

صوفی

شماره سی و پنجم

تابستان ۱۳۷۶

| صفحه | در این شماره: |
|------|---|
| ۵ | ۱- سیر تصوف دکتر جواد نوربخش |
| ۷ | ۲- ملاصدرا و اندیشه های فلسفی او دکتر رضا قاسمی |
| ۱۳ | ۳- شیخ شهید، نجم الدین کبری دکتر فاطمه مظاهری |
| ۱۸ | ۴- سیری در وادی فنا کریم زیانی |
| ۲۴ | ۵- از دیوان نوربخش دکتر جواد نوربخش |
| ۲۵ | ۶- گلهای ایرانی *** |
| ۲۶ | ۷- تاج کیخسرو بر سر شیخ اشراق پرویز نوروزیان |
| ۳۴ | ۸- فراموشم نکرد علی اصغر مظهری |
| ۳۵ | ۹- دل کجاست؟ رضا نافی |
| ۳۸ | ۱۰- عقل و دل دکتر ف- صدر |
| ۴۱ | ۱۱- جوانمردی ابوسعید مزده بیات |
| ۴۳ | ۱۲- معرفی کتاب معارف صوفیه ع- رهنورد |

تک شماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

سیر تصوف

متن سخنرانی دکتر جواد نوربخش، پیر طریقت نعمت‌اللهی، که به مناسبت افتتاح کنفرانس تصوف ایرانی در دوره صفوی و مغول، به تاریخ نوزدهم ماه می ۱۹۹۷ میلادی، در دانشگاه لندن برگزار گردید.

از همه اساتید و حضار محترم که از راه دور و نزدیک برای همکاری و شرکت در این کنفرانس تشریف آورده‌اند، متشکر و سپاسگزارم.

بنام وجود مطلق و خیر محض

مذهب تصوف کلاسیک از خراسان به بغداد رفت. پیران بزرگ این طریقت در خراسان در صدر اسلام ابوالفضل قصاب آملی و ابوسعید و ابوالحسن خرقانی و بایزید بودند.

در زمان بایزید بود که آوازه سخنان او در عراق منتشر شد و اذهان پیوندگان راه توحید و مکتب وحدت وجود را به خود جلب کرد و جنید و ابونصر سراج و ذوالنون مصری و دیگران را تحت تأثیر خود قرار داد، به حدی که بر کلمات بایزید شرح‌ها نوشتند. پیش از جنید پیران بغداد نیز که ایرانی تبار بودند، از تصوف ایرانی متأثر شدند. حسن بصری که در جوانی در غزوات خراسان شرکت کرده بود، می‌توان حدس زد که با پیران آن سامان نشست‌ها و برخوردهایی داشته است. از سخنان اوست:

محب در حال سکر است و جز هنگام مشاهده محبوبش بیدار نمی‌شود (طبقات الکبریٰ شعرانی، ج ۱، ص ۳۰).

مالک دینار گفت: از حسن پرسیدم که عقوبت عالم چه باشد؟ گفت مردن دل. گفتم مرگ دل چیست؟ گفت: حب دنیا (تذکره الاولیاء عطار، ص ۳۷).

پس از وی معروف کرخی نکاتی از تصوف را بیان کرد. از سخنان اوست: «صوفی اینجا مهمان است. تقاضای مهمان بر میزبان جفا. مهمان که به ادب بود منتظر بود نه متقاضی (طبقات الصوفیه پیر هرات، ص ۳۹).

باز معروف کرخی گفت: لیس فی الوجود الا الله (در هستی جز خدا نیست) (تمهیدات عین القضاة همدانی، ص ۲۵۶).

پس از او سری سقطی استاد جنید بود. جنید گوید از سری شنیدم که گفت: «محبت میان دو کس درست نیاید تا یکی دیگری را گوید: ای من. یعنی در محبت دوگانگی ننگد» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۶۴).

و اینهم سخنی زیبا از سری در مورد شرک ریش که گفت: «در ریش دو شرک است: یکی اینکه آن را شانه کند برای مردم یا اینکه رها سازد تا درهم باشد برای اظهار زهد. و نیز گفت: اگر کسی بر من وارد شود و من به خاطر او دست به ریشم برم گمان می‌کنم که مشرکم» (قوت القلوب، ص ۱۴۴).

سری گفت: «تا این علم تصوف در خراسان بجای بود، همه جای بود، چون آنجا برسد هیچ جای نیایی.» (نفحات الانس جامی، ص ۵۱).

اما نوبت به جنید ایرانی تبار که رسید مذهب تصوف رونق گرفت، کم کم هواداران و مشایخ بی شماری پیدا شدند، از اینجا بود که حسادت مفتی‌ها برانگیخته شد و این مفتی‌ها که با خلفا برای دیکتاتوری و مفت خوری همکاری داشتند، در صدد اذیت و آزار صوفیان برآمدند و به کشتن بعضی، مانند حلاج، فتوی دادند و بشدت از گسترش آن جلوگیری شد، زیرا مذهب توحید و تصوف را که مکتب آزادگی و جوانمردی و ایثار و خدمت به خلق بود مانع ادامه کار خود می‌دیدند. برای این بود که جنید گفت:

«بیست سال بر حواشی این علم سخن گفتم، اما آنچه غوامض آن بود نگفتم که زبان‌ها را از گفتن آن منع کرده‌اند و دل را از ادراک محروم» (تذکره الاولیاء عطار، ص ۲۲۱).

شبلی از این روی گفت: این زمان وقت خاموشی است و نشستن در خانه و توکل کردن بر خدای زنده‌ای که نمی‌میرد (حاشیه قوت القلوب، ج ۳، ص ۹۳).

مکتب سُکر و صَحْو

مکتب سُکر یا مستی که مکتب بایزید بود، چون از حوزه قدرت مفتی‌ها و خلفا بدور بود، بعضی حرفه‌ایش را بدون ترس می‌زد و پاره‌ای دیگر را بصورت شطح بر زبان می‌آورد.

مکتب صحو که مکتب جنید بود در زیر پوشش شدید اسلام سخنانش را بیان می‌کرد که صحو یعنی هشیاری پس از مستی و از نظر اوضاع زمان یکی از معانی آن بود که مستی بس است، هشیار باش که مفتی تکفیرت نکند.

در مکتب سُکر یا مکتب کلاسیک ایرانی، خرقانی گفت: هر که به خانقاه وارد شود از ایمانش بپرسید و نانش دهید. مکتب صحو بغداد می‌گفت: هر که به خانقاه وارد شود، از ایمانش بپرسید، سپس راهش دهید.

بنابراین می‌توان گفت: تا اواسط قرن چهارم هجری هنوز حرفی از تصوف بود که بتدریج آنهم فراموش شد، از این تاریخ به بعد بزرگانی بیرون از حوزه بغداد بویژه از ایران مانند عطار، عین القضاة، سهروردی، غزالی، روزبهان، مولوی، پیر هرات و نجم الدین کبری و ابن عربی در برهه‌ای از زمان پیدا شدند، اما با وجودی که طرفداران زیادی نداشتند، یا آنها را کشتند یا جلای وطن گفتند و یا در کنترل شدید مفتی‌ها بودند.

بطور خلاصه می‌توان گفت: با مرگ جنید بساط تصوف عارفانه برچیده شد و با درگذشت روزبهان بقلی شیرازی آتش تصوف عاشقانه به خاموشی گرائید.

در پایان باید گفت در روزگار ما آنچه از تصوف کلاسیک باقی مانده است، بقول شاعر:

بس که براو بسته شده برگ و ساز گر تو ببینی نشناسیش باز



ملاصدرا و اندیشه‌های فلسفی او

از: دکتر رضا قاسمی

اکراه داشت ولی بر اثر اصرار اطرافیان گوهرشناس، او را به استاد دیگری سپرد که نامش را در بعضی تراجم احوال ملاصدرا «عبدالرزاق ابرقویی»^۵ ذکر کرده‌اند.

محمد صرف و نحو عربی را نزد استاد اخیر آموخت و پس از فراغت از فراگیری قواعد زبان عربی استادش که از استعداد شگرف او دچار شگفتی شده بود به پدش توصیه کرد که محمد را برای آموزش علوم در سطوح بالاتر به اصفهان که در آن زمان مرکز علم و مجمع علمای نام آور عصر بود، اعزام دارد.

در احوال ملاصدرا آمده است که آنچه او بیش از همه از استاد اخیرش آموخته بود سوای صرف و نحو و ادبیات عرب، توجه و تعمق در این سروده متنبی^۶ شاعر معروف عرب بود که عبدالرزاق ابرقویی در صدر دفتر صرف و نحو شاگرد ممتازش صدرالدین نوشته و او را به حفظ و بکار بستن آن تشویق می‌کرد و همین شعر بود که سرلوحه زندگی پربار صدرالمتألهین قرار گرفت:

لولا المشقة ساد الناس كلهم

الجودُ يَفْقِرُ و الإقدامُ قَتال

یعنی اگر لزوم تن دردادن به مشقات زندگی نبود همه مردم بطور یکسان به مرتبت آقایی و سروری می‌رسیدند، همچنانکه اگر خطر تنگدستی وجود نمی‌داشت همگان کریم و بخشنده می‌شدند، چه آنکه بذل و بخشش بی حد انسان را تهی دست می‌سازد و تهوّر و بی‌باکی خطر مرگ در پی دارد.

پدر صدرالدین توصیه استاد اخیر فرزندش را با اکراه تلقی کرد زیرا مایل بود که فرزندش در کنار او به امور تجارت مشغول شود و از آنجا که صدرالدین در شیراز مورد توجه فضلا و اهل علم بود

صدرالدین محمد بن ابراهیم القوامی شیرازی مشهور به صدرالمتألهین^۱ و یا ملاصدرا به سال ۹۸۰ هجری قمری در شیراز از یک خانواده مرفه و تاجریشه وابسته به خاندان قوامیان شیراز پا به عرصه وجود گذاشت. پدرش ابراهیم امین التجار از بازرگانان خوشنام و متدین شیراز بود که ضمن سوداگری از اهمیت و ارزش علم غافل نبود. به این جهت فرزندش محمد را از کودکی به مکتب خانه یکی از مدرسان شیراز به نام «ملا احمد» برد و به مکتب دار توصیه کرد که در حق او سخت گیر باشد و در آموزش وی سعی بلیغ نماید و بکوشد که از او بازرگانی آگاه و دانا بسازد، و هرگز تصور نمی‌کرد که فرزندش در آتیه یکی از بزرگترین فلاسفه عصر و بنیانگذار مکتب «حکمت متعالیه»^۲ و صاحب فرضیه‌های معروف «اتحاد عاقل و معقول» و «حرکت جوهری» و «اصالت وجود» شود و اندیشه‌های فلسفی او در آسمان شرق و غرب عالم بدرخشد.

محمد در مکتب خانه کتاب‌های «نصاب الصبیان»^۳ و «انموزج»^۴ را در مدت کوتاهی خواند درحالیکه کودکان همسال او این دو کتاب را در یک، و بعضاً در دو سال می‌خواندند و درحالیکه سایر کودکان هنوز دیباچه «انموزج» را می‌خواندند، محمد آنرا به پایان برده و تعلیم قرآن را آغاز نموده بود و با حافظه وقاد و کم نظیرش به حفظ آیات قرآن کریم می‌پرداخت. محمد بیش از دو سال در این مکتب خانه نماند که استادش پدر وی را فراخواند و اعتراف کرد که دیگر چیزی در چنته ندارد که به فرزند او بیاموزد و بهتر است او را به استاد دیگری در مرتبت علمی بالاتر بسپارد. پدر تاجریشه محمد که آموزش او را در همین حد برای دستیاری وی در تجارتخانه اش کافی می‌دانست از سپردن فرزند به استاد دیگری

و احترام قائل است، چنانکه جا به جا هنگام شرح احوال و نقل اقوال میرداماد از آن علامه نحریر با القابی چون: «السید الامجد الاکرم»، «الرئیس المطاع المفخّم»، «سلطان الاعاظم السادات والنقباء فی العالم»، «مطاع افاخم الکبراء بین الامم»، «معمار قلوب الافاضل»، «معیار عیون الفضائل»، «سید المحققین و سند المدققین»، «فخر الرؤساء والمعلّمین»، «قدوة البشر»، «العقل الحادی عشر» و «علامة العلماء الزمان» یاد می‌کند، القابی که هیچگاه معادل آنرا برای سایر اساتید خود به کار نبرده است.

ملاصدرا پس از استفاده کامل از محضر عالمان زمان، به ویژه میرداماد مدّتی به شهر مذهبی قم رفت و در آنجا به افاضه پرداخت و سپس به امر شاه عباس دوم به شیراز بازگشت و در موطن خود به تدریس و افاده علم پرداخت.

او در طول زندگی خود هفت سفر به حج رفت و در آخرین سفر به سال ۱۰۵۰ هجری قمری در بصره بیمار شد و خرقة تهی کرد و همانجا به بستر خاک آرمد.

ملاصدرا شاگردان بسیاری تربیت کرد که هریک به نوبه خود از نام آوران حکمت و فلسفه بودند که از بین آنان می‌توان از ملاّ محسن فیض کاشانی^{۱۰} و ملاّ عبدالرزاق لاهیجی^{۱۱} که هر دو به دامادی او مفتخر شدند نام برد.

آثار ملاصدرا

از ملاصدرا شیرازی بیش از چهل کتاب و رساله به یادگار مانده است که آنها را موضوعاً می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: اول، آثاری که جنبه مذهبی دارد و ملاّ صدرا برای اینکه از سبّ و شتم و تکفیر قشربون مصون بماند در آن آثار کوشیده است که مطالب فلسفی را با احادیث و اخبار دینی وفق دهد و مدلل سازد که شرع و حکمت معارض یکدیگر نیستند. از جمله این آثار باید از «شرح اصول کافی» و «تفسیر کبیر قرآن»، «مبدأ و معاد»، «تفسیر آیه مبارکه نور» و «رسالة: المسائل القدسیه»، «متشابهات القرآن»، و «اجوبة المسائل» یاد نمود.

دوم آثاری که جنبه فلسفی دارند مانند «اسفار اربعه»، «شواهد الربوبیه»، «مشاعر»، «عرشیه»، «حاشیه بر الهیات شفا» و «تعلیقه بر حکمت الاشراق». سوم آثاری که در هیچیک از دو دسته سابق الذکر نمی‌گنجد، مثل «کسر الاصنام الجاهلیه» و نامه‌ها و اشعار...

تصمیم گرفت که بطور موقت او را از محیط شیراز دور کند و لذا وی را به بصره نزد یکی از بازرگانان آن دیار که با وی رابطه دوستی و شغلی داشت فرستاد و توصیه کرد که رموز تجارت را عملاً به وی بیاموزد.

صدرالدین مدّتی در حجره آن بازرگان به کار مشغول شد، ولی روح بلند و طبع متعالی او پیوسته به دنبال تحصیل علم بود و در همین احوال، خبر درگذشت پدر را دریافت و بلافاصله شغل ناخواسته را رها کرد و به شیراز بازگشت، و پس از تمشیت امور خانوادگی و سپردن تجارتخانه پدرش به خالوی خود رهسپار اصفهان شد، تا از محضر بزرگان پهنه دانش آن روزگار که در آن شهر تاریخی گردآمده بودند بهره‌مند شود. در آن زمان شیخ بهاءالدین عاملی^۷ در مدرسه خواجوی اصفهان تدریس می‌کرد و صدرالدین که صیت شهرت او را شنیده بود به محضر درس وی شتافت و نزد او به تحصیل فقه و تفسیر و حدیث و علم رجال پرداخت و سپس به مجلس درس بزرگترین فیلسوف زمان میرمحمد باقر معروف به میرداماد^۸ در زمینه فلسفه و حکمت عملی و نظری به تحصیل پرداخت و به موازات آن نزد دانشمند شهیر دیگری به نام میر ابوالقاسم فندرسی^۹ در رشته ملل و نحل آموزش یافت. در این زمینه شایع است که وقتی صدرالدین به اصفهان رسید ابتدا به محضر میرداماد شتافت و از آن دانشمند متأله راهنمایی خواست که بین اساتید مشهور و موجود در اصفهان درس کدامین را برگزیند، و میرداماد به او پاسخ داد که اگر طالب مرویاتی (آنچه روایت شده) نزد شیخ بهائی شو و اگر جویای عقلیاتی به درس میرفندرسی رو و اگر خواستار جامعیت در معقول و منقولی نزد من آی.

نیک بختی ملاصدرا به هنگام تحصیل در اصفهان وجود این سه استاد بزرگ بود که به حق می‌توان گفت هر سه از دانشمندان متجدد و دگراندیش آن زمان بودند و با علمای قشری دوران خود یک جهان فاصله داشتند و تدقیق در آثار و آراء آنان، مؤید این واقعیت است که این سه تن به ویژه میرداماد از نظر عمق دانش و بینش ۳ یا ۴ قرن از علمای معاصر خود فراتر بودند.

و اما در اینکه ملاصدرا از محضر کدامیک از این سه استاد فرزانه بیشتر بهره جسته است، یک تحقیق دقیق مدلل می‌سازد که وی بیش از همه از تربیت و ارشاد میرداماد بهره جسته و از القاب و عناوینی که در نوشته‌های خود برای این دانشمند فرساده‌مان قائل است این معنا مستفاد می‌شود که ملاصدرا برای او بیش از سایر اساتیدش ارج

بررسی آثار فلسفی قدما حاکی از آن است که تا اواخر سده ششم هجری مبحث «اصالت وجود» و «اصالت ماهیت» بصورت بحث مستقلی مطرح نشده است و تنها بعضی از دانشمندان مانند حکیم فارابی و ابن سینا و خیّام و جامی در رسالات خود مختصراً به مسأله «هستی» و تفاوت بین «وجود» و «ماهیت» پرداخته و به «کلیات وجود» اشاراتی دارند، ولی میرداماد و ملاصدرا نخستین فلاسفه‌ای هستند که مبحث «وجود» را پایه فلسفه مابعدالطبیعه قرار داده‌اند. ملاصدرا در دیباچه مشاعر می‌گوید: «مسأله الوجود أسّ القواعد الحکمیّه و مبنی المسائل الالهیه» و حکیم عالیقدر حاجی ملاهادی سبزواری برجسته‌ترین شارح آثار ملاصدرا نیز، به تبعیت از صدرالمتألهین می‌گوید:

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل

ملاصدرا و پیروان مکتب او معتقداند که تحقق همه چیز وابسته به روشنایی خیره‌کننده‌ای است که از «وجود» به سوی آنها می‌تابد اما وجود، به خودی خود اصیل است. بدین معنا که هر چیزی به «وجود» موجود است، ولی وجود به چیز دیگری موجود نیست، بلکه قائم به ذات خویش است. بود و وجود «واجب الوجود» ظاهر است، اما دیدگان را تاب دیدار و ادراک انوار درخشان وجود او نیست. و به این اعتبار، وجود واجب از شدت ظهور بر ما پنهان است. بفرموده شاه نعمت‌الله ولی:

وجودی در همه عالم عیان شد

ولی از دیده مردم نهان شد

به هر آینه حسنی می‌نماید

به هر برجی به شکلی نو برآید

همچنانکه اگر خورشید همیشه ظاهر بود و غروب نمی‌کرد، تصور می‌شد که این روشنایی فیاض منبع دیگری دارد. ولی چون آفتاب غروب می‌کند و هر چیزی به ضد آن شناخته می‌شود، غروب آفتاب مدلل طلوع و معرف وجود آن است. پس همه کائنات به نور وجود واجب الوجود، هستی‌نما شده‌اند و به قول شیخ شبستری:

جهان جمله فروغ نور حق دان

حق اندر وی ز پیدایی نهان دان

در مکتب ملاصدرا «ماهیت» امری است اعتباری و غیر اصیل. به عبارت دیگر از دید او و پیروانش ماهیت «حد وجود» است، پس وجود کلی و عام، فاقد ماهیت است و به ذهن نمی‌گنجد و

در میان انبوه آثار و تألیفات ملاصدرا سه اثر فلسفی او یعنی اسفار اربعه، شواهد الربوبیه، و مشاعر، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

«مشاعر» با وجود اینکه کتاب حجیمی نیست از نظر محتوی یکی از جامع‌ترین تصانیف ملاصدرا در مقوله وجود و هستی‌شناسی است و به همین جهت مورد توجه بسیاری از فضلا و پژوهندگان قرار گرفته است و شرح و تفسیرهای متعددی بر آن نوشته یا به ترجمه آن مبادرت نموده‌اند. چون پرداختن به تمام آثار و تألیفات صدرالمتألهین در این مقال نمی‌گنجد، فعلاً در این نوشتار به گونه‌ای گذرا به محتویات کتاب مشاعر او که از امهات آثار این حکیم فرزانه است می‌پردازیم و بحث درباره سایر آثار این دانشمند برجسته را به نوشتارهای دیگری موکول می‌کنیم.

«مشاعر» مشتمل بر یک دیباچه به عنوان «فاتحه» و دو بخش عمده یا «موقف» است و هر موقف مشتمل بر چند فصل است که ملاصدرا هر یک را «مشعر» و مجموعه آنرا «مشاعر» خوانده است. این کتاب مشتمل است بر مباحث و مقولات وجود، اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، اثبات صانع، صفات و آثار حق تعالی و بیان حدوث زمانی و حرکت جوهریه. اینک بطور اختصار هر یک از فصول مشاعر را از نظر می‌گذرانیم:

مشعر یکم، ناظر به اثبات وجود و شناسایی هستی است.

بطور کلی مبحث شناسایی هستی (ontology) در فلسفه مابعدالطبیعه، ذهن بسیاری از فلاسفه و حکمای سلف را به خود مشغول داشته است. واژه "ontology" که در اصل یونانی و از دویخس "onto" به معنای «هستی» و "logos" به معنای «گفتار» تشکیل یافته‌است و محور اندیشه فلسفی ملاصدرا قرار دارد و لذا بخش عمده کتاب «مشاعر» به بحث پیرامون اصالت وجود و هستی‌ویژگی یافته‌است. بعضی از حکمای ایران از جمله شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق^{۱۲} و میرداماد، فیلسوف و حکیم معروف دوران صوفیه، که ملاصدرا مبانی حکمت را نزد او آموخته، به اصالت ماهیت یا «چیستی» (quiddity) معتقد بوده‌اند و عموم فلاسفه مشائی^{۱۳} و اتباع ارسطو نیز بر همین عقیده‌اند.

ملاصدرا نیز قبل از اینکه در مبانی حکمت و فلسفه به درجه کمال برسد به اصالت ماهیت معتقد بود ولی پس از طی مراحل و وصول به مرتبت کمال فلسفی از اعتقاد پیشین خود انصراف جست و پایه باور فلسفی خود را بر اصالت وجود گذاشت.

لذایی بردن به کنه آن دشوار است.

در مکتب ملاصدرا، وجود در خارج مصداق واقعی دارد و بر ماهیت عارض است. به عبارت دیگر در خارج، نخست وجود محقق می‌شود و سپس ماهیات. یعنی ماهیت، حد وجود است. در این مکتب حقیقت وجود در همه موجودات یکی است و هر چه جز آن است شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جلوات هستی مطلق واحد است. اما وجود، بطنی دارد و ظاهری. مقام ظهورش خلق است و مقام باطنی اش حق. پس وجود حق با کلیت و شمولی که دارد بر همه کائنات و موجودات پرتو افکن است.

در **مشعر دوم** ملاصدرا چگونگی شمول و احاطه وجود بر اشیاء را مورد بحث قرار می‌دهد و مانند بسیاری دیگر از فضیلات نامی از جمله «رازی» بر اشتراک معنوی وجود صحه می‌گذارد، با این استدلال که اگر مفهوم وجود برای تمام موجودات مشترک باشد، وجودات حقایقی متباین نخواهند بود، درحالی‌که حقیقت وجود یکی بیش نیست و همه موجودات، جلوه‌ای از جلوات انوار واجب الوجودند و همه وجودها پرتو وجود کلی و مطلق اند.

در **مشعر سوم** ملاصدرا با اقامه شواهد و دلائلی متقن به اثبات برهان اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت پرداخته است. برگرفته از براهینی که صدرای شیرازی در این مقوله عنوان نموده، مثل ماهیت به وجود مانند نسبت امواج است به دریا. به همان سان که بر اثر امواج، آب دریا به اشکال مختلف مانند کوه و دشت و در و دیوار در می‌آید و این اشکال واقعیتی جدا از دریا ندارند و تنها نمایشگر احوال گوناگون دریا هستند، ماهیت‌ها نیز به خودی خود موجودیتی ندارند و معدوم اند و اصالت و حقیقت، از آن «وجود» است و بس. بقول شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیین‌ها امور اعتباری است

در **مشعر چهارم** صدرای شیرازی به عنوان بانی فلسفه اصالت وجود به ایراداتی که طرفداران مکتب اصالت ماهیت بر فلسفه اصالت وجود دارند، پرداخته و با طرح یک رشته سؤالات مقدر در هر مورد به پاسخگویی پرداخته است.

یکی از عمده‌ترین ایرادات حکمای اصالت ماهیت بر فلسفه اصالت وجود این است که اگر وجود در عالم خارج تعیین داشته باشد، پس وجود نیز «موجود» است و برای آن وجود نیز وجودی است و لذا محذور و اشکال دور و تسلسل (succession) پیش

خواهد آمد. ملاصدرا این ایراد را با شواهد محکمی در مشعر چهارم رد کرده و اثبات نموده است که «وجود» قائم به وجود دیگری نیست. زیرا «قیام شیئی به ذات خود ممتنع است»، چنانکه «سپیدی» غیر از شیئی سپید است. آنچه سپید است ماده‌ای جز رنگ سپید است.

در **مشعر پنجم** چگونگی اتصاف ماهیت بر وجود مورد بحث قرار گرفته و ملاصدرا با بحث مفصل و جامعی ایراد پیروان «اصالت ماهیت» را مبنی بر اینکه اصالت وجود با «قاعده فرعی» سازگار نیست، رد کرده است.

پیروان اصالت ماهیت در اثبات دعوی خود مثال می‌زنند که اگر بگوییم «انسان موجود است» طبق قاعده فرعی باید انسانی وجود داشته باشد تا صفت موجودیت بر او حمل شود، یعنی صفت موجودیت انسان فرع بر وجود اوست. صدرای شیرازی با ارائه دلائل و شواهدی ثابت می‌کند که اتصاف موجودات، مثلاً آدمی به صفات مختلف مانند آگاهی و فراست و هشیاری و غیره، «هویت احد» آدمی را تغییر نمی‌دهد و اتحاد خارجی وجود انسان علی‌رغم این کثرت‌ها همچنان محفوظ است.

در **مشعر ششم** مسأله تخصص «افراد وجود» مورد بحث واقع شده است و ملاصدرا در این مقال به این نتیجه رسیده است که هر وجود و هستی خصوصیتی دارد که آنرا از دیگر هستی‌ها مشخص و ممتاز می‌سازد.

در **مشعر هفتم** صدرای شیرازی به اثبات «مجموع ذاتی» بودن وجود در برابر ادعای «مجموع ذاتی بودن ماهیت» که نظر فلاسفه رواقی و نیز شیخ شهاب‌الدین سهروردی است می‌پردازد و معتقد است که «جاعل» یعنی مبدأ اعلی، در وجود اثر گذار است نه در ماهیت، و وجود مجموع بالذات صادر از مبدأ اعلی است و با دلائلی نتیجه می‌گیرد که «وجود» امری واقعی و حقیقی است نه اعتباری و انتزاعی.

با مشعر هفتم، گفتار ملاصدرا در باب وجود و احکام و خواص هستی‌شناسی پایان می‌پذیرد و مشعر هشتم به مباحث حکمت الهی (theosophy) اختصاص یافته است که بر محور اثبات ذات واجب الوجود و صفات و آثارش قرار دارد و به نوبه خود بر مشاعر و مناهج گوناگون تقسیم شده و در پایان پیرامون راه وصول به حق و سیر و سلوک در این وادی سخن می‌گوید و ذات باریتعالی را برهان همه موجودات می‌داند با این بیان که: اکثر

ثابت کند که شرع و حکمت معارض و مغایر هم نیستند، و بر این پایه کتاب «شرح اصول کافی» را تألیف نموده است.

نکته ای را که در پایان این نوشتار لازم به ذکر می‌داند، این است که ملاصدرا در فلسفه خود یعنی حکمت متعالیه (transcendent theosophy) از نخبه افکار حکمای مشهور یونان یعنی افلاطون و ارسطو و حکیمان برجسته ایران از قبیل فارابی و شیخ الرئیس و شیخ اشراق بهره برده و افکار و عقاید خود را بر آنان افزوده است. و قواعدی استوار بنا نهاده و تا حدودی به مشاجره طولانی قرون و اعصار بین حکمای سلف پایان بخشیده است. به این معنا که پس از ارائه افکار حکیمانانه او دیگر مقابله و معارضه فلسفه اشراق و مکتب مشاء مفهوم گذشته را کم و بیش از دست داده است. به قول هانری کربن^{۱۶} «امروز به ندرت کسی می‌تواند اشراقی باشد و کم و بیش پیرو مکتب ملاصدرا نباشد.»

یادداشت‌ها

۱- واژه «تائه» معادل کلمه یونانی Theosis به معنای حکیم الهی است، یعنی کسی که هم در زمینه معرفت نظری آگاه و هم در تمرین سلوک عملی چیره دست و مسلط باشد.

۲- حکمت متعالیه که به انگلیسی Transcendent Theosophy و به فرانسه Transcendant Theosophie گفته می‌شود، اساس تفکر فلسفی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد که در متن نوشتار بدان اشارت رفته است.

۳- نصاب الصبیان منظومه‌ای است حاوی واژه‌های عربی به فارسی اثر ابونصر فراهی بجنانی که در اوائل سده هفتم هجری حیات داشته است.

۴- «انموج» در لغت، معرب واژه «نمونه» و نام یکی از کتابهای مقدماتی ادبی است.

۵- ملاصدرا تألیف هانری کربن، ترجمه ذبیح الله منصوری، ص ۱۷.

۶- احمد بن الحسین الجعفی کوفی ملقب به منتبی متولد در کوفه به سال ۳۰۳ و مقتول در بیابان سماوه به سال ۳۵۴ هجری قمری از شعرای نام‌آور عرب بود که مدتی در خدمت عضدالدوله دیلمی بسر برده و قضایای غرابی در مدح او سروده است. او هنگام بازگشت از ایران نزدیک کوفه در بیابان سماوه بدست افراد قبیله بنی اسد کشته شد.

۷- شیخ محمد بن حسین عاملی (منسوب به جبل عامل) معروف به شیخ بهائی دانشمند بنام عهد شاه عباس بزرگ - متولد بعلبک در ۹۵۳ و متوفی در اصفهان به سال ۱۰۳۱ هجری قمری - صاحب ۸۸ اثر علمی و ادبی به فارسی و عربی - مدفون در مسجد گوهرشاد مشهد.

۸- میر محمد باقر بن محمد استرآبادی مشهور به «میرداماد» از فلاسفه و دانشمندان معروف عصر صفویه در قرن ۱۱ هجری که بی‌نهایت مورد توجه و احترام شاه عباس بوده است. منشأ او استرآباد و محل تحصیل او مشهد بوده ولی بیشتر عمر خود را در اصفهان بسر برده و به سال ۱۰۴۰ هجری قمری وفات یافته است. وی علاوه بر تسلط بر فقه و

اندیشمندان برای شناسایی حق و صفات باری تعالی به غیر حق توسل جسته‌اند، چنانکه جمهور فلاسفه به «امکان» و طبیعیون به «حرکت» و متکلمین به «حدوث خلق» متوسل می‌شوند. هر چند که از این طرق نیز می‌توان دلایل و شواهدی بر وجود حق و صفات او اقامه کرد، اما شناسایی ذات واجب الوجود از راه استشهاد به خود حق شایسته‌تر است و بصیرت کامل از راه برهان فلسفی حاصل نمی‌شود بلکه تنها براهین شهودی و اشراقی است که وجود و شهود حق را افاده می‌کند.

نتیجه: آنچه از بررسی آثار صدرالمتألهین بویژه کتاب «مشاعر» برمی‌آید آنست که این حکیم فرزانه حکمت اشراق و حکمت مشاء و فلسفه عرفانی محی الدین بن عربی^{۱۵} را درهم آمیخته و مکاشفات ذوقی را با براهین فلسفی پیوند داده است، چنانکه خود در جلد سوم اسفار می‌گوید: «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقه للقولین البرهانیه»، و به خلاف نظر مشائیون که موجودات را «حقایق متباین» می‌پندارند، او وجود را که اصل حقیقت هر چیز است «هیأت واحد» می‌داند و برای آن مراتب متعددی قائل است که از حیث شدت و ضعف و نقص و کمال با یکدیگر فرق دارند در حالیکه حکمای مشایی و نیز شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی شدت و ضعف و نقص و کمال را در ماهیت قائل اند نه در وجود.

موضوع دیگری که ملاصدرا مبتکر آن است فرضیه مشهور به «حرکت جوهری» است. پیش از او حکما از جمله شیخ الرئیس ابوعلی سینا حرکت را در اعراض جسم طبیعی می‌دانستند ولی ملاصدرا «جوهر» را نیز متحرک اعلام کرد ولی تصریح نمود که تغییر حاصله در جوهر بواسطه این حرکت، تغییری است استکمالی و به حقیقت جوهر جسم خدشه وارد نمی‌کند و آنرا دگرگون نمی‌سازد، چنانکه تغییراتی که در ادوار گوناگون زندگی به وجود انسان عارض می‌شود از حیث شدت و ضعف و نقص و کمال انسانی است نه از حیث حقیقت وجود انسان و جوهر جسم و هسته اصلی انسان. صدرالمتألهین از این فرضیه نتایجی چند گرفته که از آنجمله اثبات معاد جسمانی است و حاصل کلام او در این مورد آنست که در روز رستاخیز روح انسان به همان هسته اصلی و جوهر ثابت که ماده جسم است می‌پیوندد و آدمی به این کیفیت برای پس دادن حساب در روز جزا دوباره زنده می‌شود.

ملاصدرا برای مصون بودن از تعرض قشریون پیوسته کوشیده است که مطالب فلسفی را با احادیث و اخبار مذهبی تطبیق دهد و

می‌شمرند.

۱۵- محی‌الدین ابوبکر محمد بن علی حاتم‌ی طائنی مالکی اندلسی از بزرگان متصوفه اسلام در قرن ششم و هفتم هجری که قائل به وحدت وجود بود. از آثار عمده اوست: فتوحات المکیه، فصوص الحکم، تاج الرسائل و کتاب العظمه. او به سال ۶۳۸ ه. ق. در ۷۸ سالگی در گذشت و در دمشق مدفون شد.

۱۶- رجوع شود به تاریخ فلسفه اسلامی، اثر هانری کربن، مستشرق معروف و معاصر فرانسوی، ص ۲۹۱.

فهرست منابع

آشتیانی، جلال‌الدین، آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۴۱ خورشیدی.

آشتیانی، جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۰ خورشیدی.

امین، سید حسن، افکار فلسفی ملاصدرا، چاپ ششم، از انتشارات گروه تحقیق و نشر تاریخ و فرهنگ ایران، تهران، بدون تاریخ انتشار.

دانا سرشت، علی اکبر، خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا، تهران ۱۳۱۴ خورشیدی.

راشد، حسینعلی، دو فیلسوف شرق و غرب: صدرالمتألهین و انبشتین، تهران، ۱۳۳۲ خورشیدی.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۱ خورشیدی.

صدرای شیرازی، رسائل فلسفی با تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ خورشیدی.

صدرای شیرازی، تفسیر آیه مبارکه نور، با ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۲ خورشیدی.

صدرای شیرازی، مبدا و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، مرکز دانشگاهی، ستاد انقلاب فرهنگی تهران ۱۳۶۲ خورشیدی.

کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله میبزی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱ خورشیدی.

کربن، هانری، ملاصدرا فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۶۱ خورشیدی.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، بخش اعلام، مجلد پنجم، چاپ ششم، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳ خورشیدی.

نصر، سید حسین، سه اصل ملاصدرا، چاپ و نشر دانشکده معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰ خورشیدی.

حکمت و فلسفه و تألیف آثار متعددی در این زمینه‌ها، طبیعی سلیم در شعر داشته و «اشراق» تخلص می‌کرده و یک مثنوی به نام «مشرق الانوار» از وی به جای مانده است.

۹- میر ابوالقاسم فندرسکی (منسوب به فندرسک دهستانی از بخش رامیان در گرگان) فیلسوف و عارف نام‌آور قرن ۱۱ هجری و از اکابر حکما و عرفای امامیه که در حکمت طبیعی و الهی و ریاضی و همه علوم عقلی تبحر داشته و صاحب آثار متعددی در این موارد است. او نیز طبیعی روان داشته و اشعار حکیمانه و غزلیات عارفانه‌ای سروده که یک نمونه آن قصیده‌ای به این مطلع است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد هرچه در بالاستی

وی به سن ۸۰ در سال ۱۰۵۰ هجری قمری در اصفهان درگذشت و در تکیه میر، متصل به قبرستان تخت فولاد مدفون شد.

۱۰- ملا محسن فیض کاشانی از اجله علمای امامیه قرن یازدهم هجری قمری و معاصر شاه عباس دوم صفوی است که در فقه و حدیث و تفسیر و حکمت و ادب و علوم عقلی و نقلی متبحر بود. وی در قم اقامت داشت ولی برای تحصیل به شیراز رفت و از محضر درس میرداماد و ملاصدرا بهره گرفت و با یکی از دختران ملاصدرا ازدواج کرد. آثارش متجاوز ۱۲۰ کتاب و رساله است. وی در ۱۰۹۱ ه. ق. در کاشان درگذشت و همانجا مدفون شد.

۱۱- ملاعبدالرزاق بن علی بن حسین گیلانی ملقب به فیض، متکلم منطقی و ادیب و شاعر معروف در قرن ۱۱ هجری از شاگردان برجسته ملاصدرا و ملامحسن فیض که به نوبه خود تألیفات زیادی دارد و دیوان شعری حاوی پنجهزار بیت شعر از او باقی مانده است.

۱۲- یحیی بن حبش بن امیرک ملقب به شهاب‌الدین و شیخ اشراق و شیخ شهید و مکی به ابوالفتح حکیم معروف و بنیانگذار حکمت اشراق (ولادت ۵۴۹، شهادت ۵۸۷). وی حکمت و اصول فقه را نزد مجدالدین جبلی استاد فخر رازی در مراغه آموخت و در علوم حکمی و فلسفی سرآمد دوران شد. او آثار متعددی به عربی و فارسی دارد. حکمت اشراق او را احیا کرد و به کمال رسانید. فلسفه او التقاطی است و در آن آثاری از اصول عقاید حکمای یونان بخصوص افلاطون و نوافلاطونیان و حکمای قدیم ایران (فهلویون) و اصول دین زرتشت در آن بخوبی نمایان است. وی از سوی علمای قشری و معتصبان به کفر و الحاد متهم شد و علمای حلب خون او را مباح شمردند و صلاح‌الدین ایوبی فرمانروای مصر و شام به قتل او فرمان داد و او را در زندان کشتند. این دانشمند به هنگام مرگ فقط ۳۸ سال داشت.

۱۳- مشاء در لغت به معنای راه رونده است. فلسفه ارسطو را حکمت مشاء گفته‌اند. زیرا وی عقاید فلسفی خود را هنگام راه رفتن بیان می‌کرده است. پیروان فلسفه ارسطو را مشائون گویند.

۱۴- گروهی از فلاسفه یونان که حوزه درس آنها در یکی از رواق‌های شهر آتن بود به رواقیون معروف شده‌اند. مکتب رواقیون که سرسلسله آنها «زنون» بود بر این پایه قرار داشت که حکمت وسیله تعیین تکلیف زندگی و اجرای دستورهای اخلاقی است نه برای استفاده علمی، و بحث علت و معلول را به اندازه‌ای که به اخلاق مدد می‌رساند روا می‌داشتند. می‌توان گفت که اجتماع رواقیون بیشتر جنبه مذهبی داشت تا فلسفی. فلسفه رواقیون نوعی از وحدت وجود (pantheism) ولی جسمانی است نه روحانی، زیرا جز جسم به وجود دیگری قائل نیستند و قوه و ماده و روح و بدن را حقیقت واحدی

شیخ شهید، نجم الدین کبری

از: دکتر فاطمه مظاهری

در سن ۲۸ سالگی مقارن سال ۵۶۸ ه. ق. به مصر عزیمت کرد. در آن زمان شیخ المشایخ روزبهان مصری که از اجله خلفای عارف نامی شیخ ابو نجیب عبدالقاهر سهروردی بود، در مصر اقامت داشت. نجم الدین به خدمت ایشان رسید و درباره آن بزرگوار می نویسد:

«اکثر اوقات مستغرق تجلی حق و حیران مشاهده جمال مطلق بود. چون به صحبت او رسیدم، به ریاضت اشتغال نمودم و مدتی در خلوت بودم تا ابواب فتوحات عینی بر من گشوده شد و سعادت انس با عالم قدس دست داد و در خلوات متعاقب بسر بردم تا آتش قدس مستور که: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ عبارت از آن است و کشف مستور که: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ طَالَ لِسَانَهُ اشارت بدان است، حاصل شد (روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۲۲). حالات من در نظر شیخ پسندیده آمد و مرا به فرزندی قبول کرد و سر پوشیده (دختر) خویش به من داد و مرا از آن دختر دو پسر حاصل شد» (جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۴).

شیخ نجم الدین بتدریج در سلوک خود به مقاماتی نائل شد، شیخ روزبهان به وی دستور داد که بهتر است به سیر و سیاحت بپردازد و بزرگان جهان را بهر جا که می بیند خدمت کند، باشد که بظاهر و باطن طریقی که سلوک می کند، وقوف یابد. نجم الدین به قصد اطاعت امر استاد راهی سفرهای طولانی شد. ابتدا به اسکندریه رفت و به خدمت ابوطاهر احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن ابراهیم بن اصفهانی رسید و مدتی از محضرش استفاده کرد تا اینکه مطلع شد ابومنصور محمد بن اسعد بن حفده عطاری طوسی شاگرد برجسته حسین بن مسعود فراء بغوی ملقب به محیی السنه (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶) که از اعظام محدثین بود، در تبریز، به درس و بحث پیرامون حدیث شناسی اشتغال داشت. خود فرماید: چون چنین شنیدم، مرا رغبت صحبت ایشان شد و خواستم تا کتاب شرح السنه^۱ را در خدمت ایشان بخوانم. از شیخ روزبهان اجازت خواستم و به تبریز رفتم و در خانقاه زاهدیه در سر میدان

نجم الدین کبری چهره درخشان عرفان اسلامی، محقق، حکیم، فیلسوف، مفسر، حدیث شناس، هیأت شناس و لغت شناس قرن ششم و هفتم هجری قمری (دوازده و سیزده میلادی) است. او تصوف را با تلفیق جنبه های نظری و عملی آن و ارائه شیوه ای خاص در تحلیل مسائل و رموز سلوک، طرحی نو بخشیده است.

ابو عبدالله احمد بن عمر بن محمد بن عبدالله خیوقی خوارزمی معروف به شیخ نجم الدین کبری، مؤسس سلسله کبرویه است. تذکره نویسان به مناسبت وقایع زندگی او، در آثار خود، آن حضرت را با عناوین و کنیه های: ابوالجَنَاب^۱، طامه الکبری^۲، شیخ کبیر^۳، نجم کبرا^۴، شیخ ولی تراش^۵... یاد کرده اند.

زندگی و مسافرنهای نجم الدین کبری

شیخ نجم الدین کبری در سال ۵۴۰ ه. ق. (۱۱۴۵ میلادی) در یکی از شهرهای خوارزم به نام خیوق (خیوه) دیده به جهان گشود. ایام طفولیت را در دامان مادری متقی و عارف گذراند، و سپس در زادگاهش نزد برخی از اساتید به کسب علوم مرسوم پرداخت. همزمان، پدرش شیخ ناصر الدین که هم عالم بود و هم صوفی صاحب دل، او را تشویق به کسب علوم نمود. در عنفوان جوانی، به منظور کسب فضایل، زادگاهش را ترک کرد و به سیر و سفر پرداخت. به خدمت بسیاری از عرفا و علماء زمان خود رسید و در محضر هر یک به تلمذ پرداخت و از دانش و بینش هر یک بهره ها برد. ابتدا روانه نیشابور شد، در توقف کوتاه خود در حوزه درس ابوالمعالی عبدالمنعم بن عبدالله بن محمد بن مظفر بن مظفر فرادی نیشابوری (متوفی ۵۸۷) حدیث شناس نامی، آموختن علم حدیث را آغاز کرد. بعد از مدتی عازم همدان شد و در حوزه درس ابوالعلاء حسن بن احمد بن احمد عطار همدانی، فقه و اصول را فرا گرفت و رساله قشیریه را نیز در خدمت ابوالفضل محمد بن سلیمان یوسف همدانی تحصیل کرد (روضات الجنان، ج ۱، ص ۸۲).

عتیق فرود آدمم (روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۲۳).

در اواخر ایامی که در خدمت ابومنصور مشغول تحصیل بود، در پایان یکی از جلسات، ناگاه عارفی روشندل به مجلس درس وارد شد. با ورود آن بزرگوار، نجم الدین کبری تغییر حال یافت و چنان مجذوب او گردید که ادامه درس را ناممکن دید، آن بزرگ نیز نظری به وی افکند و تبسم کنان مجلس را ترک کرد. نجم الدین می فرماید: بکلی از دست شدم و از استاد خود پرسیدم: این درویش که بود؟ امام گفت: نام او بابافرج تبریزی است (نفحات الانس جامی، ص ۴۱۹).

نجم الدین روز بعد خدمت استاد می رسد اما نه برای تلمذ و یادگیری، بلکه به او می گوید: ای شیخ! بابافرج ما را صید کرده است و به سلسله شوق قید کرده، لطف فرمائید تا در خدمت برویم و او را بیاییم، باشد که از بابافرج، فرجی حاصل شود (روضات الجنان، ص ۳۷۶ و نفحات الانس ص ۴۲۰).

امیر منصور موافقت می کند و با جمعی از اکابر ائمه و مشایخ که در خدمتش تلمذ می کردند، به جانب خانقاه بابافرج روانه می شوند، چون به خانقاه می رسند، بوسیله باباشادان خادم خانقاه از بابافرج اجازه حضور می خواهند، بابافرج برای تشرف آنان اشاره ای به عبارت زیر می کند:

«اگر آنچنان که بدرگاه خدای تعالی می روند، می توانند آمد، گو درآیند».

نجم الدین که مست فیض نظر بود، سر کلام را یافت، دستار از سر نهاد و به غیر از ازار هرچه پوشیده بود، بدر آورد. دست بر سینه نهاد و دل آگاهانه مشرف شد. بابافرج بعد از دیدن نجم الدین دگرگون گشت، لحظه ای بعد، خرقه ای که بر تن داشت درآورد و به بر نجم الدین کرد و به او خطاب فرمود:

«تورا وقت خواندن نیست، که تو سر دفتر جهان خواهی شد» (جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۵ و طرائق الحقایق، ج ۱، ص ۱۰۵).

نجم الدین می فرماید: از برکت نفَس بابا، من در وجود خویش حال: *یوم تبدل الارض غیر الارض* (سوره ابراهیم آیه ۴۸) (روزی که دگرگون کنند زمین را به غیر از این زمین) و *أشرفت الارض بنور ربها* (سوره الزم آیه ۶۹) (و روشن گردد زمین به نور پروردگارش) و لمعات بروق صفات، در دل و جان خود یافتیم و بوی عطر عنایت به مشام سر من رسید و خطاب مستطاب: *آدن منی به سمع قابلیت*

من آمد (جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۶).

نجم الدین با برکات بابافرج لوح ضمیرش از نقوش پاک شد و از قیل و قال رست. قلم از دست بینداخت و به خلوت نشست، دل را مظهر انوار حق و آیینۀ فتوحات غیبی دید. اما این اعتکاف کوتاه بود. چون در طلب کامل مکملی از تبریز عزم بدلیس^۷ کرد، در آنجا خدمت نورالوری شیخ عمّار یاسر (بدلیسی) که از بزرگان مشایخ و اولیاء بود رسید. دست ارادت به وی داد و به ریاضت و مجاهدت مشغول شد. از برکات انفاس و توجهات آن بزرگوار، به تدریج بر اسرار مکاشفات و مشاهدات آگاهی یافت. خود می فرماید: از حال به محوّل الاحوال پرداختم (جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۷).

چندی بگذشت که با کسب اجازه از حضور این پیر صحبت خود، به ادامه سیر و سفر پرداخت. به خوزستان وارد شد و به شهر دزفول رسید. اتفاقاً به بیماری سختی دچار گردید. حالش روز به روز وخیم تر می شد و توانائی حرکت نداشت، روزی در حالیکه به دیواری تکیه کرده بود، از عابری پرسید: آیا در این شهر مسلمانی پیدا می شود که درد درمندی را درمان کند؟ رهگذر پاسخ داد: آری، در این شهر خانقاهی وجود دارد که دارای شیخ کاملی به نام اسمعیل قصری است. نجم الدین به کمک آن شخص وارد خانقاه شد. خادم او را در گوشه ای جای داد. آن روز در خانقاه مجلس سماعی برپا بود و صدای آن از اطاق مجاور به گوش نجم الدین می رسید. نجم الدین که تا آن روز سخت منکر سماع بود، بیشتر احساس ملالت کرد. اما ناگهان شیخ اسمعیل قصری از در درآمد، دست او را گرفت و به مجلس سماع برد، چندبار به سختی او را به گردش و چرخش درآورد. نجم الدین در این چند چرخ، کاملاً بهبودی یافت. عظمت مقام شیخ را دریافت و در خدمتش بماند و تحت تربیت مستقیم او قرار گرفت تا جائی که از دست مبارک او خرقه خلافت و ارشاد پوشید.

خود می فرماید: مدتی در ظل تربیتش بودم، خرقه ارادت و تربیت از او پوشیدم و جرعه تمام از جام کلامش نوشیدم، پس مرا رخصت فرمود که کارت تمام شد، وقت آنست که بر سر اهل و عیال روی و ایشان را از مصر به طرف وطن مألوف خود به خوارزم بری و آنجا بر سر سجاده نشینی و جهانیان را به طریق ارشاد و حق رسانی (روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۲۳).

نجم الدین که با عنایت حق، از نفَس اولیای حق، خود نیز



مینیا نور شاهزاده و نجم الدین کبری، با موافقت کتابخانه بادلین، دانشگاه آکسفورد

فیاض شده و دم مسیحا یافته بود، به امر پیر خویش شیخ الوری اسمعیل قصری بسوی مصر عزیمت کرد. خود می فرماید: از آنجا -دزفول- عزم مصر کردم. چون رسیدم، شیخ روزبهان، پیر و ضعیف شده بود، مرا بنواخت و گفت: «نجم الدین ما عصفور رفت و شاهبازی باز آمد» (جواهر الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۷). در کوتاه مدتی که در مصر اقامت داشت با مقامات علمی شریعت و مشایخ طریقت ملاقات کرد. سپس در سن ۳۵ سالگی بسال ۵۷۵ هـ. ق بسوی زادگاهش عزیمت نمود. پس از ورود به خیوه -جرجانیة امروز- در خانقاهی به تدریس علوم اسلامی مشغول شد.

حوزه علمی و خانقاه شیخ نجم الدین کبری

شیخ نجم الدین که از اوایل جوانی به سیر و سیاحت مشغول بود، در شهرهای مختلف از محضر استادانی چون: شیخ حسن جامی، شیخ ابراهیم، شیخ اسمعیل حلبی، شیخ اسمعیل کوفی، شیخ اسمعیل رومی، شیخ اسمعیل بغدادی، عبدالمعالی

عبدالمصعم نیشابوری، ابوالعلاء حسن بن احمد همدانی، ابوطاهر احمد اصفهانی، محمد بن اسعد عطاری، امام ابو جعفر حفده، امام بونصر حفده بهره ها گرفته بود و در هر یک از علوم فقه و اصول و حدیث و لغت و هیأت و حکمت و فلسفه، به درجه استادی زمان رسیده بود. حوزه درس او چنان گرم و پربار بود که مورد اقبال عموم طلاب علوم دینی و معارف اسلامی قرار گرفت و در اندک زمانی، صیت شهرت آن به مراکز علمی آنروز رسید. شخصیتهای علمی برای ملاقات این استاد تازه نفس و استفاده از دانش او عازم خوارزم شدند. از آن جمله می توان از فخرالدین رازی (۶۰۶-۵۴۳) نام برد که از معارف فضلاء و حکماء بوده و در فقه و تفسیر و کلام و حکمت و نجوم مقامی داشته است. ملاقات شیخ نجم الدین کبری با فخرالدین رازی یکی از اتفاقات مهم زندگی شیخ است. فخرالدین رازی در سال ۵۸۷ یا ۶۰۲ هـ. ق در سن ۴۴ یا ۵۹ سالگی با تجلیل خاصی وارد هرات می شود و مورد استقبال فراوان اعیان و اشراف قرار می گیرد. در اولین روز ورود خود،

اما مأنوسات اوراد و حقایق تأویل و اسرار ریاضی و غوامض اصول و فروع، او را چنان اسیر کرده بود که ناگهان فریاد کرد: مرا تحمل نیست، درویشی نخواهم، مرا به حال خویش باز آر. دل که خلوتگه یار است از اغیار خالی نتوانست کردن. پس به بهانه تجدید وضو از خلوت بیرون رفت و دو اسبه بجانب هرات بتاخت.

خرقه ارشاد نجم الدین کبری و سلسله کبرویه

نجم الدین کبری در راه تکامل مراتب معنوی به حضور مشایخ زمان خویش رسیده و از آنها استفاده کرده تا کاملاً مکمل گردیده بود. خود نحوه بهره گیری و ارتباط با پیران طریقت خویش را در جملاتی کوتاه چنین بیان می کند: «علم طریقت را از روزبهان مصری و عشق را از قاضی امام بن الفصرون دمشقی و علم خلوت و عزلت را از شیخ عمار یاسر و خرقه از شیخ اسمعیل قسری» (سلسله الاولیاء محمد نوربخش، ص ۲۸).

نجم الدین در اجازه رضی الدین لالا و سیف الدین باخرزی چنین نوشته: خرقه پوشیدم از شیخ وسید خود شیخ الوری اسمعیل بن حسن بن عبدالله قسری شیخ اسمعیل قسری = شیخ محمد بن مانکیل = داود بن محمد (خادم الفقرا) = شیخ ابوالعباس بن ادریس = شیخ ابوالقاسم بن رمضان = ابویعقوب طبری = ابی عبدالله بن عثمان = ابی یعقوب نهرجوری = ابی یعقوب سوسی = عبدالواحد بن زید و او شاگرد حسن بصری بود که خرقه پوشیده از کمیل بن زیاد، حسن بصری شاگرد علی بن ابی طالب (ع) و او از حضرت رسول (ص).

خانقاه شیخ نجم الدین در خوارزم منبع حیات معنوی بود و انوار تابناک فضیلت و معنویت آن بهر سو تابان، از این جهت طالبان و عاشقان حق نیز از گوشه و کنار عازم خوارزم می شدند تا تحت تعلیم و تربیت فرار گیرند و سوختگان وادی عشق حلقه ارادت وی را به گوش جان می کردند، شاید که به مراد رسند. در این خانقاه شاگردانی تربیت شدند که استادان فردا گردیدند از آن جمله: شیخ رضی الدین علی لالا، شیخ مجدالدین بغدادی، شیخ یوسف الدین باخرزی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ جمال الدین گیلی عین الزمان، شیخ بهاء الدین محمد ملقب به سلطان العلماء، بابا کمال خجندی، شیخ نجم الدین رازی، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. کاملانی چون شیخ شهاب الدین ابو حفص سهروردی بنیان گذار طریقت سهرودیه و شیخ محمد خلوتی بنیان گذار طریقت خلوتیه، خرقه خلافت و ارشاد از دست شیخ نجم الدین کبری

جلسه ای از طبقات مختلف مردم تشکیل داد و در حضور همگی اعلام کرد که چون معرفت حضرت احدیت و نیز اقرار و اعتراف به وحدانیت او بر صاحبان عقول واجب است، حقیر ضعیف برای ارشاد انبای سبیل هزار دلیل در این باره اقامه کرده ام و در آن مجلس به تقریر صد دلیل پرداخت. شیخ نجم الدین در این مجلس حضور نداشت، پس از اینکه بعضی از مقالات او را از اصحاب خود که حاضر در آن مجلس بودند شنید، فرمود: کاشکی ما نیز از فوائد آن مجلس مستفید می شدیم. از سوی دیگر، فخرالدین رازی از دوستان خود پرسیده بود که چه کسی به ملاقات او نیامده است. به او پاسخ دادند که نجم الدین کبری که مردی گوشه نشین و منزوی است و از دنیا و اهل دنیا قطع علاقه کرده است. فخر رازی طالب دیدار وی می شود. دوستان، مجلس معارفه ای فراهم می کنند تا دو مرشد شریعت و طریقت یکدیگر را دیدار نمایند. فخر رازی که به سعادت ملاقات شیخ نجم الدین کبری نایل می شود، می گوید: «من با سلطان محمد خوارزمشاه به خدمت شیخ مشرف شدیم، شوکت و عظمت و سلطنت سلطان مذکور در جنب پادشاهی فقر حضرت شیخ چون ذره در پیش آفتاب می نمود (روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۲۵).

در این مجلس فخر رازی از حضرت شیخ نجم الدین می پرسد:
چرا به ملاقات من نیامدید؟
- آیا دیدار شما واجب است؟
- آری، چون هم پیشوای مسلمانانم و هم مردی عالم.
- اول العلم معرفة الجبار. شما خدای را چگونه می شناسید؟
- به صد دلیل خدا را می شناسم.
- دلیل و برهان برای این است که شک را از میان برد، آیا شما در وجود خداوند تردید دارید؟
- شما خداوند را به چه شناختی؟
- عرفتم ربی بر بی. خدای را به خدای توان شناخت. آفتاب را با چراغ نمی بینید.

فخر رازی گوید: در خاطر من گذشت که آیا شیخ می داند من برای اثبات وحدانیت حق، هزار دلیل اقامه کرده ام؟ حضرت شیخ را با نور ولایت معلوم شد و فرمود:

- من از عالمی که خدای را با استدلال عقلی شناسد بیزارم.
فخر رازی دست ارادت به شیخ داد و به تلقین ذکر و تعلیم طریقت و توجه به خلوت درآمد و حضرت شیخ نیز مراقب حال وی بود.

پوشیده اند.

شهادت شیخ نجم الدین کبری

قوم غارتگر وحشی تانار به خوارزم رسید، شیخ نجم الدین اصحاب و مریدان خود را که می باید فردا ادامه دهنده طریق معنوی او باشند، امر فرمود که خوارزم را ترک کنند و به دیار خود روند. آنها نیز از پیر خود استعفا کردند که بر آنان منت گذارد و شهر را ترک کند. چنگیز و پسرانش قبل از رسیدن به خوارزم، در بخارا توقف کردند و قاضی خان را که اعلم علمای آن دیار بود با خود به خوارزم آورده و به رسالت نزد شیخ فرستادند که لطف فرمائید و از شهر بیرون روید. شیخ در جواب فرمود که: هفتاد سال در زمان خوشی با خوارزمیان بودم، در وقت ناخوشی از ایشان تخلف کردن، بی حرمتی باشد. لشکر به خوارزم حمله کرد. نجم الدین کبری با شهامت و ایمان ذاتی در برابر دشمن دلیرانه به جنگ پرداخت تا عاقبت با تیری که بر سینه مبارکش نشست در سن ۷۸ سالگی در سال ۶۱۸ هـ. ق به شهادت رسید.

آثار شیخ نجم الدین کبری

نجم الدین پیرامون مسائل عرفانی آثاری تألیف فرموده است که برخی از آن میراث درخشان در کتابخانه های دنیا موجود و تعدادی نیز محفوظ است. آثاری نیز از ایشان در ایران موجود است که به بعضی از آنها اشاره می شود: الاصول العشرة، آداب المریدین، رساله السفینه، رساله الخلو، رساله معرفت، رساله الخائف الهائم عن لومة اللائم، رساله در سلوک، سرالحدس، سکینه الصالحین، طوابع التنویر، عین الحیوة فی تفسیر القرآن (در ۱۲ جلد).
شیخ نجم الدین در زمینه تعالیم عرفانی به سرودن اشعاری که بیشتر از نوع رباعی است پرداخته است.

یکدم دل فرزانۀ مردانۀ ما

خالی نشود ز عشق جانانۀ ما

آندم که شراب عاشقی در دادند

از خون جگر زدند پیمانۀ ما

این لاله رخان که اصلشان از چگل است

یارب که سرشت پاکشان از چه گل است

دل را ببرند و قصد جان نیز کنند

این است بلا و گر نه زیشان چه گله است

چون نیست ز هر چه هست چون باد بدست

چون هست ز هر چه هست نقصان و شکست

پندار که هست هر چه در عالم نیست

انگار که نیست هر چه در عالم هست

بر تخت فنا نشسته درویشانند

از هر دو جهان گذشته بی خویشانند

خواهی که مس وجود تو زر گردد

با ایشان باش کیمیا ایشانند



یادداشت ها

۱- ابوالجناّب (صبغة مبالغه): این کُتیب به علت اجتناب شدید شیخ از ماسوی الله است. شیخ، هنگام مراجعت از اسکندریه، حضرت رسول (ص) را در عالم باطن زیارت می کند و از ایشان کینینی تقاضا می نماید. آن حضرت، شیخ را ابوالجناّب خطاب می فرماید.

۲- طامة الکبری (بلای بزرگ): این کتیب به علت تسلط او در علوم و بر علما در مباحثه است.

۳- نوشته اند که فریدالدین عطار نیشابوری که مرید او بوده است، در اشعار خود از پیر و مراد خود به عنوان شیخ کبیر یاد کرده است.
بد کبیر و او ز حق آگاه بود در طریق اهل معنی شاه بود

۴- نجم کبیرا (ستاره بزرگ): به علت این که صاحب علوهمت و فراست در حقیقت معرفت بوده است.

۵- به هر کس که به عین عنایت نظر می فرمود، نظر کیمیا اثر او، او را به مرتبه ولایت می رساند. (روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات ج ۱ ص ۸۱، مرآة الجنان ج ۴ ص ۴۱، سفینه الاولیاء ص ۱۰۳، تاریخ گزیده ص ۶۶۹).

۶- کتابی است که شامل ۴۷۱۹ حدیث می باشد و از تألیفات حسین بن مسعود فراء شافعی است (کشف الظنون).

۷- شهری است در آناتولی شرقی و در ولایتی بهمین نام در کنار رود بتلس، این شهر در سالهای اول فتوحات اسلامی فتح شد (لغت نامه دهخدا).

فهرست منابع

- روضات الجنان و جنات الجنان، حافظ حسین کربلائی نیریزی ج ۲ تصحیح جعفر سلطان القرائی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹ ش.

- طرائق الحقایق، محمد معصوم شیرازی ج ۲ به تصحیح محمد جعفر محبوب، کتابخانه سنائی، تهران، ۱۳۱۸ ش.

- نفحات الانس عبدالرحمن جامی به اهتمام مهدی توحیدی پور، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی، بدون تاریخ چاپ.

سیری در

وادی فنا

با عطار نیشابوری

(برگرفته از منطق الطیر)

از: کریم زبانی

دیده‌ما شد در این وادی سیاه
چند فرسنگ است این راه، ای رفیق؟
چون گذشتی هفت وادی، درگه است
نیست از فرسنگ آن، آگاه کس
چون دهندت آگهی ای نا صبور
کی خبر بازت دهند ای بی خبر!
وادی عشق است از آن پس، بی کنار
هست چارم وادی، استغنا صفت
پس ششم، وادی حیرت، صعبناک!
بعد از این وادی، روش نبود تو را
گر بود یک قطره، قلزم گرددت!

دیگری گفتمش که «ای دانای راه
پر سیاست می‌نماید این طریق
گفت: «ما را هفت وادی در ره است
باز ناید در جهان زمین راه کس
چون نیامد باز، کس زمین راه دور
چون شدند آن جایگه گم سر به سر
هست وادی طلب آغاز کار
پس سیم وادی، از آن معرفت
هست پنجم وادی توحید پاک
هفتمین، وادی فقر است و فنا
در کسش افستی، روش گم گرددت

ای سالک!

آنگاه که آتش «طلب» در جان افتد. اگر هر بلایی را به جان خریدار شوی، بی آنکه دست از طلب برداری، به کوی «عشق» ره خواهی یافت. چون عشق را یافتی و همه ذره‌های هستی تو سرود عشق سر دادند و جز به پیوند با معشوق نیندیشیدی، از معشوق نیرو خواهی گرفت و جاودانگی عشق، تو را به منزل «معرفت» رهنمون خواهد شد.

در هزار راه وادی بی آغاز و پایان معرفت، هرگاه بی آنکه بر بیراهه گم گردی، تا کمال خود سیر کنی، مست عرفان، به جایگاه «استغناء» قدم می‌گذاری و تاج شاهی بر سر می‌نهی. آنگاه اگر سعادت یارت باشد ارزشهایت دگرگون می‌شوند، رمز و راز استغناء بر تو گشوده و درهای بی نیازی بر تو گشاده خواهد گشت. چون به این مرتبت برسی، به منزلگاه «توحید» هدایت خواهی شد، جایی که همه آنان که به آن گام نهادند، جمله سر از یک گریبان



برکشیدند و «یکی بین» شدند. هرگاه تو هم توان آن را داشته باشی که از چنگال هیولای «من» خود را برهانی، تو هم یکی بین خواهی شد:

هرکه زد توحید بر جانش رقم

«جمله» گردد محو از او، او نیز هم

اکنون اگر گام‌هایت سستی نگیرند و از پانیفیتی، «من-باخته» به سرزمین «حیرت» خواهی رسید. از آن پس دیگر نمی‌دانی چه هستی؛ درونی یا بیرون، آشکاری یا نهان. تو هستی یا تو نیستی و اگر عاشقی، بر که عاشقی؟ در آنجا جز حیرت نصیبی نخواهی برد. اما اگر همچنان عاشق و پابرجا باقی بمانی و استواری تو خلل نپذیرد...
ای سالک!

مبارک باد بر تو پایداری در «طلب»، استواری در «عشق»، ره یافت به «معرفت»، سلطنت در «استغناء»، درک «توحید»، برون رفت از «حیرت»، و سرانجام، گام نهادن در وادی «فقر و فنا».

بعد از این وادی فقر است و فنا

کی بود اینجـا سخن گفتن روا

عین این وادی فراموشی بود

گنگی و کوری و بیهوشی بود

صدهزاران سایه جاوید تو

گم شده بینی ز یک خورشید، تو

بحر کلی چون به جنبش کرد رای

نقشها در بحر کی ماند به جای

آن زمان که بحر کلی به جنبش درآید، دیگر از هیچ نقشی در آن اثری باقی نمی‌ماند، و هر کس که در دریای کل غرقه گشت و از خود «گم» شد به آسودگی می‌رسد؛ و چون از سرگیجه «گم بودن» آزاد می‌گردد، صنع بین و راز دان می‌شود. این هدیه ای است که تنها نصیب غرق شدگان «دریای کل» در وادی فقر و فنا می‌گردد.

سالکان پخته و آنانکه با استواری و همت بلند راهی طریقت شدند، این چنین در میدان درد گام نهادند و سرانجام به فقر و فنا رسیدند و در دریای کل غوطه خوردند، اما، آنانکه در گام نخست، گم شده اند مبادا که خود را «گم بوده» فنا پندارند که بین این دو «گم بودگی» تفاوت بسیار است، چرا که:

عود و هیمة چون به آتش در شوند

هر دو بر یک جای خاکستر شوند

این، به صورت هر دو یکسان باشد

در صفت، فرق فراوان باشد

جسم پلید، و در نتیجه «کدر»، هنگامی که در این دریا غوطه ور شود، در آن حال هم همچنان صفت «کدر» بودن خود را با خود خواهد داشت. ولی جسم پاک، و در نتیجه «شفاف»، وقتی به دریا پیوندد از خود گم می‌شود و با آن که وجود دارد ناپیدا می‌گردد، و از آن پس:

جنبش او جنبش دریا بود او چو نبود در میان، زیبا بود

زیبایی «فنا» در همین است که سالک فنا شده اگر چه دیگر «نیست» ولی «هست»! همین جاست که عقل به حیرت می‌نشیند زیرا معادله «نبودن در عین بودن» را نمی‌تواند حل کند:

«نبود او» و «او بود»! چون باشد این؟

از خیال عقل، بیرون باشد این!

محمود طوسی، آن دریای راز، یک شب به مرید خود گفت:

باید دایم در گداز باشی،

تا چو اندر عشق بگدازی تمام

پس شوی از ضعف چون مویی مدام

چون شود «شخص» تو چون مویی نزار

جایگاهی سزادت در زلف یار

هرکه چون مویی شود در کوی او

بی‌شکی مویی شود در موی او

اگر «من» خویش را بکشی چون مویی شوی، در گیسوی یار جایگاهی خواهی یافت و همین جاست که رهرو «ره بین» که دل به نور بینش روشن کرده، در می‌یابد که: هرکه به «فنا» پیوست به «بقا» رسید و رسیدن به بقا تنها با فنا شدن در معشوق دست می‌دهد:

هرکه او رفت از میان، اینک فنا چون فنا گشت از فنا، اینک بقا دل زیر و زیر شده تو در این آتش خواهد گداخت ولی اندیشه به خود راه مده:

غم مخور کاتش ز روغن وز چراغ

دوده ای پیدا کند چون پَرِ زاغ

چون بر آن آتش کند روغن گذر

از وجود روغنی آید به در

گرچه ره بر آتش سوزان کند

خویشتن را قالب قرآن کند

گر همی خواهی که تو آنجاری

اندر این منزلگه والاری

خویش را اول ز «خود» بی خویش کن

پس براتی از «عدم» در پیش کن

جامه ای از «نیستی» در پوش تو

کاسه ای پر از «فنا» کن نوش تو

خرقه از «ماکان» یکی در بر فکن

طیلسان «لم یکن» بر سر فکن

در رکاب «محو» کن پای ز «هیچ»

رخش «ناجیزی» بران جایی ز «هیچ»

بر میان نه از کمر زیر و زبر

همچنان بر بند از «لاشیئ» کمر

«گم» شو و زین هم به یک دم کم مباش

پس از این «گم گشتگی» در غم مباش

گر سر مویی بماند از «خودیت»

هفت دربارا نماید پُر، «بدیت»

مرد «بی حاصلی» که می پنداشت صوفی است، به راهی

می رفت. رهگذری از پشت سر ضربه ای به او زد. صوفی خیالی

سر برگرداند و به رهگذر گفت: «باک نداشته باش، آن که از تو

پس گردنی خورد، سی سال است که مرده و عالم هستی را ترک

کرده». مرد رهگذر بر او نهیب زد که: «ای پر ادعای هیچ کاره،

مرده کی گوید سخن شرمی بدار! ...

تا که تو دم می زنی، همدم نه ای

تا که مویی مانده ای محرم نه ای

گر بود مویی اضافه در میان

هست صد عالم مسافت در میان

وان که شد هم بی خبر، هم بی اثر

در میان جمع او دارد خبر

گر تو خواهی تا در این منزل رسی

تا که مویی مانده ای، مشکل رسی

هرچه داری، آتشی را برفروز

تا از آری پای در آتش بسوز

چون نماند هیچ، مندیش از کفن

برهنه خود را در آتش در فکن

چون همه رخت تو خاکستر شود

ذره ای پندار تو کمتر شود

چون درونت جمع شد در «بی خودی»

تو برون آبی ز نیکی و بدی

چون نماند نیک و بد، عاشق شوی

پس فنای عشق را لایق شوی

بود شاهی ماهرو، خورشید فر

داشت چون یوسف یکی زیبا پسر

هیچ کس به زیبایی و حشمت و عزت او نمی رسید. ماهرویان

جهان، خاک درگاهش بودند و قدرتمندان، بنده رویش. اگر

شامگاه از کاشانه بیرون می خرامید، پنداشتی که آفتاب سرزده

است. هیچ کس را توان وصف سیمای او نبود. چرا که هر

توصیفی مویی از آن همه زیبایی هم به حساب نمی آمد. یک گردش

چشمان همچون نرگشش عالمی را برهم می زد، و یک لبخند از

شکر آکنده اش صدهزار گل را، بی منت بهار، شکوفا می ساخت.

فتنه جان و جهان بود آن پسر

هرچه گویم، بیش از آن بود آن پسر

شاهزاده هرگاه که از کاخ سوار بر اسب بیرون می راند،

قداره بندان با تیغ عربان در پس و پیش او می رفتند و هر کس را که

جرأت می کرد و نظری بر شاهزاده می افکند، از سر راه

برمی انداختند. روزی درویشی پریشان و بی خبر شاهزاده را دید و

دل، به یک نظر، به او باخت ...

بود درویشی، گدایی بی خبر

بی سر و بُن شد ز عشق آن پسر

بهره ز او جز عجز و آشفتن نداشت

جانش می شد، زهره گشتن نداشت

روز و شب در کوی او بنشسته بود

چشم از خلق جهان بر بسته بود

پیوسته می گریست و راز غمش را جرأت گفتن نداشت، که

کسی را محرم نمی دانست.

روز و شب رویی چوزر، اشکی چوسیم

منتظر بنشسته بودی، دل دو نیم

بخت دیدار جمال یار را نصیبم کن ...

تا بینم روی آن شهزاده خوش

صدهزاران جان توانم داده خوش

گر بینم روی او یکبار نیز

جان کنم بر روی او ایشار نیز

پادشاهها! بنده حاجت خواه توست

عاشق است و کشته درگاه توست

هستم از جان بنده این در هنوز

گر شدم عاشق نی ام کافر هنوز

چون تو حاجت می برآری صدهزار

حاجت من کن روا کامم برآر

تیر دعای درویش بر هدف اجابت نشست ... وزیر را از شنیدن

استغاثه او، حال دگرگون گشت و دل به درد آمد. شتابان به نزد شاه

رفت و حال عاشق را باز گفت. شاه را نیز دردی از او بر دل افتاد و

به عفو او رضایت داد ...

شاه، حالی گفت آن شهزاده را

سر مگردان آن ز پسا افتاده را

این زمان بر خیز و زیر دار شو

پیش آن سرگشته بیمار شو

مستمند خویش را آواز ده

بیدل تو شو شد، دل او باز ده

لطف کن با او که قهر تو کشید

نوش خور با او که زهر تو چشید!

آخر آن شهزاده زیر داد شد

چون قیامت، فتنه ای بیدار شد

آن گدا را در هلاک افتاده دید

سرنگون بر روی خاک افتاده دید

خاک از خون دو چشمش گل شده

عالمی بر حسرتش حاصل شده

محو گشته، گم شده، ناچیز هم

زین بتر چه بود؟ بگو آن نیز هم

چون چنین دید آن به خون افتاده را

آب در چشم آمد آن شهزاده را

شاهزاده از دیدن حال رقت انگیز درویش عاشق نتوانست

اشکش را مهار کند و گریان شد. سربازان هم به گریه افتادند و همه

تنها دلخوشی اش این بود که بر سر رهگذر بنشینند تا شاید معشوق را به هنگام عبور، یک لحظه ببیند. فقط امید دیدار لحظه ای بود که او را زنده نگاه می داشت. اما هر زمان که شاهزاده پدیدار می شد و بانگ «دور شو، کور شو» غلامان او محله را پر می کرد، درویش شوریده حالش دگرگون می شد و به خاک می غلتید و دیدار دست نمی داد:

غشی آوردی و در خون آمدی

وز وجود خویش بیرون آمدی

گاه چون نیلی شدی آن ناتوان

گاه خون از زیر او گشتی روان

گاه بفسردی ز آهش اشک او

گاهی اشکش سوختی از رشک او

نیم کشته یا نیم مرده، نیم جان ... و از چنان جایگاهی پست

چگونه می توانست به چنان شهزاده ای دست یابد؟

نیم ذره سایه بود آن بی خبر

خواست تا خورشید را گیرد به بر!

تا اینکه یکروز که شاهزاده از آن محل می گذشت، درویش

بی اختیار نعره ای برکشید و عقل و هوش از کف داد. می نالید که

صبرم از کف رفت و جانم سوخت؛ و سر بر سنگ می کوبید. خون

از سر و رویش جاری شد. پاسدار شاهزاده ماجرا را دریافت و رفت

و به شاه گزارش کرد.

گفت: «بر شهزاده است ای شهریار

عشق آورده است رندی بی قرار!»

شاه از غیرت برآشفته و چنان از خود بی خود شد که مغزش به

جوش آمد ...

گفت: «بر خیزید و بر دارش کنید

پای بسته، سرنگونسارش کنید!»

سربازان بیدرنگ رفتند، درویش را دستگیر کردند و در میان

حیرت مردم گریان، کشان کشان او را به پای دار بردند. هیچ کس

هم یارای شفاعت خواهی او را نداشت. عاشق شوریده هنگامی که

وزیر شاه را در زیر چوبه دار در انتظار دید آهی پر حسرت کشید و

مهلت خواست تا پیش از اعدام، در زیر دار لحظه ای به سجده

رود. وزیر پذیرفت و درویش روی بر خاک نهاد و با خدای خود به

راز و نیاز پرداخت و گفت: «پروردگارا، اکنون که شاه مرا بی هیچ

گناهی می کشد، یکبار دیگر پیش از آنکه جان از تنم به در رود،

را دل، پر درد شد :

هر که او در عشق صادق آمده است

بر سرش معشوق، عاشق آمده است

شاهزاده که از صداقت دلدادگی درویش دگرگون شده و بر سر

لطف آمده بود، او را با لحنی خوش آواز داد ...

آن گدا آواز شه نشنیده بود

لیک بسیاری ز دورش دیده بود

چون همی برداشت سر از خاک راه

در برابر دید روی پادشاه

از دیدن جمال معشوق، آتش سوزان دلش دمی از تب و تاب

فرونشست، که ...

آتش سوزنده با دریای آب

گرچه می سوزد، ندارد هیچ تاب

بود آن درویش بی دل، آتشی

قربتش افتاد با دریا خوشی

جان به لب آورد و گفت : «ای شهریار

چون چنینم می توانی گشت زار

حاجت این لشکر گریز نبود!»

این بگفت و گویا هرگز نبود!

نعره ای زد جان ببخشید و بمرد

همچو شمعی باز خندید و بمرد

چون وصال دلبرش معلوم گشت

فانی مطلق شد و معدوم گشت

سالکان دانند در دریای درد

تا فنا ی عشق با مردم چه کرد؟

یک شبی پروانگان جمع آمدند در مضیقی طالب شمع آمدند

پروانگان در اشتیاق دیدار شمع، بر آن شدند تا یکی برود و از

معشوق خبری بیاورد. پروانه ای پیشگام شد و تا قصری که در آن

نزدیکی بود رفت. نور شمعی را از دور دید؛ بازگشت و به توصیف

حال او پرداخت ...

بازگشت و دفتر خود باز کرد

وصف او در خورد فهم آغاز کرد

ناقد آگاهی که در جمع آنان بود و مقام سروری داشت، گفت :

«او را نیست از شمع آگهی!» و گزارش او را مردود خواند.

پروانه ای دیگر راهی شد. این یکی از شکاف در، به درون کاشانه

رفت. شمع را یافت، گذرا به دور آن چرخ زد و با بال نیم سوخته

باز آمد:

بازگشت، او نیز مشتی راز گفت

از وصال شمع شرحی باز گفت

ناقد آگاه اینبار هم توصیف نامفهوم پروانه را درست ندانست و

به گفت، این ها که تو می گویی وصف معشوق نیست، و تو نیز،

مانند آن دیگری، تنها نشانه آورده ای. سومی به پرواز درآمد تا برود

و از معشوق خبری بیاورد. این پروانه مستانه به دیدار شمع

شتافت، که تشنه دیدار بود. چون به درگاه معشوق رسید، به وجد

آمد و از سر شوق، «پای کوبان بر سر آتش نشست ...»

دست و گردن گشت با آتش به هم

خویش را گم کرد با او، خوش به هم!

چون گرفت آتش ز سر تا پای او

سرخ شد چون آتشی اعضای او

ناقد آگاه که دورادور نظاره می کرد و دید که شمع، پروانه عاشق

را چگونه در آغوش گرفت و همرنگ نور خود ساخت، ...

گفت: «این پروانه در کار است و بس

کس چه داند، او خبر دار است و بس!

تا نگریدی بی خبر از جسم و جان

کی خبریابی ز جانان یک زمان؟»

ای وجودت با عدم آمیخته

لذت تو با الم آمیخته

تا نگریدی مدتی زیر و زبر

از وجود خویش کی یابی خبر؟

این چه کار توست، مردانه درآی

عقل را هل نیز و دیوانه درآی

چند اندیشی؟ چو من بی خویش شو

یک زمان در خویش، پیش اندیش شو

تا دم آخر به درویشی رسی

در کمال ذوق بی خویشی رسی



از دیوان نوربخش

روان‌شناسی در مکتب تصوف

مشایخ طریقت افراد منحرف را از طریق تدابیر نفسانی به راه درست راهنمایی می‌کردند و معتقد بودند که با خشونت و اعمال زور کاری از پیش نمی‌رود. انسان‌ها را باید از راه دوستی و انسانیت به اصلاح آورد. در این باره داستانی را که عطار در تذکرة الاولیاء آورده است برای مثال یادآور می‌شویم: نقل است که دزدی به خانه احمد بن خضرویه بلخی رفت و بسیاری بگشت. هیچ نیافت. خواست که نومید بازگردد، احمد گفت: ای بُرنا! دلو برگیر و آب برکش و طهارت کن و به نماز مشغول شو تا چون چیزی برسد، به تو دهم، تا تهی‌ست از خانه من باز نگردی. بُرنا هم چنان کرد. چون روز شد، خواجه بی صد و پنجاه دینار به خدمت شیخ آورد. شیخ گفت: بگیر، این جزای یک شب نماز توست. دزد را حالتی پدید آمد و لرزه بر اعضای وی افتاد و گریان شد و گفت: راه غلط کرده بودم. یک شب از برای خدای عزوجل - کار کردم، مرا چنین اکرام فرمود. توبه کرد و به خدای - تعالی - بازگشت و زر را قبول نکرد و از مریدان شیخ گشت.

از منشآت دکتر جواد نوربخش

دوبیتی

سخن در عشق از ما و منی نیست

اثر از سلطه اهریمنی نیست

اگر در وادی ایمن نهی پا

سراپا تا نسوزی ایمنی نیست

(نواب صفا)

بگیر!

هر سو نشان عارف راه خدا بگیر
دامان آنکه از تو بگیرد ترا، بگیر
در کوی دوست، هر چه بجز اوست واگذار
وانگه به صدق هر چه رسد، با رضا بگیر
راهی که نیست ناظر مهر و وفا، مرو
دنبال کار مذهب عشق و صفا بگیر
هرگز سراغ اهل کرامات را مپرس
رو آستین مردم بی خویش را بگیر
گر مال و جان نثار ره دوست می‌کنی
دستی در آر و رشته فقر و فنا بگیر
دوری گزین ز هر که بود بند ما و من
جائی که ما و من نفروشدند، جا بگیر
از نوربخش نکته رندانه گوش کن
درمان عشق را ز طبیبش دوا بگیر

مگیر!

تا مرد راه حق نشوی، رهنما مگیر
گر بنده خودی، پی عشق خدا مگیر
افسانه بهشت و جهنم ز ما مپرس
درسی بجز صفا و محبت ز ما مگیر
جائی که هست صحبت مهر و وفا، برو
از کید نفس جانب اهل هوی مگیر
با رهروان راه حقیقت براه باش
دنبال پیروان مجاز و ریا مگیر
با ساکنان کوی فتوت مقیم باش
هرگز نشان مردم خودخواه را مگیر
از هر چه غیر دوست، به مردی، بدار دست
بر خویشتن به غیر خدا آشنا مگیر
چون نوربخش، از همه بگذر بکوی دوست
با درد او بساز و خبر از دوا مگیر

گلهای ایرانی

چه حاجت است

افتاده را به تیرِ ملامت چه حاجت است
 خُسران کشیده را به غرامت چه حاجت است
 آن کو به تیرِ غمزه فتاده است چون غزال
 او را به ناز و حُسن و ملاحظت چه حاجت است
 و آن کو به تابِ طرّه جانان اسیر شد
 او را به پیچ و تابِ شماتت چه حاجت است
 تو رنگ و رُخ به غازه بیارای و توتیا
 گُل را به آب و رنگ و لطافت چه حاجت است
 ای دخترِ چمن که فریبا شدی به حُسن
 آمد خزان و شرحِ نهایت چه حاجت است
 دیبایِ معرفت که نشوشی بجان و دل
 تن پوشِ پُر بهایِ عبادت چه حاجت است
 از خود نرسته ای که کرامت نشان دهی
 از خود رهیده را به کرامت چه حاجت است
 با طوطیانِ نطق و بلاغت جَدَلِ خطاست
 با صاحبانِ پنجه جَلادت چه حاجت است
 حُرمت نگاهدار و سر از بندگی متاب
 کاندرِ حریمِ دوست شکایت چه حاجت است
 آن عندلیبِ عشق که من می شناسمش

او را به درسِ نطق و فصاحت چه حاجت است
 ای سَر و خوش قبا که بقامت قیامتی
 ما را بقامتت به قیامت چه حاجت است
 با چشمِ ناز و می زده نوریبخشِ جان
 ما را به جامِ باده حوالت چه حاجت است
 درد آشنای عشق و محبت دوا نخواست
 کاین قومِ خسته را به سلامت چه حاجت است

حسین محمدی (آشنا) - مشهد

آیه های عشق

گر نمایی چهره، غوغا می شود
 گر کمند زلف اندازی به راه
 لب چو بگشایی بی افشایِ راز
 چون خرامی سوی دشتِ سینه ام
 تیر مژگان گر رها سازی به صید
 گر فرستی بوی پیراهانِ حُسن
 نوربخشی گر به دلهای خراب
 زنده سازی گر جلال مرده را

جلال باقری - رودسر

رها

چشم دل تا بر جمالش باز شد
 بر فکند از روی زیبایش حجاب
 ظلمت هستی ز جان من گریخت
 تن که خود را محو آن آغوش یافت
 یافتم هشیاریِ مستانه ای
 جسم، پیوند زمینی را گسست
 یافت دریا را دل و رست از سراب
 دیده بینا گشت بر هر جلوه اش
 لب، دم از هر قیل و قالی در کشید
 دست، از بار تمنّا دست شُست
 پای، از بیراهه رفتن پا کشید
 شد دلم آینه رخسار او

کریم زبانی - کانادا

کوچه های عشق

از کوچه های عشق گذر کردم، به نور رسیدم
 در نور گم گشتم، تو آنجا بودی
 به سکوت، تو آواز بودی
 به تاریکی هایم، تو نور می بخشیدی
 شعرهایم را، تو می سرودی
 دردهایم را، تو درمان بودی
 زمان را، تو معنا می کردی
 فاصله ها را، تو می شکستی

سپیده و کیلی - کانادا

و من، ترا ندانستم!

تاج کیخسرو بر سر شیخ اشراق

(قسمت دوم)

از: پرویز نوروزیان

است در زمینه های حماسی داستان ها به تصویر کشیده است. حماسه کیومرث و هوشنگ و جمشید و فریدون و کیخسرو نشان دهنده انسان آرمانی هستند. در این انسان های ممتاز که مظهر فرآیندی اند هیچگونه زهد و ترک دنیا، بطوری که مرسوم مذاهب دیگر آن دوران بوده است ملاحظه نمی گردد، بقول سهروردی، حکمای اشراقی علاوه بر اینکه در اثر افاضه فرآیندی از منزلت روحانی برخوردار بودند، ریاست حکومت را نیز بر عهده داشتند. صفات برجسته این انسان های نمونه در لابلای وقایع اساطیری شاهنامه مصور شده است.

از میان این «خسروانیون»، کیخسرو از مرتبه و منزلتی ویژه برخوردار است. شیخ اشراق گرچه از کیومرث و فریدون با تعظیم فراوان یاد میکند اما به کیخسرو است که درود می فرستد.

ورود کیخسرو به ایران

شرح ماجراهای کیخسرو از بدو تولد تا آمدنش به ایران در قسمت اول مقاله آورده شد. اکنون برای آشنایی با خصوصیات این «خسرو اشراقی» مجدداً شاهنامه را ورق میزنیم:

ایرانیان با دیدن کیخسرو، یاد و داغ سیاوش در دلشان زنده میشود. این غم که در اثر شباهت چهره و اندام خسرو با پدرش سیاوش برانگیخته شده است جای خود را به ارادتی می دهد که ناشی از برخورداری این شاهزاده از فره ایزدی است که عموم را در مقابلش به خضوع و اطاعت وامی دارد. این احساس دوجانبه نسبت به خسرو، در پیشواز گودرز، پیر و پهلوان و بزرگ خاندان «کشوادیان»، بر زبانش جاری می گردد:

چو چشم سپهبد برآمد به شاه همان گویو را دید با او به راه

کار و کوشش نه ترک دنیا و زهد خشک

در بیان دو مقوله «عمل کردن» که در اصطلاح صوفیه «کسب» خوانده می شود و «ترک عمل» که به آن توکل نیز اطلاق کرده اند، مشایخ صوفیه در قرون اولیه اسلام، بویژه پیران خراسان، به کسب بیشتر تمایل داشته اند. شیخ الطائیفه، جنید، آنطور که سبکی در «طبقات الشافعیه» ضبط کرده است: «روزها به بازار می رفت، دکان خویش را می گشود، یک چند به داد و ستد می نشست...» (زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۸). ابراهیم ادهم نیز، بقول هجویری، در همه عمر بجز از کسب دست خود نخورد... و توکل را نیز متوقف بر آن نمی دانست که سالک از کسب خودداری کند» (همان مأخذ، ص ۱۲۸). شیخ ابوالحسن خرقانی نیز، آنطور که از اخبار راجع به او برمی آید، در آغاز حال، زندگانی روستایی داشته، همیزم کشی و خربندگی می کرده است (همان مأخذ، ص ۵۸). همینطور، ابوسعید ابوالخیر در میهنه به حرفه عطاری مشغول بوده است (همان مأخذ، ص ۶۱).

ترک دنیا، به شیوه ای که نزد پیروان آیین مسیح خاصه در سوریه و مصر و هم در میان مذاهب هندی، رواج داشت نزد ایرانیان باستان پسندیده نبود. اینکه زرتشت خود در سنت مزدیسنان هم اولین گله دار، هم نخستین روحانی، و هم نخستین جنگجو محسوب می شود، نشان می دهد که نزد او جنگجویی و ثروت با عوالم روحانی منافات نداشته است.

شاهنامه فردوسی که خود آینه تمام نمای محیط ذهنی ایرانیان در قرون اولیه اسلام است، آن دسته از عناصر عرفانی را که در عقاید و آداب مزدیسنان و هم در تعالیم زرتشت و منشور اوستا وجود داشته

همراه لشکری جنگجوی به دژ حمله می کنند. پس از یک هفته تلاش و ناکام ماندن درمی یابند که فتح دژ تنها با نیروی نظامی غیرممکن است. پس طوس چنین اعتراف می کند:

نیارد ز ایران کس این دژ گرفت

شگفتی تر از این نباشد شگفت

فردوسی، در اینجا زمینه را آماده نمایان کردن نیروی معجزه آفرین خسرو کرده است. دژی که زبده ترین نیروی جنگی از تسخیر آن درمانده است، با کرامت خسرو گشوده می گردد. خسرو نامه ای به بهمن فرماندار دژ می نویسد که در آن به یکتایی خداوند و مأموریت الهی خود اشاره می کند. گیو نامه را بر دیوار دژ نصب می کند، طلسم باطل می گردد و قلعه فتح می شود:

تو ای بهمن جادوی تیره جان

براندیش از کردگار جهان

که اویست جاوید برتر خدای

هم اویست روزی ده و رهنمای

خداوند کیوان و بهرام و هور

خداوند فرّ و خداوند زور

به فرمان یزدان کنم دژ تهی

که این است پیمان شاهنشاهی

پس از نصب نامه بر دیوار دژ، طوفانی بپا می شود:

جهان گشت چون روی زنگی سیاه

نه خورشید پیدانه پروین نه ماه

پس از شکافته شدن دیوار دژ، طوفان آرام می گیرد و خسرو

وارد می شود:

جهان شد به کردار تابنده ماه

بنام جهاندار و از فرّ شاه

در دژ پدید آمد آن جایگاه

فرود آمد آن گرد لشکر پناه

خسرو دژ را که محل جادوان بود به جایگاه پرستش یزدان تبدیل کرده و از آن پس به نام آذرگشسب نامیده می شود. طوس و هواداران فریبرز نیز به فرّ ایزدی خسرو ایمان آورده اند. طوس که عکّم مخالفت با خسرو را برافراشته بود، پشیمان و عذرخواه به درگاه خسرو می آید و نگران است مبادا خسرو علمداری درفش کاویانی را که سپهسالاری ایران است از وی بازگیرد. اما این جهاندار وارسته، سعه صدر خود را این چنین نشان می دهد:

فروریخت از دیدگان آب زرد ز درد سیاوش بسی یاد کرد

ستودش فراوان و کرد آفرین

چنین گفت کای شهریار زمین

تو بیدار دل باش و پیروز بخت

بجای تو کشور نخواهم نه تخت

بزرگان ایران همه پیش اوی یکایک نهادند بر خاک روی

(شاهنامه فردوسی، ص ۱۵۶ و ۱۵۷)

فرّ ایزدی خسرو چنان در دلها نافذ بود که کشاوران، از بانفوذترین خاندان ایرانی، بی تأمل سرسپرده وی می گردند و ارادت خود به خسرو را با بردن او، همانند پادشاهان، به پایتخت، نزد کیکاوس نشان می دهند.

بیاراست گودرز کاخ بلند

همه دیه خسروانی فکند

به زرّ و به گوهر بیاراست گاه

چنان چون باید سزاوار شاه

(همان مأخذ، ص ۱۵۷)

کیکائوس که مسبب اصلی جلای وطن سیاوش است و از این رو به خسرو مدیون است، همانند دیگران، دارای احساسی دو جانبه است. پس از ریختن اشک ندامت، انوار ارادت و محبت تابان از خسرو و کشاوران، وی را نیز دربرمی گیرد. کیکاوس با اینکه دارای فرزندی به نام فریبرز است که قانوناً ولیعهد وی است چنان شیفته خسرو می گردد که با بخشیدن کلید خزانه خود، وی را ولیعهد اعلام می کند. کشاوران که جز این آرزویی نداشتند خسرو را به تخت نشانده و تحت امر وی قرار می گیرند:

بر اورنگ زربش بنشانند به شاهی بر او آفرین خواندند

هواداران فریبرز از جمله طوس، سپهسالار ایران و دارنده

درفش کاویانی، به ولیعهدی خسرو به علت اینکه مادرش دختر افراسیاب است معترض می گردند. اعتراض طوس و جانبنداری وی از فریبرز، کشاوران را که سرسپرده خسرو هستند چنان خشمگین می کند که آماده جنگیدن می گردند. در آخرین لحظات، کار به داوری کیکاوس احاله می گردد. وی برای اجتناب از جنگ داخلی، ولیعهدی را موکول به فتح دژ بهمن می کند که به علت طلسمی که بر آن است تسخیرناپذیر می نماید. فریبرز و طوس

ورا گفت کاین کاویانی درفش

هم این پهلوانی و زرینه کفش

نینم سزای کسی در سپاه

ترا زبید این نام و این دستگاه

جز از تو کسی را سزاوار نیست

بدل در، مرا از تو آزار نیست

با تأیید همگانی از فرکیانی کیخسرو، کیکاسو شخصاً تاج بر

سر وی می گذارد. در مقام شاه ایران، وظیفه سنگین

رعیت پروری، خسرو را به سفر پیرامون ایران وامی دارد. پس از

این سفرها چنین می گوید:

بیمودم این بوم ایران بر اسب

ازین مرز تا خان آذرگشسب

ندیدم کسی را که دلشاد بود

توانگر و یا بومش آباد بود

همه خستگانند ز افراسیاب

همه دل پر از خون و دیده پر آب

(همان مأخذ، ص ۱۶۱)

به زعم فردوسی، مهمترین وظیفه قطعی پادشاهان برقراری

عدل است. و «داد» همانا سرکوب ستمگر و رفع ستم از ستمدیده

است. کیخسرو که اکنون مهمترین وظیفه خود را از بین بردن

افراسیاب، یعنی منشاء ستم می بیند، ایرانیان را به جهاد علیه ستم

دعوت می کند و شهدا را وعده بهشت می دهد:

ببندید دامن یک اندر دگر

به فرمان یزدان پیروزگر

هر آن خون که آید برین، ریخته

گنجهکار اویست و آویخته

و گر کشته آید کسی زین سپاه

بهشت بریش بود جایگاه

(همان مأخذ، ص ۱۶۱)

آنگاه که ایرانیان آمادگی خود را برای جنگ مقدس اعلام

می دارند، کیخسرو مقررات جنگ و آیین جوانمردی را به آنان

یادآوری می کند:

هر آنکس که با تو بجوید نبرد

سراسر برآور سرانشان به گرد

کسی کوبه رزمت نبندد میان

چنان کن که او را نباشد زیان

نخستین به نرمی سخن گوی باش

به داد و به کوشش بی آهوی [نقص و عیب] باش

چو کارت به نرمی نگردد نکوی

درشتی کن آنگاه و پس رزم جوی

در داد بر دادخواهان میند

ز سوگند مگذر، نگهدار پند

(همان مأخذ، ص ۱۶۴)

جام گیتی نمای

حماسه سرای بزرگ طوس از اولین شاعرانی است که مفهوم

«جام گیتی نما» را به دلپذیرترین شکل در شاهنامه آورده است.

صحنه ظهور این آیینه غیب نما نمایشی است که در آن پدری متالم از

مفقود شدن فرزندی گرانقدر و ناامید از یافتن او، انگیزه عاطفی

ظهور این مفهوم را مهیا می کند. خاصیت این جام نه تنها نشان

دادن موجودات و وقایع این جهان، بلکه ظاهرکننده مستورات عالم

غیب نیز، برای دارنده آن است. جام گیتی نما یا جام جهان نما یا

جام جم، پس از فردوسی در اشعار اغلب شعرای ایران ظاهر

گردید.

شیخ شهاب الدین مقتول، قریب صد سال بعد از فردوسی، از

جام گیتی نما به عنوان رمزی عارفانه یاد کرده است. وی در فصل

چهارم کتاب لغت موران می نویسد: «جام گیتی نمای، کیخسرو را

بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع

گشتی و بر مغیبات واقف می شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر

شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی

خواستی که از مغیبات چیزی ببینی، آن غلاف را در خرطه انداختی.

چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی، چون همه بیستی در

کارگاه خراط برآمدی، پس وقتی که آفتاب در استوی بودی، او آن

جام را در برابر می داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می آمد، همه

نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می شد...

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم

خود جام جهان نمای جم من بودم

از جام جهان نمای می یاد کنند

آن جام دین، کهنه پشمینه ماست ...»

(مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۲۹۹)

هانری کربن با استناد به نوشته های دیگر شیخ اشراق می گوید:
 «آینه گیتی نما، همان نور اسپهبدی است که در بدن (غلاف ادیم) هست. چون بخواهیم این نور در بند را رها کنیم، به عبارت دیگر، چون بخواهیم بندهای غلاف را بگشاییم، جام ناپیدا می شود و نفس به مشرق خویش که قرارگاه وی در بیرون از این جهان است پر می کشد. پس جام، تا زمانی پیدا و دیدنی است که غلاف ادیم (تن خاکی) پیوندگاه وی باشد و اشاره به ده بند، که رمزی است از پنج حس ظاهر و پنج حس باطن از همین جاست. کیخسرو به مدد خره کیانی توانست نور اسپهبدی محسوس در کالبد میرنده را رها کند (کُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۳۱۸).

حال به روایت حماسه سرای طوس درباره جام گیتی نما گوش کنیم؛ سرزمین ارمانیان واقع در مرز ایران و توران مورد حمله گرازها قرار می گیرد. اهالی دست یاری به طرف خسرو دراز می کنند. شاه، بیژن، پسر گیو را که داوطلب دفع گرازان است به آن سرزمین می فرستد. منیژه، دختر افراسیاب که در مرغزاری با خادمان خویش مشغول برگزاری جشن بهار هستند، بیژن را می بیند و سخت به وی دل می بندد و دایه خویش را نزد بیژن می فرستد:

نگه کن که آن ماه دیدار کیست

سیاوش مگر زنده شد یا پری است

بگویش که تو مردمی یا پری

برین جشنگه بر، همی بگذری

منیژه، پس از دیدار بیژن، چنان شیفته او می گردد که او را با نوشاندن داروی بیهوشی به قصرش می برد. بیژن در قصر منیژه بهوش می آید و به فرجام بد، از بودن در کاخ منیژه دل نگران می گردد. منیژه او را اطمینان می دهد که در صورت فاش شدن حضورش در کاخ، خود را پیش از افراسیاب سپر بلای وی خواهد کرد. پس از چندی، افراسیاب از وجود بیژن در کاخ منیژه مطلع می گردد و پس از دستگیری او، دستور اعدامش را صادر می کند. پیران ویسه، وزیر افراسیاب که از منزلت بیژن، پسر گیو و نوه رستم، نزد ایرانیان آگاه است افراسیاب را از کشتن وی برحذر می دارد:

تو این بیژن نامور را مکش

که هستی یکی شاه بارای و هش

که کین سیاوخش تازه کنی

به توران چنین جنگ و کین افکنی

و به وی پیشنهاد زندانی کردن بیژن در سیاه چال را می کند. افراسیاب با قبول آن چنین حکم می کند:
 به گرسیوز آنگاه فرمود شاه
 که بند گران ساز و تاریک چاه
 دو دستش به زنجیر برکش به غل
 یکی بند رومی به کردار پل
 به پیوند مسمارهای گران
 ز سر تا به پایش به بند اندر آن
 از آن پس نگون اندر افکن به چاه

که بی بهره گردد ز خورشید و ماه
 مجازاتی که برای منیژه تعیین می گردد رها کردن وی، سر و پای برهنه و بی توشه در بیابان است. منیژه پس از یک شبانه روز آه و ناله چاه بیژن را می یابد. آنگاه سوراخی به اندازه یک دست از زیر سنگی که در چاه را مسدود نموده است باز می کند و از آنجا روزانه قوت لایموتی به بیژن می رساند.

شب و روز با ناله و آه بود همیشه نگهبان آن چاه بود

گیو، پدر بیژن که از گم شدن فرزند بی تاب است، برای یافتن او از کیخسرو کمک می خواهد. شاه به وی می گوید که به دل وی گذشته است که بیژن زنده است و پس از دلداری گیو عده زیادی را برای یافتن او به اطراف می فرستد، تا اگر این کوشش ها در یافتن بیژن بی ثمر بود، آن وقت جام گیتی نما را بکار گیرد. شرایطی که برای بکارگیری جام ضرورت دارد فرارسیدن ماه فروردین است. بنا به گفته شیخ اشراق نشانه های باقیمانده از خسروانیون به زبان رمز بیان شده است. در سطور قبل، تعبیر شیخ از شرایط بکارگیری جام آورده شد. اکنون جا دارد که به این قسمت از شاهنامه بی کم و کاست توجه شود:

کیخسرو به گیو می گوید:

بمان تا بیاید مه فروردین

که بفروزد اندر جهان هور دین
 بدانگه که از گل شنود باغ شاد
 آبرسر، همی گل فشاندت باد
 زمین چادر سبز درپوشدا
 هوا بر گلان زار بخروشدا
 به هر رمز شود پاک فرمان ما

پرستش که فرمود یزدان ما

(همان مأخذ، ص ۲۲۱)

منزلت کیخسرو در میان ایرانیان به روایت فردوسی نه تنها پادشاهی ظاهر (شهرباری) است بلکه وی بر قلمرو امور باطنی (موبدی) نیز سلطان است و این همانا نمودار مظهریت «کیان خره» است. همانطور که اشاره شد، پادشاهان دیگری چون کیومرث، جمشید و فریدون نیز مظهر این فره کیانی بوده اند اما مزیت کیخسرو بر دیگران این است که وی بی مرگ از مرز این جهان عبور کرد. این مرتبه و مقام حتی در مورد فریدون، که فردوسی از وی به عنوان شاه افسونگر یاد کرده است، تحقق نیافته بود.

گذر از مرز جهان

سفر اول - راهجویی شهریار موبد بسوی حق

به روایت حکیم طوس، پس از شصت سال که از سلطنت پر عدل و داد خسرو گذشته بود، اندیشه ای او را دربرود، پس با خود گفت:

به آباد و ویرانه جایی نماند

که منشور تیغ مرا برنخواند

بزرگان گیتی مرا کهترند

اگر چند با تخت و با افسرند

سپاسم ز یزدان که او دادفر

بدین گردش اختر و پای و بر

کنون آن به آید، که من راه جوی

شوم پیش یزدان پر از آبروی

(همان مأخذ، ص ۲۷۶)

در پی این اندیشه، سر و تن بشست، جامه سفید دربرکرد و در به روی همه بست و به نیایش یزدان روی آورد. یک هفته به درگاه یزدان ناله کرد تا راه بسوی خویش را بر وی آشکار کند. خبر عزلت گزیدن شاه، بزرگان کشور را نگران کرد. پس از بار دادن خسرو، آنان نگرانی خود را به عرض شاه رسانیدند. شاه به آنان اطمینان داد که خللی در کار نیست و راز عزلت گزیدن خود را به موقع به اطلاع آنان خواهد رسانید. بزرگان ایران، که نگرانی شان مرتفع نشده بود، گیو را به دنبال رستم و زال فرستادند تا آنان را در سخن گفتن با خسرو و اطلاع از احوال وی یاری نمایند. گیو پیغام بزرگان کشور را به رستم و زال چنین بازگو می کند:

بخواهم من آن جام گیتی نمای

شوم پیش یزدان بیاشم بیای

کجا هفت کشور بدو اندرا

بینم بروم هر کشورا

کنم آفرین بر نیاکان ما

گزیده جهاندار و نیکان ما

بگویم ترا هر کجا بیژن است

به جام این سخن مرا روشن است

(شاهنامه فردوسی، ص ۱۰)

چون جستجوی فرستادگان خسرو برای یافتن بیژن بی ثمر ماند،

با فرارسیدن نوروز، شاه آماده بکارگیری جام جهان نما می شود:

بیامد پیوشید رومی قبای

بدان تا بود پیش یزدان بیای

خروشید پیش جهان آفرین

برخشنده بر، چند کرد آفرین

ز فریادرس، زور و فریاد خواست

وز اهریمن بدکنش داد خواست

خرامان از آنجا بیامد پگاه

بسر بر، نهاد آن کیانی کلاه

پس آن جام بر کف نهاد و بدید

درو هفت کشور همی بنگرید

ز کار و نشان سپهر بلند

همه کمر پیدای چه و چون و چند

زمانی به جام اندرون تا بره

نگارید پیکر بدو یکسره

چه کیوان، چه هرمز چه بهرام و شیر

چو مهر و چوماه و چو ناهید و تیر

همه بودندی ها بدو اندرا

بدیدی جهاندار افسونگرا

به هر هفت کشور همی بنگرید

که آید ز بیژن نشانی پدید

سوی کشور گزرگاران رسید

به فرمان یزدان مرا و رابدید

در آن چاه بسته به بند گران

ز سختی همی مرگ جست اندر آن

به زال و به رستم بگویی که شاه

زیزدان بیچید و گم کرد راه

در بار بر نامداران بست

هماناکه با دیو دارد نشست

بترسیم کو همچو کاوس شاه

شود کس و دیوش، بیچد ز راه

(همان مأخذ، ص ۲۷۷)

سفر دوم - خلسه ملکوتی خسرو

شاه، هفت روز دیگر به کنج عزلت می رود. چون گشایشی حاصل نمی شود، مجدداً به خلوت نیایش خود بر می گردد. این بار «چله نشستن» وی پنج هفته طول می کشد. شبی در میان خواب و بیداری که فردوسی از آن با عبارت «خوابیدن تن و بیداری روان» یاد کرده است، فرشته سروش، که نزد خسروانیون همانند جبرئیل است بر او ظاهر می شود:

چنین پنج هفته خسروشان به پای

همی بود در پیش کیهان خدای

شب تیره از رنج نغنود شاه

بدانگه که بر زد سر از چرخ ماه

بخفت او و روشن روانش نخفت

که اندر جهان با خرد بود جفت

چنین دید در خواب کو را بگوش

نهفته بگفتی خجسته سروش

که ای شاه نیک اختر نیک بخت

بسوده بسی یاره و تاج و تخت

اگر زین جهان تیز بشتافتی

کنون آنچه جستی همه یافتی

به همسایگی داور پاک جای

بیایی، بدین تیرگی درمپای

(همان مأخذ، ص ۲۷۷)

آنگاه سروش شرایط سفر بسوی حق را به وی تعلیم می دهد. از جمله این شرایط آن است که خسرو باید هر چه دارد، به نیازمندان ببخشد و پادشاهی را به شخصی بنام لهراسب واگذار کند تا آماده شود که بی مرگ، نزد یزدان خرامد:

چنان چون بجستی ز یزدان تو جای

به بی مرگ برخیز و آنجا گرای

بسی چیز دیگر نهانی بگفت

وزین آگهی آمد او را شگفت

چو بیدار شد، رنج دیده ز خواب

ز خوی دید جای پرستش پر آب

همی بود گریان و رخ بر زمین

همی خواند بر کردگار آفرین

(همان مأخذ، ص ۲۷۷)

سفر سوم - پرواز به ملکوت

پس از این مکاشفه، جان کیخسرو از انوار هدایت روشن شده است. خرقه ای بجای دیبای سلطنتی به تن می کند و بدون دربرکردن یاره و طوق و تاج، بزرگان را به حضور می خواند. زال و رستم که در پی تقاضای بزرگان ایران به پایتخت آمده اند نگرانی خود و دیگران را از سلامتی شاه ابراز می دارند. شاه که اکنون به آرزوی خود رسیده است، راز خود را برملا می کند:

سحرگه مرا چشم بغنود دوش

زیزدان بیامد خجسته سروش

که بر ساز، کامد گه رفتنت

سرم آمد نژندی و ناخفتنت

کنون، بارگاه من آمد بسر

غم لشکر و تاج و تخت و کمر

(همان مأخذ، ص ۲۷۸)

درباریان نمی توانند ادعای خسرو را قبول کنند. چگونه ممکن است پادشاهی در اوج فرّ و شکوه، دست از این همه مال و مقام بشوید؟ زال که ریش سفید پهلوانان است زبان به شماتت خسرو گشوده و سخنان او را فریب اهریمن می خواند و وی را به برگشتن به راه خرد دعوت می کند. کیخسرو در پاسخ، با برخواندن تاریخچه زندگی خود، سلامت روان خود را نشان می دهد و در آخر یادآور می شود: راهی که انتخاب کرده است نه از فریب اهریمن و نه از روی بی خردی است:

بدید آن جهان را دل روشنم

خروش ز بدهای او جوشنم

شدیم سیر از این لشکر و تاج و تخت

سبکبار گشتیم و بستیم رخت

بدانید کاین کار من ایزدی است

نه فرمان دیو است و نابخردی است

(همان مأخذ، ص ۲۷۹)

در میان ناباوری شدیدی که بر جمع حکمفرماست، زال که به گفتار شاه ایمان آورده است دیگران را از صحت کار خسرو اطمینان می بخشد. آنگاه خسرو و بزرگان را با بخشیدن مال فراوان به دستگیری نیازمندان و آباد کردن ویرانه ها و کمک کردن به یتیمان و بیوه زنان و پیران و عمارت کردن معابد ترغیب و وصیت می کند و آنگاه تاج شاهی را بر سر لهراسب می گذارد. بزرگان ایران که انتظار شاه شدن شخص گمنامی چون لهراسب را ندارند، به خسرو اعتراض می کنند. کیخسرو در پاسخ می گوید:

مرا گفت یزدان بدو کن تو روی

نکردم من این، جز به فرمان اوی

(همان مأخذ، ص ۲۸۱)

وقتی کیخسرو کارها را سامان می دهد پس از بدورورد گفتن با نزدیکان خویش از شهر خارج می شود. همه مردم شهر، همراه بزرگان، وی را همراهی کرده و در رفتنش مویه می کنند:

زن و مرد ایـرانیان صد هزار

خروشان برفتند با شهریار

همه کوه با ناله و با خروش

همه سنگ خارا برآمد بجوش

(همان مأخذ، ص ۲۸۲)

خسرو پس از رسیدن به کوهی که بایستی از آن بالا رود، مردم را دلداری می دهد و ترغیب به بازگشت می کند:

بدان مهتران گفت از این کوهسار

همه بازگردید بی شهریار

که راهی دراز است و بی آب و سخت

نباشد گیاه و نه برگ درخت

همه باز می گردند بجز پنج تن از بزرگان که راضی به تنها

گذاشتن خسرو نیستند. یک شبانه روز راه پیمایی آنان را به چشمه ای می رساند و در کنار آن ساکن می شوند و آنگاه:

چو بهری ز تیره شب اندر چمید

کی نامور پیش یزدان خمید

به آن آب روشن سر و تن بشست

همی خواند اندر نهان زند و اوست

چنین گفت با نامور بخردان

که باشید بدرود تا جاودان

کنون چون برآرد سپهر آفتاب

نبیند از پس مرا جز به خواب

(همان مأخذ، ص ۲۸۲)

همراهان خسرو سحر از خواب بیدار می شوند اما اثری از خسرو نمی یابند. کوه و دشت را در جستجوی او زیر پا می گذارند و وقتی مطمئن می شوند که شاه غیب شده است با یکدیگر می گویند:

خردمند از این کار خندان شود

که زنده کسی پیش یزدان شود

(همان مأخذ، ص ۲۸۲)

«زنده پیش یزدان شدن» کیخسرو را، شیخ اشراق در کتاب «الوایح عمادی»، رنگ و بوی عاشقانه داده است. آنجا که می گوید: «بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری. و پدر [کنایه از روح القدس یا عقل فعال است] او را بخواند و بشنید که او را می خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد ملک جمله معموره، و حکم محبت روحانی را ممثل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت، روزگاری چنان ملکی ندید و بجز از او پادشاه یاد ندارد، و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش، درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد روزی که به عالم علوی پیوست.» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۷۸ و ۱۸۸).

خمیره خسروانی شیخ اشراق

چگونگی انتقال حکمت خسروانی از حکمای باستانی ایران به شیخ اشراق در «بستان السیاحه» حاجی زین العابدین شیروانی چنین آمده است: «چون هوش و کمال هوشنگ به غایت رسید، ایزد متعال او را پنجاه کتاب آسمانی بخشید از جمله آنها کتاب جاویدان خرد، روشنایی جان، نامه هدی، فرهنگ و کانون و منش نیکو و پند شهان و دلگشای خردمندان. این کتاب ها در همه جا محترم و مکرم بوده، خصوص اهل ایران که آنها را تعظیم بسیار می نمودند،

خوانده‌اند که این سرزمین از قدیم در پرورش تصوف تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است. همزمان به قیام ابومسلم خراسانی، ابراهیم ادهم، به عنوان اولین صوفی پرآوازه و پس از وی مشایخ بزرگی چون بایزید، خرقانی و ابوسعید در خراسان به ترویج تصوف پرداختند. در همین دوران در بغداد نیز صوفیان بزرگی چون جنید و شبلی، شروع به اشاعه مکتب توحید نمودند. هر چند دنباله حلقه صوفیان بغداد بود که بعدها در امام محمد غزالی و شیخ عبدالقادر گیلانی و شیخ شهاب الدین سهروردی (مؤلف عوارف المعارف) تأثیر کرد، ولیکن با خاتمه عهد جنید و شبلی جوش و تپش مکتب بغداد فرونشست. (زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۱).

ویژگی عمده صوفیان را می‌توان در تقسیم بندی کلی عالم تصوف به دو مکتب خراسان و بغداد ملاحظه کرد. مکتب بغداد را اصحاب صحو و مکتب خراسان را اصحاب سکر خوانده‌اند. زرین کوب، تعالیم جنید را در تصوف «فقیهانه و مبنی بر حفظ و رعایت شریعت و اصرار در مسأله صحو» (همان مأخذ، ص ۱۲۰) می‌داند. به موجب روایت هجویری، بر خلاف اصحاب جنید، پیروان بایزید را که تا یک قرن بعد از وی به نام «طیفوریه» شهرت داشتند سکر را بر صحو رجحان می‌نهادند (همان مأخذ، ص ۴۲).

اصحاب سکر در بیان حقایق بی‌پروا بوده‌اند. شطح «انالحق» منصور حلاج، طنین همان شطح «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید و «لیس فی جبتی الا الله» ابوالخیر را دارد. درباره شیخ شهاب الدین مقتول نیز روایت فخرالدین ماردینی (از دانشمندان معاصر سهروردی) پس از ملاقات با شیخ، شباهت احوال سهروردی را با اصحاب سکر نشان می‌دهد. وی پس از این ملاقات گفته است: «من بر او بیمناکم، مبادا که تهوّر و بی‌پروایی و صراحت او سبب مرگش شود» (سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۲۰۶).

خصوصیت دیگر شیخ اشراق که گرایش وی به اصحاب سکر را نشان می‌دهد علاقه وی به استماع موسیقی و سماع است. شهرزوری نقل می‌کند: «شیخ سماع و موسیقی را به غایت دوست می‌داشت». اعتقاد شیخ به عشق، به عنوان نیروی محرکه تصوف، هم در رساله «مونس العشاق» و هم در رساله «الابراج» سهروردی آمده است که خود از تمایل وی به اصحاب سکر نشان دیگری است. در رساله الابراج، شیخ مراحل سیر و سلوک را در نحله

چون عمر ابن خطاب بلاد عراق را بگرفت، لشکریان او که جاهل و نادان بودند آتش ظلم و ستم افروختند و کتاب‌ها را در مداین و بغداد و در هر کجا که بدست آوردند سوختند. اکنون از آن کتاب‌ها چیزی که باقی مانده، اوراقی چند از کتاب هدی است و آن اوراق بدست شیخ شهاب الدین مقتول افتاده بود و بر آن عمل می‌نمود...» (شیروانی، بستان السیاحه ص ۹۸)

گرچه سهروردی، به گفته مریدش شهرزوری، در سفرهای خود در ایران و سوریه به دیدار مشایخ صوفیه نایل آمده است و از تعالیم آنها بهره‌ها برده است، اما در هیچ یک از آثار باقی مانده از وی و در هیچ تحقیقی از نویسندگان امروزی، نامی از مرشد وی برده نشده است. با این حال، به گفته دکتر صمد موحد (سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۸)، شیخ در کتاب مطارحات به چگونگی انتقال حکمت اشراق از عهد باستان تا زمان خود اشاره نموده است. با این تعبیر که اساس حکمت از طریق دو سلسله از حکیمان: دانایان یونانی و فرزندان ایرانی بدست وی رسیده است. پس از اسلام، ذوالنون مصری، وارث شاخه یونانی حکمت اشراق و بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ هـ. ق.) دریافت کننده خمیره این حکمت از طریق خسروانیون ایران بوده است.

شیخ از ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ هـ. ق.)، از مردم شهر اخمیم مصر، با عبارت «اخی اخمیم» (جوانمرد اخمیم) یاد می‌کند. در کتاب مطارحات نوشته است که شاخه فیثاغوری حکمت الاشراق به این جوانمرد رسیده و از طریق وی به سهل ابن عبدالله تستری (متوفی ۲۷۳ هـ. ق.) منتقل شده است. سپس، افکار و اقوال تستری از طریق ابوطالب مکی مؤلف کتاب معروف «قوت القلوب» تأیید و ترویج شده است (همان مأخذ، ص ۱۶۷ و ۱۶۸).

از طرف دیگر خمیره خسروانی فرزندان ایرانی به بایزید بسطامی و پس از او به منصور حلاج و شیخ ابوالعباس قصاب آملی و پس از وی به شیخ ابوالحسن خرقانی رسیده است (همان مأخذ، همان صفحه). سهروردی از انتقال خمیره خسروانی به ابوسعید ابوالخیر با عبارت: «امانتی را که به خرقانی سپرده بوده‌اند ستانده است» اشاره نموده است (رساله بستان القلوب، ص ۳۷۱).

ویژگی‌های خسروانیون

به گفته زرین کوب، خراسان را به این علت مهد تصوف

فراموشم نکرد

تا که شب شد، حلقه بر در زد، فراموشم نکرد
مست آمد ز در، با غم هم آغوشم نکرد

تا سحر مستانه با قول و غزل بودیم شاد
از لبش آب حیاتم داد و مدهوشم نکرد

شوربختی بین که با صد غمزه و ناز و نیاز
هستی ام را ریخت در جام می اش، نوشم نکرد

با نسیم صبح پاورچین ز باغ عشق رفت
پیش پایم ریخت گل، اما در آغوشم نکرد

گفتمش: برگردنم طوق وفا افکنده ای
گرچه می دانی فلک هم حلقه در گوشم نکرد

از نسیمی گرچه می لرزد دل شیدایی ام
تدباید صف شکن یک لحظه خاموشم نکرد

من که با یک جرعه می سرمست و رسوا می شوم
باده اندر جام زرین مست مدهوشم نکرد

هرزه کامی گر بد ما گفت معذورش بدار
نیک و بد تاثیر در طبع خطاپوشم نکرد

این منم کز آتش غم می کشم سر، مست و شاد
گرچه کس آلوده دامان چون سیاوشم نکرد

ساغرم را لطف ساقی از هنر لبریز کرد
خون خلقی را میان جام پر نوشم نکرد

سربلندی بین که طبعم منت، دونان نبرد
سرفرازم کس به عمری تکیه بر دوشم نکرد

باده نوشی مست، شان مستی ام را در نیافت
هوشیاری، آفرین بر ذوق و بر هوشم نکرد

شکر ایزد را که طبعی درفشانم لطف کرد
لیک بر این خلق خواب آلوده چاوشم نکرد

«مظهری» را در خم عشقش ز خامی وارهاند
پخته گشتم تا بسوزم، یادی از جوشم نکرد

— علی اصغر مظهری

دی ماه ۱۳۷۵ - ونکوور - کانادا

اصحاب سکر آورده است: «ذوق، ثم شوق، ثم عشق، ثم وصل، ثم فنا، ثم بقاء...» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۶۸) از همین روست که کُربن، رساله مونس العشاق شیخ را در حکم پلی می داند که مسلک «عاشقان» را به طریقه «عارفان» معتقد به عقل فعال متصل نموده است (کُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۳۳۵).

گر عشق نبود و غم عشق نبودی

چندین سخن نغز که گفتی، که شنودی

ور بباد نبود که سر زلف ربودی

رخساره معشوق به عاشق که نمودی

(مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۶۸)

عاقبت کار شیخ اشراق، وارث تاج کیخسرو، در هاله ای از ابهام پوشیده مانده است و این ابهام در سخنان مرید مفلس او، شهرزوری به روشنی منعکس است. عدم وجود مقبره شیخ با وجودی که از مشاهیر عصر خود بوده است، سرانجام کار او را شبیه به فرجام کار کیخسرو می نمایاند. وصل شیخ را به مبدأ ازلی از زبان خودش در رساله «فی حقیقه العشق» بشنویم:

چاکر به برت خسته جگر باز آمد

بیچاره به پارفت و به سر باز آمد

(همان مأخذ، ص ۲۷۱)



فهرست منابع

زرین کوب، عبدالحسین. جستجو در تصوف ایران. انتشارات امیرکبیر. چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹ ش.

سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح سید حسین نصر، انجمن فلسفه شاهنشاهی ایران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

شیروانی، حاج زین العابدین. بستان السیاحه. بدون تاریخ چاپ، انتشار کتابخانه سنایی، چاپ اول.

فردوسی، شاهنامه فردوسی، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، تهران.

کربن، هانری، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام. انتشارات علمی و فرهنگی چاپ دوم.

موحد، صمد. سرچشمه های حکمت اشراق. انتشارات فرادان، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.

دل کجاست؟

از: رضا نافی

است و گاه حتی به ما خبر نمی دهد که کجاست و باید نشانش را از خدا بگیریم. دلی است بازیگوش، هوسران، سر به هوا، بی پروا، خود را به آب و آتش زن، خوشگذران، حساس، زودرنج و در عین حال، بقول معروف: لوطی صفت و با گذشت و گاه سخت بی رحم و سنگین، بقول شهریار:

نوشدارویی و بعد از مرگ سهراب آمدی

سنگدل این زودتر می خواستی حالا چرا؟

در جستجوی خانه و کاشانه دل دوم، بهر سو می نگریم و می جوئیم. ناگهان درمی یابیم که گویا این فقط انسان و حیوان نیستند که دل دارند، کوه و دریا و زمان هم دل دارند، شنیده ایم که می گویند: «فلان سنگ را از دل کوه بیرون کشیده اند». و یا «این گوهر را از دل دریا بچنگ آورده اند».

حافظ می گوید:

دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود

تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود

پس دل، به معنی ژرفترین نقطه، اعماق و آنجا که از سطح، رویه و پوسته و دور از دسترس، نیز هست. گرچه این نکته ای است قابل تأمل اما پاسخ پرسش ما نیست. آن دل دوم کجاست؟

جستجو را پی می گیریم تا به قرن پنجم می رسیم (این همان قرنی است که فرخی سیستانی هم در آن می زیسته است). در این قرن مردی در ایران می زیسته است که نامش در تاریخ به این صورت ثبت شده است: ابو حامد، محمد بن، محمد بن، احمد غزالی، ملقب به حجة الاسلام، زین الدین طوسی، فقیه شافعی. غزالی از فقیهان و متکلمان و فیلسوفان بزرگ اسلامی در روزگار خود است و در بین طبقه شافعی، در زمان خود، همانندی نداشته است. او در یکی از آثار پرآوازه خود بنام «کیمیای سعادت»، در تعریف دل چنین گفته است:

نوشته ام را با شعری از فرخی سیستانی آغاز می کنم:

دل من همی داد گفתי گواهی
بلی هر چه خواهد رسیدن به مردم
من این روز را داشتم چشم و زین غم
جدایی گمان برده بودم ولیکن
به جرم چه راندی مرا از در خود
بدین زودی از من چرا سیر گشتی
که دانست کز تو مرا دید باید
سپردم به تو دل، ندانسته بودم
که باشد مرا روزی از تو جدایی
بر آن دل دهد هر زمانی گواهی
نبودست با روز من روشنایی
نه چندانکه یکسو نهی آشنایی
گناهم نبودست جز بی گناهی
نگارا بدین زودسیری چرایی
به چندان وفا اینهمه بی وفایی
بدین گونه مایل به جور و جفایی
سپردم به تو دل، ندانسته بودم

حافظ از دل هرزه گرد خود شکوه می کند و می گوید:

تا دل هرزه گرد من رفت به چین زلف تو

زان سفر دراز خود عزم وطن نمی کند

و می گوید:

دلم رمیده شد و غافل من درویش

که آن شکاری سرگشته را چه آمد پیش

و در جایی نشان این هرزه گرد رمیده سرگردان را از خدا می گیرد و می گوید:

از پی آن گل نورسته، دل ما، یارب

بکجا شد که ندیدیم درین چندگهش؟

آری، این دل همه جا هست جز آنجا که باید باشد، یعنی در خانه و کاشانه و وطنش.

«زان سفر دراز خود عزم وطن نمی کند»

اما این وطن کجاست؟ در سینه ما؟ آیا دل می تواند از سینه بدرآید و به سفر رود؟ پاسخ روشن است که نمی تواند. پس لابد ما دو دل داریم. یکی در سینه ماست که پا بر جاست و استوار و حتی اگر لحظه ای به آن و به کار آن خللی وارد آید حساب ما با کرام الکاتبین است. و یکی در جایی دیگر، که مدام در رفت و آمد

یعنی تمام ذهنیات، اعتقادات، ارزش‌ها و تجربیاتی که تا کنون بوسیله این ابزار پنجگانه در حوض دل یا روح یا روان یا جان گرد آورده‌ایم همه را بدور بریزیم. پس از انجام این مقدمات، آنگاه:

«قعر حوض همی کنی، تا آب صافی از درون حوض پدیدار آید».

آنچه می‌توانیم از این سخن استنباط کنیم آنست که: در کف حوضِ ذهن ما، در ژرفا و اعماق آن راهی هست که گل و لای (یعنی اطلاعات آلوده و نارسا و تیره پنچ حس) آن راه را مسدود ساخته است و آن راه چشمه‌ای است که از آن آب صاف، پاک، ناب و بی‌غش می‌جوشد. اگر آن راه را باز کنی حوض ذهن از آن آب ناب که «حقیقت آدمی» است پر خواهد شد.

اگر بخواهیم این سخن را با اطلاعات امروزی درباره ساختمان سلسله اعصاب تطبیق دهیم آن چشمه را در کجا باید بجوییم؟ سلسله اعصاب انسان را به مرکزی (یعنی مخ و نخاع شوکی) و اعصاب محیطی (اعصاب دماغی و نخاعی و شاخه‌های آنها و همچنین عقده‌ها و تارهای عصبی خودکار) تقسیم می‌کنند.

فعالیت سلسله اعصاب نیز به ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود. مرکز تمام فعالیت‌های ارادی عصبی، از جمله پنچ حس و تکلم، در بخش قشری مغز قرار دارد که غزالی می‌گوید باید راه آنرا بست.

فعالیت‌های غیر ارادی یا خودمختار هم فعالیت‌هایی از نوع ضربان قلب، ترشح شیریه‌های گوارشی و حرکت روده‌هاست. اینها را جان اول خوانده‌اند یعنی جانی که مدرک است ولی معرفه الله او را حاصل نمی‌شود.

غزالی برای خواننده توضیح میدهد که وقتی سخن از دل، روح و جان می‌گویند منظور آن پاره گوشت و نیز بخش قشری مغز نیست. ولی از بیان و تعریف روح، جان یا دل سر باز می‌زند و می‌گوید اجازه اینکار داده نشده است.

او می‌گوید: «اما روح که ما آن را دل می‌گوئیم محل معرفت خدای تعالی است و بهائم را این نباشد و این نه جسم است و نه عرض ... حقیقت وی شناختن دشوار بود (نمی‌گوید محال بود) و در شرح کردن آن رخصت نیست ... و چون کسی مجاهدت به شرط کند، این معرفت وی را حاصل شود، بی آنکه از کسی بشنود ... و کسی که مجاهدت هنوز تمام نکرده باشد، با وی حقیقت روح

... ترا از دو چیز آفریده‌اند: یکی کالبد ظاهر که آنرا تن گویند، یکی معنی باطن که آنرا نفس گویند و جان گویند و دل گویند. چون حدیث دل کنیم بدان که آن حقیقت آدمی را می‌خواهیم که گاه آنرا روح گویند و گاه نفس.»

غزالی آنگاه با روشنی و تأکید تمام می‌گوید:

«بدین دل نه آن گوشت پاره می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ، که آنرا قدری نباشد و آن ستوران را نیز باشد و مرده را باشد و آنرا به چشم ظاهر بتوان دید ...».

غزالی با این تعریف به نیمی از پرسش ما پاسخ قطعی می‌دهد که منظور از دل، آن گوشت پاره ... نیست. پس منظور چیست؟ می‌گوید: منظور حقیقت آدمی است. آیا این همان چیزی است که ما در جستجوی آن هستیم و آنرا دل دوم نام نهاده‌ایم؟ جای آن کجاست؟ او به صراحت جای آنرا نشان نمی‌دهد ولی با نشانی‌هایی که بما میدهد ما را گامی جلوتر می‌برد و می‌گوید:

«... و مثل دل چون حوضی است، و مثل حواس چون پنچ جوی است، که آب از وی به حوض آید ...».

آن پنچ حس که غزالی آنها را به جوی تشبیه کرده عبارتند از بینائی، بویائی، شنوائی، چشائنی و بساوائی، که مراکز این پنچ حس و هم چنین تکلم دربخش روئین، قشری، بیرونی، فوقانی و یا خاکستری رنگ مغز است.

گرچه ما برای شناخت جهان پیرامون و برای ادامه حیات، به این حواس نیاز داریم و تمام آگاهیها و اطلاعات ما از جهان پیرامون با این ابزار گرد آمده و در مغز ما انباشته شده‌اند. ولی غزالی آنها را ابزاری نارسا و ناتوان می‌داند که کارشان درست، پاکیزه و ناب نیست. او می‌گوید آن آبی که پنچ جوی به حوض ذهن ما فرومی‌ریزند، آبی است گل‌آلود، ناصاف و ناپاک. به عبارت روشن‌تر: اطلاعاتی که از راه حواس پنجگانه به ذهن ما انتقال داده می‌شوند، اطلاعاتی هستند نادرست یا نیمه‌درست، یا شبه اطلاعات و بنابراین نارسا و مخدوش هستند. آیا منظور او از این توصیف اشاره به خطاهای حسی ما است؟

او می‌گوید:

«اگر می‌خواهی که آب صافی از قعر حوض برآید تدبیر آنست که این آب جمله از وی بیرون کنی ...»

بدنبال این کار:

«... آن گل سیاه که از اثر این آب است هم بیرون کنی».

گفتن روا نباشد ...».

ولی دربارهٔ وظیفه و کار دل یا روان یا روح چنین می گوید:
«کار وی طلب سعادت است و سعادت وی در شناختن جملهٔ عالم است زیرا که این معرفت راه معرفت و شناخت خدای تعالی است. پس معرفت صید وی (دل، روان، روح) است».
هر شکارچی برای شکار دامی دارد، دام روان برای شکار معرفت چیست؟
«و حواس دام وی است، ... و جمال دام وی است، و کالبد مرکب وی است».

«دل پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه است».
«و حواس خادم عقل اند و عقل را برای دل آفریده اند».
دلی کز خرد گردد آراسته چو گنجی بود پُر زر و خواسته (فردوسی)

بخاطر دارید که گفتیم پنهان ترین و ژرفترین هستهٔ برخی از پدیده‌ها را دل می گوئیم. دل شب، دل دریا، دل کوه، این معنی دربارهٔ دل آدمی نیز صدق می کند. دل به این معنی که گفتیم ژرفترین، پنهان ترین و در عین حال مهمترین هستهٔ زندگی انسان است، روان انسان است، جان انسان است.

با این مقدمات اینک این پرسش می تواند مطرح گردد که آیا آن اشارات که به چشمهٔ آب حیات کرده اند، چشمه ای که در درون تاریکی است و همه کس را به آن دسترس نیست، همین چشمه است که غزالی از آن سخن می گوید؟ آیا این آن چشمه ای است که اگر کسی آنرا یافت، شناخت و در آن فرو رفت روئین تن می گردد و زخم ناپذیر؟ البته از لحاظ معنوی، آیا این چشمه همان سرچشمهٔ خود بودن و خود ماندن انسان است که انسان راه رسیدن به آنرا گم کرده است و می داند که این خود در درون اوست ولی نمی تواند به آن دست یابد؟

آنچه گم کردی توئی و آنچه می جوئی توئی

پس ز تو تا آنچه گم کردی ره بسیار نیست

تو ز چشم خویش پنهانی، اگر پیدا شوی

در میان جان تو گنج پنهان آید پدید

این جان، این دل، این روح چیست و کجاست که نشانش

همه جا هست و خودش نادیدنی است؟

فی الجملة چه زارم؟ چه کنم قصه؟ چه گویم؟

کان اصل که جانست، هم از خویش نهانست

هستی واقعی تو، آن سیمرغ خود دان و مکتب ندیده که هستهٔ جان توست، جانِ جانِ توست، در توست، در دل توست.

جان نهران در جسم و تو در جانِ جان

ای نهران اندر نهران، ای جانِ جان

آیا آن چشمه همان سیمرغ است که از چشم‌ها پنهان است و عطار در منطق الطیر از آن سخن می گوید؟

دیدۀ سیمرغ بین گر نیستت دل چو آئینه منور نیستت

به این اعتبار اگر روان، دل، جان و روح آدمی بی غبار و

خالی از تیرگی باشد، آنگاه است که انسان دیده ای سیمرغ بین

خواهد یافت. از این روست که گفته اند: اگر می خواهی آنچه

نادیدنی است آن بینی، اگر می خواهی آن خود گمگشته خود را

بیابی باید دل را چون آئینه صاف و روشن سازی، آنگاه روی او در

آئینهٔ جان تو پدیدار خواهد شد.

گر تو می داری جمال یار دوست دل، بدان، کابینهٔ دیدار اوست

دل بدست آر و جمال او ببین آینه کن جان جلال او ببین

حجاب دل

ابراهیم ادهم گفت: سه حجاب باید که از پیش دل

برخیزد تا در دولت بر او گشاده شود. یکی آنکه اگر

مملکت هر دو عالم به عطای ابدی بدو دهند، شاد

نگردد، از برای آنکه به وجود مخلوق شاد گشته

است. او هنوز هردی حریص است و الحریص

محروم. دوم حجاب آنست که اگر مملکت هر دو عالم

او را بود و از او بستانند، به افلاس اندوهگین نگردد،

از برای آنکه این نشان سخط بود و الساخط معذب.

سوم آنکه به هیچ مدح و نواخت فریفته نشود، که هر

که به نواخت فریفته گردد حقیر همت باشد و حقیر

همت محجوب باشد. عالی همت باید بود.

— تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار

از شبنم عشق خاکِ آدم گل شد صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
سر نشتر عشق بر رگ روح زدند یک قطره فرو چکید و نامش دل شد
(شیخ مجدالدین بغدادی)

عقل و دل

از: دکتر ف. صدر

شفاف، عاری از کدورت نقش و نگار زمانه است، حقیقت را منعکس می کند، بدین جهت است که سخن کودک حقیقت است، کردار و رفتارش مقرون به صداقت است، از قدیم گفته اند که: «حرف راست را از بچه بشنو». و نیز دیده ایم که چه بسیار پیران کهنسالی که با سخن کودک تفأل می زنند و معتقدند که کودک: ملکی است در قالب انسان.

کیفیت زندگی کودک با معیارهای حسی خود و واکنشهای او در برابر طبیعت و محیط خود که بروزی صادقانه و صمیمی از خواستههای باطنی اوست، جلوه ای از کیفیت زندگی اقوامی است که مورخان و جامعه شناسان آنها را مردم ابتدائی و بدوی نام داده اند. اگر نقد و ارزیابی آنها صرفاً بر اساس معیار زمان بندی منظور شود و فقط بر شواهد تاریخی بسنده کنند، این نظر پذیرفتنی است. اما نقد و ارزیابی زندگی و چگونگی اعمال و عقاید آنها می تواند بر اساس معیار دیگری نیز ملاحظه شود. معیاری که در وراء زمان و تاریخ قرار دارد و بر جنبه معنویت سنن استناد می کند. چه بسیار متفکران و روشن بینانی که فقط این معیار را معتبر دانسته و آن را پذیرفته اند و بر اساس معیار غیر زمانی معنوی، صحیفه مقدسه تاریخ بشریت را ورق زده اند و در صفحات اولیه این صحیفه، درباره نحوه زندگی و کیفیت اعمال و آراء این کودکان کهنسال تاریخ، به بررسی و تأمل پرداخته اند. انسانهایی که با باطنی بی آرایش و ضمیری عاری از هرگونه تضادهای عقلی، صمیمانه و صادقانه همراه با آوای دیگر موجودات طبیعت، در برابر طبیعت مقدس، به تأثیر و تأثر پرداخته اند. انعکاسات آنها در مواجهه با طبیعت و سنت های ساده و پر محتوای آنها بیانگر این معنی است که

در بدن و در وجود هر انسانی می توان جنبه های سه گانه ذیل را تمییز داد: اعضای حسی: احساس، مغزو عقل، دل و عشق. هر یک از اعضای حسی از آغاز تولد کار و عمل خاص خود را انجام می دهد، بینائی می بیند، شنوائی می شنود و ... احساسهای درونی نیز در آغاز حیات کاملاً فعالند و ارتباط کودک را با عالم خارج موجب می شوند، و کودک بوسیله آنها، گرسنگی، تشنگی، درد و ... خود را ظهور و بروز می رساند و خواستههای او که بصورت گریه های مکرر سامعه مادر را نوازش می دهد! بر این معنی دلالت می کند. همین که این احساسها ارضاء و اشباع شوند، آرامش و رضایت در کودک برقرار می گردد. بروز و اظهار این احساسها و کیفیت ارضاء آنها تا آغاز شکوفائی عقل به نحوی کاملاً ساده ادامه دارد. اثر عقل که به صورت اراده ظاهر می گردد، موجب می شود که کودک یا انسان از راه عقل با بروز این احساسها مواجه شود و عاقلانه آنها را ارضاء و اشباع نماید. هنگامی که کودک فقط با معیارهای حسی خود زندگی می کند و برای نیل به خواستهها و تمنیات و آرزوهای خود از آنها به نحو امکان مدد می گیرد، کاملاً صادق است، تأثیرات پاک طبیعت و اثرات پیرامون خود را صمیمانه پذیرا است و در برابر آنها صادقانه واکنش نشان می دهد. چگونگی کردار و رفتار او نسبت به افراد خانواده و یا در برابر طبیعت، بیانگر صفا، صداقت و یکرنگی اوست. کودک در او ان زندگی خود که دوران پی ریزی و پایه گذاری افکار، آراء، خلق و خوی و به کوتاه سخن، شخصیت و منش اوست، با حواس خود و یا با احساسهای خود که در حقیقت بازتاب دل پاک و بی آرایش اوست، با مرکز هستی خود ناگاهانه مرتبط و متصل است. دل او که بسان آینه ای

دیگر متفقاً سازنده فرهنگ و تمدن جدیدند. تمدن جدید محکوم عقل جزوی است و سیطره عقل بر آن کاملاً مشهود است. انسان متمدن بجای تعظیم طبیعت، او را تحقیر می کند، به او می تازد، او را قطعه قطعه کرده و منهدم می سازد، طهارت و قداست طبیعت به هیچوجه مورد نظر او قرار نمی گیرد، انسان متمدن با چشم پوشی از طبیعت و عدم ادراک اثرات معجزه آسای او، دست بکار سازندگی می زند و بوسیله عقل، آلات و افزاری را خلق می کند که نتیجه آنها صرفاً غفلت از کیفیت و عمده سیطره کمیّت است. ارقام و محاسبات جانشین حالات و کیفیات می شود و خود او نیز چنان مستغرق ماده و کمیّت و مقید به زمان و مکان و صورت می گردد که حقیقت وجودی خویش را در بوته نسیان می افکند. ذات خود را به خاطر نمی آورد که کیست، از کجا آمده، به کجا می رود، چه می خواهد و چه باید بکند... عشق به کمالی را که فطرتاً در عمق باطن او به وجه دعوت مستمر و ندای صریح ضمیر ناب او بجانب معنویت و مطلق است، با امیال و تمنیّات گذرا و بی اساس و پوچ می آمیزد، با تلذذ از ظواهر فریبنده صوری از باطن و درون سرشار و فیاض وجود خود غافل می شود و حتی فراموش می کند که او یک انسان یعنی موجودی است که بالقوه علم محض و قدرت محض است. و با توجه به حق، باید زمان را صرف فعلیت بخشیدن اوصاف بالقوه خود کند. پس مجاز را بجای حقیقت می گیرد و در گمراهی خود دو اسبه بسوی ترکستان می تازد. این است غفلت از حقیقت و آن نغمه الست که همواره باید با گوش جان شنیده شود.

پس آن کودک دیروز که یک شبه ره صدساله می پیمود، در دوران جوانی، چنانکه افتد و دانی، در معرض ظواهر فریبنده اغوا کننده دائمی تمدن جدید قرار می گیرد و تأثیرات مسحور کننده و جذاب آن را به راحتی می پذیرد و با آن زندگی می کند که ثمره آن غفلت از پیمان الست است و چه بسا که مادام العمر در این فراموشی بسر می برد و سرانجام با همین جهل مرکب منزل عوض می کند که نداند که نداند!

ارزیابی و نقد این مراحل و مراتب منظور نظر نیست، اما در واقع فعالیت و رشد عقلی با فعالیت احساس و به ویژه با سعت و گسترش نور باطن، به احتمال قریب به یقین، نسبت معکوس دارد. بدین معنی که هر قدر عقل فعال تر و گسترده تر، دل تیره تر و محدودتر. انسان عاقل و منطقی که درباره همه امور و مسائل در چهارچوب عقل و با معیار و ضوابط منطقی به تجزیه و تحلیل

آنها طهارت و قداست طبیعت را احساس کرده اند و در باطن منزّه خود، آگاهانه یا ناآگاهانه، با مرکز عالم هستی مرتبط و همواره مترنم نغمه الست بوده اند. توثیسم، یعنی ایمان و اعتقاد به بعضی درختان و حیوانات که در قدیم میان برخی اقوام رواج داشته، یکی از شواهد تاریخی است.

کودک به تدریج دوران بی خبری و بی عقلی خود را پشت سر می گذارد و به مرور زمان با شکوفائی عقل، دومین مرحله حیات او نمودار می گردد. مرحله ای را که ویلیام جیمز، روانشناس آمریکائی، «سن پرسش» نام داده است. سن پرسش یعنی آغاز خودنمائی و شکوفائی عقل که پرسیدن و فهمیدن چراهای امور ناشی از عقل است. به این ترتیب، روز بروز عقل توسعه می یابد و با گسترش آن، دامنه تسلط و نفوذ او نیز بر وجود کودک روزافزون می گردد، تا جائیکه کودک دیروز، هر اشاره، هر سخن، هر عمل و خلاصه، همه چیز را امروز فقط و فقط با معیار عقل می سنجد و حکم می کند و بر طبق آن به عمل مبادرت می نماید، عقل و منطق حاکم بر زندگی او می شود، و همچنان پیش می رود، دیگر نه فقط در زندگی فردی و خصوصی خود با این معیار به قضاوت می پردازد بلکه درباره افکار و عقاید و اعمال دیگران نیز منحصرأ بر حسب معیار عقلی و منطقی خود حکم می کند و به قیاس به نفس می پردازد. خود محوربینی او تا جائی گسترش می یابد که با این معیار محدود درباره طبیعت و عالم نامحدود نیز احکامی صادر می کند و هر سخن و هر مطلبی را که در قالب مفاهیم عقلی او ننگجد، بی اساس، بیهوده و عبث می داند. چون معتقد است که عقل و ضوابط منطقی معیاری تمام است و بر عقل و فکر بشر حاکم، و منطق آتی است که بکار بردن قوانین آن فکر را از خطا مصون نگه میدارد. و بر طبق این معیار، اصول عقلی، اصل علیت، اصل معقولیت بر فکر بشریت احاطه تام دارد. به این جهت، اگر فردی را که دل و جانش با نور حقیقت روشن شده و با این نور می بیند و زندگی می کند، عقل و منطق را جا گذاشته و از آن گذشته، بیمار و مجنون خوانده و با جرم ارتداد محکوم و با چوب تکفیر رانده، او را مصلوب کرده و یا سوزانده است و تاریخ شاهد این مدعا است. گوئی که پیرامون او بر طبق عقل او نظام گرفته و بالاتر از آن عالم لایتناهی هم ساخته و پرداخته، قالبهای عقلی و مفاهیم منطقی اوست!

کودک پر احساس دیروز و انسان عاقل امروز با انسانهای عاقل

همی هر کس که اینجا خاک تر بود
چو مردان خویشان را خاک کردند
یقین می دان که آنجا پاک تر بود
به مردی جان و تن را پاک کردند
(شیخ فریدالدین عطار)

چوانمردی ابوسعید

بر اساس حکایتی از الهی نامه عطار و داستان های اسرار التوحید

از: مزده بیات

به پیش بوسعید آمد خروشان
به خاک افتاد دل از کینه جوشان
چو دست خود بدو بنمود برخاست
از آن صوفی غافل داد می خواست
سگ که از ضربه چوب آن درویش دستش صدمه دیده بود،
زوزه کشان و لنگ لنگان خود را به جلوی جمعیت نزد پیر رسانید.
پیر چون آن حیوان خونین را دید، در جای خود متوقف گشت.
سگ پیش پای پیر بر زمین افتاد و بنای زوزه گذاشت. پیر بر زمین
نشست و به دلجویی، دست بر سر سگ کشید. سگ دست خونین
خود را لیسید و به سخن درآمد، که، «ای پیر! این بلا را مرید تو که
گناهی جز گدایی محبت او نداشتم بر سر من آورده است».
ابوسعید روی به آن مرید کرد:

به صوفی گفت شیخ، ای بی وفا مرد
کسی با بی زبانی این جفا کرد؟
شکستی دست او تا پست افتاد
چنین عاجز شد و از دست افتاد
که «ای درویش این چه بلایی بود که بر سر این بینوا آوردی؟ این
بیچاره برای تکه نانی به دنبال مردمان از این مکان به آن مکان
می رفته و اکنون با زخمی که بر او وارد آوردی نه تنها وی را از پا
انداختی، بلکه راه در یوزگی را نیز بر وی بستی.»

درویش به دفاع از خود جواب داد: «که ای پیر، من در این
واقعه بی تقصیرم. این سگ خود را به جامه من مالید و لباس مرا

در آن روز تابستان، ابوسعید و جمعی از مریدانش از کوچه
پس کوچه های نیشابور عبور می کردند. قامت میانه پیر که در کنار
مریدی پیش می آمدند نمایان بود. می توانستی در راه رفتن وی
تواضع و فروتنی را ببینی. هر چندگاه مریدی را مخاطب قرار
می داد، کلامی می گفت و یا حالی از وی جویا می شد. حال خوش
مریدان، از آنکه اجازه یافته و از قفای پیر می آمدند، قابل توصیف
نبود. کمی دورتر، سگی بینوا و گرسنه در پناه سایه دری نشسته و
تن خود را می شست. با دیدن هر رهگذری که از آن جا عبور
می کرد، آن سگ به امید آنکه التفاتی بیند، تکه استخوان، پاره
گوشت، و یا حتی دستی از محبت نصیبش گردد، از جای
برمی خواست و همانطور که دم تکان می داد با چشمانی پر از تمنا
به دور رهگذر می گشت.

افسوس که آن روز کسی به آن «سگ نجس» توجهی نمی کرد،
صاحب آن خانه نیز تکه نانی برای او نمی انداخت. چون ابوسعید و
مریدان از خم کوچه درآمدند، سگ به دیدن آنها از جای برخاست و
به طرف آنان رفت. مدتی به دور جمع گشت. یکی دو تن از مریدان
پیر او را دیدند و به وی توجهی نکردند. سگ به نزدیک مریدی
دیگر رفت. چون سماجت ورزید و مدتی او را دنبال کرد، آن
درویش بی طاقت شد، و با چویدستی خود به پهلوی سگ زد.

چو زخمی سخت بر دست سگ افتاد
سگ آمد در خروش و در تک افتاد

ابوسعید و تعریف جوآنمردی

پیر ابوسعید و جمعی از مریدانش روزی به گرمابه‌ای در نزدیکی خانقاه رفته بودند. هر کس نکته‌ای و لطیفه‌ای می‌گفت. در این میان ابوسعید پرسید که: «آرامش این مکان از برای چیست؟» درویشی جواب داد: «از آنجا که مردم در این مکان خستگی از تن بدر می‌کنند.» پیر مریدان را تشویق نمود که تعریفی از آن بهتر بیابند. دیگری گفت: «مردم در طی هفته کثیف می‌شوند، در این مکان چرک از تن بدر می‌کنند و آرامش می‌یابند.» پیر سر را به علامت تأیید تکان داد و گفت: «این مکان از آن جهت آرامش دارد که آب و آتش که با یکدیگر مخالفند دست در دست هم داده و با این اتحاد در خدمت مردم قرار گرفته‌اند و آنان را به آسایش می‌رسانند.»

کسی وقت را مغتتم شمرده و سؤال کرد که: «دیگر این حمام از چه جهت خوب است؟» مریدی جواب داد: «از آن خاطر که اکنون پیر در این مکان حضور دارند.» پیر این تعریف را نپسندید و از مریدان خواست تا تعریف دیگری ارائه دهند. چون مریدان در یافتن جواب قاصر ماندند، پیر گفت: «در این مکان هر کس جز یک سطل و یک لنگ چیزی بیش ندارد. آنها نیز به وی تعلق ندارند.»

در آن حین، درویشی در خدمت پیر دلاکی او می‌کرد. آن زمان رسم بر آن بود که دلاکان چرک تن بر بازوی مشتری جمع می‌کردند تا آنکه مشتری از زحمت دلاک باخبر گردد. چون سخن به اینجا رسید، درویش همانطور که با حوصله چرک بر روی بازوی پیر جمع می‌کرد، از پیر پرسید: «ای پیر، جوآنمردی چیست؟»

پیر تأملی نمود و گفت: «جوآنمردی آن است که شوخ (چرک) تن مرد را در نظر وی نیاورد.»

نجس کرد. درست است که من او را زدم، اما زدن من نه از برای اذیت و آزار وی بود، بلکه از آن جهت بود که او را از خود دور کنم تا مرا بی‌نماز نکند.»

زوزه سگ به شنیدن این حرف به هوا برخاست. ابوسعید بی‌آنکه به مرید جوابی دهد، روی به سگ کرد و در حالی که بر سر او دست می‌کشید و او را ناز و نوازش می‌کرد، به او گفت: «با آنکه می‌دانم دل و جان تو به درد آمده، می‌خواهم که گناه این درویش را بر من ببخشی و در عوض، آنچه می‌خواهی حکم بر من صادر کن و کار این دوست به قیامت نیفکن. آنچه می‌خواهی و تو را شاد می‌کند بگو تا من آن را انجام دهم، که خواست من آن است تا تو راضی و خشنود باشی. اگر می‌خواهی که آن درویش را به دندان خویش بگری، بگو تا من جان خود را در اختیار تو قرار دهم تا مرا در عوض وی مورد مجازات قرار دهی، و اگر حکم دیگری صادر می‌کنی بگو تا آنچنان کنم.»

سگ آنکه گفت ای شیخ یگانه

چو دیدم جامه‌ او صوفیانه

شدم ایمن کز او نبود گزندم

چه دانستم که سوزد بند بندم

سگ گفت: «ای پیر دل آگاه، ناله من نه از برای درد جسم

است، که از درد دل است. هر روز مردمان بسیاری یا مرا از خود می‌رانند و یا مرا لگد می‌زنند، و تحمل درد برای من تازگی ندارد.

اگر آن فرد را در لباس کوچه و بازار می‌دیدم، از وی توقع نیکی نمی‌داشتم. اما چون او لباس صوفیان دربر داشت، خوشحال شدم

و دانستم که از وی به من اذیت و آزاری نخواهد رسید. زیرا فکر کردم آن که جامه صوفیان بر تن دارد و خود را صوفی می‌نامد، مانند

آن قوم نیز عمل می‌کند که صوفیان مردمی صلح جو و با شفقت و مظهر نیکی و جوآنمردی‌اند، و از آنان به دیگری آزاری نمی‌رسد.

من چه می‌دانستم که او با من اینچنین می‌کند.»

عقوبت گر کنی او را کتون کن

وزو این جامه مردان برون کن

که تا از شر او ایمن توان بود

که از رندان ندیدم این زبان بود

بکش زو خرقه اهل سلامت

تمام است این عقوبت تا قیامت



معارف صوفیه

جلد اول معارف صوفیه که در ۱۸۰ صفحه تنظیم شده شامل پنج عنوان است که به تعریف صوفی و تصوف، معرفت، توحید، سکر و صحو و بالاخره فنا و بقا اختصاص یافته. معارف اسلامی دارای مقدمه و توضیحی نیست و نویسنده در آغاز اشتقاق کلمه صوفی را شرح داده پس از سابقه کلمه صوفی، به تفاوت میان صوفی، درویش، زاهد و فقیر پرداخته و بعد از تعریف تصوف و صوفی سخنان مشایخ طریقت و بزرگان را در باره تصوف آورده است.

در **اشتقاق کلمه صوفی** استناد به قول **ابوریحان بیرونی** شده که در آغاز قرن پنجم هجری می زیسته و چنین گفته است: صوفی از سوف (Soph) یونانی به معنای حکمت است که لفظ فیلسوف مرکب از فیلا (Phila) و سوفیا (Sophia) به معنای دوستار حکمت از آن گرفته شده و چون در اسلام جماعتی ظهور کردند که در عقیده به دانشمندان یونانی نزدیک بودند، به نام صوفیه خوانده شدند.

به نقل از کشف المحجوب هم این سخن **رسول خدا (ص)** آمده است که: بر شما باد پشمینه پوش تا حلاوت ایمان را در دل خود بیابید. نویسنده در این زمینه اظهار نظر کرده است که: درست ترین گفتار در اشتقاق کلمه صوفی منسوب به صوف به معنی پشم است چون پشمینه پوشی رسم زاهدان و از دیرباز شیوه فقر و اهل صلاح و زاهدان بوده و گفته اند عیسی و موسی هم پشمینه پوش بودند.

سابقه کلمه صوفی با این گفته **حسن بصری** که سال ۱۶۱ هجری وفات یافته همراه شده است: صوفی را در طواف خانه خدا دیدم چیزی به او دادم و او نگرفت. گفت: چهار دوانیق - معادل یک ششم درم - دارم و مرا کافی است.

تفاوت میان صوفی، درویش، زاهد و فقیر هم به این صورت تشریح شده:

درویش کلمه ای فارسی و به معنای بی نوا و ندار است. چون صوفیان رسم نداری و بی چیزی اختیار می کردند آنان را درویش می گفتند. بنابر این هر درویشی را نمی توان صوفی دانست، همان طور که هر صوفی درویش نیست.

زاهد به معنای تارک دنیا اگر حساب شود بیشتر صوفیان در صدر اسلام زاهد بودند ولی اگر این زهد برای پاداش آخرت باشد، شامل حال صوفیان نمی شود که صوفیان دنیا را به قصد دوستی حق ترک می کنند. نقل قولی از **بایزید** در این زمینه خواندنی است که می گوید: مدت زاهدی من سه روز بود. روز اول از دنیا و مافیها، روز دوم از آخرت و مافیها و روز سوم از ماسوی الله بریدم.

انتشارات خانقاه نعمت الهی تا کنون آثار بی شماری از دکتر جواد نوربخش پیر طریقت نعمت الهی انتشار داده که مجموع آنها بیش از صد کتاب و رساله در کنار ده ها مقاله و کنفرانس در زمینه اصول و عقاید صوفیان است. همه این آثار مشحون از نکات خاص زندگی بزرگان عالم تصوف و بررسی و اظهار نظر در زمینه افکار و اعتقادات و شیوه های عملی ترکیه نفس و انسان سازی است. در میان این همه آثار علاوه بر ۱۵ جلد فرهنگ نوربخش، می توان از اثر ارزشمند دیگری به نام معارف صوفیه یاد کرد که طی سال ها ۷ جلد آن در لندن انتشار یافته و حاوی شرح لازم در مورد جنبه ها و نشانه های تصوف و تمامی راز و رمزهایی است که در آیین تصوف از ابتدا تا کنون به کار رفته است. نگاهی تازه به این اثر جالب موجب آشنایی بیشتر علاقمندان با محتوای این مجموعه خواهد بود که همگان را به کار می آید. به ویژه آن که نویسنده با صرف وقت بسیار در هر مورد با استفاده از صدها جلد کتاب فارسی و عربی که در این زمینه انتشار یافته و با بهره وری از دیوان اشعار و سایر آثار عارفان و صوفیان نامی در هر مورد شاهد مثال های آورده است. معارف صوفیه برای همه آنها که علاقمند به بررسی و تحقیق در زمینه تصوف هستند منبعی ارزشمند است و پژوهشگر را به منابع برابر نظم و نثر صوفیان و عارفان و صاحب نظران رهنمون می شود.

معارف صوفیه

جلد هفتم

از: دکتر جواد نوربخش

کوتاه شده چند مطلب را به عنوان نمونه می آوریم :

سُکَر یکی به معنای مستی است که همه آن را سکر مصنوعی می نامند و دیگری سکر طبیعی است و در تصوّف حالی است که صوفی به مدد و کشش جدبه حق از هر چه جز دوست فارغ گردد .

صَحْو در لغت به معنای از مستی به هوش آمدن است و در تصوّف حالی برتر از سُکَر است زیرا در این حال صوفی هم به خود حاضر است و هم به خدا و به قولی هم با حق است و هم با خلق .

فنا و بقا آخرین بخش جلد اول معارف صوفیه است که به تفصیل بررسی شده و ما تنها به گزیده کوتاه شده ای اکتفا می کنیم :
فنا در لغت معنای نابودی دارد و در تصوّف نابودی از اوصاف بشری و تبدیل آنها به اوصاف الهی است تا مقام فناء فی الله .

بقا ضد فنا و به معنای زیست و زندگی و باقی ماندن آمده ولی در اصطلاح صوفیان، عبارت از آن است که صوفی پس از فنای اوصاف خود به صفات حق باقی شود تا به مقام بقاء بالله رسد .

جلد دوم معارف صوفیه شامل عنوان های خوف و رجا، قبض و بسط و جمع و تفرقه است و در ۱۴۰ صفحه تنظیم شده که با مروری بر هر بخش، گزیده کوتاهی را نقل می کنیم :

خوف به معنای بیم از آینده و تألم دل سوختن به سبب توقع مکروهی در آینده که بیشتر شامل حال صوفیان مبتدی در حال توبه است چون دوستان خدا خوف ندارند . در مورد انواع خوف گفته اند : مومنان را خوف - ترس - ، عابدان را وجل - قوی تر از خوف - زاهدان را رهبت - برتر از وجل - عالمان را خشیت - ترس عالمان - عارفان را اشفاق - هراسان از ترس پروردگار - و صدیقان را هیبت - وحشت خاصان - است .

رجا به معنی امیدواری به آینده و بالاتر از خوف است و بیشتر صوفیان مبتدی در این حال اند که بندگان حق را دوست دارند و دوستی با رجا همراه است . رجا را هم تقسیم بندی کرده گفته اند : زاهدان را امید به بهشت ، عالمان را امید بخشایش ، صوفیان را آرزوی بخشش و نزدیکی به دوست ، عارفان را دیدار حق و حکما را امید به رحمت الهی است . ۵۰ صفحه کتاب به توضیح در مورد خوف و رجا اختصاص یافته و صدها شاهد مثال نقل شده است .

قبض گرفتنی خاطر است و آمدن و رفتن اختیاری نیست .
بسط فرح بود به توفیق و امیدواری به کشف جمال دوست .

قبض و بسط دو حال اند که صوفیان را از حق می رسد . هر مقام قبض و بسط دارد که او اگر قبض دهد یا بسط دارد در هر حال صوفی آن را دوست دارد که هر چه از دوست می رسد نیکوست .

فقیر کسی است که او را هیچ چیز نباشد تا حدی که از خود نیز فانی شود . **منصور حلاج** در مورد فقیر گفته : فقیر آن است که مستغنی از ماسوی الله باشد و به چیزی جز حق توانگری نیابد .

گزیده ای از فرموده **رسول خدا (ص)** هم خواندنی است : شریعت گفتار من ، طریقت کردار من ، حقیقت حال من ، معرفت ثروت من ، عقل دین من ، دوستی پایه کار من ، شوق مرکب من ، خوف رفیق من ، علم سلاح من ، بردباری مصاحب من ، توکل ردای من ، قناعت گنج من ، صدق منزل من ، یقین پناهگاه من و فقر فخر من است که بر دیگر اعمال پیامبران افتخار می کنم .

صوفی و تصوّف ۴۳ صفحه از ۶۰ صفحه بخش اول را به خود اختصاص داده که در باره صوفی ۵۶ مورد و در زمینه تصوّف ۱۰۸ مورد از بزرگان نقل قول شده که نمونه آنها را می آوریم :

تصوّف آن است که با خدا باشی و بی علاقه به غیر او . (جنید)
صوفی را چیزی کدر نکند و به او هر چیز پاک شود . (نخشبی)

تصوّف دل از غیر و جز او نگاه داشتن است . (ابوسعید ابوالخیر)
صوفی صافی شود از بلا و غایب گردد از عطا . (محمدبن فضل)

تصوّف اخذ حقایق ، گفتن دقایق و نومیدی از خلاق است . (معروف کرخی)
صوفی مستغرق **دوستی** شود و از غیر دوست بری . (قشیری)

معرفت در بخش دوم شناسایی معنا شده و نزد صوفیان معرفت الله است . چون قطره دریا را درک نکند باید به اندازه استعداد خود آن هم به مدد حق صفاتش را به عنایت او شناخت . به قول سنایی :

به خودش کس شناخت نتوانست

ذات او هم بدو توان دانست

بخش معرفت ۲۸ صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده که همه مطلب آن خواندنی و فرموده بزرگان صاحب نظر است .

توحید در بخش دیگر به عنوان اصل اساسی شریعت و آخرین مقام طریقت عنوان شده و طی ۳۵ صفحه اظهار نظر بزرگان و نامداران در این مورد آمده است که گزیده ای را مرور می کنیم :

توحید از نظر شریعت اقرار به یگانگی خداست و در طریقت آن که جز حق را نبینی که اگر خود را هم بینی دو بین باشی . به فرموده **شاه نعمت الله ولی** : هر دل در آن توحید باشد حریم خداست و خدا کسی در حریم خود جای نمی دهد چون بر سر صوفی توحید نیرو گیرد ، دیگر بر سر وی دنیا و عقبی نگردد . به فرموده **مولانا** :

چیست توحید از خدا آموختن خویشتن را پیش واحد سوختن

سُکَر و صَحْو عنوان بخش چهارم جلد اول معارف صوفیه است که ۲۸ صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده که گزیده

جمع و تفرقه احوالی لازم و ملزوم یک دیگرند که صوفیان درگیری با دنیا و هر چه جز خدا را تفرقه گویند و فراموش کردن ماسوی الله و استغراق در حق را جمع نامند. **خواجه عبدالله انصاری** می گوید: این است سنت خداوند با پیغمبران و خاصان که ایشان را گاه در جمع و گاه در تفرقت دارد که جمع بی تفرقت کفر و تفرقت بی جمع شرک است. جمع عین حقیقت و تفرقه راه عبودیت است و آن که این دو خصلت دارد بر طریقت و شریعت مستقیم گشته.

جلد سوم معارف صوفیه با مقدمه کوتاه نویسنده همراه است که: برای آشنا کردن مردمی که تشنه این گونه معارفند کوشش کرده‌ام در حد توانایی به مسائل مهم تصوف پردازم تا دوستداران و رهروان روزی علاوه بر دانستن احوال صوفیان خود واجد اخلاق و حالات متعالی انسانی شوند و بکوشند تا هم بدانند و هم باشند.

این کتاب ۱۷۵ صفحه‌ای به تسلیم، رضا، غیبت، حضور، انس، هیبت، سکینه، طمانینه، تلوین و تمکین اختصاص دارد.

تسلیم در لغت به معنای گردن نهادن است و در اصطلاح صوفیان رها کردن تدبیر و اختیار خویش که آن چه حق خواهد و کند خیر محض است و محض خیر و باید از دل و جان گردن نهاد.

رضا به معنای خشنودی و در اصطلاح صوفیه خشنود بودن به قضای حق است بدون این که تغییری در ظاهر و باطن پیدا شود.

غیبت به معنای ناپدید شدن است و در اصطلاح صوفیه غیبت دل از ماسوی الله است و هم چنین از خود و غیر حق غایب بودن.

حضور به معنای حاضر شدن و در اصطلاح صوفیان منظور حضور دل است به دلالت یقین تا حکم غیبی او را عینی گردد.

انس خوگیری معنا شده ولی در نظر صوفیان اثر مشاهده جمال الهی در دل و اعتماد به خدا و آرامش به استعانت اوست.

هیبت به معنی ترسیدن و شکوه داشتن آمده ولی در اصطلاح صوفیه اثر مشاهده جلال خداوند است در دل صوفی.

سکینه در لغت به معنای آرامش دل و آرام و آسایش آمده و در نظر صوفیان سکینه آرامش و سکون دل بر اثر واردات غیبی است.

طمانینه آرامش و سکون قلب معنا شده ولی صوفیه آن را قرار و آرامشی می دانند که به طور مداوم در دل سالک پیدا می شود.

تلوین را در لغت رنگ دار کردن و پدیدار شدن آثار پختگی معنا کرده اند ولی در اصطلاح صوفیه تغییر و تبدیل احوال و مقامات است تا صوفی به مقام کمال برسد و نفس لوآمه مطمئن گردد.

تمکین در اصطلاح صوفیان آرامش بعد از طی مقامات است که صوفی از حدود اضطراب گذشته و به کمال استقامت رسیده،

هر چند در لغت به معنای پای برجا کردن و تسلیم شدن آمده است.

جلد چهارم معارف صوفیه در ۱۷۰ صفحه تنظیم شده حاوی

شرح ۹ فقره اصطلاحات صوفیانه است که اشاره ای خواهد شد:

توبه در عرف شریعت بازگشت از گناهان است و نزد صوفیان بازگشت از هر چیزی که رضای حق در آن نباشد و روی آوردن به آن چه موجب خشنودی و رضایت خداوند است.

ورع یا پارسایی آن است که نفس را از ارتکاب مناهی باز دارد بعد از توبه و به همین دلیل هم بعد از توبه آمده است.

زهد به معنای برداشتن تمایل از چیزی پست و روی آوردن به والاتر از آن است. زهد ابتدا تارک دنیا، پس از آن تارک دنیا و آخرت و سرانجام تارک هستی خود در قبال عشق حق است.

تقوا در لغت به معنی پرهیزکاری است. ولی در اصطلاح صوفیه پرهیز کردن از جز خداست.

تواضع گونه ای فروتنی است ولی در نظر صوفیان آن که خود را فروتر از دیگران بینی و خلق خدا را محترم شماری.

خشوع به معنای افتادگی است ولی صوفیان فروتنی را پیا خاستن دل در پیشگاه حق برای فرمانبری توأم با خاکساری دانند.

اخلاص آن است که بدون توجه به مخلوق خدا و رعایت حظ نفس خود، پندار و گفتار و کردارت برای حق باشد.

استقامت به معنای پایداری است. ولی در اصطلاح صوفیان پایداری در عشق الهی است که بلا را هم داروی درد خود دانند.

ادب آن است که صوفی در گفتار و کردار رعایت کند و در هر مقام چه پنهان و چه آشکار با حق و خلق حد خویشتن نگاه دارد.

جلد پنجم معارف صوفیه هم نظیر جلد چهارم به شرح چند نشانه اختصاص دارد و برای هر یک گزیده ای دو سه سطر آوردیم

در حالی که در متن کتاب برای هر نشانه حدود ۲۰ صفحه مطلب به عنوان شاهد مثال، سخنان و نوشته نام آوران صاحب نظر نقل شده و در پایان هر جلد فهرست روایات و نام کتاب های مورد استفاده آمده است که روی هم ده ها جلد کتاب و صدها روایت است.

جلد پنجم نیز به ده نشانه اختصاص دارد به این شرح:

شکر سپاس خدا داشتن است و احسان خلق را ارزش نهادن.

صبر شکیبایی بنده در برابر خواست حق است و پذیرفتن امر وی با شادمانی بی آن که خود را در میانه ببیند.

توکل در اصطلاح صوفیان تنها به حق متکی شدن است و از خود و خلق نظر برداشتن.

همت توجه دل است با عزم جزم به سوی حق آن هم برای

رسیدن به کمال یا به کمال رساندن دیگری .

صدق آن است که با خدا و خلق خدا در پیدا و نهان راست باشی و چنان بنمایی که هستی .

غیرت در اصطلاح صوفیه رشک عاشق است بر هر که معشوق او را بیشتر از وی دوست دارد .

مروت آن است که به دیگران خدمت کنی و عمل خود را به حساب نیاوری و در انتظار پاداش نباشی .

ایشار ترجیح دادن دیگران بر لذت خود و مقام والایی است که خداوند در حق ایشان کندگان فرموده است : ... میهمان را بر خود می گزینند هر چند که خود به خوراک نیازمندند .

حیا انکسار و تغییری است که انسان را فراگیرد از ترس این که او را عیب یا نکوهش کنند . در اصطلاح صوفیه آن است که صوفی در برابر عظمت حق خود را به چیزی نشمارد و ادعای هستی نکند .

جلد هشتم معارف صوفیه که در ۱۷۰ صفحه انتشار یافته تنها حاوی هفت عنوان است و هر یک از آنها ۲۵ صفحه این کتاب را به خود اختصاص داده است که ما گزیده ای خلاصه را می آوریم .

خلوت از مستحسنان صوفیه به معنای خلوت گزیدن است و این دوری از خلق برای ایجاد تعادل بین حال جذب و سیر و سلوک و قبض و بسط و سُکر و صحو زیر نظر پیر طریقت انجام می شود .

عزلت به معنای گوشه نشینی و انزوا و کناره گرفتن است و نزد صوفیان خلوت از اغیار و عزلت از نفس و داعیه نفسانی است . ارادت اخگری است از آتش محبت محبوب که محب را به سوی اعمالی که موجب نزدیکی به وی باشد، می کشاند .

شوق آرزومندی دل بی قرار و اختیار به لقای معشوق است . **محبت** میل شدید دل است به جانب محبوب و آن چه را که صوفیه در باره محبت گفته اند پیرامون محبت الهی است .

یقین را در لغت به آن چه در آن شک نباشد معنا کرده اند ولی در اصطلاح صوفیان ، ظهور نور حقیقت در حالت کشف اسرار است به شهادت وجد و ذوق ، نه به دلالت عقل و نقل .

خاطر را صوفیان گاه بر قلب و گاه به خطایی که بر قلب خطور کند تعبیر می کنند بدین معنا که خاطر خطایی است گاه بر دل وارد می شود یا واردی است که بنده را در آن عملی نیست .

جلد هفتم معارف صوفیه و به قولی آخرین جلدی که از این مجموعه تا کنون انتشار یافته دارای ۱۶۰ صفحه است و هفت عنوان یا به عبارتی ۹ عنوان را شامل می شود که پیرامون هر یک به طور خلاصه اشاره ای گذرا خواهیم داشت و گزیده ای را می آوریم .

واقع آن چیزی است که از غیب در حال استغراق در مراقبه و یا در بین خواب و بیداری بر دل وارد می شود .

رؤیت مطلق دیدن را گویند و معاینه دیدن از روی تحقیق است که اول رؤیت آید و سپس معاینه و در اصطلاح صوفیان رؤیت تنها رویت حق و غیب است و بس .

کشف به معنای لفظی رفع حجاب آمده است و در اصطلاح صوفیان اطلاع بر ماورای حجاب است از معانی غیبی و امور حقیقی . خواه وجودی باشد و خواه شهودی .

مکاشفه ظهور شینی است برای قلب ، به استیلائی ذکر آن ، بدون بقای ریب و یا حصول امر عقلی است به الهام به طور «دفعه واحده» بدان فکر و طلب یا بین خواب و بیداری تا آن که واضح شود احوالات جلی در امور دنیای دیگر .

تجلی نزد صوفیه آن چیزی است که برای دل ها از انوار غیب کشف گردد و از جهت انتساب به ذات حق یکی از شئون الهی آمده است و از جهت انتساب به بنده حال نامیده می شود .

مشاهده رویت اشیاء به دلایل توحید است و اطلاق می شود بر رویت حقیقت حق در اشیا و آن وجهی است برای خدای تعالی به حسب ظاهریت وی در هر چیز .

شریعت ، طریقت و حقیقت را باید از قول پیامبر اسلام (ص) شنید که فرموده است : شریعت گفتار من ، طریقت کردار من و حقیقت حال من است . بر این اساس صوفیان اعتقاد دارند :

شریعت تزکیه ظاهر و عین حقیقت است و امر بود به التزام بندگی و راهی است برای وصول به بهشت .

طریقت راهی را گویند که سالک الی الله زیر نظر پیر و مرشد از خود تا به خدا طی می کند و شامل احکام شریعت هم هست و خاص تر از آن است به دلیل آن که هر دورا در بر می گیرد .

حقیقت از مواهب حق است و راه اهل حقیقت در عدم است و تا عدم قبله ایشان نیاید راه حقیقت را نیابند .

با آن که کوشش شد گزیده شرح هر یک از نشانه ها تا حد ممکن ساده بیان شود بیش از این میسر نبود که نیاز به شرح و بسط دارد . آگاهی یافتن از راز و رمز نشانه ها تنها به مطالعه همه جانبه و بررسی آنچه از پیامبر و ائمه اطهار و بزرگان شریعت و طریقت در متن ۷ جلد معارف صوفیه (در ۱۱۹۴ صفحه) آمده میسر است .

این مجموعه ارزشمند منتخب نظریات گوناگونی از میان ده ها اثر معروف نام آوران تاریخ اسلام و تصوف است که طی هزار سال به نظم و نثر در آمده و در کتاب خانه های دنیا موجود می باشد .