

اندیشه جامی

پژوهشی در افکار و جهان بینی
مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی هروی علیه
الرحمه

نویسنده :
پوهاند عبدالحی حبیبی

کابل

www.afghanistanhistory.net

معرفی کتاب

نام: اندیشه جامی

نگارش: علامه عبدالحی حبیبی

خدمات کمپیوتر: رحمت نبی

صفحه آرایی: محمد نبی تدبیر

اهتمام: م، ن، تدبیر

تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

ناشر: مرکز تحقیقات علامه حبیبی

سال طبع: ۱۳۸۴ هـ ش برابر با ۲۰۰۵ م

انديشة جامي

نگارش
علامه عبدالحی حبیبی

فهرست

فصل اول: موقف عرفاني جامي در پيوستگاه فلسفه و عرفان با ساينس..... ۱

فصل دوم: طريقت جامي ۴۵

فصل سوم: تجلي فکر جامي در سلامت و ايسال ۷۹

اي برادر توهمان اندیشه يي !
 مابقي تو استخوان و ريشه يي !
 ((مولوي بلخي))

اندیشه جامي
 پژوهشي درافکار و جهان بيني
 مولانا نورالدين عبدالرحمن جامي هروي عليه الرحمه
 ((ولادت درجام ۲۲ شعبان ۸۱۷ ق))
 ۷ نومبر ۱۴۱۴ م
 ((وفات درهرات محرم ۸۹۸ ق))
 ۹ نومبر ۱۴۹۲ م

نویسنده :
 پوهاند عبدالحی حبیبی

کابل

فصل اول

موقف عرفاني جامي

در

پيوستگاه فلسفه و عرفان باسائنس

(۱)

حضرت مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی ((۸۱۷ - ۸۹۸ ق)) از ستارگان تابان قدر اخیر ادبیات و دانش افغانستان است، که او را بحق از شخصیت‌های بزرگ دارای ابعاد متعدد توان گفت :
 وی دانشمندی جلیل و شاعری مفحل و توانا و صوفی صافی ضمیر و مربی بصیر و در حکمت و فلسفه متبحر و ادیبی دانا و نثرنگاری شیوا بود.

از راه عرفان و اشراق به تصفیه باطن و لطایف قلبی رسیده، و در نتیجه محشوری باطبقات مختلف مردم و ارباب اقتدار و دربارها بمنزلت مفکری اجتماعی پای نهاده بود، که درینجا مورد بحث و پژوهش ما صرف اندیشه عرفانی او است.

جامی در قرن نهم در شهر هرات که تجلی گاه دانش و هنر و فرهنگ و اندیشه آسیا و مرکز بزرگ سیاست و حکمداری آن عصر بود، میزیست. در ینوقت نظام ملوکیت طوایف این سرزمین به نقطه عروج و کمال خود رسیده بود و آفتاب رنسانس هنر، ازینجا بر گیتی میتافت و اندیشه عرفانی هم در دنیای اسلام، مراحل چندین صده رانوردیده و در مکاتب تصوف بغداد و خراسان، بصبغه یک نظام فکری مرتب و منضبط درآمده بود.

درباره انتشار سریع و محبوبیت فوق العاده تصوف در عالم اسلام - و مخصوصا خراسان عوامل گوناگون سیاسی و روحی و اقتصادی و جغرافیایی موجود است، که هر یکی را بمورد خود اهمیت باید داد و از تأثیر و ارزش آن نباید کاست، ولی برای انسانیکه از فشارهای روان فرسای تنازع الحیات خسته باشد و دوش او از بارهای گران فسادهای اجتماعی

و کشمکشهای فیودالی و یورشهای جهانگیر آن آدم خوار فرسوده میشود، آیا چاره یی جز این موجود است، که به حرم اطمینانگاه دل پناه برد، و یا به یمن عشق،

بگوشه مینوی ((صلح کل)) بنشیند؟
 زمين عشق بکونين صلح کل کردم
 تو خصم باش وز ما دوستي تما شا کن!
 ((حافظ))

ایام تولد جامی در خراسان دوره گردش قدرتها از دستی بدستی و از خانواده یی بدودمان دیگر است. خراسان که در قرن هفتم طوفان جان اوبار خشم چنگیز یان را دیده بود، در اواخر قرن هشتم امیر تیمور آن مرد پیکار جوی نیرومند، از سمرقند تا استانبول و دهلی براءظم آسیا راپامال سم ستوران خود نمود، شهرها را ویران و نسلها را منقرض گردانید.

چنگیز یان بلاد معمور و متمدن خراسان را آنقدر پامال و ویران ساختند، که بقول سیفی هروی: در شهر هرات از معموری اثری نماند و در سنه ۶۳۵ ق چون سالاران و عیاران بقیة السیف به بازسازی هرات کمر بستند (چون جولیا انباشته بود، هر مردی سه من گندم در پنجاه کوتک خاک زرع کرد و از چاه آب داد و سال دیگر هر فرد از وضع و شریف دو دو جوغ میکشیدند و زمین راشد یار میکردند. چون ارتفاع پنبه برداشتند، بیست مرد تناور را هروراهریک با پشتواره بیست من پنبه با افغانستان^۱ فرستادند، تا از انجا درازد نبال^۲ و ادوات دهقنت آوردند^۳)

این یک نمونه کوچک ویرانی هرات آن شهر معظم آسیا و مرکز امپراتوری غوریان است، که پیش از یورش هولناک چنگیز یان، بقول منهاج سراج به وجود ((فاضل علماء و اکابر فضلاء و جماهیر حکماء و مشاهیر بلغاء آراسته)) بود^۴.

در سنه ۸۰۱ ق میرانشاه فرزند تیمور و حکمران قزوین، بسبب عیاشی، مورد غیظ پدر گردید و حریفان مجلس او که هریک ((نادره زمان و اعجوبه دوران بودند)) مانده مولانا شمس الدین محمد کاخکی و استاد قطب الدین نایی و حبیب عودی و عبد المومن گوینده استاد موسیقی و خطاط و استاد اردشیر چنگی و خواجه یحیی نراد، که بقول حاسدان

غماز، شهزاده را بملاهی و مناهي تر غیب نموده بودند، بقتل آمدند.^۵ این چند مثالی بود از کشتار و نهیب و ویرانی که بلا د آسیا و مردم آن دیدند، در چنین حال اگر برای صاحب‌دلان و ارباب بصیرت یک گوشه راحت و اطمینان باقی باشد، همانا در جوار خانقاه های مردان وارسته و روشندان فره مند خواهد بود، که در قرن هفتم و هشتم طریق و کردار و هنجار این گروه عارفان، بذرة عروج قبول عامه رسیده بود و حضرت جامي هم در چنین محیطی بوجود آمد، که مثل تام این خصوصیت معنوی روزگار خود بود.

در قبیل همین عصر، علوم اسلامی در خراسان بکمال گسترش و پهنای و جامعیت خود رسیده بود، منقولات در مدت هشت قرن مراتب ضبط و املا و انشا و ترتیب و انسجام منطقی یافته و معقولات نیز از راه ترجمه و تحقیق و ابتکار دانشمندان شرقی به نحو اکمل و جامعتری تالیف و تصنیف گردیده بود و حتی از امتزاج فکر دینی و فلسفی (علم کلام) نیز باپنها و خرد گرایی و جهان بینی خاصی وجود داشت، که یک تن دانشمندی مانند جامي باید جامع منقول و معقول و در عین زمان ماهر ادب عربی و دري و آشنا به اندیشه عرفان و خداشناسی باشد.

جامي شخصیتی دارای چنین ابعاد گونه گون بود و در همه این دانشهای که آنرا (سرمایه دانشی) قرن نهم توان شمرد، دستی و مهارتی و نظری و تحقیقی و ذوقی سرشار داشت و بنا برین اگر در تاریخ این قرن یک چهره درخشان و نماینده راستین زمان و (لسان العصر) راجستجوکنیم، بهتر و جامعتر از جامي نخواهد بود.

چون در اینجا مورد پژوهش و کنجکاوی ما تنها (بعد عرفانی) جامیست، پس باید دانست که اندیشه خداپرستی و کوشش در راه خداشناسی، پیش از جامي مدت ۸ قرن را در دنیای اسلام، به مراحل گوناگون و در مکاتب فکر و عرفان پیموده بود، که در آن خلط هایی از اندیشه های فلسفی هند و خراسان و مکتب فلاطونی نوین اسکندریه و یونان کهن توان دید. ولی قرن هشتم، زمان بنا و شیوع طریقت نقشبندی در خراسان و ماوراءالنهر بردست خواجه بهاالدین محمد نقشبند بخاری (۷۱۷ - ۷۹۱ ق) است، که مشرب عرفان را حتی المقدور، از خلط هایی که با موازین اسلامی (قرآن و سنت) سازشی نداشت تصفیه نمود و مریدانش تا جامي درین کار سعی بلیغ بعمل آوردند و آنچه را بر مبنای تحقیق، در خور انطباق

دیدند توضیح و قبول فرمودند .

جامی از زاهدان خشک زاویه نشین و گریزا از جامعه و عامه مردم نبود، خود نقشبندیان احارایه در اصول طریقت خود (خلوت در انجمن) و (سفردروطن)^۶ داشتند و مطابق مقوله معروف "دست درکار و دل با یار" با مردم از بازاریان و کشاورزان تا درباریان و توانگران محشور می شدند .

این طایفه برای خود رسالتی را در جامعه بشری قایل بودند، که تقلیدی کامل از حیات نبوی ((ص)) بود. مثلاً یکی از شیوخ بزرگ هند عبدالقدوس گنگوهی (متوفای ۹۹۴ ق) می گفت (سوگند بخدا، اگر من به آن درجه عالی معراج میرسیدم، هرگز بزمین باز نمی گشتم)^۷

این جهان بینی صوفیانه است، که خودآگاهی صوفی را از مقام بلند پیامبری جدایی سازد، زیرا بازگشت پیامبر ص بدنیاجنبه خلافت ثمر بخشی دارد، صوفی به آرامش درونی نفس مطمئنه قانع می شود، ولی پیامبر از آنجا باز می گردد و در جهان و زمان وارد میشود تاجریان تاریخ را بگرداند و جهان نوینی را که دارای مزایای مطلوبست بیافریند .

طریقت جامی درین باره به رسالت پیامبری پیروی دارد، هم در دوستی سجایای شخصی و تزکیه نفس میکوشد و هم درباره واقعیت های عینی جامعه و فرهنگی که باید در آن جامعه نشوونما یابد فکر میکند و تلاش می ورزد، و این یکی از خصایص نیکوی اجتماعی نقشبندیان است .

ابعاد شخصیت جامی را از سه نظر مطالعه باید کرد :

اول: جامی عالم و دارای دانشهای عصر خود بتمام و کمال و حاوی بر مطالب قرآن و سنن و مذاهب اسلامی و کلامی.

دوم: جامی صوفی و عارف موصوف به محامد اشراق و عرفان.

سوم: جامی مفکر و مطلع به مسالک و افکار فلاسفه و تاریخ تحول فکری انسانی .

با در نظر داشت چنین شخصیت دارای ابعاد گوناگون، در آثار و نوشته های جامی، مطالبی رامی یابیم، که دران دین و اشراق و فلسفه و سائنس باهم متلاقی میشوند، و از آن نبوغ فکری و ژرفنای نظر او خوبرتر متجلی میگردد و ما درین پژوهشنامه بر سابقه و فکری جامی نظر مختصری انداخته و بعد از آن به توضیحات او دران باره می پردازیم

حرکت و استمرار احوال

از حکمای باستانی یونان، بزرگمردی بنام هیراکلیت Heraclite ((هرقلیطوس)) از اهل افیسس آسیای صغیر، در اواخر قرن ششم (ق م) وجود داشت، که بقراری و پویایی و بی ثباتی را اصل هر چیز دانسته در نا پایداری امور اصرار و از مردم کناره جویی میکرد و دنیا را بیچیزی نمیگرفت. بنا برین اورا حکیم گریان و بدبین Pessimist می شمردند.^۸ اینگونه جهان بینی که سراغ آنرا در فکر دانشمند یونانی شش قرن پیش از میلاد می یابیم، یک هزار سال بعد، در اندیشه یکی از مفکران قرن سوم بعد از میلاد یعنی فلوپتین Plotin فیلسوف عارف اسکندریه مصر (متوفا ۲۷۰ م) نیز می یابیم، که به وحدت وجود Panthesm گرویده بود و عالم وجود را فیضانی از پرتو مبدأ کل (احد) میدانست و میگفت: جسم Corps که آخرین و ضعیف ترین پرتو ذات احدیت است صورتیست که در ماده قرار گرفته است. حقیقت اجسام همان صورتیست که مایه وجود آنهاست و ماده (هیولی) همان قوه غیر متعینی است، که پذیرنده صورتیست و صورت جنبه وجودی جسم و ماده جنبه عدمی آنست و بنا برین این عالم جسمانی مذبذب بین وجود و عدم است، اینست که دایم در تغییر و تبدیل می باشد و در واقع شدن است نه بودن.

ماده یعنی بی صورتی و بدی و زشتی و نقص و عیب و آن مایه کثرت: Puliralete می باشد. همچنان که صورت عبارت از نیکی و کمال و وحدت Unite است.^۹

این اشاره مبهم تغییر دایمی فلوپتین را دانشمند متأخر فرانسه برگسن (Bergson ۱۸۵۹-۱۹۴۱ م) به مدت Duree تعبیر کرده، که مراد از آن استمرار حوالست، که مخصوص به انسان نیست، بلکه به کلیه جهان و امور آن عمومیت دارد و باید گفت که جهان مستمر است، یعنی حرکت و تغییر و تحول دارد.

این حرکت امریست حقیقی، اما حقیقت حرکت آن نیست، که مواضع متحرک را نسبت به نقاط مکانی نشان میدهد، حقیقت حرکت، تغییر حالت و کیفیت است و در نظر برگسن، همه تغییر است و همه حرکت است و حرکت است و حرکت انتقال چیزی نیست، بلکه انتقال حال است و ماده نیز خود استمرار احوال است، که حرکت اصل آن

باشد.^{۱۰}

این سنخ جهان بینی، بین مفکران اسلامی نیز سابقه داشت و بیشتر اشاعره^{۱۱} به آن گرویده بودند، اشعری گوید که بقول نظام امام معتزله (متوفا ۲۳۱ ق) همه اشیا در حرکت اند و سکون بقول او قابل تصور نیست. وی حرکت اعتماد را ضروری و زلی وابدی دانسته و حرکت نقله را از مکانی بمکانی میداند.^{۱۲}

(۳)

در قرآن عظیم

این کتاب آسمانی که در اوایل قرن هفتم شرف نزول یافته، نه کتاب فلسفه و تصوف است و نه از علوم طبیعی. بلکه کتاب زندگانی و راهنمای انسان براه خداپرستی و خودشناسی و سعادت این جهانی و آن جها نیست، که به مسایل عمیق فکری سیر تحول بشری نیز اشاراتی دارد.

در قرآن (آیه ۶۰ - ۶۲) سورة واقعه هدایت دارد که: و نحن قدرنا بینکم الموت وما نحن بمسبوقین علی ان نبذل امثالکم و ننشئکم فی ما لا تعلمون. ولقد علمتم النشأة الاولی، فلو لا تذکرون. ((وما اندازه کردیم میان شما مرگی و نیستیم و ما نه انیم که از پیش ما توان جستن: بر آنک بدل کنیم مانند شما و بداریم شمارا اندر آنچه نه دانید بدرستی که دانستید آفریدن از نخستین، چرا نه پند گیرید؟))^{۱۳}

در سوره مريم آیه ۶۶ - ۶۷ چنین است: و يقول الانسان اذا مامت لسوف اخرج حيا؟ اولایذکر الانسان انا خلقته من قبل ولم يك شيئا، فوربك لنحشرنهم... (و میگوید مردم: آن وقت کمن مرده باشم، سرانجام بیرون ارند مرا زنده؟ یاد ندارد مردم: کما بیا فریدیم اورا پیش و نبود هیچ چیزی؟)^{۱۴}

آیه ۲۲ سوره ق: وجاءت کل نفس معها سائق وشهید. لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك، فبصرک اليوم حدید. (و بیاید هر تنی رباآن راننده یی و گواهی. و بد رستی که بودی اندر غفلتی ازین.) برداشتیم از تو پو شش تو (پس) بینایی تو امروزیز است.^{۱۵}

باین طور در قرآن عظیم از ابتداء خلق و اعاده آن و تبدل امثال و خلق جدید بیش از ۱۵ بار ذکر رفته: "آن ییدو الخلق ثم یعبده" (یونس ۱۰) یعنی: "راست است که وی آغاز کند آفریدن. پس باز گرداند آن".^{۱۶}

در آیه دیگر خلق اول و خلق جدید در مقابل یکدیگر قرار دارد: افعینا بالخلق الاول؟ آیا بماندیم یا در ماندیم با فرینش نخستین؟ بل هم فی لبس من خلق جدید: "بلکه ایشان در گمان اند، ازین آفرینش نو".^{۱۷}

در تفسیر نسفی فی لبس را در پوششی اند تر جمه کرده اند^{۱۸} که در کشف الاسرار: اختلاط ظن والتباس امر وشك است (۹/۲۷۹) واین به پوشیدگی واهی که از زمان قدیم، مورد اختلاف نظر ارباب فکر و دانش قرار گرفته است اشاره است. و ما آنچه در آیه ۲۹ سوره رحمن (کل يوم هو في شأن) آمده، اتفاق مفسران برانست، که ضمیر (هو) عاید به الله است، یعنی هر روز او در کاریست^{۱۹} در ترجمه تفسیر نسخه خطی کمبرج که مولف آن معلوم نیست، ترجمه این آیه شریف چنین است: هر روزی از خدای عز و جل کاری نو آید.^{۲۰} و امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ق) مینویسد که از حضرت پیامبر ص در باره شأن پرسیدند فرمود: یغفر ذنبا ویخرج کربا ویرفع من یشاء ویضع من یشاء.^{۲۱} در ارشاد عقل السليم الي مزايا الكتاب الكريم مشهور به تفسیر ابی السعود (متوفی ۹۸۲ ق) گوید: کل يوم یعنی در هر وقتی از اوقات اودر شأنی است فانه تعالی لایزال ینشی اشخاصا ویفنی آخرین وفي الحديث من شأنه ان یغفر ذنبا ویفرج کربا ویرفع قوما ویضع آخرین.^{۲۲}

همچنین آیات شریفه ای که درین مقاله ذکر شد، چشم انداز دهنی تازه یی در برابر فیلسوف اسلام کشود، جاحظ (متوفی ۲۵۵ ق) نخستین کسی بود، که به تغییر یک در حیوانات بر اثر مهاجرت یا تطور کلی محیط زندگانی حاصل می شود اشاره کرد .

نویسنده گان اخوان الصفا (قرن ۴) نظریات جاحظ را گسترش دادند، ولی ابن مسکویه (متوفی ۴۲۱ ق) نخستین مفکر اسلام است که درین باره نظریه روشن وجدیدی داد. مو لانا بلخی - چنانچه بیاید - سلسله ارتقای روحی انسانی را خیلی بالاتر از جهان مادی برد، و پیش از و حضرت سنایی غزنوی (متوفی ۵۴۵ ق) همین نظر را در اشعار لطیف خود چنین جای داده بود :

اندرین ره بهیچ روی مه ایست
نیست گرد و زنیست کردن بایست
صفت عاقلان درین نوباغ
کهنه نو کر دنست، پیش چراغ
(حقیقه)

از مضمون فبصرک الیوم جدید بر می آید که این تحول و تبدل

احوال نتیجه ارتقایی هم دارد و بینش انسانی را حدت می بخشد و عارف را به دقت نگاه و ژرف بینی میرساند و او را از خواب غفلت بیدار میسازد و پیرده خفا و تاریکی از چشم او برمی دارد، تا حقایق کائنات را حتی المقدور درک کند، و ازینجا ست، که سنایی به سکون و بعد از نیستی به باز ایستادن توصیه کرده و انسان را به ((کهنه نوکردن)) رهنمونی فرموده است.

همچنین مفکران اسلامی در تفسیر الله الخلق والامر^{۲۳} خلق را به معنی آفریدن و امر را بمعنی توجیه و راه نمودن تعبیر کرده اند. بدین معنی که ماهیت اساسی روح توجیهی است و از نیروی توجیه کننده و هدایت دهنده خدا سرچشمه میگیرد و بنا برین در تجدد امثال و خلق جدید پیشرفتی بسوی راهیابی و ژرف فنگری (حدت چشم) و ارتقا موجود است، که در مرحله خلق (پیدایش در قید ماده و مدت) و مرحله امر (وجود معنوی ارتقایی) هر دو متصور میگردد^{۲۴}.

یاد داشت: در ترجمه تحت اللفظ آیات کریمه از قدیمترین ترجمه در قرآن مجید از تفسیر طبری اقتباس شده که در عصر سامانیان از طرف علمای خراسان صورت گرفته است.

(۴)

شیخ اکبر محیی الدین بن عربی
متوفا ۶۳۸ ق ۱۲۴۰ م

مشهورترین فیلسوف صوفی اسلام است که با فکر و خیال پهناور و احساس عمیق روحی و عاطفی قضیه کبری یعنی مسئله وجود و پیوستگی ممکن (عالم) را با واجب (الله) مورد بحث مرموز و آمیخته به تاویل قرار داد و مذهب وحدة الوجود را - که در تاریخ فکر انسانی سوابق طولانی داشت - در عالم اسلام، بوسیله تالیفات فراوان خود رواج و روایی بخشید، که او را از بنیاد گذاران این مکتب فکری توان گفت.

اما آنچه در فلسفه فلوطین بنام ((فیوضات)) و بعداً در تعبیر عبدالکریم جیلی (۷۶۷ - ۸۳۲ ق) بنام ((تنزلات)) در باره رابطه حق

و خلق یا وحدت و کثرت آمده، در آثار ابن عربی بزبان رمزی و تشبیه و تمثیل و مجاز غامض بیان شده که وجود حقیقی ذاتی الهی را اصل میداند و وجود اضافی اش را مظهر اعیان ممکنات می‌شمارد، و خلق عالم ظاهر همواره در تغیر مستمر و تحول مداوم و پیدایش جدید است و مقصد او ایجاد عالم از عدم و احداث آن در زمان معین نیست. نزد این عارف، خلق عبارت از تجلی پر تو دایم لایزال الهی است، که در هر انی، بصورت‌هایی که بشمار ننگند ظهور میکند، ولی با وجود کثرت و دوام تکراری ندارد^{۲۵} وی گوید: که اهل کشف می بینند که خداوند در هر نفس تجلی دارد، که مکرر نیست و هر تجلی بخشندۀ خلق و جدیدۀ برندۀ خلق سابق است، پس هر موجود با تجلی بی فانی می‌گردد در حالیکه تجلی دیگر او را بقامی بخشد^{۲۶}. بنا برین مرگ بمعنی فناء میت نیست. بلکه انتقال او از حالی بحالی دیگر و از صورتی بصورت دیگر در مجرای تغیر و تحول دایمی است و هر فناپی متضمن بقای دیگر باشد^{۲۷}.

پس تجلی رحمانی پیوسته در پرتو افشانی آفرینش است و او در هر آنی شائی جداگانه دارد و بنا برین مرگ تعطیل سیر بشری نیست و آنچه بیدل گفته بود که :

شام اگر گل کرد بیدل پرده دار عیب ماست

صبح اگر خندید، ((در تجدید کار)) رحمت است

این تجدید رحمت، همین خلق جدید است، و بنا برین مرگ را تعطیل و فناپی مطلق ابدی نتوان پنداشت و علامه اقبال ازین رو گفت :

نشان مرد مومن با تو گویم

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

(۵)

مولانا جلال الدین بلخی

خداوند گار بلخ مولانا جلال الدین مشهور به رومی، یگانه عارف و شاعر توانایی است که در حوزه عاطفی و جهان بینی او مسئله حرکت و پویایی، وجود جای داشته و عالم از نظرش چیز یست نا متناهی که همواره روی درگسترش دارد و هستی و نیستی دو مفهوم متضادند، که از تعارض آنها همه تغییرات در کائنات ظاهر می شود، نیستی (= عدم) در نظر او (عدم محضی) نیست، بلکه رفتن صورتی

است (= عدم) و آمدن صورتی دیگر (= وجود) و باز آن وجود یعنی صورت ظاهر شده، دوباره معدوم می شود و جای خود را بصورتی دیگر میدهد و این تبدیل صورتهایست، که دیالکتیک هستی را درخود نمایان میکند^{۲۸} چنانچه گوید:

روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو غناست
نو زکجا میرسد؟ کهنه کجا میرود؟
گر نه و رای نظر، عالم بی انتهاست
عالم چو آن جوست، بسته نماید ولیک
میرود و میرسد، نو نو این از کجا است؟^{۲۹}

همچنین در مثنوی معنوی به بهترین وجهی همین مفکوره را چنین گنجانیده است:

هر نفس نو می شود دنیا و ما
بیخبر از نو شدن اندر بقا
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست
چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را بجنبانی بساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می نماید آتش انگیزی صنع^{۳۰}

این پوشش تکاملی به تعبیر مولانا به کلمات ((ساکن روان)) افاده گردیده و با اینگونه تصریح می شود:

آه چه بیرنگ و بی نشان که منم
که ببینم مرا چنان که منم
کی شود این روان من ساکن
اینچنین "ساکن روان" که منم^{۳۱}

قطب بن محیی جهر می مؤسس اخوان آباد (مدینه فاضله) از عارفان اواخر قرن نهم - که شارح مفکوره مولانا است - چنین مینویسد: ... ((چنین دانید که جهان تمام در حرکتست و هیچ ذره یی

نیست از فراز فلک تا تحت الثری، الا که ازان ساعت که هست شده،
تا آن ساعت که نیست شود پیوسته در جنبش است و آرام ندارد. ((
۳۲

با این سنخ اندیشه ئی که مولانا درباره پویایی و جنبش دائمی
اشیاء دارد، برای انسان مراتب تکامل رانیز قایل بوده و ساختمان
کنونی انسان را از لحاظ روحی و عقلی و هم فیزیالوژیایی فصل الخطاب
در تکامل زیست شناختی میداند، که مرگ یکی از مراتب تکامل
باشد و بیسیار نا محتمل است که ماموریت انسان با انحلال و تلاشی
بدنش پایان برسد. مولانا درین ابیات مراتب تکامل را با کمال
صراحت و نیکویی شرح میدهد:

آمده اول باقلیم جماد

وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یا د ناورداز نبرد

وز نباتی چون بحیوان اوفتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد ...

باز از حیوانی سوی انسانیش

میکشد آن خالقی که دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت

تا شد اکنون عاقل و دانا وزفت

عقلهای اولینش یاد نیست

هم از این عقلش تحول کردنیست

تارهدزین عقل پر حرص و طلب

صدهزاران عقل بیند بوالعجب^{۳۳}

جای دیگر همین مطلب را چنین گوید و یک مردن را زندگی

دیگر داند:

از جمادی مردم و نامی شدم

وز نما مردم بحیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم؟ کی زمردن کم شدم

حمله بی دیگر بمیرم از بشر

تا برارم از ملایک بال و پر
از ملک هم بایدم جستن وجو
کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم
انچه اندر وهم ناید آن شوم^{۳۴}

اگر چه مولانا غالباً درین گونه ابیات، اشارتی به تسلسل انواع و سیر ارتقایی آن دارد و این کار از نظر بیالوژی ملیو نها سال را دربر میگیرد که آنرا بعد زمانی گوئیم، ولی باید دانست که این زمان جسمانیات و روحانیات نیست، بلکه زمان حق تعالی است که تجدد و تعدد نپذیرد، ازل و ابدیکه نقطه او باشد^{۳۵}.

امادرمسأله خلق جدیدنظرمولانا به جوی روان واستمرار حرکت تعبیر شده، که مردن را زندگی نو میداند، اینکه مرگ بعنوان حادثه زیست شناختی هیچ معنی ومفهوم سا زندگی ندارد، بقول دکتر اقبال هندی ((جهان امروز محتاج به یک رومیست، که در مردمان امیدرابر انگیزد وآتش شوق برای زندگی راتیزترکند.))^{۳۶}

بنا بر تعلیم قرآن، خلق مجدد، به آدمی دیده تیز بین می بخشند فبصرک الیوم جدید (ق ۲۲) آدمی همیشه به پیش میرود، تا اشر اقبای تازه بی از حقیقت وواقعیت نا محدودی دریافت کند و خدا هر روزی درکاراست (الرحمن ۲۹) و ظرف پذیرنده اشراق حق، تنها یک ظرف منفعل نیست، هرعملی ازیک من ego آزاد، و ضع تازه بی ایجاد میکند وباین ترتیب، فرصتهای بیشتری برای تجلی خلاق آماده می شود.^{۳۷}

در نهاد آدمی نیروی اندیشه، منبع زاینده بی پایا نیست، که مولانا مبداء درک این تسلسل انواع و تحرك و مرگ و رجعت جدید را همین "عقل" داند، که پهنایی آن پایانی ندارد و این مقصد را با امثله چنین روشن می سازد:

تاچه عالم هاست در سودای عقل
بحر بی پایان بود عقل بشر
صورت ماندن درین بحر عذاب
عقل پنهانست وظاهر عالمی

صورت ازمعني چو شیراز بیشه دان
 این سخن و آواز از اندیشه خاست
 لیک چون موج سخن دیدی لطیف
 چون زدانش موج اندیشه بتاخت
 صورت از بی صورتی آمد برون
 پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست
 هر نفس نو می شود دنیا و ما
 عمر همچون جوی نو نو میرسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
 شاخ آتش را بجنابانی بساز
 این درازی مدت از تیزی صنع

از خصایص تلقین مولانا است، که مطالب ارجمند معنوی را در ضمن داستانهای عبرت انگیز، بزبان مرغ و موش و شیر و خرگوش بیان مینماید و در پایان این اندیشه های ژرف نگری، به نارسایی اندیشه و قلت دانش اعتراف و پدراگاه دانش افرین ابتهال مینماید که :

آنچه در کونست ز اشیا و آنچه هست
 و انما جانرا بهر حالت که هست

و این همان دعا بیست که عارفا نرا همواره و در زبان بوده که اللهم ارنا حقایق الاشياء کما هي، و بشریت امروزی هم اگر در تلاش حقایق علمی سرگردانست، تسلسل همین اندیشه باشد.

این مفکوره صوفیانه - که درک آنهم دشوار است - بعد از آبن عربی مولانا بلخی و در بین شاعران متصوفه رواج داشت که محمود بن امیر یمن فریو مدي (متوفای ۷۲۹ ق) باین صراحت میگفت :

زدم از کتم عدم خیمه بصحرای وجود
 و زجمادی به نباتی سفری کردم و رفت
 بعد از نیم کشش طبع بحیوانی بود
 چون رسیدم به و ی از وی گذری کردم و رفت
 بعد از آن در صدف سینه انسان بصفا
 قطره هستی خود را گهري کردم و رفت

یا ملایک پس از آن صومعه قدسی را
گرد برگشتم و نیکو نظری کردم و رفت
بعد از این ره سوی او بردم ولی ابن یمین
همه او گشتم و ترک دگری کردم و رفت^{۳۹}

شاعری دیگر همین نظر را در بیتی چنین گنجانیده است :
چون نگه هر چند هر مژگان زدن گم میشویم
حسرت دیدار مارا باز پیدا میکند

بیدل گوید :
نوی بیدل از ساز امکان نرفت
نشد کهنه تجدید ایجادها

(۶)

حضرت جامی ومسئله خلق جدید

طوریکه گفته شد، پیشروان جامی مانند سنائی غزنوی، مولانا بلخی در شعرو سخن و ابن عربی در فصوص الحکم و دیگر آثار گران بهای خود، گاهی با زبان رمزی و اشارات و باری هم به صراحت، در پیرامون خلق جدید یا تبدل امثال به تعبیر مختلف که اکثر آن مقتبس از کلام الله مجید است سخن رانده اند :

بدانکه پیش از جامی یکی از عرفای سخنور فخرالدین ابراهیم مشهور به عراقی^{۴۰} که حقایق فصوص الحکم را از عارف نامور صدر الدین محمد قونیوی^{۴۱} شنیده بود، کتابی بنام لمعات نوشت که بقول جامی: ((اهل تقلید، رقم رد بر آن کشیده بودند)). ولی حضرت جامی به تمنای امیر علی شیر نوایی، شرحی بر آن بنام اشعة اللمعات در سنه ۸۸۶ ق نوشت که مشکلات و مبهمات آنرا حل کرد و به بهترین وجهی به توضیح و تأویل آن پرداخت درین کتاب لمعه پنجم در بیان اختلاف مظاهر در هر آن است که مطابق نظریه فیضان فلوطنین: محبوب در تجلی های وجودی و شهودی، هر لحظه روی دیگر نماید، هر تجلی بصورت دیگر متجلی له و استعداد دیگری می بخشد و هر استعدادی تقاضای صورتی دیگر مغایر

پیشتر میکند. پس لایزال استعدادات درافزایش است و صور بحسب آن در نمایش :

در هر آئینه روی دیگر گون می نماید جمال او هر دم
گه در آید بکسوت حوا گه برآید بصورت آدم

ازینجا است که در تجلی تکرار نیست و هر گز در يك آئینه
يك صورت دوبار روی ننماید و درد و آئینه يك صورت پیدا
نیاید:

چون جمالش صد هزاران روی داشت
بود در هر ذره دیداری دگر

نتیجه تجربه و مطالعات جامی، در ینکه فیض اقدس چگونه و هر
لمحه یی مطابق استعداد قوایل پرتوافشانی میکند و نیز در پیرامون این
آیه تبدیل احوال و حشر جدید اینست که گوید: ابویزد قدس سره این آیه
بشنید که یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فدا^{۴۲} نعره بزدو گفت: من
یکون عنده الی این یحشر؟ دیگری بشنید گفت: من اسم الجبار الی اسم
الرحمن ومن القهار الی الرحیم.^{۴۳}

جامی نتیجه این تبدیل و حشر را - مانند مفکران گذشته اسلامی -
باز همان سیر تکاملی انسان میداند و گوید: اما اگر چنانچه مرا دا بویزد
آن باشد، که آنکس که نزدیک اوست یعنی در مسمی مستهلك شده
است و از مرتبه اسماء گذشته، ویرا کجا حشر کنند؟ جواب چنان باید
گفت: که مراتب تجلیات حق سبحانه را نهایت نیست و اگر نه تکرار
تجلی لازم آید، پس هیچ مرتبه از مراتب تجلیات نتواند بود که مگر بعد از
آن مرتبه دیگر نباشد، پس ویرا از آن مرتبه باین حشر کنند^{۴۴}

رب زدنی علما این سلسله تکامل انسانی که در پرتو تجلیات و
فیوض قدسی بوجود آمده، در نظر جامی به ارتقای دانش آدمی هم منتج
میگردد که باید نوع انسانی همواره در علم خود پیشتازو پو یا باشد
و مراتب دانش آدمی پایان و نهایی ندارد، وی گوید:

"چون تجلیات را نهایت نیست، هر تجلی مستلزم علم است مرعبد
متجلی له رابح متجلی، پس علم ویرا غایه نباشد، لا جرم مخاطب
میگردد بلسان الحال او المقال، بعد از حصول هر علمی با مرقل رب زدنی

علما. واصحاب الراي که باول مراتب که نهايت سیرالي الله است رسیدند ... پندارند که چون واصل شدند و غرض حاصل شد بغایت مراد رسیدند و به الیه تر جعون بسنده گشتند، هیئات! منازل طریق الوصول که مراتب سیر فی الله است الا تنقطع ابدالابدین. زیرا که شیون وصفات الهی، که تجلیات بحسب آنست غیر متناهی است:

هر دم ز تودر دیده خیالی بینم
در هر دیدن تازه جمالی بینم
چون جلوه تو نیت مکرر، حاشا
کز دیدن تو بدل ملالی بینم^{۴۵}

لوايح:

علاوه بر این حضرت جامی را کتابیست بنام لوايحٌ مشتمل بر ۳۳ لایحه، با نثری قوی و رسا بار باعیات نغز و فصیح، درین لوايح، نکات اساسی تصوف و عرفان و توحید ربانی در کمال اختصار آمده که درباره خلق جدید "تبدال امثال" به اتکاء فص شعبی فصوص ابن عربی چنین گوید: ((عالم عبارتست از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است و آن متبادل و متجدد میگردد مع الانفاس والاناث. در هر آنی عالم بعدم میرود و مثل آن بوجود می آید، و اکثر اهل عالم از معنی غافلند کما قال سبحانه :

((بل هم فی لیس من خلق جدید)) و از ارباب نظر کسی برین مطلع نشده است مگر اشاعره در اجزای عالم که اعراض است حیث قالوا: الاعراض لایبقي زمانین... پس عالم بجمع اجزائه نیست مگر اعراض متجدده متبدله مع الانفاس، که در عین واحد جمع شده اند و در هر آنی از این عین زایل می شوند و امثال آنها بوی متلبس میگردند، پس ناظر بواسطه تعاقب امثال در غلط می افتد و می پندارد که آن امریست واحد مستمر:

بحریست نه کاهنده و نه افزاینده
امواج برآورنده و اینده
عالم چو عبارت از همین امواج است
نبود دوزمان بلکه دوران پاینده

اما ارباب کشف و شهود می بینند، که حضرت حق سبحانه و

تعالی در هر نفسی متجلی است به تجلی دیگر، و در تجلی او اصلاً تکرار نیست، یعنی در دوآن بیک تعین و یکشان متجلی نمیگردد بلکه در هر نفسی بتعین دیگر ظاهر می شود، و در هر انی بشان دیگر متجلی میگردد.

رباعي :

هستی که عیان نیست دوآن دریکشانی
درشان دگر جلوه کند هرآنی
این نکته بجوز ((کل یوم هو فی شأن))
گر بایدت از کلام حق برها نی

و سر درین آنست که حضرت حق را اسما بیست متقابله، بعضی لطفیه و بعضی قهریه، و همه دائماً در کارند و تعطیل برهیچ یکی جایز نه، پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه، بواسطه حصول شرایط و ارتفاع موانع، مستعد وجود گردد، رحمت رحمانیه او را دریابد^{۴۶} و بر وی افاضه وجود کند و ظاهر وجود بواسطه تلبس و آثار و احکام آن حقیقت متعین گردد بتعینی خاص و متجلی شود بحسب آن تعین، بعد از آن بسبب قهر احدثیت، حقیقتی که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است، از آن تعین منسلخ گردد و دران ثانی بقهر مضمحل گردد و تعینی دیگر بررحمت رحمانیه حاصل و هکذا الی ماشاء الله. پس درهیچ دوآن، بیک تجلی واقع نشود و در هرآنی عالمی بعدم رود و دیگری مثل آن بوجود آید، اما محجوب بجهت تعاقب امثال و تناسب احوال می پندارند، که وجود عالم بریک حالست و دراز منه متوالیه بریک منوال :

سبحان الله ! زهی خداوند و دود

مستجمع فضل و کرم و رحمت وجود

در هر نفسی برد جهانیه بعدم

آرد دگری چو آن، هماندم بوجود

انواع عطا، گرچه خدا می بخشد

هر اسم و عطیه یی جدا می بخشد

در هرانی حقیقت عالم را

یک اسم فنا، یکی بقا می بخشد.^{۴۷}

این گونه جهان بینی در فلسفه شرق سابقه طولانی دارد و در هندوستان که سرزمین تأطل و تفکر است بنا بر فلسفه بودایی هیچ چیز معین و مشخص بر ای دو لحظه یک وضع و حال متشابه باقی نمی ماند جهان متشکل از امواج حیات تا سنسار (مرگ دوری) است، که مرتب در حرکت و برخورد میباشد، کلیه اشیاء ترکیب کننده، غیر دائمی هستند و دو حرکت موجود است یکی سات Sat یعنی ذات و وجود که جنبش تسلسلی مادی اجزای کوچک دارد و دیگری ستیو Stayo یعنی هستی محض عقلانی که از آمیزش هر دو حیات تشکیل می شود. راه نجات انسان در این تسلسل دوری است که حیات و مرگ پلیدی را از بین می برد و داخل نیروانا (فنا) می شود. این تسلسل دوری ۱۲ دایره دارد که آنرا « چرخ حیات » میخوانند یعنی دوازده دوره تسبیب، حلقه زندگی پی در پی میگردد و مرگ یک وجود زنده پایان حیاتش نیست بلکه قسمتی از عمل (کرم) او آغاز زندگی نوین است در هر دوره زندگی، چرخ حیات دور میزند و تجسم اعمالی که مشخص بدان دست می یازد سبب زندگی بعدی می شود، که هر دوره حیات را سنسار گویند (در پشتو سمسور) عمر مانند امواج آبست که توج یک جزء دیگر می شود تا که مسافتی طولانی را در حال توج می پیماید، هر موج یک عمر و مجموعه همه موجها در دایره بزرگ همان سنسار است.

در مکاتب فکری هندوان Asuka که قایل بوجود خدا اند یکی وی شیشیکه (خالص) است که معتقد بفرضیه ذرات اصلیه (جوهر فرد) یا باصطلاح فرضیه اتمی است و کلیه اشیاء را عبارت از ترکیب ذرات لایتجزای ابدی و غیر مرئی: خاکی، آبی، نوری، هوایی میدانند، کناده 9 که مصنف وی شیشیکه سترا (حدود ۳۰۰ ق، م) است مبلغ این نظر است وی نامی از خدا نمی برد، ولی مضرین بعدی چون دیده اند که ذرات لایتجزا بخودی خود دنیای منظمی را بوجود آورده نمیتوانند، بمشیتی ایزدی قایل شده اند، که آنها را تحت نظم در آورده و کتب ویدا هم به عله العلل اولیه قابل بوده والوهیترا قبول کرده اند. کناده گوید: هیچ چیز هیچوقت از بین نمیرود، هر چند در ازمنه مختلف تغییر شکل و حالت بدهد. زمان و مکان دو ظرفی هستند که ذرات وجود در آنها ریخته می شود و خلقت عبارت از همین ریزش دایم ماده است (مقدمه

اوپانیاشاد بقلم دکتر تاراچند و رضا نائینی طبع تهران ۱۹۶۱ م).
 در اوپانیاشاد که مجموعه افکار دانشمندان هندوستان قبل از ظهور
 بودا در حدود قرن پنجم (ق، م) است چنین گوید: همه چیز از ان ذات،
 هزاران هزار بار ظاهر می شود و هزاربار در او محو میگردد، چنانچه از
 دریا حباب ظاهر میشود و در او محو میگردد... بنا برین علل سه
 مظهر دارد: ایجاد (برهما) ابقا (بشن)، فنا (تیشوا) (اوپانیاشاد فقره
 ۱۷-۱۸ اینکھت جولیکا ازاتهرین بید ۴۰۰) که دارا شکوه مترجم فارسی
 اوپانیاشاد اولین را با جبرئیل و دومین را با اسرافیل و سومین را با
 عزرائیل تطبیق داده است.

(۷)

حرکت در جوهر

درین گیتی موجودات بی شمار گوناگون در داخل یک نظام وییوسته
 بیک دیگر وجود دارند که ما آنرا عالم می نامیم، برای دریافت حقیقت
 عالم چهار چیز را باید دانست :

اول: آیا مشییتی که این موجودات دارای انواع قوا را بهم پیوسته
 ساخته هست ؟ چیست ؟

دوم: وسعت این عالم چقدر است ؟ نهایتی دارد؟

سوم: این عالم از کی پیدا شده و تا به کی خواهد بود ؟

چهارم: این عالم از چه پیدا شده و باین صور گوناگون چگونه ظهور
 کرده است ؟

فلاسفه و دانایان بشریت، هزاران سال فکر کردند، ولی از پاسخ
 این سوالها و دریافت حقیقت کماهی درماندند و در آخر گفتند :

تابدینجا رسید دانش من

که بدانم همی که نادانم.

ولی این تلاش ها و جستجو بسا چیزها رابه بشر آموخت و او را در راه
 دریافت نادانستنی های خود پیش برد تا که بشر با ذخیره دانشی و درک
 حقایق امروز بطن فضا را شگافت و به سیاره های دور سفر کرد و معلوم

نیست که فردا این موجود معترف به نادانی خود، تا کجاها پیش خواهد رفت؟ در بالا گفته شد: که برخی دانشمندان قدیم، حرکت و استمرار را مبدأ عالم دانسته بودند، و حالا از نظر ریاضی و براهین عملی میگویند که مثلاً آواز حرکتی است که سرعت ۱۶ تا ۲۰ هزار در هوا پیدا می شود و گوش آن حرکت را احساس میکند که آنرا ((شنیدن)) گوئیم، این یک توضیح کوچک است و الا همچنین نور، هوا و سایر موجودات مدرک، عبارت از حرکتهایی است که در سرعت مختلفند.

علم که از تجربه و آزمایش بدست می آید نشان میدهد که برگشت تمام مخلوقات طبیعی به حرکتست، ولی علم نمیتواند بگوید که آن حرکات چگونه و در چه چیزی بوجود می آیند؟ اما فلسفه که حکم عقل و فرض ذهنی است میتواند یک نوع جوهر لطیف غیر مری را تصور نماید، که در همه جا وجود داشته، و وجود آن مانع از گنجایش اجسام نباشد، ولی بمراتب از نور لطیف تر و دارای صفات ماده و جسم نباشد، و قابلیت اهتزاز و ارتجاع بی نهایت دارد و همواره در حرکتست و انواع حرکات مختلف بران وارد می شود. هر گاه از تمام موجودات ((فلز، گیاه، حیوان)) و غیره یک قطعه بگیرید و تجزیه نمایید خواهید یافت که اصل همه آنها دانه های نوری که تعبیر به الکتریسته سالبه و موجب (الکترون و پروتون) مینمایند میباشد. این دانه های نوری در نتیجه اندازه مخصوصی از حرکت گوناگون بشمار پیدا شده است^{۴۸}

قدمای فلاسفه که موجود را به واجب قائم (با لذات) و ممکن (قائم بالغیر) تقسیم می نمودند، وجوب را فقط صفت علت نخستین میدانستند، ممکن را مرکب از دو جز وجود (هستی) و ماهیت (حد هستی) گفته بودند، که ماهیت هم عبارت از دو قسم جوهر و عرض بود، جوهر مجرد ماهیتی بود مستقل و برهنه و وارسته از زمان و مکان، و اگر مکان و زمان معینی داشت، آنرا جوهر مادی گفتندی که جمله پنج قسم جوهر:

عقل، نفس، هیولی، صورت، جسم و نه مقوله عرض (صفات و عوارض ماهیت) که حرکت یعنی تغییر تدریجی در جوهر واقع نمیشود و فقط در چهار مقوله عرض (کم، کیف، وضع، این) حرکت دیده می شود.^{۴۹}

ملا صدرا:

محمد بن ابراهیم شیرازی مشهور به صدر المتألهین، (متوفای ۱۰۵۹

ق ۱۶۴۹ م) فیلسوف قرن ۱۷ که هم عارف و هم عالم و هم فیلسوف بود و کتاب اسفار اربعه او مشهور است، بر خلاف اقوال ارسطو و پیروانش - که آنرا تا همین عصر از نصوص فلسفی میدانستند - قائل شد که جوهر اشیاء در حرکت است و اگر جوهر اشیاء در حرکت نبودی، در اعراض آنها حرکت واقع نشدی، حرکت تجدد وجود است و وجود عالم طبیعت، سیال و متجدد است و تدریجاً موجود می شود و نابود می گردد و در عین حال وحدت و شخصیتش محفوظ است.

وی در بحث حرکت و سکون در تاکید بر نظریه تجدد جوهر طبیعی که مقوم اجرام سماوی و زمینی اند گوید: اگر چه این احدث مذهب نویست، که هیچ یکی از حکما قدیم، بران نبوده اند، ولی حکیم نخستین خداوند تعالی که اصدق الحکما است در قرآن مجید فرماید، و تری الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب. صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون (النمل ۸۸)^{۵۱}

همچنین در قرآن آیات بل هم فی لبس من خلق جدید^{۵۲} و ان نشأ نذهبکم و یات بخلق جدید^{۵۳} و بسا آیات دیگر با این مطلب اشاره مینماید که شرح آن چنین است:

هر جوهر جسمانی: طبیعت سیال متجددی دارد، در حالیکه وی امر ثابت مستمر دارایی بمقامت که نسبت آن مانند نسبت روح بجسد است، زیرا روح انسانی بسبب تجددش با قیست ولی طبیعت بدنش ابداً در تحلل و ذوبان و سیلانست، ذاتش باقی بوده و با ورود امثال او علی الاتصال متجدد است.

مخلوقات این تجدد امثال را حس نمیکنند بل هم فی لبس من خلق جدید، ولی تمام احوال صور طبیعی اشیاء با وجود مادی وضعی زمانی خود متجدد اند و بودن آن تدریجی مستقر بذات نیست، زیرا وجود عقلی و صور مفارقة افلاطونیه آن ازلاً و ابداً در علم خدا باقیست، ولی این وجود متعلق به بقاء نفسی خود آنها نیست بلکه به بقاء الله تعالی وابسته است^{۵۴}

این مطلب عرفانی در ادبیات و سخنان صوفیانه شعرائی آسیایی به تعبیرات خلق جدید، تجدد امثال، خلع و لبس، تجدد مظاهر، حشر نوین، تعاقب امثال و قیامت نقد و غیره داخل گشته است، زیرا عارفان اسلامی عالم را مجموعه اعراض دانند که مطابق کلیه العرض لایبقی زمانین

همواره در تبدل است.

صدر شیرازی با این نظرش بنیاد فلسفه ارسطویی را - که حرکت در جوهر را محال میدانستند - برهم زد و ازین نظریه خود چند نتیجه گرفت :

الف - عالم حادث و هر لحظه در تجدد و نقضا است .

ب - روح انسان با بدن حادث میشود و بعداً مجرد گشته باقی می ماند .

ج - معاد جسمانیت.

د - وجود عالم طبیعت، متغیر و متجدد و سیال و آمیخته بعدم است ولی یک حقیقت ثابت هم دارد، که دران تغییری رخ نمیدهد و بواسطه آن حقیقت ثابت، بمبداء کل عالم که ثابت و مطلق و تغییر ناپذیر است ارتباط مییابد .

ه - زمان: مقدار حرکت اجسامست: ۵۵

این بود لب دباب نظر عارفان و دانشمندان اشراقی که حضرت جامی یکی از شارحان این نظراست و کسیکه بمشاهده واقعت وجود پیرسویی بموقفی می ایستد، که دران فلسفه و تصوف و دین - که منبع آن قرآن عظیم است - بموازات یکدیگر واقع می شوند و ما در سطور گذشته تاجایی این تقارب را - ولو باختلاف تعبیر و گاهی با تأویل توأم است - نشان دادیم و اکنون نوبت آن رسیده که موقف سائنس جدید را در پیرامون این مسئله مغلق وجود، نیز روشن سازیم، اگر چه درک آن برای کسانی که اهل سائنس نیستند دشوار است و شاید درینجا تعبیر ما هم رسا و علمی نباشد .

(۸)

نظریه نسبیت وبعد چهارم

البرت اینشتین Albert Einstein (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵ م) بزرگترین

ساینسدان معاصر و برنده جایزه نوبل ۱۹۲۲ م که نخستین بار نظریه نسبیت را در سنه ۱۹۲۰ م ترتیب و انتشار علمی داد، دانشمند بزرگ ریاضیات عالی و هندسه فضایی بود، که نظر خود را بآبراهین ریاضی ثابت می نمود و می گفت: " کلیه احکام و قضاوت هایی که ما می نماییم، خواه چیزها بیکه با حس ادراک می کنیم و خواه قضایائی که با استدلال علمی و برهان ریاضی به اثبات می رسانیم، همه نسبی است ". یعنی نسبت بما و نسبت به حس و عقلی که داریم و نسبت به محیطی که در آن هستیم و نسبت بحالت حرکتی که واجد می باشیم، قضاوتها و احکام مزبور آنطور است که می نماییم، ولی اگر کسی دیگر در محیط دیگر، با حالت دیگر، در همان چیزیکه ما قضاوت کرده ایم قضاوت کند طور دیگر قضاوت خواهد کرد و آنچه ما با برهان ریاضی ثابت نموده ایم، برای او با برهان ریاضی طور دیگر ثابت خواهد شد. مثلاً چشم ما چیزی می بیند که انرا نور گوئیم و گوش ما می شنود که آنرا صوت می گوئیم، ولی این ادراک فقط نسبت بچشم و گوش ما و درین محیطی که هستیم و درین حالت که داریم معتبر است. ورنه اگر کسی باشد که چشم و گوش او طرز دیگری ساخته شده باشد. پس همین نور و صوت را عیناً که ما درک کرده ایم طور دیگر درک خواهد کرد .

علمای فزیک ثابت کرده اند، که نور و صوت و کلیه اجسام از گاز و مایع و جامد، جز حرکت چیزی نیست و حرکت با اندازه مخصوصی که میرسد، گوش آنرا بنام ((صوت)) و چشم آنرا بنام ((نور)) درک میکند، همچنین است قوه ذایقه و شامه، نزد علم زغال و الماس هر دو یک چیزند و فقط اندازه حرکت و ارتعاش ذراتشان متفاوت است، ازینجاست که عقیده نسبیت بطور کلی میگوید: آنچه راجع بعالم می فهمم و ادراک می کنیم و با قواعد علمی اثبات می نماییم، چه راجع بابعاد اشیا و چه راجع بدوری و نزدیکی و یا فاصله زمانی آنها همه نسبی است. بنا براین زمان و مکان هم هردو نسبی است و باختلاف موقع و محل مختلف می گردد. مثلاً زمان در مکان دورتر طولانی تر از مکان نزدیکتر است و هر چه مکان نزدیکتر شود، دقیقه کوتاه تر می گردد، زمان و مکان دو ظرف وسیع اند که در جهان محسوس هیچ چیز ازین دو ظرف بیرون نیست. ولی انیشتین زمان و مکان را ظروف اجسام ندانسته، بلکه آنرا دو صفت میداند که ازدو حالت جسم انتزاع میشوند، اگر جسم نباشد نه زمان است و نه مکان. همینکه جسم پیدا می شود، زمان و مکان مفروض می گردد .

فضای اقلیدسی سه بعد داشت: درازنا (طول)، پهنا (عرض) ژرفنا (عمق) لیکن عقیده نسبت با براهین ریاضی ثابت کرد که اولاً برای تعیین موضع مکانی هر چیز، علاوه بر سه بعد مزبور باید زمان را هم مانند بعد چهارمی دخالت دهیم و بوسیله چهار امتداد، موضع قطعی آن چیز را تعیین نماییم و زمان هم مانند مکان نسبی است و نسبت با شخص و امکانه مختلط میگردد. نسبت بکسی که از مکان دور حساب میکند بلندتر و در نظر کسی که از مکان نزدیک حساب مینماید کوتاه تر است. این نظریه مربوط بحرکت است، و اگر حرکت نبودی، نظریه نسبت موردی نداشتی. علماء نسبت فضاء را عبارت از ماده و افعال ماده میدانند و ماده ساکن نیست بلکه اساس او بر حرکت است و اگر حرکت نباشد، عالم عدمست و هر حادثه و هر موجودی عبارت از حرکتی است که در ماده پدید میآید و هر حرکت مسافتی را اشغال میکند و زمانی را فرا میگیرد. لهذا برای تعیین موضع هر چیزی باید مسافت و زمان هر دو را بحساب آورد.^{۵۶}

چون نظریه نسبیت، مباحث دراز و پیچیده سربسته ئی دارد و بدون درک ریاضیات عالی و مغالیک سائنس درک آن دشوار است، بنا برین درینجا به اشتراك فکری که در مسئله دوام حرکت و استمرار آن بین صوفیان اسلامی و اشراقیون قدیم با دانشمندان ریاضیات و فزیک امروزه واقع شده و ملاصدرا پیش از انیشتین بر حرکت در جوهر ملتفت شده و آنرا کار خود در تحقیق روانی و اشراقی خود قرار داده اشاره کرده و میگوییم که نتیجه گیری و بازجویی صاحب نظران بشر درازمنه مختلفه از مسأله حرکت در وجود و سیرت کامل با انواع و افکار گوناگون بوده است. اشراقیون آنرا وسیله جنبش های روحانی و معنوی انسان قرار داده و به تعبیر عرفانی و رموز ((اسرار آلود)) شرح داده اند که :

خو شتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران
امانیشتین و پیش قدمان او منکوسکی ولورنتر و پوانکاره- که
دانشمندان دنیای مادی و بادیالکتیک سائنس گرای خود مجهز ند-
در عالم تحولات و تفاعلات مادی جهان امروزی، برای پیشرفت علوم
طبیعی از آن کار گرفته اند، که به گفته جامی هر حرکتی و تحولی مستلزم
افزایش دانستن باشد که رب زدنی علما و ارزقنی فهماً .

(۹)

لب لباب اندیشه عرفانی جامی
دریک غزل

معین الدین اسفزاری که دانشمند و مورخ معاصر جامی و از ارادتمندان اوست، داستان وفاتش را - که از عجائب روزگار است - چنین نقل میکند :

واز عجائب وقایع ... آنکه: دروقتی که تحریر این اوراق بدین محل رسید، که تاریخ وفات حضرت شیخ الاسلام احمد قدس سره مسطور شد که یوم الجمعۀ ثامن عشر محرم الحرام سنه ثمان وتسعین وثمان مائه بود ... حضرت حقایق پناهی مولانا نور الدین عبدالرحمن جامی روح الله روحه ... داعی صدق یا ایتها النفس المطمئه ارجعی الی ربک ... را لبیک زنان اجابت نموده، غسل کرد و کفن پوشید و احرام بسته روان گشت لمولانا جامی :

ای صفات تو نهان در تتق وحدت ذات
جلوه گر ذات تو از پرده اسماء و صفات
ما گرفتار جهت، از تو نشان چون جوئیم ؟
ای سرا پرده اجلال تو بیرون ز جهات
از ندای تو در افتاد، صدایی بحریم
خاست نعره لبیک، ز اهل عرفات
مشرَب زهد کجا ؟ چا شنی عشق کجا ؟
آن یکی ملح اجاج آمد، وین عذب فرات
ما نداریم مشامی که توانیم شنید
ورنه هردم رسد از گلشن وصلت نفحات
بو قای در آمیخت چنان آب و گلم
که دهد بعد وفات از گل من بوی وفات
مرد جامی بسر تربت او بنویسید :
هذه روضت من حل به العشق فمات. ۵۷

درین غزل که باید ازوایستین سروده های حضرت جامی باشد، پختگی اندیشه و سخن و قدرت تام برادای مختصر مطالب وسیع عرفانی پدیدار است و از مصرع اخیر ((هذه روضة من حل به العشق فمات)) بالقیمه مبهم تاریخ وفاتش نیز بدست می آید، بدین معنی که کلمه روضت بحساب جمل = ۱۴۰۲ اصل مقوم معماست و اگر ارزش ابجدی حل ۳۸ + عشق ۴۷۰ = ۵۰۸ را ازان حل یعنی تفریق نماییم، باقی ۸۹۸ می ماند که سال وفات این شخصیت برجسته دانش و ادب آسیای میانه است.

این غزل عرفانی جامی دارای مطالب اساسی اندیشه عرفا و خدا پرستان اسلامیست، که ذات خدا را بالاتر از شناسایی و درک اندیشه بشری و پوشیده در پرده ((وحدت ذات)) میدانستند و فقط او را به اسما و صفاتش می شناختند و تمام عالم را مظهر اسما و صفات الهی می شمردند، این عقیده از نظریه فیضان نو فلوطینی مدرسی نشئت کرده و عرفای اسلامی هم به کشف و مشاهده دریافته بودند که "اول که هنوز حکم ظهور در بطون و واحدیت مندرج بود و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و جوب و امکان منتفی. و نشان ظاهری و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی، شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه کند. اول جلوه یی که کرد بصفه وحدت بود، پس اول تعینتی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیتست...^{۵۹}

مسأله دیگر اساسی اشراق و صوفیگری، گرفتار جهت بودن انسان یعنی مکان است، بدانکه بعد از دانستن یگانگی ذات و فیضان وجود ((مظاهر اسما و صفات احد)) توحید بر سه قسم باشد:

- اول توحید قولی عامه مومنان .
- دوم توحید علمی خواص .
- سوم توحید عملی .

و توحید علمی موقوفست بر شناختن مکان و زمان که جامی به ((گرفتار جهات)) از آن تعبیر کند. و اینکه سرا پرده اجلال ذات باری

تعالی بیرون از جهات ((مکان + زمان)) است مغایر افتد با اخبارسید عالم که از انجمله است بروایت انس بن مالک: یقول الله تعالی بعزتی وجلالی وارتفاع مکانی لا یدخل الجنه احد وقلبه مظلّم.

پس مکان سه قسم است: مکان جسمانیات. دوم مکان روحانیات. سوم مکان الله تعالی که برتر از جهات وعالم امکان یعنی جسمانیات وروحانیات است.^{۵۹}

پس ازاینکه انسان به توحیدایزدمتعال پی بردوعالم راجلوه های اسما وصفاتش (شمرده، مسأله ربوبیت)) پیش میآید، که آیاپرورنده کائنات کیست؟

آیا طبیعت خودش پرورنده است یا آله پرورش ؟ این مسئله را جامی باز به ذاتیکه بیرون زجهاتست نسبت دهد و از آیه قرآن که الست بریکم ؟ قالوالبی^{۶۰} بزبان ادبی شاعرانه تعبیر می نماید، که پرورش ((ربوبیت)) هم بذات یگانه او تعالی مخصوص است ازندای تودرافتاد صدایی بحرم.....

جامی در عصری زندگی داشت که اهل ظاهر وقشریون یعنی زاهدان خشک خالی ازذوق وعشق، برافکار عامه طاری بوده اند وبه عمق مسایل توحید وذوق ومواجید پی نمی بردند. وی زهد مطلق و درمقابل آن عشق رابه تعبیرقرآنی ملح اجاج (نمک تلخ) وآب زلال گوارا درین غزل ستوده و زهد خشک متعصبان ریاکار را حالت جمود وتعطیل مادی ومعنوی میدانکه خالی ازحرکت وجنبش وبالندگیست. درحالیکه عشق، حرکت وفعالیّت وپویایی است، که از فیض اقدس نبوع میکند وعالم هردم درحالت متجدد وخلق جدیداست ونفحات وصل علی الاتصال وزیدنی است. اما جامی در کمال فسوس میگوید: ((ما نداریم مشامی که توانیم شنید" ولی فیض اقدس همواره جاری وساریست وازین بیت مستفاد میگردد، که جامی در آستانه لمحات مرگ، هم مرگ را عدم مطلق نمیدانست. اگر چه عامه مردم و زاهدان خشک مشرب از درک این تجدد و تحرک محروم بودند و مشامی نداشتند که ((هر دم از گلشن وصل نفحات جان افزایی بشنود)) وی مرگ را بخوشی استقبال کرد، زیرا بعد از وفات هم آب و گل وی بوی ((وفایی)) میداد وعشق او را بزندگانیا جاوید می کشانید.

جامی درین بیت شیوا، مقصد خودرا در پیرامون ((خلق جدید)) در

عبارات لطیف ادبی پیچانده و نداشتن "مشامی که از گلشن وصل نفحاتی را کسب کند" تعبیر است رمزی از عدم درک و احساس تجدد امثال و حرکتی که بسوی دانش فزونی طلب انسانی جاریست. در نظر وی خود این دستگاه خلقت با تحرك غیر مری خود، چنان آفریده شده است که در هر آنی و هر آفرینش نوي بر سرمایه دانش کائنات در راه تکامل فزونی می آید و می نویسد :

هیچ فردی از موجودات از صفت علم عاری نیست، اما علم بدو جهست:

یکی آنکه بحسب عرف آنرا علم میگویند. و دیگری آنکه بحسب عرف، آنرا علم نمی گویند. و هر دو قسم، پیش ارباب حقیقت از مقوله علم است.

زیرا که ایشان مشاهده میکنند، سرایت علم ذاتی حق را سبحانه در جمیع موجود است. و از قبیل ثانی آبت مثلا که بحسب عرف او را عالم نمیدارند. اما می بینیم که تمیز میکند میان بلندی و پستی. از بلندی عدول میکند و بجانب پستی جاری میگردد و همچنین در داخل جسم متخلخل نفوذ میکند و ظاهر جسم متکاثف را ترتیب میکند و میگذرد الی غیر ذلک.

پس از خاصیت علم است جریان وی بر مقتضای قابلیت قابل وعدم مخالفت با آن^{۶۱}

اکنون دانستیم که عارف صاحب دل در هر آنی با هر تجدد مثلی و هر حشر نوینی که مستلزم دانش نوین است، بر تکامل عشق و دانش خود می افزاید و این چاشنی عشق است که از مشرب زهد خشک خیلی بدور است. زاهد جافی با حادثه مرگ و تخلیه بدن از روح می میرد. ولی عارف دل آگاه در هر مرگی از گلشن وصلش نفحات جان بخشامی شنود و هنوز هم در کسب فیض از منبع لایزال، متحرک و جوینده و نا آرام است که :

ایکه گفתי جان بده ! تا شدت آرام دل
جان بیغما یش سپردم، نیست آرام هنوز

(حافظ)

(ختم)

(کابل، جمال مینه سنبله ۳۶۰ ش)

1

حواشی و مأخذ فصل اول:

۱- در نوقت حواشی شرقی افغانستان کنونی را تا دریای سند افغانستان می نامیدند (بنگرید: تاریخ نامه هرات)

۲- در از دنبال: شاید مراد گا و قلبه کشی باشد .

۳- سیفی هروی: تاریخنامه هرات ۱۱۱

۴- طبقات ناصری ۱/۳۶۱

۵- عبدالرزاق سمرقندی: مطلع سعدین ۵۷۶ و مجمل فصیحی ۳/۱۴۳

۶- جامی: سر رشته طریقه خوا جگان ۷ طبع حبیبی در کابل ۱۳۴۳ ش

۷- دکتر محمد اقبال: ا حیاي فکر دینی در اسلام (متن انگلیسی ۱۲۴) طبع لاهور ۱۹۷۷ م .

۸- محمد علی فروغی: سیر حکمت در اروپا ۱/۵

۹- همین کتاب ۱/۷۱

۱۰- همین کتاب ۳/۲۷۹

۱۱- اشاعره: منسوبند به ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۱ - ۳۲۴ ق) مؤسس علم کلام تسنن در الهیات اسلامی .

۱۲- علی اشعری: مقالات الاسلامیین ۲/۶

۱۳-- ترجمه تفسیر طبري ۷/۱۷۹۸ طبع حبيب يغمائي در تهران ۱۳۴۴ ش

۱۴- طبري ۹۶۴/۴

۱۵- طبري ۷/۱۷۴۲

۱۶- طبري ۳/۶۶۵

۱۷- ميبيذ: كشف الاسرار ۹/۲۷۲ طبع تهران ۱۳۳۹ ش

۱۸- نسفي ۲/۷۴۹ تهران ۱۳۵۴ ش

۱۹- كشف ۹/۴۰۳

۲۰- نسخه خطي کيمبرج ۲/۳۲۹ طبع تهران ۱۳۴۹ ش

۲۱- التفسير الكبير ۸/۱۹ طبع قاهره ۱۳۲۴ ق

۲۲- هامش تفسير کبير ۸/۲۹

۲۳- قران، الاعراف ۵۴.

۲۴- اقبال: احيا ء فکر ديني ۱۲۱

۲۵- دكتور ابوالعلاء عفيفي: مقدمه فصوص الحکم ۴۳ طبع قاهره ۱۹۴۶ م

۲۶- عفيفي: شرح فصوص، فص حکمت قليه ۱۲۶.

۲۷- عفيفي: شرح بر فص ۱۸ ص ۲۳۳.

۲۸- دكتور شفيعي کدکني: چندنکته درجهان بيني مولانا: مجله دانشکده ادبيات، تهران، اردي بهشت ۱۳۵۳.

۲۹- ديوان کبير ۱/۲۶۹ طبع تهران

۳۰- مثنوي، دفتر اول ۷۱

۳۱- احمد افلاکي: مناقب العارفين ۱/۴۲۶ طبع انقره ۱۹۵۹ م

۳۲- مکاتيب عبدالله قطب ۱۳۳ ببعده، چاپ تهران ۱۳۳۹ ش

- ۳۳- مثنوي دفتر ۴ ص ۲۷۴ .
- ۳۴- مثنوي دفتر ۳ ص ۲۰۰
- ۳۵- محمود اشنوي: غاية الامكان في معرفة الزمان. نسخه خطي كابل ص 21
- ۳۶- اقبال: احیاء فکر ديني ۱۴۰ بعد .
- ۳۷- همين كتاب ۱۴۲.
- ۳۸- مثنوي دفتر اول ۳۸
- ۳۹- ادوار د براون: از سعدي تا جامي ۲۹۷
- ۴۰- فخرالدين ابراهيم عراقي همداني از شعراء وعارفان قرن 7 متوفا ۶۸۰ ق
- ۴۱- صدرالدين محمد بن اسحاق قونيوي عارف ومولف مشهور متوفا ۶۷۳ ق
- ۴۲- قرآن، مريم ۸۵.
- ۴۳- اشعه اللمعات: لمعه ۱۲ ورق ۷۵ ب خطي كابل .
- ۴۴- اشعه خطي لمعه ۱۲ ورق ۳۹ الف
- ۴۵- اشعه ورق ۵۲.
- ۴۶- از چمن تا انجمن جوش بهار ر حمتست - ديده هر جاباز ميگردد دوچار رحمتست ((بديل))
- ۴۷- لوايح جامي، لايحه ۴۲ ص ۵۱ طبع تهران ۱۳۳۶ ش
- ۴۸- حسين على ايشل دوفيلسوف شرق وغرب ۳۰ بعد، طبع تهران ۱۳۴۶ ش
- ۴۹- همين كتاب ۳۹
- ۵۰- همين كتاب
- ۵۱- ملا صدرا: اسفار اربعه ۲۱۴ بعد، ج ۱ الحکمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه. طبع

۵۲- قرآن ، ق ۱۵

۵۳- قرآن ، ابراهیم ۱۹

۵۴- ملاصدرا: اسفاد ۱ / ۲۳۱

۵۵- راشد: دو فیلسوف شرق و غرب ۱۴۳.

۵۶- تلخیص از موارد مختلف کتاب دو فیلسوف شرق و غرب .

۵۷- معین اسفزاری : روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات ۲ / ۲۳۵ طبع
تهران، دیوان جامی ۸۶ طبع تاشکند ۱۳۲۳ق.

۵۸- محمد شیرین مغربی: جام جهان نما، خطی کابل ص ۳

۵۹- محمود اشنوی: غاية الامکان في معرفة الزمان، خطی کابل ۱۰ بعد. اینکه اشنوی
مکانرا برسه قسم شمرده، ایا الهامی به بعد چهارم زمان ونظریه نسبیت کنونی نیست؟

۶۰- قرآن، الاعراف ۱۷۲

۶۱- لوايح: لايحه ۳۰ ص ۶۹.

فصل دوم

طریقت جامی

(۱)

مطالعة عصر

قرن نهم هجری در تاریخ آسیای میانه و خراسان، زمان آرامش نسبی و نضج و پختگی فیودلیزم و برخی از مبادی اجتماعی و دینی و فکریست.

در اوایل قرن هفتم چنانچه گفتیم، یغمای چنگیز و چنگیزیان، مبانی زندگانی مردم این سرزمین را که در اثر پیدایش مدنیت و ثقافت مختلط عربی و خراسانی بوجود آمده بود از هم پاشید و عناصر قوی تاتاری را نیز قسراً اندران دخیل ساخت و هزاران لغت و اصطلاح مغولی بزبانهای دری و عربی و پنبنتو و غیره در آمیخت. آداب و رسوم معاشرت مغولی از دربار و رجال پیش تاز آن عصر رواج یافت.

یا سانامه بزرگ چنگیزی و بیلک های او، منزلت قوانین دولتی را گرفت. ولی در مدت دو قرن تاتاریان خونخوار نیمه وحشی، در محیط متمدن و شایسته آسیای میانه و شهرهای معمور ماوراء النهر و خراسان و عراق (ایران کنونی) مهذب شده و با مبانی دینی و ادبی و فرهنگی و مدنی این سرزمین آشنائی یافتند.

درینوقت بنیان فرهنگ و کیش و تمدن خراسان آنقدر نیرومند بود، که فراورده های تاتاری را بارجال و افکار ایشان در خود جذب و حل نمود.

در نسل سوم چنگیز، پا دشاهانی متدین و مهذب و هنر پرور بوجود آمدند، که از نظر فرهنگ و فکر و دین کاملاً خراسانی بودند و دربار های ایشان از سمرقند تا اقاصی عراق (ایران کنونی) پرور شگاه اداب و هنر ها و افکار و فرهنگ مشترک آسیایی گشت، که مرکز این همه

خراسان بود .

مثلا یکصد وهفتاد سال بعد از ظهور چنگیز، از همین سلاله ونژاد، تیمور خروج کرد. این فاتح مغولي هر چند در خونريزي ويغما گري دست کمي از اسلاف خود نداشت وتشکيلات نظامي و لشکر کشي هاي او با همان روحيه و اصول چنگيزي صورت ميگرفت، ولي در فکر و فرهنگ وکيش و سنخ زندگاني خود کاملا خراساني بود وبا آداب و رسوم اسلامي خراساني زندگي ميکرد و دربارش رنگ محلي يافته بود.

درين اوقات طبقات عامه مردم آسياي ميانه، در تحت سلطه مطلق فيودالان وشهزادگان مغولي وامراء ودرباريان ايشان ميزيستند وفیوداليزم قوي ونيرومندي حکمراني داشت. تشدهولناک لشکري وسلطه مطلق لشکرداران تاتار ازهمان ظهورچنگيزواخلافش، روح مردم را فشرده بود، و بنا برين پناه گاهي را مي جستند .
اين پناه گاه چه ميتوانست باشد ؟

در عصريکه زير مطالعة ماست، دواعي مختلف اجتماعي و ديني و روحي وفکري وسياسي بر حيات مردم اين سر زمين مسلط بوده وبا سلطه مطلق حکمداران نيرومند هم آهنگي ميکردند و ازآن جمله ممزوج لطيف وجاذبي از افکار دين اسلامي وفلسفه اشراق و زهد و تقشف هندي وخصايص محلي که از وضع سياسي وسلطه استبدادي طبقات حاکمه زاده بود، وجود داشت وآنرا((تصوف)) گفتندي وچون دامن آن ازغباروالايشهاي دينوي پاک بود حتي فرمانروايان مطلق العنان مغل هم انرا بنظر قبول واستحسان ميديدند، بنا برين ميتوانست پناه گاه ومفر مر دم ستمديده و خدا جويانيکه از کدورت او ضاع اجتماعي بسته آمده بودند، باشد .

(۲)

پيدايش طرايق

مطالعة فلسفه پيدايش انظمة اجتماعي، يکي از مسايل مهم تاريخ وعلوم اجتماعيست و اکنون دانشمندان بشر بدین حقيقت پي برده اند، که قوانين ونظامات هر ملتي زاده احتياجات وتمايلات آن ملت است و

بقول گوستاو لوبون تا وقتی که در احتیاجات و تمایلات يك جامعه تغییر و تبدیلی پیدا نشود، در نظامات آنها تغییری روی نخواهد داد و نوامیس و نظاماتی که تکامل موجودات حیه در تحت آنست، تکامل اجتماعی هم بر همان ویژه خواهد بود^۱

چنانچه نژاد و محیط و عوامل اجتماعی و تاریخی و نیازمندیهای زندگی در پیدایش انظمه دخالت تام و قوی دارند، همین علل در تخلیق طرق فکری و عقلی و روحی جوامع انسانی نیز موثر اند و چنانچه در مسایل کلامی در بین مسلمانان فرق و نحل در ادوار مختلف بوجود آمده، در سیر روحی و لاهوتی نیز طریقه هایی در سلوک ایجاد شده، که هریکی قواعد سیر الی الله را مطابق ضرورت عصر و زمان خود ترتیب و رواج داده اند.

اگرچه بقول عارفان ((الطرق الی الله تعالی بعدد انفاس المخلوقات)) بوده ولی موسسان هر یکی از طریقه های صوفیان کوشیده اند، که اصول و ضوابط خاصی را برای این مقصد ا سنی ترتیب دهند و همه را اهنمای طریقه هایی اند، که موصل الی الله بوده است و اختلافی در مقصد و غایه ندارند و این طریق در سرتاسر کشور های اسلامی از المغرب تا چین و بنگال، مطابق احتیاج روحی مردم ترتیب و رواج یافته اند، ولی اختلاف بینی آن مانند اختلاف فرقه های کلامی مبني بر جدل و استدلال منطقی و فلسفی نیست، بلکه همه کوشیده اند، را هي نزدیکتر و موصل به حق پیدا نمایند، تا سالک را زودتر و کامیابتر بمنزل مقصود رسانند و از این طریقه های تصوف آنچه بسیار مشهور اند:

طریقت قادری منسوب به شیخ عبدالقادر جیلانی (۴۷۱-۵۶۱ هـ ق) و طریقت چشتی منسوب به خواجه معین الدین حسن سجزی چشتی (متوفي ۶۳۲ ق) و طریقت شاذلی منسوب به علی بن عبدالله شاذلی (۵۹۳-۶۵۶ ق) و طریقت غزالی منسوب به حجة الاسلام محمد بن محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) و طریقت خلوتی منسوب به شیخ شهاب الدین سهروردی (متوفي در بغداد ۶۳۲ ق) و طریقت بهائی منسوب به شیخ بهاولدین ملتانی (متوفي حدود ۶۵۶ ق) و طریقت کبروی منسوب به شیخ نجم الدین کبری (متوفي ۶۱۸ ق) و طریقت مدنی منسوب به شیخ شعیب بن حسن مغربی (متوفي ۵۹۴ ق) و طریقت همدانی منسوب به سید علی همدانی (متوفي ۷۸۶ ق) و طریقت رفاعی منسوب به سید احمد رفاعی (۵۱۲ - ۵۷۸ ق) و دیگر طرق تصوف که عدد آنها تنها در هند به

۱۴ میرسید وطوریکه سید فقیرالله حصارکی در قطب الارشاد و طریقه الارشاد وغیره شرح داده، اغلب این طرق، اذکار و تر تیات مشابه و مشترکی داشته اند.

(۳)

مقدمات پیدایش طریقت نقشبندی

اگر چه در عصر نبوی و قرون نخستین اسلامی پدیده ئی بنام ((تصوف)) موجود نبود، ولی برخی از مبادی آن که زهد و طلب رضای الهی و زندگی برای پرستش خدا و آرامش مخلوق باشد، در نصوص قرآنی و سنت نبوی وجود داشت. اما اسلام همواره مبدأ اعتدال را در تمام اعمال ملحوظ داشته و از افراط در زهد و تقشف و از رهبانیت و گریز از معیشت و زندگی نهی کرده بود و حضرت پیامبر اسلام (ص) میفرمود: خیر الامور اوساطها... ووالله انی لاخلشکم الله و اتقاکم ولکنی اصوم و افطرواصلي و ارقدو اتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فلیس مني، که این احادیث صحیح را بخاری و مسلم و غیره در باب اقتصاد در اعمال روایت کرده اند.^۲

از همان وقتی که فلسفه اشراق با روح رهبانیت نصرانی از مکاتب نو فلاطونی اسکندریه از غرب و رهبانیت هندی از شرق در تصوف اسلامی ریشه دوانید، صوفیان محقق در صد رفع این پدیده که منافعی تعالیم اسلامی بود برآمدند و نگذاشتند که مردم از دنیا بکلی اعراض کنند و این کار را در خراسان از حدود قرن پنجم هجری آغاز کرده بودند، چنانچه شیخ الاسلام انصاری هروی گوید، که محمد عبدالله گازر، یکی از اولیای صاحب کرامت هرات، در ترک دنیا سخن نیکو گفتی و سخنان او در دل هروی آنقدر اثر کردی، که بسیار مردمان دست از دنیا برداشتند و از املاک خود بیرون آمدند.

در ینوقت خواجه بوعلی بوزهل والی هرات - که خود از صوفیان محقق بود و چهار سال را در خدمت شبلی گذرانیده بود و مردم هرات

اورا بمنزلت پدر خود میداشتند و او هم شب و روز تیمار خلق شهر میکرد - این والی صوفی مشرب، محمد عبدالله گازر را حسب ضرورت از شهر هرات بیرون گسیل کرد وگفت: ((ببايد رفت از شهر بحوالي جاي کن ! کي سخن تو مردمان را زیان میدارد.))³

این حکایت بزمانی تعلق دارد، که فجایع هولناک یغمای تاتاریان، روح فعال وزنده مردم خراسان راکشته بود. ولی بعد از دیدن این حوادث جانگداز، میل به ترک دنیا وانزوا وتصوف منفی آنقدر افزوده بود، که تصوف و طریق خداپرستی یک اصلاح جدی وریفارم بسیار موثری رانیاز داشت و صوفیان محقق اسلام ملتفت اوضاع بودند، که مردم را از اعراض غالیانه دنیا و رهبانیت مطلق باز گرادندند ونگذرانده که کانون فعالیت حیاتی ایشان سر د گردد ویا از برکات اتباع قرآن وسنت محروم مانند .

در تاریخ اجتماعی و روحی وفکری خراسان، تحقیق ومطالعه در عنصر تصوف، اهمیت فراوان دارد ومحالست بدون مطالعه دقیق آن به تحلیل اوضاع وکشف علل حوادث تاریخی پرداخت. زیرا در ادب وفرهنگ وسیاست واكثر نوامیس اجتماعی مردم، عنصر تصوف وعقاید وافکار صوفیان دخالت تمام داشت واكثر طریقه های تصوف، مولود عوامل اجتماعی وحوادث روحی وفکری و نیازمندیهای مادی ومعنوی مردم آن مانند و پیدایش طریقه نقشبندی نیز درین سلسله علل ومعلولهای اجتماعی وپدیده های فکری حادثه ایست که ضرورت عصر وزمان ومحیط، آنرا بوجود آورده است وطریقه ایست که بکلی خراسانی و مولود فکر وضرورت ومزاج اجتماعی این سرزمین است .

اگناس گولدزیهر Ignaz Goldziher یکی از محققان شرق شناس اروپا معترفست که تصوف هم مانند یکی از انظمه اجتماعی بشکل طریق وطوایف، درحیات عملی مردم تشکل کرد و از حوالی ۱۵۰ ق ۷۷۰ م بود، که جماعات صوفیان در صوامع وخانگاهها به تزهّد و تقشف پرداختند، که درین اعتکاف وانزوا وتحاشی از اجتماع، لا بدعناصر تزهّد هندي ورهبنه مسیحي ونوفلاطونی دخالت داشت⁴

بقول همین بحاث نقاد این مبالغه وغلو در تزهّد وتقشف از دو ناحیه درتصوف اسلامی ظهور کرده بود: نخست از ناحیه تعبدي، که غلو دراذکار باشد. دو دیگر از ناحیه خلقي که بصورت توکل مطلق واهمال

کلی دنیا و سلب اراده ((کالمیت بین یدی الغاسل)) پدیدار گشت و یکی از منسوبین این طایفه می‌گفت: "ان الحکمه لتنزل من السماء فلا تدخل قلبا فيه هم الغد"⁵

در چنین حال که مبالغه در تزهّد حتی خود صوفیان (مانند بوذ هل پدر هر یوگان والی هرات) را در فکر نجات، از این جریان کشنده و سرد انداخته و قرن‌ها هم دوام کرده بود، طریقت نقشبندی در قلب آسیا و خراسان پدید آمد. و اکنون باید دید که با این جریان فکری و روحی چگونه پیش آمد کرد؟

(۴)

طریقت نقشبندی

حضرت جامی در طریقه های مروج صوفیه، پیرو ورکن رکن طریقت نقشبندیست، که مؤسس آن خواجه بهاوالدین محمد بن محمد بخاری مشهور به شاه نقشبند (رح) بود.

وی در روستای کشک هندوان (قصر عارفان مابعد) یک فرسخی بخارا بوجود آمد و در سن ۱۸ سالگی به سماس یک میلی را متین و سه میلی بخارا فرستاده شد و در آنجا از محضر خواجه محمد بابا سماسی استفاضه نمود و بقول جامی ((بحسب حقیقت ایشان اولیسی بوده اند)) یعنی مانند اویس قرنی، بی واسطه غیری یا پیری در حجر عنایت نبوی پرورش دیده⁶ و تربیت از روحانیت علاء الدوله خواجه عبدالحالق غجدوانی (متوفی ۵۷۵ ق) یافته اند. و هنگامیکه خواجه محمد بابا سماسی از جهان رفته اند، خواجه بهاء الدین نقشبند را برمسند خلافت خویش باقی گذاشته و ایشان را از آنجا بسمرقند رفته و متأهل شده اند و بعد از این در تحت نظر سید امیر کلال سوخاری (متوفی ۷۷۲ ق) که یکی از خلفای سماسی بود در نصف پرورش دیده و مدت هفت سال با عارف ریوکری یکی از خلفای امیر کلال محشور بوده اند.

حضرت نقشبند بعد از گذراندن این مراحل، برهنمائی مردم پرداخته و سفرهایی هم به بغداد و نساپور و تایباد و غیره نموده و امیر حسین بن غیاث الدین غوری را در هرات و سرخس دیده اند.⁷

وفات ایشان روز دوشنبه ۳ ربیع الاول ۷۹۱ ق است و در مولد خود

کشك عارفان بخارا مدفون اند.⁸

درباره اینکه او را چرا نقشبند گفتند ؟ محقق معروف براون در رساله درویشان (ص ۱۴۲) گوید :

که این کلمه بمعنی نقاش painter است زیرا او تصاویر بی نظیر علوم الهی را نقاشی کردی. اما این تعبیر صاحب کتاب مفتاح المعیه که اهلوارت Ahlwardt در فهرست کتب خانه برلن نمبر ۲۱۸۸ از نسخه خطی آن نقل نموده، درباره نام نقشبند خیلی صوفیانه است که گوید :

" نقشبند یعنی القا کننده صورت کمال حقیقی اندر دل"⁹ و حضرت جامی هم اشارتی بهمین مطلب دارد که گفت :

سکه که در یثرب و بطحی زدند

نوبت آخر به بخارا زدند

از خط آن سکه نشد بهره مند

جز دل بی نقش شه نقشبند

(تحفة الاحرار)

یا بطور صریحتر درین رباعی :

سر غم عشق درد مندان دانند

نی خوش منشان و خودپسندان دانند

از نقش توان بسوی بی نقش شدن

وین نقش غریب، نقشبندان دانند

بهر صورت نقشبند: در مجموعه تصوف اسلامی، نقوش جدیدی را مطابق ضرورت محیط و زمان و مکان افزود و تصوف را اذ کنج خانگاهها و صوامع گوشه نشینان فرا رنده، به محضر اجتماع و بازار و دربار و طبقات عامه کشانید و آنرا در وحدت مستحیل الانفکاک انسان و محیط دخیل نمود، و چون طریقتی بود با مزاج زمان و مکان مطابق .

وز ندگانی و خواسته ها و امیال اجتماع در آن مراعات شده، بنا بران در مدت کمی از پیدایشگاه خود یعنی ما وراءالنهر در تمام خراسان رواج یافت و حتی وسعت و پهنای آن تا اقاصی هند و استانبول رسید و فقر را طنطنه شاهنشاهی داد و بقول جامی :

زد بجهان نوبت شاهنشاهی کوکبه فقره عبیدالهی

(تحفة الاحرار)

(۵)

علل مقبولی این طریقت

در نصف دوم قرن هشتم و نهم هجری رژیم ملوکی طوایف مغولی بعروج خود رسیده بود. شهزادگان آن در سرزمین خراسان با مدنیت خو گرفتند، و بهره یی از فرهنگ و دانش اسلامی خراسان یافتند. در دربارهای ایشان علم و ادب و فرهنگ و صنعت پرورده شد و شهرهای خراسان بعد از یغمای ویران کن تاتاریان باز آباد شدند و تمدن و هنر و فرهنگ زندگی تازه یافت، که از آن جمله سمرقند و بخارا و هرات و نساپور مراکز مهم هنری و فرهنگی بود. در چنین محیط که نهال زندگی مردم ستمدیده تازگی با ز می یافت و نسیم گوارای مدنیت و شایستگی می وزید، طرایق روحی تصوف غالی و فلسفه فرار، که با روح حقیقی اسلام و اقتضاء در اعمال هم سازشی نداشت، با مزاج اجتماعی محیط و امیال روز افزون طبقات مردم سازگار نمی آمد و طبیعت اجتماع خواهان ریفارم و اصلاحی بود. حضرت نقشبند این میل طبیعی و اقتضای عصر و مکان را درک فرمود و برای اینکه مردم از زندگانی روحی و معنوی بکلی دست نبردارند، طریقتی را که ملایم با این نوامیس طبیعی بود و با خواسته های روحی و مادی مردم سازگار می آمد ترتیب ورو الی داد.

(۶)

اصل محاب اعمال

چنانچه پیشتر گفتیم، اقتصاد در اعمال و حفظ اعتدال، از اصول اساسی دین اسلام بود و حضرت پیامبر (ص) رعایت جانبین دین و دنیا را به پیروان خود تلقین فرموده بود.

ابن قتیبہ حدیثی را روایت کند که ((لیس خیر کم من ترك الدنيا للآخرة و الآخرة للدنيا، ولكن خیر کم من اخذ من هذه و هذه¹⁰ و نیز الما وردی مینویسد :

که در سفری یکی از اصحاب بخدمت حضرت رسول (ص) گماشته شد. ولی در اوقات سواری به تلاوت ادعیه و هنگام فرود آمدن به خواندن نماز مشغول بود. حضرت رسول پرسید: آیا علف اشتر و خوراکه خودش را که آماده می سازد ؟ اصحاب دیگر جواب دادند: همه ما! حضرت پیامبر

(ص) فرمود: پس همه شما ازو بهترید!¹¹

این دو مثال از زندگانی اعتدالی و اقتصاد در اعمال دوره اول اسلام بود و ما نظایری را از مبالغه های بعدی امور تعبدي و اخلاقی در بین صوفیان هم ذکر کرده ایم .

نقشبندیان این مراتب افراط و مبالغه را در نظر داشتند و با وجود آنکه ذکر خدا و مراقبه را مهم شمردند، ولی اصل عمل به محاب اعمال را هم فراموش نکردند و ایجاب و اقتضای زمان را نیز رعایت کردند .

اصل این مبدأ حدیثی است که ابونعیم در حلیۃ الاولیاء روایت کرده که حضرت محمد (ص) در حین دعا فرمودی:

((اللهم اني اسألك التوفيق لمحابك من الا اعمال ...))¹² و این اصل اصیل را نقشبندیان مبناي طریقت خویش قرار دادند مولانا محمد بن برهان الدین مشهور به قاضی سمرقندی (متوفی ۹۲۱ ق) در کلمات و مقامات خواجه احرار گوید که وی محاب اعمال را در طریقت خویش چنین شرح میداد:

میفرمودند که طریقه درویشان خانوادۃ خواجهگان قدس الله ارواحهم آنست که همگی همت، مصروف بر آن میدارند که در هر وقت به محاب اعمال مشغول باشند، یعنی آنچه مقتضای آن وقتست آن میکنند .

مثلاً بذکر و مراقبه وقتی اشغال مینمایند، که اهم ازان دران وقت نباشد از خدمتی که راحتی بدل مسلمانی رسد. اگر چنانچه بخدمت و معونت ایشان راحتی بدلی میرسد، آن خدمت را بذکر و مراقبه تقدیم کنند .

چنانچه گفته اند: که راه بحق سبحانه بعدد انفاس خلایق است. اما بهترین را هها آنست: که راحتی بدل مسلمانی رسانی! از ادعیه ماثوره است: اللهم وفقني بمحاب اعمالك.... و میفرمودند که از انفاس قدسیه حضرت خواجه جهان خواجه عبدالحالق غجدوانی است که :

در خلوت بند و در صحبت راکشای!

در شیخی بند و دریاری راکشای!¹³

اینست شرح محاب اعمال در نظر نقشبندیان که ازان روحیه تسامح و وسعت مشرب و تساند اجتماعی پیداست و ازین گفتار خواجه احرار روشن می آید، که نقشبندیان در کردارهای نیکو، همان عمل را

مقدم می داشتند، که نفع آن فردی نبود، و راحتی را بدیگری رساند و از نظر اجتماعی مفید باشد.

(۷)

خلوت در نظر نقشبندیان

عزلت و انقطاع از مردم و خلوت، از زمان قدیم جزو مهم تصوف و اعمال مرتاضان بود و در زمان قبل از اسلام و مقارن ظهور آن، معابد بسیار مشهور مذهب کبیر و صغیر بودایی در هده و لغمان و کاپیسا و بامیان و بلخ و دیگر نقاط خراسان وجود داشت، که هزاران نفر راهب مرتاض بودایی در آبنیه معابد و مغاره های کوهسا ران خلوت گزیده و به تفکر و تأمل در ما واری ماده می پرداختند، که هیون - تسنگ زایرچینی در حدود سال نهم هجری هنگام سیاحت و جهانگردی خویش در (سی - یو- کی) یعنی یاد داشتهای کشور های غربی از آن ذکر ها دارد.

باری عزلت و انقطاع، از ازمینه قدیم رکن مهم تصفیه روحی و تصوف شمرده میشود و صوفیان اسلامی هم خلوت را بر دو نوع حسی و ظاهری و معنوی یا باطنی بخش نموده بودند، که هر دو آداب و سنن خاصی داشت و عاقبت آن به اصطلاح و غیبت از ما سوی الله و تجرد تام میرسید¹⁴ و برای اینکه این شغل برهbanیت مطلق و انزوای هندی و مسیحی نکشد، در قرن ششم هجری صوفیان طریقت قادری از جمله اشغال عشره خود، شغل دوم را الخلوه فی الجلوه مقرر داشتند که همین اصطلاح را نقشبندیان و خلوتیان بنام ((خلوت در الحمن)) جزو مهم طریقت خویش شمرده و مقصد از آن این بود، که عارف سالک در زندگی با مردم همراه و همنا، ولی در دل با خدا باشد، تا از تهمت ریا و سمعت برهد و حضرت نقشبند میفرمود:

طریقت ماصحبت است. در خلوت شهرت است و در شهرت آفت،

خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت.¹⁵

مولانا یعقوب چرخي بن عثمان بن محمود از عرفای افغانستان و مریدان مستقیم حضرت نقشبند که در سنه ۸۳۸ ق از جهان رفته گوید :

خواجه نقشبند بعد از سفر حج، به دعوت ملك معزالدين حسين غوري بهرات آمد و درپاسخ يك سوال اين پادشاه گفت :

درویشان طریقت ما، بظاهر بخلق باشند و به باطن بحق، چون پادشاه ازو پرسید، چنین دست دهد ؟ حضرت نقشبند گفت: آري ! حق تعالي میفرماید: رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله.¹⁶

اصطلاح عرفاني خلوت در جلوت یا خلوت در انحن، ناشی از آمیزش يك احساس اجتماعي در مشرب رحي بود، كه سالك را با اجتماع انساني ربط و پیوستگی میداد و او را از خود گذرانیده و در يك مفهوم كلي و هدف اجتماعي وصل مي نمود و هر چند طریقت نقشبندی زماناً متأخر بود، ولي اصلاً بر مبایه قدیم اسلامي استواری داشت. زیرا مسلمانان قرون نخستین اسلامي با وجود عدم اعراض از دنیا، توجه خاطر خود را با خدا حفظ کردند، و در جهاد و امر بمعروف و استقامت روابط اجتماعي و ساختن يك معاشره مفید و صالح، همواره کوشیدند، و عارف حصاركي سید فقیرالله در قطب الارشاد گوید: كه مسلمانان عصر نبوي، بجای خلوت حسي و ظاهري با علای كلمة الله و ارشاد گمراهان و تعلیم شریعت و جهاد و نشر احكام دین پر داختند.¹⁷ و عزالدین محمود کاشانی متوفی ۷۳۵ ق در مصباح الهدایه تصریح میکند كه خلوت امري محدث است و در روزگار رسول (ص) جز صحبت سنت نبوده است¹⁸ هم از این روست كه در طریقت نقشبندی خلوت در انحن را برای منافع اجتماع ترجیح داده اند، و این مقام را حضرت خواجه محمد حافظي بخاری مشهور به خواجه پارسا در رساله قدسیه كلمات خواجه نقشبند چنین شرح کرده :

((طریقه اهل الله بر انواع است: بعضي بر خست عمل کردند و ایشان را مقصود از رخت نفع خلق بود نه وجود خود. و بعضي بعزمت عمل کردند و مقصود ایشان نیز نفع خلق بود نه وجود خود ... اظهار کمال اهل الله تربیت وجود خلق است. بار هستي را از برای منفعت دیگران می باید کشید...))¹

اگر چه در کردار صوفیان قدیم ا سلامي نیز نظایر چنین اعمال پیداست، ولي نقشبندیان شالوده طریقت خود را برین نهاده بودند كه بار

هستی را برای منفعت دیگران می کشیدند و برای تأمین منافع اجتماعی با طبقات عامه وحتی خواص و دربار نیز می آمیختند، تا از آلام اجتماع بکاهند و شاید علت شیوع عظیم و بی نظیر این طریقت در ممالک آسیا، همین باشد، که مردم آنرا ملایم با زندگی و مصالح اجتماعی خویش یافته بودند .

(۸)

میزات ثلاثه

برای شناسایی هر چیز باید او را از داخل آن مطالعه کنیم و وجوه امتیاز آنرا از نظایرش بفهمیم و با چنین تدقیق طریقت نقشبندی را بر سه الوده قوی استوار می ییم:

- ۱- اتباع کامل از کتاب الله و سنت و احکام شریعت عقیدتاً و عملاً
 - ۲- در مسایل وحدت وجود و وحدت شهود موقف معتدلی را گرفتن.
 - ۳- ترتیب بنیان و دستور عملی سلوک و طریقت.
- دو مبدأ نخستین را حضرت خواجه عبیدالله احرار که مرشد مستقیم حضرت جامیست، در کتاب فقرات خواجه پارسا چنین شرح میدهد :
- ((بعد از تصحیح عقیده بموجب کتاب و سنت و متابعت سلف و دانستن علم احکام از حلال و حرام باید همگی همت خود را درین صرف کند، که دل او را هیچ چیز از یاد حق مانع نیاید و معتقد حضرات خواجهگان، اعتقاد اهل سنت و جماعت و دوام عبودیت یعنی دوام آگاهی است بجناب حق سبحانه بی مزاحمت شعور بوجود غیری ... و نسیان خود بشهود وجود نور حق سبحانه ...))

این مرتبه شهود در نظر نقشبندیان، مقام کمال تحقیق و وصول بدرجه عالی عرفانست که بعد از طی مراتب تحقیق و کشف بصیرت و رفع سکر بمعراج صحو میرسد و بقول خواجه احرار "د رمشهود وجود نورحق، وجود خود را فراموش میسازند . " و بنا برین نقشبندیان درین مراتب عسیرالسیر با احتیاط قدم بردارند و از ارباب سکر و شطح حذر جویند و تصوف و عرفان را با احکام شریعت توأم پیش برند و عارف نقشبندی خواجه عبیدالله احرار، موقف نقشبندیان را در مسئله مغلق

توحیدین چنین روشن می سازد:

"چون دل از مزاحمت تصرف غیر حق سبحانه آزاد شد والوهیت دیگری از پیش بصیرت برخاست، درین مقام بشهود تجلیات صفات حق سبحانه از شهود اوصاف خود و غیر خود نُحات یافته، از تجلی ذاتی از پس پرده تجلیات صفات بهره مند شود."

(فقرات خواجه پارسا، خطی)

اینست آنچه از اقوال خود پیشوایان طریقت نقشبندی، درباره اتباع کتاب و سنت و تحقیق مسأله توحیدین و رسیدن بمقام شهود منقولست و خواجه پارسا در کتاب مهم خود "تحقیقات" که یکی از متون معتبر تصوف و طریقت است، تمام این مراتب را درین بیت خلاصه کرده که :

تو او نشوی ولیکن ارجهد کنی
جایی برسی کر ز تو تو یی برخیزد

(تحقیقات خطی ورق ۹۰)

(۹)

کلمات قدسیه یازده گانه
باروشنی های آن

اکنون میرویم به شرح بنیان و دستور عملی طریقت نقشبندی :
در بعضی از طرایق تصوف، مقامات و منازل خاصی را برای سالکین همان طریقه ها مقرر داشته و آداب مخصوصی را در ذکر و مراقبه و خلوت و دیگر مقررات صوفیان ترتیب کرده اند. مثلاً طریقت قادری ده شغل داشت و در طریقت چشتی شروط ذکر و ربط قلب به شیخ و صلوة کن فیکون و غیره مقرر بود. و شاذلیان هم اصولی در ریاضت و زهد و مجاهده و کثرت صوم و تقلیل نوم و خروج به صحرا و اقامت نزدیک قبور و تلاوت قرآن و دعاء حزب البحر و ذکر نفی و اثبات و دفع خواطر رذیه و ادعیه خاصی داشتند و طریقت غزالیه ذکر نفی و اثبات در مرتبه عالم فنا و ذکر اسم ذات در مرتبه جذب و ذکر هو در عالم قبضه مقرر کرده بودند و اصحاب طریقت خلوتیه با تخلی از مجالسات و رسوم و عادات ذکر خفی اسم ذات

و مراتب نفوس سبعة را در معرفت نفس انسان می شناختند، که با اداب خاصه بالاخر بمرتبه هفتم نفس کامله میرسیدند. و شطاریان به نه شغل و در ذکر اسم ذات به ضربات متعددی قایل بودند. و كذلك پیروان سایر طرق، را ه های ویژه ئی در سلوک و ذکر و شناخت خدا و وصول با اوتعالی داشته اند که عارف جلال ابادی حصارکی سید فقیرالله در سه کتاب خود قطب الارشاد و طریقه الارشاد و فتوحات غیبیه تفصیل انرا با استیفاء واستقصاء آورده اند.

اما نقشبندیان هشت دستور را از مقرارت خواجه عبدالحالق غجدوانی گرفتند که:

- ۱- هوش در دم
- ۲- نظر در قدم
- ۳- سفر در وطن
- ۴- خلوت در انجمن
- ۵- یاد کرد
- ۶- بازگشت
- ۷- نگهداشت
- ۸- یاد داشت، باشد

ولی سه مبدء دیگر را خواجه بهاوالدین نقشبند بران افزود، که وقوف زمانی و وقوف قلبی و وقوف عددی است.^{۱۹} در رساله انفاس نفیسه مولانا سعدالدین کاشغری مرشد حضرت جامی (متوفی ۸۶۰ ق) تفصیلی در شرح این کلمات قدسیه وارد است که خلاصه آن در اینجا آورده می شود:

۱- هوش در دم: نفسی که بر می آید با ید که از سر حضور باشد و غفلت را نیابد.

۲- نظر در قدم: سالک در رفتن و آمدن، نظر در پشت پای کند، تا نظر او پراکنده نشود و بجایی که نمی باید نه افتد.

۳- سفر در وطن: سفر باید در طبیعت بشری باشد، از صفات بشری بصفات ملکی و از صفات مذمومه بصفات مرضیه.

۴- خلوت در انجمن: ظاهرش در میان خلق و باطنش با حق باشد.

۵- یاد کرد: تکرار ذکر دائماً بدون غفلت بزبان و قلب.

۶- بازگشت: در عقب هر ذکر گویند: خداوند مقصود من تویی و

رضای تو .

۷- نگهداشت: دل را از خطور اغیار نگهداشتن و خلو ذهن از خطرات و احادیث نفس .

۸- یاد داشت: توجه دل بجناب الهی، مجرد از لباس حرف و صوت و مجرد از جمیع جهات که بدون فناء اتم ممکن نباشد.²⁰ قطب الارشاد ۵۶۲ شرح رباعیات جامی در سلوک، خطی

۹- وقوف زمانی: واقف اموال خود بودن که در هر زمان صفت و مال او چیست ؟ موجب شکر است یا استغفار.

۱۰- وقوف قلبی: دل ذاکر در زمان ذکر گفتن حاضر بحق سبحانه و واحد مذکور باشد.²¹ انفاس نفیسه، در مجموعه خطی معارف نقشبندیه ورق ۲۹ بعد. ناگفته نماند که اینگونه دساتیر در عرفان شرق سوابق کهن دارد. مثلاً در حدود هفت هزار سال قبل در فلسفه و دین و تفکر هندوان کتابی بنام او پانیشاد موجود است که به دوره پنج قرن قبل از میلاد و اختتام ترتیب ادبیات مقدس ویدی هندیان تعلق دارد. در قسمت اینکته امریت نادر از تهران بیدفقیات ۱-۶ آمده که شش چیز لازمه سلوک و وصول به ذات مطلق است که آنرا شش جوگ نامند (۱) پریتارها: ضبط حواس از بیرون بدرون. (۲) دهیان: تصور بستن به یک چیز خاص. (۳) پرانایام: مشغولی حبس نفس. (۴) دهارنات: دل بستن به یک چیز خاص. (۵) ترک: یقین کامل. (۶) سمادهی: استغراق و درومحوشدن (او پانیشاد ترجمه داراشکوه ۲۵۵ و ۴۵۰ طبع تهران ۱۹۶۱).

این شش اصل جوگ بادساتیرطریقت نقشبندی شباهت تام دارد و آنچه حضرت عبدالحالق غجدوانی مقدر کرده و باتعابیر خاص ربان فارسی د آورده، در معارف انسانی مبدای قدیم دارد. که الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق.

فقیر خواجه احرار، ورق ۲۰۵ خطی

۱- وقوف عددی: مراعات عدد طاق در ذکر قلبی.²²

۲- فقیر خواجه احرار، ورق ۲۰۵ خطی قطب الارشاد ۵۶۲

این یازده مبدء طریقت وسلوک راه حق را نقشبندیان در روشنی ده چیز دیگر بسر رسانند، که آنرا ده روشنی گویند و حضرت خواجه پارسا آنرا درمقدمه جامع الکلم خواجه عبدالحالق غجدوانی شرح داده است و چنین گوید:

در طریقت نقشبندی سالک را در طی مقامات ازده نور چاره نبود :

اول نور ایمان. دوم نور اسلام. سیم نور توحید. چهارم نور معرفت. پنجم نور هدایت. ششم نور یاد کرد. هفتم نور باز گشت. هشتم نور نگهداشت، نهم نور یاد داشت. دهم نور شیخ.

²³ این بود آنچه از اصول و مبادی عملی طریقت نقشبندی در کتب ایشان مذکور افتاده و بانهایت اختصار آورده شد.

(۱۰)

مقام حضرت جامی در طریقت نقشبندی

جامی در طایفه نقشبندیان مقامی شامخ دارد، و در آثار منشور و منظوم خویش بسا از غوامض این طریقت را شرح و توضیح کرده و یکی از نویسندگان و شارحان اقوال پیشوایان این طریقه بود.

حضرت جامی بدو وسیله به حضرت نقشبند نسبت مریدی دارد: اول از سعدالدین کاشغری از نظام الدین خاموش از علاء الدین محمد عطار از شیخ الطایفه خواجه بهاوالدین نقشبند.

دوم: از خواجه عبیدالله احرار، از یعقوب چرخي از خواجه نقشبند.²⁴

و دومرادا و حضرت سعد کاشغری و خواجه احرار از پیشوایان بزرگ روحی عصر خود بودند که تولد خواجه احرار رمضان ۸۰۶ ق و وفاتش سلخ ربیع الاول ۸۹۵ ق است.²⁵ و این همان شخص است که در ماوراء النهر شهرت و جلالی شاهانه داشت و جامی چهار بار بدیدنش شتافت و در لباس فقر دارای طنطنه ملوکانه بود و بتدبیر او فقر در قبای شاهی آمده بود:

چو فقر اندر قبای شاهی آمد
بتدبیر عبیداللهی آمد

بقول اکثر نویسندگان و منسوبان طریقت نقشبندی، حضرت جامی مخدوم این طایفه بود و طریقت نقشبندی را ازو کسب کرده و بوسیله مریدان مستقیم او مسلسل بدیگران و آینده گان رسیده است. مثلاً یکی از پیشوایان و مولفان معروف این سلسله چنانچه گفتیم، حضرت شاه فقیرالله حصارکی معاصر و مراد احمدشاه ابدالی که درشکار پور مدفوند و طریقه نقشبندی از و در افغانستان و سند رواج یافته، در قطب الارشاد سند طریقت نقشبندی خود را به شش وسیله به مولانا محمد امین خواهر زاده جامی میرساند، که او از غیاث الدین احمد و اواز علاء الدین محمد و اواز حضرت جامی استفاده کرده بود.²⁶ و بنا برین ما حضرت جامی را یکی از پیشوایان روحانی مردم افغانستان هم شمرده میتوانیم.

(۱۱)

موقف جامی بین طریقت نقشبندی و توحید وجودی

در ابحات سابقه اشاره کردیم که نقشبندیان بفکر توحید شهودی بودند نه توحید وجودی، چون حضرت جامی در مسایل وحدت، شارح مقتدر و زبردست آثار ابن العربی است و اکثر رباعیات او و شروح آن وقف همین مباحث است و در بادی نظریک صوفی وجودی محض دیده می شود پس در اینجا اشکالی وارد می آید، که چگونه او پیروی طریقت نقشبندی را با افکار وحدت وجود فراهم آورده ؟ در حالیکه پیشوایان نقشبندیه قایل به ((همه ازوست)) بودند نه ((همه اوست)).

این سوالی است که حتماً بر خاطر هر متبع در آثار و افکار جامی میگذرد و تطبیق و تلفیق فکر توحید وجود را که جامی شارح و ناقل آن بوده با رویه نقشبندیان مشکل در می یابد.

در حالیکه حضرت جامی استاد مسلم این طریقت بوده و نقشبندیان محقق مانند شیخ عبدالقادر مفتی و شیخ محمد هاشم تتوی و شاه فقیرالله حصارکی و غیره سلسله انتساب خود را بامشایخ نقشبندیه بوسیله مولانا

جامي ومولانا محمد امين خواهر زاده اش پيوسته ميدانند و باوجود مواد فراواني در آثار واشعار حضرت جامي من باب توحيد وجود موجود است، باز هم وي در نزد پيروان نقشبندي مرشدي مسلم و مرادي متبع است.

حل اين معضله درين است كه ماتاريخ انفكاك وتشعب وحدتين را دركتب صوفيان با دقت مطالعه نماييم وببينيم كه صوفيان متقدم با وجوديكه در شرح مسايل توحيد پيچيده اند و دركتب ايشان مانند قوت القلوب ابو طالب مكّي و طبقات الصوفيه ابوعبد الرحمن محمد سلميّ واللمع بن نصر سراج ورسالة قشيري وكشف المحجوب هجويري غزنوي و ديگران مباحثي در توحيد وارد است ومخصوصا پير هرات خواجه عبدالله انصاري در طبقات الصوفية خود بارها مسايل توحيد را شرح داده و انواع مختلف آنرا بنامهاي توحيد اخلاص و توحيد اسرار وتوحيد تجريد وتوحيد تقليدي وحقيقي وخاص و رسوم وشواهد وغيره بابياني شيرين وسودمندآورده است، كه هريكي نزد وي تعريف خاصي دارد ونيز عزالدين محمود كاشاني متوفي ۷۳۵ ق دركتاب مصباح الهدايه كه مبني بر عوارف المعارف موسس طريقت سهروردي شيخ شهاب الدين عمر متوفي ۶۳۲ ق است، توحيد را باقسام اربعة ايماني وعلمي وحالي والهي تقسيم كرده، كه دو قسم اول ان عادي است، ولي منشاء توحيد حالي نور مشاهده بوده كه بدان اكثري از رسوم بشريت منتفي شود وشرك خفي مرتفع گردد، و وراي اين مرتبه در توحيد ادمي را مرتبه ديگر نيست.²⁷

از اين تقسيم وطبقه بندي توحيد، كه در آثار صوفيان متقدم وارد است، فرق وامتياز خاصي بين توحيد وجود وشهود مشهود نيست وچنين بنظر مي آيد، كه تا عصر جامي نيز فرقي كه جامع ومانع باشد، بين توحيدين با اين شهرت و صراحتي كه دراز مئة بعداز قرن دهم يافت، وجود نداشته باشد.

در مجموعه گرانهاي معارف نقشبنديه كه در انخن تاريخ كابل موجوداست، از كلمات قدسيه حضرت سعدالدين كاشغري كه مرشد مستقيم جامي است، اين كلمات منقولست، كه موقفي را بين توحيدين نشان ميدهد:

"بدانكه در وقت ملاحظه توحيد صرف، انكار متصور نيست، چه بر حسب فرموده " لا تنكر الباطل في طوره، فانه بعض ظهو راته " باطل نيز

از پرتو ظهور جلال الهی است. از آن سبب که غیر اصلاً وجود ندارد. چه منتهی در ذکر مذکور حقیقی، نافی نمایش و وهم غیریت است مطلقاً، بلکه از بود وجود و از ذکر و حال و سر خودش هم شعور نباشد و آن عبارت از کمال وصال و قربست :

تو زخود گم شو کمال اینست و بس

تو همان اصلاً وصال اینست و بس

اشیاء دو قسم اند، بعضی موجود در خارج که وجود ایشان از عناصر اربعه ترکیب یافته باشد و بعضی دیگر موجود اندر ذهن، و جمیع موجودات، خواه موجود ذهنی خواه موجود خارجی، تعیین اوامر اعتباری عدمیست. و بحقیقت حق است که در آن مظهر ظهور کرده است.... پس وقتی که این دانستی هر چه را در خارج بینی، حق در آن مشاهده کن و هر چه در فکر و خیال تو در آید، البته انرا صورتی و تعینی خواهد بودن. صورت و تعیین را دور کن، و حق را در همه صور خیالها و فکرهای خود خواه پسندیده و خواه ناپسندیده مشاهده کن و بدانکه وجود این فکر تو هم بحق قائم است، بلکه عین حق است که باین تعیین مخصوص ظهور کرده است و دایم درین حال باش که توجه همین است....²⁸

خواجه عبیدالله احرار مرشد و مخدوم دیگر جامی در فقرات خود گوید:

((زمان غیبت از ما دون حق سبحانه، بشهود حق سبحانه، بحقیقت زمان وصول و شهود وجود است. ظهور این معنی مقدمه فنا ست و مبشر است بتأشیر صبح سعادت و نیل سعادت حقیقت بدانست که حضور بنده بحضور اوسبحانه، اورا بی نیاز و غایب گرداند از حضور بخود و بغیر خود: شهودك شهوده عليك، ینبغی ان یفینك و یغیبك عن كل شیء مقصود از وصل، شهود ذاتی است بی مزاحمت شعور بوجود کثرتی....))²⁹

عرفای نقشبندیه توحید را چنین تعریف کنند :

" اگر پرسند تو حید چیست ؟ بگو تخلیص دل و تجرید اواز آگاهی به غیر حق سبحانه، و اگر پرسند وحدت چیست ؟ بگو خلاصی دل از علم بوجود غیر حق سبحانه."³⁰

در چنین صورت نتوان گفت که پیشوایان نخستین نقشبندی تا عصر

جامی به فرق بین وامتیاز روشن وحدتین قایل بوده اند، بلکه نظریاتی درباره توحید و طبقه بندیهای آن از قدیم وجود داشت و نقشبندیان هم طوریکه در بالاگذشت، گاهی میگفتند که غیر اصلاً وجود ندارد و مدتی هم به نفي صورت و تعین و شهود حق بی مزاحمت شعور به وجود کثرت و ظهور حق در مظاهر یک تعین آنها عدمیست قایل بوده اند، تا وقتی که نوبت به شیخ احمد کابلی سرهندي (۹۷۱ - ۱۰۳۴ ق) رسید، که اجدادش از نخراب کابل بوده و خودش از خواجه محمد باقی بالله کابلی استفاضه کرده بود.

این شیخ از نقشبندیان معروف هند و مشهور سرهندي است، که درطریقت نقشبندی مکتبی جدید را کثود، که بعد از تمام پیروانش در هندوستان و خراسان رأی اورا پذیرفتند و فکری مسلم و متبع نزد همه گشت و مکتوبات او که درچندین جلد ضخیم بارها نشر یافته، کتاب درسی و خواندنی نقشبندیان و حتی پیروان طریق دیگر نیز گردید.

شیخ احمدبا اینکه برآثار ابن عربی و اقوال اودرتوحید وجودی کاملاً عبور کرده و بر افکار صوفیان طریق دیگر نیز احتوا دارد، وحدت وجود را از مخالطات صوفیه و بعینه مذهب سوفسطائیه پنداشته و عقیده دارد که مبنای این فکر بر سکر است و در آغاز ام فکر وحدت وجودی پیدا می آید، تا که صوفی ازین مقام ارتقا میکند، و این ترقی از توحید وجودی کمال اوست که بمرتب توحید شهودی میرسد و از " همه اوست " میگذرد و به عبارت مختار شیخ احمد " همه ازوست " میرسد.³¹

باری شیخ احمد کابلی ثم سرهندي، مکتب شهود و همه ازوست را بارویه مجتهدانه و تصفیه از شوایب و خلطات، شرح و تهذیب میدهد و مبحث توحید را که در تصوف قدیم رنگی جهانی و بشری داشت، در قالب ظواهر شرع محمدی و فیوض نبوت میریزد، که اقوال پیروانش در عالم ذوق و جذب هم ادنی مخالفتی با ظواهر شریعت نداشته باشد و از سکر وجودیان به صحو شهود پناه یافته باشند.

شکی نیست که تعبیر مصطلح وجود و شهود در تصوف اسلامی سوابقی داشت و حتی بقول محمود کاشانی در مصباح الهدایه (ص ۴۳۰) اتصال محب به محبوب بعد از فناي وجود محب و بقای اوبه محبوب بردو قسم بود: که اول آن اتصال شهودی یعنی وصول سر محب به محبوب در مقام مشاهده بود و بعد از آن اتصال وجودی یعنی وصول ذات بصفات

محبوب می آمد که مراتب آنرا نهایت نبود و آنرا سیر فی الله میخواندند. در چنین حال گویا مرتبت وجود از شهود بلند تر بود، ولی عارف سر هندی این مراتب را با ظاهر شریعت و منهاج نبوی توفیق داد و توحید وجودی را مرتبت عبوری و گذری خواند، که عارف بعد از آن در مرتبه سکون و اطمینان شهود قرار میگیرد و بقول او درینجا فقط عمل به شریعت و اخلاص مدار کارش باشد و از سر به صحو کامل و تمام میرسد و از مشکاة نبوت استناره می نماید.

مکتب فکر شهود سر هندی و همه ((ازوست)) را صوفیان ما بعد، طریقت مختار و متبع پنداشتند و شاه فقیر الله حصار کی آنرا باین عبارات توضیح میکند:

((نزد ایشان همان وجود مطلق است که بکمالات خود در جمیع مراتب ظهور نموده است. آن وجود نزد ایشان در حد ذات خود، در جمیع نسبت ها و اعتبارات و شکل وحد، معرا و منزه است و مع ذلك باطوار جلوه نموده و بشکل وحد ظهور فرموده است. و ایشان چون ظل را عین اصل میدانند بهمه اوست قایل گردیده اند و حال آنکه ظل عین اصل نیست ... و قول نیک در توحید وجود آنست که گویند که این همه ظهور ات اوست و همان وجودیست که در جمیع مراتب ظهور نموده است و در مرایاء متعدد ظاهر گردیده است، نه آنکه اینهمه اوست، و صفات را که راجع به علم می دانند، آن صفات حضرات حق تعالی نیستند، آن همه ظلال صفات اند و شبه و مثال آن صفات، که در خانه علم، عکوس و ظلال آنها در مرایاء عدمیه ظاهر گشته، حقایق ممکنات گردیده اند و این توحید از روی تحقیق در شهود است. "32

با این صراحت و وضاحتی که در بیانات عارف سر هندی و پیروان او موجود است، قدماء صوفیان و حتی نقشبندیان، قایل به انفکاک کلی مکتبین شهود و وجود نبودند و تعبیر ((همه از وست)) که مختار سر هندی است، در مقابل ((همه اوست)) که در اشعار مواجید صوفیه وارد بود، رواج نداشت و بنا برین حضرت جامی با وجود پیروی طریقت نقشبندی و عقیدت کامل به رهبران این طایفه، بر دأب قدما، گفتاری مشابه به وجودیان خالص دارد و شارح دانا و بصیر آثار ابن عربی و افکار اوست، در حالیکه عارف سر هندی ((نص را بر فص³³ فتوحات مدنیه را بر فتوحات مکیه³⁴ ترجیح میدهد" و این از کمال احتیاط پیروی وی از

ظاهر نص واحكام شرعست.

چون رهبران نقشبندي و خود حضرت جامي، شريعت را با کمال احترام پيروي ميکردند و موافقه شريعت و طريقت وجه همت ايشان بود، بنا برين بايد گفت که شرح و تفصيل کتب واقوال وجوديه و استعمال تعابير و مصطلحات و لطايف ايشان را منافي با شريعت نمي دانستند و خود حضرت جامي بين طريقت خویش و تعابير وجوديه موقفي ثابت داشت و ميتوانست همان افکار را وضعي ملايم و متجانس با طريقت و شريعت دهد.

در کتب و اشعار حضرت جامي تعابير و مطالبی موجود است که بوي توحيد وجودي از آن بمشام ميرسد و برخي از علماء اهل ظاهر آنرا از نظر شرع نه پسنديده اند، چنانچه آخذ ملا احمد الکوزائي قاضي القضاة کندهار در حدود ۱۲۴۰ ق رساله فارقه را در شرح اين مطالب نگاشته و بر اهل توحيد وجود تاخته است. ولي علامه حبيب الله محقق کندهاري در رساله ((شمعه بارقه)) بين اهل توحيدين محاکمه و تطبيق عالمانه نموده و مخصوصا از گفتارهاي حضرت جامي دفاع کرده است، وي گوید :

((يکي رباعيه مولوي عبدالرحمن جامي قدس سره که :

همسايه و هم نشين و هم ره همه اوست

با دل ق گدا و اطللس شه همه اوست

در انحن فرق و نهانخانه جمع :

بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

ميخواند و از آن اين معني ميخواهد که همه عکوس و ظلال و مظاهر و مرايا جمال و کمال حضرت اقدس اويند و بدین معني لذت ميگيرد و ذوق و حلاوت درمي يابد ضرري و نقصاني به وي لا حق نگردد و ايراد و اعتراض پيروي وارد نشود، مگر آنکه اين تکلم در محضر عوام کالانعام باشد که سماع آن کلمات ايشان را مظنه خطر وقوع در فتنه الحاد و زندقه و فساد اعتقاد در شريعت حقه باشد، آري هر سخن وقتي و هر نکته مکاني دارد

و جناب معظم اليه جاي ديگر ميگويد :

کيست آدم ؟ عکس نور لم يزال

چيست عالم ؟ موج بحر لا يزال

عکس را کي باشد از نور انقطاع
موج را چون باشد از بحر انفصال (...)) (۳۷)

بدین نهج حضرت جامي موقف استوار و ثابت خود را بین طریقت و شریعت و افکار توحید و وجود حفظ کرده و مسأله توحید را از قیود اهل ظاهر، چاشنی جهانی و بشري يیکه در سابق داشت داده است، در حالیکه آداب طریقت و شریعت را نیز بارعایت کامل و تام احترام داشته و بدون اینکه در خلوت نشیند و یا بساط شیخی گسترد، با جاذبه صحبت شرین، سالکان راه خدا را بسر منزل مقصود رهنمائی کرده است و از مکاتبات او معلومست که همواره با مردم محشور بود و به حل و فصل مشاكل اجتماعی مردم و حکمرانان می پرداخت و خود وی درستایش طریقت نقشبندی گوید:

نقشبندیه عجب قافله سالارا نند
که برنداز ره پنهان بحرم قافله را
از دل سالک ره جاذبه صحبت شان
می برد و سوسه خلوت و فکر چله را

(شام جمعه ۳ عقرب ۱۳۴۳ ش. جمال مینه، کابل)

¹ تمدن اسلام و عرب

² تیسیر الوصول الی احادیث الرسول ۱/۲۸

³ طبقات الصوفیه ۵۱۱ طبع کابل. عقیده و شریعت در اسلام، ترجمه عربی ۱۴۵ طبع قاهره ۱۹۴۶

⁴ عقیده و شریعت در اسلام، ترجمه عربی ۱۴۵ طبع قاهره ۱۹۴۵ همین کتاب ۱۳۴ بحواله خلاصه

الاثر محبی ۳/۱۴۸

⁵ ۱۹۴۶ همین کتاب ۱۳۴ بحواله خلاصه الاثر محبی ۳/۱۴۸

⁶ جامی: نفحات ۱۴

⁷ مختصر دایره المعارف اسلامی بزبان انگلیسی 436 ح

⁸ بیب السیر ۳/۸۷

⁹ مختصر دایره ۴۳۶.

¹⁰ عیون الاخبار ۳۷۵

¹¹ اعلام النبوه ۱۵۳ طبع قاهره ۱۳۱۹ ق

¹² جامع الصغیر 60

- 13 سلسله العارفین خطی ارشیف ملی کابل .
 - 14 فقیرالله: قطب الارشاد ۵۵۵ ببعد.
 - 15 جامی: نفحات ۲۴۸
 - 16 ق چرخي: رساله انسیه خطی .
 - 17 طب الارشاد ۵۵۶
 - 18 مصباح ۱۶۰
 - 19 پارسا: رساله قدسیه خطی انحن تاریخ ورق ۶۷
 - 20 جامع الکلم خطی
 - 21 جامع الکلم خطی
 - 22 جامع الکلم خطی
 - 23 قطب الارشاد ۵۶۲
 - 24 جامع الکلم خطی
 - 25 قطب الارشاد ۵۵۶
 - 26 واقعات خواجه اصرار خطی
 - 27 قطب الارشاد، ۵۵۸ مصباح ۲۲
 - 28 مصباح ۲۲
 - 29 مجموعه معارف نقشبندیه ورق ۱۳۹
 - 30 همین کتاب ۲۰۱ همین کتاب ۱۰۶
 - 31 همین کتاب ۱۰۶ مکتوبات شیخ احمد سرهندي دفتر، ص ۱۵ و ۸۱ و ۸۳ و دفتر دوم ص ۳۶ و غیره.
 - 32 مکتوبات شیخ احمد سرهندي دفتر، ص ۱۵ و ۸۱ و ۸۳ و دفتر دوم ص ۳۶ و غیره. شاه فقیر الله ، مکتوبات ۲۴۴ طبع لاهور.
 - 33 شاه فقیر الله ، مکتوبات ۲۴۴ طبع لاهور.
 - 34 فصوص الحکم از آثار مشهور ابن عربی است.
- ۳۷ محقق قندهاری حبیب الله : شمعہ یارقه (خطی)

فصل سوم

تجلی فکر جامی در
سلامان و ابسال

(۱)

سلامان وابسال از کوچکترین مثنویات، در هفت اورنگ حضرت جامیست، که بیش از ۱۱۳۰ بیت، در مزا حفات بحر رمل مسدس ((فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)) دارد و بدین بیت آغاز می‌شود:^۱

ای بیادت تازه جان عاشقان
ز اب لطف تر، زبان عاشقان

تلقین مطالب اخلاقی و اجتماعی و حکمتی و سیاسی بوسیله نثر یا نظم و در ضمن قصص و حکایات از زمان قدیم در بین بشر رواج داشت و در ادبیات هر ملتی چنین داستانها را میتوان یافت که مبنای آن بر حکمت و تلقینات اخلاقی بوده و مبادی سودمند و مفیدی را در ضمن حکایات شیرین و دلچسپ درآورده باشند، مانند کلیله و دمنه، که اصلاً در سنسکریت ((پنجه تنتره)) بود و بعد از آن به پهلوی و عربی و زبان دری در آمد و هم به اکثر السنة دیگر ترجمه ها دارد.

اما داستان سلامان وابسال تاجایی که معلومست، اصل آن یونانی بود،^۲ که در عصر انتقال علوم و تراجم کتب یونانی در عهد خلافت عباسیان از یونانی به عربی درآمد و در ادبیات عرب و عجم بصور مختلف جایی گرفت و آخرین شکل ادبی آن همین است که از طرف حضرت جامی در هفت اورنگ به آن داده شد.

ترجمه هاي عربي اين داستان :

۱- ترجمه عربي ابو زيد حنين بن اسحاق عبادي طبيب و مورخ عرب (۱۹۴ - ۲۶۰ ق).

۱- ترجمه عربي ابوعلي حسين بن عبدالله بن سينا حكيم بلخي (۳۷۰ - ۴۳۸ ق)

۲- ترجمه عربي ابوبكر محمد مشهور به ابن طفيل اندلسي (۴۹۴ - ۵۸۱ ق)

از مطالعه مقابله داستان منظوم دري حضرت جامي بر مي آيد، كه وي در نظم كتاب خويش، روايت حنين بن اسحاق را در نظر داشته، ولي درنقل داستان تنوعي را وارد آورد و در مواقع لازم حكايات و حكم واندرزا و فروع را اضافه كرد و مطالب را بدین وسيله مطابق ذوق عصر خويش روشنتر و جالتر ساخت و چاشني عرفان و تصوف داده و گاهي مطالب اجتماعي و اخلاقي و تربوي را هم دران گنجانیده است .

حضرت جامي در عصر خود مرد جهاني بود، از استانبول تا جنوب هند و ماوراءالنهر شهرت و نفوذ داشت، اهل علم و مدرسه و دانشمندان او را گرمي داشتند و در حلقه هاي روحاني و صوفيان و خانقاههاي ارباب طريقت و صفا نفوذ داشت. درباريان و اهل سياست هم باو اظهار ارادت ورزیدند. وي در مركز سلطنت خراسان كه پرورشگاه ادب و هنر و دانش بود يعني هرات زندگي ميكرد و لي روابط وي با دربارهاي سلاطين عثماني و دربار ايران و هند در كمال خلوص و صفا جريان داشت و همين مثنوي سلامان و ابسال را بنام پادشاه تركمن يعقوب بيگ بن اوزون حسن اق قوينلو سلطان تبريز (۸۸۴ - ۸۹۶ ق) اهداء داشته كه در ديباچه آن گويد:

شاه يعقوب آن جهانداري كه هست
با علوش ذروه افلاك پست

(اورنگ دوم ص ۳۱۵)

متن دري اين كتاب همواره در شرق و غرب مورد توجه دانشمندان بود و شاعر نامي انگليس فيتز جرالډ (۱۸۰۹ - ۱۸۸۳ م) آنرا به انگليسي منظوم و در سنه ۱۸۵۶ نشر كرد، وي گويد:

" اين حكايت نه تنها بخودي خود جالب است، بلكه از نظر اخلاقي و نتيجه نيز شايد توجه ميباشد. نكات بسيار جالب و دلپذير گوناگوني كه

ضمن داستان ذکر گردیده، آنرا روشتر و زیباتر میسازد و معانی اخلاقی بسیاری را تعلیم میدهد و بعید نیست اگر دارای شهرت بسیار شود."

جامی با وجود علوم تبتی که در علوم عقلی و ادبی و فقهی داشت، در طریقت و اشراق نیز با استواری و استادی قدم می نهاد و جهان بینی او از ماده به معنی و ماوراء ماده متمایل است و بنا برین در نظم داستان سلامان و ابسال از روی روایت حنین بن اسحاق که اثر عقاید به ارباب انواع و میتالوجی یونان بران طاریست، جامی بدان صبغة عرفان و اشراق میدهد و داستان را با روحیة عصر تطابق می بخشد. مثلاً هنگامیکه سلامان و ابسال هردو خویشان را به دریای اندازند تا غرق شوند، پدر سلامان به ((روحانیت آب)) فرمان میدهد که ابسال را نجات دهد، و این تعبیر ایمانیست به رب النوع بحر((اوکینوس)). اما جامی در مثنوی خود این دو دلباخته را بجای طوفانهای بحر در بین لهیب سوزان آتش می نشاند و نجات سلامان را هم از همت مردان ((ارباب ذوق و اشراق)) میداند که :

شه نهانی واقف آن حال بود
همتش بر کشتن ابسال بود
بر مراد خویشان همت گماشت
سوخت او را و سلامان را گذاشت
کار مردان دارد از مردان نصیب
نیست این از همت مردان غریب

(اورنگ دوم، ۳۵۵)

در مرحله دیگر داستان ربه النوع جمال و عشق (زهره) بعد از درودها و نماز های ار بعین، به سلامان روی مینماید و او را از خود می برد، تا که نقش ابسال از خاطرش بزدايد و به جمال سر مدي روی آورد. جامی درین موقع باز سخن را بر فغان کشانیده و حسن باقی را بر حسن فانی و عیش جاوید را بر فانی تر جیح میدهد و گوید :

نقش ابسال از ضمیر او بشت
مهر روی زهره بروی شد درست
حسن باقی دید و از فانی برید

عیش باقی را از فانی برگزید

(اورنگ دوم ص ۳۶۰)

درپایان داستان حنین بن اسحاق، اشارا تیست به نوشتن این داستان با ادعیه هفت سیاره ((ارباب انواع اساطیر یونان)) برالواح سیمین و نهادن آن در گور پدر سلامان و بنای هر مها بران و کشودن آن از طرف اسکندر و ارسطو، که جامی تمام آن قسمت اساطیری را حذف کرده و بجای آن قصه رابه و صایای پادشاه به سلامان و تأویل رموز داستان ختم میکند، و این تأویل ها را هم از شرح اشارات محقق طوسی گرفته و به نظم درمی آورد و گوید:

باشد اندر صورت هر قصه یی
خرده بنیان راز معنی حصه یی
زان غرض نی قیل و قال ماوتست
بلکه کشف سرحال ما وتست

(اورنگ دوم ص ۳۶۲)

در تأویل زهره هم از محقق طوسی پیروی نموده و بزبان دری چنین میسراید:

چیست آن زهره کمالات بلند
کز وصال او شود جان ارجمند
زان جمال عقل نورانی شود
پادشاه ملک انسانی شود

(۲)

شعر دری پیش از عصر جامی دوره های کمال و پختگی و نضج ادبی خود را سپری کرده بود و علاوه بر قصیده سرایی و مداحی، غزل و مثنوی و شاعری اخلاقی و صوفیانه و نظم مطالب فلسفی و دینی و داستان سازی و غیره شیوع تمام داشت.

درچنین عصری، انصافاً مبتکر شدن و چیز نوي را بوجود آوردن کار انسانی نبود، زیرا پیش از و رهنوردان تیز قدم و سبک سیر، این جاده را سخت کوبیده بودند و آنچه ممکن بود، پیش از این عصر بوجود آورده و ذخایر گرانبهای در ادب و حکمت و انواع شاعری فراهم آمده بود. جامی در مثنویات سبعة خود بنام هفت اورنگ پیرو صالح نظامی

گنجوي وامير خسرو بلخي ثم دهلويست، که با کمال انصاف و راستگويي
مقام خود را در فضاي آن دو استاد بزرگ سخن اعتراف مي نمايد و چنين
گويد :

هر چند که پيش از اين دو استاد
در ملک سخن بلند بنياد
در نکته دوري زبان کشادند
داد سخن اندران بدادند
از گنجه چو گنج آن گهر ريز
وزهند چو طوطي اين شکر ريز
آن کنده ز نظم، نقش در سنگ
وين داده بحسن صنعتش رنگ
منهم کمر از قضا بيستم
بر ناقة باد پا نشستم
گر مانده ام از شمارشان پس
بر چهره من غبارشان بس
اکسير وجود م آن غبار ست
بر فرق نياز م ان نثار است

(اورنگ ششم، ليلي و مجنون ۷۶۰)

باري چون خود استاد خراسان معترف مقام پيروي آن دو استاد
است ((کمر درقضي)) ايشان بسته، سخن شناسان و نقادان ادب هم
اورا دران صف در عقب ايشان قرار داده اند، ولي در قرنيکه مقام
سخنوري و کلام فارسي بعد از فتنه تاتاريان به پستي گراييد و زمان کساد
بازار سخن بود، حضرت جامي باز اين کانون را گرم داشت و به نفس
مسيحايي خود آنرا جاني تازه و رونق بي اندازه داد وي خود گويد:

عـمرها شد تا درين کاخ کهن

تار نظم بسته بر عود سخن

هر زمان از نو نوايي ميزنم

دم زديري ما جرايي ميزنم

رفت عمر و اين نوا آخر نشد

کاست جان، وين ما جرا اخر نشد

پشت مـن چون چنگ خم گشت وهنوز

هر شي درساز عودم تا بروز
 عود ناساز ست وکرده روزگار
 دست مطرب راز پيري رعشه دار
 نغمه اين عود موزون چون بود؟
 دست مطرب بقانون چون بود؟
 وقت شد اين عود را وش بشکنم
 بهر بوي خوش در آتش افکنم
 خام باشد عود را آتش زدن
 خوش بود در عود خام آتش زدن
 بو که عطر افشان شود اين عود خام
 عقل ودين را ز آن شودخوشبو مشام

(اورنگ دوم ۳۱۸)

اين ابیات از آغاز داستان سلامان وابسال است، که دران جامي خود معتر فست که ((دم از ما جراي دير ين ميزند)) وشام پيري روز روشن زندگاني اورا تيره داشته و ((دست مطرب از پيري رعشه دار است)) ولي وي داستان کهن را بر وقفي ترتيب وانسجام داده، که بايد اين عود خام عطر افشان شود و نکات عقل ودين در نگهت آن بمشام رسد.

با فصاحت کلام و طلاقت لساني که درمثنوي سلامان وابسال جاي دارد حاوي فوايد اجتماعي و نصايح وپندهايي است که هنوز هم درزندگي اجتماعي بکار مي آيد مثلاً :

(۱) در زمان قدیم از عصر افلاطون تا فارابي نظرية ((مدینه فاضله)) بهترين طريقه سياست شمرده شد، که بموجب آن اداره اجتماعي بدست دانشمندان وافاضل باشد، تا در تهذيب ديگران سعي کنند ودر حکماي اسلامي ابونصر فارابي (۲۵۹ - ۳۳۹ ق) بر ين موضوع کتاب آراء اهل المدینه الفاضله را نوشت که از ازا مهات کتب فلسفي در زبان عربي شمرده شده و بر اساس فلسفه فيضيه استوار است که جنبه تطبيقي آن بوجه آوردن جامعه بشريست مبني بر عدالت وفضليت^۳ حضرت جامي نيز سياست را بادانش توأم مي داند :

شاه چون نبود بنفس خود حکيم
 يا حکيمي نبودش ياروند يَم

قصر ملکش را بود بنیاد است
 کم فتد قانون حکم او درست
 سیاست و ملکداری را بنیان و اساس، داد گری و عدل است، که
 مفکرین اسلامی نیز این چنین می‌گفتند: الملك يبقی مع الکفر ولا یبقی مع
 الظلم وجامی این مطلب را درسلامان وایسال چنین شرح می‌دهد :
 نکته ئی خوش گفته است آن دور بین
 عدل دارد ملک را قایم نه دین
 کفر کیشی کو بعدل آید فره
 ملک را، از ظالم دیندار به

گفت با داود پیغمبر، خـدای :
 کامت خودرابگوي اي نیکرای!
 کز عجم چون پادشاهان آورند
 نام جز ایشان به نیکی کم برند
 گر چه بود آتش پرستی دین شان
 بود عدل و راستی آیین شان
 قرن‌ها زیشان جهان معمور بود
 ظلمت ظلم از رعایا دور بود
 بندگان فارغ زغم فرسو دگی
 داشتند از عدل شان آسودگی
 (اورنگ دوم ۳۲۶)

جامی در القای مطالب سیاسی برای رهنمای زمامداران عصر نیز
 دلیر است و چون مقام مقتدایی را بدست آورده، بساپندها و اندرزها را در
 این داستان گنجانیده، که یقیناً برای جهانداران آن عصر و حتی اکنون
 هم رهنمای خوبیست، مثلاً :

از مشروط لازمة زمامداری چهار خصلت است :
 هست شرط پادشایی چارخیز
 حکمت و عفت، شجاعت، جودنیز
 هر که با این چار خصلت یار نیست
 از عروس ملک بر خوردار نیست

(اورنگ دوم ۳۵۴)

دانایی یکی از لوازم ملکداری و نادانی مخرب آنست که در سیاست
امروز نیز اشخاص ورزیده با تخصص را بر امور مملکت گمارند :
خوش بود خاک در کامل شدن
بنده فرمان صاحب‌دل شدن
رخنه کز نادانی افتد در مزاج
یا بد از دانا و دانایی علاج

(اورنگ دوم ۳۵۹)

در عصر جامی بدست آوردن مقام زمامداری مبنی برداشتن زور
و استعداد های شخصی و میراث خاندانی بود، ولی وی هرکسی را که از
راه ارث و زور بدین مقام میرسد در خور آن نمیداند و گوید :

افسر شاهی چه خوش سرمایه است
تخت سلطانی چه عالی پایه است ؟
هر سري لایق به آن سرمایه نیست
هر قدم شایسته این پایه نیست
چرخ ساء، پایي سزد این پایه را
عرش فرسا، فرقي آن سرمایه را

(اورنگ دوم ۳۶۰)

ناگفته نماند که بشر بعد از تجارب فراوان و دیدن انقلابهای خونین،
بدین نتیجه رسید، که پیشروان و رهنمایان جامعه را بوسایل انتخاب
دموکراتیک در رأس امور گمارند و هر سري لایق آن سرمایه ندانند.
چون امور جهان‌داری برای و کار و فکر یک شخص پیش نمی‌رود، بنا
برین برای زمامدار، مدد گار و وزیری لازمست که صفات آنرا جامی
چنین تشخیص میدهد :

از وزیران نیست شاهان را گزیر
لیک دانا و امین باید وزیر
داند احوال ممالک را تمام
تا دهد بر صورت احسن نظام
باشد اندر ملک و مال شه امین
نا ورد بر غیر حق خود کمین

زانچه باشد قسمت شاه وحشم
از رعیت نی فزون گیر د، نه کم
مهربانی با همه خلق خدای
مشفق بر حال مسکین و گدای
لطف او مرهم نه هر سینه ریش
قهرا و کیسه کش از هر ظلم کیش

در امور جهانداري و سياست از گرفتن اطلاع چاره نيست و هر
زماندار بيدار دولت مدار بايد از اوضاع عمومي راعي ورعيت آگاه
باشد .

درافغانستان از عهد قديم اين وظيفه رابه اشخاص معتمد امين
ومتقي مي سپردند در عصر غزنويان آنها ((انهاء)) به كسرة اول وسكون
دوم بمعني ابلاغ گفتندي، كه فاعل آن منهي بر وزن ومعني مخبر
واطلاع دهنده و رساننده خبر بود، جامي در ضرورت اين امر وصفات
آن گوید :

منهي يي بايد ترا هر سو بپاي
راست بين و صدق ورز و نيكراي
تارساند با توپنهان از همه
داستان ظلم واحسان از همه

شنیدن عرایض و تظلم مظلومان و تفتیش احوال عامة مردم نیز از
لوازم زماندار یست، حتی اگر از وزیری هم کسی شاکي باشد باید
شخصاً بداد اورسید، جامي گوید :

آنكه باشد از وزیر اندر نفیر
پرسش اورا میفگن با وزیر
هم بخود تفتیش کن آن حال را
ساز عالي پایه اقبال را

دراختخاب کار داران امور مملکت و گماشته گان اداره و تدبیر، نیز
دقت تمام باید کرد، ورنه بسا مردم کافی نما نا کافی باشند و وسیله سوء
تفاهم و سوء اداره را فراهم می آورند که موجب ضیاع حقوق مردم و
ویرانی های تباه کنی شوند :

آنکه بهر تو کفایت میکند
 ظلم بر شهر و ولایت میکند
 آن کفایت نی، سعایت کردندست
 هیمة دوزخ بهم آوردنست
 کافیت اری و ازوی دور نیست
 کوکند آخر ده خود را دویت
 حظ کافی چون چنین وافر بود
 نفس او طغیان کند، کافر بود
 قصه کوتاه هر که ظلم آئین کند
 و زپی دنیات، ترک دین کند
 نیست در گیتی زوی نادانتری
 کس نخورد از خصلت نادان بری
 کار دین و دنیای خود را تمام
 جز بدانایان میفکن و السلام

در زمانی که فرمانروایان فعال مایشاء بر مردم بطور مطلق العنان حکمرانی داشتند و مردمان را بزور مسخر و مقهور می ساختند ، جامی مرد انساندوست و رهنمای خیر در هرات وجود داشت که با مردم و دربین خلق می زیست و همواره رجوع و پناه ستمدیدگان و غم خوار مستمندان و رهنمای ناصح ستمگران و زور آوران بود .

در مجموعه ۵۴۰ نامه و رقعه یی که بخط خودش از مرقع امیر علیشیر نوایی بسعی و تنظیم دانشمند ازبکستان شوروی عصام الدین هارو نبایف در تاشکند در سال ۱۹۸۲ م عکاسی و نشر شده، تمام این مکاتیب بنام وزیران و ارباب اقتدار عصر است که در سپارش اهل علم و در ویشان و نیازمندان یا مظلومان نوشته شده و توجه زمامداران رابه پرورش مردم و انسانان نیازمند مبذول داشته است، که او را بحیث یک فرد انساندوست و مهربان با خلق و محشور بین مردم معرفی میکند .

وی د رسپارش امور خیریه و عام المنفعه همواره مقدم بوده و تا توانسته از این کار فارغ نبوده است. مثلاً نامه ۳۶۰ این مجموعه چنین است :

((الفقیر عبدالرحمن جامی: بعد از عرض نیاز معروض آنکه خدمت خواجه خضر، بعمارت حوضی که معلوم ایشان خواهد بود مشغول

شده بودند وجهاتي که بدیشان تعلق مي داشته نذر آن کرده بوده اند و حالا ديوانيان در آن باب مضايقه مي نمايند. التماس آنکه عنايت فرموده، نوعي سازند که به نذر خود وفا توانند و آن عمارت در تأخير نيفتد که لاشک امثال اين خيرات موجب از دياد دولت سعادت در جهان خواهد بود والسلام^۴.

نقادان و ژرف^۳ بينان کنوني، سلمان و ايسال جامي را گاهي بنظر انتقادي و خرده گيري نيز ديده اند و اين ژرف بيني ادبي و سخن سنجي کاري مفيد و ناشي از واقع بيني عصر حاضر است و بايد آنرا با وسعت صدر و مدارا پذيرفت. اما درين نقادي و کاوشهاي ادبي همواره عصر جامي و روحية اجتماعي آنزمان را بانياز منديها و خواسته هاي مردم آن در نظر بايد داشت.

عصر جامي در قرن نهم هجري دوره آرامش و سکون نسبي و زمان تنميه مبادي مدنيت و فرهنگ بوده و بعد از آنکه تيمور با سلطه نيرومند نظامي خود از دهلي تا استانبول فتح کرده بود، در زمان اخلاف وي کمتر آرامشي پديد آمد و مردم توانستند نفسي را به آرامي بکشند، زيرا تيمور و اخلاف وي در فرهنگ و عقايد ديني و وضع اجتماعي خراسان پرورده شده بودند، و بنا برين ذهنيت ايشان از ناحيه فرهنگي بسيار متفاوت با سنخ فکر و تمدن و شئون اجتماعي مردم ديگر نبود.

در سازمان اجتماعي و طبقاتي آنوقت، شاهان تيموري و شهزادگان و امراي دربار در رأس تمام طبقات اجتماع بحيث فرمانروايان مطلق قرار داشته و با نيروي نظامي خود، طوريکه ميخواستند، مردم را اداره و مخالفان خود را سرکوب ميکردند و اختيار مطلق در رحل و فصل مقدرات مردم و فراهم آوري ماليات و ديگر عوايد دولتي داشته اند.

در همين عصر طبقه روحانيان و اهل تصوف نيز در جامعه مردم نفوذ و وجهت تمام را دارا بوده و در بين عامه مردم يعني کسبه و کشاورزان و اهل حرفه و دام پروران مقام رهنمايي را بدست آورده بودند و هم از اين رو در سنخ تفکر و تمدن و عقايد و آداب و تمام شئون اجتماعي مؤثر بوده اند.

حضرت جامي در چنين محيط اجتماعي و طرز زندگاني بوجود آمد و آنچه در سازمان زندگاني امروز ميسر بود، اکثر آنرا کسب کرد و مردم روزگار خود برآمد، وي عالم بود، شاعر و صوفي بود و در اجتماع معاصر

خویش مردی نافذ القول و وجیه و معتبر بود. سخن او را عامه و خاصه می شنیدند و در لباس فقر و درویشی بر طبقات رفیع و ضعیف حکم میراند و در عین حال، زمام تبلیغ حق و اصلاح و تلقین اخلاقی و اجتماعی و تصفیه روح و خلق مردم را هم بکف داشت و حتی شاهان ممالک بیگانه هند و عثمانی و امرای تبریز و عراق هم او را ((ارشاد پناه کمالات دستگاه)) خطاب میکردند.

پس ذات جامی در حقیقت نمودار بحق و تمام و کمال عصر خویش است. از دربار تا خانقاه و کلبه های طبقات عامه، به کنه زندگانی و تفکر و فرهنگ همه آشنا است. و بنا برین هر کتاب وی - که در آن سلامان و ابسال نیز شامل است - نماینده روح پیشوایی، ملایی، تصوف، دانشمند ی و مرشدی و مردم داری اوست. وی عالم مدرس و هم صوفی بود، ولی نه صوفی گوشه نشین در زاویه رهبانیت و گریز از خلق.

از مطالعه هفت اورنگ و نظم انواع حکایات و داستانها و تمثیل و پندها در مطالب عرفانی و اجتماعی و سخنان کار آمد حیاتی درین کتب پیداست که جامی سخنور عالی مقام عصر خود بود و در قدرت بیان و معانی لطیف و نزدیک ساختن شعر و سخن بزندگی، خاتم شعرای زبان دری شمرده می شود. وی کوشیده است، تا مطالبی را در کسوت شعر بیاورد که در زندگی اجتماعی بدرد مردم بخورد و از آلام اجتماع بکاهد. و مبنای کلام و هنرش بر سودمندی و افاده و تلقین و رهنما بیست وی شعر را چنین می شناسد:

شعر ابیست ز سر چشمه دل

سر چشمه شده آلوده بگل

گر نه سر چشمه ز گل پاک شود

چه عجب زاب، که گل ناک شود

بایدت در سخن آسود گویی

پاک کن دل زهر آلود گویی

تا درین مرحله مشغله ناک

پاک خیزد گهرت از دل پاک

پاکبا زان همه خاک تو شوند

خازن گوهر پاک تو شوند

قدسیان طوف دیار تو کنند

تحفه نور نثار تو کنند

(کلیات جامی، سبجه الابرار ۴۶۷)

در چنین حالیکه حضرت جامی شعر را «گوهر پاک و برخاسته از دل پاک پندارد و به نیروی قریحه زاینده و تابناک، سخن و هنر خود را مانند متاعی کار آمد و نفیس به اجتماع عرضه میدارد و نیروی سخنوری خود را برای رهنمایی و سود مردم بکار می برد، میکوشد که از بحر موج قریحه خویش گوهر های تابناکی را نثار حمایل اجتماع نماید و متاعش در خور بازار آن روز ارزنده تر و ارجمند باشد.

برای روشن ساختن این مطلب مثالی مقایسوی آورده می شود:
در مثنوی خسرو و شیرین استاد سخن نظامی گنجوی، داستان کشتن شیرویه پدر خود خسرو را بانثرویی شاعرانه بیان داشته و استنتاج شاعر هم از این فاجعه، جز نکوهش روزگار و بی وفایی جهان ناپایدار «که موضوع بسیار مستعمل در ادبیات شرق است» چیزی نیست و هنگامی خسرو بدست شیرویه کشته می شود، نظامی عبرتناکی منظر را بدین تمثیل ختم میدهد:

شگفته گلبنی بینی چو خورشید
بسر سبزی جهان را داده امید
براید ناگه ابری تندو سرمست
بخو نیز ریاحین تیغ در دست
بدان سختی فرو بارد تگرگی
کزان گلبن نماند شاخ و برگ
چو گردد باغبان خفته بیدار
بباغ اندر، نه گل بیند نه گلزار
چه گویی کز غم گل خون نیزد
چو گل ریزد، گلایی چون نیزد

(خمسه، خسرو و شیرین ۳۵۴)

این تمثیل نظامی نهایت شاعرانه و خیالی است، که براستادی و قوت صورخیال شاعر دلالت دارد، ولی در اجتماع و زندگانی بدرد مآل خود و فرار و بیزاری از زندگی را تلقین مینماید و شعریست برای شعر. اما حضرت جامی همین داستان را در خود انتفاع مردم و جامعه گردانیده و از

آن در میدان عمل ومکافات آن نتیجه گیری میکند :
 کوهکن کانبازی پرویز کرد
 روی در شیرین شور انگیز کرد
 دید شیرین سوي خود میل دلش
 شد بحکم آنکه داني مایلش
 غیرت عشق، آتش سوزان فروخت
 خرمن تسکین خسرو را بسوخت
 کرد حالی حيله اي تازال دهر
 ریخت اندر ساغر فرهاد زهر
 رفت آن بیچاره جاني پرهوس
 ماند باشیرین همین پرویز وبس
 چرخ کین کش هم همین آئین نهاد
 درکف شیرویه تیغ کین نهاد
 تابیک زخمش زشیرین ساخت دور
 وزسریر عشرتش انداخت دور

نتیجه گیری وعبرت اندوزي جامي ازین داستان :
 هر چه بر ارباب آفات آمدست
 یکسر از بهر مکافات آمد ست
 نیک کن تانیک پیش آید ترا
 بد مکن تا بد نفر ساید ترا

(سلمان وابسال ،اورنگ دوم ۳۵۲)

در تماشای فرعی وشاخ وبرگی که حضرت جامي بداستانها میدهد ودر
 ضمن جریان قصه حکایاتی را تضمین میکند، هر حکایت آن در پند
 آموزي وعبرت اندوزي وتلقین یکی از مطالب اخلاقي وعرفاني
 خواندنیست ونمونه خوبیست از شاعری اخلاقي واجتماعي، که جامي را
 درقطار سنایی ومولوی وسعدی قرار میدهد.

مثلا در ین حکایت بلندی منظر وعظمت مقام انسان بیان میشود،
 که باید خود را از آلودگیهای اجتماعی بر کران نگهدارد:
 آن موسوس بر لب دریان نشست
 تا کند بهر تقرب ابد ست

دید دریایی پرازماهی ومار
 چغر وخرچنگش هزاراندر هزار
 هر طرف مرغان آبی درشناه
 غوطه زن از قعر دریا قوت خواه
 گفت دریایی که چندین جانور
 گردد اندروی بصبح وشام در
 کی سزدکزی بشویم دست و روی
 شستم اکنون دست خود زین شستشوی
 چشمه ای خواهم بسان زمزمی
 کوته از وی دست هر نامحرمی
 کانچه شد آلوده از آلودگان
 فارغند از وی جگر پالودگان

(سلامان وابسال - اورنگ دوم ۳۳۳)

گاهی حرص انسانرا باخطرات جانکاه مواجه می سازد واز چشم اورا
 می بندد و آسیب های وارده را فراموش میکند:
 گفت با روباه بچه، مادرش
 چون بباغ میوه آمد رهبرش
 میوه چندان خور، که بتوانی تبگ
 رستگاری یافتن زآسیب سگ
 گفت: ای مادرچو بینم میوه را
 کی تو انم کار بست این شیوه را
 حرص میوه پرده دهوشم شود
 وز گزند سگ فراموشم شود

(اورنگ ۲ - سلامان وابسال ۳۴۶)

شهوآت وامیال نفسی انسان شریف رابه حسیض ذلت می برد واز
 ریاض قدس ((تقوای اجتماعی)) بمزبلة پستی می نشاند:
 با خروس آن تاجدار سرفراز
 آن مؤذن گفت در وقت نماز
 هیچ دانا وقت شناسد چوتو

وز فوات وقت نهرا سد چوتو
 با چنين دانايي، اي دستان سراي!
 کنگر عرشت همي بايست جاي
 گفت: بود اول مرا پايه بلند
 شهوت نفسم بدين پستي فگند
 گر ز نفس وشهوتش بگذشتم
 در تر هرمزبله کي گشتم؟
 در رياض قدس محرم بود مي
 با خروس عرش همدم بودمي

(اورنگ ۲ - سلمان وابسال ۳۴۷)

در اجتناب از باده پيمايي فرمايد:
 جمله حيوانات را چشمست وگوش
 خاصة انسان بود اين عقل وهوش
 دشمن هوشست مي، اي هوشمند!
 دوست رامغلوب دشمن کم پسند
 با دوصد خرمن زر کامل عيار
 نيم جو هوش ار فروشد روزگار
 بخرد آن بهتر که عمري خون خورد
 تا خرد آن نيم جو هوش وخرد

(اورنگ دوم ۳۳۱)

(کابل، جمال مينه یک دلو ۱۳۴۲ ش)

حواشی و مأخذ فصل سوم

۱- این کتاب بارها در بسا ممالك طبع شده که طبع اقدم آن در لندن توسط ایف، فالکونر در سنه ۱۸۵۰ م از طرف انجمن کتب السنة شرقیه صورت گرفت و باز متن منقح آن در سنه ۱۹۱۶ در بمبی به سعی عبدالقادر سرفراز است و بعد از این بارها در ایران چاپ و هم به برخی از زبانهای اروپا و ترکی ترجمه شده است.

۲- نام سلمان و ابسال بظن غالب از اصل یونانی آن در عربی تصحیف گردیده و نامهای پهلوانان دیگر قصه هم یونانیست. ولی خود جامی آنرا از ماده سلامت عربی دانسته که:

چون زهر عیش سلامت یافتند
از سلامت نام او بشگافتند
سالم از آفت، تن و اندام او
زاسمان امد سلمان نام او

اما این اشتقاق نیز با قواعد زبان تازی مطابقتی ندارد. علامه طوسی در شرح اشارات (۳/۳۶۴) سلمان را نام درخت یا جایی داند و ابسال باب افعال (بکسره) را از ماده بسل بمعنی منع و تحریم مینویسد، که درلسان العرب هم نام درختی باشد (۱۵/۱۸۹ بولاق ۱۳۰۳ ق)

۱- این کتاب در مجموعه روایع انسانیة یونسکو با ترجمه فرانسوی آن در بیروت در سنه ۱۹۸۰ به اهتمام موسسه علمی فرانسه چاپ شده است، که بهترین چاپ تحقیقی و انتقادی این کتابست و عین مطلب مدینه فاضله را محقق طوسی در اخلاق ناصری (ص ۲۴۶) نیز اقتطاف کرده است.

۲- نامه های دست نویس عبدالرحمن جامی از مرقع علی شیر نوایی، ص ۷۶ طبع تاشکند ۱۹۸۲ م.