



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۸۰-۱۵۱

نقدهای شاه‌نعمت‌الله ولی در حوزه‌های تصوف، فلسفه و کلام^۱

اعظم سیامک^۲

تقی اژه‌ای^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱

چکیده

در نوشتار حاضر با روش توصیفی-تشریحی نقدهای یکی از اثرگذارترین چهره‌های تصوف، شاه‌نعمت‌الله ولی، در رسائل منسوب به او با هدف شناسایی حوزه‌هایی که نقد کرده است و نیز روش و زبان او در این نقدها بررسی و تحلیل می‌شود. مطالعه این نقدها نشانگر دیدگاه و آرای او در مذهب، عرفان و فلسفه است. شاه‌ولی مریدان فراوانی داشته و به یقین برخی از آنها انحرافات و بی‌رسم و راهی‌هایی‌های داشته‌اند، ولی نتایج تحقیق نشان می‌دهد که وی به نقد آنها نپرداخته و به نقد آرای نظری در خصوص سیر و سلوک عرفانی بسنده کرده است. شاه‌ولی به مقام مشاهده معتقد نبوده و معرفت عرفا جز معرفت قطب را ناقص می‌داند. همچنین بین سیر و سلوک عرفانی و زندگی عادی و معمولی بین مردم منافاتی ندیده است. در حوزه فلسفه و کلام با اینکه از شارحان مکتب اکبری است، اما گاهی دیدگاه‌های ابن عربی و نیز دیدگاه‌های حکما، معتزله و متکلمان و برخی از دیدگاه‌های امامیه را بدون اشاره به نام نقدشونده نقد کرده است. او با زهاد و شطاحان مخالف بوده، اما نگاه مثبتی به ملامتیه داشته است. شاه‌ولی از نظر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40853.2357

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.6.3

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

azamsiamak2014@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول).

m.ezhie2022@gmail.com

زبانی کمتر از تمثیل و حکایات بهره برده و با زبانی ساده و روشن نقدهای خود را بیان کرده است.

واژه‌های کلیدی: قرن هشتم، تصوف، فلسفه، کلام، شاه‌نعمت‌الله ولی.

۱- مقدمه

نقد هر جریان‌ی به خصوص وقتی از سوی فعالان همان جریان باشد، ضامن حیات و تداوم آن است، زیرا منتقدان با نقدهای خویش به‌طور غیر مستقیم پیروان خود را راهنمایی می‌کنند. بررسی آرای انتقادی هر یک از مشایخ صوفیه به‌ویژه چهره‌های اثرگذار و مکتب‌ساز تصوف می‌تواند هم انحرافات و بی‌رسمی‌های ایجادشده را در ادوار مختلف آشکار سازد، هم اینکه اختلاف آرای مشایخ صوفیه را به‌ویژه در برداشت از اصطلاحات نشان دهد. بر این اساس، آرای انتقادی برخی از مشایخ صوفیه از خلال نوشته‌های آنها انتزاع و تحلیل شد و از میان آنها آرای انتقادی شاه‌نعمت‌الله ولی (۸۳۲-۷۳۱ ق.) در این نوشتار بررسی شد. شاه‌ولی به جهاتی از جمله عمر طولانی برابر با یک سده، تعداد مریدان، وسعت خانقاه، تعداد آثار و تداوم آموزه‌ها در قالب سلسله نعمت‌اللهی در طول چند قرن از چهره‌های مهم تصوف در قرن هشتم و نهم به شمار می‌رود، بنابراین در این پژوهش نقدهای او از میان رساله‌های منتشرش بررسی شده است.

۲- پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی با موضوع نوشتار حاضر منتشر نشده، اما چند پژوهش در حوزه نقد تصوف نوشته شده که به آنها اشاره می‌شود. یوسف پور (۱۳۸۰) در کتاب *نقد صوفی پس از شرح اجمالی تاریخ تصوف* از پیدایش آن تا قرن هفتم هجری، پاره‌ای از نقدهایی را که منتشران و ابن جوزی بر تصوف داشته‌اند، بیان کرده است. نگاهی به فهرست کتاب نشان می‌دهد که وی به بیان بعضی از دیدگاه‌های سه عارف (عطار، سنایی و مولوی) بسنده کرده و آراء انتقادی دیگر بزرگان را بررسی نکرده است. ذکاوتی (۱۳۹۰) در کتاب *بازشناسی و نقد تصوف چند بخش را به عقلای مجانبین، معرفی و نقد آثار عین‌القضات همدانی*، شروح *فصوص‌الحکم* ابن عربی و کبریت *احمر* شعرانی اختصاص داده است. پس از این به نقد اندیشه‌های عرفانی ابن فارض، ابن سبعین، نقد فتوت‌نامه‌ها و *تلبیس ابلیس*

ابن جوزی پرداخته است. روحانی نژاد (۱۳۹۴) در کتاب *نقد عرفان‌های صوفیان*، برخی از مواضع صوفیه را از نگاه غیر متصوفه بیان کرده و در فصل «نقد درونی صوفیه» و در طی پنج صفحه به آوردن آرا و نقدهای امام غزالی و قشیری بسنده کرده است. سیامک (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «نقد تصوف در آثار منشور صوفیه در قرن ۵ و ۶» نقدهای صوفیه را از خلال متون این دو قرن انتزاع کرده است. نقدهای ارائه‌شده نقدهای سطحی هستند که صوفیه بر یکدیگر روا داشته‌اند؛ یعنی نقدهایی در حوزه‌های اخلاق و آداب و رسوم آنها. با اینکه در چکیده به اختلاف در مشرب‌ها اشاره شده، اما این اختلاف‌ها در متن تبیین نشده و به ذکر محوری‌ترین اصل تعلیمی و مشرب هر یک از صوفیه منتقد بسنده شده است. خسروانی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی انتقادات تصوف در آثار صوفیان سده ۵ و ۶ و مقایسه آن با آثار صوفیان سده ۸ و ۹» نقدهای صوفیه را در چهار قرن نامتوالی بیان و حوزه‌های نقد را به چند موضوع محدود کرده است: نقد اخلاقی، اخلاق اجتماعی، دینی و مشربی. آثار بررسی شده نیز محدود به معروف‌ترین آثار منظوم و منشور است.

۳- درباره شاه ولی

شخصیت شاه ولی را می‌توان در چند حوزه بررسی کرد: حدود دخالت وی در امور سیاسی، توان مالی وی، جایگاه او در تصوف، آثار و مذهب.

امور سیاسی. اوضاع سیاسی-اجتماعی دوره صدساله زندگی شاه ولی مصادف با حکومت تیموریان و آل مظفر بود. ایران در این دوران علاوه بر جنگ‌های داخلی و لشکرکشی‌های میان حاکمان قدرت، شاهد مبارزات طریقت‌های صوفیه با هدف ایجاد تغییرات سیاسی-اجتماعی علیه دستگاه حاکمیت بود. اولین جنبش صوفیه که با اهداف سیاسی در این دوران شکل گرفت، قیام حروفیه به رهبری سید فضل‌الله نعیمی بود که در زمان تیمور و در حدود سال ۷۹۰ ق. و با هدف تغییر حاکمیت سازماندهی شد و با مخالفت با حکام و فقهای عصر، رنگ اجتماعی بارزی به خود گرفت (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۴۹). این جنبش به جایی نرسید و بسیاری از قیام‌کنندگان به دستور تیمور هلاک شدند.

پس از این، در سال ۸۳۰ ق. شخصی به نام احمد لر که از بازماندگان طریقت حروفیه در ایران بود، قصد جان شاه‌رخ را کرد، اما موفق نشد. در پی این ماجرا بسیاری از

بازماندگان این طریقت و نیز عرفایی که با تفکر حروفیه در ارتباط بودند یا با آنها رفت و آمد داشتند، از طرف دستگاه حکومت تعقیب و آزار شدند که از جمله آنها دو تن از شاگردان شاه‌ولی به نام‌های قاسم انوار تبریزی و صائن‌الدین ترکه اصفهانی بودند (همان: ۲۰۴ و ۵۸). اما پس از متهم شدن این دو شخصیت به ارتباط با حروفیه باز هم شاه‌ولی - احتمالاً به دلیل نفوذ و احترامی که در دستگاه داشت - آزار و اذیتی از جانب حکومت ندید و از آن دو نفر نیز رفع اتهام شد.

جنبش سیاسی دیگر صوفیه در حدود سال ۸۲۶ ق. قیام نوربخشیه به رهبری مؤسس آن سید محمد نوربخش بود. این طریقت از انشعابات طریقت کبرویه بود و علم مخالفت با حکومت شاهرخ را برافراشته بود. جنبش آنها در نهایت به کشته شدن بعضی از سران و دستگیر شدن محمد نوربخش پایان یافت (همان: ۱۸۶).

با وجود این جنبش‌ها، شاه‌ولی با داشتن امکاناتی همچون دوازده هزار مرید و توان مالی بسیار و نفوذ فراوانی که در مردم داشت، در مخالفت با حکومت دست به شمشیر نبرد. شاید «آن قدر عاقل بود که از شورش مسلحانه به لحاظ ترس از عاقبت کار خودداری ورزد» (شیبی، ۱۳۸۷: ۲۳۳). قدرت بالای شاه‌ولی هنگامی بیشتر نمایان می‌شود که می‌بینیم وی در سفر به سمرقند و شهر سبز مریدان بسیاری را به دور خود جمع کرده بود و حاسدان و ساعیان این خبر را به تیمور رساندند و امیر تیمور از ترس اینکه فتنه‌ای رخ بدهد، کسی را نزد شاه‌ولی فرستاد و عذر او را برای ماندن در سمرقند خواست. شاه‌ولی نیز از سمرقند به سمت جنوب ایران رفت (وزیری کرمانی، ۱۳۵۲: ۴۵۴).

توان مالی شاه‌ولی. شاه‌ولی در بحران‌های سیاسی (انتقال حکومت از تیموریان به مظفریان) سیاست بی‌طرفانه‌ای در پیش گرفت، اما انتخاب این مسیر از طرف وی به آن معنا نیست که به کلی با مراکز قدرت بی‌ارتباط بود. شواهدی در این باره در تذکره‌ها و تواریخ آمده است از جمله در *زبدة التواریخ* و *احسن التواریخ* آمده است که چون پیرمحمد (فرزند جهانگیر و نوه تیمور) در سال ۸۰۷ ق. قصد حمله به کرمان را داشت، شاه‌ولی پیرمحمد را نصیحت کرد و اتفاقاً به «یمن نفس آن سید» و برای «خاطر او» نصیحت او تأثیر کرد و حمله‌ای به کرمان صورت نگرفت (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۲-۵۱؛ روملو، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۱۷). البته فقط یمن نفس وی نبود که در جلوگیری از این حمله مؤثر افتاد. واقعیت این

است که شاه‌ولی «مبلغ صد تومان عراقی به جهت نعل بهاء لشکر امیرزاده پیرمحمد بیرون فرستادند و او مراجعت نمود» (وزیری کرمانی، ۱۳۵۲: ۴۳۸). بخشی از منابع مالی شاه‌ولی از طریق تحف و هدایای شاهان بهمنی دکن تأمین می‌شد (مستوفی بافقی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۸-۳۷). میزان این هدایا تا آنجا بود که یک بار که تمغای (گمرک) آن متاع را حساب کردند، هفتاد هزار تومان شد و حاکم کرمان که متردد بود این مبلغ را مطالبه کند یا بگذارد، از شاهرخ کسب تکلیف کرد. سلطان با زوجه خود مشورت کرد و او گفت: اگر گمرک این تنخواه را از شاه‌ولی مطالبه کنی، خواهند گفت که شاه هندوستان آن قدر تحفه به ایران برای شاه‌ولی فرستاده بود که شاهرخ شاه نتوانست از گمرک آن بگذرد. شاهرخ نیز به حاکم کرمان دستور داد که تمغا دریافت نکند (وزیری کرمانی، ۱۳۵۲: ۴۵۵). به هر حال ارادت شاه احمد بهمنی تا آنجا ادامه یافت که پس از مرگ شاه‌ولی گنبد و بارگاهی برای آرامگاه او ساخت (فرزام، ۱۳۷۷: ۱۰۵). شاه‌ولی در مدت اقامت خود در تفت خانقاهی را طرح‌ریزی کرد که عظمت آن تا آنجا بود که مؤلف تاریخ جدید یزد به توصیف این خانقاه و موقوفاتش پرداخت (کاتب، ۱۳۴۵: ۲۱۷-۲۱۶). شاه‌ولی همچنین خانقاه خیرآباد، باغ خلوت و باغ مشهد را در ماهان طرح‌ریزی و بنا کرد (مستوفی بافقی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۹-۲۸).

تصوّف. اگرچه به نظر می‌رسد راه و روش و هدف فلسفه و تصوّف از یکدیگر جدا باشد، در دوره‌هایی دسته‌ای از صوفیان تحت تأثیر فلسفه بودند. یکی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی، سهروردی است که پیش از آنکه نماینده تصوّف باشد، فیلسوف بوده است و چنانکه می‌دانیم او را به دلیل اعتقادات و آرای فلسفی کشتند نه به دلیل صوفیگری یا اعتقاد به حلول و اتحاد و مانند آن. پس از این، نظریه ابن عربی در باب وحدت وجود طرفدارانی یافت. اساس این نظریه بر مجاهده و سلوک نیست و پیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد، نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است. بسیاری از عرفا راه او را ادامه دادند تا آنجا که آرا، افکار و نظرات آنها بیش از اینکه رنگ صوفیانه داشته باشد، فیلسوفانه است. ابن عربی به شیخ اکبر شهرت داشت و گفته می‌شود که تعالیم و چهارچوب‌های نظری وی مکتب اکبری را تشکیل داده است (هرمانسن، ۱۳۸۹: ۶۶). یکی از پیروان مکتب اکبری شاه‌ولی است که «تصوّف او تا حدی بازگشت به عرفان بحثی و درسی است»

(دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۹۸، ج ۲۶: ۵۲۸؛ ذیل مدخل شاه نعمت‌الله ولی) و اصطلاح وحدت وجود کلیدی‌ترین اصطلاح در آثار اوست. در واقع صوفیه پس از ابن عربی شارحان مکتب اکبری به شمار می‌روند. شاه‌ولی نیز چنین است و در رسائلش مسائل مربوط به این مکتب را تقریر کرده است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

آثار شاه‌ولی. به جز دیوان و رسائل منظومی که از شاه‌ولی باقی مانده، تعداد فراوانی رسالهٔ منشور نیز به او منسوب است. بررسی اینکه این رسائل از شاه‌ولی هستند یا نه، دشوار است و در تحقیق حاضر با قید «انتساب» این آثار انتخاب شده‌اند. شمار رسائل منشور او را از یکصد و چهارده تا بیش از پانصد رساله ذکر کرده‌اند. این رسائل در موضوعات مختلف و متعددی هستند. شاه‌ولی اندیشه‌ها و آرای خود را در رسائلش به زبانی رسا و فهمیدنی شرح داده است. بیشتر این رسائل مختصرند و مؤلف چندان به شرح و بسط موضوع رساله نپرداخته است، اما «اوج فکر و بیان او در رسائلش بیشتر در مواردی است که به تقریر مسائل مکتب ابن عربی و وحدت وجود یا وحدت شهود می‌پردازد» (همان: ۱۵۰).

مذهب شاه‌ولی. بسیاری از محققان از مؤلف *ریحانةالأدب* تا هانری کربن شاه‌ولی را شیعه‌مذهب دانسته‌اند (مدرس تبریزی، ۱۳۴۹، ج ۶: ۳۳۹؛ کربن، ۱۳۸۱: ۶۴) اما رسائل وی به وضوح نشان می‌دهند که وی شافعی‌مذهب بوده است (از جمله ر.ک. شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۰) همچنین وی – آنگونه که در ادامهٔ همین نوشتار می‌بینیم – برخی از آرای کلامی امامیه و برخی از سخنان پیشوایان شیعی را به صراحت نقد کرده است. حق این است که نعمت‌اللهیه در آغاز شیعی نبوده‌اند اما بعد از شاه‌ولی بنا به ملاحظاتی به تشیع روی آوردند.

۴- بحث و بررسی

تاریخ نقد تصوف به آغاز شکل‌گیری این جریان برمی‌گردد، زمانی که چهره‌های اولیهٔ تصوف مانند سفیان ثوری، جنید بغدادی، جریری و حمدون قصار به شکایت از گروه‌های مختلف صوفیه و زهاد پرداختند و بعدها صوفیان مؤلف این نقدها را در آثار خود نقل کردند. مؤلفان این آثار علاوه بر نقل نقدهای گذشتگان به طرح نقدهای خود بر تصوف نیز پرداخته‌اند از جمله در *کشف‌المحجوب*، *الرساله* و آثار غزالی شاهد نقد متصوفه هستیم. این نقدها بیشتر متوجه متصوفه است و گاهی نقدهایی بر فلاسفه (سوفسطاییان) نیز دیده

می‌شود. اما با ظهور ابن عربی و گرایش متصوفه به بیان مباحث کلامی و فلسفی نقدها در این حوزه‌ها بیشتر شد مثلاً آثار شاه‌ولی، عزیز نسفی و علاءالدوله سمنانی چنین ویژگی‌ای دارند. این نقدها را می‌توان از دیدگاه‌های گوناگون تقسیم کرد. مثلاً نقدکننده‌ها، نقدشونده‌ها، ارزش نقدها یعنی مثبت (بیان ارزش‌های مثبت نقدشونده) یا منفی بودن (بیان ارزش‌های منفی نقدشونده) آنها، هدف نقدها (تخریبی یا سازنده بودن)، موضوع آنها و بالأخره معیارهای نقدکننده در نقدهایش. در زیر نقدهای شاه‌ولی در حوزه‌های تصوف، فلسفه و کلام به لحاظ موضوعی تقسیم و بررسی شده است.

۴-۱ نقد در حوزه سیر و سلوک

سیر به طی مقامات و احوال طالبان طریقت گفته می‌شود که قسم اول آن سیر الی الله از توبه آغاز و به مقام فنا منتهی می‌شود. قسم دوم سیر فی الله پس از سیر اول شروع می‌شود و سالک اشیاء و حکمت آنها را می‌شناسد (گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۶: ۳۷۹).

یکی از شرایط سلوک این است که سالک باید مقاماتی را طی کند اما به نظر برخی از مشایخ سالک نباید در یک مقام بماند. شاه‌ولی این نکته را با نقدی از زبان حلاج بر یکی از مشایخ که در یک مقام باقی مانده بود، بیان کرده است: حسین بن منصور از ابراهیم خواص سؤال کرد که در کدام مقام نفس را ریاضت می‌دهی؟ گفت: در رضا و توکل مدت سی سال است که نفس را ریاضت می‌دهم. حسین گفت: در مقامی خوش ساکن گشته‌ای «اما عمر خود را فوت کرده‌ای در عمارت باطن مگر نه‌ای آگاه از فناء الفناء فی الله» (شاه نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۸۴-۱۸۳). باطن در اینجا یعنی شکم زیرا این حکایت با اندکی تغییر در کشف‌المحجوب و تذکرة‌الأولیا با این سخن پایان یافته است: همه عمر در عمارت شکم کردی کی در توحید فانی خواهی شد؟ (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۱۷؛ عطار، ۱۳۸۹: ۵۱۳). مقصود حلاج این بوده است که سالک باید مقامات را طی کند تا به مقام فنا برسد اما ظاهراً هم او و هم دیگر کسانی که این نقد را در آثارشان تکرار کرده‌اند، به دو نکته توجه نکرده‌اند: یکی اینکه مشایخ و طریقت‌های عرفانی یکی از تعالیم خود را به عنوان محوری‌ترین اصل قرار می‌دهند، مثلاً عده‌ای اهل صحو و عده‌ای اهل سکر بوده‌اند یا گروهی به توکل بیشتر اهمیت داده‌اند. دوم اینکه در حکایت بالا مقام رضا و توکل فقط به

سبب مرتبط بودن با سیر کردن شکم نقد نشده‌اند بلکه باقی ماندن بر یک اصل و مقام نقد شده است درحالی که می‌توان احتمال داد که ابراهیم خواص چون می‌پنداشته است که در این مقام به کمال نرسیده، از آن عبور نکرده است یا اینکه از این مقام گذشته و به مقامات بالاتر رسیده، اما رضا و توکل را به‌عنوان اصول محوری خود قرار داده و روی آنها تمرکز کرده است به‌خصوص که صوفیه در تلاش بوده‌اند این اصول را به مریدان خود بیاموزند.

فنا نیز یکی از مقامات سلوک است. شاه‌ولی معتقد است سالک پس از فنا دوباره به مملکت فردانیت نزول می‌کند. او در نقد کسانی که خلاف این نظر را دارند، می‌گوید: «اگر بعضی گویند مستغرق به فردانیت نزول نفرماید بل نزول مُلک است گویا از نزول بی‌خبرند چه نزول به آسمان دنیا نزول است به استعمال حواس و تحریک اعضا» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹: ب: ۱۷۷-۱۷۶). فردانیت مقامی است که همه تجلیات صفات، افعال، اسما و آثار محو می‌شوند (حسینی، ۱۳۹۷: ۱۵۲). ظاهراً شاه‌ولی نظر پیر جمال اردستانی (م. ۸۷۹ ق.) را نقد کرده که در رساله *مرآة الأفراد* نوشته است: «بدان که چون حضرت حق بی‌کسب ارزانی داشت بنده خاص را نور محبت و بدان نور بینا شد، ملک فنا و ملک بقاء را از برکت نور محبت بشناخت. پشت بر ملک فنا کرد و روی در اهل ملک بقاء آورد و چون در نزد اهل ملک بقاء انس گرفت، آن نور محبت به تائی خوی عشق برداشت و در مقام عشق از عالم فردانیت به عالم کثرت نزول کرده است» (اردستانی، ۱۳۷۱: ۱۴۵). عزلتی خلخالی (م. بعد از ۱۰۳۶ ق.) با نظر شاه‌ولی موافق نبوده، با استناد به حدیث قرب نوافل نوشته است: «نزول به آسمان دنیا را دانایان نزول ملک دانند. پس بتحقیق که توهم شده است بعضی از عارفان را که آن مستغرق محیط فردانیت را نیز هبوط و نزول به آسمان دنیا می‌باشد به اشتغال او به استعمال حواس و قوی و تحریک اندام و اعضا ... پس حرکات این موحد از آسمان دنیاست و احساسات او از آسمانی است فوق آسمان دنیا و بصیرت عقلش از فوق آن» (عزلتی خلخالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۹۰). مؤلف *بحر المعانی* نیز نوشته است: «چون درویش در خانه فردانیت یعنی لاهوت نزول می‌کند علی‌الدوام [است] یعنی افراد در تجلی ذاتند یعنی ایشان محوند» (حسینی، ۱۳۹۷: ۱۴۶).

افراد به کسانی گفته می‌شود که در مقام فردانیت هستند. ابن دباغ نیز حکایت بایزید را آورده که وقتی کسی در خانه او را زد و پرسید بایزید کجاست؟ گفت بایزید چهل سال

است در جستجوی بایزید است. سپس نوشته است این سخن اشاره به فنای بایزید دارد. محبت شراب عقل است و ارباب محبت با نوشیدن این شراب مدتی در نشوه هستند اما عشاق کاملاً و برای همیشه مست می‌شوند و این مستی آنها را از اقبال و رویکرد به عالم سفلی فانی می‌سازد و صورت اقبال آنها به جانب ملاً اعلی می‌شود (شاهرخی، ۱۳۸۰: ۱۷۳-۱۷۲). سمنانی نیز در یکی از لمعات خود نوشته است: عاشق به مقامی می‌رسد که از غایت مشغولی به معشوق هر چه را جز حق یعنی نام معشوق، خودش و دیگران را فراموش می‌کند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۴۱۹). به نظر می‌رسد هر یک از این مشایخ از حال و ذوق خود سخن گفته‌اند. بر این اساس، شاه ولی از مرتبه عشاق و دیگران از مرتبه ارباب محبت سخن گفته‌اند و به همین دلیل دیدگاه‌های یکدیگر را نقد و رد کرده‌اند.

یکی از مراحل سلوک معرفت است. در تعریف معرفت گفته‌اند: علمی است در جهت شناختن ذات و صفات حق برای نائل شدن به حقیقت (گوهرین، ۱۳۸۳: ۲۹۵). یکی از قاعده‌های معرفت این است که «الأشیاء تعرف بأضدادها»؛ یعنی اشیاء با ضد آنها شناخته می‌شوند. شاه ولی این قاعده معرفتی را در شناخت خداوند جایز نمی‌داند و در نقد این روش معرفتی گفته است: «وجه ظاهر، طریق معرفت اشیاء به اضداد است و نور حقیقی عین ذات حق است. وحده لا ضد له و لا ندّه. فهذا» (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۹ الف: ۱۷۹). به این ترتیب شاه ولی در معرفت حق، این قاعده را فاقد اعتبار می‌داند چون ذات حق ضد و ندی ندارد. اشاره وی به نور ذات به این دلیل است که مخاطب را متوجه این نکته کند که نور خداوند را نمی‌توان در برابر ظلمت قرار داد زیرا ظلمت یک امر عدمی است. همچنین «ضد» در اینجا یک اصطلاح فلسفی نیست بلکه به معنی «نقطه مقابل» است.

شاه ولی با نقد و ارزیابی معرفت عرفا متذکر شده است که معرفت آنها (جز یک نفر) از نوع اجمالی است نه تفصیلی؛ چون مظاهر حق نامتناهی هستند و از همین روی معرفت تفصیلی مخصوص قطب است: «غالب عرفا معرفتشان اجمالی است نه تفصیلی زیرا مظاهر حق مفصلاً غیرمتناهی است اگر چه از جهت امّهات متناهی اند و معرفت تفصیله خاصه قطب عالم است یعنی عبدالله» (شاه نعمت الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۲۷۲). یعنی وی معرفت همه عرفا را در مقایسه با معرفت قطب، ناقص و از نوع اجمالی می‌داند. قطب به این مقام رسیده است زیرا با جذبه‌های الهی به عالم لاهوت جذب شده است و وارث خاتم پیامبران شده و جانشین او در میان امت پیامبر است.

برخی از حکایات عرفانی روایت حیواناتی است که سخن گفته و حتی گاهی صوفیه را نقد کرده‌اند. شاه‌ولی روایتی را نقل کرده که در آن شتری به زبان آمده و ابن عطا را در حوزه معرفت نقد کرده است: «روایت است که ابن عطا -علیه الرحمه- نوبتی را کب جمل بود، و دست جمل از جا برفت. ابن عطا فرمود: جل الله! [خدا بزرگ است] جمل گفت: الله جل من اجلالک. [خداوند از این جل الله گفتن تو بزرگ تر است] بیت
آن جمل اعلم است ازین کامل
نظری کن به افضل و فاضل»
(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۷۱-۷۲)

شاه‌ولی این حکایت را از فتوحات مکیه نقل کرده است (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۸۹). توضیح بیت این است که ابن عطا از کاملان است و شتر داننا تر از اوست پس یکی از آنها (ابن عطا) فاضل است و دیگری (شتر) افضل است. این نکته ظریف در بیت بالا هست که کامل بودن در طریقت به معنای دانایی نیست و مقام علم در ضمن مقامات و مناقب کاملان درج نیست. به هر حال غرض شاه‌ولی این بوده است که بگوید شتر بیشتر از ابن عطا خدا را می‌شناسد.

یکی دیگر از قواعد معرفتی با عبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (هر کس نفس خود را بشناسد خدا را شناخته است) بیان شده است. برخی از حکما نظر دیگری دارند و می‌گویند شناخت خدا بر هر شناختی مقدم است. شاه‌ولی بدون نام بردن از آنها نظرشان را نقد کرده، می‌گوید: «منقول است از بعضی اکابر حکما که فرموده‌اند معرفت ما بالله مقدم است از معرفت ما به ما. و این غلطی عظیم است. نعم، دانسته شود ذاتی قدیم بی نظیر در عالم اما الله و رب دانسته نشود تا مألوه و مربوب شناخته نگردد چنانچه اعلم علمای عالم فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۷۶). شاه‌ولی این بحث را در رساله «معرفت کبیر» نیز مطرح و نقد کرده است (همان، ۲۵۳۵، ج ۱: ۳۲۱). وی تصریح نکرده که کدام یک از حکما این نظر را بیان کرده، اما قاعده «لا یعرف الحق الا بالحق» (شناخته نمی‌شود حق مگر با حق) از دیدگاه‌های ابن عربی و پیروان مکتب اوست (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۱۷۶؛ غراب، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۳۲۷؛ حسینی، ۱۳۹۷: ۸۶) و قاعده «عرفت ربی بریبی» (شناختم پروردگارم را به پروردگارم) نیز از قول اشخاص بسیاری (پیامبر(ص)، علی(ع) و نجم‌الدین کبری) آمده است (ر.ک. حسینی، ۱۳۹۷: ۸۶؛ غراب، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۲۸۹).

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۶۱

شاه ولی درباره مشاهده که یکی از احوال عرفانی است، دیدگاه‌های انتقادی دارد که به آنها اشاره می‌شود:

وی در رساله «مجموع اللطایف» نوشته است: «اگر واحدی از اهل مشاهده مشاهده حق است به عین خود. مصراع:

عارفان عارفش نمی‌خوانند
و اگر به مقتضای رأیت ربّی برّبی حق را به حق بیند، مصراع:
عارفان عارفش همی‌دانند»

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۲۷۴).

این مصراع اخیر را شاه‌ولی یک بار از قول «بعضی از اهل الله» بیان کرده است (همان: ۲۳۷). یک بار هم در شرح *فصوص‌الحکم* این بحث را مطرح کرده و در آنجا یک قطعه آورده که متضمن دو مصراع بالاست:

«آنکه حق را به خویشتن بیند
عارفان عارفش نمی‌دانند
آنکه او را به او مشاهده کرد
عارف است او و عارفش خوانند»
(همان: ۳۶۹)

صوفیه معتقدند مشاهده یعنی رؤیت اشیاء به دلایل توحید؛ به عبارت بهتر دیدن احدیت هر موجودی و رؤیت حق در همه اشیاء. شاه‌ولی می‌گوید از نظر ما بین رؤیت و مشاهده فرق هست. چون مشاهده شهود شاهد است در آینه دل ولی رؤیت چنین نیست چنانکه موسی از خدا درخواست رؤیت کرد نه مشاهده (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۲۳۲-۲۳۱). شاه‌ولی مشاهده و ادعای بر آن را نقد نکرده است بلکه کیفیت آن یعنی مشاهده «به عین خود» را نقد کرده، آن را امکان‌پذیر ندانسته و در مقابل «مشاهده حق با حق» را پذیرفته است. علاوه بر کیفیت مشاهده شاه‌ولی روش‌های رسیدن به این مقام را نیز نقد کرده است. وی در بخشی از رساله «الهامات» گفته است که عارف از طریق علم و شهود نمی‌تواند به مقام مشاهده برسد، بلکه لازمه شهود، فناست: «به مجرد علم یقینی و کشف شهودی سالک به این مقام [مشاهده] وصول نیابد بلکه فناء شاهد باید در مشهود و محو عابد در معبود. و عارفی که وصول او علمی بود یا شهودی؛ محجوب بود به علم و شهود» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۳: ۱۸۹). همچنین گفته است که مشاهده، مقامی مختص عرفا نیست و دیگران

مثلاً حکما هم از رسیدن به این مقام ناتوان نیستند، اما مراتب مشاهده آنها و نتیجه نهایی حاصل از مشاهده بین این دو صنف فرق دارد: «فرق است میان آنکه شاهد مشاهده فرماید در عالم روحانی و حکیم از صور محسوسه که ظلال صور خیالی‌هاند حکم کند و عارف به فراست کشفیه. بیت

عارفانه حکم فرماید مدام فهم فرما این تفاوت و سلام»

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۳: ۱۹۲-۱۹۱)

خلاصه نظر وی این است که روش‌های رسیدن به مقام مشاهده عبارت‌اند از: حواس ظاهری و باطنی (روش حکما)، کشف و شهود (روش برخی از عرفا) و فنا (روش کاملان از عرفا) و هرچند همه این روش‌ها منتج به مشاهده می‌شوند، اما روش آخر (طریق فنا) نتیجه مطلوبی دارد.

یکی از مراحل سیر و سلوک، تزکیه نفس است. یکی از آفات نفس نیز هواپرستی عنوان شده است که در منابع دینی و عرفانی مخاطبان را از آن برحذر داشته و پیامدهای آن را بیان کرده‌اند از جمله در قرآن آمده: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (قرآن، الفرقان: ۴۵) و علی(ع) در خطبه ۴۲ نهج‌البلاغه به این رذیلت اخلاقی پرداخته است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۲: ۱۰۵) هوا و شهوت با هم فرق دارند و شمس تبریزی به این تفاوت اشاره کرده است: «هوا قاطع شهوت است. هوا چیزی است که در آن حالت که آن هوا بجنبد اگر صد حور پیش تو بیارند چنان نماید تو را که کلوخ دیوار. آن وقت که سخن حکمت شنوی یا مطالعه کنی مست می‌شوی آن هوا در جنبش می‌آید. آخر هوا پرتو نور حجب است که لله - تعالی - سبعون حجاً من نور» (شمس تبریزی، ۲۵۳۶: ۱۰۷). ظاهراً برخی از عرفا معتقد بوده‌اند که نمی‌توان هواپرستی را از بین برد. شاه‌ولی با استناد به یک قاعده فقهی و تشبیه هواپرستی به مار و عقرب نظر آنها را نقد کرده است. این قاعده فقهی این است که اگر خطری از جانب حیوانات شریر متوجه نمازگزار بشود، او می‌تواند نمازش را باطل و آنها را دفع کند. شاه‌ولی نوشته است: «عمل غیر نماز در نماز مبطل نماز است مگر قتل حیّه و عقرب و فواسق ثلاثه باقیه ... اما عارفی که قتل حیّه هوی و عقرب شهوت محال داند: مصراع:

مذهبش قتل این و آن نبود»

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۰).

یعنی عارفانی که اعتقاد دارند هوا را نمی‌توان از بین برد، مثل این است که اعتقاد دارند در نماز نمی‌توان حیوانات شریر را دفع کرد.

توحید نیز از مقامات است. شاه‌ولی وقتی از خواجه ظهیرالدین عبدالله خواست که غایت نگرش خویش را از توحید بیان کند، او در پاسخ، وجود را به نور آفتاب تشبیه کرد و ماهیات را به مظاهر تشبیه کرد. شاه او را تنبیه کرد و فرمود: «ملاحظه چنان باید: آب دریا با موج و حباب او که مظاهر را اگرچه امتیازی اعتباری ظاهر هست اما به حقیقت غیریتی ندارد» (همان، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۹)؛ یعنی وقتی ظهیرالدین گفت وجود مانند آفتاب است که به واسطه نور آن ماهیات مشاهده می‌شوند، شاه‌ولی این نظر او را نقد کرد و گفت: وجود و ماهیات مانند دریا و موج و حباب‌اند که این هر سه اگرچه یکدیگر تمییزپذیرند، اما درحقیقت یکی هستند و غیریتی ندارند. یعنی ظهیرالدین از دیدگاه وحدت شهودی و شاه‌ولی از دیدگاه وحدت وجودی به تعریف توحید پرداختند. غایت نگرش توحیدی شاه‌ولی تا آنجاست که بنا بر تمثیل یادشده (دریا و موج و حباب) حتی بنده را از پروردگار جدا نمی‌داند و می‌گوید نمی‌توان عبد را از رب جدا کرد، زیرا این امر مستلزم این شرایط است: اول اینکه یا بنده باشی یا رب؛ دوم اینکه به مقام عبد و رب علم داشته باشی؛ سوم اینکه در تجرد مطلق از حق باشی تا بتوانی حضور جانین (عبد و رب) را درک کنی و هر دو را ببینی و اینها محال است: «اگر واحدی گوید در توحید باید که عبد را از رب تمییز کنی، بگو در وقت تمییز تو کجا باشی. صحیح نیست که عبد باشی و صحیح نیست که رب باشی. لابد است که در بینوتی باشی که اقتضاء استشراق و علم به مقامین کند میان عبد و رب با تجرد تو بینهما تا حاضر باشی به حضور جانین و رؤیت طرفین و این محال بود» (همان، ۲۵۳۶، ج ۲: ۶۸). همین مطلب را در نقد سخنی از خواجه عبدالله انصاری به زبانی دیگر بیان کرده است که در بخش سوم این نوشتار نقل می‌شود.

۴-۲ نقد عقیدتی و فکری

شاه‌ولی در مواقع مختلف دیدگاه‌های فرقه‌های کلامی را آورده است: مثلاً نظر کرامیه، شافعی، معتزله، امامیه و خوارج را درباره ارکان ایمان (ر.ک. شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۶)؛ دیدگاه‌های «بعضی» را بدون نام بردن از آنها درباره روح (همان: ۲۸۱-۲۸۰)؛ دیدگاه‌های اسماعیلیه و حکمای مشائین را درباره کیفیت روح (همان: ۲۹۵)؛ دیدگاه‌های

متکلمان، ارسطو و حکمای مشاء را دربارهٔ نفس ناطقه (همان: ۳۶۰-۳۵۸) و دیدگاه‌های اشاعره، معتزله و عرفا را دربارهٔ جبر و قدر (همان: ۳۷۸-۳۷۶).

وی در بیشتر مواقع فقط دیدگاه‌ها را بیان کرده، اما در یکی دو موضع به نقد این نظرها پرداخته است. نقدهای او گاهی از سر عناد با برخی از قائلان به این اقوال بوده، به همین دلیل آنها را نقد و رد کرده است. مثلاً او خوارج را قبول نداشته، از همین رو پس از نقل موضع آنها دربارهٔ گناه تلویحاً گفته است که بیشتر آنها مسلمان نیستند تا بخواهند معیاری برای تمایز کافر از مسلمان ارائه بدهند: «خوارج بر آنند که مرتکب صغیره و کبیره کافر است. لاجرم خارجی مسلمان کم توان یافت» (همان: ۱۰۷).

او روش علما و حکما را با روش اصحاب صوفیه در شناخت نفس مقایسه و اظهار داشته است که گروه اول به دلیل روشی که دارند، از شناختن حقیقت نفس عاجزند: «علما و حکما به حقیقت نفس اطلاع نیافتند و حقیقت این لطیفه الهیه به علم نظری فکری دانسته نشود. اما اصحاب صوفیه و ارباب الهیه به عنایت ربانیه عارفند به طریق کشف و عیان» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۳۵۹). نقد شاه‌ولی نقد روش شناختی است؛ یعنی او با نقد روش نظری - روش علما و حکما - می‌گوید که آنها در شناختن نفس راه به جایی نمی‌برند و روش درست، روش کشف و شهود یعنی روش عرفاست.

همچنین دربارهٔ یکی از حقایق نفس می‌گوید: «اهل ملل بر آنند که [نفس ناطقه] حادث است پیش از بدن لقوله تعالی «ان الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» (همان: ۳۵۹) سپس با نقد نظر آنها نظر خود را چنین بیان می‌کند: «شاید که سابق باشد بر وجود و به تعلق حادث به حدوث بدن» (همان: ۳۶۰-۳۵۹). دربارهٔ نفس و بدن دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول می‌گوید نفس پیش از بدن وجود داشته و وقتی بدن هر نفسی آفریده می‌شود، نفس آن بدن به او تعلق می‌گیرد. دیدگاه دوم می‌گوید نفس و بدن با هم به وجود می‌آیند و از نظر زمانی نفس تقدمی بر بدن ندارد. اما شاه‌ولی بین جنبهٔ وجودی و تعلق فرق قائل شده است و می‌گوید شاید نفس قبل از بدن به وجود بیاید؛ یعنی از نظر وجودی مقدم باشد اما از نظر تعلق همان لحظه که بدن به وجود آمده است، ایجاد شده باشد؛ یعنی از این نظر حادث است.

شاه‌ولی از ابتدای رسالهٔ «بیان نفس و نکات» دیدگاه‌های اهل حق، معتزله، حکما و متکلمان را دربارهٔ «موجود» آورده است. وی نظر «جرمانیون» را هم آورده و نقد و رد

کرده است: «جرمانیون قائلند به قدمای خمسه: باری-تعالی- و نفس که مبدأ ارواح سماویه و بشریه‌اند هر دو را زندگان و فاعلان گویند و دیگر هیولی را قدیم خوانند و منفعله گویند؛ یعنی قابله صور اما نه حسیه و نه فاعله و قضا و دهر نه فاعلانند و نه منفعلان.

بیت

بس ضعیف است این سخن به تمام ناتمام است این سخن و سلام»

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۳: ۱۵۸)

توضیح اینکه یکی از بحث‌های قدما، به خصوص فلاسفه و متکلمان، بحث درباره اصل جهان است که آیا آب بوده یا هوا یا نور یا چیزی دیگر. برخی معتقدند اصل جهان جسم نیست که آنها نیز دو دسته‌اند: یک، گروه جرمانی که معتقد به پنج قدیم (خدا، نفس، هیولا، دهر و خلأ) هستند. دومین گروه، پیروان فیثاغورث هستند که معتقد بودند مبدأ جهان اعدادی بوده که از یکان ترکیب شدند (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۱۸۱-۱۸۰). شاه‌ولی به چهار قدیم اشاره کرده است: باری، نفس، هیولی، دهر. این احتمال هست که ضبط «قضا» اشتباه تصحیح شده باشد و درست آن «فضا» باشد که معادل «خلأ» است. او می‌گوید هیولی و زمان و مکان قدیم نیستند و این سخن (نظر جرمانیون) بسیار ضعیف و ناتمام است. حکیم محمد بن زکریای رازی مذهب خود را اصل بر قدمای خمسه نهاده بود (محقق، ۱۳۴۹: ۲۷۰) و شاید این نقد شاه‌ولی بر اعتقاد به قدمای خمسه نقدی بر زکریای رازی باشد.

شاه‌ولی در گفتگو درباره شرافت انسانی بدون اینکه نام گوینده اقوال را بیاورد، نوشته است: «اختلاف کرده‌اند که شرف انسان ذاتی است یا بعد از ظهور به مرتبه می‌یابد. صحیح آن است که به حکم تبعیت بود همچنان که رسالت و نبوت و خلافت و سلطنت» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۲۴۶). توضیح اینکه مذهب کلامی امامیه به انواع شرف یعنی ذاتی و اکتسابی معتقد است (ر.ک. وزیری، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۴۰) اما شاه‌ولی که معتقد به شرف اکتسابی است، از اشاره مستقیم به «امامیه» خودداری و فقط این نظر را نقد و رد کرده است.

شاه‌ولی نظر برخی از عرفا درباره مرآت بودن عالم و ارتباط این دو را با هم نقد کرده است: «بعضی عرفا فرموده‌اند که مرآت را در نماینده اثری است. نعم این قول صحیح است اما من وجه لا، مطلقاً. زیرا که اثر مرآت وقتی صحیح بودی که در حقیقت منطبق اثر

نمودی و آن غیر واقع است. رباعی

یاری که به ذوق این سخن برخواند
معنی کلام عارفان را داند
آئینه اگر چه می‌نماید تمثال
در ذات نماینده اثر نتواند»
(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۲۵۴-۲۵۳)

به عبارت بهتر او می‌گوید آینه در نماینده (آنچه مقابل آینه است) اثری ندارد چون در حقیقت آن نمی‌تواند اثر بکند؛ یعنی نمی‌تواند تغییر احوال و مدارج مقام برای صاحب صورت فراهم آورد.

شرح و نقد فصوص‌الحکم. شاه‌ولی در یک رساله گزیده‌ای از فصوص را شرح و در دو رساله هم ابیات عربی آن را ترجمه کرده است. این شرح‌ها بسیار روان، ساده و زودفهم اما بسیار مختصر و گزینشی هستند. وی در چندجا نقدهایی جزئی به فصوص داشته است، از جمله در بیان داستان ذبح فرزند ابراهیم (ع) که محی‌الدین او را اسحاق می‌داند، نوشته است: «اکثر مفسران بر آنند که فدا از اسماعیل بود و شیخ معذور است زیرا که مأمور است و المأمور معذور» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۲۹۴). البته پس از این یک بار دیگر همین داستان را از قول ابن عربی نقل کرده، اما روایت او (ذبح اسحاق) را نقد نکرده است (ر.ک. همان: ۴۰۲). نیز در فص اول از فصوص می‌خوانیم: «لا حظَّ فی الوجوب الذاتی الذی لوجود الحق فلا یدر که ابدأ. فلا یزال الحق من هذه الحقیقه غیر معلوم علم ذوق و شهود لآنه لا قدم للحادث فی ذلک» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۵)؛ یعنی وجوب ذاتی هرگز درک نمی‌شود و حتی با علم ذوق و شهود ناشناخته می‌ماند، زیرا حادث در آن ذات قدیم راهی ندارد. شاه‌ولی پس از نقل سخن ابن عربی ابتدا بیت زیر را آورده است:

«علم ذوق و شهود خوش باشد
گر بیابی وجود خوش باشد»

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۳۷۷)

سپس نوشته است: «نزد نعمت‌الله علم ذوق اتصاف مذوق است به مذوق به خلاف علم تصویری که به مجرد اطلاع به وجوب ذاتی است» (همانجا)؛ یعنی شاه‌ولی بر خلاف ابن عربی معتقد است که با ذوق می‌توان به معرفت الهی دست یافت: «من ذاقه يعرفه» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۳: ۲۶۴). منظور از ذوق کشف تام یا همان مشاهده است و دلیل او برای اینکه ذوق یک روش معرفتی است، این است که «در ذوق بر خلاف ادراک،

دوگانگی میان مدرک و مدرک نیست؛ بلکه اّتصاف وجودی میان انسان و خدا برقرار می‌گردد» (فرهانیان، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

لازم به ذکر است که شاه‌ولی رساله «لایعول علیه» (آنچه که اعتمادی بر آن نشاید) از ابن عربی را ترجمه کرده و رساله «خلّت خلیل الله» نامیده است. ابن عربی در این رساله آرا و افرادی را نقد کرده است که در مسیر سیر و سلوک شایسته اعتماد نیستند (برای اطلاع از متن این ترجمه ر.ک. دهش، ۱۳۹۷: ۳۵۶-۳۲۳). همچنین ابن عربی سؤالات ترمذی را در باب ۷۳ فتوحات جواب داده و شاه‌ولی نیز در رساله «سؤال و جواب عرفانی» همین سؤالات را جواب داده است (همان: ۱۷۸-۱۷۷). شرح و بررسی نقدهای شاه‌ولی در این دو رساله بر آرا و افکار ابن عربی به مجالی دیگر موکول می‌شود.

شاه‌ولی در رساله «مراتب رندان» شطح را بدون به کار بردن این اصطلاح نقد کرده است. او یک شطح معروف را برگزیده و گوینده آن را رندی دانسته که به مقام تمکین نرسیده است: «سخن بعضی رندان از رعوتی خالی نیست چنانکه گفته‌اند انا الفاعل فی هذا العالم. اما ایمای رند واجد انا الحق است و رمز رند متمکن انا الباقی ببقاء الحق و انا الموجود بوجوده. بیت

رندان سرپرده ما مستانند انگشت زنانند و ازین دستانند

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج: ۱، ۲۳۰)

شاه‌ولی این نقد را بدون اینکه به آن اشاره کند، از قول عبدالرزاق کاشانی در شرح بر *منازل السائرین* اثر خواجه عبدالله انصاری نوشته است (ر.ک. طارمی، ۱۳۷۷: ۴۳). با این تفاوت که کاشانی آن را صراحتاً شطح نامیده است. واجد از وجد است و کاشانی آن را از جمله احوال بیان کرده و آن را آتشی نورانی دانسته که زبانه می‌کشد و از ظهور مکاشفه در صاحب خود ایجاد می‌شود و او را در قلق و اضطراب می‌دارد و تمکین را از اقسام ولایات دانسته و می‌گوید تمکین مقامی است بالاتر از طمأنینه و به اختصار یعنی غایت استقرار که نفی‌کننده تلون و خفت و اضطراب است (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۳۵۳ و ۴۱۰). شاه‌ولی سخنان بعضی از رندان را ناشی از رعوت (حماقت و خودبینی) دانسته است و چون می‌دانیم که منظور از «سخنان» یعنی شطحیات، پس او شطح‌گویان را به صفت رعوت توصیف کرده است. اما همان‌ها را نیز درجه‌بندی کرده، گفته است عده‌ای از آنها در مقام وجد هستند و

بنابراین ندای انالحق سر می‌دهند و عده‌ای از آنها چون به تمکین رسیده‌اند، انا الباقی ببقاء الحق و انا الموجود بوجوده را بر زبان آورده‌اند.

۴-۳ نقد در حوزه تعاریف اصطلاحات

جنبه‌های نظری تصوف از همان آغاز ظهور این جریان روزبه‌روز توسعه می‌یافتند و با ظهور مکتب ابن عربی نیز اصطلاحات خاص این مکتب ظهور کردند. هرچند از ابتدای این جریان رساله‌هایی در شرح و توضیح اصطلاحات تصوف نوشته می‌شد، اما برای گسترش کاربرد اصطلاحات و استعارات عرفانی، اقبال به نگارش رساله‌های مستقل در این زمینه بیشتر شد و آثاری نظیر رسائل اصطلاحات شیخ نجم‌الدین کبری، ابن عربی، ملا عبدالرزاق کاشانی، فخرالدین عراقی و شاه‌نعمت‌الله ولی تحریر شدند.

شاه‌ولی در تعریف بسیاری از اصطلاحات به خواجه عبدالله انصاری نظر داشته اما گاهی تعاریف او را نقد کرده است. مثلاً در جایی می‌گوید: «شیخ عبدالله انصاری می‌فرماید: خوش عالمی است عالم نیستی هر کجا که بایستی کس نگوید کیستی. و این فقیر می‌گوید: بیت

توز هستی و نیستی بگذر شاید آنجا که نیستی بگذر»
(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۳۴۹-۳۴۸)

یعنی در حالی که خواجه عبدالله گفته است، عالم نیستی یعنی کسی از تو نپرسد که کیستی (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۴: ۷۹). شاه‌ولی معتقد است اگر کسی به عالم نیستی (فنا) رسیده باشد، به جز از خدا هیچ چیز دیگری از موجودات را نبیند و نشناسد. وی می‌گوید از حجاب هستی خود بیرون بیا و در عالم نیستی سیر کن. این مضمون را در جای دیگر نیز بیان کرده است: «نزد اصحاب صوفیه فوت خبری است که محب امید داشته از محبوب و نزد یاران ما تمیز محب از محبوب بعد از اتصاف محب به صفات محبوب فصل است بلکه بعد از وصل فصل محال بود و اشارت کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به وصل می‌خوانند» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۳۹۳ و همان، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۶۶). اصطلاح «فوت» در فرهنگ‌های تخصصی به‌ندرت دیده می‌شود. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی در ذیل مدخل فوت آمده است: غیر حق فانی است و بنده نباید به آن دل بیند و برای نیل به مطلوب حقیقی و وصول به حق باید دنیا، اوصاف و ذات خود را ترک کند و

محو ذات الهی شود تا وصول حقیقی حاصل شود (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۳۰). شاه‌ولی می‌گوید محب و محبوب یکی می‌شوند و جدایی بعد از وصل امکان ندارد، همان‌گونه که حدیث قرب نوافل بر این امر صحّه می‌گذارد. پس اینکه صوفیه فوت را خبری می‌دانند که محب چشم انتظار آن بوده، محال است چون این هر دو یکی می‌شوند و دو چیز جدا نیستند که از یکدیگر توقّعی داشته باشند. می‌توان این احتمال را داد که در سخن شاه‌ولی «فوت» به جای «خوف» ضبط شده است. زیرا در تعریف خوف نوشته‌اند: «خوف احساس از دست دادن چیزی محبوب است و هجوم چیزی مکروه و رجا امید و طمع نفس است در نائل شدن به مطلوب خود از سوی محبوب» (شاهرخی، ۱۳۸۰: ۱۳۳).

شاه‌ولی در ارائه تعریف از اصطلاحات به این نکته توجه داشته که بخشی از اختلافات صاحب‌نظران در تعاریف ناشی از تفاوت زبان‌هاست. مثلاً در جایی نوشته است: اهل الله مرتبه «احدیت را جمع‌الجمع و حقیقة‌الحقایق می‌گویند و متأخرین این مرتبه را مرتبه عمائیه گفته‌اند. رباعی

تقریر موحد از لسانی دگر است این علم بدیع را بیانی دگر است
بگذر ز نشان که بی‌نشانی بر ما نامی دگر است و هم نشانی دگر است»
(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۳۰۰)

شاه‌ولی تعریف «تحلی» را بدون نام بردن از اینکه این تعریف از آن چه کسانی است، بیان کرده و نوشته است تحلی یعنی تشبّه به احوال صادقان به شرط حلی ملک و مال، اما نزد ما تحلی یعنی «تزین به اسمای الهیه بر حد مشروع. بیت
چنان خود را بیارایم که پنداری که من اویم ز نور آفتاب او منور گشته مهر ویم»
(همان: ۲۲۱)

سپس دلیل خود را درباره این اختلاف تعبیر چنین بیان کرده است: «متحلی به حلی اسمای الهی از شهود عبودیت محجوب نگردد و این تزین است نه تشبّه» (همان).

شاه‌ولی در بحث از خضر نوشته است: نزد صوفیه خضر کنایه از بسط و الیاس کنایه از قبض است و هم می‌تواند شخصی باشد که از زمان موسی زنده است و هم می‌تواند تمثیل روحانی باشد که در صورت خضر پدید می‌شود. «ولی نزد عارفان مقصود معنی اوست که به صفتی که غالبه است بر وی متمثل می‌شود و دیگر مضمحل می‌گردد و آن روح اوست

۱۷۰ / نقدهای شاه نعمت‌الله ولی در حوزه‌های تصوف، فلسفه و کلام / سیامک و ...

یا روح‌القدس» (همان: ۱۳۵۷، ج ۴: ۱۶۱). این بیان به‌طور صریح و واضح متضمن نقدی بر صوفیه نیست، اما به‌طور کنایی شاه‌ولی در نقد خویش برداشت عرفا را از صوفیه بهتر و برتر دیده است.

اثبات از اصطلاحات خاص تصوف نیست و در علم کلام نیز مطرح است. شاه‌ولی پس از تعریف این اصطلاح نظر برخی را نقد کرده است: «بعضی گفته‌اند که اثبات عبارت است از امری مقرر که جمیع عالم بر آن باشند و ما بر آنیم که اثبات آنست که خدای - تعالی - و رسول او - صلی الله علیه و آله - اثبات فرموده‌اند، و حق مثبت عالم است. گر نباشد مثبت او گو مباش او به ذات خویشتن ثابت بود»

(همان، ۲۵۳۵، ج ۱: ۳)

در حالی که دیگران بر آن‌اند که معیار اثبات این است که همه مردم (عالم) بر سر آن اجماع کنند؛ شاه‌ولی معیار اثبات را خدا و رسول می‌داند چون مطابق بیت خدا مثبت یعنی برپادارنده و ثابت‌کننده همه (عالم) است و حرف پیامبر نیز حجت و برای اثبات، بسنده است.

۴-۴ نقد اجتماعی

۴-۴-۱ زهاد

شاه‌ولی در چندین موقع زهد و زهد را نقد کرده است. وی پس از بیان فواید توبه نوشته است:

«بعد از آن تایی بود عامی زاهدی باشد او ولی طامع و حقیقت زهد آن است که تزهد نماید به ارادت از دنیا و آخرت» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۳۵)؛ یعنی زهد او برای دنیاخواهی یا آخرت‌خواهی نباشد. وی سپس عبارتی عربی آورده که معنای آن چنین است: زهد غیر عارف فروختن متاع دنیاست به متاع آخرت و زهد عارف پاک شدن از هر چیزی است که او را از یاد حق مشغول می‌کند و بزرگی نمودن نسبت به ماسوی الله. بدین ترتیب شاه‌ولی زهد عارف و غیر عارف را نقد کرده، گفته است زاهد دنیا را به‌خاطر آخرت می‌فروشد اما عارف زاهد از هر چیزی غیر از خداست، پاک شده و از دنیا و آخرت گذشته است.

وی باز هم عارف و زاهد را مقایسه کرده است: «زاهد راغب هواست و عارف طالب لقا. زاهد جام را جوید و رند می» (همان: ۲۳۰). از این بیان برداشت می‌شود که شاه‌ولی رند را مترادف عارف و مقابل زهد دانسته است. وی در جای دیگر سروده است:

«در عمل کوش و هرچه خواهی پوش تاج بر سر نه و علم بر دوش
زاهدی در پلاس پوشی نیست زاهد پاک باش و اطلس پوش»
(همان: ۱۶۵)

شاه‌ولی پشمینه پوشیدن را که همواره نشانه زهد و تقوا بوده است، نقد کرده، می‌گوید: آنچه اصل است، پاک بودن است خواه با پشمینه خواه با جامه گران‌قیمت.

ع-۴-۲ نقد ملامتیه

شاه‌ولی در بخشی از رساله «عین»، از «رجال الله» چنین تقسیمی به دست داده است: صنف اول عباد هستند که به زهد و اعمال ظاهری ممدوح و طهارت از اعمال باطنی ناپسند بسنده کرده‌اند. آنها کسی را در معرفت از خود بالاتر نمی‌دانند و از ریا و اهمه دارند و کمالات خود را مخفی می‌کنند. ایشان به زهد و دوری کردن از مردم متمایز هستند. صنف دوم صوفیه هستند که مرتبه آنها بالاتر از صنف اول است زیرا ریا نمی‌کنند و به مرتبه بالاتر از مرتبه خود اعتقاد دارند. آنها کرامات و فتوت خود را آشکار می‌کنند و به اطلاع از ضمائر و اسرار و خرق عادت و اجابت دعا از مردم متمایزند. صنف سوم ملامتیه هستند که ادای فرایض را آشکار و نوافل را مخفی می‌کنند و به خرید و فروش مشغول می‌شوند، اما لحظه‌ای از خدا غافل نمی‌شوند. شاه‌ولی در نقد ملامتیه نگرشی مثبت داشته، ضمن ستودن آنها نوشته است: «ارفع رجالند و تلامذه ایشان اکبر رجالند و منقلبند در رجولیت و مکانت ایشان در دنیا مجهوله و بر عوام پوشیده و در دار آخرت به ظهور حق ظاهر گردند» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۲۴۵-۲۴۴)؛ یعنی آنها را بالاترین مردمان و شاگردانشان را بزرگ‌ترین مردمان نامیده و گفته است که پایگاه و مقام آنها در دنیا معلوم نیست و احوال خود را از عوام می‌پوشانند و این احوال روز قیامت آشکار می‌شود. بنیانگذاران مکتب ملامتیه، ملامت را نوعی از فتوت و مردانگی دانسته، خود را فقیان و رجال نامیده‌اند. عبارت «منقلبند در رجولیت» شبیه است به سخن ابو حفص نیشابوری که گفته بود: «مربدان اهل ملامت با مردانگی سلوک می‌کنند و از چیزی باک ندارند» (سلمی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۵۵).

۴-۳-۴ نقد مدعیان

شاه‌ولی در توصیفی طولانی مدعیان مقامات سلوک را توصیف و نقد کرده، به آنها تاخته است: «جمعی پریشان روزگار ... چون بوتیمار بیمار بی‌تیمار در بیابان هندوستان سمعت و ریا بی‌برگ و نوا در مانده و از غایت بی‌استعدادی و بد اعتقادی و بی‌زادی چون غولان مغولان مفلوک و گولان ابلوک منحوس در حبس ترکستان عجب و تکبر مایوس و محبوس گشته‌اند و از بحری به قطره‌ای و از شهری به تره‌ای و از آفتابی به ذره‌ای و از کتبخانه‌ای به روایتی و حکایتی و شکایتی قانع و مغرور شده و از لویح و لوامع و طوالع اثر ندیده دعوی بی‌معنی از مخاطره و مکاشفه و مشاهده کرده. اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین» (همان، ۲۵۳۵، ج ۱: ۱۳۹-۱۳۸). براین اساس، نشانه‌های مدعیان عبارت‌اند از: پریشانی روزگار، ریا در گفتار و عمل، نداشتن برگ و نوا، دچار بودن به عجب و تکبر، قانع شدن به جزئی از کل، بی‌خبر بودن از انوار بدایات معارف (لویح، لوامع و طوالع) و در این حال در ادعای نهایات مقامات (مخاطره، مکاشفه و مشاهده) بودن.

۵- نتیجه‌گیری

شاه‌ولی همان‌گونه که در مناقشات جابه‌جایی قدرت، سیاستی بی‌طرفانه در پیش گرفت و با وجود امکاناتی که داشت برای اصلاح اوضاع مملکت قیام نکرد، در آثار خود نیز به شرح و توضیح موضوعات بی‌شمار عرفانی و فلسفی بسنده کرده و چندان به نقد اوضاع تصوف عصر خود نپرداخته است. این بی‌طرفی نه تنها در تعداد نقدها که در کیفیت آنها نیز نمود داشته است. زیرا می‌دانیم که وی مریدان بسیاری داشته و حتماً بی‌رسم‌وراهی‌ها و رفتارهایی مغایر آموزش‌های خانقاه از آنها سر می‌زده است ولی در هیچ کجا حتی اشاره‌ای هم در نقد آنها مشاهده نمی‌شود. نیز با توجه به مقام والای عرفانی و سفرهای متعددی که داشته، با افراد بسیاری از مشارب و نحله‌های عرفانی و فلسفی ملاقات کرده، اما آنها را نیز نقد نکرده است. شاه‌ولی از زبانی دور از ادب و تندوتیز و از حکایت و تمثیل برای بیان دیدگاه‌هایش بهره نبرده است.

بررسی آرای انتقادی چهره‌های مهم می‌تواند در شناختن برخی از ابعاد زندگی و فکری آنها مؤثر باشد؛ مثلاً هرچند در انتساب رسائل شاه‌ولی به او باید با احتیاط عمل کرد، اما زبان یکسان این رسائل و ضد و نقیض نبودن آرای انتقادی وی می‌تواند قرائنی بر

صحت این انتساب باشد که بررسی دقیق این موضوع مجال دیگری می‌طلبد. همچنین آرای انتقادی وی بر مذهب کلامی امامیه و برخی از سخنان پیشوایان شیعه می‌تواند به‌عنوان نشانه‌ای قلمداد شود بر شیعه نبودن وی.

نقدهای او در حوزه‌ها، افراد و آرای زیر قابل تقسیم است: حوزه سیر و سلوک، حوزه مذاهب کلامی و فلسفی، حوزه تعاریف اصطلاحات فلسفی و عرفانی، زهد، ملامتیه و شطح. دیدگاه‌های انتقادی وی در هر یک از این بخش‌ها نگرش‌های او به عرفان و فلسفه را نشان می‌دهند که عبارت‌اند از:

- باقی ماندن سالک در یک مقام عرفانی اشتباه است.
- مبارزه با هواپرستی را برخلاف برخی از عرفا امکان‌پذیر می‌داند.
- سالکان پس از رسیدن به مقام فنا مانند دیگران زندگی و روابط اجتماعی را از سر می‌گیرند.
- بین مشاهده و رؤیت تفاوت هست.
- مدعیان مشاهده را نقد کرده، اما معیاری برای تمیز آنها از واقع‌گویان ارائه نداده است.
- معرفت عرفا به‌جز معرفت قطب را ناقص می‌داند.
- برخی از قواعد معرفتی از جمله «تعرف الأشياء بأضدادها» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را نقد و گاهی رد کرده است.
- شاه‌ولی با وجودی که از شارحان مکتب اکبری است، برخی از اقوال و آرای آنها را نقد کرده است.
- آرای خوارج را طرح کرده، اما چون از اساس منکر آنها بوده، آنها را رد و نفی کرده است.
- در حوزه فلسفی و کلامی دیدگاه‌های وی بیشتر حول محور «نفس» است و بنابراین نظر حکما، معتزله و متکلمان را درباره نفس رد کرده است. در مسئله شرافت با امامیه هم عقیده نیست، اما بدون نام بردن از آنها دیدگاه‌هایشان را در این‌باره رد کرده است. توحید از دیگر موضوعاتی است که وی با نگاه فلسفی دیدگاه‌های دیگران را در این‌باره نقد کرده است. همچنین درباره مبدأ آفرینش دیدگاه‌های جرمانیون را نقد کرده است که ظاهراً در زمان وی مشهور بوده‌اند.

- شاه‌ولی در حوزه اصطلاحات، مفاهیم «نیستی»، «تحلی» و «اثبات» را از نظرگاه دیگران به چالش کشیده است.
- او شطح گفتن را ناشی از خودبینی و حماقت گوینده می‌داند.
- زهاد را به دلیل اعمال ریایی آنها نقد کرده است.
- ملامتیه را با نگاه مثبت نقد کرده است.

منابع

- قرآن مجید. ترجمه خرمشاهی، تهران: دوستان.
- ابن عربی، محمد (۱۳۷۰). *فصوص‌الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیقی، تهران: الزهرا.
- _____ (بی‌تا). *فتوحات مکیه*، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۲ ق.). *محاضرة الأبرار*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اردستانی، پیر جمال (۱۳۷۱). *مرآة الأفراد*، تصحیح انیسی پور، تهران: زوآر.
- تبادکانی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). *تسنیم المقربین (شرح منازل السائرین)*، تصحیح بهبهانی، تهران: کتابخانه مجلس.
- حافظ ابرو، عبدالله (۱۳۸۰). *زبدة التواریخ*، ج ۳، تصحیح حاج سیدجوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی، محمد (۱۳۹۷). *بحر الحقایق*، تصحیح مولایی، تهران: فرهنگستان.
- خسروانی، مریم (۱۳۹۴). «بررسی انتقادات تصوف در آثار صوفیان سده ۵ و ۶ و مقایسه آن با آثار صوفیان سده ۸ و ۹»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، کازرون: دانشگاه سلمان فارسی.
- خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۴). *مناجات*، تهران: اقبال.
- دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۹۸). «شاه‌نعمت‌الله ولی»، ج ۲۶، حمید فرزام، صص ۵۲۹-۵۲۶، تهران: بنیاد دائرةالمعارف.
- دهش، مسعود و غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۹۷). *شاه‌نعمت‌الله ولی و مکتب کرمان*، تهران: مولی.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۹۰). *بازشناسی و نقد تصوف*، تهران: سخن.
- روحانی‌نژاد، حسین (۱۳۹۴). *نقد عرفان‌های صوفیانه*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴). *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۷۵

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کبیر.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، تهران: طهوری.
- سلمی، ابو عبدالرحمان (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*، ج ۲، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی، تصحیح مایل هروی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سیامک، اعظم (۱۳۹۴). «نقد تصوف در آثار منشور صوفیه در قرن ۵ و ۶»، پایان نامه کارشناسی ارشد، شهر کرد: دانشگاه شهر کرد.
- شاهرخی، محمود (۱۳۸۰). *گلبنگ عاشقانه*، ترجمه مشارق انوارالقلوب و مفاتیح اسرارالغیوب اثر ابوزید عبدالرحمان انصاری قیروانی، تهران: دریا.
- شاه نعمت الله ولی (۲۵۳۵). *رساله های شاه نعمت الله ولی*، ج ۱، تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- _____ (۲۵۳۶). *رساله های شاه نعمت الله ولی*، ج ۲ و ۳، تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- _____ (۱۳۵۷). *رساله های شاه نعمت الله ولی*، ج ۴، تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- _____ (۱۳۸۹ الف). «جامع الأنوار و مجمع الأسرار»، دو فصلنامه آفاق نور، پاییز و زمستان، شماره ۱۲، صص ۲۰۶-۱۵۷.
- _____ (۱۳۸۹ ب). «تفسیر آیه نور مؤلف سید نورالدین شاه نعمت الله ولی»، دو فصلنامه آفاق نور، پاییز و زمستان، شماره ۱، صص ۲۲۶-۲۰۷.
- _____ (۱۳۹۲). *مجمع الرسائل، تصحیح علی محمد صابری*، ج ۱. تهران: علمی.
- شمس تبریزی (۲۵۳۶). *مقالات، تصحیح موحد*، تهران: دانشگاه شریف.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷). *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیر کبیر.
- طارمی، صفی الدین محمد (۱۳۷۷). *انیس العارفين*، تهران: روزنه.
- عزلی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱). *رسائل فارسی، ج.* تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر.
- عطار، محمد (۱۳۸۹). *تذکرة الأولیا، تصحیح استعلامی*، تهران: زوار.
- غراب، محمود (۱۴۲۷ ق.). *الرد علی ابن تیمیه*، ج ۲، دمشق: [بی نا].
- فرزام، حمید (۱۳۷۷). *تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت الله ولی*، تهران: سروش.

فرهانیان، فاطمه (۱۳۹۴). «معرفت ذات الهی از نظر شاه‌نعمت‌الله ولی»، دو فصلنامه جاویدان خرد، شماره ۲۸، صص ۱۲۴-۱۰۳.

کاتب، احمد (۱۳۴۵). تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.
کربن، هانری (۱۳۸۱). «سید حیدر آملی». ترجمه عبدالحمید روح‌بخشان، نشریه معارف، شماره ۵۷، صص ۸۷-۶۱.

گوهرین، سید صادق (۱۳۸۳). شرح اصطلاحات تصوف، ج ۱۰-۹، تهران: زوآر.

_____ (۱۳۸۸). شرح اصطلاحات تصوف، ج ۶-، تهران: زوآر.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۵۱). آسمان و جهان، ج ۱، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

محقق، مهدی (۱۳۴۹). فیلسوف ری، تهران: دانشگاه تهران.

مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی (۱۳۴۹). ریحانه الأدب، تبریز: چاپخانه شفق.

مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۸۵). جامع مفیدی، ج ۳، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر.

نهج‌البلاغه (۱۳۸۲). ترجمه مهدی شریعتی، تهران: فرهنگ مکتوب.

وزیری، مجید (۱۳۹۵). «ساخت قاعده فقهی کرامت»، فصلنامه پژوهش‌های فقه، شماره ۴۴، صص ۱۶۲-۱۳۹.

وزیری کرمانی، احمدعلی خان (۱۳۵۲). تاریخ کرمان، تصحیح باستانی پاریزی، تهران: ابن سینا.

هرمانسن، مارسیا (۱۳۸۹). «تصوف پژوهی در آمریکا»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۷، صص ۶۶-۶۲.

هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۷). کشف المحجوب، تصحیح عابدی، تهران: سروش.

یوسف پور، محمد کاظم (۱۳۸۰). نقد صوفی. تهران: روزنه.

References

- Quran*. Translated by Khorramshāhi. Tehran: Doostan
- Ardestani, P.J. (1992). *Merāt-ol-Afrad*. Edited by Anisipur. Tehran: Zavvar.
- Attar, M. (2010). *Tazkerat-ol-awliya*. Edited by Este'lami. Tehran: Zavvar.
- Corban, H. (2002). "Sayyed Haider Amoli". Translated by A.H. RoohBakhshan. *Maarif*. 57. 61- 87.
- Dehesh, M. and Q. Ebrahimi Dinani. (2017). *Shah Nematullah Vali and Kerman school*. Tehran: Mola.
- Encyclopedia of Islamic World. (2018). "Shah Nematullah Vali". V.26. Hamid Farzam. pp. 526-529. Tehran: Encyclopedia Foundation.
- Farhanian, Fatima. (2014). "Knowledge of God's nature from the point of view of Shah Nematullah Vali". *Javidan Kherad*. 28. 103-124.
- Farzam, H. (1998). *Research on the condition and criticism of the works and thoughts of Shah Nematullah Vali*. Tehran: Soroush.
- Gharab, M. (2006). *Al-rad Ala Ibn Tymiyah*. V.2. Damascus: [no publisher].
- Gowharin, S.S. (2004). *Explanation of Sufism terms*. V. 9-10. Tehran: Zavvar.
- . (2009). *Explanation of Sufism terms*. V. 5-6. Tehran: Zavvar.
- Hafez Abro, A. (2001). *Zobdat-ol-Tawarikh*. V.3. Edited by Haj Seyedjavadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Hajwiri, A.A. (2008). *Kashf-ol-mahjub*. Edited by M. Ābedi. Tehran: Soroush.
- Hermansen, M. (2010). "Sufism studies in America". *Information of wisdom and knowledge*. 7. 62-66.
- Hosseini, M. (2017). *Bahr-ol-Haqayeq*. Edited by Maulayi. Tehran: Farhangistan.
- Ibn Arabi, M. (1991). *Fusus al-Hakam*. Edited by A.A. Afifi. Tehran: Al-Zahra.
- . (no date). *Fotouhat-e Makkiah*. V.3. Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- . (2001). *Mohazerat-ol-Abrar*. V.2. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Katib, A. (1926). *Tarikhe Jadide Yazd*. Edited by I. Afshar. Tehran: Farhange Iran Zemin.
- Khajeh Abdollah Ansari. (1985). *Monajat*. Tehran: Iqbal.
- Khosravani, M. (2014). "Examining the criticisms of sufism in the works of sufis of the 5th and 6th centuries and comparing it with the works of sufis of the 8th and 9th centuries". Master's thesis. Kazeroon: Salman Farsi University.
- Majlisi, M.B. (1972). *The sky and the world*. V.1. Tehran: Islamic bookstore.
- Modarres Tabrizi, M.M.A. (1970). *Reyhanat-ol-Adab*. Tabriz: Shafaq Printing House.

- Mohagheq, M. (1970). *Philosopher of Ray*. Tehran: University of Tehran.
- Mostofi Bafqi, M.M. (2006). *Jame-e Mofidi*. V.3. Edited by I. Afshar. Tehran: Asatir.
- Nahj-ol-Balagha*. (2003). Translated by Mehdi Shariati, Tehran: Farhang Maktoob.
- Oazlati Khalkhali, A. (2002). *Rasaele Farsi*. V.1. Edited by A. Noorani. Tehran: Association of Artifacts and Authors.
- Romlu, H. (2005). *Ahsan-ol-Tawarikh*. Edited by A.H. Navaei. Tehran: Asatir.
- Rouhaninejad, H. (2014). *Criticism of Sufi mysticism*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
- Sajjadi, S.J. (1991). *Dictionary of mystical terms*. Tehran: Tahori.
- Semnani, A.D. (1990). Persian works. Edited by Mayel Hervey. Tehran: Scientific and Cultural.
- Shah Nematullah Vali. (2010 A). "Jame-ol-anwar and majma-ol-asrar". *Afaq Noor*. 12. 157-206.
- . (2010 B). "Commentary on the verse of light authored by Seyyed Nooruddin Shah Nematullah Vali". *Afaq Noor*. 207-226.
- . (1976). *Resale-haye Shah Nematullah Vali*. V.1. Edited by J. Noorbakhsh. Tehran: Nematullahi Monastery.
- . (1977). *Resale-haye Shah Nematullah Vali*. V.2-3. Edited by J. Noorbakhsh. Tehran: Nematullahi Monastery.
- . (1978). *Resale-haye Shah Nematullah Vali*. V.4. Edited by J. Noorbakhsh. Tehran: Nematullahi Monastery.
- . (2012). *Majma-ol-Rasael*. Edited by A.M. Sabri. V.1. Tehran: Elmi.
- Shahrokhi, M. (2008). *Gulbang Loves (translation of Mashareq Anwar-ol-Qulob and Mafatih Asrar-ol-Qoyoub)*. by Abu Zaid Abdul Rahman Ansari Qirwani. Tehran: Darya.
- Shams-e Tabrizi. (1977). *Maqalat*. Edited by Movahhed. Tehran: Sharif University.
- Shibi, Kamel Mustafa. (2008). *Shiism and Sufism*. Translated by Alireza Zakavati. Tehran: Amir Kabir.
- Siamak, A. (2014). "Criticism of sufism in sufi prose works in the 5th and 6th centuries". Master's thesis. Shahrekord: Shahrekord University.
- Solami, A.A.R. (1993). *A collection of works*. V.2. Edited by N. Pourjavadi. Tehran: University Press.
- Tabad'kani, Sh.M. (2004). *Tasnim-ol-Moqrrabin (Description of the Manāzel-ol-Saerin)*. Edited by Behbahani. Tehran: Majlis Library.
- Tarimi, S.M. (1998). *Anis-ol-Arifin*. Tehran: Rozeneh.
- Waziri Kermani, A.A. (1973). *Tarikhe Kerman*. Edited by Bastani Parizi. Tehran: Ibn Sina.

Waziri, M. (2015). "Building the jurisprudential rule of dignity". *Fiqh Research*. 44. 139- 162.

Youssefpour, M.K. (2001). *Sufi criticism*. Tehran: Rozane.

Zakavati Qaragozlu, A. (2011). *Recognition and criticism of Sufism*. Tehran: Sokhan.

Zarrinkoub, A.H. (1983). *Search sequence in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Criticisms of Shāh Ne'matollāh Vali in the Fields of Sufism, Philosophy, and Speculative Theology¹

Azam Siamak²

Taghi Eje'i³

Received: 2022/06/25

Accepted: 2022/09/12

Abstract

In this paper, adopting a descriptive-explanatory method, the criticisms of one of the most influential figures of Sufism, Shāh Ne'matollāh Vali, in the epistles attributed to him are analyzed with the aim of identifying the fields critiqued by him, as well as his method and language in these criticisms. Studying these criticisms reveals his standpoints on religion, mysticism, and philosophy. Shāh Vali had many disciples and certainly a number of them had deviations; nonetheless, the results of the research show that Shāh Vali did not critique them. He limited himself to critiquing theoretical views regarding mystical journey. Shāh Vali did not believe in the position of observation and considered the knowledge of mystics to be incomplete except for the knowledge of Qutb. Also, he did not see any contradictions between the mystical journey and the ordinary life of the people. In the field of philosophy and speculative theology, although he is one of the commentators of Akbari School, he has occasionally criticized Ibn Arabi's views, as well as the views of sages, Mu'tazila and theologians, and some of the views of the Imamiyyah without mentioning the name of the one being critiqued. He was opposed to the ascetics and Shattāh; however, he had a positive view of Malamatiyyah. From the point of view of language, Shāh Vali used parables and anecdotes less and expressed his criticisms in a simple and clear language.

Keywords: Eighth century, Sufism, Philosophy, Speculative theology, Shāh Ne'matollāh Vali .

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40853.2357

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.6.3

2. PhD student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. azamsiamak@ltr.ui.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author).

t.ejeh@ltr.ui.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997