

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی  
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)  
سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: محبوبه مباشری

سردبیر: مریم حسینی

ویراستار فارسی: اشرف سراج

ویراستار انگلیسی: فهیمه پارسائیان

مدیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

حسین آقاحسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان  
داود اسپرهم، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی  
مهین پناهی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
مریم حسینی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
کارلو سکونه، دانشیار گروه زبان‌های مدرن، ادبیات و فرهنگ‌ها دانشگاه بولونیا ایتالیا  
نجدت طوسون، استاد گروه عرفان دانشکده الهیات دانشگاه مرمره استانبول  
حسین فقیهی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
سیده فلیحه زهرا کاظمی، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ال سی بانوان - لاهور  
دلور گورر، استاد و عضو هیئت علمی گروه تصوف دانشکده الهیات دانشگاه قونیه ترکیه  
محبوبه مباشری، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
رحمان مشتاق‌مهر، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان  
علیرضا مظفری، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه  
علیرضا نیکویی، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان  
مهدی نیک‌منش، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء  
عباسعلی وفاپی، استاد و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

صفحه‌آرایی و اجرا: انتشارات مهرآوش

ترتیب انتشار: فصلنامه

تمام حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء، دفتر مجلات دانشکده ادبیات.

پست الکترونیک: [adabiaterfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiaterfani@alzahra.ac.ir)

وبسایت: <http://journals.alzahra.ac.ir>

فصلنامه ادبیات عرفانی، مجله تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س) است که به موجب نامه شماره ۱۰۵۵۶/۱۱/۳ مورخ ۱۳۸۸/۶/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، با درجه علمی - پژوهشی از سوی معاونت پژوهشی این دانشگاه به چاپ می‌رسد.



این مجله با همکاری «انجمن علمی نقد ادبی» منتشر می‌شود.



شاپای چاپی: 2008-9384

شاپای الکترونیکی: 2538-1997

## شرایط پذیرش مقاله

- مقاله‌های تحقیقاتی که حاصل کار پژوهشی نویسنده یا نویسندگان بوده و از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و چاپ پذیرفته خواهد شد.
- مقاله‌های ارسالی پیش‌تر در مجله دیگری چاپ نشده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری فرستاده نشود.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.
- مقاله‌های ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
- نویسندگان باید فرم تعهدنامه و فرم تعارض منافع را تکمیل کرده، پس از امضای دستی، هم‌زمان با ارسال مقاله عکس یا اسکن آن را ارسال فرمایند. برای دریافت فرم تعهدنامه و فرم تعارض منافع روی عنوان فرم تعهدنامه، فرم تعارض منافع کلیک فرمایید.
- مقاله حداکثر در ۸۰۰۰ کلمه به صورت حروفچینی شده در محیط word (با قلم Bzar در اندازه ۱۳) و فقط از طریق سامانه الکترونیک مجله (jml.alzahra.ac.ir) فرستاده شود.
- چاپ مقاله‌ها و تقدّم و تأخّر آن‌ها مشروط به بررسی و تأیید هیئت تحریریه مجله است.
- مجله در ویرایش مقاله‌ها بدون تغییر در محتوای آن آزاد است.

## بخش‌های مقاله ارسالی

- صفحه عنوان:** صفحه اول شامل عنوان کامل مقاله (حداکثر ۱۵ کلمه)، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، گروه تخصصی و دانشگاه مربوط و نشانی الکترونیکی (در صورت امکان ایمیل دانشگاهی). چنانچه مقاله حاصل طرح پژوهشی یا رساله باشد، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما نیز درج شود.
- چکیده فارسی:** حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل بیان مسئله، هدف، روش پژوهش، مهم‌ترین یافته‌ها و واژه‌های کلیدی (شامل ۴ تا ۷ واژه).
- چکیده انگلیسی:** ترجمه چکیده فارسی به انگلیسی (حداکثر ۲۵۰ کلمه) همراه با نام نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی نویسنده یا نویسندگان، گروه تخصصی و دانشگاه مربوط به انگلیسی.
- متن اصلی مقاله:** شامل چکیده فارسی، واژه‌های کلیدی، ۱. مقدمه، ۲. پیشینه پژوهش، ۳. مبانی نظری، ۴. بحث و بررسی، ۵. نتیجه‌گیری، پی‌نوشت (در صورت نیاز)، فهرست منابع، ترجمه فهرست منابع به انگلیسی.

## ساختار مقاله

۱. **مقدمه:** شامل طرح موضوع و بیان مسئله، اهداف و ضرورت پژوهش، روش پژوهش و معرفی کلی مقاله.

## ۲. پیشینه پژوهش

- در این بخش نیازی به جداسازی کتاب، پایان‌نامه و مقاله نیست و منابع به ترتیب تاریخی از قدیم به جدید باشند (مگر موارد خاص). در داخل متن فقط نام خانوادگی نویسندگان و سال نشر و در صورت ضرورت شماره صفحه در داخل پرانتز ذکر شود و از نوشتن نام کوچک افراد پرهیز شود.

### ۳. مبانی نظری

### ۴. بحث و بررسی

در بخش ۳ و ۴ (مبانی نظری و بحث و بررسی) عنوان‌های اصلی و فرعی با شماره گذاری از هم جدا شوند. شماره گذاری‌ها فقط تا سه شماره باشد و از راست شماره عنوان اصلی و سپس فرعی‌ها نوشته شوند. برای مثال در فصل ۴ شماره عنوان‌های اصلی و فرعی به این صورت باشند: ۴-۱، ۴-۱-۱، ۴-۱-۲ و...

### ۵. نتیجه گیری

**پی‌نوشت‌ها** (در صورت نیاز): پی‌نوشت‌های شماره گذاری شده شامل توضیحات ضروری درباره مطالب مقاله و معادل‌های انگلیسی واژه‌ها و اصطلاحات در انتهای متن و قبل از فهرست منابع درج شود. معادل انگلیسی اسم‌های خاص با حروف بزرگ شروع شوند و نوع قلم کلمات انگلیسی Times New Roman باشد.

**فهرست منابع:** همه منابعی که در متن به آنها ارجاع داده شده، در اینجا به صورت دقیق و کامل فهرست شوند. لازم است منابعی که در پیشینه پژوهش به آنها اشاره می‌شود نیز در این قسمت فهرست شوند. فهرست منابع شامل دو بخش باشد:

(الف) فهرست منابع فارسی و عربی به همراه منابع انگلیسی.

(ب) ترجمه فهرست منابع فارسی و عربی به زبان انگلیسی و تبدیل تاریخ آنها به میلادی به همراه منابع انگلیسی. برای ترجمه منابع فارسی و عربی، حتماً از صورت انگلیسی ثبت شده در پایگاه‌های اطلاعاتی موجود استفاده شود. به عبارت دیگر، در مورد مقاله‌ها با مراجعه به چکیده انگلیسی، از عنوان ثبت شده مقاله و نام نویسنده/نویسندگان استفاده شود. در مورد کتاب‌ها، از صورت انگلیسی درج شده در پشت کتاب مورد نظر (در صورت وجود) و در مورد پایان‌نامه‌ها، از صورت انگلیسی درج شده در پشت پایان‌نامه استفاده شود. در این فهرست نام کوچک افراد به اختصار (فقط حرف اول) نوشته شود.

### شیوه منبع نویسی

فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده به این صورت در پایان مقاله درج شود:

**کتاب:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام مترجم. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

**کتاب مقدس:** قرآن. ارجاع درون‌متنی: (نام سوره: شماره آیه)

**کتاب با تأکید بر نام مصحح:** نام خانوادگی، نام (مصحح کتاب). (سال انتشار). مصحح کتاب...  
تالیف... (سال تالیف) شهر: ناشر.

ارجاع درون‌متنی: (نام مصحح، سال: صفحه)

**توجه:** این شیوه ارجاع‌دهی ویژه مقاله‌هایی است که موضوعی را در تصحیح‌های گوناگون یک اثر بررسی می‌کنند.

**کتاب با نویسنده نامشخص:** نام کتاب (سال انتشار). نویسنده ناشناس. شهر: ناشر.

ارجاع درون‌متنی: (نام کتاب، سال: صفحه).

**کتاب با دو نویسنده:** نام خانوادگی، نام و نام خانوادگی. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام

و نام خانوادگی مترجم/مترجمان. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

**کتاب با گروه نویسندگان:** نام خانوادگی، نام (نویسنده اول) و دیگران. (سال انتشار). *عنوان کتاب (ایتالیک)*. نام و نام خانوادگی مترجم/مترجمان. شماره چاپ. محل انتشار: نام ناشر.

ارجاع درون‌متنی: (نام خانوادگی (نویسنده اول) و دیگران، سال: شماره صفحه)

**نسخه خطی:** نام خانوادگی، نام (یا نام مشهور). (سال کتابت). *نام کتاب (ایتالیک)*. شهر و محل نگهداری نسخه. شماره مسلسل... [نسخه خطی].

ارجاع درون‌متنی: (نام خانوادگی (یا نام مشهور)، سال کتابت: شماره صفحه)

**مقاله:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله» (بین دو گیومه باشد). *نام مجله (ایتالیک)*. شماره مجله. شماره صفحه‌های مقاله.

**مقاله همایش:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». *عنوان مجموعه مقالات (ایتالیک)*. شهر: ناشر

**پایان نامه/رساله:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان پایان‌نامه/رساله». پایان‌نامه کارشناسی ارشد/رساله دکتری دانشکده... دانشگاه....

**پایگاه‌های اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار مقاله). «عنوان مقاله». *نام نشریه الکترونیکی*. دوره. تاریخ مراجعه به سایت. <نشانی دقیق پایگاه اینترنتی >

## ارجاعات

**ارجاع درون‌متنی:** ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به این صورت نوشته شود: (نام خانوادگی، سال: شماره صفحه). به شیوه ارجاع درون‌متنی برخی موارد خاص در بالا اشاره شده است.

- منابع انگلیسی به زبان انگلیسی در متن ارجاع داده شوند و تاریخ هم به میلادی باشد.

- ارجاع درون‌متنی اشعار به این صورت باشد: (نام شاعر، سال نشر: شماره صفحه). چنانچه در مقاله‌ای از کتاب‌های گوناگون یک شاعر شاهد شعری آورده شود، می‌توان به جای نام شاعر نام کتاب را درج کرد: (نام کتاب، سال نشر: شماره صفحه). در صورت استفاده از این روش لازم است در کل مقاله یکدست باشد.

- اگر در مقاله‌ای به چند اثر از نویسنده‌ای ارجاع داده شود که سال نشر یکسانی داشته باشند، در فهرست منابع با حروف الفبا از هم جداسازی شوند و در متن نیز به همان صورت به آنها ارجاع داده شود. برای مثال:

در فهرست منابع: زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹ الف). سر نی...

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ ب). *با کاروان حله... ارجاع درون‌متنی:* (زرین کوب،

۱۳۷۹ ب: ۳۸)

**نقل قول:** نقل قول‌های مستقیم زیر ۷۰ واژه (حدود سه خط) درون متن و بین دو گیومه درج شود و نقل قول‌های بالای ۷۰ واژه در سطری جداگانه و بدون گیومه با قلم ۱۲ و با یک و نیم سانت فاصله از سر سطر نوشته شوند. ارجاع نقل قول در پایان مطلب (نام خانوادگی، سال نشر: شماره صفحه) نوشته شود. آیات قرآن در همه جا بین دو گیومه درج و اعراب گذاری شوند و ارجاع پس از آن بیاید.

## شکل و جدول

شکل‌ها و جدول‌های مقاله شماره‌گذاری و در متن به آنها ارجاع داده شود. همه نمودارها، منحنی‌ها، شکل‌ها و نقشه‌ها ذیل عنوانی واحد به نام «شکل» درج شوند و شماره و شرح زیر آنها بیاید اما شماره و شرح جدول بالای آن درج شود. شماره‌های جدول‌ها و شکل‌ها جداگانه و پیاپی باشد؛ مثال: جدول ۱...، جدول ۲...، شکل ۱...، شکل ۲... نوشته‌های داخل شکل و جدول با قلم Bzar و اندازه ۱۱ باشد.

## شیوه نگارش و حروفچینی

- شیوه خط و املا و واژه‌ها مطابق شیوه فرهنگستان زبان و ادب فارسی و در کل متن یکدست باشد و نیم‌فاصله‌ها در حروفچینی رعایت شود.
- اندازه قلم متن اصلی مقاله ۱۳ و با قلم Bzar باشد. کلمات انگلیسی با قلم Times New Roman و با اندازه ۱۲ باشد.
- عنوان کتاب‌ها و یا مجله‌ها در همه جای متن ایتالیک شوند و عنوان مقاله بین دو گیومه بیاید.
- بیت‌های موجود در متن (چه یک بیت و چه چند بیت) در سطر مستقل بیاید و منبع بیت در سطر آخر درج شود. اندازه قلم شعرها ۱۲ باشد.

## نمایه‌ها

فصلنامه ادبیات عرفانی در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<http://doaj.com>

<https://scholar.google.com>

<https://ecc.isc.gov.ir>

<https://www.noormags.ir>

<https://www.civilica.com>

<https://iranjournals.nlai.ir>

<https://www.sid.ir>

<https://www.magiran.com>

دعاج

گوگل اسکالر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

پایگاه مجلات تخصصی نور

مرجع دانش (سیولیکا)

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

## معرفی پایگاه الکترونیکی فصلنامه ادبیات عرفانی

کاربران و مخاطبان محترم می‌توانند با مراجعه به سامانه فصلنامه ادبیات عرفانی صاحب صفحه شخصی شوند. فرایند کار مجله از ارسال مقاله تا داوری، چاپ و انتشار مقاله از طریق این سامانه قابل مشاهده است. از همه مخاطبان مجله اعم از نویسندگان مقاله، داوران و صاحب نظرانی که مجله را یاری می‌کنند، دعوت می‌کنیم با ورود به سامانه و نام‌نویسی، ما را در تسریع کار، گسترش دایره همکاری‌ها، نظم و دقت و به روزرسانی فرایند انتشار مجله یاری فرمایند.

<http://journals.alzahra.ac.ir/jml>



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)  
سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

### فهرست مطالب

- آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی و  
دربار خوارزمشاهیان  
۹-۴۴  
علی صباغی، عبدالامیر عمیرات
- ۴۵-۷۱  
بررسی و تحلیل تجارب عرفانی شمس‌الدین محمد لاهیجی  
در مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز  
عباس رجبی گوندره، هادی و کیلی
- ۷۳-۹۸  
تحلیلی بر ساحت‌های وجودی شمس تبریزی از خلال بررسی مقالات شمس  
شهرام احمدی، کوثر ولی‌پور
- ۹۹-۱۳۰  
خداشناسی عرفانی در المواقف و المخاطبات ابوعبدالله نقری  
رضا عباسی
- ۱۳۱-۱۵۰  
عقل را خود کسی نهد تمکین؟  
حسین آقا حسینی
- ۱۵۱-۱۸۰  
نقدهای شاه‌نعمت‌الله ولی در حوزه‌های تصوف، فلسفه و کلام  
اعظم سیامک، تقی ازه‌ای







فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۴-۹

## آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی و دربار خوارزمشاهیان<sup>۱</sup>

علی صباغی<sup>۲</sup>

عبدالامیر عمیرات<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲

### چکیده

از آنجاکه درباره احوال تاج‌الدین محمود اشنوی اطلاعات دقیقی در دست نیست و پژوهشگران نیز با حدس و گمان درباره جزئیات زندگی وی سخن گفته‌اند، انتشار هرگونه سندی که بتواند برخی از زوایای زندگی او را روشن‌تر سازد، اهمیت خواهد داشت. در این مقاله، ضمن بررسی آرای پژوهشگران درباره زندگی و آثار اشنوی، نامه‌ای نویافته از مجدالدین بغدادی را معرفی کرده‌ایم که از فحوای آن چنین برمی‌آید که اشنوی حوالی سال‌های ۵۹۷ تا ۶۰۲ ق. ضمن اقامت در هرات، در خانقاهی کهن به هدایت مریدان و درس و وعظ می‌پرداخته است و مقام و آوازه‌اش چنان بلند بوده که اطرافیان محمد خوارزمشاه، از ترس نفوذ معنوی او، در صدد تخریبش برآمده‌اند و تلاش کرده‌اند تا نظر سلطان را درباره وی تغییر دهند. خوارزمشاه نیز به محض محاصره هرات، او را زندانی کرده است، اما در نهایت عارف بزرگی همچون مجدالدین بغدادی، ضمن تعظیم و بزرگداشت وی، از نفوذ بسیار زیاد خود در دربار خوارزمشاهیان برای رهایی او از

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40883.2393

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.1.8

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول).

a-sabaghi@araku.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. amiromeyrat400@gmail.com

بند اسارت استفاده کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** عرفان اسلامی، دوره خوارزمشاهیان، تاج‌الدین اشنوی،

مجدالدین بغدادی، نسخه خطی.

## ۱- مقدمه

درباره احوال ابومحمد محمود بن خداداد بن ابی بکر بن یوسف اشنوی،<sup>۱</sup> عارف بزرگ قرن ششم و هفتم هجری اطلاعات دقیقی در دست نیست. تاریخ ولادت، وفات، خاستگاه و محل زندگی وی دقیقاً روشن نیست و محققان به مدد برخی اشارات و با حدس و گمان درباره جزئیات زندگی و برخی از آثار وی سخن گفته‌اند. ما در این مقاله برآنیم تا ضمن نقد احوال وی، نامه‌ای نویافته از مجدالدین بغدادی را معرفی کنیم که از یک سو دربردارنده نکاتی تازه درباره تاج‌الدین اشنوی است که در هیچ منبع دیگری ذکر نشده است و از سوی دیگر نشان‌دهنده مقام بلند عرفانی اشنوی و اعتبار و نفوذ مجدالدین بغدادی در دربار خوارزمشاهیان و همچنین نشانگر ارتباط این دو عارف بزرگ خوارزم و هرات است. مجموعه اطلاعاتی که از این نامه استنباط و ارائه خواهد شد، پژوهشگران را در تکمیل سرگذشت این دو عارف نامدار به کار خواهد آمد.

## ۲- نقد احوال تاج‌الدین اشنوی

مایل هروی درباره خاستگاه و محل زندگی تاج‌الدین اشنوی بر این باور است که او ظاهراً از اشنه<sup>۲</sup> آذربایجان برخاسته و از آن پس در هرات، به سیر و سلوک عرفانی و درس و وعظ پرداخته است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۶). وی برای اثبات این ادعا، ضمن ردّ روایت شمس‌الدین عبداللطیف، مبنی بر اینکه تاج‌الدین اشنوی در زمان اقامت در اشنوه، در آنجا رباطی نیز داشته (عبداللطیف، ۱۳۴۷: ۲۰۸)، روایت اصیل‌تر آن داستان را از صاحب کتاب *تحفه‌العرفان* نقل می‌کند که در آن، بر خلاف روایت عبداللطیف، اشاره‌ای به موضع روزبهان بقلی - شیراز - و مقام اشنوی - قصبه اشنوه - نشده است (روزبهان ثانی، ۱۳۴۷: ۲۷ و ۲۸) و با توجه به آنکه فصیح خوافی از اقامت اشنوی در هرات یاد کرده است و اصیل‌الدین واعظ و جامی نیز از مدفن او در هرات سخن گفته‌اند، ضبط شرف‌الدین ابراهیم صاحب کتاب *تحفه‌العرفان* را دقیق و درست می‌دانند. ایشان علاوه بر منابع

پیش گفته، به مطلب زیر از *غایة الإمكان فی درایة المكان* استناد می کند و معتقد است که اشنوی فاصله های دور و نزدیک نشابور و بغداد را به نسبت محل اقامت خود یعنی هرات در نظر گرفته و عنوان کرده است: «مزاحمت و مضایقت در او ظاهر است، تا یکی فراتر نشود دیگری به جای او نتواند نشست، و قرب و بعد در او هم معلوم است. نشابور مثلاً نزدیک، و بغداد، از او دور است» (اشنوی، ۱۳۶۸: ۶-۸).

دانش پژوه با توجه به اقامت اشنوی در همدان، وی را همدانی (روزبهان ثانی، ۱۳۴۷: ۵۱) دانسته است. نجم الدین دایه نیز او را عراقی (دایه، ۶۴۷: ۴ پ؛ به نقل از صفری آق قلعه، ۱۳۹۶: ۱۲۱) و طاهری خسروشاهی وی را از متصوفه گمنام تبریز به شمار آورده اند<sup>۳</sup> (طاهری خسروشاهی، ۱۳۹۵: ۴۲). برخی از نویسندگان هم در کل، احوال تاج الدین را با احوال فرزندش درهم آمیخته اند. نام وی را به اشتباه صدرالدین محمود اشنوی یا اشنه‌ی و رساله اش را *غایب الامکان فی معرفه الزمان و المكان* ذکر کرده و او را این گونه معرفی کرده اند:

«این شیخ محمود اشنوی یکی از بزرگان علما و دانشمندان و وعاظ عصر اتابک ابوبکر بن سعد زنگی بوده. اتابک ابوبکر بن سعد، به صوفیه و دراویش عقیدتی به کمال داشته؛ اما به علما و دانشمندان و حکما نمی پرداخت، لهذا شیخ محمود اشنه‌ی را از شیراز تبعید کرد که وی واعظی حکیم و فیلسوف بود. شیخ محمود اشنه‌ی این رباعی را حسب حال خود گفته خطاب به اتابک:

از صحبت تو کنون فراق اولی تر بر درگه تو زرق و نفاق اولی تر

چون پرده راستی مخالف کردی ما را پس از این، سوی عراق اولی تر

حضرت شیخ شهاب الدین سهروردی در آخر عمر نابینا بود او را به محقه نشانده به مجلس وعظ او حاضر نمودند. سخنان او را نیک پسندید و تحسین ها نمود» (واعظ و

دیگران، بی تا: ۲۳۹ و ۲۴۰).

همه این مطالب در منابع گوناگون درباره صدرالدین محمد اشنه‌ی نوشته شده است نه تاج الدین. در *تاریخ و صاف* این مطالب با تفصیل بیشتر روایت شده است (شیرازی، ۱۳۳۸: ۱۵۸/۲ - ۱۵۹؛ شیرازی، ۱۳۴۶: ۹۳). علامه قزوینی هم در *شد الازار فی حط الأوزار عن زوار المزار*، خلاصه نوشته های تاریخ و صاف را با حذف حشو و زواید آورده است (شیرازی، ۱۳۲۸: ۳۰۷-۳۰۸ حاشیه ۸). نورانی وصال همان حاشیه قزوینی را بدون کم و

۱۲ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

کاست در تذکره هزار مزار تکرار کرده (شیرازی، ۱۳۶۴: ۳۵۰-۳۵۱) و زرکوب شیرازی نیز خلاصه بسیار مختصری از همان گفته و صاف را در کتاب شیرازنامه نقل کرده است (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۵۷).

درباره روزگار تاج‌الدین نیز اختلاف نظر وجود دارد، مستوفی او را از مشایخ صوفیه عصر مغول برشمرده است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۳۹۹)، نفیسی او را از مشایخ نقشبندی قرن نهم دانسته (نفیسی، ۱۳۴۴: ۲۸۱/۱) و دانش‌پژوه، مراد او یعنی شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی را زنده به سال ۶۹۹ ق. در نظر گرفته است که با این تخمین، تاج‌الدین اشنوی باید سده هشتم را نیز درک کرده باشد، اما مایل هروی هیچ‌یک از این تخمین‌ها را در خصوص زندگی اشنوی صائب نمی‌داند و بر این باور است که هیچ سندی در دست نیست که به قطع زمان حیات او را آشکار کند (اشنوی، ۱۳۶۸: ۸). وی با توجه به اشاراتی مبنی بر اینکه سیف‌الدین باخرزی (م ۶۵۹ ق.)، خرقه تبرک از تاج‌الدین در هرات ستانده<sup>۳</sup> و اینکه امام‌الدین داود بن محمد بن روزبهان الفرید (م ۶۷۱ ق.) از او تلقین ذکر و اجازه داشته است و نیز با توجه به اینکه فرزند وی صدرالدین محمد در حدود سال ۶۲۳ ق. یا اندکی پس از آن بر اثر تدریس فلسفه از شیراز تبعید شده، به این نتیجه رسیده که تاج‌الدین اشنوی دوران شکوفایی حیات فکری خود را در نیمه دوم از سده ششم سپری کرده است؛ به طوری که در حدود سال ۶۰۰ ق. به مقام ارشاد دست یافته و از شهرت و اعتبار کافی برخوردار بوده و از جمله مشایخ هم‌پیر و هم‌مقام روزبهان شناخته می‌شده است. تولد او را حدود سال ۵۵۰ ق. و وفات وی را نیز در میانه دو سه دهه نخستین از نیمه اول قرن هفتم تخمین زده است (همان، ۸-۹). ایشان هم‌چنین به نقل از مقصد الإقبال سلطانیه و مرصد الآمال الخاقانیه و نفعات الانس می‌نویسد که تن تاج‌الدین را پهلوی مدفن مجدالدین طالبه در گذشته پیش از ۶۰۶ ق. در محلی میان دروازه خوش و فیروزآباد هرات دفن کرده‌اند (همان: ۹). کتاب‌های مربوط به مزارات هرات نیز همین نوشته‌های اصیل‌الدین واعظ را تکرار کرده‌اند (احراری، ۱۳۱۰: ۵۲ و واعظ، بی تا: ۲۳۹ و ۲۴۰). گذشته از مطالب پیش گفته، باید گفت که صدرالدین محمد اشنوی در رساله ورد الجنه و بدر الدجنه<sup>۴</sup> نام پدر خود را در دو جا با جمله‌های دعایی «قدس الله روحه و نور ضریحه» (اشنوی، ۷۱۹: ۳ پ) و «رضی الله عنه و أرضاه و أعطاه ما یحبّه و یرضاه» (همان، ۲۶ ر) آورده و از آنجا که این رساله احتمالاً پیش از سال ۶۳۲ ق. تألیف شده، در نتیجه تاج‌الدین اشنوی نیز باید پیش از این تاریخ در گذشته

باشد.<sup>۵</sup>

صدرالدین چندین بار در رساله *تحفه اهل الوصول فی علم الفصول* از مرگ پدر خود یاد کرده است:

«اگر سایه همای شفقت پدری زایل شده است، آفتاب عنایت ازلی بر درجه استواست و اگر فجایع ادوار، گرد یتیمی بر رخساره این بیچاره نشانده است، نظر عنایت کردگار، جواهر حکم بر سر دل افشانده است» (اُشْهَی، قرن ۱۰، ۶۶ ر).  
«پدر بزرگوار من و مونس روزگار من فلان، همی ناگاهی به خاک گور فرورفت تا عالمیان بدانند که راه منزل از این جای است و همه را گذر برین آستانه است» (همان، ۶۸ ر).

«دست تقلب روزگار، دامن زمن پدر مهربان از پنجه او بیرون کرده، خاک یتیمی بر چهره او بیخته و از بهر مذاق دلش، معجون زهر آمیخته» (همان، ۱۰۸ پ).  
در جای دیگری از این رساله هم، رباعی زیر را در یادکرد مرگ وی سروده است:

کارم از حد بشد، چه کنم گله از بخت سرنگون، چه کنم  
پدرم نزد تخت سلطان شد من بیچاره از برون چه کنم  
(همان، ۶۵ پ)

کهن ترین سندی که زمان و مکان درگذشت شیخ تاج الدین در آن ثبت شده، مقدمه *بحر الحقایق والمعانی فی تفسیر السبع المثانی* به شماره ۳۷ مکرر محفوظ در کتابخانه حسن حسنو پاشاست. نجم الدین دایه در این مقدمه، تاریخ درگذشت تاج الدین اشنوی را سال ۶۲۰ ق. در همدان ذکر کرده و صفری آق قلعه نیز براساس همین نوشته و اینکه نجم الدین دایه سالیان متعدد در همدان از محضر اشنوی بهره برده، این سخن را که اشنوی در هرات سکونت داشته و در این شهر پهلوی مدفن مجدالدین طالبه به خاک سپرده شده، نادرست دانسته است (صفری آق قلعه، ۱۳۹۶: ۱۲۵).

در نقد مطالب پیش گفته باید گفت که نامه ای از مجدالدین بغدادی (۵۶۶ - ۶۰۶ ق) طیب، عارف بزرگ و شیخ الشیوخ دارالملک خوارزم و از مقربان خوارزمشاهیان، خطاب به تاج الدین محمود اشنوی در دست است که از فحوای آن چنین برمی آید که اشنوی و فرزند او، صدرالدین محمد اُشْهَی، حوالی سال های ۵۹۷ تا ۶۰۲ ق. در هرات اقامت داشته و در خانقاهی هشتادساله که منشأ و مرکز مردان خدا و اولیای بزرگ بوده و بغدادی آن را

«مخ بیضه مسلمانی» (جنگ ۲۹۹۶ ف، ۷۰۶ - ۷۱۰: ۱۷ ر) دانسته، به هدایت مریدان می‌پرداخته است. این در حالی است که پژوهشگران معتقدند از خانقاه و رباط تاج‌الدین اشنوی اطلاع دقیقی در دست نیست و از زاویه وی در مشیخه‌ها و متون تاریخی خبری و اثری نیست، اما از فحوای پاره‌ای روایات از جمله روایت صاحب کتاب روح الجنان پیدا است که اشنوی خانقاهی داشته و سالکانی در آن خانقاه تحت مراقبت و هدایت و ارشاد وی به سیر و سلوک مشغول بوده‌اند (اشنوی، ۱۳۶۸: ۹). اشنوی علاوه بر این خانقاه در دیگر خلوت‌خانه‌های هرات نیز مریدان بسیاری داشته است: «عمرهاست تا خلوت‌خانه‌های هرات به رسوخ قدم مریدان گرم‌روان یگانه جهان، محسود بقاع عالم است» (جنگ ۲۹۹۶ ف، ۷۰۶ - ۷۱۰: ۱۶ ر).

در زمان نگارش نامه، آوازه اشنوی چنان بلند بوده که نه تنها بزرگان و مقبولان هرات به او ارادت خاصی داشته‌اند، بلکه شهرتش به خوارزم هم رسیده و عارف بزرگی چون مجدالدین بغدادی در سراسر نامه خویش، ضمن اظهار ارادت به وی، از او با عناوینی چون شیخ الاسلام، قدوه سالکین، صفوه المحققین، قطب الأولیا و یگانه جهان یاد می‌کند و شوق دیدار او را چنین توصیف می‌کند:

«در میانه، غصه این ضعیف راست که از سعادت خدمت که مطلوب دل و جان است، محروم است و یا لیت که امکان حرکت بودی تا سحبا علی الوجه أو مشیا علی الرأس، به خدمت شتافتی» (همان، ۱۷ ر) و در آن هنگام که به دستور محمد خوارزمشاه، تاج‌الدین را به دهستان<sup>۷</sup> می‌فرستند و نه به خوارزم، چون از دیدار وی در خوارزم محروم می‌ماند این گونه تأسف خود را نشان می‌دهد: «نیاز بدان حضرت دل و جان ما را بود و بی‌خبران دهستان بدان سعادت مستسعد شدند لا إله إلا الله» (همان).

این ارادت است که سبب می‌شود تا مجدالدین بغدادی با بهره‌گیری از نفوذ خود در دربار خوارزمشاهیان او را از زندان و خشم سلطان محمد خوارزمشاه نجات دهد. ماجرا از این قرار است که سلطان محمد خوارزمشاه در سال ۵۹۷ ق. برای مقابله با غوریان، به خراسان لشکر کشی کرد و در اوایل سال ۵۹۸ ق. با بهره‌گیری از درگیری شهاب‌الدین غوری در هند توانست خراسان را بگیرد و هرات را نیز محاصره کند. با بازگشت شهاب‌الدین غوری از هند، خوارزمشاه ناچار به مرو عقب‌نشینی کرد و پس از آنکه مذاکرات صلح بین خوارزمشاه و غوریان نتیجه نداد، سلطان به خوارزم بازگشت و در

غیاب وی، غوریان بار دیگر مشرق خراسان را تصرف کردند. با مرگ سلطان غیاث‌الدین در جمادی‌الاولی ۵۹۹ ق. و کشمکش میان جانشینان وی، خوارزمشاه خراسان را از ایشان بازپس گرفت و هرات را نیز تصرف کرد. در این هنگام، شهاب‌الدین غوری به خوارزم لشکرکشی نمود. خوارزمشاه نیز بلافاصله به آنجا حرکت کرد. او همچنین سفیری به دربار قراختایان فرستاد و از آنان یاری خواست.

در این جنگ، غوریان به‌رغم تلفات شدید پیروز شدند و به گرگانج روی نهادند. خوارزمشاه با وجود غرقاب کردن زمین و سوزاندن علوفه نتوانست مانع محاصره گرگانج شود. خوارزمیان به فرماندهی ترکان‌خاتون، تا ورود سلطان به شهر، در مقابل مهاجمان مقاومت کردند. از سوی دیگر، نیروی کمکی قراختایان رسید و غوریان به‌ناچار عقب نشستند. آنگاه خوارزمشاه سفیری به دربار شهاب‌الدین فرستاد و خواستار صلح شد. شهاب‌الدین، به علت ضعف موقعیت خود، صلح را پذیرفت و در نتیجه، خراسان به اضافه شهر مروالروء در اختیار خوارزمشاه قرار گرفت. با مرگ شهاب‌الدین غوری در شعبان ۶۰۲ ق، برادرزاده‌اش غیاث‌الدین محمود به تخت نشست؛ اما برخی از امیران غوری به مخالفت با وی برخاستند. خوارزمشاه با استفاده از این موقعیت هرات و بلخ را تصرف کرد و غیاث‌الدین محمود نیز به نام وی خطبه خواند (رحمتی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۱۶).

در زمان محاصره هرات، تاج‌الدین اشنوی نیز در این شهر بوده و از آنجا که رنجش خاطر معاندان از شهرت و اعتبار تاج‌الدین و بدگویی آنان از وی نزد سلطان سبب تغییر دید خوارزمشاه نسبت به اشنوی شده بود، او نیز در قلعه هرات گرفتار می‌شود و خوارزمشاه دستور می‌دهد که وی را زندانی کنند. مجدالدین بغدادی پس از اطلاع از این ماجرا نزد ترکان‌خاتون مادر سلطان محمد می‌رود و از محامد، مآثر، علم و عمل، مجاهده، ذوق و مقام عرفانی تاج‌الدین سخن می‌گوید و از او خواهش می‌کند تا وساطت کند که سلطان، اشنوی را آزاد کند. ترکان‌خاتون هم از زبان بغدادی به سلطان پیغام می‌دهد که به بدگویی‌های حاسدان و تنگ‌نظران توجه نکنند و دل خود را با شیخ و یاران او صافی گردانند و تا این کار را نکنند و آن خیال باطلی را که نقل کرده‌اند از باطن عزیز محو نفرماید، نخواهد توانست قلعه هرات را فتح کند. خوارزمشاه هم به هشدار مادر توجه می‌کند و پس از فتح کامل شهر، اشنوی را در نهایت عزت و احترام، در ظلّ عنایت خویش درمی‌آورد. چون حاسدان و معاندان شیخ ناامید شدند و ارادت و حسن اعتقاد سلطان را به

۱۶ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

تاج‌الدین و مریدان وی مشاهده نمودند، تمام تلاش خود را به کار بستند تا خوارزمشاه را متقاعد کنند که اشنوی را به دهستان بفرستد نه به خوارزم. سلطان نیز دستور داد شیخ را در نهایت احترام به دهستان ببرند تا با فراغ دل به مراقبت و جمعیت خاطر مشغول گردد. در ادامه نامه، بغدادی به تاج‌الدین می‌نویسد: در آن هنگام که خوارزمشاه به خوارزم بازرسد، از او خواهش خواهد کرد که ولایت خوارزم را از قدم و دم آن بزرگوار محروم نگرداند و امیدوار است زودتر به خوارزم برسد و دوستکام از اینجا روی به مقرر عز و مقام جمعیت خویش آورد (جنگ ۲۹۹۶ ف، ۷۰۶ - ۷۱۰: ۱۷ ر). نکته دیگر آنکه صدرالدین محمد اشنوی در این ماجرا همراه پدر در هرات بوده است چرا که مجدالدین در پایان نامه از اشنوی می‌خواهد که سلام او را به صدرالدین محمد که خود را حلقه به گوش حضرت او می‌داند، برساند.

### ۳- آثار تاج‌الدین اشنوی

از اشنوی چهار رساله عرفانی و اشعاری بر جای مانده است. نفیسی رساله تاج‌نامه شاه نعمت الله ولی را نیز به اشتباه در زمره آثار اشنوی آورده است (نفیسی، ۱۳۴۴: ۲۸۱/۱).

### ۳-۱ غایة الإمكان فی درایة المكان

مهم‌ترین رساله اشنوی غایة الإمكان فی درایة المكان است. نفیسی این رساله را به اشتباه در مزارات ذکر کرده است (نفیسی، ۱۳۴۴: ۷۵۰/۲). تألیف این رساله را به کسان دیگری نیز نسبت داده‌اند. ناظر کازرونی عنوان این رساله را غایة الإمكان فی درایة الزمان و المكان<sup>۱</sup> از شیخ محمد اشنوی دانسته (ناظر کازرونی، ۱۱۸۳: ۴۲ ر) و به تبع وی فهرست‌نگار هم این رساله را به نام فرزند تاج‌الدین اشنوی ثبت کرده است (دانش‌پژوه، ۱۳۴۰: ۱۳/۳۱۸۹). ذوالریاستین این رساله را در سال ۱۳۱۱ ش. به همراه رسائل شاه نعمت الله ولی و به نام خواجه محمود بن محمد دهدار عیانی اشنوی به چاپ رسانده است. در سال ۱۳۶۰ ش، فرمنش آن را به نام عین القضاة همدانی منتشر کرده است. لطیف‌الله نیز در سال ۱۹۸۴ م. این رساله را با ترجمه اردوی آن مجدداً به نام عین القضاة همدانی عرضه نموده است. نذر صابری در سال ۱۴۰۱ ق. با مقدمه‌ای به زبان اردو، آن را به نام تاج‌الدین اشنوی در پاکستان انتشار داده است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۱۹ و ۲۰). واپسین چاپ این رساله هم از مایل



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۷

هروی است که آن را ضمن مجموعه آثار فارسی تاج‌الدین اشنوی تصحیح و روانه بازار نشر کرده است (همان، ۴۷-۸۲). شهسواری نیز با ارائه دلایل زیر غایبه‌الامکان را به شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی نسبت داده است:

الف) اشارات خود دیلمی در مطاوی آثارش، تفصیل درباره بحث مکان را به کتابی فارسی در این باب حواله می‌دهد که این مباحث عیناً در غایبه‌الامکان یافت می‌شود؛  
ب) کتابشناسی‌ها از کتاب‌المکان دیلمی یاد کرده‌اند؛

پ) به قرینه سبک و محتوای اثر، عبارات، محتوا، مطاوی، سبک نگارش و حتی نحو زبان در این اثر با دیگر آثار دیلمی هم‌خوانی تام دارد، چنانکه حتی اگر کسی غایبه‌الامکان را در میانه آثار دیلمی بنگرد، به قرینه سبک و زبان این دو، نگارنده آن را شخصی واحد برخواهد شمرد؛

ت) در نسخه‌هایی که از مجموعه آثار دیلمی در دست او بوده، غایبه‌الامکان به وضوح در کنار دیگر آثار دیلمی آورده شده و کتاب نسخ، یاد نموده که این‌ها جملگی آثار دیلمی هستند و چنین می‌پندارد همین اندازه اشارت و دلالت فراهم‌آورندگان آثار وی، مثبت این انتساب تواند بود؛

ث) در غایبه‌الامکان یادکرد و خطاب مستقیم به «فرزند اعز» است که تطابق با دیگر آثار دیلمی نشان می‌دهد منظور وی از این مخاطب و فرزند معنوی شاگرد و مرید برجسته وی محمود اشنهی است و بالاخره آنکه در تاریخ تألیفات مسلمانان کم نبودند شاگردانی که احتراماً للاستاد، پس از استاد به تکمیل کار ایشان می‌پرداختند و بعضاً کتاب‌هایی به نام ایشان منتشر شده است (شهسواری، ۱۳۹۵: ۱۵۸). این رساله را به کسانی دیگری چون محمود گاوون (م ۸۸۶ ق)، میر سید علی همدانی (م ۷۸۶ ق)، فخرالدین عراقی (م ۶۲۵ ق)، شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ ق) و عزیزالدین نسفی (م ۶۶۱ ق) نیز نسبت داده‌اند (درایتی، ۱۳۹۲: ۲۳/۲۸۲).

### ۲-۳ تحقیق الروح

مایل هروی این رساله را نیز تصحیح کرده و به نام تاج‌الدین اشنوی در مجله معارف به چاپ رسانده است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۴۹-۵۷). هم‌چنین نجفی این رساله را به همراه چند

۱۸ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

رساله عرفانی دیگر در کتابی با عنوان شرب مدام تصحیح و منتشر کرده است (اشنوی، ۱۳۹۳: ۲۶۳-۲۵۵). نسخه‌ای از این رساله به شماره 682/5 M. مورخ ۱۱۳۲ ق. در کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا وجود دارد که در فهرست آن کتابخانه با عبارت «من کلام الشیخ صدرالدین الاشنهی فی تحقیق الروح»، به نام صدرالدین اشنهی ثبت شده است (دانش پژوه و حاکی، ۱۳۶۲: ۱۱/۶۸۶). همچنین، این رساله با همان عنوان، در حاشیه مجموعه نسخه شماره ۵۵ کتابخانه نمازی خوی (۴۳ پ - ۴۸ پ) نوشته شده که فهرست‌نگار آن را به اشتباه بخشی از رساله غایبه/الامکان فی درایة تاج‌الدین محمود اشنوی معرفی کرده است (جعفریان، ۱۳۷۷: ۹ / ۱۰۰). در کتابخانه آستان قدس رضوی نیز نسخه‌ای از رساله‌ای به نام روحیه (معرفت/الله) به نام تاج‌الدین اشنوی و با شماره ۱۸۳۹۴ نگهداری می‌شود که پس از بررسی نسخه، مشخص شد که این رساله، همان تحقیق الروح است.

### ۳-۳ رساله پاسخ به چند پرسش

مجموعه‌ای است شامل پنج پرسش برخی از مصاحبان تاج‌الدین اشنوی که در راه مکه و مدینه از وی پرسیده‌اند و او نیز پاسخ آن پرسش‌ها را به عربی نوشته است و اسماعیل بن عبدالؤمن بن عبدالجلیل بن ابی منصور بن ماشاده اصفهانی به خواهش برخی از یاران خانقاهی این رساله را به فارسی ترجمه کرده است. مایل هروی این رساله را نیز تصحیح و ضمن مجموعه آثار فارسی اشنوی منتشر کرده است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۸۵-۹۵).

### ۳-۴ بحر التوحید

رساله‌ای به نام بحر التوحید ضمن مجموعه‌ای به شماره 5020/19 مورخ ۸۶۶ ق (۱۲۱ پ - ۱۲۵ ر)، به نام تاج‌الدین اشنوی در فهرست کتابخانه موزه مولانای قوئیه ثبت شده است:

آغاز: جمع المکاشفات فی هذه الدائرة.

انجام: له نظر فلا تفاوت بينهما بل الجميع سواء عنده (گولپنارلی، ۱۹۷۲: ۳/۲۸۰).

### ۳-۵ اشعار

مایل هروی با بهره‌گیری از منابع گوناگون، ۲۴ غزل و دو رباعی فارسی و عربی تاج‌الدین اشنوی را گردآوری کرده است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۹۹-۱۱۶). اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی در ترجمه *عوارف المعارف* سهروردی، بسیاری از اشعار او و فرزندش را ثبت کرده است؛ اما چون در همه موارد از سراینده اشعار نامی نبرده، ما را در شناسایی اشعار اشنوی دچار تردید می‌کند (همان، ۳۷). علاوه بر موارد فوق، صدرالدین اشنوی هفت بیت از یکی از غزلیات پدر خود را در تحفه اهل الوصول آورده که سه بیت آخر آن نیز در *عوارف المعارف* سهروردی آمده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۷۳):

جانا، دلی که با غم تو آشنا شود      گر خون شود ز بهر تو، بگذار تا شود  
خود آن که غمگسار دل او بود غمت      شادان چرا نباشد و غمگین چرا شود؟  
خلد برین ز رشک من آتش شود اگر      خاک در تو تاج سر این گدا شود  
دل بگسلد ز مهر تو، آخر که بایش؟      جان بگذرد ز کوی تو، آخر کجا شود؟  
با شیر مادرم غم تو زقه کرده‌اند      هرگز مباد روزی کز من جدا شود  
آن است شرط عشق که جان را هدف کنم      هر تیر درد را که ز شست رها شود  
ناممکن است خود که ز صد تیر درد تو      یک تیر از نشانه جانم خطا شود  
(أشنوی، قرن ۱۰: ۱۲۲ ر)

در جای دیگر همین رساله، رباعی زیر را با عبارت «خوش گفته است شیخ الاسلام پدرم رضع» نقل کرده است:

ای یاد تو آرامگه و منزل دل      وز نام تو حل گشته همه مشکل دل  
جز مهر تو نیست ذره‌ای حاصل دل      زیرا که ز مهر خود سرشتی گل دل  
(همان، ۷۴ ر)

مضمون مصراع چهارم این رباعی در بیت پنجم غزل زیر که در *عوارف المعارف* بدون

ذکر نام شاعر نقل شده، تکرار شده است:

گر سر موئی ز زلف یار من پیداستی      هر چه در گیتی زن و مرد است از آن شیداستی  
یا اگر بوئی از او جائی به جانی یابدی      ای بسا انبوهیا از عاشقان کانجاستی  
آفتاب نوربخش آرا که هستی از غمش      چون هبا اندر هوا، سرگشته و فاواستی

۲۰ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

صد هزاران جان و دل پروانه شد شمع تو را سهل بودی گر تو با پروانگان پرواستی  
تو گل دل را ز مهر خود سرشتی و نه دل زهره آن داشتی که چون توئی را خواستی؟  
راستی شوریده گانه گفت خواهم بشنوید راستی بتوان شنودن آخر از ناراستی؟  
دل به کنج سینه اندر ساکن و فارغ بدی گر جمالت هر سحر خود را بر او ناراستی  
(سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹۴)

شروانی هم در *نزهه المجالس رباعی* زیر را از تاج‌الدین اشنوی نقل کرده که  
در مجموعه آثار فارسی وی نیامده است:

دوش این دل [ما] جامه جان شق می‌زد خیمه ز بر طارم ازرق می‌زد  
اندر نظرش چو هیچ موجود نماند بی‌واسطه‌ای دم از اناالحق می‌زد  
(شروانی، ۱۳۷۵: ۱۴۴)

این رباعی در مجموعه رباعیات دانشگاه استانبول به شماره FY.1203 نیز با اختلاف  
بسیار جزئی در مصراع نخست نقل شده است<sup>۱</sup> (بی‌نا، بی تا: ۱۴۸ ر).

مایل هروی غزلی هشت بیتی با مطلع زیر را:

اگر تن است به جز خسته بلای تو نیست و گر دل است به جز بسته ولای تو نیست  
به استناد گفته ضیا پاشا که دو بیت آغازین آن را در جلد دوم *خرابات* به نام تاج‌الدین  
اشنوی ثبت کرده، به نام وی آورده و نوشته که «سبک بیان و قرائن معناشناسی نیز مؤید  
این است که تشخیص ضیا پاشا مستند به سندی کهن بوده است» (اشنوی، ۱۳۶۸: ۱۷۹ و  
۱۸۰). سه بیت از این غزل، با نام تاج‌الدین در *روضه الناظر و نزهه الخاطر* نقل شده است:  
اگر تن است به جز خسته بلای تو نیست و گر دل است به جز بسته ولای تو نیست  
ز فرق تا به قدم، ذره‌ای نمی‌بینم<sup>۱۰</sup> که آن از آن تو ای دوست، یا برای تو نیست  
مرا ز غیرت گفתי ز غیر یار ببر ز جان و دل بپر، گر در آن رضای تو نیست  
(کاشی، قرن ۸: ۱۲۸ پ)

انصاری، شعر زیر را از تاج‌الدین دانسته (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۴۶):

فلک قدر ترا زبید رسالت ز رویت تافته نور جلال  
ز خلق تو گرفته بوی در مشک ز رشک تو مه نو در خجالت  
چو برگردون گذر کردی ملک گفت: بنام ایزد، زهی جاه و جمالت  
چو پای خود نهادی بر سر عرش به بانگ آمد که آیا این چه حالت

مرا تاجی چنین کی بود کامشب      که باشم من که دریابم وصال؟  
گه آن است کز حضرت بخواهی      مراد خود چو هست اکنون مجالت  
بخواه آن‌ها که می‌خواهی هم امشب      که محنت خوش کشد بار دلالت  
سلام از حق به گوش جان تو بشنو      نظر کن در جمالش بی‌ملالت  
شنوئی چون سرآید مدحت تو؟      که بس تنگ است میدان مقالت

حال آنکه مایل هروی با توجه به تخلص «شنوئی» در بیت نهم، این شعر را در زمرة اشعار صدرالدین محمد اشنوی به شمار آورده است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۱۵). انصاری، دو بیت زیر را نیز به نام تاج‌الدین ثبت کرده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۵۰):

ای چون تو ندیده جم، آخر چه جمال است این  
وی چون تو به عالم کم، آخر چه جمال است این  
زین گلبن انسانی هر دم گلی افشانی  
ای مایه روحانی آخر چه جمال است این

#### ۴- جایگاه اشنوی در عرفان

تاج‌الدین اشنوی از شاگردان شمس‌الدین ابی ثابت محمد بن عبدالملک دیلمی، عارف بزرگ قرن ششم بوده است. دیلمی درباره زمان و مکان آرای دقیقی داشته و اسماعیل پاشا رساله‌ای به نام *المکان* به او نسبت داده است (همان، ۴). یافته‌های او در این زمینه بر شاگردش نیز تأثیر داشته، طوری که اشنوی *غایة‌الإمكان فی درایة‌المکان* به دیدگاه‌های وی درباره مکان نظر داشته است. مایل هروی درباره تأثیرپذیری شیخ عبدالعزیز نسفی (م ۶۶۱ ق) از رساله *غایة‌الإمكان* اشنوی و بهره‌گیری شیخ محبوب الهی (م ۷۲۵ ق) از مطالب آن در بحث‌های خانقاهی پیرامون زمان و مکان و نیز تحریر و تخلص فصل‌های دوم و سوم این رساله ذیل عنوان «من کلام بعض العرفاء رحمهم الله» در کتاب *فصل الخطاب لوصول الأحياء فی المحاضرات* محمد پارسا حافظی بخاری (م ۸۲۲ ق) سخن گفته است (همان، ۲۰ و ۲۱). ناظر کازرونی نیز بنابر خواهش یکی از دوستان، بخشی از بند ۱۵ فصل «فی التوحید» (همان، ۵۱ و ۵۲) را در *السوانح* آورده و آن را شرح داده است (ناظر کازرونی، ۱۱۳۸: ۴۲ - ۴۵ پ).

۲۲ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

مجدالدین بغدادی، سیف‌الدین باخرزی و امام‌الدین داود بن محمد بن روزبهان الفرید از مریدان اشنوی بوده‌اند و اسفرائینی در کتاب *کاشف الأسرار* خود ضمن نقل حکایتی از وی، شیخ محمد گهرزنی از مشایخ گمنام قرن هفتم هجری را نیز در زمره ارادتمندان و شاگردان وی معرفی کرده است (اشنوی، ۱۳۶۸: ۱۰). ناظر کازرونی هم عبارتی از کتاب *التأویلات* نجم‌الدین دایه آورده که در آن دایه، تاج‌الدین اشنوی را از برترین مشایخ صوفیه دانسته که خداوند بر او منت نهاده که ملازم او و سه نفر دیگر از مشایخ این طایفه باشد:

«شیخ نجم‌الدین دایه که صاحب *مرصادالعباد* و *تأویلات* و سایر مصنفات عالیه است فرموده است در *تأویلات*: شرفنا الله بملازمه أربعه من سلاطين الصوفیه الشیخ شهاب‌الدین السهروردی و الشیخ تاج‌الدین الأشنهی و الشیخ نجم‌الدین الکبری و الشیخ مجدالدین البغدادی» (ناظر کازرونی، ۱۳۳۸: ۴۲ ر).

جز این سند، نجم‌الدین دایه در *مقدمه بحر الحقایق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی* به بهره‌مندی خویش از محضر این چهار شیخ اشاره نموده و اظهار کرده است که چند سالی در خدمت شیخ تاج‌الدین بوده و از او حدیث شنیده و اجازه روایت حدیث به خط خود شیخ نیز داشته است. دایه پس از اینکه از بغداد به عراق بازگشته و از آنجا راهی خراسان و ماوراءالنهر شده، چند سالی عمدتاً در خوارزم مانده است. مدت اقامت وی در ماوراءالنهر از سال ۶۰۱ تا ۶۰۶ ق. بوده، زیرا در خلال شرح حالش اشاره کرده که تا زمان درگذشت مجدالدین بغدادی در سال ۶۰۶ ق، مدت پنج سال در خوارزم بوده است (صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۶: ۱۲۲). به نظر می‌رسد در میانه همین سال‌های تبعید اشنوی به دهستان است که نجم‌الدین دایه چند سالی در دهستان و سپس در ری و همدان به خدمت وی رسیده باشد:

«فأما المشايخ المعبرون و العلماء الراسخون الذين كانوا مخصوصين بالتسليك ممن خدمتهم و صحبتهم و استفدت منهم فأربعة هم ساده القوم... فالأول منهم: شیخی و شیخ العالم... أبو سعید شرف بن المؤید بن أبي الفتح البغدادی ألقب بالمجد - رضی الله عنه و قدس الله روحه - و أما الثاني فالإمام الرباني و الشیخ التوراني شیخی و شیخ شیخی، مقتدی العالم بالحق، حجّه الله علی الخلق، ابوالجناب أحمد بن عمر بن محمد بن عبدالله الخیوقی الملقب بالنجم الکبری - قدس الله روحه و أكثر فتوحه -... و أما الثالث: فالشیخ المطلق و المقتدی بالحق، هاد الخلق، أبو محمد محمود بن خداداد بن

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۲۳

أبی بکر العراقی الملقّب بالتّاج الأشنهی - نور الله حفرتّه و وسع علیه روضته - فقد صحبته بدهستان و الرّی و همذان مدّه مدیده و استفدت منه بهمذان سنین عدیده و لی منه السّماع و الإجازة بخطّه فی المستجازات و أمّا الشّیخ الرّابع: فهو شیخی أيضاً شیخ المشایخ فی وقته، مقتدی أهل زمانه، عدیّم المثل فی أقرانه، أبو الحفص عمر بن محمّد السّهروردی الملقّب بالشّهاب - قدّس الله روحه و نور ضریحه ۷ (دایه، ۶۴۷: ۴ پ؛ به نقل از صفری آق قلعه، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

در کتاب *تحفه العرفان فی ذکر سیّد الاقطاب روزبهان حکایتی از زبان صدرالدین محمّد اشنهی* نقل شده که ارادت وی و پدرش را به شیخ روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ ق) نشان می‌دهد:

«پدرم شیخ الاسلام تاج‌الدین محمود رحمه الله علیه معتقد و مرید شیخ کبیر سیّد الاقطاب شیخ روزبهان بود - روح الله روحه - و از صادر و وارد احوال شیخ روزبهان پرسیدی و چون مسافری از طرف شیراز برسیدی، بیشتر آن بودی که او را به خانقاه خود فرود آوردی و به انواع او [را] دلداری فرمودی... شیخ صدرالدین محمّد اشنهی - رحمه الله علیه - بسیار به مزار مبارک شیخ روزبهان آمدی و فرمودی که او سلطان عاشقان است و مراد خلاق از سر روضه او زود حاصل می‌شود. اگر مشایخ دامن دامن می‌بخشند، شیخ روزبهان خرمن خرمن می‌بخشد و در تذکیر، سخن شیخ روزبهان بسیار فرمودی و گاه گاهی که در سخن گرم گشتی و شور در خلق افتادی، در ایراد سخن عشق فرمودی: اگر خاک آستانه شیخ روزبهان بروند و ببینند از بوی عشق آید. بیت:

از خطّه فارس، انس جان می‌یابم      بوی نفس زنده‌دلان می‌یابم  
هر عقده که بر خاطر ما می‌افتد      حلّش ز در روزبهان می‌یابم  
(روزبهان ثانی، ۱۳۴۷: ۲۷ و ۲۸)

از سخنان صدرالدین در *تحفه اهل الوصول فی علم الفصول* چنین برمی‌آید که خاندان اشنوی همگی اهل علم و وعظ بوده و در شیراز از مقام و منزلتی بسیار والا برخوردار بوده‌اند و شیرازی‌ها هم آنان را به خوبی می‌شناخته‌اند. آوازه و عظمت تاج‌الدین نیز به شیراز رسیده و یا این که خود در این شهر مجلس وعظ داشته است:

«عزّه اهل شیراز می‌دانند که پدر سیوم من امام کبیر، حبر نحیر، فقیه ارشدالدین، یگانه عالم و فرزانه اعظم بود. آفاق، به وجود او منور و اطراف، به طنین علوم او معطر

و پدر دوم من، امام سعید و مقتدای وقت صدرالدین بود که نوای وعظ او هوش از مسامع جان‌ها ربوده و حلاوت تلاوت خطبه‌اش، نسخه ارغنون قدسی با عقل‌ها نموده و پدر اول من، قوام‌الدین است که هر دراعه طاعت که در قلد اهل مقاصیر شیراز می‌اندازند، به ریسمان خوش الحان او می‌دوزند و هر قندیل جمعه و جماعت که در مساجد این برج اولیا می‌سوزند، از روغن متابعت او می‌افروزند» (اشنوی، قرن ۱۰: ۹۸ پ و ۹۹ ر).

همچنین در جای دیگر این رساله، این گونه از فضایل پدر خویش سخن می‌گوید: «همگنان را معلوم است که پدر این ضعیف، مردی صالح بود. سال‌ها شاخسار گلبن منبر، به نوای خوش بلبل آسای او منور بود و مشام ایام، به رویح نفعات انفاس مشکل‌گشای معطر بود. عرصه جهان علم، به مخایل و فضایل او آباد گشته و دل‌های اهل ایمان به حلالیل شمایل او شاد بوده» (همان، ۶۶ ر).

#### ۵- معرفی نامه مجدالدین بغدادی به تاج‌الدین اشنوی

نامه مجدالدین بغدادی به تاج‌الدین اشنوی، ضمن جنگی است که در سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، به شماره ۲۹۹۶ ف (از ظهر برگ ۱۴ تا برگ ۱۷)، نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت نامه مشخص نیست؛ اما برخی رساله‌های دارای تاریخ کتابت این جنگ عبارت‌اند از: *مونس العشاق* شیخ شهاب‌الدین سهروردی (برگ ۱۸ تا ۲۵) تاریخ کتابت ۷۰۶ ق؛ پنج نامه از فخرالدین عراقی (از برگ ۴۵ تا ۵۱)، تاریخ استنساخ ۷۱۰ ق؛ کتابی در عرفان به عربی (از برگ ۶۴ تا ۹۳)؛ *گویا کتیرالمراد* (ظهر برگ ۶۴) با تاریخ کتابت ۷۰۶ ق؛ و کتاب *الدواء و الشفاء لأهل القبول والوفاء* ابراهیم بن ابی المکارم طاوس (از برگ ۹۴ تا ۱۰۶) باز هم با تاریخ کتابت ۷۰۶ ق.

#### ۵-۱ مشخصات ظاهری مجموعه

۱۱۰ برگ، ۲۴ سطر: ۱۹۰×۸۰، قطع: ۲۴۵×۱۲۵. خط: نسخ. نوع کاغذ: سمرقندی. تزئینات متن: عناوین و مطالب مهم با مرکب قرمز. جلد: مقوایی، عطف و سجاف میشن تریاکی.

#### ۵-۲ ویژگی‌های رسم‌الخط

کاتب مجموعه و نامه یادشده به شیوه رسم‌الخط قدیم فارسی، سه حرف (پ)، (چ)، (ژ) را با یک نقطه و صامت (گ) را بدون سرکش نوشته و قاعده ذال اعجمی را نیز رعایت کرده



است:

«نیاز بدان حضرت دل و جان ما را بوذ و بی‌خبران دهستان بدان سعادت مستعد  
شدند» (جنگ ۲۹۹۶ ف، ۷۰۶-۷۱۰: ۱۷ پ).

«البته ناگفته نماند که در موارد بسیار اندک حرف (پ) با سه نقطه نیز نوشته شده  
است: می‌پرورد» (همان، ۴۸ ر).

از مشخصات برجسته دیگر رسم الخط این مجموعه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

### نوشتن «که» به صورت «کی».

#### مصوت «آ»:

در بیشترین موارد، با نشانه مدّ (~) و در موارد بسیار نادری هم بدون این نشانه نوشته شده  
است. در جاهایی نیز این مصوت به شکل (ا) آن هم در واژه عربی «قراءة» (همان، ۱۰۰  
پ). نشانه مدّ حتّی در میانه واژگان رعایت شده است: اجزآء (همان، ۱۵ پ).

### طرز نوشتن صامت همزه:

- صامت همزه، در بیشتر موارد نوشته شده و گاهی هم - به ویژه در پایان واژگان - نوشته  
نشده است.

استغناء (همان، ۲۲ پ)، اشیا (همان، ۱۰۳ پ)، استیفا (همان، ۳ ر).

- همزه میانی هم‌زمان هم به شکل (ء) و هم به شکل (ی) نوشته شده است: فوائید (همان،  
۱۴ ر).

- بر روی حرف پیوند (و)؛ البته نه همه جا و بر روی صامت (و) در کلماتی مانند «دوم»،  
«سوم» و «بود» همزه گذاشته شده است: «و در همسایگی او در حجره دؤم تختی از آتش  
گستریده» (همان، ۲۱ ر).

نمونه این کاربرد در متون دیگر نیز دیده می‌شود: «فایده سؤم آن است که چون طفلی  
را برای امیری پرورند...» (احمدوزیر، ۱۳۵۳: ۳۲۳).

- همزه گاهی بدون کرسی است: «امروز خود از توءم نمی‌آید یاد» (جنگ ۲۹۹۶ ف، ۷۱۰  
- ۷۰۶: ۱۹ پ).

### تای مدور:

غالباً به همان شکل کتابت عربی و در حالت اضافه نیز به شکل (ت) نگاشته شده است:  
اشارة و قدرة (همان، ۱۰۰ پ)، صورة (همان، ۱۰۲ پ)، هراة (همان، ۱۴ ر). اشارتست

(همان، ۱۰۰ ر)، مقالتي (همان، ۱۲ پ).

### حرف «ت» و «ط»:

واژگان «تلخ» و «تلخی» با حرف «ط» نوشته شده‌اند. این شکل نوشتن در متون قرن پنجم مانند *الابنيه عن حقایق الادویه و هداية المتعلمين فی الطب* نیز دیده می‌شود (متینی، ۱۳۴۶: ۱۷۱): «اگر ذوق آن به کام جاننش رسد، لذات عالم فنا در کام جاننش تلخ گردد و حلاوت طلب در آن تلخی بازتوان یافت» (جنگک ۲۹۹۶ ف، ۷۱۰-۷۰۶: ۱۳ پ).

### نشانه اضافه:

- در کلمات مختوم به «ها»ی غیرملفوظ از نیمه اول حرف یاء «ء» استفاده شده است: «دروازه دؤم (همان، ۲۱ پ)، زنده ابدی» (همان، ۱۰۱ پ).

- علامت اضافه، پس از کلمات مختوم به مصوت «آ» و «و»، معمولاً «ی» است و گاهی هم «ء». در کلمات مختوم به مصوت «ی» از «ء» استفاده شده است:

بوی تو (همان، ۴۷ ر)، هوای او (همان، ۹۸ پ)، صفاء رویت (همان، ۵۰ ر)، فتوی<sup>۶</sup> الشباب شعبه... (همان، ۲۵ ر).

### طرز نگارش «ی» وحدت، نسبت و مصدری:

- پس از کلمات مختوم به مصوت «آ» و «و»:  
بدخویی کردن (همان، ۱۰۸ پ)، باروی<sup>۷</sup> دارد (همان، ۲۱ ر)، معنی<sup>۸</sup> آزین دقیقتر می‌طلبی (همان، ۱۰۵ ر).

- پس از کلمات مختوم به «ها»ی غیرملفوظ:  
بنده‌یست (همان، ۲۴ پ).

### فصل و وصل کلمات:

در نوشتن کلمات مرکب، پیشوندها و پسوندها اصل بر جدانویسی است به استثنای حرف «به» و علامت جمع «ها». نشانه‌های «تر» و «ترین» نیز به هر دو صورت متصل و منفصل نوشته شده‌اند:

نهایت‌پذیر (همان، ۱۵ ر)، غیب‌نمای (همان، ۵۰ پ)، عالم‌اند (همان، ۱۱۰ پ)، سیاه‌روی (همان، ۷ ر)، رفیع‌تر (همان، ۱۱۰ ر)، نه جوان (همان، ۲۵ ر)، سالها (همان، ۴۵ پ). استثناء: بیکبارگی (همان، ۲۴ پ)، لطیف‌تر (همان، ۲۲ ر)، بسر، به تبرک (همان، ۱۵ ر).

دو کلمه «چه» و «که» گاه به صورت متصل به کلمه پس یا پیش از خود نوشته می‌شوند و در این صورت، «ها»ی غیرملفوظ حذف و گاهی نیز باقی می‌ماند:

آنچ (همان، ۱۳ پ)، کچون (همان، ۱۵ ر)، چتوان (همان، ۴۸ ر)، آنچه (همان، ۴۸ پ).  
چنانک (همان، ۸ ر)، چندانک (همان، ۱۴ پ)، آنجا (همان، ۴۶ ر)، آنست (همان، ۱۰۸ ر)، ایشانرا (همان، ۱۰۷ ر).

## ۶- متن نامه

این نامه‌ای است که شیخ الشیوخ، شهید کامل مکمل، مجد الملّه و الدّین البغدادی الخوارزمی - رضی الله عنه - به شیخ الاسلام، قدوه ارباب الطریقه، تاج الملّه و الدّین الشنوبی نوشته بود به هرات در آن وقت که سلطان محمد - رحمه الله علیه - بر شیخ تاج الدّین - قدّس الله روحه العزیز - متغیّر شده بود و او را فرموده بود تا شهر بند کنند.

بسم الله الرحمن الرحيم<sup>۱۱</sup>

الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی نبیه محمد و آله اجمعین و سلام الله تعالی علی سیدنا الشیخ الإمام الأجلّ، العالم کامل، العارف المحقّق، تاج الملّه و الدّین، شیخ الاسلام و المسلمین، قدوه السالکین، صفوه المحقّقین، قطب الأولیا، زبده الأصفیا و رحمه الله و برکاته. أمّا بعد فقد أخبرنا الإمام أبو القاسم بن عبد الله النیسابوری و المؤید بن أبی سعید عبدالرزاق قالاً أخبرنا أبو الأسعد القشیری انا عبد الحمید بن عبد الرحمن البحتری انا أبو نعیم عبدالملک بن الحسن الأزهری انا أبو عوانه حدّثنا ابن الحدید ثنا<sup>۱۲</sup> أبو ریعہ ثنا أبو عوانه عن الأعمش عن مالک بن الحارث عن عبد الرحمن بن...<sup>۱۳</sup> عن عبد الله بن مسعود - رضی الله عنهما - قال، قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم «لَیْسَ شَیْءٌ أَحَبُّ إِلَیْهِ الْمَدْحُ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَّالُهُ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ، وَ لَیْسَ أَحَدٌ أَعْبَرَ مِنَ اللَّهِ تَع، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ، وَ لَیْسَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَیْهِ الْعُدْرُ مِنَ اللَّهِ تَع، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَنْزَلَ الْكِتَابَ وَ أَرْسَلَ الرَّسُلَ» هذا حدیث صحیح. علامت محبّت و امارت مودّت، غیرت است و حقیقت، ظهور غیرت بر مقدار محبّت و اندازة دوستی تصوّر توان کرد تا چندان که محبّت زیادت می‌شود بدان اندازه آثار غیرت ظاهر می‌شود و چون آفریدگار سبحانه و تعالی علی العموم هر که را استعداد خطاب خود کرامت کرد در سلک استحقاق غیرت خود کشیده است. هر وقت که به تخصیص، بنده‌ای را بر قضیّت «فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» [المائدة: ۵۴] از

عدم برگزیند و به واسطه صورت رعایت حقوق فرائض، او را در زمره خواص مقربان آرد که «لَنْ يَتَقَرَّبَ الْمُتَقَرَّبُونَ إِلَيَّ بِمِثْلِ آدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِمْ» و به وسیلت اصناف عبادات نوافل و انواع مجاهدات و ریاضات بر قاعده حقیقت متابعت، ورا در دایره مقام خاص‌الخاص، لایق خاصیت محبوبی گرداند «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْأَوْفَلِ حَتَّى أُحِبَّهُ»، لابد به مقدار ترقی او بر مراتب محبوبی، آثار غیرت پادشاه - تبارک و تعالی - در حق او زیادت می‌گردد و چون ترقی خواص در مراتب قربت و محبت نهایت‌پذیر نیست، آثار غیرت حضرت عزت‌نهایت‌پذیر نباشد، لکن غیرتی که خواص و عوام را فرا می‌گیرد، اقتضای آن می‌کند که از لذات دنیا و تمتعات آن بعضی در حق ایشان محرم گردد و ایشان را یارای پیرامن آن گشتن نماند و اگر به حکم تساهل ملوث آن گردند، استحقاق دوزخ که صورت غضب و کمال بعد حضرت است، ثابت شود. لابد باشد که غیرتی که استحقاق آن جز خواص خواص را حاصل نبود، اقتضای آن کند که حقیقت التفات به ما سوی الله در حق ایشان حرام گرداند. «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ» [طه: ۱۳۱]، اشارت بدین تحریم باشد، «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» [النجم: ۱۷]، خاصیت قبول این تحریم بود:

#### بکشمتم ز دوستی و خونت بخورم

ابوسعید بن ابی‌الخیر - قدس الله روحه - گفت که چون کار قبول خلق به جایی رسید که پوستی که از خریزه‌ای که اتفاق تناول آن افتاده بودی به چندین دینار می‌خریدندی و نجاستی را که از دراز گوش منفصل شده بودی که بر آن جا نشسته بودمی به تبرک بر روی می‌مالیدندی، به سرم رسید که «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ» (فصلت: ۵۳). مسأله، عکس پذیرفت و کار چنان شد که بر سر دیواری که بر آن نشستمی خاکستر یا نجاست بر سرم فروریختندی و در هر مسجدی که قدم در وی نهادمی، کس گرد آن مسجد نگشتی. گفتندی تا این دیوانه در آن جاست، ما در آن جا نرویم:

با دشمن و با دوست بدت می‌گویم تا هیچ کس دوست ندارد جز من<sup>۱۴</sup>  
 چون خلیل به سر مشرب «فَأَنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» [الشعراء: ۷۷] رسید، سر حلت آشکارا گشت، ندای «وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» [النساء: ۱۲۵] در ملکوت افتاد، اضطراب در نهاد سگان حظایر قدس پدید آمد، زلزله و رعشه بر وجود و اجزای روحانیان و کروییان غالب گشت، آتش غیرت، خاک از عالم هستیشان برآورد. اکرم الأکرمین و أرحم الرّحمین - تبارک و تعالی - خواست تا برسان دعوت خلیل در نظر عبودیت که رمص خودبینی «وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» [البقره: ۳۰] داشت،

آشکارا کند و به حسب اظهار استحقاق و این کمال مرتبه را حضرت را که مشکور بود، معذور دارد «عِنْدَ الْأَمْتِحَانِ يُكْرَمُ الرَّجُلُ أَوْ يُهَانُ»، خلائق و محتاجان را به درخواست به در او آورد. خلیل هر مال و نعمت که داشت، تمهید قاعده میزبانی با آشنا و بیگانه در میان نهاد و تا در آفت حب المال که یکی از جمله آفات عالم بشریت است، قدم هم‌نش نلغزد و درین معنی در دعوی «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي» [الشعراء: ۷۷] درست آمد. قضا و قدر آهنگ بلا بلندتر گردانید، رایت اختیار ارتفاع داد، غیرت وقت، قصد جگر گوشه کرد «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ» [الصافات: ۱۰۲]. جوانمردوار در دعوی «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» [الشعراء: ۷۷]، برسان تسلیم «فَلَمَّا أَسْلَمًا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ» [الصافات: ۱۰۳] ظاهر گردانید. چون هنوز سرّ توحید را بر حقیقت صدق باطن نقطه خلّت چیزی باقی بود، قضا و قدر، دواعی سوختن خلیل در باطن نمرود پدید کرد و او را به واسطه منجنیق به آتش انداخت. جبرئیل را - علیه السلام - طاق سکون نماند، در اثنای آن واقعه، به پندار آن که او را با خود پیوندی هست، زفان بیان هل لک من حاجه بگشاد. صدق باطن خلیل در اظهار برسان دعوی «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي» [الشعراء: ۷۷]، لطمه بی محابای اما الیک فلما به روی دستگیری او باز نهاد. چون غیرت حق، به بهانه جلوه گری خلیل و اظهار کمال استحقاق او خلعت و کرامت خلّت را، ولایت باطن خلیل از زحمت اغیار خالی گردانید، نظر ملایکه بر کمال صدق خلیل افتاد. همه به اتفاق، تسلیم کمال تسلیم او کردند که: يَا رَبِّ فَبِحَقِّ إِنْتَحَدْتَهُ خَلِيلًا. آهن پاره‌ای را مدت‌ها میان آتش و آب و زخم مطرقه پرورش دهند تا در آن مقاسات و شداید و اصناف محن، به مرتبه شمشیری رسد و از زحمت آتش و زخم پتک خلاص یابد. با این همه، گاه گاه به واسطه ملاقات سختی سنگی، چیزی از جوهر او به لطف کم کنند تا در تیزی او افزایش. سال‌ها در جلوه گری حضرت دل عزیز، سرور محبوبان، شیخ الاسلام - متع المسلمین بطول بقائه - مقبول نظر خاص و عام و آشنا و بیگانه است. اگر در احاحین، غیرت حضرت عزّت، سنگ ناکامی بر قضیه تنبیه «أَوْ كَمْ يَكْفٍ بِرَبِّكَ» [فصلت: ۵۳] در آبگینه خانه مرادی اندازد، دل و جان به شکرانه در میان باید نهاد. بیت:

روزی که دلت شود ز جانان پر درد      شکرانه هزار جان، فدا باید کرد<sup>۱۵</sup>

اندر ره عاشقی چنان باید مرد      کز دریا خشک خیزد از آتش سرد<sup>۱۶</sup>

عمرهاست تا خلوت‌خانه‌های هرات به رسوخ قدم مریدان گرم‌روان یگانه جهان، محسود بقاع عالم است. گویی اثر نالش آن بقاع ظاهر شد. آفریدگار - سبحانه و

تعالی - بر سوز و نیاز آن مواضع ببخشود، چندان تعبیه برانگیخت تا غیرت حق خود بیاید و بقاع دیگر که تعطش ایشان زیادت بود، از آن ولایت حظی و نصیبی گیرند و شمشیر همت بزرگوار آن یگانه جهان را بار دیگر بر سنگ زنند. چون دیده حقیقت او در بلای بینایی عطاست، در صورت احتیاج دیگران، صد هزار شکر در ذمت عبودیت او واجب باشد. مبارک باد روزی که صورت بلا به ابویزید - قدس الله روحه - نرسیدی گفتی: «خداوندا نان فرستادی، نان خورش بفرست». شک نیست که شیاطین الانس، صورت قبول آن یگانه جهان و کمال ارادت طایفه مقبولان هرات در حضرت سلطان عالم، پادشاه بنی آدم، اسکندر ثانی، جمشید وقت، ظل الله فی الارض - خلد الله سلطانه - به اوقات ...<sup>۱۷</sup> در موضعی که موجب تغییر پادشاهان باشد، عرضه داشته بودند که تغییری تمام به باطن عزیز ایشان راه یافته بود. چون بر مکاید شیطنت آن طایفه اطلاع افتاد، آن خیال محال چندان متمکن شده بود که این ضعیف را چنان که واجب کند و کمال شفقت او در حق ایشان محرض آید، از عهده تقریر حق بیرون نمی توانست آمد. چندان که سلطان - خلد الله ملکه - عزیمت نهضت خراسان فرموده بود و این ضعیف یقین دانست که هر آینه او را بر صوب هرات، داعیه حرکت ظاهر شود و چون رایات عالیّه او به مبارکی آن جا رسند، قلعه هرات و امثال آن را اعتبار نماند<sup>۱۸</sup> و بر قضیه «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا» [النمل: ۳۴] الآیه، توقع آفات و سیاست‌های بی حساب ظاهر گردد، از حضرت پادشاه جهان، فرمان‌ده روی زمین، الغ ترکان عالم<sup>۱۹</sup> - خلد الله سلطانه - درخواست کرده آمد و بعضی محامد و مآثر و علم و عمل و مجاهده و ذوق و شوق آن یگانه جهان که در زلفان و بیان این ضعیف گنجد، تقریر کرده، کمال خوب اعتقادی و صدق ارادت و خداترسی او - که زندگانش باد - آن اقتضا فرمود که تفصیل این، حضرت سلطان عالم فرستاد و از زلفان این ضعیف پیغام داد که تا دل عزیز را با آن یگانه جهان و اصحاب او صافی نگرداند و خیال محالی را که نقل کرده‌اند از باطن عزیز محو نفرماید، حصن هرات مستخلص نگردد تا باری چون این حکایت به سمع مبارک سلطان عالم رسید و این تنبیه را اعتبار فرمود و قلعه گشاده شد، به شرط وفا نمود و آن یگانه جهان را در عنایت و اعزازی که وقت اقتضا کند، در ظل عنایت خود آورد تا طایفه از آن شیاطین الانس چون از همه خبث‌ها نومید شدند و دانستند که حال ارادت و حسن اعتقاد پادشاه جهان، فرمان‌ده روی زمین در حق طالبان حق - سبحانه و تع - تا چه حد باشد، آن جا تقریر زدند تا سلطان عالم - که زندگانش باد - آن یگانه جهان را به دهستان فرستد نه

به خوارزم. خود این خبر بدین ضعیف رسید و بر عقب آن تشریف خطاب بزرگوار رسانیدند به حضرت پادشاه - که زندگانش باد - چون رسیده باشد و آن خطاب عرضه داشته آمد. کمال عاطفت و پادشاهی و ارادت خوب اعتقادی پادشاه چنان اقتضا فرمود که مثالی مشتمل بر انواع عاطفت و دلجویی آن بزرگوار وقت بفرستد تا به فراغ دل و استظهار تمام، به مراقبت و جمعیت مشغول باشد. چه در غیبت سلطان عالم، استحضار آن بزرگوار راست نیاید، چون رایات عالیة سلطان عالم به مبارکی به دارالملک خوارزم بازرسد، این ضعیف تقریر آن کند *إن شاء الله تعالی*. که ولایت خوارزم را که بر ایشان حق خدمت زیادت دارد، از قدم و دم آن بزرگوار جهان محروم نگردانند، هر چند زودتر بدین حضرت رسد و دوستکام از این جا روی به مقر عز و مقام جمعیت خود آرد *إن شاء الله تعالی*. این ضعیف، این قدر از راه شفقت بر حال پادشاه - که زندگانش باد - بر رأی او عرضه داشته است و خواهد داشت که هشتاد سال است تا خانقاه هرات که منشأ و مرکز مردان خدای و اولیای بزرگ است، حفظ آن بقعه که مخ بیضه مسلمانی است، واجب باشد. امید به فضل خدای تعالی آن است که اثر صدق و اخلاص این ضعیف درین باب به دل عزیز ایشان برساند و ایشان را در دین و دنیا از ثمرات آن محفوظ گرداند *إن شاء الله تعالی* عزیز. آورده اند که ابراهیم بن ادهم - قدس الله روحه - در آن وقت که خود را به مزد داده بود و باغبانی می کرد، ترکی بدو رسید از وی میوه خواست. فرمود که من باغبانم، مرا اجازت میوه دادن نیست. ترک، چماقی چند بر وی زد. ابراهیم روی به آسمان کرد و ترک را دعای خیر گفت و او را از حق - تعالی - آمرزش خواست. عزیزی را آن حال عجب آمد که موافق طبع زهاد ظاهر نبود. از ابراهیم سبب دعای خیر باز پرسید، فرمود که چون مرا از وی نیک افتاد، نخواستم که او را از من بد افتد. بحمد الله - تعالی - وارث آن بزرگان صاحب نظر شماید. چون علی الحقیقه شما را ازین پریشانی ظاهر و ازعاج صورت نیک افتاده است، همت مبارک بر آن مقصور باید داشت که سلطان عالم را - که زندگانی او باد - از این معاملات که به تصرف قضا و قدر ظاهر شد، نیک افتد که جوان مردی جوان مردان راه حق جل جلاله که آن یگانه جهان پیشوای ایشان است، بر این جملت است. در میانه، غصه این ضعیف راست که از سعادت خدمت که مطلوب دل و جان است، محروم است و یا لیت که امکان حرکت بودی تا *سَحْبًا عَلَيَّ أَلَوْجَهٍ أَوْ مَشِيًّا عَلَيَّ أَلرَّأْسِ* به خدمت شتافتی؛ اما گفته اند شعر:

سخن نغز خوب، طوطی گفت خلعت طوق مشک، فاخته یافت<sup>۲۰</sup>

نیاز بدان حضرت دل و جان ما را بود و بی‌خبران دهستان بدان سعادت مستسعد شدند لَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. امید است که سلام و دعای این ضعیف، به مخدوم و مخدوم‌زادگان برساند و آرزومندی بی‌نهایت به جمال هریک تقریر فرماید. حلقه به گوش آن حضرت فرزند، محمد که به تشریف سلام مشرف شده است، خدمت و دعا می‌رساند. جمله اصحاب، نیاز شوق عرضه می‌دارند و از حق - سبحانه - دریافت سعادت خدمت می‌خواهند و اَلَمْ تَمّت.

## ۷- نتیجه‌گیری

درباره احوال تاج‌الدین اشنوی اطلاعات دقیقی در دست نیست. دانش‌پژوه با توجه به اقامت اشنوی در همدان، وی را همدانی دانسته و طاهری خسروشاهی نیز او را از متصوفه گمنام تبریز معرفی کرده است. نجم‌الدین دایه، نسبتش را عراقی نوشته و مایل هروی هم بر این باور است که تاج‌الدین ظاهراً از اشنه آذربایجان برخاسته و از آن پس در هرات به سیر و سلوک عرفانی و درس و وعظ پرداخته است. وی روایت شمس‌الدین عبداللطیف را مبنی بر اقامت تاج‌الدین در اشنوه و اینکه در آنجا رباطی داشته، رد می‌کند. فصیح خوافی از اقامت اشنوی در هرات یاد کرده و اصیل‌الدین واعظ و جامی نیز از مدفن او در هرات سخن گفته‌اند. درباره روزگار اشنوی نیز اختلاف نظر وجود دارد. مستوفی تاج‌الدین را از مشایخ صوفیه عصر مغول برشمرده و نفیسی وی را از مشایخ نقشبندی قرن نهم به شماره آورده است. دانش‌پژوه مراد او، یعنی شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی را زنده به سال ۶۹۹ ق. برگرفته که با این تخمین، تاج‌الدین اشنوی باید سده هشتم را هم درک کرده باشد. عرشی معتقد است که اشنوی می‌بایست پس از ۵۳۶ ق. و پیش از ۶۵۴ ق. در گذشته باشد و دلبری‌پور هم وفات وی را پس از سال ۵۹۸ ق. پنداشته، اما مایل هروی هیچ‌یک از این تخمین‌ها را در خصوص زندگی اشنوی صائب نمی‌داند. او بر این اعتقاد است که تاج‌الدین دوران شکوفایی حیات فکری خود را در نیمه دوم از قرن ششم سپری کرده؛ است، طوری که در حدود سال ۶۰۰ ق. به مقام ارشاد دست یافته و از شهرت و اعتبار کافی برخوردار بوده است. تولد او را حدود سال ۵۵۰ ق. و وفاتش را نیز در میانه دو سه دهه نخستین از نیمه اول قرن هفتم تخمین زده است. نجم‌الدین دایه هم در مقدمه بحر الحقایق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی، تاریخ درگذشت اشنوی را سال ۶۲۰ ق. و در همدان ذکر



کرده است و صفری آق‌قلعه نیز براساس همین نوشته و اینکه نجم‌الدین دایه سالیان متعدّد در همدان از محضر اشنوی بهره برده، این سخن را که تاج‌الدین در هرات سکونت داشته و در این شهر پهلوی مدفن مجدالدین طالبه به خاک سپرده شده، نادرست دانسته است. نامه‌نویافته از مجدالدین بغدادی به اشنوی نیز این ادعا را ثابت می‌کند که وی حوالی سال‌های ۵۹۷ تا ۶۰۲ ق، ضمن اقامت در هرات، در خانقاهی کهن به هدایت مریدان می‌پرداخته و مقام و آوازه وی چنان بلند بوده است که اطرافیان محمد خوارزمشاه، از ترس نفوذ معنوی او، با تخریب وی نزد خوارزمشاه باعث تغییر نظر سلطان می‌شوند و سلطان هم به محض محاصره هرات، او را زندانی می‌کند و عارف بزرگی همچون مجدالدین بغدادی ضمن تعظیم و بزرگداشت وی و نیز آرزوی دیدار او در خوارزم، از نفوذ بسیار زیاد خود در دربار خوارزمشاهیان برای رهایی او از بند اسارت بهره می‌گیرد. درنهایت، با تلاش‌های بغدادی، خوارزمشاه، اشنوی را به دهستان تبعید می‌کند. در این ماجرا، صدرالدین محمد اشنه‌ی همراه پدر خویش در هرات بوده و احتمالاً وی نیز به دهستان تبعید شده باشد. به نظر می‌رسد در میانه همین سال‌های تبعید اشنوی به دهستان است که نجم‌الدین دایه چند سالی در دهستان و سپس در ری و همدان به خدمت او رسیده باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. نسبت وی در منابع گوناگون به صورت‌های اشنوی (اشنوی، ۱۳۶۸: ۳ و ۸)، اشنه‌ی (اشنه‌ی، قرن ۱۰: ۱ پ)، (عبداللطیف، ۱۳۴۷: ۲۰۸)، (روزبهان ثانی، ۱۳۴۷: ۲۷)، (اشنوی، ۱۳۶۸: ۲ و ۶)، شنوبی (جنگ ۲۹۹۶ ف، ۷۰۶-۷۱۰: ۱۴ ر)، (اشنه‌ی، قرن ۱۰: ۷۴ ر)، شنه‌ی (سهروردی، ۱۳۶۴: ۸) اشنوئی (جامی، ۱۳۷۰: ۳۶۰)، (واعظ، ۱۳۵۱: ۳۷)، (مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۷۳)، شنوی (همان، ۹۸ و ۱۳۷) و المشوی (انوار، ۱۳۵۴: ۷۵۱/۶) آمده است. نسبت فرزند وی، صدرالدین اشنه‌ی را نیز به صورت الشنوخ‌ی (دلبری‌پور، بی‌تا: ۶۸۱)، ابشیه‌ی (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴) الشنوه‌ی (شنوه‌ی، ۸۶۶: برگ یادداشت ابتدای رساله) و اشنویه‌ای (دانش‌پژوه و افشار، ۱۳۷۳: ۱۰۹) ذکر کرده‌اند.
۲. قصه‌ای با نام اشنوه در ولسوالی نجراب (دره پته) ولایت کاپیسی افغانستان وجود دارد (بی‌نا، ۱۳۵۳: ۶۹/۱ و جیلانی، ۲۰۰۰: ۱۴-۱۷). در مکتوبی که تاریخ ۵۷۰ ق را دارد، از صوفیان اشنه یاد شده و تیمارداشت آنان به بدرالدین امین‌الاسلام عمر دوانی تفویض گردیده است (بی‌نا، ۱۳۵۵: ۲۷۶ و ۲۷۷؛ به نقل از اشنوی، ۱۳۶۸: ۶ پانویس ۱۹).

۳۴ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

۳. طاهری خسروشاهی به نقل از حسین زاده در این باره چنین می‌نگارد: «گویا سیف‌الدین باخرزی در مسافرت به تبریز، از شیخ‌الاسلام تاج‌الدین اشنوی از متصوِّف گمنام تبریز در اواخر قرن ششم خرقه تبرک گرفته است (طاهری خسروشاهی، ۱۳۹۵: ۴۲)».

۴. از این رساله، دو نسخه موجود است: یکی نسخه شماره ۱۷۹۷/۲ در کتابخانه سپهسالار تهران (شهید مطهری)، دارای ۲۴ برگ (۱۵ ر- ۳۸ پ) (دانش پژوه و منزوی، ۱۳۵۵: ۷۴۹/۵) و دیگری نسخه شماره ۷۸۱۳/۵ دانشگاه تهران، دارای ۲۸ برگ (۱ پ - ۲۹ پ) (دانش پژوه، ۱۳۵۶: ۷۱۱/۱۶). البته در فهرست نسخه‌های خطی این دو کتابخانه نام مؤلف این رساله مشخص نشده و با توجه به جملات «الامام شیخ‌الاسلام، قطب العالم والدی محمود اشنوی رضی الله عنه و أرضاه و اعطاه ما یحبّه و یرضاه» (اشنوی، ۷۱۹: ۲۵ پ) و «انا شیخی شیخ‌الاسلام، حجّه الله علی الخاصّ و العالم، قطب العالم تاج المله و الدین ابو محمّد محمود بن خداداد ابن ابی بکر بن یوسف الاشنوی قدّس الله روحه و نور ضریحه» (همان، ۳ پ)، می‌توان انتساب آن را به صدرالدین اشنوی قطعی دانست.

۵. صدرالدین اشنوی، حدیث سوم را از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۶۳۲ ق) با جمله دعایی «اعلی الله درجته و اعلن حجّته» (همان، ۳ پ) نقل کرده که این مطلب نشان می‌دهد سهروردی در زمان تألیف رساله زنده بوده است.

۶. تنها نسخه شناخته شده این اثر، ضمن مجموعه‌ای به شماره ۱۷۹۷/۷ (۱ پ - ۱۲۹ ر) در کتابخانه سپهسالار تهران نگهداری می‌شود. نسخه به خط نستعلیق در قرن دهم هجری در ۱۳۰ برگ کتابت شده؛ اما گویا محمّد مهدی الحسینی که نام وی در آخر نسخه آمده، با خطی کم‌رنگ‌تر از متن، تاریخ ۶۷۰ ق را به آن افزوده که به اعتقاد منزوی شاید این تاریخ ساختگی باشد (دانش پژوه و منزوی، ۱۳۴۰: ۳/۳۵۵ و ۳۵۶ و منزوی، ۱۳۵۶: ۱۶۷/۷). شاید هم کاتب، تاریخ نسخه اصل را که در اختیار داشته، به متن افزوده است.

۷. دهستان، مرکز ناحیه بادغیس بوده و محل آن هم جایی است که امروزه مرقد خواجه دهستان در شمال خاوری هرات است. این شهر در قرن چهارم دومین شهر بزرگ بادغیس و به قدر بوشنگ بود و بالای کوهی جای داشت (لسترنج، ۱۳۹۳: ۴۴۰). در جغرافیای تاریخی، محل دیگری نیز به نام دهستان وجود داشته که به مسافت شش روز راه یا پنجاه فرسخ، در شمال آبسکون و چهارمنزلی شهر گرگان در ولایتی به همین نام قرار داشته که در قرن چهارم، در سرزمین ترکان بوده است (همان، ۴۰۵).

۸. نکته قابل توجه آن است که در دو موضع از همین مجموعه، نام رساله مذکور غایب/الامکان فی درایة الزمان ذکر شده است (ناظر کازرونی، ۱۱۸۳: ۵ حاشیه و ۶ ر).

۹. در مجموعه رباعیات دانشگاه استانبول به جای «این دل ما»، «این دل من» ضبط شده است (بی‌نا، بی‌تا: ۱۴۸ ر).

۱۰. نمی‌دانم (اشنوی، ۱۳۶۸: ۱۰۰).

۱۱. پس از «بسم الله الرحمن الرحيم»، عبارت «ربّ تمّم» آمده است.

۱۲. در اصل بی‌نقطه است.

۱۳. در اصل، این کلمه پاک شده است.

۱۴. صورت کامل رباعی چنین است:

در عشق تو پای کس ندارد جز من      در شوره، کسی تخم نکارد جز من  
با دشمن و با دوست بدت می‌گویم      تا هیچ کس دوست ندارد جز من  
(عنصری بلخی، ۱۳۶۳: ۳۱۷)

۱۵. صورت کامل رباعی در نسخه چاپی دیوان سنایی چنین است:

روزی که دلت بود ز جانان پر درد      شکرانه هزار جان فدا باید کرد  
اندر سر کوی عاشقی ای سره‌مرد      بی‌شکر قفای نیکوان نتوان خورد  
(سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: ۱۱۳۰)

۱۶. این بیت در نسخه چاپی دیوان، بیت دوم رباعی دیگری است:

چون چهره‌توز گریه باشد پر درد      زنهار به هیچ آبی آلوده مگرد  
اندر ره عاشقی چنان باید مرد      کز دریا خشک آید از دوزخ سرد  
(همان)

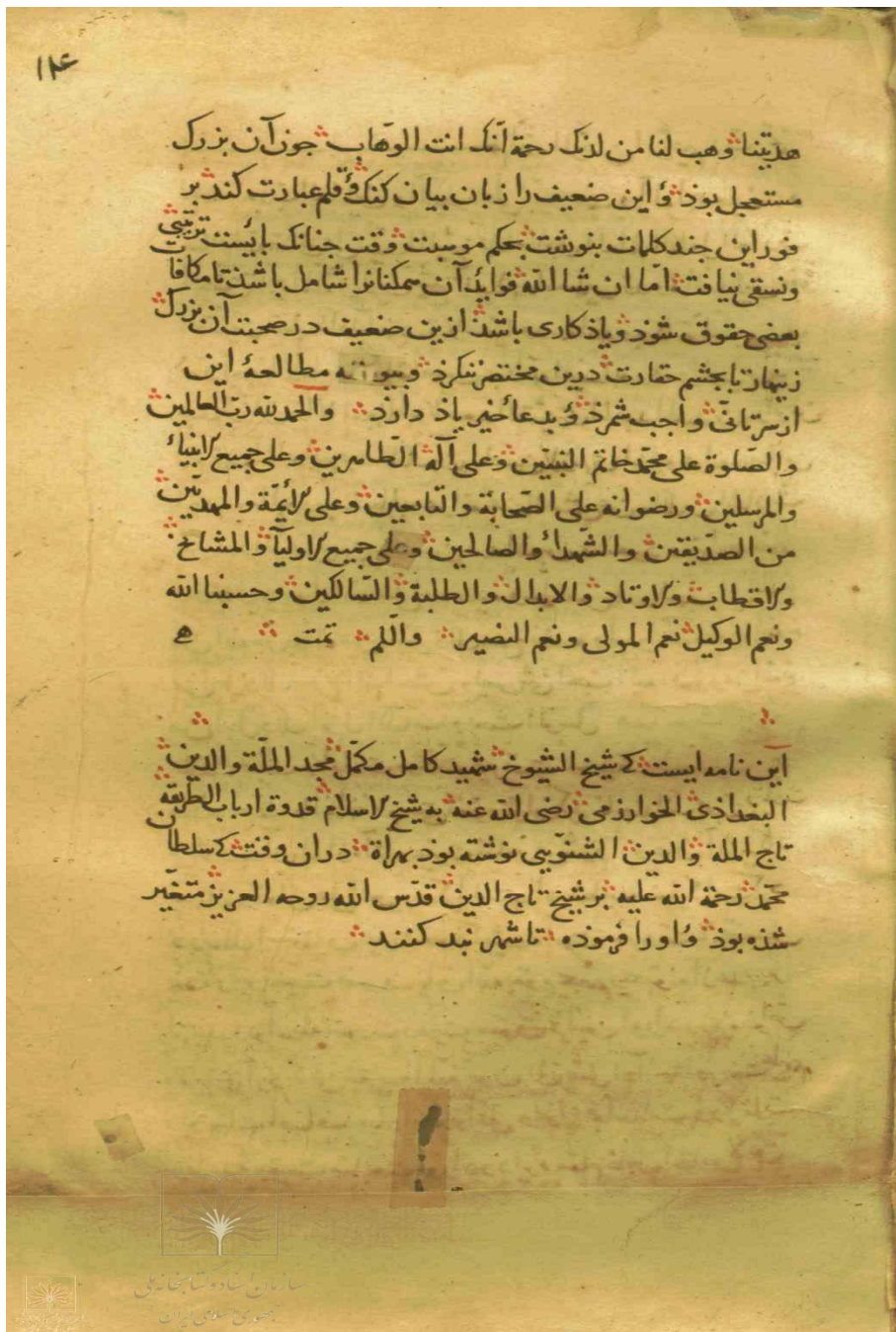
۱۷. یک واژه، ناخواناست.

۱۸. اصل: نماید.

۱۹. منظور ترکان خاتون، مادر سلطان محمد خوارزمشاه است.

۲۰. این بیت در دیوان مسعود سعد این‌گونه ضبط شده است:

سخن خوب و نغز طوطی گفت      خلعت و طوق مشک، فاخته یافت  
(مسعود سعد سلمان، ۱۳۶۴: ۸۳۱/۲)



صفحه نخست نامه مجدالدین بغدادی - دستنویس شماره (۲۹۹۶ ف) سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

احراری، عبدالکریم (۱۳۱۰). رساله مزارات با برکات هرات، کابل: دانش.  
احمد وزیر، تاج‌الدین (۱۳۵۳). بیاض تاج‌الدین احمد وزیر (نسخه برگردان)، زیر نظر ایرج افشار و مرتضی تیموری، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.

اشنوی، تاج‌الدین (۱۳۶۸). مجموعه آثار فارسی تاج‌الدین اشنوی، تصحیح نجیب مایل هروی تهران: کتابخانه طهوری.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۹). «تحقیق الروح»، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی. نشریه معارف، شماره ۲۰، صص ۴۹-۵۷.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). تحقیق الروح (ضمیمه شرب مدام)، تصحیح محمود نجفی، قم: آیت اشراق

انوار، عبدالله (۱۳۵۴). فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). عبهر العاشقین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری.

بی‌نا (۱۳۵۳). اتلس قریه‌های افغانستان، کابل: اداره مرکز احصائیه صدر اعظمی.  
جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نفحات الأنس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.  
جعفریان، رسول (۱۳۷۷). میراث اسلامی ایرانی، جلد ۹، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.  
جیلانی (عارض)، غلام (۲۰۰۰). جغرافیای ولایات افغانستان، بی‌جا: اداره کتابخانه‌های سیار اریک.

دلبری پور، اصغر (بی‌تا). فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه‌های قوتیه، آنکارا: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران.

دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۴۰). فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، جلد ۱۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۵۷). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، جلد ۱۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ و ایرج افشار (۱۳۷۳). فهرستواره کتابخانه مینوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۸ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

\_\_\_\_\_ و اسماعیل حاکی (۱۳۶۲). نسخه‌های خطی (نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران)، جلد ۱۱ و ۱۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.  
\_\_\_\_\_ و علی نقی منزوی (۱۳۴۰). فهرست کتابخانه سپهسالار، جلد ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۵۵). فهرست کتابخانه سپهسالار، جلد ۵، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.  
درایتی، مصطفی (۱۳۹۲). فهرست نسخه‌های خطی ایران (فخرا)، جلد ۲۳، تهران: انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

رحمتی، محسن (۱۳۹۰). «خوارزمشاه علاءالدین محمد»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، جلد ۱۶، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، صص ۳۰۷-۳۱۲.  
روزبهان ثانی، شرف‌الدین ابراهیم (۱۳۴۷). تحفة العرفان فی ذکر سید الاقطاب روزبهان (ضمیمه روزبهان نامه)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن آثار ملی.  
زرکوب شیرازی، معین‌الدین احمد (۱۳۵۰). شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

سنائی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۸). دیوان، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: کتابخانه سنائی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۶۴). عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

شروانی، جمال خلیل (۱۳۷۵). نزهة المجالس، تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.

شهسواری، مجتبی (۱۳۹۵). «برخی یادداشت‌ها درباره تفسیر فتوح الرّحمان فی اشارات القرآن و مؤلف آن شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی همدانی»، آینه پژوهش، شماره ۱، صص ۵-۱۹.

شیرازی، ابوالقاسم جنید (۱۳۲۸). شدّ الأزار فی حطّ الأوزار عن زوّار المزار، به تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: مجلس.

شیرازی، عیسی بن جنید (۱۳۶۴). تذکرة هزار مزار، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران: کتابخانه احمدی.

شیرازی، شهاب‌الدین عبدالله (۱۳۳۸). تاریخ و صاف الحضرة، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران: کتابخانه ابن سینا و جعفری تبریز.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۳۹

\_\_\_\_\_ (۱۳۴۶). *تحریر تاریخ و صّاف*، به قلم عبدالمحمّد آیتی، تهران: بنیاد

فرهنگ ایران.

صفری آق‌قلعه. علی (۱۳۹۶). «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه». *گزارش میراث*، شماره ۳ و ۴، صص ۱۱۹-۱۲۸.

طاهری خسروشاهی، محمّد (۱۳۹۵). «مناسبات عرفانی مشایخ آذربایجان با عارفان خراسان»، *زیان و ادبیات فارسی* (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، شماره ۲۳۳، صص ۲۷-۵۴. عبد‌اللطیف، شمس (۱۳۴۷). *روح الجنان فی سیره الشیخ روزبهان* (ضمیمه روزبهان نامه)، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن آثار ملی.

عرشی، امتیاز علی خان (۱۹۷۷). «اقبال اور عراقی»، *تقوش (اقبال نمبر)*، شماره ۱۲۱، صص ۱۲۶-۱۳۳.

عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد (۱۳۶۳). *دیوان*، به کوشش محمّد دبیرسیاقی، چاپ دوم، تهران: کتابخانه سنائی.

گولپنارلی، عبدالباقی (۱۹۷۲). *فهرست نسخه‌های خطی موزه مولانا*، جلد سوم، آنکارا: مؤسسه تاریخ ترکیه.

لسترینج، گای (۱۳۹۳). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، چاپ ۹، تهران: علمی و فرهنگی.

متینی، جلال (۱۳۴۶). «رسم‌الخط فارسی در قرن پنجم هجری»، *مجله دانشکده ادبیات مشهد*، شماره‌های ۲ و ۳، صص ۱۵۹-۲۰۶.

مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.

مسعود سعد سلمان (۱۳۶۴). *دیوان*، تصحیح مهدی نوریان، اصفهان: کمال.

منزوی، علی نقی (۱۳۸۶). *فهرستواره کتاب‌های فارسی*، جلد ۷، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

نفیسی، سعید (۱۳۴۴). *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران: کتابفروشی فروغی.

واعظ، اصیل‌الدین عبدالله (۱۳۵۱). *مقصد الإقبال سلطانیه و مرصد الآمال الخاقاتیه*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

واعظ، اصیل‌الدین عبدالله و دیگران (بی‌تا). *رساله مزارات هرات*، به تصحیح، مقابله و حواشی فکری سلجوقی و عبدالرئوف ملک دینی، کابل: مرکز نشراتی فاروقی.

٤٠ / آگاهی‌هایی تازه درباره تاج‌الدین محمود اشنوی و ارتباط وی با مجدالدین بغدادی ... / صباغی و ...

### نسخه‌های خطی

اشنوی، تاج‌الدین محمود (قرن ۱۱). روحیه (معرفت الله)، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۸۳۹۴.

اشنوی، صدرالدین (قرن ۱۰). ورد الجنه و بدر الدجنه، تهران: کتابخانه سپهسالار (شهید مطهری)، شماره ۱۷۹۷/۲.

\_\_\_\_\_ (۷۱۹ ق). ورد الجنه و بدر الدجنه، تهران: کتابخانه دانشگاه تهران، شماره ۷۸۱۳/۵.

\_\_\_\_\_ (قرن ۱۰). تحفه اهل الوصول فی علم الفصول، تهران: کتابخانه سپهسالار (شهید مطهری)، شماره ۱۷۹۷/۷.

\_\_\_\_\_ (۱۱۳۲ ق). تحقیق الروح، کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا، شماره M. 682/5.

\_\_\_\_\_ (۸۶۶ ق). نسیم التسنیم، تهران: کتابخانه مینوی، عکس شماره ۱۲۱.

بی‌نا (۷۰۶ - ۷۱۰ ق). جنگک. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۲۹۹۶ ف.

بی‌نا (بی‌تا). مجموعه رباعیات، استانبول: دانشگاه استانبول، شماره FY.1203.

کاشی، عبدالعزیز (قرن ۸). روضه الناظر و نزهه الخاطر، استانبول: دانشگاه استانبول، شماره F.766.

ناظر کازرونی، عبدالحسین (۱۱۸۳ ق). السوانح، تهران: کتابخانه دانشگاه تهران، شماره ۴۲۱۴/۵.



**References**

*Holy Qur'an.*

- Ahrari, A. A. M. (1931). *Resala-e mazarat-e ba-Barakat-e herat*. Kabul: Danesh.
- Ahmad Vazir, T. (1974). *Bayaz Taj ad-Din Ahmad Vazir* (Facsimile). Edited by I. Afshar & M. Teymouri. Isfahan: University of Isfahan.
- Anwar, A. (1975). *The Catalogue of the Manuscripts in the National Library*. Tehran: National Library and Archives of Iran.
- Arshi, I.A. (1977). "Iqbal and Iraqi (Iqbal Number)". *Nuqoosh*. Vol.121. pp.126-133.
- Abdullatif, Sh. (1968). *Rawh al-Janan fi Sirat Sheikh Rouzbahan* (Rouzbahannama). Edited by M. Daneshpajouh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Baqli Shirazi, R. (1987). *Abhar al-Asheqin*. Edited by H. Corbin and M. Murin. Tehran: Manoucheri.
- Jafarian, R. (1998). *Islamic Heritage of Iran*. Qhum: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Jami, A. (1991). *Nafahat al-Uns*. Edited by Mahmoud 'Abedi. Tehran: Itela'at
- Jilani ('arez), G. (2000). *Provincs Geography of Afghanistan*. Peshawar: Aric Mobile Libraries Department.
- Daneshpajouh, M. (1961). *The Catalogue of Tehran University*. Vol. 13. Tehran: University of Tehran.
- \_\_\_\_\_ & Hakemi, I. (1983). *The Manuscripts (Journal of Tehran University)*. Vol. 11& 12. Tehran: University of Tehran.
- \_\_\_\_\_ & Munzavi, A. (1961). *Catalogue of Manuscripts in Sepahsalar*. Vol.3. Tehran: University of Tehran.
- \_\_\_\_\_ & Afshar, I. (1994). *Descriptive Catalogue of Minovi Library*. Tehrān: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- \_\_\_\_\_ & Munzavi, A. (1977). *Catalogue of Manuscripts in Sepahsalar*. Vol. 5. Tehran: University of Tehran.
- Darayati, M. (2013). *Union Catalogue of Iran Manuscripts (Fakhna)*. Tehran: National Library and Archives of Iran.
- Delbaripour, A. (?). *The Manuscripts Catalogue of Konya Librarys*. Ankara: Cultural Consultation of the Islamic Republic of Iran.
- Gulpinarli, A. (1972). *The Manuscripts Catalogue of Maulana's Museum*. Vol. 3. Ankara: Turkish Historical Society.
- Le Strange, G. (2014). *The Lands of the Estern caliphats*. Translated by M. 'Irfan. 9<sup>th</sup> ed. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Mas'oud Sa'd Salman (1985). *Diwan*. Edited by Mahdi nourian. Isfahani: Kamal.
- Matini, J. (1967). "Persian writing in the fifth century". *Journal of Mashhad Faculty of Literature*. No. 2 and 3. pp. 159- 206.

- Mustawfi, H. (1983). *Tarikh-e Guzida*. Edited by A. Navaei. Vol 2<sup>th</sup> ed. Tehran: Amirkabir.
- Munzavi, A. (2007). *Descriptive catalogue of Persian books*. Vol.7. Tehran: Center for the Great islamic encyclopedia.
- Nafisi, S.(1965). *History of Poetry and Prose in Iran and in Persian Language*. Tehran: Furouqi Bookstore.
- Oshnuvi, T. (1989). *A Collection of Persian Works of Taj al-Din Oshnuvi*. Edited by N. Mayel Heravi. Tehran: Tahouri Library.
- Rahmati, M. (2011). "Ala'-al-din Muhammad" *Encyclopaedia of World of Islam*. Edited by G. A. Haddad 'Adel. Tehran: Encyclopaedia Islamica Foundation. Vol. 16. pp. 307- 312.
- Ruzbahan sani, Sh. A. (1968). *Tuhfat al-'Irfan fi zekr-e Sayyed al-Aqtab Ruzbahan*. Edited by M. daneshpajouh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Sanaei, A. M. A. (2009). *Diwan-e Sanaei*. Edited by M. Mudarres Razawi. 7th ed. Tehran: Sanaei.
- Zarkoub Shirazi, M. A. (1971). *Shirazname*. Edited by I. Va'ez Javadi. Tehran: Iran Culture Foundation.
- Shahsavari, M. (2016). "Some Notes on Fotouh ar-Rahman fi Isharat al-Qur'an". *Mirror of Studies*. Vol 1. pp. 5-19.
- Sharvani, J. kh. (1996). *Nuzhat al-Majales*. Edited by M. Riyahi. 2<sup>th</sup> ed. Tehran: 'Elmi.
- Shirazi, A. (1949). *Shadd al-azar fi hatt al-awzar 'an zawwar al-mazar*. Edited by M. Qazvini & A. Iqbal. Tehran: Majles Library.
- Shirazi, I. J. (1985). *Tazkera-e Hezar Mazar*. Edited by A. Nourani Wesal. Tehran: Ahmadi Library.
- Shirazi, Sh. A. (1959). *Tarikh -e Wassaf al-hazra*. Edited by M. Isfahani. Tehran: Ibn Sina & Ja'fari Library.
- \_\_\_\_\_ (1967). *Tahrir -e Tarikh -e Wassaf* . Edited by A. ayati. Tehran: Iran Culture Foundation.
- Safari Aqqala, A. (2017). "New Finding on the Life of Najm-e Daya in a Manuscript of his Bahr ul-haqayeq including his hol'ograph". *Heritage Report*. No. 3 & 4. pp. 119-128.
- Suhravardi, S. (1985). *'Awarif al-Ma'aref*. Translated by A. Isfahani. Edited by Q. Ansari. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Taheri khusrushahi, M (2016). "The Mystical Relations between the Sheikhs of Azerbaijan and the Sufis of Khurasan". *Journal of Persian Language & Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*. No.233. pp.27-54.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Tahqiq al- Rouh". Edited by N. Mayel Heravi. *Journal of Ma'ref*. No.20. 49-57.

- \_\_\_\_\_ (2014). *Tahqiq al- Rouh* (shurb-e mudam). Edited by M. Najafi. Qhum: Ayat-e Eshraq.
- Unsuri Balkhi, A. H. A. (1984) . *Diwan*. Edited by M. Dabirsiyaqi. 2<sup>th</sup> ed. Tehran: Sanai Library.
- Vaez, A. A. (1972). *Maqsad al-Aqbal Sultania wa Marsad al-amal al-khaqnia*. N. Mayel Heravi. Tehran: Iran Culture Foundation.
- Vaez, et.al (?). *The treatise Shrines of Herat*. Edited by A. Fekri Saljouqi & A.M. Dini. Kabul: Farouqi Publishing Center.
- ? (1975). *A Povisional Gazetteer of Afghanistan*. Kabul: Central Statistics Office prime ministry.

### Manuscripts

- Oshnuvi, S. (10<sup>th</sup> century). *Ward al-Janna wa Badr al-Dujna*. Tehran: Sepahsalar (Shahid Mutahhari) Library. No. 1797/2.
- \_\_\_\_\_ (719 H). *Ward al-Janna wa Badr al-Dujna*. Tehran: University of Tehran Library. No. 7813/5.
- \_\_\_\_\_ (10<sup>th</sup> century). *Tuhfat Ahl al-Wusul fi Elm el-Fusul*. Tehran: Sepahsalar (Shahid Mutahhari) Library. No.1797/7.
- \_\_\_\_\_ (1132 H). *Tahqiq al-Ruh*. California: University of Californi Library. No. M. 682/5.
- \_\_\_\_\_ (866 H). *Nasim al-Tasnim* (Photo). Tehran: Minuvi Library. No. 121.
- Oshnuvi, T. M (11<sup>th</sup> century). *Resala-e Ruhyya (Ma'refat allah)*. Mashhad: astan-e Quds Razavi Library. No. 18394.
- Kashi, A. (8<sup>th</sup> century). *Rawzat al-Nazer wa Nuzhat al-khater*. İstanbul: İstanbul university. No. F.766.
- Nazer kazerouni, A. (1183 H). *Al-sawaneh*. Tehran: University of Tehran. No. 4214/5.
- ? (706-710 H). *Jung*. Tehran: National Library and Archive of Iran. No. F-2996.
- ? (?). *Majmou'a-e Ruba'yyat*. İstanbul: İstanbul University. No. FY.1203.



## New Insights into Taj ad-Din Mahmoud Oshnuvi and His Relationship with Majd ad-Din Baghdadi and the Court of Khwarezmshahian<sup>1</sup>

Ali Sabbaghi<sup>2</sup>  
Abdulmir Omeyrat<sup>3</sup>

Received: 2022/06/27

Accepted: 2022/09/24

### Abstract

Since there is no accurate information about the life of Taj ad-Din Mahmoud Oshnuvi, researchers have just speculated about the details of his life. Accordingly, publication of any document that can clarify some aspects of his life is of great importance. In this article, besides examining the opinions of the researchers about Oshnuvi's life and works, a newfound letter by Majd ad-Din Baghdadi is introduced; the content of which reveals that Oshnuvi lived around the years 597 to 602 A.H. in Herat. While staying in Herat, he guided his disciples, taught, and preached in an old monastery. At that time, his status and reputation were so high that the people around Muhammad Khwarazmshah, fearing his spiritual influence, tried to defame him. They attempted to alter Sultan's opinion about him. As soon as Khwarazmshah besieged Herat, he imprisoned Oshnuvi. At last, a great mystic like Majd ad-Din Baghdadi, who respected and honored him, exploited his great influence in Khwarazmshah's court to free Oshnuvi from captivity.

**Keywords:** Islamic mysticism, Khwarezmshahian era, Taj ad-Din Oshnuvi, Majd ad-Din Baghdadi, Manuscript.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40883.2393.

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.1.8

2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Arak University, Arak, Iran (Corresponding author). [a-sabaghi@araku.ac.ir](mailto:a-sabaghi@araku.ac.ir)

3. PhD student of Persian Language and Literature, Arak University, Arak, Iran. [amiromeyrat400@gmail.com](mailto:amiromeyrat400@gmail.com)

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



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۵-۷۱

## بررسی و تحلیل تجارب عرفانی شمس الدین محمد لاهیجی در مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز<sup>۱</sup>

عباس رجبی گوندره<sup>۲</sup>

هادی وکیلی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸

### چکیده

لاهیجی از عارفان بزرگ ایرانی و سلسله نوریخشیه، در شرحی که بر گلشن راز شبستری نگاشته، از مکاشفات عرفانی خویش سخن گفته است. مکاشفات عرفانی به عنوان تجارب خاص عارفان در تبیین نگاه عرفانی و عوامل موثر در گزارش این تجربه‌ها و احساس‌هایی که عارف از سر گذرانده، پیوسته مورد توجه پژوهشگران فلسفه عرفان بوده است. از دیگر جنبه‌های مهم در بررسی تجارب عرفانی تأثیرات بافت و زمینه فرهنگی و تعالیمی است که عارف با آنها پیوسته در ارتباط بوده است. بر این اساس، نوشتار حاضر با توجه به این پرسش که «عناصر و اجزای تجارب عرفانی لاهیجی چه چیزهایی هستند و شیخ تا چه اندازه متأثر از تعالیم پیشینی و بافت فرهنگی خود بوده است؟»، با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی اجزا و عناصر مکاشفات شیخ پرداخته است. بر اساس سه نظریه غالب در فلسفه عرفان، گزارش‌های لاهیجی را می‌توان در تأیید نگاه بینابینی تعریف کرد. همچنین، افزون بر نظریات و مدل‌هایی که محققان درباره تجربه احساس‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41044.2372

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.2.9

۲. دانش آموخته دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی(س)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب

اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). rajabi1383@gmail.com

۳. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. drhvakili@gmail.com

سه گانه (موجود یگانه، یگانگی موجودات و یگانگی با موجودات) ارائه کرده‌اند، احساس یگانگی با موجود یگانه نیز گزارش شده است که می‌تواند حالت چهارمی در این مدل فرض گردد. شیخ در توصیف تجارب خود حالتی را از سر گذرانده که طی آنها پس از درک حضور خداوند و تجلیات ذاتی او، احساس یگانگی با خداوند کرده و به تجربه آگاهی محض رسیده است.

**واژه‌های کلیدی:** لاهیجی، تجارب عرفانی، عناصر تجربه، تعالیم و آموزه‌های پیشینی.

## ۱- مقدمه

یکی از موضوعات مورد توجه پژوهشگران عرصه عرفان تجاربی است که عارفان داشته و آنها را بیان کرده‌اند. تجاربی که عارف در طی آنها یکی از سه تجربه احساس موجود یگانه، احساس یگانگی با موجودات و احساس یگانگی موجودات را از سر گذرانده است (ملکیان ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰). این تجارب عرفانی را می‌توان براساس چهار عامل زیر بررسی کرد:

- ۱- حالت عارفی که به مقام شهود رسیده است.
  - ۲- حقیقت امری که به تخیل و تمثل در آمده است.
  - ۳- صورتی که آن امر متمثل و متخیل به خود گرفته است
  - ۴- محل تجسد آن امر در عالم (Chittick 1994: 88).
- عامل نخست درباره احوال شخص تجربه گر پیش و هنگام وقوع کشف است؛ اینکه عارف در حال انجام آیین یا ریاضت خاصی به شهود رسیده یا اینکه وقوع مکاشفه کاملاً به طور اتفاقی و دفعتهً برای عارف رخ داده است. درباره صورتی که حقایق در شهودی خاص به خود گرفته‌اند نیز می‌توان بررسی‌ها را درباره این موضوع انجام داد که حقیقت تمثل یافته با کدام یک از حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی (بصری، سمعی، بویایی، چشایی و لامسه) درک شده‌اند. پیرامون محل تجسد امور در عالم سخن از مکانی است که حقایق در آن خود را برای سالک مکشوف ساخته‌اند؛ اعم از بیداری یا خواب، عالم خیال یا عالم طبیعت و یا عوالم دیگر.
- البته در میان مکاتب و سنت‌های عرفانی، عارفانی بوده‌اند که به هیچ روی از حالات و

تجارب خاصی که برایشان در مسیر سلوک روی می‌داد، سخن نمی‌گفتند. از مهم‌ترین دلایل ایشان برای این عمل حفظ اسرار از نامحرمان بود. در سنت عرفانی و صوفیانه اسلام، ملامتیه بزرگ‌ترین گروهی است که در نفی بیان چنین حالاتی همت داشته‌اند و به این مسئله تا آنجا توجه می‌کردند که برخلاف باطن پاکشان، اغلب مورد سوء ظن دیگران قرار می‌گرفتند (سلمی ۱۳۶۹، ۲: ۴۰۲).

در مقابل این گروه، عارفانی بوده‌اند که از روی ارشاد و ترغیب سالکان و پیروانشان از احوالات و تجاربی که برایشان رخ داده بود، سخن می‌گفتند و بدون هیچ پروایی یافته‌ها و تجاربشان را ثبت و ضبط می‌کردند و در اختیار دیگران قرار می‌دادند. شیخ روزبهان بقلی شیرازی یکی از این مشایخ است که در کتاب *عبرالعاشقین آشکارا* حالات خویش را گزارش کرده است. برای مثال او در آغاز کتابش می‌نویسد: «چون بعد از سیر عبودیت بعالم ربوبیت رسیدم، و جمال ملکوت بچشم ملکوتی بدیدم، در منازل مکاشفات سیر کردم، و از خوان روحانیان مائده مقامات و کرامات بخوردم. با مرغان عرشی در هواء علین پریدم، و صرف تجلی مشاهده حق - عز اسمه - بچشم یکتایش بنگریدم، و شراب محبت ذوالجلالی از قدح جمال صرف بمذاق جانم رسید. حلاوت عشق قدم دلم را کسوت معارف و کواشف اصلی در پوشید». (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۴) برخی نیز در این میان، اسرار و احوال خویش را تنها بر اصحاب سرّ خویش بازگو می‌کردند و در موارد اندکی اسراری را نزد همگان فاش می‌کردند. با این حال، همین گفته‌هایی که از ایشان در آثار به‌جامانده از عارفان گزارش شده، به حدی هست که توجه محققان این عرصه را به خود جلب کند و بخش عظیمی از مباحث فلسفه عرفان را به خود اختصاص دهد.

در فلسفه عرفان، پیرامون یک تجربه در سه ساحت بحث می‌شود؛ نخست، در ساحت خود تجربه عرفانی است که در کدام دسته از انواع علم قرار می‌گیرد. معمولاً آن را از نوع علم حضوری قلمداد می‌کنند که میان علم و معلوم فاصله‌ای وجود ندارد. دوم، ساحت بیان تجربه و چگونگی انتقال مفهوم آن از طریق واژه‌هاست که می‌توان از آن با عنوان تبلور ذهنی و زبانی یاد کرد. مرحله سوم، ساحت تفسیر تجربه است که به کمک آرای محققان و دانشمندان عناصر و عوامل دخیل در تجربه مذکور تشریح و تفسیر می‌شود. از این رو، پس از بیان پیشینه پژوهش، مناسب خواهد بود تا رویکردهای محققان در برخورد با این نوع تجارب تبیین شود، زیرا هر تحقیق و پژوهشی در نهایت به یکی از این دیدگاه‌ها ختم

خواهد شد و تأیید و مصداقی برای آن نظریه خواهد بود. همچنان که بنیانگذاران این آراء بنای کار خود را بر همین گزارش‌های عرفانه‌نهاد و بر آنها استناد و استشهاد کرده‌اند.

## ۲- پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌هایی که درباره تجارب عارفان مسلمان انجام شده، مقاله «ملاقات با مردان خیالی» نوشته چیتیک (۱۹۹۴) است که در مجموعه مقالات وی با عنوان *عالم خیال* آمده است. او که در بررسی آرای ابن عربی در میان مستشرقان از سرآمدان است، در جستار مذکور به بررسی دیدارهای ابن عربی با مردانی می‌پردازد که در عالم خیال بر او ظاهر شده و با او سخن گفته‌اند و حقایقی را بر او آشکار کرده‌اند و در مواردی شیخ آنها را راهنمایی کرده است (Chittick 1994: 83-96).

در مقاله «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی اسلامی»، جعفری (۱۳۹۶) ضمن تبیین ماهیت شهودی و ویژگی‌های تجارب عرفانی اسلامی مانند همگانی و طولی بودن تجارب براساس اطوار وجودی انسان و اختلاف مراتب عرفا در کسب تجارب، تأکید کرده است که در جریان رخ دادن این دست از تجارب، سالک هماهنگی و ارتباطی بین دورن خویشتن و عالم خارج از خود را تجربه می‌کند. نویسنده با تقسیم‌بندی تجارب به دو دسته صوری و معنوی معتقد است که سالک در تجارب صوری متأثر از تعالیم پیشین خود بوده ولی با ترقی درجات عارف در تجارب معنوی سخن از زمینه‌مندی بی‌معنا خواهد بود.

در مقاله «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز» نویسندگان کوشیده‌اند واقعات ده‌گانه لاهیجی در شرح گلشن راز را براساس مبانی فلاسفه‌ای مثل ابن سینا و شیخ اشراق تحلیل و بررسی کنند و به نوعی میان تعالیم عرفایی مانند لاهیجی و تعالیم فلسفی این‌همانی ایجاد کنند. در حالی که با وجود شباهت‌هایی میان آرای فلاسفه مذکور و تعالیم عرفانی، سخن از این‌همانی میان آنها و یا تفسیر مکاشفات عرفانی براساس گزاره‌های فلسفی نمی‌تواند چندان وافعی به مقصود باشد. (پشت‌دار و عباسپور ۱۳۸۹: ۳۱-۳۴ و ۵۳).

در مقاله «نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی»، جعفری لنگرودی و ذاکری (۱۳۹۳) به صورت خاص نور سیاه را بررسی کرده‌اند؛ نوری که لاهیجی آن را در تجارب عرفانی خویش شهود نموده و در گزارش‌های خود به آن اشاره کرده و به تفصیل آن را تبیین نموده است. نویسندگان مقاله پس از اشاره به پیشینه بحث نور و به خصوص نور سیاه



در میان عارفان، این مسئله را از نگاه لاهیجی بررسی کرده‌اند. آنها ترکیب نورسیاه را در شرح لاهیجی تعبیری استعاری قلمداد می‌کنند که حکایت از طبیعت متناقض‌نمای زبان و تجربه عرفانی دارد. با این همه، مطالب و به‌ویژه نتیجه‌گیری مقاله انسجام لازم را ندارد.

«روش‌شناسی تعبیر آراء و تجارب عرفانی عطار در تذکرة الاولیاء» مقاله دیگری است که نزهت (۱۳۹۷) با رهیافت‌های فلسفی و روان‌شناسانه به بررسی گزارش‌های عطار از تجارب و حالات عرفانی عرفا و مشایخ صوفیه پیرامون مفهوم درد، تمسک به کلام و معارف ائمه اطهار (علیهم السلام)، معرفت عرفانی و مباحث وجودشناسی پرداخته است. او با تأکید بر نقش شهود در عرفان عطار معتقد است که شیخ با تألیف این اثر به صورت نظام‌مند معارف عرفانی را در قالب حکایات عارفان به‌خوبی حفظ و منتقل کرده است.

در مقاله «بررسی نقش گرایانه تجارب عرفانی در گفت‌وگوهای مکاشفه بحر الحقیقه احمد غزالی بر مبنای فرانش اندیشگانی» وفایی و میلادی (۱۳۹۸) به مکاشفات هفت‌گانه غزالی در کتاب مذکور پرداخته‌اند. نویسندگان با تکیه بر گفت‌وگوهای فرانش اندیشگانی به بررسی تأثیر و تنوع احوال عارف در مراتب کشف پرداخته و نتیجه بررسی خود را این‌گونه گزارش نموده‌اند که غزالی برای تبیین و توصیف حالاتی از قبیل حیرت، سکر، سکوت، محو و مکاشفه از واژگانی مانند رفتن، گشتن و دیدن بهره فراوانی برده است. همچنانکه غزالی بر لزوم تلاش عارف و تحولات روحی او نیز تأکید داشته است.

با وجود پژوهش‌هایی که درباره تجارب عرفانی عارفان مسلمان انجام شده، پیرامون شخصیت لاهیجی و تجارب عرفانی‌اش تحقیقات زیادی انجام نشده است و اندک پژوهش‌های موجود در این زمینه یا نظام‌مند نیست و یا با رویکردی فلسفه‌محور کوشیده‌اند میان گزارش‌های لاهیجی و آرای فلاسفه مسلمان این‌همانی برقرار کنند. مهم‌تر آنکه در بررسی این تجارب تاکنون کسی به آنها از منظر سه‌گانه «ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی و بینابینی» نپرداخته است. از این رو نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که: عناصر و اجزای تجارب عرفانی لاهیجی چه چیزهایی هستند و شیخ تا چه اندازه متأثر از تعالیم پیشینی و بافت فرهنگی خود بوده است؟ این مسئله با کاوش در تجارب لاهیجی که در کتاب *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز* آنها را گزارش داده است، با رویکردی توصیفی-تحلیلی با تکیه بر آرای پژوهشگران عرصه عرفان بررسی خواهد شد.

### ۳- رویکردهای سه‌گانه در بررسی تأثیر زمینه بر تجارب عرفانی

درباره ارتباط زمینه و تعالیم پیشینی عارف با تجربه‌های عرفانی او و همچنین ارتباط آنها با بیان و توصیفی که عارف از این مکاشفات ارائه می‌کند، مباحث و مسائلی میان محققان عرصه عرفان وجود دارد که ایشان را به سه دسته تقسیم می‌کند: ذات‌گرایان، ساخت‌گرایان و زمینه‌مندانکاران یا بینابینی یا ساخت‌گرایان حداقلی.

#### ۳-۱ ذات‌گرایی<sup>۱</sup>

ذات‌گرایان نخستین کسانی بودند که درباره ماهیت تجربه دینی به تحقیق پرداختند. ایشان با اصرار دانستن این دسته از تجارب، نوعی ذات‌مشترک برای همه آنها قائل شدند. از بنیانگذاران این نظریه می‌توان از شلایر ماخر، ویلیام جیمز، اتو و استیس نام برد.

ذات‌گرایان حقیقت دین و عرفان را همان تجربه می‌دانند که تعالیم و آموزه‌های دیگر دینی ریشه در آن دارند. ایشان بر این باورند که تجارب دینی و عرفانی در میان تمامی انسان‌ها مشترک هستند و چیزی که این تجارب را از هم متمایز می‌کند، تعبیر و تفسیرهایی است که از این قسم تجارب می‌شود. با این وصف، تمامی تجارب دینی و عرفانی دارای هسته مشترکی خواهند بود، و این هسته مشترک عبارت‌است از یک تجربه خام و محض که تحت تأثیر هیچ عامل دیگری نیست. به معنای دیگر، تعالیم، فرهنگ و زبان عارف مدخلیتی در تجربه عارف ندارند.

نتیجه چنین نگاهی به تجارب عرفانی باعث خواهد شد تا محقق در بررسی احوال و مکاشفاتی از این دست، تجربه را مقدم و مستقل از توصیف و تفسیرهای آن قلمداد کند؛ یعنی تجربه بر مفاهیمی که از این تجربه حکایت دارند، مقدم است. از سوی دیگر این تجارب محدود به فرهنگ و بوم خاصی نیست و می‌توان در میان تمام جوامع بشری نمونه‌هایی برای آن پیدا کرد.

ذات‌گرایان برای این دسته از تجارب اوصاف و ویژگی‌های چندی نیز بر می‌شمارند. ویلیام جیمز چهار شاخصه<sup>۱</sup> - وصف ناپذیری،<sup>۲</sup> - معرفت‌بخش بودن،<sup>۳</sup> - زودگذر بودن و<sup>۴</sup> - منفعل بودن صاحب تجربه را ویژگی‌های اصلی تجربه دینی و عرفانی می‌داند (جیمز ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵). استیس نیز فهرستی از ویژگی‌های مشترک و کلی را برای حالات عرفانی (آفاقی و انفسی) در همه فرهنگ‌ها و اعصار و ادیان و تمدن‌های مختلف جهان

برمی‌شمارد که پنج مورد از آنها مشترک در دو گونه مذکور از این تجارب هستند که عبارت‌اند از: ۱- احساس عینیت یا واقعیت؛ ۲- تیمن، صلح و صفا و...؛ ۳- احساس امری قدسی، حرمت‌دار و الوهی؛ ۴- متناقض‌نمایی؛ ۵- بیان‌ناپذیری (استیس ۱۳۹۲: ۱۳۴).

### ۲-۳ ساخت‌گرایی<sup>۲</sup>

رویکرد ساخت‌گرایی بر این باور است که بسترها و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی و... در تکوین و شکل‌دهی تجارب انسان نقش اصلی را خواهند داشت. رابرت فورمن در توصیف ساخت‌گرایی می‌گوید: «در ربع قرن اخیر گذشته محققان به این اتفاق نظر عمومی رسیده‌اند که در تجارب عرفانی تنها یک «چیز» و نه یک «کس» نقش شکل‌دهنده محوری را بازی می‌کند؛ و آن «چیز» همان پیش‌زمینه عارف است: باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسش‌ها و غیره. در اصطلاح علمی، معمولاً به این امور با عنوان «چارچوب» مفهومی عارف یا «مجموعه» پیش‌زمینه اشاره می‌شود. این رهیافت به تجربه دینی، با تمام تفاوت‌های نسبتاً کوچک و جزئی موجود در آن «ساخت‌گرا» خوانده می‌شود. ساخت‌گرا عبارت از این دیدگاه است که شاکله زبانی و مفهومی عارف، به طرق مهمی، تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد» (فورمن ۱۳۸۴: ۲۳).

براین اساس عقاید، تعالیم و مفاهیم صاحب تجربه که در آن محیط زندگی می‌کند، نقشی اساسی را در شکل‌دهی تجارب بر عهده دارد و بخش مهمی از شاکله مفهومی عارف را تشکیل می‌دهد. نتیجه چنین اعتقادی منجر به کثرت حالات و تجارب خواهد شد و وجود هرگونه هسته مشترک برای این دست از مکاشفات نفی می‌شود. همچنین باورها و مفاهیم مقدم بر تجربه خواهند بود و به نوعی سازنده تجربه می‌شوند. از این رو، می‌توان گفت آنچه در این تجارب برای عارف دست می‌دهد، بدیع و تازه نیست، زیرا در مفاهیم و باورهای قبلی او وجود داشته‌اند.

استیون کتزر، جان هیک، ویلیام وین رایت، وین پرادفوت، جری گیل و رابرت گیلمو از مهم‌ترین چهره‌های مکتب ساخت‌گرا هستند. (کتزر ۱۳۸۳: ۷۶-۱۰۸)

### ۳-۳ نظریه بینابینی

نظریه بینابینی، نظریه‌ای میان ذات‌گرایی و ساخت‌گرای حداکثری است و افرادی چون رابرت کی.سی فورمن و نینیان اسمارت آن را طرح و پیگیری می‌کنند. آنها وجود هسته مشترک در همه سنت‌ها را رد می‌کنند، اما معتقدند در میان دسته‌ای از تجارب هسته مشترک وجود دارد و متافیزیک، زمینه و فرهنگ تجربه‌گر بر تجربه او را تأثیرگذار می‌دانند و همچنین باور دارند مفاهیمی که آن تجربه را توصیف می‌کنند، برگرفته از خود تجربه نیستند، بلکه این مفاهیم و آموزه‌ها پیشتر در بافت فرهنگی عارف وجود دارند. از سوی دیگر، آنها فردیت تجارب سنن مختلف را رد می‌کنند و تأثیر فرهنگ و زمینه را بر تجربه نسبی تلقی می‌کنند و نه مطلق. البته تمایز میان تجربه و تفسیر دینی را می‌پذیرند. ایشان میان تجربه و زمینه ارتباطی دوسویه و دیالکتیکی ترسیم می‌کنند که طی آن ضمن عقیده به تقدم وجودی بُعد آموزه‌ای بر بُعد تجربی هر یک موجب تقویت دیگری می‌گردد (صادقی و قلخاناز، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۲۱).

با این اوصاف، این دیدگاه کمبودها و نارسایی‌های دو نظریه پیشین را ندارد و بر اغلب تجارب نیز صدق می‌کند. از این رو آن را «نظریه بینابینی» می‌خوانند؛ مانند کاری که فورمن در اثر خود، «عرفان، ذهن، آگاهی» انجام می‌دهد. وی رهیافت‌های ساخت‌گرای حداکثری و ذات‌گرایی را برای تبیین تجارب عرفانی نامناسب و ناکارآمد می‌داند (فورمن ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴) و با طرح نظریه ارباب و اسب و سفینه فضایی معتقد است که تعالیم پیشینی فرد، اساس تجارب او را تشکیل می‌دهد اما این شکل‌دهی مطلق نیست و پس از گذر از حالات ابتدایی، شخص را به ساحتی ورای محدودیت‌های زبانی و حالتی جدید انتقال می‌دهد (همان: ۱۶۴-۱۶۵).

### ۴- شرح و بررسی گزارش‌های تجارب عرفانی لاهیجی

شمس‌الدین محمد لاهیجی عارف سده دهم هجری از بزرگان سلسله نوربخشیه بود. وی در علوم اسلامی به‌ویژه در کلام، حکمت، فقه و تفسیر تبحر فراوانی داشت و از پیروان اهل تشیع بود و سند طریقت خود را با چند واسطه به امام رضا (ع) می‌رساند. او بر عرفان نظری و عملی کاملاً تسلط داشت و بیش از آنکه تحت تأثیر نوربخش باشد، از تصوف خراسان و ابن عربی متأثر بود. از این رو آثار او حکایت از آن دارد که عرفان او تلفیقی از

عرفان رندانه صوفیان مکتب خراسان، به خصوص مولوی و نظریه وحدت وجود و مظهریت اسمائی ابن عربی است (مایل هروی ۱۳۸۵، ۸: ۳۵۱۳). او در زمرة کسانى است که برای تشویق و ترغیب «سالکان طریق مودت و ساکنان مقام محبت» واقعه‌های عارفانه خویش را گزارش کرده و این گزارش‌ها را در ضمن شرحی که بر منظومه گلشن راز نگاشته، بیان کرده است که بهترین شرح منظومه مذکور به حساب می‌آید، به گونه‌ای که از زمان نگارش آن، یکی از بهترین و مهم‌ترین کتب تعلیمی در زمینه عرفان نظری محسوب می‌شود. هرچند برخی معتقدند لاهیجی به ناروا آموزه‌های ذوقی و عاشقانه شبستری را که در فضای مکتب خراسان سروده، بر اساس تعالیم مکتب ابن عربی شرح کرده است (پورجوادی ۱۳۹۵: ۲۵۸)، بسیاری بر این باورند که منظومه گلشن راز تحت تأثیر تعالیم ابن عربی سروده شده و خلاصه‌ای موجز و مفید از تمام اصول فکری صوفیه و به‌ویژه ابن عربی است (لویزن ۱۳۷۹: ۱۹۹-۲۰۰).

همان‌گونه که گفته شد، لاهیجی هدف از بیان واقعه‌هایی که برایش پیش آمده را ایجاد شوق و اشتیاق در سالکان راه حق عنوان می‌کند. در ادامه به پنج گزارش برجسته از حالات و مکاشفات لاهیجی که در *مفاتیح الاعجاز* بیان کرده، خواهیم پرداخت و در ذیل آنها عوامل و عناصر موجود در تجارب و مفاهیم به کاررفته در توصیف‌های لاهیجی را بررسی خواهیم کرد. نکات قابل توجه در جستار حاضر این است که عوامل و عناصر اصلی حاضر در گزارش‌های وی چه چیزهایی است؟ او در این مکاشفه‌ها چه عوامل و موجوداتی را مشاهده کرده است؟ آیا تعالیم و آموزه‌های پیشینی و بافت و زمینه‌ای که وی در آن رشد کرده، در مقام تجربه مدخلیت داشته‌اند یا نه؟ آیا عوامل مذکور در مقام بیان نیز تأثیر داشته‌اند یا نه؟

#### ۴-۱ طرح و بررسی توصیفات لاهیجی از تجارب خویش واقعه شماره یک

«یک شبی بعد از احیای اوقات این فقیر را غیبت دست داد دیدم که تمامت روی زمین گلزار است و مجموع گلها که از نازکی و بزرگی شرح آن نتوان نمود شکفته و عالم به حیثیتی پرنور و روشن است که دیده طاقت آن شعاع ندارد و این فقیر بیخود و دیوانه‌ام و در میان چمنهای گل می‌دوم و فریاد و نعره مجنونانه می‌زنم. در اثنای آن

حال روی به آسمان کردم دیدم که تمامت آسمان مانند آفتاب‌های درخشان درخشنده است چنانچه از بسیاری آفتاب روی آسمان پوشیده شده است و نور ایشان به نوعی در این عالم می‌تابد که وصف آن نمی‌توان کرد چون چنین دیدم دیوانگی من زیادتر شد و شیدائی و بیخودی غلبه نمود. ناگاه دیدم که شخصی نورانی آمد و به این فقیر می‌گوید که می‌خواهی که خدا را ببینی گفتم که بلی؛ من چنین که می‌بینی دیوانه دیدارم و غیر از این مقصودی ندارم. به من گفت که بازگرد دیدم که او در پیش شد و به تعجیل می‌رود این فقیر نیز در عقب ایشان روانه شدم. همچنین با ایشان می‌دیدم ناگاه در اثنای آن رفتن به همان حالت، این فقیر را به خاطر آمد که این در خواست که می‌بینم و به‌غایت ترسان و لرزان شدم که مبادا بیدار شوم و همچنان آن شخص به تعجیل می‌رفت و این فقیر در عقب او می‌رفتم. ناگاه عمارات پیدا شد. تمام از جواهر نفیسه و در این عمارت درآمدیم و در میان آن عمارات طاق و ایوان بود از طلا و جواهر و از غایت بزرگی اطراف آن طاق پیدا نبود آن شخص که دلیل بود روی باز پس کرد و گفت اینست، نظر کردم دیدم نور تجلی الهی به عظمت هرچه تمام‌تر ظاهر شد، چنانچه به کمیّت و کیفیت وصف آن نمی‌توان کرد چون این فقیر را نظر بر او افتاد همه اعضاء و جوارح این فقیر از هم فروریخت و فانی مطلق و بی‌شعور شدم و هم در آن واقعه دیدم که باز به خود آمدم و باز نگاه کردم و جمال باکمالش مشاهده نمودم باز فانی محض و محو مطلق شدم آنگاه از آن حال به خود آمدم».

(لاهیجی ۱۳۸۷: ۶۷)

### بررسی و تحلیل

لاهیجی هدف خود از بیان تمامی واقعه‌هایی که برای او دست داده است را تشویق و ترغیب سالکان به سوی حق می‌داند و توجه دادن دیگران به این نکته که ارباب قلوب دارای حالات و مکاشفاتی هستند که خاص ایشان است و عقل معاش‌اندیش و جزئی‌نگر را بدان راه نیست. البته وی وقوع چنین حالاتی را موقوف به پیروی از ارشادات مرشدی صاحب نفس در سلوک و ریاضت و مواظبت بر فکر و ذکر می‌داند که منجر به پیدا شدن حال غیبت و روی دادن مکاشفه می‌گردد.

آنچه در نگاه به توصیف فوق چشمگیر است، مفاهیمی از جنس طبیعت و عناصر طبیعی است. استفاده از واژه‌هایی چون چمن، گل، آسمان، آفتاب و طلا همگی مؤید این

سخن هستند. شیخ گزارش خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که نشان‌دهنده یک شهود و رؤیت استعلایی از مشاهده مناظر طبیعی (چمنزار و گل‌ها) به سوی اجرام سماوی (آفتاب‌هایی درخشان در پهنه آسمان) است، حرکتی از رنگانگی و تلوین به جانب یک‌رنگی نوری درخشان و فراگیر. اما در ادامه، شیخ سخن از دیدار فردی نورانی می‌کند که وعده رؤیت خداوند را به او بشارت می‌دهد. اینجا موضعی است که احساس می‌شود آموزه‌های قبلی او در تجربه او یا توصیفش از این تجربه وارد شده است. چرا که مسئله رؤیت خداوند یکی از مباحث مهم در میان مذاهب فقهی و کلامی در دنیای اسلام به‌شمار می‌آید، به گونه‌ای که گروهی به‌طور مطلق نفی مشاهده حق می‌کنند و در مقابل گروهی دیگر اوصافی کاملاً انسان‌وار به خدا نسبت می‌دهند و مدعی دیدار خداوند هستند (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۱-۱۵). شیخ با همراه شدن با شخص نورانی ناگاه خود را در برابر نور تجلی الهی می‌بیند و با مشاهده آن از خود بیخود می‌شود و به مقام فنا می‌رسد. عبارتی که در فضای فکری صوفیه دارای معنای مشخص و معینی است و یکی از اصطلاحات خاص این قوم محسوب می‌شود. وی در ادامه می‌گوید پس از حال فنا دوباره به خویشتن برگشته، متوجه خود شدم و بر اثر نورانیت حق بار دیگر تمام اعضای خود را فانی در حق دیدم و پس از آن حالت صحو در من پیدا شد و مکاشفه‌ای که برای من دست داده بود، پایان یافت.

در بررسی عوامل چهارگانه‌ای که در ابتدای جستار به آن اشاره شد، باید گفت که لاهیجی خود را پیش از وقوع مکاشفه کاملاً آماده کرده بود و تمامی مقدمات لازم را تحت ارشاد مرشد خویش به‌جای آورده بود. او در آغاز واقعه متوجه خویشتن بوده و با مشاهده مناظر دیداری و شنیداری که در جریان واقعه رخ داده بود، حضور خود را نشان می‌دهد. اما در ادامه، در مواجهه با تجلی حق، دو نوبت حالت محو در او پیدا می‌شود و پس از آن با پیدا شدن حال صحو به خویشتن باز می‌گردد.

امور و حقایقی هم که برای او متخیل و متمثل شده‌اند، از مناظر زمینی تا اجرام آسمانی را شامل می‌شود. همچنین او در این مکاشفه با هادی و راهنمایی سخن می‌گوید که در قالب انسانی نورانی بر او ظاهر شده و او را به سوی حق راهبری نموده است. مهم‌تر از همه، حق تعالی در این مکاشفه به‌صورت نوری وصف‌ناپذیر و خیره‌کننده بر او تجلی می‌کند که در پرتو این تجلی حالت محو به او دست می‌دهد و موجود یگانه را از پس این انوار

مشاهده می‌نماید. مشاهده‌ای که در تجلی نخستین به صورت جلالی و پس از صحو ثانی به صورت جمالی بوده و شیخ حق را به اوصاف جلالی و جمالی باز شناخته است. با نگاه به این توصیفات، گویا این تجربه در حال بسط برای شیخ رخ داده است، چرا که مظاهر و عناصری که وی در توصیف خویش به کار برده، به نوعی اشاره به اموری دارد که وی با شهود آنها به مقام فنا و بقا دست یافته است و این همان احساس تیمن، صلح و صفاست که از اوصاف ذاتی این گونه از تجارب به شمار می‌آید و مورد تأکید ذات‌گرایان است.

## واقعه شماره دو

«در سنه اثنین و خمسین و ثمانمائه در ایام اربعین که معتکف بودم، در حالت غیبت دیدم که در هوا می‌روم و بر بالای شهری معظم سیران می‌کنم و تمام آن شهر پر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد. به یک بار از هوا روی به جانب آسمان کرده سیران نمودم و به آسمان اول رسیدم و دیدم که من عین آن آسمان شدم و عجایب و غرایب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آنجا به آسمان دوم رفتم و با عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و همچنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم عین آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌شمار مشاهده می‌شد. آنگاه دیدم که در عالم نورانی لطیف سیران می‌نمایم و حضرت حق به صورت نور بی‌کم و کیف تجلی نمود و از عظمت و هیبت آن تجلی آتش در تمام موجودات افتاد و مجموع عالم بسوخت و ناچیز شد. آنگاه آتش در این فقیر افتاد و سوختم و فانی مطلق شدم بعد از آن دیدم که هم در آن عالم به خود آمدم و مست و بیخود فریاد و نعره‌زنان این بیت می‌خواندم:

ای شاه عالم سوز من، وی ماه جان افروز من ای ساز من ای سوز من، کی بینم بار دگر  
باز حضرت عزت - عز شأنه - به صفت نور تجلی نمود و همچو اول از هیبت آن  
تجلی آتش در عالم افتاد و تمام بسوخت و این فقیر نیز به کلی سوختم و محو مطلق  
گشتم. باز همان‌جا به خود آمدم و همچنان آن بیت می‌خواندم و باز حضرت حق  
تجلی می‌نمود و همه عالم سوخته می‌شد و این فقیر نیز می‌سوختم و نیست می‌شدم:  
ذات پاک او معرراً از صفات هر زمان کردی تجلی بی‌جهات



جمله ذرات می‌گشتی فنا      باز پیدا می‌شدی اندر بقا  
آنچه بر جان و دلم شد منکشف      فهم و ایمان کو که گردد معترف  
و بی‌حد و نهایت این چنین احوال دست داد چون از آن حالت باز آمدم دیوانگی  
و بیخودی استیلا یافت که مسلوب العقل شدم و جامه چاک و بیخود می‌گشتم  
و چندین روز آن مستی و بیخودی باقی بود تا بحسن ارشاد امام زمان، از آن سکر به  
صحو آمدم» (لایهی ۱۳۸۷: ۸۰).

### بررسی و تحلیل

لایهی بار دیگر وقوع مکاشفه‌اش را در ارتباط با مجاهده و اعتکاف طرح می‌کند. مسئله‌ای که نشان از روش‌مندی حصول چنین حالاتی را نشان می‌دهد که مورد تأکید نمایندگان نظریه بینابینی چون اسمارت بوده است (صادقی و قلخانباز ۱۳۹۲: ۱۰۵). وی در توصیف واقعه مذکور که برایش رخ داده، از مجموعه الفاظ و مفاهیمی بهره می‌گیرد که ریشه در بافت و زمینه‌ای دارد که او در آن رشد یافته است. طرح صعود به آسمان‌های هفت گانه و وصول به مقام فنای مطلق و در زمره اصحاب سکر در آمدن و دستگیری مرادش و بازگشت او به حال صحو، جملگی از اصطلاحات صوفیان به شمار می‌آیند.

لایهی در این گزارش از سیر استعلایی و معراج‌گونه‌اش و تجربه یگانگی با موجودات هفت آسمان<sup>۳</sup> سخن می‌گوید، او در این مکاشفه، تجربه احساس یگانگی با تمامی عوالم و موجودات را از سر گذرانده است. او به گونه‌ای بلاواسطه میان خود و اشیای پیرامونش اتصال احساس می‌کند، طوری که که خود بخشی از آنها و آنها جزئی از وجود گشته‌اند. به تعبیر فورمن، «گویا لایه‌های وجودی خود او، آگاهی خود او، نفوذ پذیر گشته‌اند و او با، و شاید از طریق، محیط خویش به درون جریان یافته و با اشیاء طوری روبه‌رو شده است که گویا در خود او آمیخته و یکی شده‌اند» (فورمن ۱۳۸۴: ۱۹۷). او به سبب فنای در این عوالم و یکی شدن با آنها به صورت مستقیم و شخصی نسبت به این امور معرفت حضوری کسب کرده است. شیخ در نقطه اوج در سیر خویش به مقامی می‌رسد که در آن مقام خود و تمامی موجودات را فانی در نور تجلی حق و موجود یگانه می‌بیند.

تصویری که در این گزارش از تجلی حق شده، از سنخ تجلیات جلالی است که موجب فنای تمامی عوالم و مظاهرشان در نور حق دارد. شیخ به اقرار خود، در توصیف

تجلی حق به صورت نوری بی‌کم و کیف دست به کاری دشوار زده است و تلاش نموده تا با استمداد از مفاهیم، آنچه که در قالب کلمات نمی‌گنجد را توصیف کند. پس باید در بررسی تجارب عرفانی متوجه این اصل بود که عارف آنچه را از طریق دریافت مستقیم و بی‌واسطه به دست می‌آورد، نمی‌تواند با کلمات و عبارات موجود بیان کند، چون قابل انتقال نیست. اما عارف می‌خواهد دریافت باطنی خویش را به هر صورتی که شده بیان کند، از این رو با ارجاع به کلمات موجود در زبان، منظور خود را نه با عبارات ساده، بلکه با کنار هم قرار دادن واژه‌ها ترکیب‌های نوینی می‌آفریند که با ایهام و استعاره همراه است؛ البته به گونه‌ای که مخاطبان هم فرهنگ خویش آن ترکیبات را درک کنند (ضرایبها ۱۳۸۴: ۱۲۴-۱۲۵). همچنان که حالت سکر و بیخودی که برای عارف در این واقعه دست داده بوده، برای مدتی پس از پایان مکاشفه، فکر و ذهن وی را مشغول به خود کرده بود، طوری که راه عقل بر او بسته بوده و حکایت از طور و رای طور عقل دارد.

نکته قابل توجه دیگر در این گزارش، ادعای عارف مبنی بر پشت سر گذاشتن همه مراحل هفت گانه در این مکاشفه و رسیدن به حضور حق است. او با پایبندی به تعالیم و آموزه‌های خود توانسته است به چنان مقام و جایگاهی دست یابد که لیاقت درک و شناخت تمامی عوالم را پیدا کند و حق را از پس تجلیات جلالی‌اش در قالب نوری خیره‌کننده ببیند.

### واقعه شماره سه

«دیدم که تمامت عالم را نور سیاه فرو گرفته چنانچه همه اشیاء به رنگ آن نورند و این فقیر مست و شیدا گشته غرق این نورم و ریسمانی از نور در من بسته‌اند و به سرعتی تمام ما را به جانب بالا می‌کشند که شرح آن به وصف نمی‌آید! چنانچه به هر یک کشش که می‌نمایند چندین هزارساله راه بالا می‌برند تا آسمان اولم رسانیدند و عجایب و غرایب بسیار مشاهده نمودم و از آنجا به یک کشش دیگرم به آسمان دوم بردند همچنین به یک کشش دیگر ما را از آسمانی به آسمانی دیگر می‌بردند و در هر آسمانی غرایب بی‌غایت دیده می‌شد تا به عرش رسیدم آنگاه به یک کشش از عرش نیز هم گذرانیدند و تعین جسمانی من نماند و علم مجرد شدم آنگاه نور تجلی حق بی‌کم و کیف و جهت بر من تابان شد و حضرت حق را بی‌کیف دیدم و در آن تجلی فانی مطلق و بی‌شعور شدم و باز در همان عالم با خود آمدم و حق دیگر باره

تجلی نمود و باز فانی مطلق شدم و بی‌نهایت چنین واقع شد که فانی می‌شدم و باز در آن عالم به خود می‌آمدم و حضرت حق تجلی می‌نمود و فانی می‌شدم بعد از آن بقاء بالله یافته دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائم‌اند و در آن حال حکمت‌های عجیب و غریب در ایجاد عالم بر من منکشف شد مانند حکمت اینکه چرا عرش ساده است که هیچ کوكب بر او نیست، و چراست که تمامت کواکب ثابته در فلک هشتم‌اند، و سبب چیست که در هر یکی از این هفت فلک دیگر یک کوكب است، و چراست که در عناصر ارواح را ظهور نیست و امثال ذلک که تعبیر از آنها کما ینبغی نمی‌توان نمود و غیر صاحب حال به ذوق ادراک آن نمی‌رسد». (لاهیجی ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۴)

### بررسی و تحلیل

لاهیجی در اوج این گزارش سخنانی بر زبان می‌آورد که ممکن است در نگاه متشرعان او را متهم به کفر و الحاد کند؛ آنجا که می‌گوید: «بعد از آن بقاء بالله یافته دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائم‌اند». سخنانی که از جنس «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی و ندای «أنا الحق» حلاج است. در این تجربه، شیخ اوصافی را به خود نسبت می‌دهد که در نگاه عامه متدینان اوصاف حق محسوب می‌شوند. او در این مکاشفه احساس یگانگی با موجود یگانه را تجربه کرده است که نهایت فنای هستی عارف در مراحل سیر سلوک بوده و بعد از آن به مقام بقاء بالله رسیده است. این دست از تعبیر گویی عارف را به فضایی خارج از فضای غالب فرهنگی و دینی او پرتاب نموده و محدودیت‌های زبانی و دینی را پشت سر گذارده است؛ چرا که سخن از اتحاد با خدا در فضای فکری مسلمانان چندان توجیه‌پذیر نیست. به این سبب که در ادیان خدا باور، خداوند امری جدا از شخص تلقی می‌شود که خالق و مدبر جهان و خارج از دسترسی شناخت آدمی است.

توصیفات شیخ در این گزارش نیز مبتنی بر زبان و فرهنگ رایج میان صوفیان ارائه شده است. گرچه استعمال و تفسیری که از ترکیب «نور سیاه» ارائه می‌دهد، با آنچه عرفای پیشین از آن فهم کرده‌اند، متفاوت است. در نگاه مشایخ صوفیه متقدم نور سیاه غالباً برای اشاره به نور ابلیس به کار می‌رفته است (همدانی ۱۳۴۱: ۱۱۸-۱۱۹ و ۱۸۸). اما در نگاه

لاهیجی این نور اشاره به نور ذات مطلق دارد که از فرط قربی که عارف به آن نائل آمده، موجب قبض نور بصر می‌شود و اقتضای فنا و نابودی هر چه غیر حق است را دارد؛ تجلی جلالی که موجب محو همه تعینات و دوگانگی‌ها و ظهور کمال توحید است. او در این باره می‌گوید: «سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پدید آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۸۴-۸۵).

در نگاه افرادی چون فورمن یکی از حالات نهایی عرفان رسیدن به مقام آگاهی محض است که طی آن عارف در عین حالی که به صورت مستقیم و خالصانه از آگاهی خویش هشیار و آگاه است، در همان حال از محتوای اشیای حسی، احساسات، افکار و... نیز آگاهی دارد. این آگاهی به طور مطلق شفاف و بی‌رنگ است و حضور اینجا صرفاً حضور یک ناظر خالص است (فورمن ۱۳۸۴: ۲۶۰-۲۶۱). تعبیر نور سیاه در این مکاشفه می‌تواند اشاره به این حالت از آگاهی باشد که طی آن عارف، ضمن آگاهی به وجود اشیاء و محسوسات پیرامون خود، خود را از آنها متمایز نمی‌بیند و سه گانه التفاتی علم، عالم و معلوم در آن حال محو و زایل گشته است.

لاهیجی در ادامه این سخن بار دیگر گزارشی از تجارب عرفانی خود می‌دهد که بسیار نزدیک به گزارش بالاست و طی آن وی به مقام فنا و بقای بعد از فنا دست پیدا کرده است (لاهیجی ۱۳۸۷: ۸۴-۸۵). براین اساس، حق تعالی با تمثل و تجلی ذاتی خود بر عارف به صورت نور سیاه همه اغیاری را که حجاب و مانع راه سالک در رسیدن به حق هستند، محو و نابود می‌کند و تنها ذات مطلق یگانه‌اش در تمامی عالم متجلی می‌گردد.

### واقعه شماره چهار

«شبی بعد از نماز تهجد و وظیفه ذکر اوقات مراقب شدم و در واقعه دیدم که خانقاه‌یست به غایت عالی و گشاده و این فقیر در آن خانقاهم، به یک بار دیدم که از آن خانقاه بیرون آمدم و می‌بینم که تمامت عالم به همین ترکیب که هست از نور است و همه یکرنگ گشته و جمیع ذرات موجودات به کیفیتی و خصوصیتی انا الحق می‌گویند که کما ینبغی تعبیر از آن کیفیات نمی‌توانم نمود چون این حال مشاهده

نمودم مستی و بیخودی و شوق و ذوق عجب در این فقیر پیدا شد می‌خواستم که در هوا پرواز نمایم دیدم که چیزی مانند کنده در پای این فقیر است و مانع من از پرواز می‌باشد به اضطراب هرچه تمام‌تر پای خود را بر زمین می‌زدم تا آنکه آن کنده از پای من جدا شد و همچو تیری که از کمان سخت به جهد بلکه به صد مرتبه زیاده از آن، فقیر عروج نمودم و رفتم چون به آسمان اول رسیدم دیدم که ماه منشق شد و من از میان ماه گذشتم و از آن حال و غیبت حضور کردم» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۳۱۴).

### بررسی و تحلیل

لاهیجی این واقعه را از جمله واقعاتی می‌داند که در اوایل سلوک و ریاضت برای او رخ داده است. از این رو نسبت به واقعاتی که شرحشان گذشت، پیداست که سالک هنوز در آغاز راه است. این توصیف نیز مانند موارد پیشین آکنده از حال و هوای صوفیانه است که شیخ بدان تعلق خاطر دارد. توصیف خانقاه در حال مکاشفه، اگر به واقع عین آن چیزی باشد که در تجربه دیده، می‌تواند مثال نقضی بر ذات‌گرایی تلقی شود. در این واقعه سخن از مشاهده یگانگی موجودات عالم با حق است، که همگی آواز «أنا الحق» سر داده‌اند. حالت سبکی و توانایی پرواز که در واقعات گذشته نیز به شیخ دست داده بود، نشان از یک سیر روحانی همراه با حالی بسطی است که بر اثر بریدن از بند تعلقات مادی حاصل می‌گردد.

در این گزارش، شیخ وقوع این مکاشفه را نتیجه سلوک و انجام ریاضت‌هایی می‌داند که وی مشغول به آنها بوده است و با پای کوفتن بر تعلقات مادی خویش توانسته است به آسمان عروج نماید. اما علت اینکه شیخ بیان می‌کند مکاشفه با خروج از خانقاه آغاز شده، احتمالاً تأیید شیخ بر خانقاه و خانقاهیان و ترغیب شاگردان بر خانقاه‌نشینی است، زیرا با ورود در این مکان و پرداختن به اعمال صوفیانه این احوال برای او ایجاد شده است. او در این واقعه، به صورت بصری و سمعی با جهان پیرامون خود ارتباط پیدا کرده است و همچنان که همه هستی را غرق در نوری یک‌رنگ می‌بیند، از همه موجودات و مظاهر عالم بانگ «أنا الحق» نیز می‌شنود.

تجلی خداوند در این مکاشفه، با نگاهی به تعبیری که در آن کار رفته، تجلی جمالی حق بوده و در شیخ حال ذوق و مستی و شوق پرواز ایجاد کرده است. از این بیان شیخ

می‌توان چنین برداشت کرد که خداوند برای تأنيس و ایجاد الفت و شوق در سالکانی که تازه در این راه قدم نهاده‌اند، در صورت جمالی خویش بر ایشان متجلی می‌گردد. زمینه‌ای هم که حق در آن متجلی شده، تمام پهنه هستی را در بر گرفته است و همه مظاهر عالم که دیده می‌شود، در حقیقت چیزی جز تجلیات حق نیستند و همگی به زبان خود دائماً آن را فریاد می‌زنند.

### واقعه شماره پنج

«دیدم که دریای آب روان در میان صحرائی بی‌نهایت نورانی می‌گذرد و این فقیر بر کنار آن دریا ایستاده و چیزی می‌طلبم. دیدم که خلایق بی‌حد و شمار متوجه جایی‌اند و پیوسته می‌روند و در علم من چنان آمد که جایی مجلسی و صحبتی است و این خلایق آنجا می‌روند و در اثنای آن به یک‌بار دیدم که در گنبدی بزرگم چنانچه اطراف و جوانب این گنبد از غایت بزرگی اصلاً پیدا نیست این گنبد از نور مملو و پر است و به حیثیتی تالؤلؤ و تشعشع می‌نماید که چشم خیره می‌گردد و نیک نظر نمی‌توان کرد و این فقیر در هوای این گنبد طیران می‌نمایم و چنان مست و بیخودم که چشم خود به قاعده باز نمی‌توانم کرد و حضرت حق جل جلاله بی‌تعیین و کیف پیوسته شراب در حلق من می‌ریزد به نوعی که اصلاً هیچ انقطاعی ندارد به طریق رودخانه که متصل آید و در دهن شخصی رود و من علی‌الدوام دهن باز کرده و لا ینقطع بی‌جام و کأس این شراب بی‌رنگ و بو در حلق من می‌ریزند و در علم من در آن حال چنان بود که سال‌های بی‌حد و شمار است که این چنین است. ناگاه دیدم که تمامت عالم از آسمان و زمین و عرش و فرش و غیره یک نور واحد متمثل به رنگ سیاه شدند و من نیز همین نورم و هیچ تعین دیگر از جسمانی و غیره ندارم و مجرد علمم و بس و حضرت حق بی‌جهت و کیف دریا‌های شراب هم از این نور به من می‌دهد صد هزار دریای شراب از این نور به یک‌بار آشامیدم و در آن حال معلوم من بود که تمامت کامل اولیاء که بوده‌اند همه درین نور غرقند و همه این نورند و به علم سیران در آن نور می‌نمودم ناگاه دیدم که تمامت موجودات عالم از سفلیات و علویات و مجردات و مادیات همه شراب شد و من همه را به یک جرعه درکشیدم و فنای سرمدی یافته فانی مطلق و بی‌شعور شدم آنگاه دیدم که حقیقت واحده ساریه در جمیع اشیاء منم و هرچه هست منم و غیر من هیچ نیست و همه عالم به من قایمند و

قیوم همه منم و مرا در جمیع ذرات موجودات سریان است و همه به ظهور من ظاهرند بعد از آن از آن حال واقف شدم و با خود آمدم و چندین روز در آن سکر و بیخودی بودم» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۵۲۲-۵۲۳).

### بررسی و تحلیل

در آخرین گزارش شیخ نیز همه آنچه را که پیشتر به آنها اشاره کرده بودیم، بار دیگر می‌بینیم؛ عناصر طبیعی، حالت صفا، نور فراگیر، اتصال با حق، احساس یگانگی موجودات و یگانگی وی با آنها و حتی در جملات پایانی احساس یگانگی با حق تعالی و خود را اصل و اساس جهان دیدن، همگی اجزای حاضر در این مکاشفه شیخ هستند که در قالب ادبیات صوفیانه گزارش شده‌اند. همچنین به کارگیری ترکیباتی چون «حق بی تعین و کیف»، «نوشیدن شراب بی جام و کأس» و «شراب بی رنگ و بو» همگی اشاراتی هستند بر بیان‌ناپذیری و ناکارآمدی زبان در توصیف حالات عرفانی. اموری که تقریباً در تجارب پیشین نیز بدانها اشاره شده است و نشان می‌دهد که عارف در تجربه این مکاشفات، با همه تأثیرپذیری از تعالیم دینی و آموزه‌های پیشینی خود، حالات و اوصافی را گزارش می‌کند که با فضای فکری و فرهنگی او مطابقت ندارد.

تعبیر معرفت حقیقی به شراب که شیخ آن را از دست حق گرفته و لاجرم سر کشیده و بر هر آنچه هست، آگاهی یافته، تعبیری است که شبیه آن را در یکی از احادیث نبوی ابن عربی ذکر کرده است. پیامبر اکرم (ص) در این حدیث علم را به شیری مانند نموده که از دست حق نوشیده است. اموری که احکامشان هم با قوای عقلی و هم حواس قابل درک است. اینها متخیلات‌اند. تعبیری که به صورت‌های محسوس شکل می‌پذیرند. آنها با قوای مصوره که خادم قوای عقلی‌اند، به اشکال مختلف درمی‌آیند (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۶). برای مثال علم از معانی مجردی است که به صورت شیر در خیال تمثیل می‌یابد. بررسی اینکه این صورت خیالی شیر است یا علم، می‌تواند حقیقت معلومات خیالی را نشان دهد. با این توضیح که از یک طرف علم شیر نیست، پس این صورت خیالی علم نیست، شیر است. از طرف دیگر صورت خیالی که به نظر می‌رسد، تمثیل علم است نه چیز دیگر، بنابراین صورت علم است. پس می‌توان گفت این صورت خیالی نه علم است و نه شیر و در عین حال هم علم است و هم شیر (همان).

از سوی دیگر، این سخن لاهیجی که «تمامت موجودات عالم از سفلیات و علویات و مجردات و مادیات همه شراب شد و من همه را به یک جرعه در کشیدم»، یادآور داستان آفرینش انسان در قرآن کریم است؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱). همان گونه که خدا در این آیه می‌فرماید، تمامی اسماء را بر آدمی آموخت، شیخ نیز در این مکاشفه به یکباره با اراده الهی با نوشیدن جام شراب معرفت الهی، بر تمامی حقایق عالم وجود آگاهی پیدا کرد.

تعبیر «نور واحد متمثل به رنگ سیاه»، «تعین وجود عارف به این نور» و «مجرد علم شدن» در این گزارش، تأکیدی هستند که نشان می‌دهند آگاهی محض اوج تجربه عرفانی شیخ لاهیجی بوده و آخرین منزل مکاشفاتی است که او به درک آنها نائل آمده و ریشه در اصل وحدت دارد.

#### جدول ۱: تجربه احساس‌های سه‌گانه در توصیفات پنج‌گانه لاهیجی

احساس یگانگی با موجودات	احساس یگانگی موجودات	احساس موجود یگانه	---
--	--	*	واقعه شماره یک
*	--	*	واقعه شماره دو
--	*	* (در این تجربه احساس یگانگی با موجود یگانه نیز گزارش شده است)	واقعه شماره سه
--	*	--	واقعه شماره چهار
*	*	* (در این تجربه احساس یگانگی با موجود یگانه نیز گزارش شده است)	واقعه شماره پنج



**جدول ۲: نگاهی به عوامل چهارگانه در تجربه‌های عرفانی لاهیجی**

محل تجسد آن امور در عالم	صورتی که آن امر بدان متمثل شده	حقیقت امر متمثل یافته	حالت عارف در مکاشفه	---
مظاهر در زمین و آسمان و حق در عمارتی باشکوه و هیبت‌انگیز	گلزارهای زیبا و آفتاب‌هایی پرتالو و تجلی حق به صورت نوری خیره‌کننده	مظاهر زمینی و آسمانی عالم و حق متعال	حالت غیبت از خود	واقعه شماره یک
عوامل و آسمان‌هایی که به صورت طبقاتی بالای هم قرار گرفته‌اند. و حق در حالتی وصف‌ناپذیر	هر آسمان با عجایب فراوان و تجلی حق به صورت نوری وصف‌ناپذیر	هفت آسمان و حق متعال	حالت غیبت از خود	واقعه شماره دو
عوامل و آسمان‌هایی که به صورت طبقاتی بالای هم قرار گرفته‌اند.	همه چیز غرق در نور سیاه، تجلی حق به نوری بی‌کم و کیف و جهت	همه عالم با تمامی موجودات، هفت آسمان، عرش و حق متعال	حالت صحو و بیداری	واقعه شماره سه
مظاهر صوفیانه مانند خانقاه و پهنه زمین و آسمان اول	یک‌رنگی و یک‌صدایی همه عالم	خانقاه، تمامی عالم، آسمان اول و اجرام آسمانی	حالت صحو و بیداری	واقعه شماره چهار
صحرائی نورانی، گنبدی پر از نور و دریا‌های معرفت الهی	تمامی عالم به رنگ نور سیاه، حق تعالی وصف‌ناپذیر، معرفت حقیقی به صورت شراب الهی	همه عالم، انبیاء و اولیاء، حق متعال و معرفت حقیقی	حالت صحو و بیداری	واقعه شماره پنج

**۵- نتیجه‌گیری**

با توجه به گزارش‌هایی که لاهیجی از مکاشفاتش ارائه کرده است، مکاشفات ره‌آورد سلوک در طریقت و به‌جای آوردن اعمال و تحمل ریاضات است و نتیجه این مکاشفات

نیز پیدایش حال تیمن و انس و حصول معرفت حقیقی نسبت به تمامی هستی است. عارف با گذر از سطوح ظاهری عالم به مقام یکرنگی، بل بی‌رنگی می‌رسد و خود را غرق در نور سیاهی می‌بیند که تجلی ذات مطلق خداوند است. به گونه‌ای که به فنا و بقاء الهی دست پیدا می‌کند. در این مکاشفات، افزون بر احساس‌های سه‌گانه، «احساس یگانگی با موجود یگانه» دیده می‌شود که می‌تواند خود حالت چهارمی در نظریه مذکور تلقی گردد.

بر اساس نظریات سه‌گانه در تأثیر زمینه بر تجارب عرفانی، حالات و تجارب عرفانی شیخ را باید بر اساس مدل بینابینی تبیین کرد، زیرا از یک سو ویژگی‌های ذات‌گرایی چون احساس امر قدسی و الوهی، احساس عینیت، احساس یگانگی و وصف ناپذیری در مکاشفات لاهیجی گزارش شده است و از سوی دیگر، بافت و زمینه فرهنگی که شیخ در آن رشد نموده، تأثیر مشهودی در این تجارب داشته است. گرچه میان بخش‌هایی از گزارش‌های او با زمینه و فرهنگی که در آن رشد یافته است، همخوانی ندارد. لاهیجی با تأکید بر روش‌مندی حصول این تجارب و تقدم بُعد آموزه‌ای بر بُعد تجربی، در گزارش‌های خود وقوع تجارب را موقوف به سلوک و به‌جای آوردن آداب خاص سلوکی اهل تصوف می‌داند. توصیفات او کاملاً بر اساس ادبیات صوفیانه بیان شده است. البته اینکه گاه شیخ در بیان مکاشفاتش برخی از عناصر حیات صوفیه مانند خانقاه را مشاهده کرده، نشان از تأثیر تعالیم و فضای زیست او در تجاربش دارد. از سوی دیگر تجربه نور سیاه، آن‌گونه که شیخ تبیین کرده است، می‌تواند اشاره به خالص‌ترین هشیاری یا به تعبیری آگاهی محض باشد که عارف در اوج حالات عرفانی آن را درک نموده است. با بهره‌گیری از نظریه بینابینی یا همان ساخت‌گرایی حداقلی، در عین شناسایی اجزای متمایز تجارب عرفانی لاهیجی، می‌توان وجود برخی از عناصر مشترک در تجارب وی با تجارب دیگران را، حتی از سنت‌های دیگر، مشاهده کرد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. essentialism

۲. constructivism

۳. تعبیر هفت آسمان ریشه‌ای قرآنی دارد و در متون دینی و عرفانی تفاسیر گوناگونی از آن شده است. در آیه ۱۲ سوره طلاق می‌خوانیم: «خداوند آن کسی است که هفت آسمان را بیافرید و از زمین نیز مثل آن هفت آسمان

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۶۷

بیافرید و امر خدا به تدریج و مهلت در بین آنها فرودمی آید تا بدانید که حقاً خداوند بر هر چیزی تواناست و اینکه خداوند بر هر چیزی احاطه علمی دارد» (طلاق: ۱۲). برای نمونه تعبیری که در آثار عرفانی از هفت آسمان شده است، عبارت‌اند از: هفت اقلیم یا هفت شهر عشق و مراحل هفت‌گانه نفس که عبارت‌اند از: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

استیس، والتر ترنس (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.  
ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، (۴جلدی)، بیروت: دارالصادر.  
بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبهر العاشقین*، تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: منوچهری.

پشت‌دار، علی محمد و عباسپور خرمالو، محمدرضا (۱۳۸۹). «واقعات (مکاشفات) لاهیجی در شرح گلشن راز»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، سال ۶، شماره ۱۹، صص ۲۹-۵۶.  
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). *عهد الست*، تهران: فرهنگ معاصر.

جعفری، محمد عیسی (۱۳۹۶). «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی اسلامی»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، سال ۶، شماره ۲۴، صص ۱۱۵-۱۴۵.  
جعفری لنگرودی، ملیحه و ذاکری، احمد (۱۳۹۳). «نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی»، *مطالعات عرفانی*، سال ۱۱، شماره ۴۱، صص ۱۹۷-۲۱۳.

جیمز، ویلیام (۱۳۸۹). *تجربه دینی: اصل و منشأ دین*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.  
سلمی، عبدالرحمن (۱۳۶۹). *مجموعه آثار سلمی: ج ۲: رساله الملامتیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
صادقی، مسعود و قلیخان‌باز، فاطمه (۱۳۹۲). «نبنیان اسماوت: دیالکتیک باورها و تجربه‌های دینی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، سال ۱۱، شماره ۲۲، صص ۹۹-۱۲۲.

ضرابیها، محمد ابراهیم (۱۳۸۴). *زبان عرفان*، تهران: بیناد.  
فورمن، رابرت کی. سی (۱۳۸۴). *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه سید عطاء انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

کتر، استیون (۱۳۸۳). *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه سید عطاء انزلی، قم: آیت عشق.  
لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.

۶۸ / بررسی و تحلیل تجارب عرفانی شمس‌الدین محمد لاهیجی در ... / رجبی گوندره و ...

لویزن، لئونارد (۱۳۷۹). *فراسوی ایمان و کفر: شیخ محمود شبستری*، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: مرکز.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). *روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.  
مایل هروی، نجیب (۱۳۸۵). «اسیری لاهیجی»، *دانشنامه بزرگ اسلامی* (جلد ۸)، تهران: مرکز دائرة المعارف اسلامی

نزهت، بهمن (۱۳۹۷). «روش‌شناسی تعبیر آراء و تجارب عرفانی عطار در تذکرة الاولیاء»، *حکمت‌نامه مفاخر (ویژه عطار نیشابوری)*. سال سوم، شماره اول، صص ۲۲۵-۲۵۶.  
وفایی، عباسعلی و میلادی، فرشته (۱۳۹۸). «بررسی نقش گرایانه تجارب عرفانی در گفتمان مکاشفه بحر الحقیقة احمد غزالی بر مبنای فرانش اندیشگانی»، *متن پژوهی ادبی*، دوره ۲۳، شماره ۷۹، صص ۱۹۱-۲۱۴.

همدانی، عین‌القضاة (۱۳۴۱). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.  
Chittick, W.C.(1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious*, State University of New York.

## References

### *Holy Qurān*

- Baqalī Širazi, R. (1987). *Abhar al-Asheqein*. Edited by H. Corbin & M. Moin. Tehran: Manuchehri.
- Chittick, W.C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the problem of religious*. State University of New York.
- Ibn\_Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-makkiyah*(4volumes). Beirut: Dar Al-sader
- Forman, R. K.C. (2005). *Mysticism, Mind, Consciousne*. Translated by S. A. Anzali. Qom: Mofid
- Hamedani, E. (1962). *Tamhidāt*. Edited by A. Asiran. Tehran: University of Tehran
- James, W. (2010). "Religious experience: the real and origin of religion". Translated by M. Hosseini. Tehran: Hermes.
- Jafari, M. E. (2018). "Nature and characteristics of Islamic mystical experience". *Motaleat-E-Manavi Journal*. Year 24. No 6. pp. 115-145.
- Jafari Langrodi, M. & Z. Ahmad. (2014). "Black Light in Mysticism in Asiri Lahijis Viewpoint". *Islamic mysticism*. Year 11, No 41, pp. 197-213.
- Katz, S. (2004). *Mysticism and its cotexts*. Translated A. Anzali. Qom: Ayate eshq.
- Lahiji, Sh. M. (2008). *Mafātih al-I’jāz fi sharh-I Gulshan-I Rāz*. Editedd by M. Barzegar Khaleghi & E. Karbasi. Tehran: Zovvar
- Lewisohn, L. (1999). *Beyond Faith and Disbelief: Sheikh Mahmoud Shabestri*, Translated by M. Keivani. Tehran: Center.
- Malekian, M. (2009/1388sh). *Methodology of comparative studies of mysticism*, Qom: University of Religius and Religions.
- Mayl Heravi, N. (2006) "Asiri Lahiji". *Islamic Encyclopedia (Volume 8)*. Tehran: Islamic Encyclopedia Center.
- Nozhat, B. (2017). "Methodology of interpretation of Attar's opinions and mystical experiences in the Tazkerah ul-Awliya". *Hekmatnameh Mofakher*. Year 3. No 1. pp 225-256
- Purjavadi, N. (1996). *Rūyate Mah dar Aseman*, Tehran: University Publishing Center.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Ahde Alast*, Tehran: Contemporary Culture.
- Poshtdar, A. M. and Abbaspour Khormalou, M. (2010). "Events (revelations) of Lahiji in the description of Golshan Raz". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*, Year 6, No 19. pp. 29-56
- Sadeghi, M. and Qalkhanbaz, F. (2012). "Ninian Smart: Dialectic of religious beliefs and experiences", *Research Journal of Philosophy of Religion*, Year 11. No 2. pp. 122-99.
- Stace, W. T. (2014). *Mysticism and Philosophy*. Translated by B. Khorramshahi. Tehran: Soroush Press.

- Sulami, A. (1990). *Sulami's collection of works: Volume 2: Resalh Al-Mulamatiyah*, Tehran: Academic Publishing Center.
- Wafāi, A. A. and Milady, F. (2018). "Role-oriented examination of mystical experiences in the discourse of Ahmad Ghazali's Revelation of the Sea of Truth based on the trans-role of thought". *Journal of Literary Text Research*. No. 79. Pp191-214.
- Zarrabiha, M. I. (2005). *The language of mysticism*. Tehran: Binādel.



**Investigation and Analysis of Mystical Experiences of  
Shams al-Din Mohammad Lahiji in  
*Mafatih al-I'jaz fi Sharh-i Gulshan-i Raz*<sup>1</sup>**

**Abbas Rajabi Gavandareh<sup>2</sup>  
Hadi Vakili<sup>3</sup>**

Received: 2022/07/16  
Accepted: 2022/10/20

**Abstract**

Lahiji, one of the great Iranian mystics of Noorbakhshia lineage, has spoken about his mystical revelations in the commentary that he wrote on Shabestari's *Gulshan-i Raz*. Mystical revelations, as the specific experiences of mystics in explaining the mystical view and effective factors in reporting these experiences and the feelings experienced by the mystic, have continuously been the focus of attention of the researchers of philosophy of mysticism. Another important aspect in the investigation of mystical experiences is the influence of the cultural and educational context with which the mystic has been in contact. In view of that, in the present study, the researchers analyzed the components and elements of Sheikh's revelations using a descriptive and analytical method. The questions addressed were: "What are the elements and components of Lahiji's mystical experiences? And to what extent was Sheikh influenced by his previous teachings and cultural context?" According to the three dominant theories in the philosophy of mysticism, Lahiji's reports can be seen corroborating the intermediary view. Also, in addition to the theories and models the researchers have proposed regarding the experience of triple feelings (single being, oneness of beings, and oneness with beings), the feeling of oneness with a single being has been reported, which can be assumed as the fourth state in this model. In describing his experiences, Sheikh went through states in which upon perceiving God's presence and His inherent manifestations, he felt oneness with God and reached the experience of pure consciousness.

**Keywords:** Lahiji, Mystical experiences, Elements of experience, Previous teachings.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41044.2372

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.2.9

2. PhD in Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thoughts, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran (Corresponding author). [rajabi1383@gmail.com](mailto:rajabi1383@gmail.com)

3. Associate Professor, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. [drhvakili@gmail.com](mailto:drhvakili@gmail.com)

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







فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۷۳-۹۸

## تحلیلی بر ساحت‌های وجودی شمس تبریزی از خلال بررسی

### مقالات شمس<sup>۱</sup>

شهرام احمدی<sup>۲</sup>

کوثر ولی‌پور<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

### چکیده

ساحت‌های وجودی انسان نمایان‌گر اندیشه و رفتاری از اوست که ریشه در علوم گوناگون دارند. کنش‌ها و رفتارهایی که از این ساحت‌ها در انسان نمود می‌یابد، براساس نوع تقسیم‌بندی مشمول ویژگی‌هایی مخصوص به خود است؛ بنابراین روشی مناسب برای شناخت ابعاد مختلف انسان به‌شمار می‌آید. زندگی شمس تبریزی همواره در هاله‌ای از ابهام بوده و از این‌رو پیوسته مخاطب را برای آگاهی از ابعاد مختلف رفتاری خود تشویق و ترغیب کرده است. نوشتار پیش‌رو که به‌روش تحلیل و تبیین محتوا و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای تنظیم شده، می‌کوشد با الگوبرداری از طبقه‌بندی شفيعی کدکني در تبیین ساحت‌ها و وجودی انسان به سه دسته روشن، خاکستری و تیره شخصیت شمس تبریزی را با توجه به مقالات او تحلیل و هر یک از ساحت‌های وجودی شخصیت او را با رویکردی روان‌شناسانه تبیین نماید. نتایج این جستار نشان می‌دهد که شمس دارای ویژگی‌های بسیار

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40857.2358

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.3.0

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران،

مازندران، ایران (نویسنده مسئول). sh.ahmadi@umz.ac.ir

۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران،

مازندران، ایران. pooyevalipur@gmail.com

پسندیده، دیدگاه‌هایی انتقادی و نیز خصوصیات ناپسند است، اما به سبب برخوردار از جمال زیبای درونی در اذهان مخاطبان خود خوش می‌نشیند و هر خواننده با تفکر در مقالات شمس درمی‌یابد که او در اغلب سخنان خود در پی یافتن مظاهر خوبی‌هاست. عشق به پروردگار و یاری‌جستن از او، مهر و مهرورزی از جمله خصیصه‌هایی است که در ساحت روشن او همواره موجب جاودانگی و درخشش است. در ساحت خاکستری شمس، با عارفی روبه‌رو هستیم که بسیاری از عرفای نامدار ادبیات فارسی را با برچسب عدم متابعت از پیامبر مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد. ساحت سیاه وجودی شمس شامل تندخویی‌ها، پرخاشگری‌ها، توهین‌ها و تحقیرهایی است که بر زبان می‌راند.

**واژه‌های کلیدی:** شمس تبریزی، مقالات شمس، ساحت‌های وجودی، روان‌شناسی تحلیلی، ناخودآگاه ذهن.

## ۱- مقدمه

«ساحت» لغتی عربی است که در لغت‌نامه‌ها مترادف ناحیه و میدان (ابن منظور، بی‌تا: ۲۱۴۱) و نیز فضای غیر مسقف (خوری، ۱۴۰۳ق: ۵۵۴/۱) آمده است. گویا از ریشه «سوح» عربی فقط همین اسم کاربرد دارد. مصغر آن «السویحه» است (همان: ۳۳۳/۳) و در فرهنگ‌های فارسی به معنای صحن خانه و فراخنای سرای ضبط شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۲۰۵). این واژه در اصطلاح ادبی و به‌ویژه هنگامی که در کنار عبارت‌های دیگر می‌آید، می‌تواند بیانگر تعبیر گوناگون باشد؛ از جمله هنگام همنشینی با واژه «وجود»، در مفهوم ابعاد، جنبه و فضای وجودی شناخته می‌شود. از اصطلاح ساحت یا ابعاد وجودی انسان، در کتاب‌ها و پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، تاکنون تعریف‌های دقیق و جامعی ارائه نشده است. اما روان‌شناسان، فیلسوفان و ادیبان هر کدام در حوزه‌های گوناگون بیش و کم به تقسیم‌بندی‌هایی اشاره کرده‌اند (ن. ک. به قاضی محسن، ۱۳۹۵).

ابعاد وجودی بشر به اعتبار نوع تقسیم‌بندی متفاوت است. «ساحت وجودی» در اصل با روان‌شناسی و فلسفه ارتباط دارد. روان‌شناسان برای وجود بشر پنج ساحت قائل‌اند: ساحت علم، ساحت فلسفی، ساحت عرفان، ساحت ایمان و دریافت، و ساحت هنر (نوالی، ۱۳۷۱: ۴۵). در نگاه کلی انسان دارای جسم و روح است اما پژوهندگان پا را از این فراتر نهاده‌اند و برای نمونه، بُعد روحی بشر را دارای سه ساحت معرفتی (شناختی)، احساسی (عاطفی) و

ساحت فعلی (رفتاری) می‌دانند. (رضوانی و شریفی، ۱۳۹۸: ۲۱). تبیین ساحت وجودی انسان از دغدغه‌ها و مسائل اساسی در علم کلام و فلسفه است که هم علوم قدیم مانند فلسفه کلاسیک و هم علوم جدید و از جمله فلسفه اگزیستانسیال به آن توجه دارند.

هربرت مارکوز، شاگرد هوسرل و هایدگر، وقتی اصطلاح «انسان تک‌ساحتی» را به کار می‌برد، منظورش فردی است که در محیط آزاد رشد پیدا نکرده و جامعه‌ای مختنق و سرکوبنده، به بهانه فراهم کردن نیازها و تأمین رفاه او، ستمگرانه گرفتارش کرده است (مارکوز، ۱۳۶۲: ۸). «ساحت» در تفکر انسان‌شناسی علامه طباطبایی در معنای جنبه و بُعد آمده است. از دیدگاه وی ابعاد وجود انسان حد و حصری ندارد و مهم‌ترین ابعاد وجودی که سرچشمه نیکوبختی یا نگون‌بختی انسان است، شامل ساحت ادراکی، ساحت الوهی، ساحت اراده و اختیار، و ساحت عمل است (موسوی‌مقدم و علی‌زمانی، ۱۳۹۰: ۵۵). برخی نیز از ساحت‌ها هفت‌گانه در وجود بشر یاد کرده‌اند که در عین استقلال، با یکدیگر در تعامل اند (ن.ک: همان ۶۲). شاید منسجم‌ترین دسته‌بندی در این زمینه از آن مصطفی ملکیان باشد. وی ساحت‌های انسان را از منظر شخصیت و منش به پنج دسته باورها، احساسات، عواطف و هیجانات و خواسته‌ها طبقه‌بندی کرده است (ملکیان، ۱۳۹۷: ۴۳-۲۰).

شفیعی کدکنی در *تازیان‌های سلوک*، از دیدگاه ادبی به تقسیم‌بندی و تحلیل ساحت‌های وجودی حکیم سنایی پرداخته است. وی کنش، شخصیت و رفتار سنایی را با تمام دگرگونی‌هایش در چارچوب این سه ساحت وجودی می‌گنجاند: ۱- مداح و هجاگوی (قطب تاریک وجودی)، ۲- واعظ و ناقد اجتماعی (مدار خاکستری وجودی)، ۳- قلندر و عاشق (قطب روشن وجودی) (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷: ۲۵). این تقسیم‌بندی با جنبه‌هایی از نظریه روان‌شناسی تحلیلی یونگ که محتوای ناخودآگاه انسان را شامل ویژگی‌های مختلف مثبت و منفی می‌داند، مشابهت‌هایی دارد. شفیعی کدکنی، در پاره نخست دسته‌بندی‌های خود، سنایی را دارای ساحت تیره یا قطب تاریک وجودی دانسته است. این قطب مشتمل بر جوهری است که سنایی را شاعری مداح و هجاگوی می‌شناساند. در پاره دومین، با سنایی واعظ و ناقد اجتماعی روبه‌رو هستیم. قطب خاکستری وجود وی حد فاصلی است میان سنایی ثناگو و رند عاشق‌پیشه. این بخش در چینه ظهور پرتوهای پندآموزی، اندرزگویی‌ها و نصایحی است که سراینده، همواره بر تجلی آن‌ها

کوشاست. این طبقه نشان‌گر این است که سنایی فردی است دغدغه‌مند که به سیر بهروزی و بهبودبخشی جامعه‌ی عصر خویش مبادرت می‌ورزد. اما قلمرو روشن وجود سنایی عموماً در غزل‌های او پدیدار می‌شود. این قالب شعری جلوه‌های ویژه و متنوعی را از سرایش استوار و پایدار وی به نمایش می‌گذارد. نیز با تأمل و تعمق در سروده‌های شاعران شعرای پس از او درمی‌یابیم که سنایی آغازگر غزل‌هایی از این دست است که مادر همه‌ی غزلیات مولانا و بسیاری دیگر از غزل‌های پرشکوه و بلند شعر فارسی است (همان ۳۲).

مقاله‌ی پیش رو که با روش تحلیل و تبیین محتوا و بر بنیاد روش کتابخانه‌ای تدوین شده است، می‌کوشد با بهره‌گیری از الگوی طبقه‌بندی شفيعی کدکنی، و با استفاده از نظریه‌ی روان‌شناسی تحلیلی یونگ به تبیین و شناسایی ابعاد وجودی شمس تبریزی و سپس بازنمایی هر یک از ساحت‌های وجودی و نمود بیرونی آن‌ها در کتاب *مقالات شمس* پردازد. پرسش اصلی مقاله این است که آیا می‌توان برای شمس ساحت سه‌گانه‌ای متصور شد یا خیر؟ و این ساحت در کدام یک از کنش‌های او نمود می‌یابند؟

## ۲- پیشینه پژوهش

درباره‌ی ساحت‌های وجودی شمس‌الدین محمد تبریزی تاکنون اثر مستقلی تدوین نشده است و مباحثی که احیاناً در این باره به تحریر درآمده، بیشتر ناظر بر ویژگی‌های گفتاری و رفتاری شمس‌الدین تبریزی است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: در مقاله «تحلیل و بررسی ویژگی‌های اخلاقی شمس به استناد مقالات»، شوکتی و راضی‌نیا (۱۳۹۷) به آشکار کردن وجوه شخصیتی شمس تبریزی می‌پردازند. نویسندگان در این پژوهش شخصیت شمس را با تکیه بر چند صفت غیراخلاقی بارز از جمله کبر، طمع، بی‌مایگی در سخنوری، تندخویی و تندگویی و بی‌ادبی به استناد *مقالات شمس* بررسی کرده‌اند و با تشریح هر یک از این صفات غیراخلاقی و درج نمونه‌هایی از سخنان شمس و آوردن دلایل کافی از خود *مقالات*، ضمن رد چنین رذایل اخلاقی از وی، اخلاق‌مداری وی را به اثبات رسانده و معلوم کرده‌اند که همه‌ی این ویژگی‌ها اتهامی بیش نبوده است. در مقاله «مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریه‌ی ساحت اخلاقی زبان»، علی‌زاده و مهرکی (۱۳۹۶) با رویکردی پدیدارشناسانه به منشأ اخلاقی برخی بحث‌های مهم در *مقالات شمس* تبریزی پرداخته‌اند، مسائلی که فهم آن‌ها راهی به درک درست شخصیت شمس

می‌گشاید. بر اساس این مقاله، یکی از مهم‌ترین مفاهیم نزد شمس انزواست. نیز در این مقاله، ضمن بیان دو نوع بهره‌گیری او از زبان در قبال «دیگری» به این نکته پرداخته شده که چرا او گاه به ضرورت سخن گفتن در مقابل دیگری اعتقاد داشته و گاه قائل به برخوردی سلبی با زبان در قبال دیگری بوده است. در مقاله «ویژگی‌های رفتاری شمس تبریزی در آیینۀ مقالات شمس»، شوکتی و دیگران (۱۳۹۶) بعد از تعریفی که از چند صفت اخلاقی همچون تواضع، هوی و هوس، غرور، صبر، خلق نیک، حسد و دعا داشته‌اند، نظر و رفتار شمس را نیز در این خصوصیات با توجه به اقوال موجود در مقالات با ذکر جمله‌ای به‌عنوان سند بررسی کرده‌اند. در مقاله «خصوصیات اخلاقی شمس تبریزی براساس مقالات»، ملک ثابت و محمدی عسکرآبادی (۱۳۹۲) بدون دسته‌بندی ساحت‌های وجودی شمس، ضمن پرداختن به نقاط مثبت، به ویژگی‌ها و موارد منفی شخصیتی شمس نیز اشاره کرده‌اند.

پژوهش‌های انجام‌شده، نه برحسب تقسیم‌بندی علمی، بلکه براساس ارتباط با موضوعات اخلاقی و رفتاری، شخصیت شمس را تحلیل و بررسی کرده‌اند، اما پژوهش حاضر بر آن است تا با رویکردی تازه و با به‌کارگیری نظریات روان‌شناختی ساحت‌های وجودی شخصیت شمس را در خلال مقالات شمس بررسی کند.

### ۳- بحث و بررسی

جستار حاضر با الگوبرداری از طبقه‌بندی شفیع کدکنی در تبیین ساحت وجودی انسان، به بررسی و شناسایی ابعاد وجودی شمس تبریزی و بازنمایی آن در سه ساحت وجودی روشن، خاکستری و تیره در کتاب مقالات شمس می‌پردازد و بر آن است تا در ارائه تحلیل‌های خویش از نظریه روان‌شناسی تحلیلی یونگ نیز بهره‌برد. این نوشتار در ارائه مصادیق و نمونه‌های هر کدام از ساحت‌های سه‌گانه، ادعای احصای کامل ندارد و تنها در پی آن است تا به اثبات ادعا و فرضیات پژوهش از خلال بررسی مضامین مقالات بپردازد.

### ۳-۱ ساحت روشن

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های شخصیتی شمس که در مقالات نمایان است، آموزه‌های معنوی و عرفانی اوست که عشق و حقیقت‌گرایی پایه و اساس آنها را شکل می‌دهد. در

جهان شمس تبریزی تقلید مسبب همه فسادها و اعتبارات، از پیش تعیین شده است و تفکرات قالبی نزد وی هیچ گونه ارزشی ندارد. این ساحت بیانگر جلوه‌های ویژه و نیز شامل همه خصوصیات برجسته و استعلایی شمس است که از او نمادی جاودانه ساخته است. درحقیقت، این همان ساحتی است که با اصالت اندیشه و زبان سحرآفرین خود عامل تحول روحی و زایش فکری- هنری مولانا جلال‌الدین شد و روحش را به پرواز درآورد و وی را از سجاده‌نشینی باوقار به بازیچه کودکان کوی و برزن مبدل ساخت. شمس در این ساحت، انسانی جذاب، شیرین‌گفتار و مهربان است که با هر کسی از هر دری سخن می‌گوید و همه را شاد و خشنود می‌سازد. او در درون خویش دارای گوهری ناب بود و در صدد جست‌وجوی گوهرشناسی تا آن را بر او عرضه کند. در این بخش با ابعاد از وجود وی مواجهیم که نشان می‌دهد شمس فردی دانا، با کمالات، جهان‌دیده و آگاه در سیر و سلوک ظاهر و باطن است. او از آدم‌های منافق، مزور، دروغ‌گو و متقلب و به قول خودش «راهزنان دین» بیزار است و حاضر به تحمل آنها نیست. عشق توأم با خلوص را می‌توان به‌خوبی در شمس یافت. وی هر آنچه را که دارد، نثار پروردگار می‌کند. لفاظی، زبان‌بازی و چاپلوسی در جهان او راه ندارد. مولانا درباره او می‌گوید: «گوهری بود در صدفی، گرد عالم می‌گشت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۷). همچنین گزیده گوی و وقت‌شناس است؛ یعنی سخنش عوامانه نیست و با هر کس و در هر جایی سخن نمی‌گوید. برخلاف ظاهر سرسخت خویش، در اعماق وجود، قلبی مهربان دارد که حتی تاب دیدن شکنجه تباهکاران را ندارد و می‌گوید: «بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، الا ظاهر نکنم؛ یکی دو ظاهر کردم حق آن ندانستند و شناختند. به مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد و کم نشد» (محمودی، ۱۳۸۹: ۲۴). شمس ضمن آنکه منشأ و سرچشمه جوشان عشق را وجود حق تعالی می‌داند، این نکته را یادآور می‌شود که بدون عشق، کشش نامتناهی و همچنین یاری پروردگار نمی‌توان به او عشق ورزید؛ چرا که مبدأ و مقصد، سرآغاز و سرانجام جهان خلقت، خالق قدیم است. حال آن که انسان موجودی حادث است و تنها به برکت عشق می‌تواند به حقیقت دست یابد. او اندیشمندی تیزبین و ژرف‌نگر است که در عین حال از توجه به ساحت عمل و غنیمت شمردن اوقات غافل نمی‌شود و با اینکه فردی است که به عمل‌گرایی تاکید می‌ورزد، از موشکافی‌های نظری هم عقب نمی‌ماند.

سیمایی که الیف شافاک در ذهن خواننده کتاب «ملت عشق» از شمس تبریزی ترسیم می‌کند، بیش از هر چیز با این ساحت همانندی دارد. یکی از ارزشمندترین دستاوردهای شمس تبریزی در دوران حیات آن بود که او خودش بود؛ خالی از ذره‌ای تقلید. ساحت روشن شمس تبریزی جلوه‌گر همه رفتارها، گفتارها و کردارهایی است که او را انسانی نیک و پسندیده می‌نمایاند. مهم‌ترین وجوه این ساحت در وجود شمس عبارت‌اند از:

### ۳-۱-۱ عاشقی راستین

شمس در شیفتگی و تقرب به پروردگار در نوع خود کم‌نظیر است. او عاشقی است واقعی که به عظمت آفریدگارش اقرار می‌کند و می‌گوید بشر باید نیاز حقیقی‌اش را ابراز کند زیرا حق تعالی غنی و بی‌نیاز است. «نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جان است؛ و آنچه اگر جان بر کف نهی چه کرده باشی؟

عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همه زیره به کرمان آرند

زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ چون چنین بارگاهی است. اکنون او بی‌نیاز است. تو نیاز ببر که بی‌نیاز، نیاز دوست دارد؛ به واسطه آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی. از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید، که یحیونہ تأثیر یحیهم است. از آن قدیم، قدیم را ببینی و هو یدرک الابصار» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۹).

### ۳-۱-۲ خودشناسی

خودشناسی از نخستین و ضروری‌ترین جست‌وجوهایی است که انسان در طول زندگی با آن سروکار دارد (شمشیری ۱۳۹۵: ۱۳۵). در روانشناسی یونگ، فرایندی در روان انسانی وجود دارد که منجر به تحقق خویشتن می‌شود و از آن به «خودشناسی» و «به خود آمدن» نیز تعبیر می‌شود که یونگ آن را «فرایند فردیت» می‌نامد (یونگ، ۱۳۷۰: ۴۰۹). این فرایند، حرکتی به طرف کلیت و یکپارچگی روانی است که با ترکیب و ادغام خودآگاهی و ناخودآگاهی شخصیت حاصل می‌شود (Samuels, 1985: 81). «در واقع یونگ «خود» را مهم‌ترین الگوی تمام نظام شخصیتی‌اش می‌داند. «خود» که از همه جنبه‌های هشیار و ناهشیار تشکیل شده است، به‌عنوان نماینده تکامل شخصیت برای تمامی ساختمان

شخصیت وحدت و ثبات فراهم می‌کند و می‌کوشد آن را به یکپارچگی کامل برساند» (امینی، ۱۳۸۱: ۵۵). این مفهوم در شخصیت شمس تبریزی نیز نمود ویژه ای دارد. شمس‌الدین تبریزی در پاره‌ای منابع، عارفی معرفی شده که سخت بر خود متکی است (موحد، ۱۳۹۸: ۲۵). او خودش را به‌خوبی می‌شناسد و بر خودشناسی فردی تأکیدی ویژه می‌ورزد. وی تنها با شناخت و شناسایی مسیر کمال و صرف عمر، بر آن است تا انسان را به خودشناسی برساند و او را بر ارزش‌های خویش بی‌گهانند. (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۵: ۳۹) از این رو در مقالات (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۵) می‌گوید: «انبیا همه معرف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود! موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی» (همان: ۱۷۴).

### ۳-۱-۳ قطره‌ای از بحر پروردگار

شمس عظمت پروردگار را نامتناهی می‌داند و می‌گوید: «الله اکبر عبارت از این است که بردار فکرت را از آنچه در وهم تو می‌آید و اندیشه‌توست و نظر را بلندتر دار که او اکبر است از آن همه تصورها، اگر چه تصور نبی است و مرسل و اولوالعزم؛ از آن اکبر است» (همان: ۴۸-۴۷).

### ۳-۱-۴ سماع

شمس سماع از نوع جسمانی را بی‌ارزش تلقی می‌کند و سماع روحانی برای او ارزشمند و والا مرتبت است. وی درباره‌ی دلبستگی به سماع روحانی خواص می‌گوید: «خواص را سماع حلال است، زیرا دل سلیم دارند. الحبّ فی الله والبغض فی الله در دل سلیم باشد» (همان: ۷۸). در جایی دیگر چنین می‌گوید: «رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک. گویی برگ است که روی آب می‌رود. اندرون چو کوه و صد هزار کوه و برون چو کاه» (همان: ۶۲۳).

### ۳-۱-۵ مستمعی نیکو

شمس استماع نیکو را خوش می‌داند، اما شنیدن را زمانی سزاوار می‌داند که با هدف به‌کارگیری و بهره‌بردن باشد. اگر استماع کردن تنها برای بحث و مناظره باشد، بی‌ارزش است: «اگر سخن من چنان خواهد استماع کردن به طریق مناظره، و بحث از کلام مشایخ یا حدیث یا قرآن، نه او تواند شنیدن، نه از من برخوردار شود» (همان: ۸۳).



### ۳-۱-۶ دوری از نفاق

شمس از میان همه خوی‌های ناپسند موجود از دورویی و تزویر بیزار است و ترجیح می‌دهد انسانی رویاروی او عمل خبطی را مرتکب شود و یا او را دشنام دهد تا در خفا و پوشیده‌وار. او آزادمردی است که از هرگونه باورهای منافقانه دوری می‌کند (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۲۳) و روی خود را همان‌گونه که هست توأمان با خوبی و بدی به خلائق می‌نمایاند. وی دشمنانی را که آشکارا با او کین می‌ورزند، بر مدعیان دوستی ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «هر که دعوی دوستی من کرد، بر وی سر مویی بگیرم، از دشمن هیچ نگیرم، مگر دشنامم دهد» (همان: ۱۷۴). و همه را نیز به یک‌رنگی و دوری از نفاق و ریاکاری تشویق می‌کند: «گفت: مرد آن است که چنان که باطنش بود، ظاهر چنان نماید. باطن من همه یک‌رنگی است، اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک‌رنگ شدی؛ شمشیر نماندی» (همان: ۱۰۶).

### ۳-۱-۷ پرهیز از حسد

شمس‌الدین تبریزی به‌طور کلی برای حسد دو شکل و دو وجه قائل شده‌است: حسدی که انسان را به بهشت هدایت می‌کند و حسدی که بشر را به دوزخ می‌برد. «این حسد را دو معنی است: یکی حسدی است که به بهشت برد؛ حسدی که در راه خیر گرم کند، که من چرا کم از او باشم در فضیلت. کرا خاتون نیز حسود است. مولانا نیز حسود است. آن حسد است که به بهشت برد. همه روز سخن من جهت این حسد است. اما حسد آن کس به دوزخ برد که خدمتی می‌کردم و مرا از آن چیز حسد کردی تا از آن منع شوم و باز مانم» (همان: ۳۱۵).

### ۳-۱-۸ نصیحت‌گری

شمس تبریزی باور دارد که انسان نیکو خود به سوی خوبی‌ها و زیبایی‌ها روانه می‌شود و دیگران را با نصایح خود در مسیر کمال راهبری می‌کند. به قول خودش: «خود مردم نیک را نظر بر عیب کی باشد؟ شیخ بر مرداری گذر کرد، همه دست‌ها بر بینی نهاده بودند، و رو می‌گردانیدند و به شتاب می‌گذشتند. شیخ نه بینی گرفت، نه روی گردانید، نه گام تیز کرد. گفتند: چه می‌نگری؟ گفت: آن دندان‌هاش چه سپیدست و خوب!» (همان: ۹۰).

### ۳-۲ ساحت خاکستری

مقالات شمس در برگرفته سخنان و جملاتی از اوست که توسط مریدان به همان شکل ناپیوسته و منقح‌نشده ثبت و در دسترس ما قرار گرفته است. شمس تبریزی برای بیان آرای انتقادی خود از علوم روزگار مانند حدیث، فقه، عرفان، کلام و تفسیر بهره می‌برد که در حد کفایت خویش از آن‌ها آگاهی داشته است و با چنین پیش‌زمینه‌ای دیدگاه‌هایش را درباره بزرگان معاصر و متقدم خویش بیان می‌کند. نظریات او پیرامون عارفان و شعرا را می‌توان در دو دسته جای داد: نخست بزرگانی که تنها مورد نقد او واقع می‌شوند؛ مانند حلاج، عین‌القضات و خیام. دسته دوم بزرگانی را شامل می‌شود که هم مورد نقد و هم مورد ستایش او قرار می‌گیرند؛ مانند بایزید بسطامی، اوحدالدین کرمانی، سنایی و ابن عربی. این آراء انتقادی بر سیره و سنت مشاهیر یکی از بخش‌های خواندنی مقالات است. ارزش این بخش از ساحت وجودی شمس، اگر بیش از ساحت روشنش نباشد، کم از آن نیست. او در این ساحت، شخصی است که در برابر کوچک‌ترین سخن اثبات‌ناشدنی جبهه می‌گیرد. مقصود او در تمام افکار ناقدانه تخریب و عیب‌جویی نیست، بلکه گاهی هدفش اصلاح و سازندگی است. این سخنان اغلب پیرامون مضامینی هم‌چون: عدم متابعت از رسول، ستیزه‌جویی با فیلسوفان و عقل‌گرایان، و ادعای عشق و شناخت پروردگار می‌گردد. شاید بتوان گفت که به‌طور کلی در مدار خاکستری او با آراء و نظریات منتقدانه‌اش که به‌ویژه درباره عارفان و عقل‌گرایان صورت گرفته است، روبه‌رو هستیم. رگبار انتقادهایی که تنها از ابرهای جسور و بی‌پروای شمس تبریزی فرو می‌بارد.

در مجموع، شیخ تبریز فردی است که به سبب افکار، رفتار و باورهای نامتعارف و متفاوت خود بسیاری از موارد را که دیگران ناروا می‌شمردند؛ مانند عدم متابعت از شریعت را به‌طور مشروط نیک می‌شمارد و بر خلاف اندیشه بسیار کسان می‌پندارد که جهان به خودی خود نه خیر است و نه شر؛ بلکه بشر خود معیار و ترازوی این سنجش است و تعیین ارزش می‌کند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۹: ۱۴۹). لیکن در اغلب اوقات با جبهه‌گیری‌هایی از او روبه‌رو خواهیم شد که پذیرش آن‌ها کمی دشوار به نظر می‌رسد. نگرش انتقادی شمس درباره سیره مشاهیر صوفیه از پاره‌های خواندنی مقالات است. او از عرفا و کسانی که عمر خود را در خانقاه‌ها صرف‌ورد و ذکر کرده‌اند و ریاضت‌های طاقت‌فرسا و چله‌نشینی‌های طولانی به‌جا می‌آورند، سخت انتقاد می‌کند (مختاری، ۱۳۸۵: ۴۱). برای نمونه پیرامون

بسیاری از عارفان معاصر و متقدم نکته‌هایی شگفت داشته که هر کس جسارت بیان آن را ندارد. مهم‌ترین وجوه ساحت خاکستری شمس را می‌توان بدین‌گونه برشمرد:

### ۳-۲-۱ انتقاد از بایزید بسطامی

بایزید به اذعان اغلب پژوهندگان عرفان از ستون‌های عرفان اسلامی است. شهاب‌الدین سهروردی (۱۳۷۲: ۵۰۳/۱) او را یکی از چهار<sup>۱</sup> تنی می‌شمارد که در ردیف «خمیره الخسروانین» بوده و به عبارتی حلقه واسط حکمت خسروانی با عرفان ایرانی است. وی جزو آن دسته از عارفان است که اعتقاد به وحدت و یگانگی حق تعالی اساس و پایه مشرب اوست. (مدرسی و مهرآور، ۱۳۹۰: ۱۲۱) نام بایزید در مقالات شمس بیست‌وهشت بار آمده (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۷۵) که شامل چندین حکایت و جملات پراکنده درباره اوست. شمس در هریک از آن‌ها از رفتار و کردار وی عمداً خرده‌گیری کرده، آنها را در شخصیت بایزید مطلقاً نادرست می‌داند. در موارد دیگر با شیوه‌های گوناگون چهره‌ای ناپسند از بایزید را به نمایش می‌گذارد. شایان توجه است که همه این خرده‌جویی‌ها به پندار و گفتار پیر بسطام است و در حوزه رفتار نقدی بر وی وارد نمی‌داند. در ادامه، به برخی از آن حکایت‌ها اشاره می‌شود:

«ابویزید رحمه الله علیه اغلب به حج پیاده رفتی. هفتاد حج کرده بود. روزی دید که خلق در راه حج از بهر آب سخت در مانده‌اند و هلاک می‌شوند. سگی دید نزدیک آن چاه آب، که حاجیان بر سر آن چاه انبوه شده بودند و مضایقه می‌کردند. آن سگ در ابویزید نظر می‌کرد، الهام آمد که برای این سگ آب حاصل کن. منادی کردند: که می‌خرد حجی مبرور مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد. برمی‌افزودند: پنج حج پیاده مقبول، و شش، و هفت، تا به هفتاد حج رسید. یکی آواز داد که من بدهم. در خاطر ابویزید بگشت که زهی من، که جهت سگی هفتاد حج پیاده به شربت آب بفروختم! چون آب را در تغار کرد و پیش سگ نهاد، سگ روی بگردانید. ابویزید در روی افتاد و توبه کرد. ندا آمد که چندین با خود می‌گویی این کردم و آن کردم جهت حق! می‌بینی که سگی قبول نمی‌کند؟ فریاد برآورد که توبه کردم، دگر نیندیشم. در حال سگ سر در آب نهاد و خوردن گرفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

در اینجا شمس از آن بخش از اندیشه ابویزید عیب می‌جوید که او از خویش به سبب لطفی که کرده بود، سپاسگزاری می‌کرد و این ویژگی را در شأن عارفی با چنین مرتبه و منزلت نمی‌دانست.

شمس تبریزی معتقد است که این جمله بازید بسطامی، همانند «انا الحق» حلاج، بوی انانیت می‌دهد و در این باره می‌گوید: «انانیت‌های پنهان ایشان را بند کنید» (همان: ۲۵۸) و کسی که این گونه سخن می‌گوید، از درون تهی نیست؛ بلکه در اوج تعلیق و سرگردانی به سر می‌برد:

«هرگز حق نگوید که اناالحق. هرگز حق نگوید: سبحانی. سبحانی لفظ تعجب است، حق چون متعجب شود از چیزی؟ بنده اگر سبحان گوید که از لفظ تعجب است، راست باشد» (همان: ۱۸۶-۱۸۵) و «بایزید را اگر خبری بودی، هرگز انا نگفتی» (همان: ۷۲۸). دیگر خرده‌گیری شمس از چله‌نشینی بایزید است. او معتقد است که چله‌نشینی اصلاً در آیین پیامبر وجود نداشته و در مقالات می‌گوید: «آخر بنگر که آن چله و آن ذکر هیچ متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود: اربعین ليله» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۸۴) و بدین خاطر بایزید را در باب چله‌نشینی نکوهش می‌کند و می‌گوید: «اگر حکم بودی، چون او دی حکایت ابایزید و خلوت آغاز کرد، گفتمی این بدعتست در دین محمد» (همان: ۱۰۶).

### ۳-۲-۲ انتقاد از حلاج

حسین منصور حلاج در مکتبی پرورش یافته بود که پیش از او بایزید، جنید و شبلی در آن خودی نشان داده بودند. (مهرآوران، ۱۳۸۶: ۲۳۳). شمس تبریزی حلاج را به سبب اناالحق گویی دارای نوعی خودپسندی دانسته که به عالم روح و مراتب عالی کمال واصل نشده است، بنابراین قادر نیست نفس خود را به‌طور مطلق شکست دهد. او حتی معتقد است که حلاج در گذار زندگی به یقین نرسید و در شک و تردید دیده از جهان فرویست. برخی از خرده‌گیرهایی که شمس نسبت به حلاج داشته، عبارت‌اند از:

#### الف) عدم کمال روح

«منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، ... در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۸۰). وی در اینجا حلاج را فردی من‌گرا تلقی کرده است؛ زیرا هنوز به مرحله تکامل در شناخت و

شناسایی پروردگار دست نیافته و سخن از اناالحق به میان می‌آورد. او باور دارد که انسان با غوطه‌ور شدن و غرقه گشتن در عالم روح و معنویت از ماده، حرف و سخن به‌طور کلی رهایی می‌یابد و تنها جان اوست که توأمان با او در پرواز است و در هر لحظه و هر جا در جستجوی آن است تا اندکی به حق تعالی نزدیک شود.

### **ب) انا الحق گویی**

شمس در فرازی از مقالات با اشاره به حدیث نبوی «علیکم بدین العجایز» می‌گوید: «این به بود از اناالحق گفتن. اگر به حق رسیده به حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبر داشتی، اناالحق نگفتی» (همان، ۱۳۸۵: ۲۶۲). در اینجا شمس پیرزنی (عجوز) را از حلاج برتر و بلندمرتبه‌تر دانسته است؛ زیرا او در برابر بزرگی و عظمت خداوند سر تسلیم فرود آورده، آن را اقرار کرده و آشکارا تکرار می‌کند، اما منصور است که با فریاد اناالحق، گویا هنوز نفس خویش را در هم نشکسته است.

وی همچنین با اشاره به این موضوع که اگر می‌خواهی مرکب مقصود تو پیش به‌سوی پروردگار یکتا در تاخت باشد، راه فروتنی و تواضع را پیش روی خود قرار بده تا بتوانی جایگاه و منزلتی شایسته را از آن خود کنی، تاکید دارد که کامل‌ترین راه برای وصول به این مقام، اظهار نیاز در برابر اوست.

### **پ) حلاج و عدم متابعت**

«عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت [بیماری] سخن‌ها گفته‌اند: اناالحق، و متابعت رها کرده‌اند، و در دهان این‌ها افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی این‌ها را یا کشتن یا توبه» (همان: ۲۱۱-۲۱۰).

### **۳-۲-۳ انتقاد از سنایی**

بلندای جایگاه سنایی هم در نزد عارفان و هم در میان شاعران بر کسی پوشیده نیست. اما شمس با اینکه گاهی در گفته‌های خود به ابیات سنایی استناد می‌کند و رد پای آرای سنایی در مقالات هویدا است، به‌طرز اعجاب‌انگیزی زبان به نقد سنایی می‌گشاید و الفاظش را سرد و گزنده می‌پندارد. انتقاداتی که شمس بر سنایی وارد کرده، به‌اختصار عبارت‌اند از:

### **الف) سنایی و ادعای شناخت کامل پروردگار**

به نظر شمس هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور تمام و کمال حقیقت پروردگار را دریابد. ادعایی

که سنایی آن را در یکی از اشعار آورده است. شمس تبریزی با آوردن بیت زیر از سنایی: ای سنایی، دم درین عالم قلندروار زن خاک در چشم هوسناکان دعوی دار زن او را انسان غافل و بی خبری می‌انگارد که در کمال خودپسندی و انانیت مدعی می‌شود که به تمام حقیقت حق پی برده و آن را به‌طور کمال دریافته است و با خود می‌گوید که سنایی چگونه در کمال غفلت، خویش را از همه پاکان برتر و بالاتر معرفی کرده است؟ به‌همین خاطر است که در پایان عمر با ندامت و شرمساری توبه می‌کند و تمام رفتار خود را کفر می‌خواند و زنا می‌خواهد و شمس در این باره نیز می‌گوید: «لا جرم زنا خواست سناییک» (همان، ۱۳۸۵: ۷۲۸).

شمس گاهی هم از شدت خشم و پرخاشگری جمله دیوان و فخری‌نامه‌اش را در برابر دو بیت از خاقانی بی‌ارزش می‌داند و می‌گوید: «آن دو بیت خاقانی می‌ارزد جمله دیوان سنایی و فخری‌نامه‌اش، و او را که از آن بوی فقر می‌آید» (همان، ۱۳۸۵: ۳۷۳-۳۷۲).

### ب) بی‌ثباتی و تلون سنایی

شمس درباره دگرگونی احوال سنایی می‌گوید: «سنایی متلون، سید متلون، و او متلون، محال باشد. دیوانه نگوید این. از این دیوانه بد نیز نگوید» (همان: ۹۱) و نیز از زبان درویشی که به زیارت سنایی رفته است، می‌گوید: «عالمیان متلون‌اند. مگر کسی که از این تلون‌ها پاک باشد نرمک نرمک سوی خانه خود می‌رود، در او نی، و اگر نه عالم سخت متلون است. آن جهود، آن ترسا، آن گبر...» (همان: ۱۲۶).

### ج) عدم درک کامل دل

شمس اذعان می‌دارد که سنایی به درک کامل و درستی از دل واصل نشده و آن را نیکو نشناخته است. از شمس می‌پرسند: «سنایی چگونه گفته است تا همه دل بینی بی‌حرص و بخل» (همان: ۷۳۸) و او پاسخ می‌گوید: «کجاست دل؟ این جواب با سنایی بود که بارد گفت، و از دل خبر نداشته است» (همان).

### ۳-۲-۴ انتقاد از سهروردی

شهاب‌الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق از کبار حکیمان و فیلسوفان قرن ششم است. وی با وارد ساختن عقل به حوزه عرفان مکتب تازه‌ای بنیان نهاد. اتفاقاً ایراد شمس به سهروردی نیز در همین حوزه است. وی با اذعان به اینکه عقل او میان تمام قوا، حتی علم او

غالب گشته، آن را یکی از نقاط ضعف شیخ اشراق تلقی می‌کند. «آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می‌باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد. دماغ که محل عقل است، ضعیف گشته بود» (همان: ۲۹۷).

در جایی دیگر نیز چنین می‌گوید: «چنان‌که وقتی خواستی جهت تقویت یک دو قدح مفرح بیش نتوانستی به کاربردن، از غایت ضعف دماغ» (همان: ۳۸۵).

### ۳-۲-۵ انتقاد از اوحدالدین کرمانی

اوحدالدین کرمانی یکی از ملامتیان نامی است که صحبت شیخ محی‌الدین عربی را دریافته و شیخ مذکور در موضعی از فتوحات مکیه در وادی ذکر او شتافته است. وفاتش در سنه ۶۳۵ بوده است (هدایت، ۱۳۸۵: ۵۷). صاحب رساله سپهسالار شیخ را با صفاتی چون موحد مدقق عارف کامل فقیر ربانی ستوده است (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۲۵). مولوی در دمشق با پیر کرمان ملاقات داشته و این سخن مولانا در حق وی مشهور است که شیخ اوحدالدین در عالم، میراث بد گذاشت. فَلَهُ وِزْرُهَا و وِزْرٌ مِّنْ عَمَلِ بِهَا (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۴۰). شیوه اوحد در طریقت مبتنی بر عشق به مظاهر و تجلیات جمال است. در آینه وجودی امثال عین‌القضاة و فخرالدین عراقی و اوحد کرمانی «جمال ظاهر، آینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبایی دوستی متکی ساخته به تمام مظاهر زیبایی، از جمله و خاصه صورت زیبا، عشق می‌ورزیده‌اند و به همین اندازه نیز بسنده نکرده گاه در برابر زیبارویان در کوی و برزن به سجده می‌افتادند و شاهدان را نماز می‌بردند» (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۹۱). حبیب‌السیر نیز از میل بسیار وی به دیدار جوانان ساده‌عذار سخن گفته است (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۱۱۶/۳).

شمس نیز اوحدالدین را در دمشق ملاقات کرد. این جمله شمس که: «مرا شیخ اوحدالدین کرمانی به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی. باز به خلوت خود درآوردی. روزی گفت: چه باشد اگر با ما باشی؟ گفتم به شرط آنکه آشکارا بنشیننی و شرب کنی پیش مریدان و من» (همایون‌فرخ، ۱۳۶۱: ۳۷۳/۲)، از مؤانست آن دو حکایت دارد. اما گویا شمس طریقه اوحد را چندان نپسندیده و این سخن اوحدالدین را که «کفر و اسلام بر ما یکی است»، نقد نموده و جنید را بر اوحد ترجیح می‌دهد. بجز این گویا موضوعی شخصی نیز در کار است. کما اینکه در جایی سر بسته می‌گوید: «آنچه ایشان را غیرت بود که اگر او

نبودی، مولانا با ما خوش بودی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۲).  
شمس تبریزی نام اوحدالدین کرمانی را دو بار در مقالات آورده است. بجز خرده‌ای که از شاهدبازی او در آثار مختلف آمده، در قسمت‌های دیگر از او به نیکی و درستی یاد می‌کند و از همان یک مورد نیز این گونه نقل می‌کند: «خیالاتی است اوحدانه. پیش از علم، راه به ضلالت برد» (همان: ۲۱۷).

### ۳-۲-۶ انتقاد از ابوسعید ابوالخیر

بیشتر نویسندگان آثار ادبی کهن از ابوسعید ابوالخیر به نیکی یاد کرده‌اند و در منابعی از جمله *کشف‌المحجوب*، *کیمیای سعادت*، *مرصادالعباد* و *تذکره‌الاولیا*، در باب او حکایاتی را آورده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷: ۳۷). اما در میان کثرت ذکر نام و یاد خوش، ناباورانه با رویکردی متفاوت از شمس تبریزی مواجه می‌شویم که: «آن ابوسعید و آن که دوازده سال بیخ گیاه می‌خورد که اگر صد هزار سال بیخ گیاه خورد آن ره که او برگرفته بود به این سخن بوی نبردی. چو با او این سخن بگویی، گوید ها! چه هاها، چون هاهای؟ پس چه در عالم مشغله در انداختی؟ فریاد بر آوردی که چه؟!» (همان: ۶۸۴). در اینجا می‌بینیم که تیغ انتقاد شمس، متوجه یک ویژگی رفتاری پیر مهنه است.

### ۳-۲-۷ انتقاد از عین‌القضات همدانی

عین‌القضات همدانی از عارفان شطّاح نامی سده ششم است. در مقالات از او یک‌بار یاد شده و همان یک بار نیز مورد نکوهش قرار گرفته است. شمس درباره سخن و کلامش این چنین می‌گوید: «از عین‌القضات چند سخن نقل کردند، یخ از آن فرو می‌بارد...» (همان: ۶۶۳).

### ۳-۲-۸ انتقاد از عمر خیام

نام خیام نیز همانند سهروردی تنها یک‌بار در مقالات و آن‌هم با خرده‌گیری ذکر شده است: «خیام در شعر گفته است که کسی به سر عشق نرسید و آن کس که رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد، که چون رسید سرگردان چون باشد و گر نرسید سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او سرگردان



بود، باری بر فلک می نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می کند و انکار می کند، باری اثبات می کند، باری «اگر» می گوید. سخن‌هایی درهم و بی اندازه و تاریک می گوید. مؤمن سرگردان نیست، مؤمن آن است که حضرت نقاب بر انداخته است، پرده بر گرفته است، مقصود خود بدید؛ بندگی می کند عیان در عیان؛ لذتی از عین او درمی یابد از مشرق تا به مغرب ملحد لا گیرد و با من می گوید، در من هیچ ظنی در نیاید. زیرا معین می بینم و می خورم می چشم. چه ظنم باشد؟ الا گویم: شما می گوید چنان که خواهید» (همان: ۳۰۱). از دیگر کسانی که مورد انتقاد شمس واقع شده‌اند، می توان به محی الدین ابن عربی (همان: ۲۹۹ و ۳۰۵-۳۰۴) و شهاب هریوه (همان: ۸۲، ۹۹، ۲۷۱، ۲۲۵، ۶۵۸) اشاره کرد.

### ۳-۳ ساحت تیره

بخش کوچکی از مقالات شمس را ساحت تاریک یا مدار تیره وجودی شمس تشکیل می دهد. یونگ این وجه تاریک و دیگری نامطلوب را «سایه» می نامد. سایه، بخش پنهان و تاریک وجود انسان (بلای، ۱۳۹۲: ۳۱) و نمایان گر صفات و خصوصیات ناشناخته یا کم شناخته شده «من» است (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۵۷). در معنای متداول آن چه از سایه به ذهن متبادر می شود، نمایش حجمی از جسم است که به علت عدم دسترسی به نور خورشید به صورت تاریک نمودار می شود. بنابراین، سایه نقطه مقابل نور و روشنایی است؛ بدین معنی که اگر نور به گونه ای بر جسم بتابد که تمام زوایای آن را احاطه کند، سایه ای وجود نخواهد داشت. به تعبیر یونگ، نه تنها سایه بدون آفتاب، و ناخود آگاهی بدون روشنایی خود آگاهی وجود ندارد، بلکه در طبیعت اشیاء است که روشنایی و تاریکی، آفتاب و سایه و... با هم وجود داشته باشند. بنابراین، سایه بخش اجتناب ناپذیر شخصیت آدمی است (فورد هام، ۱۳۸۸: ۸۳). این ساحت تاریک وجود شمس در آثار او قابل ردیابی است. در برخی از جملات و روایات موجود در آثار مربوط، شمس فردی پر خاشگر، یک دنده، کم حوصله، تندخو، انعطاف ناپذیر و سخت گیر معرفی می شود (صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۳۹) و گاه شدیدترین توهین‌ها را به زبان می آورد. او مردی است که به هنگام تنبیه هرگز از سخت گیری‌های خود نمی کاهد و گاه روحیاتی متنوع و ناپسند از خویش بروز می دهد. همان طور که در منقولات بازمانده از شمس بدان اشاره شده است، او راه خود را

از خانواده جدا کرده و طالب آن بود تا مسیر خویش را طی کند. انسانی خودساخته که اغلب اوقات خود را در کاروان‌سراهای شهرهای مختلف سپری می‌کند، به قول خودش اهل کتابت نیست و عادت به نوشتن ندارد. زیرا مسائل در ذهن او ماندگارترند. از کانون خانه و خانواده دور می‌ماند، چرا که آن‌جا را برای پرورش آن‌چه که در درون دارد، جای مناسبی نمی‌داند. درحقیقت همه این عوامل می‌تواند در کنار یکدیگر شمس را به فردی مبدل سازد که گاه عنان از کف بدهد و سخنانی نازیبنده بر زبان آورد.

ساحت تیره یا بخش تاریک وجودی شمس، احوال و اوصاف نادرست، عملکردهای نابه‌جا و کنش‌های غلطی در نظر گرفته شده که در منش وی مشهود است. براین اساس، بخش تیره شخصیت شمس در این نوشتار ویژگی‌هایی از جمله خشم، پرخاشگری و تندخویی است که در آثار و منابع متعددی ذکر شده است. برای نمونه، زرین‌کوب در کتاب *پله پله تا ملاقات خدا* می‌نویسد: شمس در میان بیشتر یاران مولانا همچون آتشی بود که تا بی‌فروغ و خاموش نمی‌شد، هیچ‌خاطری احساس امنیت نمی‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۴۱) و «ظاهراً زودخشمی و تندخویی او از عهد کودکی جزو طبیعتش محسوب می‌شد» (همان: ۱۵۲). البته شمس در قسمتی از مقالات می‌کوشد تا خوی تند و تیز خود را توجیه کند، هرچند این کنش‌ها براساس اطلاعات موجود در آثار مرتبط غیرقابل دفاع است. در ادامه، به پاره‌ای از مصادیق ساحت سیاه شمس اشاره می‌شود.

### ۳-۳-۱ تندخویی با خواجه ثروتمند

شمس تبریزی در پاسخ به خواجه‌ای متمول که فقط از او می‌پرسد: اینجا چه می‌کند، با لحنی زننده توهین می‌کند. دور نیست که شمس برای اثبات بی‌توجهی خود نسبت به ثروت و مکنت برافروخته شده باشد. زیرا از بافت جمله برمی‌آید که می‌خواست او را به کاری دعوت کند. اما این هرگز نمی‌تواند دلیلی کافی برای تندخویی و پرخاشگری شمس باشد؛ زیرا آن شخص هرگز به منزله توهین و تحقیر با وی سخن نگفت: «سه روز به فاعلی رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم. همه را بردند و من آن‌جا ایستاده. در راه خواجه‌ای را نظر بر من افتاد. غلام را فرستاد که این‌جا چه ایستاده‌ای؟ گفتم: تو راه را به قباله گرفته‌ای؟ اگر شهر را و راه را به قباله گرفته‌ای، مرا بگوی» (همان: ۲۷۹-۲۷۸).

### ۳-۳-۲ توهین به زن معترض

شمس تبریزی زنی را کوچک می‌شمارد و با ادبیات و زبانی توهین آمیز او را پست می‌داند و اجازه سخن نیز به او نمی‌دهد: «... همت ما را دیدی که چه کرد؟ ای زنک! تو چه دانی که همت چیست؟ برو وضو کن، نماز کن و توبه کن. بگو کفر بودم، ایمان آوردم، از کفر بگشتم. پنبه بخر و دوکه، بنشین و می‌ریس! تو که باشی؟ خود مردان را آرزو آید که دو سبوی آب بر درم نهند» (همان: ۱۸۴).

### ۳-۳-۳ زشت‌گویی به سیف زنگانی

در مقالات جمله‌ای آمده که حاکی از شماتت فخر رازی توسط سیف زنگانی (زنجان) است. شمس نیز در مقابل، با کلماتی بسیار رکیک، سیف را این‌گونه ناسزا می‌گوید: «سیف زنگانی؟! او چه باشد که فخر رازی را بد گوید؟ که او از کون تیزی دهد. همچو او صد هست شوند و نیست شوند. من در آن گور او و دهان او حدث کنم. همشهری من؟ چه همشهری! خاک بر سرش» (همان: ۶۴۱).

### ۳-۳-۴ ناسزاگویی در دفاع از تبریزیان

زمانی که شمس می‌شنود عده‌ای تبریزی‌ها را ناسزا گفته‌اند، خطاب به آنان با لحنی هتاکانه می‌گوید: «آن از خری خود گفته است که تبریزیان را خر گفته است. او چه دیده است؟ چیزی که ندیده است و خبر ندارد چگونه این سخن را می‌گوید؟ آن‌جا کسانی بوده‌اند که من کم‌ترین ایشانم که بحر مرا بیرون انداخته است آن‌چنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای می‌افتد» (همان: ۶۴۱).

### ۳-۳-۵ تندگویی با مخاطب ناشناس

«ای خر! ای خر! ای سگ، ای سگ! ای تندیس! از ظاهر من خبر نتوانی داد از باطن من چگونه خبر می‌دهی؟ ای خر، ای خر! نی، نی هر اعتقاد که تو را گرم کرد و هر اعتقاد که تو را سرد کرد از آن دور باش» (همان: ۶۴۰).

#### ۴- نتیجه‌گیری

اگر ساحت‌های وجودی شمس تبریزی را در مقالات به سه ساحت روشن، خاکستری و تاریک دسته‌بندی کنیم، می‌توان گفت نموده‌های ساحت روشن شمس به نسبت دیگر ساحت‌ها برجسته‌تر است. نشانه‌های آن در بسیاری از سخنان در اشکالی از جمله حقیقت‌گرایی، دوری و بی‌زاری از نفاق، صبر و شکیبایی، تواضع و فروتنی، سخاوت، مهرورزی، خودشناسی، عشق به پروردگار، ملاحظت با کودکان و... به چشم می‌خورد. او در بخش روشن وجودی خویش می‌کوشد انسانی باشد که همواره به سوی حق و حقیقت گام برمی‌دارد و یا آموزگاری باشد که نه برای جلوۀ ظاهری خود بلکه برای انتشار خوی و صفات پسندیده تعلیم می‌دهد.

در ساحت خاکستری شمس، با عارفی روبه‌رو هستیم که بسیاری از عرفای نامدار ادبیات فارسی از جمله حلاج، بایزید بسطامی و دیگر افراد را با برچسب عدم متابعت از پیامبر مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد. او هم‌چنین اعمالی مانند چله‌نشینی و صحو و سکر را به سخره می‌گیرد و از سوی دیگر، فیلسوفان و عقل‌گرایانی چون خیام، سهروردی و شهاب هریوه را نیز به سبب رجحان عقل و اندیشیدن در باب چرایی و چگونگی هستی مورد عتاب خویش قرار می‌دهد.

ساحت سیاه وجودی شمس شامل تندخویی‌ها، پرخاشگری‌ها، توهین‌ها و تحقیرهایی است که بر زبان می‌راند. مطابق نظریۀ روان‌شناختی یونگ، انسان کامل از تمام ویژگی‌های مثبت و منفی برخوردار است و تنها با ویژگی‌های مثبت شناخته نمی‌شود. از این رهگذر می‌توان گفت که جنبه‌های منفی و ساحت تاریک وجود شمس به شخصیت او به عنوان یک انسان کامل جامعیت بخشیده است که البته این بُعد از شخصیت وی در مقایسه با ساحت روشن و خصوصیات نیکو و فضایل او جلوۀ کمتری دارد و این ویژگی‌های نیکو و فضایل شمس بوده که همواره درخشش ویژه‌ای را به همراه داشت و آنچه که او را به انسانی جاودان و ماندگار در تاریخ ادبیات فارسی مبدل کرده است، این خصال نیکو است که بر مولانا نیز اثرگذار بوده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی.
۲. shadow.

## فهرست منابع

- ابن منظور (بی تا). *لسان‌العرب*، القاهرة: دارالمعارف.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- امینی، محمدرضا (۱۳۸۱). «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون براساس نظریه یونگ»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، شماره ۳۴، صص ۵۳-۶۴.
- بلای، رابرت (۱۳۹۲). *اسرار سایه: رمزگشایی از نیمه تاریک وجود*، ترجمه فرشید قهرمانی، چاپ دوم، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- شمس تبریزی، محمد (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۳۳). *تاریخ حبیب‌السیر*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: خیام.
- خوری، سعید (۱۴۰۳). *اقرب‌الموارد*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. چاپ دوم از دوره جدید. تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رضوانی، علی و احمدحسین شریفی (۱۳۹۸). «قرآن و ارزش‌های اخلاقی ناظر به ساحت‌های سه گانه وجودی انسان»، *مجله معرفت اخلاقی*، شماره ۲۶، صص ۳۴-۱۹.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران: علمی.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۹۶). *دیوان حکیم سنایی*، تصحیح مظاهر مصفا، تهران: زوار.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۵). *رساله سپهسالار*، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- ستاری، جلال (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*، تهران: مرکز.
- سجادی، سید علی محمد (۱۳۸۸). «اجتماعیات در ادبیات»، *مجله تاریخ ادبیات (پژوهشنامه علوم انسانی)*، شماره ۶۰/۳۵، صص: ۱۶۵-۱۱۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۷). *تاریخ‌های سلوک*، چاپ هجدهم، تهران: آگه.
- شمشیری، محمدرضا (۱۳۹۵). «خودشناسی در اندیشه‌ی دینی و فلسفی در قیاس با

- روان‌شناسی تجربی»، فصلنامه مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی، شماره ۸، صص: ۱۳۵-۱۵۸. شوکتی، آیت، فاطمه حاجی قاسملو و مریم غرایمی (۱۳۹۶). «ویژگی‌های رفتاری شمس تبریزی در آیینة مقالات شمس»، همایش نگاه‌های تازه به مولانا، تهران.
- شوکتی، آیت و جعفر راضی‌نیا (۱۳۹۷). «تحلیل و بررسی ویژگی‌های اخلاقی شمس به استناد مقالات»، پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی، سال دهم، شماره ۳۷، صص ۱۴۷-۱۷۴. صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۸۹). خط سوم، تهران: عطایی.
- علی‌زاده، حسین و مهرکی، ایرج (۱۳۹۶). «مقالات شمس تبریزی از دیدگاه نظریة ساحت اخلاقی زبان»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۱۳، شماره ۴۶، صص ۱۷۴ - ۱۴۷. فوردهام، فریدا (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه مسعود میربها، تهران: جامی.
- قاضی محسن، محمدعلی (۱۳۹۵). روان‌شناسی شخصیت، ساری: پارسی سرا.
- مارکوز، هربرت (۱۳۶۲). انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- محمودی، کبری (۱۳۸۹). «فرهنگ، ادب، آموزش: شمس تبریزی»، مجله رشد معلم، شماره ۲۵۴، صص: ۲۴ و ۲۴.
- مختاری، حسین (۱۳۸۵). مشهورتر از خورشید، تهران: ورجاوند.
- مدرسی، فاطمه و قاسم مهرآور گیگلو (۱۳۹۱). «بایزید بسطامی و مشرب عرفانی او»، فصلنامه زبان و ادب فارسی، شماره ۱۰.
- مشتاق‌مهر، رحمان (۱۳۹۵). «آنچه امروز می‌توان از شمس تبریزی آموخت». نشریه پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی، شماره ۳۰، صص ۵۶-۳۱.
- ملک‌ثابت، مهدی و فاطمه محمدی‌عسکرآبادی (۱۳۹۲). «خصوصیات اخلاقی شمس تبریزی بر اساس مقالات»، نشریه علامه، شماره ۴۱، صص: ۷۵ - ۵۵.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۷). زمین از دریچه آسمان، تهران: سروش مولانا.
- مهرآوران، محمود (۱۳۸۶). «اندیشه‌های حلاج در منطق الطیر عطار»، فصلنامه دانشگاه قم، سال ۸، شماره ۳ و ۴، صص ۲۳۳-۲۵۷.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۸). شمس تبریزی، چاپ پنجم، تهران: نشر نو.
- موسوی‌مقدم، رحمه‌الله و امیرعباس علی‌زمانی (۱۳۹۰). «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی». فصلنامه اندیشه نوین، شماره ۷، صص ۷۶-۵۳.
- نوالی، محمود (۱۳۷۱). «ساحت‌های مختلف انسانی در روانکاوی اگزیستانسیل»، مجله دانشگاه اصفهان، شماره ۴، صص ۶۱-۳۹.
- هدایت، رضاقلی (۱۳۸۵). ریاض‌العارفین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۹۵

همایون فرخ، رکن‌الدین (۱۳۶۱). *حافظ عارف*، تهران: بی‌جا.  
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰). *خاطرات، رؤیاهای، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانی، چاپ هفتم، تهران: جامی.  
Samuels, A. (1985). *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge.

### References

- Aflaki, Sh. A. (1983). *Manaqib al-Arifin*. 2<sup>th</sup> edition. Tehran: World of Books.
- Alizadeh, H. and Mehraki, I. (2016). "Essays of Shams Tabrizi from the perspective of the theory of the moral field of language". *mystical and mythological literature*. Vol. 13. No. 46. pp. 147-174.
- Amini, M. (2008). "Analysis of the myth of the hero in the story of Zakhak and Fereydoun based on Jung's theory". *Journal of Social and Human Sciences of Shiraz University*, No. 34, pp. 53-64.
- Blai, R. (2012). *Asrar Sayeh: Decoding the Dark Half of Being*. Translated by F. Ghahrani. 2<sup>th</sup> edition. Tehran: Life Culture Foundation.
- Dehkhoda, A. (1988). *Loghatname*. Under the supervision of M. Moin and S. J. Shahidi. The 2<sup>th</sup> edition of the new period. Tehran: Dehkhoda Dictionary Institute.
- Fordham, F. (2008). *An introduction to Jung's psychology*. Translated by Masoud Mirba. Tehran: Jami.
- Jung, C. G. (1991). *Memories, Dreams, Thoughts*. Translated by Parvin Faramarzi. Mashhad: Astan Qods Razavi Cultural Vice-Chancellor.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Man and his symbols*. Translated by M. Soltanieh. 7<sup>th</sup> edition. Tehran: Jami.
- Hedayat, R. (2006). *Riyad Al-Arifin*. Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Homayoun Farrokh, R. (1982). *Hafeze Aref*. Tehran: No place.
- Ibn Manzoor) No date. *Arabic language*. Cairo: Dar al-Maarif.
- Khandmir, Gh. (1954). *History of Habib Al-Sir*. Edited by J. Homai. Tehran: Khayyam.
- Khoury, S. (1982). *Aghrabol Mavared*. Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Marcus, H. (1983). *One-dimensional human*. Translated by M. Moayidi. 3<sup>th</sup> edition. Tehran: Amir Kabir.
- Mahmoudi, K. (2010). "Culture, politeness. education: Shams-Tabrizi". *Rushd Moalem magazine*. p. 254.
- Malek-Thabet, M. and Mohammadi-Askarabadi, F. (2012). "Ethical characteristics of Shams Tabrizi based on articles". *Allameh Journal*. Vol. 41. pp. 55-75.
- Malekian, M. (2017). *Earth through the window of the sky*. Tehran: Soroush Molana.
- Madrasa, F. and Mehravar Giglo, Gh. (2012). "Bayezid Bastami and his mystical mystic". *Persian Language and Literature Quarterly*. Vol. 10.
- Mehravar, M. (2016). "Halaj's Thoughts in Al-Tayr Attar Region". *Qom University Quarterly*. Year 8. No 3 and 4. pp. 233-257.
- Mokhtari, H. (2015). *More famous than the sun*. Tehran: Verjavand.
- Mohed, M. (2018). *Shams Tabrizi*. 5<sup>th</sup> edition. Tehran: New Publication.



- Mousavi Moghadam, A., Alizamani, A. (2013). "The existential fields of man from the point of view of Allama Tabatabai". *Andisheh Novin Quarterly*. Vol. 7. pp. 53-76.
- Mushtaqmehr, Rahman. (2015). "What can be learned from Shams Tabrizi today". *Research journal of education literature*. No. 30. pp. 31-56.
- Navali, M. (1992). "Different human fields in existential psychoanalysis". *Isfahan University Journal*. Vol. 4. pp. 39-61.
- Qazi Mohsen, M. (2015). *Psychology of personality*. Sari: Parsisera.
- Rizvani, A. and Sharifi, H. (2018). "Qur'an and moral values related to the three spheres of human existence". *Marafet Ethical Magazine*. Vol. 26. pp. 19-34.
- Sajjadi, S. A. M. (2009). "Societies in Literature" *History of Literature Magazine (Research Journal of Humanities)*. No 35/60. pp: 112-165.
- Sahibul-Zamani, N. (2019). *The third line*. Tehran: Atai.
- Samuels, A. (1985). *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge.
- Sanai, M. (2016). *Diwan Hakim Sanai*. To correct the manifestations of Musfa. Tehran: Zovar.
- Sattari, J. (1995). *Eshghe Sofiane*. Central Tehran.
- Sephesalar, F. (1946). *Resaleye Sephesalar*. Proofreading and introduction by S. Nafisi. Tehran: Iqbal.
- Shafii Kadkani, M. (2017). *Tazianehaye Solok*. 18<sup>th</sup> edition Tehran: Agah.
- Shams Tabrizi, M. (2015). *Shams Tabrizi's Maghalat*. edited by M. A. Movahed. 3<sup>th</sup> edition, Tehran: Kharazmi.
- Shamshiri, M. (2015). "Self-Knowledge in Religious and Philosophical Thought in Comparison with Experimental Psychology", *Quarterly Journal of Psychological Studies and Educational Sciences*, Vol. 8, pp. 135-158.
- Suhrvardi, Sh. (1993). *The works of Sheikh Ashraq*, Edited by Henry Curb. 2<sup>th</sup> edition. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Shoukti, A., Hajiqasmlou, F. and Ghraimi, M. (2016). "Behavioral characteristics of Shams Tabrizi in The Mirror of Shams's Articles". *A New Look at Rumi Conference*. Tehran.
- Shaukti, A and Razi-nia, J. (2017). "Analysis and review of the moral characteristics of Shams based on articles". *research journal of educational literature*. 10<sup>th</sup> year. 637.
- Zarin Koob, A. H. (1998). *Step by step until meeting God*. Tehran: Scientific.



## An Analysis of the Existential Domains of Shams Tabrizi Through the Examination of *Shams Tabrizi's Maghalat*<sup>1</sup>

Shahram Ahmadi<sup>2</sup>  
Kausar Valipour<sup>3</sup>

Received: 2022/06/25

Accepted: 2022/09/04

### Abstract

The existential domains of man are representative of his thoughts and behavior, which are rooted in various sciences. The actions and behaviors that are manifested in humans from these domains, depending on the type of division, enjoy their own characteristics; accordingly, it is considered a suitable method to know the different dimensions of a human being. Shams Tabrizi's life has always been wrapped in ambiguity and this has continuously encouraged the audience to learn more about the different aspects of his behavior. In the present paper, organized by content analysis and explanation method and using library sources, the researchers adopted Shafii Kadkani's classification of human existence domains into three bright, gray and dark categories to analyze Shams Tabrizi's personality based on his articles and to explicate each of the existential domains of his personality psychologically. The results of the study show that Shams has highly desirable features and critical views as well unpleasant features; nevertheless, due to his inner beauty, he is well liked in the minds of his audience, and every reader by reflecting on his articles realizes that he seeks to find manifestations of goodness in most of his words. Love of God, seeking help from Him, kindness, and compassion are among the qualities that constantly cause eternity and brilliance in his bright domain. In the gray domain of Shams, we face a mystic who criticizes and reprimands many renowned mystics of Persian Literature with the label of disobedience to the Prophet. Shams' black domain of existence includes irascibilities, aggressions, insults and humiliations that he utters.

**Keywords:** Shams Tabrizi, Shams Tabrizi's Maghalat , Existential domains, Analytical psychology, Mind unconsciousness.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40857.2358

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.3.0

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Mazandaran University, Mazandaran, Iran (Corresponding author) [sh.ahmadi@umz.ac.ir](mailto:sh.ahmadi@umz.ac.ir).

3. MA in Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. [pooyevalipur@gmail.com](mailto:pooyevalipur@gmail.com)

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

## خداشناسی عرفانی در المواقف و المخاطبات ابوعبدالله نقری<sup>۱</sup>

رضا عباسی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

### چکیده

«خداشناسی» و ارتباط با خدا مهم‌ترین موضوع در عرفان است و عارفان در این زمینه نگاه ویژه و تفسیر خاصی داشته‌اند. ابوعبدالله نقری یکی از همین عارفان است که گزارش تجارب عرفانی خود را در دو کتاب *المواقف و المخاطبات* در بندهای متعدد و با زبانی بسیار پیچیده ارائه کرده است که می‌توان نگرش خداشناسانه او را از آن مطالب استنباط کرد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که «شناخت خدا» در اندیشه عرفانی نقری چه ویژگی‌هایی دارد؟ نگارنده در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی محتوای «خداشناسانه» اندیشه عرفانی وی را استخراج و تدوین کرده و به این نتیجه رسیده است که نقری اصرار زیادی بر ناتوانی انسان در شناخت حق دارد، اما این موضوع به معنای تعلق او به «تعطیل» و تنزیه صرف نیست. با تکیه بر ناتوانی در شناخت خدا، او از «جهلی مقدس» در شناخت خدا پرده‌برداری می‌کند و در واقع دیدگاه تنزیهی خاصی در این زمینه دارد. به اعتقاد نقری این خود خداوند است که شناسنده خود به بنده‌اش است. او از اصطلاح «تعرف» در این زمینه استفاده کرده است. بخش‌هایی مقاله نیز به موضوع چگونگی ارتباط با حق اشاره دارد.

**واژه‌های کلیدی:** خداشناسی عرفانی، ابوعبدالله نقری، *المواقف و المخاطبات*،

جهل مقدس، تنزیه و تشبیه.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40139.2338

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.4.1

۲. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

reza.abasi@semnan.ac.ir

## ۱- مقدمه

شکی نیست که عارفان در تجارب عرفانی خود شناخت تازه‌ای از خدا پیدا می‌کنند و برخی از آن‌ها این شناخت جدید را در قالب تألیفات و گزارش‌های شهودی برای دیگران بیان می‌کرده‌اند. درباره نقری (ف: ۳۶۶ ق) نیز اوضاع همین‌گونه است و نگارنده در این مقاله قصد بسط این وجه از اندیشه عرفانی نقری را دارد. بیشتر آثار عرفانی پیش از نقری درباره شیوه‌های سلوک عرفانی، «اوراد»، «اذکار»، «نصایح» و «بیان حالات و تجارب» بوده است. البته این به معنای تهی بودن مطالب ایشان از محتوای «خداشناسانه» نیست، بلکه به معنای فقدان دانشی نظام‌مند از معارف موجود در متون «سنت اول عرفانی»<sup>۱</sup> است. مهم‌ترین اثر برای بازشناسی اندیشه عرفانی نقری کتاب‌های «المواقف» و «المخاطبات» است که حاصل جمع‌آوری گزارش‌های مربوط به تجارب عرفانی این عارف است که بدون نظم خاصی توسط نوه او کنار هم قرار گرفته است. در این اثر، «خدا»، «ماسوا» و «انسان» را می‌توان به‌عنوان سه ضلع اصلی اندیشه عرفانی نقری در نظر گرفت.

بخش نخست، یعنی کتاب *المواقف*، را یکی از تابعان عرفان ابن عربی یعنی عقیف‌الدین تلمسانی شرح داده است، اما پیچیدگی‌های بسیار زیاد متن *المواقف* و *المخاطبات* باعث کم‌توجهی به آن و در محاق رفتن ابعاد اندیشه عرفانی این عارف شده است. جستجو و یافتن موضوعی مشخص در این متن پراکنده امری بسیار دشوار است. درباره «خداشناسی» نیز نمی‌توان انتظار داشت که با موضوعی مستقل و دارای ساماندهی مشخص در متن «المواقف» و «المخاطبات» مواجه شویم؛ یعنی فقط در خلال ارتباط شخصی نقری با خدایش - آن هم در لابه‌لای گزارش‌های شهودات او - است که شاید بتوان به سطحی از «خداشناسی» دست پیدا کرد. در عرفان سیره نقری - به خلاف عرفان نظری مصطلح - نه نشانی از سایه سنگین تأویلات و تفاسیر متون دینی است و نه درهم‌پیچیدگی اصطلاحات علوم مرسوم زمانه همچون فلسفه و کلام<sup>۲</sup>. خدای او بیش از آنکه جلوه پدیداری در مقام سوم شخص باشد که با معرفی دیگران شناخته می‌شود، رابطه‌ای کاملاً شخصی با بنده‌اش دارد، رابطه‌ای که به سختی قابلیت تعمیم‌های مدرسی را پیدا می‌کند.

با توصیفات بالا و با توجه به اهمیت واکاوی میراث مکتوب بجامانده از عارفان و بازشناسی آن، این سؤال اصلی مطرح است که خداشناسی در تفکر عرفانی نقری چه ویژگی‌هایی دارد؟ همچنین سئوالات فرعی دیگر نظیر دیدگاه او در مورد تنزیه و تشبیه

چیست؟ و شیوه برقراری ارتباط با خدا در اندیشه او چگونه است؟ مطرح خواهد بود.

## ۲- پیشینه پژوهش

با وجود اینکه در حوزه «خداشناسی» کتاب‌ها و مقالات بی‌شماری در دسترس است و همچنین درباره «نقش پژوهی» به صورت کلی معدود پژوهش‌هایی به انجام رسیده است، اما در جستجوهای نگارنده، اثری مشابه با عنوان این مقاله یافت نشد. در ادامه به برخی از مقالات و پژوهش‌ها که در حوزه اندیشه این عارف به زبان فارسی تدوین شده‌اند، اشاره خواهد شد:

طلیعه‌بخش و غلامحسین زاده (۱۳۹۹) در مقاله «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در المواقف عبدالجبار نقری» سعی کرده‌اند از ساختار منفی اسلوب متن نقری به «الهیات تنزیهی» لقب بزنند، اما ساختار کلی کلام سلبی و همچنین پر ابعاد بودن معنای اصطلاح خاص «وقفه» در گفتمان نقری دلایلی هستند که اعم از مدعای الهیات تنزیهی است و شکی نیست که تبیین ناقصی را نتیجه می‌دهد. حمزئیان و اسدی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری»، و همان‌ها به همراه خیاطیان (۱۳۹۳) در مقاله «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری»، به واکاوی اندیشه این عارف تحت عناوین مذکور پرداخته‌اند.

نوآوری‌های این نوشتار نسبت به پژوهش‌های پیشین اشاره به این موضوعات است که خداشناسی در اندیشه نقری، علاوه بر غلبه سلب و تنزیه، دارای وجوه خاص دیگری نظیر جهات ایجابی و همچنین مباحث مرتبط با کیفیت برقراری ارتباط انسان با خداوند است که تاکنون به آن پرداخته نشده است. همچنین سعی شده تا محتوای خداشناسانه نقری با ادبیات رایج الهیاتی و با اشاره به تصورات سه‌گانه از خداوند تطبیق و ارائه شود. از لحاظ روشی نیز تلاش شده است تا جامع‌نگری و استناد حداکثری به تعابیر خود نقری صورت گیرد که در این زمینه از ارجاع به سایر منابع فرعی کاسته شده و در عوض به حدود صد عبارت از متن *المواقف و المخاطبات* اشاره شده است. در واقع مهم‌ترین هدف و ره‌آورد این نوشتار تبیین نسبتاً کامل‌تر و وفادارتری از خداشناسی نقری است.

### ۳- مبانی نظری

همه مطالب پیش گفته گواهی است بر این مطلب که استخراج مطالب «خداشناسانه» از گزارش «تجارب عرفانی» نقری کاری دشوار است. واکاوی ابعاد اصلی اندیشه عارفان مسلمان در سنت اول عرفانی که در مقایسه با سنت دوم کمتر مورد توجه بوده است، اهمیت و ضرورت پژوهش‌های اینچنینی را به اثبات می‌رساند. آنچه در این مسیر دشوار اهمیت دارد، این است که با زبان خاص این عارف آشنا باشیم و اصطلاح‌پردازی‌های او را بشناسیم؛ بنابراین در این نوشتار، تنها به ابعادی از خداشناسی پرداخته خواهد شد که در تعبیر نقری دارای مصداق باشد و نه تحمیل برخی گزاره‌های بیرونی به جهت تشابه، که مراد نگارنده از وفاداری به مؤلف همین است. مبنای دیگر، پذیرش تفکیک میان سه تصور مشخص، نامتشخص و فوق‌تشخص از خداوند است و اینکه ارتباط با خداوند تنها با تصور خدای مشخص انسان‌وار قابل توجیه است. شکی نیست که در طی این مسیر، ناگزیر از پرداختن به مفاهیم اساسی مثل «جهل»، «حجاب»، «تنزیه و تشبیه»، «ذکر حق» و اصطلاحات مبنایی این عارف نظیر «وقفه»، «تعرف»، «طلب» و... خواهیم بود.

### ۴- بحث و بررسی

#### ۴-۱ ناتوانی از شناخت حق

ویژگی اصلی اندیشه عرفانی نقری، نوعی «نفی‌گرایی» و «سلب‌محوری» است که با تکیه به آن، او به هر آنچه «وضع موجود» است، راضی نمی‌شود و همیشه به دنبال مراتب متعالی‌تری در دستگاه عرفانی خود است. در مسئله «خداشناسی» نیز وضع به همین منوال است و می‌توان گفت که در مکاشفات عرفانی او «ناتوانی انسان از شناخت پروردگار» بسیار نمایان‌تر از «امکان شناخت حضرت حق» است. تمرکز دیگر مباحث مطرح‌شده توسط وی در خداشناسی این است که گویی اندیشه وی به سرعت به نتایج سلوکی و عرفان عملی منتقل می‌شود. برای نمونه، او حتی اگر مراتبی از معرفت حق را برای امری محقق بداند، باز به سرعت مدعی می‌شود که هر جزئی که شناسنده حق باشد، با غیر او (یعنی حق) مناسبتی نخواهد داشت<sup>۳</sup> و این به وضوح نشان‌دهنده اهمیت این عارف به سلب اغیار و خلوت‌گزینی است. نقری در همین زمینه و در ارتباط دادن میان مؤلفه‌های «رؤیت» و «غیبت» با «خداشناسی» مدعی است که در مقام حدوث و آغاز سلوک، بناکردن

معرفت حق از «غیبتش» شروع می‌شود و انقضای این سفر هیچ راحتی ندارد<sup>۴</sup>، اما در مقام بقاء و تداوم سلوکِ عارف؛ یعنی پس از آن که او بتواند از «غیبت» فاصله بگیرد و از زمرة مبتدیان تا حدودی خارج شود، بنیان «غیبت»، انهدام «رؤیت» است<sup>۵</sup>، زیرا «رؤیت» فوق «معرفت حق» است.

#### ۴-۱-۱ واسطه‌ناپذیری شناخت حق تعالی

یکی از شواهدی که به حمایت از ادعای «دشواری شناخت حق» کمک می‌کند، این است که نقری گاهی از لزوم «بی‌واسطه بودن این شناخت» سخن می‌گوید، با این مضمون که از نظر وی آن نوع از معرفت به حق ارزشمند است که بی‌واسطه باشد، زیرا در غیراین صورت، بود و نبود آن معرفت وابسته به همان واسطه است؛ بنابراین هر میزان که معرفت یافتن به خدا واسطه‌پذیری کمتری داشته باشد، ارزش بالاتری خواهد داشت<sup>۶</sup>. از آنجا که مؤلفه «شناخت با واسطه» یکی از مقومات دستگاه ادراکی انسان است، طرد «واسطه شناخت» از سوی نقری در مورد خداوند اهمیّت این دیدگاه او را دوچندان خواهد کرد و نگارنده نیز به همین جهت از این مطالب در حمایت از موضوع دشواری شناخت حق استفاده کرده است.

در خلال مطالب ارائه‌شده توسط نقری، بحث از «واسطه‌ناپذیری شناخت حق» با موضوع «غالب و مغلوب شدن انسان و ماسوا» مرتبط است. به گفته نقری، اگر با عینک حق‌بین به اشیاء ننگریم و وجه حقّانی آنها را کشف نکنیم، «چیزها» ما را در خودشان هضم می‌کنند و در مقابل، نظر کردن به حق باعث ثبات داشتن به او و جلوگیری از تسلط اغیار می‌شود<sup>۷</sup>. با اینکه در این عبارات به روشنی شیوة اختلاطی نقری در بیان مسائل قابل درک است و اینکه او به طور دائم در چرخه سه‌ضلعی «خدا»، «انسان» و «ماسوا» در نوسان است، اما استفاده نگارنده در این است که اگر شناختی بی‌واسطه از خداوند داشته باشیم، احتمالاً از تسلط ماسوا بر خود نیز به دور خواهیم بود.

از سوی دیگر، شکی نیست که یکی از راه‌های مرسوم در علوم الهیاتی برای شناخت حق، سیر از معالیل به علت‌العلل است، اما بدیهی است که این نوع شناخت با واسطه است؛ بنابراین طبیعی است که از نگاه نقری سیر از «معلول به علت» برای کسب «معرفت حق» ثمری جز سربار بودن نداشته باشد و به پیشنهاد او خدا را باید به خودش شناخت و نه

اشیاء<sup>۹</sup>. شناخت استدلالی و عقلی را شاید بتوان پایین‌ترین مراتبِ وساطت در شناخت حق دانست که نقری در این زمینه مدعی است، آنکه جایگاه خداوند را بشناسد، دیگر حاجتی به اقامه دلیل و برهان برای او ندارد<sup>۱۰</sup> علاوه بر روش شناخت حق، نقری در استنتاجی سلوکی چنین مدعی است که در حقیقت، محو هر ماسوایی از مدار توجه «عبد» نسبت به «حق»، بزرگ‌ترین لطف خداوند به سالک است و همچنین فنا (ماسوا) در هنگامه شهود بالاترین عزت است<sup>۱۱</sup> به هر حال و با استناد به دو عبارت اخیر، نقری از نازل‌ترین سطوح شناخت خدا تا متعالی‌ترین آن‌ها؛ یعنی چه در شناخت فیلسوفانه و سیر از معلول به علت و چه شناخت عارفانه و شهود، بر حذف واسطه‌ها تمرکز دارد.

آشکار است که مصادیق واسطه‌گری در معرفت حق دارای مراتب مختلفی است. برای نمونه و در مراتب متعالی وساطت در شناخت حق، از نظر نقری اگر «اسم حق» بدون هیچ سهمی از «مسمی» رؤیت شود، برابر با خروج از «عبودیت»<sup>۱۲</sup> و قرار گرفتن در سلک محجوبان خواهد بود؛ همان محجوبانی که به نظر شارح، خدا را در قالب «اسماء حسنا» و برای اغراض خودشان عبادت می‌کنند و در دو گروه کلی «بیمناکان از آتش» و «طمع‌داران به بهشت» جای دارند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۵۲). مسلم است که نقری حتی از شناختی از حق که به واسطه صرف اسماء او باشد نیز پرهیز دارد.

یکی از تبعات اصرار بر «واسطه‌ناپذیری شناخت حق» از سوی نقری می‌تواند اعتباربخشی به معرفت شهودی نسبت به سایر انواع معرفت‌ها باشد. به گفته آلستون، ویژگی اصلی تجربه خداوند آن است که صاحب تجربه آن را «بی‌واسطه» تلقی کند؛ یعنی ایشان تجربه خود را مغایر با تفکر درباره خدا، فراخوانی تصاویر ذهنی، پروراندن گزاره‌ها در ذهن، استدلال، یا به خاطر آوردن چیزی درباره خدا تلقی می‌کنند (شیروانی، ۱۳۹۰: ۸ و ۷)، اما نظریه آلستون نیمه دیگری نیز دارد که هم‌سنخ دانستن تجربه خدا و تجربه حسی است که در این زمینه به سختی می‌توان از گزارش‌های مکاشفات نقری چیزی به دست داد. همچنین بی‌واسطگی شناخت حق نزد نقری بسیار شدیدتر از مدعیات آلستون است، زیرا آلستون به هر حال خود ادراک و آگاهی که در میان است را کنار نمی‌گذارد و آن را در کنار متعلق تجربه، یعنی خداوند، قرار می‌دهد.



#### ۴-۱-۲ شواهد مربوط به خدای نامتشخص

در تعبیر نفّری، علاوه بر اعتقاد به لزوم بی‌واسطه بودن شناخت حق، شواهدی می‌توان یافت که تقویت‌کننده دیدگاه «الهیات سلبی» در اندیشه اوست، اما نگارنده معتقد است که نمی‌توان نفّری را به‌طور مطلق منتسب به الهیات سلبی کرد. به هر حال و به جهت تقویت این نگاه در اندیشه عرفانی او باید گفت که به اعتقاد نفّری انسان نمی‌تواند اوصاف و خصوصیات از حق تعالی، نظیر «قرب»، «بعد» و «وصف او» را آن‌گونه که هست بشناسد.<sup>۱۳</sup> در نازل‌ترین سطح از این بحث، نفّری مدّعی است که معرفت به «قرب» و «بعد» خدای سبحان در گرو حدود و اندازه‌ها نیست<sup>۱۴</sup> و اساساً «اندازه» نمی‌تواند ملاکی برای نزدیکی و دوری اشیاء نسبت به خدا باشد.<sup>۱۵</sup> شارح نیز در این قسمت متذکر می‌شود که قول «جهت‌مند بودن خداوند» منسوب به حنابله است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۱۱).

فارغ از «اندازه» و «جهت» و در توضیح سطح بالاتری از بحث، نفّری می‌گوید که «قرب» و «بعد» خداوند را بیانی نیست و «ظاهر» و «باطن» بودن او نیز غیر از ظهور و بطون عرفی است<sup>۱۶</sup>، زیرا به نظر شارح ما با مفهوم معهودی از دوری و نزدیکی خو گرفته‌ایم؛ بنابراین علت اینکه تبیین دقیقی از «خداوند» نمی‌توان ارائه داد، این است که او از خود اشیاء به آن‌ها نزدیک‌تر است و در عین حال به جهت اینکه غیر آن‌ها است، از ایشان دور است (همان: ۴۸۳). درنهایت، به نظر نفّری، خدا چنان‌که نزدیک است، دور است و آنچنان که دور است، نزدیک است<sup>۱۷</sup>. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، «دوری» و «نزدیکی» خداوند، چه با قید «اندازه» و چه با قیدی مبهم، نظیر «ورای فهم عرف» بودن و نیز با قیدی متناقض‌نما مثل «نزدیک دور و دور نزدیک»، به هر حال برای انسان قابل درک نیست. نکته دیگر اینکه دغدغه اصلی نفّری -همچون بیشتر صوفیان سنت اول عرفان- این است که از مفاهیم مختلف نظری بهره‌برداری سلوکی داشته باشند. در همین زمینه او دوری حق را آن زمان دانسته است که علی‌رغم تعریف حق به انسان، او بازهم خدا را نشناسد و با قلبش او را رؤیت نکند<sup>۱۸</sup> و خلاصه از نظر او، گرفتار ماندن انسان سالک در هر گونه «ثنویت» یعنی دوری از حق<sup>۱۹</sup>.

موارد دیگری که نفّری از آن‌ها و در ارتباط با «خداشناسی» نام برده است، بحث از «اسم» و «علم» او است. نفّری معتقد است که در محاسبات معمولی، هر عالمی مأمور به علم خود و هر مسّایی محکوم در اسم خود است، اما در مورد خداوند اینگونه نیست؛ یعنی او

عالمی نیست که در سیطره علم خود باشد و یا محکوم به اسم خود، بلکه مرجع علم و اسم، به اوست.<sup>۲۰</sup> این تعابیر نیز شواهدی است که به نحوی تقویت کننده نوعی الهیات سلبی در اندیشه نقری است، چرا که «علم» و «اسم» خداوند را از باقی «عالمان» و «مسمّاه» مستثنی دانسته است. یکی از شواهد مؤید این ادعا که نقری به جانب سلب و تنزیه گرایش بیشتری دارد این است که او با اینکه در گزارش‌های خود از آیات قرآن و تفسیر آنها، استفاده زیادی نمی‌کند، اما در همان محدود موارد نیز از آیاتی در جهت تأیید خداشناسی تنزیهی خود بهره برده است. برای نمونه، او کلید فهم رابطه حق با بنده‌اش را شهود این مطلب می‌داند که همه چیز ناطق به آیه «لیس کمثله شیء» هستند.<sup>۲۱</sup> از نظر نگارنده، استفاده مکرر وی از این آیه را نیاستی امری تصادفی به حساب آورد؛ بلکه این امر نشان‌دهنده تمایز عمیقی است که در بن‌مایه‌های تفکر او میان «حق» و «ماسوا» برقرار است. به گفته برخی (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۴۷)، نقری آنچنان مستغرق در نوعی «تنزیه» است که مرز مستحکمی میان «طبیعت» و ماوراء آن ترسیم می‌کند و ازین جهت به امثال افلاطون پهلو زده است.

همچنین در عرفان نقری پیدایی یا نهان بودن حق در ساحتی و رای ساحت هر نوع دوگانگی معنادار است که او در یکی از گزارش‌های شهودی خود و با استفاده از ظرفیت زبان عربی فردائیت حق را به تصویر می‌کشد.<sup>۲۲</sup> با اینکه از سوی مخالفان شیخ اکبر، متهم ردیف اول لفظ‌پردازی و مغالطه‌گری در عرفان نظری خود اوست که در آثار خود به فراوانی از نکات لغت‌شناسانه به نتایج وجودشناختی نقب می‌زند، اما نوبیا معتقد است که «لفظی» بیماری ذاتی زبان عربی نیست و آنجا که تجربه صادقانه و درونی در کار باشد، این زبان کاملاً منطبق بر مقتضیات اندیشه واقع‌بینانه است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۳). باید توجه داشت که بحث از اسما و صفات در مرکز اندیشه نقری قرار ندارد و حالتی تبعی و پیرامونی دارد. او اعتقاد دارد که «حجاب» در معنایی خاص می‌تواند سبب معرفت خداوند شود و برای این معنای خاص برای حجاب کلمه «صفت» را به کار می‌برد.<sup>۲۳</sup> شارح نیز «صفت دیدن حجاب» را همان «حجاب وجودی» تفسیر می‌کند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۰۰). نقری در تعبیری دیگر چنین مدعی است که «قرب»، «بعد»، «حجاب» و «کشف» همگی از اقسام صفت‌اند<sup>۲۴</sup> با این تفاوت که «قرب» و «کشف»، وجدان شاهد است در حقیقت مشهود؛ اما «بعد» و «حجاب»، وجدان محجوب است در حقیقت کون (همان: ۳۰۲). این تعابیر به خوبی نشانگر

پراکنندگی معنای «اسم» و «صفت» در اندیشه عرفانی نقری است. تعابیر این چنینی که با حدّ وسط قراردادادن «اندازه و جهت»، «قرب و بعد»، «اسم و علم»، «پیدایی و نهایی» و... به تعالی خداوند در گفتمان نقری اشاره دارد، می‌تواند حکایت از تصوّر خدای نامتشخص در اندیشه او داشته باشد؛ یعنی تصوّری که مطابق با آن او نامتاهی، ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است. البته نقری به تمام لوازم تصوّر خدای نامتشخص پایبند نیست و تمایز حق از خلق و ماسوا برای تحقّق سلوک همیشگی است، درحالی که میان تصوّر خدای نامتشخص و اعتقاد به وحدت شخصی وجود تلازم برقرار است.

#### ۴-۲ جهل ممدوح و تصوّر خدای فوق تشخص

نکته روش‌شناختی در مطالعه اندیشه نقری این است که مفاهیم و موضوعات در اندیشه این عارف استقلال ندارند و در بررسی محتوای گزارش‌های شهودی او باید بیشتر مسائل را در ارتباط و اتصال به یکدیگر فهمید. برای نمونه، نقری در یکی از تعابیر خود و در برقراری پیوندی میان «ذکر»، «قرب» و «جهل» معتقد است که «ذکر حق» نوری راه‌گشا به قدس او دارد و این قدس، پرده از عظمت حق می‌افکند تا «معرفت حق» حاصل شود، همچنین «عزت حق» خشیت‌آور است و از «قرب» و «بعد» خدا خبر می‌دهد اما همین «قرب»، جهلی را به همراه دارد که نتیجه این جهل، معرفت راسخ به خداوند است.<sup>۲۵</sup> به بیان این عارف، از هر جهلی، به جز «جهل به خدا»، باید به خدا پناه برد.<sup>۲۶</sup> همان‌گونه که مشاهده می‌شود، او در مقام توضیح «ذکر» و «قرب» بود که گریزی به مسئله «جهل» زد و از پیوند این سه ضلع، سخن از «جهلی ممدوح» سر بر آورد.

نقری برای توصیف بیشتر این «جهل» و در عبارتی دیگر، در برابر «جهل» و «علمی» که ضد یکدیگر، مرتبط با «حرف» و مذموم اند<sup>۲۷</sup>، از جهلی پرده‌برداری می‌کند که مقابل ندارد و «یقین حقیقی» است.<sup>۲۸</sup> همچنین به خلاف «غیر» و «حجاب» که به نوعی با «حرف» مساوت داشتند، «حرف» را به این مقام از «جهل محمود» راهی نیست و استطاعت آن را ندارد؛<sup>۲۹</sup> چرا که به نظر شارح، «حرف» از عالم «علم» است و متعلّق به «ماسوا» است، درحالی که این جهل تعلق به چیزی ندارد و شرافت بیشتری نسبت به مقام «حرف» دارد (همان: ۴۸۰). از نظر نقری، مراتب نازل این «جهل»، آن سوی «مواقف»؛ یعنی فراتر از دنیا و آخرت<sup>۳۰</sup> است، پس هر آنکه در آن وقوف کند، علوم مرتبط با مواقف را درک خواهد

کرد<sup>۳۱</sup>. به نظر شارح، مراد از این جهل، تقلید محض از باری تعالی است که همان ایمان محض به اوست و یک قید بیشتر ندارد و آن، قید «علم مورد تقلید» است، اما از هر چیز دیگر مثل «ترس» و «طمع»، فارغ است (همان: ۳۲۴). بنابراین می‌توان گفت که این جهل مقسمی برای هر نوع از «علم» و «جهل» معمول و متداول است، اما زمانی که سطح سخن او در افقی متعالی تر باشد، این جهل با علوم مرتبط با «وقفه» تناسب پیدا می‌کند و آن چنان مراتب «قرب الهی» را در می‌نوردد که تنها یک قید باعث در حجاب بودن آن می‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تعابیر نقری، این نوع از جهل رقیق‌ترین حجاب‌هاست. او در این زمینه چنین نگاشته است:

و مرا گفت: جهل، حجاب حجاب‌ها و حاجب حجاب‌ها است، و بعد از جهل، نه حجابی است و نه حاجبی. همانا جهل، جلوی پروردگار است، پس آنگاه که پروردگار آید، حجابش جهل است، پس هیچ معلومی جز جهل نباشد، قطعاً از علم چیزی باقی نماند جز آنکه -هویت علم در شهود وحدانی - مجهول باشد که چیست؛ -اما هویت علم از آن جهت که موضوع تکلیف است - مجهول نیست که چیست قطعاً. پس آنچه را که از من عالم شوی، و آنچه را که به من عالم شوی، و آنچه را که برای من عالم شوی، و آنچه را که از هر چیزی عالم شوی، با جهل، نفی‌اش نما! پس اگر شنیدی‌اش که مرا تسبیح نماید، و به سوی من فراخواند، گوش‌هایت را ببند! و اگر خودش را به رؤیت تو آورد، چشمانت را بپوشان! و آنچه را عالم نیستی، مخواه که عالم شوی و تعلم مجوا! تو نزد منی، و نشانه نزد من بودن، آنست که از علم و معلوم، به جهل محجوب گردی، همان‌سان که محجوب شده‌ام. پس آنگاه که روز فرا رسد، و پروردگار به عرش خود آید، بلاء در رسد، پس جهل را از دستانت بافکن! و علم را برگیر! و بدان بلاء را از خود بگردان! و در علم اقامت گزین! و گرنه بلاء، تو را برگیرد<sup>۳۲</sup> (نقری، ۱۳۹۱: ۲۷۹).

تلمسانی در همین زمینه، معنای جهل حقیقی را شهود نکردن هیچ‌گیری با حق می‌داند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۵۲).

#### ۴-۲-۱ ارتباط جهل با «شب» و «الرب»

از دیگر نکات قابل توجه در عبارت قبل، مطالبی بود که در تفاوت آثار و احکام شب و روز برای عبد سالک مطرح است. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که او پیوندی میان

«جهل» و «شب» برقرار می‌کند. از نظر نقری «شب» برای روی دادن «وقفه» و نزول حق جایگاه ویژه‌ای دارد، با این شرط که عبد به وسیله «جهل»، علم آسمان‌ها و زمین را از حق بازبدارد.<sup>۳۳</sup> شارح در این قسمت «نزول حق» را به «تعرف جستن او» تقلیل داده و این «جهل محمود» را خالی بودن از هر عقیده‌ای می‌داند (همان: ۴۵۱). از سوی دیگر، گرچه شب و روز عبد باید از آن خدا باشد، اما در این میان، «روز» تابع است و «شب» متبوع؛ یعنی اگر «شب» عبد برای حق باشد، «روز» او نیز برای او خواهد بود.<sup>۳۴</sup> گاهی «شب» از چنان جایگاه رفیعی برخوردار می‌شود که خداوند آن را مخصوص به «رؤیت» و «نظر» خود می‌داند<sup>۳۵</sup> و حتی «دعا کردن»<sup>۳۶</sup>، «خواندن قرآن» و «حمد و ثناگویی برای خدا» نیز در چنین شبی جایگاهی ندارند.<sup>۳۷</sup> به اعتقاد شارح، این موارد، از حالات مفرینی است که فوق ابرارند (همان: ۳۱۵). از مجموع این مطالب می‌توان به جایگاه رفیع «جهل» و «شب» و همچنین پیوند این دو در گفتمان نقری پی برد.

نقری در تعبیری سخت‌فهم دو واژه «الرب» و «جهل» را در ارتباط با یکدیگر معنا می‌کند، با این کیفیت که او پرده‌داری «جهل» برای «الرب» را صفتی از صفات «تجلی رؤیت» و پیش بودن «الرب» نسبت به «جهل» را معطوف به صفتی از صفات «تجلی ذات» برمی‌شمرد.<sup>۳۸</sup> نگارنده احتمال می‌دهد که این بیان نقری گویای شرافت رتبی «تجلی ذات» بر «تجلی رؤیت» باشد، اما آشکار است که مسئله «تجلی» و اقسام آن در عرفان نقری موضوع روشن و مستقلی نیست. بنابراین می‌توان اینگونه تلاش‌ها را - که فارغ از مباحث مدرسی و به‌طور کامل متکی به مکاشفات شخصی است-، به مثابه بذرهایی دانست که عارفان متقدمی همچون نقری برای برداشت محصول آن توسط عرفان نظری متأخر کاشته‌اند. به هر حال آنچه مسلم است و در این قسمت مورد توجه بود، اشاره به جایگاه رفیع «جهل» در پیوند آن با «الرب» است و نیز توجه به این نکته که در تعبیر خداشناسانه نقری می‌توان مطالبی را یافت که به مدد آن‌ها استنباط تصور خدای فوق تشخص نزد او را ممکن می‌سازد که محوریت آن را «جهل» تشکیل می‌دهد. در چنین تصویری از خداوند، او نه آنچنان متعالی است که هیچ پیوندی با چیزی نداشته باشد و نه آنچنان است که انسان به عنوان فاعل شناسا بتواند نسبت به او شناخت دقیق و مطابق با واقع و حقیقت داشته باشد. این مقام در لسان سنت دوم عرفانی موسوم به «ذات غیب الغیوبی»، «لاتعین» و «عنقاء» است که شکار هیچ کس نمی‌شود.

### ۴-۳ تنزیه، تشبیه و تصوّر خدای متشخص

با تکیه بر مطالب خداشناسانه بالا و با فرض اینکه خود را متعلق به چارچوب عرفان نظری شارحان ابن عربی بدانیم، می‌توان چنین ادعا کرد که مسئله «تنزیه» و «تشبیه»، در دستگاه عرفانی نقری حل نشده و به نتیجه مشخصی نرسیده است. با اینکه دیدگاه کلامی خاص نقری در باب تنزیه یا تشبیه برای ما روشن نیست، اما به اعتقاد نگارنده توصیفات غیرمستقیم او از خداوند-در خلال رابطه دوسویه آن‌ها- گاهی آنچنان مملو از احساسات شخصی است که به «شطح» می‌گراید (عباسی، ۱۴۰۰: ۲۰-۲۲) و از سوی دیگر زبان سلب و نفی در گزارش‌های شهودی او به لحاظ کمی و کیفی به حدی زیاد است که اگر بخواهیم اندیشه عرفانی او را خارج از دوگانه‌سازی‌های مصطلحی مثل «تشبیه و تنزیه» در نظر داشته باشیم، برآیند آن نوعی خداشناسی سلبی و تنزیهی است که این سلب و تنزیه معنای خاص خودش را دارد؛ یعنی این «تنزیهی» نیست که در مقابل «تشبیه» باشد، بلکه نشان‌دهنده زمینه غالب تفکر و زبان این عارف است.

تنزیه مدنظر نقری به آن اندازه غلیظ نیست تا او را معتقد به «تعطیل» کند، بلکه به عکس، استقرار شالوده المواقف و المخاطبات بر گفتگوی خدا با نقری و همچنین شواهدی که مطابق با آن‌ها خدای نقری «برقع از صورت برمی‌دارد» و یا «کمر بند را محکم می‌کند» و... همگی گواه این مدعایند که او معتقد به «خدای متشخص» و بیشتر «انسان‌وار» است. البته او هیچ‌گاه همچون عارفانی مثل روزبهان بقلی گزارشی مبنی بر اینکه خدایش را در صورت‌های خاص مثل پیر و شیخ، چوپان، نوازنده، رقصنده، مؤذن، ساقی و... (حمزئیان و دیگران، ۱۳۹۹: ۶۴-۵۷) دیده باشد، ندارد و همان‌گونه که گذشت، بیشتر شامل توصیفات است که متضمن تعیین و تشخص خداوند است.

### ۴-۴ خدای خودمعرّف

اصطلاح «تعرف» یا خودمعرّف بودن خداوند شاید بهترین عنوانی باشد که بتوان مطالب اثباتی و ایجابی نقری در باب «خداشناسی» و «معرفت حق» را ذیل آن سامان‌دهی کرد. این اصطلاح از جمله اصطلاحات پرکاربرد در آثار نقری است. معنای لغوی آن «خود را شناساندن» است و معنای اصطلاحی که نقری روی آن تأکید دارد، این است که خداوند خود را به بنده‌اش می‌شناساند و سالک آنچنان مقهور در فضای «جبر عرفانی» است که

حتی در شناخت حق نیز تابع خواست و اراده خود حق است. البته این معنا پیش از نقری نیز در میان برخی عارفان رایج و دایر بوده است. برای نمونه کلاباذی که در عنوان کتابش<sup>۳۹</sup> به صورت تلویحی و در باب «قولهم فی معرفة الله» از همان کتاب به نحو تصریحی به آن پرداخته است (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۷۰).

به عقیده نقری، در جستجوی خدا بودن یعنی در حجاب بودن<sup>۴۰</sup> و این عقیده‌ای است که با مقدّماتی که از خداشناسی او تا کنون بیان شد، دور از ذهن نبوده است؛ چرا که وقتی تمام راه‌های شناخت حضرت حق به نوعی بسته باشند، تلاش برای حصول این شناخت نتیجه‌ای جز مضاعف شدن حجاب‌ها را به دنبال ندارد. اما به هر حال این پرسش اساسی مطرح خواهد بود که نقری چه مسیر جایگزینی را در دستگاه عرفانی خود برای شناخت خدا پیشنهاد داده است؟ در پاسخ به این پرسش است که باید گفت از نظر او گاهی این خداوند است که به علت ربوبیت داشتن، اراده به کشف حجاب از خود می‌کند<sup>۴۱</sup> و در واقع شروع به شناساندن خود به انسان می‌نماید. به گفته نقری، یکی از راه‌های تعرف حق، از حیث منعم بودن او است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۸۵) که در آن، سالک فقط نعمت‌های حضرت حق را می‌بیند.<sup>۴۲</sup>

#### ۴-۴-۱ ثمرات تعرف

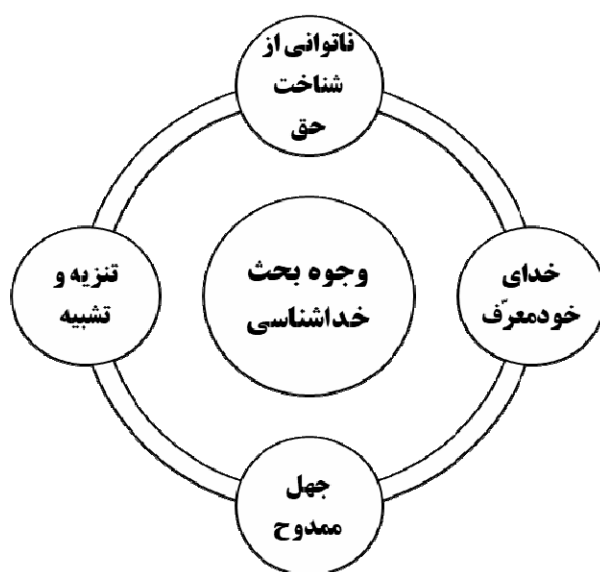
به لحاظ ثمرات و نتایجی که «تعرف» به دنبال دارد باید گفت که «تعرف حق» برای قلب، متعالی‌تر از معارف موجود در قلب است و در نتیجه فانی‌کننده آنها خواهد بود<sup>۴۳</sup>، زیرا به نظر شارح، «تعرف حق» از جنس تجلی است که محوکننده تمام رسوم است (همان: ۲۹۷). به نظر نقری، «تعرف حق برای بنده‌اش» موجب این می‌شود که آن بنده به سوی خدا فرار کند و فرار او احتمال «وصال» را بیشتر می‌کند<sup>۴۴</sup>. شارح در اینجا تعرف را مفارقت از «اغیار» ولو به شکلی نسبی تعریف می‌کند (همان: ۲۱۷) که بدون شک این مطلب، تعریفی سلوکی است. همچنین آثار دیگری نیز بر این معرفت مترتب است؛ مثل اینکه از نظر نقری، «معرفت حق»، تمام زندگی و «رؤیت»، تمام قوای صاحبش را در خود هضم می‌کند<sup>۴۵</sup>. در ادامه یکی از مهم‌ترین تعبیر «تعرفی» از متن *المواقف*، به صورت مستقیم گزارش می‌شود. «پروردگارم به من تعرف جست، تعرفی که پیدایش همه چیز از جانب وی را به مشاهده ام آورد، و آنگاه که پدیداری همه چیز را از جانب وی رؤیت نمودم، در این

رؤیت اقامت گزیدم، و آن رؤیت پدیداری چیزها از جانب وی است، سپس بر مداومت رؤیت از جانب وی یارا نگشتم، پس در رؤیت پدیداری، و در علم به اینکه آن از جانب وی است، نه در رؤیت اینکه از جانب وی است، فراز آمدم؛ پس جهل و تمام آنچه درش است به سراغم آمد، و از قبل این علم، بر من عارض گشت؛ پس پروردگارم مرا به رؤیتش عطا نمود، و علم من در رؤیتش باقی ماند، نفی اش ننمود تا آنکه علمی به معلومی برآیم باقی نماند، لیکن در رؤیتش، به رؤیتم آورد که آن علم، پدیداری وی است و اوست که آن را علم قرارداده است و اوست که برآیم معلوم قرارداده است. پس مرا در "هو" وقوف داد، و از قبل «هو» به من تعرّف جست، «هو» بی که اوست، نه از قبل «هو» ی حرفی، و معنای «هو» ی حرفی، اراده توست، «هو» ی اشاره‌ای است، و «هو» ی بدایی است، و «هو» ی علمی است، و «هو» ی حجابی است، و «هو» ی عندی است؛ و به تعرّف، از قبل «هو» بی که اوست، معرفت یافتیم، و «هو» را رؤیت نمودم، پس آنگاه او بی «هو» نباشد جز او، و غیر او «هو» نباشد. و رؤیت نمودم که تعرّف از غیر او پدیدار نگردد و غیر او را رؤیت نمودم که به قلب من تعرّف نجوید. پس مرا گفت: اگر چیزی غیر من بر قلبت عارض گشت، نه به چیزها و نه به سلطه چیزها بر هم دلالت مجو! که چیزها با عارض شدن به تو بازگردند، و عارض شده بر تو از ورای چیزها در وسوسه به تو بازگردد. بر من به نشانه من دلالت جو! به خود آن که همان تعرّف من به توست، که همانا همه چیزها را رؤیت نمایی که آنها را تعرّفی نباشد مگر مرا، و آنها را مشهود عیان رؤیت نمایی، و رؤیت کنی که تعرّفی جز مرا نباشد، و مرا رؤیت کنی که مشهودی به عیان نباشم<sup>۴۶</sup> (نقری، ۱۳۹۱: ۲۷۲-۲۷۱).

اگرچه در اندیشه بیشتر عارفان و از جمله خود نقری «وجودشناسی» دوری و متشکل از دو قوس است، اما در نزد او «معرفت به حق» نیز اینچنین است؛ یعنی به بیان او در یکی از تعابیر رازآلود، آخرین شخصی که خدا از او غایب می‌شود، اولین کسی است که او را دیده است<sup>۴۷</sup>. در مجموع، زمانی که مباحث نقری ناظر به «ناتوانی از شناخت حق» و «جهل ممدوح» است، بیشتر با تصور «خدای نامتشخص» مواجه هستیم و زمانی که او از «تعرّف حق» سخن می‌گوید، نشانه‌هایی از تصور خدای متشخص و البته در شطح گونه‌های وی «خدای انسان‌وار» به ظهور می‌رسد. آنچه در تصور خدای متشخص اهمیت دارد این است که مخاطب با برخی تعابیر مواجه باشد که مطابق با آنها بتواند چنین استنباط کند که



تمایزی میان خدا و غیر در میان است. بنابراین تفاوتی ندارد که این اوصاف انسان‌وار باشد یا غیرانسان‌وار. به اعتقاد نگارنده، اگرچه به لحاظ بررسی ظاهری و شکلی در تعبیر و متن *المواقف و المخاطبات* غلبه با تصورات سلبی و تنزیهی از خداوند است، اما از آنجاکه او از ابتدا تا انتهای اثر خود بر بینونت «عبد» و «حق» و لزوم سلوک از خود به خدا با رفع «ماسوا» اصرار دارد، تصور خدای متشخص با کلیت اندیشه عرفانی نفّری سازگارتر است.



شکل ۱: وجوه بحث خداشناسی

در ادامه تصویری از آخرین عبارات آخرین مخاطبه کتاب نفّری ارائه می‌شود که می‌توان از آن شمایی کلی از خداشناسی در اندیشه عرفانی او را به دست آورد. عباراتی که در آن‌ها هم توصیف حق با اوصاف متداول ذکر شده است و هم عجز انسان از درک و شناخت خدا و این یعنی نوعی خداشناسی که علاوه بر رویکرد سلبی دارای ویژگی‌های ایجابی نیز هست. به تعبیر دیگر، رویکرد نفّری در خداشناسی نه محدود به تنزیه محض است و نه تشبیه صرف.

- یا عبد أنا الرؤوف فلا يحيط برأقي لإعراض المعرضين، وأنا العواد بالجميل فلا  
 يصرفني عنه غفلات الغافلين .
- یا عبد أنا المحسن فلا يجب إحسانی إنكار المنكرين ، وأنا المنعم<sup>(۱)</sup> فلا يقطع  
 معي طو اللاهين .
- یا عبد أنا المنان مامني لأجل شكر الشاكرين ، وأنا الوهاب فلا يسلب موهبتي  
 بجمود الجاحدين .
- یا عبد أنا القريب فلا تعرف قربي معارف العارفين ، وأنا البعيد فـا تدرك  
 بعدي علوم العالمين<sup>(۲)</sup> .
- یا عبد أنا الدائم فلا تخبرني الآباد، وأنا الواحد فلا تشبهني الأعداد .
- یا عبد أنا الظاهر فلا ترائي العيون، وأنا الباطن فلا تطيق بي الظنون .
- یا عبد أنا الودود فلا ينصرف وجهي ما انصرفت ، وأنا الغفور فلا ينتظر  
 عفوي ما اعتذرت .
- یا عبد أنا الوهاب فلا أسلب ما وهبت، وأنا المنيل فلا أسترده ما أملت .
- یا عبد أنا المدیل فلا يدال ما أدلت، وأنا المزیل فلا یستقر ما أزلت .
- یا عبد أنا المخیل فلا یثبت ما أجمت<sup>(۳)</sup>، وأنا المهیل فلا یطمئن ما أهلت .
- یا عبد أنا المخیل فلا یستقیم ما أملت، وأنا المقیل فلا ینصرع ما أقلت .
- یا عبد کل شیء یطلبه ما منه<sup>(۴)</sup>، وأنا الفرد المنفرد، لا أنا من شیء فیطلبني ،  
 ولا أنا بشيء فیخصص بي<sup>(۵)</sup> .

به نظر می‌رسد برای نقری از لحاظ زمانه زیست و زمینه اندیشه، موضوع «ایمان به خدا» موضوعی مستقل و پرچالش مطرح نبوده است و به همین علت او در پی مباحث کلامی مطرح در پیرامون این موضوع؛ اعم از اثبات خدا و راه‌های مختلف آن نگشته است؛ اما می‌توان به شکلی استنباطی دیدگاه‌های او در باب مسدود بودن طریق علم و معرفت برای خداشناسی را تا حدودی شبیه ایمان‌گرایی افرادی همچون کی‌یرکگارد<sup>۴۸</sup> و پلنتیگا<sup>۴۹</sup> دانست و روشن است که این ادعا تنها به منزله پیشنهادی برای تحقیقات تطبیقی آینده است. با این مقدمه می‌توان به وجه کاربردی موضوع مقاله یعنی «خداجویی» در تکمیل «خداشناسی» که در اندیشه نقری نمود زیادی دارد، پرداخت.

#### ۴-۵ ارتباط با خدا

جهت دیگر بحث «خداشناسی»، سخن از «نحوه ارتباط با حق» است. در این زمینه ابتدا باید به این نکته توجه داشت که رابطه نقری با خدا همه‌جانبه و حداکثری است و در این میان طبق معمول، اصرار او بر سلب و نفی اغیار است.<sup>۵۰</sup> مراد نگارنده از واژه «همه‌جانبه» و «حداکثری»، تحقق نوعی «توحید افعالی» در کیفیت زیست این عارف است. برای نمونه نقری خدا را در چگونگی «گفتار»، «نال و فغان»، «فتنه» و حتی «معصیت» خود می‌نگرد<sup>۵۱</sup> و خدای او نیز به او می‌گوید: مرا با «مال»، «اهل»، «علم» و حتی «جهلت»، قصد کن<sup>۵۲</sup> عوامل مذکور در این عبارات در بردارنده مؤلفه‌های «آفاقی» و «انفسی» است و این مطلب نشان‌دهنده جامعیت ارتباط حق با عبد خود است.

درواقع توحید افعالی<sup>۵۳</sup> نه در شکل اصطلاحی خاص، بلکه به لحاظ مفاد و مضمون، نقشی اساسی در اندیشه نقری دارد؛ یعنی او به جای اینکه در جستجوی پرداختن به مباحث نظری این موضوع باشد، بیشتر نگاهی روان‌شناختی به مسئله دارد<sup>۵۴</sup> و از همین رو نمی‌توان فاعلیت مطلق خدا در اندیشه او را در ارتباط با تصور خدای نامتشخص معنا کرد. نقری فراز و فرود بردن «قسط» و «تولای هر شیء فقط برای حق» را در پیشگاه او شهود می‌کند<sup>۵۵</sup>. شهودی که در آن علاوه بر انسان، تمام اجزای عالم نیز با خداوند ارتباط تکوینی دارند. به هر حال در تمام موارد، تأکید نقری بیشتر بر روابط انسان با خدا متمرکز است. برای نمونه او صفات انسانی‌ای همچون «غضب» و «رضا» را در اصل و ذات برای خداوند می‌داند<sup>۵۶</sup>. نهایت ارتباط انسان با حق نیز به فناء سالک منجر می‌شود و ظهور حق برای قلب نابودی آن را به همراه دارد<sup>۵۷</sup>. خداوند در یکی از مکاشفات نقری، نزدیکی خود به او (انسان) را به «دوری نطقی حرف» و دوری خود از انسان را به «دوری سکوت حرف» تشبیه کرده است<sup>۵۸</sup>. اگر بخواهیم به زبان علم منطق، «نطق»، از جمله ذاتیات و فصل مقوم انسانی است؛ بنابراین مقرب‌تر بودن خدا به انسان حتی از نطقش به این معناست که خداوند حتی از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است؛ پس ارتباط قوی‌تری نیز با او خواهد داشت.

#### ۴-۵-۱ خواستن یا نخواستن از حق تعالی

یکی از راه‌های برقراری ارتباط با حق، طلب و درخواست از اوست که این مطلب یکی از موضوعات به نسبت پرتکرار در متن نقری است. از نظر او یکی از وظایف عبد خواستن از

خداست، اما طلبی که خودِ خدا بگوید، نه اینکه خواستهٔ عبد باشد. برخی از تعبیری که در متن *المواقف و المخاطبات* وجود دارند، مواردی هستند که با کلمات «یا عبد قل... فلان و فلان» آغاز می‌شود و بیشتر دربردارندهٔ خواسته‌هایی از حق است که آن‌ها را در زبان بنده‌اش بازگو می‌کند؛ یعنی به عبدش دستور می‌دهد که با قول خود چنین چیزی بخواهد و یا چنان چیزی نخواهد. به هر حال رویکرد کلی این عارف نسبت به موضوع «طلب» نیز بیشتر سلبی است که در ادامه و با ارائهٔ شواهد این مطلب به اثبات خواهد رسید.

از نظر نقری، سالک در سطوح معمول و ابتدایی نباید در وقت هم‌نشینی با خدا چیزی از او طلب کند که باعث خارج شدنش از آن حالت هم‌نشینی باشد.<sup>۵۹</sup> البته باید دانست که بیان او در زمینهٔ درخواست و طلب از خداوند متناقض‌نما یا حداقل متفاوت و ذومراتب است. خدای او از سویی در عبارات مختلفی بنده‌اش را تشویق به طلب و حاجت بردن به پیشگاه خود می‌کند<sup>۶۰</sup> و از سوی دیگر، خداوند خود را کافی و «طلب» را زائد می‌داند.<sup>۶۱</sup> به نظر می‌رسد که یکی از راه‌های گریز از این تهاوت‌گویی‌ها متمسک شدن به دو حالت «رؤیت» و «غیبت» است به این معنا که شاید این احکام متفاوت در تحسین و یا تقبیح «طلب از حق»، مربوط به ساحت‌ها و احوال مختلف سالک باشد.

در تعبیر نقری می‌توان شواهدی در تقویت این مدعا که خواستن و طلب در مراحل مذموم و در مراحل دیگر پسندیده است، پیدا کرد. برای نمونه او میان «دعا و خواندن خدا» از سویی و «طلب از او» از سوی دیگر تفاوت قائل است؛ به این معنا که اولی به مرتبهٔ «رؤیت» اختصاص دارد و دومی به وضعیت «غیبت»<sup>۶۲</sup>. «دعا»، «ندا» و «حاجت بردن»، آن‌هم فقط به درگاه الهی، از وظایف سالکی است که مبتلا به حال غیبت است، زیرا در چنین شرایطی نه فرد غایب دیگری می‌تواند او را هدایت کند و نه سالکی که در حال رؤیت است، می‌تواند خبری برای او داشته باشد.<sup>۶۳</sup> در بیان نقری، درخواست از حق در حال «غیبت» مایه مباحات حق است، اما در حال رؤیت، این کار برای سالک حرام است.<sup>۶۴</sup> به نظر تلمسانی از این تعبیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که «غیبت» ارتباط تنگاتنگی با «خواستن» دارد تا جایی که طلب کردن در «غیبت» به نوعی «تحصیل حاصل» است، اما در «رؤیت» «هیچ خواستنی» در میان نیست (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۷۲). نقری می‌گوید طلب از دو حال خارج نیست؛ یا سالک در حال «غیبت» چیزی می‌خواهد که در این وضعیت هیچ

تفاوتی با آن‌ها که «اهل غیبت» هستند و معرفتی به خدا ندارند، نخواهد داشت و یا اینکه سالک در حال «رؤیت» از خدا چیزی می‌خواهد که این شرک ورزیدن به اوست، اما از سویی خداوند «درخواست کردن بنده‌اش» را دوست دارد. پس توصیه می‌کند که به اذن خود او درخواست و طلب داشته باشد.<sup>۶۵</sup>

در تحلیل نهایی آراء نفّری که با حاکمیت «توحید محض» همراه است، «خواستن»، به معنای نوعی بت‌پرستی<sup>۶۶</sup> و بقای ثنویت است. پس هرچه سالک اهل «درخواست بیشتر» باشد، این یعنی مفارقت بیشتر از حق<sup>۶۷</sup> و همچنین حجاب متراکم‌تر و در نهایت، ابتلائی دوباره به غیبت غلیظ‌تر. به تعبیر خود نفّری، «خواستن»، در جایی بیشتر است که «معرفت حق» در آنجا کمتر حضور دارد.<sup>۶۸</sup> بنابراین اساس اندیشه او بر ازمیان رفتن هرگونه طلب و درخواست از حق تعالی، و به‌طور خاص در مرتبه رخ‌دادن مکاشفات عرفانی یا همان «وقفه» است که با عبارات گوناگونی آن را مطرح کرده است.<sup>۶۹</sup> برای نمونه، او گرچه «طلب از حق» را در حال «غیبت»، نوعی عبادت دانسته است، اما همان طلب را برای آن کسی که صاحب مقام رؤیت است، مصداق استهزاء می‌داند<sup>۷۰</sup> و شارح لفظ استهزاء را در اینجا مجاز قلمداد می‌کند، زیرا این گروه از سالکان چون به عیان می‌بینند که خداوند حق هر موجود را از خلقت و هدایت به‌طور تمام و کمال به آن بخشیده است، پس مبرا از این هستند که از مسخره‌کنندگان باشند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۱۵۶). این بندگان خاص خدا آنچنان در مقامات عرفانی به تعالی رسیده‌اند و از دام دوگانگی‌ها رها شده‌اند که هرچه را بخواهند، چه از روی آگاهی باشد یا ناآگاهی، باعث محبوب شدنشان می‌شود.<sup>۷۱</sup>

تعبیر نفّری در زمینه مذمت «درخواست و طلب از حق»، به ویژه در وضعیت «رؤیت»، بسیار متعدّد و متنوع است. گاهی می‌گوید درخواست کردن از خدا در حال رؤیت، یعنی گرفتار شدن در حجابی که دورتر از آن حجابی نیست<sup>۷۲</sup> و گاهی دیدار حق را منهدم‌کننده خواسته‌ها و آرزوهای بنده می‌داند.<sup>۷۳</sup> نفّری در تعبیری دیگر چنین دارد که مولای هر عبدی همان کسی است که دست نیاز عبد به سویش دراز است و واماندگی زمانی است که دست بنده به سمت مولای حقیقی‌اش دراز نباشد.<sup>۷۴</sup> در نهایت اما خداوند، هر دست طلبی را به خودش نسبت می‌دهد.<sup>۷۵</sup> به عقیده نفّری، تنها دو خواسته برای عبد در حال رؤیت باقی می‌ماند؛ یکی «حفظ بر رؤیت» و دیگری «رسیدن به این مقام که به هرچه

بگویی باش! پس باشد»<sup>۷۶</sup>. بنابراین نوعی از طلب متعالی دیگری هست؛ اینکه خداوند به کسی که او را می‌بیند، اجازه داده که او را طلب کند و اگر طلب کند، او را می‌یابد و چون یافت، در همان جا دوباره خدا را طلب می‌کند و دیگر او را گم نمی‌کند<sup>۷۷</sup>.

در تاریخ تصوف، عارفان دیگری نیز بوده‌اند که «طلب و درخواست» را امری مذموم دانسته‌اند: «آن پیر را گفتند: خواهی تا خداوند را بینی؟ گفتا: نه، گفتند: چرا؟ گفت: چون موسی بخواست، ندید و محمد نخواست، بدید. پس خواست ما حجاب اعظم ما بود از دیدار حق تعالی...» (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۴۳۰). به هر حال همان‌گونه که ملاحظه شد، موضوع «طلب و درخواست از حق تعالی» به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل ارتباط با خدا از سوی نقری دارای احکام مختلف و متفاوتی است؛ به این معنا که برای انسان‌های معمولی و سالکان مبتدی امری لازم است ولی برای کسانی که در مراتب رؤیت و فوق آن هستند، امری مکروه و بلکه حرام تلقی می‌شود.

#### ۴-۵-۲ وجه سلبی ارتباط با حق

##### ۴-۵-۲-۱ طرد ماسوا

ارتباط با خدا با در نظر داشتن ملاحظات سلوکی نیز در اندیشه عرفانی نقری دارای شواهدی است. جنبه سلبی پیش‌نیاز برای برقراری این ارتباط، «طرد ماسوا» است. به عقیده نقری، ظفر نیافتن به حق توسط انسان «ظفر یافتن غیر» بر انسان را به دنبال دارد<sup>۷۸</sup>. او اعراض از تمام محسوسات را با نماد حفظ چشم و حفظ همه چیز برای خدا را از سالکی می‌خواهد<sup>۷۹</sup> که با این کار خداوند نیز حاکمیت قلب را حفظ خواهد کرد<sup>۸۰</sup>. گاهی خداوند به او وعده می‌دهد که اگر همه چیز را برای خدا و از خدا بداند، او نیز مانع مفتون و مخدوع شدن بنده‌اش می‌شود<sup>۸۱</sup>. در تعبیر دیگر، خدایش به او وعده معرفت‌بخشی و علمی را می‌دهد که تمام هستی و «کون»، ظرفیت آن را ندارد<sup>۸۲</sup>. بنابراین در هیچ شرایطی از مراتب اعلای توحیدی، نباید به «غیر حق» راضی شد و از خدا روی گردان بود تا او نیز انسان را به «ماسوایش» احاله نکند<sup>۸۳</sup>. این‌ها یعنی طرد هر غیر و ماسوایی برای برقراری ارتباط با خداوند.

شکی نیست که «رؤیت» و «نظر» به حق تعالی یکی دیگر از مصادیق انواع مختلف ارتباط با اوست که در این موارد نیز بحث از «طرد ماسوا» جایگاه اساسی دارد. به نظر

نَفَری، در علم و پناه و منظر حق بودن یعنی ندیدن غیر حق<sup>۸۴</sup>. علاوه بر جهات مربوط به سالک، از سوی حق تعالی نیز باید توجه داشت که پدیدارشدن خداوند ازبین برنده تمام اشیاء از منظر عبد خواهد بود<sup>۸۵</sup>. نَفَری در این زمینه گاهی از دو نوع ظهور حق برای عبدش سخن می گوید؛ ظهوری که مقطعی است و «غیبت» جای آن را می گیرد و ظهوری که در آن «ماسوا» را آن گونه محو می سازد که دیگر به قلبش خطور نمی کنند<sup>۸۶</sup>.

با همه اینها، اصطلاح خاص «حضور» که به ندرت توسط نَفَری به کار رفته است، بالاتر از «رؤیت» و «رؤیت» باب آن معرفی شده است<sup>۸۷</sup> حضوری که متضمن رؤیت است، اما رؤیت نمی تواند ضامن حضور باشد. حضوری که در آن حتی اسمایی که توسط حق در «رؤیت» تثبیت شده بودند، محو می شوند<sup>۸۸</sup>. در هنگامه دیدار حق، حتی لفظ «رب» به مثابه خاطری است که حجاب بنده است و سالک باید از ورای آن عبور کند<sup>۸۹</sup>. این مطالب حکایت از آن دارد که آن ماسوایی که باید طرد شود و پیش شرط ایجاد ارتباط حق و عبد است، در اندیشه عرفانی نَفَری تا چه اندازه دارای مراتب مختلفی است که از اشیاء طبیعی شروع می شوند و تا رؤیت رقیق و رقیق تر می شوند. همچنین یکی از وجوه عرفانی بودن خداشناسی در اندیشه نَفَری این است که در عالم عرفان، محوریت با رابطه انسان و خداوند است و سایر ارتباطات انسان اعم از با خود، با دیگران و با سایر موجودات در زیر سایه آن تعریف می شود.

#### ۴-۵-۲ ذکر حق

درخصوص مراتب برقراری رابطه و نسبت با حق تعالی به لسان ایجابی، شواهدی از متن نَفَری می توان یافت که مهم ترین آن ها بحث «ذکر حق» است. از نظر نَفَری، یادآوری حق از وظایف عبد در حالت رؤیت<sup>۹۰</sup> و شرط مشاهده اوست<sup>۹۱</sup> که باعث «معرفت» و «نصرت» حق نیز خواهد شد. در این قسمت، سخن اصلی در ارائه شواهدی از متن نَفَری است که محتوای آن فرارفتن از «ذکر» است. بنابراین باید دانست که تعلق پیدا کردن به «ذکر حق» در ابتدای سلوک است و پس از آن و در مراتب بالاتر، تعلق به «خود حق» باید حاصل شود؛ یعنی «مذکور حقیقی» و بعد از آن، «دوام تعلق به حق» و سپس، «تعلق بی مطالبه» است<sup>۹۲</sup>.

در این سطح متعالی از گفتمان نَفَری، «ذکر حق» نامیراست<sup>۹۳</sup> و از سنخ لفظ نیست،

بلکه به مثابه منزلتی نزد حق برای عبد است که انقطاع ندارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۷۰). این در حالی است که به تعبیر نقری قلبی که منسوب به «ذکر حق» هستند - احتمالاً ذکر لفظی صرف - با «خود حق» نسبتی ندارند<sup>۹۴</sup>. به اعتقاد او بنده می‌تواند خدا را در ورای سخن ببیند و نه در سخن<sup>۹۵</sup>، اما «غیبت» مجمع سخن‌ها و کلمات است<sup>۹۶</sup>. بنابراین عجیب نیست که مراتب مادون «ذکر»، مرتبط با «غیبت» بوده باشد. در نهایت، به عقیده نقری خداوند عزیزی است که نمی‌توان با ذکرش بر او تاخت و حتی با نام گذاری‌اش بر او اطلاع یافت<sup>۹۷</sup> از نظر شارح، با استناد به این تعابیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که «حجاب عزت» نزدیکی بیشتری نسبت به «حجاب ذکر» دارد، زیرا «عزت» ذاتی و «ذکر» از سنخ فعل است و این گونه نیست که نامیدن و دلالت بر مسمی در جناب عزت راه داشته باشد (همان: ۳۴۴). به هر حال مراد نگارنده در این بخش این بود که به شأن سلبی ذکر به‌عنوان یکی از راه‌های ارتباط با خدا اشاره کند؛ یعنی مراتبی از ارتباط قوی با خداوند وجود دارد که «ذکر» نیز نمی‌تواند در حکم واسطه ایفای نقش کند و باید از آن گذشت.

#### ۴-۵-۲-۳ ارتباط با اسماء و صفات حق

نقری در جایی از کتاب «المخاطبات» مدعی شده که اسم العزیز خداوند فراتر از رؤیت و غیبت است<sup>۹۸</sup> که این نشان‌دهنده نسبت این اسم با «حضور» و رتبه بالای این اسم در عرفان نقری است. با وجود این و همان‌گونه که پیشتر متذکر شدیم، باید توجه داشت که بحث از «اسماء و صفات» در عرفان نقری نظام‌مندی خاصی ندارد. برای نمونه او در یکی از بندهای کتاب المواقف، سلسله مراتب صفات و اسمایی که در «وقفه» نقش دارند را به این ترتیب گزارش کرده است: «وقار»، «بهاء»، «غنی»، «کبریاء»، «صمود»، «عزت»، «وحدانیت» و «ذاتیت»<sup>۹۹</sup>. با این حال او در جای دیگر چنین توضیح داده که گرچه «وقفه»، مجاورت با حق است، اما همین مجاورت غیر از «خود حق» است<sup>۱۰۰</sup> یعنی ابتدا با یکسری اسماء و صفات مواجه هستیم که در «وقفه» نقش دارند، آنگاه ادعا می‌شود که «وقفه» غیر از خود حق است.

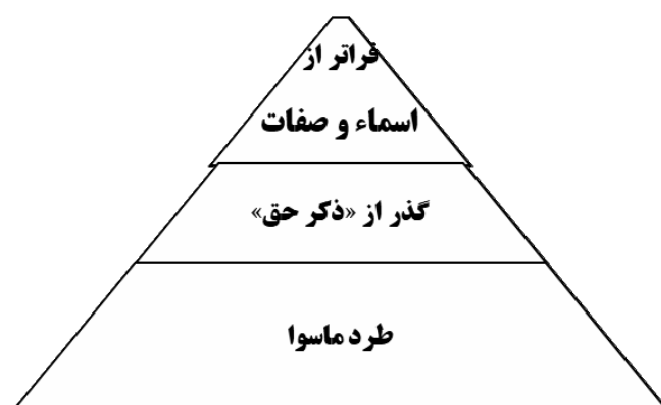
البته این مطلب که حتی ذکر و اسمای حق، به‌عنوان حجابی برای عبد هستند، در عرفان نظری متأخر نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این تفاوت که در آن تجلیات به سه لایه «افعالی»، «صفتی» و «ذاتی» تقسیم می‌شوند و دو مورد اول به منزله حجاب‌هایی برای لایه



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۱

مرکزی سوم قلمداد شده است. بنابراین «مادامی که سالک در حجاب کثرت اسمائی و تعینات صفاتی است، ابواب تجلیات ذاتیه بر او بسته است و چون تجلیات ذاتیه احدیه برای او متجلی شود، این انوار و تجلیات، جمیع رسوم خلقیه و امریه را فانی و سالک را در عین جمع مستغرق کند» (خمینی، ۱۳۷۶: ۳۴۲).

بر اساس گفته‌ها و شواهد بالا، در اندیشه عرفانی نقری اگرچه ممکن است که «اسماء و صفات حق» در حکم واسطه در برقراری ارتباط با خدا به شمار آیند، اما در تحلیل نهایی سخنان این عارف، ارتباط با حق در بر دارنده یک وجه سلبی است که در آن با گذر از «ماسوا» و «ذکر»، حتی باید از «اسماء و صفات» نیز گذر کنیم تا متصل به ارتباط عمیق‌تری با حق تعالی شویم، اما پیش فرض اصلی در تمامی مراحل بالا وجود تصویری متشخص از خداوند است (یوسف ثانی و مهدی پور، ۱۳۹۳: ۱۷۷). سلسله مراتب وجه سلبی برای برقراری ارتباط با حق را می‌توان در شکل ۲ مشاهده کرد.



شکل ۲: سلسله مراتب وجه سلبی برای برقراری ارتباط با حق

## ۵- نتیجه گیری

از آنجا که خداشناسی در کنار «عبد یا انسان» و «هستی و ماسوا» یکی از اضلاع مثلث اندیشه عرفانی نقری را تشکیل می‌دهد، در این مقاله سعی بر آن شد تا به مجموعه مباحث مطرح شده توسط نقری درباره «خداشناسی» پرداخته شود. ابتدا مشخص شد که کلیت اندیشه او نشان‌گر ناتوانی شناخت حق توسط انسان است که محور مدعای او در این زمینه را «واسطه‌ناپذیری شناخت حق» تشکیل می‌دهد. در تعابیر او همچنین به مواردی برخوردیم

که از آن‌ها می‌توان گرایش به «الهیات سلبی» را استشمام کرد. ناتوانی در شناخت حق، اندیشه نقری را به بن‌بست نکشاننده و او با ترسیم نوعی از «جهل ممدوح» و توصیف ستایش گونه آن از جنبه‌های منفی ضعف دستگاه شناختی انسان به سلامت گذر می‌کند؛ یعنی او را می‌توان به نوعی از «توحید تنزیهی» منتسب کرد. بنابراین اگرچه چندوجهی بودن تعبیر نقری در این زمینه باعث می‌شد تا این گمان درباره او صادق باشد که مسئله «تشبیه» و «تنزیه» برای او حل نشده است، اما اعتقاد نگارنده این است که او معتقد به نوعی الهیات تنزیهی در معنای خاص است. برآیند همین مدعیات بروز و ظهور موضوعی با عنوان «خدای خودمعرّف» است که در متن نقری از اصطلاح «تعرف» برای توصیف آن استفاده شده است. بنابراین می‌توان چنین مدعی بود که در خداشناسی نقری هر سه تصور خدا یعنی خدای فوق تشخص، خدای نامتشخص و همچنین خدای متشخص، قابل ردیابی است.

علاوه بر شناخت خدا، به موضوع برقراری ارتباط با خداوند در عرفان نقری نیز اشاره شد و شکی نیست که در میان تصورات سه گانه از خداوند، امکان ارتباط تنها با خدای متشخص برقرار است. در همین راستا مشخص شد که مسئله «خواست و طلب از حق» و همچنین «گذر از این خواست و طلب» در اندیشه او سهم بسزایی دارد. به هر حال آن خداشناسی تنزیهی بالا، در مقام برقراری ارتباط و نسبت با «عبد» نیز بیشتر سلبی خواهد بود؛ به این معنا که عبد یا انسان سالک باید با «طرد ماسوا»، «ذکر حق»، «گذر از ذکر حق»، «وساطت اسماء و صفات» و همچنین «عبور از وساطت اسماء و صفات حق» با خدای خود ارتباط برقرار کند. غالب گزاره‌های سلبی نقری در کتابش معطوف به انسان (عبد و سالک) و یا خود سیر و سلوک به سمت اوست که نباید به هیچ مقصدی اعم از «علم»، «معرفت»، «وقفه» و حتی «رؤیت» قانع شود که با قراردادن این وجه در تمرکز بررسی‌ها، اندیشه عرفانی نقری حول محور تصور خدای متشخص متمرکز خواهد بود. مطالب این نوشتار را می‌توان به‌طور خلاصه در شکل ۳ مشاهده کرد.



شکل ۳: دیدگاه‌های نفری درباره خداشناسی

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر درخصوص تفکیک سنت اول و دوم عرفانی ر.ک میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، (۲۰۱۲)، مقاله «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره ۲۲، ص ۸۸-۶۵.
۲. نگارنده با نفس نظام اصطلاح‌سازی هر اندیشمند -از جمله نفری- که به روان‌سازی مفاهیم کمک می‌کند، مخالفتی ندارد، بلکه سخن در اشباع برخی معانی عرفانی در بعضی اصطلاحات مرسوم است که از آن تعبیر به درهم‌پیچیدگی شده است.
۳. (نفری، ۱۹۹۷: ۷۹) - تمام نقل قول‌های مستقیم از نسخه نفری، محمد، (۱۹۹۷م)، کتاب‌المواقف و کتاب‌المخاطبات، تصحیح یوحنا آربری، بیروت، دارالکتب العلمیة، آورده شده است که به جهت اختصار به‌جای نمایش به‌صورت (نفری، ۱۹۹۷: شماره صفحه) در هر موضع و در نتیجه تکرار بیش از حد آن در متن، به این شکل در پاورقی نشان داده می‌شوند.
۴. یا عبد إبناء معرفتی فی غیبتی إقضاء سفر لایستریح. ص ۱۸۲
۵. همان: ۱۹۳
۶. همان: ۷۸ و ۱۵۳
۷. این واژه اعم از عینی یا ذهنی بودن پدیده‌ها است و جامع تمام مصادیق «ماسوا» است.
۸. همان: ۳۶
۹. همان: ۱۴۹
۱۰. همان: ۷۵
۱۱. یا عبد من أثبتّه فی المعرفة بواسطة محوته بها عن حقیقتها فعرف ما انتهى، فکان بی فیما

أقرّ و بالسوی فیما تحقّق. ص ۲۱۱

۱۲. همان: ۴۱

۱۳. و قال لی لا بعدی عرفت و لا قریبی عرفت و لا وصفی کما وصفی عرفت. ص ۲

۱۴. و قال لی ما عرفنی من عرف قریبی بالحدود و لا عرفنی من عرف بعدی بالحدود. ص ۹۰

۱۵. همان: ۹۰

۱۶. همان: ۱۱۷

۱۷. قال لی قریبک لا هو بعدک و بعدک لا هو قریبک و أنا القریب البعید قریبا هو البعد و بعدا

هو القرب. ص ۳

۱۸. همان: ۳

۱۹. همان: ۳

۲۰. همان: ۱۷۸

۲۱. (نقری، ۱۹۹۷: ۳۱)

۲۲. و قال لی أنا باد لا للبدو و لا لنفیه و لا لأری و لا لأن لا أری و لا لما ینعطف علیه لام علة

باد لیس فیہ إلا باد. و قال لی أنا غیب لا عما و لا عن و لا لم و لا لأن و لا فی و لا فیما و لا

بما و لا مستودعیة و لا ضدیة. ص ۴۹

۲۳. و قال لی إن أردت أن تعرفنی فانظر الی حجاب هو صفة و انظر الی کشف هو صفة. ص

۵۸

۲۴. همان: ۵۸

۲۵. ... فأجهلهم بی قریبی فرسخوا فی معرفتی. ص ۹۵

۲۶. یا عبد استعذ بی من کل جهل الا جهل بی. ص ۱۶۳

۲۷. همان: ۹۱- تلمسانی بخش دوم را «لاتخرج من الجهل الذی ضده العلم» می داند (تلمسانی،

۱۹۹۷: ۴۱۴) که در اینصورت علم سستیزی نقری تقویت می شود.

۲۸. و قال لی العلم الذی ضده الجهل علم الحرف و الجهل الذی ضده العلم جهل الحرف

فأخرج من الحرف تعلم علماً لاضد له و هو الربانی و تجهل جهلاً لاضد له و هو الیقین

الحقیقی. ص ۹۱

۲۹. همان: ۱۱۷

۳۰. همان: ۶۴

۳۱. همان: ۶۴

۳۲. همان: ۱۰۵

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۵

۳۳. أوقفنی فی اللیل و قال لی اذا جائک اللیل فقف بین یدیّ و خذ بیدک الجهل فاصرف به  
عنی علم السموات و الأرض فاذا صرفت رأیت نزولی. ص ۱۰۵
۳۴. همان: ۲۰۹
۳۵. همان: ۱۷۶
۳۶. و قال لی اللیل لی لا للدعاء، إن سرّ الدعاء الحاجه و ان سرّ الحاجه النفس و ان سرّ النفس  
ما تهوی. ص ۶۲
۳۷. همان: ۶۲
۳۸. و قال لی الجهل قدام الرب تلك صفة من صفات تجلی رؤیه، و الرب قدام الجهل تلك  
صفة من صفات تجلی الذات. ص ۱۰۶
۳۹. اشاره به کتاب «التعرف لمذهب التصوف» است.
۴۰. یا عبد وکلت حجابی بطلبک لی. ص ۱۸۴
۴۱. ... و أنا أريد أن أرفع الحجاب بینی و بینک... ص ۲۵
۴۲. همان: ۵۲
۴۳. همان: ۵۷
۴۴. و قال لی من لم یفرّ الیّ لم یصل الیّ و من لم أتعرف الیه لم یفرّ الیّ. ص ۳۳
۴۵. همان: ۸۷
۴۶. همان: ۱۰۱
۴۷. یا عبد البداية حرف من النهاية و النهاية آخر من غبت عنه و أول من رأنی. ص ۱۹۲
۴۸. او علم و معرفت را مانع ایمان می داند (شیروانی، ۱۳۹۰: ۶)
۴۹. او می کوشد با ارائه دیدگاهی معرفت شناختی، باور به خدا را باوری پایه و بی نیاز از دلیل و  
برهان به شمار آورد (همان)
۵۰. همان: ۹۳
۵۱. همان: ۵۲
۵۲. همان: ۱۵۲
۵۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: (المرزوقی، ۲۰۰۵: ۶۰-۵۶)
۵۴. نقری، ۱۹۹۷: ۶۱
۵۵. همان: ۷۱
۵۶. همان: ۷۴
۵۷. همان: ۵۲

٥٨. يا عبد أنا أقرب من الحرف و إن نطق، و أنا أبعد من الحرف و إن صمت. ص ١٦٧  
٥٩. همان: ٦١
٦٠. يا عبد الحاجة لسانى عندك فخاطبنى به أسمع و أجب. ص ١٨٨  
٦١. همان: ١٥٢
٦٢. و قال لى ادعنى فى رؤيتى و لا تسألنى و سلنى فى غيبتى و لا تدعنى. ص ٥٥  
٦٣. و قال لى إذا غبت فادعنى و نادنى و سلنى و لا تسأل عنى فإنك إن سألت عنى غائباً لم يهدك و إن سألت عنى رائياً لم يخبرك. ص ٥٤  
٦٤. همان: ٥٢
٦٥. همان: ٤٤
٦٦. و قال لى المسئلة صنم عبادته أن تذكرنى بلغته. ص ٥٤  
٦٧. همان: ٢
٦٨. و قال لى مع معرفتى لا تحتاج و ما أنت معرفتى فخذ حاجتك. ص ٢  
٦٩. و قال لى إن دعوتنى فى الوقفة خرجت من الوقفة... ص ١٠  
٧٠. أوقفنى فى الأدب و قال لى طلبك منى و أنت لاترانى عبادة و طلبك منى و أنت ترانى استهزاء. ص ١٦  
٧١. همان: ١٨٧
٧٢. يا عبد ... و إن سألتنى فى رؤيتى فلاحجاب هو أبعد منك. ص ١٦٠  
٧٣. همان: ١٩٣  
٧٤. همان: ١١١  
٧٥. همان: ١٣٨  
٧٦. همان: ٥٢  
٧٧. همان: ٢٠٣  
٧٨. همان: ٩
٧٩. و قال لى احفظ عينك و كل الجميع إلى. ص ٤٠  
٨٠. همان: ٤٠  
٨١. همان: ٣٨  
٨٢. همان: ٣٢  
٨٣. همان: ١٨٦

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۷

۸۴. همان: ۹۷
۸۵. و قال لی إذا بدوت لم تر من هذا كله شيئاً. ص ۸۰
۸۶. همان: ۱۸۹
۸۷. همان: ۱۹۳
۸۸. یا عبد أثبت الأسماء فی الرؤیة و محتوها فی الحضرة. ص ۱۹۳
۸۹. یا عبد إذا رأيتنی فلفظ رب خاطر و حجابک خاطر- یا عبد فانظر الی من ورائه تعبیه الی: ص ۱۹۴
۹۰. همان: ۹
۹۱. همان: ۱۱۷
۹۲. همان: ۱۲۷
۹۳. همان: ۷۷
۹۴. و قال لی إن رددت القلوب الی ذکری فما رددتها إلی: ص ۶۹
۹۵. همان: ۱۵۳
۹۶. همان: ۱۸۵
۹۷. و قال لی أنا العزیز الذی لا یهجم علیه بذکره و لا یطلع علیه بتسميته. ص ۶۹
۹۸. یا عبد أنا العزیز لا رؤیة و لا غیبة. ص ۱۸۶
۹۹. همان: ۳۷- تلمسانی در شرح خود، ارتباط این اسماء با یکدیگر را بیان داشته است (ر.ک: تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۳۳-۲۳۴)
۱۰۰. و قال لی الوقفة جواری و أنا غیر الجوار. ص ۱۳

### فهرست منابع

- المرزوقی، جمال (۲۰۰۵). *النصوص الكاملة للنقري*، بی جا، هیئة المصرية العامة للكتاب.
- تلمسانی، عقیف‌الدین (۱۹۹۷). *شرح مواقف النقري*، دراسة و تحقیق و تعلیق د. جمال المرزوقی، تصدیر د. عاطف العراقي، بی جا، مرکز المحروسة.
- حمزئیان، عظیم و اسدی، سمیه (۱۳۹۵). «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری»، *پژوهش‌های ادب عرفانی* (گوهر گویا)، سال ۱۰، شماره ۳۱، صص ۹۰-۶۵.
- \_\_\_\_\_ و دیگران (۱۳۹۳). «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۹، صص ۱۴۲-۱۰۹.

- \_\_\_\_\_ و دیگران (۱۳۹۹). «خدای متشخص در کشف الاسرار روزبهان بقلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۶، شماره ۶۰، صص ۴۳-۷۵.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث، چاپ دوازدهم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سامی الیوسف، یوسف (۱۹۹۷). مقدمه النقری، دمشق: دار الینایع.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰). «سنجش دیدگاه آلستون در باب تجربه خدا با رؤیت خدا در اندیشه اسلامی»، قیسات، شماره ۶۰، صص ۲۸-۵.
- طلیعه‌بخش، منیره و غلامحسین زاده، غلامحسین (۱۳۹۹). «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در المواقف عبدالجبار نقری»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۶۰، صص ۲۵۶-۲۲۹.
- عباسی، رضا (۱۴۰۰). «بررسی ویژگی‌های متن مغلوب صوفیانه در انطباق با المواقف و المخاطبات عبدالجبار نقری»، ادبیات عرفانی، شماره ۲۷، صص ۳۸-۹.
- کلابادی، ابوبکر (۱۳۴۹). خلاصه شرح التعرف، تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نقری، محمدبن عبدالجبار بن الحسن (۱۹۹۷). کتاب المواقف و المخاطبات، تصحیح و اهتمام یوحنا آربری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نقری، محمدبن عبدالجبار (۱۳۹۱). المواقف محمد عبدالجبار نقری، ترجمه صادق تکاورنژاد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
- نویا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- یوسف‌ثانی، محمود و مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۳). «خداشناسی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۰، صص ۱۸۹-۱۶۱.



**References**

- Abasi, R. (2021). "Examining the characteristics of the *defeated Sufi text* in accordance with *Al-Mawaqif Wa Al-Mukhatabaat* of Abduljabbar Neffari". *Mystical Literature*. No 27. pp 9-38.
- Al-Marzooqi, J. (2005). *Al -Nosus Al-Kamela Lenefarri*. Cairo: The Egyptian Public Library.
- Hamzeian, A. and others (2016). "Distinguishing the position of science and knowledge in the mysticism of Abu Abdullah Nefarri", *mystical studies*. No 19. pp 142-109.
- Hamzeian, A. and others (2020). "The Individual God in Ruzbehan Baqli's *Kashf al-asrār*". *mytho – mystic literature*. Year 16. No 60. pp 43-75.
- Kalabazi, A. (1970). *Summary of sharhe al-taarrof*. Edited by Dr. A. A. Rajaei. Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Khomeini, R. (1997). *Description of forty hadiths*. 12th edition. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.
- Nefarri, M. (1997). *Al- Mavaqef va Al- Mokhatebat*. Edited by Arbery. Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya.
- Noya, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Translated by E. Saadat Tehran: University Publishing Center; Persian.
- Sami Al-Yusuf, Y. (1997). *Introduction to the neffari*. Damascus: Dar Al-Yanabi.
- Shirvani, A. (2011). "Evaluating Alston's view on the experience of God with the vision of God in Islamic thought". *Qabasat*: No 60. pp 5-28.
- Takavarnejad, S. (2012). "Research and translation of the book of *Al-Mawaqif* by Muhammad Abdul Jabbar Nefarri". Master Thesis. Faculty of Theology and Islamic Studies. Ferdowsi University of Mashhad.
- Taliebakhsh, M. and golamhoseinzadeh, G. (2020). "The Negative Theology of Waqfi in Al-Niffari's *Al-Kitāb al-Mawāqif*". *mytho – mystic literature*. No 60. pp 229-256.
- Telmsani, A. (1997). *Description of Mavaqef Al- Nefarri*. Edited by Al-Marzooqi J. nowhere: Al- Markaz Al Mahrose.
- Yusefsani, M. and Mahdypur, H. (2014). "Theology of Attar and its moral and ritualistic accessories" *Pajooheshname erfān*: No 10. pp 161-189.



## Mystical Theology in Abu Abdollah Neffari's *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*<sup>1</sup>

Reza Abasi<sup>2</sup>

Received: 2022/04/23

Accepted: 2022/07/09

### Abstract

“Theology” and relationship with God is the most significant issue in mysticism, and mystics have had a special view and interpretation in this regard. Abu Abdollah Neffari, as one of these mystics, presented his mystical experiences in several sections of two books, *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*, in a very complex language from which his theological view can be inferred. What the characteristics of “knowing God” in Neffari’s mystical thought are is the question addressed in this study. The author, adopting a descriptive-analytical research method, extracted the “theological” content of Neffari’s mystical thought and concluded that Neffari strongly insisted on the inability of man to know God; nevertheless, to him, this does not mean “divesting” God of His attributes and declaring His incomparability or transcendence. Relying on the inability to know God, he reveals the “holy ignorance” in knowing God. In fact, he holds a special transcendental view in this regard. According to Neffari’s beliefs, it is God who identifies Himself to His servant. He has used the term “Taarrof” in this context. The final part of the article addresses the issue of how to communicate with God.

**Keywords:** Mystical theology, Abu Abdollah Neffari, *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*, Holy ignorance, Transcendence (Tanzih) and Closeness (Tashbih).

---

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40139.2338

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.4.1

2. PhD student of Islamic Mysticism, University of Semnan, Semnan, Iran.  
[reza.abasi@semnan.ac.ir](mailto:reza.abasi@semnan.ac.ir)

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

## عقل را خود کسی نهاد تمکین؟

(شرح دو بیت از حدیقه سنایی)<sup>۱</sup>

حسین آقاحسینی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱

### چکیده

حدیقه سنایی از امهات متون ادب فارسی؛ و سنایی سراینده آن پایه گذار سبک نوینی در شعر از نظر موضوع و محتواست. حدیقه اگرچه یک مثنوی نسبتاً طولانی با ساختار توصیفی است، گاه مفهومی را با ایجاز کامل بیان می کند که فهم دقیق آن نیازمند شرح و تفصیل است. از جمله بیت هایی که سنایی آن را به اجمال مطرح کرده، اما فهم و درک آن نیازمند شرح مفردات برای فهم کل بیت است، می توان به دو بیت زیر اشاره کرد:

عقل را خود کسی نهاد تمکین      در مقامی که جبرئیل امین  
کم ز گنجشکی آید از هیبت      جبرئیلی بدان همه صولت

در این دو بیت که درباره ناتوانی عقل در شناخت و معرفت باری تعالی است، چند واژه مرتبط با هم دیده می شود که به دلیل ناسازگاری ظاهری فهم بیت را مشکل می سازد: عقل، جبرئیل، گنجشک، هیبت و صولت. در اینجا جبرئیل بر اساس فلسفه مشاء و اندیشه های سهروردی همان عقل است و صولت جبرئیل به عظمت و بزرگی او نظر دارد وقتی پیامبر (ص) از مقام خاکی به او می نگرد. گنجشک یا صعوه نیز جبرئیل است وقتی در مقام هیبت قرار دارد و پیامبر اکرم از

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41286.2384

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.5.2

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir

افق اعلی به او می‌نگرد. روش تحقیق در این مقاله همان روش اسنادی و مراجعه به متون و مستند کردن مطالب به آن است و نتیجه کلی نیز بیان عجز و ناتوانی عقل در شناخت و معرفت خداوند و برطرف شدن معمای این دوییت است.

**واژه‌های کلیدی:** عقل، جبرئیل، گنجشک (صعوه)، هیبت، صولت.

### ۱- مقدمه

حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه یا فخری‌نامه سنایی را باید اولین مثنوی عرفانی و کلامی در ادب فارسی دانست که اندیشه‌های شاعر به صورت تمثیلی در آن تبیین شده است. چنانکه خود مدعی است:

کس نگفت این چنین سخن به جهان      ور کسی گفت گویبار و بخوان  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۷۱۲)

حدیقه مانند بسیاری از آثار منشور و منظوم که بر پایه مبانی اعتقادی صاحب اثر بنا شده است، در آغاز به طور صریح و مستقیم این مبانی را بیان می‌کند، سپس در جای جای کتاب با آوردن تمثیل‌ها و داستان‌ها به شرح این اندیشه‌ها می‌پردازد. اگرچه صاحب نظران و آشنایان با حدیقه کم و بیش به شرح بیت‌هایی از آن پرداخته‌اند و در گزیده‌ها و مقالات علمی بیت‌هایی از سنایی را شرح کرده‌اند و گاهی گره از کار گشوده‌اند، هنوز بیت‌های فراوانی را می‌توان یافت که گره اصلی آن گشوده نشده است؛ یعنی آنچه را شاعر با ایجاز تمام و اجمال کامل بیان داشته، به تفصیل روشن نشده است. مثلاً این بیت سنایی را می‌توان از اینگونه بیت‌های ظاهراً روشن اما مجمل دانست که نیاز به شرح و تبیین دارد.

نام‌های عزیزم محترم      رهبر جود و نعمت و کرم  
هر یک افزون ز عرش و فرش و ملک      کان هزار و یک است و صد کم یک  
(همان: ۶۰)

سخن دربارهٔ مصراع چهارم است که نام‌های خدا را ۹۹ و ۱۰۰۱ می‌داند. در متون عرفانی و تفسیری کم و بیش به این نکته اشاره شده و در جاهایی که سخن از اسماء الله است، به این موضوع پرداخته‌اند، که بحث و بررسی آن نیازمند تحقیق مستقل و مقاله‌ای جداگانه است. اما اغلب آنها اسماء خدا را ۹۹ ذکر کرده‌اند. نکته مهم این است که چرا اسماء الهی ۹۹ یا ۱۰۰۱ است. ظاهراً ۹۹ بودن اسماء الهی مستند به حدیث نبوی است

(ر.ک. مدرس رضوی: بی تا، ۸۲)، اما درباره ۱۰۰۱ بودن آن اگرچه در برخی متون آمده است، به حدیث بودن آن اشاره نشده است. مثلاً عزالدین محمود کاشانی در *مصباح الهدایه* (۱۳۹۴: ۲۳) می گوید:

«قال الله تعالى و لله اسماء الحسنی (اعراف، ۱۷۹)، معتقد جماعت صوفیه آن است که خداوند عالم جلّ جلاله و عمّ نواله را اسماء حسنی نامعدود است و صفات غلی نامحدود. هر اسمی دلیل صفتی و هر صفتی سبیل معرفتی و هر معرفتی معرف ربوبیتی و هر ربوبیتی مُطالب عبودیتی. و از آن جمله اسماء نامتناهی، مشیت الهی نود و نه اسم و هزار و یک بحسب استعداد فهم و طاقت بشری از پرده غیب به صحرای ظهور آورده ... و حق سبحانه را جز نود و نه و هزار و یک نام اسماء بسیار است. زنهار تا گمان نبری که اسماء الهی در آنچه شنیده ای و به تو رسیده است منحصر است.»

نکته گفتمی درباره این دو عدد آن است که معتقدان به اسماء الله دو دسته اند، برخی به توقیفی بودن اسماء الله معتقدند، که عمدتاً جزو متکلمان به شمار می آیند و عده ای که عمدتاً در زمره عرفا هستند، اسماء الله را غیر توقیفی می دانند (ر.ک. کمالی، ۱۳۸۷: ۶۵-۷۸). امروزه آنچه با نام اسماء الله بر شمرده اند، حدود یکصد و سی اسم است. در دعای جوشن کبیر نیز هزار نام از خداوند آمده است.

به نظر نگارنده این سطور، عدد صد و عدد هزار در جایگاه خود رمزی از کثرت و بسیاری است. حال وقتی عدد به ۹۹ می رسد آن را زیر عدد کثرت قرار می دهد و نشانه ای از محدود و معدود بودن است، بنابراین این را باید رمز گونه ای تلقی کرد برای کسانی که اسماء الله را موقوف به اسماء آیات و روایات می دانند. اما ۱۰۰۱ که عددی بالاتر و بیشتر از رمز کثرت و فراوانی است، به گونه ای می خواهد بی نهایت بودن را برساند و بگوید چون خداوند بی نهایت است، نام های او را نیز پایانی نیست، چنانکه صاحب *المصباح الهدایه* نیز به آن اشاره می کند. بنابراین می توان گفت سنایی به هر دو دیدگاه توقیفی بودن صفات خدا و غیر توقیفی و نامعدود بودن نظر دارد. به همین سبب تعبیر «هزار و یک» و «صد کم یک» را برای اسماء خداوند به کار می برد. شاید ذکر صفات «عزیز و محترم» نیز برای نام های خداوند در این بیت ناظر به همین موضوع باشد، زیرا یکی از معانی «عزیز»، نادر و کمیاب است و این می تواند به معدود بودن اسماء اشاره کند و «محترم» نیز هر نامی باشد که برای خداوند به کار می رود.

## ۲- پیشینه پژوهش

درباره سنایی و شرح مشکلات حدیقه کتاب‌ها و مقالات فراوانی می‌توان یافت که در اینجا مجال ذکر همه آنها نیست، اما یکی از قدیمی‌ترین این شرح‌ها، شرح یا حاشیه مشهور عبدالطیف عباسی در سده یازدهم ق. است. در این کتاب درباره دو بیت مذکور سخنی به میان نیامده است. دیگری کتاب تعلیقات حدیقه/الحقیقه است که توسط مصحح کتاب حدیقه/الحقیقه، مدرس رضوی، تألیف شده و بسیاری از مشکلات حدیقه را بر طرف کرده است. البته وی درباره این دو بیت همراه یک بیت قبل و یک بیت بعد از آن یعنی:

عز و صفش چو روی بنماید      عقل را جان و عقل بریاید...  
عقل کآنجا رسید سر بنهد      مرغ کآنجا رسید پر بنهد  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۲)

به چند جمله زیر بسنده کرده است: «عزّ وصف خدائیش در جایی که روی نماید، جان از عقل ربوده می‌شود و در مقامی که جبرئیل امین با آن همه صولت از گنجشکی حقیرتر نماید بر عقل، کسی تمکین ننهد. عقل که بدان مقام رسید سر بنهد و از خویش برود و مرغ اگر آنجا برسد پر بریزد» (مدرس رضوی: بی تا، ۸۴). چنانکه دیده می‌شود، مدرس رضوی هیچ‌گرمی از این دو بیت نگشوده و صرفاً به نثر آن بسنده کرده است. در شرح حدیقه اسحاق طغیانی و در شرح گزیده‌های حدیقه نیز درباره این دو بیت مطلبی نیامده است.

## ۳- متن

سخن اصلی این مقاله دو بیت زیر است که در حدیقه سنایی به تصحیح مدرس رضوی آمده، اما در دیگر نسخ با اندکی تفاوت آمده یا اصلاً نیامده است.

عقل را خود کسی نهاد تمکین      در مقامی که جبرئیل امین  
کم ز گنجشکی آید از هیبت      جبرئیلی بدان همه صولت  
(سنایی، همان: ۶۲)

پیش از ورود به بحث اصلی یادآوری این نکته مهم است که سنایی را جزء اولین شعرای عارف دانسته‌اند و تا قبل از قرن هفتم اگرچه عمدتاً عرفا راه کسب معرفت را کشف و شهود می‌دانسته‌اند (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳)، معمولاً از یک اندیشه کلامی نیز

پیروی می کرده‌اند. بنابراین گاهی عارفان صرفاً از دیدگاه عرفانی به موضوعی نگریسته‌اند و گاهی از دیدگاه کلامی. حدیقه سنایی نیز از این قاعده مستثنی نیست. سنایی در راه کسب معرفت مانند سایر عرفا کشف را راه اصلی می‌داند اما هرگاه از زبان یک متکلم سخن می‌گوید، به موضوع عقل و سایر ابزارهای شناخت نیز توجه می‌کند. در اینجا ما با سنایی متکلم روبرو هستیم که جایگاه عقل را در راه معرفت تبیین می‌کند.

### ۳-۱ عقل یا وهم

در این بخش اختلاف نسخه‌ها و ضبط‌های متفاوت این دو بیت در تصحیح‌ها و نسخه‌های متعدد حدیقه بررسی می‌شود و به صورت خاص دربارهٔ اختلاف‌ها در خصوص دو واژه «عقل» و «وهم» در این دوبیت تأمل می‌شود.

در تصحیح مدرس رضوی در نسخه‌های موجود در پاورقی، فقط در «نسخه استاد بزرگوار جناب آقای ملک الشعراء بهار به علامت (ل) (مقدمه، ص: لح)» چنین آمده است: «وهم را خود نه کس {دهد تمکین}» (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۲). در نسخهٔ تصحیح حسینی این دو بیت در اصل نسخه نیامده، اما با اندکی تغییر همراه با هفده بیت دیگر در پاورقی به نقل از نسخه (K) با اختلاف در مصراع اول و چهارم آمده است.

عقل را چون کند کسی تمکین در مقامی که جبرئیل امین  
کم ز گنجشکی آید از هیبت با چنان عز و قوت و صولت  
(سنایی، ۱۳۸۲: ۳)

در نسخهٔ مصحح یاحقی و زرقانی ظاهراً این دوبیت حتی با اختلاف نیامده است، یا راقم این سطور آن را در بیت‌های آغازین و حتی در کشف الایات و در بخش راهنمای تعلیقات عام نیافته است. ظاهراً در نسخه بدل‌های این چاپ نیز این دوبیت نبوده است زیرا در نسخه بدل‌ها ذکری از این دوبیت نیست. در تصحیح دیگری از حدیقه که در دانشگاه اصفهان در قالب رسالهٔ دکتری توسط حیدری انجام شده و آماده چاپ است، این دو بیت ذکر شده، اما به جای کلمهٔ «عقل»، «وهم» آمده است.

وهم را خود کسی نهد تمکین... (سنایی، ۱۳۹۲: ۱۶)

پیش از آنکه دربارهٔ اصالت بیت و درست بودن عقل یا وهم سخنی گفته شود، لازم است به جایگاه این دو بیت توجه شود. در نسخهٔ مدرس رضوی، این دو بیت دنبالهٔ همان

آغاز کتاب یعنی «در توحید باری تعالی» بیت‌های ۳۶ و ۳۷ است. سنایی از بیت چهارم به بعد موضوع عقل را در مباحث خویش می‌آورد.

عرش تا فرش جزو مبدع اوست      عقل با روح پیک مسرع اوست  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۰)

و پس از این بیت تا رسیدن به بیت مد نظر ده بار از عقل و سه بار نیز از وهم در مبحث شناخت خداوند نام می‌برد. اما در حدیقه مصحح حسینی این دو بیت در پاورقی ذیل {فصل معرفت} بعد از بیت ۴۲ (۱۲+۱۱+۴۲) آمده است. در این تصحیح تا قبل از این دو بیت، کلمه عقل حدود ۳۰ بار تکرار شده است در حالی که واژه وهم فقط ۲ بار دیده می‌شود. در حدیقه مصحح حیدری نیز این دو بیت ذیل {فی المعرفة} بیت‌های ۶۹ و ۷۰ آمده و کلمه عقل حدود ۳۰ بار تکرار شده، اما کلمه «وهم» فقط ۳ بار آمده است. در حدیقه مصحح یاحقی و زرقانی، چنانکه گفته شد، این دو بیت نیامده است. بنابراین اگر به اعداد و ارقام یا بسامد این دو واژه نگاه کنیم، باید کلمه عقل را ارجح دانست. چون موضوع معرفت و توانایی عقل مطرح است. اما شاید این نتواند تنها دلیل قانع کننده باشد، پس لازم است پیش از مبحث اصلی نکته دیگری را نیز بیان کرد و آن موضوع شناخت و معرفت است. در این مبحث از آغاز جدال‌های کلامی و عرفانی محور اصلی و اساسی در موضوع شناخت، عقل است. سوال این است که آیا می‌توان از طریق عقل به شناخت خداوند دست یافت یا خیر؟ در این راه جدال‌های فراوانی از زمان ظهور معتزله و سپس مخالفت اشاعره با آنان پدید آمده است که در مقالات و کتاب‌های فراوانی به آن پرداخته‌اند و موضوع آن از حوصله این مقاله بیرون است. اما در مبحث شناخت از طریق وهم اختلاف چندانی در متون کلامی و عرفانی نمی‌توان یافت. اگرچه وهم در مبحث شناخت اهمیت فراوانی دارد و گاهی بالاترین قوه فهم آدمی به‌شمار آمده، چنان‌که از امام محمد باقر (ع) نقل شده است: کُلُّ مَا مَيِّزُ تَمَوْهَ بَأَوْهَامِكُمْ فِی ادَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مَصْنُوعٍ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٍ اِلَيْكُمْ (ر.ک. فروزانفر ۱۳۷۶: ۴۱۸). اما در اینجا سخن از شناخت عقلی است و بیت‌های پیشین و حتی پس از این دو بیت مبحث اصلی شناخت از طریق عقل است زیرا معمولاً در موضوع وهم و قوه واهمه چالش چندانی بین عرفا و متکلمان دیده نمی‌شود. پس اگر موضوع معرفت باری تعالی است، چنان‌که این دو بیت در تصحیح مدرس رضوی در این جایگاه است، یا معرفت حق تعالی است، چنان‌که در دو تصحیح دیگر آمده است، باید جدال بر سر عقل باشد. بنابراین



وهم با همه اهمیت آن در اینجا چندان وجهی ندارد.  
بحث دیگری با نام محور هم نشینی کلمات و ارتباط آنها با یکدیگر نیز مطرح است.  
چنان که خواهیم دید اگر به چند کلمه اصلی بیت و ارتباط آنها با یکدیگر توجه شود،  
کلمه و هم در اینجا هیچ گونه ارتباطی با دیگر کلمات ندارد.

#### ۴- تبیین ارتباط واژگان اصلی

آگاهی از محور همنشینی یا ارتباط مفهومی واژه‌ها در ترجیح ضبط‌های مختلف نسخه‌ها می‌تواند به مصححین هر متنی یاری رساند. در این اینجا نیز عقل، جبرئیل، گنجشک، هیبت و صولت را باید واژه‌های محوری و اصلی در این دو بیت دانست؛ بنابراین باید ارتباط آنها با یکدیگر مشخص شود تا بتوان به معنی مدنظر دست یافت. بدین منظور ابتدا رابطه صولت و جبرئیل، سپس جبرئیل و گنجشک و هیبت و سرانجام ارتباط عقل و جبرئیل تبیین می‌شود.

جبرئیل فرشته وحی و به قول کشف الاسرار/ میبدی بهینه فرشتگان است. میبدی چهار تن از فرشتگان را برترین آنها می‌داند: جبرائیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل. اما جبرائیل را از میان این چهار فرشته دارای مقامی بالاتر و برتر می‌داند (میبدی، ۱۳۹۲: ج ۱، ۲۹۰). او پیام آور آیات وحی از سوی خداوند برای پیامبران است که کلام خدا را بر زبان آنان جاری می‌کند. هر جا سخن از معراج پیامبر (ص) به میان می‌آید، نام جبرائیل نیز همراه اوست. در این موضوع نیز تحقیق‌های فراوانی صورت گرفته است. از تازه‌ترین پژوهش‌های مربوط به چگونگی معراج می‌توان به مقاله «مقایسه تطبیقی ساختار روایت معراج پیامبر (ص) در تفاسیر و معراج‌نامه‌های فارسی از معراج‌نامه ابن عباس تا معراج‌نامه ایلخانی» اشاره کرد (ر.ک. کاظم‌زاده گنجی و حسینی، ۱۴۰۰: ۲۵۹-۲۹۳).

درباره اوصاف جبرائیل نیز در متون مختلف مطالبی آمده است (ر.ک. پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۷۱). گاهی او را به شکل یکی از صحابه زیبارو به نام دحیه کلبی آورده‌اند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۱). سنایی می‌گوید:

جبرئیل از پی دعا کردن      راست انگشت و خم سر و گردن  
که نمودی چو شرقی از غربی      رای او روی دحیه کلبی  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۲۱۸)

#### ۴-۱ صولت و جبرئیل

در قرآن کریم در وصف جبرئیل و در مقام تاکید می فرماید: «أَنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولِ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. مَطَاعِ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر آیات ۲۰-۲۲). در این آیات برای جبرئیل چند صفت مهم می آورد یکی فرستاده‌ای بزرگوار، دیگری صاحب قدرت، سه‌دیگر صاحب عرش، چهارم مقام والا، پنجم اطاعت فرشتگان از او، ششم امین همه فرشتگان. این آیات را باید مهم‌ترین توصیف تنها فرشته‌ای دانست که هم در جهان زیرین و هم جهان برین دارای مقام پیام‌رسانی است. اما در متون تفسیری و عرفانی جبرئیل چند گونه بر پیامبر اکرم (ص) ظاهر شده است. به جز دحیة کلبی که ذکر آن گذشت، هرگاه پیامبر (ص) جبرئیل را از مقام خاکی نگریسته است، پرهای گسترده او خافقین را فرا گرفته چنان که به قول میبیدی او ششصد پر دارد و هر پری هفتاد هزار ریشه (میبیدی، ۱۳۹۲، ج اول: ۲۹۰). مولوی در دفتر چهارم مثنوی می گوید:

مصطفی می گفت پیش جبرئیل	که چنان که صورت توست ای خلیل
مر مرا بنما تو محسوس آشکار	تا ببینم مر تو را نظاره‌وار
گفت نتوانی و طاقت نبودت	حس ضعیف است و تنک، سخت آیدت
گفت بنما تا ببیند این جسد	تا چه حد حس نازک است و بی مدد ...
چون که کرد الحاح بنمود اندکی	هیبتی که که شود زو مُندکی
شهری بگرفته شرق و غرب را	از مهابت گشت بی هوش مصطفی

(مولوی، ۱۳۶۹، ۴د: ۱۸۲)

این ماجرا در صحیح مسلم، طبقات ابن سعد و تفسیر ابوالفتوح رازی، نیز آمده است (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۲۱).

موضوع دیگر باز ماندن جبرئیل از پیامبر اکرم (ص) در شب معراج است، «فلما بلغ سدره المنتهی فأنتهی الی الحجب فقال جبرئیل تقدم یا رسول الله لیس لی ان أجوز هذا المكان و لو دنوت أنمله لأحترقت» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، باب ۳۳ به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۲۳). این داستان در کتاب‌های مختلف تفسیری و عرفانی از جمله شرح تعرف (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۴۴ به نقل از فروزانفر: همانجا) آمده و در شرح بوستان سعدی نیز ذیل بیت‌های ۷۸-۸۲ به نقل از قصص قرآن مجید سورآبادی ذکر شده است (یوسفی، ۱۳۵۹: تعلیقات، ۲۱۴).

شبی بر نشست از فلک برگذشت  
چنان گرم در تیه قربت براند  
بدو گفت سالار بیت الحرام  
چو در دوستی مخلصم یافتی  
بگفتا فراتر مجالم نماند  
اگر یک سر مو فراتر پرم  
به تمکین و جاه از ملک برگذشت  
که در سدره جبریل از او بازماند  
که ای حامل وحی برتر خرام  
عنانم ز صحبت چرا تافتی  
بماندم که نیروی بالم نماند  
فروغ تجلی بسوزد پرم  
(سعدی، ۱۳۵۹: ۳۶)

به نظر می‌رسد آنجا که سنایی می‌گوید:

عقل را پر بسوخت آتش او  
از پی رشک گرد مفرش او  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱)

نیز اشاره به همین ماجرای جبرئیل در شب معراج باشد. بنابراین وقتی سنایی صولت را به جبرئیل نسبت می‌دهد، می‌خواهد عظمت و بزرگی او را یاد کند و به خواننده القاء کند که حتی پیامبر (ص) وقتی از مقام خاکی به جبرئیل می‌نگرد، تاب دیدن عظمت او را ندارد و از صولت او بیهوش می‌شود.

#### ۴-۲ گنجشک، جبرئیل و هیبت

اما نکته اصلی در این دو بیت، چگونگی رابطه گنجشک و جبرئیل است. ابتدا باید گفت که در متون ادبی اغلب از واژه صعوه که همانند گنجشک یا پرندۀ ای به اندازه آن است، استفاده شده است که در تعریف آن در ذیل این بیت منطبق الطیر:

صعوه آمد دل ضعیف و تن نزار  
پای تا سر همچو آتش بی‌قرار  
(عطار، ۱۳۹۳: ۱۳۳)

گفته‌اند: صعوه مرغی است کوچک که به فارسی سنگانه گویند. مرغی است برابر گنجشک که سر قرمز دارد. این پرندۀ در شعر عطار رمز ناتوانی و خردی است و در عربی ضرب‌المثل «اضعف من الصعوه» رایج است (شروح مختلف منطق الطیر، ذیل شرح بیت مذکور). بنابراین گنجشک همان صعوه است. نگارنده این سطور در دو مأخذ ارتباط صعوه و جبرئیل را یافته است. اول در کتاب «قصص قرآن مجید»، ضمن بیان ماجرای بازگشت پیامبر اکرم از معراج آمده است: «چون بازگشتم جبریل را دیدم در مقام وی چون صعوه‌ای

گداخته. گفتم ای جبرئیل این تویی که چنین بودی؟ گفت یا رسول الله هذا مقام الهیبه. من چون بدین مقام رسم از هیبت جبار چنین بگدازم (ابوبکر عتیق نیشابوری، ۱۳۹۲: ۲۰۵). در کشف الاسرار نیز این سخن همراه با تأویل میدی در ذکر بیهوشی پیامبر از عظمت جبرئیل و بعد از بازگشت از معراج که او را چون صعوه‌ای دید چنین آمده است: «در اول حال رسول از زمین بر جبرئیل می‌نگریست بر هوا و در آخر حال جبرئیل از سدره‌المنتهی بر رسول می‌نگریست بر افق اعلی. در اول حال رسول جبرئیل را دید بیهوش شد و در نهایت کار جبرئیل یک گام در اثر رسول برداشت، با خود بگداخت چون صعوه‌ای شد. در بدایت حال سید را در دیدن جبرئیل در صفات آمد و در نهایت جبرئیل را از صحبت سید اثر در ذات آمد...» (میددی، ۱۳۹۲: ج ۹، ۲۳۸). نکته مهم این است که سنایی ظاهراً این مطلب را از سورآبادی نقل کرده است زیرا در آنجا می‌گوید: «هذا مقام الهیبه». (کم ز گنجشکی آید از هیبت). درباره هیبت نظر هجویری این است که هیبت برتر از قبض است چنان که انس برتر و بالاتر از بسط. «و حق هیبت، غیبت بود و هر هائب غائب بود، پس اندر غیبت متفاوت باشند» (قشیری، ۱۳۶۱: ۹۷). همچنین گفته‌اند «هیبت عبارت است از انطوای باطن به مطالعه کمال جمال محبوب و منشأ انس و هیبت یا جمال و جلال صفات بود یا جمال و جلال ذات که مشروب روح است چنان که قسم اول مشوب قلب است» (سجادی، ۱۳۷۰: ۸۰۱). این شواهد نشان می‌دهد که گنجشک (صعوه) همان جبرئیل است که در مقام هیبت قرار دارد. بنابراین دو واژه صولت و هیبت به جبرئیل در دو جایگاه مختلف نظر دارد، یکبار عظمت او را بیان می‌کند و یکبار ناتوانی و ضعف او را نشان می‌دهد.

#### ۳-۴ جبرئیل و عقل

اما نکته مهم در اینجا ارتباط جبرئیل با عقل است. در مقاله «سیمرغ و جبرئیل» نویسنده می‌کوشد همه اوصاف جبرئیل را مانند سیمرغ نشان دهد و به این موضوع نیز اشاره می‌کند که «جبرئیل براساس نظریه حکمای مشائی دهمین فرشته یا دهمین فرشته عقل محسوب می‌شود... سیمرغ در رساله عقل سرخ سهروردی در واقع همان عقل اول فلسفه مشائی است که با ده درجه تنزل به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسد که فلاسفه مشائی آن را با روح القدس و جبرئیل یکی می‌دانند و ارواح انسانی ناشی از فیض پرتوافشانی اوست. اما همین عقل عاشر یا عقل فعال که مثل سیمرغ عاقل بالفعل است، یا جبرئیل... بهینه فرشتگان

و از این چشم‌انداز به منزله عقل اول یا نور محمدی است» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۷۱ و ۷۷). نویسنده کتاب *عقل سرخ*، که شرح و تأویلی بر داستان‌های رمزی سهروردی است، نیز جبرئیل را همان عقل دهم می‌داند که چون از عقل فعال فیض می‌گیرد هویتی یکسان با عقول عشره پیدا می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۴۵). بنابراین باید گفت عقل از این دیدگاه با جبرئیل ارتباط می‌یابد و درحقیقت برابر با اوست و این را باید بالاترین مرتبه از مراتب عقل دانست که سنایی نیز به آن آشنایی داشته است.

### ۵- جایگاه عقل از دیدگاه سنایی

حال که ارتباط واژه‌های دو بیت روشن شد، باید درباره نکتۀ دیگری توضیح داد که در ابتدای مقاله نیز به آن اشاره شد. سنایی در این بیت‌ها در بحث «توحید باری تعالی» و «معرفت» انسان نسبت به او سخن می‌گوید و به گونه‌های مختلف عجز انسان و عقل را در این راه گوشزد می‌کند. به نظر نگارنده این سطور، دیدگاه سنایی را نسبت به عقل در شناخت و معرفت خداوندی باید حد واسط معتزله، فلاسفه و عرفا دانست. او نه مانند معتزله عقل را همه‌کاره می‌داند و نه مانند عرفا به یکباره او را هیچکاره می‌نامد. شهرستانی می‌گوید: معتزله معتقدند شناخت‌ها همه عقلی است، وی می‌گوید: «ابوهذیل اعتزال را از واصل بن عطا گرفته بود و چون کتاب‌های فلاسفه را بسیار خوانده بود، در بسیاری از مسائل موافق ایشان بود». شهرستانی خواندن کتاب‌های فلاسفه را به برخی دیگر از معتزله نیز نسبت می‌دهد، به همین دلیل معتزله را بیش از سایر فرق اسلامی آشنا با منطق و فلسفه و به کارگیری آن در اثبات عقاید خویش می‌دانند (صفا، ۱۳۷۱: ۳۶). در هر حال ظهور معتزله و اوج قدرت سیاسی آنان در سده دوم هجری و آغاز سده سوم و به‌خصوص در روزگار مأمون عباسی بود. در این دوران افراط در استفاده از عقل برای تبیین اندیشه‌های خویش تا جایی بود که همه افعال را زائیده اختیار انسان می‌دانستند و استفاده آنان از عقل به‌حدی بود که اگر ظاهر حدیث یا آیه‌ای مثل آیات متشابه با عقل سازگاری نداشت، دست به توجیه و تأویل می‌زدند (فاضل، ۱۳۶۲: ۱۸).

افراط و سخت‌گیری، نفوذ برخی عقاید انحرافی، و مخالفت با رجال مشهور و فقها و محدثین سبب شد تا پایگاه اجتماعی آنان از بین برود تا اینکه کم‌کم از دستگاه خلافت عباسی نیز رانده شدند، قدرت و نفوذ خویش را از دست دادند، مخالفت با آنان آشکارا

انجام گرفت و صوفیه به دشمنی با آنان برخاستند. در لابلای متون صوفیه می‌توان نمونه‌هایی از این مخالفت‌ها را مشاهده کرد. قشیری از قول واسطی می‌گوید: «فرعون دعوی خدایی کرد و آشکارا گفت «أنا ربکم الأعلى» و معتزله پنهان دعوی خدایی کردند و گفتند ما هرچه خواهیم توانیم کرد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۸). هجویری نیز می‌نویسد «معتزله گویند معرفت حق عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت نباشد و باطل است این قول به دیوانگانی که اندر دار اسلام اند و حکمشان حکم معرفت و به کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان حکم ایمان بود. اگر معرفت به عقل بودی ایشان را چون عقل نیست حکم معرفت نبود و کافران را که عقل است حکم کفر. و اگر عقل معرفت را علت بودی، بایستی تا هر که عاقل بودی عارف بودی و همه بی‌عقلان جاهل بودندی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۲).

اگرچه شیعه از همان آغاز و در اوج ظهور معتزله، اندیشه لا جبر و لا تفویض را در مکتب امام جعفر صادق (ع) آموخته بود (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۲۶۲)، ظهور ابوالحسن اشعری در نیمه دوم سده سوم هجری و همزمان با افول تدریجی معتزله مکتب تازه‌ای را بنیاد نهاد و کوشید راه میانه‌ای را برگزیند. وی برخلاف اهل حدیث که استفاده از عقل را در فهم دین حرام می‌دانستند و منع می‌کردند و معتزله که در راه استفاده از عقل برای فهم معارف مبالغه می‌کرد، راه معتدل‌تری برگزید و بدون آنکه نص را فراموش کند، از عقل نیز مدد می‌گرفت (معروف الحسینی، همان: ۱۸۵ به بعد). اما چنان‌که مشهور است، اوج مخالفت با عقل و فلسفه را نه در اندیشه‌های اشعری بلکه باید در تفکرات غزالی جستجو کرد. غزالی که خود در اوج کشاکش‌های کلامی رشد کرده بود، پیرو مذهب شافعی بود و در کلام از تفکر ابوالحسن اشعری پیروی می‌کرد، با طرفداران فلسفه یونان و عقل‌گرایان روزگار خویش به مخالفت برخاست (همایی، ۱۳۱۷: ۱۱۳). برخی غزالی را فیلسوفی شکاک دانسته‌اند، اما این شک او آغاز کوششی بود که برای رسیدن به معرفت صورت گرفت. این تردید وی را باید به منزله پیروزی تصوف بر شیوه‌های عقلی و استدلالی برای کسب معرفت دانست (الفاخوری و الجبر، ۱۳۵۵: ۵۲۵-۵۲۹).

آنچه که در متون ادب فارسی، به‌خصوص در متون عرفانی در مبحث معرفت، دعوای بین عقل و عشق مطرح می‌شود، از همین اندیشه‌ها سرچشمه می‌گیرد. شاید اگر از آغاز در راه کسب معرفت در استفاده از عقل افراط و تفریط صورت نمی‌گرفت و به اصل «لا جبر و

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۴۳

لا تفویض بل امر بین الامرین» توجه می‌شد، نیازی به این همه جدال و کشمکش بر سر عقل نبود. اما در هر حال این کشمکش‌ها از زمان غزالی به بعد اوج گرفت و شعر فارسی را، به‌خصوص از سنایی به بعد، تحت تأثیر قرار داد به گونه‌ای که کمتر شاعر بزرگی را می‌توان شناخت که به این موضوع توجهی نکرده باشد.

سنایی نیز که باید شعر و اندیشه او را در کشاکش این جدال‌ها بررسی کرد، از این موضوع بی‌تأثیر نمانده است. اگرچه گرایش او را به اندیشه‌های جبری اشعری می‌توان مشاهده کرد، در راه کسب معرفت نقش عقل را یکباره نادیده نمی‌گیرد و رهبری او را تا سرمنزل عشق، یا به تعبیری تاجایی که حد و مرز وحی است، نادیده نمی‌انگارد.

عقل رهبر و لیک تا در او      فضل او مر تو را برد بر او  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۳۹)

البته این سخن او را که:

به خودش کس شناخت نتوانست      ذات او هم بدو توان دانست  
(همان: ۶۳)

در اندیشه‌های دیگران هم می‌توان یافت. چنان‌که شیعه در دعای ابوحمره ثمالی از زبان امام سجاد(ع) می‌گوید: «بک عرفتک و أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک و لولا أنت لم أدر ما أنت». در هر حال همه فرقه‌های اسلام، خاصه و عامه، کم و بیش به این حدیث اشاره کرده‌اند که «اول ما خلق الله العقل». از دیدگاه سنایی:

عقل چشم و پیمبری نور است      آن از این این از آن نه بس دور است  
هر مصالح که مصطفی فرمود      عقل داند که گوش باید بود  
عقل در مکتب هدایت اوست      زیر کی عقل از بدایت اوست  
(همان: ۳۰۲-۳۱۳)

بنابراین اگرچه سنایی در زمره عرفای سنت اول عرفانی قرار می‌گیرد، سنتی که معتقد است معرفت حقیقی صرفاً از طریق کشف امکان‌پذیر است، اما با وجود ناتوانی عقل در کسب معرفت، او شحنة هیچ‌کاره به‌شمار نمی‌آید، چنان‌که باب چهارم حدیقه: «فی صفة العقل و احواله و غایه عنایت و سبب وجوده. ذکر العقل أوجب لأن نتایجة أعجب. من لا عقل له لا دین له. قال النبى صلی الله علیه و آله و سلم: اول ما خلق الله العقل». سپس در ستایش عقل می‌گوید:

هرچه در زیر چرخ نیک و بدند  
خوشه چینان خرمن خردند  
چون در آمد ز بارگاه ازل  
شد بدو راست کار علم و عمل  
هم کلید امور در دستش  
هم ره امر بسته در دستش  
(همان: ۲۹۵)

با همه این اوصاف و تمجیدی که از عقل در حدیقه دیده می‌شود، عجز اصلی آن در معرفت حق است، و چنان که گفته شد، سنایی از همان ابتدا که مبحث شناخت و معرفت حق را تبیین می‌کند، عقل را با همه ارزش و اهمیتی که دارد، عاجز می‌داند.

عقل حقیقت بتوخت نیک بتاخت  
عجز در راه او شناخت شناخت  
(همان: ۶۳)

در هر یک از نسخه‌های سنایی که بنگریم، آنچه پیش از این دو بیت منظور این مقاله آمده، ناتوانی عقل در راه شناخت است.

واهب العقل و ملهم الالباب  
منشئ النفس و مبدع الاسباب...  
دل عقل از جلال او خیره  
عقل جان با کمال او تیره...  
عقل را پر بسوخت آتش او  
از پی رشک و گرد مفرش او...  
چیست عقل اندر این سپنج‌سرای  
جز مزورنویس خط خدای  
نیست از راه عقل و وهم و حواس  
جز خدای ایچ کس خدای‌شناس  
عز و صفش چو روی بنماید  
عقل را جان و عقل بریاید  
عقل را خود کسی نهاد تمکین  
در مقامی که جبرئیل امین  
کم ز گنجشکی آید از هیبت  
عقل کانجا رسید سر بنهد  
عقل کانجا پرید پر بنهد  
(همان: ۶۱ و ۶۲)

همه بیت‌های بالا از عجز عقل در شناخت حکایت دارد، بنابراین وقتی می‌گویید در راه معرفت نمی‌توان به عقل تکیه کرد (عقل را خود کسی نهاد تمکین؟) و هیچ کسی در این راه به اتکاء عقل راه به جایی نمی‌برد، سپس از جبرئیلی نام می‌برد که با همه صولت و عظمت وقتی در مقام هیبت قرار دارد، از صعوه‌ای کمتر است، تنها راه تبیین بیت این است که جبرئیل را همان عقل بدانیم که شرح آن گذشت و ماحصل بیت را چنین گفت که: آیا در راه معرفت و شناخت حق می‌توان به عقلی تکیه کرد - که در بالاترین مقام خود که به



منزله جبرئیل است - با آن همه عظمت، در مقام هیبت، از صعوه‌ای عاجز تر و ناتوان تر است.

## ۶- نتیجه گیری

در حدیقه سنایی بیت‌های نیازمند شرح فراوان است که در شروع موجود گرهی از آنها گشوده نشده است. از جمله آنها دو بیت زیر است:

عقل را خود کسی نهد تمکین      در مقامی که جبرئیل امین  
کم ز گنجشکی آید از هیبت      جبرئیلی بدان همه صولت  
(همان: ۶۲)

چنانکه گذشت، در این دو بیت باید ابتدا رابطه ظاهراً مبهم واژه‌های جبرئیل و عقل و گنجشک مشخص شود. در بیت‌های قبل و پس از این دو بیت، سخن اصلی ابزار شناخت و معرفت انسان نسبت به خداوند است و سخن از عجز و ناتوانی عقل. اما ارتباط عقل و جبرئیل براساس فلسفه مشاء آن است که عقل دهم یا عقل فعال به منزله جبرئیل است و این جبرئیل که آن همه صولت و عظمت دارد و دارای ششصد پر است و هر پری دارای هفتاد هزار ریشه، به گونه‌ای که پیامبر از دیدن او بیهوش می‌شود، وقتی پیامبر در اوج شناخت و معرفت حق از افق اعلی به او می‌نگرد، او را از گنجشک ضعیفی هم کمتر می‌یابد. و این همه نشان‌دهنده ناتوانی عقل از دریافت و شناخت حق است. زیرا سخن اصلی بیت‌های پس و پیش این دو بیت همه از ناتوانی عقل از معرفت و شناخت خداوند سخن می‌گوید، بنابراین در اینجا نیز وجه دیگری به جز عقل برای جبرئیل نمی‌توان یافت.

## منابع

قرآن کریم

ابوبکر عتیق نیشابوری (۱۳۹۲). *قصص قرآن مجید*، به اهتمام یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.  
الفاخوری، حنا و خلیل العجر (۱۳۵۵). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: زمان.

پورنامدریان، تقی (۱۳۹۰). *عقل سرخ*، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، تهران: سخن.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *دیدار با سیمرخ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.  
جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات

- ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری.
- سعیدی، مصلح الدین (۱۳۵۹). *بوستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی*، تهران: خوارزمی.  
سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۶۸). *حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه*، تصحیح و تحشیه سید محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه (فخری نامه)*، مقدمه و تصحیح مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). «*تصحیح و تحشیه حدیقه سنایی براساس نسخه ولی الدین*»، تصحیح مریم حیدری، پایان نامه دکتری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). *حدیقه الحقیقه*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست ها از محمدجعفر یاحقی و سید مهدی زرقانی، تهران: انتشارات سخن.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۱). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.  
طغیانی، اسحاق (۱۳۸۲). *شرح مشکلات حدیقه سنایی*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.  
عزالدین محمود کاشانی (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه، تصحیح و توضیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات سخن و مؤسسه نشر هما.  
عطار، فریدالدین (۱۳۶۶)، *منطق الطیر*، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *منطق الطیر*، تصحیح و شرح گزارش از رضا انزابی نژاد و سعید قره بگلو، تهران: انتشارات جامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *منطق الطیر*، تصحیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران: انتشارات سمت.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۶). *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه کامل و تنظیم مجدد از حسین داودی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- فاضل، محمود (۱۳۶۲). *معتزله*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۴۷

کاظم زاده گنجی، ناهیده و مریم حسینی (۱۴۰۰). «مقایسه تطبیقی ساختار روایت معراج پیامبر (ص) در تفاسیر و معراجنامه ابن عباس تا معراجنامه ایلخانی»، *کهن نامه ادب فارسی*، شماره ۱، ص ۲۵۷-۲۹۳.

کمالی، مرتضی (۱۳۸۷). «توقیفی بودن اسماء الهی از منظر متکلمان، فقها، عرفا»، *کلام اسلامی*، شماره ۶۷، ص ۶۵-۷۸.

مدرس رضوی، سید محمد تقی (بی تا). *تعلیقات حدیقه الحقیقه*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۱). *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۹). *مثنوی*، توضیحات و تعلیقات محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۹۲). *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات ابن سینا.

میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۱). «عرفان نظری و عملی یا سنت اول و دوم عرفانی»، *گوهرگویا*، شماره ۲۲، ص ۶۵-۸۸.

همایی، جلال الدین (۱۳۱۷). *غزالی نامه*، تهران: انتشارات فروغی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.

یوسفی، غلامحسین (مصحح) (۱۳۵۹). *بوستان*، سروده مصلح الدین سعدی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

## References

### Quran

- Abu Bakr A. N. (2012). *Qisas-e Quran-e Majid*. Edited by Y. Mahdavi. Tehran: Kharazmi.
- Attar, F. (1987). *Mantiq al-Tair*. Edited by S. S. Goharin. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Mantiq al-Tair*. Edited by R. Anzabinejad and S. Qarabaglou. Tehran: Jami.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Mantiq al-Tair*. Edited by M. R. Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Mantiq al-Tair*. Edited by M. Abedi and T. pournamdarian. Tehran: Samt.
- Fakhuri, H. and al-Georr, kh (1936). *History of Philosophy in the Islamic World*. Translated by A. H. Ayati, Tehran: Zaman.
- Fazel, M. (1983). *Mutazila*. Tehran: Academic Publishing Center.
- Forozanfar, B. (1997). *Hadiths and Stories of Masnavi*. Translated by H. Davoudi. Tehran: Amir Kabir.
- Hojwiri, A. b. O. (2005), *Kashf al-Mahjub*. Edited by M. Abedi. Tehran: Soroush.
- Homai, J. (1938), *Ghazali-Nameh*. Tehran: Foroughi.
- Jami, A. (1991). *Naqd al-Nosus fi Sharh-e Naqsh al-Fosus*. Edited by W. Chittick, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Kashani, E. M. (2014). *Misbah al-Hidayat wa Miftah al-Kifayah*. Edited by Jalal al-Din Homaiei. Tehran: Sokhan and Homa.
- Kazemzadeh G, N. and Hosseini, m. (2021). "Comparative study of the structure of the Prophet's ascension narrative in Persian commentaries and ascensions: From Ibn 'Abbas ascension narrative to Ilkhanid Book of Ascension". *Kohan Nameh Adab Parsi*. No. 1. pp. 257-293.
- Marouf al-Hasani, H. (1992), *Shia against Mutazila and Ashaari*, Translated by S. M. S. Aref. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Meybodi, A. R. (2012). *Kashf al-Asrar wa Odat al-Abrar*. Edited by A. A. Hekmat. Tehran: Ibn Sina.
- Mir Bagheri Fard, S. A. A. (2013). "Practical and Intellectual Mysticism or First and Second Mystical Traditions (Contemplation on the foundations of Islamic Sufism and Mysticism)". *Gowhar-i-guya*. No. 22, pp. 65-88
- Modares R., S. M. T. (n.d). *Taliqat-e Hadiqat al-Haqiqah*. Tehran: Scientific Press Institute.
- Molavi, J. M. B. (1990). *Masnavi*. Edited by M. Istelami, Tehran: Zavar.
- Pournamdarian, T. (2011). *Aql-e Sorkh*. description of Ramzi Sohrevardi's stories. Tehran: Sokhan.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Didar Ba Simorgh*. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.

- Qosheiri, A. (1982). *Tarjom-e Risale Qosheiriya*. Edited by B. a. Forozanfar, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Saadi, M. (1940). *Bustan*. Edited by Gh. Yousefi. Tehran: Khwarazmi.
- Safa, Z. (1992). *History of Intellectual Sciences in Islamic Civilization*. Tehran: Tehran University.
- Sajjadi, S. J. (1991). *Dictionary of Mystical Words and Terms*. Tehran: Tahori Library.
- Sanaei, A. M. A. (1989). *Hadiqat al-Haqiqat wa Tariqat al-Shariat*. Edited by S. M. T. Modares Razavi. Tehran: University of Tehran.
- \_\_\_\_\_ (2012). Amendment and annotation of *Hadigha* Sanaeei based on "Vali-al-din". Edited by M. Heydari. doctoral thesis. Isfahan: Isfahan University.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Hadiqat al-Haqiqat wa Tariqat al-Shariat* (Fakhri-name). Edited by M. Hosseini. Tehran: Academic Publishing Center.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Hadiqat al-Haqiqat*. Edited by M. J. Yahaghi and S. M. Zarfani. Tehran: Sokhan.
- Toghiani, I. (2003). *Description of the Problems of Hadiqat Sanaei, Isfahan*: Isfahan University.
- Yousefi, Gh. (edited) (1980). *Bustan*. Sorude Moslehoddin Sadi. Tehran: Kharazmi.



## Is Reason a Valid Source for Man? An Interpretation of Two Distiches of Sanai's *Hadiqa*<sup>1</sup>

Hosein Aghahoseini<sup>2</sup>

Received: 2022/07/01

Accepted: 2022/09/12

### Abstract

Sanai's *Hadiqa* is one of the canonical works of Persian literary texts. Sanai is the founder of a new style of poetry in terms of subject-matter and content. Although *Hadiqa* is a relatively extensive poem written in rhyming couplets with descriptive structure, it occasionally expresses a concept with brevity; the accurate understanding of which requires detailed explanation. The following two distiches are among those posed briefly by Sanai; the understanding of which requires the explanation of their constituents:

*In the place where Gabriel the Amin*

*Whose glory and awe is enormous*

*Is thought to be less than a little sparrow*

*It would be a shame to rely on reason* (Sanai, 1989, p. 62)

In these verses, the main theme of which is the intellect's inability to know the Sublime, there are several related words which make it difficult to understand the verse due to their seeming inconsistency: reason, Gabriel, sparrow, awe, and glory. Here, Gabriel is the symbol of reason based on Aristotelian philosophy as well as Suhrawardi's thoughts, and the glory of Gabriel is related to his greatness and dignity when the Prophet (PBUH) looks at him from an earthly position. The sparrow or *Sa'wah* is also Gabriel when he is in a state of awe and the Holy Prophet looks at him from the horizon of the supreme. In this article, using the documentary research method and referring to other texts to substantiate our findings, we have come to this conclusion that reason is impotent and incapable in knowing or understanding God. In this way, the meaning of the verse has been clarified.

**Keywords:** Reason, Gabriel, Sparrow (Sa'wah), Awe, Glory.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41286.2384

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.5.2

2. Professor of Persian Language and Literature Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. [h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir](mailto:h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir)

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



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<sup>۱</sup>

اعظم سیامک<sup>۲</sup>

تقی اژه‌ای<sup>۳</sup>

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 بررسی‌شده 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، شاه‌ولی 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. شاه‌ولی 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» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۹ الف: ۱۷۹). به این ترتیب شاه‌ولی 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.

شاه‌ولی 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 متناهی‌اند و معرفت تفصیله خاصه قطب عالم است یعنی عبدالله» (شاه‌نعمت‌الله 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 بزرگ‌تر 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 دانایتر 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 بیاریند 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: ۱۰۶-۱۰۷)؛ 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 حظّ 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 یعرفه» (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 اتصاف 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 «خلت 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 محب 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 به ندرت 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 بیاریم 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 به خاطر 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 نهایت 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 قرآنی 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 احیاء 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 الهی.
- \_\_\_\_\_ (۲۵۳۶). *رساله های شاه نعمت الله ولی*، ج ۲ و ۳، تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت الهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷). *رساله های شاه نعمت الله ولی*، ج ۴، تصحیح جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت الهی.
- \_\_\_\_\_ (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 ۱-۹، 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 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> centuries and comparing it with the works of sufis of the 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> 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 6<sup>th</sup> 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 Theology<sup>1</sup>

Azam Siamak<sup>2</sup>

Taghi Eje'i<sup>3</sup>

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](mailto: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](mailto:t.ejeh@ltr.ui.ac.ir)

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

## Contents

<b>New Insights into Taj ad-Din Mahmoud Oshnuvi and His Relationship with Majd ad-Din Baghdadi and the Court of Khwarezmshahian</b> <i>Ali Sabbaghi, Abdulamir Omeyrat</i>	9-44
<b>Investigation and Analysis of Mystical Experiences of Shams al-Din Mohammad Lahiji in <i>Mafatih al-I'jaz fi Sharh-i Gulshan-i Raz</i></b> <i>Abbas Rajabi Gavandareh, Hadi Vakili</i>	45-71
<b>An Analysis of the Existential Domains of Shams Tabrizi Through the Examination of <i>Shams Tabrizi's Maghalat</i></b> <i>Shahram Ahmadi, Kausar Valipour</i>	73-98
<b>Mystical Theology in Abu Abdollah Neffari's <i>Al-Mawaqif</i> and <i>Al-Mukhatabaat</i></b> <i>Reza Abasi</i>	99-130
<b>Is Reason a Valid Source for Man? An Interpretation of Two Distiches of Sanai's <i>Hadiqa</i></b> <i>Hosein Aghahoseini</i>	131-150
<b>Criticisms of Shāh Ne'matollāh Vali in the Fields of Sufism, Philosophy, and Speculative Theology</b> <i>Azam Siamak, Taghi Eje'i</i>	151-180

**In the Name of God**

## **Journal of Mystical Literature**

**Vol. 14, No. 29, 2022**

**Publisher:** Alzahra University  
**Chief Executive:** M. Mobasheri  
**Chief Editor:** M. Hosseini  
**Persian Editor:** A. Seraj  
**English Editor:** F. Parsaeian  
**Executive Manager:** R. Mashmouli Pilehroud

### **Editorial Board**

H. Aghahossaini, Ph.D Professor University of Isfahan  
D. Sparham, Ph.D Professor Allameh Tabatabai University  
M. Panahi, Ph.D. Professor, Alzahra University  
M. Hosseini, Ph.D. Professor, Alzahra University  
C.Saccone, Ph.D. Associate Professor Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures, University of Bologna, Italy  
N.Tosun, Ph.D Professor dr. Necdet Tosun. Marmara University, Faculty of Theology, Departement of Sufism  
H. Faghihi, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University  
S.F.Z.Kazmi, Ph.D. Professor of Persian Language and Literature, LC Women University, Lahore  
D.Gurer, Ph.D. Professor, Department of Mysticism, Faculty of Theology, Konya University, Turkey  
M. Mobasheri, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University  
R. Moshtagh Mehr, Ph. D. Professor, Azarbaijan Tarbiyat Moallem University  
A. Mozaffari, Ph.D Professor Urmia University  
A. Nikouei, Ph.D. Associate Professor, Guilan University  
M. Nikmanesh, Ph.D. Associate Professor, Alzahra University  
A. Vafaei, Ph.D. Professor, Allameh Tabatabaei University

Printing & Binding: Mehrravash Publication

Email: [adabiaterfani@alzahra.ac.ir](mailto:adabiaterfani@alzahra.ac.ir)  
Website: <http://journals.alzahra.ac.ir/jml>

This seasonal will be indexed in:

<http://doaj.com>  
<https://scholar.google.com>  
<https://ecc.isc.gov.ir>  
<https://www.noormags.ir>  
<https://www.civilica.com>  
<https://iranjournals.nlai.ir>  
<https://www.sid.ir>  
<https://www.magiran.com>

*Alzahra University Publications*  
*Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran*  
*Postal Code: 1993891176*

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

