

سایه نور



گزیده مقالات
کنسکره بزرگداشت
عارف الهی آقا محمد رضا قمشه ای

۱۳۰۶-۱۳۴۱



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
استان مازان



شابک: ۹۶۴-۶۰۱۷-۱۸-۵



ستاره نور

گزیده مقالات کنفرانس بزرگداشت عارف الهی آقا محمد رضا

مجموعه
و یادنامه

۶

۵

۱۱



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سایه نور

گزیده مقالات کنگره بزرگداشت

عارف الهی آقا محمدرضا قمشه‌ای (صهبا)

مهر ۱۳۷۸

ناشر: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان اصفهان

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

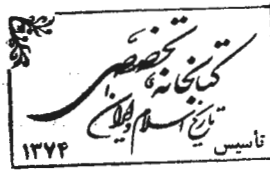
با همکاری نشر کانون پژوهش

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

چاپ: اصفهان

شابک: ۹۶۴-۶۰۱۷-۱۸-۵

مسئولیت مطالب با نویسندگان آنهاست.
ترتیب مقالات به ارزش علمی و یا شخصیت نویسندگان
ارتباطی ندارد.



فهرست مقالات

- ۵ سخن نخست
- ۷ آشنایی با قمشه.
- مسیح اله جمالی / سید احمد رضا مجرد / سید مصطفی مجرد
- ۳۵ اصفهان پاسدار گنجینه‌های علم و ادب و هنر ایران
- مرحوم علامه جلال الدین همائی
- ۵۷ سال شمار زندگی آقا محمدرضا قمشه‌ای (حکیم صهبا)
- محسن سامع
- ۶۵ وحدت وجود
- عزّت الله دمقان
- ۷۵ برهان صدیقین حکیم صهبا و جایگاه آن در حکمت متعالیه
- حامد ناجی اصفهانی
- ۹۱ حقیقت محمّدیّه
- مهدی دهباشی
- ۱۰۷ ختم ولایت در اندیشه ابن عربی
- سید جلال الدین آشتیانی
- ۱۲۳ وجودشناسی حکیم قمشه‌ای و وحدت وجود
- نصر اله شاملی قمشه‌ای
- ۱۳۹ حروف عالیات
- رحیم نژاد سلیم
- ۱۴۵ عرفان و شهریاری
- مصطفی محقق داماد



مصطفی محقق داماد

ترجمانی از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی حکیم و عارف بزرگ مرحوم
آقامحمد رضا قمشه‌ای «صهبا» ۱۵۷

خلیل بهرامی تصریحی

حکمت و شعر ۲۰۵

خسرو احتشامی هونه گانی

حکیم صهبا‌ی قمشه‌ای و حکیم صفای اصفهانی ۲۰۹
مصطفی مجرد

به یاد حکیم صهبا ۲۲۲

آشفته شهرضائی

نفس قدسی ۲۲۲

پریش

عرفان مجسم ۲۲۵

نعمت اله جعفری

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا

در بیان فلسفه و عرفان حکیم صهبا



کلام نخست

بسم الله الرحمن الرحيم

انسان آفریده شد تا محمل علم الهی باشد و به آن سبب که چشم آفرینش است روح الهی در او دمیده شد این مجسمه روحانی، این اندیشه و بینایی وظیفه آن بود که قلب را از حصار جسم برهاند تا نفس خویش، عالم خویش، دادار خویش و حبیب خویش را بازشناسد.

انبوهی این شناختها و خرد ورزیها ثمره اش عاشقی است؛ توحید باورانی که از همه گسسته اند و در منزل اعلی به کمال انقطاع و تنها به وصول هستی مطلق دل بسته اند، در جاذبه بیدادگرانه بین عاشق و معشوق ابتدا تخلق به اخلاق وی را می جویند و در فرجام از دل بستن به عشق نیز تهی می شوند و می شوند تا تفاوتی نماند مگر آنکه هنوز این عاشق است و آن معشوق، این پرستنده است و آن پرستیده.

باری آیین صمد پرستی برهان پویایی ماست و غنای فرهنگ ما مدیون صمدپرستان است و در این گذار پویا، راه جویان سعادت، آشنایی با سرادقان ابدیت و ملازمان بلا را بر خود لازم می دانند؛ خادمان فرهنگ نیز این باور را ارج می نهند و در خدمت به آن از آنچه در توان دارند دریغ نخواهند ورزید.

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان اصفهان





آشنایی با قمشه

در کلمه قمشه

مسیح اله جمالی

قمشه کلمه ای است پهلوی ساسانی که از ایام قدیم به این محل گفته شده و ابتدا کمشه بوده، و چون بعد از اسلام کلمات کم به قم تبدیل شده کمشه نیز تبدیل به «قمشه» شده و این می‌رساند که قمشه قبل از اسلام محلی آباد بوده‌است در کلمه قمشه در فرهنگ نوپهار جلد دوم اثر محمد علی تبریزی خیابانی آمده قمشه شهری است قریب به اصفهان که در اصل کومه‌شه بوده کومه خانه‌ای است که از چوب و علف سازند و چون شاهان عهد قدیم در آن حدود به شکار می‌رفته و کومه‌خوبی برای او می‌ساخته‌اند بدین استمش موسوم داشتند و رفته رفته شهری آباد گشته و مورد استعمال تخفیف یافته کمشه گردیده است پس معربش نموده «قمشه» گفتند و همچنین بوده کومس در قرب دامغان که معرب کرده و قومس خوانند. در بستان السیاحه راجع به قمشه (شهرضا) چنین آمده گویند که قوم شاه آنجا را آباد نموده‌اند لهذا قومشه گفته‌اند بلدی است خاطر پسند از توابع اصفهان و از اقلیم چهارم، هوایش سالم آیش از کاریز و ملایم در زمین هموار واقع و سمت مشرقش فی‌الجمله گرفته سه طرفش واسع است و میوه‌های سردسیری فراوان و حبوب و غلاتش فی‌الجمله ارزان است نانش ممتاز و انگورش به امتیاز. گویند قدیم الزمان قومشه شهری بوده آباد از انخان افغان بعد از نادرشاه خرابش نموده اکنون قریب ده هزار خانه در اوست و بیست قریه مضافات است مردمش شیعی مذهب‌اند. راقم در آن دیار بسیار بوده و با اکابر و اعیان آنجا معاشرت نموده عموماً فسق و فجور در آنجا کم است مردم نیک محضر و ستوده سیر بسیار دارد. در سال ۱۲۰۵ هجری شمسی این شهرستان بمناسبت مجاوزت با امامزاده واجب‌التعظیم شاهرضا به شهرضا تغییر نام یافته شهرضا طبق آخرین سرشماری نزدیک به یکصد هزار نفر جمعیت دارد مردم شهرضا مسلمان و شیعه اثنی‌عشری و هیچگونه اقلیت مذهبی در این شهرستان زندگی نمی‌کند.

موقعیت جغرافیایی

سید احمد رضا مجرّد

شهرستان شهرضا در جنوب غربی استان اصفهان بین ۵۱ درجه و ۲۳ دقیقه و ۵۲ درجه و ۱۲ دقیقه طول شرقی و ۳۱ درجه و ۲۴ دقیقه تا ۳۲ درجه و ۲۲ دقیقه عرض شمالی قرار گرفته است.

این شهرستان قسمتی از بخش مرکزی فلات ایران را تشکیل می‌دهد. و از شمال به شهرستان‌های اصفهان و مبارکه، از جنوب به شهرستان سمیرم و شهرستان آباده - (از استان فارس) - از مشرق به شهرستان اصفهان و از سمت غرب به شهرستان بروجن - از استان چهارمحال و بختیاری - محدود شده است.^۱

فاصله شهرضا از شمال شرقی به جنوب غربی ۱۸۶ کیلومتر و فاصله آن از مشرق به مغرب ۱۹۶ کیلومتر است.^۲

شهرستان شهرضا با مساحتی حدود ۴۵۷۳/۹ کیلومتر مربع نزدیک ۵ درصد از مساحت استان را تشکیل می‌دهد، در حالیکه تنها چهار شهرستان، نائین، اصفهان، اردستان و کاشان حدود ۸۴ درصد از مساحت این استان را اشغال کرده‌اند و شهرستان شهرضا در میان شهرستان‌های استان، پس از چهار شهرستان فوق و نیز شهرستان سمیرم در ردیف ششم قرار گرفته است.

این شهرستان دارای دو بخش مرکزی است که شامل ۲ شهر، ۷ دهستان و ۱۱۷ آبادی دارای سکنه است.

مرکز شهرستان شهرضا، شهر شهرضا است، این شهر در دشتی باریک و نسبتاً هموار، در قسمت شرقی، شهرستان واقع گردیده است. فاصله آن تا شهر اصفهان ۸۰ کیلومتر و بر سر جاده اصلی «اصفهان - شیراز» قرار گرفته است این شهرستان در حدود ۱۸۲۶ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و به سه دشت تقسیم می‌گردد.

۱- دشت شمالی با ارتفاع متوسط حدود ۱۷۲۵ متر از سطح دریا که از کوه‌های «مهبیار» شروع می‌شود و در سمت مشرق تا دهکده‌های «پُرزان» و «نصرآباد» جرقویه امتداد می‌یابد و به شهرضا منتهی می‌گردد.

۲- دشت جنوبی با ارتفاع متوسط حدود ۱۹۲۵ متر از سطح دریا، از مرکز شهرضا شروع و به دهکده «امین‌آباد» ختم می‌شود و حد شرقی این دشت کوه‌های دمبه‌لار (دام‌زا) و حد غربی آن کوه‌های سمیرم است.

۳- دشت شمال غربی که جزء سمیرم سفلی محسوب می‌گردد دارای ارتفاع متوسط حدود ۱۸۰۰ متر از سطح دریا است.



دهستان سمیرم پائین (سمیرم سفلی) در این دشت واقع شده است.^۳

زمین شناسی شهرضا

ناهمواری‌های شهرستان شهرضا از نظر زمین‌شناسی (ژئومورفولوژی) تاریخی متعلق به دوره کرتاسه از دوران دوم زمین‌شناسی با فسیل مشخص «اوربیتولین» می‌باشد آنچه از تحقیقات لایه‌ها و طبقات منطقه به دست آمده است آن است که پائین‌ترین طبقات متعلق به دوران «کامبرین» یعنی پیش از دوران اول زمین‌شناسی است که طبقه‌های مربوط به «پالئوزوئیک» بالایی روی آن قرار گرفته است.

سپس چین‌خوردگی‌ها و گسل‌های متوالی در این طبقات ایجاد شده و بعد از آن به ترتیب طبقات دوره «کرتاسه» و رسوبات آبرفتی دوران چهارم آن را فرا گرفته است که تمامی دشت شهرضا را شامل می‌گردد.

ساختار پی سنگ این منطقه کاملاً نهشته‌ای (رسوبی) است که سن نسبتاً متوسطی را شامل می‌شود (اواخر دوران اول و دوران دوم) - و طبقه‌بندی ساختمان رسوبی منطقه و سن نهشته‌های آن به شرح زیر است:

۱ - ناحیه شمال و شمال شرقی و شرق شهرضا که به ارتفاعات کلاه‌قازی منتهی می‌گردد بافت آهکی «دولومیتی» دارد سن این نهشته‌ها را توسط سنگواره‌های شاخص یافت شده «رودویست‌ها» کرتاسه تعیین کرده‌اند، این لایه‌های آهک کرتاسه رفته رفته به سمت جنوب (تا حوالی مهبیار) از ضخامت آن کاسته شده و به لایه‌های رسوبی با سن «ژوراسیک» تبدیل می‌گردند.^۴

۲ - در ناحیه جنوب و جنوب غرب شهرضا، نهشته‌ها سن قدیمی‌تری دارند که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند - سن این لایه‌ها اواخر دوران اول «پرمین» و اوایل دوران دوم «تریاس» یعنی زمان «پرموتریاس» می‌باشد.

اهمیت این رسوبات از این جهت است که در بیشتر نقاط ایران در این زمان وقفه رسوب‌گذاری به چشم می‌خورد و تنها در چند منطقه این رسوب‌گذاری ادامه داشته است از جمله جلغای آذربایجان شرقی، آمل - مازندران - قمشه (شهرضا) که رسوبات اخیر - یعنی قمشه - تا حوالی آباده فارس، که همان جنوب غرب شهرضا است، ادامه دارد.^۵

مزارع اطراف مرکز شهرستان بر روی آبرفت‌های دوران چهارم قرار گرفته است در طول دوران سوم تغییرات بزرگی در اشکال ناهمواری‌های ایران رخ داده ولی در آغاز دوران چهارم این شکل‌ها تا حدود زیادی تثبیت شده است و در این دوران عامل فرسایش نقش سازنده‌ای داشته. نواحی مرتفع در فرسایی به تدریج تخریب گشته و مواد حاصل از آن‌ها بوسیله آب‌های



جاری در گودال‌ها و مناطق پست به صورت نهشته‌های آبرفتی رسوب کرده که به صورت کنونی تکامل یافته است.

از تحقیقاتی که به عمل آمده می‌توانیم نتیجه بگیریم که لایه‌های سطحی زمین در وسط شهر از جنس رُس بوده که همین طبقات رسی است که صنعت «سفالگری» را برای منطقه به ارمغان آورده است.

در اطراف شهر اکثراً در عمق بیش از چهار متر به لایه‌هایی از جوش و سنگ برخورد می‌شود که از نفوذ فاضلاب به درون زمین جلوگیری کرده و باعث آلودگی آبهای زیرزمینی می‌گردد که نیاز به لوله کشی فاضلاب را ضروری می‌کند. و این پارامتر می‌تواند عامل بازدارنده در گسترش شهر باشد. در بعضی قسمت‌ها نیز آهک و رس در داخل زمین ایجاد سخت دانه‌های مضرس نموده است و به سبب تبخیر زیاد وجود لایه‌های کچی، شوری و قلیائی نیز مشاهده می‌گردد.^۶

خاک‌شناسی شهرضا

خاک‌های دشت‌های منطقه شهرضا دارای منشاء رسوبی بوده و تنها بخش‌هایی از منطقه دارای منشاء آذرین و دگرگونی است و بقیه خاک‌ها از فرسایش و تکامل رسوبات مربوط به اواخر دوران دوم و اوایل تا اواسط دوران سوم زمین‌شناسی ناشی شده است.

اراضی قابل کشت بیشتر در دشت‌های (۱) و (۲) واقع در شمال و شمال غربی و جنوب شهرستان قرار دارند. در مناطق جنوب غربی شهرستان پاره‌ای از اراضی، سیل‌گیر بوده و عمق خاک کبه سبب شستشو خیلی کم و به علت چرای بی‌رویه عاری از پوشش گیاهی مناسب می‌باشد و به جز این منطقه بخش‌هایی از شرق شهرستان نیز در معرض سیل می‌باشد خاک‌اراضی را از نظر بافت، شوری، عمق خاک کبه گروه‌های زیر تقسیم می‌کنند:

۱ - خاک‌های واریزه‌ای:

در دامنه پرشیب اغلب ارتفاعات است (۲) خاک‌ها فاقد تکامل است بیشتر سنگ‌ها زاویه دار بوده و به سبب سبک بودن بافت دارای زه‌کشی مناسب می‌باشند و به همین دلیل فاقد مواد مغذی برای ریشه گیاهان می‌باشند. و چون فاقد توانائی نگهداری آب بوده، تقریباً برای کشت محصولات با ریشه سطحی نامناسب می‌باشد. کاربرد این اراضی بیشتر در جهت درختکاری و ایجاد باغات و مراتع است.

۲ - خاک‌های بیابانی:

این نوع خاک ککه از مواد آبرفتی تشکیل می‌شود. در نواحی با آب و هوای نسبتاً خشک تکامل پیدا می‌کند، این نوع خاک در بخش‌هایی از جنوب شهرستان به صورت پراکنده مشاهده می‌شود.





۳- خاک‌های شور:

این نوع خاک کبر ناحیه شمال شرق شهرستان و همچنین در جنوب شرق طالخونچه دیده می‌شود. این نوع خاک‌ها جزء خاک‌های بین ناحیه‌ای بوده و شوری آن‌ها در اثر جریان‌های سطحی و نفوذی و در اثر فرسایش گچ، نمک و رسوب مجدد آن‌ها تشکیل می‌شود.

۴- خاک‌های آهکی:

این خاک‌ها در دامنه ارتفاعات آهکی در غرب شهرستان و جنوب آن قرار دارد و شامل خاک‌هایی است که بر روی مواد آهکی توام با رس تشکیل یافته است در اعماق این نوع خاک‌ها آهک به صورت کلوخه ریز و درشت همراه با رس دیده می‌شود.

۵- خاک‌های آبرفتی:

این نوع خاک به میزان کم و در حاشیه رونخانه شور دیده می‌شود و از نوع خاک‌های غیر منطقه‌ای و مربوط به تراس‌های قدیمی است.

با توجه به اوضاع اقلیمی بهترین کلاس خاک را در دشت (۲) جنوب شهرستان (به دلیل وجود شرایط اقلیمی مناسب) مشاهده می‌کنیم. در این منطقه میزان خاک‌های شور نسبت به منطقه شمال غرب و غرب کاهش یافته و به سبب وجود تراس‌های آب رفتی موقعیت مناسب‌تری از نظر خاک‌رئزی وجود دارد.^۷

پستی و بلندی و ارتفاعات شهرضا

شهرضا منطقه‌ای کوهستانی است، بیشتر نقاط آن را کوه‌های کم‌ارتفاع فرا گرفته است این رشته کوه‌ها با کوه‌های پراکنده مستقل و در برخی جاها با تپه ماهورها احاطه شده است.

۱- کوه کلاه قاضی در شمال شهرستان و کوه دمبه‌لار (دام‌زا) در سمت شرق این رشته کوه‌ها جهت شمالی جنوبی دارند. در لابالای این رشته کوه‌ها با باران اندک دره‌های بسیار زیبایی وجود دارد که از آب چشمه فصلی یا دائمی برخوردار است.

مانند دره آب آسمانی و یا چشمه سیب - آب دروغ زن - این آب‌های بسیار کم شیرین زیست جانداران وحشی - و چرای گوسفندان را میسر می‌سازد و در زمستان مهماندار پرندگان مهاجر است و از این نظر حفاظت شده است.

۲- رشته کوه‌های زردکوه طالخونی و سفیدکوه که در شمال غرب شهرستان شهرضا بوده و جهت شمالی - جنوبی دارند.

۳- کوه قومش لو (قمیشلو) و بیدکان در مغرب شهرستان واقع است و در جنوب شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است.

چون در این منطقه در زمستان باران کمی می‌بارد، چراگاه مناسبی برای گوسفندان در بهار

و تابستان است.

آب و هواشناسی منطقه شهرضا

چون شهرضا در حدود ۲۲ درجه و یک دقیقه عرض شمالی واقع شده است و فاصله آن تا خط استوا ۲۲ درج و یک دقیقه است بر حسب تقسیم‌بندی مداری در منطقه معتدله شمالی قرار گرفته است و بطوری که از عرض جغرافیائی آن بر می‌آید این شهرستان به منطقه حاره نزدیک‌تر است تا به منطقه منجمده، چون فاصله آن تا مدار رأس السرطان ۸ درجه و ۳۴ دقیقه است و حال آنکه تا مدار قطب شمال ۲۲ درجه و ۶۵ دقیقه فاصله دارد گرچه این عامل عرض جغرافیائی به نوبه خود بر وضع این شهرستان مؤثر است و به همین جهت آب و هوای معتدل و زندگی گیاهی منطبق بر منطقه معتدله از مشخصات بارز آن می‌باشد لکن این عامل به تنهایی نمی‌تواند مشخص‌کننده اقلیم این منطقه باشد چون عوامل دیگر جغرافیائی از جمله:

— ارتفاع مکان،

— جهت کوهها،

— دوری از دریا،

— وزش بادهای،

— و اثر کویر. عرض جغرافیائی را تحت الشعاع قرار داده و آب و هوای خاصی در این منطقه به وجود آورده است.

این شهرستان با دریا فاصله زیادی دارد، بخارات آبی که از دریای خزر بلند می‌شود، در دامنه شمالی کوه‌های البرز تولید بارندگی می‌نماید و بر روی مناطق مرکزی ایران اثر محسوسی ندارد، بخارات آب ناشی از خلیج فارس نیز به این منطقه نمی‌رسد. منبع بخارات آبی که در این شهرستان تولید بارندگی می‌کند - دریای مدیترانه - است که قسمت عمده بخارهای آب آن در دامنه کوه‌های مرتفع غربی ایران تولید بارندگی می‌نماید. و گاهی از اواخر پائیز تا اوایل بهار پاره‌ای از ابرهای باران‌دار به این منطقه می‌رسد و در شهرضا تولید باران می‌کند - میزان متوسط بارندگی در شهرضا در حدود ۱۵۰ میلی‌متر می‌باشد که بسیار ناچیز است.

روستاها و قصبه‌های قسمت شرقی این شهرستان تحت تأثیر بادهایی که از کویر می‌وزند، قرار گرفته. این بادهای اغلب گرم و خشک بوده و به همین علت آب و هوای این منطقه گرم و خشک است و رطوبت و بارندگی آن بسیار کم است.

مناطق جنوبی از جمله «سمیرم» به سبب ارتفاع زیاد دارای آب و هوای سرد در فصل زمستان و آب و هوای معتدل در فصل تابستان است، بارندگی در این منطقه اکثراً در فصل زمستان به صورت برف‌های انبوه می‌باشد.





در این جا مشاهده می‌شود که عامل ارتفاع مکان اثر عرض جغرافیائی را تحت‌الشعاع قرار داده است. چون اگر تنها عرض جغرافیائی را ملاک و مأخذ قرار دهیم عرض جغرافیائی «سمیرم» کمتر از عرض جغرافیائی «شهرضا» است و بنابراین باید دارای آب و هوای گرم‌تری باشد و حال آن که مشاهده می‌شود موضوع درست برعکس است، برای روشن شدن این موضوع که چگونه ارتفاع مکان و کوه‌ها عرض جغرافیائی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. قسمتی از تقریرات مرحوم دکتر احمد سعادت استاد هواشناسی عیناً نقل می‌گردد.

استاد ضمن مسافرتی که به شهرضا و فارس نموده‌اند وضع آب و هوای این مناطق را چنین توصیف می‌کنند:

«... در یازدهم فروردین ۱۳۲۸ در حین عبور از ده بید چنان برفی گرفت که در عرض ۲۰ دقیقه روی همه چیز را سفید کرد. برف تا اواسط گردنه «کولی‌کش» ادامه داشت ولی از آن جا تا آباده اثری از برف و سردی هوا وجود نداشت و مرتباً باران می‌بارید در فلات مرتفع ده‌بید هنوز نباتات سر از خواب ناز زمستان سرد و طولانی برنداشته بودند در حالی که در کفه آباده از اقلید تا قمشه (شهرضا) فصل بهار فرا رسیده و درختان غرق برگ و شکوفه بودند»

بطوری که ملاحظه می‌شود در فروردین، اقلید که دارای عرض جغرافیائی کمتری و از نقطه نظر این عامل جغرافیائی باید دارای آب و هوای گرم‌تری از شهرضا باشد، برف می‌باریده و هوا به شدت سرد بوده و حال آن که در شهرضا که در عرض جغرافیائی بیشتری از اقلید واقع است فصل بهار فرا رسیده و درختان دارای شکوفه بوده‌اند و این موضوع بهترین دلیل بر آن است که تنها با توجه به یک عامل نمی‌توان آب و هوای یک منطقه را مورد مطالعه قرار داد. بلکه باید از دیدگاههای مختلف جغرافیائی موضوع مورد مطالعه و بررسی واقع شود.

ذکر این نکته ضروری است که علی‌الاصول در تقسیم‌بندی آب و هوای مناطق مختلف زمین، بین دانشمندان هواشناس اختلاف نظرهایی وجود دارد و هرکدام با توجه به عوامل مختلف، آب و هوای مناطق را به نوعی مورد مطالعه قرار داده و نتیجه گیری‌های متفاوتی کرده‌اند. مثلاً در بررسی آب و هوای مناطق مرکزی ایران از جمله اصفهان و شهرضا به نظریات گوناگونی برمی‌خوریم:

۱- نظر دو مارتون DeMarton دانشمند فرانسوی:

دو مارتون در تقسیم‌بندی خود آب و هوای مناطق مرکزی و من جمله اصفهان که شهرضا را نیز شامل می‌گردد، جزو آب و هوای مدیترانه‌ای از نوع سوریه طبقه‌بندی کرده است این نوع آب و هوا دارای بعضی مشخصات آب و هوای مدیترانه‌ای است که تدریجاً به آب و هوای بیابانی تبدیل می‌گردد.

۲- نظر بلر Blair

تقسیم‌بندی بلر هواشناس آمریکائی منطقه وسیعی از ایران که شامل اصفهان و شهرضا نیز می‌شود جزو منطقه بیابانی عرض کم جغرافیائی طبقه‌بندی شده از مشخصات این نوع آب و هوا کمی رطوبت و بارندگی و اختلاف زیاد درجه حرارت بین شب و روز است.

۳- طبقه‌بندی تورن وایت Thornth Waite

تورن وایت هواشناس آمریکایی، منطقه‌ای که با اصفهان و شهرضا تطبیق می‌کند جزو آب و هوای خشک بیابانی معتدل می‌داند که مشخصات آن عبارت است از کم بودن بارندگی در تمام فصول سال.

۴- نظر تروارتا Trewartha

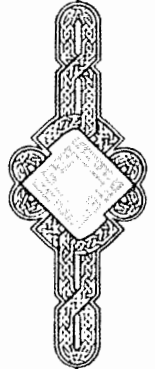
دانشمند دیگر به نام تروارتا باز اصفهان و شهرضا و بخشی از مناطق مرکزی و جنوبی را جزو آب و هوای صحرائی گرم می‌شناسد با مشخصات حد متوسط درجه حرارت سالیانه‌ای که بیش از ۱۸ درجه سانتی‌گراد نمی‌باشد و رطوبت و بارندگی آن نیز نسبت به آب و هوای بیابانی بیشتر است.

۵- نظر کوپن Koppen

دانشمند معروف اطریشی اصفهان و شهرضا و قسمتی از مناطق جنوبی ایران را جزو آب و هوای خشک صحرائی گرم قرار داده است، در این نوع آب و هوا حد متوسط درجه حرارت سالیانه در حدود ۱۸ درجه می‌باشد.

اکنون ملاحظه می‌شود، دانشمندان معروف و هواشناسان بزرگ حتی در تقسیم‌بندی آب و هوای یک منطقه محدود نیز نظر واحدی ندارند و این بدان سبب است که در نظر هر کدام، یک یا چند عامل جغرافیائی بیش از عوامل دیگر مؤثر بوده است و هم چنین فقدان آمار و اطلاعات دقیق هواشناسی مانع از یک طبقه‌بندی جامع و کلی از آب و هوای هر منطقه خصوصاً ایران است.^۸ چون اقلیم شهرستان شهرضا در همه نقاط یکسان نیست و بیش از حد تابع ناهمواری‌ها می‌باشد به راحتی می‌توان سه نوع آب و هوا متمایز از هم تشخیص داد.

۱- آب و هوای بخش مرکزی از نوع آب و هوای خشک و معتدل است و نسبت به آب و هوای سمت شرق، از رطوبت بیشتری در تغییرات درجه حرارت برخوردار است و در مقایسه می‌توان گفت حالت میانه‌ای با نزدیکی بیشتر به آب و هوای شرق منطقه دارد. زیرا وجود ارتفاعات اطراف آن به افزایش بارندگی و در نتیجه اعتدال هوا منجر می‌گردد.





۲- آب و هوای سمت شرق منطقه که تحت تأثیر شرایط بیابانی قرار دارد و گرم و خشک است این منطقه دارای بادهای گرم و شدید و تغییر درجه حرارت شبانه‌روزی در حد بالائی قرار دارد.

۳- در قسمت غربی جنوبی به جهت وجود ارتفاعات به آب و هوای نیمه خشک معتدل سرد را می‌بینیم که دارای تابستان‌های نسبتاً معتدل و زمستان‌های نسبتاً سرد است.

در این شهرستان اختلاف حرارت در تابستان و زمستان بیش از ۴۰ درجه بوده چنانچه از آمار هواشناسی ایستگاه کلیماتولوژی شهرضا به دست آمده، گرم‌ترین ماه سال در این منطقه «تیرماه» و سردترین ماه سال «دی‌ماه» است و دارای حداکثر نوسان ۶۰ درجه سانتی‌گراد از دی ماه تا تیرماه بوده است [در دوره آماری ۱۳۴۰-۱۳۶۳] چنانچه درجه حرارت مطلق در تیرماه ۱۳۴۱ به ۴۱ درجه سانتی‌گراد افزایش یافته و در دی‌ماه همان سال به ۲۲/۵- درجه کاهش رسیده است.

درجه حرارت هوا در شهرستان شهرضا از جنوب به سمت شمال شرق افزایش می‌یابد بطوریکه میانگین سالانه دما در جنوبی‌ترین قسمت این شهرستان حدود ۱۰ درجه سانتی‌گراد و در قسمت شرق به ۱۶ درجه سانتی‌گراد می‌رسد.

بارندگی منطقه شهرضا:

از آن جایی که میانگین بارندگی سالانه در ایران از خیلی کشورها کمتر است. و از داده‌های آماری به این نتیجه رسیده‌ایم که کشور ما در منطقه نیمه خشک قرار گرفته است و دشت شهرضا نسبت به کل ایران در منطقه‌ای است که میانگین بارندگی سالانه حدود نصف بارندگی کل کشور است، این مطلب با استفاده از روش «آمپرژه» به اثبات رسیده است.^۹

لرزه‌شناسی منطقه شهرضا:

چون مطالعات چندانی در مورد ویژگی لرزه‌شناسی منطقه شهرضا وجود ندارد، نمی‌توان نظر قطعی درباره زمین لرزه در این دیار اظهار کرد. ولی در تقسیم‌بندی «اشتوکلین» که برای اولین بار بر اساس خصوصیات تکتونیکی (زمین ساختی) تهیه گردیده است شهرضا در خط «سنندج - سیرجان» واقع شده است.

در ایران مرکزی، تراکم سنگ‌های دگرگونی و آتشفشانی دیده نمی‌شود ولی بالعکس در منطقه سنندج و سیرجان سنگ‌ها اکثراً دگرگونی یا آتشفشانی هستند - ولی چون این نوار باریک (سنندج - سیرجان) حدوداً ۱۰۰ کیلومتر عرض و ۱۶۰۰ کیلومتر طول دارد و روند آن (شمال غربی - جنوب شرقی) است و در امتداد «زاگرس» قرار گرفته است، ضخامت پوسته زمین

در آن نسبت به نقاط دیگر دو برابر است. و از این نظر فاقد زمین‌لرزه است و یا زلزله‌ها با شدت پائین به وقوع می‌پیوندند.

منطقه شهرضا (غیر از دهاقان) از لحاظ زمین‌شناسی پایدار است و می‌توان از نظر لرزه‌شناسی در خط (سنندج - سیرجان) محسوب کرد. و شاید همین موضوع عدم لرزه‌خیزی شهرضا بوده است، که پیش از انقلاب طرح‌های صنعتی بزرگی برای این شهرستان پیش‌بینی شده بود.^{۱۰}

منابع

- ۱ - یادداشت‌های آقای محمد حسن خدیور - کارشناس ارشد جغرافیا - ص ۵
- ۲ - سالنامه فرهنگی شهرضا - فضل‌اله مطیعی سال ۱۳۳۶ - ص ۱۲
- ۳ - یادداشت‌های آقای خدیور، ص ۶
- ۴ - گذری کوتاه بر زمین‌شناسی شهرضا - به نقل از گزارش دکتر خسرو، خسرو تهرانی (کرناسه در اصفهان)
- ۵ - همان پیشین.
- ۶ - نقش عشایر در توسعه شهرضا - احمد تقدیسی - ص ۸-۹
- ۷ - گزارشی از شهرستان شهرضا - همایون ناطقی - از انتشارات سازمان برنامه و بودجه سال ۱۳۷۲ ص ۵۸-۵۹
- ۸ - جشن‌نامه - شماره اول مهر ۱۳۴۵ - مقاله آقای نصرت‌الله فرزانه پژوهشگر علوم جغرافیا درباره آب و هوای شهرضا - صص ۱۱-۱۳
- ۹ - یادداشت‌های آقای خدیور، ص ۲۰
- ۱۰ - یادداشت‌های آقای حسینعلی بیگی - کارشناس ارشد زمین‌شناسی



دیرینه فرهنگ قمشه

سید مصطفی مجرّد

منطقه قومشه و سمیرم از سرزمین‌های باستانی بخش مرکزی ایران است، جغرافیای تاریخی این بخش از میهن در اسناد تاریخی و ادبی و آثار بجامانده، نشانگر تمدن و فرهنگ کهن این مرز و بوم است. آداب و رسوم و سنن قومی و ایلی از عهد باستان حکایت می‌کند و گوشه‌های زندگی اجتماعی در فرهنگ عمومی روستائانشینان دامنه «دنا» دیده می‌شود. طرح لباس‌ها و بویژه کلاه، نشان از دوران شاهان کیانی دارد. باورهای اساطیری از هفت مزرعه زنده‌رود تا پادنا همه حکایت از یک فرهنگ سرشار از اخلاق و جوانمردی و حماسه، دارد.

هنوز پایه «و هومن دژ» (دژ بهمن) و سنگ نبشته‌های آن در «ساماران دژ» یا «سمیرم دژ» که مرکز بیلاقی شهریان سمیرم بوده مشاهده می‌گردد. این بخش در میان مردم هم اکنون به نام «قلعه سنگی» معروف است و مرکز زندگی بعضی از شهربانان بزرگ ایران بوده است. این منطقه با گردنه باستانی «بیژن» به سرزمین‌های گرم جنوب ارتباط می‌یافته است این پایگاه جای فرماندهی شهریان و مرکز فرهنگی ایران میانی بوده است. نمونه باورهای اجتماعی و رسوم کهن و فرهنگ این جای در میان اقوال مردم این سامان دیده می‌شود. نام‌های بزرگان باستان هنوز به نورادان نام نهاده می‌شود، چون بیژن - اشکبوس - سهراب - ارجاسب - گشتاسب - کیان - کی خسرو - کاووس - سیاوش و... بسیاری از زنان و مردان شاهنامه فردوسی که تاریخ منظوم کهن ملی است را از بر دارند و خود دانشجوئی داشتیم از این جای، که داستان رستم و سهراب را تمام از برداشت.

هنرهای رزمی

بیشتر جوانان با شور و شوق، سوارکاران ماهری بودند، چون هرازگاهی مورد تجاوز دشمنان قرار می‌گرفتند، همه فنون رزمی، کمانداری و سوارکاری را داشتند، جوانان چه دختر و چه پسر با اخلاق و فرهنگ از این ویژگی برخوردار بودند در زمان صلح به شکار و تفریح می‌پرداختند و در زمان جنگ از خود و ایل دفاع می‌نمودند.



هنر قالی بافی

دختران کوچکتر زیر نظر مادر بزرگ‌ها در خانه یا چادر می‌ماندند و به قالی بافی می‌پرداختند هنوز این رسم حتی در ایل که بیلاق و قشلاق می‌کند نیز دیده می‌شود. بیشتر نقش‌های قالی عشایری، طرح‌های قدیمی «صلیب چهارخال» است که حکایت از آیین مهری عهدباستان دارد و دین مقدس اسلام نیز آن را مظهر نور و جلوه گاه احادیث حق می‌داند.

هنر کاشی و سفال

از عهد باستان این هنر در ساختن ظروف بکار گرفته می‌شد و ظرف‌هایی از سنگ آسیا شده و گل‌رُس با چرخ یا دست تهیه می‌گدید و با لعاب شیشه محکم و نفوذناپذیر می‌گشت. از گل منطقه قمشه و سنگ سمیرم بالا ظرف‌هایی بسیار زیبا با نقوش چلیپا و چهارخال و پرند و ماهی، و شاخه آقا قیا، سرو، آراسته می‌گردید.

تهیه لعاب شیشه یک شیوه باستانی دارد که گیاه اشنویه و کهلا را می‌سوزانند و خاکستر آن را ساییده و با سنگ سرب نرم و خاک که کانی آن در نزدیکی، کهرویه قرار داشت به آب می‌آغشتند و ظروف را در آن محلول می‌زدند پس از خشک شدن در حرارت کوره سربسته [بیش از ۱۰۰۰ درجه سانتی‌گراد] قرار می‌دادند. پس از ۲۴ ساعت، لعاب شیشه شفاف روی ظرف‌ها نقش می‌بست و تصویرها و نگاره‌ها از زیر لعاب نمایان می‌گشت.

در اسناد تاریخی مشاهده می‌گردد که در زمان صفویه از استادان این فن در قمشه برای بناهای تاریخی اصفهان و تهیه کاشی تخت و معرق استفاده می‌شد و حتی برای آموزش دادن و یادگیری این هنر در بهار همدان [لاله‌جین] از استادان این سامان بهره‌گیری می‌شد.

از استادان این فن و هنر قمشه در دوره صفویه، استاد اسماعیل کاشی‌ساز استاد حیدر علی فرزند او و استاد محمدعلی معمار و کاشی‌ساز و کاشی‌کار را می‌توان نام برد.

استاد محمدعلی، علاوه بر هنر کاشی‌سازی در نقاشی و طراحی و خط و کتابت مهارت داشت و شعر نیز می‌سرود و «کاشف» تخلص می‌کرد و مثنوی‌های ساقی‌نامه و تحفه الاقالیم از او به یادگار مانده است. آثار او در کتاب‌های دست‌نویس گنجینه کتاب‌های خطی دانشگاه تهران زیر شماره ۲۹۲۴ - مضبوط است. از فن‌آوران این رشته هنری - اجداد استادان بهاری و ناظم و طبیبان صاحب نام و شهرت بوده‌اند.

طب و بهداشت

در سرزمین قمشه و منطقه وسیع سمیرم و هفت مزرعه، از فنون و مهارت‌های پزشکی قدیم بهره داشته‌اند و گاهی صناعت طب زنان که بیش از نیمی از جمعیت را تشکیل می‌داد بیشتر





مشاهده می‌گردید و از این رو در اسناد پزشکی قدیم به «طبّ العجائن» معروف است. در این منطقه حتی سال پیش از کشف واکسن بوسیله «ادوارد جنر» از بیماری‌ها بویژه آبله پیشگیری می‌شد و شیوه چنان بود که پوسته آبله خشک‌شده از افراد آبله زده گرفته می‌شد و پس از سودن با نبات، بسیار اندک در لای پارچه تمیز و نازک می‌گذاشتند و در دهان کودک قرار می‌دادند تا او بمکد. با اینکار بدن کودک نسبت به آبله سازش پیدا می‌کرد و مقاوم می‌شد و یا آبله نمی‌گرفت و اگر در طول عمر مبتلا می‌گشت اندک و بی‌خطر بود و به ضایعات عضوی و یا مرگ منتهی نمی‌شد.

در این منطقه از سنگ‌های سیاه ساحل تالاب گاوخونی و کوه‌های منطقه جرقویه و ساحل زاینده‌رود «سرمه سنگ» تهیه می‌نمودند که به سرمه سپاهانی معروف بود. از معادن سرب و روی روستای «کهرویه» توتیا می‌ساختند که داروی چشم بود و سال‌های متمادی از ماده سفیدرنگ اکسید طبیعی روی «توتیا» تهیه می‌شد و به جاهای دیگر صادر می‌گشت.

در درمان بعضی از بیماری‌ها از آهن و اکسید آهن بهره‌های فراوان می‌بردند و در شناخت درد و درمان آن از تقسیم‌بندی و شناسائی انواع تب‌هایی به نوع بیماری می‌بردند و انگیزه‌های آن را می‌شناختند.

از جمله یکی از انواع تب، تب عفونی زردآلو بود که موجب تب‌های بهاری می‌شد و با شناخت آن به درمان این بیماری عفونی می‌پرداختند.

سنگی از کنار دریای پارس (خلیج فارس) می‌آوردند و می‌سائیدند و برای بند آمدن خون از آن استفاده می‌کردند و آن را شکر سنگ و سنگ زخم می‌نامیدند.

یکی از داروها برای ضعف عمومی و دردپا و پیری آب لیموی مرمری بود که مرمر سبز را مدتی در آب لیموی تازه قرار می‌دادند و سپس، از آن محلول شربت تهیه می‌کردند. از آب غوره و روی - برای داروی چشم «پنبه‌روی» می‌ساختند.

هنر خوشنویسی و صحافی

این هنر در منطقه قمشه از دوران پیشین سخت مورد توجه بوده و در اسناد و آثار باریافته از دوران کهن برمی‌خوریم به «ابوبکر قومشی» که فیلسوف و هنرمند خوشنویس بود و در «المقابسات» ابوحیان توحیدی آزاد یاد شده است، در دوران سلجوقی به «ابو اسماعیل طغرانی» می‌رسیم که دبیر رسایل و طفرانویس و سخندان و خوشنویس بوده است. در دوره صفویه، خلیفه سلطان از این هنر بهره داشته است در دوره قاجار بخشی از مکتب هنر شکسته‌نویسی «گلستانه» در منطقه قمشه دیده می‌شود - میرطاه بزرگ - میرسید مصطفی فرزندان میر سید علی



بن میر علی نقی و سید موسی فرزند میر سید علی - برادرش - از هنر خوشنویس در دوره قاجار از هنرمندان بشمار می‌روند - میرزا نصرالله مشکوه‌نیز خوشنویس شکسته‌پردازد این دوره است. هنرمندان این دیار بیشتر به نگارش، زیارت‌نامه - قرآن، ادعیه نوشتن طلسمات و کتب مختلف دینی و ملی دیوان اشعار و شاهنامه می‌پرداختند از میرزا نصرالله مشکوه، مرقع و نوشته‌هایی به تقلید استادش گلستانه موجود است.

رکن‌الملک «سلیمان بن کاظم» نیز مدتی در سلک خوشنویسان این دیار به آفرینش آثار چشم‌نواز پرداخته است.

استادان صحافی منطقه قمشه بیشتر در مدارس علمی در اصفهان به کار مشغول بودند از چرم، پوست با شیوه خاص جلد روغنی و سوخته برای کتاب‌ها و قرآن‌ها تهیه می‌نمودند و با نقش ترنج و سرو می‌آراستند، این هنر حکایت از ذوق و سلیقه سرشار آنان داشت. متأسفانه چون جله‌ها نام سازنده ندارد، این هنرمندان گمنام مانده‌اند - برخی کتاب‌های بازمانده در گنجینه‌های کتابخانه ملی تهران - آستان قدس، کتابخانه وزیری برد و کتابخانه‌های قم که از اصفهان بیرون رفته است، کار بعضی از ایشان به شمار می‌رود.

مرحوم دکتر بیانی کتابی را نشان می‌داد که جلد آن بسیار زیبا بود و می‌گفت، جلد این کتاب کارسید شریف قمشه‌ای است.

در قرن اخیر چند تن صحاف در این کار فرهنگی همت گماشته بودند که از آنان می‌توان به عنوان آخرین صحافان کتاب به روش سنتی نام برد، و سید نعمت‌الله صحاف و ثابت از آن جمله‌اند. که با ابزار ساده قدیمی به این هنر ظریف اشتغال داشته و بر کتاب‌ها شیرازه می‌بست.

کشاورزی و زراعت سنتی قمشه

در قدیم منطقه قمشه آباد بوده است و از دوره زندیه تا کنون تقریباً به سرزمین خشک تبدیل گردیده است، بسیاری از روستاها کم‌سکنه یا خالی از سکنه مانده است، و اهالی آن به جای‌های دیگر ایران یا خارج از کشور رفته‌اند، از جمله «وارثان» که بدون سکنه است.

منطقه قدیم قمشه و سمیرم پائین، سرزمین زمستان‌نشین مردم بوده است و سمیرم بالا، جایگاه تابستانی به شمار می‌رفته است حتی برای بسیاری از اهالی زواره و اردستان و نایین منطقه کوچ بوده است و این حرکت تا یکصد پیش نیز کوچ منظم دیده می‌شود.

زادگاه مرحوم مدرّس «سراب کوچو» زواره و منطقه زیست او «اسفه» [اسفند] در بخش شمال شرقی قمشه است. این کوچ شمالی است و کوچ جنوبی نیز در بخش گرمسیر جریان داشته است.

در منطقه شهرضا «قمشه» باغ‌های انگور وجود دارد که هنوز کسی از تا کنشنانان آن نشان



ندارد و ریشه تا کدر ژرفای زمین اثر نهاده و سخن از این میوه بهشتی در دل تاریخ نهفته است. با توجه به کم آبی منطقه و اینکه درخت انگور در ماه‌های آغازین سال به آب نیاز ندارد، زمانی که گندم و جو و حبوبات در حال دانه بستن است و به آبیاری دقیق و زمان‌بندی احتیاج دارد. آب برای آبیاری حبوبات و غلات استفاده می‌شود و پس از دروی آنها تا کستان‌ها آبیاری می‌گردد، این سنت آبیاری هنوز برجاست. از تاک - غوره - آب‌غوره - انگور - کشمش سبز و آفتابی - شیره دوشاب می‌گیرند که در قدیم در انواع غذاها به کار می‌بردند، طرز پختن غذاها و نام آنها در اسناد تغذیه مانده است.

در این سامان، شیوه اساسی و سنتی آبیاری، بهره‌وری از قنات است و اصولاً یکی از معانی «قمشه» سرزمین، قنات داراست - قنات در زبان‌شناسی معرب، «کناد» کنات است که از بن «کن» و پسوند «اد» ساخته و ترکیب پذیرفته است.

در زیر زمین خشک این دیار آب‌های شیرین و زلال روان است در کنگره بین‌المللی تحقیقاتی آبخیزداری سال ۱۳۷۶ استان اصفهان محققان خارجی بویژه ژاپنی از قنات‌های این منطقه دیدن کردند پس از بررسی و مشاهده دقیق - قنات‌ها مورد اعجاب آنان قرار گرفت.

از عهدکهن، سلجوقیان و مظفریان با حفر قنات آب‌کشاورزی این محل را تأمین می‌کردند - آب دابنگان - آب آرشگان (رشکنه) و قنات‌های دشت قمشه و سه گانه فضل آباد از جمله قدیمی‌ها است. بر روی زرچشمه در تنگ اسفرجان نیز سد قتل شاه احداث شده بود که بقایای خراب شده این سد مشاهده می‌شود.

تا کستان‌های این شهر مرکز کاروکوشش و تفریح اهالی بوده است. افزون بر تا کستان‌ها، باغ‌های سیب، بادام و هلو در شمال شرقی قمشه انارستان‌ها و سایر میوه‌ها دیده می‌شود که آنچه بیشتر از نیاز مردم بوده است به شهرهای دیگر صادر می‌شده است.

مرحوم استاد محی الدین الهی قمشه‌ای درباره این شهر فرماید:

به تا کستان این شهر نگارین	بسی رندان شکسته جام و ساغر
به هر باغ اندرش گل‌های رنگین	ز الوان میوه‌ها پر زیب و زیور
درخت سبیب و شفتالو و بادام	پس از انگور، یابی بی حد و مر
تو پنداری فران شاخ تاک است	فران عقد پردین چرخ احضر
سپه سالار ما طرفی ز جنت	زیارتگاه شبه نهی ز کوثر
خور از شاه رضا در صبحگاهان	به وجد آید در آن صحن مطهر
به فضل آباد و طرف جویبارش	نگردد از تفرج سیر منظر
در آن صحرا نسیم از طره بید	چو اسرافیل جان بخشد به پیکر
سپهر آباد نوزادش توگوئی	بهشت عدن را سازد مصور

به دشت مشک بگذر تا بیایی روان آب حیات از چشمه زر
به اسفرجان و دهقان و سمیرم در اطرافش ز اصفاهان برد سر

دیار حکیمان

قمشه در میان شهرهای ایران از نظر پرورش فیلسوفان و حکیمان بنام ممتاز و مشهور است چنان که این سرزمین به خاطر کثرت علما و دانشمندان «یونان چه» نامیده‌اند. هوش سرشار، نبوغ دانش، پشتکار و غنای طبع موجب شده است، شخصیت‌های بزرگی در رشته‌های مختلف علوم ظهور نموده و موقعیت‌های ارزنده‌ای را برای میهن خود به ارمغان آورند. بزرگانی همچون ملامصطفی قمشهای (مصطفی‌العلی) - ملامحمد باقر فضل‌آبادی - آقامحمد رضا قمشهای - حکیم نصرالله قمشهای - حکیم اسداله قمشهای - سید حسن مدرس شهید - حکیم فرزانه و از متاخران حکیم عارف مرحوم الهی قمشهای و دانشمندان بسیاری که نام آنان همواره بر تارک تاریخ این شهر می‌درخشد و باعث افتخار و رونق و اعتبار این مدینه تقوی و علم بوده است.

انسان‌های والاّی که در کنج عزلت و تنهایی گمنام زیسته‌اند دریائی از علم و عرفان بوده‌اند و بهترین پاسداران میراث‌های علمی و فرهنگی سده‌های اخیرند. از آقامیرزا محمد مهدی قمشهای در مورد ملامحمد باقر فضل‌آبادی نقل می‌کنند که فرماید «در اسلام پس از خواجه نصیر طوسی و شیخ بهائی کسی را در علم و حکمت جامع‌تر از ملامحمد باقر نمی‌شناسم».

و صاحب طرائق الحقایق آقا محمد رضا قمشهای را «ابونور وقت و سلمان عهد» می‌خواند.

حکیمان پیشین دیار قمشه

در تاریخ دانش بشری به نام بعضی از حکیمان و فیلسوفان بر می‌خوریم که آنان آزاده زیستند و سخن ایشان در ژرفنای تاریخ همچون گوهری می‌درخشد و در ادوار دیگر راه گشای شده است.

قمشه، با قدمت تاریخی فراتر از هزاره‌ها نقش ارشادی در جوامع بشری داشته است. بزرگانی که سخن هر یک در اخلاق و سیاست دارای نقش اساسی بوده است و دستاورد سال‌های فرهنگ و معرفت را به دیگر اقوام بشر، سپرده است. و در این فراز به صورت بعمل با سه تن از موسسان نحلّه فلسفی در شهرضا آشنا می‌شویم:



ابوبکر قمشی

نزدیک به پنجاه سال پیش با نام «ابوبکر قمشی» آشنا شدم که: او حکیم و فیلسوف بود و در زهد و ورع خاص می‌زیست. پس از آن در چهل سال پیش، زمان تحصیل در دانشگاه تهران در پی شناخت ادب و فرهنگ ایران عزیز راه می‌جستم با نام این حکیم زاهد عارف که «ابوبکر قمشی» نام داشت و معاصر صاحب بن عبّاد، ابن مسکویه و ابن عمید بود بیشتر آشنا شدم.

چون در تاریخ، عنوان «قومسی» داشت، در من این تردید را برانگیخت که شاید او از بزرگان ایران ندر اقلیم «قومس» باشد که نام باستانی سمنان و دامغان است. با پژوهشگران آن دیار صحبت‌ها داشتم و در تاریخ این سرزمین کهن کاوشی نمودم و از نام و نشان او جو یا شدم که به نظر رسید چنین کسی را در آن دیار نمی‌شناسند و این مرد بزرگ از آن منطقه نبوده است البته بزرگان و دانشمندان به جمعیت جهانی بسته‌اند نه به یک محدوده خاص جغرافیایی که حتی اندیشه‌های الهی آنان در جهان نیز نمی‌گنجد.

از استادان پرسش‌ها نمودم و علامه استاد فروزانفر، فرمودند او «قومشهی» است و منطقه «قومشه» در هزاره‌ها مرکز علم و دانش و حکمت بوده است و بنیادش از «صاحب بن عبّاد» است. ابوبکر قومسی (قومشی) - [قومشهی] از فیلسوفان پیشین این دیار بوده است، وی عارف، زاهد و اصل و سخندان به تمام عیار بوده و منزلتی رفیع در علم و دانش و اخلاق داشته و در کمال استغنا می‌زیسته است.

محققان فلسفه و عرفان اسلامی من جمله استاد بدیع الزمان فروزانفر از او به نام ابوبکر قمشهی یاد می‌کنند و او را استاد مدارس علمی بغداد می‌دانند.^(۱)

دایرة المعارف بزرگ اسلامی او را «ابوبکر قومشی» نام می‌برد و از قول ابوحیان توحیدی می‌نگارد که ابوبکر قومشی معاصر و مصاحب ابوسلیمان سیستانی بوده است.^(۲)

«ابوسلیمان بی‌شک یکی از درخشان‌ترین اندیشمندان دوران اسلامی است و ویژگی او در تنها بودن و در سرنوشت تیره و تلخ اوست. با وجود این، خانه او در بغداد دیدارگاه و محفل چندین از نخبه‌ترین دانشمندان و فیلسوفان آن زمان بوده است.»

ابوحیان توحیدی در آن بیان از این کسان نام می‌برد:

ابوزکریای صمیری، ابوالفتح نوشیجانی، ابو محمد عروضی، ابوبکر قومشی، ابوالقاسم عبدالله بن حسن، مشهور به غلام زحل (در گذشته ۳۷۶ هجری قمری) (۹۸۶ میلادی)، علی بن عیسی زمانی (نخستین نحوی که نحو را با منطق در آمیخت) (د - ۳۹۸ ق ۱۰۰۸ میلادی)، ابوالحسن محمد بن عبدالله بن عباس معروف به ابن وراق نحوی مشهور (د - ۳۸۱ ق - ۹۹۱ م)، ابوعلی عیسی بن زرعه مترجم مسیحی (د - ۳۹۸ ق - ۱۰۰۸ م)، عیسی بن علی بن عیسی بن داود بن جراح (د - ۳۹۱ ق - ۱۰۰۱ م) بسیاری از کتاب‌های تاریخ و یا تراجم احوال دانشمندان و حکما





نامی از «ابوبکر قومشی» نبرده‌اند.

ولی در برخی از نوشته‌ها، چون خدمات متقابل اسلام و ایران و یا دایرةالمعارف بزرگ اسلامی از او هم به استناد سخنان «ابوحیان توحیدی» یاد شده است.

استاد جلال‌الدین تقوی در علماء حکمای قمشه (شهرضا) در نشریه فرهنگی شهرضا نشر سال ۱۳۲۹ هجری شمسی چنین می‌نویسد:

«از فلاسفه متقدم بایستی ابوبکر قومسی را نام برد. (مؤلف تاریخ الحکما می‌نویسد «قومس» نام قریه‌ای از حوالی اصفهان است).

صاحب قاموس در تفسیر قومس می‌نویسد: (قریه لاصفهان).

تاریخ تولد و وفات وی نامعلوم و لیکن ابوحیان توحیدی در یکی از مصنفات خود در دو مورد نام حکیم قومسی را ذکر می‌کند. یکی وقتی که عضدالدوله دیلمی دار دنیا را رحلت نموده می‌نویسد: من با جمعی از حکما در خدمت ابوسلیمان سبجستانی بودیم که خبر وفات عضدالدوله به ما رسید، اندولسی گفت خوب است هر یک از ما سخنی بگوئیم هم‌چنان که حکمای یونان هنگام وفات اسکندر گفتند، می‌گوید ابوسلیمان رأی را پسندید، بعد یک نفر از کسانی که در مجلس حضور داشته همین ابوبکر قومسی است.^(۳)

و در جای دیگر می‌گوید: قومسی را دیدم با آن که دریایی بود بی‌پایان و مشعلی تابان در غایت فقر و فلاکت و نهایت فاقه گفتم: مولانا، با اینکه عزازت علم و کیاست وجودت فهم و فراست که تو راست، اگر ابن‌یمین [ابن‌عمید] یا ابن‌عباد را دیدن کنی از این ذلت فاقه بیرون آیی؟ گفت: تحمل فاقه و سختی فقر آسان‌تر است نزد من از رنج دیدن اشخاص متکبر و مردمان خودپسند.

خانواده وی همه اهل علم و دانش بوده‌اند، خود او نیز از شاگردان «یحیی بن عدی» است، در خوبی و طرز انشا، چون عبدالحمید و در اطلاع بر اشعار و علوم عربیت و فلسفه مثال ابن‌العمید و در جودت خط و روش آن، ابن‌مقله و در شدت ذکاوت و هوش ابوعلی ثانی^(۴)

بسیاری از اندیشه‌های ابوبکر قومسی (قومشهی) در آثار فراوان ابوحیان توحیدی درج بوده است و با سوختن و از بین رفتن آثار ابوحیان در صدی گذشته‌ها و نوشته‌های ابوبکر قومشی نیز نابوده شده است.

دایرةالمعارف بزرگ اسلامی درباره کتاب «اشارات الالهیه» ابوحیان چنین می‌نویسد: «احتمالاً در حدود ۴۰۰ قمری تألیف شده، کتابی است عرفانی و سرشار از خلجات روحی و شکنجه قلبی و در واقع نجوا گری انسانی است که درد می‌کشد، در همین اوان است که از روی یأس و ناامیدی و به علت مهجور ماندن کتاب‌هایش در ۲۰ سال گذشته و نیز از ترس آن که پس از درگذشت او قدر نوشته‌هایش را ندانند تمامی آثارش را به آتش کشید.^(۵)



از روی قرائن تاریخی و با توجه به تراجم احوال دانشمندان و حکیمان معاصر و معاصر ابوبکر قومشی، می‌توان پنداشت که وی عمر طولانی داشته است و در نهایت زهد و پرهیز و استغنا زندگانی را به سر برده است و در یکی از سال‌های ۲۲۰ تا ۲۲۴ یعنی درست نزدیک هزار سال پیش در گذشته است.

استاد مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران در طبقه پنجم حکما، از ابوسلیمان محمد بن طاهر سجستانی نام می‌برد که به ابوسلیمان منطقی معروف است و شاگردیحیی بن عدی منطقی بوده است، ابوسلیمان شاگردی دارد به نام ابوحیان توحیدی شیرازی که از فضلا و ادبا و نویسندگان جهان اسلام است و کتاب‌های نفیسی دارد به نام‌های: المقابسات، الامتاع و الموانسه، الصدیق و الصداقه و ...

خانه ابوسلیمان میعادگاه حکما و فضلالی عصر بوده و خود رئیس قوم بشمار می‌آمده است. در محفل ابوسلیمان که در حقیقت یک انجمن فلسفی بوده است همواره مسائل علمی و فلسفی مطرح می‌شده و حکما از یکدیگر استفاده می‌کرده‌اند و به تعبیر ابوحیان «مقابسه» می‌نموده‌اند.

ابوحیان آنها را در ۱۰۶ مجلس جمع‌آوری کرده است. و نام آن‌ها را «مقابسات» گذاشته است. حکما و فضلالی که در محفل ابوسلیمان شرکت می‌کرده‌اند غالباً شاگردیحیی بن عدی و هم شاگردان خود ابوسلیمان بوده‌اند از قبیل ابومحمد عروضی ابوبکر قومسی و عیسی بن زرعه ... (۶)

ابوحیان توحیدی شیرازی در این کتاب «المقابسات» که در واقعه سوزاندن آثارش محفوظ مانده در چند جای از «ابوبکر قومسی» نام برده است و از او به عظمت و بزرگی یاد کرده است. ابوحیان در مقابسه پنجم می‌نویسد:

«قُلْتُ لابی بکر قومسی» و کان کبیراً فی علم الاوائل ... (۷)

در مقابسه ششم می‌نگارد:

«قُلْتُ لابی بکر القومسی، و کان کبیر الطبقة فی الفلسفه» (۸)

و در مقابسه شانزدهم، ابوحیان از ابوبکر قومسی سؤال می‌کند و ابوبکر حکیمانه جواب می‌گوید. (۹)

ابوحیان در مقابسه شصت و ششم که سخنان کوتاه و نقطه‌نظرهای حکیمان است از قول ابوبکر قومسی چنین می‌نویسد:

«و قال القومسی - السطان فی تدبیر الرعية، کالشمس فی تفصیل الزمان،

و الجند، کالرياح فی التلقیح،

و العلماء من الجميع کالنبت،

و الحيوان فی نقل الاموال، کالارض فی حمل الانام و ما یكون منافع الانسان...» (۱۰)

و در پایان این مقایسه باز سخنانی از ابوبکر قومسی در علت درک اشیاء نقل می‌کند. (۱۱)
 ابوحیان، در مقایسه شصت و نهم باز سخنانی از قول ابوبکر قومسی بیان می‌کند که او از
 حکیمان یونان هم چون بقراط آورده است. (۱۲)
 ابوحیان توحیدی در مقایسه شصت و نهم و در مقایسه نود و هشتم نیز سخنانی از ابوبکر
 قومسی می‌آورد که در جواب پرسش‌های اوست. (۱۳)

منابع:

- ۱) الف - از افادات استاد بدیع الزمان فروزانفر - یادداشت‌های نگارنده از تاریخ عرفان و تصوف اصفهان.
- ب - قومس معرّب «کومش» و «کومه» خانه کبری و شکارگاهی است. که در منطقه شهرضا، کومه سمیرم (کمه) کومه بوان (قمبوان) و کومه شاه (قمشه) وجود دارد.
- ۲) الف - دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۵ ذیل ابوسلیمان سجستانی - ص ۵۶۶.
- ب - المقابسات - ابوحیان توحیدی شیرازی - محمد توفیق حسین بغداد ۱۹۷۰، المقایسة الثانية ص ۵۷.
- ۳) نشریه فرهنگی شهرضا سال ۱۳۲۹ - علی اصغر اعتمادی ص ۷.
- ۴) همان پیشین... ص ۸.
- ۵) دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۴۱۱.
- ۶) خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، ص ۵۴۴.
- ۷) المقابسات: ص ۹۰.
- ۸) المقابسات: ص ۹۱.
- ۹) المقابسات: ص ۱۰۷.
- ۱۰) المقابسات: ص ۲۷۵.
- ۱۱) المقابسات: ص ۲۷۸.
- ۱۲) المقابسات: ص ۲۸۸.
- ۱۳) المقابسات: صص ۲۹۰-۴۲۰.



صاحب بن عبّاد

از حکیمان و بزرگان منطقه (هفت مزرعه) قمشه و اصفهان، اسماعیل بن عبّاد وزیر دیلمیان است.

علامه دهخدا در لغت‌نامه ذیل صاحب بن عباد چنین می‌نگارد، نام وی اسماعیل مکنی به ابی‌القاسم و ملقب به صاحب و کافی الکفا، ابن خلکان گوید: او نخستین کسی است از وزرا که لقب صاحب گرفت بدان سبب که مصاحب ابوالفضل ابن العمید بود و او را صاحب ابن العمید می‌گفتند و چون به وزارت رسید این لقب بر او ماند.

مؤلف کتاب التاجی گوید: «صاحب را از آن جهت بدین لقب خواندند که از کودکی همنشین مؤید الدولة بن بویه بود و او را صاحب نامید و از کودکی بدین لقب مشهور بود...»

اما لقب کافی الکفا را گویا مؤیدالدوله به سبب لیاقتی که در روزگار کتابت از وی مشاهده کرد، بدو داده است، ولی صاحب خود در شعری که بر مدح فخرالدوله سروده است اشارتی دارد که لغت کافی الکفا را از فخرالدوله یافته است.^(۱) او از خاندانی ایرانی است و مورخان او را طالقانی دانسته‌اند، و نام پدر آن وی چنین است: «اسماعیل بن عبّاد بن عباس بن عبّاد بن احمد بن ادريس» عبّاد - پدرش - کاتب رکن‌الدوله بوده است و یاقوت از ابوحنّان می‌آورد که عبّاد ملقب به امین و مردی دین‌دار و نیک و در صناعت کتابت مقدم بود وی کتابت رکن‌الدوله می‌کرد.

یاقوت گوید: نسبت صاحب به طالقان است که چند سرزمین از ایران بدین نام مرسومند. سمعانی گوید: طالقان بلده‌ای است میان مرو رود و بلخ - و ولایتی است میان قزوین و ابر و زنجان - نخستین طالقان خراسان و دیگری طالقان قزوین نام دارد.

علامه دهخدا اظهارنظر می‌کند که مولد و منشأ صاحب، طالقان خراسان نیست، او پس از آن قول ثعالبی را می‌آورد که معاصر وی است و گفته او به صحت مقرون است:^(۲)

«صاحب از طالقان است و آن دهی است از دهات اصفهان از این رو برخی آن را «طالخنچه» که قریه‌ای است میان لنجان و سمیرم تطبیق کرده‌اند و این شایعه با اشعاری که صاحب در مدح اصفهان سروده و نمونه آن در «محاسن اصفهان» آمده است، تقویت شده است.»

استاد دکتر باستانی پاریزی در بخشی از کتاب «حماسه کویر» - روستا گهواره فرهنگ، می‌نویسد: «ما می‌دانیم که مجدالدین بغدادی، منسوب به بغدادی که خوارزم بود نه بغداد بزرگ و صاحب بن عباد اهل طالقونچه اصفهان بود نه طالقان ماوراء النهر...»^(۳)

و باز در همان جا، بخش «روستازادگان دانشمند» می‌نگارد: «صاحب بن عباد طالخنچه‌ای اصفهانی وزیر دیلمیان که کارش به آنجا رسید که هفت هزار قریه داشت و اسامی بسیاری از قریه‌های ملکی خود را نمی‌دانست و همیشه اصرار می‌کرد که همه ندیمان و کاتبان و حواشی خدم او جامه خز بپوشند، تنها در یک زمستان هشتصد و بیست عمame خز به سادات و علویان



(۴)

بخشید...

ولادت صاحب در روز سروش هفدهم برج شهریور ۲۱۷ شمسی و مطابق با شانزدهم ذی القعدة سال ۳۲۶ قمری برابر با ماه سپتامبر سال ۹۳۸ میلادی است. ابوحيان پس از بیان درجات طالع و ذکر روز ماه و سال به حساب ابجد گوید وی به سال ۳۲۶ از ۱۷ شهریور چهارده شب از ذوالقعدة گذشته متولد شد، گفتم کجا تولد یافت؟ گفت «عندالماء» نزد آب و مولودی طالقان است.

به نظر نگارنده، محل تولد او ساحل زاینده رود، روستای اسماعیل طرخان اسماعیل طالقان که هنوز به نام اوست و در نزدیکی طالخونچه قرار گرفته است و من چند سال پیش خرابه های خانه مسکونی باستانی او را در این روستا در ضلع شرقی زاینده رود دیده ام، شاید هنوز آثار مانده باشد. صاحب بن عباد شیعه امامی است. و از اشاراتی که در اخوانیات دارد، تشیع او آشکار است.

لَوْ قَتَّشُوا قَلْبِي رَاؤَا أَوْسَطَهُ سَطْرِينَ قَدْ خَطَا بِلَا كَاتِبٍ

حُبِّ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِيطَالِبٍ وَ حُبِّ مَوْلَايَ أَبِي طَالِبٍ

و یا قصایدی که در مدح حضرت امام رضا - علیه السلام - سروده است و در مقدمه «عیون اخبار الرضا» نقل شده است. از قصیده اولی:

يَا سَائِرًا زَائِرًا أَلَى طُوسٍ مَشْهُدَ طَهْرٍ وَ أَرْضَ تَقْدِيسٍ

أَبْلَغَ سَلَامِي الرِّضَا وَ حَطَّ عَلَيَّ أَكْرَمَ رَمِيٍّ أَخِيرٍ مَرْمُوسٍ

و مطلع دومی:

يَا زَائِرًا قَدْ نَهَضَا مَبْدَرًا قَسْدَ رَكْضَا

أَبْلَغَ سَلَامِي رَاكِبًا بِطُوسٍ، مَوْلَايَ الرِّضَا ... (۵)

و سجع مَهر صاحب این عباد نشان دیگری از ارادت او به خاندان عصمت و طهارت است.

شَفِيعِ اسْمَاعِيلَ فِي الْآخِرَةِ مُحَمَّدٌ وَ الْعَتَرَةُ الطَّاهِرَةِ

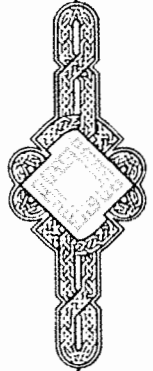
و صاحب روضات این ابیات را به نقل از ثعالبی بدو نسبت می کند:

حُبِّ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِيطَالِبٍ هُوَ الَّذِي يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ

أَنَّ كَانَ تَفْضِيلِي لَهُ بَدْعَةً قُلْعَنَةُ اللَّهِ عَلَى السَّبْتِ (۶)

سیف الدین عقیلی در کتاب آثار الوزرا می نویسد:

«صاحب عباد، ابوالقاسم بن عباد بن عباس رازی و به روایتی اصفهانی در جمیع علوم صاحب کمال بود و در ایام وزارت خود باوجود کثرت اشتغال دائم الاوقات درس گفتی و در تمامی علوم تصانیف ساختی و از تمام امور دنیائی نیز باخبر بود و در ابتدای حال ندیم عضدالدوله بود و عضدالدوله به محاوره او شعفی تمام داشت و...»





بعد از ابن‌العمید در سنه سبع و ستین و ثلاث مائه (۳۶۷) وزارت مؤیدالدوله ابونصر رکن‌الدوله حسن بن بویه یافت و به واسطه رای صائب او ملک مؤیدالدوله رونقی هر چه تمام‌تر یافت، چون مؤیدالدوله در سنه ثلاث و سبعین و ثلاثمائه (۳۷۳) درگذشت، صاحب بن عباد تا رسیدن فخرالدوله علی بن رکن‌الدوله ملک و لشکر را به ضبط در آورد و استدعای حضور کرد چون به سر ملک رسید وزارت بر قرار به صاحب عباد مقرر داشت.

در بعضی از تواریخ آورده‌اند که در ابتدا که فخرالدوله و قابوس و شمگیر اتفاق نمودند و نوح بن منصور سامانی حسام‌الدوله تاش و امیر فائق را به دفع ایشان بفرستاد و صاحب عباد جاسوس فرستاد تا احوال باز داند، جاسوس احوال معلوم کرده مراجعت نمود، صاحب عباد از او پرسید که در لشکر ایشان چند پیرند؟

گفت پیران ندیدم اما چند پیل‌اند، صاحب عباد گفت: من از پیران رای زن می‌ترسم نه از پیلان تیغ‌زن.

به رانی لشکری را بشکند پشت به شمگیری یکی تا ده توان گشت^(۷) پس صاحب بن عباد بفرستاد و فائق را بفریفت تا در روز حرب غدر کرد و پشت داد و بدین سبب لشکر ایشان منهزم شدند.

در قابوس‌نامه مسطور است که: صاحب عباد دو روز به دیوان نرفت، فخرالدوله کس فرستاد و پیغام داد که اگران ما ملالتی هست اعلام باید کرد تا به تدارک آن مشغول شویم و اگران جانب دیگر است ببايد گفت؟ صاحب گفت: معاذالله که از خداوند بنده را ملالتی باشد، جهت احوال مملکت است خداوند به دولت نشاط و طرب مشغول باشد که دل‌تنگی بنده زود زائل خواهد شد، روز سیّم صاحب بن عباد بیرون آمد فخرالدوله پرسید که موجب دل‌تنگی چیست؟ گفت: از کاشغرم‌نهی من نوشته بود که خاقان با فلان سپهسالار سخن می‌گفت ندانستم چه گفت؟ مرا از آن نان در گلو گرفت که چرا در ترکستان سخنی گویند و ما این‌جا ندانیم تا امروز کاغذی رسید که منهی من نوشته بود که آن سخن چه بود که خاقان گفته، دلم خوش شد...^(۸)

صاحب عباد درگذشت هیجده سال وزارت کرده بود، چون مرقد او را به نمازگاه بردند اکابر دولت اجلال او را در پیش مرقدش در سقف او در آویختند و تخت زیر آن نهادند و بعد از مدتی به اصفهان نقل کردند.

فخرالدوله ... هم در روز وفاتش خزائن او را برگرفت و فرزندان او را محروم از میراث کرد و کسان او را به مصادرات کشیده، هر چه او به کسی مساعدت کرده بود باز گرفت.^(۹) وی به شب جمعه ۲۴ ماه صفر سال ۳۸۵ هجری قمری در گذشت.^(۱۰)

ثعالبی در یتیمه الدهر گوید: عبارتی ندارم که با آن بتوانم مکانت وی را در علم و ادب و جلالت او را در جود و کرم و محاسن بسیار و مفاخر گوناگون وی را بیان کرد و هر چند داد

سخن دهم کمترین فضیلت او را نتوانم گفتن، تنها می‌گویم او صدر مشرق و تاریخ مجد و چشمه عدل و احسان است و کسی است که هرگاه او را به همه آنچه مخلوقی را بدان ستایند، مدح گویند، خَرَجی نباشد.

سمعانی گوید نام و شعر او مشهورتر از آن است که درباره او چیزی گوئیم. این خلکان نویسند: نادره دهر و اعجوبه زمان در فضایل و محاسن و کرم بود. سیوطی گوید: نادره دهر و اعجوبه زمان بود - حدیث گفت و املاء کرد. در محضر او مردمان بسیاری گرد آمدند که نزد هیچ یک از علما آن قدر مع نشدند... (۱۱)

از آثار مکتوب صاحب بن عباد

دیوان شعر - جوهرة الجمهره - ذکر الخلاف و عنوان - المعارف - رساله ابی احمد بن ابی دواد فی فضل العلم - الفرق بین الضاد و الطاء - رساله فی فضل عبدالعظیم - الکشف عن مساوی المتبنی - کشف المساوی فی شعر المتبنی - المحيط باللغة - نهج السبیل فی اثبات التفضیل - الهدایه و الضلالة - القضاء و القدر - الاباته عن مذهب اهل العدل بحجج من القرآن و العقل - مساوی شعر ابی الطیب. (۱۲)

منابع

- (۱) لغت نامه - علامه علی اکبر دهخدا - ذیل صاحب بن عباد
 - (۲) یتیمه الدهر، خمره ثعالبی، ج ۳، ص ۷۵ به نقل از لغت نامه
 - (۳) حماسه کویر، دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، ص ۳۳۹
 - (۴) حماسه کویر، همان ... ص ۱۰۴
 - (۵) عدد من بلغاء ایران فی لغة العرب و نخب من آثارهم. دکتر قاسم تویسرکانی از انتشارات دانشگاه تهران، شماره (۴۰۲) صص ۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸
 - (۶) لغت نامه ... ذیل صاحب بن عباد، حرف ص، صفحه ۲۹
 - (۷) آثار الوزرا، سیف الدین حاجی بن نظام عقیلی، به تصحیح و تعلیق میر جلال الدین محدث ارموی - صص ۱۹۷-۱۹۸
 - (۸) همان پیشین، ص ۱۹۹
 - (۹) همان ص ۲۰۲
 - (۱۰) لغت نامه، برگ صاحب، حرف ص، صفحه ۲۷
 - (۱۱) لغت نامه، از قول تذکره نویسان، حرف ص، صفحه ۲۹
 - (۱۲) الذریعه الی تصانیف الشیعه: علامه شیخ آقابزرگ تهرانی دارالاضواء، بیروت الطبعة الثالثة، ۱۴۰۳ هـ. ق، ۱۹۸۳ میلادی
- ج ۱ ص ۵۶، ج ۵ ص ۲۹۲، ج ۹ ص ۵۷۷، ج ۱۰ ص ۳۴، ج ۱۱ ص ۱۰۷، ج ۱۶ ص ۱۷۶، ج ۱۷ ص ۱۴۵، ج ۱۸ صص ۴۲-۶۱، ج ۲۰ صص ۱۶۲-۳۸۲، ج ۲۴ ص ۴۱۸، ج ۲۵ ص ۲۰۰



حکیم طغرائی سمیرمی اصفهانی

سرزمین باستانی سمیرم در جنوب استان اصفهان واقع گردیده است، در قدیم به سه منطقه بخش می‌شده است.

۱ - سمیرم علیا (بالا)

۲ - سمیرم سفلی (پائین) و هفت مزرعه

۳ - قمشه

که پرسه در قدیم با مرکزیت قمشه (شهرضای کنونی) اداره می‌شده است، این بخش از میهن اسلامی از ویژگی‌های اجتماعی برخوردار است که باید در آن مطالعه بسیار نمود صرف‌نظر از شوکت باستانی این بخش از ایران، هنوز سنت‌ها و آداب و رسوم، لباس‌ها، و... از لابلای کوهستان‌های دنا از دوران شاهان کیانی حکایت‌ها دارد و باورهای اساطیری در اندیشه‌های مردم این سامان دیده می‌شود از منطقه «هفت مزرعه» زنده رود تا پادنا، همه به نام «سمیرم» نامیده می‌شده است که این لفظ به معنی «سردسیر» است.

سمیرم منطقه ییلاقی «سمیران دژ» یا «ساماران دژ» بوده است و مرکز باستانی «ییلاق» کاروکوشش ایرانیان قدیم به شمار می‌رفته است.

این نام از نظر زبان‌شناسی یادآور گویش کهن آریائی مردمان این مرزوبوم است در برابر این منطقه، سرزمین قشلاقی و گرم «جهرم» قرار گرفته است.

که باز از نظر زبان‌شناسی معنی «گرم‌سیر» می‌دهد که هر دو با پسوند «ام» که شکل دیگر (پسوند - ان) است، و در نامه‌های برابر «شمیران - طهران» «سمیرم - جهرم» مشابهت دارد. که آن در سرزمین «ری» معنی (سردسیر - گرمسیر) می‌دهد.

در زمان سلجوقیان که اصفهان و منطقه قمشه مرکز دیوان‌سالاری آن‌ها بوده است، کمال‌الملک سمیرمی وزیر سلجوقیان بود و با دبیر بزرگ و وزیر متشرع و هم شهری خودش دشمنی پیدا کرده بود که این خصومت منجر به قتل و مرگ هر دو گردید... (۱)

حکیم مؤیدالدین ابواسماعیل طغرائی دبیر و وزیر سلجوقی در مرکز سمیرم سفلی زاده شد و در اثر فرهنگ پر دامنه که صاحب بن عباد طالخونچه‌ای در این سامان بنیان‌گذاری کرده بود، بالید و در ادب فارسی و عربی و خط و کتابت یگانه عصر شد.

دکتر قاسم تویسرکانی در کتاب: «عدد من بلغاء ایران ... به نقل از کتاب «دنیات الاعیان» چنین می‌نویسد: «فخرالکتاب، ابواسماعیل الحسین بن علی بن محمد بن عبدالصمد الملقب مؤیدالدین المعروف بالطغرائی، کان اصله من اصبهان دهر من اشهر بلغاء لغة العرب شعراً و کتاباً فی القوس السادس...»

هم او موارد اختلاف بین کمال الملک سمیرمی وزیر سلجوقیان و ابواسماعیل طغرائی را می‌نویسد - و موجبات قتل هر دو را ذکر می‌کند. (۲)



آقای مسیح الله حیدرپور در «بزرگان شعر و ادب شهرضا» از حکیم طغرایی چنین یاد می‌کند.

«حکیم طغرایی از ادیبان، شعرا و نویسندگان زبان عربی و فارسی و وزیر سلطان مسعود برادر محمود بن محمد ملک‌شاه سلجوقی بوده است، وی در نظم و نثر استاد بوده و در فن کیمیا نیز مهارت داشته است...»^(۳)

علامه دهخدا در لغت‌نامه ذیل «طغرایی» چنین می‌نگارد: مؤیدالدین ابواسماعیل طغرایی اصبهانی، شغل و منصب او نوشتن طغرا و القاب ملوک و امرا بر فرامین و مناشیر باشد. طغرایی در دبیری و شاعری آیتی بشمار می‌رفت و به صناعت کیمیا آگاه بود و در این فن وی را تصانیف است و مردم در پیروی و عمل به تصانیف وی مال بیشمار از کف دادند. «دهخدا» در حاشیه می‌نویسد: «ابن سینا قائل به ابطال کیمیا بوده و بر عکس طغرایی مدعی به صحت آن به شمار می‌رفته است.»

طغرایی در دربار ملک‌شاه بن آلب ارسلان مرجع خدمات و در زمان سلطنت محمد پسر وی از آغاز تا انجام رئیس دیوان انشاء و متولی امر دیوان طغرا بود، در واقع دولت سلجوقی را به وجود وی شرافتی خاص حاصل آمد و ایوبیان را پیوسته در آرزوی وی بسر رفتی و مناصب و درجات طی می‌کرد. و چندی تولیت دیوان استیفا را نیز در قبضه داشت و برای منصب وزارت نامزد شده بود و در دولت سلجوقیه و امامیه در صناعت انشاء کسی را یارای مماثلت با وی نبود، جز امین الملک ابونصر عقی.

طغرایی در علوم و عربیت ارزشی ثابت بود و در نظم و نثر بسیار بلیغ بود و اعجاز می‌کرد، از آثار او: جامع الاسرار - تراکیب الانوار - حقایق الاستیشارات - ذات الفوائد - الری علی ابن سینا فی ابطال الکیمیا - مصابیح الحکمه - مفاتیح الرحمه - و وی را دیوان شعر و تألیفات دیگری است.^(۴) وی به سال ۴۵۲ ق قدم به عرصه وجود نهاد و در محاربه که بین سلطان مسعود بن محمد و برادرش محمود به سال ۵۱۵ اتفاق افتاد، کشته شد که در آن تاریخ سن وی از شصت سال تجاوز کرده بود.

دهخدا سپس از ابن خلکان و او از قول عماد کاتب مؤلف تاریخ سلجوقیه چنین می‌نویسد. طغرایی را که او را استاد می‌خواندند وزیر سلطان مسعود سلجوقی بود و در موصل چون بین سلطان مسعود سلجوقی و برادر محمود در نزدیک همدان محاربه پیش آمد و پیروزی نصیب محمود گشت، نخست کسی را که از لشکر سلطان مسعود دستگیر کردند، مؤیدالدین طغرایی اصفهانی بود، این خبر به وزیر محمود - کمال نظام‌الدین ابوطالب سمیرمی رسید، شهاب اسعد که به نیابت نصیر کاتب در دارالانشاء محمود سمت طغرا نویسی داشت. گفت: این مؤیدالدین مرد ملحدی است، سمیرمی گفت آن کس ملحد باشد باید کشته شود، از این رو به ستم و ناروا طغرایی را کشتند چه، می‌دانستند که محمود برادر مسعود بواسطه فضل و بلاغت طغرایی نسبت به وی خوشبین است اگر او را آزاد گذارند شاید در دربار محمود مرجع





تمام امور گردد. بنابراین دشمنان وی درصدد قتل او برآمدند. و این واقعه در سال ۵۱۳ و به قولی ۵۱۴ و به روایتی دیگر ۵۱۸ اتفاق افتاد.

و سمیرمی وزیر [کمال‌الملک] نیز روز سه‌شنبه آخر ماه صفر سال ۵۱۶ در بازار بغداد نزدیک مدرسه نظامیه کشته شد. گویند قاتل وی غلام سیاهی از آن طغرائی بود که چون وزیر [کمال‌الملک سمیرمی] سبب قتل ولی‌نعمت وی شده بود، در مقام قصاص بر آمد...^(۵)

شهرت طغرائی بیشتر بر اثر انشاء قصیده معروف «لامیه العجم» اوست که به سال ۵۰۵ سروده است و موضوع آن شکایت از روزگار و عتاب و گله با مردم این جهان است.

گولیوس (ژولیوس Jullis) خاورشناس قرن ۱۶ میلادی این قصیده را به زبان لاتینی ترجمه کرد و در سال ۱۷۰۷ میلادی چاپ و نشر کرد^(۶)

و شاید این قصیده به زبان‌های دیگر درآمده باشد. این قصیده قدیمی‌ترین نمونه اشعار عرب است که به زبان‌های اروپائی ترجمه گردیده و مورد قبول عامه قرار گرفته است.

بر اثر جلب نظر ادبا و بلغا، شروع بسیاری بر این قصیده نوشته‌اند. این قصیده با این ابیات آغاز می‌گردد و تمام آن در لغت‌نامه آورده شده است.

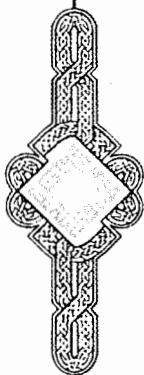
اضافة الرأي صائنتني عن الخطل و حلية الفضل زانتني عن العطل
مجدى أخيراً و مجدى أولاً شرع و الشمس زاد الضحى كالشمس فى الطفل
يتم الاقامه بالزوزاء لا سكنى بها و لانفاقتي و لأجمل...

که ترجمه منظوم این قصیده را آقای دکتر محمدآبادی باوایل در کتاب «یادنامه ادیب نیشابوری» آورده‌اند:

رای ستوارم نگهدارد حرف سرسری زیور فضلم بیاراید گه بسی‌زیوری
در شرف امروز با دیروز یکسانم از آنک نیم روز و شب بود یکسان عروس خاوری
کی توان بی‌خانمان. آسود در بغداد ار آنک نیست ما را اشتی آنجانه ماده نه نری...^(۷)

منابع

- (۱) سالنامه فرهنگی شهرضا - فضل‌الله مطبعی - نشر سال ۱۳۳۶ - صص ۱۴۵ و ۱۴۶
- (۲) عدد من بلغاء ایران فی لغة العرب و نخب من آثارهم - دکتر قاسم تویسرکانی از انتشارات دانشگاه تهران (۴۰۲) - صص ۱۶۵-۱۶۶
- (۳) بزرگان شعر و ادب شهرضا - مسیح‌الله حیدرپور - ص ۱
- (۴) الذریعه الى تصانیف الشیعه - علامه شیخ آقابزرگ تهرانی:
- ج ۱۳ - ص ۲۷۴، ج ۱۷ - ص ۱۱۸، ج ۱۸ - ص ۲۷۱، ج ۲۱ - ص ۳۰۲ و ۳۰۴، ج ۹ - ص ۶۴۸
- (۵) لغت‌نامه - علامه علی‌اکبر دهخدا - ذیل طغرائی صص ۲۵۸ و ۲۵۹ به نقل از ابی خلکان و ج ۱ - ص ۱۷۶ و نصرة الفتره ... عماد کاتب و کامل ابن اثیر، ج ۱، ص ۲۳۸.
- (۶) فرهنگ خاورشناسان - ابوالقاسم سحاب - شرح حال و خدمات دانشمندان ایران‌شناس - شماره ۳۰۰۸ - سال ۱۳۵۶ سحاب کتاب صص ۲۰۲ و ۲۰۳
- بادنامه ادیب نیشابوری - دکتر مهدی محقق، صص ۴۴



اصفهان

پاسدار گنجینه‌های
علم و ادب و هنر ایران

در سده ۱۱-۱۴

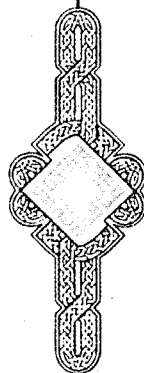
مرحوم علامه جلال الدین همائی

با سپاس از آقای دکتر ناصر الدین شاه حسینی برای ارسال مقاله

منظور ما در این فصل بیان این مطلب است که در قرون اخیر یعنی از قرن یازدهم تا چهاردهم هجری اصفهان مشعل دار علم و ادب و هنر و تمدن ایران بوده و پرتو این آثار از اصفهان بدیگر بلاد ایران و ممالک دیگر رسیده است.

اصفهان گنجینه‌های علم و ادب و هنر ایرانی را پاسبانی و نگاهداری کرد و میراث گرانبهای آن را به آیندگان سپرد، و بالجمله آنچه از مظاهر علوم و معارف اسلامی و فلسفه و عرفان و شعر و ادب و هنر اصیل ایرانی از قرن سیزدهم هجری تا کنون داشته و داریم همه از موارث اصفهان است.

اصفهان بعد از اسلام تا کنون دو دوره ممتاز مذهبی و علمی طی کرده است، در قرن ۵-۶ هجری که همه یا بیشتر توده مردم اصفهان سنی مذهب بودند شهر اصفهان بزرگترین مرکز علوم و معارف اسلامی بود و طالبان علوم و فنون از اقصای بلاد اسلامی به اصفهان شد رحال می‌کردند، و علمای اصفهان در میان فقها و محدثان



اسلامی طبقه برجسته ممتازی شناخته می‌شدند که در کتب حدیث و رجال قدیم از ایشان به عبارت «اصبهانین» و طبقه اصبهانین یاد می‌شود.

در قرن ۱۱-۱۲ نیز که عامه مردم اصفهان شیعی مذهب بودند باز شهر اصفهان بزرگترین و معروفترین مهد علوم و معارف اسلامی بود، بطوری که هر طالب علمی در هر شهر و دیار که بود، برای تحصیل و تکمیل معلومات خود چاره‌ای جز مسافرت به اصفهان و درک محضر اساتید معقول و منقول آن شهر را نداشت. نه تنها در علوم و معارف عقلی و نقلی بلکه در انواع فنون ادبی و حرف و صنایع ظریفه نیز اصفهان در هر دوره موقعیت ممتازی داشته که نظیرش در هیچ کجا نبوده است.

اصفهان در شعر فارسی دارای مکتب و شیوه‌ای مخصوص است که آن را «سبک عراقی» و «سبک اصفهانی» می‌گویند، و همین شیوه اصفهانی است که جمعی آن را «سبک هندی» نامیده‌اند.

ظهور سبک عراقی و اصفهانی مولود طبع شعرا و گویندگان اصفهان بود که اثرش به دیگر بلاد ایران و ممالک دیگر رسید.

ایران بیش از مغول در تمدن و علوم و آداب و صنایع و دیگر شؤون حیاتی و اجتماعی بجایی رسیده بود که اگر حمله وحشت بار تاتار پیش نیامده بود چیزی نمی‌گذشت که ایران برای همیشه یگانه مرکز تمدن بشری می‌شد و تمدن عالمگیری که نصیب اروپا گردید بی‌شبهه قسمت آسیا و مخصوص ایران بود.

در این معنی که گفتم به هیچ وجه راه مبالغه و اغراق ننیموده‌ام، زیرا علایم و آثار باقیمانده آن دوره ادعای ما را به خوبی ثابت می‌کند، محققان خود اروپا هم چون در علل تمدن جدید کنجکاوی کرده انصاف داده‌اند که بیشتر بلکه همه تمدن مغرب زمین رهین خدمات و زحمات سابق مشرقیان مخصوصاً ایرانیان است، و تمدن جهانگیر اروپا در حقیقت دنباله و مکمل تمدن مشرق زمین بوده است.

سرزمین اروپا برای بذر تمدنی که ممالک شرق در مدت چندین قرن افشاندن بودند بی‌اندازه استعداد آمادگی داشت و به محض اینکه این بذر در سرزمین باختر جایگیر گشت درختی برومند بوجود آمد که دنیا را زیر سایه خویش گرفت، اما این افتخار بعلی که روح تاریخ تمدن بشری گواه آن است حقاً بایستی نصیب آسیا بویژه مهد ایران زمین شده باشد، اما افسوس که هجوم شوم مغول و فتنه ترکان خوانخوار وحشی پیکر تمدن

شرقی و خاصه کشور محبوب ما را چنان لگدمال ساخت که دیگر از جای برخواست، رشته مدنیت ایران را از هم گسیخت و آبروی بشریت یعنی زلال خوشگواری را که ایرانیان کهن روزگار در جام جهان نمای مدنیت انسانی داشتند بجا کتیره بختی و سیه روزی ریخت.

گویی روزگار ستمکار پیوسته در کمین شهر و دیار آزادگان است، هنوز جرعه‌ای از جام آسایش نچشیده زهر نامرادی در کام او می‌ریزد و هنوز چند صباحی نفس راحت نکشیده و چند روزی بکام دل نگذرانده روزگار او را تیره‌تر از شب تار می‌سازد. باری هجوم وحشیانه مغول که شرح آن را در تواریخ نوشته‌اند، تمدن ایران را چندین قرن عقب انداخت، ایرانیان بعد از عهد مغول هر چند کوشیدند و هر قدر شتافتند به اولین قدم از منزل دیرینه خود نرسیدند.

گراف نمی‌گویم بیهوده سخن نمی‌رانم پیش از عهد مغول حکما و محققانی از قبیل محمد زکریای رازی و ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی، و در طبقه ریاضی دانان بزرگانی همچون خاندان بنی موسی خوارزمی و خانواده سجزی و ابوالعباس نیریزی و حکیم عمر خیام نیشابوری و امثال ایشان و در فن فقه و حدیث و کلام، کسانی همچون کلینی و شیخ صدوق و سید مرتضی و شیخ طوسی و امام محمد غزالی و امام فخر رازی، و در طبقه شعرا و گویندگان گروهی مانند فردوسی، عنصری، فرخی، سنایی و انوری و در طبقه مورخان کسانی مثل طبری و بیهقی و نظایر ایشان داشتیم.

بعد از عهد مغول چنین مظاهر علمی و ادبی کجا پیدا شدند؟ اشتباه نشود امثال مولوی، سعدی و خواجه نصیرالدین طوسی و عده دیگر از آن قبیل که حقا از نوابغ بشریت محسوب می‌شوند در حقیقت از بازماندگان تربیت و تمدن پیش از مغول بودند، چه می‌دانیم که اثر انقلابات و تحولات تاریخی هیچ وقت آنی و بدون فاصله بروز نمی‌کند بلکه دیری می‌گذرد تا آثار خوب و بد هر انقلابی آشکار گردد و چهره حقیقی خود را هویدا سازد.

اثر حمله شوم مغول در دوره‌های بعد ظاهر گردید که هر چه پیش آمدیم بر فقر و نیازمندی علمی و ادبی و دیگر شؤون مدنی ایران افزوده و آثار وخیم آن انقلاب شوم محسوس‌تر و بارزتر گردید.

هنوز زخم چنگیز خونریز التیام نیافته بود، که یورش تیمور لنگ آغاز شد و ایران محبوب ما دو باره میدان تاخت و تاز و لگد کوب ترکان تیموری گردید.





نمونه‌ای از آثار شوم فتنه مغول

یکی از آثار شوم فتنه مغول این بود

که ارتباط و پیوند ممالک اسلامی را از هم گسیخت و بدین سبب نهضت عالم‌گیر علمی و ادبی اسلامی که در نتیجه اختلاط و امتزاج افکار ملل متنوع مسلمان با یکدیگر پیش آمده بود بکلی متوقف ماند و رفته رفته راه زوال و نیستی سپرد.

و از جمله آثارش این بود که آثار علمی و ادبی چند قرن بعد از اسلام را که بزرگترین و برجسته‌ترین قرون تابنده بشری است محو و نابود ساخت و علما و فضلا و ادبا و هنرمندان بی‌شمار را که هادیان افکار و مشعله داران دانش و هنر بودند ب خاک نیستی افکند. و در نتیجه کلی ملل اسلامی خاصه ایرانیان را که پیش از مغول در اعلی درجه تمدن و فرهنگ بودند در وادی انحطاط و تنزل انداخت.

و از جمله آثارش این بود که نه تنها فرهنگ و دانش و بینش را از کف مردم ایران ربود بلکه در عوض مشتی خرافات و اوهام را که خاصه نژاد مغولی است در ایران ترویج و در روح ایرانیان جایگزین کرد.

ایجاد دو زبانی که مایه نفاق است نیز از جمله آثار شوم مغول بود.

ایرانیان پیش از مغول در همه چیز سرمشق و پیشرو دنیای متمدن بودند، حکومت مغول در ایران روح پیشروی و ابتکار را در ایرانیان ضعیف کرد.

استیلای مغول بر ایران مصادف سال ۶۱۶ هجری قمری بود هر چند مقدمات این فتنه از مدتی پیش‌تر از آن تاریخ آماده می‌شد، و از آن تاریخ تا ظهور نابغه ایرانی شاه اسماعیل صفوی حدود سه قرن طول کشید.

کوشش صفویه در ترویج علوم و ادبیات

صفویه در حدود سال ۹۰۶ قمری هجری، دولتی به تمام معنی ایرانی تشکیل دادند و در صدد ترقی این مملکت از هر حیث برآمدند.

کسانی که می‌گویند و می‌نویسند که صفویه اعتنایی به شعر و ادبیات فارسی نداشتند یا اصلاً به علوم و ادبیات و نمی‌پرداختند در اشتباه صرفند گویا از روی غرض ورزی و بی‌انصافی چیزی می‌گویند و از تاریخ صفویه به درستی اطلاع ندارند.

صفویه نسبت به همه مظاهر مدنی و جهات پیشرفت و ترقی صوری و معنوی ایران

جداً اهتمام داشتند، اما اساسی را که ایشان می‌خواستند بنیاد کنند متأسفانه چندان مصالح نداشت به این معنی که مدارس بزرگ ایجاد می‌کردند و وسایل تحصیل از هر حیث آماده و فراهم می‌ساختند و از هیچگونه تشویق و قدردانی فروگذار نمی‌نمودند، اما عالمی که در علوم منقول نظیر شیخ طوسی و شیخ مرتضی و ابن شهر آشوب و امثال ایشان باشد. و همچنین مابین حکما و علمای فنون عقلی کسانی که در ردیف ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی و شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی باشد تا از برکت وجود ایشان علماء بزرگ از قبیل علامه حلّی و قطب شیرازی و قطب رازی و حکیم خیام و لوکری و نظایر ایشان تربیت شود وجود نداشت. شاعری در ردیف فردوسی و سنایی و انوری و نظامی و مولوی و سعدی و حافظ نیز نبود تا امثال و نظایر خود را بیورانند و این مایه از فقر و تهیدستی که در آن عهد ظاهر شده بود در معنی از آثار شوم هجوم مغول و تیمور بود بهمان دلیل که گفتیم اثر انقلابات و فتنه‌های تاریخ آنی بروز نمی‌کند، بلکه مدتی طول می‌کشد تا آثار هر انقلابی چهره حقیقی خود را نشان بدهد.

از این جهت صفویان سخت کوشیدند تا در درجه اول مصالح عمارتی را که وجهه همت ایشان بود، و در درجه دوم خود آن بنای تازه را ایجاد کنند. اثر اهتمام صفویه و کوششی که در احیاء و نشر علوم و معارف اسلامی داشتند در قرن یازدهم هجری بخوبی ظاهر گردید.

اوضاع علمی و ادبی اصفهان در قرن ۱۱ هجری

قرن یازدهم هجری از قرون عالی مشعشع علمی و ادبی و صنعتی ایران محسوب می‌شود و طلوع آن عهد مولود کوشش و جد و جهد صفویه در احیاء علوم و ادبیات و صنایع ظریفه بود.

پرتو نهضت علمی و ادبی که از برکت دولت صفوی بوجود آمده بود سراسر بلاد ایران را گرفت، اثرش به دیگر ممالک مجاور مخصوصاً عراق عرب و شام نیز رسید، اما کانون این نهضت شهر اصفهان بود.

عدهٔ علما و ادبا و صنعتگران اصفهان در سدهٔ یازدهم هجری به اندازه‌ای است که می‌توان در بارهٔ آن کتابی مستقل تألیف کرد، ما اینجا به ذکر نموداری از هر طبقه با تاریخ وفاتشان بسنده می‌کنیم.



نمونه‌ای از علمای معقول و منقول اصفهان

در سده یازدهم هجری

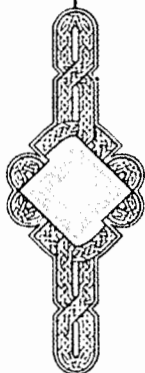
- ۱- شیخ بهایی جامع معقول و منقول ۱۰۳۰.
- ۲- شیخ محمد سبط شهید ثانی فقیه محدث ۱۰۳۰.
- ۳- ملاعبدالله شوشتری شارح قواعد علامه که مدرسه ملاعبدالله اصفهان به او منسوب است ۱۰۲۱-۱۰۲۰.
- ۴- میر محمد باقر داماد استاد ملاصدرا و جماعت دیگر از علمای معقول و منقول ۱۰۴۱-۱۰۴۰.
- ۵- ملامحمد باقر شارح «عیون الحساب» که از اعظام علمای ریاضی است و اصلش از «یزد» بود.
- ۶- میر ابوالقاسم فندرسکی حکیم عارف ۱۰۵۰.
- ۷- ملاصدرا (صدر المتألهین) شیرازی الاصل صاحب اسفار ۱۰۵۰.
- ۸- ملامحمد تقی مجلسی اول مترجم «من لایحضره الفقیه» ۱۰۷۰.
- ۹- ملا عبدالرزاق لاهیجی مؤلف «گوهر مراد» ۱۰۵۱.
- ۱۰- ملامحمد باقر سبزواری مؤلف «کفایه» و «ذخیره» در فقه ۱۰۹۰.
- ۱۱- ملا محسن فیض کاشانی مؤلف «کتاب وافی» ۱۰۹۱.
- ۱۲- میرزا رفیعا نایینی شارح اصول کافی ۱۰۸۲-۱۰۸۰.
- ۱۳- آقا حسین خوانساری مؤلف «مشارق الشموس» و حواشی «شفا» و «شرح تجرید» ۱۰۹۹-۱۰۹۸.
- ۱۴- ملارجبعلی تبریزی حکیم عارف صاحب رسائل فلسفی ۱۰۸۰.
- ۱۵- ملاحسن لنبانی حکیم عارف ۱۰۹۴.
- ۱۶- شرف الدین شولستانی استاد مجلسی اول ۱۰۶۰.
- ۱۷- میرزا حبیب الله صدر ۱۰۶۰.
- ۱۸- شیخ لطف الله میسی فقیه مجتهد امام مسجد شیخ لطف الله اصفهانی ۱۰۳۲.
- ۱۹- ملاصالح مازندرانی محشی معالم ۱۰۸۶.
- ۲۰- ملا حسنعلی پسر ملاعبدالله شوشتری ۱۰۶۹.
- ۲۱- علی قلی بن قرچقای خان صاحب تألیفات کلامی و فلسفی متولد ۱۰۲۰ زنده تا ۱۰۸۶.



- ۲۲- سید احمد داماد محشی کتب فلسفی از شاگردان میرداماد ۱۰۵۱.
۲۳- ملا تاجا (تاج الدین) ادیب فقیه، پدر فاضل اصفهانی معروف به «هندی» صاحب کشف‌اللاثام ۱۰۹۸.

نمونه شعرای اصفهان در سده یازدهم هجری

- ۱- حکیم شفائی اصفهانی ۱۰۳۷-۱۰۳۸.
- ۲- صایب اصفهانی تبریزی الاصل ۱۰۸۶.
- ۳- نقی (شیخ علی نقی کمره‌ای) عالم شاعر ۱۰۶۰.
- ۴- جلال اسیر اصفهانی ۱۰۵۸.
- ۵- ضمیری اصفهانی.
- ۶- ضیاء کفرانی (از بلوک رویدشت اصفهان).
- ۷- حکیم زلالی شاعری عارف مسلک از شاگردان و مداحان میرداماد.
- ۸- عادل اردستانی هم از تلامیذ میرداماد.
- ۹- تقی الدین اوحدی اصفهانی صاحب تذکره عرفات.
- ۱۰- ملا غروری، گویا اصلش شیرازی بوده است.
- ۱۱- ذوقی اردستانی.
- ۱۲- طاهر نصرآبادی مؤلف تذکره مطبوع مشهور.
- ۱۳- میرزا رضی الدین ارتیمانی، صاحب ساقی نامه معروف.
- ۱۴- ملازمان ناطق، که در اصفهان به شغل معلمی روزگار می‌گذاشت.
- ۱۵- مؤمن قمیشه‌ای.
- ۱۶- جنتی گزی (جزی) منسوب به قره گز (جز) اصفهان.
- ۱۷- تأثیر اصفهانی (محسن).
- ۱۸- شریف (ملا محمد ورنو سفادرائی)، منسوب به ورنو سفاداران (= بن اصفهان) که یکی از محلات سه گانه «سده» اصفهان است.
- ۱۹- مسعود پسر آقا زمان زرکش اصفهانی.
- ۲۰- نجیب کلیشادی لنجانی.



نمونه هنرمندان در قرن یازدهم هجری

- ۱- رضا عباسی نقاش معروف ۱۰۴۴.
- ۲- صادق بیگ افشار شاعر نقاش طراح.
- ۳- مقصود نقاش (حاج مقصود نقاش اصفهانی).
- ۴- خلیل نقاش.
- ۵- شیخ محمد سبزواری اول کسی که در نقاشی صورت سازی فرنگی را تقلید کرد، و از نقاشان دولخانه جدید شاه عباس کبیر در اصفهان بود.
- ۶- میر عماد خوشنویس نستعلیق شهید سال ۱۰۲۴.
- ۷- علیرضا عباسی خطاط طراح، در ثلث و نستعلیق هر دو استاد بود.
- ۸- محمد رضا امامی اصفهانی ادهمی خوشنویس ثلث و رقاغ.
- ۹- محسن امامی پسر محمد رضا خطاط.
- ۱۰- نورا (نورالدین) خوشنویس نستعلیق شنا گردمیرعماد.
- ۱۱- ترابا (میرزا ابوتراب) نستعلیق نویس، هم از شاگردان میرعماد.
- ۱۲- محمد صالح اصفهانی خطاط نستعلیق از اقران نورا و ترابا و رشیدا.
- ۱۳- استاد علی اکبر اصفهانی معمار و مهندس مسجد شاه اصفهان.
- ۱۴- استاد محمد علی از معماران و بنایان مسجد شیخ لطف الله اصفهان.
- ۱۵- استاد محمد رضا ابن استاد محمد حسن هم از معماران و بنایان مسجد شیخ لطف الله.

- ۱۶- استاد حیدر قلی غودی موسیقی دان و عود نواز.
 - ۱۷- معین مصور نقاش از شاگردان رضا عباسی.
- از ذکر اسامی قصد احصا و استقصا نداشتیم، منظورم تنها این بود که از مظاهر علمی و ادبی و هنری آن قرن نمونه‌ای را ذکر کرده باشم.

اهمیت پایتخت شدن اصفهان

باید دانست که پایتخت شدن اصفهان خود در ایجاد نهضت علمی و ادبی قرن یازدهم هجری عاملی مهم بود و تأثیری به سزا داشت.

شاه عباس کبیر در حدود سال هزارم هجری (عالم آرای عباسی سال ۱۰۰۶ قمری نوشته است و بعضی ۱۰۰۱ گفته‌اند) به حسن انتخاب و سلیقه که از خصایص آن





پادشاه بزرگ بود و به عقیده من به الهام یزدانی که بنا بود ایران از رنج نکبت رهایی یابد و دوباره عهد عزت و سعادت خود را از سر گیرد، اصفهان را که مهد پرورش دانش و فرهنگ و ذوق و قریحه و هوش خداداد ایرانی و از هر حیث شایسته آبادانی و مرکزیت کشور است برای پایتخت اختیار فرمود.

تاریخ گذشته ایران از عهد سلجوقیان بلکه قبل از آن از دوره آل‌بویه این حقیقت را به تجربه نشان داده و ثابت کرده بود که هر وقت اصفهان پایتخت ایران شده کشور در راه ترقی و سعادت افتاده و روزگاری نگذشته که دامنه بسط و نفوذ قوت و قدرت دولت و تمدن و فرهنگ عمومی ملت به اعلی درجه کمال ارتقا یافته است.

این دعوی، گذشته از شهادت تاریخ کاملاً مطابق عقل و ذوق سلیم است که خصوصیات و مزایای جغرافیایی و طبیعی و مدنی پایتخت بزودی در سراسر کشور سرایت می‌کند و در پیشرفت امور دولت و ملت بی‌اندازه مؤثر است.

اصفهان در پرورش قوای علمی و ادبی و ذوقی و صنعتی نه تنها در بلاد ایران که در سراسر جهان ممتاز است، وانگهی حدود شصت فرسخ در شصت فرسخ همه جا آماده و مستعد آبادانی و عمران است. آبادی که چند قرن بیاید و زود خلل نپذیرد، کدام یک از بلاد ایران دارای این شایستگی و استعداد خداداد است!

به قول یکی از نویسندگان اروپائی می‌توان به قوه پول و نیروی کار شهرها و پایتخت‌های بزرگ مانند لندن و پاریس و برلن و واشنگتن ساختن، اما با هیچ قوه و نیروی بشری نمی‌توان جلگه‌یی همانند اصفهان با رود خانه‌ای همچون زاینده رود ایجاد کرد.

برای شهر شدن و آبادانی شهرستانی سه چیز در درجه اول لازم است آب، و هوا، خاک، و این هر سه را اصفهان به حد کمال واجد است. همه جا خاک برای بنا و ساختمان و زراعت وجود دارد، هر کجا را بکنی به فاصله چند ذرع از سطح زمین به آب شیرین کوارا می‌رسد که هم آشامیدنی است و هم به کار زراعت می‌آید، هوای معتدل اصفهان هم ضرب المثل است.

آب و هوای معتدل، مزاج معتدل می‌پرورد، ذوق و فکر و هوش و دیگر خواص بارز ممتاز انسانی همه از مزاج معتدل تراوش می‌کند، عدالت و انصاف را که باعث تشدید و بقاء مبانی سلطنت است «الملك لا یبقی الا بالعدل» جز از مزاج و بنیة معتدل طبیعی نمی‌توان انتظار داشت، اینها همه در تأسیس بنای دولت پاینده و ایجاد تمدن و فرهنگ

ملی کاملاً مؤثر است.

بالجمله هیچ کدام از شهرهای ایران بدون استثنا در لوازم شهری و مدنیت همسنگ اصفهان نیست و پایتخت شدن اصفهان چنانکه گفتیم در ایجاد نهضت علمی و ادبی و هنری و هم چنین در بسط نفوذ و قدرت سیاسی و نظامی عهد صفویه از عوامل بسیار مؤثر شمرده می‌شود.

اصفهان در قرن دوازدهم هجری

چنانکه گفتیم سلاطین صفوی در صدد ترقی و پیشرفت علوم و ادبیات و صنایع ظریفه ایزان بودند و شایسته‌ترین و مستعدترین شهرها را برای پایتخت خود اختیار کردند. در نتیجه قرن یازدهم هجری بوجود آمد.

اگر دنباله این عهد نورانی به حوادث ناهنجار انقراض دولت صفوی و انقلابات و هرج و مرج‌های متعاقب آن قطع نمی‌شد امید می‌رفت که بتدریج دوره پیش از مغول تجدید شود متأسفانه روزگار چشم زخمی تازه به ایران مخصوصاً به اصفهان که چشم و چراغ بلاد مشرق زمین در آن زمان بود رسانید و چراغ نهضت عهد صفوی را خاموش کرد.

اوضاع اصفهان در سنوات ۱۱۳۴ - ۱۱۶۴

دوره سی ساله‌یی که گفتیم راجع بحوادث انقراض عهد صفوی و دوره نادرشاه افشار و جانشینان اوست تا جمعه هجدهم محرم ۱۱۶۴ که تاریخ ورود کریم‌خان زند است به اصفهان.

درین مدت که سی سال متوالی دوام داشت اوضاع اصفهان و انقلابات پی در پی و قتل و غارت و خرابی کمتر از دوره مغول و چنگیز نبود، ارباب دانش و هنر و فرهنگ، گروهی به دست مهاجمان کشته شدند و گروهی در اثر قحط و غلا و بیماری‌ها ناخوشی‌های مهلک در بیابانها و مخاوف و مهالک جان سپردند و مفقودالاثرا گشتند.

اشاراتیی که احياناً در نوشته‌های مؤلفان آن عهد از قبیل آقاهادی نواده ملا محمد صالح مازندرانی، و میر محمد حسین خاتون آبادی صاحب «مناقب الفضلاء»، و ملا اسماعیل خواجویی درباره آن حوادث بدسترس ماست و قسمتی از آنها در کتاب روضات نقل شده، برابستی موی بر تن آدمی راست می‌کند؛ و بالجمله شرح این واقعه





جگرخراش را مقالاتی جدا گانه لازم است. پس از حوادث انقراض عهد صفوی در عهد افشاریه و اوایل زندیه نیز پیوسته اصفهان میدان تاخت و تاز و گیرودار بود. نظر به اهمیتی که پایتخت داشت هرکس سربلند می‌کرد چشم به اصفهان می‌دوخت و آنجا را سنگر قرار می‌داد و دیگری به قصد محاربه با او اصفهان را محاصره می‌نمود، و همچنان یکی بعد از دیگری این شهر ستمدیده را میدان زورآزمایی قرار داده بودند.

بعد از عهد صفویه تنها موقعی که نسبتاً آرامشی در اصفهان و دیگر بلاد ایران حکمفرما گردید دوره سلطنت کریمخان زند است (۱۱۶۳-۱۱۹۳).

در این مدت نسبتاً فرصتی به چنگ علما و ارباب ذوق اصفهان افتاد که از ذخایر ادوار پیش بودند، و بدست همین باقیمانده چراغ علم و ادب روشن ماند و اثرش به خلاف رسید. همانطور که نتیجه نهضت قرن دهم هجری در سده یازدهم هجری نیز آشکار شده بود ثمره نهضت علمی و ادبی نیمه دوم قرن دوازدهم در قرن سیزدهم هجری آشکار شد.

بالجمله در ایام انقلاب و حوادث غم‌انگیز که از انقراض صفویه به بعد پیش آمد اصفهان که مرکز علم و ادب و صنعت و همه مظاهر تمدن ایران بلکه مشرق زمین بود به ویرانه غم‌انگیز مبدل گردید، جمعیت این شهر تاریخی که به نوشته بعضی مورخان اروپائی که در عهد شاه سلطان حسین صفوی به حدود یک میلیون رسیده بود در اثر قتل و غارت و قحط و امراض گوناگون و بلیه‌هایی که همگی مولود حادثه انقراض صفوی بود به جمعیتی قلیل مبدل گردید پاره‌ای از محلات شهر بکلی خراب و خالی از سکنه شد، جماعتی که در این فتنه‌ها کشته شده یا در اثر قحط و غلا و امراض مهلک بدروء زندگانی گفته‌اند یا آواره و سرگردان در بیابانها جان داده‌اند، از حد احصاء خارج است.

علما و ادبا و هنرمندان از بین رفتند، بساط علوم و آداب و صنایع برچیده شد، مدارس و محافل علما و طلاب علوم و مراکز هنرمندان خراب و خالی از سکنه گردید. در آن روزگار تاریک و در میان آن تندباد وحشت بار باز اصفهان مشعله‌دار علوم و ادبیات و صنایع ظریفه و تمدن ایران زمین گردید و پرتو آنها را بدوره بعد رسانید. چگونگی انتقال موارث علمی و ادبی و هنری ایران را که به دست اصفهان و اصفهانیان محفوظ ماند، و به دوره‌های بعد سپرده شده است در فصل بعد تحت عناوین جدا گانه شرح می‌دهیم.

علوم منقول و فنون اجتهادی

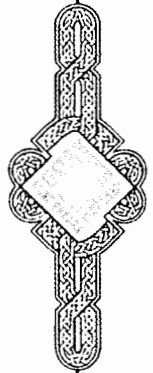
در علوم منقول و فنون اجتهادی شکی نیست که در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری ترقی فاحشی پیدا شده و مخصوصاً زواج و وسعت فن اصول فقه به جایی رسیده است که در هیچ دوره نظیر نداشت.

فقه‌های قدیم تا پیش از قرن ۱۲ هجری اغلب اخباری مسلک بودند و اجتهاد اصولی مولود قریحه اصفهانی است که از قرن دوازدهم به بعد بکار افتاد و نهضتی عجیب در این فن به ظهور آورد تا جایی که علمای اخباری را تکفیر می‌کردند و به همین جرم ایشان را می‌کشتند.

مؤسس فن اجتهاد و فقه متأخران به اتفاق علما آقا باقر بن محمد اکمل اصفهانی است که به سال ۱۱۱۸ قمری در اصفهان متولد شد و آنجا تحصیل کرد و چون بعداً یک چند در بهبهان بود بعنوان آقا باقر بهبهانی معروف گردید. آخر کار هم به عتبات عالیات رفت و در کربلای معلی اقامت جست و همانجا باصع اقوال در بیست و نهم ماه شوال ۱۲۰۵ قمری وفات یافت.

آقا باقر را مجدد رأس مائه ثانی عشر می‌نامند، تا زمان او مسلک اخباری بطوری شیوع داشت که فن اصول موهون شمرده می‌شد، وی مؤسس فن اصول و اجتهاد اصولی گردید و کم‌کم مسلک اخباری چندان موهون شد که میرزا محمد اخباری معروف را که معاصر فتحعلیشاه قاجار است و در علوم غریبه نیز دست داشت به حکم سید محمد مجاهد پیشوای روحانی آن عصر در سنه ۱۲۳۲ کشتند.

باری، آقا باقر در قرن ۱۲ هجری که تاریک‌ترین دوره‌های عهد اخیر بود، مشعله‌دار علوم منقول از فقه و اصول و رجال و درایه گردید و شاگردانی تربیت کرد که پیشرو و سرسلسله فقه‌ها و اصولیان قرن سیزده و چهارده هجری بودند از قبیل میرزا ابوالقاسم قمی معروف به میرزا قمی صاحب قوانین الاصول متوفی ۱۲۳۱ ق. و سید مهدی بحر العلوم طباطبائی صاحب منظومه معروف متوفی ۱۲۱۲ ق. و سید علی طباطبائی اصفهانی مؤلف کتاب ریاض المسائل در فقه معروف به شرح کنیز (وفاتش ۱۲۳۱ ق.) و شیخ جعفر نجفی صاحب کشف الغطا متوفی ۱۲۲۸ ق. و شیخ ابوعلی مؤلف کتاب منتهی المقام در فن رجال ۱۱۵۹-۱۲۱۶ ق. و میرزا محمد مهدی شهرستانی اصفهانی عالم معروف (وفاتش بسال ۱۲۱۶ ق.) و ملامهدی نراقی صاحب مشکلات العلوم متوفی ۱۲۰۹ و شیخ اسدالله کاظمینی مؤلف مقابس الانوار متوفی ۱۲۳۷ و میرزا یوسف تبریزی و





سید جواد عاملی مؤلف مفتاح الکرامه متوفی ۱۲۲۶ و جماعتی دیگر که نامشان در کتب رجال و تذکره‌های عهد اخیر معروف است.

شاگردان آقاباقر هر کدام در ناحیه‌ای بساط تعلیم و تدریس گسترده و جماعتی از علما و بزرگان فقه و اصول قرن سیزده و چهارده را پروریدند.

از آن جمله مثلاً دو نفر عالم شاخص قرن سیزدهم هجری در اصفهان یکی حجة الاسلام سید محمد باقر شفتی بیدآبادی متوفی ۱۲۶۰ ق. و دیگر حاج محمد ابراهیم کرباسی (کلباسی) متوفی ۱۲۶۱ ق. از شاگردان سید بحر العلوم و سید علی صاحب ریاض بودند (حاجی کرباسی تربیت شده محمد بیدآبادی بود و ظاهراً محضر درس آقاباقر را نیز درک کرده بود) در زمان سید شفتی و حاجی کرباسی اصفهان مرکزیت علمی و روحانی داشت بطوری که طلاب از همه نواحی ایران و همچنین از بعضی ممالک مجاور برای تحصیل به اصفهان می‌آمدند.

مرجعیت تامه شیعه نیز با سید شفتی بیدآبادی اعلی‌الله مقامه بود.

و نیز عالم اصولی معروف شریف العلماء (محمد شریف بن ملاحسن علی آملی) متوفی ۱۲۴۵ از شاگردان سید علی صاحب ریاض و پسر او سید محمد مجاهد و بعضی دیگر از معاصران او بود که سند اجتهاد و تحصیلات ایشان به آقاباقر می‌پیوست.

و نیز عالم مجاهد مشهور ملا احمد نراقی کاشانی صاحب «مستند» متوفی ۱۲۴۵ ق. شاگرد پدرش ملا مهدی نراقی است که از افاضل تلامذ آقاباقر بود.

از حوزه درس وی و شریف العلماء عالم اصولی بزرگی مانند شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق.) برخاست که فن اصول را به مقام یکی از علوم عالییه ترقی داد و علمای بعد از وی هر چه آمدند خوشه‌چین خرمن افادات وی بودند.

شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب حاشیه متوفی ۱۲۴۸ ق. و برادرش شیخ محمد حسین صاحب فصول متوفی ۱۲۵۴ ق. هم از دست‌پروردگان حوزه شاگردان آقاباقر بهبهانی بوده‌اند.

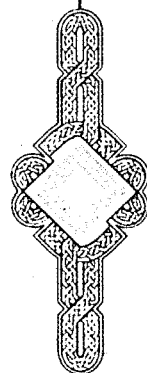
همچنان ازین سلسله که نام بعضی را برشمردیم علمای دیگر ظهور کردند، همچون نابغه فن اصول مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایة الاصول متوفی ۱۳۲۹ ق. که فن تحقیق: اصول فقه به وی ختم شده است، و بعد از وی هر چه از علمای اصولی می‌بینیم از منبع افاضات آخوند خراسانی آب خورده‌اند و در فن اصول از شاگردان شیخ انصاری بود.

باری چنانکه دیدیم فنون منقول و علوج اجتهادی در قرون اخیر از اصفهان به دیگر ولایات ایران و ممالک مجاور کشیده است.

فلسفه و دیگر علوم معقول

اما علوم معقول یعنی فلسفه و ریاضیات و غیره نیز مشعله‌دارش علی‌الاطلاق به اتفاق اصفهان و علمای آنجا بودند که اخگری از این نار مقدس و پرتوی ازین نور الهی نگاهداشته، در آن تیره زمان چراغی روشن حفظ کردند و بدست آیندگان سپردند. در قرن دوازدهم هجری که تاریکترین دوره‌های قرن اخیر است چراغ فلسفه و علوم معقول بدست چند تن از دانشمندان اصفهان روشن ماند:

- ۱- میرزا محمدتقی الماسی حکیم فقیه متوفی ۱۱۵۹ ق.
 - ۲- میرزا عبدالله حکیم متوفی ۱۱۶۲ ق.
 - ۳- ملا اسماعیل خواجویی، صاحب شرح دعای صباح متوفی ۱۱۷۳ ق.
 - ۴- آقا محمد بیدآبادی، حکیم، عارف، فقیه، متوفی ۱۱۹۸ ق.
 - ۵- میرزا محمد علی میرزا مظفر عارف، فقیه، حکیم، متوفی ۱۱۹۸ ق.
- آقا محمد بیدآبادی و ملا اسماعیل خواجویی مخصوصاً از افراد شاخص اواخر قرن ۱۲ هجری بودند که رشته تحصیلات ایشان به میرزا محمدتقی الماسی و حکمای دیگر نیمه اول آن قرن می‌پیوست.
- از حوزه درس ملا اسماعیل خواجویی و آقا محمدبیدآبادی جماعتی ظهور کردند که میراث فلسفه و علوم عقلی را به قرن سیزدهم رسانیدند. از آن جمله میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی متوفی ۱۲۰۲ ق. و ملامحراب کیلانی اصفهانی متوفی ۱۲۱۷ ق. که هر دو در عهد خود از مدرسان بزرگ فلسفه در اصفهان بودند.
- ملا مهدی نراقی کاشانی (۱۲۰۹ ق.) هم در فنون عقلی از شاگردان برجسته ملا اسماعیل خواجویی است؛ چنانکه در فقه و اصول شاگرد آقا باقر.
- این جماعت که گفتیم شاگردانی تربیت کردند که میراث فلسفه و علوم عقلی را به قرن ۱۳ و ۱۴ هجری تحویل دادند.
- از همه معروفتر آخوند ملا علی نوری اصفهانی است متوفی ۱۲۴۶ ق. که چراغ فلسفه و حکمت به وسیله وی روشن ماند و به همه اصناف و نواحی روشنی داد.
- مرحوم آخوند ملا علی از نود سال متجاوز عمر کرد و حدود شصت سال در



اصفهان تدریس می‌کرد و از برکت محضر وی شاگردان بسیار تربیت شدند که هر کدام در شهری و دیاری بساط افاضه بگستردند و بدین وسیله میراث علوم عقلی به آیندگان رسید.

یکی از شاگردان برجسته آخوند ملاعلی نوری، ملا اسماعیل دربکوشکی اصفهانی است. معروف به «واحد العین» متوفی حدود ۱۲۸۰ و به قولی ۱۲۷۷ ق. که از آثارش حواشی شوارق معروف است.

حاج ملاهادی سبزواری صاحب شرح منظومه (۱۲۱۲-۱۲۸۹) که او را بزرگترین فیلسوف قرن سیزدهم هجری باید نامید از شاگردان همان آخوند ملاعلی نوری و شاگردش ملا اسماعیل دربکوشکی واحدالعین بوده است.

و نیز یکی از شاگردان آخوند ملاعلی نوری، میرزا عبدالجواد حکیم اصفهانی است متوفی ۱۲۸۱ ق. که با ملا اسماعیل دربکوشکی واحدالعین در یک طبقه محسوب می‌شد. مروم میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف قرن اخیر متوفی ۱۳۱۴ ق. از شاگردان همین میرزا عبدالجواد بود.

و نیز از جمله شاگردان آخوند ملاعلی نوری، آقاسید رضی اصفهانی لاریجانی الاصل است که حکیم شاعر معروف عهد ناصرالدین شاه قاجار یعنی آقامحمد رضا قمشه‌ای اصفهانی متوفی ۱۳۰۶ ق. از تلامیذ اوست.

توضیحاً علاوه می‌کنم که آسید رضی لاریجانی فلسفه مشائی را نزد آخوند ملاعلی نوری تحصیل کرده بود. اما فلسفه اشراق و عرفان را گویند نزد میرزا رفیع شیرازی تحصیل کرد که در این فنون تبرز و براعتی خاص داشت.

و نیز از شاگردان آخوند ملاعلی نوری است آخوند ملاعبدالله زنوزی که در طهران مدرس مدرسه خان مروی بوده و تألیفاتی داشته است؛ آقا علی حکیم مدرس معروف طهران فرزند تربیت شده همین ملاعبدالله زنوزی بود.

آخوند ملا آقای قزوینی که در قزوین مدرس معقول بوده است هم از شاگردان قدیم آخوند ملاعلی نوری بود که بر دوره حاجی سبزواری تقدم زمانی داشت.

حاج ملامحمد جعفر لنگرودی ساکن اصفهان شارح مشاعر ملاصدرا و ملاسلیمان تنکابنی پدر ملامحمد مؤلف قصص العلما هم از جمله شاگردان درس آخوند ملاعلی نوری بوده‌اند.

علاوه بر شاگردان ملاعلی کسان دیگر در اصفهان بوده‌اند از قبیل محمدحسن





چینی و ملاحسن نایینی که از فحول علماء فلسفه و عرفان بوده و باعث انتقال این علوم به قرون بعد شده‌اند اگر خوب بخوانید حکمت و فلسفه قدیم در ایران به حاجی سبزواری و پس از وی به جلوه و آقا محمد رضا قمشه‌ای ختم شد.

بهترین شاگردان آقا محمد رضا قمشه‌ای جهانگیرخان قشقایی اصفهانی (متوفی ۱۳۳۸ ق.) مدرس معروف قرن اخیر در اصفهان و میرزا هاشم محشی کتاب مفتاح الغیب صدرالدین قونوی در طهران بودند.

و بهترین شاگردان مرحوم جلوه در طهران میرزا حسن کرمانشاهی و آقاعلی مدرس مدرسه سپهسالار بودند.

مرحوم میرزا طاهر تنکابنی عالم معروف معاصر ما که در ۱۳۶۰ ق. فوت شد از شاگردان جلوه بود و درس آقا محمد رضا قمشه‌ای را نیز درک کرده بود.

استاد فلسفه این حقیر مرحوم آشیش محمد خراسانی متوفی ۱۳۵۵ ق. که خاتم مدرسان فلسفه اصفهان است از شاگردان برجسته جهانگیرخان بود.

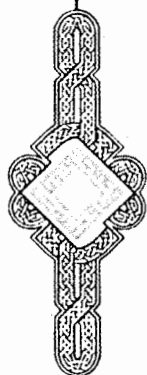
جناب علامه معاصر حضرت استادی آقای حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی دامت افاضاته العالیه هم از شاگردان برجسته آخوند ملامحمد کاشانی‌اند که وی و جهانگیرخان سالیان دراز دو رکن شاخص تدریس علوم عقلی در اصفهان بودند، وفات آخوند کاشانی در سال ۱۳۳۳ قمری اتفاق افتاد.

حقیر آن بزرگوار را دیده و از برکات انفاس قدسیه‌اش مستفیض شده‌ام. حضرت حاج آقا ارباب نیز بر این بنده سمت استادی دارند و از استادان من در حال حاضر همین یک نفر حیات دارد سلمه الله تعالی.

شعر و ادب فارسی

حوادث ناگوار و فتنه‌های خانمان سوز که از سنه ۱۱۳۴ ق. به بعد اتفاق افتاد، مردم ایران خصوصاً اصفهان را که پایتخت مملکت عظیم صفویه بود چنان از ذوق و حال انداخت که هیچکس را پروای شعر و شاعری نبود، شعر و ادب فارسی به سرعت هر چه تمامتر راه زوال و نیستی ابدی می‌پیمود.

در بحرآن همان فتنه‌ها و کیر و دارها و قتل و غارت‌ها و شیوع امراض و ناخوشی‌های مهلک که بر این کشور ستم رسیده روی آور شده بود باز اراده خداوند قادر متعال به این امر تعلق داشت که گنجینه گرانبهای شعر و ادب فارسی به کلی خاک



خورد نشود و میراثش از گذشتگان به آیندگان برسد.

برای انجام گرفتن این مهم باز اصفهانیان و اصفهانیان را اراده حق تعالی برگزید. در عهد کریم‌خان زند که فی‌الجمله آسایش و آرامشی بر ایران حکم‌فرما شده بود گروهی از شعرا و گویندگان و ارباب ذوق اصفهان به این فکر افتادند که چراغ نیم مرده شعر و شاعری را حیات تازه بدمند و سنت از دست رفته گویندگان قدیم را احیا کنند.

بزای این منظور انجمن شعر و ادب به ریاست و پیشوایی میر سید علی مشتاق اصفهانی متوفی ۱۱۶۹-۱۱۷۱^(۱) در اصفهان تشکیل شد که اعضای اصلی آن جماعتی از شعرای اصفهان بودند از آن جمله حاج لطفعلی بیگ آذر (۱۱۹۵ ق.) سید احمد هاتف صاحب ترجیع‌بند معروف (۱۱۹۸ ق.) سید محمد شعله (۱۱۶۱ ق.) سید عبدالباقی طبیب از سادات حکیم سلمانی اصفهان (۱۱۷۱ ق.) آقا محمد عاشق (۱۱۸۱ ق.) حاج سلیمان صباحی بیدگلی (۱۲۰۷ ق.) و جماعت دیگر از آن قبیل که همه ریاست و پیشوایی مشتاق را مسلم و با مرام انجمن موافقت داشتند.

مرام این انجمن حفظ گنجینه شعر و ادب فارسی و احیاء سنت شعرای باستان بود. در تذکره اختر گرجی در ترجمه حال مشتاق می‌نویسد:

آذر بیگدلی و هاتف اصفهانی و صهبا قمی و مشرب عامری و جمع دیگر از جمله شاگردان وی‌اند و الحق شایسته است که او را استاد الشعرا بگویند.

میرزا عبدالوهاب کلانتر که از اعیان فضلالی خاندان حکیم سلمانی اصفهانی از همان خانواده طبیب بوده و در سنه ۱۱۸۴ ق. فوت شده است، در ایامی که از طرف کریم‌خان زند حکومت اصفهان را داشت باز به تشویق و راهنمایی همان میر سید علی

۱ - تردید ما در تاریخ وفات مشتاق از جهت اختلاف ضبط تذکره‌نویسان و از همه مهتر اختلافی است که در ماده تاریخ‌های شعرای آن عهد دیده می‌شود.

در تذکره اختر گرجی (میرزا احمد ۱۲۳۲ ق.) تاریخ وفات مشتاق را سنه ۱۱۷۱ نوشته و ماده تاریخی هم از رفیق اصفهانی نقل کرده است که آن هم به حساب ابجد ۱۱۷۱ می‌شود:

بهر تاریخ او نوشت رفیق
جای مشتاق در جنان باد
با این حال ماده تاریخی هم در اشعار هاتف اصفهانی دیده‌ایم که ۱۱۶۹ می‌شود.

هاتف در قطعه نوزده بیتی می‌گوید:

چون سوی باغ خلد کرد آهنگ
هاتف از خامه شکسته زبان

بهر تاریخ زد رقم دایم
جای مشتاق باد صحن جنان

توضیحاً کلمه «دایم» با باء محسوب شده و جزء ماده تاریخ است.



مشتاق انجمنی از شعرای اصفهان تشکیل داد که اعضای معروف آن مشتاق، عاشق، آذر، هاتف، نصیب، غیرت، صهبا، صافی، نیازی، رفیق، مجید (یعنی درویش عبدالمجید خوشنویس معروف که در ابتدا خموش تخلص می‌کرد و بعد آن را به مجید مبدل ساخت)^(۱).

در اواخر قرن دوازده و اوایل سیزده باز به تقلید انجمن مشتاق انجمن‌های دیگر در اصفهان تشکیل شد که معروفترین آنها انجمن واله (آقا محمدکاظم اصفهانی ۱۲۳۹ ق.) و انجمن نشاط معتمدالدوله میرزا عبدالوهاب (۱۲۴۴ ق.) است که از خاندان همان میرزا عبدالوهاب کلانتر بود.

همچون آتش مقدس پارسیان قدیم که از آتشکده‌ای با آتشکده‌ای نقل می‌شد پرتو شعر و ادب فارسی نیز از انجمنی به انجمن دیگر و همچنان از کانون اصفهان به سایر بلاد و نواحی ایران پرتوافکنی نمود.

باری اثر نهضت شعری و ادبی انجمن مشتاق و پیروان او که در تاریخ ادبی ایران بعنوان بازگشت ادبی اصطلاح شده است و کانونش اصفهان بود از قرن دوازده به سده سیزده و چهارده که دوره سلطنت قاجاریان است انتقال یافت.

شاگردان همان مکتب شعرای اصفهان بودند که دستگاه شعر و شاعری عهد قاجار را بوجود آوردند و آن بساط را چنان گرم کردند که عهد قاجری مخصوصاً دوره ناصری در شعر و شاعری تالی عهد غزنوی و سنجری شمرده می‌شود. و بالجمله میراث شعر و ادب فارسی نیز مانند علوم معقول و منقول بوسیله اصفهان و اصفهانیان حفظ شد و به دست آیندگان رسید. برای اینکه چگونگی انتقال این میراث را از سده دوازده به قرن سیزده و چهارده واضحت‌ر گفته باشیم از باب مثال می‌گوییم:

ملک الشعرا صباي کاشانی متوفی ۱۲۳۸ ق. که پیشوای شعرای قصیده سرای عهد فتحعلیشاه بود از شاگردان صباحی بیدگلی کاشانی است که عضو انجمن شعرای اصفهان بود.

۱ - تاریخ انجمن‌های شعرای اصفهان را از عهد زندیه تا قاجاریه این حقیر در جلد دوم دیوان طرب که به عنوان برگزیده دیوان سه شاعر اصفهانی طبع شده است ص ۱۱۱-۱۵۳ به تفصیل نوشته‌ام که خلاصه آن را یکی از معاصران ما اخیراً در مجله وحید نقل کرد.
انجمن میرزا عبدالوهاب کلانتر در جلد دوم دیوان طرب از قلم این حقیر افتاده و در منظومات مجله وحید نیز نیامده است.



سید محمد سحاب اصفهانی متوفی ۱۲۲۲ ق. هم از شعرای بزرگ عهد فتحعلیشاه که در آن دستگاه لقب «مجتهدالشعرا» داشت فرزند سید احمد هاتف است که از اعضای انجمن مشتاق بود، وی در ابتدا به توسط صبای کاشانی به دربار فتحعلیشاه تقرب یافت.

این دو شاعر بزرگ که مقارن اوایل عهد قاجاری بودند اسلوب چکامه پردازی درباری را که از عهد عنصری و امیر معزی فراموش شده بود تجدید کردند. نشاط اصفهانی که از پیشوایان غزلسرایی عهد قاجاری است از اصفهان به طهران آمد و تحفه شعر و نثر فارسی را به دربار فتحعلیشاه آورد.

مجموعه اصفهانی (سید حسین متوفی ۱۲۲۵) که او نیز از پیشقدمان و پیشوایان فن غزلسرایی قرن ۱۳-۱۴ محسوب می‌شود، از تربیت یافتگان انجمن شعرای اصفهان بود و بیایمردی معتمدالدوله نشاط از اصفهان به طهران آمد و به دربار پادشاه قاجار تقرب یافت.

بعد از ایشان نیز عنصر غالب شعرای معروف قرن سیزده و چهارده هجری از اهالی اصفهان بودند از قبیل تاج‌الشعرا شهاب ۱۲۹۱ ق. میرزا محمد علی سروش ۱۲۸۵ میرزا مهدی فروغ، میرزا محمد حسین خان فروغی، مسکین، پرتو، عمان، دهقان، بقا، عنقا، سها، طرب، بیضا و امثال ایشان که اگر بخواهیم نام همه را ذکر کنیم باید کتاب مستقل بپردازیم.

عرفان و تصوف

مرکز تصوف نعمة‌اللهی تا عهد زندیه در هندوستان بود؛ در آن زمان چنانکه معروف است سید معصوم علیشاه دکنی از طرف شاه علیرضا دکنی برای نشر این طریقه از هندوستان به ایران آمد و چندی در فارس گمنام بود.

اولین کس که دعوت او را اجابت کرد و مایه شهرت اعتبار وی و طریقه وی گردید برخی از مردم اصفهان بودند که سرآمد ایشان فیض علیشاه متوفی ۱۱۹۴-۱۱۹۹ و فرزند برومندش نابغه تصوف عهد اخیر نورعلیشاه بود (میرزا محمد علی متوفی ۱۲۱۲ ق.) این هر دو از مشایخ بزرگ سلسله نعمة‌اللهیه‌اند که واسطه ما بین سید معصوم علیشاه و مشایخ طریقت ایران و عراق عرب بودند.

نورعلیشاه یکی از اقطاب بزرگ سلسله است که باعث گرمی بازار تصوف و عرفان

گردید.

پس از وی حسینعلیشاه اصفهانی (شیخ حسین زین‌الدین متوفی ۱۲۳۴ ق.) از اقطاب بزرگ سلسله و شیخ طریقت حاج محمد جعفر کبود در آهنگی همدانی ملقب به مجذوب علیشاه بود که او نیز از اقطاب سلسله شمرده می‌شود.

ناصر علیشاه اصفهانی و صابر علی شاه جرقویه‌ای اصفهانی، و حاج میرزا حسن صفی علیشاه متوفی ۱۳۱۶ ق. که وی نیز اصفهانی است از بزرگان مشایخ سلسله‌اند. و بالجمله بطوری که از تاریخ تصوف قرن اخیر مستفاد می‌شود طریقه تصوف نعمه‌اللهیه هم در قرن دوازده و سیزده هجری بوسیله عرفا و برگزیدگان اصفهان به دیگر نواحی و نقاط ایران و عراق عرب رسید.

شعبه‌ای از طریقه تصوف ذهبیه نیز از رجال اصفهان مانند آقا محمد بیدآبادی و ملامحراب کیلانی در قرن دوازدهم و اوایل سیزدهم محفوظ ماند و میراثش به دوره‌های بعد سپرده شد.

خط و نقاشی و تذهیب

فنون ظریفه مخصوصاً خط و نقاشی و تذهیب که سرآمد هنرهای زیبا شمرده می‌شود هم به توسط اصفهان و اصفهانیان در قرن دوازده و اوایل سیزده محفوظ ماند، و یادگارشان به دوره‌های بعد کشید.

نابغه خطاطی درویش عبدالمجید متوفی ۱۱۸۵ ق. هر چند اصلاً از طالقان قزوین بود، اما نشو و نمای و تحصیل خط و کمالش همه در اصفهان انجام گرفته است. از وی چند شاگرد بزرگ در اصفهان پیدا شد، که یکی از آنها همان میرزا عبدالوهاب کلانتر اصفهانی است که ذکرش در قسمت شعر و شاعری گذشت.

میرزا کوچک خواجه‌ای اصفهانی نیز از شاگردان برجسته درویش بود. آقای محمد جعفر اصفهانی هم از خوشنویسان اقران میرزا کوچک شمرده می‌شد. بعد از زمان میرزا کوچک و آقا محمد جعفر، جمعی شکسته‌نویس در اصفهان ظهور کردند که معروفترین آنها خاندان گلستانه است از سادات حسنی اصفهان. در این خاندان چندین استاد شکسته‌نویس بودند از آن جمله سید علی اکبر گلستانه و میرزا عبدالوهاب گلستانه و میرزا محمد علی گلستانه که شاگردان ایشان در دوره‌های بعد از ارکان خط و خطاطی ایران محسوب می‌شدند.



آقا هاشم شکسته‌نویس معروف متوفی ۱۳۰۶ ق. از تربیت‌یافتگان همین خاندان بود.

معتمدالدوله نشاط اصفهانی هم از خوشنویسان بزرگ شیوه درویشی بوده است. در خط نسخ و ثلث و نستعلیق نیز چندین استاد بزرگ در اصفهان بودند که شیوه کلی خوشنویسان ایران به ایشان منتهی می‌شود، سرآمد ایشان آقا زین‌العابدین اشرف الکتاب و آقا غلامعلی است هر دو استاد خط نسخ و ثلث بودند. و شاگردان بسیار تربیت کردند که از آن جمله پرتو اصفهانی (میرزا علیرضا معروف به میرزا آقاخان متوفی ۱۳۰۵ ق.) و میرزا محمد علی سلطان الکتاب و میرزا محمد علی قاری و سید محمد بقا را باید نام برد.

آقا محمد باقر سمسوری اصفهانی هم در نیمه اول قرن سیزدهم از نوابغ خوشنویسان نستعلیق بوده است.

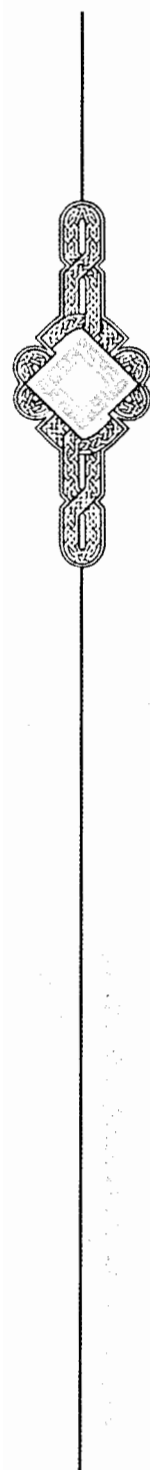
آقا محمد کاظم واله که ن کرش در پیش گذشت هم از استادان مسلم خط تعلیق است. علی کوهساری اصفهانی متوفی ۱۱۷۲ ق. هم از خطاطان معروف عهد زندیه بود. علی محمد مصور اصفهانی که وفاتش ۱۱۷۲ یا ۱۱۷۶ ق. بوده هم از نقاشان بزرگ آن عهد است.

مذهبان و نقاشان قرن دوازده و سیزده هجری از قبیل ملک حسین اصفهانی و آقا صادق و آقا باقر و آقا نجف و آقا عباس و آقا محمدعلی مذهب صاحب یخچالیه و تذکره مدایح معتمدی و همچنین هنرمندان دیگر از بقایای عهد زندیه و افشاریه یا از تربیت یافتگان اساتید آن عهد در اصفهان بودند که مشغله‌دار هنرهای زیبا و صنایع ظریفه شدند و چراغ هنر را روشن نگاه داشتند و پرتو آن را به دوره‌های بعد رساندند.

توضیحاً: در هر کدام از فصول که درین مقاله عنوان کرده‌ایم قصد اختصار و خلاصه گوئی بوده و تفصیل بیشتر این مطالب در کتاب «تاریخ اصفهان» ما نوشته شده است.

جلال الدین همائی







سال شمار زندگی

آقا محمدرضا قمشه‌ای (حکیم صهبا)

محسن سامع

این سال شمار به بیشتر اتفاقاتی که در دوره زندگی حکیم صهبا پیش آمده است اشاره می‌کند، چرا که بسیاری از این اتفاقات می‌تواند منشأ تحقیقات اجتماعی و فرهنگی بسیار قرار گیرد. در این سال شمار به سال تولد بسیاری از شاگردان حکیم صهبا اشاره نشده است و این به آن دلیل است که در هیچکدام از منابع مورد دسترسی به تاریخ تولد شاگردان آن حکیم اشاره نشده بود.

۱۲۴۱ هـ. ق	تولد حکیم آقا محمدرضا قمشه‌ای (حکیم صهبا) در قمشه (شهرضا) - فتوای دسته‌جمعی روحانیان به جهاد با روس - آغاز جنگ‌های دوم ایران و روس
۱۲۴۲ هـ. ق	درگذشت شیخ احمد احسائی مؤسس فرقه شیخیه استاد سید کاظم رشتی (تولد ۱۱۶۶ هـ. ق)
۱۲۴۳ هـ. ق	تولد میرزا جهانگیرخان قشقایی شاگرد حکیم صهبا (درگذشت ۱۳۲۸ هـ. ق) - عقد عهدنامه ترکمن چای و پایان جنگ دوم ایران و روس.
۱۲۴۴ هـ. ق	قتل گریبایدوف وزیر مختار روس در تهران - روانه شدن خسرو میرزا به دربار روس برای عذرخواهی از قتل سفیر آن

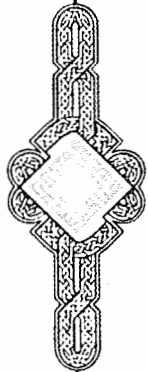


دولت - درگذشت نشاط اصفهانی	
تولد حکیم ملامحمد سمنانی متخلص به فانی(شاگرد حکیم صهبا) - درگذشت ملاعلی نوری (استاد استاد حکیم صهبا)	۱۲۴۶ هـ. ق
تولد ناصرالدین شاه قاجار(درگذشت ۱۳۱۳ هـ. ق به ضرب گلوله میرزا رضای کرمانی)	۱۲۴۷ هـ. ق
درگذشت عباس میرزا ولیعهد در خراسان	۱۲۴۹ هـ. ق
درگذشت فتحعلی شاه در اصفهان - به سلطنت رسیدن محمدشاه در تهران - بنا به نوشته سالنامه فرهنگی شهرضا(چاپ ۱۳۳۶) آیت الله حاج ملامهدی قمشه‌ای امام جمعه در قید حیات بوده است، مسجد امامزاده شاهرضا و پل سیدخاتون از آثاری است که به همت او ساخته شد. تولد شیخ محمد حسین بن محمد قاسم قمشه‌ای معروف به (کبیر) درگذشت ۱۳۳۶ هـ. ق.	۱۲۵۰ هـ. ق
قتل وزیر دانشمند «قائم مقام فراهانی» به دستور محمدشاه در باغ نگارستان.	۱۲۵۱ هـ. ق
انتشار نخستین روزنامه در ایران.	۱۲۵۳ هـ. ق
درگذشت ملامحمد جعفر لاهیجی(استاد حکیم صهبا)	۱۲۵۵ هـ. ق
تولد میرزا نصرالله حکیم شاگرد حکیم صهبا(درگذشت ۱۳۲۴ هـ. ق) درگذشت ملاعبدالله زنوزی (استاد حکیم صهبا)	۱۲۵۷ هـ. ق
لشکر کشیدن نجیب پاشا والی بغداد به کربلا و قتل عام شیعیان آنجا.	۱۲۵۹ هـ. ق
ورود اولین دوربین عکاسی به ایران - ظهور و دعوت سید علی محمد باب - تولد ملک الشعرا محمد حسن عنقا(از دوستان و معاشران حکیم صهبا) وی حدود دوازده سال در محضر حکیم، فلسفه و عرفان خواند (درگذشت ۱۳۰۸ هـ. ق)	۱۲۶۰ هـ. ق
تولد میرزا محمد مهدی قمشه‌ای، از علما و مجتهدین برجسته (درگذشت ۱۳۳۰ هـ. ق) وفات حاجی کلباسی شاگرد ملاعلی نوری و آقا محمد بیدآبادی تولد میرزا علی محمد حکمی، شاگرد حکیم صهبا (درگذشت ۱۳۴۳)	۱۲۶۱ هـ. ق



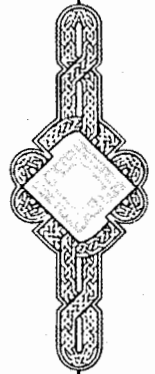
۱۲۶۴ هـ. ق	در گذشت محمدشاه قاجار و به سلطنت رسیدن ناصرالدین شاه - انتصاب میرزا تقی خان امیر نظام به صدارت - تولد میرزا حسن مفتون فرزند حاج میرزا ابراهیم از عرفا و ادبای قمشه (در گذشت ۱۳۲۴ هـ. ق) - در گذشت ملا عبدالله زنوزی (شاگرد ملاعلی نوری، پدر آقا علی مدرس حکیم)
۱۲۶۵ هـ. ق	درخواست برخی از درباریان برای عزل امیرکبیر - قتل سید علی محمد باب در تبریز
۱۲۶۶ هـ. ق	تولد ظل السلطان (پسر ناصرالدین شاه) وی حا کم اصفهان شد و نزدیک ثلث مملکت را تحت حکومت خویش قرار داد. حا کمی مغرور، خود رأی و مستبد بود. (در گذشت ۱۳۳۶ هـ. ق).
۱۲۶۷ هـ. ق	آغاز تأسیس مدرسه دارالفنون - آغاز انتشار روزنامه رسمی وقایع اتفاقیه
۱۲۶۸ هـ. ق	تولد میرزا لطف علی صدر الافاضل از شا گردان حکیم صهبا (در گذشت ۱۳۵۰ هـ. ق) سوء قصد ناموفق به جان ناصرالدین شاه به وسیله چند نفر از پیروان باب - اتمام و انجام مدرسه دارالفنون که با یکصد نفر از شاهزادگان و فرزندان امرا و نجبای مملکت رسماً گشایش یافت - عزل و قتل امیرکبیر.
۱۲۶۹ هـ. ق	تولد حکیم صفای اصفهانی شاعر، شا گرد حکیم صهبا (در گذشت ۱۳۲۲ هـ. ق).
۱۲۷۰ هـ. ق	درگذشت آقا سید رضی لاریجانی استاد عرفان حکیم صهبا - تولد میرزا محمود مدرس کهکی قمی، شا گرد حکیم صهبا (در گذشت ۱۳۴۶ هـ. ق) - درگذشت میرزا حبیب قاآنی شاعر.
۱۲۷۳ هـ. ق	درگذشت آقا میر سید حسن مدرس مطلق - برافراشتن مجدد پرچم انکلیس در تهران پس از چند ماه قطع رابطه به خاطر حمله ایران به هرات. - مهاجرت میرزا ابوالحسن جلوه از اصفهان به تهران.
۱۲۷۴ هـ. ق	گوینو، کتاب خود را با نام «تاریخ ادیان و عقاید فلسفی در آسیای مرکزی چاپ کرد که در آن کتاب درباره حکیم صهبا مطلب مهمی آورده است (حکیم صهبا در هنگام چاپ این کتاب

سی و چهار ساله بوده است) کتاب دیگرش سه سال در آسیا نام دارد. - تولد عبدالعلی میرزا، احتشام الملک فرزند فرهاد میرزا، متخلص به عبدی (شا گرد حکیم صهبا) - درگذشت میرزا عباس فروغی بسطامی شاعر مورد علاقه ناصرالدین شاه.	
تولد میرزا مهدی خان شیدا شاعر قمشه‌ای (اردیبهشت ۱۳۲۷ هـ.ق)	۱۲۷۵ هـ.ق
انتشار نخستین شماره روزنامه دولت علیه - تولد شیخ مرتضی قمشه‌ای شا گرد میرزا نصرالله حکیم و جهانگیرخان (در گذشت حدود ۱۳۴۱ هـ.ق)	۱۲۷۷ هـ.ق
گوینو برای باز دوم به سمت وزیر مختاری از طرف دولت فرانسه به تهران آمد.	۱۲۷۸ هـ.ق
تنظیم کتابچه اصول اداره دیوان عدلیه به دست میرزا حسن خان سپه سالار.	۱۲۷۹ هـ.ق
در گذشت آخوند واحدالعین (استاد حاج ملاهادی سبزواری) - تولد حکیم میرزا طاهر تنکابنی، شا گرد برجسته حکیم صهبا (در گذشت ۱۳۲۰ هـ.ش) - تولد ناظم الاسلام کرمانی نویسنده تاریخ بیداری ایرانیان.	۱۲۸۰ هـ.ق
درگذشت ملا اسماعیل اصفهانی، شا گرد میرزا ملاعلی نوری.	۱۲۸۱ هـ.ق
درگذشت آخوند ملا آقا قزوینی، شا گرد ملاعلی نوری. وی در مناظره‌ای در قزوین شیخ احمد احسائی، مؤسس طریقه شیخیه را محکوم کرد.	۱۲۸۲ هـ.ق
بیست و یکمین سال سلطنت ناصرالدین شاه، وی در این سال به فکر توسعه تهران افتاد و این شهر از حالت قدیمی خود تقریباً خارج شد. - مؤسسه دارالفنون و مریض خانه دولتی که به همت امیرکبیر طرح ریزی شده بود، افتتاح شد. کاخ شمس العماره ساخته شد.	۱۲۸۴ هـ.ق
درگذشت ملا حسین علی تویسرکانی.	۱۲۸۶ هـ.ق
تولد سید حسن مدرس (شهادت ۱۳۵۶ هـ.ق. برابر با ۱۳۱۶ هـ.ش). - مشیرالدوله میرزا حسین خان سپهسالار اولین نفر در فن	۱۲۸۷ هـ.ق





دپلماسی در ایران که به این سمت منصوب شد.	
قحطی فراگیر و طاقت‌فرسا در اکثر نقاط ایران (۱۲۵۰ هـ. ش.) - آقا محمدرضا قمشه‌ای در این سال تمام دارایی خود را فروخت و صرف تأمین مایحتاج مردم فقیر و تنگدست کرد - تولد آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی، شاگرد میرزا هاشم اشکوری که از شاگردان حکیم صهبا بود. وزارت یافتن میرزا حسین خان سپهسالار در وزارت عدلیه و وضع قوانین جدید در آن وزارت خانه به سبک اروپا و مخالفت علما خصوصاً حاج ملا علی کنی با او و تکفیر کردن او.	۱۲۸۸ هـ. ق
در گذشت حاج ملاهادی سبزواری - درگذشت آقا سید محمد شهشهرانی.	۱۲۸۹ هـ. ق
پس از هفت سال از شروع عملیات توسعه تهران بزرگ، ساخت برج و باروی تهران جدید به پایان رسید. که تهران از این زمان دارالخلافه ناصره یا ناصری نامیده شد تا از تهران عتیق جدا باشد. پولی که برای دستیاری از قحطی‌زدگان سال ۱۲۸۸ از انگلستان به ایران ارسال شده بود صرف پرداخت مزد کارگران برای حفر خندق جدید در اطراف تهران شد.	۱۲۹۱ هـ. ق
تولد آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی اصفهانی، استاد عرفان امام خمینی (ره) و شاگرد برجسته میرزا جهانگیرخان (در گذشت ۱۳۶۹ هـ. ق.) - تولد محمد حسن سهای متخلص به صباغ (در گذشت ۱۳۵۵ هـ. ق.)، شاعر زبردست شهرزائی - تولد شیخ حسن علی اصفهانی شاگرد میرزا جهانگیر خان - انتشار روزنامه «اختر» فارسی در استانبول به مدیریت آقا محمد طاهر تبریزی.	۱۲۹۲ هـ. ق
مهاجرت سید حسن مدرس از سرابه اردستان به شهرضا.	۱۲۹۳ هـ. ق
تألیف کتاب جغرافیای اصفهان به همت میرزا حسن خان که به موجب حکم امنای دیوان دولت ناصری پدید آمد و ظاهراً قدیمی‌ترین مأخذ ایرانی است که به اختصار از آقا محمدرضا قمشه‌ای سخن گفته است. در این سال آقا محمدرضا از	۱۲۹۴ هـ. ق



اصفهان به تهران رفت. مرحوم جلوه قبل از او (۱۲۷۳ هـ. ق.) از اصفهان به تهران رفته بود.	
از این سال تا سال ۱۳۰۰ میرزا ابوالفضل تهرانی (در گذشت ۱۳۱۶ هـ. ق.) در محضر حکیم صهبا بوده و اشعار او را بارها شنیده است - دومین سفر ناصرالدین شاه به اروپا به صورت غیررسمی نزدیک ۵ ماه، به توصیه مشیرالدوله، میرزا حسن خان سپهسالار (سفر سومش در سال ۱۳۰۶ هـ. ق. انجام گرفت.)	۱۲۹۵ هـ. ق
ورود فرهاد میرزا، عموی ناصرالدین شاه به شهرضا و اقامت یک هفته‌ای او و دیدار با ملامحمد باقر قمشه‌ای - درگذشت آخوند ملامحمد باقر فضل آبادی قمشه‌ای، شاعر و عارف و مفسر قرآن - تولد حسین قلی خطایی دهاقانی، شاعر و نقاش چیره‌دست. گویا تصویری از آقا محمدرضا قمشه‌ای بر تکه‌ای چرم به وسیله ایشان کشیده شده است (در گذشت ۱۳۴۹ هـ. ق.)	۱۲۹۶ هـ. ق
تولد حکیم اسدالله قمشه‌ای متخلص به دیوانه، شاگرد حکیم نصرالله قمشه‌ای (درگذشت ۱۳۳۴ هـ. ق.) - تولد حاج آقا رحیم ارباب شاگرد حکیم قشقایی (درگذشت ۱۳۹۶ هـ. ق.) - تولد علامه دهخدا - درگذشت ملا احمد نراقی.	۱۲۹۷ هـ. ق
درگذشت حاج میرزا حسین خان سپهسالار.	۱۲۹۸ هـ. ق
دیدار حکیم صهبا با ناصرالدین شاه قاجار به درخواست ناصرالدین شاه و به واسطه ملک الاطباء.	۱۲۹۹ هـ. ق
تولد آقا میرزا احمد بن حسن آشتیانی، شاگردشاگردان حکیم صهبا (درگذشت ۱۳۵۹ هـ. ق.) - انتشار روزنامه (شرف) که در اوایل سلطنت مظفرالدین شاه دوباره به نام (شرافت) منتشر شد.	۱۳۰۰ هـ. ق
انتشار روزنامه (عروة الوثقی) در پاریس به مدیریت سیدجمال الدین اسد آبادی و شیخ محمد عبده.	۱۳۰۱ هـ. ق
تولد آقا شیخ محمد هادی فرزانه، شاگرد حکیم نصرالله (در گذشت ۱۳۸۵ هـ. ق.) - تولد حاج میرزا محمد رضا مهدوی - تولد	۱۳۰۲ هـ. ق



سید محمد کاظم لواسانی شاگردشاگردان حکیم صهبا.	
تحریک و آشوب مردم تهران به وسیله میرزا محمود لنگ قمی علیه حکیم صهبا به بهانه گمراه کردن طلاب - مراجعت حکیم به شهرضا و سکونت و انزوا با حالت درویشی و وارستگی در یکی از حجره‌های بقعه شاهرضا، بنابر قول حاجی پیرزاده، ظل‌السلطان، حاکم اصفهان، از او دعوت به برگشتن به شهرضا کرده‌است، حاجی پیرزاده در این سال از شهرضا عبور کرده و توصیف زیبایی این شهر و مردمش و تمجیدی از آقا محمدرضا قمشه‌ای دارد.	۱۳۰۳ هـ. ق
مراجعت دوباره حکیم صهبا از شهرضا به تهران - ورود سیدجمال‌الدین اسدآبادی به تهران (وی برای بار دوم در ۱۳۰۷ هـ. ق. به تهران آمد)	۱۳۰۴ هـ. ق
درگذشت فرهاد میرزا صاحب کتاب سفرنامه حج، منشآت، زنبیل	۱۳۰۵ هـ. ق
درگذشت عارف و حکیم بزرگوار آقا محمدرضا قمشه‌ای در تهران در تنهایی و خلوت و سکوتی عارفانه (اول ماه صفر) میرزا ابوالحسن جلوه با کمک چند نفر جنازه او را به نزدیک‌ترین محل (سر قبر آقا) بردند. حاج شیخ هادی نجم‌آبادی نیز برای نماز و مراسم تدفین حاضر شد - درگذشت ملاعلی کنی مفتی بزرگ شهر تهران - تولد میرزا مهدی آشتیانی فرزندان (آقا میرزا جعفر آشتیانی، شاگرد حکیم صهبا).	۱۳۰۶ هـ. ق

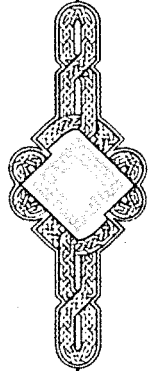
تذکر:

- این سال‌شمار به تاریخ حکما و ادبای شهرضا توجه خاص داشته است.
- یقیناً بسیاری از اتفاقات مهم و مربوط به این دوره تاریخی از قلم افتاده است. نیز امکان وجود اشتباهات تاریخی در این سال شمار هست. بنابراین از پیشنهادها و نظریات اصلاحی استقبال می‌کنم.

محسن سامع

منابع:

- ۱- از صبا تا نیما، یحیی آرین پور، چاپ چهارم ۱۳۷۲، زوآر
- ۲- برگزیده دیوان سه شاعر، جلال‌الدین همایی
- ۳- تاریخ بیداری ایرانیان، ناظم الاسلام کرمانی، چاپ سوم ۱۳۶۳ امیرکبیر.
- ۴- تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدر متألهین، منوچهر صدوقی صها، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
- ۵- تهران در آینه زمان، مرتضی سیفی قمی نفرشی، چاپ اول ۱۳۶۹، اقبال.
- ۶- جغرافیای تاریخی شهرضا، محمد علی بهرامی ۱۳۴۵، چاپ خاتمی.
- ۷- روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه ایرج افشار، چاپ دوم، امیرکبیر ۱۳۵۶.
- ۸- زندگانی حکیم جهانگیرخان قشقایی مهدی قرقانی ۱۳۷۱. امور فرهنگی شهرداری اصفهان.
- ۹- سالنامه فرهنگی شهرضا، به کوشش مطیمی ۱۳۳۶.
- ۱۰- شهرضا و جهانگردان، فرهاد رستگار، آماده چاپ.
- ۱۱- فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، چاپ هفتم ۱۳۶۴، امیرکبیر.
- ۱۲- مدرس در تاریخ و تصویر محمد گلبن ۱۳۶۷، ارشاد اسلامی.
- ۱۳- نامه فرهنگستان علوم، شماره ۶ و ۷، سال چهارم، مقاله دکتر محقق داماد.





وحدت وجود

دکتر عزت الله دهمقان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دل على ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته و تجلى باسمائه و صفاته و الكل شئوناته و ظهوراته فليس في الدار غيره ديار و كان الله و لم يكن معه شيء و الان كما كان و كل من عليها فان

و الصلوة و السلام على اسمه الاعظم و اسمائه الحسنی مواضع مشيته و مصادر ارادته لاسيما الامام المنتظر و الحجة الثاني عشر الذي بيمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء و ببقائه بقيت الدنيا و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

«وحدت وجود» از مباحث زیر بنائی و بلکه زیربنا و اساس جهان بینی عرفانی است.

وحدت وجود را از دیدگاههای مختلف فلسفی، شهودی و عرفانی تفاسیر و تقریرات مختلفی است که مشهورترین نظرات بر سه محور فوق ترسیم شده است.

الف: دیدگاه فلاسفه:

در این دیدگاه با توجه به اصل اشتراک و اتحاد وجود همه اعیان موجودات از وجود مطلق تا مقیدات ناقصه، در حقیقت وجود مشترک و از ذره تا بیضاء تحت مقوله وجودند.

از طرفی وجود امری تشکیکی و دارای مراتب است و مراتب مذکور ضمن اتحاد و اشتراک در اصل وجود، از حیث قوت و ضعف، غنا و فقر مختلف و متفاوتند.

نور خورشید از آن جهت که نور است با نور شمع مشترک است منتهی نور خورشید از قوت لازمه برخوردار و لکن نور شمع فاقد چنین قوتی است. همچنین موجودات مقیده و ناقصات ممکنه با همه صفت نقص در اصل وجود و قرار داشتن تحت مقوله وجود، با وجود مطلق و کمال محض مشترکند.

حاج ملاهادی سبزواری رضوان الله تعالی علیه در منظومه فرماید:

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقه ذات تشکک سقم
مراتباً غنی و فقرات مختلف	کالنور حیثما تقوی و ضعف ^۱

ب: وحدت وجود از دیدگاه متحققان و اهل شهود (وحدت شهود)
از آنجا که وجود حضرت باری جلت عظمته وجود تام فوق التمام و کمال مطلق و فوق الکمال است، سایر اعیان وجود در قبال او معدومات لاشیی و اصله چیزی به حساب نخواهند آمد. ممکن در پیشگاه واجب، حادث در محضر قدیم و مقید در نزد مطلق نه تنها نه...^۱ که نمودی نیز نخواهد داشت بقول مرحوم آیت الله کمپانی

در جنب تو مبدعات لاشیی	با بود تو کائنات اعدام ^۲
همان سخن سعدی:	

همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هستیش نام هستی برند ^۳
یکی قطره باران ز ابری چکید	خجل شد چو پهنای دریا بدید
که جایی که دریاست من کیستم؟	چو او هست حقا که من نیستم ^۴
این تقریر یکی از وجود معانی «الله اکبر» است ^۵	

ج: وحدت وجود از نظر عرفا:

از دیدگاه عارف وجود حقّ حقیقیه یکی بیش نیست و آن تنها و تنها وجود حضرت حقّ جلّ و علّی و بقیه اکوان وجود، اظلال و افیاء ظهورات و اعتبارات، اسماء و صفات و خلاصه شئونات و تجلیات اویند.

خانه وجود از غیر پرداخته است و سپس فی الدار غیره دیار ظاهر در مهر منظوی و ظل در ذی ظل مندرک و اسماء و صفات در ذات مندمج همه فانی و بل عین اناء و بنابراین:



نقوش صفحه امکان شئون یک ذاتند هزار اسم نمایند یک مسمی را^۶
تعدد کثرت بحسب تعدد مریا و آینه هاست و الا صورت یکی بیش نیست.
و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت عددت المریا تعدد^۷
با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم ترا^۸
براساس این دیدگاه وجود اشیاء نسبت به عدم وجود و لکن نسبت بذات اقدس اله
لاوجود است.

بیش از یک وجود در هستی موجود نیست و آن وجود حق تعالی است نظریه وحدت
وجود منسوب به شیخ اکبر جناب محیی الدین ابن عربی است لکن بلا تردید عارفان قبل از
ابن عربی^۹ براساس وحدت وجود گفته ها و نوشته ها دارند و گرچه اصطلاح وحدت
وجود را بکار نبرده اند آنچه مسلم است توجیه فلسفی و تبیین عرفانی وحدت وجود
توسط شیخ اکبر صورت گرفته و اوست که شالوده نظریه وحدت وجود را براساس
مباحث حکمی و معرفتی پایه گذاری نمود.

برای توضیح و تشریح وحدت وجود کافی است دیدگاه مؤسس این اساس و مشید
این بنا یعنی ابن عربی را مقداری توضیح دهیم شیخ اکبر در بعضی از نوشته ها
حضرت حق را عین استاد دانسته است.

در فص هودی فرماید: و بالاخبار الصحيح انه عین الاشیاء و لو لم یکن الامر كذلك
ما صح الوجود.^{۱۰}

در فتوحات فرماید: «... اظهر الاشیاء و هو عینها»^{۱۱}

در فص آدمی فرماید: لما شاء الحق سبحانه ان یری اعیانه و ان شئت قلت ان یری
عینه^{۱۲}

در فتوحات گوید:

فما نظرت عینی علی غیر وجهه و ما سمعت اذنی خلاف کلامه
فکل وجود کان فیه وجوده و کل شخص لم یزل فی مقامه^{۱۳}
همچنین

فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و مائم بائن
بذا جاء برهان العیان فما اری بعینی الا عینه اذا اعاین^{۱۴}
ملاحظه می شود که در این کلمات و اشعار وجود حق را عین اشیاء قلمداد می نماید.
ابن عربی در بعض گفته ها و نوشته ها با چرخشی ۱۸۰ درجه ای خدا را خدا و خلق را

خلق دانسته است.

فهو عين كل شئ في الظهور و ما هو عين الاشياء في ذاتها بل هو هو و الاشياء اشياء فالحق حق و الانسان انسان فالرب رب و العبد عبد»^{۱۵}

در جای دیگر فرمود: ... ما فی الوجود الا الله و انا و ان کذا موجودین فانما کان وجودنا به فمن کان وجوده بغيره فهو فی حکم العدم»^{۱۶}

و در جای دیگر:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا جمع و فرق فان العين واحدة و هی الکثیرة لاتبقى و لاتذر»^{۱۷} و اما پس از جمع بندی همه نظرات ابن عربی در کثرت و وحدت بعض بزرگان و از جمله جناب آقای دکتر محسن جهانگیری چنین نتیجه گرفته اند که شیخ اکبر دو گونه تلقی از «حق» دارد یکی حق فی حد ذاته که میرای از تجانس با مخلوقات و معنای از کثرت و حتی از مرتبه اسماء و صفات است بل هو هو و الاشياء اشياء و الحق حق و الانسان انسان و الرب رب و العبد عبد و دیگری «حق مخلوق به» که همان مرتبه الوهیت و جامعیت اسماء و صفات که در اعیان موجودات متجلی و ظاهر و همه ا کوان ممکنات، شئون و تجلیات اویند و صاحب التحقيق یری الکثرة فی الواحد کما یعلم ان مدلول الاسماء و الصفات الالهية و ان اختلفت حقایقها و کثرت ائها عین واحده فهذه کثرة معقوله فی واحد العین فیکون فی التجلی کثرة مشهوره فی عین واحد (فص شیخی)^{۱۸} وی در فص نوحی فرماید: فان للحق فی کل خلق ظهوراً فهو ظاهر فی کل مفهوم و هو باطن عن کل فهم الا فهم من قال:

ان العالم صورته و هویتة و هو الاسم الظاهر کما انه بمعنی روح ما ظهر فی الباطن.^{۱۹}

ندانمت به حقیقت که در جهان به چه مانی

جهان و هر چه در آن است صورتند و تو جانی»^{۲۰}

حاج مولی هادی سبزواری رضوان الله علیه در تفسیر و تحلیل حدیث «شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه»

می فرماید: «من عرف نفسه ذاتاً و صفه و فعلة عرف ربه کذاک و اما ذاتاً فبان یطرف انها وجود «محیط» بالقوی و الاعضاء لاداخله فیها و لاخارجة عنها و ان القوی تدرك و تحرك بحول النفس و بقوتها بلاتجاف عن مقامها العالی و انها یغیب عن الادراک



وجودها.^{۲۱}

ملاحظه می‌شود شیخ اکبر و پیروان او جهان و جهانیان را صورت و اعتبارات شئون و ظهورات حق دانسته و حضرت حق را جان عالم و مقوم هستی دانسته‌اند. با توجهی دقیق و با دآوری‌ای برخاسته از انصاف، اکثر قریب به اتفاق اشکالاتی که به وحدت وجود به معنای مذکور و به ابن عربی و پیروان او گرفته می‌شود حاکی از عدم درک صحیح این مسئله و بی‌اطلاعی از نوع تلقی این بزرگان از وحدت وجود است. تندترین مظاهر وحدت وجود در تعبیری که به عنوان شطحیات از بعض عرفا صادر شده است و تبلور عینی و اوج آن انا الحق حلاج و لیس فی جبتی سوی الله بایزید است.

خواجه نصیرالدین طوسی که بعد غالب شخصیت علمی او کلام و کتاب ارجمند تجرید الاعتقاد او از آغاز تألیف تا امروز مورد توجه خاص مراکز علمی اعم از حوزه و دانشگاه بوده و می‌باشد، در رساله اوصاف الاشراف با صراحت تمام از امثال منصور دفاع می‌نماید.^{۲۲}

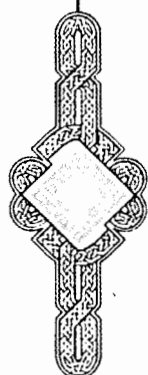
با توجهی همه جانبه به مبانی وحدت وجود و مجموعه گفتار عارفان در می‌اندازیم: امثال منصور نمی‌خواهند ادعای خدائی کنند.

«هیچ عاقلی چنین گمراه را نمی‌راند»

مردمی که شاهد میلاد و مولد پدر و مادر و زندگی منصور بوده‌اند چگونه او را با خدای ازلی و ابدی عوضی می‌گیرند.

اصولاً منصور و امثال وی مردم را عاقل می‌دانستند یا فاقد عقل؟ بنابراین حاصل انا الحق و لیس فی جبتی سوی الله که به قول امام عظیم الشان راحمان از بعض عیب و علتها و کاستی‌های برخی از عارفان نشأت گرفته است چیزی جز این نخواهد بود که «منی نیست» انا الحق یعنی من وابسته، فقیر، حادث ممکن هیچم نه اینکه من به جای خدا نشسته‌ام و هكذا لیس فی جبتی سوی الله نمی‌خواهد بگوید که خدای قدیم ابدی نعوذ بالله در جامعه من محاط و مکتنه شده است او هم دارد می‌گوید منی در جامعه نیست که هر چه هست اوست.

امام خمینی قدس الله روحه العزیز در مصباح الهدایه فرماید: «و الان تعلم ان الوجودات الخاصة فی کل نشأة من النشآت ظهرت و الانوار المتعینه فی کل مرتبه من المراتب برزت مستهلكات فی حضرت الالهیه فان المقید ظهور المطلق بل عینها و القید



امر اعتباری کما قیل «تعینها امور اعتباری»^{۲۳}

امام خمینی ادامه می‌دهند: فهو تعالی ظاهر بظهور الاسماء.

بنابراین ملاحظه می‌شود وحدت وجود بمعنی همه چیز را خدا دانستن نیست و ساحت قدس عرفاء شامخین منزّه از چنین تهمتی است.

بلکه وحدت وجود به این تقریر که حق متعال فی حد ذاته در کمال تنزیه و تنزّه از صفات مخلوقین و حتی دست اولیاء الله و حتی نبی ختمی مرتبت از شناخت آن عاجز است که ما عرفنا کحق معرفتک^{۲۴}

عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد بدست است دام را^{۲۵}
و اما حق مخلوق به در اعیان وجود متجلی و آفرینش تعین کل و مندک و مستهلک در ذات او و فی حد ذاته اعتبار در اعتبار است.

اهل معرفت آیات و روایات متعددی را مستند این وحدت دانسته و تقریرات خویش را بر آن استناد داده‌اند. هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن^{۲۶}

اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید وانه لکل شیء محیط^{۲۷}
والله نور السموات و الارض^{۲۸} و اینما تولوا فثم وجه الله^{۲۹} و ما یکون من نجوی
ثلاثة الا هو رابعهم و لخمسه الا هو سادسهم^{۳۰} کل من علیها فان و یبقی وجه ربک
ذوالجلال و الاکرام^{۳۱} و کل شیء هالک الا وجهه^{۳۲} هو معکم اینما کنتم^{۳۳} و نحن اقرب
الیه من حبل الوريد^{۳۴} و احادیثی از قبیل «لو دلیمت بحبل الی الارض اسفلی لهبطتم علی
الله»^{۳۵}

لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج^{۳۶}

داخل فی الاشیاء لا بالممازجه «مازج عن الاشیاء لا بالمزایله»^{۳۷}

همچنین فقرات مبارکات ادعیه و بویژه دعاء عرفه امام حسین (ع)

الغیرک فی الظهور ما لیس لک، متی غبت حتی نحتاج الی دلیل یدل علیک؟
عمیت عین لایرا کعلیها رقیبا^{۳۸}

یکی از عارفان به نامی که بحث وحدت وجود را مورد توجه خاص قرار داده و رساله و تیره‌ای را بدان اختصاص داده است حکیم بزرگوار و عارف عالی مقدار مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای است.

رساله حکیم صهبای تحت عنوان «وحدة الوجود بل الموجود» تحریر سنه (۱۳۰۰) به خط مرحوم محمود ابن مرحوم ملاصالح بروجرودی در مجموعه‌ای که حاوی سایر آثار



حکیم است تحت شماره ۵۷۵۹ در کتابخانه ملی ملک وابسته به آستان قدس رضوی موجود است.

دیدگاه حکیم صهبا در وحدت وجود تا حدود زیادی مطابق دیدگاه ابن عربی است. اساس استدلال عارف قمشه‌ای در وحدت وجود چنین است^{۳۹} وجود حضرت حق جلت عظمته وجودی مأخوذ لابشرط یعنی نفس طبیعت وجود من حیث هی یعنی هویت ساریه در واجب و ممکن است.

وجود عالم و منبسط و حق مخلوق به به ظل همین وجود مأخوذ لابشرط است ظل هر چیزی به وجهی عین آن چیز و به وجهی غیر است به وجه عینیت مصحح وحدت از موجه غیریت مصحح کثرت است ملاحظه می‌شود روح استدلال مرحوم قمشه‌ای در وحدت وجود با روح استدلال شیخ اکبر و همچنین با دیدگاه امام خمینی (ره) مطابق است عارف قمشه‌ای در پایان وجود مأخوذ بشرط لاراعین وجود مأخوذ لابشرط دانسته و اختلاف را تنها در اعتبار می‌داند:

وی مستند خویش را در این مقال سورة مبارکه توحید قرار داده است که قل هو الله احد بدین معنی که هویت لاسم و لارسم همان ذات جامع صفات است که با مقام تنزیه نیز وحدت و یگانگی دارد تقریر تفصیلی وحدت وجود از دیدگاه حکیم صهبا بشرح زیر است:

بعضی از محققین وجود حضرت حق را وجود لابشرط و برخی آن را وجود بشرط لا گرفته‌اند.

هر دو گروه اتفاق نظر دارند که حق مخلوق به و وجود منبسط عام ظل وجود لابشرط است.

عارف قمشه‌ای که در مسئله وحدت وجود جزء محققان گروه اول است بحث را این چنین آغاز می‌نماید:

مصدق ذاتی هر مفهوم همان است که با قطع نظر از همه حیثیات و اعتبارات از آن مفهوم انتزاع می‌شود و در غیر این صورت مصداق ذاتی آن مفهوم نخواهد بود. مصداق سیاهی با قطع نظر از همه اعتبارات عدم سفیدی و امثال آن از مفهوم سیاهی فهمیده می‌شود.

بنابراین انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود و با قطع نظر از همه حیثیات و اعتبارات است و در غیر اینصورت (یعنی در صورت انتزاع مصداق همراه با بعض





اعتبارات و حیثیات) مقدم شیء بر نفس (یعنی اعتبار حیثیات و اعتبارات قبل از نفس طبیعت) لازم می آید و این بدیهی البطلان است.

براین اساس وجود حضرت حق وجود مأخوذ لا بشرط است نه وجود مأخوذ به شرط لا، زیرا قید به شرط لائی دخلی در طبیعت ازلی وجود ندارد. وجود عام منبسط، ظل وجود مأخوذ لا بشرط است که با شرائط مختلف قابل جمع است و اما وجود بشرط لا از جمعیت با شرائط ابا داشته و با هیچ حیثیت و اعتباری جمع نمی گردد.

آیاتی از قبیل هو معکم اینما کنتم، هو الاول والاخر والظاهر والباطن و احادیثی مثل لو دلیتم بحبل علی الارض اسفل لیهبطتم علی الله و داخل فی الاشياء لا بالمنازحه و خارج عن الاشياء لا بالمزایله دلالت بر گفته ما دارد.

وجود مأخوذ لا بشرط با طبیعت وجود از آن لحاظ که طبیعت وجود است (من حیث هی هی) به ضرورت ازلی موجود است و این چنین وجودی واجب الوجود بالذات است. (لیس کتمله شیء)

وجود عام ظل وجود لا بشرط بوده و بر این اساس مع کل شیء است این وجود از جهتی عین حق و از لحاظی غیر او است از آن لحاظ که عین حق است یگانگی و وحدت و از آن جهت که غیر او است کثرت حاصل می گردد.

با وحدت، توحید وجودی و با کثرت اختلاف احکام واجب و ممکن و نزول و صعود مبدء و معاد و ملل و شرایع و احکام بدست می آید.

وحدت وجود وحدتی مشخص و هیچ وجودی موجودی غیر او نیست. وجودات امکانی ظهورات و شئونات و نسبتهای او هستند. به اعتبار آن وجود است که نسبتها و اعتبارات معنی پیدا می کنند و اگر او نبود قبول اعتبار هم نبود.

آنجا که حیث وجود حیث تحقق و عینیت بوده بنفس ذات متحقق و ذات واجب است. در این صورت ماهیت او عین انیت او و از آنجا که جز حیث وجود، حیث دیگری ندارد چیزی با او نیست کان الله و لم یکن معه شیئی و الان کما کان.

این همان مرتبه ای است که توهم می شود وجود بشرط لا است و همین طور هم هست الا اینکه بشرط لائی از لوازم آن بوده و دخلی در وجود ذات ندارد.

و اما کیفیت سریان در واجب و ممکن بدین صورت است که سریان بمعنی ظهور است که گاهی بمعنی ظهور به نفس ذات لذات و گاهی ظهور در ملابسات اسماء و صفیات و



اعیان ثابتۀ در علم و گاهی ظهور در اعیان موجودات است.
ظهور بمعنی اول را سریان وجود در واجب و ظهور به معنی سوّم را سریان وجود در اعیان وجود گویند.

و جمیع عوالم وجود شئون ذاتی او است.
پس وجود مأخوذ لا بشرط عین وجود بشرط لا است و اختلاف تنها در اعتبارات است. اشاره به این نکته است

«قل هو الله احد» لفظ هو ضمیری است که اشاره به مقام لاسم و لارسم یعنی مرتبه بشرط لا دارد. لفظ الله اسم ذات است بحسب ظهور ذاتی.

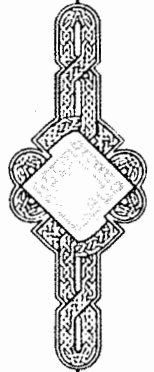
احد قرینه‌ای است که اسم الله در اینجا مختص ذات است و مشترک است بین ذات لاسم و لارسم و بین ذات جامع جمیع صفات در ظهور ذاتی هیچ نسبت و صفتی نیست و بلکه همه صفات در آنجا منتفی‌اند که کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه آنجا مقام تنزیه است و به همین جهت فوراً استدرا کبه لفظ الصمد شده است و صمد به معنی ذاتی است که در عین احدیت و تنزیه و بشرط لائی جامع جمیع کمالات و خیرات است پس احدیتش به سبب تعینات اشیاء از او و صمدیتش به علت اندماج و انطوای حقایق اشیاء در او تعالی است که آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری و هو تعالی بوحدته کل الاشیاء و جمیع النعوت.

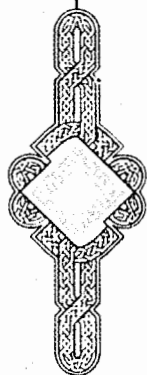
و السلام علیه و علیکم و رحمة الله و برکاته
عزّت الله دهقان

مصادر و مأخذ مطالب منظومه

- ۱- منظومه حاج ملاهادی سبزواری
- ۲- دیوان کمپای ص
- ۳- بوستان سعدی ص
- ۴- بوستان سعدی ص
- ۵- نقل است که کسی در حضور معصوم علیه السلام الله اکبر را «اکبر من کل شیء» کزد و حضرت اکرم ان یوصف ربه.
- ۶- دیوان کمپانی
- ۷- صورت یکی بیشتر نیست منتهی با تعدد و تکثر آینه‌ها تصویر متعدد و متکثر می‌شود
- ۸- دیوان فروغی بسطامی
- ۹- همانند عطار و دیگران و اما عطار معاصر ابن عربی است لکن دسترسی به نظریات او نداشته و نمی‌تواند تحت تأثیر افکار او بوده باشد.

- ۱۰ - فصوص الحکم فص هودی
- ۱۱ - فتوحات مکیه ص
- ۱۲ - فصوص الحکم فص آدمی
- ۱۳ - فتوحات مکیه ص ۴۵۹، جلد ۲
- ۱۴ - فصوص الحکم فص اسماعیلی
- ۱۵ - فتوحات جلد ۱، ص ۱۸۳
- ۱۶ - فتوحات مکیه جلد ۲، ص ۲۶۳
- ۱۷ - فصوص الحکم، فص ادریس ص ۷۹
- ۱۸ - فصوص الحکم فص هودی
- ۱۹ - فصوص الحکم فص نوحی
- ۲۰ - غزلیات سعدی ص
- ۲۱ - شرح الاسماء ص ۲۳۷
- ۲۲ - اوصاف الاشراف ص ۹۶
- ۲۳ - مصباح الهدایه، ص ۴۸
- ۲۴ - حدیث مشهور نبوی «پروزدگارا آنچنانکه شایسته شناسائی تو است تو را شناخته»
- ۲۵ - دیوان حافظ
- ۲۶ - مصباح الهدایه، چاپ جدید، مصباح ۴
- ۲۷ - حدید ۲
- ۲۸ - فصلت ۵۴-۵۳
- ۲۹ - نور ۳۵
- ۳۰ - بقره ۱۱۵
- ۳۱ - مجادله ۷
- ۳۲ - الرحمن ۲۶
- ۳۳ - قصص ۸۸
- ۳۴ - حدید ۴
- ۳۵ - ق ۱۶
- ۳۶ - علم الیقین فیض ص
- ۳۷ - نهج البلاغه
- ۳۸ - نهج البلاغه
- ۳۹ - دعاء عرفه امام حسین
- ۴۰ - از اینجا به بعد تمام مطالب مستخذ از رساله عارف قمشه‌ای در وحدت وجود است و با توجه به حجم کم رساله از ذکر شماره صفحه خودداری می‌شود.
- مأخذ روایات و منبع آیات مذکوره در این قسمت نیز قبلاً نقل گردیده است.





برهان صدیقین

حکیم صهبا

و جایگاه آن در حکمت متعالیه

حامد ناجی اصفهانی

درآمد:

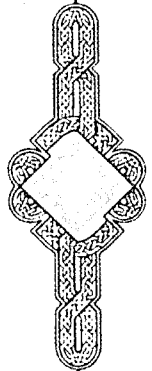
برهان صدیقین، از جمله براهین عقلی اثبات واجب الوجود در فلسفه اسلامی است که اولین بار توسط حجة الحق ابن سینا، اصطلاح آن بکار برده شد؛ پس از وی حکیمانی چون سید حیدر آملی، ابن ابی جمهور احسائی، محقق خفری، ملاصدرا، حکیم سبزواری، آقا محمدرضا قمشه‌ای - مشهور به حکیم صهبا - آقا غلامعلی شیرازی و علامه طباطبائی^(۱) در صدد ارائه قرائتهای گوناگون این برهان برآمدند.

این برهان در طول مباحث عقلی، از مرتبه مفهوم به مصداق، و از مرتبه مصداق به حقیقت وجود ارتقاء یافته است؛ برهان توحیدی حکیم صهبا که از گونه سوم این براهین است از برهانهای درخور توجه این مسأله قلمداد می‌گردد.

این برهان که در بستر حکمت متعالیه صدرایی ارائه شده از جهات گوناگونی مبتنی بر دستگاه فکری شارحان ابن عربی است، لذا پس از تقریر برهان حکیم صهبا، براساس نظام حکمت متعالیه و گفتار صدرالحکما به بررسی آن خواهیم پرداخت.

عارف قمشه‌ای در رساله «وحدت وجود»، پس از مسلم دانستن وجود و وحدت آن،

۱ - نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان «تطور برهان صدیقین» به قرائتهای گوناگون این برهان و نقد و بررسی آنها پرداخته است ← مجموعه مقالات کنگره ملاصدرا.



در تعیین نسبت حقیقت واجب به وجود دو نظر را مطرح ساخته است:

۱- فلاسفه: وجود واجب را وجود بشرط لا می‌دانند.

۲- عرفا: وجود واجب را وجود لا بشرط می‌دانند.

و اما با وجود اختلاف در تعیین منزلت واجب بین حکیم و عارف، اینان در یک حقیقت با هم متفقند که وجود عام منبسط از سویی ظل واجب است و از سوی دیگر ظل هر امری، آن امر از جهتی مغایر و از جهتی متحد است.

حال با توجه به نظر اهل عرفان در منزلت واجب با بهره از دو اصل حکمی زیر می‌توان به اثبات واجب پی برد:

الف: مصداق بالذات هر مفهوم، همان مدلولی است که مفهوم از آن بدون هرگونه حیثیت تقییدی و تعلیلی برگرفته شده است.

ب: انتزاع مفهوم وجود از یک طبیعت و حملش بر آن طبیعت به ضرورت ذاتی و بدون هرگونه حیثیت تقییدی و تعلیلی است، و چون آن طبیعت ازلی می‌باشد حمل مفهوم وجود بر آن به ضرورت ازلی است.

پس در نتیجه حمل وجود بر طبیعت به ضرورت ازلی است و چون قید بشرط لا دخلی در انتزاع مفهوم وجود ندارد و قید سلبی است، پس وجود لا بشرط ذات واجب است.

حکیم صہبا این بیان را در حاشیه خود بر تمهید القواعد با ارجاع بدین بیان چنین گونه‌تقریر نموده است:

تقریر عارف قمشه‌ای از برهان صدیقین

صغری: انتزاع مفهوم وجود از وجود مطلق نیاز به هیچیک از حیثیتهای تقییدی و تعلیلی ندارد.

کبری: هر حقیقتی که بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی مفهوم وجود از آن انتزاع گردد به ضرورت ازلی موجود است.

نتیجه: وجود مطلق به ضرورت ازلی واجب است.

وی در حواشی تمهید گوید:

«انَّ الوجود من حیث هو هو - أي نفس الطبيعة الاطلاقية مع عزل النظر عن جمیع الاعتبارات و الحیثیات التعلیلیة و التقییدیة - فینتزع منه مفهوم الوجود، و یحمل و یصدق

علیه، و کلّ ما هو كذلك فهو واجب الوجود بالذات؛ فالوجود من حيث هو هو واجب الوجود بالذات.
 أمّا الصّغرى: فظاهرة.

أمّا الكبرى: لأنّ ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته يكون حيث ذاته حيث التحقق و الثبات، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات لبطلان اجتماع النقيضين، و قلب إحدیهما إلى الآخر، و هو المطلوب»^(۱).

اشکال اول: اگر حقیقت واجب عین طبیعت وجود باشد، پس واجب الوجود یا عین تمام اشیاء است یا جزء اشیاء.

پاسخ: چنان که در مدعای برهان گذشت مفهوم وجود از طبیعت وجود بدون هرگونه حیثیت تعلیلی و تقیدی انتزاع می‌یابد، در حالی که در اشیاء امکانی، انتزاع ماهیت امکانی به واسطه حیثیت تعلیلی و تقیدی از طبیعت وجود است، و انتزاع وجود امکانی در گرو حیثیت تعلیلی است؛ پس هیچ یک از وجودات امکانی همان طبیعت وجود نیستند، پس اگر فردی برای طبیعت وجود باشد، خداوند سبحان مثل می‌یابد حال آن که او «لیس کمثله شیء»^(۲) است.

اشکال دوم: بنا به پاسخ فوق، واجب هیچ گونه معیتی با اشیاء نخواهد داشت. پاسخ در نظر عارف وجود عام منبسط، ظل واجب است که از جهتی عین واجب است و از جهتی غیر او. این وجود منبسط از جهت عینیت با واجب، مصحّح معیت واجب با ممکنات است و از جهت غیریت مصحّح تنزیه خداوند سبحان از اشیاء می‌باشد. با توجه بدین پاسخ - هم چنان که حکیم صهبا خود اشاره نموده است - وحدت شخصی بر طبیعت وجود حکمفرماست.
 «و لو تأملت فيما مرّ يظهر لك معنى آخر و هو: أن وحدة الوجود وحدة شخصية، لا وجود و لا موجود الا هو»^(۳).

۱ - این برهان تا حدی برگرفته از برهان صدرالحکماء در اسرار الایات / ۲۶ است: «اعلم ان اعظم البراهین و اسد الطرق و انور المسالك و اشرفها و احکمها و هو الاستدلال علی ذاته بذاته، و ذلك لان اظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، و هو نفس حقيقة الواجب تعالی، و لیس شیء من الاشياء غیر الحق الاول نفس حقيقة الوجود؛ لان عدم، و لیس منها مصداق معنی الوجود بنفس ذاته، و واجب الوجود تعالی هو صرف الوجود الذی لا اتمّ و لا حد له...»
 ۲ - رک: تعلیقة [۵/الف ۵] شرح فصوص الحکم.
 ۳ - شوری / ۷



لذا اعتبار وجود به معنی بشرط لا از لوازم ذات الہی خواهد بود نہ تمام حقیقت او. اشکال سوم: بنا به پاسخ فوق معنی سریان حقیقت وجود در واجب و ممکن چگونه خواهد بود.

پاسخ: باید توجه داشت کہ سریان این حقیقت بہ معنی ظهور آن حقیقت است، گاہ این ظهور بالذات و لذاتہ - است کہ ظهورش در واجب می باشد - و گاہ ظهور این حقیقت در اسماء و اعیان ثابتہ در مرتبہ علم واجب است، و گاہ ظهور این حقیقت در اعیان امکانی است؛ پس این حقیقت بہ اعتبارهای گوناگون در واجب و ممکن ساری است.^(۱) در این مقام بہت بررسی این برهان بہ گوشہ ای از آرای وجودی حکیم صہبا اشارہ می نمائیم:

حصر اقوال وارد در وحدت وجود از نظر حکیم صہبا

۱- متکلمان و بیشتر حکماء: کثرت در وجود حقیقی و وحدت آن اعتباری است، چہ بہ بداهت حسی و حکم عقلی اشیاء در جہان خارج متکثر بودہ و وجود از آنها انتزاع کردہ.

۲- گروهی از عرفاء: وحدت حقیقی، و کثرت خیالی است. در نظر حکیم صہبا این نظر مستلزم نفی شرایع و بعثت انبیاء است و علت تفوہ بہ این گفتار بہ واسطہ دو امر است، یا غلبہ سلطان وحدت در سلوک است و یا بہ مداخلہ شیطان در مکاشفات قائلان بہ آن است، وی در این باب گوید:

«و لعلہم یسندون ذلک الی مکاشفاتہم، و یلزمہم نفی الشرایع و الملل، و انزال الکتب و ارسال الرسل، و یکذبہم الحس و العقل، کما عرفت، فہذا إمّا من غلبۃ حکم الوحدة علیہم، و إمّا من مداخلۃ الشیطان فی مکاشفاتہم.

راہ سخت است مگر یار شود لطف خدا ورنہ انسان نبرد صرفہ ز شیطان رجیم^(۲) و ہذا أحد وجوہ احتیاج السالک الی الشیخ الکامل المکمل.

قطع این مرحلہ بی ہمرہی خضر مکن! ظللمات است، بترس از خطر گمراہی^(۳)»

۳- عرفای شامخ و حکمای متألہ: وحدت و کثرت در وجود حقیقی است، چہ کثرت



۱ - ر.ک: تعلیقہ [۵ / الف ۱۵] شرح فصوص الحکم

۲ - دیوان حافظ / ۱۹۳: «دام سخت...» ۳ - مصدر پیشین / ۲۵۷

وجود در جهان خارج مشہود است و وحدت آن نیز بہ ادلہ نقلی و عقلی اثبات می گردد. وجود در نظر اینان دارای وحدت انبساطی اطلاقی است کہ وحدتش عین کثرت است و کثرتش عین وحدت.

فالأشياء في عين الكثرة واحدة، و في عين الوحدة كثيرة. و ان شئت قلت: الوجود واحد، كثير بالوحدة و الكثرة الحقيقيتين، و لاتنافي بين وحدته و كثرته، لما علمت من أن وحدته اطلاقية و ليست عددية لتنافي الكثرة».

توحید خاصی و خاصّ الخاصی در نظر حکیم صہبا

حکیم صہبا بسان اہل معرفت اولاً وجود را واحد شخصی دانستہ و ثانیاً بر میزان اہل حکمت توابی و تشکیک را از خواص کلی می داند؛ پس چون حقیقت وجود وحدت شخصی دارد، این وحدت گاہ بہ صورت وحدت انبساطی در بردارندہ واجب و ممکن اعتبار می شود و گاہ این وحدت تنها حقیقتی متعین در واجب دیدہ می شود. توحید بہ اعتبار اول، توحید خاصی است کہ در اواسط سفر اول از اسفار اربعہ برای سالک متحقق می گردد.

و توحید بہ اعتبار دوم، توحید خاصّ الخاصی است کہ در پایان سفر اول از اسفار اربعہ برای سالک متحقق می گردد.

«أقول: أراد بالوحدة ههنا الوحدة الشخصية، فان وحدة الوجود [۱]: قد يطلق في عرفهم على الوحدة الانبساطية التي تشتمل على الواجب و الممكن و هذا بحسب الكشف الجلي في أواسط السّفر الأول من الاسفار الأربعة المعنوية.

[۲]: و قد يطلق على الوحدة الشخصية المنحصرة في الواجب بالذات، و هذا بحسب الشّهود العرفاني في نهاية السّفر المذكور الذي يحصل للأولياء الكاملين، و حينئذ لا يبقى للممكنات وجود ليكون واحداً مع وجود الواجب كثيراً، بل لا وجود و لا موجود إلا هو، و الوجود واحد شخصي هو الواجب بالذات، و الوجودات الامكانية لمعات نوره و اشراقات ظهوره، بل هي كسراب بقیة يحسبه الظّمان ماءً حتّى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده»^(۱).

و الأول توحید خاصّ، و الثّاني توحید خاصّ الخاص. و قد اشیرت إلى كلا المعنيين في



تحقیق قوله: «حقیقة الواجب الوجود، المأخوذ لا بشرط الأشياء و عدمها» فلیرجع إلیه لیظهر لك تحقیقه.

پیش از بررسی آرای فوق، با ارائه مقدمات کلی زیر به پژوهش مبانی عقلی این حکیم می‌پردازیم.

مقدمة أول: تحلیل وجود

حکمای الهی در پی اقامه براهین کونا کون درباره اشتراک معنوی وجود، در صدق چگونگی حمل مفهوم وجود بر مصداق کونا کون دچار مشکل گردیده‌اند، چنه ادله اشتراک وجود در نظر بیشتر حکمای مشاء، گویای اثبات اشتراک وجود در مفهوم است، همچون چهار دلیل زیر:

[۱]: يعطى اشتراک که صلوح المقسم

[۲]: كذلك اتحاد معنى العدم

[۳]: و انه ليس اعتقاده ارتفع

اذ التعین اعتقاده امتنع

[۴]: مما به ايد الادعاء أن جعله قافية إبطاء^(۱)

از همین رو برخی از حکمای مشاء اشیاء را حقایق متباینه‌ای پنداشته‌اند که مفهوم واحد بر آنها قابل صدق است.

رای فوق در پیشگاه حکمت متعالیه و اصحاب معارف الهیه از دو سو قابل خدشه است.

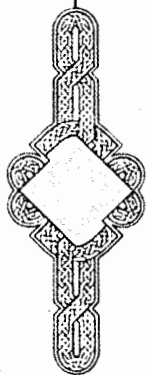
۱- پاره‌ای از ادله اشتراک وجود، اشتراک را علاوه بر مفهوم در مصداق نیز اثبات می‌کند همچون دو دلیل زیر:

[۱]: و أن كلاً آية الجليل [۲]: و حضمنا قد قال بالتعطيل^(۲)

۲- اصل فلسفی امتناع انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین، بیانگر ابطال نظریه فوق است.

عارف قمشه‌ای درباره این اصل گوید: «و بالجملة فعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من الحقایق المتباینة من جهة تباینها و اختلافها بلا اشتراک فی امر ذاتی أو عرضی، بدیهی





فطری لایحتاج الی البیان و البرهان».

عارف قمشه‌ای گر چه این اصل را بسان صدر المتألهین^(۱) بدیهی دانسته ولی بنا اقامه برهان، به این اصل استحکام بخشیده است؛ وی با بهره از اصل سنخیت و مناسبت ذاتی بین منتزَع و منتزَع، بر این باور است که در انتزاع امر واحد از چند حقیقت، یا این چند حقیقت در خصوصیت ذاتی‌ای با هم مشترکند، و یا به واسطه امری خارج از ذات با هم مشترکند.

در صورت اول عدم تباین ذاتی بین این چند حقیقت اثبات شده و در صورت دوم چون مآل اتحاد در امر خارج از ذات به امر داخل در ذات است، بازگشت مسأله به عدم تباین ذاتی چند حقیقت خواهد بود^(۲) بود^(۳).
حال با بهره از بحث فوق گوئیم:

صدق وجود بر واجب و ممکنات [الف]: یا به اشتراک است [ب]: یا به تباین.
در این مقام پاره‌ای از حکمای متأله چون میرداماد و ابن عربی، با بهره از مباحثی چون توقیفیت اسماء، بر این باورند که صدق وجود بر واجب بر خلاف ادب دینی است؛ در این جا اگر از این مبنای عرفانی عرف نظر نموده و با نگرشی حکمی به بحث برگردیم قابلان به تباین وجود به حصر عقلی خود بر دو دسته‌اند، اینان گویند:

۱- یا صدق وجود و واجب و ممکن به اختلاف است.
۲- یا صدق وجود بر واجب و اقسام ممکنات به اختلاف است، یعنی در بین اقسام ممکنات نیز اشتراک لفظی حکمفرماست.

بنا به آنچه که پیش از این در مفاد اصل فلسفی عدم جواز انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین گذشت، دو نظر فوق بدیهی البطلان خواهد بود. پس صدق وجود بر واجب و ممکن به اشتراک است.

حال با توجه به اعتبارات کونا کون ماهیت و تعمیم بحث به وجود، اختلافی مبنایی بین تعیین اعتبارات وجود به چشم می‌خورد.

حکیم وجود بشرط لا را واجب می‌داند و عارف وجود لابشرط مقسمی را واجب دانسته و وجود بشرط لا را مقام احدیت می‌داند.

۱- اسفار ج ۱/ ۳۵ و مبدأ و معاد/ ۲۳. ۲- ر، ک: مجموعه آثار حکیم صها، رساله هشتم

۳- برای تفصیل براهین اصل بنگرید: شرح غرر الفوائد / ۵۵-۵۶



نکته در خور توجہ در این مقام نگرشهای گوناگون اهل معرفت درین بحث است، عارف حکیم علاء الدّولہ سمنانی در کتاب «العروة» در مقام حاشیه بر کلام ابن عربی گفته است: «ان الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد» و در جای دیگر گوید: «فللفيض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيد و للمفيض وجود حق»؛ صدر المتألهین در مقام محاکمه این دو عارف، نزاع را لفظی دانسته،^(۱) و مآلاً عبارت سمنانی را بیانگر مقام تنزیه و عبارت ابن عربی را ناظر به مقام تشبیه دانسته است. این محاکمه بعداً توسط حکیم الهی ملامهدی نراقی به رشته نقد کشیده شد^(۲)، چه در نظر فیلسوف نراقی بنیاد رأی سمنانی و ابن عربی متغایر است. بررسی آراء فوق و درنگ در مطای کتب عرفاء و اصحاب حکمت متعالیه از طرفی نشانگر اختلافی بنیادی در نگرش مسأله وجود است و از طرف دیگر نشانگر خلط اصطلاحات در بیان تغایر است. از این رو در بررسی نهایی، بحث خود را به وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود معطوف می‌سازیم.

مقدمه دوم: وحدت تشکیکی در نظام حکمت متعالیه

صدرالحکما، در پی اثبات اصالت وجود، جعل وجود و اشتراک وجود؛ در مقام اثبات تفاوت افراد وجود، چاره‌ای جز در اثبات تشکیک خاصی ندید. حکمای اشراق در مقام ثبوت یک کلیّ بر افرادش، علاوه بر حمل به تواطی، حمل به تشکیک را نیز معتبر دانستند، یعنی در برخی از کلیها ما به الاختلاف افراد در امری و ذاتی است، بسان اختلاف دو مرتبه از نور در شدت و ضعف. صدر المتألهین با بهره از کلام حکمای اشراق، از آن رو که ماهیات را حدّ عدمی وجود می‌دانست، و در دایره امکان امری و رای وجود را معتبر نمی‌دانست؛ یا از طرفی اختلاف در افراد وجود را بالبداهه در می‌یافت، اساس اختلاف افراد وجود را در خود وجود دانست، و به تعبیر دقیق ما به الاختلاف افراد وجود را عین ما به الاشتراک می‌دانست؛ از این رو در پیشگاه حکمت متعالیه تشکیک خاصی با اثبات اصالت وجود

۱- ر، ک: اسفار ج ۲/۳۳۳، ۳۳۶

۲- ر، ک: منتخبات آثار حکمای الهی ایران، قره العیون، ج ۴

وجود اختلاف در موجودات اثبات^(۱) می‌گردد.^(۲)

بنابراین در نظام وجودی حکمت متعالیه با اثبات تشکیک وجود وحدت در کثرت اثبات می‌گردد، صدرا در این مقام به همین حدّ بسنده نکرد، بلکه با بهره‌ای از اصل موروث «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس شیء منها» به تکمیل آموزه وجودی خود پرداخت؛ صدرا با بهره‌ای از اقسام حمل، نوع دیگری از حمل را با استفاده از اصل فوق بر آن افزون ساخت و گفت مرتبه‌ی اعلای وجود در بردارنده مرتبه‌ی مادون وجود است ولی در عین حال دارای مرتبه‌ی سلبی و حدّ عدمی مادون نیست، یعنی «لیس بشیء منها»؛ لذا مرتبه‌ی اعلای وجود یعنی واجب‌الوجود در بردارنده تمام کمالات امکانی در مرتبه وجود است؛ پس تمام کثرتها در مرتبه وحدت از نظر حدّ وجودی قابل اعتبارند.

مقدمه سوم: وحدت شخصی وجود در نظام حکمت متعالیه

صدرالمتألهین با عنایت به مسفورات عرفا، گویی از نظر وحدت تشکیکی به نحوی عدول کرده، و به نظریه وحدت شخصی وجود توجه نموده است.

وی گوید: «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشی الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقه واحده شخصیة، لاشریک له فی الموجودیه الحقیقیة و لاثانی له فی العین»^(۳).

تحلیل عقلی این گفتار از سوی صدرالمتألهین در گرو یک نکته اساسی در چگونگی ارتباط واجب با ممکن است.

در پیشگاه متکلمان، واجب مؤثر و ممکن متأثر است، و در نظر حکما، واجب علت و ممکن معلول است؛^(۴) اگر واجب مؤثر باشد انفکاکوی از متأثر کاملاً معقول بوده و چه بسا با این فرض، وجود متأثر بدون مؤثر فرض گردد؛ و اما در نظام علّی، تخلف معلول از علت تامه محال بوده و علت تامه هیچگاه بدون معلول نیست؛ ولی نکته اساسی در

۱ - گرچه در کتب صدرا دلیلی خاص برای اثبات تشکیک خاصی اقامه نشده ولی اثبات آن با تصور دو طرف مقدمات آن قابل فرض است.

۲ - این برهان بسان برهان اثبات وجود صورت نوعیه است.

۳ - اسفار ج ۲/۲۹۲.

۴ - صدرا، تأثیر، علّیت و تجلی را سه تعبیر در انتهای گوناگون از یک واقعیت می‌بیند ← اسفار، ج



نظام علی دوگانگی وجود علت و معلول و ارتباط وجودی آن دو است، صدرا در این مقام با بهره از نظر اهل عرفان نسبت واجب و ممکن را نسبت متجلی و تجلی می‌داند.^(۱) وی در این باب گوید: «و هذه المنشأية ليست العلية، لأن العلية من حيث كونها علية تقتضى المباينة من العلة و المعلول فهي إنما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعيينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا فى الوجود المطلق»^(۲).

و در جای دیگر گوید: «و ليس للماهيات و الاعيان الامكانية وجود حقيقى، انما موجوديتها بانضمامها بنور الجود و معقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود و طور من اطوار تجليه»^(۳). بنابراین اگر عالم امکانی، تجلی واجب قلمداد گردد، از طرفی هرگونه دوئیت در نظام وجود نفی شده و از طرفی کیفیت معیت خداوند با موجودات به نحو کامل اعتبار می‌گردد؛ و مقام تشبیه در عین تنزیه و بالعکس کاملاً مصداق می‌یابد.^(۴)

صدرا المتألهین در این مقام گویی نیز در تحلیل عقلی مسأله از قاعده بسیط الحقیقه استمداد جسته است وی در پایان بحث علت و معلول می‌فرماید: «فی ذکر نمط آخر من البراهان على أن واجب الوجود فردانى الذات تام الحقیقة لا یرج من حقیقته شیء من الاشياء»^(۵). بظاهر منظور صدرا از قید «نمط آخر» و برهان مندرج در ذیل آن، ترفیع افق این قاعده است؛ چه براساس وحدت تشکیکی قاعده بسیط الحقیقه گویای اثبات کمال امکانی برای واجب است، حال آن که در این مقام مراد ملا صدرا اثبات وجود موجودات در مرتبه واجب، بدون اعتبار حد امکانی آنهاست، پس در این مقام، بسیط الحقیقه - یعنی واجب - تمام وجودات است، لذا بدین تحلیل مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در

۱ - جامی در اشعه اللمعات در شرح لمعه هفتم گوید: «مراد به سریان وی در همه عموم تجلی اوست مر موجودات را ظاهراً و باطناً» و نیز بنگرید: حاشیه شرح فصوص الحکم الشکوری / الف ۳.

۲ - اسفار، ج ۲/ ۳۳۱.

۳ - اسفار، ج ۲/ ۳۳۹.

۴ - صدرا در صعوبت تعبیر از مرتبه توحید خاصی گوید: «و لما كان طور التوحيد الخاصی الذى هو لخواص اهل الله امراً وراء طور العقول الفكرية قبل أن یكتحل بنور الهداية الربانية، یصعب فیلهم التعبير عنه بما یوافق مقروعات اسماع أرباب النظر و الفكر الرسمی، فلهذا یترائی فی ظواهر كلامهم اختلافات» ← اسفار، ج ۲/ ۳۳۷.

۵ - اسفار، ج ۲/ ۳۶۸.



مقام حقیقت وجود اعتبار می‌گردد.

صدرا در این مقام گوید: انظر ایها السالك طریق الحق، ماذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعاً و فرادی، فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، و ان كنت ترى الكثرة، فأنت مع الخلق وحده، و ان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبه و الكثرة في الوحدة متهلكة فقد جمعت بين الكمالين، و فرزت بمقام الحسنين^(۱).

مقدمه چهارم: خلط اصطلاح در اعتبارات وجود

پیش از ورود به این گفتار، تذکره نکتہ لازم است:

* نکته اول: اطلاقات اطلاق

اطلاق در اصطلاح اهل حکمت در دو جای بکار برده می‌شود:

۱- در مفاهیم، که عبارت از قیدی عدمی است و بیانگر عدم تخصیص موضوع است.

۲- در مصداق، که بیانگر ارسال و سعه است.

پس اگر اطلاق در اصطلاح «وجود مطلق» اطلاق به معنی اول باشد، «وجود مطلق» عبارت از وجودی است که دارای قید نیست؛ و اگر در اصطلاح «وجود مطلق» اطلاق به معنی دوم باشد، «وجود مطلق»، معنی ای وجودی است که دارای سعه بوده و در بردارنده تمام وجودات و در نتیجه تمام کمالات است.^(۲)

حکیم محقق ملاعلی نوری در این مقام بر این باور است که اطلاق در معنی دوم هرگاه بر واجب‌الوجود اطلاق گردد، این اطلاق در دو مقام قابل اعتبار است:

الف: اطلاق وصف ذات واجب باشد، که درین صورت وصف اطلاق گویای معنای ذاتی حضرت حق، وجود و ضرورت ازلی حضرت اوست.

ب: اطلاق وصف فعل واجب باشد. که درین صورت وصف اطلاق گویای سعه رحمت و استیلائی اوصاف ذاتی او بر فعلش است. لازمه این اتصاف جزء گردیدن وی در امور امکانی نمی‌باشد چه اگر واجب جزء یکی از حقایق امکانی باشد، مقتد به حقیقت امکانی گشته و در جزء دیگر اعتبار نخواهد شد.

«و ليس من شرط المطلق أن يكون جزءاً للمقيد كما توهمه العامة؛ لأنَّ المطلق الذي يكون جزءاً بالحقيقة يكون مقيداً بالحقيقة، لكون الجزء فقيداً للجزء الآخر، و كل فقيد مقيد؛ كما لا يخفى»^(۱).

* نکته دوم: اطلاقات لفظ وجود

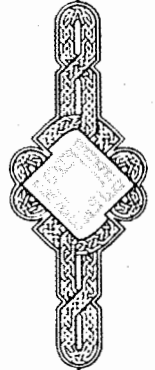
- وجود از جهت لفظ، در اصطلاح اهل حکمت در سه معنی به کار برده می‌شود:
- ۱- ذات شیء و حقیقت آن که منافی با عدم است، و صدق آن در شیء موجب نفی عدم از آن می‌گردد؛ این معنی بر خداوند متعال قابل صدق است.
 - ۲- معنی مصدری انتزاعی که از آن به «هستی» و «بودن» تعبیر می‌شود، وجود بدین اصطلاح، بر هیچ ذاتی در جهان خارج صدق نمی‌گردد، در نتیجه قابل صدق بر ذات الهی نخواهد بود.
- نکته در خور توجه در این وجود نسبیت آن بوده، چه در حالات بسیاری با عدم جمع می‌گردد، مثلاً گفته می‌شود: «زید اکنون در خانه موجود است، و در بازار موجود نیست» یعنی در بازار معدوم است.
- ۳- به معنی وجدان (= یافتن) و رسیدن^(۲)

* نکته سوم: صور عقلی توحید وجود

- توحید وجود به حصر عقلی در دو ظرف قابل اعتبار است:
- ۱- مفهوم وجود؛ که در این مقام ادله اشتراک معنوی وجود مؤید بحث است.
 - ۲- حقیقت وجود، که در این مقام دو فرض قابل تصور است:
- الف: سنخ وجود وحدت دارد، که در این صورت اطلاق وجود بر واجب و ممکن به طور حقیقت بوده و وحدت وجود ابهامی می‌باشد که با کثرت قابل جمع است. از این رأی می‌توان به وحدت تشکیکی وجود تعبیر نمود.
- ب: حقیقت وجود شخصی واحد است و کثرت در آن به هیچ وجه نبوده، و کثرت معتبر در آن، در مقام مظاهر وی می‌باشد. از این نظر به وحدت شخصی وجود تعبیر

۱- ر. ک: حاشیه اشکوری بر فصل اول مقدمات شرح فیصری، خطی / ب ۶.

۲- ر. ک: ایقاظ النائمین / ۱۰ و اسفار ج ۲ / ۳۳۲.



می‌گردد.^(۱)

□ تبصره: اطلاقات حقیقت وجود.

حقیقت وجود در لسان اهل حکمت و معرفت در دو مقام استفاده می‌گردد که خلط آن موجب مغالطات بسیاری می‌گردد:

اطلاق اول: حقیقت در مقابل مفهوم؛ حال در مسأله وجود بنا به قاعده استحالة انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباینه، حقیقت وجود واحد خواهد بود، که از این وحدت به وحدت عمومی و ابهامی تعبیر می‌شود.

اطلاق دوم: حقیقت در مقابل ظل؛ حال در مسأله وجود چون محقق تمام حقایق به وجود است، خود وجود نیز بذاته متحقق خواهد بود، چه هیچ مقیدی از مطلق خالی نیست.

حال با توجه به امور فوق می‌توان دریافت که وحدت شخصی وجوی (با توجه به اطلاق دوم) منافی با کثرت حقیقت وجود در اطلاق اول نیست و خود وحدت اطلاقی (اطلاق اول) نیز منافی کثرت در همین اطلاق نمی‌باشد.^(۲)

نتیجه:

حال با درنگ در اصول پیشین نکات زیر معلوم می‌گردد:

۱- وجود مطلق در نزد حکماء عبارت از وجود واجب الوجود، یعنی وجود بشرط لا است، بدین شرط، که وجود ملحوظ در این اعتبار وجود حقیقی بوده و اطلاق معتبر در آن قید عدمی باشد.

۲- وجود مطلق در نزد عرفا گاه به معنی مطلق الوجود - یعنی لا بشرط - استعمال شده و گاه به معنی همان وجود مطلق یعنی بشرط لا؛ در این صورت وصف اطلاق در معنی لا بشرطی وصف ذات بوده، و در اعتبار بشرط لا، وصف فعل واجب است^(۳) و

۱- صدر الحکما: اختلاف نظر در مسأله توحید را به واسطه غلبه سلطان مشاهدات مسالک می‌داند، سالک به هنگام غلبه سلطان وحدت، به وحدت مایل شده و در موقع عدم تجلی یا سلطنت تجلی جدالی به اصالت کثرت حکم می‌کند: «ثم انكشف لك مما تلوناه عليك أن اختلاف المذاهب من الناس و تخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق، و الرد و الانكار يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم، ← اسفار، ج ۲/ ۳۶۴

۲- ر، ک: مجموعه رسائل کلامی و فلسفی / ۲۳-۲۹.

۳- صدرا در باب مورد اعتبار اطلاق در وصف فعل، در اسفار گوید:





اطلاق در هر دو استعمال به معنی سعة وجودی و عدم تقید آن است.^(۱)

۳- مطلق الوجود در نزد حکما، همان وجود لابشرط است، که اعتبار اطلاق در آن اعتبار ابهامی می‌باشد و وجود در آن معنی مصدری است. پس لابشرط متداول در فلسفه مغایر لابشرط مستعمل در عرفان است؛ لذا با مسامحة ناچیزی می‌توان منشأ نزاع عارف سمنانی با شیخ اکبر لفظی دانست، صدرا در این باب می‌فرماید: «انی لاظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ، الموجب للاشتباه والمغالطة»^(۲).

۴- در پیشگاه حکمت متعالیه و اهل معرفت با اعتراف به وحدت شخصی وجود، تعمیم وحدت شخصی از واجب به تجلی - یعنی ما سوا - موجب ضلالت است، لذا در استعمال اصطلاح وحدت شخصی وجود مرتبه تجلی و متجلی کاملاً جدا از یکدیگر

→ «قد ثبت كما ذكرنا انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول أى الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير أى النفس الرحمانى والا يلزم عليهم المفاسد كما لا يخفى، و ما اكثر ما ينشأ لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين فى الضلالات والعقائد الفاسدة من الاتحاد والحلول...»

نیز بنگريد: حاشیه شرح فصوص الحکم اشکوری / الف ۲.

۱- صدرا بر پایه تشکیک وجود، از آن رو که حقیقت وجود می‌تواند هم در واجب اعتبار شود هم در ممکن، نفس حقیقت وجود را واجب فرض ننموده، ولی واجب الوجود را غیر از این حقیقت ندانسته است. از این رو وی رأى عرفا را بر عینیت وجود مطلق و وجود لابشرط با حقیقت واجب الوجود صحیح دانسته است

«اعلم ان الوجود الذى هو لابشرط مطلق عن جميع التقييدات حتى عن ملاحظة عدم التقييد، يكون سارياً فى جميع الموجودات و يكون فى الواجب واجباً و فى الممكن ممكناً و يكون مشتركاً بين الواجب و الممكن و يكون ما به الاشتراك من سنخ ما به الامتياز و لهذا لا يلزم التركيب مع كونهما مشتركين فى الحقيقة يكون عين حقيقة الواجب لا ان الواجب هو تلك الحقيقة لان تلك الحقيقة لا يلزم ان تكون واجبة، بل تلك الحقيقة تكون ذات مراتب، فيمكن ان تكون واجبة، و يمكن ان تكون ممكنة، و لكن الواجب لا يمكن ان تكون غير تلك الحقيقة.

و هذا معنى قول العرفاء ان الوجود المطلق و الوجود اللابشرط عين حقيقة الواجب. و اما الحكماء المشاؤون يقولون ان الوجود الذى هو حقيقة الواجب وجود مخصوص مغاير لوجود الممكنات بحسب الحقيقة و لا يكون مشتركاً بين الواجب و الممكن بل يكون مشروطاً بان يكون مباناً بحسب الحقيقة مع حقيقة الممكنات و هذا معنى قولهم ان حقيقة الواجب يكون الواجب يكون بشرط لا. فعلى مذهب العرفاء يكون حقيقة الواجب سارية لا الواجب».

حاشیه شرح فصوص الحکم اشکوری / الف ۷ به نقل از شرح اصول کافی.

است.

لازم به ذکر است که خلط اصطلاح «اعتباری» بین امر مفهومی و امر ظلی نیز بدین کمراهی، قوت بخشیده است، چه هر گاه عرفا عالم را اعتباری بدانند، منظور آنها از اعتباری، ظلی است نه امر غیر وجودی.

صدرا در این باب می‌فرماید: «ان اکثر الناظرین فی کلام العرفاء الالهیین حیث لم یصلوا الی مقامهم و لم یحیطوا بکنه مرامهم ظنوا - انه یلزم من کلامهم فی اثبات التوحید الخاصی فی حقیقة الوجود و الموجود بما هو موجود وحدة شخصیة - ان هویات الممكنات امور اعتباریة محضة و حقائقها اوهام و خیالات لاتحصل لها الا بحسب الاعتبار، حتی ان هؤلاء الناظرین فی کلامهم من غیر تحصیل مرامهم صرّحوا بعدمیة الذوات الکریمة القدسیة و الاشخاص الشریفة الملکوتیة، کالعقل الاول و سائر الملائكة المقربین و ذوات الانبیاء و الاولیاء...»^(۱).

پس در پیشگاه حکمت حق احکام وجودی بر اشیاء امکانی ثابت است.

بررسی و محاکمه نهایی برهان توحیدی عارف قمشه‌ای

با توجه به اصول مندرج در مسائل پیشین و عبارات عارف قمشه‌ای، می‌توان به نتایج زیر رسید:

۱- برهان وجودی صدر المتألهین، بر اصول: اصالت وجود، بساطت وجود، تشکیک وجود پی‌ریزی شده است، پس برهان صدیقین صدر المتألهین برهانی مبتنی بر وحدت تشکیکی می‌باشد. لذا با توجه به دستگاه حکمت متعالیه صدرایی دو نقد کلی بر برهان عارف قمشه‌ای وارد است:

الف: ابتدای برهان بر وحدت شخصی وجود، در حالی که این مبنا مورد رضایت این نظام نیست.

ب: با عدم اثبات وحدت شخصی وجود، انتزاع وجود از حقیقت خارجی بدون هرگونه حیثیت تعلیلی و تقیدی موجب اثبات واجب یا حقیقت صرف وجود نخواهد شد؛ چه در این صورت وجود انتزاع یافته، وجود به معنی مصدری و وحدت معتبر در آن وحدت ابهامی بوده و صرفاً جنبه مفهومی دارد نه مصداقی؛ لذا با اذعان به برهان

عارف قمشه‌ای دچار خلط اساسی بین مفهوم و مصداق شده‌ایم.

انتصار:

ملاصدرا گرچه نظام وجودی حکمت متعالیه و برهان توحیدی خود را بر وحدت تشکیکی پی نهاده ولی چنانکه در عبارات پیشین به طور مجمل بدان اشارت رفت، خود در پاره‌ای از موارد به وحدت شخصی نیز اعتراف نموده است و گویی درصدد ارائه برهان جدیدی در اثبات واجب بوده که موفق به طرح آن نشده است، صدرا در این باب گوید: «لنا برهان مشرقی علی التوحید الخاصی و هو أن لاثنی له فی الوجود فضلاً عن الوجوب»^(۱).*

۲- برهان وجودی عارف قمشه‌ای مبتنی بر دو شرط، برهانی کامل است:

شرط اول: اثبات وحدت شخصی وجود و ابتنای برهان بر آن.

شرط دوم: تعمیم احکام تجلی به متجلی و به تعبیر دقیق عرفانی تعمیم احکام وجود اعتباری به وجود حقیقی، چه وجود معتبر در برهان عارف قمشه‌ای برگرفته از وجودات امکانی بدون اعتبار حیثیات تعلیلی و تقییدی است. در حالی که برهان در صدد اثبات وجود حقیقی است.

تبصره:

چنان که پیش از این گذشت عارف قمشه‌ای به دو گونه توحید اعتقاد دارد، توحید خاصی که در این موطن وحدت انبساطی در بردارنده واجب و ممکن است، توحید خاص الخاصی که در آن وحدت حقیقی عین واجب می‌باشد؛ لذا اگر برهان حکیم صهبا را با توحید خاص الخاصی انطباق دهیم نیازی به اعتبار شرط دوم در صحت برهان وی نیست، جز آنکه اثبات اصل مدعای برهان نیاز به اثبات عقلی دارد، گرچه عرفایی چون حکیم صهبا، این اصل را به جهت دریافت شهودی آن جزء محسوسات یا مجزبات دانسته، و نیازی به برهان برای آن نمی‌بینند.

حامد ناجی اصفهانی

۱ - تعلیقه حکمة الاشراق / ۳۰۸

* - استاد اجل حضرت سید الحکماء جلال الدین آشنیانی به هنگام گفتگوی نگارنده با ایشان، در مقام جمع دو گفتار صدرا در وحدت تشکیکی، وحدت مشخصی را اساس رأی صدرا دانسته و وحدت تشکیکی را در مراتب تجلی، فیض منبسط می‌دانند.





حقیقت محمّدیّه

از نظر حکیم متألّه آقا محمدرضا قمشه‌ای (ره)

دکتر مهدی دهیاشی

مقدمه

«در این رساله سعی شده است تا بر اساس تعلیقات حکیم متألّه عارف نامدار، شیخ آقا محمدرضا قمشه‌ای (صهبا)، بر فصول هشتم و نهم مقدمه قیصری، حقیقت محمّدیّه (ص) که از مباحث محوری در فصوص ابن عربی است، مورد بحث و بررسی و تحلیل قرار گیرد و دیدگاه‌های آن حکیم عارف با توجه به مبانی این نظریه در کتاب و سنت و کتب عرفانی متقدم به ویژه کتب ابن عربی معرفی گردد. حکیم صهبا در این دو تعلیقه علاوه بر اینکه به تبیین حقیقت محمّدیّه پرداخته، به نکات بدیع قرآنی، حکمی و عرفانی در این زمینه اشاره می‌نماید. ما در این نوشتار با توجه به کتب حکمای سلف و عرفای مشهور از جمله فصوص الحکم و شروح آن به ویژه شرح قیصری و کاشانی و فتوحات المکیّه به شرح و تحلیل مبانی فکری آقا محمدرضا قمشه‌ای پرداخته و از بدایع افکار او سخن به میان آورده‌ایم.»

قلمرو هستی، که از افاضات مستمر الهی نقش وجود بسته و پیوسته و مدام از صبح ازل تا شام ابد همچنان این افاضات استمرار می‌یابد، دارای سلسله مراتبی است که واسطه العقد مرتبه یلی الرّبی و یلی الخلقی، عالی‌ترین مخلوق و اولین صادر حق تعالی است که متکلمان، حکما و عرفا هر کدام به نحوی صدور خلقت نخستین را از کتم عدم بر اساس مبانی خود به تصویر کشیده و مصداقی را برای صادر اول معرفی نموده و در



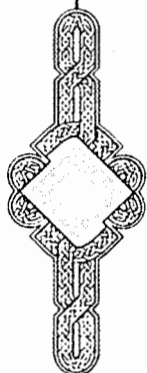
بیان عقیده خویش مبنا و تعبیرات خاصی را عنوان کرده‌اند؛ که از جمله آن مبانی و تعبیرات می‌توان به موجود اشرف، امکان اشرف، اولویت، عقل اول، تعین اول، نور نخستین، تجلی اول، انسان کامل، حقیقت انسانیت و... اشاره کرد.

ابن عربی در فص بیست و هفتم حکمت نبوی (ص) را حکمت «فردیه» نامیده است، زیرا در قلمرو انسان که عالی‌ترین مظهر تجلی حق تعالی در دار هستی است، برترین موجود در عالم انسانی و حضرت آدمیت، پیامبر اکرم (ص) می‌باشد که اولین جلوه ظهور و تجلی حق با او شروع شده و به او نیز ختم می‌گردد. از همان لحاظ که فاتحه‌الکتاب هستی است پایان بخش آن نیز هم او می‌باشد.

«اولین جوهری که از امر «کن» خلعت یافت و آفتاب لطف حق بر او تافت، جان پا ک آن مهتر بود. هنوز نه عرشی بود نه فرش، نه زحمت شب و نه زحمت روز، که صنع الهی مر او را از مستودع علم ازل به مستقر مجد ابد آورد و در روضه رضا بر مقام مشاهده، او را جلوه کرد و هر چه بعد از او موجود گشت، طفیل وجود او بود.»

اسماء الهی جلوه‌های ذات خداوند سبحان‌اند و در میان اسماء الهی اسم جامع «الله» است که مشتمل بر جمیع اسماء می‌باشد، و حق تعالی از رهگذر این اسم بر حسب مراتب الوهیت خویش و مظاهر آن در عالم اسماء متجلی است. چون اسم «الله» از حیث ذات و مرتبه بر تمام اسماء برتری دارد بالضرورة مظهر آن نیز بر تمام مظاهر و مراتب هستی برتری خواهد داشت و در کلیه مراتب وجود بر حسب قابلیت‌ها و ظرفیت‌های ممکنات ظهور و بروز می‌نماید. اسم «الله» در مقایسه با سایر اسماء دو اعتبار دارد: به اعتبار اول تمام مظاهر وجود مظهر این اسم اعظم‌اند، زیرا ظاهر و مظهر در عالم وجود یکی بوده و کثرتی ندارند و تنها در وعاء عقل متمایز از یکدیگراند همانطور که حکماء وجود و ماهیت را در عالم خارج متحد و در عالم ذهن از یکدیگر متمایز دانسته‌اند. همانگونه که حقیقت واحد افراد و مصادیق متنوع خود را در بر می‌گیرد. اسم «الله» نیز به همین نحو بر سایر اسماء شمول خواهد داشت.

به اعتبار دوم اسم «الله» از لحاظ مرتبه الوهی مشتمل بر تمام اسماء است همانطور که کل مجموعی مشتمل بر اجزاء می‌باشد ولی اجزاء به اعتبار اول عین آن بوده و جز آن نمی‌باشد. با این بیان متوجه می‌شویم که حقایق عالم در قلمرو علم و عین همه مظاهر حقیقت انسانیت که خود مظهر اسم «الله» بوده و تمام ارواح جزئی اعم از فلکی، عنصری و حیوانی همه ارواح آن روح اعظم انسانی و صورتها و لوازم اویند و بهمین جهت عرفا



از عالم تفصیل به «انسان کبیر» تعبیر نموده‌اند چون حقیقت انسانی و تمام لوازم و عوارض او در این عالم به ظهور پیوسته است و به خاطر سعه وجودی آن حقیقت و ظهور تمام اسرار الهی در او در میان تمام حقایق تعبیر «ان الله اصطفی آدم...»^(۲) بر او نشانه رفته و در میان خلایق و موجودات او شایستگی خلافت یافته است.

شیخ اکبر در فتوحات المکیه در بیان مقام قطبی بیان می‌کند که: حقیقت کاملی که به اراده خداوند قابلیت قطبیت عالم را پیدا کرد و خلیفه الهی در عالم گردید، با سیر در عوالم عقلی، نفسی، طبیعی، هیولای کلی و سیر تنزلی در صورت جسمی بسیط و مرکب و وصول به عالم عناصر و مادی که در سفر سوّم برای او حاصل می‌شود، شایسته است تا آنچه را در عالم هستی از افراد انسانی تا روز قیامت منظور نظر داشته و اراده کرده‌است، شهود نماید. و این مقام شهود وقتی متحقق می‌گردد، که به تمام مراتب افراد انسانی تا روز قیامت به چشم شهود علم پیدا کند. حقیقت انسانی در عالم به صورت تفصیلی و در انسان به صورت اجمالی دارای ظهورات و شئوناتی است که اولین ظهور وی در صور روحانی مجرد که منطبق با صور عقلی است، می‌باشد. سپس او به ترتیب در صورت قلبی که با صورت نفس کلی منطبق می‌باشد، و بعد در صورت نفس حیوانی منطبق با طبیعت کلی و پس از آن در نفس منطبعه فلکی، و سپس در صورت دخیانی لطیف که از نظر اطباء روح حیوانی نامیده می‌شود و منطبق با هیولای کلی است، و بعد در صورت دموی منطبق با جسم کل و بالاخره در قالب صورت اعضاء منطبق با اجسام عالم کبیر، سریان پیدا می‌کند؛ و بوسیله این تنزلات در مظاهر انسانی، تطابق عالم تکوین و تشریع و عالم اجمال و تفصیل و عین و ذهن و علم و عین تحقق می‌یابد و پیوند و اتحاد میان عالم و آدم رقم می‌خورد.

حقیقت انسانی برترین کلمات وجودی حق است. چون موجودات مخلوق کلمه «کن» وجودی می‌باشند از آنها به کلمات تعبیر می‌شود. معنای حقیقی «کن» رمز و نشانه عقل الهی است که واسطه بین وحدت حق و کثرت خلق می‌باشد که کثرت وجودی همان است که از آن به اعیان عالم تعبیر می‌کنند. ابن عربی از «کن» وجودی به برزخ تعبیر کرده که موجب می‌شود تا موجود از وجود بالقوه یعنی معقول، به وجود بالفعل سیر نماید و این برزخ در اصطلاح ابن عربی به کلمه «Logos» و حقیقت محمدیه و انسان کامل اختصاص یافته است.^(۳) حقیقت محمدیه اولین تعینات حق تعالی و مبدأ آفرینش موجودات دیگر است. او همچون نوری است که خداوند قبل از هر چیز خلق کرد و

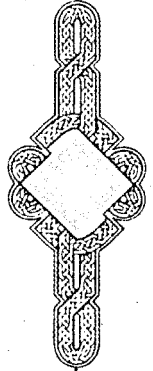


موجودات را از او آفرید. یا به تعبیری دیگر او عقل الهی است که خداوند در مرتبه احدیت مطلقه به خاطر خود در آن تجلی نمود و این تجلی اولین مرتبه تنزلات حق در قلمرو هستی است. اعیان ممکنات خارجی همچون آیینه‌هایی هستند که کمالاتش در آن آیینه‌ها متجلی است. ابن عربی در تبیین «حقیقت محمدیه» تحت تأثیر فلسفه افلاطون، رواقیان، افلاطونیان جدید، فلسفه مسیحی و یهودی و اسماعیلیه باطنی بوده است.^(۴) البته باید اذعان کرد که وی از این عناصر و مبانی در مشرب خاص خود به طرز بدیع استفاده کرده و نظریه ابتکاری خویش را در عرفان اسلامی تحت عنوان حقیقت محمدیه (ص) بیان داشته است.

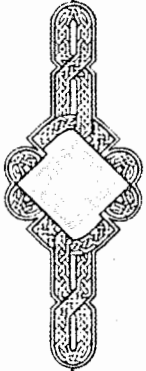
حقیقت انسانی از نظر محیی‌الدین همان عین ثابت انسان کامل در حضرت علم الهی است. آقا محمدرضا قمشه‌ای در این بحث به اعیان ثابت ابن عربی که به عبارتی همان حقایق موجودات در علم ازلی حق هستند، اشاره کرده و بیان داشته: همانطور که تمام موجودات در علم حق عین ثابت و حقیقتی اصیل دارند، انسان نیز در علم حق حقیقتی دارد که منشأ کمالات انسانی است و تمام شئون مقام معنوی انسانها از آن حقیقت اولیه موجود در علم حق نشأت می‌گیرد. آقا محمدرضا قمشه‌ای نیز همانند ابن عربی تحت تأثیر افلاطون قرار گرفته و عالم خارج را ظلّ آن حقایق و افراد انسانی را اضلال انسان کامل تلقی می‌کند. او در بیان این مطلب به نکته‌ای مهم که از رشحات فکر بکر خود او می‌باشد، اشاره می‌کند و آن نکته این است که اگر اعیان ثابت در علم الهی همان ماهیات اشیاء باشند که حکماء می‌گویند، پس ماهیات اشیاء بایستی از لحاظ مرتبه مقدم بر وجود آنها باشند، زیرا عالم علم بر عالم عین و عالم غیب بر عالم شهادت تقدم دارد. پس اینکه طرفداران اصالت وجود می‌گویند ماهیت منتزع از وجود است چه وجهی دارد؟ او در پاسخ این سؤال و رفع این شبهه اظهار می‌دارد که ماهیات خارجی اضلال و سایه‌های اعیان ثابت‌اند و اعیان به منزله اصول و حقایق آنها می‌باشند، و اینکه گفته شده اعیان همان ماهیت‌اند به اعتبار اتحاد ظلّ با اصل است. به نظر نویسنده، آقا محمدرضا قمشه‌ای در بیان نسبت عین ثابت با اسم ظاهر در آن و مقایسه آن با ماهیت و وجود آنجا که گفته است وجود برای ماهیات خارجی و برای اعیان ذهنی است، دچار خطا شده است زیرا همانطور که معلوم است اعیان موجود به وجود علمی حق‌اند نه ذهنی زیرا اطلاق ذهن در اینجا مناسبتی ندارد. عبارت آقا محمدرضا قمشه‌ای این است: «... بان یكون الوجود للماهية خارجياً وللعین الثابتة وجوداً ذهنياً».



گاهی کمال به صورت اضافی و نسبی و گاهی بر سبیل اطلاق بیان می‌گردد. اگر کمال به صورت نسبی و اضافی باشد در هر نوع دارای افراد متعدد خواهد بود مثل علی از عمرو و عمرو از بکر و بکر از زید کامل‌تر است، ولی کمال مطلق با افراد و آحاد تکثر نمی‌پذیرد چون کمال کثرت‌پذیر نیست بلکه یک حقیقت واحد است. انسان کامل نیز که تمام کمالات انسانی در او متحقق بالفعل است واحد می‌باشد و چون مظهر جمیع کمالات الهی است متصف به جمیع اسماء و صفات جمالی و جلالی جز صفت وجوب ذاتی خواهد بود، زیرا این صفت جز در حق، در غیر حق تحقق ذاتی ندارد، و سرّ اینکه در اخبار آمده: «خلق الله آدم علی صورته» و یا «خلق الله آدم علی صورة الرحمن» خداوند آدم را برگونه خود و در صورت رحمان آفرید، و در قرآن فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(۵) خداوند تمام اسماء (مسمیات) را به آدم تعلیم داد، همین است. مراد از آفرینش انسان به صورت حق تعالی این است که جامع تمام اسماء و صفات و کمالات است همانگونه که حق تعالی منشأ صدور تمام کمالات می‌باشد. تا آنکه اگر به صورت اطلاق باشد تعدد نمی‌پذیرد. حکیم صهبا در بیان این مطلب توجیهی فلسفی و منطقی درباره آیه: لو کان فیهما آلهة إلاّ الله لفسدتا: ^(۶) اگر در جهان (آسمان و زمین) دو خدا وجود داشته باشد موجب تباهی و فساد عالم خواهد شد، با این بیان اظهار می‌دارد: که اقتضای ذات الهی تمامیت و کمال است زیرا نقصان موجب ترکیب و ترکیب سبب افتقار می‌گردد و فقر و نیاز با الوهیت حق و ضرورت ازلی و ذاتی او منافات خواهد داشت. فرض دو خدا خود حاکی از تمایز آندو می‌باشد و بر این اساس، هر یک فاقد کمالات دیگری است؛ (اگر کمالی برای آندو باشد) و از طرفی هر یک به تنهایی واجد کمالات خود می‌باشد (اگر کمالی برای آنها وجود داشته باشد). بنابراین هر یک مرکب از وجدان و فقدان خواهد بود و مرکب به هر ترتیبی که باشد، ناقص بوده و نقص نشانه فقر و امکان است و ممکن به اقتضای ذات نیاز به مبدأ دارد و این چنین ممکن فاقد خدای واحد و کامل است زیرا فرض در آیه «آلهه» خدایان است. از نظر عقلی هرگاه ممکن دارای مبدأ نباشد معدوم و تباه است. زیرا خود به خود با سلب علت سلب معلول حتمی است. در نتیجه مطلوب آیه که فساد و تباهی عالم است، تحقق می‌یابد، یعنی با فساد و سلب علت در جهان هستی فساد و تباهی در ارکان عالم پدید می‌آید که هیچ فساد از نظر عقلی به تباهی بی‌نیازی ممکن‌الوجود به علت موجهه نیست. «... و ما کان معه من اله آخر إذا لذهب کل اله بما خلق و لعلّا بعضهم علی بعض، سبحان الله عما یصفون»^(۷) «... و هرگز



خدائی با او شریک نبوده که اگر شریکی با او بود هر خدائی به سوى مخلوق خود روی می‌کرد (و نظام عالم از هم می‌کسیخت)، و بعضی از خدایان بر خدای دیگری برتری می‌جست، (پس اساس عالم) اقتضا می‌کند که خداوند از آنچه مشرکان می‌گویند پا کو منزّه است. متکلمان و فلاسفه بر اساس این آیه برهان تمانع را مطرح نموده‌اند و ابن‌کمونه نیز شبهه امکان دو واجب‌الوجودی که بالذات متمایز از یکدیگراند را که به شبهه ابن‌کمونه معروف شده، مطرح ساخت که به طرق مختلف متکلمان و فلاسفه در صدد پاسخ به این شبهه برآمدند و نظریه‌های جالبی در رفع این شبهه ارائه کرده‌اند. حکیم صهبّا همانطور که در آیه اول نکات دقیق فلسفی را به شیوه حکمای الهی درباره آیه اول بیان داشت، در آیه اخیر نیز دقائق حکمی را یادآور می‌شود و می‌گوید: در صورتی که با خداوند متعال، خالق یکتا، خدایان دیگر معیت داشته باشند، هر یک از خدایان با مخلوقات خود در تباهند بر اساس همان بیان فلسفی که در مورد آیه فوق گفته شد. و فقره «و لعلّا بعضهم علی بعض، سبحان الله عما یصفون» دلیل دیگری است بر نفی تعدد خدایان یعنی اگر خدایان متعدد باشند خود تعدّد نشانه‌ای از نیاز هر یک و عدم کفایت همه آنهاست، زیرا همانطور که گفته آمد تامّ و کامل تعدّد نمی‌پذیرد و نیاز به تعدّد ندارد و اگر یکی از خدایان در این جمع کامل و تام باشد و بقیه ناقص باشند خلاف فرض نخستین است زیرا مفروض تعدد خدایان بوده است. در این صورت خدای واحد در جمع خدایان متعدد خلاف آمد فرض یعنی «آلهة» خواهد بود. بنابراین ذات و حقیقت واحد دارای تجلی واحد بوده و نخستین تجلی او در مقام تعین اول یعنی احدیت جمعی است و این تعین دارای اسم واحد جمعی یعنی «الله» می‌باشد. این اسم واحد یک مصداق و یک مظهر تام بیشتر نخواهد داشت و آن عبارت است از عین ثابته انسانی و یا حقیقت انسانی که در عرفان اسلامی و سخن ابن‌عربی جز حقیقت محمدیه حقیقت دیگری نمی‌تواند باشد. زیرا حضرتش (ص) خاتم نبوت و رسالت و خاتمیت او عین فاتحیت است یعنی هر موجودی که تام و کامل باشد صدور خلقت الهی از رهگذر او صورت پذیرد، زیرا عقل حکم می‌کند جز کامل و تام هیچ حقیقتی شایستگی مقام تعین اول را ندارد. خاتمیت ظهور اولین مظهر و نخستین تجلی الهی در عالم عین است و چون ظهور و تجلیات حق در هر عالم به اقتضای شرایط آن عالم تحقق می‌یابد، ظهور حقیقت محمدیه در عالم امکان و ماده به صورت تدریجی است چون عالم امکان تاب و تحمل تجلی کامل آن حقیقت را ندارد. در عالم عقلی و فرازمانی اول همان آخر و آخر همان

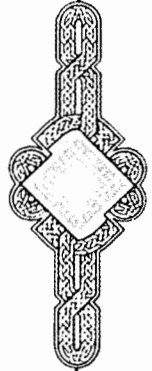


اول، ظاهر عین باطن و باطن عین ظاهر خواهد بود. هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم^(۸). اخبار «لولا کالما خلقت الأفلاک» و «أوتیت جوامع الحکم»، «أنا سید ولد آدم»، آدم و من دونه تحت لوائی و آیه شریفه «و ما أرسلناک الا رحمة للعالمین» همه مؤید این حقیقت است. چون او واسطه خلق و حق و ایجاد و وجود و منشأ و افاضه خیر است، ارسال او به عنوان پیام آور رحمت برای تمام جهانیان از جماد و نبات و انسان است چون رحمت برای تمام جهانیان از جماد و نبات و انسان است چون رحمت همان وجود انبساطی حق تعالی است که از طریق افاضه وجود به تمام موجودات عالم شده است، همانطور که قبل از آن ظهور حقایق و اعیان ممکنات در حضرت علم به ظهور آثار و احکام اعیان در عالم خارج انجامید.

حکیم صهبا در تحلیل این موضوع صورت قیاسی را تشکیل می دهد و به تفکیک به تحلیل مقدمتین و نتیجه آن می پردازد. صورت قیاس این است: ص: عالم صورت اسم «الله» است. ک: هر چه صورت اسم «الله» است، صورت حقیقت انسانی است، ن: پس عالم صورت حقیقت انسانی خواهد بود.

در بیان صغرای قیاس باید گفت که ذات الهی در مرتبه احدیت ذاتی هیچ اسم و رسم و صفی ندارد، ولی در مرتبه احدیت جمعی دارای اسمی است که جامع جمیع اسماء می باشد. جامعیت این اسم دارای دو اعتبار است: یکی جامعیت به لحاظ مبدأیت برای اشیاء می باشد همانند اصل نسبت به فروع و بذر نسبت به میوه ها و هسته درختان نسبت به برگ ها و شاخه ها و بدین اعتبار آن اسم، اسم ذات محسوب می شود و تمام اسماء در آن منطوی خواهد بود. حقیقت آن به اعتبار اول وجود بحث و بسیط واجب تعالی است که منشأ تمام موجودات الهی و روحانی و امکانی است. اعتبار دوم همانند شمول کل نسبت به اجزاء و آحاد خود می باشد مثل لشکر نسبت به گروه ها و حدود نسبت به اجناس و فصول و به این اعتبار از آن به اسم صفت تعبیر می گردد. اسمی که دارای دو اعتبار فوق است، اسم «الله» می باشد. عالم که مظهر جمیع اسماء الهی است، مظهر اسم الله و صورت آن است و مراد از مظهر و صورت یک حقیقت است. ملاصدرا در شواهد الربوبیه می فرماید: «فالعالم صورة الحق و اسمه، و الغیب معنی الاسم الباطن و الشهادة معنی الاسم الظاهر، و هذا ایضاً من الحکمة التي لا یمسها الا المظهرون»^(۹) بنابراین، چون اسم عین مسماست پس عالم صورت اسم الله است.

کبری قیاس حاکی از این است که مظهر همانند آیینه محل ظهور شیئی است و



همچون آن صور اشیاء در آن پدیدار می‌گردد، پس مظهر غیر از ظاهر و صورت می‌باشد. گاهی مراد از مظهر مصدر میمی است که به معنای ما به یظهر الشیء است. مثل صوری که در آئینه منعکس می‌شود که از طریق آنها به ذوات صور می‌توان پی برد. مظهر و ظهور گاهی تام و بی‌واسطه است در این صورت بین مظهر و ظاهر و ظهور تفاوتی نیست بلکه اتحاد است، همانند اتحاد عاقل و معقول و عقل که از نظر ذات و اعتبار میانشان تفاوتی نیست. هرگاه تجلی شیئی لذاته بذاته فی ذاته باشد، تجلی عین متجلی است، مانند ظهور هویت حق در تعین اول در مقام احدیت ذاتی که ظهور او در این مرتبه لذاته بذاته می‌باشد و این نوع ظهور مختص واجب متعال است، زیرا ماسوای حق همه به واسطه ذات خود محجوب‌اند و خود وجود امکانی و فقری آنها حجاب آنها خواهد بود. گاهی مظهر و ظهور ناقص است و آن در صورتی است که تجلی از مرتبه تنزل یابد که در اینجا خود این تجلی، به قول حافظ، حجاب چهره جان می‌شود، همانند سایر اسماء الهی که گرچه همه مظاهر حق‌اند ولی خود آنها به خاطر جلالت شأن حق و از طرفی به لحاظ نقص و تنزل آنها از مرتبه حق نقاب چهره جانان می‌گردند، بهمین جهت از ظهور اسماء به حجب نوری تعبیر می‌کنند: «و لله سبعین الف حجاب من نور» این اسماء از جهتی مظاهر و ذات او و از جهتی حجب ذات و نور تام او می‌باشند. برای مثال تجلی حق در اسم قدیر غیر از تجلی او در اسم علیم است و به همین منوال قیاس کن به عبارتی اسم علیم که مظهر علم حق تعالی است حجاب قدرت اوست و خود به خود حجاب ذات او می‌گردد، زیرا ذاتش مقتضی کمالات است و تجلی در یک کمال چون القدیر، خود مانع تجلی در اسم العلیم خواهد بود. در عین حال که شأن علم انکشاف و اعلان و ظهور است، در برابر حق حجاب تلقی می‌گردد: «العلم هو الحجاب الأكبر»، پس دیگر اسماء را چه رسد که جلوه گاه تام و تمام حقیقت واحد باشند. البته همانطور که گفته شد اسماء حجاب‌های نوری هستند و قید نوری، آنها را از حجب ظلمانی و مادی ممتاز می‌گرداند. چون عامل ظهور و خفاء جزء خود حق و تجلیات او نیست و جهت ظهور و حجاب در تجلی یکی است، پس مظهر ناقص و ناتمام به وجهی عین ظاهر و به وجهی غیر از آن است یعنی در مطلق وجود عین اوست و در مقام تعین غیر اوست. اعیان ثابته عبارتند از تعینات اسماء الهی و تعین در عالم خارج عین متعین است و در عالم عقل متمایز از آن می‌باشد. به عبارت دیگر اعیان ثابته اسماء الهی‌اند و اسماء الهی به اعتباری تجلیات اسم الله و به اعتباری اجزاء آن می‌باشند. همینطور اعیان ثابته



به اعتباری تجلیات اسم الله و به اعتباری اجزاء و مراتب آن می‌باشند، و به تعبیری اعیان ثابت به اعتباری تجلیات حقیقت انسانیّت و به اعتباری اجزاء و مراتب آن هستند؛ زیرا حقیقت انسانیّت عین همان اسمی است که جامع اتحاد میان تعین و متعین است. در نتیجه عین ثابت احمدی (ص) همان حقیقت انسانیّت و حقیقت انسانیّت همان حقیقت محمدیه است که در صور اسماء و اعیان در عالم اسماء و اعیان ثابت متجلی می‌باشد. عالم که به تعبیری ما سوی الله است صورت اسماء و مظهر آنهاست که خود، صورت حقیقت انسانیّت و مظهر اوست. حقیقت محمدیه (ص) در صورت عالم تجلی دارد و عالم در مراتبش از عالی و دانی همه تجلیات و ظهورات حقیقت محمدیه‌اند. به همین جهت عرفا برای عالم دو تعبیر دارند: انسان کبیر و انسان صغیر. صورت تفصیلی انسان را انسان کبیر و صورت اجمالی آنرا انسان صغیر تعبیر کرده‌اند.

چون مراد از اسم مسماست آثار وجودی اسماء از مسمای آنها سرچشمه می‌گیرد. مظهر تعین اول که همان مظهر اسم الله است حقیقت محمدیه (ص) می‌باشد، که به اعتبار تفصیل سراسر هستی و همه مراتب و اجزاء آن، ظهور و تجلی از ظهورات و تجلیات حقیقت محمدیه هستند و صورت و هیکی که مسمّا به محمد بن عبدالله (ص) است، صورت اجمالی آن حقیقت تلقی می‌گردد. حقیقت محمدیه (ص) آن حقیقتی است که در تمام اسماء الهی متجلی است و در هر عالمی به تناسب احوال آن عالم ظهور و تجلی دارد و جریان او در تمام عوالم به صورت سعی و انبساطی است.

همانطور که در فقرات ادعیه موثق آمده است: «ذکرکم فی الدّٰ کرین و اسماءکم فی الأسماء و اجسادکم فی الأجساد و ارواحکم فی الأرواح و انفسکم فی النفوس و آثارکم فی الآثار...»^(۱۰) عظمت شأن پیامبر آنچنان متعالی است که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^(۱۱) حکیم صهبا در ذیل این آیه می‌گوید: که صلوات از طرف خدا و فرشتگان و مؤمنان همه یک معنا دارد و آن طلب رحمت است زیرا حقیقت محمدیه بر همه مخلوقات علوی و سفلی حق دارد چون واسطه فیض است و بدین سبب طلب رحمت به عنوان پاداشی است که از طرف حق به واسطه فرشتگان و مؤمنان به او اعطاء می‌گردد. نویسنده تعبیر «از طرف» را خود اضافه کرد تا از گفته حکیم صهبا شائبه هم تراز بودن خدا و ملائکه و فرشتگان استشمام نگردد. با این تفصیل حکیم صهبا با تواضع تمام در اینجا متذکر می‌گردد که اینها مطالبی بود که از قلم جریان یافت و الله اعلم. نگارنده معتقد است که

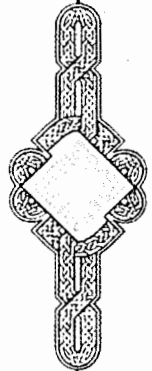
درود بر انسان کامل از طرف مخلوق نه تنها شامل آن حقیقت و موجب بهجت و سرور حضرتش می‌شود بلکه به لحاظ وجود سعی مطلق در مقید خود به خود صلوات و درود شامل همه افراد و موجودات که شایستگی آنرا دارند می‌شود و درود الهی به علت تشریف و مبدائیت است. درود بر نبی اکرم (ص) درود و طلب رحمت برای مصلین خواهد بود.

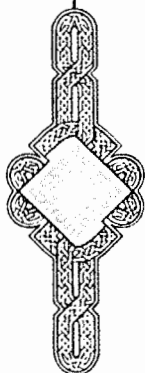
اگر سؤال شود که اسم «الله» و عین ثابت محمدیه (ص) در عالم واقع یکی است پس چرا عالم به عین ثابت محمدیه استناد یافته نه به اسم «الله». در پاسخ می‌گوییم که عین ثابت محمدیه تعین آن اسم است و اشیاء با تعین خود عمل می‌کنند، مثلاً می‌گوییم: زید زد نه اینکه وجود زید زد، زید تعین وجود زید می‌باشد، و اسماء از طریق تعینات خود منشأ آثار هستند. حقیقت محمدیه با اذن و اراده الهی و نیابت از حق در ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت متجلی است. و الله هو الملك الحق المبين.

به نظر نویسنده وجود منشأ آثار است و تعین حد وجود است و در صورتی که اسماء از طریق تعین خود عمل می‌کنند و به واسطه وجود و اتحاد وجود با آنهاست، و گر نه ماهیت نمی‌تواند منشأ آثار باشد.

از آنجا که حقیقت محمدیه (ص) صورت اسم جامع «الله» است مربی تمام صور عالم هستی و منشأ کمال تمام آفرینش است بنابراین او صاحب اسم اعظم و دارای مقام ربوبیت مطلقه است. به همین جهت حضرتش فرمود: «خُصِّصَتْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيمِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ». فاتحه الكتاب تکوین با حقیقت محمدیه یعنی مصداق «الحمد لله رب العالمین» رقم خورده است. ذکر این نکته لازم است که ربوبیت مطلقه حضرت رسول اکرم (ص) نظر به حقیقت اوست نه جنبه بشری و ناسوتی او. زیرا او نیز به اعتبار بشریت عبد مربوب و محتاج به رب الارباب می‌باشد و آیه: «قُلْ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ اِلَيَّ ...»^(۱۲) اشاره به این دو مرتبه دارد و آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتْ اِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^(۱۳) و آیاتی چون: «دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنَى»^(۱۴) دلالت تام بر جهات اول دارد. ربوبیت مطلقه که از عطایای الهی به آن حضرت است مرتبه‌ای است که از طریق آن حق هر ذی‌حقی اعطاء می‌کرد. حضرت از طریق ربوبیت مطلقه در عوالم مختلف تصرف کرده بدین جهت که متصف به صفات الهی و جامع تمام اسماء خداوندی است و بر حسب استعداد هر یک از اسماء در عوالم ملک و ملکوت تصرف می‌نماید.

در تبیین موضوع فوق این نکته قابل ذکر است که حقیقت محمدیه دارای دو وجه





است: وجهه الهی و وجهه عبودی. وجهه الهی او تبعی و به نیابت و اذن حق صورت می‌گیرد و از این طریق وی دارای قدرت بر احیاء و اماتة و لطف و قهر و رضا و سخط و تمام صفاتی خواهد بود که بتواند به اذن ربّ در تمام عوالم تصرّف نماید. گریه و استغفار حضرت (ص) حاکی از مقتضیات ذات و صفات و احوال مختلف او بوده است که مجالی برای ورود به بحث آن نیست. اوست مجمع البحرین یعنی بحر و جوب و امکان، تنزل او به عالم ناسوت و عروج او به عالم ملکوت و جبروت هر دو کمال محسوب می‌شود، زیرا از تنزل او، وجود در عالم هستی جریان و سریان پیدا می‌کند و فیض حق از رهگذر او به ماسوا می‌رسد. از این بحث استنباط می‌گردد که در هر زمانی وجود خلیفه ضروری می‌نماید تا همه مردمان راهی برای وصول به حقیقت و کمالات شایسته خود در اختیار داشته باشند، و گر نه بدون واسطه، فیض حقیقت اعلا به مراتب مادیون نمی‌رسد. ظهور این حقیقت با تمام کمالاتش به علت عدم ظرفیت عالم امکان، ممکن نیست بنابراین ظهور انبیاء و اولیاء در هر زمان خود دلیلی بر این مدعاست. انبیاء هر یک متّصف به بعضی از اسماء و صفات بوده و بهمین جهت حقیقت آنها غیر از حقیقت محمدیه (ص) است ولی به اعتبار اینکه حقیقت و تعینات همه انبیاء قابل ارجاع به حضرت واحدیت می‌باشد و در آن مقام احکام وحدت غالب است می‌توان همه انبیاء را در ارائه دین الهی واحد دانست «لانفرّق بین احد من رسله»^(۱۵)

قیصری در مقدمه خود^(۱۶) بیان می‌دارد که مدار احکام عالم بر محور او در گردش و اوست مرکز دایره هستی از ازل تا به ابد، به اعتبار حکم وحدت واحد و بهمین جهت از او به حقیقت محمدیه (ص) تعبیر می‌شود و به اعتبار حکم کثرت تعدد می‌پذیرد. قبل از انقطاع نبوت گاهی صاحب مرتبه قطبیت نبیّ ظاهری است چون حضرت ابراهیم (ع) و گاهی ولی باطنی است مانند حضرت خضر (ع) در زمان حضرت موسی (ع) قبل از اینکه حضرت موسی (ع) به مقام قطبی برسد. به هنگام انقطاع نبوت یعنی دایره تشریع و ظهور ولایت از باطن، قطبیت به اولیاء منتقل گردید و همچنان مُدام در هر زمان یکی از اولیاء در این مقام حافظ نظام هستی خواهد بود. «و لکل قوم هاد»^(۱۷)، «ان من امّة الاّ خلافيها نذکر»^(۱۸)، تا اینکه ظهور خاتم الاولیاء که خاتم ولایت مطلقه است، تحقق در عالم امکان پیدا کند که از آن به ظهور از غیبت تعبیر می‌کنند. زمانی که این دایره نیز به اتمام رسید به اقتضای اسم باطن قیامت برپا می‌گردد و در آن مرحله هر صورتی معنا و هر معنایی صورت می‌گردد و حقایق و معانی و صور حقیقی به همان نحو که انبیاء



نوید آنرا داده‌اند و همچنین حقیقت دوزخ و بهشت و حشر و نشر تحقق می‌یابد. ملامحسن فیض کاشانی در کتاب عین‌الیقین برای نبوت و ولایت دو اعتبار قائل است یکی اعتبار مطلق و دیگری اعتبار مقید یا عام و خاص. نبوت مطلقه نبوتی است که در ازل به ظهور پیوسته و تا ابد استمرار دارد و صاحب این نبوت از استعداد تمام موجودات بر حسب نوات و ماهیات آن‌ها آگاه است که بر این مبنا حق هر صاحب حقّی بنابر شایستگی او و بر حسب قابلیت و استعدادش از طریق تعلیم حقیقت ازلی که از آن به ربوبیت عظمی تعبیر می‌شود، بوسیله او اعطاء می‌گردد. صاحب این نبوت خلیفه الهی و قطب الأقطاب و انسان کبیر و آدم حقیقی است که از آن به قلم‌اعلی و عقل اول و روح اعظم تعبیر می‌شود. باطن این نبوت ولایت مطلقه است که عبارت است از حصول تمام این کمالات بر حسب باطن در ازل و بقاء آن تا ابد و به فناء عبد در حق و بقاء او بواسطه او ارتباط پیدا می‌کند. سخن نبی اکرم (ص) که می‌فرماید: «انا و علیّ من نور واحد» اشاره به این معنا دارد.

نبوت مقید عبارت است از اخبار از حقایق الهی یعنی معرفت ذات حق و اسماء و صفات و افکار و آثار آنها در صورتی که با تبلیغ احکام و تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت و اجرای سیاست همراه باشد، نبوت تشریعی نام دارد و مختص به رسالت است. ولایت مقیده را می‌توان با این نوع ولایت مقایسه کرد. هر یک از نبوت و ولایت از این جهت که صفت الهی است مطلقه و از حیث اینکه به انبیاء و اولیاء مستند است، مقید می‌باشد، با این توضیح که مقید به مطلق وابسته و مطلق در مقید ظاهر است. نبوت تمام انبیاء اجزاء نبوت مطلقه و همینطور ولایت اولیاء نیز از شئون ولایت مطلقه می‌باشد.

باطن نبوت مطلقه ولایت مطلقه است. ولایت مطلقه عبارت است از حصول مجموع این کمالات در ازل به حسب باطن و ابقاء آنها تا ابد، سخن علی بن ابی طالب (ع) که فرموده است: «كنت ولياً و آدم بين الماء والطین» و احادیثی که از پیامبر اکرم (ص) که با این مضامین نقل شده است «انا و علی من نور واحد» و «خلق الله روحی و روح علی بن ابی طالب قبل ان يخلق الخلق بالفی عام» و «بعث علی مع کل نبی سرّاً و معی جهرّاً»^(۱۹) اشاره به مقام دارد. امام جعفر (ع) درباره چنین انسان کاملی فرماید: «إن الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه و هي الكتاب الذي بيده، و هي الهيكل الذي بناه بحكمته و هي مجموع صورة العالمين، و هي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ، و هي الشاهد على كل غائب و هي الحجة على كل جاحد، و هي الطريق المستقيم إلى کلی

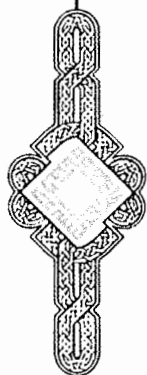
خیر، و هی الصراط الممدود بین الجنة و النار»^(۲۰).

در اصل ولایت مطلقه برای حقیقت محمدیه ثابت می باشد و بالتبع برای امیرمؤمنان (ع) و پس از او نیز تنها به ائمه معصومین (ع) بعد از او اختصاص دارد که از طرف خداوند منصوص به امامت و خلافت اند، و این دو مرتبه جز برای خاتم انبیاء و خاتم اولیاء که در حقیقت و از نظر باطن هر دو یک حقیقت واحدند، برای احدی تحقق ندارد و انبیاء و اولیاء همه نبوت و ولایت را از آندو به ارث برده اند. «القطبیه الکبریٰ» هی مرتبه قطب الأقطاب و هی باطن نبوة محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - و لا تكون الا لورثته، لاختصاصه علیه السلام بالأکملیه. فلا یكون خاتم الأولیاء و قطب الأقطاب الا علی باطن ختم النبوة»^(۲۱)، بعضی در باب این معنا چنین اظهار کرده اند که: «خاتم النبوة و هو الذی ختم الله تعالی به النبوة، و لا یكون الا واحداً و هو نبیُّنا - صلی الله علیه و آله و سلم - و کذا خاتم الولاية، و هو الذی یبلغ به صلاح الدنیا و الآخرة، نهاية الکمال، و یختل بموته نظام العالم، و هو المهدي الموعود فی آخر الزمان»^(۲۲).

در میان بزرگان و محققان عرفا در تعیین خاتم ولایت مطلقه و مقیده اختلاف است به طوری که بعضی خاتم ولایت مطلقه را حضرت عیسی بن مریم (ع) و خاتم ولایت مقیده را ابن عربی، بعضی خاتم ولایت مطلقه را علی بن ابی طالب (ع) و خاتم ولایت مقیده را محمد بن الحسن العسکری (عج) دانسته اند. ورود به این مبحث به طول می انجامد ولی بنابر دلائل عقلی، نقلی و کشفی که بسیار روشن و مبرهن است می توان گفت که خاتم ولایت مطلقه علی بن ابی طالب (ع) و خاتم ولایت مقیده حضرت محمد بن الحسن المهدی المنتظر (عج) می باشد. آقا محمد رضا در حواشی خود بر فصل نهم مقدمه قیصری از قول ابن عربی که در رساله دوائر الجفریة آمده، بیان می دارد که:

إذا دار الزمان علی حروف بسم الله فالمهدی قاما
و یظهر بالحطیم عقیب صوم ألا فاقراه من عندی السلاما

سخن او تلمیحی است به اینکه سلام مرا به حضرتش برسان که او خاتم ولایت مطلقه است و بطوری خود ابن عربی اظهار می دارد در مدینه فاس به سال ۵۹۵ به رؤیت خاتم ولایت مطلقه و به تعبیری خاتم ولایت خاصه محمدیه (ص) ناظر آمده است^(۲۳) و آقا محمد رضا این ختم ولایت را ختم شمسیه نامیده است. حکیم صهبا در تعلیقات خود بر قصه شیخی اظهار می دارد که ابن عربی گاهی خاتم ولایت محمدیه (ص) را امیرمؤمنان (ع) و گاهی حضرت مهدی (عج) عنوان کرده و هر دو تعبیر صحیح است،





زیرا مقوله مروی یعنی «و کلّنا محمد (ص)» مؤید آن است. چون همه اولیاء و اوصیاء خاتم (ص) از یک نور و از یک حقیقت‌اند و اختلاف آنها در شئون و ظهورات بر حسب مقتضیات و حالات و اوقات است جز اینکه خاتم اولیاء به خاطر اجتماع تمام اوصاف در او در آن مقام اولویت دارد. ابن عربی در فتوحات المکیة درباره حضرت مهدی (عج) این اشعار را سروده است:

ألا انْ ختم الاولیا شهید	و عین امام العالمین فقیه
هو القائم المهدی من آل أحمد	هو الصّارم الهندی حین یتبید
هو الشّمس یجلو کل غم و ظلمة	هو الوابل الوسی حین تجود

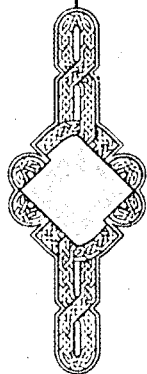
او قبل از این اشعار می‌گوید: «و اعلم یدنا الله، انّ لله خلیفه یدخر و قد امتلأت الارض جوراً و ظلماً، فیملؤها قسطاً و عدلاً. لو لم یبق من الدّینا الاّ یوم واحد، طول الله ذلك الیوم حتّی یلی هذه الخلیفة من عترة رسول الله من ولد فاطمة (ص) یواطی اسمه اسم رسول الله، و جدّه الحسین بن علی، یمایع بین الرکن و المقام، یشبهه رسول الله فی خلقه و ینزل عنه فی الخلق، لأنّه لا یكون احدٌ مثل رسول الله فی اخلاقه».^(۲۴)

حکیم متأله سید جلال‌الدین آشتیانی به نقل از شارح محقق فصوص، مولانا عبدالرزاق کاشانی، و ضدرالدین قونیوی، خاتم ولایت خاصه محمدیه (ص) را حضرت مهدی (عج) دانسته و تصریح کرده است که ولایت حضرتش بی واسطه منسوب به حق است و خاتم ولایت عامّه، یعنی حضرت عیسی (ع) حسنه‌ای از حسنات حضرت مهدی (عج) می‌باشد.^(۲۵) در نتیجه برای رفع تشویش از سخنان ابن عربی درباره ختم ولایت می‌توان گفت هر جا ابن عربی ختم ولایت مطلقه را به حضرت عیسی (ع) نسبت داده مرادش ختم ولایت عامّه بوده^(۲۶) نه ختم ولایت خاصه که از جانب خاتم الانبیاء (ص) به وراثت به ائمه اطهار رسیده است. ابن عربی در فتوحات المکیة^(۲۷)، خاتم ولایت مطلقه را علی بن ابی طالب (ع) دانسته زیرا آن حضرت نزدیک‌ترین افراد به پیامبر، نفس نبی اکرم (ص)، و سرّ انبیاء و امام عالم است، البته این مرتبه برای آن حضرت بر حسب رتبه و مقام است ولی بر حسب زمان خاتم ولایت مطلقه حضرت مهدی (عج) می‌باشد.

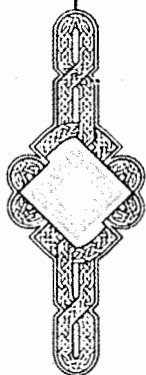
مهدی دهباشی

پاورقی‌ها و توضیحات

- ۱ - مسیدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الأبرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱، ج ۹، ص ۳۷۵.
- ۲ - سورة آل عمران، ۳۳.
- ۳ - رک: تعلیقات ابوالعلاء عقیلی بر فصوص الحکم ابن عربی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ ص ۱۸۷.
- ۴ - همان منبع، صص ۳۲۱-۳۲۰.
- ۵ - سورة البقره، ۳۱.
- ۶ - سورة الانبیاء، ۲۲.
- ۷ - سورة المؤمنون، ۲۲.
- ۸ - سورة الحديد، ۳.
- ۹ - به نقل از مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، رک: شرح فصوص الحکم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱.
- ۱۰ - زیارت جامعه مروی از فریقین و از جمله زیارات معتبر و موقر است.
- ۱۱ - سورة الاحزاب، ۵۶ رک: شرح فصوص الحکم، صص ۳۰۳-۳۰۲.
- ۱۲ - سورة الکهف، ۱۱۰.
- ۱۳ - سورة الانفال، ۱۷.
- ۱۴ - سورة النجم، ۸.
- ۱۵ - سورة البقره، ۲۸۵.
- ۱۶ - شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۹.
- ۱۷ - سورة الرعد، ۷.
- ۱۸ - سورة فاطر، ۲۴.
- ۱۹ - آملی، شیخ سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الأنوار، با تصحیحات و دو مقدمه و فهرستهای هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۷/۱۹۶۹، ص ۳۸۲.
- ۲۰ - همان منبع، ص ۳۸۳.
- ۲۱ - همان منبع، ص ۳۸۴.
- ۲۲ - همان منبع، ص ۳۸۴.
- ۲۳ - شرح فصوص الحکم، ص ۴۶۴.
- ۲۴ - ابن عربی، فتوحات المکیه، جز ثالث، طبع دارالکتب العربیه، بمصر معروف به چاپ کشمیری، صص ۳۲۹-۳۲۷، به نقل از حاشیه سید جلال‌الدین آشتیانی، بر فص ششی، شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۴۷.
- ۲۵ - رک: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۴۴۶ و جامع الاسرار و منبع الانوار، صص ۴۱۸-۴۱۷.
- ۲۶ - رک: فتوحات المکیه، ج ۳، صص ۵۱۵-۵۱۴.
- ۲۷ - رک: همان منبع، ج ۳، به نقل از شرح فصوص الحکم قیصری، حواشی ص ۴۶۴.







ختم ولایت

در اندیشه ابن عربی

حضرت آیت الله سید جلال الدین آشتیانی

این مقاله را حضرت استاد آشتیانی در پاسخ به سؤال سائلی مرقوم داشته‌اند.

■ سائل در بحث ختم ولایت پرسش کرده‌اند که به عقیده شیخ، اکبر خاتم الاولیا علی (ع) است یا حضرت محمد مهدی موعود - عَجَلُ اللَّهِ فرجه - یا عیسی بن مریم (ع) یا شخص شیخ به زعم شارح جندی مؤیدالدین؟

باید عرض کنم کلمات شیخ در این باب گاهی مبهم و در مواردی متشتت و در برخی از موارد قابل تطبیق بر علی و مهدی و عیسی - علیهم السّلام - می‌باشد، ولی با تأمل و دقت کامل در عبارات مختلفه ابن عربی، خاتم ولایت مطلقه محمدیه به حسب رتبه: یعنی بعد از غروب شمس نبوت، ولایت محمدیه در مشکات علی بن ابیطالب - علیهم السّلام - طالع و به حضرت مهدی موعود - صلوات الله علیه - زماناً ختم می‌شود و حضرت عیسی خاتم ولایت عامه یعنی ولایت موروثة از انبیاء مقدم بر خود می‌باشد و اگر به آن ختم ولایت مطلقه یا علی الاطلاق، اطلاق شود مراد از مطلق عام است در مقابل ختم ولایت خاصه محمدیه ولایتی که موروث از خاتم الاولیاء علی الاطلاق است که نفس نفیس خاتم الانبیاء باشد، چه آنکه آن حضرت همانطور که خاتم الانبیاست خاتم الاولیا نیز می‌باشد و ولایت او فلک محیط بر جمیع ولایات است و قهراً خاتم او نیز باید از وارثان از امت محمد باشد که آن حضرت او را معین کرده‌اند.

به عقیده ابن عربی، علی (ع) خاتم اکبر و مهدی (ع) خاتم کبری و عیسی (ع) خاتم صغری و شخص ابن عربی خاتم اصغر است، ولی نه ختمیت موروث از خاتم ولایت

محمدیه.

ولایت حضرت امیر و یکی از عترت در هر دوری از ادوار، ولایت شمسیه و ولایت اولیای از امت محمد(ع) ولایت قمریه یا نجمیه است. اگر ولایت شخص حضرت ختمی مقام را ولایت شمسیه و وارثان احوال و علوم و مقامات او را قمریه بدانیم، ولایت ارباب عرفان از امت آن حضرت ولایت نجمیه است.

عارف محقق عبدالرحمان جامی در فص شیئی از شرح خود بر فصوص (چاپ عثمانی، ص ۹۱) گفته است: اعلم ان الظاهر من كلام مؤيدالدين جندی ان مراد الشيخ بخاتم الاولياء نفسه و هو الظاهر كما يدل عليه كلامه في الفتوحات. و الشيخ شرف الدين داود القيصري صح بان المراد بخاتم الاولياء هو عيسى(ع) مستدلاً بان الشيخ صرح في الفتوحات بانه - عليه السلام - خاتم الولاية المطلقة. و الشيخ كمال الدين عبدالرزاق ان خاتم الاولياء هو المهدي - عليه السلام - ولكنه ينافي ما نقله القيصري ^(۱) من الفتوحات. قال الشيخ صدرالدين القونوي في تفسير الفاتحة ان الله ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة عن النبي - صلى الله عليه و سلم - بالمهدي عليه السلام - و ختم مطلق الخلافة بعيسى - عليه السلام - و ختم الولاية المحمدية لمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين الذات والالوهية. اينکه شيخ كبير صدرالدين قونوي فرمود: «و ختم الولاية المحمدية لمن تحقق بالبرزخية ...» مرادش از متحقق بالبرزخية بين الوجوب و الامكان که همان برزخيت بين ذات و مقام غيب الغيوب و بين الوهيت باشد، اختصاص به ختم ولایت خاصه محمدیه دارد که مصداق آن به حسب زمان مهدي موعود و به حسب رتبه علی - عليهما السلام - است.

و دليل بر مدعای حقیر آن است که شيخ كبير صدرالدين قونوي در فکوک (فک هاروتی) تصريح کرده است که حضرت مهدي خليفة الله و صاحب ولایت مطلقه موروثة از خاتم الانبياست و متحقق به مقام برزخيت اختصاص به حضرت ختم انبيا و ورثه احوال و مقامات و علوم آن حضرت دارد و عيسى - عليه السلام - متحقق به برزخيت کبری و صاحب مقام او ادنی نمی باشد.

و مراد از خلافت مطلقه مضاف به عيسى، همان خلافت عامه است که عيسى وارث آن است از انبياء قبل از خود، نه آنکه عيسى وارث خلافت خاص محمد - عليه السلام - باشد.

و مراد حضرت قونوي از ختم خلافت ظاهر در امت محمدیه آن است که حضرت





مهدی هم خاتم خلافت ظاهره است و خلافت او به نص حضرت نبوی ثابت شده است که «ان لله خليفة يملأ الأرض قسطاً وعدلاً...» و او هم ولی متصرف در باطن و هم متصرف ظاهر و صاحب تمکین و دعوت نبوی است و دلیل بر آنکه حضرت محمد - مهدی - علیه السلام - جامع بین خلافت ظاهره و باطنه است آن است که شیخ کبیر قونوی بر آن استدلال کرده است^(۲) و فرموده است:

«... فالتعبير عن الامامة الخالية عن الواسطة مثل قوله تعالى للخليل «انى جاعلك للناس اماما» و التى بالواسطة مثل استخلاف موسى هارون و مثل ما قيل^(۳) فى ابى بكر انه خليفة الرسول، و هذا بخلاف خلافة المهدي - عليه السلام -، فان رسول الله لم يصف خلافته اليه بل سماه خليفة الله... يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً... فاخبر بعموم خلافته و حكمه و انه عليه السلام خليفة الله بلا واسطة».

از شؤون صاحب ولایت مطلقه تصرف در باطن و ظاهر است و در ولایت صاحب تصرف در باطن اخبار از جانب نبی(ص) واجب نیست به خلاف خلافت خلیفه و ولی متصرف در ظاهر، که تعیین آن از اوجب واجبات است. لهذا ان الله تعالى اخبر بلسان رسول الله «ان لله خليفة اسمه اسمى و كنيته كنيته و له المقام المحمود».

مقام محمود، مقام او ادنی است و صاحب این مقام متحقق است به برزخیه الاولى بین الذات و مقام الوهیت و صاحبان ولایت مطلقه مظهر اسم الله ذاتی هستند نه الله وصفی کما لا یخفى على العارف باصطلاحاتهم.

* * * *

بعضی از شارحان فصوص الحکم از پیروان ابن عربی - رضی الله عنه - او را خاتم الاولیاء علی الاطلاق دانستند و درباره او سخنها گفتند ولی به تدریج عقل بر احساسات غالب آمد و به پیروی از شخص ابن عربی که از خلص عاشقان عترت و اولیاء محمدیین است او را خاتم صغری و صاحب ولایت مقیده دانستند که تحت سیطره ولایت مطلقه حضرت علویه و مهدویه - علیهما السلام - قرار دارد و بدون شک دارای مقامی عالی و متعالی است و تا عصر ما برای او رقیبی به وجود نیامده است.

به اعتبار ظاهر شریعت حنفی مسلک و به حسب باطن از خلص مریدان و عاشقان عترت و اهل بیت - علیهم السلام - است و اگر به روایات اهل بیت در اصول و عقاید و اخلاقیات و تفسیر دسترسی پیدا می کرد، قهراً ابوابی از معارف را اختصاص به بیان حقایق نهفته و مبستور در مآثورات ولویه می داد.



ابن عربی در فصوص الحکم فص شیئی مطالبی را بیان کرده است که باید عارفی شیعیه مسلک آن مطالب را بیان نماید، عرفان و تصوف بر دو اصل اصیل استوار است: توحید و ولایت، چه آنکه توحید به معنای حقیقی آن که ارباب عرفان در اطراف آن عالی‌ترین مطالب را تقریر کرده‌اند، همان مشرب آل‌البیت است و جناب ولایتمدار علی مرتضی سرسلسه متحققان در حقیقت توحید است.

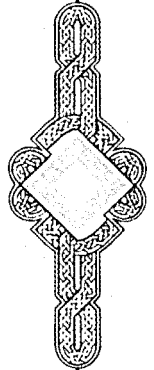
مظهر حق در مقام تجلی و ظهور در مراتب و مظاهر وجود و به عبارت تمامتر مظهریت حق در مقام قبول تجلی و ظهور کلیه اسماء الهیه، چه اسماء کلیه و امهات صفات و چه اسماء جزئی که از تنا کح در اسماء کلیه و امهات اسماء ظهور پیدا می‌نمایند، اختصاص به حقیقت محمدیه و عین ثابت احمدیه دارد به نحو اصالت و نیز اختصاص دارد به وارثان مقامات و علوم و احوال آن حضرت، یعنی عترت طاهره و اهل بیت بزرگوار آن حضرت بالوارثه و با رجوع به مآثورات ولویه و احادیث و ادعیه وارد از اولیاء محمدیین، و مراجعه دقیق به مطالب عالیّه مدوّنّه در کتب اکابر عرفا جای شک و شبهه باقی نمی‌ماند.

با این وصف با کمال تأسف باید عرض کنم، جمعی مخالفت با علم توحید و ولایت را دفاع از اسلام و فرقه‌ای دفاع از تشیع دانسته‌اند که در باطن شمشیر بر فرق صاحبان ولایت کلیه فرودمی‌آورند و در دورانی مذکران و روضه‌خانها ناسزا نثار حکما و عرفا می‌نمودند و در دورانی اظهار عداوت نسبت به مشایخ علم توحید و ولایت از لوازم و شئون حجة الاسلامی بود.



بهترین شرح بر اصول کافی از ملاصدرا است، حکیم و عارفی که چند سفر پیاده به مکه معظمه رفته است و توغل و تحقق او به حقیقت عبودیت و بندگی منکر ندارد. با این وصف، محدثی در مقام بیان و معرفی اصول کافی شیخ اعظم کلینی گفته است: «اول من شرحه بالكفر صدر الدین الشیرازی...» میرزا ابراهیم فرزند ملاصدرا را مصداق «یخرج الحی من المیت» دانسته است.

وقتی حکیم و عارف متعبد صاحب قلبی را که در بین بزرگترین از محققان و متفکران بی‌نظر و دست کم، کم‌نظیر باشد، این قسم جاهلانه و بدون احساس مسئولیت دینی مورد اهانت قرار دهند، تکلیف ابن عربی و ملای رومی معلوم و روشن است که به



مسلك اهل سنت بوده‌اند.

در فهم روایات اهل بیت و شرح مقاصد وارثان علوم و معارف نبوی انغمار در حکمت الهی و تسلط به قواعد تحقیقی عقلی کافی نیست و باید حق کلام را عارف مکاشف مسلط به قواعد نظری ادا نماید نه متکلم و محدث و فقیه.^(۴)

* * *

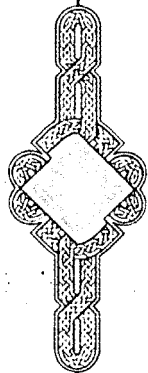
سخن ما در معرفت خاتم الانبیاء و خاتم اولیاء بوده و اینکه چه خاصیتی در این دو مظهر تام و تمام کلیه اسماء الهیه است که در دیگران اولیاء و انبیاء نمی‌باشد و ذکر این مهم که جهت نبوت در هر نبی جهت خلقی و روح آن جهت ولایت است و هر پیغمبری که دایره ولایت او اوسع از ولایت دیگر انبیاست جهت نبوت او نیز اوسع و درجات نبوت او اکمل است، لهذا ولی وارث نبی که ولایت او اوسع از دیگر انبیاست می‌شود که افضل از نبی باشد که مفضول است.

به همین جهت اولیاء محمدیین که خاتم ولایت محمدیه‌اند ولایت آنان مطلقه است افضل از انبیائی هستند که به حسب زمان مقدم بر حضرت رسالت پناه می‌باشند و محققان اهل تصوف و عرفان بر این مشرب‌اند و معرفت آنان در این باب ناشی از تعبد نمی‌باشد بلکه شهوداً متحقق بر این اصل اصیل‌اند و متمسکند به روایات و لویه و نبویه.

شیخ اکبر در فص شیخی از کتاب بی‌نظیر فصوص الحکم گفته است: «... و لیس هذا العلم الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیاء و ما یراه احد من الانبیاء و الرسل الا من مشکوة الرسول الخاتم و لا یراه احد من الاولیاء الا من مشکوة الولی الخاتم، حتی ان الرسل لا یرونه متی رأوه الا من مشکوة خاتم الاولیاء...»^(۵) شیخ صاحب فصوص الحکم قدس الله لطفه، قبل از عباراتی که ذکر شد از سر قدر بحث نمود.

مراد او از قدر در اینجا عالم قدر متقرر در تعین ثانی و مرتبه واحدیت است که عالم در اول و عالم طینت نیز به آن اطلاق شده است و در روایات ما معاصر شیعه امامیه بارها اهل بیت - علیهم السلام - به این عالم اشاره فرموده‌اند و از آن به عالم اظله نیز تعبیر شده است از این باب که اعیان به تبع وجود یا ظهور اسماء و صفات در مکین لاهوت مستقرند.

از حضرت صادق (ع) سؤال کرده‌اند که: «کیف کنتم^(۵) فی الاظله» اصطلاح اظله از اهل بیت است و کسانی که مطالعات وسیع در روایات وارده در معارف دارند می‌فهمند

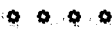


چه عرض می‌کنم.

امام در جواب فرمود: «کُلُّ اشباح نور» از این باب که ذکر شد ولی از ظهور اعیان ائمه در عالم جبروت به عالم نور و از آن اعیان به انوار (نور محمد و علی و فاطمه) - علیه‌السلام - و در مواردی اسامی پنج تن از اصحاب کسبا و صاحبان طهارت ذاتیه و معصوم مذکور افتاده است. از طرق عامه نیز از انوار آل البيت و تحقق اعیان آنها قبل از وجود عالم و آدم روایات مذکور است.

امیرمؤمنان از سر قدر در مقام تعریف به شرح اسبم پرده برداشتند و فرمودند علم آن اختصاص دارد به خداوند احد و الواحد الفرد. یعنی در هر عصر واحد فردی از صاحبان ولایت کلیه که خاتم آنها مهدی - علیه‌السلام - است به اسرار قدر واقف است. و اینکه شخص شیخ مکاشف از علم به قدر اظهار اطلاع کرده است، ناچار اعیان را در حضرت جبروت به وجود قدری و ذری (ذر ثانی) شهود کرده است. مراد شیخ از عباراتی که ذکر شد آن است که احاطه به کلیه مقامات اعم از کلی و جزئی از تعیین اول و ثانی تا آخرین سیر نزولی وجود که عالم شهادت و نازلترین درجه قدر محاط به قضاء برزخی که خود قدر است نسبت به قضا در مقام جبروت فقط اختصاص به خاتم انبیاء و خاتم اولیا دارد که به تصریح شیخ خاتم اولیاء علی بن ابیطالب است به حسب رتبه بعد از غروب شمس ولایت و به حسب زمان حضرت محمد - مهدی صاحب العصر و الزمان است.

باید توجه داشت ولی صاحب تمکین و دعوت نبویه محمدیه (ع) از باب سیر و ظهور در همه اشیاء و تحقق به مقام «او ادنی» مظهر «یا من لایشغله شأن عن شأن» است و به تمام مراتب عالم است و ما به نحو اختصار این مهم را تقریر و تفصیل را موقوف می‌نماییم و به مقدمه بر شرح فصوص قیصری که با حواشی استاد مشایخنا العظیم آقا محمدرضا اصفهانی و برخی از تلامیذ او و تعلیقات سید سادات اعظم الفقهاء والعرفاء امام خمینی - قدس سره الشریف - که در دست طبع است^(۴).



شیخ اعظم ابن عربی - قدس الله روحه - در فص شیشی که از فصوص با برکت این کتاب عظیم است می‌گوید: «فان الرسالة والنبوة تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولیاء لا یرون ما ذکرناه الا من مشکوة خاتم الاولیاء فکیف من دونهم من الاولیاء...»



تمام انبیاء از زمان آدم تا آخرین نبی بدون استثناء از مشکوة خاتم انبیاء اخذ فیض می نمایند اگرچه وجود دنیاوی او تأخر از تحقق عقلانی و وجود جبروتی و برزخی او دارد، چه آنکه حضرت ختم انبیاء به نبوت تعریفی و وساطت فیض در مقام تجلی حق به اسم اعظم در حقیقت محمدیه - علیه و آله السلام - متصف است و کلیه انبیاء و اولیاء از ابعاض و اجزاء او و اسماء حاکم بر مظاهر امکانی از سوادن اسم اعظم نبوی محسوب می شود و این مقام از باب اتحاد معنوی خاتم انبیاء با حضرت ختمی ولایت برای خاتم اولیاء نیز ثابت است و حدیث معجز نصاب «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» و «نحن السابقون الآخرون» دلالت بر نبوت تعریفی دارد، لذا می توان گفت جمله «کنتولیا و آدم بین الماء و الطین» بر خاتم اولیاء نیز صادق است و خاتم اولیاء نیز به وجودی نوری و عقلانی قبل از نزول فیض در مظاهر خلقی و عالم شهادت و دار تغیر و انفعال، تحقق دارد.

* * * *

ناظران در کلام ابن عربی در این مسأله مهم که مراد شیخ از خاتم الاولیاء چیست و شخص خاتم الاولیا چه کسی است؟ اختلاف دارند، با آنکه وارث مقامات و علوم و احوال شخص خاتم الانبیاء را باطناً عترت طاهره می دانند در این مقام یا تعصب به خرج داده اند یا از اهل حدیث و فقهای اشاعره واهمه داشته اند، چه آنکه همین محدثان و فقهای اشعری مسلکند که با تصدیق این مهم که روایات نبویه در فضائل امیر ارباب توحید «لاتعد و لاتحصی» است گفته اند، سلف صالح متفقند که در خلفای راشدین افضلیت در رتبه اول و دوم و سوم اختصاص دارد به ابوبکر و عمر و عثمان، و علی در رتبه چهارم قرار دارد.

در این سلف صالح سخن بسیار گفته اند و ما آنچه را که ابوحامد غزالی در «الجام العوام» درباره سلف صالح گفته است در مقاله ای نقل و به نقل آن می پردازیم. سخن در این اصل مهم بود که مراد از خاتم الاولیاء به عقیده شیخ ابن عربی کیست؟ آیا خود را ختم اولیا می داند که این کلام از شیخ بعید است بلکه به حرف مجانین شبیه است و امکان ندارد شیخ معتقد باشد که فیض وجود از باطن او به همه انبیاء و اولیاء می رسد.

مراد او عیسی (ع) نیز نمی باشد چون عیسی به دو درجه متنزل از مقام ختم خاص ولایت محمدی است که از مقامات صاحب مقام او ادنی و از درجات دارای درجه اکملیت



و تمحّض و تشکیک است و حسنات او نهایت ندارد.
 شخص شخیص شیخ (قده) در فتوحات مکیه^(۷) ختم ولایت محمدی را مشخص ساخته است و از او به امام العالم و سر الانبیاء و الاولیاء تعبیر کرده است و صریح کلام از این قرار است:

«... فلما اراد الله وجود العالم و بدئه على حد ما علمه بعلمه بنفسه... انه تجلى بنوره... فلم يكن اقرب اليه قبولا الا حقيقة محمد(ص) فكان مبتدء العالم باسره و اول ظاهر في الوجود و اقرب الناس اليه على بن ابيطالب(ع) امام العالم و سر الانبياء اجمعين»
 جناب عیسی از سلسله اکمل انبیاء است و جزء عالم وجود است، ناچار نسبت به علی مأموم است و حق از ناحیه تجلی به اسم جامع الله در حقیقت علویه عیسی را خلق کرده است^(۸) و عیسی - علیه السلام - صورت و ظاهر و علی - علیه السلام - ملکوت و باطن و روح و معناست:

ندانمت به حقیقت که در جهان به چه مانی

جهان و هر چه در او هست صورت‌اند و تو جانی

بپای خویشتن آیند عاشقان به کمندت

آنچه که شیخ فرمود عبارت است از تعیین خلقی ختم انبیاء و ختم اولیاء - علیهما السلام - ولی به اعتبار آنکه باطن و حقیقت حضرت محمدیه و علویه فیض اقدس است و از مقامات مقام او ادنی و از درجات درجه اکملیت و از بطون قرآنی بطن هفتم سهم و نصیب آنهاست و حقیقت هبائی مذکور در کلام شیخ اکبر که فیض مقدس تام دارد همان حقیقت محمدیه است در قوس نزول و در قوس صعود رب آنها رب فیض اقدس و تعیین اول است که حقیقت علویه و محمدیه در آن مقام نیز ولوج کرده‌اند و عیسی - علیه السلام - در مرتبه روحیه قرار دارد و ولوج او به مقام واحدیت و تعیین ثانی برای آن حضرت محال است نه مقام و حقیقت ختم انبیاء و ختم اولیاء متحقق است به مقام واحدیت و نیز مقام احدیت آن هم به اسم جامع کلی مقاماً لاحالاً.

پس به نص کلام شیخ در فتوحات امیر موحدان و اولیاء علی بن ابیطالب خاتم الاولیاء است رتبه و نیز به نص کلام شیخ خاتم الاولیاء علی نحو الاطلاق امام محمد - مهدی - علیه آلاف التحية و الثناء خاتم الاولیاء - است و چون دائره ولایت آن حضرت اوسع است از دائره ختم ولایت عامه که عیسی - علیه السلام - خاتم آن می‌باشد، ناچار خاتم حقیقی مقام سر و باطن عیسی یعنی شخص خاتم ولایت محمدیه مهدی

- علیه السلام - است.

شیخ اعظم در کتاب مستطاب فتوحات (ج ۳، ص ۵۱۴ و ۵۱۵ ط قاهره، افست بیروت دار صادر) گفته است: «... ثم ان عيسى اذا نزل في آخر الزمان اعطاء ختم الولاية الكبرى من آدم الى آخر نبي تشریفاً لمحمد - صلى الله عليه و سلم - حيث لم يختم الله الولاية العامة في كل امة الا برسول تابع اياه (ص) و حينئذ له ختم دورة الملك و ختم الولاية اعنى العامة، فهو من الخواتم في العالم...»

از عبارات مذکور معلوم شد که عیسی - علیه السلام - خاتم ولایت عامه موروثه از انبیاء قبل از خویش است و اگر در جایی شیخ محقق ابن عربی (رض) در جایی از عیسی به خاتم ولایت مطلقه نام ببرد، مراد از اطلاق عموم است، ختم ولایت مطلقه یکی از افراد عترت است که شخص اول اهل بیت علی - علیه السلام - است که خاتم ولایت مطلقه محمدیه است به حسب رتبه و صاحب الامر و الزمان خاتم است زماناً.

شیخ (رض) برای آنکه به کلی جایی برای ابهام نماند در مقام معرفی ختم ولایت موروثه از حضرت ختمی مقام - علیه السلام - می فرماید:

«و امام ختم (خاتم) الولاية المحمدية هو الختم الخاص^(۹) لولاية امة محمد الظاهرة فيدخل في حكم ختميته عيسى - عليه السلام - وغيره كالنبي و خضر و كل ولي لله تعالى من ظاهر (هذه الامة) فعيسى - عليه السلام - و ان كان ختما فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدي و علمت حديث هذا الخاتم المحمدي بفاس من بلاد المغرب سنة اربعة و تسعين و خمسمائة عرفني^(۱۰) به الحق و اعطاني علامته...»

شیخ در باب خاص آل البيت (ج ۲، ص ۲۶ فتوحات) در مقام بیان تفسیر حدیث مسلم عند الفریقین: «اهل بیتی امام لاهل الارض» و تفهیم این معنا که اهل بیت^(۱۱) به عترت محمد (ص) اطلاق می شود گفته است: «... فكان اهل البيت اماناً لنساء النبي من الوقوع في المخالفات التي يعود عارها على اهل البيت...» مقصود آن است که اهل بیت جان و روح واحدند در ابدان متعدده و حکم بر هر یک از آن بزرگواران بر دیگری ساری و جاری است و شخص حضرت نبویه - علیه السلام - از اهل بیت است لذا شیخ در باب خاص آل البيت که مفصل در آن سخن گفته است تصریح کرده است که آیه کریمه «ليغفر الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر» شامل اهل بیت نیز می باشد.

بعد از عبارت مذکور گفته است: «... كذلك اهل البيت امام لامة محمد صلوات الله عليه عن الخلود في النار؟ ان لو خلدت امة محمد في النار، لعاد العار و القذح في منصب النبي.





فلایبقی فی النار موحد ممن بعث الیه رسول الله (ص) و لو بقی احد فی النار، فانها ترجع الیه برداً و سلاماً من برکة اهل البیت فی الآخرة فما اعظم برکة اهل البیت».

شیخ در آنچه ذکر شد فهماند که انجبار نقص ناقص به کامل یکی از معانی شفاعت است و شفاعت تامه اختصاص به آل البیت دارد و طهارت ذاتیه مخصوص اهل بیت به دیگری سرایت نمی‌کند و فرق است بین ولایت شمسیه محمدیه و اولیاء محمدیین و ولایت نجمیه خاص امت محمد از تابعان او و اهل بیت - علیهم السّلام - از عترت.

معنای «التسلیم» در صدر کتب از جمله معنای تسلیم در کتاب فصوص الحکم: -صلی الله علی محمد و آله و سلم- از این قرار است: «و اما التسلیم علی محمد و آله هو، طلب التحية استدعاءً بالسلام من الله و هو تحل مخصوص من حضرة الاسم السلام، یسلم الیهم حقیق الکمال و یعطیهم السلامة عن سطوات تجلیات الجلال و یهبهم العصمة عن الاشتباه».

قهرماً مظهر این اسم کلی در عالم شهادت به صورت خلافت کلیه و امامت شامله و در دار بعد از نشأة جسمانی در کسوت شفاعت کلیه ظاهر می‌شود و در حد اعلای از اعتدال قرار گرفته و حق تعالی او را از کلیه انحرافات در رفتار و اقوال و افکار مصون نگه می‌دارد و مظهر کلی اسم اعظم که اسم «السلام» از سودان آن می‌باشد دارای ولایت ازلیه است و از ذات او امداد به جمیع موجودات می‌رسد.

بیان وراثت خاصه محمدیه علیه و آله السلام

خلیفه الله صاحب وراثت در علم و حال و مقام یا محمدیه است که این وارث در هر عصری منحصر به یک فرد است، وراثت یا غیر محمدیه است، کمن یرث عن موسی و عن عیسی و ابراهیم و دیگر کمل از انبیاء - علیهم السّلام -.

ولی وارث علوم و مقامات و احوال متصف به مقام احدی جمعی الهی یاخذ عن الله فی صورة نورانیة محمدیه. شخص صاحب این مقام خلیفه الله بلاواسطه می‌باشد و دارای مقام محمود است، لذا حضرت ختمی مقام فرمود: ان لله خلیفة یملا الارض قسطاً و عدلاً... و له المقام المحمود».

و لسان چنین کامل مکملی «كنت ولیاً و آدم بین الماء و الطین» است.

آنچه ذکر شد چه بسا بر گوشه‌هایی ثقیل افتد ولی «سخن را روی با صاحب‌دلان است» و: «نه هر که گوش کند معنی سخن داند».

مریدان ابن عربی بعد از او که آراء او را شرح کرده‌اند درباره وی سخنها گفته‌اند و از قرار معلوم نسخ فتوحات^(۱۲) در اختیار آنها نبوده است. و آن مرد بزرگ خود مشخص ساخت که عیسی خاتم ولایت مطلقه و طبعاً خود او نیز دارای این مقام نمی‌باشد، لهذا بعضی از متأخران گفتند: عیسی - علیه‌السلام - صاحب ولایت کبری و علی - علیه‌السلام - دارای ولایت صغری و مهدی - علیه‌السلام - خاتم ولایت مقیدیه محمدیه است.

برخی گفتند: عیسی خاتم ولایت مطلقه است و دارای ولایت اکبر است و علی - علیه‌السلام - دارای ولایت کبری و مهدی - علیه‌السلام - موسوم به محمد خاتم صغری. و ابن عربی که فقط صاحب ولایت معنوی و متصرف در باطن است و جامع بین صورت و معنا نمی‌باشد، خاتم ولایت اصغر است. باید توجه داشت که ولایت او ولایت امیه محمدیه است و در امت محمد(ص) نه در عترت، ممکن است ولی به این وصف موجود باشد.

ولی به تصریح شیخ اکبر، علی - علیه‌السلام - به حسب رتبه خاتم ولایت مطلقه و مهدی موعود نیز که حقیقتاً او خاتم و عیسی مختوم است دارای ولایت مطلقه است و شیخ در باب خاص به حضرت صاحب‌الامر فرمود، ولایت مهدی مطلق است، لذا رسول الله فرمود: «ان لله خلیفه...»

افرادی که در این باب حکومت کرده‌اند بسیار تعصب خرج داده‌اند وقتی خود شیخ در فتوحات از علی - علیه‌السلام - تعبیر به امام العالم و اقرب الناس الی رسول الله و سر الانبیاء می‌نماید و نیز تصریح می‌فرماید که عیسی «مختوم» بهذا الختم المحمدی» نباید اتباع شیخ اکبر این قسم تعصب از خود نشان بدهند.

عیسی - علیه‌السلام - خاتم ولایت عامه است یعنی ولایت موروثه از انبیای قبل از خود و بعد از طی دوره او نوبت ولایت مطلقه محمدیه است - علیه و آله السلام - و به زعم شخص شیخ شخص او خاتم ولایت خاص امت محمد است و مراد از امت محمد اولیای غیر از عترت و وارثان مقام خاص محمدی است.

دلیلی نداریم که ولایت منحصر باشد به ائمه، دلیل داریم بر اینکه خلفاء الله وارثان مقام و حال و علم حضرت ختمی مقام، صاحب ولایت مطلقه‌اند و به اعتباری ولایت آنها مقیده است.

به حسب مفاد بعضی از روایات در امت محمد اولیایی هستند که ولایت آنها مستند





است به انبیاء قبل از شخص ختمی مقام. لذا گویند فلان ولی بر قدم عیسی و فلان ولی بر قدم ابراهیم و موسی و اسحاق یا ایوب است - علیهم السّلام - بیان این مطلب مجالی وسیع طلب کند و در این مختصر منظور چیزی است که اطراف آن صحبت شد.

در خاتمه عرض می‌کنم ولایت مطلقه نبویه و علویه و باقریه و رضویه و مهدویه و سایر ائمه شیعه - علیهم السّلام - و هبّی و شئون و لوازم ولایت آنها که عصمت و طهارت ذاتیه در علوم و احوال و مقامات و اقوال و روش و گفتار آنها باشد نیز موهوبی است نه کسبی. آنکه این مقامات را کسبی می‌داند، اصلاً از حقیقت نبوت و باطن آن که ولایت است غافل است. در اولیایی که ولایت آنها به ولایت امیه مشخص شده است کسب در ولایت آنها مداخلیت دارد ولی بعد از صحو در تجلی افعالی میدان، میدان واهب‌الصور است.

اگر بخواهیم مرتب و منظم با دفع و رفع شکوک در این زمینه بحث نماییم احتیاج به مجال و وقت وسیع داریم.

ذکر مطلبی مهم در این جا ضروری است و باید همه بدانند که درک توحید و نبوت و ولایت و شئون و اطوار آنچه ذکر شد به مذاق آل‌البیت، راه آن اصول و قواعد مقرر در کلمات عرفا است و در درک پاره‌ای از مهمات و امهات مسائل توحید و نبوت و ولایت خاص محمدیین عقل کامل مکمل نظری حیران است تا چه رسد به تلفیقات متکلمان.

ابن عربی در بحث امامیه از طایفه شیعه متأثر نیست بلکه روایات مسلمة منقول از طرق مشایخ سنت و دیگر شهود و مکاشفه باطنی در مرتبه تجلیات اسمائی او را به اظهار مطالب مهمه‌ای در امامت و ولایت عترت و ا داشته است و کثیری از حقایق را که بیان فرموده باید آن حقایق را یک نفر محقق شیعی جعفری به سلک تحریر می‌آورد.

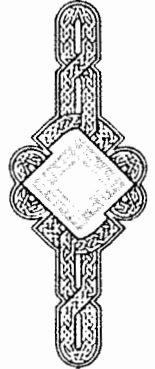
طریقه شیخ اعظم در ظاهر طریقه عالمی حنبلی مذهب و در اصول علوی المشرب و المهدی المسلک است، لذا در رساله سر المکتوم گوید: «الولاية محمدی المحتد و علوی المشهد».

سید جلال الدین آشتیانی

پی نوشتها

- ۱- حق با شیخ شارح کاشانی است علی ما صرح به الشیخ الاکبر نفسه و قبصری و جامی عبارت شیخ را ندیده است و یا انغمار در تعصب سبب شده که عبارات شیخ را ندیده بگیرد.
- ۲- فکوک چاپ سنگی طهران که در حاشیه منازل السائرین، ص ۲۸۸ چاپ شده است. کتاب نصوص قانونی نیز در آخر کتاب چاپ شده است. شرح منازل السائرین و مصطلحات عرفانی، تألیف شیخ عبدالرزاق کاشی به انضمام فکوک و نصوص قانونی به هزینه مرحوم آقا میرزا علی رضای مستوفی گرگانی از رجال دوره ناصری چاپ و مجاناً در اختیار ارباب عرفان قرار گرفته است. مرحوم آقا میرزا علیرضا شخصی دانشمند و با ذوق و شریف و نیک نفس بود. او مرحوم استاذ الاساتید عارف و حکیم بزرگ عصر خود آقا سید رضی لاریجانی را که دوران کهنوت و ناتوانی را در اصفهان می گذراند (و یگانه مدرس عرفان و از اساتید حکمت متعالیه بود) به طهران دعوت نمود و لوازم آسایش آن استاد تحریر را (که استاد بی نظیر عرفان آقا محمدرضا قمشه ای از تلامذ اوست) از همه جهت فراهم نمود.
- ۳- وجهه ان خلافة خليفة الاول من الخلفاء لیست من جانب الحق و لا من ناحیه رسول الله.
- ۴- تحصیل در حوزه های شیعی در قرون اخیر منحصر گردید به اصول و فقه که مقدمه عمل است و عمل بدون معرفت و تقوا هباءً منثوراً است. آنچه علماء عامه و خاصه در مقام رد بر افکار فلسفی و عرفانی نوشته اند مملو از مجازفات و خرافات و اوهام و حاکی از وسعت جهل آنهاست و مقصود اصلی در حقیقت جانب عوام و یا به فرموده خواجه، غرض تقرب به جهال است.
- تفسیر قرآن کریم که رکن اساسی یا ارکان اساسی آن مبتنی است به معرف حق و علم به اسماء الله و علم به نبوت و ولایت و علم به معاد و علم اخلاق و کیفیت ظهور و پیدایش بنی آدم و ظهور انبیاء و معرفت رسالت انبیای اولوالعزم و معرفت آنچه که از اختصاصات جناب ختمی مرتبت و وارثان علوم و مقامات و احوال آن حضرت - علیه و علیهم صلوات الله - است. مطالعه دقیق پیرامون روایات نبویه و ولویه که ناظر به اصول و معارف قرآن است پایه و اساس معرفت به شمار می رود.
- و علم فقه و اصول و آنچه که مقدمه این دو می باشد موضوعاً و به حسب غایت و به اعتبار مسائل و مبادی متأخر و علم توحید و نبوت و علم به معاد و علم اخلاق و معرفت اسماء الله که پایه و اساس معرفت حق و معرفت معاد و دیگر علوم مذکور در قرآن مجید است از همه جهات فضیلت و برتری بر سایر علوم دارد.
- ۵- از آن امام همام - علیه السلام - سؤال شد «هل الظل شیء؟» در جواب فرمودند: «فانظر الی ظلک شیء» و لیس بشیء» از همین عبارت کوتاه قاعده ای کلی و پرثمر توحیدی استنباط می شود که حقایق امکانیه ظل وجود حقند. مدظل همان تحقق امتداد وجود امکانی است که از ظهور و تجلی شمس الشموس عالم وجود ظاهر می شود.





الم تر الی ربک کیف مدالظلی و لو شاء لجعله ساکنا در آیه تنظیر می شود ظل شمس ظاهری به خورشید عالم وجود و با عبارتی صریح در مقصود می فرماید: ثم جعل الشمس علیه دلیلا. اخذ قواعد پرثمر از روایات و آیات تفسیر نمی باشد، تا چه رسد به آنکه تفسیر به رأی به شمار آید.

۶- آقا محمدرضا قمشه‌ای در تعلیقه خود بر این قسمت از فصوص که شیخ اکبر مؤلف فصوص که گفته است علم به درجات و مراتب وجود و احاطه به سر قدر اختصاص به خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء دارد نشان داده است که یکی از بزرگترین ابن عربی شناسان طی قرون متمادیه است و در مقام بیان مراد شیخ و نقد کلام شارح قیصری داد سخن داده و حق مطلب را به نحوی محققانه بیان کرده است که متدرب در این فن به خوبی می فهمد که اگر این عارف ایرانی فصوص الحکم را شرح می کرد شرح او با بهترین شرح برابری می نمود، با این مزیت که او در مشارب مختلف فلسفی یکی از اساتید محقق به شمار می رود، و بالجمله در عرفان نظری و فلسفه مشائیه و حکمت متعالیه وحید و فرید عصر خود و در همه موارد محقق یارع و متدرب است.

در عرفان عملی نیز متحقق در این فن است، او بعد از مهاجرت به طهران در مدرسه صدر واقع در جلوخان مسجد سلطانی معروف به مسجد شاه اقامت نمود، اغلب ایام سال را روزه می گرفت و شب زنده دار بود و دائماً در حال ذکر بسر می برد و اغلب اوقات حالات و آثار جذبه در چهره نورانی او هویدا و به اندک معاش قانع بود جز عده معدود از طلاب و افاضل از خواص کسی آن مرد بزرگ را نمی شناخت.

مرحوم استاد بزرگوار آقا میرزا احمد آشتیانی از شاگرد او آقا میرزا هاشم نقل می فرمود که هرگاه حال او مساعد بود آنچنان ماهرانه فصوص الحکم و مفتاح الغیب را تقریر می نمود که ما از سعه احاطه و قدرت فکر و قوه تقریر او مبهور می شدیم و چنان عالی کتب علمی را تدریس می کرد که ما از گفته شارحان کتاب فصوص و مفتاح بی نیاز می شدیم.

مرحوم عارف کامل سید حیدر آملی چون قدرت و تدرب آقا محمدرضا را ندارد نتوانسته است از عبارات شیخ اکبر استدلال بر فساد گفته شارح قیصری نماید لذا با شیخ از در مناقشات در آمده و اشکالات ناوارد بر شیخ نموده است.

در حوزه های قدیم انواع و اقسام علوم رواج داشت و برای علم توحید و حکمت الهی و عرفان احترام خاص قائل بودند. بزرگترین شعرا و ادبا و مفسران عالی قدر و مورخان نامی و اساتید بزرگ در علوم ریاضی و علم ادوار از ساکنان مدارس و حوزه های دینی بودند و علوم فقه و اصول نیز منزلت خاص داشت و باید داشته باشد ولی در بست تعلیم و تعلم در حوزه ها اگر منحصر شود به فقه و اصول قهراً بوئی از علم توحید به مشام جان نرسد و خبر از درس تفسیر و علم الاسماء و تدریس احادیث اصول و عقاید شنیده نمی شود و ثمره اش تضییع الاصول و تزیین الفروع خواهد شد و کار بجایی می رسد که در حقانیت روش میزان الاعمال و قطب الاقطاب باب مدینه علوم نبوی تشکیک می شود و رخنه در اصول و عقاید در همه جا ظاهر می گردد.

۷- در فتوحات (جزء اول باب السادس، چاپ بولاق، ۱۲۹۶ هـ. ق، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

۸- باید توجه داشت که عین ثابت عیسی و موسی و ابراهیم و نوح و دیگر انبیاء - علیهم السّلام - از ابعاض و اجزاء عین ثابت حقیقت علویه است و احدی از انبیاء مظهر اسم جامع الله نیستند و نیز مظهر «الله» ذاتی نمی‌باشند.

۹- لذا از ولایت خاتمان ولایت محمدیه - علیه و علیهم السّلام - به ولایت امیه نیز انباء تحقیق تعبیر کرده‌اند. سید حیدر آملی یکی از شارحان فصوص که بسیار متبحر ولی مانند دیگر شارحان متأخر خود انتظار قوی و قوه تصرف ندارد، نتوانسته است از مجموعه آراء شیخ استنباط نماید که مراد شیخ از خاتم الاولیاء علی - علیه السّلام - است رتبه و مهدی موعود خاتم ولایت خاص محمدی است زماناً، لسان به اعتراض گشوده است و اگر عباراتی را که ما از فتوحات نقل کردیم می‌دید، درک می‌کرد که خاتم ارث محمدی که ولایتش مطلق است قهراً افضل از عیسی است به دو مرتبه که مقام او مرتبه روحیه است که «روح منه».

آقا محمدرضا قمشه‌ای که در عرفان نظری از کمال شارحان فصوص است با کمال سهولت محققانه عبارات شیخ در فصوص را بدون تأویل معنا کرده است و نتیجه گرفته است که شیخ به حسب ولایت تابع ولی مطلق علوی و مهدوی است، لذا ولایت او با واسطه است به نحوی که خود در مقدمه فصوص گفته است و ولایت او مقیده است. علاوه بر آنچه ذکر شد مهدی موعود - علیه السّلام - منصوص است به خلافت بدون واسطه در صورت نوری و روحی محمدی.

۱۰- شیخ اکبر (رضع) از جمله کسانی است که خداوند علاوه بر مظهریت تجلیات باطنی خاتم اولیا زیارت صورت ظاهر و جمال قبله الاولیا - عجل الله فرجه - را نصیب او نموده است و خود آن را از عطایای خاصه الهیه دانسته است اما در باطن مأخذ و مشرب و مشهد معارف او، حقیقت آل البیت است.

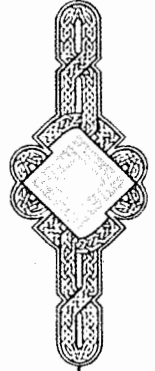
۱۱- مراد از اهل بیت نزد شیخ و دیگر بالغان به مقام حق و یقین عترت طاهره است نه نساء نبی.

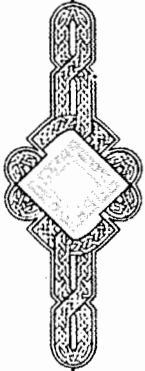
۱۲- کلیه مجلدات فتوحات در دست جندی و قیصری و جامی نبوده است و اگر عباراتی را که ما ذکر کردیم شارحان به رأی العین می‌دیدند که شیخ تصریح کرده است که در واقع عیسی - علیه السّلام - مختوم است به خاتم وارث ولایت محمدی، همان شخصی که در مدینه فاس از بلاد مغرب خداوند او را به من شناساند و علامت ختمیت آن بزرگ را نصیب من نمود، قهراً آنچه را که شیخ به آن معتقد است ذکر می‌نمودند و این قسم متشنت کلام او را تفسیر نمی‌کردند و نیز تعصب به خرج نمی‌دادند. پس او که در فصوص گفته همه انبیا در مقام اخذ معرفت به شرایع خود از مقام ولایت کلیه او اخذ فیض نموده‌اند حتی ختم انبیا به معنایی که شیخ ذکر کرد ناچار همانطور که شیخ تصریح نمود که علی - علیه السّلام - امام عالم و سر انبیا و اولیا است خاتم ولایت خاص محمدی (ص) و سر انبیا است و همه انبیا جلوه‌های حضرت ختمی ولایت جناب مهدی المسمی به محمد - رزقنا الله معرفته - می‌باشد، از جمله عیسی و ابوالعباس خضر و کلیه ابدال و اهل



معرفت مختومند به این ختم مهدی. از این جهت شیخ در مدح مهدی (ع) از او به «امام العالمین» تعبیر کرد و در باب خاص مهدی (ع) و وزراء او می‌فرماید هفت خصلت در حضرت ختم اولیا است که از مختصات اوست و در هیچ ولی موجود نمی‌باشد. «به گفتاری از ایشان خوشدل من خوشا ایشان و گفتگوی ایشان» مرحوم آقا محمدرضا نیز این قسمت از فتوحات را ندیده است و شارحان فصوص چه بسا ترس از محیط و تکفیر مانع شده است که ولی متصرف در ظاهر و باطن را صریحاً منحصر به عترت بدانند و همه می‌دانیم که هضم این حقیقت برای منغمران در اوهام که تصریح کرده‌اند اعتقاد سلف صالح که واجب الاتباعند بر آن است، که خلفاء به ترتیب مقام خلافت در فضایل بر یکدیگر تقدم دارند که ابوبکر افضل از عمر و دومی افضل از سومی و برخی که زیاد وقیح نبوده‌اند امام عالمیان علی - علیه السلام - را افضل از عثمان دانسته‌اند ولی اکثر فضیلت را به ترتیب خلافت دانسته‌اند.

غزالی به وجوب اعتقاد به زیادتى صفات بر ذات معتقد که سلف صالح به آن معتقدند، انگار اهل بیت سلف صالح نیستند.





وجودشناسی حکیم قمشه‌ای

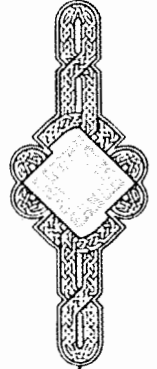
و وحدت وجود

دکتر نصراله شاملی قمشه‌ای

پرداختن به آنچه آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، وجودشناسی حکیم قمشه‌ای(ره) و رابطه آن با وحدت وجودی، است که خاص ایشان است و میان حکمای راسخین و عرفای شامخین و کمترین کسی را نمی‌توان در مقام وحدت وجود پس از ملاصدرا، به غیر از ایشان سراغ گرفت.

اولاً هیچ تردیدی نیست که بحث اصالت وجود در میان مشائیین و حکمای حکمت متعالیه و عرفای نظری پذیرفته شده است، و با اینکه هر کدام از این سه فرقه در هستی‌شناسی با همدیگر فرق دارند، اما هر سه پذیرفته‌اند که نظام جهان بر اصالت وجود می‌گردد. و آنچه اصیل است و واقعی، چیزی جز وجود نمی‌باشد.

از طرف دیگر هر سه پذیرفته‌اند که «تشکیک» امری قابل قبول است و آنچه فرق میان آنان را آشکار می‌کند آن است که مشائیین معتقدند به اینکه وجودات متباین از نظر شدت و ضعف و تقدم و تأخر و مانند آن، با هم فرق داشته و هر چه انسان به طرف ذات واجب تعالی پیش می‌رود، وجود را شدیدتر و غنی‌تر احساس می‌کند. همین مطلب در میان حکماء حکمت متعالیه است که وجود حقیقتی است واحد اما دارای مراتب بسیار زیاد و درجات گوناگون که همه حکایت از یک حقیقت واحده دارند و در عین ربط محض به آن حقیقت واحده، خودشان از نظر شدت و ضعف و ازدیاد و نقص و مانند آن با هم تفاوت دارند. اما بالاخره تشکیک میان این دسته از اهل نظر و تحقیق امری پذیرفته است و آنان تشکیک را مانند مشائیین به خود وجود نسبت می‌دهند، اما عارفان الهی که قائل



به وحدت شخصی وجودند، تشکیک در وجود را قبول نداشته، و معتقد به تشکیک در مظاهراوند. آنان می‌گویند: حقیقت وجود چون متصف به اطلاق یا وحدت اطلاقی است و این وحدت با وحدت شخصی مساوی می‌باشد (با توجه به اینکه اطلاق وصف حقیقت وجود است نه وصف مفهوم آن)، به ناچار وجود از معانی کلیه دارای توافقی و تشکیک نمی‌باشد. قهراً تشکیک در مظاهر و جلوات و شئون وجود قرار دارد.

به همین مناسبت حکیم قمشه‌ای (ره) در مقام نفی حد از وجود تصریح کرده است^(۱)، که وجود قبول اشتداد و تضعف نمی‌نماید و همانطوری که مؤلف کتاب تمهید القواعد و شارح آن (علی ابن ترکه) گفته‌اند^(۲): الاشتداد والتضعف لا يتصوران الا في الحال القار كالسواد والبياض الحالين في محلين، أو الغير القار متوجهاً الى غاية ما من الزيادة والنقصان كالحركة.

یعنی شدت و ضعف در سواد و بیاضی دیده می‌شود که هر دو می‌توانند در جایی عارض شوند و یا (شدت و ضعف اگر در جسمی نباشد) بالاخره، یک جسم متحرکی را می‌شود در نظر گرفت که حرکت در آن کم و زیاد می‌شود. این زیاده و نقصان در حرکت و یا اشتداد و ضعف در رنگ سیاه و سفید، هر کدام می‌تواند مصداقی باشد برای مقوله تشکیک.

پس موجود بما هو موجود نمی‌تواند دارای تشکیک باشد، مگر موجود را با عرض حال در موضوع خود تصور کنیم، آنگاه است که تشکیک رخ می‌نماید. اما کسانی که وجود را دارای مراتب تشکیکی می‌دانند و تفاوت در انحاء آن قائل‌اند، موجود بما هو موجود و حتی وجود را می‌توانند به شدت و ضعف و یا زیاده و نقصان منسوب کنند. و نفس وجود را مستعد تشکیک می‌دانند. آقا محمدرضا قمشه‌ای (ره) تصویرش از هستی به روش عرفانی است با پذیرش تشکیک در مظاهر وجود. نزد ایشان وجود بسیط است و از سنخ ماهیات نمی‌باشد تا با قبول فصل و جنس کند، و یا به عبارت دیگر وجود متصل است به وحدت اطلاقیه شخصیه، لذا وجود فردی ندارد و یا افرادی نمی‌تواند داشته باشد تا قبول تشکیک کند.

۱ - تمهید القواعد ابن ترکه (مقدمه آن صفحه ۳۵)

۲ - همان

نظر حکیم قمشه‌ای از وجود و حقیقت آن

از مطالعه در مقدمه شرح قیصری می‌توان استنباط کرد که نظر کلی آقا محمدرضا قمشه‌ای در وجود و حقیقت آن همان نظر قیصری است. او می‌گوید: اَنَّ الوجود هو الحق. ما برای تحلیل روی این سخن و تبیین مواضع حکیم قمشه‌ای ناچاریم مطالب بیشتری را عرضه کنیم.^(۱)

حکیم قمشه‌ای گوید: وجود «حق» است و حقیقت وجود، کار و عدم وجود بدون ملاحظه هیچ جهت و حیثیتی (اعم از تعلیلی یا تقییدی) متصف به ضرورت ازلیه است، مثلاً «در قضیه: وجود موجود است» موجودیت برای موضوع وجود ضروری است و حمل موضوع بر محمول نه علت می‌خواهد و نه تقیدی را می‌پذیرد. بلکه موجودیات در حاق وجود است که با اولین التفات ذهنی، ضرورت حمل موجود بر موضوع ثابت می‌شود. علت اینکه حقیقتاً وجود موجود است، اصالت آن می‌باشد، علت و معلول، هر دو از آن وجود است، و با تصوّر موضوع (وجود)، حمل موجودیت حتمی است بدون هیچ واسطه‌ای.

حکیم قمشه‌ای معتقدند چون حقیقت هر چیزی وجود است و وجود بنفسه و بذاته واحد است، پس وجود هر چیزی بر وجود دیگر آن چیز مقدم است.

مطلب مهمی که از اندیشه اصالت وجود استنباط می‌شود و در مقدمه شرح قیصری نیز بدان توجه کافی شده است، آن است که با توجه به صرافت وجود و عاری بودن آن از هر تكثر و حدّ و قیدی باید گفت این وجود به خودی خود دارای همه کمالات و منشأ انتزاع همه اوصاف کمالیه است، و این حقیقت خودبخود، کارد عدم است. وقتی هم که از وجود، مقام وجوب انتزاع می‌شود، در انتزاع نیازی به لحاظ غیر نمی‌باشد. در منشأ بودن نیز همین وضع پیش می‌آید. وقتی منشئی را از ذات و حقیقت وجود انتزاع کردیم، این منشأ بودن با جهت انتزاع ذهنی در ذهن به وجود آمده، برای اینکه حقیقت وجود، تام و تمام بوده و نیازی به لحاظ غیر نمی‌باشد. یعنی حقیقت وجود، واجب است بدون لحاظ هیچ قید و حیثیتی و یا طاق وجود، خودش منشأ کمالات است.^(۲)

برای شرح بیشتر کوئیم: حیثیت در اصطلاح متألهین، خصوصاً اتباع ملاصدرا (ره) بر دو قسم است: تقییدیه و تعلیلیه. تقییدیه، عبارت از حیثیتی است که مكثر ذات موضوع



باشد و حیثیت تعلیلیه، عبارت از امری خارج از ذات موضوع است، مانند اینکه بنا بر اصالت وجود، ماهیت که امر اعتباری و به تبع وجود موجود است، وجود حیثیت تقییدیه از برای انتزاع موجودیت از ماهیت است، یعنی ماهیت بالذات موجود نیست و به تبع وجود موجود است.

در این مقام، وصف موجود است از برای ماهیت، وصف به حال متعلق به ماهیت است که وجود باشد، حیثیت تقییدیه، مکتّر ذات موضوع و امری داخل در ذات موضوع است و موضوع که عبارت از ماهیت است، فردی بالذات غیر از وجود ندارد.^(۱)

پس انتزاع موجودیت از ماهیت، احتیاج به ضمیمه ندارد و تقیید ماهیت به امری غیر از ذات خودش ولو به حسب اعتبار عقلی نیازمند نیست. و اگر آن غیر در مقابل ماهیت، خارجیت داشته باشد، که به دو وجود موجود باشند، حیثیت تقییدیه و واسطه عروض نمی‌باشد یا واسطه نیست و یا آنکه واسطه در ثبوت است.

حیثیت تعلیلیه، امری خارج از ذات موضوع است، مثل وجود واجبی نسبت به اشیاء. به این معنی که ما در انتزاع وجود و موجود از وجود امکانی باید اول علت آن را که مقوم و حقیقت وجود امکانی باشد، ملاحظه نمائیم.

قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقیه است، که وصف ماهیت می‌باشد، چنانکه گفته‌اند: الماهیه من حیث هی لیست هی. این حیثیت نه حیثیت تقییدیه و نه تعلیلیه است.^(۲)

با عنایت دقیق‌تر به مقدمه شرح قیصری و تمهیدالقواعد ابن‌ترکه و حواشی آقا محمد رضا بر آن روشن می‌شود که «وجود بما هو هو و به خودی خود حدّ تکرّر ندارد و هر قیدی که اصل وجود را از اطلاق و سعه خارج کند در مقام تأخر است»^(۳).

بعد از وضوح این مطلب می‌گوئیم: مصداق بالذات و حقیقت هر مفهومی از مفاهیم، آن است که منشأ انتزاع و محکی عنه آن مفهوم بدون ملاحظه هیچ حیثی از حیثیات و بدون هیچ جهتی از جهات است. اگر غیر از این باشد، مصداق دیگر مصداق بالذات از

۱ - این استدلال را آقا محمد رضا و شاگرد او میرزا هاشم در حواشی فصوص الحکم و تمهیدالقواعد جهت اثبات وحدت وجود نموده‌اند.

۲ - رجوع شود به رساله آقای محمد رضا قمشهای در اثبات وحدت وجود، چاپ طهران، ۱۳۱۵ ه قمری، مطبوع در آخر تمهیدالقواعد ابن‌ترکه، ص ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۰.

۳ - مقدمه شرح قیصری، ص ۱۶۶.

برای مفهومش نخواهد بود. انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود بما هی، و حقیقت وجود صرف، به همین نحو است، که ما در انتزاع وجود از حقیقت و حاقّ وجود نیاز به ملاحظه جهت و حیثیتی نداریم و چون اصل الحقیقه واحد است و تکثر ندارد و محدود به حدّی نیست و صرف الوجود است «صرف الشیء لایتنّی و لایتکّر» حمل مفهوم وجود بر آن به نحو ضرورت ازلیه می‌باشد.

روی این اصل، فرض اصل الحقیقه فرض وجود و جوب است، و اتصاف اصل الحقیقه به وجوب و امکان، تعین همین اصل الحقیقه است، و اصل الحقیقه، یعنی تمام حقیقت حق، یعنی باید تمام هویت حق، حقیقی باشد که در انتزاع وجود نیاز به اعتبار هیچ چیز و رای ذات او نداشته باشیم. و لو اینکه بگوئیم وجود به اعتبار عدم تعینی از تعینات امکانیه، همان حق تعالی و یا همان تمام هویت واجب الوجود است.

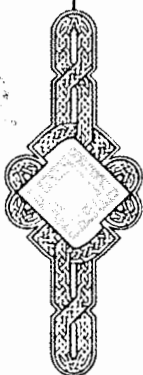
شاید کسی بگوید پس وجود عام بسیط، ساری و جاری در همه ممکنات چگونه است؟ در جواب حکیم قمشه‌ای چنین می‌گویند: وجود عام منبسط، که ظهور این طبیعت حقّه است، به وجهی عین حق و به وجهی غیر حق است، به وجه غیریت، مصحح احکام کثرت و بعث رسل و ارسال و انزال کتب و به اعتبار وحدت، مصحح فعل و توحید افعالی می‌باشد.^(۱)

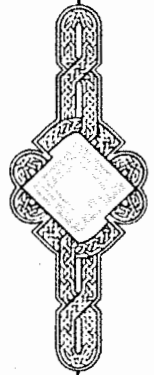
از اینجا معلوم می‌شود که قول حق، همان قول عارفان کَمُل است که گفته‌اند: حقیقت وجود، واحد به و خدّت شخصیه است. وجود حقیقی به این معنی که ذکر شد، حق تعالی می‌باشد و بس. بقیه موجودات، نسبت‌ها و ظهورات و شئونات و تجلّی‌های آن یک اصل‌اند.

این است طرز استدلال بر وحدت وجود و اثبات وجود واجبی، به طریق محققان از عرفا و متألّهان از حکما.

لازم به گفتن است وجود امکانی (بنا بر مشرب متألّهین از حکما) اگرچه مصداق وجود است ولی از آنجا که عین ربط به علّت و اضافه وجود مطلق است، ذاتش متقوم به علّت بوده و صدق موجود بر آن به نحوی از تبعیت است.

۱ - به رساله ولایت کلیه آقا محمد رضا نیز، ص ۹۴ و ۹۵ به بعد مراجعه کنید و طرز استدلال ایشان را با توجه به هستی‌شناسی ایشان مقایسه نمائید.





نقد قول آقا محمد رضا قمشه‌ای^(۱) توسط مرحوم جلوه (سیدالحکماء)

«مرحوم ابوالحسن جلوه و برخی از معاصران او بر سخن حکیم قمشه‌ای اشکال کرده‌اند. حاصل این اشکال آن است که: مراد از طبیعت وجود که موجود به نحو ضرورت ازلیه از آن انتزاع می‌شود، طبیعت صرفه یا طبیعت غیر صرفه یا طبیعت مطلقه به نحو اطلاق است، اگر مراد از طبیعت، طبیعت صرفه باشد، درست است و آن طبیعت واجب و ازلی است ولیکن مرتبه طبیعت وجود، منحصر در صرف نمی‌باشد، بلکه مرتبه صرفه، یکی از مراتب طبیعت است.»

اگر مراد از طبیعت، طبیعت غیر صرفه باشد، واجب‌الوجود نیست، و اگر مراد از طبیعت، طبیعت مطلقه باشد، که نه لحاظ صرافت در آن شده باشد و نه عدم صرافت، چنین طبیعتی در خارج موجود نمی‌باشد، به این معنی که آن طبیعت گاهی صرافت داشته باشد و گاهی مشوب به غیر باشد، بلکه چنین طبیعتی به این اعتبار موجود نمی‌باشد، ناچار موجود در ضمن مراتب است.»

مرحوم جلوه برای تقویت سنجش به کلامی از ملاصدرا استشهاد نموده که خوانندگان را به مقدمه شرح قیصری در این مورد ارجاع می‌دهیم.^(۲)

در پاسخ جلوه می‌گوئیم: ایشان در تقسیم‌بندی وجود دچار خلط بیان مفهوم و مصداق شده است، او مفهوم عام وجود را مقسم و یکی از اقسام آن را حق تعالی می‌داند که صرف‌الوجود است و به ضرورت ذات ازلیه موجود است.

آنچه عارفان الهی و از جمله قیصری و به تبع او حکیم قمشه‌ای روی آن تکیه می‌کنند آن است که در وحدت وجود، ظهورات و جلوات حق‌اند، که با قاعده «ظهور الشیء لیس بشیء فی قبال الشیء» معنی می‌شوند. یعنی وقتی وجود ظهور می‌کند چیز تازه‌ای منحا از مستقل از دیگری به وجود نمی‌آید.

مراد قیصری از وجود همان مرتبه احدیت وجود است که صرف‌الوجود نامیده می‌شود.

ولی وجود مشوب همان ظهور وجودات و ظهور وجود را قیصری اعتباراً و مجازاً

۱ - به نقل از مقدمه شرح قیصری، فصل اول: فی الوجود و أنه الحق، ص ۱۶۷. و نیز رجوع شود به رساله عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌ای، مطبوع در آخر کتاب تمهید القواعد، چاپ ۱۳۱۵ هـ ص ۲۱۷. و نیز رجوع کنید به مقدمه تمهید القواعد، ص ۲۹ به بعد از آقای آشتیانی.

۲ - مقدمه شرح قیصری، ص ۱۶۸



وجود می‌گوید. در واقع ظهور وجود، ظلّ وجودات و ظلّ سایه را گویند، وجود نور است و ظل همراه آن، پس سنخیتی میان نور و ظل نمی‌باشد، بلکه میان ظلّ و ذی الکل (وجود) تلازم دائمی است و ربط محض. یعنی اگر وجود نباشد ظلّی در کار نیست، ظلّ به خودی خود هیچ است. ظلّ قائم به وجود و یا مرتبط و یا ملازم با آن است، ملازم تبعی و بالعرض و المجاز.^(۱)

مرحوم حکیم قمشه‌ای نیز در حاشیه تمهید القواعد^(۲) روی همین سخن مذکور تکیه می‌کند و می‌فرماید: همراهی مطلق (صرف الوجود) با مقیدات (ظهورات و تعینات) از باب انضمام حلول و یا اتحاد نیست بلکه از باب عینیت و وحدتی است که صور مرآتیه با مرئی دارا هستند.

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت، دوئی عین ضلال است

وحدت وجود از نظر آقا محمدرضا قمشه‌ای

تا کنون نکاتی در باره هستی شناسی و ارتباط آن با وحدت وجود بحث کردیم. آنچه در طول بحث بدست می‌آمد، حکایت از این واقعیت می‌کرد که حکیم قمشه‌ای، دیدگاهشان نسبت به وحدت وجود، دقیقاً همان نظر قیصری و اتباع اوست. و می‌توان گفت که او معتقد به وحدت وجود و کثرت اعتبار است. و این همان نظری است که اولین بار محیی‌الدین ابن عربی در قابل استدلال و برهان آن را عرضه داشت:^(۳)

و قَالَ بَعْضُ الْكَابِرِ فِي حَاشِيَةِ: «فَإِنَّ وَحْدَةَ الْوُجُودِ فِي عَرَفِهِمْ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْوَحْدَةِ الْإِنْبِساطِيَةِ الَّتِي تُشْتَمِلُ عَلَى وَجُودِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَ وَجُودَاتِ الْمُمْكِنَاتِ وَ هَذَا بِحَسَبِ الْكُشْفِ الْجَلِيِّ فِي أَوَاسِطِ السَّفَرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَسْفَارِ الْأَرْبَعَةِ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ. وَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْوَحْدَةِ الشَّخْصِيَّةِ الْمُنْحَصِرَةِ فِي الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَ هَذَا بِحَسَبِ الشُّهُودِ الْعِرْفَانِيَّةِ فِي نَهَايَةِ السَّفَرِ الْمَذْكُورِ يَحْصُلُ لِلْأَوْلِيَاءِ الْكَامِلِينَ. وَ حِينَئِذٍ لَا يَبْقَى لِلْمُمْكِنَاتِ وَجُودٌ لِيَكُونَ وَاحِدًا مَعَ وَجُودِ الْوَاجِبِ أَوْ كَثِيرًا، بَلْ لَا مَوْجُودَ إِلَّا هُوَ وَ الْوُجُودُ وَاحِدٌ شَخْصِيٌّ وَ هُوَ الْوَاجِبُ، وَ الْوُجُودَاتُ الْإِمْكَانِيَّةُ لِمَعَاتِ نَوْرِهِ وَ إِشْرَاقَاتِ ظُهُورِهِ، بَلْ هِيَ كَسَرَابٌ بَقِيْعَةٌ

۱ - مقدمه تمهید القواعد از قول آقای آشتیانی، ص ۳۳ تا ۳۶.

۲ - تمهید القواعد ابن ترکه، حاشیه آقا محمدرضا قمشه‌ای، ص ۴۰.

۳ - مقدمه تمهید القواعد، ص ۳۸. و ص ۲۴ تا ۴۷ از شرح تمهید القواعد با توجه به حاشیه حکیم قمشه‌ای.

بحسبه الظمآن ماءً. و الاول توحیدُ خاصی و الثانی توحید الخاصّ الخاصی، فَإِذَا ظَهَرَ لَكَ أَنَّ الوجود واحدٌ بالوحدة الشخصیّة».

شرح: گاهی از وحدت وجود در عرف عارفان به وحدت منبسطی اطلاق می‌شود که شامل واجب الوجود و ممکنات عالم است و این طرز نگرش در انسانی ظهور می‌کند که در سیر و سلوک است و نفس سیر کننده او در سفر اول از سفرهای چهارگانه (سیرکمال) می‌باشد. اگر سیر و سلوک در سفر اول به پایان برسد و سفرهای دیگر انسان آغاز شود، سالک به حدی از شهود عرفانی می‌رسد که ممکنات را نمی‌بیند بلکه تنها خدا را می‌بیند و بس. تنها وجود واحد شخصی را می‌بیند، او می‌بیند که تنها واجب الوجود حق است و وجودات امکانیه را به صورت درخشش‌هایی حس می‌کند (گویا مانند پرتوهای نورانی اطراف خورشیدند) مانند سراب که برای تشنه لب در بیابان گرم و آفتابی به نظر می‌رسد. آن نگرش اول را توحید خاصی و نگرش دوم را توحید خاص الخاصی گویند. پس در اینجا است که انسان وجود واحد شخصی را حس می‌کند.

نکات مهم بحث

- ۱- آنچه در نکات بالا جالب توجه برای محقق عارف است، چند نکته مهم می‌باشد:
۱- از نظر حکیم قمشه‌ای نگرش انسان در مسأله «وحدت وجود» بستگی تام دارد به طرز سیر و سلوک او.
- ۲- میان نگرش وحدت وجودی و سیر و سلوک در سفرهای عرفانی رابطه تلازمی است.
- ۳- آنچه در میان حکمای متأله که تابع صدرالمتألهین‌اند و در وحدت وجود برهان اقامه کرده‌اند و آنچه عارفان کامل از وحدت وجود شهود نموده‌اند رابطه طولی میانشان برقرار است. و هیچکدام همدیگر را نفی نمی‌کنند.
- ۴- کسی می‌تواند به وحدت وجود عرفانی که وجود را یک واحد شخصی می‌بیند برسد که از سرپل وحدت وجود صدرایی گذشته باشد. و آن کسی است که از سفر اول (مقام سفر اول) به سفر دوم (مقام سفر دوم) واصل شده باشد.
- ۵- اگر عارفان کامل بر این نکته تأکید می‌کنند که تا مقام‌های پائینی در سیر و سلوک تجربه نشده باشد، گذار از مقام (مثلاً پائین‌تر) اول به مقام دوم (مقام بالاتر) ممکن نیست.
- ۶- با توجه به نکته پیشین، کسانی که وحدت وجود عرفانی واصل می‌شوند که قبلاً





از سرپل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت گذر کرده باشند.

۷- سفر اول چون، سفر از خلق به سوی حق است، کثرت در آن یک حقیقت غیر قابل انکار است. در واقع نگرش به کثرات مقدمه‌ای است برای دست‌یافتن به وحدت حقه حقیقیه، اما وقتی سالک به مقام بالاتر واصل شد، و شهود عرفانی پیدا کرد دیگر سخن از کثرت نیست، چون در پایان سفر اول و آغاز سفرهای بعدی، همه کثرات فانی شده و در توحید واجبی رنگ باخته‌اند و عارف همه کثرات را در آنجا در مقام جمع و به صورت ظهورات و تجلیات نور حق و یا پرتوهای خورشید حقیقی می‌بیند. که همه آنها توجهشان به سوی مرکز خورشید است، آنجا که رنگ‌ها همه رنگ می‌بازند و مشرق و مغرب در آنجا بی‌جهت می‌شوند.

۸- ذوق تأله در نگرش به وحدت وجود در عین کثرت وجود، توحید خاصی نام دارد و شهود وحدت وجود که با سیر و سلوک در مقام احدیت و احدیت ممکن است انجام گیرد توحید خاصّ الخاصی نامیده می‌شود.

همانطوری که ملاحظه می‌شود سخن حکیم قمشه‌ای (ره) نه جهت‌گیری از وحدت وجود مطابق با ذوق متألّهین خصوصاً ملاصدرا است و دلدادگی تنها به وحدت شخصی وجود.

پس این سخن علامه رفیعی قزوینی در «مجموعه رسائل و مقالات» که نظر شیخ مشایخ در مسأله وحدت شخصی وجود را از مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای و شاگردان ایشان مانند مرحوم میرزا هاشم اشکوری و مرحوم میرزا محمود قمی را نقد و سپس باطل دانسته‌اند، درست نمی‌باشد.^(۱) و این به دلیل کلام میرزا محمود قمی در تعلیقه ایشان بر تمهید القواعد است.^(۲)

برای پی بردن به دلایل آقا محمد رضا قمشه‌ای در وحدت وجود که خاصّ خود ایشان است و این خصوصیت را نه در سخن محیی‌الدین ابن عربی که خود مبتکر وحدت وجود شخصی است می‌توان سراغ گرفت و نه در سخن صدر المتألّهین که خود مبتکر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت بوده است. ناچاریم برخی از اصطلاحات مندرج در متن حکیم قمشه‌ای را توضیح دهیم.

۱ - به نقل از تحریر تمهید القواعد ص ۳۸ و ۳۹.

۲ - خوانندگان می‌توانند به بخشی از سخن ایشان در صفحه ۵ همین مقاله بازگشت نمایند و بنابراین سخن علامه قزوینی در این مورد قابل قبول نیست.



ایشان در مسأله وحدت وجود به سیر و سلوک عرفانی که کلاً ۴ سفر در متن اسفار ملاصدرا (ره) و در مجلد اول این کتاب ارزشمند آمده است متوسل گردیده و میان اسفار اربعه و وحدت وجود ارتباط تام قائل شده‌اند و این به نظر ما کاملترین سخن در وحدت وجود است. و این مطلب را می‌توان شبیه به وحدت تشکیکی دانست، که هر چه بر سیر و سلوک انسان افزوده شود، سالک از یک مقام (سفر اول که در آنجا وحدت وجود صدرائی برقرار است یعنی هنوز در عین وحدت حقیقی، کثرت حقیقی هم مشاهده می‌شود) به مقام بالاتری می‌رسد و در آنجا به خاطر شدت وحدت، کثرت را نمی‌بیند (پایان سفر اول و آغاز سفرهای بعدی که سالک غرق مقام حق است و شاهد اسرار الوهی در واحدیت و احدیت) و اینجاست که وحدت شخصی وجود رخ می‌نماید. ما این نظر خاص حکیم قمشه‌ای را در وحدت وجود که از ابتکارات ایشان است و عرفای پس از او، این نظر را پسندیده و بر آن تأکید نموده‌اند، وحدت وجود متعالی اسم می‌گذاریم، و بهتر می‌دانیم توضیح بیشتری از سفرهای اربعه سالک کوی طریقت بدهیم و افضل همان شرحی است که در مقدمه جلد اول اسفار از حکیم صهبای قمشه‌ای نقل شده است: (۱)

سفر اول، سفر از خلق به حق است که می‌توان آن را بر گذر از کثرت به وحدت تعبیر کرد و یا سفر از نفس به قلب است. و از مسیر قلبی به عالم روحانی و از آنجا تا غایه القصوی و بهجت کبری ادامه دارد، در این سفر است که حجاب‌های ظلمانی از پیش روی سالک به کنار می‌رود و با ادامه آن حجاب‌های نورانی هم (مانند نور مقام قلب و ضوء مقام روح) برداشته می‌شود. آنگاه جمال حق مشهود می‌گردد و مسافر این راه پس از طی طریق و رفع حجب ظلمانی و نورانی، ذاتش فانی و کثرتش به وحدت مبدل می‌شود. البته در طی این مقامات کثرت‌نگری از بین نمی‌رود و در پایان سفر اول است که کثرت رنگ می‌بازد و بر شدت وحدت افزوده می‌شود تا جائی که کثرات همچون ستارگان کم نور با طلوع خورشید وحدت از صحنه آسمان الوهیت محو می‌گردند. حال اگر عنایت پروردگار شامل حال سالک شود به دنبال فانی ذات سالک و محو آثار او، مقام صحو و عبودیت رخ می‌نماید و سفر دوم آغاز می‌گردد. سفر دوم سفر از حق به حق و با حق است. در اینجا سالک مقام الهی را یکی پس از

دیگری طی می‌کند و صاحب کمالات بزرگی می‌شود در واقع ذات و فعل و صفات او فانی در ذات حق می‌گردد بطوریکه گفته‌اند: با حق می‌شنود و به سبب حق می‌بیند و راه می‌رود و خلاصه همه چیز را با حق و به سبب او انجام می‌دهد. و تازه این آغاز سفر است و در صورتیکه باز هم عنایت پروردگار نصیب او شود.

سفر سَوَم یعنی سفر از حق به خلق و با حق آغاز می‌گردد. این مسافر دیگر مسافر اولی و دومی نیست او خود را باز یافته و در جهان ملکوت و جبروت طیران می‌کند، به او بهره‌ای از نبوت داده می‌شود. و چیزهای از ذات حق و صفات و افعال او می‌داند اما هنوز به مقام نبوت تشریعی نرسیده است و به او نمی‌توان پیامبر گفت چرا که جز اخباری که از ذات و افعال و صفات حق در حد استعداد خود می‌دهد کار دیگری نمی‌تواند بکند و با ادامه سفر و عنایت الهیه می‌تواند در سفر چهارم قدم گذارد و آن سفر از خلق به خلق با حق است.

در اینجا مسافر خلایق را شهود کرده و آثار و لوازم آنها را می‌بیند، مضار و منافع آنان را در دنیا و آخرت می‌داند، در واقع همه راه را رفته و هم راهبر خوبی است؛ یعنی او به مقام نبوت تشریعی واصل شده است. او دیگر یک پیامبر است که از مضار و منافع مردم در دنیا و آخرت خبر می‌دهد، از ذات و صفات و افعال حق خبر می‌دهد. از سعادت و شقاوت مردم سخن می‌گوید و می‌تواند ایمان آورندگان به او را تا مقصد اعلی هدایت کند. (سخن حکیم قمشه‌ای تمام شد)

یکی از فرازهای سخن عارف واصل آقا محمدرضا قمشه‌ای در باب وحدت وجود که تحولی عظیم از تشکیک به وحدت شخصی وجود می‌باشد و در سخن صدر المتألهین^(۱) نیز می‌توان دریافت نمود مورد عنایت بیشتر قرار می‌دهیم^(۲):

«وحدت شخصی وجود محصول ریاضت‌های سالکان توی طریقت در صحنه جهاد اکبر است که نه تنها پخته‌اند بلکه سوخته و گداخته‌اند چون حدیده مُحَمَّات گزارشگر حق و صدق‌اند بنابراین نمی‌توان وحدت شخصی وجود را وحدت خام پنداشت و وحدت تشکیکی را که سرپل وحدت شخصی است، وحدت پخته قلمداد نمود و آنها را به رئالیسم خام ناپخته و رئالیسم انتقادی تشبیه کرده و وحدت عرفانی را همانند رئالیسم

۱ - اسفار، جلد دوم، ص ۲۹۲.

۲ - به نقل از تحریر تمهید القواعد، ص ۳۷ و ۳۸ و نیز هرم هستی، دکتر مهدی حائری یزدی، ص





خام و وحدت فلسفی را همچون رئالیسم پیچیده و انتقادی دانست، بلکه باید یکی را پخته و دیگری را گداخته و سوخته و به صورت شعله در آمده دانست. «پایان سخن حضرت آیه اله جوادی در تحریر تمهیدالقواعد».

وحدت شخصی وجودی که حکیم قمشه‌ای در پایان سفر اول از آن سخن گفته به مراتب عمیق‌تر از وحدت تشکیکی است که در حکمت متعالیه مطرح می‌شود. لذا ملاصدرا (ره) در اسفار با وصول به قله رفیع وحدت شخصی وجود گوید: با این ابتکار فلسفه اكمال و اتمام یافت، یعنی وزان شخصی بودن وجود در معارف عقلی و شهودی و زان ولایت انسان کامل است در معارف دینی و اعتقادی که پایه کمال دین و تمام نعمت می‌باشد و رسیدن به این مقام جز با سیر و سلوک ممکن نیست. اینجاست که مقام ولایت کلیه برای واصل کامل و شاهد جمال ازلی حاصل می‌شود. و در اینجاست که وجود حقانی و جمعی را شهود می‌کند.^(۱)

«و هذه الولاية أيضاً لها درجات: أولها، فناء العبد في ذاته تعالى بالتجلي الالهي و بقاءه به بخلع الوجود الامكاني و لبس الوجود الحقاني في نهاية السفر الاول من الاسفار الاربعة و ابتداء السفر الثاني منها. و هو السفر في الحق بالحق، و بالتجليات الاسمائية و هذا مقام قاب قوسين، قوس من ابتداء المرتبة الواحدية الى آخرها، بالشئون الالهية و قوس من مرتبة الواحدية الى الاحدية بالتجليات الذاتية و شئونها و تلك الولاية تختص بمحمد (ص) و محمدين من اوصيائه و ورثته بالتابعية له (ص)».

سخن آخر

در فصل اول این مقاله، حکیم قمشه‌ای در باب وحدت وجود مثالی را از آینه^(۲) آورده بودند که نکر این موضوع برای نتیجه گیری نهایی و نکته‌ای که عارفان محقق در مثال آینه به آن رسیده‌اند خالی از لطف نیست:^(۳)

عمران صابی در مناظره توحیدی که با حضرت علی بن موسی الرضا (ع) دارد، عرض می‌کند: «ألا تجزني يا سيدي هو في الخلق أم الخلق فيه».

۱ - به اسفار ملاصدرا ج ۲، ص ۲۹۲ و به رساله ولایت کلیه الهیه از آقا محمدرضا قمشه‌ای، ص ۶۲ و ۶۳ رجوع کنید.

۲ - گفتار آقا محمدرضا قمشه‌ای در تبیین وحدت ص ۲۱۷ تحریر تمهیدالقواعد.

۳ - توحید صدوق، ص ۴۳۵-۴۳۴ به نقل از تحریر تمهیدالقواعد استاد جوادی آملی.



اگر با مشاهده خلق پی به ذات اقدس حق می‌بریم یا باید او را در خلق بوده و یا خلق در او باشد و گرنه لازم می‌آید دو شیء بیگانه از هم یکی آیت دیگری باشد و چون حلول هر کدام در دیگری محال است پس استدلال به خلق برای اثبات خدا ممکن نیست. قال الرضا(ع): جلُّ یا عمران عن ذلک لیس هو فی الخلق و لا الخلق فیہ تعالیٰ عن ذلک و سأعلمک ما تعرفه به و لاحول و لا قوة الا بالله».

امام می‌فرماید: نه او در خلق است و نه خلق در او. زیرا این دو نقیض هم نیستند تا آنکه محذور رفع نقیضین در میان باشد و گرنه خود امام رضا(ع) در مناظره‌ای که با سهیل مروزی داشته‌اند از اصل استحالة نقیضین در مسأله ارادة الهی استفاده نموده و می‌فرماید اگر آن اراده ازلی نیست باید حادث باشد و اگر حادث نیست باید ازلی باشد زیرا که شیء نمی‌تواند نه ازلی باشد و نه حادث، چه اینکه همان حضرت(ع) در مناظره مزبور به استحالة اجتماع نقیضین نیز استناد کرده‌اند و می‌فرمایند شیء نمی‌تواند هم قدیم باشد و هم حادث.

امام(ع) در تفهیم این معنی که چگونه مرآت(آینه) آیت حق است بی آنکه خلق در حق و یا حق در خلق باشد با استعانت از خداوند به ارائه یک نمونه پرداخته و می‌فرمایند: «أخبرنی عن المرأة انت فیها ام هی فیک، فإن کان لیس واحدٌ منکما فی صاحبه فبأی شیء استدللت بها علی نفسک»

یعنی: شک نیست که تو خود را در آئینه می‌بینی و آئینه نیز تو را نشان می‌دهد و حال آنکه نه تو در آئینه‌ای و نه آئینه در تو می‌باشد، پس چگونه است که با دیدن در آینه صورت خویش باز می‌شناسی؟

عمران پاسخ داد به آن نور که میان من و آینه فاصله است خود را می‌شناسم آنگاه امام درباره نور، شبکه چشم و دیگر امور مربوطه مباحثی را مطرح می‌نماید تا آن که معلوم می‌شود صورت مرآتی هیچ یک از آنها نمی‌باشد. این قول امام توسط عارفان و اصل مورد استفاده قرار گرفت.

عین القضاة همدانی و امام محمد غزالی و علامه طباطبائی^(۱) در مورد آینه عرفانی داد سخن سر داده‌اند که ما تنها سخن علامه را مورد عنایت قرار می‌دهیم:



علامه طباطبائی(ره) در شرحی که پیرامون این مثال دارند می‌فرمایند:^(۱)

آنچه قرآن کریم بر آن اصرار دارد این است که غیر از ذات اقدس الهی چیزی در جهان نیست مگر اینکه آیت و نشانه آن است، اما نشانه را مراتبی است (تشکیک شئون و ظهور در عرف عارفان) برخی از آنها اعتباری بوده و لذا قابل تبدیل و تغییر می‌باشند، مانند قطعات فلزی که بر دوش افراد نصب کردند نشانه منصب و مقام آنها می‌باشند و اما برخی دیگر از آیات متکی به اعتبار نبوده بلکه مطابق با تکوین‌اند و این دسته از علامات نیز دو قسم‌اند:

اول آنکه محدود به موسم و مقطعی خاص می‌باشند مانند درخت که در مدت سبزی آن، علامت آب است و بعد از آنکه سوخت و به صورت دود و یا ذغال و یا خاکستر در آمد نشانه آتش است و به صورت هوا در آمد علامت چیز خاص نخواهد بود. دوم آنکه بدون هیچ محدودیت در هر حالت علامت‌اند مانند همان درخت که در تمامی شئون، آیت خداوند است.

چون خلق همواره آیت حق است یعنی اصل ذات و تمام شئون وابسته به آن، نشانه خالق می‌باشد. پس تمامی ممکناتی که حکما بر آن اصرار دارند آیات حق‌اند.

و اما آینه که به آن مثال زده شد هر چند که علامت بودن آن امری تکوینی است لیکن از جهت مرآت بودن دارای محدودیت است. زیرا که هر آئینه در آینه بودنش نیازمند به جهاتی است که همه آن‌ها به عنوان مقدمه و زمینه ارائه همراه آن می‌باشند. بی آنکه سهمی از ارائه داشته باشند مثلاً قاب و شیشه و شکل و قطر، طول و عرض، مکان معین، زمان معین و... اما جهان که مرآت حق است در همه حالات و شئون خود مرآت است و این مانند آن است که آئینه‌ای از تمام جهات و در تمام حالات یاد شده خود، مرئی را نشان دهد. لذاست که در جهان چیزی باقی نمی‌ماند که از جهتی خاص مرآت خداوند نبوده و یا آنکه حجاب باشد. پس این سخن خالی از مجاز و عاری از اغراق است به دلیل سخن امام حسین(ع) در جمله «عَمِیْتُ عَيْنُ لَاتِرَاكَ»^(۲) یعنی آنکس که تو را نبیند کور است. چون کثرات حقیقتاً آئینه خدایند و او را نشان می‌دهد.

پس وحدت شخصی وجود را با تمثیل به آینه، باید تصور نمود، چون مرآت واقع

۱ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله چهاردهم، ج ۵.

۲ - دعای عرفه امام حسین(ع) (مفاتیح الجنان).

است و حال آنکه خود سهمی از واقعیت ندارد. یعنی انسان وقتی خود را در رواق آئینه به اشکال گوناگون می‌بیند، این اشکال نه در شبکه چشم است و نه بیرون از آن، آنچه که هست همان نور است که به جسم شفاف برخورد می‌کند و جسم شفاف است که نور را منعکس می‌سازد و زاویه انعکاس است که نور در آن منعکس می‌شود و اینها همه غیر از صورت مرآتیه‌اند.

مرآت را ذاتی جز ارائه نیست و رؤیت را نیز با ارائه جز به اعتبار فرقی نیست. همان فرقی که بین ایجاد و وجود است پس آنچه هست همان ارائه است که عبارت از ظهور مرئی است.

از آنچه درباره نمود بودن مرآت بیان شد علاوه بر وحدت شخصی وجود اموری استفاده می‌شود که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم: (۱)

۱- در عرفان جهان بینی مطرح نیست بلکه هستی شناسی مطرح است، چون به جز هستی مطلق که دارای وحدت اطلاقی است چیزی نیست مگر آن نمود که از بود مطلق نشأت گرفته است.

۲- بین مرآت با سراب امتیاز است، زیرا سراب علی رغم آن که ادعا دارد و به خود دعوت می‌کند هم در دعوی کاذب است و هم در علامت بودن کاذب. و به همین دلیل، ناظر غافل را گمراه می‌کند. (۲)

۳- اما آئینه ادعا ندارد و به سوی صاحب صورت فرا می‌خواند نه آنکه به خود دعوت نماید و در این دعوت به غیر صادق است گرچه خود چیزی ندارد و سر صدق او آن است که از خود چیزی ندارد و آنچه ندارد را طلب می‌کند و اعتراف می‌کند و همان را وسیله قرار می‌دهد.

آقا محمد رضا قمشه‌ای در همین فراز از سخنش که در تمثیل رؤیت کثرت و اعتباری بودن آن (در وحدت شخصی وجود) انوار و اشراقات ظهور حق را به سرابی تشبیه کرده بود نسبت به آن سخنش که جهان و یا هستی را به آینه مشبّه ساخته بود از دقت کمتری برخوردار است. اما فی الواقع در آخرین فقره‌ای که از ایشان در باب وحدت وجود بیان کردیم. حکیم هر دو جهت معنی را با ابتکار و قدرت شگفت‌انگیزی بیان فرموده بودند که جامع سیر و سلوک عرشی و عقلی است. و هرکس با دیده قلبی نگرد



چهره وحدت وجود شخصی را در آن درست می‌یابد و آنکس که هنوز از قید و بند آثار و رسوم و کثرت‌ها نرسیده است باز هم وحدتی می‌بیند در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت، گو اینکه وحدت شخصی وجود بالاتر از آن است و وحدت صدرائی سرپلی است به سوی وحدت وجود شخصی.

نصرااله شاملی قمشه‌ای

فهرست منابع

- ۱ - اسفار اربعه، ج ۱ و ۲ و ۳، مکتبه المصطفوی.
- ۲ - تحریر تمهیدالقواعد، ابن ترکه، تالیف استاد جوادی آملی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- ۳ - شرح مبسوط منظومه، درس‌های استاد مطهری، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۹.
- ۴ - تمهیدالقواعد، ابن ترکه، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران - تهران ۱۳۶۰.
- ۵ - شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲ هجری.
- ۶ - گلشن راز، ناشر، کتابخانه طهوری - تهران ۱۳۶۱.
- ۷ - هرم هستی - دکتر مهدی حائری یزدی - چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران - ۱۳۶۱.
- ۸ - خدمات متقابل ایران و اسلام، ج ۲، انتشارات صدرا، از استاد مطهری.
- ۹ - شرح شواهد الربوبیه، ملاصدرا، با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی.
- ۱۰ - منظومه حکمت سیزواری، کتابفروشی مصطفوی قم.
- ۱۱ - رساله وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، استاد حسن‌زاده آملی.
- ۱۲ - دعای عرفه امام حسین (ع) - مفاتیح الجنان - حاج شیخ عباس قمی (ره).
- ۱۳ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی.
- ۱۴ - رساله ولایت کلیه، آقا محمدرضا قمشه‌ای (ره).
- ۱۵ - نهج البلاغه فیض الاسلام - کتب روانی و مصادر دیگر...





حروف عالیات

دکتر رحیم نژاد سلیم

بسم الله الرحمن الرحيم

کُنَّا حُرُوفاً عَالِيَاتٍ لَمْ تُقَلِّ مُتَعَلِقَاتٍ فِي ذِي اَعْلَى الْقَلَلِ
أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَانْتَ هُوَ وَالْكَُلُّ فِي هُوَ هُوَ فَسَلْ عَمَّنْ وَصَلِ
(ابن عربی)

ما اَبَر حروفی بودیم که هرگز جایی نداشت.

آویخته در فرازهای ستیغ چکادها.

در آن: من توأم و ما، توایم و تو،

او و همه در او، اوست؛ بپرس از کسی که رسیده.

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

شرح این را گفتمی من از هری لیک ترسم تا نلغزد خاطری

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز گر نداری تو سپر و پاس گریز

پیش این الماس بی‌اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا^(۱)

حروف عالیات، شئون ذاتی است که در غیب الغیوب نهفته، به مثابه درختی که در هسته نهان است و در آینه بندگان این مقاله چهره می‌گشاید،

مقام ذات

قال النبی (ص): كان الله و لم يكن معه شيء.

خدا بود و چیزی با او نبود، برخی از عارفان چنین لب به سخن می شکافتند: (و الآن کماکان) هم اکنون نیز چنین است.

حضرت حق، عین هستی است و در قلمرو هستی بجز او نیست. هر چه هست اوست و همه اوست، موجودات آینه هایند و مظاهر و مرایا، و تجلی او را می نمایند و با قطع نظر از تجلی حق، همه کائنات، عدمند، مولوی چه پرمغز و نغز می سراید:

تو خود دانی که من بی تو عدم اندر عدم باشم

عدم خود قابل هست است از آن هم نیز کم باشم

بی همگان به سر شود بی تو بسر نمی شود

داغ تو دارد این دلم جای دگر نمی شود

هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...^(۱)

ابن عربی گوید: لا موجود الا الله موجودی بجز حق نیست، وجود، برای ممکنات عرضی است، ممکنات به ذات خود موجود نیستند و هستی آنها از (واجب) است. هستی ممکنات، امکان فقری را در بردارد، وجود آنها عین ربط و وابستگی و محض فقر و نیاز به حق تعالی است (یا ايها الناس انتم الفقراء الى الله...) ^(۲)

«ای مردم شما عین فقر و نیاز به خدایید...» راز آشنایان کلمه ها نیک در می یابند که معانی حروف از استقلال و خودی بهره ندارند و در وابستگی به غیر مورد و ارسی قرار می گیرند اگر «هستی» را به کلمه تشبیه کنیم؛ هستی ممکنات جز معانی حروف به حساب نمی آید، هستی ممکنات را تنها در وجود حق می توان مشاهده نمود.

نسبت کائنات و ممکنات به حق تعالی (اضافه اشراقی) است. اضافه اشراقی آن است که یک طرف نسبت مستقل، و طرف دیگر، عین وابستگی و ربط و نیاز است چنانکه خورشید عالم افروز در آینه ستان مشرق چهره بر می افروزد و اشعه آن به جهان سرازیر می گردد؛ وجود اشعه، عین ربط و وابستگی و نیاز به خورشید است اگر جلوه خورشید نباشد اشعه نیست.

نسبت هستی ممکنات به شمس حقیقت وجود یعنی به حضرت حق بدینگونه است



که عین ربط وابستگی و فقر و نیاز بدوست و هر چه هست اوست و جلوه اوست. با قطع نظر از جلوه حق همه کاینات معدومند.

ما خرابات نشینان همه همرنگ همیم باطناً عین وجودیم و بظاهر عدمیم
در اوج عزت

دایماً او پسادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او بسر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد علم و خرد آنجا که اوست
حقیقت حق، هستی صیرف است و وجود بحت، موجود حقیقی تنها اوست که وجود مطلق است و واحد، به وحدت حقه حقیقی است، در مقام ذات، در کمال عزّ خود استغراق دارد، ذات از حیث ذات، از همه اسماء و صفات عاریست و محوگر تعینات است و از همه نسب و اضافات میراست، و او تعالی ذاتاً لایشرط مقسمی است و هیچ قیدی را بر نمی‌تابد و اطلاق و لا اطلاق را به او راهی نیست.

مطلق از اطلاق و لا اطلاق هم بی‌نیاز از وصف جفت و طاق هم
در این مقام، اسم و رسمی نیست و بی‌نشانی است، صاعقه غیرت ذات، همه چیز را محترق ساخته است، حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت در این مرتبه مندرج است و هر دو در سطوت وحدت، چهره نهان دارد، از عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان، ردپائی و نشانی و خبری نیست. ظاهر بودن و باطن بودن و اول بودن و آخر بودن در این مقام، مخفی است. مقام لاتعین است، تعینات و تشخصات که شؤون الهی‌اند؛ در وحدت ذات مندمج و نهفته و مخفی‌اند. شئون ذاتی که آنرا (حروف عالیات) خوانند؛ نسب و اضافات و اعتباراتی است که در ذات، مضمحل و مستهلک است.

... حروف عالیات را که اعیان کاینات عاری از تعین و از قوه به فعل در نیامده و نهفته در ذات است؛ (حروف علویه) و (حروف اصویه) نیز خوانند.

منظور از اندراج و نهفتگی کثرت شؤون در وحدت ذات، اندراج جزو در کل نیست. همچنین اندراج مظروف در ظرف نمی‌باشد بلکه مراد، اندراج اوصاف و لوازم، در موصوف و ملزوم است. دست همگان از ادراک مقام ذات کوتاه است، نمی‌توان با کشف و شهود بشهود کنه ذات نایل آمد و هرگز میسر نیست که با دانش و اندیشه بدامن ادراک آن دست یازید، برتر از خیل و گمان و قیاس و وهم و دانش و اندیشه است، غیب مجهول مطلق است.





در عرف عرفاء و حکماء القاب و عناوین متعدد و گونه گون، برای مقام ذات، جریان دارد. از ذات حضرت حق، حکماء و عرفاء با این مصطلحات تعبیر می کنند: (۱) حضرت غیب الغیوب (۲) حقیقة الحقایق (۳) هو هویت مطلقه (۴) مقام جمع الجمع (۵) سرّ السرّ عالم و عمای امکان (۶) کنز مخفی (۷) غیب مطلق (۸) وجود مطلق (۹) احدیت مطلقه (۱۰) احدیت قهاریه (۱۱) مقام الاسم و لارسم (۱۲) ازل اوّل (۱۳) حقّ اوّل (۱۴) حق مطلق (۱۵) صرف الوجود (۱۶) عنقای مغرب (۱۷) عالم هاهوت (۱۸) هویت غیبیه (۱۹) غیبت الهویه (۲۰) حقیقت عشق.

همه این کلمات از یک دلبر حکایتگرند، هر یک به تناسبی بکار رفته و اغلب مورد ذکر هر یک از دیگری جداست. کافه این کلمات بر حقیقت حق، یعنی هستی بی هیچ تعین و اسم اطلاق می گردد.

نه اشارت می پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان
همه حقایق در ذات احدیت مندمج و مجتمع و مخفی اند.

عارف جامی گوید:

متحد بودیم با شاه وجود نقش غیریت بکلی محو بود
بود اعیان جهان بی چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون

* * *

ای در تو عیانها و نهانها همه هیچ پسندار تعینها و گمانها همه هیچ
از ذات تو مطلقا نشان نستوان داد کانهجا که تویی بود نشانها همه هیچ

* * *

ما در ازل بعشق تو افسانه بوده ایم ما مست و رند و عاشق و فرزانه بوده ایم
بیش از ظهور عالم و آدم ببزم انس با تو حریف ساغر و پیمانه بوده ایم
نام و نشان ز لیل و مجون نبُد که ما از عشق عقل سوز تو دیوانه بوده ایم

مقام ذات در آئینه ابیات

جامی، عارف و شاعر نامی با شمّ عارفانه و ذوق شاعرانه در ابیات لطیف در طلیعه کتاب یوسف و زلیخای خود از مقام ذات چنین حکایت کرده آمده است:

در آن خلوت که هستی بی نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت و گوی مائی و توئی دور
دلآرا شاهدهی در حجله غیب میرا دامنش از تهمت عیب



نه با آئینه رویش در میانه نه زلفش را کشیده دست شانه
 رخس ساده ز هر خطی و خالی ندیده هیچ چشمی زو خیالی
 نوای دلبری با خویش می ساخت قمار عاشقی با خویش می باخت
 حق، همه هستی و کل وجود است. هستی، منبع حُسن و کمال بشمار می رود. پس
 حضرت حق همه زیبایی و همه کمال است.

ذات حق بر ذات خود شهود و حضور دارد، پس با شهود ذات خود همه حسن و کمال
 و زیبایی را مشاهده کند، عشق و ابتهاج، ادراک حسن و کمال است، برای حق در شهود
 ذات خود منتهای عشق و ابتهاج حاصل است، چه، معنی عشق جز ابتهاج به کمال و
 زیبایی حاضر نیست، پس در ذات حق در عالی ترین مرتبه حقیقت عشق و معنی عاشقی
 تحقق دارد، چون در مقام ذات جز ذات و شئون ذاتی او نیست، عشق و عاشق و معشوق
 در آنجا متحد است و عاشق عین معشوق است. عشق صرف بدون اطلاق و تقیید است.
 بوعلی سینا در الهیات شفا، ص ۳۶۹ (که با مقدمه و اشراف دکتر ابراهیم مدکور طبع
 و نشر گردیده) چنین پر حکمت و زیبا سخن سر می دهد: «فالواجب الوجود الذی فی غایة
 الکمال و الجمال و البهاء الذی یعقل ذاته بتلك الغاية و البهاء و الجمال، و بتمام التعقل، و
 تعقل العاقل و المعقول علی أنهما واحد بالحقیقة، تكون ذاته لذاته اعظم عاشق و
 معشوق...»

تعیّن اوّل

تعیّن اوّل نخستین تجلی ذات حق برای ذات خود است که خود بخود بر خود تجلی
 می نماید. شاهد خلوتخانه غیب هویت خود را بر خود جلوه گرمی سازد. این جلوه به
 صفت وحدت آراسته است که وحدت حقه حقیقی است.

تعیّن اوّل وحدتی است صرف و قابلیتی است محض، اصل همه قابلیت به شمار
 می رود و همه قابلیت را در بر دارد و احدیت و واحدیت از وی سر می زند. این اوّل تعیّن
 که وحدتی است صرف تالی لاتعیّن و پیوسته به غیب الغیوب است. او را ظهور و بطون
 مساوی است و قابلیت ظهور و بطون را دارد از این رو احدیت و واحدیت از وی سر
 می زند و وی برنخ میان آنان می گردد.

تعیّن ثانی

تجلی علمی حضرت حق است که از آن تعبیر به فیض اقدس می رود. ظهور حق
 بصور اعیان و قابلیت و استعداد های ایشان در حضرت علم بر خودش است. با فیض



اقدس اعیان ثابت و حقایق علمیّه از خفای مطلق و کنز مخفی به مقام تقدیر و تفصیل علمی در می‌آیند و از حضرت احدیت و بطون ذات بحضرت واحدیت و مقام جلاء کام می‌نهند و به صفت تمیّز علمی چهره می‌کشایند. پس مراد از فیض اقدس، حصول اعیان ثابت و استعدادات اصلی آنها در علم باری تعالی است. اعیان ثابت به اصطلاح حکماء ماهیات اند که صور علمیّه اشیاء در ذات واجب تعالی بوجود احدی بلکه فوق احدی اند؛ حروف عالیات و حروف اصلی بعد از اعتبار تمایزی که لازمه نورانیت علم است (اعیان ثابت) و حقایق ممکنه خوانده می‌شود که حکماء آنرا (ماهیات) گویند، اعیان ثابت، صور اسماء متعین در حضرت علمیّه است، عالم، کلام حق و حقایقش کلمات الله و بسائط و بحر ذاتش حروف الهی اند.

به نزد آنکه جانش در تجلاست همه عالم کتاب حق تعالی است

فیض مقدس تجلی شهودی وجودی

اعیان و حقایق در حضرت علمیّه به لسان استعداد طالب وجود عینی اند با فیض مقدّس از علم به عین در می‌آیند و مقام استجلاء را در می‌یابند. مراد از فیض مقدس، حصول اعیان در خارج با لوازم و توابعشان است. فیض مقدس وجود منبسط و جان جهان است که به همه اشیاء و هیا کل ماهیات سریان دارد. فیض مقدس را نفس رحمانی حق مخلوق به، مشیت ساری، حقیقت محمدیه حیات ساری در درازی و ذراری و رحمت واسعه خوانند.

رحیم نژاد سلیم

مآخذ و منابع

- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن جامی، با تصحیح ویلیام جینیک و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی.
- تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران ۱۳۶۷.
- حکمت الهی: محیی‌الدین مهدی الهی قمشه، چاپ ششم، تهران ۱۳۶۳.
- هزار و یک نکته در دو مجلد: حسن حسن‌زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، پائیز ۱۳۶۵.
- تعلیقه بر فصوص: محمد حسین فاضل تونی ترجمه و متن کتاب الفکوک صدرالدین قونوی، مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی.

عرفان و شهریاری

دکتر مصطفی محقق داماد

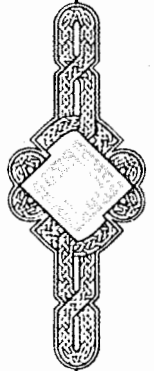
بسم الله الرحمن الرحيم

ای در رخ تو پیدای انوار پادشاهی
در فکرت تو پنهان صد حکمت الهی
بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم
ملک آن تست و خاتم، فرمای هرچه خواهی
در حکمت سلیمان، هر کس که شک نماید
بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی
بازارچه گاه گاهی بر سر نهد کلامی

مرغان قاف دانند آئین پادشاهی
هر گاه از عرفان نام برده می شود و یا پای عارف به میان آید به کمتر به ذهن خطور
می کند که عرفان بتواند با حکومت ارتباط یابد و یا شخصی را برای تشکیل حکومت،
داعیه ای عرفانی باشد، اما چون نیک نظر شود یافتن مبانی عرفانی از برای حکومت در
میان مبادی و آراء عرفا سخت نمی نماید تا بدانجا که قیام به سیف با رحمت الهی
می تواند تلازمی عارفانه بیابد.

سخن فوق مبتنی است بر نظریه خلافت الهی انسان کامل که پایه و اساس انسان
شناختی عرفانی و اصلی است مسلم نزد عرفا؛ از ابن عربی، پایه گذار عرفان نظری و
دیگر عرفای پیرو تفکر او گرفته تا امام خمینی (ره)؛ پایه گذار حکومت اسلامی در ایران
که بی شک برای تشکیل حکومت خود خالی از انگیزه ها و مبانی عرفانی نبود.
در این مکان قصد ما بررسی آراء و سخنان مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای، شارح





شیعی ابن عربی و استاد استاد امام خمینی^(۱) در این باب است.

در دو جا از آثار به جا مانده از مرحوم محمد رضا، می‌توان رد پای این مسئله را پیدا و شواهد دال بر آن را ملاحظه نمود که در اینجا ما به گزارش آن دو مورد می‌پردازیم بدون آن که در آن نقد و نظری داشته باشیم:

۱- رسالة الخلافة الکبری: این رساله چند بار چاپ شده است و از همه صحیح تر توسط سید محمد باقر سبزواری در آخر مقدمه عالمانه ایشان بر جلد دوم از کتاب «البراهین فی علم الکلام» به زینت طبع آراسته شده که هم زینت بخش آن مقدمه است و هم مایه روشن چشمت مشتاقان آراء آقا محمد رضا.

همان گونه که از اسم رساله بر می‌آید موضوع آن امامت (ولایت عرفانی) یا خلافت پس از رسول خداست که آقا محمد رضا با براهین عقلی مستفاد از ادواق مکاشفات بر آن برهان اقامه می‌کند و مقدمات شش گانه‌ای را بر آن مقدم می‌دارد.

مقدمه ششم با موضوع ما دارای ارتباط مستقیم و مشتمل بر مفادی است که هر یک برای ما رساننده و به منزله دلیلی عقلی عرفانی برای بر پایی حکومت است:

۱- خلافت مسلّم رسول خدا از سوی خدا: و منها آن الخلیفة فی حکم المستخلف عنه فیما استخلف منه.

۲- رسالت الهی و در نتیجه جهان شمولی حکومت الهی انسان کامل: فاعلم ان الرسول کان رسولاً لکافة الناس و ما ارسلنا الا کافة للناس.^(۲)

۳- وظیفه ایصال عالمیان، یعنی کافه ناس را، به کمالات معنوی لا یقشان به سبب رحمة للعالمین بودن رسول خدا، گویی طوری که تحقق دومی منوط به تحقق اولی است: و کان رحمة للعالمین لهم الی کمالاتهم اللایقه بهم و ما ارسلنا الا رحمة للعالمین (دلیل فوق، مبنای ارتباط مستقیم میان سیف و رحمت است و قاعده عرفانی تلازم اجتناب ناپذیر آن دو در آن رخ می‌نماید)^(۳)

۴- وجوب دعوت مردمان به سوی خدا: (به منزله طریق ایفای وظیفه ایصال به کمالات توسط اقامه حجت برای ایشان) (بر این که از نزد خدا آمده و مأمور اوست) و نیز اقامه سیف علیه ایشان در صورت عدم اطاعتشان از او پس از اقامه حجت: فیجب أن

۱- نک: مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، ۱۳۷،

۲- سوره / ۳۲، آیه ۲۸

ص ۸۷

۳- براهین الکلام، مقدمه عمید محمد باقر سبزواری، ص ۲۵



يدعوهم الى الله باقامة الحجة لهم و السيف عليهم اذا لم يطيعوه بعد اقامة الحجة.
 ۵- لزوم تداوم يافتن شريعت رسول خدا تا روز قيامت به سبب خاتميت نبوت او: و
 لما كان خاتم النبيين فيجب ان تكون شريعته دائمة الى يوم القيامة.
 نتيجه‌اى كه تا اينجا حاصل است عبارت است از لزوم تشكيل حكومت يا به تعبير آقا
 محمد رضا، اقامه حجت (يعنى اثبات مشروعيت و حقانيت، و اقامه سيف (يعنى به
 كارگيرى قوه قاهره) توسط خليفه الهى يا انسان كامل به اندازه گيرى و هدف هدايت
 مردم، يعنى دعوت آنان به سوى خدا و رساندشان به كمالات معنوى و استفاده از سيف
 در صورت عدم اطاعت ايشان از او كه در واقع به معنای مقاومت و مخالفتشان در برابر
 نيل كمال معنوى و محروميت از رحمت الهى است؛ به منظور به راه آورى ايشان و باز
 آوردنشان به رحمت (و باز ايستايى عذاب الهى از ايشان)^(۱).

چون در مقدمه پيش برويم به نتايج جالبترى مى‌رسيم

۶- اثبات لزوم قدرت دنيوى خليفه الهى در كنار اقتدار معنوى او به سبب وحدت
 خزانه علم رسالت و خلافت و علم خليفه به اعيان جميع عالم و احكام آن و علم به كمالات
 لايق آنان و طريق اسباب وصولشان بدان و علم او به نظام عالم به گونه‌اى كه به صلاح
 دنيوى و اخروى مردمان مى‌انجامد و فرعيت قدرت بر علم و لازميت علم از براى قدرت،
 چه خليفه مى‌يابد بر اقامت حجت براى مردمان در هر چه از او طلب كنند، قدرت داشته
 باشند و قدرت بر هر چيز فرع علم بدان است؛ فيجب ان يكون ماخذ رسالته و معدن
 خلافته الخزانه الاولى من خزائن علمه ليطلع على اعيان جميع العالم و احكامها و
 كمالاتهم الايقه بهم و طريق وصولهم الى كمالاتهم و اسباب وصولهم اليها و نظام العالم
 على وجه يؤدى الى صلاحهم فى الدنيا الآخرة و يقدر على اقامة الحجة لهم فى كل ما
 يطلبون عنه فان القدرة على الشئ فرع العلم به.^(۲)

۷- جمع بودن علم و قدرت در فرد واحد به سبب وحدت (حقيقت) خليفه (خدا) و قطب
 (عالم) و عدم جدائى و انفكاك قطب از خليفه و انطباق آن دو بر هم عدم تعدد قطب و
 خليفه، چه اين كه خليفه همان قطب است و قطب جز يك نفر نمى‌تواند باشد و نتيجه اين

۱ - بايد در نظر داشت كه با اين مباني عرفانى به كاربرى سيف در اينجا عملى است كه ظاهرش
 غضب اما باطنش رحمت است و در واقع رحمتى است در صورت غضب، عذابى ظاهرى است با
 باطن رحمت: باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب (سوره حديد، آيه ۱۳).



وحدت، این است که نمی‌تواند قدرت در یک نفر باشد و علم در دیگری، یکی خلیفه باشد و دیگری قطب. بلکه خلیفه همان قطب است که واحد است و نمی‌تواند متعدد باشد؛ فیکون (الخلیفة) قطبا للعالم و القطب لایکون الا واحداً^(۱).

۸- تلازم سیف و حجت با هم و در نتیجه انقسام ناپذیری خلافت به خلافت ظاهری و خلافت باطنی و انطباق خلیفه ظاهری بر خلیفه باطنی، چه این که سیف از آن خلیفه است که همان قطب اوست نمی‌تواند متعدد باشد، سیف از آن خلیفه است نه کس دیگر زیرا حجت از آن اوست؛ چه نوبت سیف پس از اقامه حجت است و سیف از آن کسی است که حجت از آن اوست و این هر دو یعنی سیف و حجت (قدرت و مشروعیت) از آن قطب یا خلیفه است که در زمان واحد نمی‌تواند متعدد باشد؛ فذلک الخلیفه (مراد خلیفه رسول خدا یا قائم مقام اوست که او نیز خلیفه خداست) ایضاً قطب و لایکون متعددا فی زمان واحد و له السیف و لیس لغيره لانّ السیف بعد اقامة الحجة و الحجة لیست لغيره فلا ینقسم الخلافة الی الخلافة الظاهرة و الخلافة الباطنة كما قال به بعض العرفاء ... و لا یتعدد الخلیفة ... فان الخلیفة قطب و القطب لا یتعدد^(۲).

به نظر «آقا محمد رضا قمشه‌ای» انقسام خلافت به ظاهری و باطنی، که برخی از عرفا بدان قائلند، از اصل، خطاست و بدین سان، قدرت مادی و خلافت صوری حق آن کسی است که اقتدار معنوی و خلافت باطنی را داراست و خلیفه ظاهری کسی جز خلیفه باطنی نمی‌تواند باشد.^(۳) و چگونه چنین نباشد که او مظهر خدایی است که ظاهر است و باطن و خلیفه باید خصوصیات مستخلف عنه را داشته باشد و این همان حقیقتی است که ابن عربی نیز در فتوحات این چنین در باره‌اش گفته: «فتحصل له التخلق و النسب الالهی من قوله تعالى عن نفسه: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن. و جاءت هذه الایة فی سورة الحديد الذی فی بأس شدید و منافع للناس لذلك بُعث محمد و أُرسل رحمة للعالمین^(۴). و از برای او (یعنی رسول خدا که انسان کامل و خلیفه خداست) تخلف و نسب الهی حاصل آمد از گفتار خدای تعالی در باره خودش: او، اول و آخر، ظاهر و

گزیده مقالات مکرر برگزیده آقا محمد رضا قمشه‌ای، ص ۱۴۸

۲ - همان، ص ۲۷

۱ - همان

۳ - این همان نظریه امامت شیعی است که نزد عرفا به نحو ولایت بیان می‌شود. و ولی همان امام یا خلیفه است که بر اساس آن خلیفه باید از قدرت معنوی یا ولایت برخوردار باشد.

۴ - الفتوحات المکیة، ج ۲، (۱۳ جلدی)، ص ۳۰۲ و ۴۶۳، جزء ۱۲، الباب العاشر فی معرفة الملک.

باطن است، و این آیه در سوره حدید آمده که در آن قدرت و نیز مغفّت از برای مردم است، و از این روست که محمد(ص) با سیف برانگیخته و به عنوان رحمت برای عالمیان، فرستاده شد.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در این گفتار نیز تلازم سیف با رحمت آشکارا به چشم می‌خورد.

۳- تحقیق در اسفار اربعه:

جای دیگری که می‌توان ارتباط عرفان با حکومت به مفهوم حق قانونگزاری با تشریع و نیز قیادت و رهبری، را در آن ملاحظه نمود شرح مبسوطی است که آقا محمد رضا از اسفار اربعه عرفانی، در تحقیق در اسفار اربعه ملاصدرا، ارائه داده است. این رساله چند بار و از جمله در حاشیه اسناد نشر جدید چاپ شده است. اینجانب رساله مزبور را با تطبیق یا چند نسخه نفیس به خط ... شاگردان قدس... (۱) خط میرزا علی اکبر یزدی، ۲- میرشهاب تبریزی، ۳- آ میرزا جعفر آشتیانی) تصحیح و در شماره ۶ و ۷ مجله نامه فرهنگستان علوم به چاپ رسانیده‌ام.

اسفار چهارگانه یا مراحل سیر و سلوک عرفانی، که ملاصدرا و شارحانش در صدد تطبیق بخشهای کتاب سترگ اسفار اربعه او با مراحل آن، برآمده‌اند عبارتند از: ۱- سفر من الخلق الی الحق

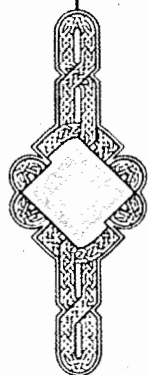
۲- سفر مع الحق فی الحق

۳- سفر من الحق الی الخلق بالحق

۴- من الخلق الی الخلق بالحق یا فی الخلق بالحق.

از این اسفار چهارگانه، سفر چهارم برای ما اهمیت دارد که برای رسیدن بدان، اسفار پیشین را به طور مختصر بررسی می‌کنیم؛ آری آن گونه که آقا محمدرضا در شرح این اسفار آورده:

۱- نتیجه سفر اول: از خلق به سوی حق، فنای ذاتی سالک در حق تعالی، ضرورت وجودی او به وجود حقانی، دست دادن محو از برای او و حدود شطح از اوست که در صورت تدارک عنایت الهی از او، محوش زائل و صعوده بازگشت بسیاری، شاملش می‌شود؛ فاذا افنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهى سفره الاول و يصير وجوده وجوداً حقانياً و يعرض له المحو و يصدر عنه الشطح ... فان تداركته العناية الالهية يزول محوه

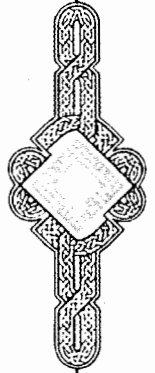


و يشمله الصحو.

۲- سالک پس از پایان سفر اول، سفر دوم را می‌آغازد. او که دیگر وجودش حقانی شده و به سبب فنا، که لازمه ولایت است. ولی گشته، همراه با حق از موقف ذات به (موضع) کمالات یا صفات حق می‌رسد و در آنها یکی پس از دیگری سیر می‌کند تا به مشاهده جمیع آنان نائل می‌آید و به همه اسمای الهی (که تحقق صفاتند) به استثنای اسمای متأثره (که خدا آنها را برای خود برگزیده) علم می‌یابد و فنای ذاتی، صفاتی و افعالی برایش دست می‌دهد و ولایتش تام می‌شود و با اتمام دایره ولایت سفر دوم به پایان می‌رسد و سفر سوم آغاز می‌شود. «ثم عندها نهاية السفر الاول يأخذ السالك في السفر الثاني و هو السفر من الحق الى الحق بالحق و انما يكون بالحق لانه صار ولياً وجوده وجوداً حقانياً فيأخذ في السلوك من موقف الذات الى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الاسماء كلها الا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاماً و يعنى ايضاً ذاته و افعاله و صفاته في ذات الحق و صفاته و افعاله... فيتم دائرة الولاية و ينتهي السفر الثاني و ينقطع فنائه و يأخذ في السفر الثالث.

۳- سیر سالک در سفر سوم، که از حق به سوی خلق است، در مراتب افعال الهی است که در آن محو از او زائل می‌شود و صحو تام برایش دست می‌دهد و باقی به بقای الهی می‌شود. مسافر عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت می‌گردد و به مشاهده تمامی این عوالم و اعیان و لوازم آنها نائل می‌شود، حاصل این مشاهده از برای سالک بهره‌ای و حظی از نبوت است (نبوت انباء نه نبوت تشریع) که با آن در باره معارف (مربوطه به) ذات و صفات و افعال حق تعالی خبر می‌دهد؛ هر چند رسماً نبی خوانده نمی‌شود. زیرا احکام و شرایع را از نبی مطلق (صاحب شریعت) می‌گیرد و از او تبعیت می‌کند: السفر الثالث و هو السفر من الحق الى الخلق و يسلك من هذا الموقف في مراتب الافعال و يزول محوه و يحصل له الصحو التام و يبقى ببقاء الله و يسافر في عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و يشاهد هذه العدم الم كلها باعيانها و لوازمها و يحصل له حظ من النبوة، و فينبىء عن المعارف من ذاته تعالى و صفاته و افعاله و لا يسم نبياً و يأخذ الاحكام و الشرايع من النبي المطلق و يتبعه و حينئذ ينتهي السفر الثالث.

۴- سفر چهارم، که در خلق به همراهی حق است، ویژگی‌هایی دارد که آن را موضع تأکید و محل استشهاد مطلب ما قرار می‌دهد. و چنانچه ملاحظه خواهد شد سر و کار سالک در آن تماماً با خلق است؛ در عین حالی که از حق غافل نیست؛ مبدأ آن خلق است و





مقصد آن هم خلق ولی به همراهی حق سالک در این سفر دو باره به مشاهده نائل می‌آید ولی این بار به جای عوالم، خلایق و آثار و لوازم آنان را مشاهده می‌کند و در نتیجه این مشاهده به مضار و منافع (عوامل سود و زیان رسان) دنیوی و اخروی مردم علم می‌یابد و از (نحوه) رجوع آنان به سوی خدا و کیفیت آن و آنچه به این سوی می‌کشاند و قیادت و رهبری می‌کند و عوامل خوار کننده و بازدارنده آنان (از نجات و سعادت) آگاه می‌شود و (به سبب این علم و آگاهی) به دعوت خلق دست می‌زند و نبی به نبوت تشریع (قانون و شریعت آوری) می‌شود و رسماً نبی خوانده می‌شود و به انباء، و خبر آوری می‌پردازد. اما موضوع خبر او این بار نه ذات و صفات و افعال حق تعالی است بلکه در باره خلق یعنی موجبات بقاء مردمان و مضار و منافع و مایه سعادت و شقاوت آنان را خبر می‌دهد و در تمامی اینها با حق تعالی است چه وجودش، حقانی است و التفات به خلق از توجه به حق بازش نمی‌دارد:

و يأخذ فی السفر الرابع و هو من الخلق الی الخلق بالحق فی شاهد الخلائق و آثارها و لوازمها فیعلم مضارها و منافعها فی العاجل و الآجل، یعنی فی الدنيا و الآخرة، و یعلم رجوعها الی الله و کیفیت رجوعها و ما یسوقها و یقودها و یخزیه و ما یمنعها و یعوقها و یدعوها فیکون نبیاً بنبوۃ التشریع و یسمى بالنبی فانه ینبئ عن بقائها و مضارها و منافعها و عما به سعادتها و عما به شقاوتها و یکون فی کل ذلك بالحق لان وجوده حقانی و لا یشغله الالتفات الیها من التوجه الی الحق.

آری بدین مبانی عرفانی است که نزد عرفا دعوت با حکومت تلازم می‌یابد بلکه دومی لازمه و جزء لاینفک اولی می‌شود و سالک الی پس از تمامیت سر الی الله و فی الله مأمور به تکمیل عباد و تعمیر بلاد می‌گردد^(۱)، و به منظور دستگیری از دیگر بندگان و هدایت آنان به سوی خدا، حکومت تشکیل می‌دهد.

شرح حال چنین سالکی، داستان مسافری است که چون به مقصد رسید و به لوح قله معنویت نائل آید به نجات خود اکتفا نمی‌کند و از سر شفقت و رأفت بر مردمان، دغدغه نجات آنان دارد و با کوله باری از علم و ره توشه‌هایی بر بسته از سفر خویش به سوی خلق باز می‌گردد تا دست آنها را بگیرد و با خود رهسپار عالم نور نماید.

در خاتمه چون متن رساله را در شماره ۶ و ۷ مجله فرهنگستان علوم بدون ترجمه

فارسی به چاپ رساندیم؛ در اینجا ترجمه فارسی آن را می‌آوریم.

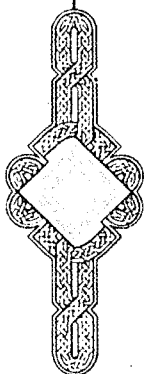
ترجمه متن رساله الاسفار الاربعه

بدان که همانا سفر حرکت از جایگاه یا ایستگاه بواسطه طی مراحل و گذراندن منازل است در حالی که متوجه به مقصد می باشد. و سفر یا صوری است که بی نیاز از بیان می باشد و یا معنوی که بنابر آنچه اهل شهود اعتبار کرده اند. چهارگانه (چهارتا) می باشد.

اول سفر از خلق به حق بواسطه برداشتن حجب ظلمانی و نورانی که بین سالک و حقیقتی که ازل و ابداً با اوست می‌باشد. و اگرخواهی بگو به واسطه بالا رفتن از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به دورترین مقصود و بزرگترین بهجت که همان بهشت زینت داده شده برای پرهیزکاران می‌باشد در قول خداوند تعالی که: «و انزلت الجنة للمتقين»^(۱)، یعنی اجتناب کنندگان از ناپاکی‌های مقام نفس که حُجَب ظلمانی است و اجتناب کنندگان از انوار مقام قلب و روشناییهای مقام روح که حجب نورانیه باشد. مقامات کلیه برای انسان این سه تا می‌باشد و این که گفته شده که بین عبد و رب هزار حجاب است و به این سه مقام کلیه بان می‌گردد. لذا وقتی سالک به واسطه رفع حجب مذکوره به مقصود رسید جمال حق را مشاهده کرده و ذاتش در جمال حق فانی می‌شود. و چه بسا به این خاطر که در آن سرّ و خفی و اخفی هست مقام فناء در ذات گفته شده و لکن آن از سفر دوم می‌باشد و به زودی درآینده آن را بیان می‌کنیم. گاهی در مقام روح، به خاطر توجه به تفصیل شهود معقولات عقل را نیز لحاظ می‌کنند. پس هفت مقام می‌شود، مقام نفس، مقام قلب، مقام عقل، مقام روح، مقام سرّ، مقام خفی، مقام اخفی. این مقامات به اعتبار ملکه بودن این حالت برای سالک به این اسم نامیده شده، لذا اگر ملکه نباشد مقام نامیده نمی‌شود و آن مراتب دوستی و سز مینه‌های عشق و محبتی است که عارف قیومی ملای رومی به آن‌ها اشاره کرده است.

هفت شهر عشق را عطار گشت

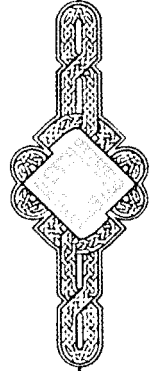
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم (۲)



هنگامی که ذات سالک در حق تعالی فانی شد سفر اول او خاتمه می‌یابد و وجودش وجود حقانی شده و محو بر او عارض و شطح از او صادر می‌گردد، پس به کفر او حکم می‌شود و حدّ کفر علیه او اقامه می‌گردد. اگر عنایت الهیه مکمل او شود حالت محوش زایل و حالت صحو او را در بر می‌گیرد بعد از آن چیزی که به سبب ربوبیت برای او ظاهر شد اقرار به گناه و غیوبش می‌کند. ابویزید بسطامی گفت: «خدایا! اگر روزی گفتم مقام من چقدر بزرگ است پس آن روز کافر مجوسی می‌باشم. زَنّارم را پاره کرده و می‌گویم: شهادت می‌دهم که جن خدا معبودی نیست و شهادت می‌دهم محمد(ص) رسول خداست»، و چه بسا این کلام از آنچه در آن بودیم خارج باشد.

اگر اطناب خسته نمی‌کرد و گوش‌ها کر نمی‌شدند از سخن گفتن حدّ این سفر سیر نمی‌شدم لکن در اینجا آنچه را که برای تو بیان کردیم کفایت می‌کند.

بعد از پایان سفر اول سالک سفر دوم را شروع می‌کند که آن سفر از حق به حق با حق است و با حق می‌باشد چرا که سالک «ولی» می‌گردد، وجودش وجود حقانی می‌شود. پس در سلوک از موقف ذات شروع می‌کند تا به کمالات یکی بعد از دیگری برسد تا این که مقام کمالات را مشاهده می‌کند، تمام اسماء را می‌داند مگر اسم مستأثّره در نزد او. پس ولایتش تامّ می‌گردد و همچنین ذاتش و افعال و صفاتش در ذات و صفات و افعال حق فانی می‌شود، لذا به او می‌شنند و به او می‌بینند و به او راه می‌رود و به او و مقام سرّ فناء ذات سالک است و مقام خفاء، فناء صفات و افعال سالک است و مقام اختفاء، فناء فنائیت سالک است. و اگر خواهی بگو سرّ همان فناء در ذات و پایان سفر اول و آغاز سفر دوم است و خفاء همان فناء در الوهیت و مقام اخفی همان فناء از دو فناء است. پس دایره ولایت تمام می‌شود و سفر دوم پایان می‌پذیرد و فناء سالک قطع می‌گردد و شروع می‌کند و محوش زایل و حالت صحو تام برای او حاصل می‌گردد و به بقاء الهی باقی می‌ماند و در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر می‌کند و تمام این عوالم را به اعیان و لوازمشان مشاهده می‌کند و برایش حظّی از نبوت حاصل می‌شود. سپس خبر از معارف ذات و صفات و افعال الهی می‌دهد. و نبوت تشریعی ندارد لذا جز از خداوند تعالی و صفات و افعال او خبر نمی‌دهد و نبی نیز نامیده نمی‌شود و احکام و شرایع را از نبی مطلق می‌گیرد و از او تبعیت می‌کند و در این هنگام سفر سوم به پایان می‌رسد و شروع در سفر چهارم می‌کند که آن سفر از خلق به سوی خلق به همراه حق است. پس خلایق و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌کند و ضررها و منافع آنها را در



عاجل و آجل یعنی در دنیا و آخرت می‌داند و رجوع خلاق به سمت خدا و کیفیت رجوعشان و آنچه به سوی خدا می‌کشاند و رهبری می‌کند... و آنچه خوار می‌کند و آنچه آنها را منع می‌کند و آنچه آنها را به تعویق می‌اندازد و آنچه آنها را به سوی خود می‌خواند را می‌داند، لذا نبی به نبوت تشریع می‌باشد و نبی نامیده می‌شود. پس او از بقاء خلاق و مضار و منافعشان و از آنچه به واسطه آن سعادت‌مند می‌شوند و از آنچه به آن شقاوت ایشان است خبر می‌دهد و در مقام این مراحل به همراه حق است چرا که وجود سالک حقانی است و اعتناء به خلاق او را از توجه به حق باز نمی‌دارد.

این همان اسفار اربعه است و روشن شد که سفر اول و سوم متقابل هستند برای این که آن دو در مبدأ و منتهی بر عکس می‌شوند و سفر سوم به همراه حق است بر خلاف سفر اول، و سفر دوم و چهارم هم بوجهی متقابل هستند به خاطر تفاوت آن دو در مبدأ و منتهی و اشتراک آن در بالحق بودن می‌باشد.

فلاسفه بلند مرتبه و حکماء راسخ در آفاق و انفس نظر می‌کنند و آیات الهی را در آن ظاهر می‌بینند و علامات او را در آن آشکار می‌بینند پس به واسطه آثار قدرت خداوند بر وجوب وجودش و ذاتش استدلال می‌کنند و به واسطه انوار حکمت الهی بر تقدس و پاکی اسماء و صفات خداوند شهادت می‌دهد وجود آسمانها و زمین و امکان وجودشان و حرکاتشان دلائل امنیت خداوند است و استواری آسمانها و زمین و نظم آنها شواهد شناخت و ربوبیت خداوندی است و به این طریق در کتاب مبین به واسطه این قول خداوند عزّ اسمه که: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»^(۱) اشاره شده است. و به همین دلیل روشن می‌شود که او حق است که هر وجوه و کمالی را وجودی مستهلک در وجوه او و کمالات وجوه او می‌بیند. بلکه هر وجودی و کمالی درخشش از درخششهای نور الهی و جلوه‌ای از جلوات ظهور الهی می‌بیند. و این همان سفر اول از اسفار اربعه عقلیه می‌باشد و در مقابل آنچه برای اهل سلوک از اهل الله می‌باشد که همان سفر از خلق به حق باشد.

سپس در وجوه نظر می‌کنند و در حقیقت آن تأمل می‌کنند. پس برای ایشان روشن می‌شود که او واجب به ذات خویش و برای ذات خویش (قائم بذات) است و به واسطه وجوب ذاتی او بر بساطت و وحدانیت و علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و



کلام و سایر اوصاف کمالی و جمالی و جلالی او براین که تمام اینها عین ذات اوست دلالت می‌کنند. پس حدیث الهی ظاهر می‌گردد و به واسطه احدیث، صمدیت، و به واسطه صمدیت، این که او تمام اشیاء به نحو اتم و اعلی می‌باشد، ظاهر می‌گردد و این همان سفر دوم از اسفار اربعه عقلیه است در مقابل آنچه برای اهل سلوک می‌باشد که همان سفر از حق به حق به همراه حق باشد.

سپس در وجود خداوند و عنایت و احدیت الهی نظر می‌کنند؛ لذا وحدانیت فعل الهی و کیفیت صدور کثرت از خداوند تعالی و کیفیت ترتیب آنها برای ایشان کشف می‌گردد تا این که سلسله عقول و نفوس نظم بیابند و در عوالم جبروت و ملکوت از عالیتین تا سافل‌ترین آنها تأمل کنند تا این که به عالم ملک و ناسوت پایان بپذیرد «اولم یکف بربک آنه علی کل شیء شهید»^(۱) و این همان سفر سوم از اسفار چهارگانه عقلیه است در مقابل آنچه برای سالکان می‌باشد و آن سفر از حق به خلق با حق است.

سپس در آفرینش آسمانها و زمین نظر می‌کنند و بازگشت آنها را به سوی خدا می‌دانند و مضار و منافع آنها و آنچه سعادت و شقاوت آنها در دنیا و آخرت به آن است را می‌شناسد. سپس معاش و معاد آنها را می‌داند و از مفاسد نهی و به مصالح امر می‌کنند، و در امر آخرت نظر می‌کنند و آنچه در آن است از بهشت و آتش و پاداش و جزاء و صراط و حساب و میزان و تطایر الاعمال و تجسم اعمال و بالجمله همه آنچه را انبیاء آورده و رسولان (ص) به آن خبر داده‌اند را می‌دانند.

و این همان سفر چهارم از سفرهای چهارگانه عقلیه است در ازاء آنچه برای اهل الله می‌باشد و آن سفر از خلق به خلق با حق است.

و این کتاب به خاطر بحث از امور عامه و جواهر و اعراض که در آن است عهده‌دار سفر اول می‌باشد، و از آن جهت که اثبات ذات خداوند تعالی به ذاتش و اثبات صفاتش کرده عهده‌دار سفر دوم می‌باشد و از آن حیث که اثبات جواهر قدسیه و نفوس مجردة در آن است عهده‌دار سفر سوم می‌باشد و از آن جهت که از احوال نفس و آنچه برای نفس است در روز قیامت سخن می‌راند عهده‌دار سفر چهارم است.

لذا قول مؤلف «قدس سره» که: «واعلم ان للسالك...» اولاً به اسفار مذکوره اشاره دارد و قولش که: «فرتبت کتابی هنا...» به اسفار مذکوره اخیر اشاره درد که کتاب

عهده‌دار آن اسفار است مطابق با اسفار سالکین و اولیاء. لذا قوه نظریه و عملیه در انوار و آثار متکافئ می‌باشند و به واسطه اولی علم الیقین و به واسطه دومی عین الیقین و حق الیقین حاصل می‌گردد.

این مطلب از ملاحظات سخنان قوم و تتبع در مباحث کتاب استفاده شده است.

والله اعلم بالضواب

مصطفی محقق داماد





ترجمانی از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی

حکیم و عارف بزرگ مرحوم

آقامحمد رضا قمشه‌ای «صهبا»

دکتر خلیل بهرامی قصر جمی

مقدمه

چنانچه بخواهیم به افکار و زوایای اندیشه‌های عرفانی و فلسفی حکیم آقامحمد رضا قمشه‌ای دست یابیم، بهترین راه، مطالعه دقیق همین آثار باقی مانده از وی است، بنابراین ما سعی کرده‌ایم فrazهائی از اندیشه‌های این مرد بزرگ را از لابلای رسائل و تعلیقاتش استخراج نموده و به طور اختصار در چهارده بند ذیل تیمنا و تبرکاً از معصومین (ع) مطرح نمائیم:

الف: حقیقت انسان کامل

ب: ولایت و تقسیمات آن از دیدگاه حکیم قمشه‌ای.

ج: موضوع خلافت کبری پس از رسول الله (ص).

د: تجلی ذاتی و اسمائی.

هـ: فعل عارف.

و: نزول خلقت از وجود اعلی تا اخس.

ز: فرق بین اسماء ذات و صفات و افعال.

ح: تحقیقی در مورد سفرهای چهارگانه عرفا و انطباق آن اسفار اربعه ملاصدرا با آنها.

ط: بحث شوق و محبت.

ی: بحثی در حرکت.

ک: برهان بر اثبات واجب‌الوجود بالذات.

ل: مراتب جلاء و استجلاء.

م: کیموسات فاسده.

ن: وحدة الوجود بل الموجود و اشکال مرحوم میرزای حسن جلوه بر آن.

س: نمونه هائی از تبیینات فلسفی و عرفانی از طریق علم منطق

* دکترای عرفان اسلامی و مدیر گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد

دهاقان

فصل اول: حقیقت انسان کامل

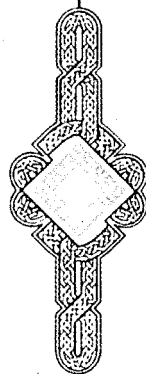
مرحوم استاد آمیرزا شیخ (ره) در تعلیقات خود بر فصل هشتم مقدمه شرح قیصری بر فصوص‌الحکم، در مورد حقیقت انسان و ماهیات خارجی و ماهیات به عنوان اعیان ثابت بحث مستوفایی نموده است که ما ذیلاً مطالب آن را به اختصار می‌آوریم. وی می‌فرماید:

«مقصود از حقیقت انسانی، عبارتست از عین ثابت انسان کامل در علم الهی. هر شیء در خارج، دارای حقیقتی است به نام عین ثابت در علم الهی، و آن عین اصل آن چیزی است که در خارج است و آن شیء خارجی، سایه آن اصل می‌باشد.

بر این اساس، گروهی معتقدند اعیان ثابت اشیاء در علم الهی، عبارتست از همان ماهیات اشیاء و این ماهیات قبل از تحقق یافتن آنان در خارج، در علم حق حاضرند. زیرا عالم علم، پیش از عالم عین و جهان خارج، بوده و عالم غیب، قبل از عالم شهادت است و تقدم وجودی بر آن دارد. حال چگونه گفته می‌شود ماهیت منتزع از حد وجود است؟

پاسخ:

ماهیات خارجی، سایه‌های اعیان ثابت‌اند و این اشیاء جهان خارج، منبعث از آن



اصل‌اند. اینکه می‌گویند اعیان ثابتہ، عبارتند از ماهیات، به اعتبار اتحاد ظلّ باذی ظلّ و با اصل و کمال است.

گاهی از جهت و به اعتبار اضافه گفته می‌شود که در این صورت در هر نوع افراد کثیر و متعدد می‌شوند مانند: زید کاملتر از عمرو و عمرو کاملتر از بکر است.

گاهی بر سبیل اطلاق بیان می‌گردد. در این حال کمال مطلق بوسیله افرادش متکثر و گوناگون نمی‌گردد، زیرا کمال و شرف مترادفند و کمال به معنی تمام است و تمام تعدّد و تکثر نمی‌پذیرد و سخن ما در این مسأله است.

پس انسان کامل، یعنی انسانی که تمام کمالات الهیه، در او تحقق یافته و یکی نیست. او مظهر تمام کمالات الهیه و موصوف به جمیع صفات جمالیه و جلالیه حقّ تعالی است. فقط اینکه واجب بالذات نیست زیرا وجوب ذاتی، مخصوص خداوند است و مانع تحقق آن در غیر ذات اقدسش میشود.

بنابراین انسان کامل، این چنین است. زیرا او براساس صورت خداوندی آفریده شده است. همانگونه که در خبر آمده است: «خلق الله آدم علی صورته» و در جایی دیگر «علی صورة الرحمن» و در قرآن کریم وارد شده «علم آدم الاسماء کلّها»^(۱) و این آفرینش انسان بر اساس صورت خداوندی است.

القصّه، تامّ هرگز متعدّد نمی‌گردد و همین مسئله را خداوند در آیه شریفه «لو کان فیہما الہة الا الله لفسدتا»^(۲) اشاره فرموده و شریک را برای خود نفی نموده است. زیرا خداوند متعال بحسب اینکه تامّ می‌باشد و به علت اینکه نقصان موجب ترکیب و ترکیب مایه فقر و نیازمندی است و فقر و نیاز با وجوب ذاتی و ازلی منافات دارد، شریک ندارد....»

پس از این تقریر، حضرت استاد برهان تمانع را تبیین کرده و آیه شریفه فوق الذکر را بشکل بدیعی به شکل معقول، توضیح داده است و سپس به اصل مطلب یعنی کیفیت حقیقت انسان کامل پرداخته و فرموده است:

«... پس ذات واحد دارای تجلّی واحد است و آن تجلّی، عبارتست از تعین او به احدیت جمع. و او - تعالی - به اعتبار آن تجلّی دارای یک اسم است و آن اسم «الله» جلّ جلاله می‌باشد و به اعتبار این اسم، دارای مظهری واحد است و آن عین ثابت انسانی است که





در لسان اهل الله از آن تعبیر به حقیقت انسانیہ شده است. و این حقیقت، قطب ازلی و ابدی و نشئت دائمی سرمدی است. و او همان نور و روشنائی احدی و نور محمدی - صلی الله علیه و آله - است. زیرا او، خاتم الانبیاء و المرسلین - صلی الله علیه و آله - است و امامان بزرگوار - علیه السلام - میوه‌هایش می‌باشند. همانگونه که خداوند عزوجل فرموده است «لولاک لما خلقت الافلاک» و در جایی فرموده «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»^(۱).

پس او رحمت و اسعه الهی است، که بر همه چیز گسترده شده است، یعنی سایر اعیان ثابت و حقایق عالم و کمالات لائقه، همه نشئات و عوالم از سرچشمه (کوثر) او سیراب شده‌اند. پس او - صلی الله علیه و آله - واسطه در ایجاد وجود است و محل و مجرای افاضه خیر، از سوی حضرت خداوندی.

چگونه عالم، صورت حقیقت انسانیہ است؟
حضرت آمیرزا شیخ (ره) در زمینه حقیقت جهان هستی می‌فرماید: بنابراین قیاس (شکل اول)... عالم صورت اسم «الله» است و هر آنچه صورت اسم «الله» است، صورت حقیقت انسانیہ است. پس: عالم صورت حقیقت انسانیہ است.

توضیح:
صغرای قضیه: اینکه ذات الهیہ، در مرتبه احدیت ذاتیہ، دارای هیچ اسم و رسمی نیست و هر آن اسمی که به تعبیر از آن، ذات اقدس، می‌آید، اصطلاحی بیش برای درک افهام و اذهان، نیست.

در مرتبه احدیت جمع، خداوند دارای اسم جامعی است که تمامی اسمها را منظوی در خود دارد و آن جامعیت، به دو شکل تعبیر می‌گردد:
الف: جامعیتی که مبدأ شیئیت اشیاست و اصل و ریشه برای تمامی فرعها و شاخه‌هاست، به این اعتبار، اسم، اسم ذات است.
ب: جامعیتی که اجزاء خود را فراهم آورده است، مانند کل، نسبت به اجزایش، مانند حدود برای اجناس و فصول.



حال می‌گوئیم آن اسم جامع، که دو اعتبار از او لحاظ کردیم، اسم «الله» است که به اعتبار اول تمامی اسماء، در آن داخلند، همانگونه که تمامی صفات، در مسمای خود داخلند و آن مسمی، ذات است و از این اسم ذات، تمامی اسماء بوجود می‌آیند و مسمای اسم ذات، همان وجود بحت و اجبی است که تمامی وجودات الهیه و امکانیه از آن، بوجود می‌آیند.

بنابراین اسم «الله» مقدم بر تمامی اسماء و مقوم هر کدام از آنهاست. وقتی این چنین شد بر تمام مظاهر آنها که علمیه و عینیّه هستند، تقدّم پیدا می‌کند و چون مظهر هر یک از آنها و مقوم آنها بود و آن مظاهر، عبارتست از همین عالم هستی، لذا عالم هستی، چیزی جز مظهر اسم «الله» و نسخه آن نخواهد بود، و مقصود از مظهر و صورت و نسخه، یک چیز است.

فیلسوف الهی و عارف ربانی، مولانا و قائدنا، صدرالدین شیرازی (نورالله برهانه)^(۱) در شواهد ربوبیه در تأیید این سخن می‌فرماید: «...عالم صورت حق است و اسم او، غیب معنی اسم «باطن»، و شهادت معنی اسم «ظاهر» است. و این از جمله حکمت‌هایی است که بجز پاگان، بدان دسترسی، پیدا نمی‌کنند».

استاد بزرگوار با آوردن این شاهد از کلام استاد مشایخ خود، می‌فرماید: بنابراین اسم عین مسمی است پس عالم صورت اسم «الله» است و هوالمطلوب.

کبرای قضیه: «هر آنچه صورت اسم «الله» است، صورت حقیقت انسانیه است».

در تبیین این قضیه می‌گوئیم: مظهر، گاهی بمعنای محل ظهور شیء است و معنی اسم مکان، از آن فهمیده می‌شود مانند آینه‌ای که صورت اشیاء، در آن ظاهر می‌گردد. و گاهی معنی آن چیزی را می‌دهد که بوسیله آن شیء، ظاهر می‌شود: مظهر در اینجا از باب مصدر میمی است. مانند صورتهایی که در آینه‌ها، ظاهر می‌گردند و آینه ذوات این صور را آشکار نموده است.

گاهی این ذوات، صور تام هستند، یعنی بدون هیچ حیث و جهتی، مدّ نظر قرار می‌گیرند در این صورت، ستر و حجابی در کار نیست. در این موقع ظاهر و مظهر و ظهور همگی یکی هستند و مغایرتی در کار نیست نه در ذات و نه در اعتبار. مانند اتحاد

اسماء و صور و این در صورتی است که در آن صورت، هیچ وجهی در کار نیست.

۱ - مشرب فکری جناب استاد آقا محمد رضا قمشه از نص فرمایش خود آن بزرگوار اینجا بدست می‌آید که او حکمت و تآله را بهم آمیخته است.



عقل و عاقل و معقول، در فلسفه، که شیء عقلانی است و لذاته و بذاته و فی‌ذاته است. در اینجا تجلی عین متجلی است. مانند هویت متعینه به تعین اول، در احدیت ذات، که این هویت، در آن مرتبه لذاته و بذاته ظاهر، می‌شود و این ظهور بجز برای ذات واجب، برای غیرئ امکان نداشته و ندارد، زیرا هرچه غیر اوست، بنا به سعه وجودی خود تاب و تحمل درک آن مقام والا را ندارد، بلکه ماسوی‌الله، به صورتی از خودشان نیز، غائبند و کنه حقیقت ذاتیه خود را، نمی‌دانند. همانگونه که خداوند، حقیقت محمدیه - صلی‌الله علیه و آله - را که اولی از حقایق تمام مؤمنان است، در جمله مبارکه ﴿النَّبِیُّ اُولٰٓئِیْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ﴾^(۱) بیان می‌دارد و آنان را، از کنه حقیقت آن حضرت آگاه می‌سازد و ولایت و اولی بالتصرف بودن آن وجود مبارک را نسبت به آنان آشکار می‌سازد، در حالیکه پیامبر اکرم - صلی‌الله علیه و آله - از حقیقت و انیت خود غائب نیست ولی مؤمنان باید دراین باره متنبه شوند.

گاهی‌تأم نیستند یعنی به گونه‌ای که چیزی از متجلی در آن ظاهر می‌شود و چیزی از آن مخفی و پنهان می‌ماند به علت این است که توان ظهور کامل متجلی را ندارد. اینجا است که تجلی غیر از متجلی می‌شود و تجلی از لحاظی مظهر و از لحاظی حجاب می‌گردد و این برای آن است که تجلی پائینتر و رتبه‌اش فروتر از متجلی است و همین مسئله حجاب ذات و ستر کمال اوست مانند اسماء خداوند تعالی، که گرچه مظاهر اویند، ولی نقاب چهره و پرده در مقابل طلعت او نیز می‌باشند و این به سبب جلالت شأن و عظمت اوست. آنها «حجابهای نورانی» هستند. «لله سبعین الف حجاب من نور» بنابراین این اسماء به لحاظی مظاهر ذات و از جهتی حجاب چهره اویند. گرچه مظهریتشان، نسبت به خداوند، به شکل حجابیتشان بوده باشد ولی تعیناتشان خود نواتشان می‌باشد.

فصل دوم: ولایت و تقسیمات آن

۱- ولایت عامه و مراتب ایمان

مرحوم استاد آقامحمد رضا قمشه‌ای (ره) در آغاز رساله ولایت خود مراتب ایمان



را به شرح ذیل آورده است :

۱- اعتقاد جزئی و قطعی ثابت که مطابق با واقع است بدون اینکه نیازی به برهان و استدلال داشته باشد. مانند اعتقاد فرد مقلدی که از طریق مخبری راستگو بدست آورده نه از طریق برهان.

۲- علم یقینی ثابت و جزئی و قطعی که مطابق با واقع است و از راه برهان و استدلال حاصل شده و قوی‌تر و اشرف از قسم اول است. مانند ایمان حکماء و اهل نظر.

۳- علم شهودی اشراقی مطابق با واقع که از آن تعبیر به کشف صحیح و عین‌الیقین می‌شود. این قسم قوی‌تر از دو مرتبه گذشته است. مانند ایمان اهل سلوک و اصحاب کشف و شهود.

۴- علم شهودی اشراقی که شاهد عین مشهود و مشهود عین شاهد است و از آن تعبیر به حق‌الیقین می‌شود.

ممکن است فرد مؤمن در بعضی از عقایدش، علمش در مرتبه علم‌الیقین و در بعضی موارد به عین‌الیقین و در برخی دیگر به حق‌الیقین، نائل شده باشد. این مورد سوم بالاتر و قوی‌تر از دو مرتبه قبل است. همه حائزین مراتب فوق، اولیاء خداوند متعال هستند و خداوند ولی همه آنان است، در حالیکه آنان برحسب درجات ایمانشان متفاوتند.

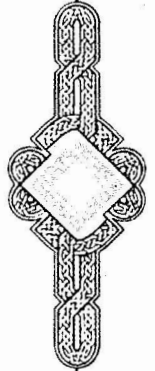
در آیه شریفه ﴿اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُوْهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی التَّوْرٰتِ...﴾^(۱) مقصود از «الَّذین آمنوا» تمام ایمان آورندگان به حسب مراتب فوق است که خداوند بر همگی ولایت دارد. این مرتبه از ولایت را ولایت عمومی یا عامه نامند و چون ولایت به معنای قرب و نزدیکی است و از طرفی یک امر اضافی، هنر دوطرف (خداوند متعال و مؤمنان به او) را شامل می‌شود و بدان متّصف می‌گردند.

۲- ولایت خاصه و مراتب آن

ولایت خاصه، مخصوص به اصحاب قلوب است که فانی در خداوند و باقی به بقای او و صاحب مرتبه قرب فرائض‌اند.

این ولایت مربوط به کاملان است که از جلیباب بشریت پا کشته و از قدس جبروت گذشته و به قدس لاهوت، نائل گشته‌اند و اینان براستی موحدانند.

مراتب ولایت خاصه : بالاترین درجه ولایت، فناء عبد در ذات باری تعالی است که



سالک با خلع وجود امکانی و پوشیدن لباس حقانی در نهایت سفر اول و آغاز سفر دوم از سفرهای چهارگانه بوسیله تجلی الهی بدان نائل می‌گردد.

این ولایت اختصاص به حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - و محمدیان از اوصیاء و ورثه آن بزرگوار «علیهم السلام» دارد و با متابعت آن حضرت حاصل می‌شود.

بنابراین ولی حق و خاتم مطلق در قرب و ولایت سید الاولین و آخرین خاتم الانبیاء والمرسلین محمد مصطفی - صلی الله علیه و آله - می‌باشد و آن جناب از همه کائنات به خداوند نزدیکتر و مظهر اسم «الله» الاعظم، که جامع جمیع اسماء است می‌باشد و آدم حقیقی است که خداوند آنرا بصورت خود آفرید.

ولایت در آن هنگام که شدت یابد، پرده نبوت آنرا پوشانده و خلعت رسالت بر دوش می‌گیرد و در آن پنهان می‌گردد و بوسیله آن دو (نبوت و رسالت) پوشیده می‌شود و در آن سری بزرگ و حکمت بالغه‌ای است که نمی‌توان بدان اشاره نمود. نه فلک راست میسر نه ملک را حاصل آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست ولایت خاصه گاهی مطلق است و گاهی مقید به اسمی از اسماء.

الف: آنجا که مطلق است از حدود و قیود عاری است و جامع جمیع اسماء و صفات و ظهور آنان بوده و دارای انحاء تجلیات ذات می‌باشد.

بنابراین ولایت محمدیه - صلی الله علیه و آله - هم مطلق است و هم مقید و هریک دارای درجاتی است، و هر درجه‌ای، خاتمی دارد. لذا ممکن است یکی از علما امت محمدیه - صلی الله علیه و آله - خاتم ولایت مقیده آن حضرت - صلی الله علیه و آله - باشد و گاهی ولایت مطلقه بر ولایت عامه اطلاق می‌شود و ولایت مقیده محمدیه - صلی الله علیه و آله - بر ولایت خاصه.

ولایت و تقسیمات و خاتم هریک را می‌توان در نمودار ذیل نشان داد:

ولایت

عامه: الف - مطلقه: خاتم این ولایت حضرت عیسی است.

ب - مقیده: خاتم این ولایت حضرت علی و حضرت مهدی (عج) است.

خاصه: الف - مطلقه: خاتم این ولایت حضرت علی و حضرت مهدی (عج) است.

ب - مقیده: خاتم این ولایت شیخ اکبر محبی الدین ابن عربی (ره) خود را معرفی

کرده است و علماء شریعت محمدیه (ص) در هر زمان یکی از آنان صاحب این

ولایت است (زیرا این ولایت مخصوص و محصور در زمان خاصی است).

۳- ولایت در قوس نزول (قوس خلق)

ولایت صفتی الهی و شأنی از شئون ذاتیه است که اقتضاء ظهور دارد «هو الولی الحمید» و با قیاس به ماسوی الله عام است و بر تمامی اشیاء، احاطه دارد. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(۱) هیچ دوری از او دور و هیچ نزدیکی به او نزدیک نیست. یعنی نسبت او به اشیاء مستوی است. صورت این اسم دربردارنده تمامی ماسوی الله است. در این صورت جز عین ثابت محمدیه - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - نمی‌تواند باشد و این عین ثابت صورت اسم «الله» جامع نیز هست. بنابراین اسم «ولی» باطن اسم «الله» است و ولایت مخفی‌تر از «الهیّت» بوده و باطن آن است.

با توجه به آنچه گفته شد این نتیجه بدست می‌آید که، الهیّت باطن حقیقت محمدیه - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - و ولایت باطن حقیقت محمدیه (ص) است و آن حقیقت ظاهر - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - صورت آن دو اسم می‌باشد. ظاهر عین باطن و باطن عین ظاهر بوده و دوگانگی در تمایز عقلانی است. پس حقیقت محمدیه - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - همان «ولایت مطلقه الهیه» است که با تمامی اوصاف کمال و نعوت جمال ظهور یافته و آن ظهور عبارتست از نبوت مطلقه که جامع نبوت تعزیفیه و تشریفیه است. ولایت مطلقه الهیه محمدیه - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - اگر با صفت و نعت ولایت و صورت ولویه ظهور پیدا کند، ولی الله و خلیفه الله و خلیفه رسول الله - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - حاصل می‌گردد. این ولایت در هر مظهری با نعتی از نعوت خداوند ظاهر شده و حجج و خلفای الهی و خلفای رسول الله - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - از آن ظهور پیدا می‌کنند و حضرت قائم - علیه السلام - ظهور تام آن ولایت با تمامی اوصاف و شئون می‌باشد. لذا تمامی آن بزرگواران - علیه السلام - یک نور واحد و حقیقتی یکتا هستند که اختلافاتشان در ظهور مراتب حقیقت اصلی شان که همان ولایت مطلقه محمدیه - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - است، می‌باشد (کلکم نور واحدة) نه در اختلاف اعیان، چون همه آنها یک عین ثابت‌اند در حضرت علم غیب الهی، که در آن موطن ظهورات علمی شان متفاوت و گوناگون است. پس عین ثابت محمدیه - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - عین تمام اعیان اوصیاء و خلفاء می‌باشد و ولایت او ولایت ایشان نیز هست و اختلافی جز در ظهور اوصاف ذاتیه دیده نمی‌شود که این فرموده اشاره بدان دارد «اَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - وَ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ





- صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - و وسطنا مُحَمَّد - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - ، کَلَّمَا مُحَمَّد - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - .» از اینجاست کہ می‌فہمیم چرا خاتم ولایت خاصۃً مطلقۃً مُحَمَّدیہ - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - ہم علی - علیہ السلام - است و ہم امام مہدی (عج).

از اینجا معلوم می‌شود کہ خاتم ولایت محمدیہ (ص) (علی - علیہ السلام -) لباس نبوت را کدہ و خلعت ولایت بر دوش گرفته و این حقیقت، در ہیئت اوصیاء معصومین ظاہر گشتہ است و اگر ولایت الہیۃ مُحَمَّدیہ - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - از آن مقام وجوب کہ منزلگاہ آن حضرت و خلفانش است، بہ منازل امکانی تنزّل یابد، اولین منزلگاہ امکانی، مقام روح الہی است کہ جایگاہ حضرت عیسیٰ بن مریم - علیہ السلام - است. ﴿و کلمتہ القیہا الی مریم و روح منہ﴾^(۱).

پس او روح اللہ است و ولی. یعنی نزدیک بہ حق تعالی و ختم اولیاء در ہستی است. یعنی نزدیکتر از او بہ خداوند در عالم شہادت نیست. او فاتحۃ الوجود و سرآغاز ہستی است. در قوس نزول فاتحہ و سرآغاز، همان خاتمہ و سرانجام در قوس صعود می‌شود.

حضرت عیسی - علیہ السلام - خاتم اولیاء در ہستی امکانی است و چون تحقق بہ وجود حقانی پیدا نکرده از درجۃ امکان نگذشتہ است و وجود مبارکش جمعی است یعنی در بردارندۃً تمامی حقایق عالم شہادت است و دلیل براین مدعا این است کہ او روح است و روح از جملہ ممکنات است. ولی وجود مقدس رسول خدا - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - از حد امکان گذشتہ و جمعی الہی گشتہ است ﴿فکان قاب قوسین او ادنی﴾^(۲) و علماء امت او نیز چون از قفس امکان بہ فضاء وجوب و لاهوت پر کشیدہ‌اند و ذواتشان در او - تعالی - فانی و بدان جاودان گشتہ، برتر و افضل از انبیاء بنی اسرائیل شدہ‌اند. اختلاف ولایت پیامبر اکرم - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - و عیسی - علیہ السلام - بہ علت عدم جامعیت است و ولایت حضرت عیسی - علیہ السلام - ختم ولایت عامہ برای مؤمنان و حسنہ‌ای از حسنات خاتم ولایت مُحَمَّدیہ - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ -، یعنی حضرت مہدی موعود (عج) است. بہ همین جہت در زمان ظہور آن حضرت، حضرت عیسی - علیہ السلام - تابع و پیرو و یکی از یاران اوست.

پس تمامی اشیاء از غیب و شہود و اولین و آخرین، از ظہورات و شئونات حقیقت

ولایت محمدیہ - صلی اللہ علیہ و آلہ - و اوصیاء کرام وی است (ارواحکم فی الارواح و اجسامکم فی الاجسام و اجسادکم فی الاجساد و قبورکم فی القبور)^(۱) - (ال) در عبارات مذکور دلالت بر عموم دارد.

۴- ولایت در قوس صعود (قوس خُلق)

ولایت حقیقتی است کلیۃ الہیہ مانند سائر حقایق کلیۃ الہیہ کہ حکمش در تمامی اشیاء از واجب و ممکن ظهور پیدا می‌کند و موافق وجود و بہمراہ آن دور می‌زند. همانگونه کہ وجود بہ حسب ظهور دارای درجات متفاوتی نسبت بہ کمال و نقص و شدت و ضعف دارد ولایت نیز دارای درجاتی است کہ نسبت کمال و نقص و شدت و ضعف متفاوت است و بر آن بصورت تشکیک حمل می‌گردد یعنی ولایت بہ معنای نزدیکی است و نزدیکتر از خداوند تعالی بہ اشیاء در مقام جمع و فرق و اجمال و تفصیل کسی و چیز دیگری نیست. چگونه نباشد؟ چرا کہ او در ہر دو مقام عین اشیاء است. زیرا قرب نسبتی است بین دو منتسب یعنی همانگونه کہ حق تعالی نزدیک بہ اشیاء است اشیاء نیز نزدیک بہ اویند.

اگر وجود در عدم واقعی قرار گیرد اوصافش باقی مانده و احکامش پنهان می‌گردد و از او اسمش سلب و رسمش زایل می‌گردد. ولایت نیز وقتی نازل شود منتهی بہ جایی می‌شود کہ حکمش زایل و اسمش سلب می‌گردد. بہ غواسق و ظلماتیات (سنگھا و کلوخھا و کفار و فجّار) اولیاء اللہ نمی‌گویند، کما اینکه آنها موجوداتند ولی نور وجود در آنها منقہر و ظلمت عدم و احکامش بر آنها غلبہ یافته است.

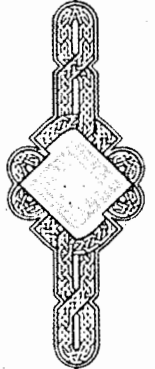
بنابراین وقتی وجود از آن حالات خارج و بہ نور ایمان متنور شود، احکامش ظاہر و اوصافش غالب می‌گردد و متّصف بہ ولایت می‌شود، منتهی بنابر تفاوت درجات. ﴿اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا یُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ﴾^(۲)

سپس وجود ترقی پیدا می‌کند و ولایت شدت می‌یابد تا آنجا کہ بر حسب ترقیات ایمان از مراتب نفوس ارضیہ بہ مراتب نفوس سماویہ می‌رسد و از آنجا بہ سوی عالم

۱ - مفاتیح الجنان، اواخر زیارت جامعۃ کبیرہ با اندکی اختلاف

۲ - سورہ مبارکہ بقرہ آیہ ۲۵۷





قدس پر کشیده و کم‌کم در مراتب قدس جبروت سیر کرده تا به مقام روح اعظم نائل می‌گردد و آن مقام همان جایگاه حضرت عیسی بن مریم - علیه السلام - است ﴿و کلمته القیہا الی مریم و روح منه﴾^(۱).

اینجا محلّ پایان یافتن ولایت عامّه‌ای است که مقابل ولایت خاصّه محمدیه است که عبارتست از ولایت عامّه محمدیه در مقام خلق و امکان.

سپس وجود ترقّی یافته و ولایت شدت پیدا می‌کند و از مرتبه امکان، وارد قدس لاهوت می‌گردد، (و این نیست مگر بوسیله انقلابی که در حالت امکانی ایجاد شده و به حالت وجوبی در می‌آید) و در حضرت حقّ فانی و باقی به وجود او می‌گردد و از شرک خفی‌رهایی می‌یابد.

این درجه را «فتح‌المبین» گویند و در آن تمامی گناهان گذشته و آینده آمرزیده می‌شود، این است آن ولایتی که مورد نظر عارفان این امت مرحومه می‌باشد.

«ولی» در این هنگام در مراتب «ولایت خاصّه» و در مدارج «الوہیت» سیر و دست یافته و در تمامی اسماء الهیه بلکه به مراتب جمیع اسماء، منتهی گشته و به مقام

«امامت» می‌رسد و مرجع تمام اولیاء الله، از خاصّه و عامّه می‌گردد و همه هستی، بر او تکیه داشته و از او مستفیض می‌گردند و این یکی از معانی «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللّٰهِ» است، که

حضرت ختمی مرتبت - صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم - فرموده است که هر مظلومی به او پناهنده می‌گردد، و آن جناب «علی بن موسی الرضا - علیه السلام -» می‌باشد و آن ولایت

جامعه‌ای است که هنگام اشتدادش صفاتی از صفات خداوند تعالی می‌گردد که در این آیه بدان اشارت دارد «هو الولی الحمید».

گاهی ولایت با کمال شدّت خود ظهور می‌نماید و نبوت مطلقه، در تعریف و تشریع می‌گردد و بدانوسیله مختفی گشته و صاحب مقام «ختم الانبیاء» می‌گردد، که بدون شک

ظهور تامّ حجاب است همانگونه که حضرت حقّ در فرط و شدت ظهور خود، مختفی است.

و گاهی از شدّت ولایتش کم‌کم کاسته می‌شود که این نزول عبارتست از غلبه وصف ولایت برای وصف نبوت، به صورتی که تشریع، مخفی گشته و تعریف باقی می‌ماند، این کاستی به عَلِی تَنْزِلِ اعتدالِ مزاجِ اسمائی و کونی است، همانگونه که در

امیرالمؤمنان - علیه السلام - به نسبت با خاتم الانبیاء - صلی الله علیه و آله - مشاهده می‌گردد، لذا امیرمؤمنان - علیه السلام - عالم به علوم اولین و آخرین است (همانگونه که در اخبار آمده است) او کساء نبوت را بر دوش نگرفته و با اوصاف ولایت ظاهر گشته است، صاحب چنین ولایتی را، ختم الاولیاء که مظهر خداوند ولی حمید است، نامند. او - علیه السلام - ولی الله غالب، علی بن ابیطالب - علیه السلام - می‌باشد زیرا او نزدیکترین فرد به خاتم الانبیاء - صلی الله علیه و آله - در غیب و شهادت است.

۵- رفع دو شبهه

شبهه اول: چرا شیخ محیی‌الدین بن عربی خود را خاتم ولایت محمدیه (ص) دانسته است؟

مرحوم آقا محمد رضا در این باره می‌فرماید: اگر مطالب گذشته‌ای که درباره ولایت گفته شد خوب تفهیم گردد این که شیخ چگونه خود را خاتم ولایت محمدیه (ص) دانسته است و شبهه‌ای که در اینجا پیش آمده است دفع می‌گردد.

آنچه شیخ گفته، مقصودش، ختم ولایت مقیده محمدیه (ص) در زمان است که هر زمانی فردی فرهیخته چون او صاحب این ولایت است و با فوت او در آن نقطه و برحه از زمان ولایت او ختم می‌گردد ولی بعد از او، کسی دیگر که آن منزلت را داشته باشد صاحب ولایت آن زمان می‌گردد.

ولی سخن در مورد حضرت صاحب الامر امام مهدی (عج) این است که آن بزرگوار خاتم ولایت مطلقه محمدیه - صلی الله علیه و آله - است که محکوم به زمان نیست و در تمام ادوار و احوار استمرار دارد. او ولی عصر و صاحب زمان است و در مقوله زمان نمی‌گنجد بلکه تمام حرکات و مقدار آن، که همان زمان نامیده می‌شود، با ولایت آن عزیز - علیه السلام - حاصل می‌گردد.

همچنین از لحاظ روایات و احادیث هم نمی‌توان گفت که شیخ اکبر خاتم ولایت به معنی دوم است. زیرا آمده است که خاتم ولایت مطلقه محمدیه (ص) از نظر نژاد و عرق از بزرگوارترین نسل عرب می‌باشد و دارای نیکوترین خلق بوده و جامعی است که جامع جمیع اسماء الهیه است و در او نبوت کلیه شامله تعریف و تشریع تحقق و ظهور یافته است و این همه در وجود حضرت مهدی - علیه السلام - جمع است نه در وجود شیخ اکبر (رض).

بنابراین (ال) که در گفته شیخ آمده و ختم را با بیان «الختم» آورده، بیانگر عهد است.





یعنی آن ختمی که شیخ در بیان خود آورده مقصودش خاتم ولایت مطلقه محمدیه (ص) در زمان است نه ختم ولایت مطلقه محمدیه (ص) که مافوق زمان و محیط بر زمان است. خود شیخ (ره) در جاهای مختلف تصریح کرده است که مهدی - علیه السلام - خاتم ولایت مطلقه محمدیه (ص) است و در یکی از صفحات جفرش، زمان ظهور مهدی - علیه السلام - را استخراج کرده و گفته است هنگامیکه زمان بر اساس حروف «بسم الله» دور زند، مهدی - علیه السلام - قیام خواهد کرد. و اضافه کرده که سلام و بندگی و تسلیم مرا به او ابلاغ کن.

«و یظهر بالحطیم، عقیب صوم
پس باید سخن شیخ را و روش و قواعد او را در کلام درست فهمید و درست تفسیر کرد» سخن را روی با صاحب دلانست.

و در پایان درک این معنا را مرحوم آقا محمد رضا از الطاف خداوندی می‌داند که با وجود و کرمش به او الهام کرده است «والحمد لله و ما کنا لنهتدی لو لان هدانا الله»

شبهه دوم:

سهو علامه قیصری در تبیین درست کلام شیخ محیی الدین بن عربی، ولایت تقسیم می‌شود به مطلقه و مقیده یا عامه و خاصه. زیرا ولایت من حیث هی صفت الهیه مطلقه و از حیث استنادش به انبیاء و اولیاء مقیده است و مقید متقوم به مطلق است و مطلق در مقید ظاهر می‌شود. پس ولایت انبیاء و اولیاء همگی جزئیات ولایت مطلقه‌اند. همانگونه که نبوت انبیاء جزئیات نبوت مطلقه‌اند. حال که این را دانستی بدان که مقصود شیخ از ولایت خاتم الرسل - صلی الله علیه و آله - ولایت مقیده شخصیه است و این ولایت نسبتش با ولایت مطلقه بمانند نسبت نبوت سایر پیامبران است با نبوت مطلقه.

پس شیخ در آنجا که گفته... ولی خاتم ولایت مطلقه حضرت عیسی - علیه السلام - است و در باب ۱۴ فتوحات آورده بنام ختم ولایت عامه گفته است، مقصودش از غوم و اطلاق یک معناست.

ولی علامه قیصری گمان کرده است که اطلاق در کلام شیخ وصف ولایت کلیه الهیه است و در این گفته شیخ که «... ختم ولایت علی الاطلاق به عیسی - علیه السلام - است» حضرت عیسی (ع) را خاتم ولایت کلیه الهیه خوانده که تمامی پیامبران و اولیاء، ولایت را



از او می‌گیرند و از این سخن شیخ غفلت کرده که این سخن را او در حق حضرت علی - علیه السلام - گفته است که او امام‌العالم و سر تمامی انبیاء است به همین جهت گمان کرده اولیاء و انبیاء حق را از مشکات «عیسی - علیه السلام -» می‌بینند و سخن شیخ را حمل بر حضرت عیسی - علیه السلام - کرده است. لذا مراد شیخ (رض) از ولایت خاتم رسل، ولایت مقیده شخصی است و شکی نیست که این ولایت با نسبت به ولایت مطلقه بمانند نبوت سایر پیامبران - علیهم السلام - است با نبوت مطلقه.

پس علامه قیصری مطلقه را به معنای عامه تفسیر کرده و عموم و اطلاق را در کلام شیخ به یک معنا گرفته و سخن را به سوی مطلق و مقید سوق داده و گفته مقید متقوم است بوسیله مطلق، و مطلق در مقید ظاهر می‌گردد و تا پایان سخن را به همین منوال ادامه داده است و نتیجه گرفته که ولایت جمیع انبیاء و اولیاء از ولایت مطلقه عامه گرفته شده است.

نکته:

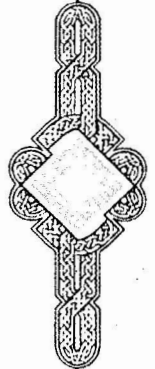
حضرت عیسی - علیه السلام - مظهر رحمت رحیمیه است نه رحمانیه. به علت جامعیت رحمان و عدم جامعیت رحیم. و محمد - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - عبد اللہ و عبد الرحمان است. بنابراین است سخن خداوند متعال که فرموده ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(۱)

و رحمت عامه عبارتست از رحمت رحمانیه. پس او - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - مظهر رحمان است و مظهر آن و عبد او و محمدیون - علیهم السلام - (ولایت) را از او دریافت می‌کنند و در مورد آنان آمده است:

﴿قُلْ ادْعُوا اللہَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلِلّٰہِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی﴾^(۲)

۶- ولایت شمسیه و ولایت قمریه:

مرحوم آقا محمد رضا در شرح این قسمت از سخن قیصری که گفته است «... خاتم الاولیاء، ولی بود آن زمانکه آدم - علیه السلام - بین آب و گل بود...» می‌فرماید: مقصود قیصری از خاتم الاولیاء، خاتم ولایت محمدیه - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - بحسب رتبه و زمان است. زیرا او صاحب مرتبه ولایت محمدیه - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ -



است و تمام انبیاء و اولیاء حق را از مشکات ولایت او می‌بینند. بنابراین ولایت او، ولایت رسول خدا - صلی الله علیه و آله - است که با ستر نبوت مستتر نیست و او نزدیکترین مردم به رسول خداست و به همین جهت ولایتش در تمام انبیاء و مرسلین و اولیاء کاملین سریان دارد.

ولایت او «شمسیه» و ولایت غیر او «قمریه» و او سرّ تمامی اثبیاء و اولیاء است. همانگونه که خورشید سرّ قمر است و نور خورشید سرّ نور اوست. یک مرتبه با تمام علّوش در چهره علوی - علیه السلام - ظاهر می‌شود و امیرالمؤمنین - علیه السلام - می‌گردد و یک مرتبه با تمام قهاریتش ظاهر می‌گردد و در چهره مهدویت (عج) و سلطان جهانیان می‌گردد و زمین را پر از قسط و عدل می‌گرداند پس از اینکه از ظلم و جور پر شده باشد.

به همین جهت خاتم رسل از حیث ولایت نسبتش با ختم ولایت به نسبت رسولان و انبیاء - علیه السلام - است با او.

خاتم‌الرسال - صلی الله علیه و آله - اصل و متحد ولایت است و همه کائنات کمالات خود را از او دریافت می‌کنند و او از کسی نمی‌گیرد و چون حقیقت اوصیاء معصومین - علیه السلام - همان حقیقت محمدیه - صلی الله علیه و آله - است و همگی یک نور واحدند و دارای یک عین ثابتند و با جلوه‌های گوناگون تجلی پیدا کرده‌اند. ولایتشان همان ولایت شمسیه است و دیگران باید حق را در مشکات این انوار مقدسه - علیه السلام - ببینند و کاسه‌گذاری را بر درگاه این بزرگواران برند.^(۱)

فصل سوم: موضوع خلافت پس از رسول الله، صلی الله علیه و آله

«با استفاده از ذوق مکاشفین و اصول عرفانی گرفته شده از راه حق و یقین»

مقدمه:

۱- سرچشمه اخذ رسالت و خلافت و احکام و دستورات آن، گنجینه‌های علم و

دانش حضرت حق تعالی است که این گنجینه‌ها عبارتند:

الف: مرتبه الهیه و اسماء و صفات حق تعالی و احکام و لوازم آن.

ب: عالم عیان ثابت به در علم حق تعالی.

ج: مرتبه علم اعلی و قضاء اجمالی.

د: عالم عقول مجزده و ارواح مقدسه.

ه: مرتبه لوح محفوظ و قضاء تفصیلی که از آن جمله، نفوس کلیه باشد.

و: مرتبه لوح محو و اثبات و قدر علمی، که نفوس برزخیه را می‌توان از آن نوع دانست.

۲- خداوند دارای اسمهای مستأثری است که آنها را برای خود برگزیده است و کسی جز او از آنها خبر ندارد ﴿و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء﴾^(۱) و آن اسمائی است که باعث خشیت بعضی از بندگان دانشمند خداست مانند انبیا و مرسلین و اولیاء مقرب آنها. چرا که آنان علم به این اسماء دارند و مقتضیات آنها را می‌دانند و شاید به همین جهت است که از (عظمت) آن اسماء به خداوند پناه می‌برند (الهی اعوذ بک منک).

۳- رسول کل (و پیامبر همه خلایق) مخصوصاً اگر خاتم آنان باشد لازم است که به عنوان «قطب زمان» مطرح باشد، بلکه با بودن خاتم رسل باید «قطب دائرة امکان» نیز باشد، چرا که ممکن نیست این قطب متعدد و مربوط به چند نفر باشد. همانگونه که اهلش بجای خود مقرر داشته‌اند.

۴- رسول کل، مخصوصاً اگر خاتم رسل باشد باید که رسالت و خلافت خود را از مرتبه حضرت الوهیت و اسماء الهی و صور آن که عبارتند از اعیان ثابت در علم او، دریافت نماید.

۵- خلیفه، جانشین است و جانشین به معنای این است که تمام اختیارات مستخلف عنه خود را داراست. پس از دانستن این مسئله باید متوجه باشیم، پیامبر، پیامبر تمامی احاد مردم است و خاتم پیامبران و رحمت برای تمام جهانیان است یعنی باعث رساندن همه، به کمالات شایسته‌شان می‌باشد. پس واجب و لازم است که همه را یا دلائل کافی و لازم بسوی حضرت حق دعوت نماید و اگر پیروی نکردند، با توسل به شمشیر آنان را وادار سازد.

از لوازم خام‌النبیین بودن است که شریعت او تا روز قیامت ادامه و دوام داشته باشد و شریعت چنین داشتن، مستلزم آن است که سرچشمه و مأخذ رسالت و خلافتش

۱- سوره مبارکه بقره آیه ۲۵۵ (آیه الکرسی).





اول گنجینه، از گنجینه‌های علم الهی، باشد تا بدانوسیله از احوال اعیان جهانیان و احکام و دستورات لازم و کمالات لائق آنان آگاهی داشته و بداند چگونه و به چه وسیله می‌توان آنان را بدان مقام رسانید. و از طرفی باید به نظام کل جهان آگاهی داشته باشد تا متوجه باشد چه چیزی از دنیا و آخرت بسود آنان است و در مقام درخواستهای آنان، توان اقامه دلیل را داشته باشد و چون توان و قدرت، ناشی از علم و فرع آن است و خلیفه خداوند در میان مخلوقات باید از طرف آن بزرگوار مدار و قطب عالم باشد و این قطب جز یکی را نمی‌طلبد. چرا که اگر چنین نباشد نمی‌تواند دعوت خود را به کل جهانیان ابلاغ نماید و در صورتیکه بتواند، قادر به اقامه دلیل و حجت نخواهد بود و وقتی نتوانست با دلائل کافی و حجت قاطع قیام کند، اجازه اجبار و وادار نمودن آنان در تلقی دعوت خود را نخواهد داشت.

و به عبارت دیگر شریعت چنین خاتمی تا روز قیامت پایدار است و این پایداری با اقامه حجت و دلیل و رویارویی با بدعت گذارانی که پس از او می‌آیند باید حفظ و تداوم یابد. بنابراین واجب و بایسته است که (چنین پیامبر خاتمی) جانشینی داشته باشد و داعی حق را در دعوت خلق بسوی خدا اجابت کرده و شریعت او پذیرفته باشد و راه او را ادامه دهد بر مردم اقامه حجت نموده و شریعت آن پیامبر را تداوم بخشیده و حفظ نماید و در صورتیکه نپذیرفتند و از آن تخلف ورزیده و اطاعت نکردند با آنان مقابله نماید. بنابراین بر چنین خلیفه هم لازم است که مأخذ خلافتش، سرچشمه علمش همان سرچشمه و منشأ اخذ خلافت رسول باشد تا توانایی آنرا داشته باشد که بر آنچه رسول اقتدار دارد، او نیز داشته باشد.

لذا آن فردی که دارای چنین شرایطی است قائم مقام پیامبر است و در تمامی احکام اختیارات او را داراست.

و چون همانطور که گفته شد قدرت، برگرفته شده از علم و فرع آن می‌باشد پس چنین خلیفه‌ای نیز قطب و مدار دایره امکان بوده و نمی‌شود در یک زمان متعدد باشند و دارای اختیار جهاد و مبارزه بامشرکان بوده و جز او کسی چنین حق را ندارد زیرا جهاد و مبارزه و کشیدن شمشیر پس از اقامه حجت و دلیل (بر منکران و عدم پذیرش آنان) است و در آوردن حجت و دلیل کافی، کسی بیای او نمی‌رسد.

بعضی از عرفا گفته‌اند خلافت به خلافت ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد که این درست نیست و برخی از حکما نیز قائل به تعدد خلفا از لحاظ اعلم و اعقل بودن شده‌اند

که پذیرفته نیست چرا که نمی‌شود خلیفه و قطب در زمان واحد متعدد (چند نفر) باشند. پس از آوردن این مقدمه و دانستن آن عرض می‌کنیم که انتخاب چنین خلیفه‌ای را به چند صورت می‌توان تصور کرد:

الف: از طرف مردم مؤمن و مسلمان.

ب: از طرف حضرت رسول - صلی الله علیه و آله -.

ج: از طرف خداوند تبارک و تعالی.

قول اول باطل است چرا که مردم به جایگاه و سرچشمه اخذ و اقتدار چنین خلافتی علم ندارند و مضافاً اینکه آدمی را بر اسماء ویژه خداوند و اسرار آن راهی نیست. قول دوم نیز باطل است. بدلیل وجود اسماء مستأثره که ویژه خداوند است و حتی حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - هم از اسرار و احکام آنها خبر ندارد (در حالیکه خلافت پیامبر - صلی الله علیه و آله - ناشی از اسرار آن مقام است). می‌ماند قول سوم و آن اینکه تعیین خلافت شایسته ساحت اقدس خداوندی است و بر اساس آیه شریفه ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾^(۱) که فرد موردنظر پیامبر است، بر خداوند واجب است که چنین جانشینی را برای پیامبر خود تعیین فرماید و امر خلافت و تعیین آنرا بر او وحی نماید و بز پیامبر واجب است که آنرا به مردم ابلاغ کند ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَانْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^(۲)

این آیه شریفه دلالت می‌کند که نفس رسول خدا - صلی الله علیه و آله - از قبیل بعضی از اصحاب منافق (که جایگاهشان در درک اسفل آتش است) در این رابطه ترسان بوده است.

پس بر پیامبر - صلی الله علیه و آله - تعیین جانشین برای خود واجب است و این مسئله (بنابرد لایلی که گفته شد) از طرف خداوند مشخص و تعیین شده است. و هنگامیکه از متن آیه شریفه، پیامبر - صلی الله علیه و آله -، استفاده کرده و بر جانشینی هیچیک از اصحاب و غیراصحاب، غیر از علی - علیه السلام - تأکید کرده، پس جای شکی باقی نمی‌ماند که علی - علیه السلام - است و اوست که منصوص از طرف حق تعالی است و به جانشینی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - تعیین شده است.





بنابراین اینجا بود که پیامبر بزرگوار فرمود: ﴿مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادَ مَنْ عَادَاهُ وَ انْصَرَّ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ﴾^(۱) آن بزرگوار - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - تنها نفرمود که هر که من مولای اویم پس علی را به عنوان مولا برایش تعیین کردم. (فهذا علی مولاہ) فرمود تا به این مسئله اشاره فرماید که تعیین او - علیه السلام - برای جانشینی من از طرف من و شخص خودم نبود بلکه از طرف خداوند بود که بر من وحی کردید.

لذا (باتوجه به مطالب مذکور) لازم و واجب است که کسی بجز علی - علیه السلام - منصوص برای موضوع خلافت کبرای رسول الله - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - نباشد چرا که رسول خدا، خلیفه خداست و جانشین نیز دارای مقام خلیفه الهی است و حجت خداوند بر تمامی خلائق آسمانها و زمین است.

و به این موضوع نیز باید اشاره کرد، رسول خدا - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - حق ندارد مردم را وادار به عملی کند، مگر اینکه به اجازه خداوند تعالی باشد، زیرا رسول خداوند از اسرار و رموز اسماء مستأثره آگاهی ندارد و بر ولی و جانشین او اضافه بر این مطلب که از اسماء مستأثره همچون رسول - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - آگاهی ندارد، وحی نیز نمی‌شود و گرنه به مقام رسالت می‌رسید. لذا باید احکام را از طریق رسول خدا - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - و متابعت از او، دریافت دارد و او نمی‌تواند هیچ حرامی را که رسول خدا - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - از آن نهی کرده خلال و هیچ خلالی را که رسول خدا - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - بدان امر فرموده، حرام نماید.

و در پایان اضافه کنم که جانشین پیامبر - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - مدار و قطب زمان است و قطب بالاترین و نیکوترین اهل زمان خود است و از او بهتر در آن زمان پیدا نمی‌شود. پس اینکه عُمَرُ متعین را حرام کرد و ابوبکر اقرار کرد در حالیکه علی در میانشان است، او بهترین اهل زمانش نیست، دلیل باطل بودن خلافت آن دو تا است. و این مطلب را گفتم که مزید بر آن دلیل باشد که تعیین جانشین برای پیامبر - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - حق مردم نیست. (این آن چیزی بود که پروردگار مرا بدانشوی رهنمون شد و ما کُنَّا لنهتدی لولا أن هدانا الله - والحمد لله رب العالمین) تا جان دارم مهر تو خواهم ورزید و دشمن بدخواه نخواهم ترسید.

من خاک کف پای تو در دیده کشم تا کور شود هر آنکه نتواند دید

فصل چهارم: تجلی ذاتی و اسمائی

شیخ (ره) در تعلیق خود بر فصّ شیئی آنجا که سخن از تجلی است، چنین می‌فرماید:

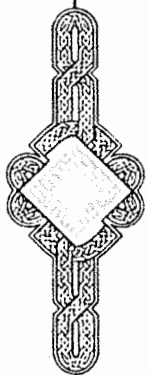
الف: متجلی گاهی بذاته تجلی می‌نماید. در اینجا تجلی خود ذات متجلی است که بدون هیچگونه اختلافی در جهت و اعتبار تجلی می‌نماید. می‌توان روشنائی خورشید را مثال زد. این تجلی برای خود متجلی له است که بذات خود تجلی می‌کند نه برای امری جدای از ذات.

این تجلی در غیب صورت می‌پذیرد و برای خود ذات است، نه برای غیر، لذا می‌توان گفت حیثیت ذات او همان حیثیت جلاء و ظهور است زیرا او وجود محض و نور صرف می‌باشد و در چنین حالتی تجلی و متجلی و متجلی له یک امر و یک حیث بیشتر نیستند. ب: گاهی تجلی به امری فایض از ذات و جدای از هویت اوست. در اینجا نمی‌گوئیم که تجلی جدا و متمایز از ذات و حقیقت صورت می‌گیرد، بلکه در نعت و مرتبه حاصل می‌گردد و ظهور شیء نمی‌تواند چیزی مخالف و متباین در ذات و حقیقت آن شیء باشد چرا که در این صورت اشیاء از نظر ذات با هم تباین ذاتی پیدا می‌کنند و این خلاف است. به عنوان مثال جرم خورشید در هنگامیکه ما آنرا نور و روشنایی فرض کنیم که متجلی برای اشیاء است بوسیله نوری که از آن فایض می‌شود، در این حالت روشنایی ناشی از خود ذات است ولی در مرتبه ذات او نیست، بلکه، از لحاظی عین ذات و از لحاظی غیر آن است.

آنجا که عین ذات است جایی است که ظهور ذات است و آنجایی که غیر ذات است جایی است که حجاب ذات است.

در اینجا این نتیجه را می‌گیریم که سلسله مراتب عالم خلقت از عالم امر گرفته تا عالم خلق از لحاظی عین ذات او و از لحاظی غیر او - تعالی - هستند.

از جهت اول ظهور او و از جهت دوم حجاب او می‌باشند. آن هنگام که تجلی به انفعال از ذات باشد غیر ممکن است که فیضان در مرتبه متجلی باشد. تجلی غیر از متجلی و پائین‌تر از مرتبه آن قرار می‌گیرد در حالیکه متجلی فوق تجلی است و غیر این چیز دیگری نمی‌توان گفت. و تمام اهل الله و اهل قلوب و ارباب شهود متفق القول اند در این





بیان که خداوند تعالی غیر ممکن است با ذات اقدس خود برای غیر خود تجلی نماید. در ادامه بحث شیخ (ره) داستان حضرت موسی - علیه السلام - و تجلی پروردگارش را بر کوه و بیهوش گشتن او را بیان نموده و می‌فرماید خداوند از پشت حجاب بر او تجلی نمود و جمله ﴿وَلَكِنْ اَنْظِرْ اِلَى الْجَبَلِ﴾^(۱) حاکی از این مطلب است که از پشت حجاب تجلی مرا می‌بینی....

در جایی دیگر بدنبال همین مطلب می‌نویسد که متجلی گاهی دور کننده و گاهی نابود کننده است و گاهی موجب رؤیت می‌شود و گاهی موجب رؤیت نمی‌گردد زیرا هر کدام جایگاه و مقامی خاص دارد و پیگیری بحث را به مراجعه کتاب، حواله می‌دهد و بحث از فناء را پیش می‌کشد و بدین مضمون که فناء ذات تضمین کننده فناء، استهلاک است مانند نور چراغ و ستارگان در پرتو نور خورشید که عین و ذات فانی باقی می‌ماند و حکم انیت از او برداشته می‌شود و بعد از فناء به او بقاء، داده شده و حائز مقام فرق بعد از جمع می‌گردد.

یکی دیگر از مراتب فناء، فناء هلاک است مانند امواج هنگام آرامش دریا که در این هنگام فانی زایل شده و عین او نیز از بین رفته و اثری از او باقی نمی‌ماند. در این حال بقایی بعد از فناء نیست مانند امتناع اعاده معدوم.

با توجه به مطالب فوق، اگر ما فرض کنیم خداوند با خود ذات اقدسش برای غیر خود تجلی کند، در این صورت یا اینکه به مرتبه‌ای پائین‌تر از مرتبه ذات خود تنزل میکند که در این صورت آنچه محدودیت پذیر نیست، محدود شده و این مسئله باعث تغییر در ذات اقدسش می‌گردد که این وجه باطل است و یا اینکه آن غیر بسوی او بالا می‌رود تا او را مشاهده کند و او را ببیند که این مسئله موجب می‌گردد، شیء خارج از حالت بالقوکی و بالفعلی باشد و خارج کننده‌ای که او را از حالت بالقوکی به حالت بالفعلی درآورد، نباشد. بلکه موجب می‌گردد که شیء در هلاک و بطلان نفس خود بکوشد و باعث می‌شود که شیء معدوم، مورد مشاهده خداوند تعالی قرار گرفته و او را ببیند که همه اینها نیز باطل است.

بنابراین پس از دانستن مطالب فوق می‌گوئیم: تجلیات الهیه یا ذاتی هستند یا اسمائی.



تجلیات ذاتی آن چیزهایی است که اسماء ذات نامیده می‌شوند و شیخ اکبر (ابن عربی) تعداد آنها را ۲۰ اسم دانسته و در کتاب انشاءالدوائر آورده است.^(۱) و تجلیات اسمائی آن چیزهایی است که بنام اسماء صفات نامیده می‌شوند که بنا به قول ابن عربی در همان کتاب تعدادشان ۲۴ اسم می‌باشد.^(۲) و اسماء افعال که تعدادشان ۲۸ است.^(۳) بعضی از اسماء مفاتیح‌الغیب می‌باشند که غیر از حضرت حق کسی به آنها علم ندارد. در اینجا شیخ (ره) سخن را به شناخت شخصیت انسان کامل و قطب، سوق داده و فرموده است:

کسی که حق با هویت ذاتیه خود برای او تجلی می‌کند یعنی آن وجود مطلق لا بشرط، «قطب کامل» نامیده می‌شود که در همه موجودات بلکه در معدومات و ممتنعات سریان و جریان دارد و این قطب کامل، همان «حقیقت محمدیه - صلی الله علیه و آله -» است که در همه اعیان ثابته از ممکنات و ممتنعات، ساری است که بعضی در خارج موجودند، و بعضی معدوم و در دنیا و آخرت، بوجود خواهند آمد و بعضی نه ایجاد شده‌اند و نه ایجاد می‌شوند.

و بیان‌کننده این حقیقت زیارت جامعه کبیره است. آنجا که می‌فرماید: (ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد...) ^(۴) که هر کسی را یاری وارد شدن در این مقام و ساحت، نیست.

در ادامه بحث دوباره برمی‌گردد به تمام کردن امر تجلی، و بحث در آن، به اینکه تجلی یا موجب فناء متجلی له می‌شود و یا نمی‌شود. اگر موجب فناء گشت تجلی به وحدت و قهاریت است. در صورت عکس تجلی، تجلی اسمائی است یا صفاتی که اگر اسمائی باشد مانند تجلی به اسم حلیم که سالک از پس آن تجلی علمی، ذات اقدس خداوند را مشاهده می‌کند و اگر تجلی صفت الوهیت باشد، متجلی اسم «الله» که جامع جمیع اوصاف است ظاهر می‌کند او را با چند صفت البته نه به شدت آن.

در پایان پس از استدلالات گوناگون، بحث اعیان ثابته را پیش کشیده و از این مبحث در حل مسئله عینیت تجلی و متجلی، استمداد طلبیده است:

«ناگزیر متجلی له باید عاری از پلیدیها و کثافات بوده و صورتی بجز عین ثابتش

۱ - ابن عربی - انشاءالدوائر - چاپ لیدن، بریل، ۱۳۳۶ قمری ص ۲۸

۲ - ایضاً - ص ۲۸ ۳ - ایضاً، ص ۲۸

۴ - شیخ عباس قمی مفاتیح الجنان - زیارت جامعه کبیره

نداشته باشد و حق متجلی شده به صورت آن، عین ثابتش را مشاهده کند، زیرا عین ثابت همان حق متجلی شده است که به شکل متجلی ظاهر شده است». پس در این صورت است که متجلی عین متجلی له می‌شود. پس آنچه را حق مطلق می‌بیند همان است که عین ثابتش است پس در اینجا است که مرئی در تجلی ذاتی عین متجلی له است. بنابراین تجلی ذاتی چیزی جز تجلی به صورت استعداد متجلی له نیست و از اینجا سخن مصنف (ابن عربی) که می‌گوید «متجلی له چیزی جز صورت خود را نمی‌بیند در آینه حق» حل می‌گردد.

خلاصه اینکه حضرت حق با تمام کمالات ذاتی تام برای او ظاهر نمی‌شود و ممکن نیست متجلی له خارج از استعداد عین ثابت خود، و بیش از آن، جمال حق را، زیارت نماید.

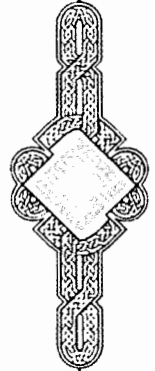
فصل پنجم: فعل عارف

شیخ (ره) در مورد اینکه عارف اگر توجه ارادی به چیزی کند، می‌تواند آنرا ایجاد نماید، می‌فرماید:

«... عارف اگر به احاطه به عوالم داشته باشد و التفات به شیئی نماید ممکن است این التفات او به دو شکل باشد: اول اینکه به شیء التفات نماید به اعتبار امکان وجود او در تمام نشئات. در این هنگام شیء در تمام نشئات ایجاد می‌شود و اگر عارف لحظه‌ای از آن روی برگرداند وجود وی در این نشئه ملکی و دنیائی منعدم نمی‌شود.

شکل دوم به این صورت است که به شیء از حیث وجودش در این حضرت (نه حضرات دیگر) التفات و توجه نماید، زیرا افعال ارادی پیرو اراده است و هنگامیکه عارف از آن غفلت نماید، معدوم می‌شود و این مانند آن چیزی است که امام ابوالحسن الرضا - علیه السلام - در مجلس مأمون انجام داد و همچنین زنده کردن مردگان بوسیله حضرت عیسی بن مریم - علیه السلام - ...»

در جایی دیگر شیخ - قدس سره - اضافه می‌نماید که: اهل الله بر ظهور این چیزها از خود غیرت می‌ورزند زیرا این مسائل از اسرار جلیله و عظیمه‌ای هستند که اهل حجاب شایسته آگاهی بر چنین مقامهایی نیستند و از طرفی دیگر چون آنها مستغرق در بحر توحیدند از فرط محبت به محبوبشان از افشاء آن غیرت می‌ورزند زیرا در این صورت فعل را به غیر او - تعالی - اسناد داده‌اند زیرا این افعال از قبیل خلق و ایجاد



هستند. بنابراین توحید در ذات مستلزم توحید در افعال است و شایسته نیست که فعل به غیر او - تعالی - اسناد داده شود اگرچه آن غیر، خود ایشان باشند. بنابر قاعده لا مؤثر فی الوجود الا الله.

فصل ششم: نزول خلقت از وجود اعلی تا اخس

استاد در این تعلیقه آنجا که علامه قیصری می‌نویسد «فنزوله ایضاً کماله» توضیح می‌دهد که: خداوند تام ذات و کمال الحقیقه است و این معنا، در خداوند این مطلب را می‌رساند که تمام وجودات امکانیه از رشحات وجود اویند و او در تمام مراتب امکان از منازل تقدیس و تشبیه، نزول نماید. زیرا اگر مرتبه‌ای از مراتب از او خالی بماند نمی‌تواند تام و کامل الذات باشد. لذا بودن خداوند در مراتب سافله از کمال و تمامیت و اتصافش در مراتب نزول به علت صفات سافل کمال اوست.

استاد در تفهیم کلام علامه قیصری در قوس نزول خلقت، از وجود اعلی تا اخس می‌فرماید: از کلام شارح این فهمیده می‌شود که حقیقت محمدیه - صلی الله علیه و آله - عبارتست از خلیفه الهی و این حقیقت دارای مربوبیت مطلقه است که در مراتب وجود از بالاترین مرتبه تا پائین‌ترین آن جریان دارد و پس از آن از پائین به سوی بالاترین نقطه، سوق پیدا میکند. پس از آن شیخ اینگونه بیان می‌کند که نقائص امکانیه، کمالات خداوند هستند ولی نه اینکه کمالی برای ذات باشند، بلکه کمال در مراتب نزول اویند که این سخن حق «هو معکم اینما کنتم»^(۱) اشاره بدان دارد.

پس از این بیان مسئله را کمی بازتر مینماید و توضیح می‌دهد که: نقائص امکانیه کمالات اویند در دو شکل اجمال و تفصیل. یعنی ظهور در صورت انسان کبیر و ظهور در شکل انسان صغیر.

اگر این ظهور در شکل تفصیلش ظاهر شود به آن «عالم» یا «انسان کبیر» گویند و اگر در شکل اجمالش ظاهر گردد به آن «آدم» یا «انسان صغیر» گویند. پس اجزاء عالم، اجزاء این آدم است و افراد آدم افراد آن می‌باشند، و در این افراد کامل و اکمل همچون پیامبران، رسولان و اوصیاء و اولیاء باتوجه به تفاوت‌هایی که دارند، هستند، و کامل مطلق، بنام حضرت محمد بن عبدالله - صلی الله علیه و آله - نامیده می‌شود، که خاتم





انبیاء و مرسلین و کاملترین افراد این نوع انسان است، و او مظهر تام آن حقیقت، بلکه خود آن حقیقت، می‌باشد، که در ارواح و اجسام، ظاهر گشته، و بنام انسان کبیر «عالم» نامیده می‌شود و انسان صغیر هموست و به همین علت او را «الطامة الكبرى»^(۱) گویند و قیامت به وسیله او، برپا می‌شود.

سپس می‌فرماید: خداوند چون تام و فوق التمام است واجب است که در پائین‌ترین مراتب عالم امکان نزول کند و آن مرتبة بالقوکی صیرف و هیولئی است که قابلیت استعداد هر شکلی را دارد تا به او بازگردد و کامل شود. لذا در اینجا نیز بر او واجب است که همه را بنابر موقعیت وجودیشان برگرداند.

از این پس حضرت استاد (ره) عنایت و کرم حضرت باری تعالی را نتیجه می‌گیرد و اقتضای هدایت و بعثت و ارسال رسل را در همه زمانها تبیین می‌نماید و جانشین بودن حضرت را در احکام خداوند و لازم دانستن خاتم الانبیاء را در علم ازلی خداوند، در نظام احسن عالم عنوان می‌کند و منصوص بودن ولایت حضرت علی بن ابیطالب - علیه السلام - را واجب می‌شمارد و می‌فرماید:

«در عنایت خداوند، واجب است آن نص، تا اینکه مدینه وجود به صورت مدینه فاضله درآید. همانطوریکه مدینه فاضله گشتن جامعه انسانی مقتضی عنایت اولیه حضرت حق است (یعنی سرانجام باید جامعه جهانی به سوی مدینه فاضله شدن سوق پیدا کند و این هدف غائی جامعه انسانی است و تا چنین نشود منظور خداوند از خلقت تحقق پیدا نکرده است)».

فصل هفتم: فرق بین اسماء ذات و صفات و افعال

استاد در این مبحث می‌فرماید:

«... هنگامیکه ذات را همراه صفتی معین و یا به اعتبار یک تجلی از تجلیات او در نظر آوریم، اسم نامیده می‌شود و چون ما صفت را در حد اسم می‌گیریم این سؤال پیش می‌آید که اگر اسم در حد صفت باشد پس چگونه اسم را به اسم ذات و اسم صفت می‌توان تقسیم نمود؟

و مورد دیگر اینکه اسم را ما به اسم ذات و اسم صفت و اسم فعل تقسیم می‌کنیم.

پس چگونه است که خداوند در مرتبه احدیت اسم دارد ولی رسم ندارد و ذات در مرتبه احدیت حاصل است اگرچه به صفتی متّصف نمی‌شود؟»

سؤال اول را پاسخ می‌دهد به اینک:

... ذات خداوند تعالی اگر طبیعت مطلق وجود و لایشرط گرفته شود، او واجب‌الوجود بالذات گرفته شده با وجوب ذاتی و ازلی که ثبوت وجود برای او ضرورت دارد، البته ضرورت ازلیه غیرمقیده به حیثیات تعلیلیه و تقییدیه. و چون واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از لحاظ جمیع جهات و حیثیات است، ماهیتش عین وجودش می‌باشد. پس او وجود صرف و انیت محض بوده و یکتای یکتاست، و این احدیت موجب صمدیت اوست.

بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که ذات او عین تمامی صفات و کمالات بوده و این صفات و کمالات، شئون ذاتیّه او هستند و مانند اندماج برگها و شاخه‌ها در دانه‌ها، در او داخلند.

پس از دانستن این مطلب باید بدانیم که اسم عبارتست از ذات، همراه یکی از صفات. روح این همراهی و معیت روح وحدت است و ذات با صفات متحد می‌باشد. بنابراین، تقسیم اسم به اسم ذات و صفات به اعتبار ظهور ذات بدون صفت در بعضی اسمها و ظهور صفات است در بعضی دیگر.

پاسخ سؤال دوم:

اسم شیء، آن چیزی است که او را مورد تمیز قرار داده و منکشف می‌کند، پس واجب‌است که مطابقت با آن بکند، تا پرده از آن بردارد.

ذات الهی به هیچ مفهومی از مفاهیم نه آشکار می‌شود و نه منکشف، تا اینکه اسمی پیدا کند.... زیرا مفاهیم محدودند و ذات او - تعالی - غیر محدود. بنابراین هیچ اسمی، برای ذات احدیت وجود ندارد اصلاً، و ذات او از هر محدودکننده و احاطه کننده مقدّس است و متعالی. وجود عالم همه خیال اندر خیال است و ذات او قائم به خود، و وجود، منحصر به آن ذات اقدس است.

شیخ محی‌الدین عربی می‌فرماید: «عالم برآستی خیال است و حق در حقیقت هموست و هر که این معنا بداند اسرار طریقت بر او منکشف گشته است».

و هستی عبارتست از «وجود عامّ منبسط» لفظ عامّ اعتباری است، یعنی خیالی بیش نیست و حقایق اشیاء که بنام (عالم) نامیده می‌شوند نیز خیال‌اند. پس عالم تماماً خیال





اندر خیال است و (تخیل شیء) چیزی را از آن روشن نمی‌سازد، زیرا خیال جدای از حقیقت اوست و حکایت غیر از مورد حکایت است. وقتی امر بر این دائر است پس اسماء ذات تعبیراتی از آن ذاتند برای تفهیم، نه چیز دیگر.

شیخ صدرالدین قونوی گوید: «وجود دارای دو اعتبار است: یکی اینکه او وجود است و بس، او همان حق است، و او از این لحاظ نه دارای کثرتی است و نه ترکیبی و نه صفتی و نه نعتی و نه اسمی و نه رسمی و نه نسبتی و نه حکمی، بلکه او فقط وجود بحت است. پس، اینکه ما می‌گوئیم وجود برای تفهیم است نه اینکه آن اسم، اسم حقیقی اوست بلکه اسم او عین صفت و صفتش عین ذاتش و کمالش خود وجود ذاتی‌اش است قائم بخودش می‌باشد زندگی و قدرتش عین علمش می‌باشد... لذا در مفهوم منحصر به وحدت یا وجود نمی‌شود و در چهارچوب شاهد و مشهود واقع نمی‌گردد» بنابراین معلوم می‌گردد که ذات او دارای اسم حقیقی نیست و آنچه گفته می‌شود از قبیل (اسماء) تعبیراتی بیشتر نیستند که برای تفهیم استفاده می‌شود. این آن چیزی است که درباره او - تعالی - فهمیدیم.

مرحوم استاد (ره) بدنبال این مبحث فرازمایی از حدیث زندق را به تفصیل شرح داده است و معلوم ساخته است که مقام ذات، اسم نداشته و تعین نمی‌پذیرد. علامه مجلسی در شرح این حدیث فرموده است: این حدیث از غوامض و مشکلات احادیث است و هفت وجه مفصل از قول علما در شرح آن بیان کرده است، ولی پیداست که مشکل بودن این حدیث از نظر مستصعب بودن یا متشابه بودن آن نیست، بلکه از این جهت است که سخن امام - علیه السلام - تقطیع شده و تنها قسمتهایی از آن یا حذف ایصال ذکر شده و قرائن فهم معنی از میان رفته است. لذا تفکر در توجیه و تأویل آن و تکثیر احتمالات، خالی از تکلف نیست.

علامه مجلسی (ره) چند احتمال را که نقل کرده می‌گوید: تکلف است و دور از فهم. و حق با اوست، ولی خلاصه بیان مرحوم ملاصدرا (ره) را که آن مرحوم آورده و در کتاب شریف اصول کافی، دانشمند محترم، آقای حاج سیدجواد مصطفوی ذکر کرده است، طالبان را به آن کتاب، جلد اول، صفحات ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸، ارجاع می‌دهیم.

ولی استاد ما - آقامحمد رضا - با سیلاست بیان و طلاقت زبان حق مطلب را ادا فرموده است و چون مضمون و مفهوم حدیث عدم داشتن هرگونه تعین، در مقام ذات، برای خداوند متعال است با آن تبخّر بی‌بدیلی که داشته، عنایت خداوندی نیز شامل حال

شده و از عہدہ شرح آن برآمده است.

خداوندش رحمت کند و از سراچشمہ سرسیل سیراب.

فصل ہشتم :

تحقیقی در مورد سفرهای چہارگانہ عرفا و انطباق اسفار اربعہ ملاصدرا با آنها
استاد بزرگوار (رہ) در مدخل کتاب اسفار برای طالبان ورود در مباحث این کتاب
گرائسنگ، تحقیقی در وجہ تسمیہ آن، نمودہ است. در آغاز سفر را تعریف و آنرا بہ
صوری و معنوی تقسیم و ہریک را تعریف کردہ است و در بیان انواع سفر معنوی آنرا
بہ طریقہ عرفای عظام آورده است. یعنی :

سفر اول: سفر من الخلق الی الحق

سفر دوم: سفر من الحق فی الحق بالحق

سفر سوم: سفر من الحق الی الخلق بالحق

سفر چہارم: سفر من الخلق الی الحق بالحق

در تحقیق ہریک از سفرهای چہارگانہ فوق بہ مشرب عرفاچنان بحث مستوفی
نمودہ کہ انسان را بہ وجد آورده و قدرت و جذبہ بیان، ابریق تن ہر مشتاقی را متلاشی
می سازد. و آن را با مباحث نظری الہیات بمعنی الاعمّ و الاخصّ مطابقت دادہ و فرمودہ
است:

«در حکمت از دریچہ آیات آفاقی و انفسی بہ آیات باریتعالی نگریستہ می شود و
بدینوسیلہ بہ آثار قدرتتش بر وجوب وجود و ذات اقدسش استدلال می گردد... و بہ این
شکل علم بہ وجود و کمال وجودی او می برند و ہر کمالی را مستہلک در وجود و
کمالات او می بینند. لذا این سفر را می توان، همان سفر اول عرفا دانست و پس از
نگریستن در وجود و تأمل در آن، برای آنان وجوب ذاتی حق، مشخص می گردد. از
وجوب ذاتی پی بہ وحدانیت و علم و قدرت و حیات و ارادہ و سمع و بصر و کلام و سایر
صفات و اوصاف کمالیہ حق می برند و این همان سفر دوم است کہ مطابق با گفتہ عرفا
بزرگوار می باشد.

و پس از وجود و عنایت و واحدیت حق پی بہ واحدیت فعل او و کیفیت صدور کثرت
از او - تعالی - و ترتیب این صدور تا آنجا کہ بہ سلسلہ عقول و نفوس تنظیم شدہ و از
عوالم جبروت و ملکوت و از بالاترین تا پائین ترین آنها تأمل می کنند تا منتہی بہ عالم





ناسوت و ملک شود و این همان سفر سوم در گفته عرفای عالیقدر است. سپس در آفرینش آسمانها و زمین نظر کرده و علم به بازگشت آنها بسوی خداوند پیدا کرده و سود و زیان آنها را می‌شناسند و پی به آنچه مایه شقاوت یا سعادت است می‌برند و صلاح معاش و معاد را دانسته و بدین وسیله مردم را به مصالح آن امر و از مفسد آن نهی می‌نمایند و به امر آخرت نظر انداخته علم به بهشت و جهنم و ثواب و عقاب و صراط و میزان و تطایر کتب و تجسم اعمال و خلاصه، هر آنچه که انبیاء آورده‌اند علم پیدا می‌کنند و این همان سفر چهارم است به ازای آنچه که اهل الله گفته‌اند و آن سفر من الخلق الی الحق بالحق می‌باشد.

سپس بیان می‌دارد که در این کتاب اسفار، سفرها بر اساس سیر عقل نظری بدینگونه مرتب شده است:

سفر اول: عبارتست از بحث در امور عامه و جواهر و اعراض.

سفر دوم: اثبات ذات خداوند بوسیله ذات خود او - تعالی - و اثبات صفات او می‌باشد.

سفر سوم: اثبات جواهر قدسیه و فرشتگان و نفوس مجرده است.

سفر چهارم: بحث در احوال نفس و سرگذشت او در قیامت است.

و در پایان می‌نویسد:

«قوه نظریه و عملیه متكافیء در انوار و آثارند و با قوه نظریه علم‌الیقین و با قوه عملیه عین‌الیقین و حق‌الیقین حاصل می‌شود و الله اعلم بالصواب.»

فصل نهم: بحث شوق و محبت

استاد در این فص^(۱) بحث محبت و شوق را پیش کشیده و بیان فرموده است که شوق از انواع و اصناف محبت است و خواسته این معنا را بفهماند که خداوند خود را به صفت محبت توصیف فرموده پس چگونه می‌شود خداوند دارای اشتیاق باشد در حالیکه داشتن شوق مستلزم فقدان مشتاق‌الیه است و پاسخ می‌دهد که هستی خداوند در قدس و نزاهت هستی همه اشیاء است. هیچ چیزی از علم او، که عین دانش است خارج نیست و ذره‌ای از آن کم نمی‌گردد. لذا در این حال مشتاق غیر خود نیست و عالی و



سافلی در نظر نمی‌آید که گفته شود عالی به سافل توجّه ندارد. و در جایی دیگر از این فصّ سخن را در مورد شوق حضرت خداوندی تفصیل بیشتری داده و تحقیق مستوفایی را ارائه فرمود به این بیان که:

«... مطلق اگر بر مرتبه تقیید باشد عین مقید است و اعتبار اطلاق غیر اعتبار تقیید است و وصف مطلق به اعتبار تقیید، غیر وصف مقید است. بنابراین اتّصاف خداوند به صفات وجودی، عین اتّصاف کائنات به صفاتشان نیست و از اینجا راز استناد فعل کملین به او ظاهر می‌گردد نه فعل دیگران.

بنابراین فهمیده می‌شود که سخن کملین سخن اوست چرا که قیودشان در اطلاق خداوند مضمحل است و کلام خداوندی آنجا که فرموده است ﴿... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(۱) آنچه را به خود نسبت داده عین آن چیزی است که به رسول الله - صلی الله علیه و آله - نسبت داده است. زیرا انیت رسول خدا - صلی الله علیه و آله -، در انیت خداوند تعالی اضمحلال یافته است.

پس خداوند تعالی در قدسیّت ذات خود واجد مشتاقان خود هست، همانگونه که در تعین ذات خود به تعین آنان، واجد آنان نیز هست و فاقد آنان نیست پس چگونه می‌شود که مشتاق آنان نباشد. در جایی دیگر می‌فرماید:

«شوق حق به مقرّبین با اینکه می‌بیند آنان را، لازم است که آنان نیز او را ببینند و مقام دنیوی مانع از این رؤیت است و این لقاء پس از مرگ حاصل می‌شود (زیرا) آنان به او شوق می‌ورزند یعنی با آب وصال و ارتفاع حجاب آتش شوق آنان به او فرو می‌نشیند.»

و در جایی دیگر در ادامه بحث آورده است که:

«اتّصاف مطلق به صفت مقید او را از اتّصاف به صفت اطلاق، خارج نمی‌سازد، زیرا وصف تقیید عرّضی است و وصف اطلاق ذاتی و عرّضی باعث از بین رفتن ذاتی نمی‌شود. مثلاً ماهیت موجوده متصف به صفت وجود می‌شود ولی این اتّصاف او را از وصف امکانیّت خارج نمی‌سازد. لذا وجود به شرط محمول منافاتی با امکان بحسب ذات ندارد و اتّصاف نفس به اوصاف جسمانی، مانند قیام و قعود، او را از اتّصاف به اوصاف روحانیّتش، مانند تعقل و تجرّد، خارج نمی‌سازد.

در اینجا این شبهه که داشتن شوق مستلزم فقدان مشتاق‌الیه است و فقدان بیانگر نیاز می‌شود، پس چگونه خداوند می‌تواند به دیگران شوق داشته باشد، مرتفع شده است و ثابت شده که شوق خداوند به دیگران عین شوق به ذات خود است و این شوق، اشتیاق خارج از دایره ذات اقدسش، معنائی ندارد. در آنجا شائق و شوق و مشتاق‌الیه یکی است.»

فضل دهم: بحثی در حرکت

مرحوم استاد آقامحمد رضا قمشه‌ای (ره) در مبحث حرکت کتاب شریف اسفار تعلیقاتی مؤجز و مختصر دارند که برای درک این مسئله که ایشان نظرشان در مورد حرکت چگونه است چند نمونه از آنها را در اینجا برای تبیین مسئله می‌آوریم. می‌فرمایند:

«... حرکت وقتی به قابل نسبت داده شود تبدیل به تحرّک می‌شود و آن عبارتست از انفعال تدریجی که از مقوله (ان ینفعل) محسوب می‌گردد و آن هنگام که به فاعل نسبت داده شود (تحرّیک) نامیده می‌شود که عبارتست از فعل و اثر تدریجی که از مقوله (ان ینفعل) محسوب می‌گردد...»

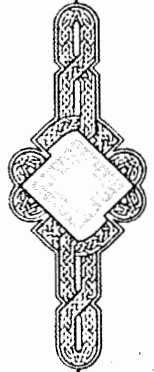
استاد (ره) در جایی که علامه قیصری حرکت را خروج از هیئت به هیئت دیگر و یا ترک یک شکل برای شکل دیگر تعریف کرده و آن را به علت تعلق حرکت به (ما بینة الحركة و ما الیه الحركة) می‌داند، می‌نویسد:

«مصنف وقتیکه در آن عبارت اول (ما الیه الحركة) را بیان نمی‌دارد، می‌خواهد بفهماند که: حرکت عبارت از خروج است، در هر آن و لحظه فرض شده از فردی از مقوله‌ای که حرکت واقع می‌شود در آن و رسیدن به فرد دیگری از آن مقوله در لحظه‌ای دیگر.

حرکت به علت سیلان متحرّک در لحظه‌های مختلف و دگرگونی یافتن در این آنات است... پس هرگاه آنات و لحظه‌ها متبدّل گردد حالت تدریجی زمانی بوجود می‌آید... بنابراین درحال تبدّل آنات متحرک در فرد تدریجی زمانی باقی می‌ماند و این همان حالت «امکانیت» است.»

در جایی دیگر در مورد علت فاعلی و غائی حرکت صحبت کرده و فرموده است:

«... علت فاعلی و غائی در حرکت می‌تواند و جایز است که دونوع باشند که در جنس



قریب مشترک باشند - مانند حرکت از نوعی سیاهی به نوعی دیگر از آن و از نوعی گرمی به نوعی دیگر از آن....

و جایز است که هر دو از نوعی باشند که در جنس بعید باهم مشترک باشند. مانند حرکت از سیاهی بسوی سفیدی و از گرمی بسوی سردی.

پس وقتی که حرکت از گرم کردن به سوی سرد کردن باشد واجب است بر متحرک که یکی از افراد گرمی را تبدیل کند به یکی از افراد سردی و لحظه و آن گرمی به لحظه و آن سردی مبدل گردد زیرا متحرک در هر آن، در نوعی از آنچه در حرکت است - ماده - می باشد که دو نوع مفروض همان گرم کردن و سرد کردن می باشد.

و باید دانست که با الحاق آنات، موصوف، به امری تدریجی متّصف می گردند... و در زمانی که چیزی را گرم یا سرد می کنیم زمان انقطاع تسخین و شروع در تبرید، متّصل به زمان تسخین است و این مسئله، خروج متحرک، از شکلی به شکلی دیگر است به تبدیل زمان یکی از آن دو، به زمان دیگری و این مسئله حرکت نقض زمان فردی از آن ینفعلی و تجدد زمان فرد دیگر از آن (ان یفعل) می باشد.»

باتوجه به موارد فوق و دیگر تعلیقات مرحوم آقامیرزا شیخ (ره) روشن می گردد که نظر وی در حرکت همان نظر مرحوم صدرالمآلهین است یعنی ماده و جوهر جهان، عبارتست از استعداد محض، نه آن چیزی که دارای استعداد محض است و این حالت انتظار و بالقوه محض بودن، در هر آن، صورتی جدید و فعلیتی نو به خود می گیرد و هر فعلیتی استعدادی برای شدن بعدی است. لذا صورت به صورت و رنگ به رنگ شدن آنها ذاتی ماده است و اگر چنین نبود دیگر ماده نبود.

و از سویی دیگر زمان چیزی جدا و منفک و مستقل نیست که این نو به نوشدن ها در بستر آن تحقق یابد بلکه این سیلان یکی از ابعادش زمان است که معنا پیدا می کند و زمان چیزی جز مدت این چهره عوض کردنها نیست که آنها باید از حاقّ ماده و ذاتیات آن دریافت کرد و این مقوله در خارج عالم ملک معنایی ندارد.

و از آنجایی که چهره ها و عکوس مختلفه تجلیات باری تعالی هستند لذا هیچ لحظه تکرار نمی شوند بلکه هر آن جدای از لحظه قبل و بعد خود و آبستن ظهور بعدی است. مانند چشمه ای که اگر زاینده را از آن بگیریم چشمه بودن معنی خود را از دست



می‌دهد. ﴿کل یوم هو فی شأن﴾^(۱) - لا تکرار فی التجلی) این است روزگار ما و عبرت کن.

بنابراین حرکت و معنای آن را از حاقّ این فعالیتها و انفعالها باید دریافت نمود و دانست که زمان از حرکت انتزاع می‌شود و حرکت از آنچه در عالم ماده اتفاق می‌افتد و تمام اینها امکانیت و فقر این سوی و قیومیت و غنای آن خورشید تابناک را به شهادت نشسته‌اند. این کشش و کوشش است که روشن کننده مسائل تحرّ کو تحریک و محرّک و حرکت است.

فصل یازدهم: برهان بر اثبات واجب‌الوجود بالذات

مرحوم استاد آقامحمد رضا (ره) در زمینه فوق برهانی را عنوان کرده است و در آن فرموده خداوند با فضل وجود خود این برهان را بر من الهام نموده است... که خلاصه‌ای از آن را ذیلاً ذکر می‌کنیم: شکل قیاس بدین شکل است:

«صغری: وجود از حیث هوویت، یعنی خود طبیعت اطلاقیه. (با صرف نظر از تمامی اعتبارات و حیثیتهای تعلیلی و تقییدی)، مفهوم وجود از آن انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد و صدق می‌کند.

کبری: هر آنچه چنین صفتی داشته باشد (یعنی از صرف طبیعت مطلق آن بدون در نظر گرفتن اعتبارات و حیثیات تعلیلی و تقییدی مفهوم وجود منتزع گشته و بر آن حمل شده و صادق باشد) واجب‌الوجود است.

نتیجه: پس وجود از حیث هوویت، واجب‌الوجود بالذات است.

سپس استاد (ره) به شرح مقدمات برهان فوق پرداخته و فرموده است:

صغرای قضیه، آشکار و معلوم است و نیازی به توضیح ندارد ولی کبرای آن را مختصراً توضیح می‌دهیم:

... زیرا آن چیزی که باعث می‌شود مفهوم وجود از آن انتزاع شود، حیثیت ذاتی واجب‌الوجود است و این حیثیت، حیثیت تحقق و ثبات است که ذاتاً طریان عدم بر آن ممتنع است زیرا عدم و وجود باهم قابل جمع نیستند (بنا به بطلان اجتماع نقیضین) و قابل تبدیل به هم نیز نخواهند بود



اگرما در این موضوع تدبیر و وسعت تأمل خود را بکار بریم به معارف کلیه و مسائلی اصلی (اعتقادی) دست یافته و به زلال و صفای سرچشمه توحید خاصگان خواهیم رسید (و آن مقصد جز درک این مطلب نیست که:)
(وجود یا موجودی قائم بالذات حقیقی غیر از آن یگانه قهار دوران نیست) و «باقی نسبند و اعتبارات»

همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند

فصل دوازدهم: مراتب جلاء و استجلاء یا فیض اقدس و فیض مقدس

استاد آقا محمد رضا (ره) در ذیل سخن ابن‌ترکه در تمهید القواعد که مجعولیت و معلولیت را بلحاظی از نظر اشراقیون و مشائیین باطل دانسته توضیح داده است که:
اگرما هیات بنابر آنچه که اشراقیون گفته مجعول نباشد و بنابر آنچه مشائیین عنوان کرده‌اند معلول نباشد، پس از کجا و چگونه احکام آن به اتفاق تمامی عقلا و عرفا، در خارج بر آن مترتب می‌شود؟

پس از ایراد فوق مسئله را تبیین کرده و می‌فرماید:

... تمامی کثرات بوسیله وحدات حقیقی خود داخل و ملحوظ در غیب هویت و اخذیت جمع‌اند که خداوند در سخن خود یعنی «الله الصمد»^(۱) بدان اشاره نموده است و در آن موطن تمایز و تکاثر عارض آنها نمی‌شود بلکه عین ذات احدیت‌اند.

ای خوش آن روزی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه، خالی از تعب
مستعد بودیم، با شاه وجود نقش غیریت بکلی محو بود^(۲)
در این مقام باید گفت بنا به حکم «کنت کنزاً مخفیاً، فاحبیباً أن أعرف» در حالیکه صفات خداوند در غایت کمال و تمام بود با تحرک ذات ازلی بوسیله عشق و حب ذاتی خود، از موطن اجمال و مرتبه استجنان به مرتبه ظهور و بروز و تکاثر و تمایز علمی، بدون اینکه تغییری در ذات متعالی‌اش حاصل گردد، تنزل نمود که این حالت را تجلی و فیضان نیز نامند و به «فیض اقدس» معروف است.

در این مقام، صفات خداوند در حضرت علمیه، کثرت یافته و نسبت به هم متمایز شده‌اند. عرفای عظام این مرتبه را به علت ظهور صفات حق به شکل مفصل و متمایز از



هم «مرتبه جلاء» گفته‌اند.

حضرت استاد(ره) در این مقام، عقل اجمالی آدمی را مثال زده و مراتب تنزلات آن را با مطالب و موارد فوق مقایسه کرده تا جویندگان بهتر بتوانند مسئله را در ذهن خود همضم نمایند، می‌فرماید:

... علوم گوناگون و معلومات مختلف با وحدت حقیقی خود در عقل اجمالی تو داخل‌اند و هیچگونه ظهوری ندارند. وقتی تو بخواهی و اراده کنی با یک حرکت غیبی از موطن اجمالی به موطن تفصیلی به شکل متکثر و متمایز از هم خارج می‌شوند و در نهایت تجلی خود را متجلی می‌سازند. بنابراین وقتی معلومات تو چنین باشد در مورد پروردگار علیم و قدیر خود چگونه می‌اندیشی.

جناب استاد(ره) به ادامه بحث پرداخته می‌فرماید:

سپس در مرتبه جلاء یا فیض اقدس وجودات علمیه حق طلب ظهور نموده و می‌خواهند مترتب آثار گشته و هرآنچه دارند در معرض نمایش بگذارند، لذا سعه رحمت حضرت آفریننده با یک حرکت غیبی آنها را از موطن غیبی‌شان به موطن عینی و عالم شهادت می‌کشاند و در این مرحله است که این موجودات از اقدسیت به مقدسیت تنزل پیدا می‌کنند. احکام امکانیت بر آنها جاری شده و آثار ممکنات بر آنها مترتب می‌گردد که این مرتبه را در عرف عرفا «مرتبه استجلاء» گفته‌اند و خداوند متعال با نظر به این نزول، آیه شریفه ﴿الْم تر الی ربک کیف مدّ الظّل﴾^(۱) را نازل فرموده است. «ظّل» در این آیه یعنی «فیض» و «مدّ» و کشش آن سایه بمعنای نزول و انبساط آن فیض از لحاظ طولی و عرضی و علمی و عینی در عالم غیب و شهادت است.

پس ممکن با این وجود حجاب و ستر واجب و واجب سز و راز ممکن است و به لحاظی واجب حجاب و ستر ممکن و ممکن سز و راز واجب است و این است مقصود آن کسی که می‌گوید:

«باطن خلق ظاهر حق است و ظاهر خلق باطن حق»

باتوجه به مطالب فوق می‌رسیم به این نکته که در وجود هیچگونه علیت و معلولیت و جاعلیت و مجعولیتی نیست و هیچگونه تغایری در آن نبوده و امر بر اساس کمون و بروز دائر است.

از باب مدینه علم و مقتدای عارفان و امام موحدان امیرمؤمنان - علیه السلام - روایت شده است که فرمود:

«رَجِمَ اللَّهُ امْرَأَةً أَغْدًا لِنَفْسِهِ وَاسْتَعَدَّ لِرَفْسِهِ وَ عِلْمٌ مِنْ أَيْنَ وَ فَيَ أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ»

بنابراین اگر آدمی مسائل فوق را درک نماید خواهد فهمید که از کجا آمده؟ و در چه مقام جای دارد اکنون؟ و سرانجام به کجا خواهد رفت؟

و اینکه سرآغاز کار همان سرانجام آن، یعنی مبدأ عبارتست از همان معاد، یعنی امر خلقت از مقام خدایی شروع شده و به پیشگاه الهی ختم می‌گردد.

«إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^(۱)

فصل سیزدهم: کیموسات فاسده

کیموسات فاسده عبارتست از ادراکات فاسده‌ای که برای صاحبان جنون و مالیخولیا حاصل می‌شود و آنان در این حالت این ادراک سوء را به منزله مکاشفات صحیحه تلقی نموده و فریب می‌خورند.

این ادراکات فاسده و مدهشه، هنگام کناره گیری از مردم و جایگزین شدن در محلهای تاریک و تناول غذاهای سنگین و ناجور، برای بدن حاصل می‌شود و گاهی افرادی که دچار مالیخولیا و بدگمانی و افکار فاسد شده‌اند، صور و اصواتی را مشاهده می‌کنند که اصلاً وجود خارجی نداشته و حقیقت ندارند و این به علت اتعاب و سختی دادن بیش از حد به بدن و خروج از اعتدال و ترک راحت و تعذیب نفس برای تحصیل کمالات نفسانی است که طبیعت بدنیه را، از مدار اصلی خارج کرده و باعث امراض و آلام گوناگون شده و شکی نیست که این ادراکات حاصل از این نوع افراط و تفریطها، فاسدند.

فصل چهاردهم: وحدة الوجود بل الموجود «وجود و موجود مساوق هم‌اند» و تعلیقه میرزا سید ابوالحسن جلوه (ره) بر آن که در حقیقت اشکال اوست بر مرحوم آقا محمد رضا (ره)

بزرگان از عرفا، پس از اتفاق نظر در مورد وجود یا موجود، در این نکته اختلاف



کرده‌اند که:

آیا وجود، هویت خارجی است که، بخودی خود در خارج تحقق دارد؟
آیا حقیقت حضرت واجب، همان وجودی است که لا بشرط گرفته شده و معادل آن است؟

آیا نفس طبیعت وجود از آن لحاظ که هست، از آن به هویت ساریه در واجب و ممکن اعتبار می‌کنند؟ و آنرا، بنام غیب مجهول و غیب الهویه و عنقاء مغرب می‌نامند؟
آیا علت توجیهات این است که عقل و قوه و هم حکیمان را بدان راهی نیست؟
عشق‌اشکار کس نشود دام بازگیر کانجا، همیشه باد بدست است دام را
و آیا وجود به شرط عدم شیء گرفته شده است که این مرتبه را مرتبه احدیت و غیب اول و تعین اول و وجود به شرط لا، نامیده‌اند؟

گروهی از عرفا وجود را قسم اول و گروهی قسم دوم گرفته‌اند و هر دو گروه در اینکه وجود، وجود منبسطی است که تمام اشیاء را فرا می‌گیرد، متفقند که این (وجود منبسط) همان نفس رحمانی و فیض اقدس در مقام علم است و فیض مقدس و حق ثانی و حق مخلوق به در مقام تعین، ظل آن حقیقت می‌باشد و ظل شیء از لحاظی عین همان شیء است. که تحقیق در این مقام نیازمند به یک مقدمه است و آن اینکه:

هر مصداقی بخودی خود برای هر مفهومی که، آن مفهوم، از آن انتزاع می‌گردد با قطع نظر از تمام حیثیات تعلیلیه و تقییدیه، بر آن حمل می‌گردد، و گرنه آن مصداق، مصداق بالذات نمی‌تواند لحاظ شود.

و ذاتی، ذاتی است همانگونه مفهوم سیاهی از نفس طبیعت او، با قطع نظر از اینکه آن طبیعت همراه عدم سفیدی و سایر اضافات و اعتبارات، انتزاع می‌گردد و برای همین است که ذات شیء و تمام ذاتیاتش، بنا به ضرورت ذاتیه، بر آن حمل می‌گردد. بنابراین هنگامیکه ذات ازلی باشد، ضرورت ذاتیه، نیز ازلی است. و گرنه آن ذات، ذاتی شمرده شده و غیر ازلی.

پس از این مقدمه می‌گوئیم، انتزاع مفهوم وجود، از طبیعتش و حمل او بر آن طبیعت، به اعتبار خود ذات آن طبیعت با قطع نظر از تمام حیثیات و اعتبارات چه تعلیلیه و چه تقییدیه می‌باشد. بنابراین حمل آن وجود بر آن طبیعت ازلی است و (درغیراینصورت) آن طبیعت، برای آن ذات، علت موجوده‌ای محسوب می‌شود، که (در این صورت) تقدم شیء بر نفس خود لازم می‌آید (که بطلان آن روشن است).



پس، حمل مفهوم بر آن ذات به ضرورت ازلیه است و هنگامیکه این چنین باشد، وجود، لا بشرط تلقی می‌گردد که همان حضرت حق واجب بالذات است. وجود، بشرط لا، گرفته نمی‌شود زیرا آن قید درانتزاع مفهوم و حمل آن بر وجود و ضرورت ازلیه اصلاً وارد نیست و همچنین وجود عام که فرا گیرنده تمام اشیاء است ظل آن وجودی است که لا بشرط تلقی می‌شود، نه وجود بشرط لا. اگرچه هر دو یک عین واحده می‌باشند ولی به دو اعتبار لحاظ می‌شوند.

و به همین جهت با اشیاء جمع می‌گردد و همه را فرا می‌گیرد. پس آنچه که بنام ظل و بشرط لا در نظر گرفته می‌شود از جمع شدن با اشیاء ابائی ندارد. در این موارد باید به این آیات حضرت سبحانه، مراجعه و در آنها تأمل نمود «هو معکم»^(۱) و «هو الاول والآخر والظاهر والباطن»^(۲) و «مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»^(۳) و «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»^(۴) و این فرمود حضرت امیرالمؤمنان و سید موحدان - علیه السلام - «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة» و این سخن پیامبر - صلی الله علیه و آله - «لو دلّیتم بالارض السفلی لهبطتم علی الله».

همه این موارد آنچه را که ما گفتیم تأیید می‌کند.

طرح یک سؤال

اگر بگوییم: هنگامیکه حقیقت واجب، نفس طبیعت است و طبیعت، همراه هر موجودی است، پس حقیقت واجب، همراه هر موجودی است، یا عین اوست یا جزء آن، زیرا وجود یا عین موجود است یا جزء آن؟

می‌گوییم: به طبیعت وجود که از آن مفهوم وجود انتزاع می‌گردد، اشاره کرده‌ای، با قطع نظر از تمامی حیثیات و اعتبارات، جدای از حیثیت ذات آن طبیعت. از ماهیت اشیاء، مفهوم به اعتبار حیثیت تقییدی و تعلیلی - هر دو باهم - انتزاع می‌گردد و از وجود اشیاء، مفهوم به اعتبار حیثیت تعلیلی آن.

[پس هیچ موجودی از لحاظ خود طبیعتش همانند واجب بالذات نیست و برای اینکه

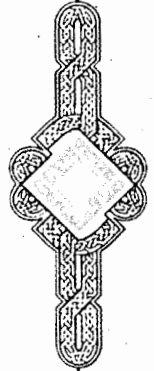
۱ - سوره مبارکه حدید آیه ۴

۲ - سوره مبارکه حدید آیه ۳

۳ - سوره مبارکه انفال آیه ۱۷

۴ - سوره مبارکه فصلت آیه ۵۳





این مطلب درست فهم شود باید در آیه شریفه ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾^(۱) تأمل نمود. اگر وجودات اشیاء، افرادی برای طبیعت وجود باشند، برای خداوند تعالی، مثل در نظر گرفته شده است، در حالی که خداوند متعالی و بلندمرتبه‌تر از این اوصاف است. و اگر بگوئی،

خداوند تعالی همراه اشیاء نیست، درحالی‌که خود او فرموده است ﴿هُوَ مَعَكُمْ﴾^(۲)؟

می‌گویم: وجود عام همراه هر شیء است و این وجود عام ظلّ باری تعالی است، همانگونه که اشاره به این مسئله کردم که سایه هر چیزی^(۳) عین اوست از لحاظی. پس (بدین لحاظ) او همراه هر چیزی است.

واجب عبارتست از وجود ظلّی، پس واجب از جهتی غنی است و همراه هر شیء می‌باشد.

نتیجه اینکه: وجودی که به عنوان وجود لا بشرط گرفته می‌شود یا طبیعت وجود از آن لحاظ که طبیعت وجود است، موجود است به ضرورت ازلیّه. و هر موجودی که این چنین باشد واجب‌الوجود بالذات است. پس وجودی که لا بشرط گرفته می‌شود واجب‌الوجود بالذات است.

و وجود عام منبسط از لحاظی عین او (واجب‌الوجود) است و از لحاظی غیروا، از آن لحاظ که عین اوست، یگانگی و وحدت درست می‌آید و از آن لحاظی که غیر اوست کثرت حاصل می‌گردد. بنابراین با وحدت، توحید وجودی و یگانگی وجودی و با کثرت، اختلاف احکام واجب و ممکن و نزول و صعود و مبدأ و معاد و ملل و ادیان و شرایع و احکام بدست می‌آید.

۱ - سوره مبارکه شوری، آیه ۱۱. ۲ - سوره مبارکه حدید، آیه ۴.

۳ - میرزا ابوالحسن جلوه در این مقام بر آقا محمد رضا (ره) اشکال گرفته و فرموده: این وجود ظلّی، آیا عبارتست از طبیعت وجود؟ یا بنا بر آنچه گفته شده: مثلی برای خداوند است که ساحتش متعالی از آن است. و اگر (مثل خداوند) نباشد، پس چگونه از لحاظی عین واجب است و چگونه حق می‌تواند با همه چیز باشد؟

در معنی این ظلّی، که غیر از طبیعت وجود است چیزی نمی‌توان گفت مگر اینکه گفته شود مقصود از طبیعت وجود، عبارتست از وجود صرف و ظلّ هم وجودی است منتهی صرف نیست. پس می‌گوئیم، طبیعت وجود دارای دو مرتبه است، صرف و غیر صرف، پس این درست نیست که گفته شود طبیعت وجود مطلقاً ذات واجب است و واجب عبارتست از وجود ظلّی.

بنابراین، اگر در آنچه گذشت تأمل کنی، معنای دیگری برای تو ظاهر می‌شود، که عبارتست از اینکه: وحدت وجود وحدتی شخصی است و هیچ وجود یا موجودی غیر او - تعالی - نیست.

و وجودات امکانی، ظهورات و شئونات و نسبت‌های او هستند و به اعتبار آن وجود است که در حقیقت نسبتها و اعتبارات معنا پیدا می‌کنند اگر آن وجود نبود قبول اعتبار هم نبود

و بدان که وجود چون از حیث ذات حیثیت تحقق و عینیت است. پس او بخودی خود متحقق است و چون واجب بالذات است، پس ماهیت و انیت و وجودش یکی است در ذات او حیثیت دیگری نیست و چون در وجود او غیر از حیثیت وجودی، چیز دیگری نیست بنابراین با او چیز دیگری را نمی‌توان لحاظ کرد، «فکان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان». این همان وجودی است که خیال می‌شود وجود بشرط لا است ولی قضیه به این شکل است که بشرط لا بودن از لوازم ذات او است و دخلی به وجود ذات او ندارد. و اگر بررسی که معنی سریان آن حقیقت در واجب و ممکن چگونه توجیه می‌شود؟ خواهیم گفت که معنی سریان، ظهور است پس گاهی این (سریان و ظهور) بوسیله خود ذات، برای خود ذات، ظاهر است که این را سریان وجود در واجب نامند.

و گاهی این سریان در لباس اسماء و اعیان ثابت در علم، جریان دارد.

و گاهی در لباس اعیان خارجی و ذهنی موجودات، سریان دارد که این سریان را، سریان وجود در ممکنات، نامند. و کل هستی عبارتست از شئونات ذاتیه حضرت حق تعالی.

پس وجودی که لا بشرط گرفته شده، عین وجود بشرط لا است نه به حسب هویت و اختلاف در اعتبار. و در این رابطه به آیه مبارکه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(۱) اشاره می‌کنم. لفظ «هو» ضمیری است که اشاره دارد به اینکه هیچ اسمی برای خداوند (در مقام ذات) نیست و لفظ مقدس و جلاله «الله» اسم ذات است به حسب ظهور ذاتی و «احد» قرینه‌ای است که دلالت می‌کند بر اینکه اسم «الله» در آنجا مخصوص ذات است و مشترک است بین ذات با آن ذاتی که در بر دارنده تمامی صفات است. و در مقام ظهور ذاتی، هیچگونه نعت و یا صفتی نیست، بلکه همه صفات، در آن جا منفی‌اند و راهی ندارند. همانطور که





علی (علیه السلام) می‌فرماید «کمال التوحید نفی الصفات عنه تعالیٰ». به بیان دیگر غیب مجهول همان ذاتی است که به احدیت (خود) ظاهر گشته است، و چون لفظ «احد» گاهی به معنی سلبی می‌آید همانگونه که در اینجا آمده است و همه اشیاء را از او سلب نموده است. بلکه اسماء و صفات را نیز. و همچنین گاهی تصور می‌شود که او خالی از اشیاء، و فاقد آنهاست و هیچ نعت و کمالی در آن نیست. در حالیکه خداوند بزرگ به وحدت ذاتی خود، همه اشیاء و همه نعوت و کمالات است. بنابراین از آیه شریفه ﴿اللّٰهُ الصَّمَدُ﴾^(۱) این مسئله ادراک می‌گردد که «صمد» یعنی آن ذاتی که واحد است و در عین حال دربردارنده (همه کمالات و خیرات) می‌باشد. سپس با آیه مبارکه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾^(۲) بر این مسئله استدلال می‌کند که از او چیزی خارج نمی‌شود و او نیز از چیزی خارج نگشته است که در هر دو حال ناقص می‌نمود، پس احدیت او به علت تعینات اشیاء است که از او صادر گشته‌اند و صمدیت او به علت اندماج و فراهم آمدن حقایق اشیاء در او تعالی می‌باشد که هر آنچه دیگران دارند او یک جا دارد.

چون در زندگینامه و آثار موارد لازم درباره این عارف سترگ توضیح داده شده است خوانندگان محترم را به آن نوشته‌ها ارجاع داده و از اطاله سخن خودداری می‌نمایم. باشد که مقبول درگاه حق قرار گیرد که در آن صورت رضایت روح الهی و بزرگ آن مرد عارف و دیگر مؤمنان را در پی خواهد داشت. ان شاء الله.

فصل پانزدهم: عرض باب قاطیقوریاس و عرضی باب ایساغوجی

عارف یگانه مرحوم آقامحمد رضا (ره) برای توضیح و تبیین فصل چهارم شرح قیصری بر فصوص الحکم که جوهر را بر طریق اهل الله بیان نموده است تعلیق‌های مرقوم فرموده است که در این تعلیق ابتداء جوهر را بر طریق اهل الله چنین تعریف نموده که «جوهر عبارتست از وجود عام منبسط» و بدنبال آن گفته است که مرحوم علامه قیصری در این فصل جوهر را خواسته بروش حکما و اهل نظر و با اصطلاحات آنان توضیح دهد، لذا از عرض باب قاطیقوریاس و عرضی باب ایساغوجی کمک گرفته بدون اینکه متعرض این دو اصطلاح شود. چون مسئله قدری فهمش غامض است، استاد

عارف تفاوت‌های عرض و عرضی را بیان فرموده و سپس وارد بحث قسمتهای بعدی این فصل شده است. بنده در این مبحث برای تفهیم بیشتر، اول تعریف عرض و عرضی را می‌آورم و بعد به تفاوت‌های آن دو پرداخته و بحث را خاتمه می‌دهم تا روشن شود که استاد ارجمند(ره) در چه زمینه بحث کرده و چگونه می‌خواهد اول فصل چهارم کتاب مذکور را برای متعلمان خود روشن سازد.

قاطی‌قوریاس یا مقولات عشر یکی از مطالب حکمت الهی به معنای عام تقسیم وجود ممکن به مقولات عشر (دهگانه) است، یعنی یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض.

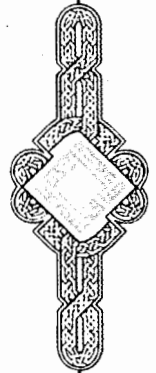
هر وجود ممکن از دو قسمت وجود و ماهیت بوجود آمده است. جنبه وجودی ممکنات به عقیده حکما بدیهی و پیداست. اما برای شناختن جنبه ماهیتی آن ارسطو و پیروانش کوشش فراوان کرده‌اند و برای همین مقولات عشر را وضع کرده‌اند و می‌گویند ماهیت هیچ ممکن بیرون از این مقولات دهگانه نیست و این ده مقوله همان اجناس عالی ممکناتند و این‌سینا ثابت می‌کند که اجناس عالی عوارض موجود بی‌قید و شرط هستند و جواهر و اعراض نسبت به وجود مطلق به منزله انواعند و از عوارض ذاتی موضوع حکمت الهی به معنای عام می‌باشند.

مقولات دهگانه عبارتند از یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض. یعنی، این، کیف، کم، اضافه، جده، ان یفعل، ان ینفعل، وضع و متی که هر کدام تعریفی خاص دارد^(۱). مبحث این مقولات بوسیله فورفورئوس حکیم یونانی ابداع شده و در آغاز جزء مباحث منطقی بود ولی بنا به دلائلی جزء فلسفه و امور عامه آن قرار داده‌اند.

کلیات خمس یا باب ایساغوجی.

هر کلی در منطق خارج از این پنج نوع کلی، یعنی نوع و جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص نیست. اگر کلی حقیقت شیء باشد نوع و اگر جزء آن باشد جنس و اگر جدا کننده نوعی از نوع دیگر باشد فصل می‌باشد. باید توجه داشت که این سه کلی ذاتی شیء و داخل در حقیقت آن هستند ولی عرضی خاص آن کلی است که خارج از ماهیت شیء بوده و جز بر یک ماهیت به چیز دیگری قابل حمل نیست. مانند خندان نسبت به انسان، رونده برای حیوان، و همه فصول نسبت به اجناس آنها. عرضی عام، آن کلی را گویند که خارج از ماهیت شیء است و بر ماهیتهای گوناگون قابل حمل است. مانند



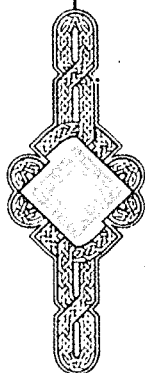


وصف «رونده» برای انسان و «مستقیم» برای خط و همه اجناس نسبت به فصول آنها. حال با این مقدمه وارد بحث تفاوت‌های عرضی (در مقابل جوهر) یعنی باب قاطیقورياس و عرضی (عرض عام و عرض خاص که در مقابل ذاتی است) یعنی باب ایساغوجی که مرحوم آقا محمد رضا (ره) متعرض یکی از آنها شده، می‌پردازیم. ابن سینا (ره) در جاهای مختلف آثار خود بیان داشته‌اند: اطلاق عرض بر خاصه و عرض عام موجب اشتباه معنای عرض با عرضی شده و این دو لفظ بیانگر دو حقیقت مختلف‌اند. تفاوت‌های این دو از سه جهت به شرح زیر است:

۱- گاهی عرض مقابل جوهر، که شامل مقولات ثه گانه است. در قضیه محمول ذاتی و جنس است، چنانکه ما بر انواع رنگ، لفظ رنگ را در قضیه محمول می‌سازیم و می‌گوئیم سفیدی رنگ است و سیاهی رنگ است و قرمزی رنگ است و... همانطوریکه ملاحظه می‌شود در این قضایا، محمول، ذاتی و جنس برای موضوع قضیه است در صورتیکه محال است عرضی در باب کلیات خمس (عرض عام و خاص) ذاتی برای موضوع خود باشد زیرا معنای عرض عام و خاص درست برابر ذاتی در کلیات خمس است و معنای عرض خاص و عام همانگونه که بیان شد این است که بعد از تمامیت ذات و قوام موضوع به جنس و فصل، این مفاهیم کلی بر موضوع عارض می‌شوند.

۲- عرض در باب کلیات خمس، یعنی عرض خاص و عرض عام که مقابل ذاتی‌اند. ممکن است خود جوهر باشند و در قضیه بر موضوع عارض شوند. مانند حیوان که بر ناطق و حساس عارض است. می‌گوییم هر ناطق حیوان است یا هر حساس حیوان است. پیداست که حیوان در هر دو مثال بر ناطق و حساس که موضوع است عارض گردید و حمل حیوان که جوهر است بر ناطق و حساس حمل ذاتی نیست. چه حیوان مسلماً فصل یا جنس یا نوع ناطق و حساس نیست. بنابراین حمل حیوان بر ناطق و حساس، حمل عرضی است در صورتیکه عرض در برابر جوهر، محال است که خود جوهر باشد.

۳- عرض در کلیات خمس (یعنی عرض عام و خاص که مقابل ذاتی است) به حمل «هوهو» یعنی موافات بر جوهر قابل حمل است و به همین سبب ما می‌گوییم: انسان خندان یا رونده است ولی عرض مقابل جوهر به حمل «هوهو» یعنی حمل موافات بر جوهر حمل نمی‌شود. در چنین مواردی اگر بخواهیم عرض را بر جوهر مقابل آن حمل کنیم به واسطه و میانجی نیاز داریم و ناچار از حمل اشتقاق کمک می‌گیریم. مثلاً نمی‌توانیم بگوئیم، جسم، (وضع) یا (آین) یا (کم) است. در فارسی ناگزیریم لفظ (دارای)



به مجهول بیفزائیم و بگوئیم جسم دارای (وضع) یا دارای (این) یا دارای (کم) است. به عبارت دیگر عرض مقابل جوهر ماهیت «به شرط لا» است در صورتیکه عرض مقابل ذاتی، ماهیت «لابشرط» است. توضیح آنکه عرض مقابل جوهر، اسم معنی و مبدأ اشتقاق است و این معنی فقط بر افراد و مصادیق خود به حمل موافات حمل می‌شود و بدون واسطه و خودبه خود همانگونه که بیان شد بر غیر خود، محمول نیست در صورتیکه عرض مقابل ذاتی یعنی عرض خاص و عام، خود مشتق و صفت است. به همین سبب گذشته از اینکه بر افراد مبدأ خود به حمل «هوهو» و حمل حقیقی، محمول است. بر غیر افراد مبدأ خود هم به حمل موافات حمل می‌شود^(۱).

آنچه که مرحوم آقامحمد رضا (ره) در بیان تفاوت عرض باب مقولات عشر و عرضی باب ایساغوجی آورده است از نوع تفاوت بند (۳) می‌باشد و بعد از آن به مورد ذیل پرداخته و جواهر و اعراض را با اسماء و صفات مقایسه نموده است.

فصل شانزدهم: مقایسه جواهر و اعراض با اسماء و صفات

ذات حضرت حق با وحدت صیرف خود عین تمامی کمالات وجوبی و صفات الوهی است و علم او بذات خود، علم او به همه کمالات خود، بلکه عین علم او به همه اشیاء است در مرتبه احدیت ذات. و همه اسماء حسنی و صفات علیا و صورتهایی که عبارتند از اعیان ثابتة اشیاء، عبارتند از شئون ذاتی او که در علمش متصورند. مانند برگها و شاخه‌های یک گیاه در حالت دانگی. و چون برحسب حب ذاتی، که لازمه ذات است می‌خواهد جمال اتم و جلالت رفیع خود را به صورت تفصیل در صور کثرات و امتیازات مشاهده نماید، در لباس اوصاف خود، تجلی می‌نماید و به حسب تمایز هر صفتی از صفت دیگر، هر اسم با اسم دیگر، ممتاز می‌گردد.

جوهر مظهر ذات، و اعراض مظاهر صفات اویند و همانگونه که صفات داخل در ذاتند، اعراض نیز که مظاهر صفات حق تعالی هستند داخل در جوهری هستند که مظهر ذات اوست.

و همانطوریکه صفات متمایز از هم، تجلیات ذات اقدس اویند، اعراض نیز تجلیات آن

۱ - ابن سینا - اشارات و تنبیها - ترجمه و شرح دکتر ملکشاهی - ج دوم، منطق - سروش ۱۳۶۷

جوهری هستند که فیض مقدس نامیده می‌شود. و همانطور که به وسیله صفات متمایز از هم، اسماء متمایز می‌شوند، بوسیله اعراضی که در باب مقولات عشر (قاطیقوریاس) است، اعراض عام و خاص جوهر در باب کلیات خمس (ایساغوجی) با هم متمایز می‌گردند.

و همانطور که صفات مبادی ظهور اسماء حق تعالی هستند نه مبادی تحقق آنها، اعراض (باب مقولات عشر) مبادی ظهور اعراض (کلیات خمس = ایساغوجی) هستند نه مبادی تحقق آنها. مثلاً: نطق مبدأ ظهور ناطقیت حیوان است نه مبدأ تحقق ناطقیت، همانگونه که علم مبدأ ظهور عالمیت حق است نه مبدأ تحقق آن^(۱)

فصل شانزدهم: عوارض ذاتیه در علم

مرحوم مبرور آقا محمد رضا (ره) در توضیح عوارض ذاتیه در علم، رساله کوچکی نگاشته‌اند که خلاصه‌ای از آن را در اینجا می‌آوریم. می‌فرماید:

«هر علمی دارای موضوع و مبادی و مسائلی است و موضوع هر علمی عبارتست از آنچه که در آن علم مورد بحث قرار می‌گیرد (یعنی هیئت بسیطه، کیفیت هیئت و احوالات و عوارض ذاتیه آن «حقایقی که بدان ملحق می‌شود»).

و اثبات مسائل علم موقوف به ثبوت حقیقت موضوع آن علم می‌باشد اگرچه ثبوت موضوع، از مسائلی است که مربوط به احوال است. یعنی مسائل علم، عبارتست از اثبات اعراض ذاتیه آن و مقصود از عوارض ذاتیه آن چیزهایی است که بخاطر آن ذات شیء و اقتضاءات آن، آورده و ملحق می‌شود. به این معنی که آن ملحقات، تعینات ثبوت آن ذاتند، مگر در جایی که ذات استعداد محض، لحاظ شود که از آن لحاظ، اختصاص به آن ذات دارند و اگر آن عرض، عرض ذاتی و خاص باشد (برای آن ذات) منافاتی ندارد، ذاتیه نامیده شود زیرا خواص، از مقتضیات عام و مطلق و ظهورات آن (ذات) می‌باشند.

ما در علم حقایق مطالعه می‌کنیم که اشخاص در نوع و انواع در جنس داخلند و ماهیت نوع عین ماهیت جنس است که بوسیله نوع ظاهر می‌گردد، بنابراین عوارض خاص، عین عوارض عام بوده یعنی متحدند.

سپس در تبیین موضوع سخن مرحوم محقق نوری را می‌آورد که

۱ - از اینجا می‌توان فهمید که مبدأ اشتقاق غیر از مشتق است.



فرموده: «...عرضی، عارض یک امر خاص می‌شود (مانند بعضی از عوارض علوم جزئی با نظر به عرضی که عارض موضوع علم الهی می‌گردد (مانند بعضی از اعراض که عرض ذاتی هستند برای عام) از لحاظی عرض غریب است و سرّ آن این است که عرض عام هم در مرتبه ای از واقع دارای ذاتی است و هم در خود واقع (نیز دارای ذاتی است) و بین این دو فاصله زیادی می‌باشد.

عارض یک امر خاص، هنگامیکه اعمّ عین اخصّ باشد به حسب واقع نه در مرتبه ای از واقع، عرض غریب است، با قیاس با ذات اعمّ در مرتبه ای غیر از واقع... الخ».

...در اینجا برای مدلل نمودن مدعای خود، سخن بعضی از بزرگان را که گاهی به صورت تلویح و گاهی بشکل تصریح عنوان کرده اند را می‌آوریم:

الف: قول تلویحی آنان:

«اعراض ذاتیه موضوع هر علمی است. یعنی آنچه را که آن علم در مورد اعراض ذاتیه آن بحث می‌کند یعنی محمولات خارج از ذات موضوع که بدان ملحق شده اند»

ب: قول تصریحی آنان

«...معنی عوارض ذاتیه و ترتّب آنها بر ذات:

گاهی به اعتبار استعدادی است که در کل ذات موجود است و ذات از این لحاظ طالب آن عارض است. گاهی به اعتبار استعدادی است که در جزء ذات موجود است و آن ذات به لحاظ استعداد آن جزء طالب آن عارض است. گاهی به اعتبار استعدادی است که در ذات موجود است و ذات طالب آن است. ولی ذات در حصول آن استقلال ندارد و نیازمند به خارج لازم خود می‌باشد و چون این خارج، لازم آن ذات است پس باید با آن برابری کند»^(۱)

بنابراین هر سه قریب به ذات هستند و نسبت تامّه ای با آن دارند. لذا من به این جهت بود که آنها را «عوارض ذاتیه» نامیدم».

تمّت بعون الله تعالی فی عشر آخر بقیة من شهر ربیع الثانی فی سنة ۱۲۲۰ الهجری علی هاجرها و آله و صحبه و محبیه و متابعیه الآلاف التحیه و الثناء.

حرّره المفتقر الی ربه الجلیل، خلیل البهرامی القصرجمی القمشه‌ای - عفی الله تعالی

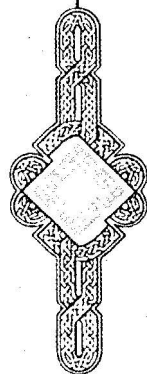
۱ - استاد می‌فرماید این مطلب را در زمانهای گذشته آن هنگامیکه اشتغال به تحصیل و مباحثه داشتم و تعلیقات محقق شریف بر شرح شمسیه را مطالعه می‌کردم در تعلیقات فاضل محقق و مدقق داود دیدم (ر.ک رساله فی العلم آقا محمدرضا قمشه‌ای)



عنه بمتّه و کرمه -

منابع و مأخذ

- ۱- ابن ترکه اصفهانی، محمد، ۱۳۱۵ هـ. ش، تمهید القواعد، تهران، شیرازی.
- ۲- ابن ترکه اصفهانی، محمد، ۱۳۹۶ هـ. ق، تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- ۳- بروجردی، محمود بن ملا صالح، ۱۳۰۰ هـ. ق، مجموعه ۵۷۵۹، تهران، کتابخانه ملک، خطی.
- ۴- خائری، عبدالحسین و ... تا فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ۵- حسینی، نسخه شماره ۱۶۴، ب تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، خطی.
- ۶- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۱۳ هـ. ق، شرح الهدایة الایثریة، تهران، شیرازی، چاپ سنگی.
- ۷- صدوقی «سها»، منوچهر، ۱۳۵۹ هـ. ش، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدرالمثلهین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- ۸- صدوقی «سها»، منوچهر، ۱۳۵۴ هـ. ش، رساله الولایه آقا محمدرضا قمشه‌ای، قزوین، نور.
- ۹- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۱۶ هـ. ق، شرح اشارات و تنبیها با تعلیقات عبداعلی میرزا احتشام الملک، نسخه شماره ۱۸۱۸، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، خطی.
- ۱۰- عبدالباقی، محمد فؤاد به معجم الفاظ القرآن.
- ۱۱- قرآن کریم.
- ۱۲- طباطبائی، علی اکبر، ۱۳۱۴ هـ. ق، مجموعه رسائل و تعلیقات آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا هاشم رشتی، نسخه شماره ۳۲۱ ج الهیات، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، خطی.
- ۱۳- قمشه‌ای، محمدرضا، ۱۳۱۵ هـ. ق، رساله در موضوع خلافت کبری همراه رساله بین الرأیین فارابی، تهران، چاپ سنگی، خط محمدصادق.
- ۱۴- قمشه‌ای، محمدرضا، رساله الولایة، نسخه شماره ۳۷۱ مجلس سنا، تهران کتابخانه مجلس شورای اسلامی، خطی.
- ۱۵- قیسری، داود، ۱۳۵۷ هـ. ق، رسائل قیسری با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی.
- ۱۶- تهران، انجمن فلسفه و حکمت.
- ۱۷- قیسری، داود، ۱۳۶۳ هـ. ش، شرح فصوص الحکم، تهران، امیر، افست از چاپ سنگی.
- ۱۸- قیسری، داود، ۱۳۷۵ هـ. ش، شرح فصوص الحکم، به تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.



حکمت و شعر

خسرو احتشامی مونه گانی

اشارات فهرست‌ها و تذکرها به سرایش شعر و ثبت چندین غزل یا تخلص صهبا بنام حکیم محمد رضا قمشه‌ای بیانگر عشق و علاقه این عارف و حکیم نامی به هنر شاعری است؛ اگر از این فیلسوف عصر قاجار تنها غزل کوتاه «ز بس بدیع جمالی ز بس لطیف کلامی» بر جای مانده بود، می‌توانستیم او را شاعری عارف بنامیم. احتمالاً غزلیات صهبا در طوفان حوادث عصر از میان رفته و یا آنکه حکیم چون مکتب قلندرانه داشته‌اند، از ثبت و ضبط این غزلها پرهیز کرده‌اند چرا که جرقه‌های باقی مانده حکایت از آتشفشانی می‌کند که فوران جذبه و حال و شور آنرا باید در غزلهای حکیم صفای اصفهانی شاگردی واسطه او جستجو کرد.

درست که اندام غزلهای حکیم دیوان حافظ و خواجه و مولانا را به یاد می‌آورد و از دریچه نگرش صوری آسمان الفاظ و ترکیبات در این غزلها به کار گرفته شده‌اند اما در حقیقت این الفاظ تقلید و یا رونویسی از قله‌های ادب عارفانه نیست بلکه گویای جهان بینی فیلسوفی است که تصوف و عرفان فن خاص اوست و به تصریح همه شاگردانش در این شیوه مهارت بسزائی داشته است.

در دو سه غزل او لطافتی است گسترده از جهان عرفان، که شکل منتقل یافته و استغنائی قلندرانه‌ای در آن موج می‌زند و چنان هم آوازی و هم آهنگی عارفانه یافته که پنداری در لحظه‌ای خاص و در حالتی لبریز از الهامی الهی بر کاغذ ثبت گردیده است. سایه روشنی از تصوف محی الدین و رنگ و بوئی از عرفان لمعه فخر الدین عراقی را در حکمت متعالی آن می‌توان دید.

* * * *



مها ز طره مشکین به رخ نقاب انداز به پوش روی و جهانی به اضطراب انداز
سنت ادبی ما با این مطلع چندان همخوانی ندارد در غزلیات عارفانه شاعران ادب
پارسی حتی قله‌هائی چون حافظ و شیخ و مولانا همواره از دوست می‌خواهند تا نقاب از
رخ برگیرد و آفتاب را شرم‌نده کند صورت بنماید و باغ و گلستان آرزویی شاعر را به
تماشا بگذارد، اما محی الدین می‌فرماید:

الساترات من الحیاء محاسناً تسبی بها القلب التقی الخایفا
صورت‌هایشان را از شرم نقاب می‌زنند یا از شرم زیباییهای خود را می‌پوشانند و
بدین وسیله دل پرهیزکار و خدا ترس را اسیر می‌کنند.
و یا می‌فرماید:

طلع البدن فی دجی الشعر و سقی الورد نرجس الحور
ماه تمام در شب تاریک موی او ظاهر گشت و نرگس فراخ چشم، گل سرخ (کنایه از
صورت معشوق) را آب داد.

مفهوم تمامی بیت نخست ابن عربی و مصراع آغازین بیت ثانی به زیبایی در مطلع
غزل حکیم صهبا مستتر است و با آمیزه‌ای از لطافتها و ظرافتهای ادب پارسی که از
دیدگاه اسطوره‌ای به گرفتگی خورشید و ماه و اضطرابی که در دل شدگان می‌اندازد با
تلمیحی لطیف اشاره دارد.



آب دندان تو با آن لب شیرین آمیخت الفتی نغز میان شکر و شیر افتاد
آب دندان به معنای زلالی و شفافیت - مروارید گونگی در شعر حکیم صهبا به کار
رفته و سپیدی این دندان و شیرینی آن لب، آمیخته‌ای از شیر و شکر آفریده است که به
اعتقاد عزاقی شیر و شکر سفیدی و در اصطلاح عارفانه یک رنگی را گویند: که عرفا به
توجه تمام آنرا بیابند و قطع ماسوا کنند؛ و لب شیرین کلام بی‌واسطه را گویند به شرط
ادرا کو شعور؛ و لب شکرین کلام مُنزل را گویند، که انبیا را باشد به واسطه ملک و اولیا
را به واسطه تصفیه دندان سپید معشوق در غزل فارسی از روزنه عارفانه کمتر مورد
دقت قرار گرفته است ولی در ترجمان الاشواق محی الدین چندین بار بکار رفته:

المبدیات من الثغور لالیاً تشفی بریقتهای ضعیفاً نالفاً

رشته داندانه‌های خود را چون مروارید نشان می‌دهند و با آب دهانشان شخص مشرف

به هلاک‌را درمان می‌کنند.

در شرح عارفانه دندانهای مروارید به علوم و حکمت حضرت حق تعبیر گردیده که شیر و شکری از لب و دندان می‌سازند و بیماریهای روحی را مداوا می‌کنند.

* * * *

طریق عشق نکویان به سر از آن پویم که دل فتاده به چوگان زلف او چون گوست
این بیت حکیم صهبا نیز مشعر بر بیتی است از قصیده یازدهم ترجمان الاشواق
محی الدین آنجا که می‌فرماید:

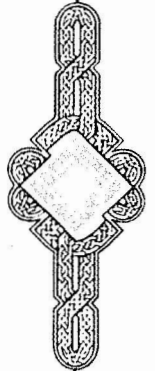
آدین بدین الحب آنی توجهت رکایبه فالحب دینی و ایمانی
من از مذهب عشق پیروی می‌کنم از آن سو که سپاهیان عشق به آن رد کنند. عشق،
ایمان و عقیده من است.

حکیم صهبا هم چون ابن عربی عاشقی است که در چوگان زلف معشوق تسلیم
اشارتهای گیوسیت؛ راهی جز عشق ورزیدن به معشوق نمی‌بیند هر سختی و رنج را
متحمل است چرا که گرفتاری در دام معشوق امتیازی است برای عاشق زیرا که این
مذهب بالاترین مذاهب در طریقه عرفان است و می‌تواند عاشق را تا حریم محبت
خداوندی بکشاند فخرالدین عراقی هم می‌گوید: شرط عاشق آنست که هر چه معشوق
دوست دارد او نیز دوست دارد، اگر همه بعد و فراق باشد.

* * * *

اشاره به مشترکات و مشابهات معنوی غزل محی الدین و غزل محمدرضا قمشه‌ای
را از آن جهت طرح کردیم که قدرت و تسلط او را در عرفان و ادب عرفانی دریابیم مگر نه
آنکه حکیم مشربی صافی و اخلاقی شافی داشت و تدریس کتب حکمت و عرفان می‌کرد
پس ترکیبات و الفاظ عارفانه او در غزل چکیده تفکرات و تأملاتی است در حوزه عرفان
علمی و عملی که سالهای سال او را بخود مشغول داشته بود و گرنه شاعران درباری و
حتی عامی عصر قاجار همین الفاظ را به تقلید به کار برده‌اند اما آن سیر و سلوک و
مراتب معارف که آرام آرام به مراتب الهی در غزل حکیم می‌پیوندند در غزلیات بی‌جان،
سرد و یخ زده شاعران درباری و بازاری عصر قاجار هیچ‌گونه نمود و تجلی ندارد ولی
در بستر غزل صهبا شطی است خروشان که غلیان عرفان در نهاد خود نهفته و در رک
رک واژه‌ها جاری است اگر چه این رند خراباتی هیچگاه دعوی شعر و شاعری نداشته
است.

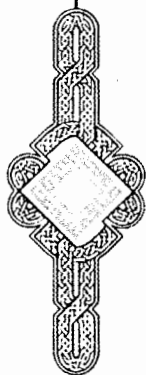




زبان عارفانه حکیم صهبا زبانی است مخملی، فاخر و مختشم که ویژه اوست سر بر آورده از روحی بزرگ و بلاکشنه ناز پرورده و متنعم، این ستوز و ساز و این ساخت و پرداخت حداقل به تجربه‌ای چل و چندساله نیازمند است تجربه‌ای که چتون شراب معرفت می‌بایست اربعینی در شیشه بماند مگر نه آنکه خود فرموده است:

چل سال بیش با خرد و عقل زیستم آخر نیافتم به حقیقت که کیستم
چنین تجربه بلندی در عرضه عرفان چند غزل آفریده است که می‌توان آنرا در برابر غزلیات عارفان مشهور گذاشت، قرائت کرد و لذت هم برد، نوعی تناسخ زبانی که کمتر به زیبایی رخ از دریچه ادب به کسی می‌نمایاند غزل ذیل یکی از غزلهای ماندگار و ارزشمند حکیم است که به تنهایی می‌تواند او را آشنای شکردهای لطیف عارفانه و ظرافتهای غزلسرایان بنامی چون حافظ و مولوی معرفی کند این غزل با همه کوتاهی نشان قدرت و توانایی شعر حکمت و حکمت شعر قاجار است.

ز بس بدیع جمالی ز بس لطیف کلامی
ندانم چه نویسم بخوانم به چه نامی
غلام تاک شدم در هوای باده و غافل
که خواجه دختر خود را نمی‌دهد به غلامی
حلال نیست جدا از تو می‌پرستی و مستی
بخاک ریزمت ای می که بی حریف حرامی
حرام نیست می از پختگان عشق و لیکن
بسوختم من و صهبا هنوز گفت که خامی
خسرو احتشامی هونه گانی



حکیم صهبای قمشه‌ای

و

حکیم صفای اصفهانی

مصطفی مجرّد

به نام خداوند جان و خرد

حکیم صفای اصفهانی از شاگردان باذوق و هنر حکیم آقا محمدرضا قمشه‌ای (حکیم صهبا) است، او مانند برادرش میرزا علی محمد حکیم نزد حکیم بزرگوار ما به درک فضایل عرفان نظری و عملی نایل گشته است. استاد منوچهر صدوقی سها، این دو برادر را در شمار شاگردان حکیم قمشه‌ای یاد می‌کند.^۱

حکیم صفای اصفهانی در قصیده حکمیه خود از تولد خویش چنین می‌گوید:

مرد که برکند دل ز صحبت نادان	بر خرد افزایش و بکاهد نقصان
اندک اندک شود مصاحب دانا	مرد که برکند دل ز صحبت نادان
حکمت لقمان طلب ز مکرمت پیر	پیر شوی ای پسر ز حکمت لقمان
گرچه به چندین هزار سال ربوبی	آمده پیش از ظهور هرمز و کیوان
درسنه الف و سیصد و یک هجری	سی و دو سال است در خشبجی کیهان
کز افق وحدت وجود وجوبی	کرده طلوع اختر صفای صفاهان
مادر تسو حیدزاد طفلی بالغ	حکمت دادش به نام شیرۀ پستان
بردرش باب وفا به مدرّس توحید	دادش درس صفا مدرّس ایقان... ^۲

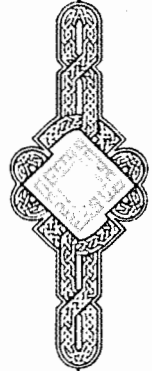
حکیم صفای اصفهانی در میان اشعار ناب عرفانی خود بسیار از حکیم صهبای

قمشهای یاد می‌کند و از او به کنایه، پیر آگاه، پیر تعلیم و... اشاره می‌آورد.
حکیم صفا در مثنوی معروف خود که به سبک و شیوه «گلشن‌راز» شیخ محمود شبستری سروده است، به پندار یکی از استادان [گلشن‌صفا] به ملاقات خود با استاد عارفش حکیم آقا محمدرضا قمشهای (صهبا) اشاره دارد:

مرا دادند در روز جوانی	ز جسام خضر آب زندگانی
به هر گمگشته در راهی پناهند	چه گویم گر بگویم خضر راهند
به دورانی که هر روزیم شب بود	سراپای وجودم در طلب بود
دل بد کافر عامی که در سیر	قدم ننهاده برون از در دیر
جوان بختی شهی روشن ضمیری	نکو روی و نکو اندیشه پیری
در آمد از درم چون نور مطلق	ز هر عضویش موئی در انا الحق
به جسم تیره من نور جان داد	مکان را هاپهوی لامکان داد
بدل القای اسرار ازل شد	مکان لامکانی شد بدل شد
مرا از این سرای شرک و انباز	به گردون تجرّد داد پرواز
نظر کردم به امعان در سویدا	شد آن سر سویدائی هویدا
ز پای افتادم و بی پای رفتم	رخ او دیدم و از جای رفتم
من درویش روی شاه دیدم	پری بگرفته بودم ماه دیدم
پریخوانی به افسونم هنر کرد	من دیوانه را دیوانه تر کرد
گسست از همدگر زنجیر تدبیر	نشاید بستن ایدونم به زنجیر
مگر زنجیر موئی آتشین جوی	کند زنجیر دل از حلقه موی
فرو بستند بدان لاغر میانی	صور را کوه بر موی معانی
به معنی پوشد از صورت لباسی	صور را بنهد از معنی اساسی
که ما زین صورت و معنی گذشتیم	جنون عشق را مجنون دشتیم
شدم دیوانه یعنی عقل واماند	من و دل در کجا و او کجا ماند... ^۳

در غزل زیر حکیم صفا از رهنمائی به عشق سخن می‌گوید:

ساقی دردکشان دی در میخانه گشود آشنائی نظر لطف به بیگانه گشود
برد در پای خم و بر دل پیمان شکنم عقده‌ها بود بسی باز به پیمانه گشود...
کرد دیوانه‌ام از عشق و برین گونه زرد چشم واکرد و شفاخانه دیوانه گشود...
تا در مقطع غزل این گونه از پیر، اشارت دارد:



قفل غم بود صفا را به دل از دست دوئی

نفس پیر هم از همت مردانه گشود...^۴

حکیم صهبای قمشه‌ای آن چنان سخن لطیف و کلام نافذ دارد که در هر یک از شاگردان و مصاحبان و معاشرانش اثر عجیب می‌گذارد و طرف را دگرگون می‌سازد.

در این غزل چگونگی حال خویش و اثرپذیری عارفانه خود را بیان می‌کند:

همدم عیسی نفسی با دل آگاه شدم

در خم خورشید فلک رنگرز ماه شدم

صبغة‌الله شود رنگ پذیر خم دل

در خم بی‌رنگ شدم صبغة‌الله شدم

گر روی آگاه شوی این ره فقر است و فنا

من به ره فقر و فنا رفتم و آگاه شدم

بندگی عشق دهد سلطنت کون و مکان

عشق به من کرد نظربنده بدم شاه شدم...^۵

که اشاره و تلمیحی به آیه مبارکه قرآن کریم دارد:

«صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ»^۶

حکیم صفای اصفهانی در بخشی از مثنوی سؤال و جواب خود به درس و بحث

ولایه از شرح‌های زیربنایی - حکیم قمشه‌ای یاد می‌کند و او را «پیر تعلیم» می‌نامد:

به درس معرفت استاد تعلیم ولایت را کسند بر چار تقسیم

به درک و دیدنی انکار و تردید به عام و خاص و بر اطلاق و تقیید...^۷

پس از آن مراحل اسفار را بر می‌شمرد:

که ما را سیر فی الله است در پیش

تو سلطان توانگر بنده درویش

الی الله را چو رهرو ره‌نما شد

خدا شد سیر فی الله را سزا شد

که حق در سیر فی الله است سیار

کسند مر ذات خود را سیر اطوار





ز خلقت چون خلق آید سوی حق
 الی الله نام این سیرست مطلق
 خدا شد پس ز خود در خود سفر کرد
 مسمائی بسهر اسمی نظر کرد
 مسمی گشت هر اسم و صفت را
 هویدا کرد سر معرفت را
 حقیقت داد بر اسمای ذاتی
 تحقق یافت اسمای صفاتی
 مبدل شد ز آب تیره با نور
 صفای صبح زاد از شام دیجور
 ز اسم و رسم سائر گشت آگاه
 که شد تکمیل سر سیر فی الله
 خلافت گشت بر بالای او دل
 ز بالا یعنی از حق شد سوی خلق
 سپس از خلق شد در خلق سائر
 چو مرکز در مدارست و دوایر
 پی تکمیل خلق آن حق مطلق
 به امر خلق شد مأمور از حق
 من الحق الی الحق سیر ثانی
 که زد پویاش کوس من رآنی
 من الحق الی الخلق است ثالث
 که از حق تاخت سمت خلق وارث
 من الخلق الی الخلق است رابع
 کنون بنیوش شرح و بسط اسفار
 که خواهد گوش معنی در اسرار...^۸
 آقای استاد دکتر سید محمد باقر کتابی در کتاب گرانمایه «رجال اصفهان در علم و
 عرفان و ادب و هنر» درباره حکیم صفای اصفهانی چنین می نگارد:



محمد حسین صفای اصفهانی حکیم و عارف و شاعر معروف قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم اصفهان است، روزگار جوانی را در زادگاه خویش به کسب دانش پرداخت آنگاه به اتفاق برادر کهنترش میرزا علی محمد متخلص به حکیم به تهران مهاجرات نمود و در کسب فلسفه و معارف اسلامی کوشش نمود و در عرفان و فلسفه به مقام استادی رسید و ارباب ذوق و ادب به محضرش شتافتند.^۹

صفا سال‌های دراز هم‌چنان کوشه گیر بود و در زندگانی خود همسر و زن نگرفت.^{۱۰}

او همچون بسیاری از استادان حکمت و عرفان اسلامی، حکیم ابوالحسن جلوه - حکیم هیدجی و ... بدون توجه به آرزوی تن، دور از امور مادی و هواهای نفسانی زندگی کرد و به مظاهر این جهانی نپرداخت خود را منزوی ساخت، او در قصیده‌ای به مطلع زیر چنین گوید:.....

از سر این چاه تیره سنگ چنین سخت / سست نگیرد مگر توان تهمتن
دل بکن از شهوت منیّه دنیا / ای به چه افتاده از منیّه چون بیژن
گلشن علوی مقام قرب الوهی / عرش جلال تو و تو مانده به گلخن...^{۱۱}

در دیوان صفای اصفهانی قصیده‌ای است اشاره به حالات درونی او دارد و پندارهای عارفانه و افزون‌طلبی‌های او را نشان می‌دهد و حکایت از اعراض دنیا دارد - مطلع قصیده چنین است:

ما زمرة فقرا از روز در تعبیم / خورشید اختر روز ما آفتاب شبیم...
و باز در تجرد گوید:

ای دهر بکر عجز بر ما چه جلوه کنی؟
چل سال می‌گذرد از عمر و ما غریبیم
بر جلد اختر پیر در رتبه پدری
در صورت بشری مولود ام و ابیم
شه‌ملک عبدصفادر شهوت است و غضب

ما مالکیم و سوار بر شهوت و غضیم...^{۱۲}

حکیم صفای اصفهانی بیشتر در محضر پیر آگاه حکیم آقا محمدرضا قمشای و هنگام استماع بیان عرفانی استاد در حال جذب بود. استاد حکیم سید جلال الدین آشتیانی از قول آقامیرزا ابراهیم زنجانی حکمی

ریاضی‌دان و حکیم متبحر نقل می‌نماید که:

«هنگامی که آقامحمد رضا با سوز و حال خاص خود مسائل عرفانی را تقریر می‌کرد حکیم صفا به حالت غشوه دهیمان می‌افتاد.^{۱۳}

اشعار حکیم صفای اصفهانی از نظر ساختار، استادانه سروده شده است گاهی به شاعران سبک خراسانی نظر داشته است و گاهی نیز به اقتضای بعضی از سخنان استادش - حکیم صهبا - در سخن به رشته کشیده است.

غزل زیبای عارفانه حکیم صفا به مطلع زیر:

نشین به چشم من از خاک رهگذر ای دوست

تو سرو نازی و مأوای سرو بر لب جوست...^{۱۴}

غزل عارفانه حکیم صهبا را به خاطر می‌آورد.

هوای باغ فرحبخش و بوی گل نیکوست

و لیک خار بود گل به چشم طالب دوست

مرا مخوان به تماشای باغ و سیر چمن

کدام سرو به بالای دوست بر لب جوست...^{۱۵}

حکیم صفا در غزل معروف زیر

من پرگاه و غم عشق همسنگ کوه گران شد

در زیر این بار اندوه ای دل مگر می‌توان شد

چون تیر با استقامت ار قوس من بست قامت

بی قامت آن قیامت قدّ چو تیرم کمان شد^{۱۶}

و یا این دو بیت از مثنوی که به سیاق گلشن‌راز سروده است:

چو پیدا شد امارات ولایت قیامت را قیام اوست آیت

قیامت قامت آن سرو قامت که در توحید ذاتش اقامت

شود ذرات محو نور خورشید به پیش کاملی کش چشم دل دید...^{۱۷}

دو بیتی زیبای حکیم صهبا را به یاد می‌آورد.

قیامت قامت و قامت قیامت قیامت کرده ای سرو قامت

مژدن گر ببند قامت را به قد قامت بماند تا قیامت^{۱۸}

در بعضی از ابیات مثنوی حکیم صفای اصفهانی اشاره به استاد خود حکیم صهبا

دارد و از او به عنوان پیر آگاه‌یاد می‌کند و در جای دیگر از حاج ملاهادی سبزواری



سخن می‌گوید و در برابر، اندیشه‌های غیر عرفانی را سقیم می‌داند:

سر ما داستان پیر آگاه	که او داند تمیز راه از چاه
گروهی سالم و قومی سقیمند	سراسر بر صراط مستقیمند
کم و بیش و پس و پیش این قوافل	به اصل خود گشایندی رواحل
یکی را مرجعستی هادی	یکی را المضلّستی منادی
تمامی مستقیم است این مسالک	ولی باشد ضلالت را مهالک
درین گمراهی و تاریکی و چاه	تو باری چنگ زن بر حبل الله ^{۱۹}

و باز در این مثنوی غیر مستقیم به حاجی سبزواری اشاره دارد:

مرا این حکمت ز آثار قدیم است	که استادش علیم است و حکیم است
بدین حکمت کنند اوتاد مرکب	برون تازند ز اضداد مرکب
بدین دانش کنند بال ابدال	گشایندی به جو لامکان بال
گر این دانش نباشد بال و پر نیست	مگو سالک که بی‌دانش بشر نیست
شود گر حکمت منظومه‌ات یار	رسی مسکوت حکمت را به اسرار... ^{۲۰}

حکیم صفای اصفهانی مثنوی عارفانه خود را بر سیاق «گلشن‌راز» شیخ محمود شبستری ساخته است. این مثنوی متضمن ده سؤال است که حکیم خود با شرح و بسط عارفانه به سؤال‌ها پاسخ گفته است.

سؤال پنجم که مربوط به طرح خاتمیت ولایت از جانب شیخ محیی الدین عربی است و نظرهای پیوسته به آن است می‌فرماید:

چه باشد معنی ختم ولایت	که باشد خاتم این ژرف آیت؟
چنین دانم که محی الدین اعراب	نماید ختمی دعوی درین باب
و گر خود گوید او عیسی بن مریم	ولایت را بود زیبنده خاتم
علی کواولیا را هست آدم	ولایت را بود ختم مسلم
دگر خاتم بود مهدی به هر حال	که جز مهدی نداند دفع دجال
بود این قیل و این قال از تمرّد	و یا باشد پذیرای تعدّد؟ ^{۲۱}

حکیم صفای اصفهانی با توجه به نظر استادش آقای محمدرضا قمشهای (حکیم صبا) که حرف اول را در شرح فصوص دارد و اندیشه‌های پنهان عرفان محیی الدین را از فتوحات مکّه دریافت کرده است و ابهام آن را رفع نموده است - با شرحی قوی و استدلالی عرفانی بیان می‌دارد. که بی‌شکی چند از آن آورده می‌شود.



بدون علم در خلوت نشستن در تعلیم را بر روی بستن
بود از کوی هادی دور بودن ز دیدار حقیقت کور بودن

بود هم بزم و هم زانوی مهدی ولی جاهل نیبند روی مهدی
که او قطب است مر اقطاب حق را از او آموخت قطبیت سبق را
به جان هر دلی از او تجلی است دل مقصود را از او تسلی است
جمال وصف را او حسن ذات است که ذات ختم موضوع صفات است
صفات ذات وصف خاتم ماست که از نقصان اسمائی میراست
به بازوی محمد زور بازوست علی را در ولایت هم ترازوست
محمد ختم و او ختم و علی ختم تجلی‌های او در کاملی ختم
نباشد معنی ختم ای برادر که بعد از او نباشد ختم دیگر
ندارد ختم جز این معنی و بس که بر حق نیست زو نزدیکتر کس
که ختمی علی بعد از پیمبر پس از او خاتمند اولاد یکسر
که ختمند اولیای احمد پاک همه پاکند از آلائش خاک...^{۲۲}

علامه استاد آشتیانی درباره اندیشه‌های آقا محمدرضا قمشه‌ای در حکیم صفای اصفهانی چنین می‌نویسد:

میرزا صفا در عرفانیات متضلع بود و در اشعاری که به سبک شیخ محمود شبستری تحت عنوان سؤال و جواب به تحقیق معارف پرداخته است احاطه او هویداست و در مبحث ولایت کلیه به طریق استاد خود مسائل را تقریر نموده و کلمات محی‌الدین را در مسأله خاتم ولایت مطلقه، یا ولایت خاصه و مقیده محمدیه، مطابق عقاید شیعه بیان کرده است.

«چنین خواندم که محی‌الدین اعراب کند دعوی ختمیت در این باب»
مطالب او مطابق است با آنچه استاد او آقا محمدرضا در حواشی مقدمه و شرح فصوص بیان فرموده‌اند.^{۲۳}

داوود در قیصری در شروح خود منظور ابن عربی را واضح نکرده است و از این است در نظر محققان عرفان اسلامی ایراد بر او وارد است ولی حکیم آقا محمدرضا قمشه‌ای با توجه به اینکه قسمتی از فتوحات را ندیده است با این وجود با بیان عرفانی درک کامل از اندیشه ابن عربی در مورد ختم ولایت نموده است.



شیخ در مدح مهدی (ع) از او به «امام العالمین» تعبیر نموده و در باب خاص مهدی (عج) می‌فرماید: هفت خصلت در حضرت خاتم اولیا است که از مختصات اوست و در هیچ ولّی موجود نمی‌باشد.

حکیم سید ابوالحسن جلوه چون نظر شیخ کبیر ابن عربی را در شروح قیصری دیده است، اعتقادی به شیخ نداشته است و در مقام ایراد و لعن ابن عربی بوده است. ولی چون استاد مشایخنا العظام آقا محمدرضا قمشه‌ای در کلام شیخ تدبیر نموده است براهین او و اندیشه‌های خاص ولایت و خاتمیت او را بررسی نموده و او را از مظان اشتباه مبرا ساخته است.

آقای سعید رحیمیان درباره حکیم جلوه و محی‌الدین عربی از قول آیت‌الله نجابت شیرازی لطیفه جالبی نقل می‌کند.

عارف کامل و فقیه وارسته حضرت آیه الله العظمی نجابت شیرازی قدس سره، از یکی اساتید خویش نقل می‌نمودند که می‌فرمود: از جمله عادات و سنت‌های درسی مرحوم جلوه در پایان درس‌های خود - که تا مدتی ادامه داشت لعن محی‌الدین ابن عربی بود تا آن که چند روزی شاگردان ایشان متوجه شدند که آن سیره مستمره ترک شده و ادامه نمی‌یابد. لاجرم برخی افاضل که جرأت بیشتری داشتند از سید ماجرا را پرسیده و علت را جویا شدند، ایشان فرموده بود (نقل به مضمون): من روی جهت حبّ به پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان و به تصوّر مخالفت ابن عربی با اهل بیت علیهم السلام لعن او را که در چند جا بر شیعه طعن دارد وظیفه می‌دانستم، اما چند شب پیش خوابی دیدم که به واسطه آن خواب به اشتباه خود پی بردم ایشان سپس خواب خود را چنین نقل نمودند:

«محضرى با شکوه نورانی از بزرگان بود که بدان راه یافتم و چون وارد شدم دریافتم حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله در صدر مجلس جلوس فرموده‌اند برای پابوسی خدمتشان شرفیاب شدم که دیدم روی شریف خود را از من برگردانند و ناراحتی از سیمای ایشان آشکار بود حیرت و ناراحتی و شگفتی من هنگامی فزونی یافت که دیدم ابن عربی در سمت راست ایشان نشسته است و سپس حضرت ختمی مرتبت (ص) با عتاب فرمودند چرا این بنده صالح خدا را لعن می‌کنی؟ برو از او دلجوئی کن؟ و آن گاه که برای دلجوئی نزدیک ابن عربی رفتم او اشاره‌ای به زمین کرد و دریچه‌ای باز شد و درون چاهی تعدادی فراوان گرگ و کفتار و جانوران وحشی و



درنده نمایان شد و من وحشت کردم. او به من گفت اگر تو به جای من در بین این‌ها جای داشتی چه می‌کردی؟

و آن گاه بود که دریافتم سخنی چند که احیاناً در مماشات ظالمان یا طعن اهل حق به زبان آورده صرفاً به جهت تقید (حسب دستور ائمه اطهار علیهم‌السلام) بوده است.^{۲۴} ابن عربی در باب خاص مهدی علیه‌السلام و وزراء او تصریح کرده است که رسول الله (ص) به امامت و خلافت هیچ یک از اولیا و ائمه جز مهدی علیه‌السلام تصریح نکرده است در حالتی که تصریح به اسم ولئی که دارای ولایت و تصرف ظاهری است از او جب واجبات است.^{۲۵}

مصطفی مجرّد

منابع:

- ۱- تاریخ حکما و عرفا متأخر بر صدر المتألهین - منوچهر صدوقی سها، ص ۱۰۲
- ۲- دیوان حکیم صفای اصفهانی - احمد سهیلی خوانساری، صص ۱۰۰ و ۱۰۳
- ۳- همان - دیوان صص ۲۸۶-۲۸۷
- ۴- همان دیوان ص ۲۲۲
- ۵- همان دیوان ص ۲۴۹
- ۶- قرآن کریم - آیه مبارکه ۱۳۸، سوره بقره ۲
- ۷- همان دیوان - ص ۲۹۹
- ۸- همان دیوان - صص ۳۳۱ و ۳۳۲
- ۹- رجال اصفهان - دکتر سید محمد باقر کتابی - از انتشارات گلها، ص ۳۸۷
- ۱۰- از صبا تا نیما - یحیی آرین پور، ج ۲ - ص ۱۳
- ۱۱- دیوان حکیم صفای اصفهانی - ص ۱۱۵
- ۱۲- همان دیوان، ص ۷۰
- ۱۳- شرح قیصری، مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۲
- ۱۴- دیوان صفا - ص ۱۹۹
- ۱۵- الف - من منشآت آقا محمدرضا حکیم قمشهای دست‌نویس، ص ۳
- ب - تاریخ فلاسفه اسلام - مرتضی مدرسی چهاردهی ص ۲۳۹
- ۱۶- دیوان حکیم صفا - ص ۲۰۴
- ۱۷- همان - دیوان ص ۲۹۰

۱۸ - مجموعه خطی آثار حکیم، خط محمود بن صالح شماره ۵۷۵۹، آستان قدس ص ۵۵

۱۹ - دیوان حکیم صفا - صص ۳۱۳ و ۳۱۴

۲۰ - همان دیوان، صص ۳۱۷ و ۳۱۸

۲۱ - همان دیوان، ص ۲۹۷

۲۲ - همان دیوان، ص ۳۰۱

۲۳ - رسائل قیصری، التوحید و النبوة و الولاية - با حواشی عارف محقق آقا محمد رضا قمشہای با

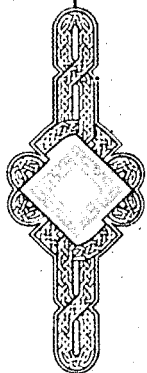
تعلیق و تصحیح - سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه ص ۱۴

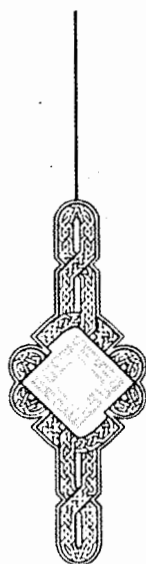
۲۴ - گلشن جلوہ - در تجلیل از مقام علمی نامدار اندیشہ حکیم الہی سید ابوالحسن جلوہ بہ اہتمام

غلامرضا گلی زوارہ ص ۲۹۳.

۲۵ - شکوہ شمس، آن ماری شیمل، ترجمہ حسن لاهوتی - انتشارات علمی و فرهنگی دیپاچہ استاد

سید جلال الدین آشتیانی حاشیہ صفحہ ہشتاد و چہار





Digitized by Google

به یاد حکیم صهبا

از آشفته شهرضائی

کوبه دریا نکند فخر به دردانه خویش

که مزار درج کهر هست به کاشانه خویش

چون الهی که چنان مستی عقلانی داشت

شهر ما شهره ز صهبا شد و دیوانه خویش

شاخص فلسفه و حکمت و عرفان شده اند

هر یک از فطرت و آن فکرت فرزانه خویش

عارف باده طلب را، ز صفا سرمستان

شد ته جزعه چشاندند ز پیمانه خویش

نشان بر سر این شهر، کهر می بارد

کنجهاگر چه برفتند ز ویرانه خویش

شیخ ما جلوه اش از جلوه درخشانتر بود

ما چنان دانش رخشان حکیمانه خویش

نه عجب حیرت هشیار که آن باده فروش

می ابریق شکن داشت به میخانه خویش

دل آشفته به شوق است زیاد استاد

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش

مرهم از اشک نهد شمع به پروانه خویش



نفسی قدسی

پریش

دل و احساس را بهم آمیخت
سینه خدمتگزاری دل کرد
آدم از خود گذشت و انسان شد
داغتر از دل شقایق بود
سفری در وجود آغازد
همه جا صحبت از عنایت بود
خال و خط و شکنج کیسو را
رنگ چشم سیاه و ساق سپید
گوهری احتیاج سُفتن داشت
از حروفی بصورت مُجمل
تا بگوید که عشق رمز بقاست
نی و نائی و چنگ و چنگی را
نی و بربط به صورت دفت آمیخت
نادمیده ز سوز دل در وی
که عیان در کلام مولاناست
انجمن مست جام باقی شد
ریخت ساقی بساغری سوزان
ونسدر آئینه عشق پیدا شد
هر چه ناپخته بود کامل کرد
بی‌نمک بود سفره امکان
آشکارا ز خود نهان گشتن
در تمجید را به گل بستن

عشق چون طرقي از تكامل ريخت
چشم و دل را به اشك مايل كرد
نفس قدسی چو همدم جان شد
دل كه آتش بيار و عاشق بود
خواست انسان بخويش پردازد
عطر بزم از گل محبت بود
دستچين كرد چشم و ابرو را
قامت سرو رقص شاخه بيد
حال محفل نياز گفتن داشت
تا نشانند به شاه بيت غزل
همه را گرد خويشتن آراست
زد صدا شاهدان شنكي را
تار سوز دلي به محفل ريخت
لب ني زن چو بوسه زد بر ني
آتشي از نهادني برخاست
وقت چون وقت كار ساقی شد
سوز دل، اشك چشم و آتش جان
جگري سوخت، عقده‌اي وا شد
همه را اين شراب بيدل كرد
گر نمي داشت داغ عشق انسان
چيست عشق اي عزيز، جان گشتن
بر گريبان پاره دل بستن



رُقعه جامه را بها دادن
نیستی، آنچنان که عیاری
ذره‌وش پر زدن، رها بودن
چیست عشق عریز، شیدائی
عشق چون عاشق تماشا شد
ای قلندر حکیم روشن بین
این توئی خفته، یا بخاکستان
ای حریفِ سبوی می بر دوش
خیز و دوری دگر به مینا ده
خیز و از عاشقی روایت کن
مرهمی نه که سینه پردرد است
جام لب‌ریز را به مِهمان ده
عشق را چون تو اوستا باید
اشک در شعر تو غزلخوان است
در کلامت کنه رنگ می‌دارد
گفته‌ای خوش به طرز رندانه
عشق و مستی جوانیت دارند
میزدی گام در پی جانان
هست با نیست را چه خوش گفتی
پیرسال و نیاز صهبانی
در نیاز آنکه پیر و ارباب است
گرز خون تو ساغرش دادند
جلوه کردی و جلوه شد بیرنگ
صوفی صُفّ، شیخ محرابی
همه الله کوی یک راه‌اند
پیر عرفان توئی جوانی کن
شدد جهانگیر در دلارائی
او که برداشت به زنه‌ار است

قمت خاک را طلا دادن
نشناسد چه قیمتی داری
بی‌سخن عاشق خدا بودن
می زدن با حریف صهبانی
قطره‌ای زان چکید و صهبا شد
ای کلامت چراغ راه یقین
خاک آتش گرفته در دامان
وی سحر گرد کوی باده فروش
تشنگان را دوباره صهبا ده
گریه کن، ناله زن، شکایت کن
آتش افروز، انجمن سرد است
ساغر از خون دل به یاران ده
که بزه‌د ریا نیالاید
سخت تر جمان عرفان است
واژه‌ها سوز نای نی دارد
زه‌د را در نماز میخانه
همچو گل جاودانیت دادند
دیر و مسجد بهانه بود ایجان
ز آب و گل گوهری نکو سبقتی
در غزل گفته‌ای به زیبائی
ناز کن پیش او که بی‌تاب است
نوش باده که کوثرش دادند
آمدی جاودان شد این فرهنگ
راهب و چنگیان مغرابی
کز طریق قبیله آگاهند
می‌فروشا نه سر گرانی کن
ناله تار پیر قشقائی
بر سر سفره‌ات نمکخوار است

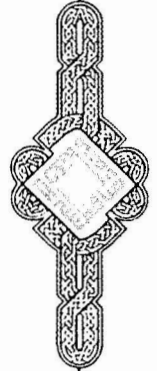


گرز گل باغ رنگ و بو دارد	شهرضا پا تو آبرو دارد
دست این قوم با تو خالی نیست	ادعا مرد این حوالی نیست
من نه کانان که محل و فرسادند	نام شیخ المشایخت دادند
با پریش و دل اهورائی	تو بمان ای حکیم صهبائی

بمناسبت کنکرة بزرگداشت حکیم آقا محمدرضا صهبای قمشه‌ای

شهریورماه ۱۳۷۸

ازادتمند پریش



عرفان مجسم

نعمت الله جعفری.

دوباره مست توصیف کمال

پُر از عشقِ جمالِ بی‌مثالم

جمال عشق می‌رویاندم باز

به شور نظم می‌جوشاندم باز

بیا ای مثنوی با هم برویم

برای خوبی از خوبان بگویم

زبان در وصف صهبای الهی

چسان گوید کمالاتش کماهی

ز شهر قمشه این یونان ایران

که باشد مهد و مأوای حکیمان

درخشید اختری چون مهر تابان

منور شد از او دنیای عرفان

محمد با رضا نامش مرکب

به «صهبای حکیم» او شد ملقب

پسندیده صفات و راضی از حق

دل و جانش غریق نور مطلق

سری پرشور از عشق خدا داشت

دلی سرشار از عشق و صفا داشت

مصفاً کرد جانش با تهجد

مزین ساخت جسمش با تعبد

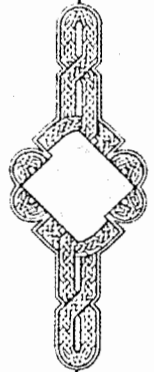
طریقت را ز احکام شریعت

گرفته تا رسیده به حقیقت^(۱)

چو در علم و عمل مرکب دوانید

دو عرفان را به اوج خود رسانید





به جذابت گفتار نابش

ز چشم مستعد می برد خوابش

کلام قدسی او همچو باران

صفا می داد روح سبز یاران

ز عرفانش همه گشته منعم

چو می دیدند عرفان مجسم

اگرچه عارف سالک بسی بود

ولی مانند او کمتر کسی بود

سفر کرد از خلائق سوی معبود

که او را در سفر حق بود مقصود

درون خود تهی از ماسوی دید

خودی خود رها کرد و خدا دید

عبور از نفس و قلب^(۲) و عقل کرده

به «بین اِضْبَعِی»^(۳) دل را سپرده

سفر «بالحق فی الحق» کرد آغاز

در «سرّ و خفی» شد بهر وی باز

به اخفی پا نهاد و گشت واصل

و را دوم سفر گردید کامل

سفر کرد از خدا سوی خلائق

به لطف حق بیان کردی حقایق

نظر در «فَصْ شِیْئِی»^(۴) چون نمودی

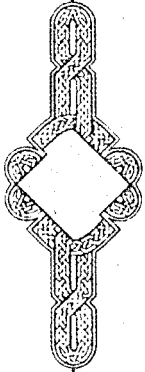
در بیت ولایت را کشودی

علی (ع) را والی مُلک و لا دید

ز غَیْرِ او ولایت لا و لا^(۵) دید

ز بیت او ولایت جلوه گر شد

خود اوّل، مهدیش ثانی عشر شد



بزرگانی که ز آنان دانش آموخت

چراغ علم دین در سینه افروخت

یکی میرزا حسن^(۶) آن پیر دانا

که در برهان و حکمت بد توانا

دگر سید رضی لارجانی^(۷)

که در عرفان و اسرار نهانی

به صهبا داد از آن خم می ناب

که از آن اوفتاد اندر تب و تاب

محمد جعفر^(۸) آن ملای مشهور

به لاهیجی که او بُد منبع نور

همه نام آوران علم و بینش

که فهمیدند سِرّ آفرینش

فضای اصفهان پر بود از آنان

مدارس بود ز آنان نورباران

ز هر جا طالب علمی روان بود

ورا مقصود شهر اصفهان بود

ریاضیات و طب و علم میزان

اصول و فقه و حکمت عشق و عرفان

همه سرچشمه اش در اصفهان بود

وز آن سیراب اطراف جهان بود

ز بحر دانش اعلام مذکور

حکیم قمشه شد نور علی نور

سپس آمد بسوی زادگاهش

که یابد توشه ای از بهر راهش

زمان قحطی و فقر و بلا بود

و حتی لقمه نانی کیمیا بود



فقیران و ضعیفان را صلا کرد
 هر آنچه داشت بر آنان عطا کرد
 پس از چندی سوی تهران روان شد
 و را بیرون شهر ری مکان شد
 نرفت او تا ز جلوه^(۹) جلوه گیرد^(۱۰)
 برفتی تا از او جلوه پذیرد
 اگرچه گشته این افسانه مشهور
 کسی گوید که از عرفان بود دور
 به نزد عارف سالک بود خام
 میان عارفان این حرفها نیست
 مرام «جلوه» و «صهبا» دو تا نیست
 کهریک لیک اندر دو صدف بود
 صراط مستقیم حق هدف بود
 حکیم جلوه کو بودی ز او تاد
 غلط باشد که او از جلوه افتاد
 جلال «جلوه» و «صهبا» خدائست
 در آن عالم صفا و آشنائست

چو در ری شد مکان و منزل او
 روان گشتند شاگردان ز هر سو
 حکیمانی که از وی بهره بردند
 از آن مشرب شراب ناب خوردند
 فراوانند لیکن چند تن را
 که شمع می بوده‌اند هر انجمن را



در این نظم آورم نامی از آنان
 نه کامل بلکه اندر حد امکان
 از آنان میرزا^(۱۱) هاشم به نام است
 که او استاد استاد^(۱۲) امام است
 ز کاشان شد روان ملامحمد^(۱۳)
 که در عرفان و حکمت بد مؤید
 محمد مهدی^(۱۴) آن پیر خردمند
 گرفت از درس اُستادش بسی پند
 حکیم قمشه، نصرالله^(۱۵) مشهور
 که آثارش بود از خلق مستور
 صفا آن شاعر نامی ایران
 به نزد شیخ رفتی از سپاهان
 محمد طاهر^(۱۶) تنکابنی نام
 که بُد شخص حکیم و عارف تام
 ز طیی الارض صهبا او خبر داد
 ازی را بوده او همراه اُستاد
 ز ری تا شهر قم را یک قدم کرد
 نه بحثی از وجود و نه عدم کرد
 شهاب الدین نیریزی^(۱۷) کامل
 دگر لطفعلی صدر الافاضل^(۱۸)
 یکی شیخ الزّئیس^(۱۹) از نسل قاجار
 کزین شهزادگان بودند بسیار
 که شاگردی صهبا را نمودند
 ز اقران گوی عزت را ربودند
 ز اصطهبان بود میرزا محمد^(۲۰)
 که در علم و عمل بودی سرآمد
 نهاوندی^(۲۱) به نام شیخ حیدر
 که در آجام عرفان بُد دلاور



و میرزا جعفر آن^(۲۲) یمی فی الله فانی
 که شهرت داشت میرزا آشتیانی
 ز قم هم میرزا محمود^(۲۳) نامی
 حکیم عارف والا مقامی
 سپاهان هم جهانگیری^(۲۴) فرستاد
 که دریابد حقایق را از استاد
 بیان شیخ مدهوشش نمودی
 نگاهش عقل با هوشش ربودی
 چو او را جذبه‌ای گردید حاصل
 ز خود بیخود شد و گردید واصل
 همه چون اختران و ماه تابان
 مزین بود آسمان علم از آنان
 کران را تا کران روشن نمودند
 خرابات جهان گلشن نمودند
 هزاران عالم عامل از آنان
 گرفته نور علم و عشق و عرفان
 به دقت نزع جان بودند یاران
 همه سرگشته با حالی پریشان
 بگفتا با یکی یاران که دیدی؟
 ز صاحب آمده اسب سفیدی^(۲۵)
 سپس تسلیم کردی آن امانت
 که با «قالوا»^(۲۶) بلی کردی ضمانت
 سوار توسن صاحب زمان شد
 به سرعت رهسپار آن جهان شد
 غروب مهر رویش آتش افروخت
 دل و جانی ز جمع عارفان سوخت
 خرد تاریخ فوتش را به دقت
 بگفتا «منکسف شد مهر حکمت»^(۲۷)



چو فرزانه مرا بوده است استاد
از آن دریا مرامم قطره‌ای داد
از این رو این جسارت را نمودم
به شرح حال وی نظمی سرودم
به دربارش به پاس این عطیه
مرا ران ملخ باشد هدیه
نعمت‌الله جعفری

پی‌نوشت‌ها

- ۱- از مولوی نقل شده است: مثال «شریعت» همچو علم طب آموختن است و «طریقت» پرهیز کردن و دارو خوردن، به موجب علم طب و «حقیقت» صحت یافتن ابدی: و از آن هر دو فارغ شدن و چون آدمی از این حیات مُرد شریعت و طریقت از او منقطع شد و حقیقت ماند.
- ۲- اشاره به هفت شهر عشق، یا مقامات هفتگانه عرفا که عبارت است از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی، اخفی.
- ۳- قال رسول‌الله (ص) قلب المؤمن بین اصبعی من اصابع الرحمن.
- ۴- فص شیبی، یکی از فصوص فصوص الحکم محی الدین عربی است که در آن از ولایت کبرای الهی بحث کرده است.
- ۵- اشاره به آیه «لاشرقیه و لاغربیه» سوره نور، آیه ۳۵ و اینکه هیچ ولایتی غیر از ولایت حضرت علی (ع) پذیرفته نیست.
- ۶- میرزا حسن نوری، فرزند حکیم نوری
- ۷- آقا سید رضی لاریجانی (لاهیجانی) استاد حکیم صهبای در علوم غریبه و شهود حقیقیه. ف: ۱۲۷۰ هـ. ق.
- ۸- میرزا محمد جعفر لاهیجی، از بزرگان حکمت و عرفان، ف: ۱۲۵۵ هـ. ق.
- ۹- میرزا ابوالحسن جلوه از علما و عرفای شامخین که معاصر صهبای بوده ت: ۱۲۳۸، ف: ۱۳۱۴.
- ۱۰- جلوه گرفتن، به معنی بی رونق کردن، بی اعتبار کردن.
- ۱۱- میرزا هاشم اشکوری، استاد مرحوم شاه‌آبادی که او استاد امام خمینی (ره) بوده است. ف: ۱۳۳۲ هـ. ق.
- ۱۲- امام خمینی (ره)
- ۱۳- ملا محمد کاشانی، معروف به آخوند کاشی که چند صباحی حکیم فرزانه و حکیم اسداله

(متخلص به دیوانه) نزد وی شاگردی کرده‌اند.

۱۴ - میرزا محمد مهدی قمشه‌ای (پدر مرحوم آیه الله مهدوی) که گفته‌اند: مرحوم آیه الله بروجردی قسمتی از اسفار اربعه را نزد او خوانده است. ت: ۱۲۶۱، ف: ۱۳۳۰ هـ. ق.

۱۵ - میرزا نصر الله حکیم (استاد مرحوم حکیم فرزانه و حکیم اسدالله قمشه‌ای) ت ۱۲۵۷، ف ۱۳۲۴ هـ. ق.

۱۶ - محمد طاهر تنکابنی، که در طی الارض حکیم صهبا همراه وی بوده و داستان آن را برای مرحوم حکیم الهی قمشه‌ای حکایت کرده است. ت: ۱۲۸۰، ف: ۱۳۲۰ هـ. ق.

۱۷ - میرزا شهاب الدین نیریزی.

۱۸ - میرزا لطفعلی صدر الافاضل، ت: ۱۲۶۸، ف: ۱۳۵۰ هـ. ق.

۱۹ - شیخ رئیس قاجار (شاهزاده قاجاری) احتشام الملک، ت ۱۲۷۴.

۲۰ - میرزا محمد اصطهباناتی، ف: ۱۳۲۶ هـ. ق.

۲۱ - شیخ حیدر نهاوندی، ف: ۱۳۲۰ هـ. ق.

۲۲ - میرزا جعفر آشتیانی

۲۳ - میرزا محمود مدرّس کهکی قمی، ت: ۱۲۷۰، ف: ۱۲۴۶ هـ. ق.

۲۴ - جهانگیرخان قشقایی، ت: ۱۲۴۳، ف: ۱۳۲۸ هـ. ق.

۲۵ - صهبا در حال احتضار به یکی از شاگردانش گفت: آیا اسب سفیدی که امام زمان (عج) برایم فرستاده‌اند، می‌بینی.

۲۶ - اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف. «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...»

۲۷ - ماده تاریخی سال وفات آقا محمدرضا قمشه‌ای به حروف ابجد، ۱۲۶۷ هجری شمسی.

