

اندیشه جامی

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

نویسنده :
پوهاند عبدالحی حبیبی

کابل

معرفی کتاب

نام: اندیشه جامی

نگارش: علامه عبدالحی حبیبی

خدمات کمپیوتر: رحمت نبی

صفحه آرایی: محمد نبی تدبیر

اهتمام: م، ن، تدبیر

تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

ناشر: مرکز تحقیقات علامه حبیبی

سال طبع: ۱۳۸۴ هـ ش برابر با ۲۰۰۵ م

انديشة جامي

نگارش
علامه عبدالحی حبیبي

فهرست

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

فصل دوم: طريقت جامي ۴۵

فصل سوم: تجلي فکر جامي در سلامت و ايسال ۷۹

اي برادر توهمان انديشه يي!
ما بقي تو استخوان و ريشه يي!
((مولوي بلخي))

انديشة جامي
پژوهشي درافكار و جهان بيني
مولانا نورالدين عبدالرحمن جامي هروي عليه الرحمه
((ولادت در جام ۲۲ شعبان ۸۱۷ ق))
۷ نومبر ۱۴۱۴ م
((وفات در هرات محرم ۸۹۸ ق))
۹ نومبر ۱۴۹۲ م

نويسنده :
پوهاند عبدالحی حبيبي

کابل

فصل اول

موقف عرفانی جامی

در

پیوستگاه فلسفه و عرفان با سائنس

(۱)

حضرت مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی ((۸۱۷ - ۸۹۸ ق)) از ستارگان تابان قدر اخیر ادبیات و دانش افغانستان است، که او را بحق از شخصیت‌های بزرگ دارای ابعاد متعدد توان گفت:

وی دانشمندی جلیل و شاعری مفضل و توانا و صوفی صافی ضمیر و مربي بصیر و در حکمت و فلسفه متبحر و ادیبی دانا و نثرنگاری شیوا بود.

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

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

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

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

بگوشه مینوی ((صلح کل)) بنشیند؟
 زمین عشق بکونین صلح کل کردم
 تو خصم باش وز ما دوستی تما شا کن!
 ((حافظ))

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

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

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

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

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

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

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

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

دیدند توضیح وقبول فرمودند .

جامی از زاهدان خشک زاویه نشین و گریزا از جامعه و عامه مردم نبود، خود نقشبندیان احراریه در اصول طریقت خود (خلوت در انجمن) و (سفر در وطن) داشتند^۱ و مطابق مقوله معروف "دست درکار و دل با یار" با مردم از بازاریان و کشاورزان تا درباریان و توانگران محشور می شدند .

این طایفه برای خود رسالتی را در جامعه بشری قایل بودند، که تقلیدی کامل از حیات نبوی ((ص)) بود. مثلاً یکی از شیوخ بزرگ هند عبدالقدوس گنگوهی (متوفای ۹۹۴ ق) میگفت (سوگند بخدا، اگر من به آن درجه عالی معراج میرسیدم، هرگز بزمین باز نمی گشتم)^۲

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

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

ابعاد شخصیت جامی را از سه نظر مطالعه باید کرد :

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

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

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

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

حرکت و استمرار احوال

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

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

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

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

باشد.^{۱۰}

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

(۳)

در قرآن عظیم

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

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

در سوره مریم آیه ۶۶ - ۶۷ چنین است: و یقول الانسان اءذا مامت لسوف اخرج حیا؟ اولایذکر الانسان انا خلقنه من قبل ولم یک شیء، فوریک لنحشر نهم... (و میگوید مردم: آن وقت کمن مرده باشم، سرانجام بیرون ارند مرا زنده؟ یاد ندارد مردم: کما بیا فریدیم اورا پیش و نبود هیچ چیزی؟)^{۱۴}

آیه ۲۲ سوره ق: و جاءت کل نفس معها سابق و شهید. لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک، فبصرک الیوم حدید. (و بیاید هر تنی رباآن راننده یی و گواهی. و بد رستی که بودی اندر غفلتی ازین.) برداشتیم از تو پو شش تو (پس) بینایی تو امروز تیز است.^{۱۵}

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

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

در تفسیر نسفی فی لبس را در پوششی اند ترجمه کرده اند^{۱۸} که در کشف الاسرار: اختلاط ظن والتباس امر وشک است (۹/۲۷۹) و این به پوشیدگی و ابهامی که از زمان قدیم، مورد اختلاف نظر ارباب فکر و دانش قرار گرفته است اشاره است. و ما آنچه در آیه ۲۹ سوره رحمن (کل یوم هو فی شان) آمده، اتفاق مفسران برانست، که ضمیر (هو) عاید به الله است، یعنی هر روز او در کاریست^{۱۹} در ترجمه تفسیر نسخه خطی کمبرج که مولف آن معلوم نیست، ترجمه این آیه شریف چنین است: هر روزی از خدای عز و جل کاری نو آید.^{۲۱} و امام فخر رازی (متوفای ۶۰۶ ق) مینویسد که از حضرت پیامبر ص در باره شان پرسیدند فرمود: یغفر ذنبا ویخرج کربا ویرفع من یشاء ویضع من یشاء.^{۲۱} در ارشاد عقل السلیم الی مزایا الکتب الکریم مشهور به تفسیر ابی السعود (متوفای ۹۸۲ ق) گوید: کل یوم یعنی در هر وقتی از اوقات اودر شانی است فانه تعالی لایزال ینشی اشخاصا ویفنی آخرین وفی الحدیث من شانه ان یغفر ذنبا ویفرج کربا ویرفع قوما ویضع آخرین.^{۲۲}

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

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

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

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

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

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

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

(۴)

شیخ اکبر محیی الدین بن عربی
متوفاً ۶۳۸ ق ۱۲۴۰ م

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

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

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

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

شام اگر گل کرد بیدل پرده دار عیب ماست

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

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

نشان مرد مومن با تو گویم

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

(۵)

مولانا جلال الدین بلخی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳۲

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

آمده اول با اقلیم جماد

وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یا د ناورداز نبرد

وز نباتی چون بحیوان اوفتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد ...

بازاز حیوانی سوی انسانیش

میکشد آن خالقی که دانیش

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت

تاشداکنون عاقل و دانا وزفت

عقلهای اولینش یاد نیست

هم ازاین عقلش تحول کردنیست

تارهدزین عقل پرحرص وطلب

صدهزاران عقل بیند بوالعجب^{۳۳}

جای دیگرهمین مطلب راچنین گوید ویک مردن رازندگی

دیگرداند :

از جمادی مردم ونامی شدم

وز نما مردم بحیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم ؟ کی زمردن کم شدم

حمله بی دیگر بمیرم از بشر

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

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

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

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

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

تاچه عالم هاست در سودای عقل
 بحر بی پایان بود عقل بشر
 صورت ما اندرین بحر عذاب
 عقل پنهانست و ظاهر عالمی

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

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

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

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

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

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

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

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

بیدل گوید :

نوی بیدل از ساز امکان نرفت
نشد کهنه تجدید ایجادها

(۶)

حضرت جامی و مسئله خلق جدید

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"چون تجلیات رانهایت نیست، هر تجلی مستلزم علم است مرعبد
متجلی له رابحق متجلی، پس علم ویرا غایه نباشد، لا جرم مخاطب
میگردد بلسان الحال او المقال، بعد از حصول هر علمی بامرقل رب زدنی

علما. واصحاب الراي که باول مراتب که نهايت سيرالي الله است رسيدند ... پندارند که چون واصل شدند و غرض حاصل شد بغايت مراد رسيدند و به اليه تر جعون بسنده گشتند، هيات ! منازل طريق الوصول که مراتب سير في الله است الا تنقطع ابدالابدين. زیرا که شيون وصفات الهي، که تجليات بحسب آنست غير متناهي است:

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

لوايح:

علاوه بر این حضرت جامي را کتابيست بنام لوايح^{۳۳} مشتمل بر ۳۳ لايحه، با نثري قوي و رسا بار باعيات نغز و فصيح، درين لوايح، نکات اساسي تصوف و عرفان و توحيدرياني در کمال اختصار آمده که درباره خلق جديد^{۳۴} "تبدال امثال" به اتکاء فص شعبيي فصوص ابن عربي چنين گويد:

((عالم عبارتست از اعراض مجتمعه در عين واحد که حقيقت هستي است و آن متبادل و متجدد ميگردد مع الانفاس والاناث. در هر آني عالم بعدم ميرود و مثل آن بوجود مي آيد، واکثر اهل عالم از معني غافلند کما قال سبحانه :

((بل هم في ليس من خلق جديد)) و ازارباب نظر کسي بر ين مطلع نشده است مگر اشاعره در اجزاي عالم که اعراض است حيث قالوا: الاعراض لايبقي زمانين... پس عالم بجمع اجزائه نيست مگر اعراض متجدده متبدله مع الانفاس، که در عين واحد جمع شده اند و در هر اني از اين عين زایل مي شوند و امثال آنها بوي متلبس ميگردند، پس ناظر بواسطه تعاقب امثال در غلط مي افتد و مي پندارد که آن امريست واحد مستمر:

بحريست نه کاهنده و نه افزاينده
امواج برآورونده و اينده
عالم چو عبارت از همين امواج است
نبود دوزمان بلکه دوران پاينده

اما ارباب کشف و شهود مي بينند، که حضرت حق سبحانه و

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

رباعی :

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

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

سبحان الله ! زهی خداوند و دود

مستجمع فضل و کرم و رحمت وجود

در هر نفسی برد گهانی بعدم

آرد دگری چو آن، هماندم بوجود

انواع عطا، گرچه خدا می بخشد

هر اسم و عطیه بی جدا می بخشد

در هرانی حقیقت عالم را

یک اسم فنا، یکی بقا می بخشد.^{۴۷}

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

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

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

(۷)

حرکت در جوهر

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

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

دوم: وسعت این عالم چقدر است ؟ نهائیتی دارد؟

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

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

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

تا بدینجا رسید دانش من
که بدانم همی که نادانم.

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

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

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

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

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

ملا صدرا:

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

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

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

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

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

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

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

همواره در تبدل است.

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

الف - عالم حادث و هر لحظه در تجدد و نقضا است .
ب - روح انسان با بدن حادث میشود و بعداً مجرد گشته باقی می ماند .

ج- معاد جسمانیت.

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

هـ زمان: مقدار حرکت اجسامست: ۵۵

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

(۸)

نظریه نسبیت و بعد چهارم

البرت اینشتین Albert Einstein (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵ م) بزرگترین

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

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

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

چون نظریه نسبت، مباحث دراز و پیچیده سربسته ئی دارد و بدون درک ریاضیات عالی و مغالیک سائنس درک آن دشوار است، بنا برین درینجا به اشتراك فکری که در مسأله دوام حرکت و استمرار آن بین صوفیان اسلامی و اشراقیون قدیم با دانشمندان ریاضیات و فزیک امروزه واقع شده و ملاصدرا پیش از انیشتین بحرکت در جوهر ملتفت شده و آنرا کار خود در تحقیق روانی و اشراقی خود قرار داده اشاره کرده و میگوییم که نتیجه گیری و بازجویی صاحب نظران بشر درازمنه مختلفه از مسأله حرکت در وجود و سیرتکامل با انواع و افکار گوناگون بوده است.

اشراقیون آنرا وسیله جنبش های روحانی و معنوی انسان قرار داده و به تعبیر عرفانی و رموز ((اسرار آلود)) شرح داده اند که :

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

(۹)

لب لباب اندیشه عرفانی جامی
دریک غزل

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

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

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

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

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

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

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

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

تعالی بیرون از جهات ((مکان + زمان)) است مغایر افتد با اخبارسید عالم که از انجمله است بروایت انس بن مالک: یقول الله تعالی بعزتی وجلالی وارتفاع مکانی لا یدخل الجنه احد وقلبه مظلم. پس مکان سه قسم است: مکان جسمانیات. دوم مکان روحانیات. سوم مکان الله تعالی که برتر از جهات وعالم امکان یعنی جسمانیات وروحانیات است.^{۵۹}

پس ازاینکه انسان به توحیدایزدمتعال پی بردوعالم راجلوه های اسما وصفاتش شمرد، مسأله ربوبیت)) پیش میآید، که آیا پرورنده کائنات کیست؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(حافظ)

(ختم)

(کابل، جمال مینه سنبله ۳۶۰ ش)

1

حواشی و مأخذ فصل اول:

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

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

۳- سیفی هروی: تاریخنامه هرات ۱۱۱

۴- طبقات ناصری ۱/۳۶۱

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

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

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

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

۹- همین کتاب ۱/۷۱

۱۰- همین کتاب ۳/۲۷۹

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

۱۲- علی اشعری: مقالات الاسلامیین ۲/۶

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

۱۴- طبري ۴/۹۶۴

۱۵- طبري ۷/۱۷۴۲

۱۶- طبري ۳/۶۶۵

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

۱۸- نسفي ۲/۷۴۹ تهران ۱۳۵۴ ش

۱۹- كشف ۹/۴۰۳

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

۲۱- التفسير الكبير ۸/۱۹ طبع قاهره ۱۳۲۴ ق

۲۲- هامش تفسير کبير ۸/۲۹

۲۳- قران، الاعراف ۵۴.

۲۴- اقبال: احيا ء فکر ديني ۱۲۱

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

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

۲۷- عفيفي: شرح بر فص ۱۸ ص ۲۳۳.

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

۲۹- ديوان کبير ۱/۲۶۹ طبع تهران

۳۰- مثنوي، دفتر اول ۷۱

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

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

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

۵۲- قرآن ، ق ۱۵

۵۳- قران ، ابراهیم ۱۹

۵۴- ملاصدرا: اسفاد ۱ / ۲۳۱

۵۵- راشد: دو فیلسوف شرق وغرب ۱۴۳.

۵۶- تلخیص از موارد مختلف کتاب دو فیلسوف شرق وغرب .

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

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

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

۶۰- قرآن، الاعراف ۱۷۲

۶۱- لوائح: لایحه ۳۰ ص ۶۹.

فصل دوم

طریقت جامی

(۱)

مطالعة عصر

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

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

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

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

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

خراسان بود .

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

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

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

(۲)

پيدايش طرايق

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

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

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

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

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

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

(۳)

مقدمات پیدایش طریقت نقشبندی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(۴)

طریقت نقشبندی

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

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

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

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

کشک عارفان بخارا مدفون اند.^۸

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

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

"نقشبند یعنی القا کننده صورت کمال حقیقی اندر دل"^۹ و حضرت جامی هم اشارتی بهمین مطلب دارد که گفت:

سکه که در یثرب و بطحی زدند
نوبت آخر به بخارا زدند
از خط آن سکه نشد بهره مند
جز دل بی نقش شه نقشبند

(تحفة الاحرار)

یا بطور صریحتر درین رباعی:

سرغم عشق درد مندان دانند
نی خوش منشان و خودپسندان دانند
از نقش توان بسوی بی نقش شدن
وین نقش غریب، نقشبندان دانند

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

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

زد بجهان نوبت شاهنشاهی
کوکبه فقره عبیدالهی

(تحفة الاحرار)

(۵)

علل مقبولی این طریقت

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

(۶)

اصل محاب اعمال

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

ابن قتیبه حدیثی را روایت کند که ((لیس خیر کم من ترك الدنيا للاخرة و لاخرة للدنيا، ولكن خیر کم من اخذ من هذه وهذه¹⁰ و نیز الما وردی مینویسد :

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

(ص) فرمود: پس همه شما ازو بهترید!¹¹
 این دو مثال از زندگانی اعتدالی و اقتصاد در اعمال دوره اول اسلام بود و ما نظایری را از مبالغه های بعدی امور تعبدی و اخلاقی در بین صوفیان هم ذکر کرده ایم .
 نقشبندیان این مراتب افراط و مبالغه را در نظر داشتند و با وجود آنکه ذکر خدا و مراقبه را مهم شمردند، ولی اصل عمل به محاب اعمال را هم فراموش نکردند و ایجاب و اقتضای زمان را نیز رعایت کردند .
 اصل این مبدأ حدیثی است که ابونعیم در حلیة الاولیاء روایت کرده که حضرت محمد (ص) در حین دعا فرمودی:

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

میفرمودند که طریقه درویشان خانواده خواجهگان قدس الله ارواحهم آنست که همگی همت، مصروف بر آن میدارند که در هر وقت به محاب اعمال مشغول باشند، یعنی آنچه مقتضای آن وقتست آن میکنند .
 مثلاً بذکر و مراقبه وقتی اشغال مینمایند، که اهم ازان دران وقت نباشد از خدمتی که راحتی بدل مسلمانی رسد. اگر چنانچه بخدمت و معونت ایشان راحتی بدلی میرسد، آن خدمت را بذکر و مراقبه تقدیم کنند .

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

در خلوت بند و در صحبت راکشای!

در شیخی بند و دریاری راکشای!¹³

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

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

(۷)

خلوت در نظر نقشبندیان

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

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

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

خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت.¹⁵

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

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

درویشان طریقت ما، بظاهر بخلق باشند و به باطن بحق، چون پادشاه ازو پرسید، چنین دست دهد؟ حضرت نقشبند گفت: آری! حق تعالی میفرماید: رجال لاتلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله.¹⁶

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

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

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

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

(۸)

مميزات ثلاثة

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

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

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

توحیدین چنین روشن می سازد:

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

(فقرات خواجه پارسا، خطی)

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

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

(تحقیقات خطی ورق ۹۰)

(۹)

کلمات قدسیه یازده گانه
باروشنی های آن

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

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

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

۱- هوش در دم

۲- نظر در قدم

۳- سفر در وطن

۴- خلوت در انجمن

۵- یاد کرد

۶- بازگشت

۷- نگهداشت

۸- یاد داشت، باشد

ولی سه مبداء دیگر را خواجه بهاوالدین نقشبند بران افزود، که وقوف زمانی و وقوف قلبی و وقوف عددی است.¹⁹ در رساله انفاس نفیسه مولانا سعدالدین کاشغری مرشد حضرت جامی (متوفی ۸۶۰ ق) تفصیلی در شرح این کلمات قدسیه وارد است که خلاصه آن در اینجا آورده می شود:

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

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

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

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

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

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

رضای تو .

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

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

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

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

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

فقیر خواجه احرار، ورق ۲۰۵ خطی

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

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

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

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

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

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

(۱۰)

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

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

دوم: از خواجه عبیدالله احرار، از یعقوب چرخي از خواجه نقشبند.²⁴ و دومرادا و حضرت سعد کاشغری و خواجه احرار از پیشوایان بزرگ روحی عصر خود بودند که تولد خواجه احرار رمضان ۸۰۶ ق و وفاتش سلخ ربیع الاول ۸۹۵ ق است.²⁵ و این همان شخص است که در ماوراء النهر شهرت و جلالی شاهانه داشت و جامی چهار بار بدیدنش شتافت و در لباس فقر دارای طنطنه ملوکانه بود و بتدبیر او فقر در قبای شاهی آمده بود:

چو فقر اندر قبای شاهی آمد
بتدبیر عبیداللهی آمد

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

(۱۱)

موقف جامی بین طریقت نقشبندی و توحید وجودی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تو زخود گم شو کمال اینست و بس
تو همان اصلاً وصال اینست و بس

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

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

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

کثرتی....))²⁹

عرفای نقشبندیه توحید را چنین تعریف کنند :

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

در چنین صورت نتوان گفت که پیشوایان نخستین نقشبندی تا عصر

جامی به فرق بین وامتیاز روشن وحدتین قایل بوده اند، بلکه نظریاتی درباره توحید و طبقه بندیهای آن از قدیم وجود داشت و نقشبندیان هم طوری که در بالا گذشت، گاهی میگفتند که غیر اصلاً وجود ندارد ومدتی هم به نفي صورت وتعین وشهود حق بی مزاحمت شعور به وجود کثرت وظهور حق در مظاهر یکه تعیین آنها عدمیست قایل بوده اند، تا وقتیکه نوبت به شیخ احمد کابلی سرهندي (۹۷۱ - ۱۰۳۴ ق) رسید، که اجدادش از نخراب کابل بوده و خودش از خواجه محمد باقی بالله کابلی استفاضه کرده بود.

این شیخ از نقشبندیان معروف هند ومشهور سرهندي است، که درطریقت نقشبندی مکتبی جدید را کشود، که بعد از تمام پیروانش در هندوستان وخراسان رأی او را پذیرفتند وفکری مسلم ومتبع نزد همه گشت ومکتوبات او که درچندین جلد ضخیم بارها نشر یافته، کتاب درسی وخواندنی نقشبندیان وحتی پیروان طریق دیگر نیز گردید.

شیخ احمدبا اینکه برآثارابن عربی واقوال اودرتوحیدوجودی کاملاً عبور کرده وبر افکارصوفیان طریق دیگر نیزاحتوا دارد، وحدت وجود را از مخالطات صوفیه وبعینه مذهب سوفسطائیه پنداشته وعقیده دارد که مبنای این فکر برسکر است و درآغاز ام فکر وحدت وجودی پیدا می آید، تا که صوفی ازین مقام ارتقا میکند، واین ترقی از توحید وجودی کمال اوست که بمرتب توحید شهودی میرسد واز " همه اوست " میگذرد وبه عبارت مختار شیخ احمد " همه ازوست " میرسد.³¹

باری شیخ احمد کابلی ثم سرهندي، مکتب شهود وهمه ازوست را بارویه مجتهدانه وتصفیه از شوایب وخلطات، شرح وتهذیب میدهد ومبحث توحید را که در تصوف قدیم رنگی جهانی وبشری داشت، در قالب ظواهر شرع محمدی وفیوض نبوت میریزد، که اقوال پیروانش در عالم ذوق وجذب هم ادنی مخالفتی با ظواهر شریعت نداشته باشد واز سکر وجودیان به صحو شهود پناه یافته باشند.

شکی نیست که تعابیر مصطلح وجود وشهود در تصوف اسلامی سوابقی داشت وحتی بقول محمود کاشانی در مصباح الهدایه (ص ۴۳۰) اتصال محب به محبوب بعداز فناي وجود محب وبقاي اوبه محبوب بردو قسم بود: که اول آن اتصال شهودی یعنی وصول سر محب به محبوب در مقام مشاهده بود وبعد ازآن اتصال وجودی یعنی وصول ذات بصفات

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

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

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

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

ظاهر نص واحكام شرعیست.

چون رهبران نقشبندی و خود حضرت جامی، شریعت را با کمال احترام پیروی می‌کردند و موافقه شریعت و طریقت وجه همت ایشان بود، بنابراین باید گفت که شرح و تفصیل کتب و اقوال وجودیه و استعمال تعابیر و مصطلحات و لطایف ایشان را منافی با شریعت نمی دانستند و خود حضرت جامی بین طریقت خویش و تعابیر وجودیه موقفی ثابت داشت و می‌توانست همان افکار را وضعی ملایم و متجانس با طریقت و شریعت دهد.

در کتب و اشعار حضرت جامی تعابیر و مطالبی موجود است که بوی توحید وجودی از آن بمشام میرسد و برخی از علماء اهل ظاهر آنرا از نظر شرع نه پسندیده اند، چنانچه آخذ ملا احمد الکوزائی قاضی القضاة کندهار در حدود ۱۲۴۰ ق رساله فارقه را در شرح این مطالب نگاشته و بر اهل توحید وجود تاخته است. ولی علامه حبیب الله محقق کندهاری در رساله ((شمعه بارقه)) بین اهل توحیدین محاکمه و تطبیق عالمانه نموده و مخصوصاً از گفتارهای حضرت جامی دفاع کرده است، وی گوید :

((یکی رباعیه مولوی عبدالرحمن جامی قدس سره که :

همسایه و هم‌نشین و هم‌ره همه اوست

با دل‌گدا و اطللس شه همه اوست

در انجمن فرق و نهان‌خانه جمع :

بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

میخواند و از آن این معنی می‌خواهد که همه عکوس و ظللال و مظاهر و مرایا جمال و کمال حضرت اقدس اویند و بدین معنی لذت می‌گیرد و ذوق و حلاوت درمی یابد ضرری و نقصانی به وی لا حق نگردد و ایراد و اعتراضی بروی وارد نشود، مگر آنکه این تکلم در محضر عوام کالانعام باشد که سماع آن کلمات ایشان را مظنه خطر وقوع در فتنه الحاد و زندقه و فساد اعتقاد در شریعت حقه باشد، آری هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد

و جناب معظم الیه جایی دیگر می‌گوید :

کیست آدم ؟ عکس نور لم یزال

چیست عالم ؟ موج بحر لایزال

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

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

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

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

¹ تمدن اسلام و عرب

² تیسیر الوصول الی احادیث الرسول ۱/۲۸

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

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

الاثر محیی ۳/۱۴۸

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

⁶ جامی: نفحات ۱۴

⁷ مختصر دایره المعارف اسلامی بزبان انگلیسی 436 ح

⁸ بیب السیر ۳/۸۷

⁹ مختصر دایره ۴۳۶.

¹⁰ عیون الاخبار ۳۷۵

¹¹ اعلام النبوه ۱۵۳ طبع قاهره ۱۳۱۹ ق

¹² جامع الصغیر 60

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

فصل سوم

تجلی فکر جامی در
سلامان و ابسال

(۱)

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

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

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

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

1

ترجمه هاي عربي اين داستان :

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

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

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

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

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

شاه يعقوب آن جهانداري كه هست

با علوش ذروه افلاك پست

(اورنگ دوم ص ۳۱۵)

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

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

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

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

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

(اورنگ دوم، ۳۵۵)

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

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

عیش باقی را از فانی برگزید

(اورنگ دوم ص ۳۶۰)

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

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

(اورنگ دوم ص ۳۶۲)

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

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

(۲)

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

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

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

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

(اورنگ ششم، ليلي و مجنون ۷۶۰)

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

عمرها شد تا درين کاخ کهن
تار نظم بسته بر عود سخن

هر زمان از نو نوايي ميزم

دم زديري ما جرايي ميزم

رفت عمر و اين نوا آخر نشد

کاست جان، وين ما جرا اخر نشد

پشت من چون چنگ خم گشت وهنوز

هر شبی درساز عودم تا بروز
 عود ناساز سست و کرده روزگار
 دست مطرب راز پیری رعشه دار
 نغمه این عود موزون چون بود؟
 دست مطرب بقانون چون بود؟
 وقت شد این عود را وش بشکنم
 بهر بوی خوش در آتش افکنم
 خام باشد عود را آتش زدن
 خوش بود در عود خام آتش زدن
 بو که عطر افشان شود این عود خام
 عقل و دین را ز آن شود خوشبو مشام

(اورنگ دوم ۳۱۸)

این ابیات از آغاز داستان سلامان و ابسال است، که دران جامی خود معترفست که ((دم از ما جرای دیرین میزند)) و شام پیری روز روشن زندگانی او را تیره داشته و ((دست مطرب از پیری رعشه دار است)) ولی وی داستان کهن را بر وقفی ترتیب و انسجام داده، که باید این عود خام عطر افشان شود و نکات عقل و دین در نگهت آن بمشام رسد.

با فصاحت کلام و طلاقت لسانی که درمثنوی سلامان و ابسال جامی دارد حاوی فواید اجتماعی و نصایح و پندهایی است که هنوز هم درزندگی اجتماعی بکار می آید مثلاً:

(۱) در زمان قدیم از عصر افلاطون تا فارابی نظریه ((مدینه فاضله)) بهترین طریقه سیاست شمرده شد، که بموجب آن اداره اجتماعی بدست دانشمندان و افاضل باشد، تا در تهذیب دیگران سعی کنند و در حکمای اسلامی ابونصر فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ق) برین موضوع کتاب آراء اهل المدینه الفاضله را نوشت که از ازا مهات کتب فلسفی در زبان عربی شمرده شده و بر اساس فلسفه فیضیه استوار است که جنبه تطبیقی آن بوجه آوردن جامعه بشریست مبنی بر عدالت و فضیلت^۳ حضرت جامی نیز سیاست را بادانش توأم می داند:

شاه چون نبود بنفس خود حکیم
 یا حکیمی نبودش یاروند یم

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

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

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

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

(اورنگ دوم ۳۵۴)

دانایی یکی از لوازم ملکداری و نادانی مخرب آنست که در سیاست امروز نیز اشخاص ورزیده با تخصص را بر امور مملکت گمارند :

خوش بود خاک در کامل شدن
بنده فرمان صاحبدل شدن
رخنه کز نادانی افتد در مزاج
یا بد از دانا و دانایی علاج

(اورنگ دوم ۳۵۹)

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

افسر شاهی چه خوش سرمایه است
تخت سلطانی چه عالی پایه است ؟
هر سری لایق به آن سرمایه نیست
هر قدم شایسته این پایه نیست
چرخ ساء، پای پی سزد این پایه را
عرش فرسا، فرقی آن سرمایه را

(اورنگ دوم ۳۶۰)

ناگفته نماند که بشر بعد از تجارب فراوان و دیدن انقلابهای خونین، بدین نتیجه رسید، که پیشروان ورهنمایان جامعه را بوسایل انتخاب دیموکراتیک در رأس امور گمارند و هر سری لایق آن سرمایه ندانند.

چون امور جهانداری برای و کار و فکر یک شخص پیش نمیروند، بنا برین برای زمامدار، مدد گار و وزیري لازمست که صفات آنرا جامی چنین تشخیص میدهد :

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

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

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

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

منهي يي بايد ترا هر سو بپاي
 راست بين وصدق ورز ونيكراي
 تارساند با توپنهان از همه
 داستان ظلم واحسان از همه

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

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

دراانتخاب کار داران امور مملکت وگماشته گان اداره وتدبیر، نیز
 دقت تمام باید کرد، ورنه بسا مردم کافی نمانا کافی باشند ووسيلة سوء
 تفاهم وسوء اداره را فراهم مي آورند كه موجب ضیاع حقوق مردم و
 ویرانی های تباه کنی شوند :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شعر ابیست ز سر چشمه دل

سر چشمه شده آلوده بگل

گر نه سر چشمه ز گل پاک شود

چه عجب زاب، که گل ناک شود

بایدت در سخن آسود گویی

پاک کن دل زهر آلود گویی

تا درین مرحله مشغله ناک

پاک خیزد گهت از دل پاک

پاکبا زان همه خاک تو شوند

خازن گوهر پاک تو شوند

قدسیان طوف دیار تو کنند

تحفه نور نثار تو کنند

(کلیات جامی، سبحة الابرار ۴۶۷)

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

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

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

(خمسه، خسرو و شیرین ۳۵۴)

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

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

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

(سلمان وایسال ، اورنگ دوم ۳۵۲)

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

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

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

(سلامان و ايسال - اورنگ دوم ۳۳۳)

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

(اورنگ ۲ - سلامان و ايسال ۳۴۶)

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

وز فوات وقت نهرا سد چوتو
 با چنين دانايي، اي دستان سراي!
 کنگر عرشت همي بایست جاي
 گفت: بود اول مرا پایه بلند
 شهوت نفسم بدین پستي فگند
 گر ز نفس وشهوتش بگذشتمی
 در تر هر مزبله کي گشتمی؟
 در ریاض قدس محرم بود می
 با خروس عرش همدم بودمی

(اورنگ ۲ - سلمان و ابسال ۳۴۷)

در اجتناب از باده پیمایی فرماید:
 جمله حیوانات را چشمست و گوش
 خاصه انسان بود این عقل و هوش
 دشمن هوشست می، ای هوشمند!
 دوست را مغلوب دشمن کم پسند
 با دو صد خرمن زر کامل عیار
 نیم جو هوش ار فروشد روزگار
 بخرد آن بهتر که عمری خون خورد
 تا خرد آن نیم جو هوش و خرد

(اورنگ دوم ۳۳۱)

(کابل، جمال مینه یک دلو ۱۳۴۲ ش)

حواشی و مأخذ فصل سوم

- ۱- محقق قندهاری حبیب الله، شمعہ بارقہ (خطی)
 ۱- این کتاب بارها در بسا ممالک طبع شده که طبع اقدم آن در لندن توسط ایف، فالکونر در سنه ۱۸۵۰ م از طرف انجمن کتب السنه شرقیه صورت گرفت و باز متن منقح آن در سنه ۱۹۱۶ در بمبی به سعی عبدالقادر سرفراز است و بعد از این بارها در ایران چاپ وهم به برخی از زبانهای اروپا و ترکی ترجمه شده است.
- ۲- نام سلامان و ابسال بظن غالب از اصل یونانی آن در عربی تصحیف گردیده و نامهای پهلوانان دیگر قصه هم یونانیست. ولی خود جامی آنرا از ماده سلامت عربی دانسته که:

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

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

- ۱- این کتاب در مجموعه روایع انسانیة یونسکو با ترجمه فرانسوی آن در بیروت در سنه ۱۹۸۰ به اهتمام موسسه علمی فرانسه چاپ شده است، که بهترین چاپ تحقیقی و انتقادی این کتابست و عین مطلب مدینه فاضله را محقق طوسی در اخلاق ناصری (ص ۲۴۶) نیز اقتطاف کرده است.
- ۲- نامه های دست نویس عبدالرحمن جامی از مرقع علی شیر نوایی، ص ۷۶ طبع تاشکند ۱۹۸۲ م.