

تصوّف و امر بهاء

فریدالدین رادمهر

مقدمه در تعریف تصوف و عرفان

کلام الهی از آن حیث که ریشه در آسمان وحی دارد و تنزیل از عالم ربّانی یافته، مقدّس از درک و بحث و افهامِ افهام است تا چه رسد به مقایسه با مادون خود. ولی کلمة اللّٰه را روحی است و قالبی، که روح خویش را از عالم برین دارد و به حکم مقارنت باید از سنخ او شد تا بدو دست یافت و او را به اندیشه آورد. ولی قالب او ریشه در معارف عالم انسانی دارد، لذا میراث مکتوب او، دخیل در انتخاب این قالب است. به حکم مطلب اخیر است که در لسان اهل بهاء بحث از مقایسه بخشی از معارف بشری با کلام الهی جاری می‌شود. گاهی امر بهاء را با فلسفه قیاس می‌کنند و گاهی نیز در کلام شارع اعظم، مصطلحات کلامی می‌جویند. زمانی سوابق عقاید حکماء را در آثار قلم اعلی مقصود می‌دارند و برخی اوقات نیز از مطابقت علم و دین بحث می‌کنند. پس اگر بحث از تصوف و امر بهاء هست، نه از آن روی است که منزلت شارع را تا حدّ یک عارف و شان قلم اعلی را تا اندازه مرقومات کتابی از اهل تصوف و نه مرتبت مفهوم کلام الهی را به قدر گفتار یک صوفی هراندازه هم که صاحب نام باشد، کاهش دهند بلکه مرادشان آن است که بدانند که حقّ علیمشان چسان بر خود این رنج را متحمّل ساخته که به زبان مادون خویش بیان مطلب نماید، بعلاوه در این طریق، البته باید معارف و معاریف اهل تصوف، خود به دست داوری داوّر حقیقی به میزان و مکیال آید.

۱ - تصوف از لحاظ لغت خود مورد بحث بسیار قرار گرفت (۱) و از میان آنهمه دو قول را باید تاکید نمود، یکی آن است که تصوف از صوف ناشی شده و آن، لباسی است پشمینه، که از جهت زبری و برای ریاضت برتن کنند (۲) و این قولی است که ارباب تصوف بدان سخت پای می‌فشارند. قول دیگر از آن ابو ریحان بیرونی است که تصوف را برگرفته از کلمه یونانی سوف (*Sophia*) داند و بدین سبب آنان را حکیم نامد، و از اقوام فیلسوفان شمارد. (۳) به هر تقدیر مراد آنان نوعی ادراک معرفت است که از طریق مکاشفه و شهود و با

انجام اعمال و فرایض خاصی، که بدان نام طریقت نهند و مستلزم سلوک منازل عدیده می‌باشد، حاصل می‌گردد. (۴) برخی بدان قایل‌اند که سالک اگر بر معرفت تاکید کند، عارف نام گیرد و معرفتش را عرفان (Mystic) نام نهند و اگر بر طریقت رود اسم صوفی بر آن نهند و آیینش را تصوّف (یا Soufism) گویند. (۵) ولی حق آن است که این موارد اعتباری است و ترادف این دو کلمه عرفان و تصوّف دیری است که مقبول و رایج است.

۲ - اگر تصوّف، نوعی طریق معرفتی باشد، می‌تواند در ردیف سایر مکاتب شناختی قرار گیرد، و جالب آن است که ملاً هادی سبزواری در شرح منظومه معلوم ساخت که در اسلام چهار روش درک حقیقت وجود دارد که یا با تفکّر و دلایل عقلی به شناخت حقیقت می‌رسند (مشایبان)؛ یا با دلایل عقلی و صفای باطن که مایه کشف و شهود است به حقیقت نایل می‌شوند (اشراقیان)؛ یا تفکّر و دلایل عقلی منطبق با شرع را برای حمایت از شریعت برمی‌گزینند (متکلمان) و آنان که حقیقت را به تصفیة نفس و صفای دل در می‌یابند «صوفیان» هستند (۶) مطلب او از آن به بعد مورد استناد بسیاری واقع گشت. با این همه این گونه تقسیم بندی‌ها نیز اعتباری است، و گاهی در برخی از اندیشمندان اسلامی این طرق فکری، محلّ تلاقی بوده است چنانکه در مورد ملاصدرا تمامی این شعب با هم در هم آمیخت و نام آن را حکمت متعالیه گذاشتند.

۳ - برای تصوّف می‌توان پنج دوره از هم ممتاز نمود که هر یک از آنها مختصات خاص خود را دارد و در هر بخش می‌توان به نوعی ارتباط با امر بهاء پرداخت. با ذکر این نکته که اگر تصوّف را بدان شکل که فقط درویشی و گدایی و ترهات بشمارند یا بنا بر قول مرکز میثاق برشمرده از عوام اهل تصوّف دانند، با امر بهاء هیچ ارتباطی ندارد، ولی اگر مرادشان از آن، تصوّف یا ادراکی است که بزرگان اهل تصوّف، و به اصطلاح مرکز میثاق، صناید اهل تصوّف بدان قایلند، می‌توان از روی صدق به مشابهاً و مفترقاتی چند با امر بهاء رسید.

قسمت اول - تصوّف در دوره تکوین و مقایسه با امر حضرت رب

العالمین

دوره نخست را دوره تکوین می‌توان نام نهاد که حدوداً از قرن نخست تا اواخر قرن چهارم هجری امتداد دارد. صفت ممتازة این دوره همان زهد و اخلاق و مرحله پیدایش مصطلحات عرفانی است. در این مرحله صوفیان از سایر شعب اسلامی جدا می‌گردند و نام صوفی به عده‌ای خاص اطلاق می‌شود. اهل تصوّف خود سابقه نهضت خویش را به ائمه اطهار بالاخص امام نخست یعنی حضرت علی به درازا می‌کشند و بر آن نام سلسله نسب یا طریقت گذارند (۷). اول صوفی را ابوهاشم صوفی دانند. (۸) مسئله بزرگ اینان خود روش زهد و سلوک و ریاضت است. در این باب بسیاری از کلمات اهل تصوّف از مآخذ متنوع گرفته شد و کاملاً به صورت اصطلاحات خاص ارباب تصوّف در آمد، نظیر وجد و سُکر و صحو و کرامات و طامات و طلب و توبه و رضا و عشق و محبت و ودّ و شغف و نظایر آنها. در همین دوره پیران طریقت به طور بارزی حیات خویش را عیان نمودند و به این

سبب تصوف به تشعب تبدیل گشت. ذوالنون مصری، رابعه عدویه، فضیل عیاض و معروف کرخی و بشر حافی و حارث محاسبی و سری سقطی و جنید بغدادی و ابوسعید اسی الخیر و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و امثالهم در تکوین تصوف اسلامی بسی تاثیر داشتند.

۱- وجوه صوفیان

A - یکی از وجوه مشابهت تصوف با امر بهاء عنایتی است که در آثار وحی و الهام این دور به پیران مزبور مبذول گشته، برای نمونه می‌توان به نام اویس قرنی یاد کرد که جمال ابهی در نامه‌های عرفانی خود و نیز در برخی از الواح مرکز میثاق بدو اشاره فرموده‌اند. در لوحی است:

"و چه نویسم که بوی جان از پشم شتر منسوب به اویس است باید شنید چنانچه صاحب مثنوی می‌گوید:

بوی جان می‌آید از پشم شتر این شتر از خیل سلطان ویس در" (۹)

این اویس یکی از نفوسی است که در زمان حضرت ختمی مرتبت در یمن بوده و بدون آنکه مبلغی داشته باشد، به حضرت محمد ایمان آورد. صوفیانی را که بدون داشتن پیر و مراد، به مراحل سلوک برسند، اویسی می‌خوانند. اویس مشهورتر از آن است که بتوان در این جا از او یاد نمود.

B - دیگر از صوفیان این دوره که نامش مذکور در الواح است باید از فضیل عیاض نام برد. جمال ابهی در لوحی فرمودند:

"حکایت کنند که فضیل خراسانی کان من اشقی العباد و یقطع الطریق، ائه عشق جاریه و اتاها لیلۃ فصعد الجدار اذا سمع احداً یقرء هذه الاية الم بیان للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله و اثر فی قلبه فقال بلی یا ربی آن و حان فرجع و تاب و قصد البیت الله الحرام و اقام فیہ ثلاثین سنة الی ان سعد روحه الی الافق الاعلی عجبست که کلمه‌الله را از لسان یکی از عباد شنید و چنان موثر افتاد که در يك آن از حسیض امکان به افق رحمن راجع شد و این عباد در لیالی و ایام متتابعاً متوالیاً نعمات نفس رحمانی را از لسان قدرت و عظمت استماع نمودیم و آنقدر تاثیرنموده اقلأ به قبح افعال و اعمال و ظنون و اوهام خود مطلع شویم" (۱۰)

که در مقامات فضیل حکایت مزبور بسیار معروف است و برای نمونه می‌توان به متن زیر اشاره کرد که به فارسی چنین آمده است:

"فضل بن موسی گوید که فضیل عیاری بود براه زدن میان باورد و سرخس، و سبب توبه وی آن بود که بر کنیزی عاشق بود و زیر دیوارها همی شندی بنزدیکی آن کنیزک، شنید که کسی همی خواند: السم بیان للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله او گفت یا رب گاه آمد و از آنجا بازگشت و در آن شب با ویرانی شد و... توبه کرد" (۱۱)

که بسیاری از صوفیان بدان اشاره کرده‌اند (۱۲) و تحقیقات متأخران با پاره‌ای از شکا همراه است، نظیر آنچه که برتلس U.E. Bertels تحلیل کرده است. (۱۳)

C - جنید بغدادی نیز در آثار این دور مذکور گشته، بنگرید به این بیان مرکز میثاق در تفسیر کنت کنزا:

"چنانچه شخصی در حضور یکی از اولیای الهی حدیث کان الله و لم یکن معه من شیء بر زبان راند. چون آن واقف اسرار مکنونه استماع نمود فرمود الا ن یکون بمثل ما قد کان" (۱۴)

که بنا به ضبط صوفیان این، "یکی از اولیای الهی" همانا جنید بغدادی است که جامی در نقدالنصوص فرمود:

"لذلك قال الجنيد قدس سره، الا ان كما كان، عند سماعه حديث رسول الله (ص) كان الله ولم يكن معه شيء" (۱۵)

و البته بسیاری از ارباب تصوف بدان اشاره نموده‌اند. (۱۶) این جواب جنید در مورد استماع حدیث مزبور در آثار این دور افخم بسیار یاد شده (۱۷) و مرتبه‌ای از توحید را از آن استخراج نموده‌اند. (۱۸) ولی تمامی استنتاجات ارباب تصوف در این مورد در امر بهاء پذیرفتنی نیست. در لوحی فرمودند:

"موحد آن است که کل را مظاهر آیه اولیه حق داند، و در کل ظهورات اسمائیه و صفاتیّه او را مشاهده نماید" (۱۹)

D - از میان ارباب تصوف می‌توان نفوسی دیگر را یافت که نامشان به تلویح در آثار این دور نازل شده است مثلاً رابعه عدویه و ذکر محبت او در آثار مرکز میثاق در مراتب محبت، و یا ذکر واقعه ابراهیم ادهم و پادشاهی او که سبب تجلی شمس انقطاع در قلب او هست که در آثار حضرت ابهی طرح گشته یا در مثنوی ابهی ذکر عارفی که برتر رفته بود و اشاره به ابوالحسن نوری است که همگی اینان در این دوره می‌زیستند.

البته گاهی این اشارت به طور تلمیح و یا تشبیه نیز می‌باشد فی‌المثل در الواح الهی نظیر این گفته بسیار می‌توان مشاهده کرد که:

"در عشق جمال قدم غزلخوانی می‌نمود و ترانه سازی می‌کرد البته صد هزار مرتبه جانم بفدایت گفته و «اینهمه کردی نمردی زنده هان بمیرار بار جان بازنده» خوانده و به لسان قلب «اقتلونی یا ثقاته ان فی قتلی حیاة فی حیاة» فریاد کرده" (۲۰)

که این جمله عربی آخر، در اصل بیت شعری است که بسیار معروف و از حلاج مشهور است که:

اقتلونی یا ثقاتی	ان فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی	و حیاتی فی مماتی
ان عندی محو ذاتی	من اجل المکرمات
و بقائی فی صفاتی	من قبیح السیئات
سمعت نفسی حیاتی	فی الرسوم البالیات
فاقتلونی و احرقونی	بعظامی الفانیات... (۲۱)

البته حلاج را می‌توان در سایر تشبیهات آثار قلم اعلی نیز مشاهده کرد، فی‌الجمله در چهار وادی فرمودند: "و اگر رشعی اظهار دارد و یا ابراز نماید، البته سراو بردار مرتفع خواهد شد" (۲۲) که این جمله اشاره به غزل معروف حافظ است:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

که حکایت از مقام شامخ او دارد. (۲۳)

۲ - مصطلحات صوفیان

گاهی نیز متشابهات با امر ابهی به شکل ذکر مصطلحات است. مثلاً در این دوره ذکر کلماتی نظیر توبه، که تمامی اهل تصوف آن را اول مقام سلوک دانند و سالک چون از

زندگی عادی به سلوک پای نهد، از سبب توبت او یاد کنند که در جمیع کتب اهل تصوف یاد گشته و برایش منازل عدیده یافته‌اند:

”مرید را توبه باید کرد از جمله معاصی، از صغایر و کبایر، که گناه کردن تیره گردانیدن آینه دل است، چون آینه تاریک باشد در وی هیچ چیز نشاید دید... و توبه را سه وجه است، اول توبه عوام که از کبایر باز گردند و از محرمات دور شوند... و حضرت رسول آنگه گفت که و من تاب قبل ان یفرغر تاب الله علیه گفت آن ساعت که جان می‌دهد توبت کند قبول کند و این ضعیف‌ترین توبتهاست که مردم از حیات ناامید شود و جمله قوتها که دواعی شهوتها باشند بمیرد آنگه بنده بحکم عجز و اضطرار توبه کند و با آن همه حق تعالی بکمال کرم این توبت می‌کند که التائب من الذنب کمن لا ذنب له“ (۲۴)

که در آثار این دور بسیار زیاد، هم مفهوماً و هم اصطلاحاً یاد گشته است، نظیر این بیان مرکز میثاق:

”باری بگو تا وقت از دست نرفته و چاره از کف، رجوع نمائید تا ببندد الله السیئات بالحسنات گردد، نقلی نیست من تاب عن الذنب کمن لا ذنب له، انسانست جائز السیاست اما عناد بنیاد براندازد و تا اسفل الجحیم برد.“ (۲۵)

البته باید اذعان نمود که جمله عربی منقول در بیان مبارک، که در سایر کتب نقل شده هم به صورت حدیث و هم منسوب به بزرگان اهل تصوف ذکر گشته است. (۲۶)
از این دست مصطلحات که ارزش صوفیانه دارد و در آثار این دور افخم نیز مذکور گشته است بسیار بوده، و باید مورد تحقیق عمیق قرار گیرد.

۳ - معرفت صوفیانه

گاهی دریافتی معرفتی از یک صوفی این دوره که به شکل یک جمله شهیر در کتب مذکور گشته، در امر ابهی مورد اعتنا قرار گرفته است، برای نمونه می‌توان به وصف بایزید بسطامی در تذکرة الاولیاء عطار اشاره نمود:

”چون به مقام قرب رسیدم گفتند: بخواه گفتم مرا خواست نیست هم تو از بهر ما بخواه، گفت: بخواه! گفتم ترا خواهم و بس، گفتند: تا وجود بایزید ذره می‌ماند، این خواست محالست، دع نفسک ثم تعال.“ (۲۷)

او در جایی دیگر از همان کتاب به این امر اشاره نموده است و بسیاری نیز از آن یاد کرده‌اند (۲۸) و به وسیله جمال ابهی در چهار وادی و در بیان مطلب عشق، نیز نقل شده:
”این مقام نه سلطنت عقل را کفایت می‌نماید و نه حکومت نفس را، چنانچه نبی از انبیاء الله عرض نمود الهی کیف الوصول الیک قال السق نفسک ثم تعال.“ (۲۹)

که اگر این اشاره جمال ابهی به بایزید دانسته شود حاکی از منزلت و مقام او می‌باشد. اما همین جا باید اشاره نمود که مع این فضل و مرتبت به مقام صوفیان، وجه مفارقتی را باید اذعان داشت و آن این است که بر خلاف اهل تصوف که وصول را به ذات حق رجوع دهند، حضرت اعلی آن را به مشیت او کیه راجع می‌گردانند:

”و اما سیل الوصول الی القطب فاعلم ان الوصول الی مقام آتیک الوصول الی ربک و هو مقام تقوی الخالص لله تعالی کما سئل نبی من الانبیاء عن الله سبحانه، کیف الوصول الیک قال الله تعالی التی نفسک تعالی، و ذلك المقام للمبتدئین عما تهوی و حملها علی ما انکره لانه لیس حجاب

اوحش من نفسه اليه و ان توجهت لنفسك و وصلته الى مقام القرب و الذكر و استأنست في ظلال محبوبك و اثرته على ماسواه لو قطعت اربا اربا لما تغفل عن مقامه لان العارف قلبه مع الله لا نطق و لا اشارة و لا تغفل الا بالله تعالى و لا تغفل عن الاجتهاد" (۳۰)

۴ - معرفت جامع صوفیان

گاهی نیز بحثی کامل و مفهومی تمام که در این دوره نخست تصوف طرح گشته در سایر ادوار تصوف نیز بدان پرداخته شده، به گونه‌ای در امر بهاء مجال بحث و فحص یافته است، نظیر سماع که تمامی صوفیان بدان توجه نمودند و نوعی آتجاه از آن در آثار قلم‌اعلی یافت می‌شود. از جمله عقاید مذکور در سماع، یکی واقعه منشاء الهی سماع می‌باشد که بانی آن جنید بغدادی است، او بر طبق عقیده معروف خویش که نزد متأخران به نام نظریه میثاق (۳۱) مشهور است، اصل سماع را مربوط به واقعه الست می‌داند، او می‌گوید:

"جنید را پرسیدند که چون است که مردم آرامیده نبود چون سماع بشنود حرکت اندر او پدیدار آید؟ گفت: آنکه که خداوند تعالی فرزند آدم را از پشت آدم علیه السلام بیرون آورد بر مثال ذره، و به ایشان خطاب کرد و گفت الست بر یکم؟ خوشی سماع کلام خداوند تعالی بر ارواح ایشان ریخت چون سماع شنوند از آن یاد کنند، روح به حرکت اندر آید." (۳۲)

که مورد استناد بسیاری هست (۳۳) و به همین منظور مولانا گفت:

همچنانکه ذوق آن بانگ الست در دل هر مومنی تا حشر هست (۳۴)

که مبنای موسیقی را به عالم ذر عماء احاله می‌دهد، و جمال ابهی نیز بدان در مثنوی ابهی اشاره نمودند:

سائلی مر عارفی را گفت کی	تو بر اسرار الهی برده پی
وی تو از خمر عنایت گشته مست	هیچ یادت آید از روز الست
گفت یاد آید مرا آن صوت و گفت	کوبیدی بود و نباشد این شگفت
هست در گوشم همی آوای او	آن صدای خوب و جان افزای او (۳۵)

باید بر این مطلب اضافه نمود که ریشه عالم برین جستن برای موسیقی همیشه مطرح بوده، فی‌المثل در تمدن یونان نیز فیثاغورس به این نکته توجه داشت و موسیقی افلاک او به همین مطلب اشاره دارد، و جمال ابهی در لوح حکمت مطابق آن فرمودند:

"و فیثاغورث فی زمن سلیمان ابن داود و اخذ الحکمة من معدن النبوة و هو الذی ظن انه سمع حقیف الفلك و بلغ مقام الملك ان ربك یفضل کل امر اذا شاء انه هو العلیم المحیط" (۳۶)

ولی درویشان از گردش افلاک و برآمدن موسیقی به چرخش رقص درویشی یاد کردند که در حین گردش او را شبیه به عالم برین می‌کند، (۳۷) که در جایی دیگر توضیح مفصل نقل شده است. (۳۸)

به هر حال از بُعد عملی، تنها کسانی که در شریعت اسلام به برپایی سماع و موسیقی اهتمام و جهد بلیغ نمودند، همین طائفه صوفیانند. آنچه به شکل میراث موسیقی از اسلام به دست آمده در وهله نخست از صدقه صدق صوفیان بود. این یکی از مواردی است که برآستی امر ابهی را در تایید بخشی از سماع صوفیان قرار می‌دهد ولی باید گفت که تفاوتی با آن نیز دارد و آن اینکه برخی از صوفیان به سماع از تکالیف ممنوع می‌گشتند، و آن را به تاویل

برگزار می‌کردند و به قول حضرت ابهی می‌رقصیدند و نام آن را صلات می‌گذاشتند ولی در امر ابهی مقام موسیقی فرع مقام کلمه‌الله است و وسیله درک کلام حق: (۳۹)

۵ - آداب صوفیان

در این دوره برخی از آداب و رسوم اهل تصوف هست که ریشه در قرآن دارد و البته در سایر ادیان نیز به توارد، می‌توان مطالبی دید، که به صورتی در امر بهاء ممثّل گشته است، نظیر مفهوم ذکر که مراد از آن، ذکر گفتن و کلمه‌الله را بر زبان جاری نمودن است. صوفیان در باب ذکر مطالب و فیره دارند و حتی به زعم خویش به آداب الذکر (۴۰) پرداختند و کتاب الذکر نوشتند (۴۱) و در این راه آنقدر کوشیدند تا علاوه بر دقایقی که گفتند برخی نیز به افراط رفتند و از حقیقت ذکر ممنوع گشتند. بعداً در سایر قرون نیز به این مسئله که از امّهات مسایلی عرفان اسلامی است، توجه شد و از جمله عبدالقادر گیلانی در الطریق الی الله بدان اشارات فراوان داشت. (۴۲)

در امر ابهی نیز ذکر گفتن جمعاً و فرداً به مناسبت‌های بسیاری متداول گشت، و سابقه آن به ایام بدشت و سجن ارض طاء و ایام رضوان برمی‌گردد. حضرت ابهی بارها فرمودند:

”به این عباد بگو این ذکر را بخوانند هل من مفرج غیر الله قل سبحان الله هو الله کل عباد له و کل به امره قائمون. این اذکار منبعه را پانصد بار بل هزار بار، شب و روز در حال نوم و یقظه تلاوت نمایند شاید جمال الهی کشف نقاب کند“ (۴۳)

حضرت باب به کرات توصیه به اذکار می‌فرمودند مثلاً ۳۱۴ بار (قل الله یکفی کل شیء عن کل شیء و لا یکفی عن الله ربک من شیء لا فی السموات و لا فی الارض و لا مابینهما انه کان علاماً کافیا قدیراً) و نیز به تعداد ۲۰۹۸ بار ذکر (یا الله المستغاث) و یا ۲۸۱ بار (اللهم انک مفرج کل هم... (۴۴)) و یا از جمال ابهی در مورد راه گشایی در امور به تعداد ۱۹ بار ذکر (الهی ترانی منقطعاً الیک و متمسکاً بک فاهدنی فی الامور ما ینفعنی لعز امرک و علو مقام احبائک) (۴۵) و گاهی نیز ذکر در لوحی معرفی شده مانند (سبحانک یا هو) که از غنای والای عرفانی و سابقه دیرین دینی برخوردار است و قبلاً در طی مقاله‌ای بدان اشاره شد. (۴۶) گاهی نیز برخی از آداب ذکر در امر بهاء تداول یافت، نظیر ذکر الله ابهی که در هیکل توحید اقامه می‌شود. (مطابق با عقاید برخی از ارباب تصوف همان نشستن مربع گونه است.)

با این همه امر بهاء از صوفیان در این همین نقطه، فاصله می‌گیرد که اساس ذکر، مظهر ظهور است و برای اینکه به این مهم توجه شود، حضرت نقطه خویش را به ذکر اول ملقب ساختند و این به امر ابهی نیز رسید که مراد از ذکر مظهر حق و رضای اوست و مهم‌ترین اذکار همان آثار قلم اعلی می‌باشد و یا آنچه او تعیین نموده و به سماع ذکر و آدابی که صوفیان بعدها اختراع نمودند، چندان التفاتی ندارد، و سلیقه فردی را حاکم بر تعیین و تحکم آداب‌دانی می‌داند. (۴۷)

از طرفی دیگر برخی از عوام صوفیان ذکر را در هر شانی و مقامی جایز می‌دانند (۴۸) ولی در امر ابهاء ذکر در همه جا جایز نیست و باید توأم با تمرکز باشد، فی المثل در اسواق نباید ذکر خوانند:

قسمت دوم - تصوف در دوره تدوین

دوره بعد، دوره‌ای است که به لحاظ نگارش متون صوفیانه، می‌توان آن را دوره تدوین نامید. در این دوره مرقومات اصلی ارباب تصوف تهیه و تدوین گشت. نه آنکه قبل از این دوره کتابی از اهل تصوف موجود نبود، رسایل جنید و تفسیر سفیان الثوری و الرعاية لحقوق الله محاسبی و کتاب الزهد فضیل و کتاب الشکر و رسایل ابوالخیر اقطع و طواسین الازل و دیوان حلاج و بسیاری دیگر از مکتوبات صوفیان این دوره که از آن پس اغلب از بین رفته و بعضاً برخی از آنها وجود دارد و احیاناً مطبوع نیز هست، نشان آن دارد که صوفیان دوره اول نیز اهل کتاب و تصنیف بوده‌اند ولی این آثار به اهمّیت مرقومات دوره بعد نیست، معذک باید اذعان داشت که اگر ارباب تصوف در این دوره، دست به قلم نمی‌بردند بجز آنکه از صوفیان نشانی نمی‌ماند، شاید ادب پارسی و عربی از پاره‌ای شاهکارهای بزرگ خود محروم می‌ماند. قدیمی‌ترین آثار این دوره، کتاب اللمع سراج و قوت القلوب لمعاملة اهل المحبوب از مکی به زبان عربی می‌باشد که در حقیقت دایرةالمعارف کاملی از ادب صوفیانه است و بعد از این، اهتمامی که قشیری در رساله خویش نمود بر اثمار نهضت صوفیان افزود. کتاب کشف المحجوب هجویری به زبان فارسی و نیز شرح التّعرف لمذهب التصوف از کلابادی به همان زبان شروع نگارش صوفیان به فارسی بود که براستی بعدها با آثار دو برادر صوفی، محمد و احمد غزالی، کامل گشت. از جمله کتاب‌ها شرح حال بزرگان صوفی بود که تحت نامهایی مانند طبقات و تذکره و نظایر این دو، تویب و تدوین شد، طبقات الصوفیه انصاری و حلیة الاولیاء حافظ ابو نعیم اصفهانی و طبقات الصوفیه سلّمی از این دست می‌باشند. گاهی شرح حال تک‌نگار یک صوفی خود شاهکار ادب فارسی بشمار می‌آید، مانند اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ابی الخیر، و یا مقامات ژنده‌پیل در شرح شیخ احمد جام، و البته باید از کتاب فردوس المرشدیه و سیرت ابن خفیف شیرازی نیز نام برد.

در کنار این ساحل پر حاصل، تدوین شعر صوفیانه نیز متعلق به همین دوره است، شعری که تا قبل از این، فقط به مدح و هجو و گاه تغزل اختصاص داشت، توسط صوفیان خردمند و عارفان ارجمند، به خدمت اخلاق و عرفان درآمد. سنایی و عطار و ابن فارض در این دوره بودند و مولانا در آخر این دوره چونان مرزی بین این مرحله و مرحله بعد، قرار دارد. مثنویات سنایی بالخصوص حدیقة الحقیقة و شاهکارهای عطار، منطق الطیر و مصیبت نامه و الهی نامه، میراث بزرگ اهل تصوف بشمار می‌آید.

شاگرد بنام غزالی، عین القضاة همدانی با تمهیدات و شکوی الغریب خود اندیشه‌های باریک عرفانی را به حد اعجاز بیان داشت و سهروردی چه شهاب‌الدین و چه ضیاء‌الدین بر این اندیشه‌ها البته افزودند.

در این زمان بود که انصاری پیر هرات، سخن عارفان را بس متعالی ساخت، و در زیبایی کلام صاحب سبک و روش گشت که هنوز در اوج است. میراث صوفیان در این دوره، به گرانقدری خویش بدان پایه رسید که سبک آثار قلم اعلی در بسیاری از الواح ناظر به همین مرحله است.

۱ - حکایات صوفیانه

A - حکایات عرفانی که در این دوره محلّ اعتنای و فیر ارباب تصوف گشت، جهت انتقال معانی بلند عرفانی بود. حکایت تنها برای سرگرمی نبود بلکه دنیایی از معرفت را در خود ارائه می‌کرد، به تعبیر ملیح مولانا، حکایت نقد عمر مردمان به حساب می‌آمد، و تاثیر بسیاری در آداب و تنبّه همگان داشت. تعدادی از این حکایات در امر ابهی مجال ظهور یافت، فی المثل در بیان خلّت که از جمله مقامات و منازل سلوک است و به معنای این است که: "تحقق العبد بصفات الحقّ بحيث يتخلله الحقّ يتملكه يتجلى الحقّ ولا يخل منه ما يظهر عليه شيء من صفاته فيكون العبد مرآة للحق" (۵۰) باید حتماً به حکایتی آن را معلوم دارند، لذا در این مورد از جمله نخستین کتب صوفیان به زبان فارسی باید از کشف المحجوب هجویری نام برد، او در این کتاب خویش با انشایی بس لطیف به امتهات مطالب عرفانی اشاره نمود که برخی از آنها نیز در امر ابهی انعکاس یافت، فی المثل در کشف المحجوب هجویری در بیان مقام خلّت آمده است که:

"این گروه دیگر نه بخواهند و نه دعا کنند، فاما تسلیم کنند، چنانک ابراهیم (ع) کرد اذا قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين، چون ابراهیم به مقام خلّت رسید از علایق فرد شد و دل از غیر بگست حقّ تعالی خواست تا ویرا بر سر خلق جلوه کند، نمرود را برگماشت تا میان وی و از آن مادر و پدرش جدا افکند، و آتشی برافروخت ابلیس بیامد و منجیق بساخت ویرا در خام کاو دوختند و اندر پله نهادند، جبرئیل بیامد و پله منجیق گرفت و گفت، هل لك من حاجة، ابراهیم گفت اما اليك فلا، پس گفت بخدای عزّ و جلّ هم حاجتی نداری گفت، حسبى من سؤالى علمه بحالى، مرا آن پسند باشد کسی او می‌داند که مرا از برای او در آتش اندازند علم او بمن زبان مرا از سوال منقطع گردانیدست" (۵۱)

در همین مورد جمال ابهی در لوحی فرمودند:

"سبحان الله از نفوذ اقتدار و استقامت و انقطاع این ایام دیباج بعضی الواح را بنور انقطاع خلیل منور نمودیم، فی الحقیقه ظاهر شد از آن مطلع انقطاع ما تحیر به الملاء الاعلی، حینی که نار نمرود مشتعل و آن حضرت در هوا معلق جبرئیل رسید و پرسید الک من حاجة قال اما اليك فلا، روح من فی الملکوت لانقطاعه الفداء، یا جوان روحانی! جذب این نداء این مظلوم را اخذ نمود و مکرر در این ایام این فقره از لسان عظمت جاری از حقّ بطلب کلّ را نماید فرماید بر اینکه لذت انقطاع را بیابند و به آن فائز شوند یک تجلی از تجلیاتش بر بعضی از ملوک اشراق نمود بی سر و پا قصد صحرا نمودند و بادیهها پیمودند" (۵۲)

این جمله از مرکز میثاق نیز در طیّ مناجاتی مذکور گشت:

"ای عاشق روی بهاء گویند چون ابراهیم خلیل را در آتش سعیر انداختند، جبرئیل ندا کرد هل لك حاجة خلیل جواب فرمود اما اليك فلا، کفی عن سؤالى علمه بحالى" (۵۳)

این نحو گفتار در بیان صوفیان بسیار دیده می‌شود و در طیّ قرون نیز باقی ماند چنانکه همین داستان را مولانا در مثنوی فرمود و غزالی در احیاء و ابوالفتح رازی در تفسیر خود و ثعلبی در قصص الانبیاء یاد کرده‌اند. (۵۴)

برای اهمیت حکایات در بیان مقامات اهل تصوف باید در جای دیگر بحث شود.

B - گاهی این حکایات با اندکی تغییر از اصل خود، در آثار این دور طرح می‌شود، مانند این حکایت که جمال ابهی در سوره رئیس فرمودند:

”اگر چه دنیا محلّ فریب و خدعه است، و لکن جمیع ناس را در کلّ حین به فنا اخبار می‌نماید، همین رفتن آب ندائی است از برای ابن و او را اخبار می‌دهد که تو هم خواهی رفت و کاش اهل دنیا که زخارف اندوخته‌اند و از حقّ محروم گشته‌اند می‌دانستند که آن کنز به که خواهد رسید لا و نفس البهائ احدی مطلق نه جز حقّ تعالی شانه حکیم سنایی علیه الرحمة گفته:

پند گیرید ای سیاهتان گرفته جای پند پند گیرید ای سپیدتان دمیده بر عذار
و لکن اکثری در نومند، مَثَل آن نفوس مثل آن نفسی است که از سکر خمر نفسانیه با
کلبی اظهار محبت می‌نمود و او را در آغوش گرفته با او ملاحظه می‌کرد چون فجر شعور
دمید و افق سماء از تیر نورانی منیر شد مشاهده نمود که معشوقه و یا معشوق کلب بوده
خائب و خاسر و نادم بمقرّ خود باز گشت. (۵۵)

که این داستان را می‌توان در الهی نامه عطّار با قدری تفاوت یافت، او سروده است:

یکی شه‌زاده خورشید فر بود	که بینائی دو چشم پدر بود
مگر آن شاه بهر شاهزاده	عروسی خواست داد حُسن داده
بخوبی در همه عالم مَثَل بود	سر خوبان نقّاش ازل بود
سرائی را مزین کرد آن شاه	سرائی نه، بهشتی بهر آن ماه
سرائی پای تا سر حور در حور	زبس مهر و زبس مه نور در نور
زبس شمع معنبر روی در روی	معین گشته آن شب موی در موی
ز بحر شعر و صوت رود هر دم	خروش بحر و رود افتاده در هم
ز سوق سبع الوانش اتّفاقاً	خجل سَبیح سموات طباقاً
عروسی این چنین، جشنی چنین خوش	چنین جمعی همه زیبا و دلکش
نشسته منتظر یک خلد پر حور	که تا شه زاده کی آید بدان سور
مگر از شادایی آن شاه‌زاده	نشسته بود با جمعی بیاده
زبس‌کان شب بشادی کرد می‌نوش	وجودش بر دل او شد فراموش
بجست از جای سرافکنده در بر	خیال آن عروس افتاده در سر
در آن غوغا زمستی شد سواره	براند او از در دروازه باره
نه پیدا بود در پیشش طریقی	نه همبر در رکاب او رفیقی
مگر از دور دیری دید عالی	منور از چراغ او را حوالی
چنان پنداشت آن سرمست مهجور	که آن قصر عروس اوست از دور
ولی آن دخمه گبران کرده بودند	که از هر سوی خیلی مرده بودند
در آن دخمه چراغی چندمی سوخت	دل آتش پرستان می برافروخت
نهاده بود پیش دخمه تختی	بدان تخت اوفتاده شور بختی
یکی زن بود پوشیده کفن را	چوشه‌زاده بدید از دور زن را
چنان پنداشت از مستی باده	که این است آن عروس شاه‌زاده

زمستی پای از سر می‌ندانست
 کفن از روی آن نومرده برداشت
 چو زیر آهنگ را در پرده افکند
 شبی در صحبتش بگذاشت تاروز
 همه شب منتظر شد ماه پیکر
 چو ناپیدا شد آن شهزاد عالی
 پدر برخاست با خیلی سواران
 همه ارکان دولت در رسیدند
 پدر چون دید اسب شاهزاده
 پسر را دید با آن مرده بر تخت
 چو خسرو با سپاه او را چنان دید
 پسر چون پاره با خویش آمد
 گشاد از خواب مستی چشم حالی
 گرفته مرده را تنگ در بر
 بجای آورد آنچه افتاده بودش
 چو الحق قصه ناکامش افتاد
 همه آن بود میلش از دل پاک
 ولیکن کار چون افتاده بودش
 مرا هم هست صبرای مرد غم خور
 در آن ساعت بدانی و ببینی

ره بام از ره در می‌ندانست
 محلّ شهوتش را پرده برداشت
 زبان را در دهان مرده افکند
 خوشی لب بر لبش می‌داشت تاروز
 نشسته تا کمی آید شاه از در
 پدر را زو خبر دادند حالی
 بصحرا رفت همچون بیقراران
 ز دور آن اسب شهزاده بدیدند
 نهاد آنجا رخ آنگه شد پیاده
 بدلداری کشیده در برش سخت
 تو گفتی آتشی در قعر جان دید
 شهبش با لشکری در پیش آمد
 بدید آن خلوت و آن جای خالی
 ستاده بر سر او شاه و لشکر
 همی بایست مرگ خویش زودش
 ز خجلت لرزه بر اندامش افتاد
 که بشکافت زمین او را کند خاک
 نبود از خجلت و تشویر سودش
 که تا آید ببالین تو لشکر
 که با که کرده این همنشینی (۵۶)

البته پیداست که در این باره جمال ابهی بسی سخت‌تر از عطار امر دنیا را تمثیل فرمودند زیرا عطار معشوق را زن مرده ولی جمال ابهی معشوق را یک سگ یاد نمودند.

۲ - سیمای صوفیان

A - گاهی نیز در آثار مبارکه صوفیان این دوره مدّ نظرند مانند این حکایت که مرکز میثاق فرمودند:

ای بندگان جمال ابهی، روایت کنند که شخص نحری در اعصار ماضیه که بصفت صدیقی موصوف بود، و به احسن فضایل مشهور و معروف روزی داخل مسجد شد، قاری این آیه را تلاوت می‌نمود (یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) آن شخص نحری بمجرّد استماع این هدیر، نعره را بفلک اثیر رساند که یا بشری و یا طوبی و یا فرحا و یا طربا و یا فخرا و یا سرورا علی ما اسندهم الی نفسه و قال یا عبادی فرح و شادمانی نمود و فخر و کامرانی کرد باینکه عباد را نسبت به خویش داد یا عبادی فرمود، یعنی ای بندگان من، و از شدت سرور مدهوش شد و بیفتاد حال عبدالبهاء شما را بای بندگان جمال ابهی خطاب می‌نماید ملاحظه نمایید این چه نسبت است و چه مقبت و چه عزتست: (۵۷)

که منظور از این شخص نحری و عالم صدیق همانا احمد غزالی برادر محمد غزالی معروف است زیرا جامی در نفعات الانس گفت:

شیخ احمد غزالی قدس سرّه العزیز... روزی در مجلس وعظ وی قاری این آیه را برخواند که یا عبادی الذین اسرفوا الایة وی گفت شرفهم بیاء الاضافة الی نفسه بقوله یا عبادی ثم انشد:

و هان على اللوم في جنب حبها

وقول ال اعدى آتة خلیع
اذا قيل لی یا عبدها لسمع (۵۸)

اصم اذا ودیت بسمی واتنی

هر چند مرکز میثاق در لوحی به جای احمد غزالی برادرش محمد غزالی را قرار داده‌اند:

"گویند که محمد غزالی روزی به مسجد آدینه در آمد قارئی این آیه را تلاوت می‌نمود

یا عبادى الذین اسرفوا... (۵۹)

به هر حال از احمد غزالی کتب بسیاری هست که ارزش صوفیانه والایی دارد مانند بحر الحقیقه و سوانح که در امر ابهی نیز جملاتی از آن در دست است. (۶۰)

B - گاهی نیز در آثار بهایی به ذکر نام برخی از صوفیان و عارفان این دوره اشاره هست، نام نامی سنایی در آثار قلم اعلى مانند:

"این است که حکیم سنایی می‌گوید" (۶۱)

"حکیم سنایی علیه الرحمة گفته" (۶۲)

و یا تجلیلی که از شیخ انصاری نمودند و فرمودند:

"این است که خواجه عبدالله انصاری قدس الله تعالی سره العزیز در این مقام نکته دقیقی و کلمه

بلیغی در معنی اهدنا الصراط المستقیم فرموده‌اند" (۶۳)

"انصاری گوید" (۶۴)

نظیر این است زمانی که از عطّار یاد کرده‌اند.

۳ - عقاید صوفیان

A - در آثار الهی در مواردی، به عقیده‌ای از عارفی اشاره شده است مانند آنچه که مرکز میثاق در مفاوضات یاد کرده‌اند:

"و چون انسان در کائنات بنظر اعمان نظر کند، و بدقائق احوال موجودات پی برد و وضع

و ترتیب و مکتبیت عالم وجود مشاهده کند، یقین نماید که لیس فی الابداع ابداع ممّا

کان" (۶۵)

جمله عربی منقول در بیان مرکز میثاق از محمد غزالی است که بسیار مشهور است و در کتاب احیاء علوم الدین او نقل شده است. غزالی در همین کتاب خود بارها مطالبی مرقوم نموده که در امر ابهی نقل و یا حقیقت آن طرح شده است. از او آثار بسیاری هست مانند کیمیای سعادت و تهافت الفلاسفه و مقاصد الفلاسفه و مکاشفة القلوب و میزان العلم، که لطایف علوم را در خود دارد. گاهی حکایات او در آثار بهایی به تلویح نقل شده مانند حکایت نقاشی رومیان و چینیان و امر صیقل روح، که مولانا از غزالی در مثنوی خود نقل نموده و در هفت وادی جمال ابهی نیز آمده است. (۶۶)

B - یا فی المثل در هفت وادی جمال ابهی در همان خطبه افتتاحیه اثر، جمله‌ای نقل می‌کنند که:

"و هی ما عن لبیل الاحدیة فی الریاض الغوثیة قوله و تظهر علی لوح قلبك رقوم لطائف اسرار

اتقوا الله یلمکم الله و یتذکر طائر روحك حظائر القدم و یتطیر فی فضاء فاسلکی سبل ربك ذللا

بجناح الشوق و تجتبی من اثمار الانس فی بساتین کلی من کل الثمرات" (۶۷)

که این لبیل الاحدیة مذکور در این عبارت همانا شیخ عبدالقادر گیلانی است و جمله مزبور از آن اوست، که در مجموعه مکاتیب او طبع گشته است. (۶۸)

قول دیگری از او در چهار وادی نقل شده که عینا در ایقان مبارک نیز آمده و در آثار حضرت نقطه اولی نیز درج شده است. (۶۹)

۴ - قول صوفیان

A - در آثار مبارکه گاهی از اقوال عرفای این دوره یاد شده است و این امر محتاج فحص و تدقیق بسیار است. به عنوان مثال در لوحی است:

”قسم به امواج بحر بیان رحمن که بکلمه یا امتی معادله نمی‌نماید آنچه الیوم دیده می‌شود چه مقدار از امرای ارض و ملکه‌های عالم بحسرت اصغای یا عبدی و یا امتی جان دادند و نشنیدند انصاری گوید الهی اگر یک بار بگویی بنده من از عرش بگذرد خنده من و تو مکرر به این کلمه مبارکه فایز شدی“ (۷۰)

که این بیان انصاری هم در مناجات نامه او و هم در رساله ذکر او آمده:

”اگر در آب روی خسی باشی، اگر در هوا روی مگسی باشی، دلی بدست آرتا کسی باشی، الهی اگر تو گویی ای بنده من از عرش بگذرد خنده من“ (۷۱)

که در مورد انتساب به حق از متعالی‌ترین میراث صوفیان است که برآستی به این حقیقت رسیدند که شرف هر نسبتی به حق برقرار است، ولی تفاوت امر بهاء با صوفیان در این نیز هست که این نسبت را حق تعیین می‌کند لا غیر، و به همین سبب است که با میقات ختم هر ظهوری باید این نسبت را دوباره تجدید نمود و الا دچار همان وهمیات می‌گردند که بسیاری از ارباب تصوف بدان گرفتار آمدند که از فرط اهمّیت نسبت به درویش و یا پیری، از موعظی آن مقام ممنوع گشتند.

B - گاهی از اقوال اینان اصطلاحی باقی مانده که در ادبیات بهایی مقام شامخ پیدا نموده مانند کلمه جمال قدم، که سنایی گفت:

همه مستغرق جمال قدم
فارغ از نقش عالم و آدم (۷۲)

یا مانند حظیره القدس که عطّار گفت: ”عارف صید معروفست که معروف او را صید کرده است تا مکرّمش گرداند و در حظیره القدس بنشاند“ (۷۳) یا ”قلم اعلی“ و ”کتاب مبین“ و سایر مصطلحات اهل تصوف که خود تحقیقی مفصّل را سزد.

C - گاهی این قول صوفیان به طور مختصر از یک شرح مفصّل نقل در آثار بهایی شده مانند نقل قول محمد غزالی در احیاء علوم الدّین راجع به نفس اماره، که جمال ابهی به طور مختصر آن را نقل نمودند. (۷۴)

۵ - شعر صوفیان

A - این ذکر اقوال در مقامات شعرا، به صورت نقل قول از اشعار عارفان در آثار مبارکه این دور، منعکس گشت. اشعار بسیاری از عطّار و سنایی و سعدی در آثار این دور بالاخص در چهار وادی و هفت وادی نقل شده است که نگارنده در دو کتاب سیر و سلوک در رساله سلوک و نیز سموات سلوک به آنها اشاره دارد.

ولی باید در اینجا به ذکر این شعر در چهار وادی پرداخت که فرمودند:

”حیرت در این مقام بسیار محبوب است و فقر بحت، بسیار مطلوب، اینست که می‌فرماید الفخر فخری و دیگر ذکر شده:

لله تحت قباب العز طائفة
اخفاهم فی رداء الفقر اجلالاً“ (۷۵)

شعر اخیر در اغلب کتب اهل تصوف مذکور است ولی برای این گفته شده تا معلوم آید همیشه خداوند را عبادی است که اگر چه از نظر خلق بی‌قدر و کم‌بها هستند ولی از آن خداوندند. (۷۶) این شعر متعلق به شیخ نجم‌الدین کبری است، در ینبوع الاسرار از کمال‌الدین خوارزمی است:

”دیده هر کس بر جمال انبیاء و کمال ایشان نیفتد که در قیاب غیرت حق متواری‌اند،

للشیخ الکبیر نجم‌الدین الکبری:

اخفاهم فی رداء الفقر اجلالاً

استعبدوا من ملوک الارض اقبالا

جروا علی فلك الخضراء اذیالاً (۷۷)

لله تحت قیاب العز طائفه

هم السلاطین فی اضمار مسکنه

غیر ملا بسهم شم معاطیهم

این نجم‌الدین کبری صاحب مقامات عدیده و دارای کتاب‌های بسیار است مانند فوائح الجمال و فوائح الجمال و نیز الاصول العشره و نیز الی الهائم الخائف که همگی مطبوع و مورد رجوع اهل تحقیق است. مراد اینان از این شعر آن بود که حتماً خداوند را عبادی است که اگر از لحاظ خلق ارزشی ندارند ولی نزد حق صاحب مقامات‌اند. اگر چه این تفکر نوعی خضوع و خشوع و عدم تکبر به بار می‌آورد ولی در امر بهاء معنایی دیگر نیز دارد، و شاید نه تفاوت با تصوف محسوب آید ولی نوعی دیگر از معنا رابتوان از آن مستفاد داشت، مرکز میثاق فرمودند:

”اما اگر از سایر طوائف از نفوسی آثار عجیبه ظاهر شود، آن نفوس از مقوله اشخاصی

هستند که می‌فرماید: ”لله تحت حجاب الفقر عباد، اخفاهم اجلالاً لامره یا آنکه از حسن

فطرت به امر نزدیکند و بدون نام و نشان از فیض امر بهره و نصیب دارند چنانچه در

انجیل می‌فرماید من لم یکن علینا فهو لنا” (۷۸)

بهر تقدیر می‌توان نمونه‌ای از این رجال را در امر مبارک یافت حکایت صائن هندی که سید جواد کربلانی در بدو ایمان خویش توسط جناب ملاً علی بسطامی برای ابوالفضائل نقل نموده از این عباد محسوب می‌گردند. (۷۹)

۶ - کتب صوفیان

در این دوره عارفان پارسی‌گو، در بیان منازل طریقت و وادی‌های سلوک به ذکر مثنویات پرداختند، یکی از وجوه ارتباط تصوف این دوره با امر بهاء، اعتناء جمال ابهی به یکی از این مثنویات است. این مثنوی همان منطق الطیر عطار یا مقامات طیور است. هفت وادی جمال ابهی در بیان همان هفت وادی مذکور در منطق الطیر عطار است. صوفیان در طی سلوک به منازل عدیده معتقدند. حلاج به دو خطوه، ابو الخیر اقطع به سه پله، خوارزمی در جواهر الاسرار و نوری در مقامات الطیور به چهار منزل و یا مقامات اربعه قلب، عطار در مصیبت نامه به پنج وادی، ابراهیم ادهم به شش عقبه، و عطار به هفت وادی و مولانا به هفت شهر عشق، و سراج در اللمع فی التصوف به ده مقام و انصاری به صد میدان و هزار منزل در منازل السایرین معتقدند. هفت وادی صراحتاً به عطار نظر دارد و مشابهت مندرجات اثر جمال ابهی با مثنوی عطار گواه مطلب است. ولی تفاوت عمده هر دو اثر در این است که عطار بیش از دو ثلث از کتاب خود را به بیان این می‌پردازد تا طیور (= ارواح آدمی) را راضی به سلوک کند و بقیه اثر را به هفت وادی تخصیص می‌دهد، و حال آنکه جمال ابهی فقط به

وادی‌ها بذل عنایت نمودند و این حاکی از ارتقاء مقامات انسانی به مرحله بلوغ عالم است و علاوه بر این، در تایید این مفهوم باید گفت که عطار حکایات بسیاری را در ضمن اثر خود می‌آورد و جمال ابهی فقط دو حکایت در طی اثر بیان می‌دارند که یکی از عطار است و دو دیگر از مولانا در مثنوی. اثر عطار به نظم و از آن جمال ابهی به نثر پرداخته شده است. این از لحاظ ساختار هر دو اثر بود. ولی از لحاظ معنا هفت وادی جمال ابهی فراتر از اثر عطار است زیرا در آن، مفاهیم متعالی از ابن عربی و مکتب شیخیه هست که البته عطار به علت تقدّم بر هر دو مصدر فوق، از آن بی‌بهره است. عطار به فنای فی اللّٰه می‌رسد ولی جمال ابهی آن را در ابتدای مرتبه قلب به پایان برده و مراد از فناء فی اللّٰه را همان فناء در مظهر ظهور می‌دانند، که این نکته از بارزترین وجوه افتراق امر بهاء با هرگونه مکاتب صوفیانه است. (۸۰)

یکی دیگر از آثار این دور قصیده عزّ ورقائیه است که بر سبک و سیاق تائیه ابن فارض نازل گشته است. از لحاظ سبک و ساختار، هر دو قصیده عربی و دارای تقطیع و فواصل عروضی کاملاً مساوی هستند. هر دو اثر، دارای پیوستگی موضوعی یکسان بوده ولی در مضامین مطالب با هم متفاوتند. سبک اشراقی در هر دو اثر مشاهده می‌شود و جذبه الهی هر دو اثر در برخی از ابیات آنقدر به هم شبیه است که گویی جمال ابهی تضمین برخی از ابیات را مقصد از نزول اثر قرار فرمودند. با این همه، اثر ابن فارض درگیر شعر و مقامات شعر هست، و گرفتار قیود متعدّد ادبی شده که این امر در قصیده عزّ ورقائیه وجود ندارد. اثر ابن فارض دارای بخش درونی نیست و حال آنکه قصیده عزّ ورقائیه به چهار بخش عمده تقسیم می‌شود که مفاوضه و مکالمه روحانی دو مرتبه از مراتب جمال ابهی است. (۸۱)

به جز این، در ایقان و هفت وادی و سایر الواح ایباتی از ابن فارض نقل شده و مرکز میثاق از او به عنوان **غمام فائض**، یاد کرده‌اند. (۸۲)

قسمت سوم - تصوف در دوره تکمیل

دوره سوم تصوف را می‌توان دوره تکمیل نام داد. برخی دوره اول و دومی را که در اینجا اعتبار شد، مجموعاً یک دوره محسوب می‌دارند و به آن نام عرفان کلاسیک یا عرفان عملی یا تصوف زهد می‌دهند و به دو دوره سوم و چهارم عنوان دوره عرفان نظری می‌دهند. به هر تقدیر این دوره از اواسط قرن ششم شروع و تقریباً در اواخر قرن هفتم به پایان رسید. در این دوره ابن عربی، مولانا، صدرالدین قونوی، و البته سهروردی شهید را می‌توان از وجوه برجسته آن یاد کرد که تمامی این نفوس به نوعی با امر ابهی مرتبط گشتند که بیان واقع آن خود مقاله‌ای را می‌سزد.

در باب سهرودی که از لحاظ زمانی مقدم بر هر مابقی بود، در جایی دیگر در آینده بحث خواهد شد، او از طرفی عرفان ایرانی را زنده کرد، کلمه نور را با نام بهاء پیوند داد و اساس هستی‌شناسی خود قرار داد و از همه مهمتر بهترین و ارزنده‌ترین نگارش‌ها را در باب حکایات تاویلی نگاشت، آواز پر جبریل، لغت موران، قصة الغربة الغریبة و عقل سرخ (۸۳)، به نوعی مدخل نزول ملاح القدس و لوح البهاء شد. در حکمة الاشراق (۸۴) نیز شرق و غرب را به همان معنا کرد که در مثنوی ابهی می‌توان دریافت.

ولی ابن عربی با نگارش بیش از صدها جلد کتاب در عرفان اسلامی تحول عمده ایجاد نمود و تقریباً تمامی متفکران پس از خود را وامدار خویش کرد. (۸۵) ملاقات او با ابن رشد، در اصل ملتقای عرفان و تصوف با فلسفه بود که در جایی دیگر بدان اشاره شد (۸۶) و این خود به معنای هجوم عقاید عرفانی بر تمامی وجوه معارف دینی و بالاخص اسلامی بود. فتوحات مکیه او دائرةالمعارف صوفیان نامیده شده، و فصوص الحکم او از معتبرترین کتبی است که بیشترین شروح در موردش نگاشته شده است. (۸۷) کتابهای دیگر او نظیر التجلیات الالهية یا ترجمان الاشواق یا الوصایا یا محاضرة الابرار و بسیاری دیگر که مطبوع و البته برخی چون کتاب المعارف جدیداً هنوز به طبع نرسیده، میراث مرغوب او محسوب می‌گردد.

۱ - ابن عربی

A - ابن عربی دارای عقاید منحصر به فردی است که برخی از آن در امر بهاء منعکس گشته و برخی نیز بر حسب ظاهر مورد تصحیح واقع گشته است، این نکته را حضرت باب به کرات در آثار خویش اشاره فرمودند، یعنی اگر به قول عرب با دید عین الرضا نگاه شود، شاید بتوان برای همین موارد محملی جست، ولی اگر با دید عین السخط بنگرند، شاید هیچ نکته قابل قبولی نتوان در باب او یافت. به هر تقدیر مسلم است که در قصیده عزّ ورقائیه در بیت ۴۹ و در بخش توضیحات آن هیکل اطهر فرمودند:

" و ملك معالی العلم فی الباء سرّة
و باء الجهر بالسرّ خرت لتقطی
بالباء ظهر الوجود و بالنقطة
تمیز العابد من المعبود (۸۸)

جمله اخیر عربی همان قول ابن عربی است که حتّی مرکز میثاق در تفسیر خود بر بسم الله الرحمن الرحیم با تصریح نام محیی الدّین آن را نقل نمودند. "قال محیی الدّین بالباء ظهر الوجود و بالنقطة تمیز العابد من المعبود و النقطة للتمیز هو وجود العبد" (۸۹)

این بیان ابن عربی در فتوحات مکیه آمده است (۹۰) و منظور او از باء حقیقت مشیت اولیه می‌باشد که در امر حضرت اعلی بدان بسیار اعتنا شده است (۹۱) و در کتب عرفانی پس از او نیز مورد بحث قرار گرفته است. ابن عربی خود در اثری به نام کتاب الباء توضیحات مفصّلی در این باب داده است و در جایی از آن می‌گوید:

"اما بعد یا ولدی، انبئک الله، فانك قلت انه قيل لك ان الاشياء ظهرت بالباء و الباء فيها امر ما فتحیرت فیما قيل لك فقال لك اضرب عشرة في عشرة فاعلم انه قد جمع لك في هذا الخطاب الحكمة الالهية و نهيك على الغاية التمامية و ذلك لن الباء اول نحو و هو في المرتبة الثانية من الوجود و هو حرف شريف فانه العدل و الحق الذي قامت به السموات و الارض و ما بينهما و انه من شرفه و تمكّنه من طريق مرتبه ان افتتح الحق تعالى به كتابه العزيز بسم الله فبدأ بالباء و هكذا بدأ بها في كل سورة، فلما اراد الله ان ينزل سورة التوبة بغير بسم الله ابتداء فيها بالباء دون غيرها من الحروف و كان شيخنا و امامنا ابو مدين رضی الله عنه، يقول ما رايت شيئاً الا رايت الباء عليه مكتوب كانه يقول في كل شيء به قام كل شيء، فكانت الباء في ازاء كل شيء و قيل للعارف ابي بكر الشبلي انت الشبل فقال انا النقطة التي تحت الباء" (۹۲)

در اینجا نمی‌توان بحث مفصّل نمود ولی باید حتماً اشاره کرد که یکی از وجوه برجسته عرفان پس از ابن عربی، سید علی همدانی است که کتابی به نام کتاب النقطة دارد و در آن مراتب نقطه را به طور مستوفی بحث نموده است. (۹۳) البته در اینجا باید از اثر بسیار

استادانه صائِن الدِّين تركه اصفهانی نام برد زیرا او نیز در بیان نقطه تحت الباء اثری دارد که این عبد از روی نسخه خطی و به خط مؤلف مطالبی را در جایی دیگر یاد کرده است. (۹۴)

B - ابن عربی از مبشرین امر اعلی و ابهی نیز هست زیرا او در همان کتاب الفتوحات المکیة علاوه بر اینکه به ارض اقدس و عکاء اشاره دارد به صفات قائم یا مهدی موعود طوری به کنایه حرف می زند که جمال ابهی بدان استناد فرمودند. اشارات او به ارض اقدس به نام ارض المیعاد که قیامة الکبری در آن حاصل می گردد و مرج عکاء ملحمه الکبری و بقعة البیضاء است (۹۵)، خود در آثار مرکز میثاق نقل شده است. (۹۶) مولای توانا، حضرت ولی امرالله نیز در این باب فرمودند:

”چه مطابق است این وقوعات عجیبه و حوادث غریبه با حدیث صحیح نبوی در شان اصحاب این ظهور که شرح آن در فتوحات مکیه شیخ ابن العربی مذکور و مسطور است و یقتلون کلهم الا واحد منهم ینزل فی مرج عکاء فی المأدبة الالهیة الی جعلها الله مائدة للسیاح و الطیور و الهوام“ (۹۷)

در باب صفات قائم نیز محیی الدِّین ابن عربی به دو شکل به امر اعلی توجه دارد یکی به صورت عقیده ختم ولایت کلیه که باید در جایی دیگر بدان پرداخت، و دیگری بحث از ولادت قائم است که از بلاد عجم صورت می گیرد و او در کتاب خود “عقواء مغرب” به بحث آن پرداخته است و گاهی نیز به صورت زمان ظهور است و برخی اوقات نیز به شکل اشاره به اسم حضرت عبدالبهاء و شوقی افندی است که نزد قدماء اهل بهاء مطرح بوده است. (۹۸)

C - ابن عربی بانی نظریه خاصی در مورد اسماء و صفات الهی و سه نام بسیار معروف آن می باشد، یکی احدیت و دیگری واحدیت و سومی جمع الجمع اسماء و صفات است. برای نظر احدیت و واحدیت او می توان در تفسیر مرکز میثاق بر کنت کنز مشابهاًتی یافت. زیرا مرکز میثاق فرمودند:

”در آن مرتبه علم عین ذات و ذات عین سمع و سمع عین بصر و بصر عین حیات و حیات عین ذات است چنانچه در کتب شیخ اکبر از فتوحات و فصوص اشاره به این مطلب بلند اعلی بسیار است“ (۹۹)

و این مطالب را در فصوص الحکم فص حکمة قدریة فی کلمة عزیزیه و در الفتوحات المکیة نیز بخش اسماء و صفات الهی می توان ملاحظه نمود. با این تذکر که ریشه این بخش از افادات ابن عربی در دوره دوم و حتی دوره نخست تصوف و عرفان نیز موجود بوده است عین القضاء همدانی از جمله نفوسی است که در بحث اسماء و صفات الهی به همان راه رفته که بعداً ابن عربی در آن سالک گشته است. (۱۰۰)

D - بانی نظریه اعیان ثابته به طور صریح، نیز ابن عربی است، قلم اعلی در لوح سلمان به این شهادت داده اند:

”همچنین به کون اعیان ثابته در ذات قائل شده اند چنانکه یکی از حکمای عارف گفته حقایق الاشیاء کائنة فی ذاته تعالی بنحو اشرف هم افاضها چه که معطی شیء را فاقد شیء ندانسته اند و می گویند محال است چنانچه ابن عرب در این مطلب شرحی مبسوط نوشته و

حکمای عارفین و متأخرین بمثل صدرای شیرازی و فیض و امثالهما در رضرارض ساقیه

ابن عرب مشی نموده‌اند^(۱۰۱)

باب اعیان ثابتہ در فصوص الحکم مفتوح شد و بسیاری را به خود مشغول نمود که باید به اصل مطالب ایشان مراجعه نمود. (۱۰۲) از جمله شرح فصوص قیصری و مویدالدین جنیدی از اعتباری بیش‌تر برخوردار است. (۱۰۳) با این همه مراد آنان از اعیان ثابتہ این است که:

”الاعیان الثابتة هي حقایق الممكنات في علم الحقّ و هي صور حقایق الالهية في الحضرة العلمية لا تاخر لها عن الحقّ الا بالذات لا بالزمان، فهي ازلیّة و ابدیّة و المعنى بالاضافة التاخر بحسب الذات لا غیر“ (۱۰۴)

اینان با ذکر اعیان ثابتہ، مسئله علم الهی را در ذات حقّ مورد بررسی قرار دادند و با ذکر حاکمیت اعیان ثابتہ به تابعیت علم نسبت به معلوم رسیدند و از آنجا که مسئله بغرنج بود، آن را به سرّ قدر نامیدند و از دل آن شرّ و خیر و نظام احسن (۱۰۵) خلقت را طرح نمودند. (۱۰۶) اینان اعیان ثابتہ را علم تفصیلی حقّ به ماسواہ می‌دانند که سابق بر وجود خارجی ماسواہ است. یعنی احدیت خداوند در مقام تجلّی ذات به ذات، حیّزی است که حقایق اشیاء در آن مستهلکند و الاعیان ما شمّت رائحة الوجود می‌باشند، ولی در مقام احدیت یا مقام ظهور اسماء و صفات و یا به تعبیر ملیح اینان، اعیان ثابتہ است، همین اعیان و ماهیات امکانی به طور تفصیلی مورد شهود حقّ قرار می‌گیرند که همان رویت مجمل مفصلّ است. از طرفی اعیان ثابتہ مجعول نیستند، و دارای دو اعتبارند، یکی به عنوان صور اسماء حقّ و دیگری به عنوان حقایق اعیان خارجی؛ اولی، بدن و دوّمی، روح می‌باشد. (۱۰۷) در همین معنا مرکز میثاق نیز در لوح کنت کنز فرمودند:

”باری بعضی از عارفین که بسموات معانی عروج نموده‌اند اعیان و حقایق و قابلیات را قدیم و غیر مجعول دانند و بعضی دیگر از واردین شریعة علم و حکمت ماهیات و حقائق را مجعول و مخلوق و حادث شمرند و این عبد فانی بیانات و استدالات هر دو طائفه را به اتمّ بیان و اکمل تبیین در این رساله ذکر نموده و لکن در نزد خود عبد جمیع این بیانات و مطالب و مقامات و مراتب در مرتبه و مقام خود تمام است بدون مشاهده خلل و فتوری زیرا اگر چه منظور یکی است و لکن نظرات عارفین و مقاماتشان متفاوتست و هر نظری بالنسبة بمقام و مرتبه که ناظر در آن مقام واقف است تمام و کمال است“ (۱۰۸)

البته این نحو برخورد مرکز میثاق با نحو برخورد حضرت اعلی قدری تفاوت دارد، حضرت عبدالبهاء به حسن ظنّ ناظرند و سعی در تالیف قلوب دارند، ولی حضرت اعلی ابن عربی را در اعیان ثابتہ نماینده افراط برخی از صوفیان می‌بینند و برای همین به او از همان منظر شیخ احمد احسائی یکی از مخالفان لدود ابن عربی می‌نگرند و به این سبب در رساله تفسیر هاء فرمودند:

”و الی بانه ذهب بالاعیان الثابتة في الذات لاثبات علمه تعالی كما ذهب الكل الا من شاء اللّٰه شرك محض في مذهب آل اللّٰه لان ذکر الغیریة بوجودها شاهدة بالتفریق و واله بالتقطع و ان اللّٰه هو الصمد الذی لم یزل کان علی حالة واحدة فان کان الاعیان هو نفس الذات لم یزل لا یتغیره و لا یکن التوحید لاحد حتّی لنفسه و ان کل اشباه الجوهریات لا وجود لها مع اللّٰه عز ذکره فاعوذ باللّٰه ما ذهب بحی الدّین الاعرابی اجلّ اللّٰه في تقمته و ان اللّٰه هو الصمد“ (۱۰۹)

این نحو از اعیان ثابت‌ه مذکور در اندیشه عارفان اسلامی به عالم مسیحیت نیز کشید (۱۱۰) که باید بحثی جدا در آن نیز انجام داد.

E - یکی از مطالبی که در تمامی دوران فلسفه اسلامی مطمح نظر بود نظریه فیض است. این نظریه به وسیله افلوطین با استخراج از آراء افلاطون عنوان گشت و به دست فلاسفه مسلمان رسید. یکی از بهترین تقریرات در این باب از ابن سینا است (۱۱۱) و بعد به عرفان اسلامی رسید که در فلسفه اشراق محلّ تأمل و فیر قرار گرفت. (۱۱۲) و محیی‌الدین نیز از همین مبحث استفاده کرده و نظریه جدیدی ابداع کرد که به فیض اقدس و مقدس مشهور و از قلم اعلی نیز تشریح گشت. (۱۱۳)

F - به هر حال ابن عربی آن قدر محلّ توجه عرفا بود که وقتی که جمال ابهی در سلیمانیه تشریف داشتند به کتاب فتوحات مکیه او بذل عنایت نمودند، مولای توانا فرمودند:

”در این هنگام هیاتی از اجگه مدرسین و زبده محققین بریاست شیخ اسماعیل رئیس سلسله بمحضر مبارک حضرت بهاء‌الله شتافتند، و از آن بحر بی کران استفاضه نمودند و چون آن حضرت را برای حلّ غوامض و معضلات علمیّه خویش حاضر و مستعدّ ملاحظه نمودند، از محضر مبارک استدعا کردند در چند جلسه عبارات متشابهه و بیانات مشکله‌ای را که در کتاب فتوحات مکیه اثر مشهور شیخ محیی‌الدین العربی عالم بزرگ و جلیل‌القدر موجود است برای آنان تشریح و تبیین فرمایند“ (۱۱۴)

۲ - مولانا و نسی

A - دیگر از نفوس بسیار برجسته این دوره مولانا یا ملای رومی یا جلال‌الدین بلخی می‌باشد. او اصلاً اهل بلخ بوده و زمانی که ابن عربی وفات یافت او احتمالاً بیش از سی سال داشته است و در همین سنوات ملاقاتش با شمس تبریزی باعث دگرگونی عقاید و نظریاتش شد و بعد با سرودن اشعار و غزلیات و مثنوی معروف خویش از ماندگارترین وجوه عرفان اسلامی گشت. تاثیر او در پایان قرن بیستم میلادی و ابتدای قرن بیست و یکم در کشورهای غیر از ایران و ترکیه حاکی از عمق اندیشه‌های اوست که هر کسی را از ظنّ خویش یار او می‌کند.

مطلبی که باید در ابتدا معلوم ساخت نام رومی یا مولانا است و بصورت ”صاحب مثنوی“ که در آثار این دور نقل شده است:

از جمال ابهی: ”بدان مقصود صاحب مثنوی از ذکر...“ (۱۱۵)

از مرکز میثاق: ”چنانکه صاحب مثنوی اشاره می‌نماید“ (۱۱۶)

از حضرت ابهی: ”چنانکه صاحب مثنوی می‌گوید...“ (۱۱۷)

و بسیاری دیگر مانند رومی و ملای رومی و ملای مولانا که در آثار مرکز میثاق به نحو خاص مطمح نظر است.

B - مولانا را به لحاظ مثنوی می‌توان در آثار این دور بسیار لحاظ نمود، زیرا توصیه بر مطالعه مثنوی فرمودند، از مرکز میثاق است:

”فرمودند سعدی اشعارش خوب است پر از نصایح و مواعظ است، مثنوی خوب است مطلب دارد روحانی است، می‌شود به اشعار او توسل نمود با عرفا صحبت‌های امری کرد چون این مردم به اقوال قدما احترام غریبی دارند این است که زودتر قبول می‌کنند اگر

استشهاد به اقوال آنها بشود حاضر را رها نموده می‌چسبند به آنها، مثلاً در مسئله معراج می‌گوید:

نی چو معراج زمینی تا سماء
و همچنین در مسئله حشر می‌گوید:
از محمد حشر را پرسیده‌اند
با لسان حال می‌گفتی بسی
در مسئله خلقت و قدمیت الوهیت می‌گوید:
آدم و حوا کجا بود آن زمان
عیسی و موسی کجا بد کآفتاب
نکته‌ها چون تیغ الماس است تیز
پیش این الماس بی اسپر میا
و در یوم هیجده جون چهارشنبه ۱۹۱۲ و در حیفای این شعر مثنوی را ذکر فرمودند:
یاده نی در هر سری شر می‌کند
آنچنان را آنچنان تر می‌کند
فرمودند که این را به مثنوی افزوده‌اند حتی در مثنوی قونیه این یافت نمی‌شود^(۱۱۸)

مثنوی مولانا به لحاظ اهمیت در امر ابهی بارها مورد عنایت جمال ابهی و مرکز میثاق واقع گشته است. یکی از عمده‌ترین دلایل مقبولیت مثنوی مولانا در امر بهاء آنست که جمال ابهی مثنوی خویش را در اصل در جواب همان مثنوی سرودند و نگارنده در جای دیگر این مطلب را توضیح داده است.^(۱۱۹)

C - اشعار مولانا بالاخص در مثنوی او، در آثار این دور بسیار نقل و ضبط شده و بدان استناد شده است گاهی به تصریح، گاهی به نقل مصرعی و گاهی به ایما و اشاره. البته از سعدی، سنایی، عطار، هاتف، میرفندرسکی، نقل شعر در آثار این دور هست، ولی تا آنجا که نگارنده می‌داند، از جهت تعداد و کثرت نقل شعر، هیچیک به پای مولانا نمی‌رسند. در این که چه تعداد از اشعار مولانا در آثار این دور نقل شده، باید تحقیقی به سزا نمود، با اینهمه در هفت وادی و چهار وادی حضرت ابهی به نقل مقادیری از آن عنایت فرموده‌اند که در جایی دیگر اشاره شده است.^(۱۲۰) در اینجا می‌توان به برخی از آنها اشاراتی کرد از آنجمله مرکز میثاق در بیان الوهیت فرمودند:

حقیقت الوهیت را فیضی نامتناهی تجلیات رحمتیه را انقطاعی جایز نه... چنانکه صاحب مثنوی اشاره می‌نماید:

آدم و حوا کجا بُد آنزمان
موسی و عیسی کجا بُد کافتاب
گر بگویم زان بلغزد پای تو
ور نگویم هیچ از آن ای وای تو^(۱۲۱)
که اشعار فوق در دفتر سوم مثنوی است^(۱۲۲) و یا در جایی دیگر است:

تشخیص صحرای کربلا است و تعزیه سید الشهداء و این فخر و مباهات اهل الله، لا تحسین الذین قتلوا فی سبیل الله اموالاً بل احياء عند ربهم يرزقون، لیتنی کنت معهم فافوز فوزاً عظیماً

گر در آتش رفت باید چون خلیل
ور چو یوسف چاه و زندانم کنی
سر نگردانم نگردم از تو من
ور چو یحیی می‌کنی خونم سبیل
ور زفقرم عیسی مریم کنی
بهر فرمان تو دارم جان و تن

که ابیات فوق نیز در مثنوی دفتر پنجم است (۱۲۴) و بارها مورد عنایت مرکز میثاق بوده، (۱۲۵) و یا در جایی دیگر است:

”گوش به عربده و فریاد اهل جفا ندهند متینند و رزین، و پر صبرند و تمکین، و عاقبت
حقیقت البته مشهود اولی الابصار گردد،

جفدها بر باز استم می کنند
جرم او این است کو باز است و بس

پر و بالش بی گناهی می کنند

غیر خوبی جرم یوسف چیست پس (۱۲۶)

که در مثنوی دفتر ششم آمده و نظایر این موارد بسیار است.

D - زمانی نقل مصرعی از یک بیت شعر است که از مثنوی در آثار این دور مبارک نقل شده است مانند این که جمال قدم فرمودند:

”ای اهل ثروت و قدرت... در هر سنه بر مصارف خود می افزائید و آن را حمل بر رعیت
می نمایید و این بغایت از عدل و انصاف دور است این نیست مگر بسبب اریاح نفسانیه
که مابین در هبوب و مرور است و تسکین آن ممکن نه، مگر بصلح محکم که سبب اعظم
است برای استحکام اصول و اینه ملک و مملکت، چاره اکنون آب و روغن کردنیست
صلح و اتحاد کلیه که دست نداد باید به این صلح اصلاح شود (۱۲۷)

جمله ”چاره اکنون آب و روغن کردنی است“ از مثنوی مولانا اخذ شده است او در دفتر
پنجم می گوید:

”گر نبودی خلق محبوب و کثیف
در مدیحت داد معنی دادمی
ور نبودی حلقها تنگ و ضعیف
غیر این منطق لبی بگشادمی
لیک لقمه باز آن صعوه نیست
چاره اکنون آب و روغن کردنیست (۱۲۸)

E - در جایی، برخی از ابیات مثنوی مورد تفسیر قرار گرفته است مانند، تفسیری که در
لوح سلمان در باره بیت معروف ”چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد“ (۱۲۹) مرقوم داشتند و تاثیر
این عربی را در افکار مولانا اثبات نمودند و در بخشی از آن فرمودند:

”سوال: چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد، موسی با موسی در جنگ شد، ای سلمان عرفا
را در امثال این مقالات بیانات بسیار است بعضی حق را بحر و خلق را امواج فرض
گرفته... باری جمیع اشیاء را مظاهر تجلی ذاتی حق می دانند و تجلی را هم سه قسم ذکر
نموده اند، ذاتی و صفاتی و فعلی، و قیام اشیاء را بحق قیام ظهوری دانسته اند... چنانچه
ابن عرب در این مطلب شرحی مبسوط نوشته و حکمای عارفین و متاخرین بمثل صدر
شیرازی و فیض و امثالهما در رضرارض ساقیه ابن عرب مشی نموده اند... بدان مقصود
صاحب مثنوی از ذکر موسی و فرعون ذکر تثل بوده نه اینکه این دو ذات یکی بوده اند
نعوذ بالله عن ذلک، چه که فرعون و امثال او به کلمه موسی خلق شده اند لواتم تعرفون
و همان اختلاف ظاهره که مابین بوده دلیل بر این است که در کل عوالم با یکدیگر
مخالف بوده اند و این بیانی است خفی، لایعرفه الا کل عارف بصیر، و صاحب مثنوی
جمیع عباد را در ملکوت اسماء موسی فرض نموده چه کل از تراب خلق شده و به
تراب راجع خواهند شد“ (۱۳۰)

در اینجا می توان به طور تلمیح مشاهده کرد که از بیت مولانا دو معنا مستفاد می شود که
یکی از مقصد مولانا دور و از امر ابهی جداست که جمال ابهی این را رد فرمودند و دیگری

را که با عنوان "مقصود صاحب مثنوی" یاد می‌شود، تایید و تشریح فرموده‌اند، و به نوعی اصل عقاید مولانا را که با اندیشهٔ ادیان الوهی مطابق است، تثبیت نموده‌اند. در جایی دیگر مرکز میثاق به تفسیر یک بیت از مولانا می‌پردازند. (۱۳۱)

F - اما برخی اوقات به جای تایید عقاید مولانا، نه تکذیب بلکه تصحیح مطالب او شده است، یعنی در حکم جوابی است که بدو داده شده، فی المثل مولانا در بیان جبر و قدر و قضای الهی به این نکته رسیده است که:

ای رفیقان راه‌ها را بست یار
غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

آهوی لنگیم و او شیر شکار
در کف شیر نری خونخواره‌ای (۱۳۲)

که مرکز میثاق به این نحو جواب مولانا را می‌دهند:

"هو الابهی، ای عاشق جمال ذی الجلال، در مراسله این بیت مسطور:

غیر تسلیم و رضا کو چاره
در کف شیر نری خونخواره

ولی من می‌گویم:

خوش بود تسلیم و زآن خوشتر رضا
پیش یار مهربان با وفا

زیرا آنچه کند جوهر صفاست و روح و وفا، باری چون آتش عشق در هویت قلب
برافروزد قصور و قنور و ذنوب و کروب را به کلی بسوزد در آن مقام حکومت سلطان
محبت نماید و سلطنت شهریار عشق راند از فضل حق امید گشایش است و حصول
آسایش آن ربی کریم کریم ع ع (۱۳۳)

G - این همه نشان از آن دارد که مولانا در امر بهاء، صاحب وجهی پذیرفتنی است و صورتی از حقیقت را نمایش داده است. بنگرید به این عنایت جمال ابهی در حق مولانا که در عین حال از وقایع تاریخی نیز پرده بر می‌دارد، این لوح شاید برای اولین بار باشد که در جایی طبع می‌گردد:

"هو الله، عندلیب سنا می‌گوید الی یا اهل البقاء، بلبل وفا می‌گوید الی یا اهل الوفاء،
هدمه لقاء مغرّد الی یا اصحاب الهدی، ورقه و رقاء مترنم الیک یا قدس القدس فی
ملکوت الابهی، لیشهدون کیف یمشی السرور قدّام الوجه، و بعد فالق الکلیل التکبیر علی
راس من تشاء جناب آمحمد اسمعیل توجه به نقطهٔ اعلی و کلمهٔ اولی نموده و این اشعار
را ذکر نمایند اگر چه فارسی است لا بأس علیه:

ای عشق منم از تو سرگشته و سودائی
واندر همه عالم مشهور به شیدایی

در نامهٔ مجنونان از نام من آغازند
زین پیش اگر بودم سر حلقهٔ دانایی

ای باده فروش من، ای سرمایهٔ جوش من
ای از تو خروش من، من نایم و تونایی

گر زندگیم خواهی در من نفسی در دم
من مرده صد ساله توجان مسیحایی

اول تو آخر تو ظاهر تو باطن تو
مستور زهر چشمی در عین هویدایی

ولکن بقوت الهی و قدرت ربّانی و عنایت حضرت لایزالی باید بر بساط نور جالس شد
و بر فضای روح سایر گشت تا جمیع چون‌ها را بی چون مشاهده نمود و تمام اسم و
رسم را پی‌نگ و نام دید اینست مقام رفرف اعلی و سدرهٔ ابهی و شجره طوبی و ثمره
قصوی فطوبی لعاریها و شاریها و آکلیها و واصلیها (۱۳۴)

مبنی بر همین قاعده باید شیخ اسماعیل را دید که با قرائت اشعاری که فارسی است و دلپسند دلدار حقیقی، هر گاه جمال ابهی را می‌دید به تلاوت آن اشعار مشغول می‌گشته، این منظر دلربا از چشم تیز بین مرکز میثاق مخفی نماند، زیرا او راس العشاق طلعت جانان

بود از هر زبان که وصف عشق و معشوق می‌شنید در قلب جای می‌داد و با خامه و آمه ثبت می‌کرد در تذکرةالوفاء است:

از جمله نفوس مبارکه روح المخلصین له الفداء جناب استاد اسمعیل معمار است، این مرد خدا در طهران معمار باشی امین الدوله فرخ خان بود و در نهایت عزت و اعتبار بود، و بخوشی و کامرانی و عزت و احترام زندگانی می‌نمود این شخص نورانی سرگشته و سودایی شد و مفتون و شیدانی گشت، عشق الهی چنان نائره‌ئی افروخت که پسرده و حجاب بسوخت و گریبان بمحبت جانان بدرید، و در طهران مشهور برکن بهانیان شد، امین الدوله در بدایت بسیار حمایت کرد، ولی در اواخر او را احضار نموده گفت استاد در نزد من بسیار عزیز و تا توانستم ترا حمایت و محافظت کردم ولی شاه از حقیقت حال تو آگاه گشته و می‌دانی که چه قدر غضوب و خونخوار است. می‌ترسم که بقتل ترا بدار زند لهدا خوشتر آنکه از این دیار به دیار دیگر سفر نمایند... حضرت استاد... عازم عراق گشت... وقتی جمال مبارک از برای او این غزل ملای رومی را مرقوم فرمودند که جناب استاد توجه به نقطه اولی و حضرت اعلی نماید و این نغمه را به آهنگ خوش بسراید لهدا شیبهای تار و تاریک طی مسافت می‌نمود و این غزل را تغنی می‌کرد:

ای عشق منم از تو... باری این مرغ بال و پر شکسته به این آهنگ بدیع مشغول آهنگ کوی مقصود نمود (۱۳۵)

جالب آن است که به صراحت صاحب این اشعار را مولانا یاد کرده‌اند، در صورتی که این اشعار را باید در دیوان منسوب به حلاج که در سال ۱۳۴۳ در طهران چاپ شد، یافت (۱۳۶) و بعد خود مصحح کتاب مرقوم کرد که این دیوان نمی‌تواند از آن حلاج باشد (۱۳۷) و از نظر برخی از ادیبان محقق این اشعار به لحاظ تخلص، سروده کمال‌الدین حسین خوارزمی است (۱۳۸) که خود از بزرگترین شارحان مثنوی می‌باشد و تعلق خاطر بسیار به مولانا دارد و اشعارش به مکتب مولانا شبیه می‌باشد و از طرفی دیگر کتاب جواهر الاسرار او که همان شرح مثنوی او است، در مقاله‌ای مندرج در مقدمه کتاب، به چهار وادی جمال ابهی شباهت بسیار دارد، به هر حال این اشعار در دیوان منسوب به حلاج و در حقیقت همان دیوان خوارزمی بوده که البته در این دیوان اشعاری به تضمین یا تلخیص از سنایی عطار و مولانا نیز دارد و این غزل معروف از همان جمله می‌باشد. (۱۳۹)

H - این عنایت جمال ابهی به صورت تضمین نی و نایی انجام شد و البته نی موجود در مثنوی مولانا، خود مولانا و مقصود از نایی جمال اقدس ابهی است، و جمال ابهی به این لطیفه در مثنوی اشاره نمودند که در جایی دیگر بدان اشاره شده است. (۱۴۰) به تعبیر دیگری نیز مولانا مورد عنایت حق واقع گشت، زیرا در احادیث اسلامی است که اگر امت اسلام صالح باشند یک روز (= هزار سال) و اگر صالح نباشند، نصف یوم را امتداد خواهد یافت، چنانکه ابوالفضایل در فرایند نوشت:

”و آن این حدیث شریف است که فرمود: ان صلحت امتی فلها یوم وان فسدت فلها نصف یوم وان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون یعنی اگر امت من صالح و نیکوکار باشند یک روز را مالک شوند و الا اگر فاسد و بد کردار گردند نصف روز را و هر روزی نزد پروردگار هزار سال است از شمارة شماها“ (۱۴۱)

و برخی از مرکز میثاق سوال نمودند و جناب ابوالقاسم افغان فرمودند:

از متقدمین احتجای شیراز که به حضور حضرت عبدالبهاء مشرف شده بودند شنیدم که تفسیر این حدیث را رجا کرده بودند که بیان فرمایند، در جواب فرموده بودند، مقصود دوره دیانت اسلام است، عرض کرده بودند هنوز عرش رسول الله مدفون نشده بود که بین کبار صحابه اختلاف افتاد و اساس فساد در آئین محمّدی گسترده گردید و چرا در سال ششصد هجری ظهور قائم موعود اتفاق نیافتاد؟ فرمودند ظهور مولوی و کتاب مثنوی مثل شمع (ستونی) بود که به زیر آن دیوار نصب شده بود و دوره دیانت اسلام به ۱۲۰۰ سال بالغ گردید (۱۴۲)

بیان شفاهی مرکز میثاق را شاید بتوان با دوره سوم تصوف که دقیقاً در نیمه ظهور اسلام مقارن است، مطابق و صورت کلی داد. زیرا اساس قواعد نظری تصوف و اوج موارد عملی آن در همین زمان رخ گشود. بهر تقدیر مولانا از آن قسم که در منظر آثار دیده می شود بسی فراتر از این بیان شفاهی مرکز میثاق نیز هست. به شهادت شارع اعظم، اشعار مثنوی را به نام "فی الحکمة الالهية و تبيينه الربانية" (۱۴۳) و در جایی در مقام مناجات به "فی المناجات للّه تبارک و تعالی" (۱۴۴) وصف فرمودند.

قسمت چهارم - تصوف در دوره تشریح

دوره چهارم تصوف را می توان دوره تشریح نامید که امتدادش از پایان قرن هفتم شروع و تا پایان قرن یازدهم طول می کشد. در این دوره از ابداع و خلاقیت دوره سوم و دوم یعنی دوره تدوین و تکمیل خبری نیست ولی بر تمامی آثار دوره های سابق شرح و تفسیر نگاشته می شود و بیشترین تاثیر در عارفان این دوره از مرقومات ابن عربی و مولانا می باشد. در این دوره شاگردان مبرز صدرالدین قونوی به عرصه شهود آمدند، سعیدالدین فرغانی بهترین شروح را بر تائیه ابن فارض نوشت، و مویدالدین جندی بر فصوص شرح نگاشت. شروح قیصری بر نوشته های محیی الدین خواندنی بود و صائین الدین محمد علی ترکه اصفهانی با نگارش تمهید القواعد و شرح گلشن راز و متأثر از نهضت حروفیه، با شرح فصوص خود متون ماندگار به یادگار گذاشت. خواجه محمد پارسا با شرح فصوص الحکم و قدسیه بر قلّه عرفان ایستاد و عبدالرزاق کاشی در تفسیر قرآن مطابق با مکتب ابن عربی حرف را به آخر برد و شروح خوارزمی بر عقاید مولانا و مثنوی او، مانند جواهر الاسرار و نیز نصایح الابرار و نیز شرح فصوص در اشاعه اندیشه های عرفانی، مساعی جمیله محسوب می گشت.

شاهکار این دوره از آن فخرالدین عراقی است که با لمعات خویش جمع بین غزالی و ابن عربی نمود که خود مورد شروح بسیار گشت که جامی یکی از آن شروح را نوشت. اوج شرح نویسی را می توان بر همین گلشن راز دید که هم ابن ترکه و هم الهی اردبیلی و هم لاهیجی بر آن شرح نگاشتند که شرح اخیر محلّ اعتنای مرکز میثاق رب العالمین واقع گشت.

در همین زمان برخی از عارفان وجهی روحانی از خود باقی گذاشتند و در خاطره ها ماندند، نظیر نعمت الله ولی، و برخی فی الحقیقه جامع العلوم بودند مانند عبدالرحمن جامی که ختم شعرای کلاسیک ایرانی به تعبیر ادوارد براون E.G. Browne نیز بود. (۱۴۵) او، بر خمیره ابن فارض و تائیه او شرح نوشت، با نقدالنصوص تبخّر خویش را در شرح نگاری بر فصوص اثبات نمود، با شرح لمعات عراقی، احراز مقام استادی در عرفان را یافت، با هفت اورنگ خویش شاعری خویش را محرز کرد و با نفحات الانس وام خویش را به تمامی

عارفان قبل از خود اداء کرد و در تاریخ نگاری نیز مقام استادی را حایز گشت. خلاصه جامی از ستون‌های این دوره محسوب می‌گردد. اما وجود عبدالکریم جیلی (=گیلانی) بحثی دیگر بود او با نگارش الانسان الكامل تاویل عارفان را به آخرین مرز برد و با مناظر الالهیه کار را تمام نمود و با نگارش الکهف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم نوید ظهور بدیع را داد که شروح مرکز میثاق و حضرت اعلی و جناب باب الباب را به تعقیب داشت. عزالدین کاشی مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة را نوشت که در اصل با عوارف المعارف برابری می‌کرد ولی بسی نکات تازه نیز داشت. آثار نجم‌الدین رازی بالاخص مرصاد العباد در نوع خود بی‌نظیر بود و مرموزات اسدی او به پیشواز تفسیر کنت کنز مرکز میثاق رفت. تاج‌الدین اشنوی و نیز اسفراینی با کاشف الاسرار خود بحث را تحقیقی نمودند و حتی مخالفان با ابن عربی توانستند به عرفان تعلق یابند مانند علاءالدوله سمنانی که با العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ بحثی ظاهراً مخالف با ابن عربی ولی متأثر از او کرد.

در همین دوره پیوند تشیع با تصوّف توسط سید حیدر آملی محکم گشت. او با نوشتن بی نظیرترین کتاب در تصوّف یعنی جامع الاسرار و زیباترین شرح بر فصوص به نام مقدّمات فی شرح الفصوص و نیز عالی‌ترین کتاب باطنی گرا یعنی، اسرار الشریعة، اقدام بلند در اقدام به تعالی تشیّع عرفانی یا عرفان شیعی برداشت. همان‌طور که او می‌اندیشید، آثارش پویندگان راه عرفان را به آخرین سالهای این دوره یعنی میرفندرسکی و ملاصدرا و میرداماد و ملامحسن فیض و شیخ بهایی می‌برد. اینان چون جامع تمامی علوم بودند و به تشیّع نیز دلبستگی داشتند، از جمع بین ابن عربی و ائمه و وحی، نام حکمت خویش را متعالیه گذاشتند که هنوز مطرح است و باید در مقاله‌ای دیگر بدان پرداخت.

۱ - کتاب صوفیان در امر بهاء

در این دوره بود که مرقومات عرفا معجونی از کلام و اشراق و مشاء و فقه و تفسیر و حدیث و قرآن بود و سبک نگارش نیز بیشتر در اطراف امور فلسفی رایج بود. در امر بهاء نیز به این گونه تحریرات اعتنا شده و چهار وادی را جمال ابهی تقریباً در جواب اسئله یک عارف مربوط به شعبه قادریه و البته متأثر از نقشبندیه و در جهت حلّ مشکلات متنی از کمال‌الدین حسین خوارزمی که از علاقمندان مکتب ابن عربی و مولانا هر دو بود، نازل فرمودند، زیرا خوارزمی در شرح خود بر مثنوی به نام جواهر الاسرار و زواهر الانوار، و در مقدمه اثر، ده مقاله نوشت و هر یک را به یکی از مفاهیم اصلی صوفیان اختصاص داد. در مقاله‌ای از چهار طایفه صحبت می‌دارد که اهل وصول الی الله‌اند، و نکاتی را که در خصایص هر یک بیان می‌دارد به صورتی است که عیناً در چهار وادی جمال ابهی مرقوم داشتند. (۱۴۶)

دیگر متنی که تقریباً به همین قاعده نوشته شده، تفسیر بر کنت کنز است که مشابه با مرقومات نقشبندیه نوشته شده و سبک نزول اثر به لوایح و نیز لوامع جامی شبیه و از طرفی مسائل آن، دقیقاً تایید معارف نازله در کتابی چون مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز و

مربوط به قرن نهم است، و خود هیکل اطهر حضرت عبدالبهاء در مؤخره اثر به این نکته اعتنا فرمودند:

"این رساله در سنین صباوت مرقوم شده است در بعض مواقع بعضی تعبیرات نظر به مشرب بعضی ذکر شده است ملاحظه به حقیقت مقصود باید بشود که چون سریان روح در عروق و شریان کلمات جاری و ساریست" (۱۴۷)

و در ابتدا نیز فرمودند: "بدان که در عرف صوفیه مذکور است که... (۱۴۸) که خود نشان از آن دارد که تعمق هیکل اطهر به معارف صوفیان بالاخص گروه شارحان ابن عربی است. اصطلاحات کنز مخفی و غیب الهویة و غیب الغیوب و منقطع الوجدانی و احدیت و احدیت در همین دوره و به وسیله شارحان آثار ابن عربی تعریف و تحدید شد که با همان معنا در اثر مرکز میثاق دیده شده است. باید همین جا اضافه کرد که تفسیر کنت کنز تنها اول بار نیست که توسط مرکز میثاق بیان شده بلکه صوفیان را نیز بر این حدیث شرح و تفسیر هست که یکی از آنها که مطبوع هم هست از آن نجم الدین رازی صاحب مرصاد العباد است که در کتاب مرموزات اسدی در زمورات داودی به تفسیر این حدیث پرداخته است و نسبت به خود نکاتی بسیار بدیع آورده است. (۱۴۹)

۲ - مفاهیم بلند عرفانی

یکی از وجوه برجسته و مشابهات عرفان این دوره با امر ابهی همانا مطابقت معانی است. برخی از معانی بلند عرفانی که در این دوره به صراحت معنا گشت و حتی با ذکر اصطلاحات مرقوم شد، مفهوم محبت است، محبتی که در دوره‌های سابق از جمله احوال بود و نه مقام، در این دوره از چنان مقام شامخی برخوردار گشت که جزو اساسی‌ترین مفاهیم گشت. مرکز میثاق در دو موضع به بحث محبت از منظر عرفان اسلامی پرداختند، در اولی که از لحاظ زمانی متاخرتر می‌نماید، چهار مقام برای محبت قایل گشتند:

"ای محب مطلع انوار محبت را مراتب اربعه مذکور و مشهور، اول محبت من الله الی العبد است آیه یحبه شاهد این مطلب، ثانی محبت من العبد الی الرب است و یحبه دلیل این مقام، ثالث من العبد الی العبد است آیه رحماء بینهم حجت این مقال، رابعاً من الحق الی الحق است فاحبیت ان اعرف ثبت این مآل، محبت مظهر نفس الله و مطلع الهام هر چند من العبد الی العبد است ولی بحقیقت من الخلق الی الحق است چه که من احبه فقد احب الله" (۱۵۰)

در اینجا اصطلاحات کاملاً دینی است و به مصطلحات عرفا شبیه نیست علی‌الخصوص عرفان نظری، ولی در تفسیر کنت کنز که زماناً مقدم بر لوح فوق است به پنج مقام قائلند و از عبد و حق بحثی نیست ولی از اصطلاحات تفصیل و جمع بنا بر عقیده ابن عربی و شارحان او (۱۵۱) استفاده کرده‌اند:

"ولکن بعضی از متمسین ابهر معانی و راکبین فلک حکمت للذی ربانی شوقاً للطالبین و جذبا للسالکین... مراتب محبت را چهار مرتبه معین نموده‌اند و این عبد در این رساله پنج رتبه ذکر نموده... باری بعضی از واقفین اسرار توحید در بیان حقیقت محبت بدین نغمه الهی و بدین رتبه صمدانی ترئی نموده‌اند که محبت میل حقیقی است به جمال خود جمعاً و تفصیلاً و آن محبت روحانی و میل رحمانی یا از مقام جمع بجمع بود و آن شهود جمال هویت است جمال و کمال خود را بذات خود بدون توسط مجالی و مرایاء کائنات

و این تجلی و ظهور ذات است در نفس ذات چنانچه حقائق عاشقین در کتم عدم مستور لکن ذات احدیت عکس عشق و محبت افراخته و اعیان مجتذبین در سرادق هویت مخفی لکن معشوق حقیقت با جمال و کمال خویش نرد محبت باخته و یا از جمع تفصیل است چنانچه آن ذات یگانه در مظاهر بی حد و کرانه مشاهده انوار جمال خود نماید و آن غیب احدیه درمرایای مصفوله و مجالی قدسیه ملاحظه عکس طلعت بی مثال خود فرماید و یا از تفصیل به تفصیل چنانچه اکثر افراد انسانی عکس جمال مطلق را در مرایاء حقایق ممکنات مشاهده نمایند اشراقات انوار صبح الهی را در مجالی موجودات ملاحظه کنند و این مقامی است که می فرماید سنبهیم آیاتنا فی الآفاق که مقام علم الیقین است... و یا آن میل و محبت از مقام تفصیل بجمع است و آن مشاهده و محبت عاشقین و مجتذبین است جمال آن ذات احدیت و معشوق حقیقت را لکن منزله از غبار تیره و سایل و وسائط و میرا از کدورت مجالی و مرایا، و سالکین در این مقام از کثرات وجود بواحد حقیقی ناظر گردند... این رتبه چهارم بود، اما رتبه پنجم از محبت آن میل روحانی و محبت وجدانی عاشقان جمال احدیت است بجمال خود در نفس خود و این مقام و مرتبه از محبت از جمع بجمع حکایت نماید زیرا این مقام از عنصر لاهوتی خلق شده و از لطیفه ربانی موجود گشته (۱۵۲)

منظور هیکل اقدس آن است که نزد عارفان برای محبت ۴ رتبه ذکر کرده اند و خود هیکل اطهر به ۵ رتبه قائلند. در بیان مبارک ذکر شده که "بعضی از واقفین اسرار توحید" مطالب در ۴ مرتبه محبت ذکر کرده اند و این بعضی از واقفین همانا عبدالرحمن جامی است که در کتاب لوامع در شرح قصیده خمربه این فرض می گوید:

"با وجود آنکه محبت شربتی است که تا نچشند ندانند و محبتی است که تا نکشند ادراک آن نتوانند جماعتی که تعریف ماهیات و توضیح مخفیات مانوس طبیعت و مالوف جبّت ایشان است گوهر تحقیق به الماس تفکر سفته اند و در کشف حقیقت و بیان اقسام آن گفته که محبت میل جمیل حقیقی است عزّ شان به جمال خویش جمعاً و تفصیلاً و آن یا از مقام جمع بود بجمع و آن شهود جمال ذاتست در مرآت ذات بی توسط کاینات معشوق که کس سرّ جمالش نشناخت در ملک ازل لوای خوبی افراخت نی طاس سپهر بود ونی مهره مهر هم خود با خود نرد محبت می باخت و یا از جمع تفصیل چنانکه آن ذات یگانه در مظاهر بی حد و کرانه مشاهده لمعات جمال خود می کند و مطالعه صفات کمال خود می نماید

جانان که دم عشق زند با همه کس کس را نرسد بدامنش دست هوس
مرآت وجود اوست ذرات وجود با صورت خود عشق همی یازد و بس
و یا از تفصیل به تفصیل چنانکه اکثر افراد انسانی عکس جمال مطلق را در مرایای تفصیل آثاری مشاهده کنند و جمال مقید زایل مقصود کلسی دانند و بلدآت وصال خرسند و بمحنت فراق دردمند گردند

ای حسن تو کرده جلوها در پرده صد عاشق و معشوق پدید آورده
بر بوی تو لیلی دل مجنون برده و زشوق تو و اواق غم عذرا خورده
و یا از تفصیل بجمع چنانکه بعضی از خواص رخت فکرت از کار خانه افعال و آثار بیرون برده اند و خرق حجب و استار شئون و صفات که مبادیء افعال و آثارند کسره متعلق هم و قبله گاه توجهات ایشان جز ذات متعالی صفات رفیع الدرجات امر دیگر نیست

۱- مسائل نظری عرفان

در این دوره مسائل عرفان به صورت تئوریک و نظری در اوج توجه قرار داشت که امهات این مسائل نیز در امر ابهی مورد سوال مومنان از اهل بهاء بود که از محضر طلعات مقدسه استفسار نمودند و برخی از آثار مبارکه معطوف به این بخش از معارف صوفیان است.

A - یکی از این مسائل همان بحث بسیط الحقیقه است که اگر چه سابقه آن در عرفان بسیار است ولی حقیقت آن است که آنطور که شارحان آثار ابن عربی در این قضیه مرقوم داشتند، به شدت و استحکامی است که می‌توان از آن سابقه درگذشت. قاعده مزبور این است که بسیط الحقیقه یا بسیطة الحقیقه تمامی اشیاء است و چون هیچ یک از اشیاء نیز نیست و در کلمات صدرالدین قنوی به نحو خاص نقل شده ولی ملاصدرا به آن وضوحی خاص بخشید. (۱۵۴) اگرچه خود ملاصدرا گمان دارد که قبل از او کسی به حل این مسئله نپرداخته است. (۱۵۵) با این همه اذعان دارد که قبل از او فقط ارسطو بدان اشاره کرده است (۱۵۶) و بنا بر همین قول او، مرکز میثاق در مفاوضات فرمودند:

”بدان که این مسئله وحدة الوجود قدیم است تخصیص به ثیاسفه و صوفیه ندارد بلکه بعضی از حکماء یونان نیز معتقد بوحدة الوجود بودند نظیر ارسطاطالیس که می‌گوید بسیط حقیقی جمیع اشیاء است و هیچیک از اشیاء نیست و بسیط اینجا مقابل ترکیب است یعنی حقیقت فرداتیبه که مقدس و منزّه از ترکیب و تقسیم بوده منحل بصور نامتناهی گردیده پس وجود حقیقی کل اشیاء است ولی هیچیک از اشیاء نیست“ (۱۵۷)

تمامی کسانی که بعد از ملاصدرا آمدند به این بحث توجه کرده و از آن معانی بلندی استخراج کرده‌اند، مانند ملامحسن فیض کاشی، (۱۵۸) و حاجی ملا هادی سبزواری، (۱۵۹) و برخی مانند ملا علی نوری نیز رساله‌ای در این خصوص نوشته است. (۱۶۰) و اینان اصل این قاعده را به ائمه اطهار نیز نسبت داده‌اند، (۱۶۱) بهر حال جوهر مطلب این است که :

”محصل این قول آن است که حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات، و وجود و قدرت و اراده و اختیار صرفست، و همه کمالات را بنحو صرافت واجد است، آنچه کمال در عالم فرض شود باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی و اتم آن را واجد باشد در مرتبه علم بذات، علم ب همه اشیاء دانسته باشد. این قاعده را به حسب واقع، عرفای اسلامی نیز در کتب و مسطورات خود بیان کرده‌اند؛ ولی چون این اعظام قائل به وحدت شخصی در وجودند، بیشتر از اتباع ارسطو، از فروعات آن استفاده نموده‌اند در جمیع مسائل جاری نموده‌اند“ (۱۶۲)

حضرت باب اعظم در این مسئله بحث کرده‌اند، زیرا در جواب سوالات سه گانه میرزا محمد سعید زواره‌ای که یکی از آن سوالات مربوط به بسیط الحقیقه است، مطالب مهمه‌ای فرمودند و اکثر عرفا و حکماء را در حل مسئله ناتوان دیده‌اند و صریحاً بسیط را نه در شان حق بلکه در شان مظهر ظهور عنوان فرمودند:

”و جعل حکم بسیط الحقیقه للذکر الاول الذی فیہ کل الامکانات مذکورة و جعله اول ذکر السرمد فی الحدوث و قدر له کل ما یکن بالابداع فی مقام الکنون“ (۱۶۳)

ولی جمال ابهی در حلّ این مسئله لوحی به نام بسیط الحقیقه دارند که بی اندازه زیباست (۱۶۴) - ماحصل کلام آنکه این قاعده اگر در ذات حقّ باشد مصداق ندارد و عارف را به وادی سرگردانی در ذات حقّ اندازد، ولی اگر به مشیت اولیّه تعبیر و راجع گردد می‌تواند صحیح باشد و دارای بار معنایی بسیار شود.

B - یکی از مواردی که در این دوره بسیار طرح گشته مسئله وحدت وجود و شهود است این نیز در اندیشه عارفان دوره‌های قبل مطرح بود (۱۶۵) ولی نه بروشنی مواردی که در این دوره طرح گشت. زیرا اینان برای تنویر این بحث به جامعیت وجود پرداختند و به چهار قول معروف رسیدند:

الف - قول صوفیان مبنی بر اینکه وجود، واحد شخصی است و حقیقت وجود همان ذات مقدّس حقّ تعالی است موجود به معنای حقیقی هم اوست، غیر او هیچ وجودی حقیقتاً موجود نیست و وجودی که به اشیاء دیگر نسبت داده می‌شود مجازی است «لیس فی الدار غیره الدیار».

ب - قول برخی از فلاسفه است که وجود حقیقتش منحصر به ذات باری است ولی وجود را هم می‌توان به خدا و هم به غیر او اطلاق نمود به این معنا که موجودات انتساب به وجود دارند ولی وجود حقیقی همچنان از آن خداست. به این قول وحدت وجود و کثرت موجود نیز می‌گویند.

ج - قول مشائیان آن است که وجود هر موجودی با وجود موجود دیگر متفاوت است یعنی نوعی کثرت وجود در کثرت موجود هست اما اینکه چه امری این موجودات را بهم مرتبط می‌کند، به اختلاف نشسته‌اند. قول بهمنیار با ابن سینا و فارابی متفاوت است.

د - قول تشکیک وجود است که ملاصدرا با عطف به عقاید ابن عربی کرده و در عالم تشیع به این قول او بسیار می‌نازند. وجود اصیل است ولی در مراتب بطور تشکیکی سریان می‌یابد و به نحوی ایجاد می‌شود که واحد باقی بماند. (۱۶۶)

در امر ابهی از طرفی تمامی این اقوال صحیح است ولی از منظری بالکل متفاوت، چه اگر نتیجه این وحدت به صورت انحلال ذات حق در موجودات شود و یا تصوّر و پندار حلول رود امر ابهی با هر نوع وحدتی از این دست سخت مخالف است زیرا فرمودند:

«و دیگر آنکه می‌باید در این بیانات رایحه حلول و یا تنزلات عوالم حق در مراتب خلق رود و بر آنجناب شبهه شود زیرا بذاته مقدّس است از صعود و نزول و دخول و خروج» (۱۶۷)

حضرت اعلی گاه در این زمینه به شدتی بیانات فرمودند که به ستیز با عارفان می‌ماند: «اللهم انک تعلم ان بعضاً من الحكماء قد ذهبوا الى وحدة الوجود بین الموجود والمفقود فسبحانک تعالیت و تقدست عما یصف المشبهون نفسک فما اجد کلمة ادنی عن قولهم لانک لم تنزل کنت بلا ذکر شیء و لا تزال انک کائن بلا وجود شیء ان وجود الخلق بنفسه قد وجد بالاحداث من دون ان یمسه نور من ذاتک و لا اشارة من کینوتک بل انت تجلیت لدیه لا من شیء قبله و حققت الحق به جوداً و اکراماً» (۱۶۸)

C - در امر ابهی برای رهایی از ارتباط وجود حقّ با وجود خلق، از اقوال عوام صوفیان که معتقد به دو عالم حق و خلق هستند، باید گذشت و به اصل و سرچشمه صوفیان یا افکار

صنادید اهل تصوف که اعتقاد به سه عالم خلق و امر و حق می‌باشد، باید رسید، یکی از کسانی که به این سه عالم اعتقاد دارد عبدالرزاق لاهیجی است او در گوهر مراد و در بخش نبوت یا عالم امر می‌گوید:

”آن رسولان اگر چه ناچار از خلقند لیکن برگزیدگانند از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت و ترکیب ندارند و پرورش و ادب یافتگانند بحکمت نزد خدای، و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق“ (۱۶۹)

نزد برخی، خدا، وحدت حقیقی و عالم امر، وحدت نسبی و عالم خلق، کثرت است، سعیدالدین فرغانی در مشارق الدراری به این قول رفته لذا به خوبی از عهده حلّ وحدت وجود برآمده و شاید ابن عربی را از این اتهام خلاصی داده باشد (۱۷۰) و به همین سبب صائن‌الدین محمد ترکه در تمهید القواعد بیان مطلب کرده و برآستی مرکز میثاق از این عده به نام صنادید اهل تصوف در این مسئله یاد کرده‌اند:

”صنادید متصوفه که تاسیس عقیده وحدة‌الوجود نموده‌اند مرادشان از آن وجود، وجود عام مصدري که مفهوم ذهنی است نبوده و نیست، زیرا این وجود عام که ذهنی است عرضی از اعراض است که عارض بر حقائق ممکنات می‌شود. حقایق ممکنات جوهر است و این وجود مفهوم ذهنی یعنی وجود عام مصدري عرضی است که عارض بر حقایق اشیاء است، بلکه مقصود صنادید وجودی است که حقایق اشیاء بالنسبه به آن عرض یعنی آن وجود قدیم است و اشیاء حادث پس مرادشان از وجود حقیقی غیر منعوت است که ما بتحقیق به اشیاء است... و آن وجود ما بتحقیق به اشیاء واحد است پس وحدت وجود است ولی عوام متصوفه را گمان چنان که آن حقیقت غیر منعوته حلول در این صور نامتناهی نموده چنانچه گفته‌اند:

البحر بحر علی ما کان فی القدم
و مالخلق فی التمثال الا کتلجة
ان الحوادث امواج و اشباح
وانت هو الماء الذی هو نایع

یعنی آن حقیقت غیر منعوته هر چند او را تعبیری نیست ولی مجبور بر تعبیری هستند، پس به وجود تعبیر نموده‌اند... خلاصه اینکه عوام عرفا، گمان نموده‌اند که وجود محصور در دو موجود، یکی حق و یکی خلقت، حق را باطن اشیاء دانسته‌اند و خلق را ظاهر اشیاء ولی اهل حقیقت وجود را در سه مرتبه بیان نموده‌اند، حق و امر که عبارت از مشیت اولیه است و خلق، و مشیت اولیه که عالم امر است باطن اشیاء است.“ (۱۷۱)

D - در همین بحث خلاصی از وحدت و کثرت، به بحث تجلی رسیده‌اند که در امر ابهی انعکاس یافته است. در اینجا نمی‌توان از کل بحث تجلی یاد کرد زیرا این امر را کتابی درخور است. (۱۷۲) فقط باید گفت که از تجلی و مراتب آن یعنی تجلی صدور و ظهوری و مسئله صدور و ظهور در امر ابهی و آثار حضرت نقطه بحث مستوفی می‌توان ترتیب داد که وجه اشتراکش با امر ابهی آن است، عالم محلّ تجلی حق به واسطه کلمه الله است و توحید وجودی و شهودی در اصل منظر سالک را تشکیل می‌دهد. (۱۷۳)

E - یکی از بحث‌های دلنشین این دوره که فرع مسئله رابطه بین خلق و حق یا به تعبیری عالم امر است، بحث در باب ظهور و صدور می‌باشد یعنی آنکه خلقت از حق بر حسب ظهور بوده یا صدور؟ نظر عارفان این دوره آن است که:

”آفرینش عالم از دیدگاه عرفا، ظهور اسماء و صفات حق تعالی باتعینات اسم او و حاصل تجلیات نزولی او می‌باشد؛ جهان نظامی حساب شده و حقیقتاً منظم و به قاعده با

درجات تشکیکی دارد که هر مظهری تقدّم و تاخّر خود را از تقدّم و تاخّر اسمی که مظهر آن است به دست آورده، به عبارت دیگر نظام مظهریت عالم سایه و ظلّ نظام اسمایی حق تعالی و نظام اعیان ثابت در حضرت علمی اوست، حتّی در مسئله وحدت و کثرت نیز عالم چنین است؛ یعنی عالم نیز نظیر حق تعالی دو اعتبار احدی و واحدی را داراست؛ یعنی آنچه از حق تعالی صادر شده به یک اعتبار جز یکی نیست و به اعتبار دیگری مظاهر و تنوعاتی دارد، به علاوه که عالم به لحاظ ابتدا و خلق و انتهاء و ختم، سمّت مظهریت خالقیت و اظهار و قسهاریت و اخفاء و هولمبیدی و الممید را داراست و همانطور که کل نظام عالم به واسطه تجلیات جمالی به منصّه ظهور رسیده همین طور نیز به واسطه تجلی جلالی و بطون حقّ به خزانه غیب او باز می‌گردد (۱۷۴)

یعنی طبق این رای موجودات از حقّ ظاهر شده و مظهر بتمام معنای ذات یا اسماء ذات حق تعالی می‌باشند. این رای اگر به صورت مظهریت باقی بماند می‌تواند تاویل گشته و قابل قبول آید ولی اگر سر به حلول حق در خلق بر آورد، در امر ابهی مورد اعتنا نیست زیرا مرکز میثاق فرمودند:

"قیام خلق بحقّ قیام صدور است یعنی خلق از حقّ صادر شده است نه ظاهر، تعلق صدور دارد نه تعلق ظهور، انوار آفتاب از آفتاب صدور یافته نه ظهور یافته تجلی صدور چون تجلی شعاع از نیر آفاق است یعنی ذات مقدّس شمس حقیقت تجزّی نیابد و برتبه خلق تنزل ننماید... اما تجلی ظهوری ظهور افسان و اوراق و ازهار و اثمار از حبه است زیرا حبه بذاته افسان و اثمار گردد حقیقتش تنزل در شاخ و برگ و میوه نماید و این تجلی ظهوری در حق باری تعالی نقص صرف و متنوع و مستحیل است زیرا لازم آید که قدم محض بصف حدوث متّصف گردد و غنای صرف فقر محض شود و حقیقت وجود عدم گردد این محالست، لهذا جمیع کائنات از حق صدور یافته است یعنی ما یتحقّق به الاشیاء حقّ است و ممکنات باو وجود یافته است و اوّل صادر از حقّ آن به حقیقت کلیه که به اصطلاح فلاسفه سلف عقل اوّل نامند و به اصطلاح اهل بهاء مشیت اوّلیه نامند و این صدور من حیث الفعل در عالم حقّ به امکانه و زمان محدود نه لا اوّل و لا آخر له است" (۱۷۵)

۴ - اقوال و اشعار صوفیان

A - در این دوره در ضمن بحث‌های بسیاری که صوفیان نظری نمودند، اشعار و اقوالی بس معروف از اینان ماند که به لحاظی در امر ابهی نقل شد. مانند این که جمال ابهی فرمودند:

"و هم چنین حقّ را واحد و اشیاء را به منزله اعداد و حقّ را آب و اشیاء را بمنزله ثلج چنانچه گفته‌اند:

و ما الخلق فی التمثال الا کتلجة
وانت لها الماء الذی هونابع
ولکن بذوب الثلج یرفع حکمه
و یوضع حکم الماء و الامر واقع

و در مقامی دیگر گفته‌اند:

و البحر بحر علی ما کان فی قدم ان الحوادث امواج و اشباح (۱۷۶)

که مرکز میثاق (۱۷۷) نیز و حضرت اعلی (۱۷۸) به همان تیره به این اشعار استناد کرده‌اند و حتّی شیخ احمد وسید کاظم رشتی نیز به آن پرداختند. (۱۷۹) این دو شعر نخست از مهمترین اشعار صوفیان است که بدان استناد (۱۸۰) کرده‌اند و در اصل در الانسان الکامل

عبدالکریم جیلی نقل شده است و سراینده اشعار خود اوست و در قصیده عینیّه او نقل گشته است:

“فلم بهذه المقدمات ان الوجود بكماله صورة حسنه و مظاهر جماله... و في هذا المعنى قلتُ في قصيدتي العينية:

تجلیت فی الاشیاء حین خلقتها	فها هی میطت عنک فیها السراقع
فانت الوری حقا و انت امامنا	وانت الذی یعلو و ما هو واضع
و ما الخلق فی التمثال الا کتلجة	وانت بها الماء الذی هونابع
و ما التلیج فی تحقیقنا غیر مانه	و غیر ان فی حکم دعتہ الشرائع
و لکن بذوب التلیج یرفع حکمه	و یوضع حکم الماء و الامر واقع” (۱۸۱)

B - ولی بیت سوّم که جمال ابهی در بیانات مذکوره در فوق اشاره دارند از مویدالذین جندی از معروفترین شارحان فصوص الحکم است و کسی است که بر قصیده تائیه ابن فارض نیز جوابی به نام تائیه دارد، جامی از این مطلب گزارش می‌دهد:

“و وی را بر طریق ابن فارض رحمه الله در بیان حقایق و معارف اشعار عربی لطیف است و از آن جمله است این دو بیت که شیخ فخرالدین عراقی در لمعات آورده:

البحر بحر علی ما کان فی قدم	ان الحوادث امواج و انهار
لا تحجینک اشکال تشاکلها	عمّن تشکل فیها و هی استار” (۱۸۲)

و در جایی دیگر نیز توضیح داده است (۱۸۳) و همانطور که نوشته در لمعات عراقی نیز نقل شده است. (۱۸۴)

C - گاهی ذکر نقل قول به صورت مضمون بیان صورت گرفته، فی المثل آنجا که مرکز میثاق در تفسیر آیه قرآنیه امانت و مصداق اُنّه کان ظلوما و جهولا فرمودند:

“اما آیه قرآن که در حق حامل امانت کبری ظلوم و جهول می‌فرماید این ظلوم و جهول مبالغه ظالم و جاهل نیست بلکه معنیش مظلوم و مجهول است یعنی حامل امانت کبری مظلوم است زیرا خلق انکار و استکبار می‌نمایند و مجهول القدر است قدر او را نمی‌دانند” (۱۸۵)

حضرت باب در تفسیر سوره العصر نیز همین را مراد فرمودند:
 “ لان فی الایة الشریفة فحملها الانسان انه کان ظلوما و جهولا قد فسر فی مقام بعلی (ع) لانه حمل الولاية و کان مجهول القدر و المظلوم فی الحکم” (۱۸۶)

این نوع تفسیر، اشاره به اقوال عبدالکریم جیلی در الانسان الکامل دارد او نیز همین قسم معنا نموده است:

“ و لهذه الایة وجه ثان، و هو ان یکون ظلوما اسما للمفعول فیکون الانسان ظلوما ای مظلوما لانه لا یقدر حد این یوفی بحقوق الانسان الکامل لجلالة قدره و عظیم منصبه فهو مظلوم فیما یعامله به المخلوقات و قوله جهولا یعنی مجهولا لای یعلم حقیقه بعد غوره و هذا من الحق سبحانه و تعالی اعتذار عن الانسان الکامل من اجل سائر المخلوقات لیخلصوا من وبال الظلم فیتقبل عذرهم اذ کشف لهم الغطاء یوم القیامة عن قدر هذا الانسان الذی هو عبارة ظهور ذات الله و اسمائه و صفاته” (۱۸۷)

۵ - تصوّف و حروفیه

در دین الله، کلمه الله نشان صحبت خداوند بوده است، یعنی بهترین تمثیل برای خلقت بشمار می‌رود، زیرا همان قسم که حروف و کلمات در کلام از انسان صادر می‌شود،

مخلوقات نیز به همان قسم از خداوند یا مشیت او صادر می‌شوند. (۱۸۸) و این نفس رحمانی یا مقام لوگوس یا کلمة الله واسطه بودن او بین خدا و مخلوقات است. مخلوقات کلمات الهی‌اند و به ثنای او قائم‌اند. (۱۸۹)

البته انسان از سایر مخلوقات جداست (۱۹۰) به این علت که سوای آنکه کلمه اتم خداست، (۱۹۱) خود نیز شباهت با خدا یافته (۱۹۲) و دارای کلمه است و نطق او نشان خلقت خداست. (۱۹۳) نزد عارفی چون شمس تبریزی، کلمه علاوه بر این، به مراتب انسانی نیز اشاره دارد:

آن خطاط سه گونه خط نوشتی، یکی او خواندی لا غیر، یکی را هم او خواندی و هم غیر! و یکی نه او خواندی و نه غیر او، آن منم (۱۹۴)

شاید به همین سبب باشد که کلمه خود منشاء بسیاری از هنرها نیز به شمار می‌رود و برخی را اعتقاد این است که لوگوس یا کلمه در هنر خوشنویسی اسلامی دخیل بوده است. (۱۹۵)

کلمه خود از حروف تشکیل شده و حروف با اعداد مرتبط‌اند (۱۹۶) و این دانشی است که قدمتش از عالم اسلام و یهود شروع شده (۱۹۷) و در طی دوران عدیده و از اندیشه ابن عربی به نهضت حروفیه و نقطویه رسیده (۱۹۸) و بعدها از طریق شیخ احمد به امر اعلی منتقل شد و حضرت ابهی گونه‌ای از آن را بیان فرمودند. (۱۹۹) یکی از مراتبی که در همین دوره در میان صوفیان به نحوی رایج گشت که نهایتاً به صورت فرقه تشکل یافت، نهضت حروفیه و نقطویه می‌باشد که اهمیّت والایی برای حروف و اعداد قایل بودند. اگر چه ریشه بحث آنان به دوره نخست و در صدر اسلام برمی‌گردد ولی اوج تدوین و تشریح و تکمیل افکار آنان در دو دوره اخیر تصوف بود. در قرن هشتم هجری مردی به نام فضل‌الله حروفی یا استرآبادی مدعی شد که او باطن حروف قرآنی است و الوهیت با او عیان گشته است و او ختم دو دوره نبوت و ولایت بوده و کتبی نظیر جاودان نامه و محبت نامه و عرش نامه نگاشت. او معتقد بود که خداوند در کلام خویش که خلاق است یعنی قرآن و در اسماء موجودات پدیدار گشته است و بنا بر گزارش هلموت ریتز (Hellmut Ritter) این ظهور دوم عبارت است از اولاً اصوات و ثانیاً حروف؛ و کلمه مهمتر از آن است که فقط وسیله‌ای برای خلق عالم و ابراز اراده الله بر انبیاء باشد، بلکه اشیاء خود عین حروف و اسماء و کلماتند. (۲۰۰) برای اینان کلمه مصادیق اعدادند مثلاً در باره آیه وجه در قرآن ارزش عددی آن یعنی ۱۴ مهم است که همان ۱۴ حروف الفباء است که با تکرار آن ۲۸ حرف الفباء حاصل می‌گردد از طرفی خود ۱۴ دوبار تکرار ۷ می‌باشد. در امر ابهی نیز به وجه اهمیّت داده شده و عدد ۱۴ از آن استخراج شده ولی باید گفت که این عدد ۱۴ همان کلمه بهاء است. (۲۰۱)

اینان در تطابق عدد با حروف و حقیقت اشیاء بسیار افراط نمودند تا جایی که اعضای بدن انسان را داخل این محاسبات نمودند (۲۰۲) ولی نکته آن است که آنقدر این نهضت اهمیّت داشت که سراسر تصوف را به نوعی به خود مشغول داشت. مشابهت امر ابهی با اینان آن است که حضرت نقطه برای این نحو از علوم ارزشی قایل بودند و بعد جمال قدم به نوعی

به آن توجه کردند و از این جهت بسیاری به این فکر رفتند که امر ابهی را تا حدودی با نهضت حروفیه مرتبط و از آن متأثر بینند، نظیر دکتر کامل مصطفی الشیبی که در کتاب‌های خود به این امر اشاره کرده است. (۲۰۳) و به جز او نیز برخی به عناد نیز رفته‌اند. (۲۰۴)

بهر تقدیر مقام کلمه، که واسطه خلقت است، صاحب نفوذ و تاثیر نیز هست. (۲۰۵) کلمه بر هر کس تاثیری دارد، و در هر قلبی به نوعی ظاهر می‌شود و در هر مرآت‌ی به لونی ظاهر می‌شود و این همان است که جمال ابهی بیان فرمودند و در اصل وحدت بین عرفاء و فلاسفه را ایجاد نمودند:

«یا هو، آفتاب حقیقی، کلمه الهی است که تربیت اهل دیار معانی و بیان، منوط باوست، و اوست روح حقیقی و ماء معنوی که حیات کلّ شیء از مدد و عنایت او بوده و خواهد بود، و تجلی او در هر مرآت‌ی بلون او ظاهر، مثلاً در مرایای قلوب حکماء تجلی فرمود، حکمت ظاهر شد و همچنین در مرایای افئده عارفین تجلی فرموده بدایع عرفان و حقایق تبیان ظاهر شده، جمیع اهل عالم و آنچه در او ظاهر، بانسان قائم و از او ظاهر و انسان از شمس کلمه ربّانی موجود و اسماء حسنی و صفات علیا طائف حول کلمه بوده و خواهند بود. اوست نار الهی و چون در صدور برافروخت ماسوی الّله را بسوخت. افئده عشاق ازین نار، در احتراق و این نار، حقیقت ماء است که به صورت نار ظاهر شده، ظاهرها نار و باطنها نور، و از این ماء، کلّ شیء باقی بوده و خواهد بود. «و من الماء کلّ شیء حی» از خدا می‌طلبیم که این ماء عذب الهی را از این سلسبیل روحانی بیاشامیم و از عالم و عالمان در سبیل محبتش بگذریم و البهاء علی اهل البهاء» (۲۰۶)

پس کلمه الهی است که در قلب تجلی می‌کند، فلسفه و عرفان ظاهر می‌شود، شاید مقام عقل و عشق از اثر طبع اوست و درک این مقام همان رسیدن به عرش فؤاد است که در آثار ابداع ابهی و اعلی بسیار گوشزد شده است. (۲۰۷)

از طرفی باید اضافه نمود که علی رغم آنکه در امر ابهی به کاربرد حروف و اعداد کنایات و بعضاً مشابهاتی هست ولی باید دانست که این قسم علوم چندان مرضی حق نبوده و همیشه عباد خویش را از این امر منع می‌نمودند:

«مثلاً برخی از جفر سوال نموده‌اند و همچنین از اکسیر و همچنین از اشعار شعرا و اقوال عرفاء و قلم ذکر نموده آنچه را که باید ذکر نمایند و جواب کلّ نازل شد، ولکن الیوم این علوم محبوب نبوده و نیست چه که این علوم سبب تعویق و تعطیل بوده و خواهد بود بسیار از مشتغلین اکسیر و جفر از ایشان ظاهر و اگر ملاحظه در عرفان عرفاء نمایید

لعمری کل در تیه اوهام هائم‌اند در بحر ظنون مستغرق» (۲۰۸)

و به صریح بیان در مورد فردی که به علوم اعدادیه استخراج اسم اعظم کرده بود، فرمودند:

«آنچه از آیات استخراج اسم اعظم نمودی لدی العرش مقبول است لکن الیوم اعظم از آن آنکه جهد نمایند که شاید غریقی را نجات دهید، یعنی مرده‌ای را بماء معین الهی زنده نمایند یا غافل‌ی را به سر منزل دانایی رسانید علوم اعدادیه لا یسمن و لا یغنی بوده انشاء الله به اخلاق الهیه مزین باشی» (۲۰۹)

قسمت پنجم - دوره تخریب

دوره آخر نهضت عارفان از نیمه قرن یازدهم شروع شده و همچنان ادامه دارد، صوفیان این دوره به درویشی بیشتر متمایل اند و از تصوف، فقر و دریوزگی را می‌پسندند. اگر چه در این دوره کتاب بسیار نوشته شده ولی در امر بهاء از مقبولیت برخوردار نیست. فرق متعدّد تصوف بیشتر به جذب مرید و زراندوزی بر هم افتخار می‌کنند تا به زهد و کتاب و انقطاع و دیدار دلدار. شاید بیشترین طعنی که در آثار بهایی بر صوفیان رقم زده شده بر صوفیان همین دوره روا باشد دوره‌ای که تظاهر به حدّ اکثر خود رسید و تفاخر به مال محدود شد و تنازع بر کسب شهرت و نام وظیفه گشت.

۱ - تحزب و تفرق صوفیان

یکی از مواردی که باید در آن، تفاوتی بنیادین بین صوفیان و امر ابهی جست، موضوع تفرقه و فرقه بازی صوفیان است که به هیچ وجه مورد قبول حقّ واقع نگشته و نمی‌گردد. شروع این امر در قرن پنجم بود که هجویری از ۱۲ فرقه صوفیه نام می‌برد. (۲۱۰) تفاوت این فرق از هم، بیشتر بر اختلاف بین مفاهیم و تحدید آنها بود ولی به مرور زمان این تفرق بیشتر گشت تا به جایی که در قرن سیزدهم صاحب طرائق الحقایق از فرقی نام می‌برد که فی الحقیقه احصای تمامی آن ممکن نیست. (۲۱۱) به قول یکی از محققان بعد، از قرن نهم به بعد حبّ و بغض مذهبی و فرقه‌گرایی در تصوف راه یافت که آن را از یکی از مهم‌ترین ثمرات سلوک یعنی تسامح و تساهل و اتحاد باز داشت. (۲۱۲) همگی اینان داعیه احقاق حقّ دارند ولی گاهی نیز دست را به خون هم می‌شویند. جمال ابهی که جهت اتحاد من علی الارض آمدند نمی‌توانستند این تشعب و تحزب را قبول فرمایند و این نحو عمل کردن را مخالف شریعت تمامی مرسلین دانستند. لذا در لوحی که برای تبیین مراتب اتحاد نازل فرمودند برای نمونه در نام بردن از گروهی که با تفرقه سبب اختلاف و تضعیف شریعه‌الله گشتند، به ذکر فرق صوفیه پرداختند:

”در مقامی اتحاد اعمال مقصود است چه که اختلاف آن سبب اختلاف گردد، این مظلوم ایامی که از زوراء به ادرنه نفی می‌شد در بین راه در مسجدی وارد، صلوات مختلفه در آن محل مشاهده نمود اگر چه کلّ لفظ صلوات بر او صادق و لکن هر یک به استیابی از هم ممتاز و اگر حزب فرقان فی الحقیقه به آنچه از قلم رحمن نازل شد، عمل می‌نمودند جمیع من علی الارض بشرف ایمان فائز می‌گشتند. اختلاف اعمال سبب اختلاف امر گشت، و امر ضعیف شد. یکی دست بسته بصلوات قائم و حزبی گشوده یکی در تشهد التحیات می‌گوید و دیگری السلام، از اینها گذشته حزبی می‌رقصند و می‌گویند این ذکر حقّ است نعوذ بالله حقّ از این اذکار مقدّس و منزه و میراست، شریعت رسول الله روح ما سواه فداه را بمثابة بحری ملاحظه نما که از این بحر خلیجهای لایتنامی زده‌اند و این سبب ضعف شریعت الله شد مابین عباد، و تا حین نه ملوک و نه مملوک و نه صلح و نه هیچیک سبب و علت را ندانستند و به آنچه عزّت رفته راجع شود و علم افتاده نصب گردد آگاه نبوده و نیستند بسیاری یک خلیج شمیمه یک خلیج سنی یک خلیج شیخی یک خلیج شاه‌نعمت الهی یک خلیج نقشبندی یک خلیج ملامتی یک خلیج جلالی یک خلیج رفاعی یک خلیج خراباتی، ان تعدّوا سبیل الجحیم لاتحصوها، حال سنگ ناله می‌کند و

قلم اعلیٰ نوحه ملاحظه نما که چه وارد شد بر شریعتی که نورش ضیاء عالم و نارش

هادی امم، یعنی نار محبتش طوبی للمتفکرین طوبی للمتفرسین و طوبی للمنتصفین (۲۱۳)

در بیان ماهیت این فرق در تشریح لوح اتحاد قبلا مطالبی مرقوم شده است. (۲۱۴) همین جا باید اضافه شود که بزرگان اهل تصوف به اتحاد در دین بسیار ارج می‌نهند که این خود از خدمات ارجمند صوفیان به شمار می‌رود. فردی نظیر عین القضاة همدانی به این موضوع اشاره می‌کند که وحدت ادیان حاصل شدنی است و هرچه را که مانع وحدت است باید از بین برد. شاید یکی از زیباترین بحث‌ها باشد آنچه که عین القضاة می‌آورد:

”جاده منازل ربوبیت بسیار است اما راه یکی آمد. ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز ببینی ترسا شوی و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز ببینی جهود شوی، بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی، تو نیز ببینی بت پرست شوی و هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه خدا آمد“ (۲۱۵)

۲ - کرامات اهل تصوف

موضوع دیگر که اساس تصوف اسلامی است، مسئله کرامات و معجزات بوده و هنوز نیز مورد بحث است. از همان دیرباز مریدان در وصف مراد خویش قائل به کراماتی شدند که از نوع خوارق عادات به حساب می‌آمد، نظیر روی آب راه رفتن و در هواء پریدن و اخبار از مافی الضمیر دادن و بسیاری دیگر که حقیقتاً جای بحث طولانی دارد. (۲۱۶)

تمامی اندیشه‌های موضوعه در کرامات را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد: ا- امکان وقوع کرامات برای فرد آدمی وجود دارد و از جمله مقامات سلوک می‌باشد. ب - این کرامات به مدد حضرت باری صورت می‌گیرد و از جمله مواهب حق است که بر بنده افاضه می‌شود و نه بالاستقلال توسط فرد. ج - این کرامات دلیل بر اثبات مسائل نظری و احقاق حق نمی‌باشد و نظیر معجزه جهت حجت مقولات دیگر بکار نمی‌رود بلکه صرفاً در طی وادی‌ها برای انسان به طور علامت برخی منازل تعیین شده است. د - همه اعمال سالکان که به گونه‌ای کرامات می‌ماند از کرامات نبوده و بعضاً به حيله و مکر شبیه‌تر است، تعیین این موارد نیز به عهده حق است. (۲۱۷)

صوفیان بزرگ مانند امر ابهی به گزاره‌های فوق شدیداً معتقدند ولی عوام صوفیان بالاخص در دوره اخیر کرامات را دلیل حقانیت خویش می‌پندارند و از حق ممنوعند. برای همین است که صناید اهل تصوف برای تنویر فکر مریدان به چهار گزاره فوق اشاره می‌کنند، فی المثل یکی می‌گوید:

”بیشتر خوارق عادات که آن را کرامات گویند، در این مقام پدید آید؛ از اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن. و این جنس کرامات را اعتباری زیادتى نباشد زیرا که اهل دین و غیر اهل دین را بود“ (۲۱۸)

در امر ابهی مقام انسان بسیار بزرگ است و قدرت امور عجیبه داردحتی مقام تکلم به آیات الهی دارد (۲۱۹) و بلکه به صریح بیان جمال ابهی:

”قسم به آفتاب معانی که البوم کل از او محتجب مانده‌اند که اگر جمیع ممکنات به یقین صادق در ظل این شجره مبین در آیند و بر حبش مستقیم گردند هر آینه کل بخلع مبارکه بفعل ما یشاء و یحکم ما یرید مخلص و فایز آیند و لا یعقل ذلك الا الذین انتقطعوا عن کل من فی السموات و الارض و هربوا من انفسهم الی نفس الله المهیمن القیوم“ (۲۲۰)

صوفیان راستین نیز اگر به جهد خویش و عنایت باری به مقام کرامات می‌رسیدند و از ایشان کرامتی سر می‌زد سعی در اختفاء آن داشتند نه اظهارش، چنانکه ابو سعید ابی الخیر چنین بود. (۲۲۱) برخی نیز چون جنید بغدادی، حتی کرامات را حجاب راه خواص می‌دیدند (۲۲۲) و البته باید گفت که با گسترش تصوف، افراد ناباب در این حلقه راه یافته و به تلبیس و تدلیس پرداختند و عوام فریبی کردند و بر مکر خویش نام کرامات نهادند که حافظ شیرازی بر اینان سخت می‌تازد:

شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش گربدین فضل و هنر نام کرامات بریم (۲۲۳)
 جمال ابهی به نحو بی نظیری این خدعه را آشکار فرمودند:

«بعضی از ناس که ادعای شوق و جذب و شغف و انجذاب و امثال آن نموده و می‌نمایند کاش بدار السلام می‌رفتند، در تکیه قادر به ملاحظه می‌نمودند، متنبه می‌شدند. ای علی جمعی در آن محل موجود و مجتمع، و نفس الحق که مشاهده شد نفسی از آن نفس زیاده از اربع ساعات متصل خود را به حجر و مدر و جدار می‌زد که بیم هلاکت بود و بعد منصفاً بر ارض می‌افتاد و مقدار دو ساعت ابداً شعور نداشت و این امور را از کرامات می‌شمردند ان الله برئ منهم و نحن براء ان ربك هو العليم الخبير يعلم خائنة الاعین و ما فی صدور العالمین و همچنین جمعی هستند به رفاهی معروفاند آن نفوس به قول خود در آتش می‌روند و در احیان جذب به سیف بر یکدیگر می‌زنند بشانی که ناظر چنین گمان می‌کند که اعضای خود را قطع نموده‌اند کل ذلك حیل و مکر و خدع من عند انفسهم الا انهم من الخاسرین.... بسیار محبوب است که یکی از آن نفوس موهومه به آن ارض توجه نماید و تکایای مذکوره و مایحدث فیها را مشاهده کند که شاید به خطرات نفسانی و توهمات انفس خدعه از شطر احدیه و مالک البریه ممنوع نشود» (۲۲۴)

۳ - تصوف و گدایی

در بدو تصوف و دوره نخست آن، صوفیان حقیقی در طبقه خاصی قرار نداشتند، بسیاری از آنان از علماء و عده‌ای از کسبه در مشاغل مختلف و برخی از اهل تجارت و نفوسی نیز دانشمند بودند. وقتی تصوف مراحل تکامل خویش را پیمود و به گروه خاصی اطلاق گشت، و اینان دارای خانقاه و آداب و رسوم شدند و به طریق مرید و مراد بازی رفتند، به اشتغال و کسب و کار پرداختند و به مرور زمان برای کار و مشغله و کسب، شانی دنیوی قائل گشتند و آن را دون شان خود پنداشتند و اقراراف را در حد عوام و خویش را خواص بل اخص الخواص انگاشتند و لذا به ترک آن دل سپردند. ولی بزرگان صوفیه، عزت نفس را در کسب حلال و نه در جمع مال می‌دیدند. ابراهیم ادهم که «اندر همه عمر جز کسب دست خود نخورد» و به گفته عطّار، «هر روز به مزدوری رفتی و تا شب کار کردی و هرچه بستدی در وجه یاران خرج کردی» و بسیاری از صوفیه را به صفت کسب و کاری که داشتند می‌شناختند، این حکایت از مولانا گویای حقیقت فوق است که در زمان مولانا نیز امتداد داشت:

«روزی عین‌الدین پروانه در زاویه شیخ صدرالدین جمعیتی عظیم ساخته بود و حضرت مولانا هم در آن مجمع حاضر شده بود و چون به سماع شروع کردند از عظمت گرمی و شور او قیامتی برخاست و حضرت مولانا، در عالم استغراق، مستغرق شده، مگر کمال‌الدین امیر محفل در جنب امیر پروانه ایستاده بخیث یاران مشغول شد، که مریدان

مولانا عجایب مردم‌اند، اغلب عامی و محترفه و اعیان شهراوند، مردم فضلا و دانا گرد ایشان کمتر می‌گردند هر کجا خیاطی و بزازی و بقالی که هست او به مریدی قبول می‌کند، از ناگاه حضرت در آن سلطان آگاه در میان سماع چنان نمره‌ای زد که همگان بی‌خود گشتند فرمود ای غرّ خواهر، منصور ما، نه حلاج بود؟ شیخ ابوبکر بخارا، نه نساج بود؟ و آن کامل دیگر زجاج؟ حرفشان به معرفشان چه زیان کرد که رحمت‌الله علیه می‌گویی؟" (۲۲۵)

ولی بعدها بسیاری از صوفیان دوران اخیر، از کار دوری گزیدند و به بار خلق تبدیل شدند، و بسیاری به گدایی افتادند و بلکه بدان فخر نمودند. اصولاً در عرف صوفیه سؤال به معنای گدایی است و در مورد آن اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند:

"(از جمله آداب صوفیان) به جای بگذاشتن کسب از بهر آن است تا از نفس توکل طلب کنند، معنی این سخن آن است که یکی از ارکان تصوف ترک کسب است، و علت در ترک کسب آن است که چون نفس سببی یابد که بر آن سبب اعتماد کند از حق اعراض آرد و او را به جانب حق رفتن اختیار نباشد جز به جبر و قهر به در حق نیاید. چون بنده به کسب مشغول گردد نفس بر آن کسب اعتماد کند و توکل از حق ببرد و رزاق کسب را داند نه حق را" (۲۲۶)

یعنی حتی اگر بزرگان تصوف بر کسب، ذمّ و قدح روا داشتند بخاطر آن بوده که مبادا کسب، فرد را از حق و توکل بر آن باز دارد. ولی این امر بدانجا کشید که گدایی افتخار شد. جمال ایهی مخالفت خویش را با این اندیشه غلط صوفیان مژمایی اعلان فرمودند و اقرار و اشتغال را جزو عبادات اعلام فرمودند و برای ردّ این فریب صوفیان که کسب را منافی انقطاع می‌دیدند، مقام انقطاع را به قلب تحویل فرمودند و نه به عدم اسباب:

"یا اهل البهائم قد وجب علی کلّ واحد منکم الاشتغال بامر من الامور من الصنائع و الاقتراف و امثالها و جعلنا اشتغالکم بها نفس العبادۃ لله الحقّ تفکروا یا قوم فی رحمة الله و الطافه تم اشکروه فی العشی و الاشراف لا تضییوا اوقاتکم بالبطالة و الکسالة و اشتغلوا بما ینتفع به انفسکم و انفس غیرکم، كذلك قضی الامر فی هذا اللوح الذی لاحت من افقه شمس الحکمة و التبیان، بغض الناس عند الله من یقعد و یطلب تمسکوا بحبل الاسباب متوکّلین علی الله مسبب الاسباب" (۲۲۷)

و صریحاً سؤال را به معنای صوفیانه آن منع فرمودند و ریشه آن را کردند: "لا یحلّ السؤال و من سئل حرّم علیه العطاء قد کتب علی الكلّ ان یکسب و..." (۲۲۸) باید اضافه نمود که این حالت صوفیان که به شکمبارگی می‌مانست نزد مرکز میثاق بسی معلوم بود و بیان زیر احوال خراب درویشان و صوفیان دوره اضمحلال تصوف را نشان می‌دهد:

"هفت وادی به جهت سیر و سلوک نازل شده و سیر و سلوک بسیار محبوب، اگر اهل فقر عبارت از نفوسی باشند که در این وادی سلوک نمایند و به این اخلاق متخلّق شوند روش راستان گیرند و سلوک آزادگان جویند هر نام که عنوان گردد، ضرری ندارد درویشی که از قلم اعلی تحریر یافت، معنیش فحوای رساله سلوک است و بسیار معقول ولی جمعی الان درین جهان‌اند و بظاهر و باطن سرگشته و پریشان و مهمل و معطل و بار گران بر سائر ناس، به صنعتی مشغول نشوند و به کار و کسب مألوف نگردند و خود را از آزادگان شمرند و حال آنکه از برای توت شمرا و فواکه توسرکان و موسم خرمای عربستان دویت فرسخ طی نمایند، اینگونه نفوس مهمله البته مقبول نه زیرا هر نفسی باید کاری و کسبی و صنعتی پیش گیرد تا او بار دیگران را حمل نماید نه اینکه خود حمل

ثقیل شود و مانند علت کابوس مستولی گردد باری سیر و سلوک در وادی عشق محبت
الله بسیار محبوب و ذکر حق مقبول و از شدت فرح و سرور غزلخوانی و نغمه سرایی
مطلوب و ما دون آن اوهام و عیوب^{۲۲۹})

۴ - تصوّف و باطن‌گرایی

A - باطن‌گرایی به معنای آن است که می‌توان در مقام فهم کلمه‌الله از ظاهر آن پای فراتر نهاد و به عمق و معانی نهفته در آن رسید و خود در مقابل اهل ظاهر قرار می‌گیرند. باطن‌گرایی در اسلام خود طیف بسیار وسیعی را شامل می‌شود که از معتزله گرفته تا برخی فلاسفه امتداد یافته و به برخی از شعب و فرقه شیعی اطلاق می‌شود. (۲۳۰) اسماعیلیّه از مهم‌ترین باطن‌گرایان اسلام بودند که البته به نام باطنیون نیز شهره گشتند. در اینجا باید از تحقیق بسیار خوب و تازه دکتر مصطفی غالب نام برد که در کتاب الحركات الباطنية في الاسلام از نهضت‌هایی باطن‌گرا، نظیر اسماعیلیه و قرمطیه و درزیه و نصیریه یاد کرده است. (۲۳۱) که یکی از باطن‌گرایان مهم صوفیان هستند که به لایه‌های حقیقت در ظاهر کلمه اعتقاد دارند. برای اثبات این مدعا باید به تاویل کلمه پردازند و برای همین بسیاری محمل‌ها برای تاویل خویش نصب می‌نمایند. پس هم تشیّع و هم تصوّف به باطن‌گرایی و تاویل‌پردازی قایل‌اند و اوج این معنا زمانی بود که ایندو ناصر و منصور هم شدند. (۲۳۲) از وجود فردی به نام ناصر خسرو که از مهم‌ترین باطن‌گرایان زمان خود بلکه تاریخ تفکر محسوب است و بهشت و دوزخ و قیامت و عذاب قبر و دجال و طلوع خورشید از مغرب را تاویل می‌نماید و به امر ابهی بسی نزدیک شده، (۲۳۳) تا محیی‌الدین ابن عرب که به تاویل به عنوان رکنی اساسی در عقاید خویش می‌نگرد، فاصله هست ولی این فاصله با مساعی شارحان ابن عربی، نظیر عبدالرزاق کاشی در کتاب تفسیر القرآن که به غلط منسوب به ابن عربی گشته، بسیار کم شده و پس از صفویه بسیار نزدیک‌تر شده، و با ملاحظه در کتاب تاویل‌الآیات و میرفندرسکی تقریباً یکی شده است. البته باید تذکر داد که اگر چه تا قبل از نهضت صفویه، بین صوفیه و باطنیه تفاوت بود (به این معنا که تاویل صوفیه نافی تفسیر ظاهر نیست ولی در باطنیه تاویل مستلزم نفی ظاهر است) (۲۳۴) ولی با تقدّم سیاسی تشیّع در دوران متأخرتر، این تفاوت کاستی گرفته است. ناصر خسرو تنزیل بی تاویل را تشبیه به مقام شخص اعور می‌کند و بسیار بر آن افراط می‌ورزد، (۲۳۵) ولی مولانا تاویل‌گرا را چونان مگسی می‌داند که به زعم خویش دریا را دریافته ولی غافل از آنکه اگر بر قطراتی گندآب نشیند آن را دریا پندارد. (۲۳۶) افراط صوفیان پس از ابن عربی به مقامی رسید که در شرح هر متنی تاویل می‌کردند. ولی در امر ابهی هم باطن و هم ظاهر هر دو باید مطمح نظر باشد. در تفسیر سورة والشمس جمال ابهی به مقام باطن و ظاهر اشاره کرده که در جای دیگر بحث شده است. (۲۳۷) شاید مشابه بیان جمال ابهی را البته قدری ضعیف‌تر در جملات حلاج بتوان دید. (۲۳۸) در وصف همین بُعد از اندیشه صوفیانه است اینکه جمال ابهی فرمودند:

”باید الیوم اهل بهاء بشانی مستقیم و راسخ در امر الله باشند که ماسواه را معدوم دانند و مفقود شمرند جمیع امور در الواح مفصلاً بیان شد، بشانی که از برای احدی عذری باقی نمانده معذک بعضی از نفوس به کلمات واهیه که از فاضلات کلمات درویش پوسیده‌های قبل بوده، تکلم می‌نمایند و به آن افتخار می‌کنند قسم به آفتاب افق توحید که

امثال آن نفوس ابداً توحید را ادراک ننموده‌اند و عرف بیان رحمن را استنشاق نکرده‌اند
ولکن آن جناب محزون نباشند چه که امثال آن مزخرفات همیشه در دنیا بوده و خواهد
بود مخصوص در این ظهور که لا یحصی ظاهر خواهد شد (۲۳۹)

قسمت اخیر بیانات مبارک بسیار عجیب و خبر از آتیه می‌دهد که یقیناً در امر ابهی برخی به
تصوّف از امر محروم می‌مانند و البته چنین نیز شد (۲۴۰) و هیچ بعید نیست که باز هم
مصدق یابد. مرکز میثاق فرمودند:

”بیانید این مسئله مهم را بذهن بسپارید شخصی از طهران نوشته که مشیت کلیه همیشه بر
عرش ظهور مستولی است یعنی همیشه حق در لباس خلق است من موكداً نوشتم به
شما هم می‌گویم آگاه باشید که بین ظهورین ایام بطون است هر چند برای شمس حقیقت
عالم امکان طلوع و غروب است اشخاصی که در ایام بطون و فترت حق را بلباس خلق ظاهر
می‌گویند که هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد آنها سبب اختلاف امر و تفرقه خلقند
اینگونه عنوانات بهانه است و مقصدشان آنکه خود را مرکز آثار گویند لهذا باید به آنچه
در الواح و آثار منصوص است بظاهر تمسک نمود و سر مویی تجاوز جایز نه (۲۴۱)

B - یکی از تمثیلات صوفیان در ظاهر و باطن مسئله قشر و لب است. در این باب می‌گویند
که هر علم ظاهر که محافظت از فساد علم باطن کند در مقام قشر است و باطن را لب یا مغز
آن خوانند (۲۴۲) و بدیهی است که مرادشان این است که صوفیان به لب رسیدند و پوست را
نزد سگان بگذاشتند و حال آنکه جمال ابهی با تایید قول سنایی جواب این عده را داده‌اند،
زیرا سنایی گفت:

سگ دون همت استخوان جوید	پنجه شسیر مغز جان جوید
مرد عالی همم نخواهد بند	سگ بود سگ به لقمه‌ای خرسند
قصه کم گوی و عاجزی پیش آر	استخوان را تو با سگان بگذار (۲۴۳)

و جمال ابهی در تایید آن فرمودند:

”و منهم من یدعی الباطن و باطن الباطن قل یا ایها الکذاب تالله ما عندک من القشور
ترکناها لکم کما تترك العظام للکلاب (۲۴۴)

چقدر بیان مبارک ترک العظام للکلاب شبیه است به قول فوق الذکر، که استخوان را تو با
سگان بگذار. و فرمودند:

”در امر رسول الله تفکر نما که اول امر در کمال ترقی و استعلا بوده و بعد توقف نموده یکی از
اسباب مانع آنکه نفوسی برخاستند و به دعوی اینکه ما اهل باطنیم ناس بیچاره را از شریعت
الهیة و مکامن عزّ ربّانیه ممنوع نمودند قل تالله کلّ ظاهر اعلی من باطنکم و کلّ قشر انور من
لبکم قد ترک المخلصون بواطنکم کما تترك العظام للکلاب... یا ایها الموهوم ان الباطن و باطن
الباطن و باطن الذی جعله الله مقدساً عن الباطن و الظاهر الی ما لا نهایة لها یطوف حول هذا
الظاهر الذی ینطق بالحق فی قطب العالم (۲۴۵)

C - یکی از مراحل باطن گرای اعتقاد به تعدد باطن و باطن الباطن می‌باشد که برخی
اوقات به هفت باطن و برخی به هفتاد باطن نیز قایلند. (۲۴۶) اهل تشیع نیز به این بطون
معتقدند و می‌گویند که این بطون نزد امامان معصوم است. (۲۴۷) اگر چه اهل تسنن نیز به
نوعی بدان مایل اند ولی بیشتر از طریق صوفیان به این موضوع می‌رسند. حدیث سبعة ابطن
از هر دو جهت مروی است (۲۴۸) ملاًصدرا به خوبی دریافته که این اعتقاد به وجود ظاهر و

باطن آنان را به شطح و طامات بر می‌گرداند و آن موقعی است که صوفیان به کلماتی تکلم می‌کنند که معنای ظاهری آن به کفر می‌ماند و با اعتقاد به باطن‌گرایی آن را تاویل می‌کنند و به چنین بحثی شطحیات گویند که شاید یکی از مهم‌ترین کتاب‌های صوفیان در باب شرح شطحیات است. (۲۴۹) جملائی نظیر سبحانی ما اعظم شانی و انی انا الله و لیس فی جبتی سوی الله و هزاران نوع از آن، شطحیاتی هستند که باب تاویل و باطن‌گرایی را باز می‌کنند. (۲۵۰)

D- تاویل و باطن‌یابی در عرف صوفیه محدود به حدود معینی نشد و رواج کلی و عام داشت به طوری که آنچه امر بهاء را از صوفیان بسیار جدا می‌کند، آن است که اهل بهاء به تاویل همه چیز و در همهٔ محدوده‌ها قایل نیستند. فی‌المثل اهل تصوف شریعت را نیز تاویل می‌کنند (۲۵۱) از نماز معانی باطنی بر می‌دارند و حج را به امور باطنی معنا می‌کنند از زکات مفهومی دیگر بر می‌دارند و شریعت را به باطن تاویل می‌کنند و این در امر بهاء صحیح نیست، آنان نماز را تاویل کنند ولی جمال ابهی فرمودند:

”مقصود از تاویل اینکه از ظاهر خود را محروم نمایند و از مقصود محتجب نمایند، مثلاً اگر از سماء شئیت فاغسلوا و جوهمک نازل شود تاویل نمایند که مقصود از غسل، غسل وجه باطن است و باید به آب عرفان او را غسل داد و ظاهر نمود امثال آن بسا می‌شود نفسی باین تاویلات وجهش با کمال ذفر و وسخ آلوده می‌ماند و بخیال خود به اصل امرالله عمل نموده و حال اینکه در این مقام واضح و معلومست که شستن روست به آب ظاهر بعضی کلمات الهی را می‌توان تاویل نمود یعنی تاویلاتی که سبب و علت ظنون و اوهام نشود و از مقصود الهی محروم نمایند... از قبل بعضی از نفوس خود را اهل طریقت نامیده‌اند چنانچه آثار آن نفوس حال در ارض موجود است. طوائف مختلفه هر یک طریقی اخذ کرده‌اند، اسلام از آن نفوس متفرق شد و از بحر اعظم خلیج‌ها خارج نمودند تا آنکه بالاخره بر دین الله وارد شد آنچه وارد شد. اسلام با آن قوت عظیمه از اعمال و افعال منتسبین او به کمال ضعف مبتدل شد چنانچه مشاهده نموده و می‌نمایند بعضی از نفوس که خود را درویش می‌نامند جمیع احکام و اوامر الهی را تاویل نمودند. اگر گفته شود صلوات از احکام محکمه الهی است می‌گویند صلوات بمعنی دعاست و ما در حین توکل به دعا آمده‌ایم و صلوات حقیقی را عمل نموده‌ایم و این بیچاره از ظاهر هم محروم است تا چه رسد بیاطن، اوهامات نفوس غافله زیاده از حد احصاء بوده و هست باری از تنبلی و کسالت جمیع اوامر الهی را که بمثابة سد محکم است از برای حفظ عالم و امنیت آن تاویل نمودند و در تکایا انزوا جسته و جز خورد و خواب شغلی اختیار نموده‌اند. در معارف آنچه گفته شود تصدیق می‌نمایند و لکن اثر حرارت محبت الله تا حال از ایشان دیده نشد مگر معدود قلیلی که حلاوت بیان را یافتند فی‌الجمله بر مقصود از ظهور آگاه گشتند... آیاتی که در اوامر و نواهی الهی است مثل عبادات و دیات و جنایات و امثال آن، مقصود عمل به ظاهر آیات بوده و خواهد بود و لکن آیات الهی که در ذکر قیامت و ساعت چه در کتب قبل چه در قرآن نازل شده اکثر مأولست و لا یعلم تاویله الا الله... انسان منصف ادراک می‌نماید که چه مقام مقام تاویل است چه مقام حکم بر ظاهر تنزیل” (۲۵۲)

E - امر تاویل، صوفیان را به این حقیقت سوق داد تا برای معارف دینی به سه لایه معتقد گردند که تحت نام شریعت و طریقت و حقیقت بیان کردند. مستند خویش را در این زمینه

به گفته ائمه منطبق ساختند که حضرت رسول فرمود که (الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقیقة احوالی). (۲۵۳) منظور صوفیان آن است که شریعت در ابتدای راه دست گیر سالکان است و بعد باید پای در طریقت نهاد تا در انتهای به حقیقت رسید. اولی چون پوست و قشر، و دومی لب و مغز بوده، و سومی را به روغن مغز تشبیه می‌کنند. جمال ابهی در این خصوص در هفت وادی فرمودند که با طی مراحل سلوک از قدر و منزلت شریعت کاسته نمی‌شود و بر این قول صوفیان که (لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع) و به هر تاویلی که بر آن روا باشد، (۲۵۴) تبیینی بسیار دلنشین آوردند که:

سالك باید در جمیع این اسفار بقدر شعری از شریعت که فی الحقیقه سرّ طریقت و ثمره شجره حقیقت است انحراف نورزد و در همه مراتب بذیل اطاعت اوامر منشأ باشد و بجل اعراض از مناهمی متمسک تا از کأس شریعت مرزوق شود و بر اسرار حقیقت واقف گردد (۲۵۵)

با اینهمه تمامی بیانات ایشان، محدود به شریعت یا طریقت نبود بلکه صریحاً فرمودند که به زبان تمامی این مراتب بیانات نازل فرمودند تا عباد به مقصود فائز شوند.

۵ - اولیاء و انبیاء در تصوف

بحث راجع به ولایت از جمله بحث‌های مشترک تشیع و تصوف می‌باشد و صوفیان سخت به اثبات ولایت پرداختند و ولایت و قیادت را همگی قبول نمودند (۲۵۶) و این را به علت رواج مسئله مراد و شیخ بودن خویش طرح کردند. بحث در تقدیم و تاخیر ولی بر نبی یا بالعکس، سابقه بسیار زیادی دارد و با ظهور غلات در اسلام ریشه دوانید. (۲۵۷) وقتی عبدالله بن سبا، حضرت علی را به مقام خدایی رسانید و در حق او تالیه قایل شد، او را برتر از حضرت محمد قرار داد که خود مقدمه‌ای بر فضیلت اولیاء بر انبیاء گشت. (۲۵۸)

این امر در تصوف به عنوان یک موضوع متنازع فیه در آمد و آراء گوناگون در مورد آن ارائه شد. ولی صوفیان متأخر به برتری ولایت بر نبوت بیشتر مایل اند (۲۵۹) و جالب این است که مبنای کلمات خویش را بر صنادید اهل تصوف قرار می‌دهند و البته بحث ولایت در فرهنگ صوفیانه به وسیله معروف کرخی باب شد که در حلقه درس امام رضا کسب فیض می‌نمود. (۲۶۰) یکی از کسانی که به حقیقت حال رسید و ولایت را فرع نبوت می‌دانست، عبدالکریم جیلی است او در کتاب الانسان الکامل خویش اقوال کسانی چون ابن عربی و عبدالقادر را که از زبان صوفیان می‌گفتند: "ای پیامبران! شما را انبیاء نامیده‌اند ولی ما به چیزی دست یافته‌ایم که شما نیاورده‌اید" و یا به قول دیگری: "ما در بحر ولایت فرو رفته‌ایم در حالی که انبیاء بر ساحل آن ایستاده‌اند" اصلاً قبول ندارد و صراحتاً بر فضیلت نبی بر ولی اشاره دارد. (۲۶۱) او در الانسان الکامل خود به مراتب ولایت و نبوت پرداخته و آن را فرع این می‌داند. جمال ابهی نیزحتی در بالاترین حد ولایت که عبارت باشد از مرتبه ائمه اطهار و نه شیخ و مراد اهل تصوف، ولایت را مادون نبوت می‌دانند و در آثار طلعات قدسیه این ظهور به کرات به این امر گواهی داده شده است:

"ان فی مقام الحقیقة ربما یشاهد احد طلعة متجلية بظهوره لدية و یراه معه نفسه فذلک شرک محض عند اهل التجرید فکما یجری الخلط فی بدء اللطافة فکذلک یشتهب الحق بالباطل و العکس فی مراتب المحدود و الدلالة و ان العبد فی کل حال لو لم ینحرف من وجه الله الذی یتوجه الیه الاولیاء فهو

على الصراط و لكن الذى.... حيث ذكر محيى الدين الاعرابى، فى فصوصه كلمات عجيبه الى ان قال
 ان ذلك القدوس و من فى الفرد العلى محتجب و لا شك ان امثال تلك الكلمه لو اول احد بحسن ظنه
 فيمكن له معنى و لكن اننى انا ما احبب و لا اول بل اسئل الله فى حقه كما اراد له انه هو العزيز
 المتعال (٢٦٢)

حضرت بهاء الله اهل بهاء را به اين امر انذار دادند كه مبدا اين فرهنگ شيعى گرايى يا
 صوفى گرايى يعنى برترى ولى بر نبى را در امر بهاء رخنه دهند:

"قلم اعلى نظر به استدعاى آنجناب مراتب و مقامات عصمت كبرى را ذكر نمود و
 مقصود آنكه كلّ به يقين مابين بدانند كه خاتم انبياء روح ما سواه فداه در مقام خود شبه و
 مثل و شريك نداشته، اولياء صلوات الله عليهم به كلمه او خلق شده‌اند، ايشان بعد از او
 اعلم و افضل عباد بوده‌اند و در منتهى رتبه عبوديت قائم، تقديس ذات الهى از شبه و مثل
 و تنزيه كينوتش از شريك و شبيه به آن حضرت ثابت و ظاهر، اين است مقام توحيد
 حقيقى و تفريد معنوى، و حزب قبل از اين مقام كما هو حقه محروم و ممنوع، حضرت
 نقطه روح ما سواه فداه مى فرمايد (اگر حضرت خاتم بكلمه ولايت نطق نمى فرمود ولايت
 خلق نمى شد) حزب قبل مشرك بوده‌اند و خود را مؤحد مى شمردند اجهل عباد بودند و
 خود را افضل مى دانستند از جزاى آن نفوس غافله در يوم جزا عقايد و مراتب و مقامات
 ايشان نزد هر بصير و هر خيرى واضح و معلوم گشت از حق بطلب عباد اين ظهور را از
 ظنون و اوهام حزب قبل حفظ فرمايد و از اشراقات انوار آفتاب توحيد حقيقى محروم
 نسازد (٢٦٣)

زيرا اولياء در مرتبه خلقتند و انبياء در مرتبه امر، و البته هريك داراى درجات متعدّد است
 ولى بايد هر يك را در مقام خود ملاحظه نمود. جمال ابهى اين اندیشه صوفيان را وهنى بر
 دين الهى مى دانند:

"جميع بروزات و ظهورات و ولايت و اوتاد و اقطاب و نقباء و نجباء و آنچه ذكر شده از
 مقامات حميده نزد عباد به كلمه آن حضرت خلق شده و به مقامات عاليه فايز گشته‌اند
 بعضى از عرفاء هم گفته‌اند آنچه را كه شايسته نبوده بعضى باطن درست کرده‌اند و خود
 را اهل آن دانسته‌اند لعمرالله در ساحت حقّ از بعوضه پست ترند عارف بى انصافى گفته
 مقام نبوت مقام نباء است و مقام مكاشفه و مشاهده فوق آن است ثانى را مقام اولياء و
 اول را مقام انبياء دانسته اين بى بصير بى حقيقت اين قدر ادراك ننموده كه نباء انبياء بعد از
 مكاشفه و مشاهده بوده بلكه ايشان نفس مشاهده و مكاشفه و حقيقت آن بوده‌اند بهم ظهر
 كلّ امر حكيم و كل سرّ عظيم معدن نبوت و ولايت انبياء بوده‌اند و به كلمه انبياء، اولياء
 در ارض ظاهر. (٢٦٤)

در همين لوح فوق جمال ابهى در باره شيخ احمد و سيد كاظم نيز همين امر را فرمودند كه
 احبّا مقام ايشان را در حدّ ظهور يا ائمه قرار ندهند. چنين ترهاتى مبنى بر فضيلت ولى بر
 نبى تنها در نزد صوفيان پيدا مى شود و امر ابهى به هيچ وجه آن را نمى پذيرد. (٢٦٥)

٦ - عقل ستيزى صوفيان

A - صوفيه معرفت به نفس و عقل را ناقص مى دانند و معتقدند كه بايد با عشق و تزكيه
 نفس از شوائب دنيوى به مقام مكاشفه و شهود نايل گشت. صناديد صوفيه در اين مقام براى
 ناقص بودن عقل دلايلى اقامه كردند كه براى عوام اهل تصوف چون ستيز و نبرد با عقل

معنا می‌داد از این روی به جدال بین عقل و عشق پرداختند و مظاهر این دو را فلاسفه و صوفیه دانستند. اگر در منشآت اهل تصوف بر عقل حمله‌ای شده نه بدان روی است که اینان حرمت عاقلان نمی‌دارند یا سفاهت را برتری می‌نهند بلکه فقط برای تبیین محدوده عقل و اثبات طوری وراء طور عقل است. باید ثابت می‌کردند که ۱- حقیقتی هست که عقل به درک آن نایل نمی‌شود ۲- این حقیقت قابل حصول است ۳- طریق رسیدن بدان عشق است. بیشترین اهل تصوف به آن رفتند تا گزاره نخست را اثبات کنند و به دو گزاره بعد چندان نپرداختند زیرا مدعی بودند که حصول حقیقت مزبور و رسیدن بدان منوط به سیر و سلوک است که اینان خود را متوکلان این مهم می‌شمردند. کتب اهل تصوف مملو است از قول بر بی اعتباری عقل در درک حقایق عالم برین، و آنقدر سعی نمودند که آبروی عقل بریزند که نهایتاً اتهام دیوانگی بر خویش خریدند. کتب خاصی در جدال عشق و عقل نوشتند. (۲۶۶) و حرف اصلی این بود که:

آزمودم عقل دور اندیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را

غزالی از طوری ما وراء طور عقل گفت و سنایی به دو عقل جزوی و کلی قایل گشت و آن را عنکبوت و این را عنقا شمرد و عطّار بر دیوانگی تاکید کرد و از عقلاء مجانین گفت. (۲۶۷) و مولانا ختم کلام کرد و گفت:

من سر هر ماه سه روز ای صنم
بی گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز اول سه روزه است
روز پیروزست نه پیروزه است (۲۶۸)

در امر بهاء مطابق با اقوال صنایید صوفیان چهار میزان مقرر گشت، از حسن و عقل و نقل، باید گذشت و به مقام فواد رسید، (۲۶۹) ولی گذر از این مرحله بسیار سخت است شاید صوفیان به این لحاظ در معرض خطر بودند در مقام مکاشفه و شهود به هواجس نفسانی رسیدند مرکز میثاق به صریح بیان فرمودند:

"فاول الموازين میزان الحسن و هذا میزان جمهور فلاسفة الافرنج في هذا العصر... و الحال ان دليل نقص هذا الميزان واضح.... و اما الميزان الثاني الذي اعتمد عليه اهل الاشراف و الحكماء المشاؤون هو الميزان العقلي و هكذا سائر طوائف الفلاسفة الاولى في القرون الاولى و الوسطى... فعدم اتفاقهم برهان كاف واف على اختلال الميزان العقلي و الثالثة الميزان النقلی و هذا ايضا محتفل فلا يقدر الانسان ان يعتمد عليه.... و اما الميزان الحقيقي الالهی الذي لا يحتفل ابدا و لا يتفك يدرك الحقائق الكلية و المعاني العظيمة فهو میزان الفواد الذي ذكره الله في الاية المباركة" (۲۷۰)

در بیان نقص میزان عقل اهل بهاء نیز مانند مولانا به این شعر تمسک دارند:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود (۲۷۱)

ولی مخالف با عوام صوفیه، به مقام مکاشفه و شهود صوفیان نیز چندان دل نمی‌بندند و آن را خالی از خطر نمی‌دانند:

"و اما الميزان الالهامي أيضاً لا يخلو من الزلّة و السهو حيث ان الالهام كما عرف القوم عبارة عن الواردات القلبية و المخطورات عن وساوس شيطانية فاذا حصل هذه الحال في قلب من القلوب اني يعلم انها الهامات ربانية او وساوس شيطانية اذا ما بقي الا المكاشفة و الشهود فعليك بها و عليك بها و انت لها انت لها" (۲۷۲)

در این خصوص صنایید اهل تصوف نظیر جنید بغدادی به این خطرات بسیار هوشمندانه خبیر بودند و مریدان خویش را انداز می‌دادند. (۲۷۳)

B - پس از عقل باید به مکاشفه و شهود رسید و این هر دو از مصطلحات صوفیه است که در باره آن بحث بسیار کرده‌اند. (۲۷۴) ولی زیباترین این بحث از آن احمد غزالی است که در بحر الحقیقه و در بحر هفتم به آن پرداخته است:

”بحر هفتم مشاهده است و گوهر وی فقر است این بحر مشاهده بحر قدیم است و... مشاهده حق سبحانه و تعالی در عبارت هیچ و صافی ننگجد... هر که را مشاهده حق به سر کشف گردد وی حیات یابد وی را زنده خوانند و آن زندگانی آن است که پاکیزه حیات باشد و حیات طیبه آن را خوانند...“ (۲۷۵)

سپس انوار ده گانه را توضیح می‌دهد و از این بابت چقدر شبیه به امر است. در همین بیان فوق می‌گوید که هر کس به مقام مشاهده حق رسید او حیات ابدی یابد و در جواهر الاسرار در همین معنا جمال ابهی فرمودند که یوم لقاء همان ایمان به مظهر امر است که در اینصورت سالک به حیات ابدی رسد. و انوار دهگانه او قبل از شیخ اشراق می‌باشد که در اصل بیان مقامات جمال ابهی است. در امر بهاء روز مکاشفه و شهود روز اظهار امر جمال ابهی بود زیرا فرمودند:

”اذا قصدت حظيرة القدس وسيناء القرب طهر قلبك عن كل ما سواه ثم اخلع نعلی الظنون و الاوهام لترى بعين قلبك تحلیات الله رب العرش والشری لان هذا اليوم المکاشفة و الشهود قد مضى الوصل و اتى الفصل“ (۲۷۶)

C - عقل ستیزی صوفیان به ضدیت با فلسفه و علم ختم می‌شد و کتاب بسیاری در طعن حکیمان و فیلسوفان نوشتند (۲۷۷) و دین را مخالف عقل و عقل را بیگانه از شریعت دانستند و البته این در امر بهاء پذیرفتنی نیست زیرا یکی از تعالیم امر بهاء تطابق دین با علم و عقل است. (۲۷۸) همین جا باید اضافه نمود که یک وجه افتراق امر بهاء با آیین تصوف آن است که اگر اینان بر فلسفه می‌تازند و آن را مخلّ سعادت می‌پندارند و بر فلاسفه تشنیع می‌زنند، ولی اهل بهاء تشویق به کسب فلسفه شده‌اند و مامور به احترام فلاسفه و وسیع النظر گشته‌اند و فلسفه را اساس حکمت و دانایی می‌شمارند و نشر افکار عالیه را شریان روح عالم می‌دانند. (۲۷۹)

۷ - ارتیاض و ذبح نفس

A - یکی از مهم‌ترین بحث‌های صوفیان در وصول به حق کسب ریاضت و مشقّت و خوار داشتن نفس و بیان امارگی و لوامگی نفس می‌باشد تا بدانجا که باید ذبح نفس نمود و از شرّ این نکت رهید. این که باید ریاضت کشید، خود مورد قبول است زیرا جهاد با نفس یعنی مبارزه با خود رایی و شرور و صفات ذمیمه آن مورد مشترک صوفیان با ادیان و امر بهاء نیز می‌باشد. ریاضت، خوار داشتن آن صفات است و مشقّت در مبارزه با آن، ولی این امر با آنچه عوام صوفیان معتقدند که باید گرسنگی کشید و بیداری مفرط داشت، روزه طولانی گرفت و از مردم گریخت، سکوت مطلق پیشه کرد و بدن را کثیف ساخت، از همسر و عیال و اولاد برید و به مغاره انزوا گزید و از دنیا اعراض نمود، (۲۸۰) در امر بهاء جایی ندارد:

”تالله الحق لو یفسل احداً رجلاً العالم و یعبد الله علی الادغال و الشواجن و الجبال و القنان و الشناخیب و عند کل حجر و شجر و مدر و لا یتضوع منه عرف رضائی لن یقبل

ابدا هذا ما حکم به مولی الانام. کم من عبد اعتزل فی جزایر الهند و منع عن نفسه ما احکمه الله و حمل الرياضات و المشقات و لم يذكر عند الله منزل الآيات. لا تجعلوا الاعمال شریکة الامال و لا تحرموا انفسکم عن هذا المأل الذی کان اهل المقربین" (۲۸۱)

رهبانیت نیز در امر بهاء مقبول نیست و جمال ابهی اجازه چنین عملی صادر نفرمودند.

باید اضافه نمود که بزرگان صوفیه نیز موافق با این نوع از ریاضت نبودند. (۲۸۲)

B - یکی از ریاضاتی که صوفیان بدان عمل کردند، روزه سکوت بود و مرادشان آن بود تا زبانشان که محلّ و جولانگاه نفس اماره است به اختیارشان درآید. زیرا آتش نفس اماره از اندیشه برخیزد و بر زبان شراره زند و جان مردمان بسوزد:

"اندیشه تو آتش تست تو خود را فراموش کن و از احوال خود میندیش تا آتش تو کشته شود بمقام خود باز آیی در این جهان خاموش و افکنده باش تا در تو امید آن جهانی قرار گیرد" (۲۸۳)

چقدر مطابق است گفته فوق با بیان جمال ابهی که فرمودند:

"صمت را شعار خود نماید و از تکلم بی فایده احتراز کند، چه زبان ناری است افسرده و کثرت بیان سستی است هلاک کننده نار ظاهری اجساد را محترق نماید و نار لسان ارواح و افنده را بگذارد" (۲۸۴)

از طرف دیگر، وقتی سالک، وصف خدا را می گوید، مقدار زبان تعیین می شود و مقامش معلوم می گردد به قول صوفیان در برابر حق باید صمت اختیار کرد و به نهایت نظاره نمود:

"متکلمان و متفلسفان را و همه طوائف را در الله سخن بود تو باید که هیچ سخن نگوئی بهر وصف الله را می بینی هم بدان وصف عمل می کنی اگر الله دید ترا غلط دهد آن از الله باشد نه از تو، باری تو نادیده مگویی از بهر این معنی بود که انبیاء کم سخن بودند در بزرگی الله ناظر باش" (۲۸۵)

و شاید به همین معنا باشد آنکه جمال ابهی فرمود:

"اصل العافیة هو الصمت و النظر الى العاقبة و الانزواء عن البریة" (۲۸۶)

C - این زبان منشاء از نفس دارد و چونان مهروبی است که اگر در ببنندی سر از روزن بر آرد، لذا خلاصی از دست نفس اماره جز با جهاد ممکن نیست و برای جهاد دو معنا قایل شدند یکی جهاد اصغر که مبارزه در میدان حرب است با دشمن ظاهری کفر، دیگر جهاد اکبر که مبارزه با نفس اماره می باشد و به حضرت رسول منسوب داشتند که رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاکبر و در این جهاد باید نفس را کشت و ذبح نمود.

"قدیما به قدمت، جلیلا عظیما بجلال عظمتت که توفیق را در مخالفت نفس که مرجع جهاد اکبر است رفیق ما کن که دست جهد ما بجهاد او نمی رسد، تا بیک دست سپر شریعت بگیریم و دست دیگر را بشمشیر طریقت زنیم آنگاه اسب هدایت را در میدان شجاعت انداخته روی بمحاربة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاکبر آریم و سر هواهای نفس غدار و شیطان مکار را از تن بیندازیم و پای را در زمرة مردگان نفس وهوی نهیم و باشارت موتوا قبل ان تموتوا چون از انفصال و وحشت خود باز رهیم با اتصال حضرت جلّت باز رسیم که الموت جسر یوصل الحیب الى الحیب" (۲۸۷)

مراد از ذبح نفس در امر بهاء فقط این است که مرکز میثاق فرمودند:

"ذبح کنند یعنی ترک متابعت او کنند مقصد از ذبح ترک متابعت اوست" (۲۸۸)

و در الواح به این امر اشاره کرده‌اند. (۲۸۹) ولی در امر بهاء برای نفس مقاماتی دیگر هست که البته بسیار باید دقیق شد تا با امر نفس اماره اشتباه نشود.

D - یکی از اوصافی که برای نفس قایل شدند همان شیطان است و صوفیان برای ابلیس مقاماتی قایل شدند و برخی چون غزالی و عین القضات و عطار و سنایی به دفاع از آن پرداختند که با توجه به اصل مطلب تا آنجا که مراد از ابلیس نفس اماره است و باید از او دوری کرد، مورد قبول امر بهاء است و اگر مراد از دفاع از ابلیس ذکر این است که ناس را وادار به تفکر کنند که شیطان با آن هیات که در کتب مقدسه آمده نمی‌تواند قایل قبول باشد و می‌توان به طور عقلانی از ابلیس دفاع کرد این نیز در امر بهاء تا حدودی قبول است ولی اگر کار بدانجا کشد که ابلیس را بپرستند و او را در برابر حق نهند قایل قبول نیست بلکه با اصول معتقدات امر بهاء مخالف نیز هست. بهر حال ابلیس همان آدمی است که از حق روی می‌گرداند هیچ عمل او قابل تاویل و توجیه نیست و باید از اینان اعراض کرد:

ای بسا ابلیس آدم روی هست پس بهر دستی نباید داد دست

E - بحث از ابلیس آدم روی، بحث از فساد صوفیان نیز هست، زیرا اینان به لزوم شیخ معتقدند و برای شیخ که همان خضر سلوک می‌باشد، اوصافی شمرده‌اند که فی الحقیقه کمتر کسی را بتوان حایز آن مقام دانست، و به این سبب خود صوفیان بر ذم شیخ کاذب کوشیدند و او را به مقام ابلیسی توصیف نمودند. بزرگان تصوف که خود بر شیوخ شوخ طعنه می‌زنند، عجیب است که شیخ بازی پس از آنان باب می‌گشت، مع الوصف، می‌توان گفت ارباب تصوف با دکان شیخ‌بازی و مراد پروری، مخالف بودند اوحدی مراغه‌ای در قرن هشتم می‌گوید:

گرد او چند نا تراشیده	پیر شیاد دانه پاشیده
سرکه بر روی نان و تره زده	ریش را شانه کرده پره زده
سر خود را فرو کشیده به فکر	پنج شش‌جا نشانده حلقه ذکر
یا که سازد برنج و بریانی	تا که می‌آورد ز در خوانی
پُر بری، زود در بغل گیرد	کم بری زر، ز زرق نپذیرد
صید را گرگ این تهامه شده	همچو گردون کبود جامه شده
همه در چشم خلق خوار شدند	به روش چون گناهکار شدند
زرق ساز و زنج پذیر همه (۲۹۰)	رند و رقااص و مارگیر همه

طعن حافظ از این هم سخت‌تر است زیرا زمان او مصادف بود با اوج شیخ و مراد بازی، و البته این همه از نظر تیز و تند و به تعبیر خود او نظر بازی او، دور نمی‌ماند:

بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد	صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد	بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
ز آنج آستین کوتاه و دست دراز کرد	ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم

یا اینکه :

ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد	تقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد
شامگاهش نگران باش که سرخوش باشد	صوفی ما که ز ورد سحری مست شدی
که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم (۲۹۱)	نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار

در امر بهاء نه از شیخ خبری است و نه از مراد. همان قسم که از علماء و فقهاء خبری نیست، یعنی شیخ همان آیات الهی است که هر کس باید بنا به فهم خویش از آن حصّه برد، و نمی‌سزد که فردی، فردی را به سمت رهبری سلوک برگزیند. اگر چه در هفت وادی فرمودند: "به پرهای همت اولیاء پرواز کن" ولی این اولیاء در رتبه اولی صاحبان عهد و میثاق الهی اند که منتخَب مظهر ظهورند.

بعضی اوقات به برخی از شیوخ فرق صوفی زمان ظهور، در آثار بهایی اشاراتی هست، مرکز میثاق به صریح بیان این مسائل را از امر بهاء جدا کردند:

از این گذشته ما نه مرشدیم و نه مسترشد، نه مریدیم و نه مراد، نه مدعی علمیم و نه مدعی کمال، آوارگانیم بی سر و سامان، و بی نوایانیم بی برگ و مستمند و پریشان، نهایت آشفته جمال دلبریم و دلدادۀ کوی مهوشیم دردمند طیب الهی هستیم و مستمند توانگر معنوی، مرغ ضعیفیم لکن گرفتار دام او هستیم پشه حقیریم لکن در پناه سلیمان کشور رحمانی هستیم از این گذشته چون بیازار جوهریان گذری نه تجلی یاقوت رسانی بینی و نه جلوه لعل بدخشانی نه لؤلؤ لالا مشاهده کنی و نه در درّی یکتا، لکن چون به دگّه خزفیان بگذری امواج خزف بینی که مکتشف موج می‌زند و تلال شیشه بدل ملاحظه نمایی که برق می‌زند لکن صد هزار بار خزف به دانه گوهری برابر نماید" (۲۹۲)

در این مورد برخی مشایخ اهل تصوف در آثار دور بدیع محلّ اعتنا قرار گرفتند که به لختی از آن اشاره شد و بر آن می‌توان افزود سوالاتی که صفی علیشاه معروف از مرکز میثاق کرد و به دریافت جواب نایل شد. (۲۹۳)

خاتمه

در این نکته نمی‌توان بحث کرد که در میان صوفیان اشخاص بسیار بزرگ و کتب بسیار مرغوب وجود دارد. بحث در باب اینکه خدمات صوفیان به عالم انسانی تا چه حدّ است و آیا این گونه افکار بدرد می‌خورد، بین محققان مورد اختلاف است. لا اقلّ این است که صوفیان در امور زیر به خدماتی نایل شدند: تعدیل مذاهب و جلوگیری از تعصب، احترام به انسانیت و تعظیم مقام انسان، انتخاب‌اندیشه خوب از هر کس که صائب بود، تعلیم و ارستگی و آزادگی، تعلیم صفا و بی‌ریایی و دفع ظاهرپرستی، ننگ نداشتن از بدنامان که به ظاهر افراد نباید نگرست، دعوت به اجتماع و در فکر مردم بودن، بی‌اعتنایی به مرگ و اعتقاد به عالم برین، عدم مداخله در امور سیاسی و نیز انذار سیاستمداران در احوال مردم، روان‌پژوهی عمیق و راستین، تعلیم عشق و محبت به هم نوع، شکوفا کردن فلسفه و دین، تعلیم سوسیالیزم معتدل از راه ریاضت و منع مال پرستی، اعتقاد به انسان کامل، تحویل در شعر و موسیقی و ادبیات. (۲۹۴) که این همه را صناید صوفیان ابداع نمودند.

صوفیان در برخی از امور نیز مورد نقد و هجوم قرار دارند، ریاضت شاقّه، عدم پای‌بندی به شریعت، تفرّق و تحزّب، تاویل ناصواب، مرید و مراد بازی، سخنان پر ادعا، تفضیل ولیّ بر نبیّ، و بالاخره شطحیات. البته این همه به عوام صوفیان برمی‌گردد.

۱ - درویشان در امر بهاء

بسیاری از درویشان در شروع امر بدیع به ایمان رسیدند و سر از جانفشانی درآوردند. یکی از حروف حیّ سعید هندی، (۲۹۵) به زیّ صوفیان می‌زیست و شاگردش بصیر هندی نیز

به تصوف مایل بود. از درویش نفوسی نیز به طور نهان به امر ایمان داشتند و خبری از آنان نیست مگر در اشارتی که برخی مومنان کردند، نظیر داستان درویشی به نام صائن هندی که حاج سید جواد کربلایی بیان داشت که در حالت خلسه با نوشتن اعداد، بشارت به ظهور امر داد. (۲۹۶) دیگر درویش قربان علی بود که جزو شهدای سبعة طهران محسوب می‌شود (۲۹۷) و باید از درویش قهرالله یاد نمود که در ایام ماکو به ملاقات حضرت باب رسید و مومن گشت و به موطن خویش در هندوستان برگشت و شاهد شهادت حضرت باب نیز بود (۲۹۸) ضمناً در همان ایام اولیه به وسیله جمال ابهی درویشی به امر مومن گشت و جمال ابهی فرمودند:

”وقتی باسم صید توجه به بعضی اراضی نمودیم تا بمحلی رسیدیم ملاحظه شد درویشی غذایی ترتیب می‌داد، از او پرسیدیم چه می‌کنی، مذکور داشت خدا می‌پزم هم با خدا می‌پزم از برای خدا می‌پزم، مشاهده شد آن مسکین چقدر از شریعت عرفان رب العالمین دور است (۲۹۹) و بعد توقف نمودیم و با کمال شفقت و نصیحت با او تکلم نمودیم تا آنکه اشعه آفتاب حقیقت از افق قلبش ظاهر و مشرق شد بمعذرت قیام نمود او یک رفیقی داشت برهنه مابین ناس می‌نمود و به همان کلمات ناطق بود و هر دو به انوار فجر معانی فائز شدند به قسمی که یوم بعد با پای برهنه در رکاب می‌دویند مع آنکه آن ارض خارستان زیاد بود و آنچه گفته شد سوار شوند قبول نمودند“ (۳۰۰)

دیگر در تاریخ امر مبارک ذکر درویش سبعة است که در ایام سلیمانیه مذکور گشت و یک درویش به نام عبدالحمید نامی است که فاضل شیرازی با او ملاقات داشته که در شرح حال خود ذکر نموده است. این درویش همانی است که کیمیا را بدو نمایانده و خود از رجال الغیب محسوب است. (۳۰۱)

دیگر از درویشان حاجی محمد سیستانی است که مرکز میثاق در تذکرةالوفاء نام او را برده‌اند و بسیار مخلص بود (۳۰۲) و نیز درویش صدق علی که شخص بسیار مقررایی بود و بعضی گفته‌اند از درویش سبعة محسوب می‌شود و اسامی بسیاری از درویش نیز در تاریخ امر ثبت و درج است که به ایمان و خدمات عدیده فائز شدند مانند قلندر همدانی، حاجی نیاز کرمانی، درویش مونس و طیفور و توانگر، و روشن و درویش کرمعلی و درویش خندان و مسعود قزوینی که بسیارند (۳۰۳) و حتی نام لیلۃالقدس را نام شبی تعیین کردند که بعدها به نام ایشان جشن گرفته شود و گویا مراد درویش صدق علی است زیرا مرکز میثاق فرمودند:

”لیلةالقدس شبی است که در قشله لوحی صادر و همچنین لوحی که بجهت درویش صدقعلی نازل شده و جمیع احببا را باتحاد و اتفاق دلالت فرمودند و این لوح در ضمن کتابی درج شده“ (۳۰۴)

در تذکرةالوفاء شرح حال او موجود است و به این شب قدسی اشاره دارند که :

”در قشله شبی از قلم اعلی بنام او تخصیص یافت که هر سال درویشان در آن شب انجمنی بیاریند و گلزار و گلشنی مهیاکنند و بذکر حق مشغول گردند بعد حقیقت درویشان از قم مطهر بیان گشت“ (۳۰۵)

جالب است که شب مزبور شب دوّم رجب است و لوح مزبور خطاب به درویش صدقعلی حاوی نکات بسیار جالبی است و او مخاطب لوح معروف گل مولی نیز هست. (۳۰۶)

۲ - جمال مبارک و درویشی

خود حضرت ابهی نیز تعلق به عالم درویشی داشتند و ایّام اقامت ایشان در سلیمانیه تماما با صوفیان گذشت و بسیاری از بزرگان ایشان به امر مومن شدند و در مقدمه سموات سلوک به این نوع اشاره شد. جمال مبارک تا اواخر حیات خویش با این صوفیان در ارتباط بودند و باب مکاتبه با ایشان مفتوح بود.

تخلص جمال قدم در اشعار خود همان درویش بود که بسیاری از آن هست مانند:

می‌دود درویش در صحرای عشقش همچنان	که دود در بروحدت گلّه آهوی او
درویش میازار زین گفته بسیار	کز حرفی شده موجود این گنبد مینایی
بس کن درویشا زین پیش مزین نیش	کافتاد شرر همی از این گفتار
درویش همی خواهد جان را برهت باز	گرچه نبود لایق هدیه جان جانانرا
بس کن درویشا زین پیش مگو	خوشر باشد سر جانان پوشیده
درویش مدر زین پیش این پرده اسرار	کز شهر فغان خیزد وز عالم حیوانی (۳۰۷)

به جز این جمال مبارک مانند صوفیان لباس صوف یا زبر تن می‌کردند در لوحی فرمودند:

همیشه این عبد خود را در جامه‌های خشن که از وّبر ابل است مستور نموده و می‌نمایم
که با سمی معروف نباشم و بر سمی معروف نگردم با آنکه همیشه بحور قدم بفضل الله در
قلب جاری (۳۰۸)

در ایّام سلیمانیه نام درویش محمد را بر خود انتخاب کردند، سرزمین درویشان را برای اختفای خویش پسندیدند، با آنان معاشر شدند و بهترین لحظات ایّام حیات را در بین درویشان سپری نمودند تا حقیقت حال درویشی عیان گردد.

۳ - مقصد از درویشی در امر بهاء

با این همه ذکر و وصف درویشی در امر بهاء، جمال قدم و مرکز میثاق حقیقت تصوف و درویشی را بیان کردند، مطلع پیمان فرمودند:

مقصود از درویشان نفوسی عالم گرد و شب و روز در طیش و نبرد نیستند بلکه مراد
نفوسی هستند که از ماسوی الله فارغ و بشریعه الله متمسک در دین الله ثابت و بر میثاق
الله راسخ و بر عبودیت قائم و در عبادت قدمی راسخ دارند نه بمصطلح اهل ایران
سرگشته و پریشان و حمل بر دیگران و سر حلقه بی ادبان (۳۰۹)

جمال ابهی به صریح بیان فرمودند وقتی از اهل بیان حقیقتی بیرون نیامد به درویشان متوجه شدند:

از بیانین یاس حاصل شده شاید از درویش محبت حاصل شود.... این لیل مبارک را
لیله القدس نامیدیم (۳۱۰)

احباء باید هفت وادی را بخوانند، زیرا مرکز میثاق فرمودند که در این دور سلوک تکلیف اهل بهاء است:

سوال فرموده بودید که احبای الهی تکلیفشان چیست چه باید بکنند، هیچ یک تکلیف
خویش را نمی‌دانند، بدان که تکالیف بر دو قسم است، یکی روحانی و دیگری جسمانی،
تکالیف روحانی در رساله سلوک هفت وادی از قلم اعلی نازل، به موجب آن باید روش

و سلوک نمایند تا به درجه کمال رسند و حقیقت انسانی به سنوحات رحمانیه تزیین یابد و تکالیف جسمانی با بعضی از روحانیات در کتاب اقدس نازل آن را به نهایت سهولت می‌توان فهمید، و همچنین تعالیم و وصایا و نصایح الهی که در الواح متعدده نازل، مثل اشراقات و تجلیات و طرازات و بشارت و کلمات و غیرها این بهتر و خوشتر از این است که کسی رساله‌ای مرقوم نماید. هر کس تکلیف سوال کند رساله سلوک بنماید و همچنین احکام کتاب اقدس که مختصر است نه مطول هر نفسی می‌تواند حفظ نماید و اگر چنانچه عربی نداند از یکی عربی دان می‌تواند بفهمد، ای جناب سرورش باید نفوس را بشارت داد تبلیغ نمود به سلوک واداشت و تربیت کرد حال اکثر نفوس در رتبه اولی هستند یعنی در وادی طلب سیر نمودند و محبوب خویش را یافتند ولی باید بعد از مقام طلب به مقام عشق درآیند و به مراتب توحید رسند و از کاس معرفت نوشند و در بحر حیرت مستغرق شوند و فانی محض گردند سر تسلیم و رضا بنهند باری نفوس مومنه موقته را اکتساب کمالات انسانی لازم و تدرج در معارج فضائل روحانی واجب و مقصود از ظهور طلعت موعود این بود که نفوس انسانیه تربیت گشته مظهر کمالات ربانیه گردند امیدوارم که یاران به ان موافق شوند^(۳۱۱)

چه ملیح است این بیان جمال ابهی که در کلمات مکنونه یاد اهل بهاء دادند که :

من اراد ان یانس مع الله فلیانس مع احبائه^(۳۱۲)

زیرا اشاره‌ای بس لطیف دارند به معارف صوفیان زیرا اینان می‌گفتند:

من اراد ان یجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوف^(۳۱۳)

۴ - لطایف اهل تصوف در امر بهاء

بر این درجه از اعتبار تصوف می‌توان افزود زیرا در امر بهایی میراثی بی بدیل از ارباب اهل تصوف در متون الواح درج است که احصای آن نه میسر است و نه در حد این مقال، و بهترین نمونه‌های آن را می‌توان در متون آثار الهی یافت. اگر در صلوات آمده که ای رب تری الغریب سرع الی وطنه الاعلی، بحث غربت روح از عالی‌ترین مباحث متون صوفیان است و وطن اعلی را صوفیان دریافته‌اند و در امر نیز مقبول است. اگر در کلمات مکنونه نازل گشته، هر قرینی قرین خود را جوید و به جنس خود انس گیرد، خود اصل مهمی است که صوفیان بر شمرند و از آن شرط ادراک را بر ساختند. هنگامی که تلاوت می‌شود که قفس بشکن و چون همای عشق پرواز کن در ادبیات صوفیان چه مسلمان و چه سایر ادیان تشبیه روح به مرغ را می‌توان یافت که حلقه اتصال تمامی ادیان نیز هست. اگر فی اول القول املک قلبا ظاهرا بر گوش جان می‌نشیند، باید به صوفیان رجوع نمود که با تمثیل خود حق مطلب را ادا کردند. وقتی به شهادت و شهود می‌اندیشند، باید از درویشان یاد کرد که اینان نیز در راه خود که مقصدش شهود بود از شهادت پروا نداشتند و عین القضاة همدانی و سهوردی را عرضه داشتند. و بالاخره وقتی در کتاب اقدس نازل گشته که ما حکم به المحبوب لمحبوب و مالک الاختراع، مفهومی به اشارات اهل تصوف ختم می‌شود. خلاصه اهل تصوف با ادبیات خویش نوید ظهور امر حضرت بهاء الله را دادند و یکی از سبک‌های آثار جمال مبارک را مهیا نمودند. اگر از من عرف نفسه یا لولاک لما خلقت الافلاک یا سبوح و قدوس یا حقیقت دنیا یا مناجات و دعا یا من تشبه بقوم یا عدمت کینونه ترید منک دونک یا قلب بین اصبعین یا خوف و رجاء، یا استعمال عطر در صلوات یا ذکر

عاشق نشسته به زعاقل متحرک یا جبر کسر یا کل شی فی کل شی یا تبدیل الف به دال یا المخلصون فی خطر عظیم یا کتاب تدوین و کتاب تکوین یا قوس صعود و نزول و یا بسیاری دیگر یاد می‌شود، این همه معطوف به معارف صوفیان است.

با این همه اهل بهاء دل در گرو اهل تصوف نمی‌سپارند، حقیقت صوفیان را گرفتند و به تصحیح نقائصشان پرداختند و به زبان خود ایشان اثبات می‌کنند که چون صد آمد نود هم پیش ماست.

۵ - درویشی در ترازوی حق

وقتی جمال ابهی اظهار امر فرمودند، جمیع اشیاء به میزان در آمدند، از آن جمله عرفاء بودند که قریب به هزار سال قصد لقاء الهی داشتند، ولی مانند بسیاری از طوائف آن طور که شایسته حق بود، عمل نکردند، لذا حقیقت آن است که قلم اعلی در طعن عرفان صریح‌تر بیان فرموده‌اند:

”معدلک بعضی از نفوس به کلمات واهیه که از فاضلات کلمات درویش پوسیده‌های قبل بوده تکلم می‌نمایند و به آن افتخار می‌کنند، قسم به آفتاب افتق توحید که امثال آن نفوس ابداً توحید را درک ننموده‌اند“ (۳۱۴)

وحتی در لوحی نیز توصیه فرمودند که الیوم به جای خواندن کتاب‌های عرفا بهتر است هندسه خوانده شود:

”بسیار از مشتغلین اکسیر و جفر و از غایت اوهام و تفکر عقلشان زائل شده و آثار جنون از ایشان ظاهر و اگر ملاحظه در عرفان عرفاء نمایند لممیری کل در تیه اوهام هانم‌اند و در بحر ظنون مستغرق مثلاً اگر کسی الیوم تحصیل هندسه نماید نزد حق اجل است از این که جمیع کتب عرفاء را حفظ نماید، چه که در آن ثمری مشهود و درین مفقود“ (۳۱۵)

با این همه جمال ابهی رأفت و عطوفت خویش را به این طایفه مبذول داشتند و در لوح گل مولی، فرمودند:

”گل مولی، چه بسیار از دراویش که در صحراهای شوق بیاد مولی سیاح شدند و در بحور اشتیاق سیاح گشتند و در ایام عمر خود بذکر محبوب در مدائن و اسواق مشغول بودند و لکن بقاء مولی در ایام او فائز نگشتند بعضی ایام روح را ادراک نمودند و بعضی بغفلت انفس خود بعد از ادراک ایام الله از عرفان و لقاء محبوب محجوب ماندند و توای گل مولی به رضوان قدس الهی فائز شدی و رانحه گلهای حکمت صمدانی را استشمام نمودی. هجرت بوصل تبدیل شد و فراق بقاء پیوست و بعدت به قرب و عزت بسرور راجع و جمیع آن هیاکل به تو منتهی شد و به تو جمیع بین یدی الله محشور و راجع شدند. این است فضل واسعه پروردگار تو که همه آسمانها و زمین و فوق از اعراش و اکراس و حاملین آن را احاطه فرمود و جمیع آن‌چه از طایفه موسومه باین اسم که از اول لا اول بوده‌اند و الی آخر لا آخر به وجود بیایند، جمیع را به اسم تو در این ورقه مظهر مبارکه جزا عنایت فرمودیم، و این لیل مبارک را لیل‌القدس نامیدیم و مقدر شده که جمیع دراویش این لیل مبارک و صباح آن را به کمال سرور و بهجت عیش نمایند و بذکر محبوب خود مشغول شوند و بر جمیع احبای الهی لازم که در این عید شریف اعانت نمایند این طایفه را علی قدر وسعهم و طاقتهم و به این فضل اعظم خود را مستعد نمایند، در یوم ظهور تیر اقوم افخیم جکت کبریانه بشطرالله توجه نمایند و به هیچ

جهتی جز جهت او توجّه نمایند از اهل بیان که این عبد مایوس شده چه که رانحه خوشی از این فته استشمام نمی‌شود، الا من وفقه الله، شاید این حزب از احزاب خارج شده به یمین عرش اقدس که مقام جلوس آن سلطان وجود است بشتابند، و به شاطیء الله که مقام حضور بین یدی آن اصل شجره مبارکه لا شرقیه است وارد شوند روحاً ثمّ نوراً ثمّ طوبی ثمّ طوبی لمقبیلین^(۳۱۶)

با این همه قصد از همه این الطاف آن است که درویشان به مقصد حقیقی پی برند.

۶ - اقتباس

این همه که گفته شده این امکان را پیش می‌آورد که بر امر بهاء این تهمت بزنند که امر بهاء از صوفیان اخذ و اقتباس کرده است. این اتهامی است که بر خود اهل تصوف نیز وارد گشت. هنگامی که مستشرقان به شرق آمدند سعی بر آن داشتند تا برای منشاء تصوف عناصری خارج از دین اسلام بیابند، عنصر یونانی و هلنی، عنصر گنوسی، عنصر ایرانی، عنصر مانوی، عنصر نوافلاطونی، عنصر هندی، عنصر بودایی، عنصر صابئین، عنصر مسیحی و یهودی، و نظایر این، زیرا مستشرقانی که در ابتدا آمدند به این امور سخت پای بند بودند. در ابتدا گلدزیهر (*I. Goldziher*) و نیز نولدکه (*Theodor Noldeke*) و ادوارد براون و شاگرد او رینولد آلن نیکلسون (*R.A. Nicholson*) و تا اندازه‌ای لویی ماسینیون (*Massignon*) و نیز هرمان اته (*H. Ethe*) و گوستاو فلوگل (*G. Flugel*) از این دست می‌باشند ولی می‌توان اینان را به دوره نخست آشنایی با تصوف مربوط ساخت. اما با گذشت زمان و توغل آنان در متون اسلامی قدری به منشاء قرآنی و دینی تصوف رجوع نمودند. افرادی نظیر هانری کربن (*H. Corbin*) و هرمان لندلت (*Landolt Hemann*) به شناسایی عرفان اسلامی و استقلال آن کمک نموده تا به قسمی که متاخرین نظیر آتماری شیمل (*Annemarie Schimmel*) و نیز فریتز مایر (*Fritz Meier*) و ویلیام چیتیک (*William C. Chittick*) شیفته این عرفان شدند حتی نفوسی چون مارتین لینگز (*Martin Lings*) به سلک درویشان درآمدند. تحقیقات متاخرینی چون کلود اداس یا پل نویا در نوع خود بی نظیر است و گویای این مطلب است که در عالم عرفان ابداً اخذ و اقتباس نیست، سخن عشق تازه است حتی اگر مکرر شود.

عرفان از آنجا که بحث در مورد ارتقاء ارواح آدمی است، با اساس دین الهی متحد است و تمامی ادیان در این باب واحدند، بدون آنکه از هم اقتباسی کنند و اگر تهمت اقتباس بر امر بهاء به این سبب روا باشد، تمامی ادیان چیزی جز اقتباس از هم نمی‌باشند. به قول صوفیان لیس هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام.

برخی از اهل بهاء چون ابوالفضایل گلپایگانی بر تصوف طعن می‌زنند و برخی چون فاضل مازندرانی روح عرفانی آیات الهی را مذعن گشته‌اند و سخن آنان نشان از این دارد که اهل بهاء فارغ از اخذ و اقتباس به تحقیق در آیات می‌نگرند، باشد تا روح عرفان که همانا اقرار به کلمه قل کلّ من عند الله است، بر سالکان حاکم گردد.

نگرش امر بهاء به تفکرات عالم تقارب طوائف بعیده به یکدیگر است، هنگامی که مانکجی صاحب معروف، از جمال ابهی سوال نمود که در عالم چهار طایفه هستند، کدام بر حقند،

جمال ابهی یکی را به صراحت حقّ تعیین می‌فرمایند ولی بلافاصله تصریح می‌نمایند که:
"فقرات دیگر را هم می‌توان توجیه نمود" (۳۱۷)

در بسیاری از اقدم ردیه‌ها که در طعن امر بهاء نوشتند، به زبان بی‌زبانی و به دست خویش لااقلّ یک امر را اثبات نمودند و آن این بود که جمال ابهی را صاحب قلم در عرفان و تصوّف دانستند تا جایی که بالاخره هفت وادی حضرتشان را به عنوان یکی از متون معتبر عرفانی به دست خویش طبع نمودند. (۳۱۸)

در این بحث، دوره اول تصوّف، بهار آن بود و دوره دوم و سوم تابستان و دوره چهارم چونان پاییز و دوره پنجم همان زمستان بود و امر ابهی در سرمای زمهریر تصوّف ظاهر گشت و با خطاب موجود در مثنوی ابهی (ای بهاء آتشی از عشق از نو بر فروز) بهاری بدیع بر آن ایجاد نمودند ولی این بهار را جلوه‌ای دیگر است.

بحث در کلیه موارد فوق به اختصار بیان گشت و برای تفصیل باید کتابی دیگر نگاشت که دیری است که نگارنده بدان قائم است.

یادداشت‌ها و ماخذ

۱- بهترین تحقیق در باره ریشه کلمه تصوّف از آن جلال همایی است که در مقدمه کتاب مصباح الهدایه به ۱۵ قول اشاره دارد (عزالدین محمود کاشی: مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با مقدمه و تصحیح جلال همایی، سنایی بی تاریخ، بخش مقدمه صفحه ۱۵-۳۳).

۲- بنگرید به هجویری: کشف المحجوب، به اهتمام ژوکوفسکی، افست طهوری، ۱۳۶۰/۵۶ به بعد

۳- زیباترین تحلیل این قضیه را باید در کتاب زیر جست، محسن فرزانه: صوفی یا سوفی، نشر پارسا، چاپ ۱، ۱۳۶۹ش/۱۳ به بعد، اگر چه این رای مورد نقد و بررسی و در نتیجه مردود اعلام گشته است ولی با این همه هنوز مورد توجه برخی نیز هست. (قاسم غنی: تاریخ تصوّف در اسلام ج ۲، زوار، چاپ ۳، ۱۳۵۳ش / ۴۵ به بعد) بدوی در کتاب خود بدان اشاره نموده (عبدالرحمن بدوی: تاریخ التصوّف الاسلامی، وكالة المطبوعات الكويت، طبعه الثانيه، ۱۹۷۸م/۱۰ به بعد) و از مستشرقان بسیاری چون تشودور نولدکه (Th. Noldeke) بدان قایل‌اند و البته بحث استادانه نولدکه هنوز تازه می‌نماید. (قبلی / ۱۰-۱۱)

۴- قاسم انصاری: مبانی عرفان و تصوّف، طهوری، چاپ ۱، ۱۳۷۰/۱۳ به بعد

۵- اخیراً بدان مایل گشته‌اند که با ذکر نام Sofism صوفیسم آن را اختصاص به عرفان اسلامی نمودند، دو نفر از این جماعت را می‌توان نام برد یکی توشیهیکو T. Izotsu است (صوفیسم و تائوئیسم / ترجمه محمد جواد گوهری، روزنه، چاپ ۱، ۱۳۷۸ش) و دیگر جواد نوربخش است (تصوّف، خانقاه نعمت‌اللهی، ایروتسو چاپ ۲، ۱۳۵۶ش)

۶- بنگرید به ملا هادی سبزواری: شرح منظومه، اسلامیه، ص ۳۶ و نیز قاسم انصاری: مبانی عرفان و تصوّف، طهوری، چاپ ۲، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸ اگر چه قبل از سبزواری نیز به این گونه تقسیم‌بندی‌ها التفات شده است. بنگرید به لاهیجی: گوهر مراد، اسلامیه، بی تاریخ، ص ۱۷.

۷- تمامی فرق صوفی به این سلسله‌ها معتقدند برای این بخش بنگرید به احسان اصطخری: اصول تصوّف، معرفت، چاپ ۱، ۱۳۴۵/ص ۵۶۱

۸- عبدالرحمن جامی: نفعات الانس، به اهتمام توحیدی‌پور، محمودی، بی تاریخ، ص ۳۱ و البته این قضیه مورد اختلاف بسیاری است چنانکه عین القضاة همدانی اول صوفی را شخصی به نام عبدک صوفی می‌داند. بنگرید به عین القضاة: شکوی الغریب، به اهتمام رحیم فرمنش، منوچهری، ص ۲۸

۹- جمال ابهی: آثار قلم اعلی شماره ۳۶: تکثیر به جهت حفظ، ۱۳۳، ص ۳۴۹ نگارنده این لوح را در طی یک مقاله به نام (شاه ما در کوی ما) مندرج در نه مقاله تحلیل و معرفی نموده است و نسخ خطی آن را یاد نموده است.

- ۱۰- جمال ابیهی: اقتدارت، به خط مشکین قلم، ۱۳۱۰ق، ص ۲۵۷-۸ و نیز عبدالحمید اشراق خاوری: مائده آسمانی ج ۴، موسسه مطبوعات امری ۱۲۹ب، ص ۲۳۲-۲۳۱
- ۱۱- ابوالقاسم قشیریه: ترجمه رساله قشیریه، به اهتمام فروزانفر، بنگاه ترجمه نشر و کتاب، چاپ ۲، ۱۳۶۰ش، ص ۲۸
- ۱۲- عطار، تذکره الاولیاء ج ۱، به اهتمام نیکلسون، لیدن ۱۹۲۷م، ص ۷۱
- ۱۳- برای این تحلیل بنگرید به کتاب او، برتلس: تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، امیر کبیر، ۱۳۵۶ش، ص ۲۵۱ به بعد. البته اقوال او قابل بحث می‌باشند.
- ۱۴- حضرت عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء، فرج الله زکی، مصر ۱۳۲۷ق، ص ۳۲
- ۱۵- عبدالرحمن جامی: نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، ویلیام چیتیک، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶ش، ص ۶۷
- ۱۶- این قول را همگی به جنید بغدادی نسبت داده‌اند بجز یک نفر که نایب الصدر شیرازی است که در طریق الحقایق خود آن را به دیگری نسبت داده که سهو است و غلط.
- ۱۷- برای نمونه بنگرید به مائده آسمانی ج ۴/۲۶۴ و نیز همان ۲۷۲ و نیز جمال ابیهی: لوح شیخ نجفی یا رساله ابن ذنب، به اهتمام فرج الله زکی، قاهره ۱۳۲۲ق، ص ۳۳ و نیز مجموعه اقتدارت/۷۳-۷۲
- ۱۸- بخت آور، کمال‌الدین: مقامات توحید، موسسه مکی مطبوعات امری، ۱۳۵ب، ص ۳۴
- ۱۹- اقتدارت/ ۲۲۳
- ۲۰- مائده آسمانی ج ۹/۱۵
- ۲۱- حلاج: دیوان الحلاج، به اهتمام لویی ماسینیون، پاریس، ۱۹۵۵م
- ۲۲- آثار قلم اعلی ج ۳/۱۵۰
- ۲۳- بنگرید به سموات سلوک
- ۲۴- قطب‌الدین عبادی: التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی نامه) به اهتمام غلامحسین یوسفی، علمی، چاپ ۲، ۱۳۶۸ش، ص ۲-۵۱
- ۲۵- حضرت عبدالبهاء: مکاتیب ج ۶، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ب، ص ۹۸
- ۲۶- بنگرید به احیاء علوم‌الدین ج ۴/۱۴ و ۱۴ و نیز جامع الصغیر ج ۲/۱۷۵ و نیز کنوز الحقایق حاشیه جامع الصغیر ج ۲/۳۲ و نیز تذکره الاولیاء.
- ۲۷- تذکره الاولیاء ج ۱/ ۱۵۸
- ۲۸- نگارنده این جمله را در سموات سلوک یاد کرده و از عطار در تذکره الاولیاء و عبدالقادر گیلانی در فتوح الغیب، و نجم رازی در مرموزات اسدی، و عین القضاة در تمهیدات، و سنایی در حدیقه الحقیقه و طریق التحقيق، مطالبی نقل کرده است. این جمله را برخی نظیر سید کاظم رشتی در شرح آیة الکرسی از آن موسی می‌دانند، و در امر بهاء نیز مورد عنایت بسیار است.
- ۲۹- آثار قلم اعلی ج ۳/۱۴۷
- ۳۰- حضرت اعلی: توقیعات مبارکه، تکثیر جهت حفظ، شماره ۱۴، ص ۴۸۸ و نیز توقیعات مبارکه، نسخه خطی شامل ۴۲ فقره از توقیعات مبارکه، ص ۱۳۶ و نیز توقیعات مبارکه، تکثیر جهت حفظ، شماره ۵۳، ص ۵۹
- ۳۱- این اصطلاح را دکتر عبدالقادر در کتاب زیر عنوان نموده است:
Abdel-kader, Ali Hassan: Thr Life, Personality & Writings of Al-Junayd, E.J.W.Gibb Memorial, 1976.p.76
و از طریق او به سایر محققان نیز منتقل گشت. نصرالله پورجوادی: سلطان طریقت، نشر آگاه، چاپ ۱، ۱۳۵۸ش، ص ۲۳۲
- ۳۲- قشیریه: ترجمه رساله قشیریه، به اهتمام فروزانفر، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش/۶۰۰
- ۳۳- برای توضیح بیشتر بنگرید به فریدالدین رادمهر: جنید بغدادی، تاج العارفین، نشر روزنه، چاپ ۱، ۱۳۸۰ش و نیز نجیب مایل هروی: سماع نامه‌های فارسی، اندر غزل خویش نهران خواهم گشتن، نشرنی، ۱۳۷۲ش
- ۳۴- مولانا: مثنوی معنوی، چاپ میرخانی، بی تاریخ، دفتر ۳، ص ۲۶۰
- ۳۵- آثار قلم اعلی ج ۳/ ۱۷۵

- ۳۶- جمال ابهی: مجموعه الواح مبارکه، به اهتمام محیی‌الدین کردی، مطبعه سعاده، مصر ۱۹۲۰م، ص ۴۵
- ۳۷- دکتر جمیل صلیبا: من افلاطون الی ابن سینا، دار صادر بیروت، ۱۹۹۱، ص ۹۳
- ۳۸- بنگرید به تالیف نگارنده به نام (ارباب حکمت در لوح حکمت) که اگرچه در ۱۹۹۳م مرقوم شده ولی قریباً طبع گشته است و نیز دیگر تالیف او به نام الهیات موسیقی که در سال ۲۰۰۱م نگاشته شده است
- ۳۹- بنگرید به الهیات موسیقی.
- ۴۰- بنگرید به قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام (جلد ثانی از کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ)، زوار، چاپ ۳، ۱۳۵۶ش/ ص ۳۵۷.
- ۴۱- بهترین اثر در باب کتاب الذکر بخشی از احیاء علوم‌الدین ج ۱، دارالکتب العلمیة لبنان ۱۹۸۶م، ص ۳۴۹ می‌باشد. البته موارد دیگری نیز هست مثلاً بنگرید به جلال‌الدین دوانی: کتاب تهلیله، به همت فرشته فریدونی فروزنده، نشر کیهان، ۱۳۷۳ش و نیز بنگرید به ضیاء‌الدین سهروردی: آداب المریدین، به همت نجیب مایل هروی، مولی، چاپ ۱، ۱۳۶۳ش
- ۴۲- عبدالقادر گیلانی: الطريق الی الله، تحقیق محمد غسان نصوح عزقول، دارالسنابل، طبعه‌الثالثه، ۱۹۹۴م، ص ۲۹
- ۴۳- نبیل زرنندی: مطالع الانوار، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، لجنه نشر آثار ۱۱۷، ص ۸۷-۸۸
- ۴۴- اسدالله فاضل مازندرانی: امر و خلق، موسسه ملی مطبوعات امری، ج ۴، ص ۵۸
- ۴۵- جمال ابهی: مجموعه الواح مبارکه، (عکس برداری از روی خط عندلیب)، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۲، ص ۹
- ۴۶- بنگرید به مقاله طنین ناقوس بانگ یا هو، در کتاب نه مقاله
- ۴۷- بنگرید به الهیات موسیقی از نگارنده.
- ۴۸- قطب‌الدین عبّادی: التصفیة فی احوال المتصوفه، صوفی نامه، به اهتمام غلامحسین یوسفی، علمی، چاپ ۲، ۱۳۶۸ش، ص ۷۸
- ۴۹- حضرت بهاء الله: کتاب اقدس، حيفا، ۱۹۹۵م، بند ۱۰۸، ص ۱۰۵
- ۵۰- عبدالرزاق کاشی: اصطلاحات الصوفیة، تحقیق دکتر محمد کمال ابراهیم جعفر، بیدار قم، ۱۳۷۰ش، ص ۱۶۱
- ۵۱- هجویری: کشف المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه قاسم انصاری، طهوری ۱۹۷۹م، ص ۴۲۳
- ۵۲- جمال مبارک: آثار قلم اعلی، نسخه خطی، لوح مصدر به " جناب جوان روحانی الذی حضر و فاز "
- ۵۳- حضرت عبدالبهاء: مناجات‌های حضرت عبدالبهاء، کراچی، ۱۲۲، ص ۷۱
- ۵۴- بنگرید به فروزانفر، بدیع الزمان: ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی، امیر کبیر چاپ ۳، ۱۳۶۲ش، ص ۱۴۹
- ۵۵- مجموعه الواح مبارکه (مصر) / ۱۱۳-۱۱۲
- ۵۶- فریدالدین عطار: الهی نامه، به تصحیح هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۴۰م/ ۹-۳۰۷
- ۵۷- مکاتیب عبدالبهاء ج ۲ / ۵۶
- ۵۸- جامی: نفحات الانس، به اهتمام مهدی توحیدی‌پور، نشر محمودی، بی تاریخ، ص ۳۷۴
- ۵۹- حضرت عبدالبهاء: منتخباتی از مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، لانگنهاین آلمان، ۱۹۹۲م، ص ۲۱۴
- ۶۰- برای شرح حال شیخ احمد غزالی بنگرید به نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، آگاه، ۱۳۵۸ش و نیز احمد مجاهد: مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، دانشگاه طهران، ۱۳۵۸ش
- ۶۱- آثار قلم اعلی ج ۳ / ۱۵۲
- ۶۲- مجموعه الواح مبارکه / ۱۱۲
- ۶۳- آثار قلم اعلی ج ۳ / ۱۰۷
- ۶۴- جمال ابهی: آثار قلم اعلی ج ۵، موسسه مطبوعات امری، ۱۳۱، ص ۱۸۸
- ۶۵- حضرت عبدالبهاء: النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء، به اهتمام کلیفورد بارنی، لیدن هلند، ۱۹۰۷م/ ص ۱۳۴
- ۶۶- بنگرید به سیر و سلوک در رساله سلوک
- ۶۷- آثار قلم اعلی ج ۳ / ۹۴
- ۶۸- بنگرید به سیر و سلوک در رساله سلوک
- ۶۹- سموات سلوک / ذیل شماره ۷۳

- ۷۰- آثار قلم اعلیٰ ج ۵ / ۱۸۸
- ۷۱- خواجه عبداللّه انصاری: مجموعه رسائل فارسی ج ۱، به اهتمام محمّد سرور مولائی، انتشارتوس، چاپ ۱، ۱۳۷۲ش / ۴۲۶
- ۷۲- حدیقه الحقیقه / ۳۴۸
- ۷۳- تذکره الاولیاء ج ۲، ص ۸۷
- ۷۴- بنگرید به سموات سلوک
- ۷۵- آثار قلم اعلیٰ ج ۳ / ۱۱۲
- ۷۶- برای نقل این شعر بنگرید به سید حیدر آملی: اسرار الشریع، به اهتمام خواجهوی، موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ ۱، ۱۳۶۸ش، ص ۱۹۸
- ۷۷- خوارزمی، کمال‌الدین: بنوع الاسرار فی نصائح الابرار، مهدی درخشان، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، چاپ ۱، ۱۳۶۰ش / ص ۷۸
- ۷۸- نسخه خطی که از روی خط مبارک نقل گشت.
- ۷۹- برای این قضیه علاوه بر تاریخ نبیل یا مطالع الانوار می‌توان نگرست به مصابیح هدایت ج ۱ / ۲۱۰ و نیز درج لنالی هدایت ج ۳ / ۲۵۷ و نیز رسائل ابوالفضایل نسخه خطی و نیز سموات سلوک ذیل شماره ۱۰۰
- ۸۰- بنگرید به اثر مفصل این نویسنده به نام سیر و سلوک در رساله سلوک.
- ۸۱- نگارنده به طور علمی، قصیده عزّ ورقائیه را در ضمن کتاب نُه مقاله تحت مقاله ورقائیه - تائیه معرفی نموده است.
- ۸۲- بنگرید به تفسیر کنت کنز، در مکاتیب ج ۱۸ / ۲
- ۸۳- تقی پورنامداریان: رمز و داستانهای رمزی در ادب پارسی، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش، ص ۳۴
- ۸۴- برای شروح حکمة الاشراق از لحاظ بعد اشراقی بنگرید به تحقیق فوق العاده ارزنده خانم دکتر عزّت مرقت بالی: الاتجاه الاشراقی فی فلسفه ابن سینا، قاهره ۲۰۰۰ م
- ۸۵- در اینجا باید گفت که ابن عربی همیشه چه در طول حیات و چه پس از مرگ خود، دشمنانی داشته است ولی گویا دائماً از اینان کاسته و بر دوستدارانش افزوده شده است برای این قضیه بنگرید به کتاب عالمانه کلود آدداس با مشخصات زیر:
- Claude Addas: The Voyage of no Return, translated by David Streight, The Islamic Texts Society, 2000, pp.3-23
- ۸۶- بنگرید به اثر این نویسنده یعنی دیدار دلدار یا مبانی عرفانی لوح حکمت.
- ۸۷- بر طبق تحقیق عالمانه دکتر عثمان اسماعیل یحیی و در طی مقدمه خود بر کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم اثر سید حیدر آملی، تعداد شروح مرقومه بر فصوص الحکم به بیش از ۱۲۰ مورد می‌رسد. بنگرید به سید حیدر آملی: المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم، به اهتمام هنری کریبن، و عثمان اسماعیل یحیی، گنجینه نوشته‌های ایرانی، چاپ ۱، ۱۹۷۵م، ص ۳۶-۱۶ مقدمه.
- ۸۸- آثار قلم اعلیٰ ج ۳ / ۲۰۴
- ۸۹- مکاتیب عبدالبهاء ج ۱ / ۴۵
- ۹۰- ابن عربی: الفتوحات المکیه ج ۱، طبع بولاق، افست بیروت، ۱۹۶۸م، ص ۲۱۰
- ۹۱- بنگرید به بحث مفصل ابن عبد، الهیات موسیقی بخش مشیت اولیّه.
- ۹۲- ابن عربی: کتاب الباء، طبعه الاولی، مکتبه القاهره، ۱۹۵۴م
- ۹۳- امیر سید علی همدانی: اسرار النقطه، به اهتمام محمد خواجهوی، مولی، ۱۳۷۶ش
- ۹۴- بنگرید به الهیات موسیقی بخش بسم اللّه.
- ۹۵- الفتوحات المکیه ج ۲ / ۳۳۰-۲۷۲
- ۹۶- مکاتیب عبدالبهاء ج ۱ / ۴۷
- ۹۷- حضرت ولی امر اللّه: توقیعات مبارکه ج ۲ (۱۹۳۹-۱۹۲۷)، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹، ص ۱۷۸
- ۹۸- ذکر الله خادم: به یاد محبوب، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۰، که ایشان به نقل از یادداشت‌های جناب بصّار به ذکر آن پرداختند.
- ۹۹- مکاتیب عبدالبهاء ج ۲ / ۳۲۲-۲۷

- ۱۰۰- عین القضاة همدانی: نامه‌های عین القضاة ج ۱، به اهتمام عقیف عسیران و منزوی، زوار، ۱۳۶۱ش، ص ۱۱۷
- ۱۰۱- مجموعه الواح مبارکه / ۱۴۰
- ۱۰۲- برای نمونه بنگرید به یحیی یثربی: عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم، چاپ ۲، ۱۳۷۴ش که در این مورد می‌گوید: "در ارائه یک جهان بینی عرفانی و در تاسیس بینشی به نام عرفان نظری، محیی‌الدین ابن عربی، برای نخستین بار این اصطلاح (اعیان ثابت) را به کار برده" (همان/ ۳۲۴)
- ۱۰۳- بنگرید به: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز/ ۲۱۱ و ۱۰۴ و نیز شرح مقدمه فیصری/ ۲۶۱ و ۲۷۰ و ۳۳۳ تا ۴۰۰ و نیز م.م. شریف: تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱، ترجمه گروهی از مترجمان، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ش، ص ۵۷۹ و نیز فلسفه و عرفان/ ۴۶۲ و نیز عبدالحسین زرین کوب: سرتی ج ۲، علمی، ۱۳۶۷ش، ص ۸۴۴.
- ۱۰۴- دکتر انور فواد ابی خزام: معجم المصطلحات الصوفیة، مکتبه لبنان ناشرون، طبعه الاولى، ۱۹۹۳م، ص ۴۵
- ۱۰۵- برای این بحث بنگرید به مقاله بحثی در عنایت از راقم سطور در نُه مقاله.
- ۱۰۶- سعید رحیمیان: تجلّی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ ۱، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۴
- ۱۰۷- سید یحیی یثربی: عرفان نظری، تبلیغات اسلامی، چاپ ۲، ۱۳۷۴ش، ص ۳۲۸
- ۱۰۸- مکاتیب ج ۲، ص ۴۰
- ۱۰۹- حضرت اعلی: مجموعه وقایع مبارکه، تکثیر جهت حفظ، شماره ۵۳، ص ۸۸-۸۷
- ۱۱۰- اتین ژیلسون: روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه دکتر علی مراد داودی، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۵۹
- ۱۱۱- دکتر جمیل صلیبا: من افلاطون الی ابن سینا، طبعه الرابعة، بیروت ۱۹۸۷م، ص ۳۴
- ۱۱۲- دکتر مرقت عزت بالی: افلوطنین و نزعت الصوفیة فی فلسفة، مکتبه الانجلو قاهره ۱۹۹۱م، ص ۳۱۵-۳۳۱ و نیز بنگرید به: Armstrong, A.H.: Plotinus, London, 1953, pp.45-89
- ۱۱۳- بنگرید به مجموعه آثار قلم اعلی در مواضع عدیده.
- ۱۱۴- حضرت ولی امرالله: قرن بدیع ج ۲، ترجمه نصرالله مودت، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۵ب، ص ۹۸
- ۱۱۵- مجموعه الواح مبارکه / ۱۴۶
- ۱۱۶- منتخباتی از مکاتیب عبدالبهاء ج ۲ / ۱۴
- ۱۱۷- حضرت ابهی: آثار قلم اعلی، نسخه خطی تکثیر جهت حفظ، شماره ۳۲، ص ۱۶۶
- ۱۱۸- عبدالحمید اشراق خاوری: محاضرات جلد ۱، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۱۹ب/ ص ۳-۵۶۱
- ۱۱۹- بنگرید به نُه مقاله و نیز مثنوی ابهی، نشر انجمن عرفان، ۱۹۹۸م
- ۱۲۰- بنگرید به سموات سلوک و نیز سیر و سلوک در رساله سلوک.
- ۱۲۱- منتخباتی از مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، ص ۱۵
- ۱۲۲- مولانا: مثنوی معنوی، به اهتمام یوسف سبحانی، روزنه، ۱۳۷۹ش، ص ۳۵۳
- ۱۲۳- منتخباتی از مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، ص ۱۴۴
- ۱۲۴- مولوی، مثنوی معنوی، میرخانی، ۱۳۳۱، ص ۴۵۳
- ۱۲۵- عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء ج ۶، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ب، ص ۲۴
- ۱۲۶- منتخباتی از مکاتیب ج ۴، هوفهایم آلمان، ۲۰۰۰م، ص ۲۳۰
- ۱۲۷- جمال ابهی: آثار قلم اعلی ج ۷، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴ب، ص ۱۲۸
- ۱۲۸- مثنوی ج ۴، میرخانی، ص ۴۲۲
- ۱۲۹- مثنوی، دفتر ۱، میرخانی، ص ۶۵ که در آن آمده:
- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| پیش چو گانهای حکم کن فکان | میدویم اندر مکان و لامکان |
| چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد | موسیقی با موسی در جنگ شد. |
| چون به بیرنگی رسی آن داشتی | موسی و فرعون دارند آشتی |
- ۱۳۰- مجموعه الواح مبارکه / ۱۳۸-۱۴۵
- ۱۳۱- مکاتیب عبدالبهاء ج ۳ / ۳۵۶
- ۱۳۲- مثنوی معنوی / ۵۴۵ میرخانی دفتر ششم

- ۱۳۳- جمال ابهی و مرکز میثاق: حدیقه عرفان، انتشارات مجله عدلیب، ۱۵۱، ص ۲۳۴ و نیز بنگرید به مکاتیب عبدالبهاء ج ۸، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴، ص ۱۲۵ باید اضافه نمود که مرکز میثاق در برخی از الواح نیز همین شعر مزبور را به نوعی مورد استناد قرار داده‌اند بدون آنکه بر آن تصحیحی بفرمایند (مانده اسمانی، ج ۵، ص ۳۵)
- ۱۳۴- جمال ابهی: آثار قلم اعلی، نسخه خطی، کتابت ۱۲۹۹ق بدون صفحه بندی
- ۱۳۵- حضرت عبدالبهاء: تذکرةالوفاء، به اهتمام محمد حسین علی اکبر یزدی المعروف بکهربائی، مطبعةالعباسیة حيفا، ص ۵۶-۱۳۴۳۵۲ق
- ۱۳۶- منسوب به حلاج: دیوان حلاج، به اهتمام داود شیرازی، سنایی، چاپ ۲، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰
- ۱۳۷- همان/ مقدمه
- ۱۳۸- بنگرید به مقاله استادانه دکتر مهدی درخشان در نشریه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱، سال ۱۳۶۰، ص ۶۵
- ۱۳۹- همان/ ۶۸
- ۱۴۰- بنگرید به مقاله ناله نی و نایی جان در نه مقاله
- ۱۴۱- ابوالفضایل گلپایگانی: کتاب الفرائد، قاهره، مطبعة هندیة بی تاریخ، ص ۳۵
- ۱۴۲- ابوالقاسم افغان: مقاله مقام حضرت اعلی، مندرج در خوشه‌های ادب و هنر، شماره ۶، نشرآلمان ۱۹۹۵، ص ۲۴
- ۱۴۳- آثار قلم اعلی ج ۳/ ۱۴۱ و توضیحات آن در سموات سلوک
- ۱۴۴- همان/ ۱۴۸
- ۱۴۵- ادوارد براون: تاریخ ادبیات ایران ج ۴، رشید یاسمی، ۱۳۴۴ش، ص ۲۳
- ۱۴۶- بنگرید به سموات سلوک
- ۱۴۷- مکاتیب عبدالبهاء ج ۲، ص ۵۵
- ۱۴۸- همان/ ۶
- ۱۴۹- نجم‌الدین رازی: مرموزات اسدی در مزمورات داودی، به اهتمام دکتر شفیعی کدکنی، انتشار مگ گیل و دانشگاه طهران، ۱۳۵۲ش، ص ۱۲ به بعد.
- ۱۵۰- عبدالحمید اشراق خاوری: مانده آسمانی، ج ۹، موسسه مطبوعات امری، ۱۲۹، ص ۲۴۶
- ۱۵۱- برای نمونه بنگرید به مصباح الهدایة از عزالدین محمود کاشی
- ۱۵۲- مکاتیب عبدالبهاء ج ۲/ ۲۰-۱۲
- ۱۵۳- عبدالرحمن جامی: لواح و لوائج، به همت ایرج افشار، نشر منوچهری، بی تاریخ، ص ۱۰۹-۱۱۰
- ۱۵۴- دکتر سید جعفر سجادی: فرهنگ علوم عقلی، انجمن حکمت و فلسف، ۱۳۶۱، ص ۱۳۴ ذیل بسیطة الحقیقة کل الاشیاء.
- ۱۵۵- ملاصدرا: الاسفار الاربعه، ج ۶، مکتبه‌المصطفویة قم، ۱۳۸۶ق، ص ۱۱۱ البته او در موارد دیگری از همان اثر به تشریح این قاعده پرداخته است (ج ۶/ ۲۳۹ و ج ۲/ ۳۶۸ و ج ۳/ ۳۲۵ و ج ۴/ ۱۱۲ و ج ۵/ ۳۰۱ و ج ۷/ ۳۲۷ و ج ۸/ ۱۲۶ و سایر موارد)
- ۱۵۶- دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ج ۱، موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ ۲، ۱۳۷۰، ص ۱۰۸
- ۱۵۷- مفاوضات/ ۲۱۴
- ۱۵۸- فیض کاشی: اصول المعارف، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۴۰۱ق، ص ۲۹
- ۱۵۹- ملاهادی سبزواری: شرح منظومه، ناصری، ۱۴۰۱ق، ص ۱۷۳
- ۱۶۰- ملاعلی نوری: رسائل فلسفی، بسیط الحقیقة کل الاشیاء، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ش، ص ۱ به بعد. و از متاخرین بهترین شرح این است، سیدجلال‌الدین آشتیانی: شرح مقدمه قیصری، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۱۹
- ۱۶۱- شرح مقدمه قیصری، / ۳۲۰ حاشیه
- ۱۶۲- همان/ ۳۱۹
- ۱۶۳- حضرت اعلی: مجموعه تواقیع، نسخه خطی، ص ۷۹ و نیز نسخ دیگر

- ۱۶۴- حضرت ابهی: اقتدارات و چند لوح دیگر، به خط مشکین قلم، ۱۳۱۰ق، ص ۱۱۶-۱۰۵ و نیز مانده آسمانی ج ۴، ۱۳۴
- ۱۶۵- وحدت وجود یا Panteism حتی سابق بر اندیشه اسلامی نیز هست، در تمامی ادیان به نوعی بحث از وجود می‌شود ولی چون به تعریف یا افراط می‌روند، سر از همه وجودی و برخی اوقات لاوجودی بر می‌آورد.
- ۱۶۶- محمد تقی مصباح یزدی: دروس فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ ۲، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۷-۱۰۷
- ۱۶۷- آثار قلم اعلی ج ۳/ ۱۱۵
- ۱۶۸- مجموعه تواقیع مبارکه / ۳۲
- ۱۶۹- عبدالرزاق لاهیجی: گوهر مراد، اسلامیه بدون تاریخ، ص ۲۵۲
- ۱۷۰- سعیدالدین فرغانی: مشارق الدراری، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷ش، ص ۲۲
- ۱۷۱- مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، ۳۵۴-۳۵۶
- ۱۷۲- بهترین مرجع برای این بحث عبارات است از: سعید رحیمیان: تجلی ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش ایشان تمامی این کتاب را به همین بحث و توابع آن اختصاص داده‌اند.
- ۱۷۳- در سیر و سلوک و سموات سلوک بحث شده است.
- ۱۷۴- تجلی و ظهور در عرفان نظری / ۱۲۶
- ۱۷۵- مفاوضات / ۱۵۵
- ۱۷۶- مجموعه الواح مبارکه / ۱۳۹
- ۱۷۷- مکاتیب ج ۳ / ۳۵۵
- ۱۷۸- تواقیع مبارکه / شماره ۵۳ / ۴۵
- ۱۷۹- برای نمونه بنگرید به، سید کاظم رشتی: مقامات العارفين، سعادت کرمان، ۱۳۵۴ش،
- ۱۸۰- حتی صوفیان دوره اخیر نیز بدان توجه کرده‌اند برای نمونه بنگرید به، مارتین لینگز: عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، مرکز مطالعه فرهنگها، ۱۳۶۰، ص ۲۱۶ و نیز بنگرید به سید حسین نصر: تاریخ تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، خوارزمی، ۱۳۵۶ش، ص ۳۲۸
- ۱۸۱- عبدالکریم جیلی: الانسان الكامل، جز ۱، طبعه الرابعة ۱۹۸۱م، ص ۹۰
- ۱۸۲- نفحات الانس / ۵۵۹
- ۱۸۳- نقد النصوص / ۶۷
- ۱۸۴- کلیات عراقی / ۳۸۰
- ۱۸۵- مانده آسمانی ج ۲ / ۵۰
- ۱۸۶- مجموعه شماره ۴۰ / ۲۰
- ۱۸۷- الانسان الكامل / ۹۴
- ۱۸۸- این فکر در عرفان اسلامی به خوبی سخته و پخته شد و در زبان ابن عربی و شاگردانش رواج گرفت، صدرالدین قونوی در شرح فاتحه الكتاب نوشت: " فیعرف کیفیت بروز العالم من الغیب الى الشهادة بالنفس الرحمانی و یعلم اولیة مقام الوحدة و ما یتبعها مما ذکر و یذکر و سرّ الاسماء و اسماً الاسماء و سرّ التسمیة و سرّ التجلی الساری و کون الموجودات کلمات الله التي لا تنفذ و کون الانسان نسخة المحضرتین هی المذكورتین فانتشاً الحروف و الکلمات من نفسه فی مراتب المخارج نظیر انتشاء الموجودات من نفس الرحمانی و تعینها فی المراتب الوجودیة التي آخرها الشهادة عند الخروج من الغیب بالارادة الالهیة و القول الامری " (تاویل السورة المباركة الفاتحة / ۹۱) او در این اثر به تفصیل در این باب صحبت نموده و از لوگوس به نفس رحمانی یاد کرده است (نگارنده در سموات سلوک به رشی از این نفس رحمانی و نیز مقام کلمه در آثار شیخ اشاره نموده است).
- ۱۸۹- قول صدرالدین قونوی است که: " فلما كانت الموجودات بأسرها کلمات الله، کان ثاوها علی الحق " (تاویل السورة المباركة الفاتحة / ۱۴۴). نگارنده در مقاله طنین ناقوس بانگ یا هو به این تسبیح موجودات اشاراتی دارد.

۱۹۰- در این باب اهل تصوف می‌گویند که انسان در این عالم غریب است و غربت او به این است که از سنخ و جنس این عالم نیست و از عالم بالاست. (ما ز بالایم و بالا می‌رویم) (مولانا: دیوان شمس ۴، به اهتمام فروزانفر، امیر کبیر، چاپ ۳، ۱۳۶۴ش/ص ۵۶)

۱۹۱- این البته از گفتار عارفان است و مدخل انسان شناسی آنان است و البته با اندیشه فیلسوفان معاصر در حوزه عقل‌گرایی چندان مناسبتی ندارد (بنگرید به افکار هابز که آدمی را گرگ آدمی می‌داند). روح انسانی را به اعتبار ظهور آن در نفس رحمانی مانند ظهور کلمه در نفس انسانی کلمه گویند. (شرح قیصری/ ۴۱ و نیز فرهنگ لغات اصطلاحات و تعبیرات عرفانی/ ۳۹۵). در امر ابهی نیز به این نکته اشاره شده است: "در عرصه وجود موجودات بی حد و پایان محشور و حقایق و اعیان خارجه چون حروف و کلمات در این رِق منشور مشهود و مشهور، اگرچه فی الحقیقه این حروف و کلمات برای مفهومی وضع واضح حقیقت، لکن اکثر فیما وضع له چنانچه باید و شاید استعمال نگردیده یعنی کلمات انشائی از معانی حقیقه محروم شده در معانی مجازیه مستعمل گردیده لهذا کلمات ناقصه بلکه حروف مهمله گشته پس تو که در ظل کتاب مبین و قرآن عظیم و لوح مسطور و رِق منشور واقع شدی جهدی نما و سعی بلیغ فرما که کلمه جامعه تافته گردی و در لوح محفوظ مثبت شوی و در معنای حقیقت استعمال گردی تا بحر معانی موج زند و موج مفاهیم کلیه اوج گیرد" (مکاتیب ج ۳۵/۵)

۱۹۲- شباهت انسان با خدا در اغلب ادیان هست و در جایی دیگر در مورد آن بحث شده است (از این خاک برآید)

۱۹۳- اشاره به این بیان حضرت ابهی است: "قدر و شان انسان از کلماتش ظاهر و فی الحقیقه کلمه مرآت نفس است لو انت من العارفين" (امر و خلق ج ۱ و ۲/ ۳۷۴)

۱۹۴- بنگرید به ناصرالدین صاحب الزمانی: خط سوم، انتشارات عطایی، ۱۳۵۶ش/ ۵۶

۱۹۵- دقت کنید که در قرآن است: "مثل کلمة طيبة كشجرة..." و محققى در این باب گفت: "براساس قرآن کل جهان را می‌توان به درختی تشبیه کرد که یکی از جامع ترین نمادهای تجلی عالم هستی است... خوشنویسی که رابطه مستقیم با کلمة‌الله دارد، نمادی از اصل خلقت است که در آن عنصر هندسی نماد نقوش لایتغیر یا وجه مذکر است" (هنر و معنویت اسلامی/ ۳۳-۳۲)

۱۹۶- به بخشی از ارتباط حروف با اعداد و نیز مقامات حروف در شرح تفسیر سوره والشمس به نام آفتاب خویان اشاراتی هست مقامات حرف باء و هاء و انواع الف و حروف مقطعه و نیز مراتب موجود در کتاب الاسماء همگی نشان از این کلمة‌الله دارند (آفتاب خویان/ ۱۹)

۱۹۷- برای دین یهود مراجعه کنید به قبلا/ ۴۵

۱۹۸- راجعه به حروفیه و نقطویه در سموات سلوک مطالبی نقل شد و علاوه براین می‌توان مراجعه کرد به: مجله معارف دوره ۱۷/ شماره ۱۳۰/۱ و نیز دوره ۱۶ شماره ۹۶/۲ و دوره ۱۴ شماره ۶۱/۱ و دوره ۱۲ شماره ۷۰/۱ و دوره ۹ شماره ۴۹/۳ و نیز مجله تحقیقات اسلامی، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی سال ۲ شماره ۳۱/۲ و سال ۴ شماره ۵۵/۲ ولی در این زمینه که اندیشه کلمه و حروف را به طبایع اربعه مرتبط نموده است، نگارنده در ارباب حکمت به آن پرداخته ولی با این همه مراجعه به ماخذ ذیل نیز پرفایده است (مجله فرهنگ/ دوره ۳ شماره ۴ مسلسل ۳۴/ ۶۶ به بعد)

۱۹۹- اسم محمد از لحاظ عددی مناسب با نبیل است و هر دو ۹۲ می‌شود. به بخشی از این موارد جناب اشراق خاوری در محاضرات اشاره کردند (ج ۲/ ۲۳۱) و حضرت اعلی نیز بیانات عدیده دارند و نبیل زرنبدی از استادان این فن به شماره می‌رود.

۲۰۰- هلموت ریتز: آغاز فرقه حروفیه، ترجمه حشمت موید، بی تاریخ و محل نشر و نام ناشر، ص ۱۱

۲۰۱- اقتدارات / ۲۳۱

۲۰۲- آغاز فرقه حروفیه/ ۱۵

۲۰۳- دکتر کامل مصطفی الشیبی: تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگرلو، امیر کبیر، ۱۳۵۹ش، ص ۲۹ و ۶۰-۶۱ و ۴۰۰ و نیز دکتر کامل مصطفی الشیبی: همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه دکتر علی اکبر شهابی، دانشگاه طهران، ۱۳۵۴ش،

- ۲۰۴- عبدالباقی گلپینارلی: فهرست متون حروفیه، ترجمه توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشار، ۱۳۷۴ش، ص ۳۰ البته نیز تحقیقات اخیر قدری ملایم‌تر شده بنگرید به روشن خیای: حروفیه، تاریخ و عقاید، نشر آتیه، ۱۳۷۹ش، ص ۲۰
- ۲۰۵- بیانات عدیده در این باب نازل گشته است حضرت ابیہی فرمودند: "عالم را کلمه مسخر نموده و می‌نماید مفتاح اعظم در عالم چه که ابواب قلوب که فی الحقیقه ابواب سماء ازو مفتوح، یک تجلی از تجلیاتش در مرآت حب تجلی نمود کلمه مبارکه انا المحبوب در او منطبق بحری است دارا و جامع هرچه ادراک شود ازو ظاهر گردد" (امر و خلق ج ۱ و ۲ / ۳۷۶-۳۷۴) و در لوح رییس نقل است: "قد اشتعل العالم من کلمة ربك الاهی و انها ارق من نسیم الصبا قد ظهرت علی هیأة الانسان و بها احیی اللہ عباده المقبلین و فی باطنها ماء طهر اللہ به افندة الذین اقبلوا الیه و غفلوا عن ذکر ماسواه" (همان / ۳۷۵)
- ۲۰۶- دریای دانش / ۱۰۴-۱۰۳
- ۲۰۷- نصوص الهیة در این باب آن قدر زیاد است که قابل احصا نیست و رشی از آن در سموات سلوک یاد شد. در آثار حضرت اعلی علاوه بر مشعر جسد و نفس و عقل باید به فواد رسید (مجموعه تواقیع مبارکه، نسخه خطی / ۲۳۰) و حضرتش در مقام تاکید فرمودند: "نظر کن در فرقان آنچه امروز از معارف ظاهر است تحقق آن به وجود رسول اللہ شده و اگر لطیف النظر باشی تحقق کل این معارف را به اثر فعل آن می‌بینی زیرا که کل معارف اهل فرقان منتهی می‌گردد به فرقان، و فرقان کلامی است که از آن حضرت ظاهر شده من قبل اللہ، حال بین که اهل زمان حضور به کلام او قائمند که اثر فعل آن باشد و هم چنین اهل غیر حضور به کلامی که در کتاب می‌بینند قائمند و سبب وجود هر دو یک کلام زیاده نیست.... و کتب اللہ در هر شان حی بوده و خواهد بود" (مجموعه تواقیع مبارکه، نسخه خطی / ۳۱۹)
- ۲۰۸- امر و خلق ج ۳، ص ۳۵۳
- ۲۰۹- همان / ۳۵۴
- ۲۱۰- کشف المحجوب / ۳۴۱-۲۱۸
- ۲۱۱- نایب الصدر شیرازی: طرائق الحقایق ج ۳-۱، سنایی، بی تاریخ، صفحات عدیده
- ۲۱۲- بنگرید به مقدمه کتاب زیر: علاءالدوله سمنانی: چهل مجلس، به همت نجیب مایل هروی، ادیب، ۱۳۶۶ش، ص ۲۳ مقدمه مصحح.
- ۲۱۳- حضرت ابیہی: ادعیه حضرت محبوب، به اهتمام زکی الکردی، قاهره، ۱۳۳۹ق، ص ۳۹۴-۳۹۲
- ۲۱۴- بنگرید به شرح نگارنده بر لوح اتحاد.
- ۲۱۵- عین القضاة همدانی: تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، منوچهری، چاپ ۲، بی تاریخ، ص ۲۸۴
- ۲۱۶- برای بحث در باب کرامات بنگرید به نفحات الانس / ۱۵۶ و ۳۶۵ و.... و نیز شرح مقدمه قیصری / ۸۸۴ و نیز گوهر مراد / ۳۲۶ و نیز شرح گلشن راز / ۴۵۴ و نیز آداب المریدین / ۵۸ و نیز مشارق الدراری / ۵۲۹ و....
- ۲۱۷- جلال همایی: مولوی نامه ج ۱، نشر آگه، ۱۳۶۲ش، ص ۲۹۸-۳۳۳
- ۲۱۸- مرصاد العباد / ۳۱۴-۳۱۳
- ۲۱۹- بنگرید به حبیب و منیب، که در شرح سوره اصحاب نوشته شده است.
- ۲۲۰- مجموعه الواح مبارکه / ۱۶۹
- ۲۲۱- محمد منور: اسرار التوحید، تصحیح دکتر شفیع کدکنی، آگه، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳
- ۲۲۲- تذکرة الاولیاء ج ۲، ص ۹۶ و نیز کتاب نگارنده: جنید بغدادی تاج العارفین
- ۲۲۳- احمد علی رجایی بخارایی: فرهنگ اشعار حافظ، علمی، چاپ ۳، ۱۳۶۳ش، ص ۵۷۷-۵۵۷
- ۲۲۴- اقتدارات / ۱۸۷، و نیز مانده آسمانی ج ۴ / ۳۲-۳۱ و نیز فاضل مازندرانی: اسرار الأکثار ج ۴، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹، ص ۳۰
- ۲۲۵- احمد افلاکی: مناقب العارفین ج ۱، به تصحیح تحسین یازنجی، افست ایران، دنیای کتاب چاپ ۲، ۱۳۶۲ش، ص ۱۶۱
- ۲۲۶- مستملی بخاری: شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳، به اهتمام محمد روشن، اساطیر، ۱۳۶۵ش،

- ۲۲۷- کتاب اقدس، بند ۳۳، ص ۲۹
- ۲۲۸- همان / بند ۱۴۷ ص ۱۳۸
- ۲۲۹- امر و خلق ج ۳، ص ۳۷۰
- ۲۳۰- مجله معارف، دوره ۲، شماره ۱، صص ۲۲، مقاله مباحثی در ظهور علم کلام از هری ولفسون، ترجمه نصرالله پورجوادی
- ۲۳۱- دکتر مصطفی غالب: الحركات الباطنية في الاسلام، بيروت دار الاندلس، ۱۹۹۹م
- ۲۳۲- همبستگی میان تصوف و تشیع / ۲۱۰-۲۱۶
- ۲۳۳- ادوارد براون: تاریخ ادبیات ایران ج ۲، بخش ۲، ترجمه فتح الله مجتبابی، نشر مروارید، چاپ ۳، ۱۳۶۳ش، ص ۳۴۸
- ۲۳۴- عبدالحسین زرین کوب: سرّ نی ج ۲، علمی، ۱۳۶۴ش، ص ۸۱۹
- ۲۳۵- مهدی محقق: بیست گفتار، شرکت انتشار، چاپ ۲، ۱۳۶۳ش، ص ۲۷۵
- ۲۳۶- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۰
- ۲۳۷- بنگرید به آفتاب خوبان
- ۲۳۸- منصور حلاج: اخبار الحلاج، لویی ماسینیون و پل کراوس، ترجمه سید حمید طیبیان، اطلاعات، ۱۳۶۷ش، ص ۱۷
- ۲۳۹- امر و خلق ج ۳، ص ۳۵۲
- ۲۴۰- باید بنگرید به احوال قاسم غنی که مجذوب تصوف و بالخصوص حافظ شد.
- ۲۴۱- محمود زرقانی: بدایع الآثار ج ۱، بمبئی ۱۹۱۶م، ص ۲۳ و نیز مانده آسمانی ج ۵، ص ۶۶
- ۲۴۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز / ۳۹۶ و برای توضیح بیشتر بنگرید به مولوی نامه ج ۱، ص ۴۲۶
- ۲۴۳- سنایی: حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به اهتمام مدرس رضوی، دانشگاه طهران، ۱۳۵۹ش، ص ۱۱۱
- ۲۴۴- کتاب اقدس، بند ۳۶، ص ۳۱
- ۲۴۵- مانده آسمانی ج ۴، ص ۳۰
- ۲۴۶- یکی از زینده ترین توضیحات راجع به بطون سبعة از آن سید جلال الدین آشتیانی است بنگرید به مقدمه کتاب زیر که به قلم ایشان نوشته شده است: آن ماری شیمیل: شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، با مقدمه جلال الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، صفحه شصت و هفت از مقدمه.
- ۲۴۷- بنگرید به شرح بی نظیر شیخ احمد احسایی: شرح الزیارات ج ۱، سعادت کرمان، ۱۳۵۴ش، ص ۱۷۵
- ۲۴۸- " ان للقران ظهرا و بظنا و لبطنه بظنا الی سبعة ابطن " مولوی نامه ج ۲، ص ۹۰۹ و مولانا نیز برای آن تفسیری دارد (همان / ۹۱۰)
- ۲۴۹- برای نمونه بنگرید به روزبهان بقلی شیرازی: شرح شطحیات، هانری کربن، موسسه ایرانشناسی فرانسه، طهوری، ۱۳۶۰ش
- ۲۵۰- عبدالرحمن بدوی، شخصیات القلة في الاسلام، بیروت ۱۹۶۷م و نیز عبدالرحمن بدوی: شطحیات الصوفیة، وكالة المطبوعات الكويت، طبعه الثالث ۱۹۷۸م
- ۲۵۱- برای نمونه بنگرید به سید حیدر آملی: اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، محمد خواجهوی، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ش و نیز ناصر خسرو: وجه دین، به اهتمام غلامرضا اعوانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶ش
- ۲۵۲- اقتدارات / ۲۸۵-۲۷۹
- ۲۵۳- مولوی نامه ج ۱، ص ۴۲۶
- ۲۵۴- بنگرید به مقدمه مثنوی معنوی در ابتدای دفتر پنجم.
- ۲۵۵- آثار قلم اعلی ج ۳ / ۱۴۳
- ۲۵۶- کشف المحجوب هجویری / ۲۶۶
- ۲۵۷- بنگرید به کتاب الفرق بین الفرق بغدادی و سایر کتب فرق.

- ۲۵۸- عبدالکریم شهرستانی: الملل و النحل، ج ۲، ترجمه فارسی به نام توضیح الملل، ترجمه مصطفی خالداد هاشمی، به اهتمام محمد رضا جلالی نائینی، اقبال، ۱۳۶۲ش، ص ۲۳۲
- ۲۵۹- به طور صریح به فضیلت ولایت بر نبوت اشاره میکنند بنگرید به احسان الله استخری: اصول تصوف، کانون معرفت، بی تاریخ، ص ۷۰۰ به بعد.
- ۲۶۰- همستگی میان تصوف تشیع / ۲۲۹
- ۲۶۱- میان محمد شریف: تاریخ فلسفه در اسلام ج ۲، ترجمه گروه مترجمان، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش، ص ۳۷۷
- ۲۶۲- حضرت اعلی: مجموعه توافیق مبارکه، تکثیر جهت حفظ، شماره ۴۰، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳۳ش، ص ۶۵
- ۲۶۳- نذرة من تعالیم حضرت بهاءالله / ۲۱-۲۲
- ۲۶۴- حضرت بهاءالله: مجموعه آثار قلم اعلی، تکثیر جهت حفظ، ۱۳۳۳ش، شماره ۱۹، ۳۳۴ و نیز بنگرید به اسدالله فاضل مازندرانی: امر و خلق ج ۱ و ۲، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۱۷ش، ص ۳۳۶-۳۳۷
- ۲۶۵- برای بحث بیشتر بنگرید به مفاوضات و امروخلق که در پاورقی قبل ارجاع داده شد.
- ۲۶۶- بهترین کتاب‌های در این زمینه عبارتند از: نجم‌الدین رازی: رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق)، به اهتمام تقی تفضلی، علمی و فرهنگی، چاپ ۳، ۱۳۶۷ش خواجه عبدالله انصاری: عقل و عشق، مندرج در کتاب ارکان عرفان، نور فاطمه، چاپ ۳، ۱۳۶۳ش کاظم محمدی: جدال تاریخی عقل و عشق، ناشر مولف، ۱۳۶۹ش کاظم محمدی: مولانا و دفاع از عقل، ناشر مولف، ۱۳۷۳ش
- ۲۶۷- برای بحث مستوفی بنگرید به رساله این عبد (دیدار دلدار).
- ۲۶۸- مثنوی معنوی دفتر پنجم بیت ۱۸۸۹
- ۲۶۹- بنگرید به موازین ادراک در مفاوضات / ۱۲۶ و مکاتیب عبدالبهاء ج ۱ و نیز ج ۲
- ۲۷۰- مکاتیب عبدالبهاء ج ۱، ص ۱۱۲
- ۲۷۱- مرکز ميثاق در تبیین موازین ادراک به این شعر استناد فرمودند بنگرید به مکاتیب ج ۱، ص ۱۵۲.
- ۲۷۲- مکاتیب عبدالبهاء ج ۱، ۱۵۴
- ۲۷۳- بنگرید به فریدالدین رادمهر: جنید بغدادی تاج العارفین، ۳۴۱
- ۲۷۴- برای نمونه بنگرید به تذکرة الاولیاء ج ۱، ۱۹۳، و ج ۲ / ۲۹ و کشف المحجوب هجویری / ۴۲۷ و ۴۸۷ و نیز اللمع فی التصوف / ۳۳۵ و مصباح الهدایة / ۱۷۱ و شرح مقدمه قیصری / ۶۲۰ و مشارق الدراری / ۲۶ و....
- ۲۷۵- احمد غزالی: بحر الحقیقه، به اهتمام نصرالله پورجوادی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶ش، ص ۷۴
- ۲۷۶- مجموعه الواح مبارکه / ۳ برای توضیح آن بنگرید به آفتاب خویان
- ۲۷۷- شهاب‌الدین سهروردی: رشف النصاب الایمانیة و کشف الفصایح الیونانیة، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر بنیاد، ۱۳۶۵ش
- ۲۷۸- بنگرید به بحث دیدار دلدار
- ۲۷۹- بنگرید به کتاب ارباب حکمت در لوح حکمت و نیز تقریرات دکتر علی مراد داودی در مواضع مختلف.
- ۲۸۰- مصباح الهدایه / ۱۶۶ و سایر فصول و نیز سایر کتب.
- ۲۸۱- کتاب اقدس بند ۳۱،
- ۲۸۲- بنگرید به کشف المحجوب / ۴۲۶
- ۲۸۳- بهاء‌ولد: معارف ج ۱، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، طهوری، چاپ ۲، ۱۳۵۲ش، ص ۱۱۶
- ۲۸۴- جمال ابیهی: ایقان، زکی الکردی، مصر، ص ۱۴۹
- ۲۸۵- معارف بهاء و لد ج ۱، ص ۲۷۴
- ۲۸۶- مجموعه الواح مبارکه / ۳۵
- ۲۸۷- کاشف الاسرار به نقل از سموات سلوک
- ۲۸۸- حبیب مویذ: خاطرات حبیب، ج ۲، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۱ش، ص ۲۹۴
- ۲۸۹- سموات سلوک
- ۲۹۰- اوحدی مراغی: جام جم، به اهتمام وحید دستگردی، ۱۳۳۱ش، ص ۲۲۱-۲۲۲
- ۲۹۱- بنگرید به فرهنگ اشعار حافظ، ۴۷۰

- ۲۹۲- مکاتیب عبدالبهاء ج ۲، ص ۱۹۰
- ۲۹۳- مائده آسمانی ج ۹/ ۴۵ به بعد، سوال ایشان مربوط به عدد دوازده می‌شد و حکمت آن را بیان فرمودند و با این جمله شروع می‌شود که: " صفی علیشاه مطلع بر سرّ و حکمت این مسئله هستند ولی نظر به حکمتی این سوال رانموده‌اند لذا نظر به آن حکمت جواب داده می‌شود " (همان/ ۴۶)
- ۲۹۴- علی اصغر حلبی: شناخت عرفان و عارفان ایرانی، زوار چاپ ۲، ۱۳۶۰ش، صص ۳۲-۸۵
- ۲۹۵- در آثار حضرت ولی امرالله به مآل این شیخ اشارتی می‌توان یافت (مائده آسمانی ج ۶/ ۲۷)
- ۲۹۶- عزیزالله سلیمانی اردکانی: مصابیح هدایت، ج ۲، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۱ب، صص ۴۹۶-۴۹۳
- ۲۹۷- تاریخ نبیل، وقایع شهدای سبعه
- ۲۹۸- همان/ ۳۶۷
- ۲۹۹- در اینجا باید گفت این قسم گفتار از قبل نزد صوفیه رایج بوده است بنگرید به این داستان از زیان عطّار: " نقل است که سری سقطی خواست که یکی از اولیاء را ببیند پس به اتفاق یکی رابر سر کوهی بدید چون به وی رسید گفت السلام علیک تو کیستی؟ گفت: او. گفت تو چه می‌کنی؟ گفت: او. گفت تو چه می‌خوری؟ گفت: او. گفتم این که می‌گویی (او) از این، خدای را می‌خواهی؟ این سخن بشنید نعره بزد و جان بداد " تذکرةالاولیاء ج ۱، ص ۲۴۸ و نیز عباس علی عمید زنجانی: عرفان و تصوف، امیرکبیر، چاپ ۱، ۱۳۶۶ش، ص ۳۳۱
- ۳۰۰- مائده آسمانی، ج ۸، ص ۱۴۰
- ۳۰۱- مصابیح هدایت، ج ۱، ص ۲۴۳
- ۳۰۲- تذکرةالوفاء / ۱۴۶-۱۴۲
- ۳۰۳- اسرار الآثار ج ۳، ص ۲۴۲
- ۳۰۴- مائده آسمانی ج ۲، ص ۲۴ و نیز مکاتیب عبدالبهاء ج ۳، ص ۳۳۸
- ۳۰۵- تذکرةالوفاء / ۶۵
- ۳۰۶- اسرار الآثار ج ۴، ص ۴۹۱
- ۳۰۷- مائده آسمانی ج ۴، ص ۱۷۶-۱۹۶
- ۳۰۸- حضرت بهاءالله: لثالی الحکمة ج ۲، دار النشر البهائیه فی البرازیل، الطبعة الثانية، ۱۹۹۶م ص ۱۱
- ۳۰۹- تذکرةالوفاء / ۶۶
- ۳۱۰- اسرار الآثار ج ۴، ص ۴۹۱
- ۳۱۱- حضرت عبدالبهاء: یاران پارسی، مجموعه الواح مبارکه جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء به افتخار بهائیان پارسی، موسسه ملی مطبوعات امری آلمان، هوفهایم، ۱۹۹۸، ص ۴۷۸-۹
- ۳۱۲- مجموعه الواح مبارکه / ۳۹۰
- ۳۱۳- احادیث مثنوی / ۱۹۸
- ۳۱۴- امر و خلق ج ۳/ ۳۵۲
- ۳۱۵- همان/ ۳۵۳ در سایر الواح نیز به این مهم اشارات هست: " ملاحظه در عرفان عرفای سابق نماید لعمری کلّ در تیه اوهام هانمند و در بحر ظنون مستغرق مثلاً الیوم اگر نفسی علم هندسه تحصیل نماید، نزد حقّ احبّ است از آنکه جمیع کتب عرفا را حفظ نماید، چه که از آن ثمر مشهود و در این مفقود تا چه رسد به علوم منتفعه فوق آن " (مائده آسمانی ج ۱۱۱/ ۸)
- ۳۱۶- مائده آسمانی، ج ۴/ ۲۲۰
- ۳۱۷- مائده آسمانی ج ۷/ ۱۵۲
- ۳۱۸- کیهان اندیشه، شماره ۷۴، مهر و آبان ۱۳۷۶، صفحه