

درونمایه‌های عرفانی مشترک در سبک فکری

محقق ترمذی و شمس تبریزی

مطالعه موردی؛ معارف برهان‌الدین محقق ترمذی و مقالات شمس

داود واتقی خوندابی،^۱ مهدی ملک ثابت،^۲ محمد کاظم کهدوئی^۳

چکیده

محقق ترمذی و شمس تبریزی هر دو از مشایخ سلسله مولویه محسوب می‌شوند که مهمترین اقدام عملی آنها تربیت اندیشمندی وارسته به نام مولانا جلال‌الدین است. غور و تأمل در کتاب «معارف» «محقق ترمذی» و «مقالات» «شمس تبریزی» نشان می‌دهد که این دو عارف وارسته علی‌رغم اختلاف در روش سلوک و بعضی از تعالیم، در بسیاری از اصول عرفانی مانند «وحدت وجود»، «ولایت»، «ریاضت» و «چله‌نشینی» نظرات مشابهی دارند. محقق ترمذی در مرتبه اولیای عاشق حرم خداوندی بوده و از نظر مرتبه عرفانی مقامی کمتر از شاه معشوقان (شمس تبریزی) داشته، لیکن بسیاری از مسائل عرفانی بازتاب یافته در مقالات شمس را درک کرده و این مسأله موجب به وجود آمدن شباهت‌هایی در سبک فکری هر دو شده است. در این جستار پس از گفتاری مختصر در خصوص مقام عرفانی محقق ترمذی و شمس تبریزی، درونمایه‌های فکری مشترک موجود در سبک فکری آنها بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: برهان‌الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی، سبک شناسی، سبک فکری، درونمایه‌های عرفانی.

d.vaseqhi@gmail.com

mmaleksabet@yazd.ac.ir

mkka35@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۳۰

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد. (نویسنده مسئول)

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

تاریخ وصول: ۹۵/۴/۱۲

مقدمه

محقق ترمذی و شمس تبریزی هر دو از بزرگان طریقه مولویه محسوب می‌شوند که اشتهار آن‌ها بیش از هر چیز به علت مصاحبت با مولانا بوده است. این دو پیر ربّانی با تعالیم خود توانستند نقش مهمی را در تربیت نگین این سلسله (مولانا) ایفا و او را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین متفکران جهان بشریت و شگفتی‌های تبار انسانی مطرح کنند (مولوی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱). مولانا پس از فوت پدرش، سلطان‌العلماء، دامن لالای پیر خود، برهان‌الدین، را دریافت و این پیر صاحب حال با اینکه تبحر مولانای جوان را در علم قال تحسین کرد، اما وجودش را از عشق و حال خالی دید و خطاب به او گفت: اگر چه از نظر علوم ظاهری وارث پدرت شده‌ای، اما پدرت علاوه بر این علوم، بر علوم باطنی نیز آگاه بود و آن معانی از بهاء‌ولد به من رسیده است، پس تو نیز آن‌ها را از من کسب کن تا مانند من از احوالات روحانی او سرمست گردی و در ظاهر و باطن وارث پدرت شوی:

قال او را گرفته‌ای به دو دست همچو من شو ز حال او سرمست
تا تمامت تو وارثش گردی زانکه بی‌حال، در نظر گردی
وارث والدی تو اندر پوست مغز، من برده‌ام، نگر در دوست
(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۲)

مهمترین هدف محقق ترمذی رساندن مولوی به مقام عرفانی بهاء‌الدین سلطان‌العلماء بلخی بود که این امر مهم به واسطه تعلیمات پیر ترمذ تحقق یافت و مولانا با سرسپاری به او جانی دوباره یافت:

شد مریدش ز جان و سر بنهاد همچو مرده به پیش او افتاد
پیش او چون بمرد زندهش کرد گریه‌اش برد و کان خندش کرد
(همان: ۱۹۳)

مولانا در مدت مصاحبت با لالای پیر به مقام فنا رسید و پس از او با سلوک در طریقتش به انسانی آرمانی تبدیل شد و چنان پختگی و بصیرتی را تجربه کرد که توانست حقیقت وجودی درویش قلندری مانند شمس تبریزی را درک نماید. عارف بلخی پس از برخورد با شمس روش سلوک خود را تغییر داد؛ در «انتهانامه» آمده است: «حضرت والدم مولانا - قدس الله سره العزیز - از زمان بلوغ همواره سه روز روزه داشتی و چون بعد از

سه روز طعام خوردی آن را نیز استفراغ کردی. تا آن زمان که قطب الاقطاب مولانا شمس‌الدین تبریزی به وی رسید. پیش از خدمتش هرگز در سماع شروع نکرده بود و آن تجلی‌ها و مقامات که هیچ ولی را نبود، در صورت نماز و تقوی از حق به وی رسید. و چون مولانا شمس‌الدین را دید... عاشق و مرید او شد. هر چه او فرمودی آن را غنیمت داشتی و از جان و دل مطیع او گشتی. اشارت و امرش کرد که در سماع درآ، که آنچه می‌طلبی در سماع زیاده خواهد شدن» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۱۹). باری، جلال‌الدین پس از ملاقات با شمس تبریزی، سماع را به عنوان یکی از اصول طریقت خود پذیرفت. وجود شمس چونان آفتابی بود که ذره وجود سجاده نشینی با وقار چون مولانا را به رقص درآورد و زهد و تعبد او را به سماع و وجد تبدیل کرد.

سلطان‌ولد رابطه معنوی مولانا و شمس را به رابطه ولی عاشق و ولی معشوق تفسیر می‌کند و معتقد است که شمس تبریزی آمده بود تا خداوندگار را از عالم عاشقی به مقام معشوقی در عرصه ولایت برساند. در نظرگاه او اولیای عاشق و اولیای معشوق هر کدام دارای سه مرتبه‌اند: اول، میانه و آخر. حلاج در مرحله عاشقی از مرتبه اول بود، میانه آن بزرگ و مرتبه آخر آن بزرگ‌تر است؛ اما سه مرتبه اولیای معشوق از همه مخفی است. از مرتبه اولین آن اولیای واصل تنها نامی شنیدند و در آرزوی دیدارش هستند، از مرتبه میانین نام و نشان به کس نرسید و از مرتبه آخرین هیچ نشنیدند. شمس تبریزی از مرحله آخرین مرتبه معشوقی بود که مولانا به عنوان ولی عاشق واصل توانست او را درک کند و با وجود ملامت‌های بسیار در عشقش ثابت قدم بماند (سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۲۷۵). علاوه بر این، درک اولیای معشوق منوط به عنایت آن‌هاست و گرنه سالک هر چقدر در وادی طریقت تاخته و به مقامات عالی عرفانی رسیده باشد، ظرفیت درک این افراد را پیدا نمی‌کند و آینه کوچک قلب او چهره کبریایی این خاصان آستان خداوندی را نشان نمی‌دهد؛ بنابراین معشوقان درگاه عزت با شکار کردن اولیای عاشق زمینه درک خود را در آنان فراهم می‌کنند و از ماهتاب وجود آن‌ها انوار عزت و هدایت را بر مردم نثار می‌نمایند. اگرچه پژوهشگران عرصه ادبیات فارسی و عرفان اسلامی تحقیقات ارزشمندی پیرامون بزرگان طریقه مولویه انجام داده‌اند، اما درونمایه‌های عرفانی مشترک در سبک فکری محقق ترمذی و شمس تبریزی بررسی نشده است، و حتی بعضی محققان با نادیده

گرفتن مقام عرفانی محقق ترمذی او را نماینده علم قال دانسته‌اند (شمیسا، ۱۳۹۱: ۲۳۸). در حالی که تأمل و تدبیر در مجموعه معارف آشکار می‌کند که او از مشایخ راه پیموده عرصه طریقت بوده است. شمس تبریزی که مصاحبت او را درک کرده است، مقام عرفانیش را از ابن عربی برتر می‌شمارد: «شیخ محمد می‌خندید در حال سید و غیره که این چه سخن باشد که همه تن من خدا گرفته است! و من می‌خندیدم. او می‌پنداشت که من موافقت او می‌کنم و من خود بر حال او می‌خندیدم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۰۰). این سخن شمس تبریزی آشکار می‌کند که بزرگ مردی چون ابن عربی هم نمی‌توانسته احوالات عرفانی لالای پیر را درک کند و این نشان از قدرت والای روحانی محقق ترمذی در وادی طریقت دارد.

چهارچوب نظری و بحث

الف) سبک فکری

هر اثر ادبی از نظر سبک شناسی در سه سطح بررسی می‌گردد؛ الف: سطح زبانی شامل سطح آوایی، سطح لغوی و سطح نحوی است. ب: سطح ادبی بیان و بدیع معنوی را در بر می‌گیرد. ج: سطح فکری نشان می‌دهد که اثر درون‌گراست یا برون‌گرا؟ خردگراست یا عشق‌گرا؟ (شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۱۶-۲۲۴). نگارندگان در این پژوهش درونمایه‌های عرفانی مشترک موجود در سبک فکری محقق ترمذی و شمس تبریزی را برمی‌شمارند و به این پرسش پاسخ می‌دهند که برهان‌الدین به عنوان ولی عاشق تا چه حد مسائل عرفانی بازتاب یافته در اندیشه‌های شاه معشوقان (شمس تبریزی) را درک کرده است؟

ب) همانندی‌های فکری محقق و شمس

ب-۱) وحدت وجود

در نظرگاه وحدت‌گرایان غیر خداوند چیزی در جهان وجود ندارد و اوست که موجود حقیقی است و وجود غیر، تجلی خداوند است که در آینه مظاهر منعکس شده است؛ پس در سرتا سر هستی به هر سوی بنگریم، جلوه جانان را مشاهده می‌کنیم و همه کثرات در برابر وجود حقیقی او اموری اعتباری محسوب می‌شوند؛ به عبارت دیگر: «کثرات عالم

غیب و شهادت، در مقام وحدت وجود مطلق یکی است؛ چه غیر از وجود عدم است و در تجلی ظهوری، آن یکی که وجود واحد است، بسیار نموده؛ چه به صورت جمیع اشیا اوست که ظاهر گشته و واحد کثیر نماست» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۱۶).

ابن عربی در «فتوحات مکیه» آورده است:

فما نظرت عینی الی غیر وجهه و لاسمعت اذنی خلاف کلامه^۱
(ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۹۵)

باری، در این اندیشه، هستی، حقیقتی یگانه است که اگر چه در ظاهر متکثر می‌نماید، اما در باطن وحدت کامل دارد و از هر گونه تفرقه و کثرت منزّه است. اصل حقیقت چونان آب دریاست و کثرات به منزله امواجند؛ انسان‌هایی که چشم باطنی خود را گشوده‌اند، از کثرت امواج در وحدانیت آب دریا شک نمی‌کنند، بلکه آن‌ها را مظاهر و جلوه‌های آب می‌دانند که وجود حقیقی ندارند.

نظریه وحدت وجود پیشینه‌ای کهن دارد و در مصر و هند باستان و همچنین در اندیشه افرادی مانند فلوطین و ... نیز دیده می‌شود (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۱۷)؛ اما تعابیر عرفای اسلام از این نظریه بیشتر برگرفته از قرآن کریم و احادیث معصومان^(ع) است، به بیانی دیگر: «بهترین تعبیرات در وحدت وجود، تعبیر حضرت امیرالمؤمنین است که مکرر در «نهج البلاغه» وارد گردیده، من جمله در خطبه‌ای که به این عنوان درج شده: "و تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة"، می‌فرماید: "و لا یقال له حد و لا نهائة و لا انقطاع و لا غایة و لا ان الاشياء تحویه فتقله او تهویه او ان شیئا یحملة فیميله او یعدله لیس فی الاشياء بوالج و لا عنها بخارج"^۲. بلکه اهل ذوق از آیه مبارکه "و هو معکم این ما کنتم (حدید/۴) و آیه "و نحن اقرب الیه من حبل الورد" (ق/۱۶) همین معنی را می‌فهمند و اسم قیوم را که یکی از اسم‌های الهی است به همین وجه معنی می‌کنند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۳۱۷ - ۳۱۸). نظریه وحدت وجود که از پیچیده‌ترین مباحث عرفان اسلامی است، اگر چه در عرفای قبل از ابن عربی نیز وجود دارد، اما این دانشمند آن را به گونه‌ای کامل و گسترده مطرح کرد و با دانش وسیع خود به شرح و بسطش پرداخت.

وحدت‌گرایی یکی از مهمترین ارکان اندیشه محقق ترمذی است؛ تأمل در کتاب

معارف نشان می‌دهد که او ماسوی الله را در برابر خدا هیچ می‌داند:

تو هست و خدای هست، زنه‌ار زین گونه سخن مگوی، هشدار
(محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۵۸)

پس غیر حق - تعالی - چیزی در جهان وجود ندارد و او جامع اضداد است که همه پدیده‌ها از این حقیقت واحد ازلی نشأت گرفته‌اند و تجلی آن محسوب می‌شوند؛ بنابراین، ادعای وجود برای غیر از خداوند نوعی احوالی کردن در حقایق است.

شمس تبریزی نیز معتقد است که هیچ وجودی جز وجود خداوند حقیقی نیست و سالک باید با نیست کردن اوصاف بشریت با او به یگانگی برسد، بدیهی است نا زمانی که انسان سخره خیالات و اوهام است، نمی‌تواند به کنه توحید حقیقی دست یابد: «گفت: من قال لا اله الا الله مخلصاً دخل الجنة. اکنون بنشین می‌گوی، دماغ خشک تر شود! او یکی است، تو کیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو، و گرنه از یکی او تو را چه؟ تو صد هزار ذره، هر ذره به هوایی برده، هر ذره به خیالی برده» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۵۹). باری، کسی که خود در ظلمت کثرت گرفتار است و نتوانسته صفات نفسانیش را سرکوب کند، در حقیقت از عالم توحید بویی نشنیده است: «این عالم توحید تو را چه؟ از آنکه او واحد است تو را چه؟ چون تو صد هزار بیشی. هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی. تا تو این اجزا را در واحد درنبازی و خرج نکنی، تا او تو را از واحدی خود هم‌رنگ کند، سرت بماناد و سرت! سجده تو مقبول است» (همان، ج ۲: ۴۱). عالم توحید بسی فراتر از امور محسوس است و سالک زمانی می‌تواند پای بر آن آستان نهد که کثرات و موهومات عارضی را کنار گذارد و با هستی حقیقی یگانه شود و هستی مجازی خود را در برابر خداوند معدوم سازد:

عَلَّتْ تَنگِیْسَتْ تَرْکِیْبَ وَ عَدَدَ جَانِبَ تَرْکِیْبِ حَسِّهَا مِیْ کَشَدَ
زَانِ سَوِی حَسِّ عَالَمِ تَوْحِیْدِ دَانِ گَرِ یَکِی خَوَاهِی، بَدَانِ جَانِبِ بَرَانِ
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۹۱)

ب-۱-۱) وحدت وجود و اتحاد ظاهر و مظهر

اتحاد ظاهر و مظهر از متفرعات بحث وحدت وجود و بدین معنی است که خداوند در حلیه بشری تجلی کرده و با او به اتحاد شأنی و نوری رسیده است؛ خداوند - تعالی - هر دو عالم را با وجود مقدس انسان کامل آراسته کرد و او را آینه تمام نمای خود قرار داد. انسان کامل به دلیل اتحاد با حق، زندگی حقیقی یافته است و مخلوقات از پرتو نور الهی او

زنده‌اند؛ بنابراین مصاحبت با او مصاحبت با خدا و طاعت در پیشگاه او طاعت خداوند محسوب می‌شود.

برهان محقق مسأله اتحاد ظاهر و مظهر را در مجموعه معارف مطرح و اتحاد شأنی و نوری خود را با خداوند متعال اینگونه بیان می‌کند: «لا اله الا الله، لا اله الا انا. تا چند گویم: "انت (تا چند گویم) انت" چندان گفتم که چنان شد که انا انت و انت انا، توحید حاصل شد، موحد شدم. اینک نماز من چنین‌ها کرد. من نماز چنین کردم؛ هر که مرا شناسد شقی مطلق است، هیچ شبهه‌ای نیست. ایشان می‌گویند: تو سجود نمی‌کنی. من می‌گویم: ای خداوند ایشان مرا سجود نمی‌کنند إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي آنک مسجود بود، ساجد نبود» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۵۱).

در این مقام، عارف با خداوند به یگانگی می‌رسد و خداوند در صورت او خدایی می‌کند؛ شمس در این مورد حکایتی بیان کرده است: «یکی را سوال کردند که شیخ تو بهتر است یا ابایزید؟ گفت شیخ. گفتند: شیخ تو برتر است یا پیغامبر علیه‌السلام؟ گفت شیخ. گفتند شیخ تو یا خدا؟ گفت: من یگانگی و توحید آنجا یافتم، غیر آن یگانگی نمی‌دانم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۷)؛ بنابراین، احترام و بزرگداشت انسان‌های برگزیده خدا، در حقیقت احترام به وجود کبریایی حضرت حق است؛ در مقالات شمس آمده: «این قدر نمی‌دانند که عزیز داشتن تو، ای بنده خاص ما، عزیز داشت ماست و تعظیم خدایی ماست» (همان، ج ۱: ۲۶۷).

مولانا جلال‌الدین که از سرچشمه تعلیمات محقق ترمذی و شمس تبریزی سیراب شده است، برای تبیین مبحث ظاهر و مظهر، حکایت موسی^(ع) را بیان می‌کند؛ در این حکایت خداوند موسی^(ع) را مورد خطاب قرار می‌دهد که چرا در هنگام بیماری از من عیادت نکردی؟ موسی^(ع) تعجب کنان از خدا می‌پرسد: ای خدای منزّه و بی‌چون، چگونه ممکن است تو بیمار شوی؟ مقصودت را آشکارا بیان کن که مرا یارای فهم سخن کبریایی تو نیست. خداوند می‌فرماید: ای موسی یکی از بندگان خاصم بیمار شده است، مگر نمی‌دانی که او منم؟

هست معذوریش، معذوری من هست رنجوریش، رنجوری من
هر که خواهد همنشینی خدا تا نشیند در حضور اولیا

از حضور اولیا گربگسلی نو هلاکی، ز آنکه جزو بی‌کلی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۶۶)

ب-۱-۲) وحدت وجود و مقام فنا

مبحث فنا ریشه در وحدت وجود دارد^۳ و عارف اتحاد شأنی و نوری با خداوند را تجربه نمی‌کند، مگر اینکه به فنا برسد و با این تمهید بقای الهی را تجربه نماید. سالک با رسیدن به مقام فنا به تمام خودبینی‌ها و تعینات و خواهش‌های مادی پشت پا می‌زند و با پیمودن قوس صعودی به اصل خویش باز می‌گردد و سیر الی الله پایان می‌پذیرد. اما این فنا به مفهوم نفی فردیت سالک نیست، بلکه رسیدن به سرچشمه بقای حقیقی است، سالک در این مرحله با آراسته شدن به صفات الهی به مرتبه بقاء بالله می‌رسد و سیر فی الله آغاز می‌گردد؛ ارباب قلوب مبحث فنا و بقا را اینگونه تفسیر کرده‌اند: «فنا عبارت است از تبری سالک سایر از حول و قوت خود در مرتبه امکان افعال، و از اسقاط اضافات امور به خود در درجه تحقق صفات، و از ذهول و غیبوت از هستی مقید خود در مشهد شهود ذات. و بقا عبارت است از تصرف انسان کامل به حول و قوت حق در اشیا در مرتبه اولی و از تخلق به اخلاق الهی در منزل ثانی و از تحقق به احاطه ذاتی در مقصد اقصی» (شاه داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۴۰).

محقق ترمذی معتقد است تا سالک صفات بشری را در وجود خود نابود نکند، به بقای الهی نمی‌رسد: «تا نیست نگردي از این هستی، هست نگردي از هست او و نمیری و از او زنده نشوی و غرقه آب زندگانی و صاحب ملک جاویدان نشوی، هیچ فایده نیست تا حال این چنین نشود» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۵۷ - ۵۸). شمس نیز شرط متصف شدن به بقای الهی را فانی شدن می‌داند و معتقد است سالک زمانی می‌تواند به صفات الهی زنده گردد که در دریای وحدت غرق شود و با کنار گذاشتن زندگی عاریتی به زندگی اصیل و حقیقی دست یابد: «چون آب از دهان و بینی گذشت و از سر، اکنون ایمن شد. تا دهان و بینی بالای آب است، هنوز به خود می‌رود و به خود می‌زید. چون در آب تمام غرق شد و دهان و بینی فرو رفت، گویند که مرد، بعضی گویند زنده شد، هر دو راست است زندگی عاریتی برفت، زندگی مقیم باقی آمد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۱۵).

باری، انسان کامل در این مرحله به کنه وحدت دست می‌یابد و چونان ابزار بی‌اختیار در دست قدرت خداوندی قرار می‌گیرد: «مجاهده چون تمام شود بین الاصبغین من اصابع الرحمن^۴ گردد تا هر چه از آنجا برون می‌آید گفتهٔ دبیر بود. دبیر آن قلم حضرت است» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳۴). عارف تا زمانی که در عالم صفات بشریت سیر می‌کند، مکلف به مجاهده است، اما زمانی که از خودی مرد، از مجاهده می‌رهد: «تا زنده‌ام مجاهده است. چون بمردم مجاهده نماند. اکنون اگر بمرده‌ام چگونه زنده شده‌ام تا هستم من ساجدم، چون من نماندم ساجد نماند» (همان: ۵۲). انسان کامل در عشق و محبت خدای متعال، فانی شده و از دام خودی رهیده است، بنابراین انسان‌های بینا وقتی از این خواص حرم خداوندی حرکتی مشاهده کنند یا صدایی بشنوند، می‌دانند که از جانب این افراد نیست و این خداوند است که این اعمال را انجام می‌دهد؛ شمس فنای افعالی انسان کامل را اینگونه توضیح می‌دهد: «این درویش فانی است، محو شده سخن از آن سر می‌آید. چنان که پوست بز را نای انبان کردی، بر دهان نهادی، در دمی، هر بانگی که آید، بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگر چه از پوست بز می‌آید، زیرا که بز فانی شده است. و همچنین بر پوست دهل می‌زنی بانگی می‌آید، آن وقت که آن حیوان زنده بود اگر پوست زدی بانگ آمدی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۷۳)؛ بنابراین، عمل خداوند به دست ولی او جاری می‌شود و عالم آفرینش در اختیار او قرار دارد، زیرا این انسان آرمانی به صفات خداوند آراسته است و در اوج وحدت با او والاترین درجات عرفانی را تجربه می‌کند؛ به تعبیر مولوی:

گشت فرد از کسوة خوه‌ای خویش شد برهنه جان به جان‌افزای خویش
چون برهنه رفت پیش شاه فرد شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد
خلعتی پوشید از اوصاف شاه بر پرید از چاه بر ایوان جاه
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۲۹)

ب-۲) ولایت

مبحث ولایت یکی از مهمترین مباحثی است که در عرفان اسلامی همواره از طرف عرفا بحث و بررسی شده است. ولایت مأخوذ از «ولی» و به معنای قرب است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱) که قرب مکانی و قرب معنوی را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۴). اهل لغت ولایت (به کسر واو) را به معنای امارت (فیروزآبادی، ۱۴۲۲: ۱۴۲۳) و ولایت (به فتح و

کسر واو) را به معنای قرابت و نصرت دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۳ه.ق، ج ۱: ۴۰۱). در نظرگاه ارباب احوال، ولایت «قیام بنده است به حق، هنگام فنای او از نفس خویش. که با تولی حق نسبت به بنده و رسانیدن او به نهایت قرب و تمکین میسر خواهد شد» (آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۸).

صاحب «نصوص‌الخصوص» فانی کردن صفات بشریت و متصف شدن به صفات الهی را از شرایط ولایت می‌داند: «شرایط ولایت آن است که سالک از خیالات وهمی منزّه گردد؛ و از صفات نفسی مطهّر شود؛ و از قیود جزئی مخلص گردد؛ و وجودات فعلی و صفاتی و ذاتی خود را در افعال و صفات و ذات حق فانی کند؛ آنگاه او متخلّق به اخلاق الهی بود؛ آن زمان ولی باشد. و اسمی از اسماء ذات حق، ولی است که "وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ" پس این ولی، مظهر اسم آن ولی گردد» (بابارکنا، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۰۴). ولایت از اوصاف الهی و باطن نبوت محسوب می‌شود و ولی مظهر تصرف نبی است که متابعت از نبی می‌تواند صحت حال او را تصدیق کند؛ به عبارت دیگر: «صحّه الولیّ متابعة النبیّ فی الظاهر. لانها یاخذان التصرف من مأخذ الواحد؛ اذ الولیّ هو مظهر تصرف النبیّ فلا متصرف الا واحد» (کاشانی، ۱۴۲۶ه.ق: ۱۷۹). ولایت به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌شود، ولایت عامه عموم مؤمنان را بر حسب مراتب ایشان شامل می‌گردد؛ اما ولایت خاصه متعلّق است به ارباب شهود و اصالان درگاه ایزدی (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۶۸) و آن عبارت است از «فانی شدن بنده در حق، به آن معنی که افعال خود در افعال حق و صفات خود در صفات حق و ذات خود را در ذات حق فانی یابد» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

نظریه ولایت برگرفته از آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و ائمه اطهار^(ع) است. در قرآن کریم ولایت منحصرأ متعلّق به خداست: «فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری/ ۹)، اگر چه ولایت پیامبر^(ص) و علی^(ع) نیز به طور تبعی در ردیف ولایت خداوند قرار گرفته است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/ ۵۵). پیامبر اکرم^(ص) نیز مولا علی^(ع) را ولیّ همه مؤمنان دانسته است: «إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ وَهُوَ وَلِيُّ كُلِّ مَوْمِنٍ بَعْدِي» (نسائی، ۱۴۱۱ه.ق، ج ۵: ۴۵؛ ابن حیان، ۱۴۱۴ه.ق، ج ۱۵: ۳۷۳).

بزرگان صوفیه، طریقت حکیم ترمذی را مبتنی بر ولایت می‌دانند (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۱۶). او اولین کسی بود که در مورد ولایت کتابی مستقل تألیف کرد و در کتاب ختم‌الاولیا

به بررسی و تشریح مسأله ولایت پرداخت. این کتاب در «بیست و نه فصل نگارش یافته و مؤلف در مقدمه آن اضطراب و آشفتگی عقاید مردم را در باب ولی و ولایت مورد بحث قرار می‌دهد و سپس در باب اولیا و انبیا و خصایل دهگانه ولی (فصل هفتم) و خاتم انبیاء و خاتم اولیا (فصل هشتم) و نبوت و ولایت (فصل نهم) و علامت اولیا (فصل دهم) و مباحثی در این زمینه‌ها به تفصیل بحث می‌کند» (نیکلسون، ۱۳۸۱: ۱۷۹).

پس از حکیم ترمذی، ابن عربی و پیروانش به تبیین مفهوم ولایت پرداختند^۵ و توانستند با تکیه بر مبانی فکری خود به این نظریه انسجام دهند. مبحث ولایت در بزرگان طریقه مولویه نیز دیده می‌شود و محقق ترمذی و شمس تبریزی نظرات خاصی در این مورد بیان کرده‌اند.

ب-۲-۱) ولایت در اندیشه محقق ترمذی و شمس تبریزی

ب-۲-۱-۱) سرسپاری به اولیا

در نظرگاه اهل عرفان سالک باید برای عبور از عقبات و گردنه‌های راه سلوک و همچنین در امان ماندن از خواطر نفسانی و وساوس شیطانی سرسپرده یکی از اولیای واصل شود تا در پناه آن بتواند قوس صعودی را به آسانی طی کند و به آستان قرب الهی بار یابد؛ بنابراین، «اگر طالب را شیخی مرشد، صاحب بصیرت واصل، مأذون از طرف حق به دعوت ... دست دهد، بر وی باد که دست از دامنش ندارد و خود را به کلی به وی سپارد و تا او به صاحب دلی او، گواهی ندهد و به سفر و مفارقت اشارت نفرماید، البته مفارقت خدمتش نکند، هر چند در خود آثار رشد و امارت فتح مشاهده کند» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۸۰). اولیا و عالمان امت محمد^(ص) که مانند انبیاء هستند، می‌توانند سالکان را از تیه ظلمت به شاهراه نور و هدایت برسانند؛ به تعبیر صاحب مرصداالعباد «بعد از این به انبیا چه حاجت که هر یک از علما به مثبت پیغمبری‌اند که "علماء امتی کالانبیاء بنی اسرائیل"^۶» (نجم رازی، ۱۳۱۹: ۱۵۹).

برهان محقق معتقد است که وقتی سالک طهارت روحی لازم را برای دریافت پیام حضرت حق ندارد، باید دامن صاحب بصیرتی را بجوید و سخن خداوند را به واسطه او دریابد: «شیخ خود فردوسی است. سخن از حق شنو. سخن حق از خلق چگونه شنوی؟

هر چه از خلق شنوی سخن خلق بود و اگر روح تو را آن طهارت حاصل نشده است کی از حق شنوی بی‌واسطه، از محقق شنو به واسطه که روح او قابل شده است و در باطن وی چیزی دیگر نروید جز خاطر حق و جز کلام حق...» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۱). محقق ترمذی با استناد به حدیث نبوی «مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح، من ركب فيها نجی و من تخلف عنها غرق» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ج ۲: ۵۷۷) معتقد است: «هر که به این حبل دست درزند خلاص یابد، وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۵). پس مشایخ طریقت حبل الهی هستند که با تمسک به آن‌ها می‌توان مراتب والای روحانی را درک کرد و از دام دنیا و مکاید آن رهید. بدیهی است که بدون ارشاد مردان طریقه عشق، هیچ سالکی راه به مقصود نخواهد برد و از دام نفس آماره نتواند رهید. عرصه طریقت جولانگاه مبارزه سالک با نفس است که اگر همت صاحب‌دلی بدرقه راه او نشود، در گمراهی باقی خواهد ماند و به خسران ابدی دچار خواهد شد. شمس نیز معتقد است که رهایی از گرداب نفسانیات جز در سایه هدایت اولیا امکان‌پذیر نیست؛ این خواص حرم خداوندی نه تنها خود را از مهالک نجات می‌دهند، بلکه با رحمت فراگیر خود دستگیر دیگران نیز می‌شوند: «چون چنین گردابی است که از این گرداب همه می‌گریزند. الا یکی سباح، و نیز خود راضی نیست که از این گرداب بگذرد، الا دیگری را می‌گیرد که بگذریم. او گرد آب می‌گردد، آن یکی می‌پندارد که گردایش می‌گرداند. در دریا و گرداب رهی باریک هست، از میان می‌گذرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۲). شمس کسی را که بدون ارشاد فائیان مسلک عشق قصد سلوک کند، چونان درزی‌ای می‌داند که قصد آهنگری دارد و به علت خامی در کار ریش خود را می‌سوزاند، پس بهتر است اول به نزد آهنگری برود و از دقایق کار مطلع شود: «اگر درزی آهنگری کند ریشش بسوزد، کار خود باید کرد. مگر بیاید بر آهنگر که آی آهنگر مرا آهنگری بیاموز؛ تا او را تعلیم آهنگری کند. آنگه ریشش نسوزد، چنانکه ریش او نمی‌سوزد» (همان، ج ۲: ۴۲). عارف بلخی نیز مانند مشایخ خود، سلوک بدون سرسپاری به ولیّ مرشد را بس پر خوف و خطر می‌داند و معتقد است تنها بحر آشنایان راه بیموده می‌توانند سالک را از مهالک برهانند:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر...
گر نباشد سایه او بر تو گول پس تو را سر گشته دارد بانگ غول
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۸۱)

ب-۲-۱-۲) اختفای اولیا

خداوند غیور است و اولیای خاص خود را در برابر دیده نامحرمان آشکار نمی‌کند که «اولیایی تحت قبایی لا یعرفهم غیری» (فروزانفر، ۱۳۶۲: ۵۲). این برگزیدگان که به منزله عروسان حق - تعالی - هستند، هرگز در برابر اهل ظاهر نقاب نمی‌گشایند «اولیای خدای - تعالی - عروسان خدا می‌باشند - عز و جل - و عروسان نبینند مگر محرمان و ایشان نزدیک او باشند، اندر حجله‌های انس، ایشان را نه اندر دنیا بینند و نه در آخرت» (تقشیری، ۱۳۸۳: ۴۳۱). باری، علاوه بر اولیای مشهور، گروه دیگری از اولیا، مأذون به اظهار دعوت نیستند، و از هر گونه شهرت می‌گریزند، این افراد اگر چه مردم را از فیض عنایت خود برخوردار می‌کنند، اما هیچ تمایلی به شناخته شدن ندارند.

محقق ترمذی معتقد است که خواص الهی را کسی نمی‌شناسد و خداوند در بعضی از امور حقایق را برای آنها آشکار می‌کند: «این طایفه خواص را کسی نشناسد، مگر خدای - تعالی - و خدا ایشان را در بعضی احوال از خود خبر دهد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۳). شمس نیز بر این باور است که علاوه بر اولیای مشهور، اولیایی هستند که پنهانند و مرتبه آنها از مستوران بیشتر است: «ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان رود، بندگان پنهانی، از مشهوران تمام‌تر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۷). خداوند این بتان خرگاه عزت خود را در حجاب می‌آورد و آنها را از اسرار خود آگاه می‌کند: «خدای را بندگان که ایشان را در حجاب آورد. با ایشان اسرار گوید» (همان: ۲۹۴). مولانا نیز به تأسی از بزرگان خود اولیا را به دو گروه مشهوران و مستوران تقسیم می‌کند و معتقد است اولیای مستور اگر چه از همه کمالات بهره دارند، اما بسیار از شهرت می‌گریزند و حتی برگزیدگان الهی نیز نمی‌توانند به کنه حقیقت وجودی آنها پی برند:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند شهره خلقان ظاهر کی شوند؟
این همه دارند و چشم هیچ کس بر نیفتد بر کیانشان یک نفس

هم کرامتشان، هم ایشان در حرم نامشان را نشنونند ابدال هم
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۷۶-۱۷۷)

ب-۲-۱-۳) علم لدنی اولیا

یکی از خصوصیات اولیای الهی داشتن علم لدنی است. علم لدنی «آن است که سر دل گشاده شود بی سببی مألوف بیرونی» (غزالی، ۱۳۱۶، ج ۳: ۵۱). این علم که به معرفت ذات و صفات حق تعلق دارد و با کشف و شهود حاصل می‌شود، مختص اولیا و صدیقان است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۴۱). انسان کامل یا ولی برگزیده خدا به درجه‌ای از تهذیب و تزکیه روحانی می‌رسد که می‌تواند علوم الهی را بدون واسطه از حضرت حق دریافت کند؛ بنابراین اولیا با اتکا به این قدرت روحانی و کشف و شهودهای باطنی است که به سرچشمه علم بی‌کران خداوندی دست می‌یابند و می‌توانند نقوش غیبی را مشاهده کنند و از کنه امور آگاه گردند.

محقق ترمذی معتقد است که جان عارف معدن علم الهی بوده و اسرار ربّانی را درک کرده است: «عارف آن است که جان او سر ربّانی است و بر رسته است و تقد الله است و منبع علم الله است و حبیب الله است و غرقه آب زندگانی است» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۷۰). وی خود را در کمال علم می‌بیند و بر آن است که بی‌علمیش از غایت علم است: «من از کمال علم ناشی شده‌ام، از آنکه به معلوم رسیده‌ام. دگر مرا چه خرج شود علم، از غایت کمال علم است که مرا علم نیست» (همان: ۲۶). شمس نیز بر این باور است که اگر اولیای الهی مورد عنایت خداوند قرار نمی‌گرفتند و میراث‌دار علم لدنی انبیا نمی‌شدند، هرگز نمی‌توانستند به درجات بالای عرفانی برسند: «اگر من لدن حکیم نبودم، کار اولیا چگونه بودی؟ کارشان به چهل هزار سال راست نشدی. اگر بیست عمر در هم پیوستی، کفایت نشدی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۲۵). باری، علمی که از جانب حق - تعالی - به طور مستقیم و بی‌واسطه به قلب انسان برسد، می‌تواند دستگیر او باشد، اما علم ظاهری دوامی نخواهد داشت:

علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند باری شود...
علم کان نبود ز هو بی‌واسطه آن نیاید، همچو رنگ ماشطه
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۲)

ب-۲-۱-۴) بصیرت اولیا

بصیرت و اسراردانی از دیگر خصوصیات اولیای الهی است؛ این مستان خرابات که از مقربان حرم خداوندی محسوب می‌شوند، چشمی باطنی دارند که به نور الهی آراسته شده است و می‌تواند از روپوش اسباب ظاهری عبور کند و وقایع هر دو عالم را به خوبی مشاهده نماید. محقق ترمذی نیز به عنوان یکی از بزرگان طریقت، به درجه‌ای از شهود عرفانی رسیده که مدعی است می‌تواند لوح محفوظ را ببیند و از اسرار مگو خبر دهد: «لوح محفوظ است که من می‌بینم در آنجا انبیا و اولیا را هر یکی می‌شناسم. بعد از احمد مرسل بسیار اولیا بودند که هیچ یک را این مرتبه نبوده است که مولانا بهاء‌الدین» (محقق ترمذی، ۱۳۹۱: ۲۱). در نظرگاه او اولیای الهی با دیده حضرت حق به امور می‌نگرند و بدون حجاب واقعیت را درک می‌کنند: «نظر شیخ نمانده است، آن نظر حق است. اکنون شیخ را به خود حاضر دان. هر کجا که هستی تا شیخ شناس باشی کی اگر شیخ را از خود غایب دانی به وقت غیبت، پس شیخ نشناخته باشی که نظر او نمانده است. نظر حق است. ینظر بنور الله^۷» (همان: ۳۶).

شمس نیز معتقد است که خداوند سخن چین اولیای الهی است و این برگزیدگان حق به واسطه نظر الهی خود بر افلاک محیطند: «دل اولیا محیط است به افلاک، همه افلاک در تحت دل اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۵). در اندیشه شمس تبریزی عارفان صادق از ظواهر گذشته، با نور خداوند می‌نگرند: «قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خداوند می‌نگرند؛ از جنگ به در رفته، از رنگ و بو به در رفته» (همان، ج ۱: ۱۴۹). پس هر چیز را چنان که حقیقت وجودی آن است، می‌بینند: «عاشقان باشند که هر چیز را چنان ببینند که آن چیز است، زیرا آن را به نور حق ببینند، که المؤمن ینظر بنور الله» (همان: ۱۶۱). مولانا جلال‌الدین بصیرت و اسرار دانی اولیا را دلیلی بر در امان بودن آنها از خطا و زلل می‌داند:

مؤمننا ینظر بنور الله شدی از خطا و سهوا یمن آمدی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۱۷)

ب-۲-۱-۵) مهربانی و شفقت اولیا

خاصان حق در شفقت و مهربانی سرآمد روزگار خویش هستند. این گروه به دلیل متصف شدن به صفات الهی مظهري از شفقت و مهربانی خداوند محسوب می‌شوند که وجودشان برای مردم اسباب لطف و برکت را فراهم و آن‌ها را به مسیر صحیح هدایت می‌کند. محقق ترمذی با تأویل آیه نورانی «وَلَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الحشر/۲۱) معتقد است: لطف انبیا و اولیای الهی تا به حدی است که می‌تواند درشتی و سختی را از کوه و سنگ بزداید و رحمت و عطف را جان‌نشین آن سازد؛ «اگر لطف اخلاق انبیا و اولیا که در قرآن شرح کردیم، به کوه‌ها برسد از دل مادران مشفق رحیم‌تر شود. آن کوه‌ها نه بخراشد چیزی را نه بشکند. گوشت و پوست دوست شود، درو درشتی نماید، بیگانگی نماید از غایت لطف اخلاق انبیا و جوشش رحمت ایشان و شفقت بی‌علت ایشان از اجزای سنگ و کوه شیر شفقت بر جوشد و رحمت پیدا شود و درشتی و بی‌رحمتی و بیگانگی از کوه برود» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲)؛ بنابراین، سالکان باید اسرار خود را با این فانیان که رحمت خداوند بر بندگانند، مطرح نمایند، چرا که همه دغدغه آن‌ها گره‌گشایی از کار مردم است: «هر چه تو را در عالم سرّی است و تعلق درون دارد با مردان خدا گوی که در "ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" داخلند. گفتن با ایشان بهتر است که به اراده» (همان: ۱). شمس تبریزی نیز شفقت و رحمت را از اوصاف اولیای الهی می‌داند، مشایخ طریقت علی‌رغم کراهت افراد، با رحمت بی‌کران خود همه‌اهتمام خود را برای هدایت آن‌ها انجام می‌دهند: «اکنون، امروز خود را ایشان درمی‌کشند از خدمت شیخ، که ما را تا کی فریباند شیخ؛ و سر می‌کشد. گاهی به ناز گاهی به انکار؛ و شیخ ایشان را می‌کشد، اگر در ایشان کراهتی می‌بیند، زیرا رحمت شیخ به رحمت بی‌نهایت متصل است چون آن میل شیخ نماید، ایشان رغبت کردن گیرند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۶۱-۲۶۲). شمس در شفقت و مهربانی تا به حدی پیش می‌رود که در مقابل دشنام و توهین ارادل و دین‌گريزان به آن‌ها دعا می‌کند و از خداوند می‌خواهد تا به کاری بهتر مشغولشان سازد: «من خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خدای هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می‌گویم که خدایا او را ازین دشنام دادن بهتر و خوش‌تر کاری بده؛ تا در عوض این، تسبیحی گوید و تهلیلی،

مشغول عالم حق گردد» (همان: ۱۲۱). این مهر و عطوفت بسیار در وجود اولیای الهی نشانه‌ای از مهر و عطوفت خداوندی است:

بندگان حق رحیم و بردبار
خوی حق دارند در اصلاح کار
مهربان بی‌رشوتان یاری گران
در مقام سخت و در روز گران
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۲۷)

ب-۲-۱-۶) قرآن ناطق بودن اولیا

اولیا خصوصاً قطب که به منزله انسان کامل است، قرآن ناطق محسوب می‌شود؛ صاحب «کشف الحقایق» گوید: «بعضی گفته‌اند که انسان کامل هم کتاب الله هم کلام الله است زیرا که انسان کامل مجموع هر دو عالم است و بعضی گفته‌اند که انسان کامل کتاب الله است و سخن انسان کامل کلام الله است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۴). علاوه بر این، چون انسان کامل زنگار مادیت از قلب خود زدوده است و با فانی شدن در عظمت حضرت حق - تعالی - در عالم نیستی سیران می‌کند، گفتارش، گفتار خداوند محسوب می‌شود و عظمتی مانند قرآن دارد.

محقق ترمذی با تأویل حدیث نورانی: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ تَقْلِينَ مَا إِنْ تَمَسَّكُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَى أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخِرِ وَ هُوَ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَ عِترَتِي أَهْلُ بَيْتِي لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ فَانظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِي عِترَتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۲۳: ۱۰۸)، کتاب الله را باطن انسان کامل و عترت را جسم مبارک او می‌داند: «کتاب الله اندرون شیخ است و عترتی بیرون شیخ. کتاب آن معنی است که در او پنهان کرده‌اند و عترت جسم شیخ است ...» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۲). شمس نیز معتقد است که مراد از کتاب الله، مصحف نیست، بلکه ولی خداست و گر نه صورت ظاهری قرآن را هر کسی می‌تواند یاد گیرد، اما آنچه می‌تواند انسان را از قهقرای مادیت و شوائب جسمانی برهاند، انسان برگزیده خداست که بر بطن قرآن آگاه و کلامش از جانب حضرت خداوند است: «مراد از کتاب الله مصحف نیست. آن مردی است که رهبر است. کتاب الله اوست. آیت اوست. سوره اوست. در آن آیت آیت‌هاست. این مصحف ظاهر را آخر، آن جهود یاد داشت؛ ... علم قرآن به جایی رسانیده بود که او را قاضی بغداد کنند و او در اندرون جهودی و سگی. پس دانستیم که آنچه تو را برهاند، بنده خداست، نه آن نبشته

مجرد ...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۱۶). وی همچنین اولیای الهی را آیت‌الکرسی دانسته است: «قومی باشند که آیت‌الکرسی می‌خوانند، آیت‌الکرسی باشند» (همان: ۴۸). مولانا جلال‌الدین نیز شمس تبریزی را مصحف معنی دانسته است:

هر سحر پیغام آن پیغمبر خوبان رسد کالصالاً، بیچارگان! ما عاشقان را چاره‌ایم
نعره لبیک لبیک از همه برخاسته مصحف معنی تویی، ما هر یکی سی پاره‌ایم
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۳)

ب-۳) ریاضت

در اندیشه اهل عرفان هیچ حجابی بدتر از حجاب نفس و صفات رذیله آن نیست، پس ریاضت چونان کوره‌ای است که نفس را می‌گدازد و رنگ تعلقات و اوصاف ذمیمه را از آن می‌زداید. صاحب «اوصاف الاشراف» گوید: «ریاضت رام کردن ستور باشد به منع او از آنچه قصد کند از حرکات غیر مطلوب، و ملکه گردانیدن او را اطاعت صاحب خویش در آنچه او را بر آن دارد و از مطالب خویش، و در این موضع هم مراد از ریاضت، منع نفس حیوانی بود از انقیاد و مطاوعت قوه شهوی و غضبی و آنچه بدان دو تعلق دارد، و منع نفس ناطقه از مطاوعت قوای حیوانی و از رذائل اخلاق و اعمال... و ملکه گردانیدن نفس انسانی را به طاعت و عمل بر وجهی که رساننده او باشد به کمالی که او را ممکن باشد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵). باری، ریاضت ترک آمال نفسانی و مجاهدت در قمع انجاس بشری از آینه قلب است و از ضروریات سلوک محسوب می‌شود؛ زیرا «نفس تا جای علاقتی و عمادی یابد به حق - تعالی - بازنگردد و نفس مقهور و مطرود باید، چنانکه کس او را نخواهد و قبول نکند؛ و از هیچ‌کس حاجت و مقصود خویش نیابد تا آنگاه به درگاه حق - تعالی - آید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۷۷۰).

محقق ترمذی اصل همه عبادت‌ها را گداختن نفس می‌داند و دیگر اعمال عبادی را در برابر آن کم ارزش می‌شمارد: «مغز عبادت گداز نفس است و باقی همه پوست عبادت است، صوم و عبادتی که در وی گداز نفس نیست، آن عبادت نیست، عبادت که در او رنج نفس هست آن نیز شرط عبادت است» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۹). وی از سالکان می‌خواهد که بدون هیچ سستی و رخوتی و با قدرت تمام گرد قلعه وجود مادی خود درآیند و آن را نابود کنند و پس از نابودی، آن را آبادان و صالحان (اوصاف الهی) را

جانشین یاغیان (اوصاف نفسانی) سازند: «اکنون گرد قلعه وجود درآ و جنگ کن و هیچ محابا مکن در خرابی او چون شهر دیگران است، هر دروازه که استوارتر است بسوزان و چون قلعه از آن تو شد و ملک مسلم گردد آنگاه عمارت می‌کن، آنگاه هر کسی را به جای خویش بنشانی و هیچ کس را نگذاری که از حدود خود درگذرد» (همان: ۳۱)؛ بنابراین، هر چه مخالف با نفس باشد، انسان را به خداوند نزدیک می‌گرداند و هر چه موافق نفس است، انسان را از پیشگاه الهی دور می‌کند: «هر چه خلاف نفس است آن نزدیک گرداند و هر چه موافق نفس است، مبعّد است» (همان: ۵۰).

شمس تبریزی معتقد است که سالک باید عمداً نفس را در رنجوری بیفکند و آن را گوشمالی دهد تا از آفاتش برهد: «اکنون می‌باید که بی‌رنجوری، مرد پیوسته همچنان رنجور باشد و خود را رنجور دارد تا سالم باشد از آفات» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۲). پس، در خرابی نفس عمارت‌هاست، هر که عمارت را از آبادانی بداند، قهر و نابودی نفس را بهترین آبادانی به حساب می‌آورد: «این زمین را یکی می‌شکافد. یکی آمده است که این زمین سلامت را چرا خراب می‌کنی؟ او خود عمارت را از خراب نمی‌داند. اگر خراب نکردی، زمین خراب شدی. نه در آن خرابی عمارت‌هاست» (همان، ج ۲: ۲۳۵). مولوی نیز این حکایت را در مثنوی معنوی آورده است و نتیجه می‌گیرد که این نوع خرابی که در حقیقت مجاهده با نفس است، خود بهترین آبادانی است و ثمره‌های بسیاری را برای سالکان طریقت به همراه دارد و گل‌های معنوی وجود آن‌ها را شکوفا می‌سازد:

کی شود گلزار و گندم‌زار این تا نگردد زشت و ویران این زمین
کی شود بستان و کشت و برگ و بر تا نگردد نظم او زیر و زبر
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۱۷)

شمس تبریزی مانند محقق ترمذی به مریدان توصیه می‌کند که قلعه وجود را با خرابی از دست یاغیان بیرون آورده، با سپردن آن به صالحان در آبادانیش بکوشند: «تا قلعه از آن یاغی بود، ویران کردن او واجب بود و موجب خلعت بود، و آبادان کردن آن خیانت بود. معصیت بود. چون قلعه از یاغی بستند و علم‌های پادشاه برآوردند، بلکه پادشاه در آمد در قلعه، بعد از آن ویران و خراب کردن قلعه غدر باشد و خیانت، و آباد کردن آن فرض عین و طاعت و خدمت» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۰).

ب-۴. چله‌نشینی

چله یا اربعین آن است که سالک چهل روز را در اتاقی تنگ و تاریک با کم خواری و کم خوابی و عبادت و ذکر حق سپری کند (گولپینارلی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۹۱) و با نفی خواطر ذهنی و اندیشه‌های غیر الهی ساحت ضمیر خود را از اغیار پاک سازد، به گونه‌ای که جز یاد معشوق برین چیزی در منزلگاه قلب او متمکن نشود. در این مدت چهل روزه، برای سالک گشایش‌های معنوی بسیاری حاصل می‌شود و گوهرهای حقیقت در صدف سینه او پدید می‌آید.

محقق ترمذی چله‌نشینی را مخالف سنت پیامبر اسلام (ص) می‌داند و معتقد است سالک در طول چله گرفتار خیالات می‌شود: «یکی را در خانه‌ای چهل روز باید رفت تا او خیالی بیند او آدمی باشد؟ یا او را کسی گویند؟ دین محمد چه تعلق دارد بدان» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۶۰). شمس تبریزی نیز چله‌نشینی را مغایر شریعت اسلام می‌داند و براین باور است که حضرت محمد (ص) هرگز چله‌نشینی نکرد و این مسأله در شریعت موسی (ع) بوده است. وی همچنین مصاحبت و مجالست با انسان کامل را نوعی خلوت و چله مستمر تلقی می‌کند: «چون به خدمت شیخ باشی و در حضور بقیة‌المشایخ، بی آنکه به چله‌نشینی، تو را خلوتی باشد مستمر، حالتی شودت که دائماً در خلوت باشی. خدای را بندگان هستند که کسی به خدمت ایشان پیوست، او را خلوتی باشد دایماً، پیوسته» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۵۳). وجود انسان کامل بسی برتر از خلوت‌گزینی است و خدمت به او فواید بیشتری نصیب سالک می‌کند؛ به تعبیر عارف بلخی:

سی پاره به کف در چله شدی سی پاره منم ترک چله کن
(مولوی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۴۲)

نتیجه

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که برهان‌الدین محقق از زمره مشایخ راه رفته طریقت بوده و توانسته با تعالیم عرفانیش مولانا جلال‌الدین را از وادی علم «قال» به عرصه علم «حال» هدایت و گنجایشی شگرف در او ایجاد نماید، به گونه‌ای که بتواند صحبت شاه معشوقان حرم خداوندی را درک کند و به کنه حقیقت وجودیش پی‌برد. شمس

نیز پس از مصاحبت و مجالست با مولوی او را از عالم عاشقی به مرتبه معشوقی در ولایت، هدایت و او را با تجربیات جدیدی در عرصه طریقت آشنا کرده است. تأمل و تدبّر در معارف برهان‌الدین و مقالات شمس نشان می‌دهد که محقق ترمذی و شمس تبریزی علی‌رغم اختلافاتی در روش سلوک و بعضی آموزه‌ها، در بسیاری از مفاهیم عرفانی نظراتی یکسان دارند، به گونه‌ای که هر دو وحدت هستی را درک کرده، کثرات را اموری ظلی و اعتباری می‌دانند. در اندیشه آن‌ها، ولایت جایگاهی برجسته دارد و سلوک بدون ولیّ مرشد افتادن در دامچاله گمراهی است. در نظرگاه برهان‌الدین و شمس، اولیای راستین به صفاتی مانند: اختفا، علم لدنی، بصیرت، شفقت و... آراسته‌اند.

از درونمایه‌های مشترک دیگر در سبک فکری محقق ترمذی و شمس، مسأله ریاضت است؛ سالک در این مرحله با قمع صفات رذیله نفسانی و جانشین کردن صفات الهی به جای آن‌ها از وجود بشری می‌میرد و پس از خرابی، با صفات الهی تولد دوباره می‌یابد. آن‌ها همچنین اربعین و چله را در دین حضرت محمد(ص) بدعت می‌دانند و مصاحبت با کاملان را خلوتی حقیقی تلقی می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ترجمه بیت ابن عربی: «چشم من جز او ننگریست و گوشم مخالف گفتارش نشنید» (رک: ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۵).
- ۲- کلام حضرت مولانا^(ع) بدین معناست: «برای او اندازه و نهایتی وجود ندارد، و نیستی و سرآمدی نخواهد داشت؛ چیزی او را در خود نمی‌گنجاند که بالا و پایینش ببرد، و نه چیزی او را حمل می‌کند که کج یا راست نگه دارد؛ نه در درون اشیا قرار دارد و نه بیرون آن» (نهج‌البلاغه: ص ۳۶۵).
- ۳- در این مورد رک به مقاله: «فناى عارفانه، بقای جاودانه» (جلالی بندری و زینی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۹).
- ۴- اشاره دارد به حدیث نبوی: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴۶؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۹۵هـ.ق، ج ۴: ۹۹).
- ۵- رک به مقاله: «بررسی تطور تاریخی ولایت تکوینی از حکیم ترمذی تا ابن عربی در متون منشور عرفانی» (رحیمی، ۱۳۹۳، ۷۱-۹۴).
- ۶- در مورد این حدیث رک: (مجلسی، ۱۴۰۳ه.ق، ج ۲: ۲۳؛ طبرسی، ۱۳۸۰: ۳۳).
- ۷- اشاره می‌کند به حدیث نورانی: «أَتَقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (مفید، ۱۴۱۳ه.ق: ۳۰۷).

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه، (۱۳۸۴)، ترجمه محمد دشتی. چاپ بیست و هفتم. قم: انتشارات الهادی.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴. آملی، سید حیدر بن علی. (۱۳۹۱). جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار. ترجمه محمد رضا جوزی. تهران: انتشارات هرمس.
۵. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ه.ق). عوالی‌اللئالی‌العزیزیه فی احادیث‌الدینییه. به اهتمام مجتبی عراقی. قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۸). ترجمه و شرح (ترجمان‌الاشواق). به تصحیح رینولد. نیگلسون. ترجمه گل بابا سعیدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات روزنه
۷. _____ (بی تا). فتوحات مکیه. بیروت: دارالصادر.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۳ه.ق). لسان‌العرب. چاپ سوم. بیروت: دارالاحیاء التراث عربی.
۹. بابا رکن، مسعود بن عبدالله. (۱۳۵۹). نصوص‌الخصوص فی ترجمه‌الفصوص. به تصحیح رجبعلی مظلومی. تهران: مؤسسه دانشگاه اسلامی مک گیل.

۱۰. جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص. به تصحیح ویلیام چتیک. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. حسن زاده آملی، علامه حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. چاپ سوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۲. خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص‌الحکم. به کوشش علامه حسن زاده آملی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۱۳. سلطان‌ولد، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). انتھانامه. به تصحیح محمدعلی خزانه دارلو. تهران: انتشارات روزنه.
۱۴. _____ (۱۳۸۹). ابتدانامه. به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. شاه داعی شیرازی، (۱۳۷۷). نسایم گلشن. به تصحیح پرویز عباسی داکانی. تهران: انتشارات الهام.
۱۶. شمس تبریزی، محمد بن علی. (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۷. شمسیا، سیروس. (۱۳۸۸). کلیات سبک شناسی. چاپ سوم. تهران: انتشارات میترا.
۱۸. _____ (۱۳۹۱). مولانا و چند داستان مثنوی. چاپ دوم. تهران: نشر قطره.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۰). الاداب‌الدینیة للخزانة المعینیة. ترجمه احمد عابدی. قم: نشر زائر.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۳). اوصاف‌الاشراف. به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
۲۱. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). احیاء علوم‌الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به اهتمام حسین خدیو جم. چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. فراغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). مشارق الدراری فی شرح تائیه ابن فارض. به اهتمام جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
۲۳. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۲). احادیث مثنوی. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۴. فیروز آبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۲۲ق). القاموس‌المحیط. به اهتمام محمد عبدالرحمان مرعشی. بیروت: دارالاحیاء تراث عربی.
۲۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۳). رساله قشیریہ. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). کشف‌الوجوه الغر لمعانی نظم الدر. به اهتمام احمد فریدالمزیدی. بیروت: دارالکتب‌العلمیہ.
۲۷. کاکایی، قاسم. (۱۳۹۳). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. چاپ ششم. تهران: انتشارات هرمس.

۲۸. گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۱). نثر و شرح مثنوی شریف. ترجمه و توضیح از توفیق هـ. سبحانی. چاپ دوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۹. لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۰). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ نهم. تهران: انتشارات زوآر.
۳۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ه.ق.). بحار الانوار. چاپ دوم. بیروت: دارالاحیاء تراث العربی.
۳۱. محقق ترمذی، برهان‌الدین. (۱۳۷۷). معارف. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. محمد بن حیان بن احمد. (۱۴۱۴ ه.ق.). صحیح ابن حیان. به اهتمام شعیب الارنؤوط. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۳. مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف. به تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.
۳۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۳)، ولاءها و ولایت‌ها. چاپ سی و ششم. تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق.). اختصاص. به اهتمام علی اکبر غفاری و محمود محرمی. قم: انتشارات الموتر العالمی لالفیه الشیخ مفید.
۳۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۷. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون و به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۸. _____ (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز. مقدمه، گزینش و تفسیر از محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
۳۹. مبینی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴۰. نجم رازی، ابوبکر بن عبدالله. (۱۳۸۹). مرصاد‌العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. نسائی، احمد بن شعیب. (۱۴۱۱ ه.ق.). سنن النسائی الكبرى. به اهتمام عبدالغفار سلیمان البنداری و سید کسروی حسن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۲. نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). کشف‌الحقایق. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴۳. نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۸۸). تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.

۴۴. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷). کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.

ب) مقالات

۴۵. جلالی پندری، یدالله. مهری زینی (۱۳۸۷). «فناى عارفانه، بقای جاودانه». مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان. شماره هفتم. صص ۵۵ - ۹۲.

۴۶. رحیمی، جعفر (۱۳۹۳). «بررسی تطور تاریخی ولایت تکوینی از حکیم ترمذی تا ابن عربی در متون منثور عرفانی». مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان. شماره بیست. صص ۷۱-۹۴.