



Sufi Ecstatic Utterances (*Shaṭḥiyyāt*) in terms of Quranic Verses and Hadiths

(A Case Study: Ecstatic Utterances of Abu-l-Ḥusayn Muzayyan and Abu-l-Qāsim Naṣrābādī)

Sayyed Saeed Reza Montazery¹

Sayyedeḥ Haniyeh Hosseini²

Received: 17/06/2020

Accepted: 31/12/2020

Abstract

Muslim Sufis and mystics have uttered controversial and problematic words in that they appeared to be conflict with the religion and beyond the human comprehension. In his *Sharḥ Shaṭḥiyyāt*, Rūzbahān Baqlī Shīrāzī sought to interpret away the extremely notorious Sufi words. In this paper, we address the notion and history of “*shaṭḥ*” and then consider ecstatic utterances by two Sufis: Abu-l-Ḥusayn Muzayyan and Abu-l-Qāsim Naṣrābādī because of the significance of their contents, which include issues of servitude, Lordship, and seeking forgiveness as the most challenging issues in mysticism and Sufism. We have consider these cases in terms of Quranic verses and hadiths from the Infallibles in a descriptive and library method, seeking to determine how they relate to the practice of the Household of Prophet Muhammad. We conclude by showing that these ecstatic utterances are immensely in conflict.

Keywords

Shaṭḥ (ecstatic utterance), servitude, Lordship, Rūzbahān Baqlī Shīrāzī, Abu-l-Ḥusayn Muzayyan, Abu-l-Qāsim Naṣrābādī.

1. Assistant professor, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. ssmontazery@ut.ac.ir

2. MA, Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (corresponding author) ghasedak.h_70@yahoo.com

* Montazery, S. S. R. & Hosseini, S. H. (2021). Sufi Ecstatic Utterances (*Shaṭḥiyyāt*) in terms of Quranic Verses and Hadiths (A Case Study: Ecstatic Utterances of Abu-l-Ḥusayn Muzayyan and Abu-l-Qāsim Naṣrābādī). *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(102), pp. 151-176.

Doi:10.22081/jpt.2020.58014.1743



شطحیات صوفیه در سنجۀ آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسین مزین و ابوالقاسم نصرآبادی)

سیدسعیدرضا منتظری^۱ سیده هانیه حسینی^۲
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

صوفیان و عارفان مسلمان، گفتارها و سخنانی از خود بر جای گذاشته‌اند که جنجال‌آفرین و پر مسئله بوده است؛ زیرا دست‌کم در ظاهر مخالف دین و درک آدمی قلمداد می‌شده است. روزبهان بقلی شیرازی نیز با نگارش کتاب شرح شطحیات، در تأویل و توجیه آن دسته از سخنان صوفیه که خارج از حد معروف بوده، کوشیده است. در این نوشتار ضمن پرداختن به معنا و تاریخچه «شطح»، شطحیات دو تن از صوفیان در کتاب یادشده، یعنی ابوالحسین مزین و ابوالقاسم نصرآبادی به دلیل اهمیت محتوا بررسی شده است. محتوای شطحیات این دو تن، شامل مباحثی در باب عبودیت، ربوبیت و استغفار است که از چالشی‌ترین موضوع‌های حوزه عرفان و تصوف است. این موارد در سنجۀ آیات قرآن و روایت‌های معصومان علیهم‌السلام به شیوه توصیفی و با روش کتابخانه‌ای واکاوی شده و میزان نزدیکی یا دوری این باورها با سیره اهل بیت علیهم‌السلام تعیین گشته است. نتیجه این بررسی‌ها، نشان‌دادن تعارض شدید این شطحیات با هم بوده است.

کلیدواژه‌ها

شطح، عبودیت، ربوبیت، روزبهان بقلی شیرازی، ابوالحسین مزین، ابوالقاسم نصرآبادی.

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. ssmontazery@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد ادیان و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

ghasedak.h_70@yahoo.com

* منتظری، سیدسعیدرضا؛ حسینی، سیده هانیه. (۱۴۰۰). شطحیات صوفیه در سنجۀ آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسین مزین و ابوالقاسم نصرآبادی). فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲).
صص ۱۵۱-۱۷۶. Doi: 10.22081/jpt.2020.58014.1743



صوفیان و عارفان ایرانی که از دیرباز در شعر و ادب فارسی دستی داشته‌اند، برای رساندن تصاویر ذهنی خود، مفاهیم و اصطلاحاتی خلق کرده‌اند که در بستر فکری و زبانی آنان معنا می‌یابد. این غلیان‌های زبانی یا شطحیات، مظهرِ شهودات و یافته‌های درونی صوفیان و عارفان است و از این رو واجد اهمیت فراوانی است. از آنجا که این دریافت‌های درونی و تصاویر ذهنی به بیان درآمده‌اند، رخصت سنجش ساختاری خود را به ما می‌دهند. عارفان و صوفیان مسلمان قائل هستند که این شطحیات بیان حقیقت و لبّ دین است، پس می‌سزد که در این سنجش، میزان تطابق شطحیات با سنت دینی و به‌ویژه تفکر شیعی بررسی شود. امید است که این نوشتار گامی مفید هرچند کوچک، در راستای ادراک وضعیت شطحیات درون بافتار اعتقادی، بردارد و وجوهی از آن را روشن نماید.

در این میان کتاب روزبهان بقلی شیرازی که به جمع‌آوری شطحیات و تفسیر آنها پرداخته، شایان توجه است؛ از این رو در این نوشتار، دو شخصیت از این کتاب که شطحیاتشان جنبه اعتقادی پررنگ‌تری دارد، بررسی و با میزان معارف قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان منبع دین در میان مسلمانان، سنجیده خواهد شد.

۱. معنا و تاریخچه شطح

الف) معنای لغوی: شطحیات از اصطلاح‌های خاص صوفیه است که لغت‌نامه‌ها در تعریف لغوی آن اختلاف نظر دارند؛ اما می‌توان گفت:

ماده «شطح» که در فرهنگ‌های عربی همچون قاموس المحيط، لسان العرب و المنجد نیامده است، به احتمال از آن جهت است که این واژه را مقلوب «شطح» می‌دانند؛ برای نمونه لسان العرب «شطح» را «دورشدن» - چه از اصل کلام و چه از مکان - و «چانه‌زدن و به‌دراز‌آکشانیدن سخن و تجاوز کردن از حد» معنا کرده است و المنجد هم با نقل چند معنای مختلف از «شطح»، از جمله آن را «دورشدن از مکان» و جمله «شطحه علی الارض؛ او را روی زمین کشید» آورده است و در این معنا، اصل



کلمه را سریانی دانسته است (جوکار، ۱۳۸۴، صص ۴۶-۴۷).

همچنین فرهنگ‌های جدیدی مانند لاروس، اقرب الموارد و معجم الوجیز، ماده «شطح» را ضبط کرده و معانی تقریباً نزدیک و گاه یکسانی با «شحط» برای آن نقل کرده‌اند: دورشدن، به‌درازا کشانیدن سخن، مقلوب شحط (لاروس عربی-عربی)؛ دوری (اقرب الموارد)؛ به‌درازا کشانیدن سخن (معجم الوجیز). چنان‌که در المنجد اشاره شده و دیگران هم تصریح کرده‌اند، اصل واژه «شحط» سریانی است، منتها در این صورت، معنای آن بنا بر ضبط المنجد، «کشیدن» و عبارت «شحطه علی الارض»، «سجبه علی الارض» می‌شود. می‌توان گفت وقتی واژه از سریانی وارد زبان عربی شده، نخست آن را مقلوب کرده‌اند (شحط به شطح قلب شده) و سپس معانی دیگری نیز به آن بار شده و در معانی متفاوت به کار رفته است (جوکار، ۱۳۸۴، ص ۴۷).

در شرح شطحیات شیخ روزبهان بقلی آمده است که ریشه «شطح، یشطح» وقتی به کار می‌رود که حرکتی، جنب و جوشی یا ریخت و پاشی در کار باشد؛ برای مثال عرب دکان نانویی را که انبار آرد نیز باشد، مشطاح می‌خوانند؛ زیرا عمل آرد کردن گندم حرکت و جنب و جوش فراوان به همراه دارد و در آن از هر سو آرد لبریز می‌شود و همه جا می‌ریزد و می‌پاشد (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴، ص ۵۶).

ب) معنای اصطلاحی: صاحب تاج العروس که شارح احیاء العلوم نیز هست و به‌جز فن لغت از فن تصوف و عرفان هم بهره‌ای دارد، تفسیر اصطلاحی شطح را از شیخ خود چنین نقل کرده است: «وَأَشْتَهَر بَيْنَ الْمُتَصَوِّفَةِ الشُّطْحَاتُ وَهِيَ فِي اصطلاحهم عبارةٌ عن كلمات تصدر منهم في حالة الغيبة وَغَلْبَةِ شُهُودِ الْحَقِّ تَعَالَى عَلَيْهِمْ بَحِيثٌ لَا يَشْعُرُونَ حِينَئِذٍ بِغَيْرِ الْحَقِّ؛ وَآزَةُ شُّطْحَاتٍ فِي مِثْلِهَا مُتَصَوِّفَةٌ مَشْهُورَةٌ شَدِيدَةٌ وَآزَةُ فِي اصطلاح آنان عبارت است از سخنانی که در حال بی‌خودگی و غلبه شهود حق بر آنان، از آنها صادر می‌گردد؛ به طوری که در آن هنگام جز حق نبینند» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۵).

در جامع العلوم نیز شطح این‌گونه معنا شده است: «شطح سخنی است که در حال مستی و غلبه سلطان حقیقت گفته شود و آن کلماتی است که از آنها بوی هیجان و بیهوده‌گویی به مشام رسد و ظاهر آن مخالف علم و خارج از حد معروف باشد» (احمد نگری، ۱۳۹۵، ص ۴۱۲).



نظر

سراج الدین طوسی نیز ضمن اشاره به همین معنایی که روزبهان درباره شطاح و دکان آرد، بیان می‌دارد، می‌نویسد:

الا تری ان الماع الكثير اذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته!؟ يقال شطح الماء في النهر! فكذلك المرید الواحد: اذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوه انوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغزبه... فَشَمَى ذلك على لسان اهل الاصطلاح: شَطْحاً؛ بدین معنا که شطح مانند آب سرشاری است که در جویی تنگ ریخته شود و از دو سوی جوی فراریزد و خرابی کند. به این عمل نیز عرب‌ها می‌گویند: «شطح الماء في النهر»، مرید واجد نیز آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف، از یافته‌های درون پرده بر می‌دارد... سرریزی‌های روح را در زبان تصوف، شطح می‌گویند (ابونصر سراج، ۱۴۲۱ق، صص ۳۲۱-۳۲۲).

پس در معنای اصطلاحی و مجازی که صوفیه به این واژه داده‌اند، شطح به معنای گفته‌ای است پیچیده و عجیب در توصیف وجد درونی که نیرومند و استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوشش روح بیرون می‌تراود (طوسی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۳)؛ به عبارت دیگر شطح، یعنی حرکت و جوشش که حالت‌های وجد در سر عارف پدید می‌آورد؛ مانند: «سبحانی ما اعظم شانی» از بایزید بسطامی و «انا الحق» از حلاج.

۲. شطحیات ابوالحسین المزین^۱

«ابوالحسین مزین گوید در شطح که «هر که از مشاهده حق اعراض کند، حق او را به خدمت و طاعت خود مشغول گرداند».

روزبهان:

جانا! دل مراقب را مشاهده است از جلال حق که در زمان تجلی، چون خورشید

۱. ابوالحسن علی بن محمد المزین (متوفی سال ۳۲۸ ق)، از صوفیان بغدادی سده چهارم و از اصحاب سهل بن عبدالله و جنید بوده است (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۷۵).



نظر
هدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

جمال از فلك قدم در برج جان بدرفشید، به شربتی وصال در اصل دل نوشد. جان از مشاهده خط عشق گیرد. سر صمیم در آن جمال بیاساید. محل معرفت بسکران نعمت در بذل وجود آویزد. عقل رعنا حدیث «إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» خواند. دیده بان «فَتَهَجَّجْتُ» کمند «مقام محمود» در اندازد. رعونت نظر از فنا در قدم، در رسوم ایمان گریزد. خواهد که از مشاهده شکر توحید را خدمتی کند. بدین وسیله ترك فریضه در مشاهده و صبر در مکاشفه و اشتغال در فضائل، حجاب اقتضا کند. بنگر که ایزد چون نقل نافله از امیر شاهدان «مقام محمود» چون برداشت، گفت «طه ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى». در مشاهده مجاهده بتابد (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶).

این سطح در حقیقت اشاره‌ای است به نردبان سلوک شریعت، طریقت و حقیقت. از این منظر هر آن کس که به مشاهده حق نایل آید و به حقیقت رسد، دیگر لازم نیست به پوسته دین، یعنی شریعت عمل کند.

جداساختن سه سطح از دین با سه عنوان شریعت (سطح اول و ابتدایی)، طریقت (سطح دوم و میانی) و حقیقت (سطح سوم و نهایی)، از دیرباز در اندیشه صوفیانه جایگاه ویژه‌ای داشته است و صوفیان زیادی در تبیین و پرداخت آن قلم زده‌اند. در این نوع نگاه، شریعت به مثابه نردبانی عمل می‌کند که به وسیله آن می‌توان به لب دین و شهود حق نایل شد. اما بعد از اینکه آدمی به مقصد خویش رسید، دیگر استفاده از وسایل نیل به مقصد، نیازی نیست؛ برای مثال، مولوی در این باب در مقدمه دفتر پنجم مثنوی می‌گوید:

شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید و بی آنکه شمع به دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این گفته‌اند که «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرايع»... چنان که گفته‌اند: «طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ وَ تَرْكُ الدَّلِيلِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ، مَذْمُومٌ» (مولوی، ۱۳۹۰، ص ۷۱۹).

و در بخش پنجاه و دوم دفتر سوم مثنوی، مولوی این‌گونه توضیح می‌دهد که:

آن یکی را یار پیش خود نشانند نامه بیرون کرد و پیش یار خواند



بیت‌ها در نامه و مدح و ثنا زاری و مسکینی و بس لابه‌ها
گفت معشوق این اگر بهر من است گاه وصل این عمر ضایع کردن است
من به پیشت حاضر و تو نامه‌خوان نیست این باری نشان عاشقان
(مولوی، ۱۳۹۰، ص ۳۹۹).

ابوالحسین نیز با اشاره به همین مضمون می‌گوید آنان که به این جایگاه نرسیده‌اند و حق را مشاهده نکرده‌اند، از تحمل تکلف عبادت‌ها ناچارند و آن کسانی که با مشاهده جمال حق مست شده‌اند، عبادت از دوششان برداشته شده است. روزبهان نیز در شرحی که دارد، با این ادعا که در مقام مشاهده، فریضه و مجاهده برداشته می‌شود، محتوای شطح ابوالحسین را تأیید می‌کند.

این رویکرد را باید با عرضه بر آیات قرآن و روایت‌های شیعی بررسی کرد تا روشن شود که آیا سیره اهل بیت علیهم‌السلام با این مشرب عرفانی موافق است یا خیر؟

از آیات قرآنی شایان ذکر در این زمینه، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْمُرْتَلُّ. قُمْ الْيَلَّ إِلَّا قَلِيلًا» (مزل، ۱-۲) و نیز آیه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء، ۷۹) می‌باشد. بر اساس تفسیرهای واردشده، این آیات خطاب به رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که وی را به خواندن نماز شب امر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۰ ب، ص ۲۲۷) تا اینکه خداوند وی را به مقام محمود برگزیند؛ بدین صورت مقام محمود، مقامی رفیع است که تنها از طریق طاعت و عبادت خداوند به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اعطا می‌شود؛ از این رو مقام قرب و تکالیف الهی رابطه مستقیمی با هم دارند و به میزان رفعت درجه انسان نزد خداوند، تکالیف و عبادت‌های وی نیز بیشتر می‌گردد و به عکس. همان طور که نماز شب برای مقرب‌ترین فرد در بارگاه الهی، یعنی پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم واجب بود؛ درحالی که بر مسلمانان این گونه نیست. به یقین نمی‌توان گفت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مشاهده حق اعراض کرده بود؛ پس به مشقت عبادت دچار شده بود! بلکه چون پیوسته در حضور به سر می‌برد، شأنی می‌یافت که لازمه آن عبودیت بیشتر و عمیق‌تر می‌بود.

از سوی امیر مؤمنان علیه‌السلام نیز در خطبه ۱۲۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «جز با عبادت،



رضایت او (خدا) را نمی‌توان به دست آورد» (الشریف الرضی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷)؛ پس به‌ویژه در سیره اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌توان انجام‌دادن عبادت‌ها را «مشغولیتِ اعراض‌کنندگان از مشاهده حق» معرفی کرد.

رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز فرموده‌اند: چیزی که مسلمان را کافر می‌کند، ترک عمدی نماز واجبش است و فاصله میان ایمان و کفر، ترک نماز است (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹). بر اساس این احادیث، سازگار کردن این دو شیوه فکری که «با رؤیت و مشاهده حق عبادتی نیست» و اینکه «عبودیت که عمیق‌ترین جلوه آن در نماز است، مظهر ایمان است و بلکه حقیقت ایمان را می‌رساند»، ناممکن می‌نماید.

وقتی از امام صادق علیه‌السلام پرسیدند چرا زناکار را کافر نمی‌نامید؛ درحالی که تارک نماز را کافر می‌خوانید؟ دلیل این امر چیست؟ آن حضرت فرمود: برای اینکه زناکار و امثال او چنین اعمال ناروایی را تنها به دلیل شهوت انجام می‌دهد؛ زیرا شهوت بر او دست یافته و اختیارش را سست کرده است؛ ولی ترک‌کننده نماز، ترک نماز نمی‌کند، مگر از روی کوچک‌شمردن و خفیف‌داشتن آن. دلیل این سخن آن است که تو زناکاری را نمی‌یابی که با زنی نزدیکی کند، مگر اینکه از نزدیکی با آن زن قصد لذت‌جویی و کامیابی داشته باشد و به این منظور به او میل کرده باشد؛ ولی هر کس که نماز را از روی قصد ترک می‌کند، منظورش از ترک آن دست‌یابی به لذت نیست؛ پس وقتی لذتی نباشد، به‌ناچار خفیف‌شمردن نماز واقع گردد و چون خفیف‌شمردن واقع شد، کفر واقع گشته است (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۲).

از این کلام امام صادق علیه‌السلام بر می‌آید که مطابق سیره اهل بیت علیهم‌السلام ترک عبادت با خفیف‌دانستن نماز مطابقت بیشتری دارد تا تقرب به درگاه الهی.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ؛ آنان که از عبادت کردن به خداوند تکبر می‌ورزند، هرچه زودتر ذلیلانه به جهنم فرو خواهند رفت» (غافر، ۶۰).

در این فراز از قرآن کریم نیز ترک عبودیت، بیشتر مؤید کبر است تا مشاهده حق و قرب به او. درحقیقت والاترین مقام نزد خداوند همان عبودیت و بندگی خداست و



۱۵۷

شطحیات صوفیه در سنجۀ آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسن مازنی و ابوالقاسم نضرآبادی)

اصولاً فلسفه آفرینش انس و جن همین بندگی خدا بوده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶). انبیا و ائمه علیهم السلام نیز، چون بنده‌ترین و عبدترین افراد برای خداوند بودند تا این اندازه محبوب حق تعالی گشته‌اند.

از منظر قرآن، مقام عبودیت، بارزترین ویژگی پیامبران الهی و زمینه‌ساز دستیابی آنان به مقامات والای الهی بوده است: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» و به خاطر بیاور بنده ما داوود صاحب قدرت را که او بسیار توبه کننده بود (ص، ۱۷).

همچنین خداوند در قرآن کریم مقام عبودیت ایوب علیه السلام را این گونه توصیف می‌کند: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانَ يَنْصُبُ وَعَدَابٍ» و به خاطر بیاور بنده ما ایوب را، هنگامی که پروردگارش را خوانده و گفت: پروردگارا! شیطان مرا به رنج و عذاب افکنده است» (ص، ۴۱).

و نیز قرآن کریم رسول الله صلی الله علیه و آله را چنین معرفی می‌کند:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» با برکت است خداوندی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده جهانیان باشد» (فرقان، ۱). (پاک‌نیا، ۱۳۸۷، صص ۱۳-۱۴).

«فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ؛ خداوند آنچه را وحی کردنی بود، [در معراج] به بنده‌اش وحی کرد» (نجم، ۱۰).

شَبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْأَيْمَانِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصی - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم؛ زیرا که او شنوا و بیناست (اسراء، ۱).

در همه این آیات خداوند انبیای الهی را با واژه «عبد» یاد می‌کند و این امر نشان می‌دهد عبودیت با مقام والای آنان نه تنها رابطه‌ای مستقیم داشته، بلکه بستر و زمینه‌ساز همه مقامات ایشان بوده است؛ از همین رو در خواندن تشهد نمازهایمان، پیش از ذکر رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله مقام بندگی آن حضرت را یاد می‌کنیم (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۴).



خداوند به رسول الله ﷺ که مقرب‌ترین فرد در عالم است، می‌فرماید: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ. وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ؛ پس با ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از سجده‌کنندگان باش. و پروردگارت را پرستش کن تا اینکه مرگ تو فرا رسد» (حجر، ۹۸-۹۹) (پاک‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

اکثر مفسران قرآن بر این باورند که منظور از «یقین» در اینجا مرگ است (طباطبایی، ۱۹۷۲م، ج ۱۲، صص ۱۹۵-۱۹۶)؛ همان‌طور که این واژه در آیه ۴۶ و ۴۷ سوره مدثر، از قول دوزخیان در همین معنا آمده است: «وَكُنَّا نُكَذِّبُ يَوْمَ الدِّينِ. حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ؛ ما همواره روز رستاخیز را تکذیب می‌کردیم تا اینکه یقین (مرگ ما) فرا رسید؛ بنابراین معنا و مقصود آیه این است که تا زمانی که زنده هستی، لحظه‌ای عبادت خدا را ترک نکن و از پرستش او دست بردار: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا؛ و تا زمانی که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است» (مریم، ۳۱).

همچنین امام صادق علیه السلام در روایتی فرمود: «مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقِينًا لَا شَكَّ فِيهِ أَشْبَهَ بِشَكِّكَ لَا يَقِينُ فِيهِ مِنَ الْمَوْتِ؛ خداوند هیچ یقینی را که شکی در آن نیست، شبیه‌تر از مرگ نیافرید» (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۴).

اساساً معیار ارزش انسان نزد خدای متعال به نمازها، دعاها، نیایش‌های عاشقانه و خالصانه و مقام عبودیت اوست؛ همچنان‌که قرآن می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْجُبُوكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ؛ بگو اگر دعا و مناجات (عبادت) شما نباشد، پروردگارم هیچ ارزشی برای شما قائل نیست (فرقان، ۷۷)؛ بنابراین آنچه به ما ارزش و قیمت در پیشگاه خدا می‌دهد، همان ایمان، دعا و توجه به پروردگار و بندگی اوست (پاک‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که «خدای سبحان طاعت را غنیمت زیرکان قرار داد؛ آن‌گاه که مردم ناتوان، کوتاهی کنند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۳۱) در بیان ارزش اطاعت و بندگی، در مقابل سخن ابی‌الحسین قرار می‌گیرد.

پس کاملاً واضح است که انسان به هر مرتبه‌ای از قرب الهی برسد، نتیجه عبادت و بندگی اوست و این وظیفه هیچ‌گاه از انسان ساقط نمی‌گردد. هرگاه که انسان از عبادت خدا روی برگرداند، هر قدر هم که مقرب باشد، مغضوب حق تعالی واقع



نظر

می‌شود؛ همان‌طور که ابلیس، بلعم باعورا و ... چنین بوده‌اند.

البته صوفیان ترک عبادت را بر مبنای یک اندیشه عرفانی لازم می‌دانند و استکبارورزیدن به حق تعالی را علت این عمل نمی‌دانند؛ اما رویه اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه دستور خداوند به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آیه ۷۹ سوره اسراء می‌رساند که صعود در مراتب کمال روحی منتهایی ندارد و آدمی هیچ‌گاه از آن بی‌نیاز نمی‌گردد؛ زیرا وسیله و هدف در اینجا ملازم هم‌اند و ترک اولی، ترک دومی را هم سبب می‌شود.

۳. شطحیات ابوالقاسم النصرآبادی^۱

۳-۱. شطح اول

نصرآبادی در شطح گوید که «صفات ربوبیت بر ما مستولی شد و صفات عبودیت از ما بینداخت. نسبت اشیا ما را نیست، الا حد نسبت».

روزبهان:

این سخن سرّ عین جمع و اتحاد و حقیقت حرّیت است؛ یعنی حق کسوت حقیقت در سر ما پوشید، نور ما را از نور قدس روشن کرد، در جمال ربوبیت، عبودیت خویش را فراموش کردیم و به نعت حرّیت از رؤیت حدث بیرون آمدیم. این يك ذره از تجرید توحید، سید آوه گران عشق و مراقب سیر صفات شوق، چو از اکوان و حدثان بیرون رفت، در کمال احدیت و رؤیت قدم عبودیت خود فراموش کرد. نزد بحر عظمت ربوبیت گفت: «لا أحمی ثناء علیک» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، صص ۳۱۲-۳۱۳).

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، صفت عبودیت از صفات والای مؤمن است و خداوند نیز هنگام یادکردن رسولانش، از عبد به عنوان صفتی که مایه گرامی‌داشت آنان می‌باشد، استفاده کرده است؛ پس از میان رفتن صفات عبودیت بدان معنا که گذشت، در

۱. ابراهیم بن محمد محمودیه ابوالقاسم نصرآبادی از مشایخ خراسان و متولد سده سوم هجری قمری است. وی در تصوف مرید شبلی بود و در مجلس بزرگانی همچون اسفراینی شرکت کرده و هم‌صحبت ابوعلی رودباری، مرتعش و ابوبکر طاهر ابهری بوده است. نصرآبادی از مهم‌ترین مروّجان افکار حلاج بود و در خراسان، به نشر عقاید وی می‌پرداخت (صادقی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۱).



نظر
نقد

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

سنت عملی و فکری اهل بیت علیهم السلام و قرآن مؤیدی ندارد؛ اما مستولی شدن صفات ربوبیت که با انداخته شدن صفات عبودیت قرین می‌باشد، به خدایی شدن انسان اشاره دارد و در واقع گریزی است به مهم‌ترین اندیشه عرفانی، یعنی وحدت وجود.

در اینجا بهتر است به معنای ربّ توجه کنیم. لغت‌شناسان بر این باورند که واژه «ربّ» به صورت مطلق تنها در مورد خداوند به کار می‌رود؛ اما به صورت مضاف در مورد غیر خداوند نیز به کار می‌رود؛ مانند «ربّ البیت» و «ربّ الإبل». راغب اصفهانی ریشه اصلی این واژه را از تربیت می‌داند؛ یعنی آفریدن یک چیز لحظه به لحظه و در حالت‌های مختلف تا به حد کمال برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). علامه طباطبایی در توضیح این واژه می‌نویسد: «ربّ» مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند و قائل است که معنای مالک در واژه «ربّ» مستتر است و از طرفی ملک را در ظرف اجتماع، نوعی از اختصاص می‌داند که قائم به مالک خود می‌باشد و لازمه این امر، صحت تصرفات است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در توضیح واژه «ربّ» گفته‌اند: اطلاق «ربّ» بر خدای متعال بدین لحاظ است که او صاحب اختیار آفریدگان خود است و برای تصرف و تدبیر امور آنها به اذن و اجازه تکوینی و تشریحی کسی نیازی ندارد؛ پس اعتقاد به ربوبیت کسی، بدین معناست که او می‌تواند به طور مستقل و بدون نیاز به اذن دیگری، در شأنی از شئون مربوط خود تصرف کند؛ یعنی مالک شأنی از شئون کسی یا چیزی است که می‌تواند بی‌اجازه وی در آن تصرف کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

بنا بر توضیح‌های پیش گفته و با توجه به معنای «تصرف مطلق در موجودات» در واژه «ربّ» بدون هیچ مزاحمت و مانعی، اطلاق آن به غیر از خداوند ممکن نیست؛ همچنین آیت‌الله مصباح یزدی افزوده‌اند:

همه کسانی که به وجود «الله» قائل بودند، توحید در خالقیت را قبول داشتند و کسی یافت نمی‌شود که به وجود الله معتقد باشد؛ اما خدا را خالق جهان نداند یا شریکی برای خدا در خالقیت قرار دهد؛ اما بسیاری از کسانی که به وجود الله معتقد بودند و توحید در خالقیت را باور داشتند، توحید در ربوبیت را انکار



۱۶۱

می کردند و ربوبیت خدا برای عالم را قبول نداشتند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱).
به طور کلی کسانی که ربوبیتی برای غیر خدا قائل اند، به چهار دسته تقسیم می شوند:
دسته اول معتقد بودند هر نوع و گروهی از مخلوقات، ربی دارند که آن رب، صاحب اختیار آن نوع و گروه است و با استقلال تمام و بدون ارتباط با الله، به تدبیر و اداره نوعی خاص می پردازد.

دسته دوم برای هر شأنی از شئون موجودات ربی قائل بودند؛ مثلاً برای هر یک از رزق و روزی، مرگ، تداوم حیات، عشق و محبت رب خاصی معرفی می کردند که به طور مستقل به تدبیر همان شأنی می پردازد که بر عهده اوست.

دسته سوم معتقد بودند خداوند همچنان که عالم را آفرید، اربابانی نیز قرار داد و اداره هر یک از بخش های عالم را به یکی از آنان سپرد و به وی اجازه تصرف و تدبیر در آن بخش را واگذار کرد؛ ... مبتنی بر همین اعتقاد، برخی از اعراب معتقد بودند که فرشتگان، دختران خدا هستند و خداوند به سبب علاقه ای که به آنان دارد و ارزشی که برایشان قائل است، تدبیر مجموعه ای از عالم را به هر یک از دختران خود سپرده ... این گروه نیز مشرک بودند؛ چون ملائک را شریک خدا در ربوبیت قرار می دادند...

دسته چهارم، یعنی افلاطون و طرفداران او به مُثُل و عقول عرضی معتقد بودند که هر یک از عقول عرضی، در ازای یک نوع مادی قرار دارد که آن نوع را می پروراند و به تدبیر امور آن می پردازد.^۱

به اعتقاد آیت الله مصباح یزدی، خداوند برای اداره عالم واسطه هایی دارد که به اذن خدا به تدبیر امور عالم می پردازند؛ مثلاً خداوند حضرت میکائیل را مسئول زنده کردن و دمیدن روح در موجودات زنده قرار داده... و به دیگر فرشتگان نیز در تدبیر عالم وظایفی سپرده شده است. خداوند در آیه «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات، ۵) به فرشتگانی که تدبیر برخی از امور و حوادث را بر عهده دارند، قسم می خورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۱۸۴).

۱. درحقیقت این دسته نیز برای غیر خدا ربوبیت قائل اند؛ اما اگر این ربوبیت را به طور مستقل بدانند، شرک است و در غیر این صورت، همانند عقیده شیعه به اختیارات فرشتگان است که به اذن الهی به تدبیر امور می پردازند.

همان گونه که در این دسته‌بندی آمد، برخی از فرشتگان به اذن الهی عهده‌دار بعضی امور هستند؛ اما این تدبیر امور کاملاً در حیطة قدرت و اذن الهی است و نیز همین فرشتگانِ مدبّر، عبد خداوند هستند؛ نه اینکه صفات عبودیت را از دست داده، به ربوبیت رسیده باشند؛ بلکه چون عبد و فرمان‌بردار الله هستند، در بعضی از شئون که خداوند اراده نموده عهده‌دار امور هستند و این تدبیر امور، متفاوت از تعریفی است که آیت الله مصباح یزدی از واژه ربّ به معنای تصرف در امور به طور مطلق و بدون مانع داده‌اند.

از این منظر ادعای نصرآبادی که صفات عبودیت را برای خود رد کرده و ادعای ربوبیت کرده است، محل اشکال می‌باشد. این اشکال با توجه به تلازم الوهیت و ربوبیت، عمق بیشتری می‌یابد؛ زیرا اعتقاد به الوهیت کسی یا چیزی مستلزم ربوبیت اوست؛ یعنی کسی شایسته پرستش است که مالک و صاحب اختیار مطلق و مستقل باشد و بتواند به طور مستقل در همه امور دخل و تصرف داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۲).

با توجه به این قرینه که نصرآبادی صفات عبودیت را برای خود نفی می‌کند، نمی‌توان گفت که وی ربوبیت خویش را همراه با استقلال نمی‌داند؛ زیرا اگر ربوبیت را ذیل اذن الهی می‌دید، باید آن را به واسطه عبودیت و توأم با آن تصور می‌کرد. از سویی در منابع شیعی، از امامان معصوم احادیثی نقل شده است که با عنوان «تَزَلُّونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ» مشهورند. متن این روایت‌ها به الفاظ گوناگونی در میراث حدیثی شیعه وارد شده است و مدلول آن در دو جهت خلاصه می‌شود: نفی غلّ و تبیین دامنه مقامات اهل بیت علیهم‌السلام. این روایت‌ها، از سویی به مبارزه با افکار غالیانه پرداخته و از سوی دیگر به بلندی مقام و جایگاه امامان معصوم علیهم‌السلام اشاره دارد.

علامه مجلسی می‌گوید این احادیث در مصادر فراوانی نقل شده‌اند و از حیث متن نیز الفاظ متنوعی دارند که همگی ناظر به نفی از غلّ و جایزدانستن هرگونه مقام غیرخدایی برای معصومان علیهم‌السلام هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق ب، ص ۳۴۷).

برای نمونه از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که: «فمن ادّعى للأئبياء ربوبية أو ادّعى للأئمة ربوبية أو نبوة أو لغير الأئمة إمامة فنحن منه براء في الدنيا والآخرة؛ هر کس برای پیامبران ادعای خدایی کند یا برای ائمه ادعای خدایی یا پیامبری داشته باشد یا برای



غیراثمه ادعای امامت نماید، ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۸۰).
حافظ رجب بررسی که خود در مظان غلو قرار دارد، در کتابش مشارق الانوار احادیثی می آورد که به شدت بحث انگیز بوده و با اعتراض صاحب نظران روبه رو گشته^۱ است؛ ولی وی با این حال حدیثی از ائمه اطهار آورده است که فرموده اند: ما را از مقام ربوبیت منزّه و از جایگاه بشری، یعنی نصیب هایی که برای شما سزاوار است، بالاتر بدانید (حافظ بررسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۵).

همچنین در برخی روایت ها می خوانیم:

عن مالك الجهني قال: كنا بالمدينة حين أجلبت الشيعة وصاروا فرقا فتنحننا عن المدينة ناحية ثم خلّونا فجعلنا نذكر فضائلهم و ما قالت الشيعة إلى أن خطر ببالنا الربوبية فما شعرنا بشئ إذا نحن بابي عبدالله واقف على حمار فلم ندر من أين جاء! فقال: يا مالك ويا خالد! متى أحدثتما الكلام في الربوبية؟ فقلنا: ما خطر ببالنا إلا الساعة. فقال: إعلمنا ان لنا ربا يكلؤنا بالليل والنهار نعبده؛ يا مالك ويا خالد! قولوا فينا ما شئتم واجعلونا مخلوقين، فكزرها علينا مرارا وهو واقف على حماره؛ مالك جهني گوید: ما عده ای از شیعیان مدینه بودیم که در چند گروه، از مدینه به سمت منطقه ای می رفتیم. سپس از یکدیگر جدا شدیم (در مسیر راه). از فضائل اهل بیت سخن می گفتیم تا اینکه برخی از شیعیان مطالبی گفتند که سبب شد ربوبیت ائمه به ذهنمان خطور کند. توجهی به اطرافمان هم نداشتیم تا اینکه امام صادق علیه السلام را سوار بر الاغی در کنار خود دیدیم و ما نفهمیدیم که حضرت از کجا آمده است! حضرت فرمود: ای مالک و ای خالد! سخن در ربوبیت ما چه زمانی برای شما پیش آمد؟ عرض کردیم: همین الآن به ذهنمان خطور کرد. حضرت فرمود: بدانید ما خدایی داریم که در شب و روز از ما مواظبت می کند و او را می پرستیم. ای مالک و ای خالد! درباره ما هر چه می خواهید بگویید؛ اما ما را مخلوق بدانید. حضرت در حالی که بر الاغ نشسته بود، این مطلب را برای ما تکرار فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۸).

۱. نک: محمدرضا رجبی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۱-۱۴۶.



نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «لاتتجاوز بنا العبودیة ثم قولوا ما شئتم و لن تبلغوا...» در مورد ما از عبودیت فراتر نروید، سپس هر آنچه می خواهید در (مقام) ما بگویید، اما به کنه آن نمی رسید (نجل المرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰).

امیرمؤمنان علیه السلام به ابوذر فرمود:

اعلم یا أباذرا! أنا عبد الله عزوجل و خليفته على عباده، لا تجعلونا أربابا و قولوا في فضلنا ما شئتم فإنكم لا تبلغون كنه ما فينا ولا نهائيه، فإن الله عزوجل قد أعطانا أكبر وأعظم؛ بدان ای ابوذر! من بنده خدای عزوجل و خلیفه او بر بندگانش هستم. ما را پروردگار قرار ندهید و هر چه خواستید در فضائل ما بگویید؛ پس به نهایت آن نمی رسید؛ زیرا خداوند به ما بیشتر و بزرگ تر از آن را داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج، ص ۲).

همچنین در روایتی معروف به «حدیث اربعمائه»، ائمه علیهم السلام چهارصد دستور به اصحابشان تعلیم فرموده اند که یکی از فرازهای آن، به بحث حاضر مربوط است. شیخ صدوق در خصال این حدیث را این گونه نقل کرده است:

... أن أمير المؤمنين علیه السلام علم أصحابه في مجلس واحد، أربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دینه و دنیاه .. إياكم و الغلو فينا! قولوا إنا عبید مربوبون و قولوا في فضلنا ما شئتم؛ روایت کرد ... امام صادق علیه السلام از پدرانیش، از امیرالمؤمنین علیه السلام که حضرت در یک مجلس، چهارصد نکته از مواردی که برای دین و دنیای مسلمان شایسته است به اصحابشان آموخت ... از غلو در مورد ما پرهیزید! در مورد ما بگویید که ما بندگانی تربیت یافته ایم و آن گاه هر چه می خواهید در فضل ما بگویید (صدوق، ۱۳۷۷ الف، صص ۴۰۰-۴۰۴).

با توجه به این احادیث که امامان علیهم السلام همواره خود را از مقام ربوبیت برکنار می دانستند، عبارت نقل شده از نصرآبادی با توجه به اینکه قرینه تعدیل کننده ای نیز ندارد، نمی تواند پذیرفتنی باشد.

اما درباره قسمت دوم این شطح که می گوید: «نسبت اشیا ما را نیست، الا حد نسبت»، بهتر است به این فراز از خطبه مشهور امیرالمؤمنین علیه السلام توجه شود که می فرماید: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبْهِهَا؛ خداوند همه



اشیا را در هنگامه آفرینش حد زده و محدود کرد تا آن اشیا از مشابهت با خداوند جدا گردیده و خداوند نیز از مشابهت با آن اشیا جدا گردد^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۵؛ الشریف الرضی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۶)؛ بنابراین این سخن نصرآبادی نیز با کلام نورانی امیر مؤمنان علیه السلام هم خوانی ندارد.

۲-۳. شطح دوم

نصرآبادی در شطحی گوید که «طلب عذر در عشق از نقصان عشق است».

روزبهران:

عشق حقیقی چون غالب شد بر عاشق، او را از دون معشوق معزول کرد. عذر عاشق رؤیت نفس است و این نقصان است در عشق. در عشق نفس کفر است، نسبت قدرت با نفس کردن شرك است. او سرّ «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء، ۲) نداند. آنک از دام ناسوتی به طارم لاهوتی برنپزیده است و خطئه خطا ملکوت نخوانده است، عیسی وار به جان لاهوت و به چشم آدم قدم ندیده است. در وصال وحدت قطرات خطای عشق بداند که آن مکر تلبیس قدم است. شبکه مهر بدیع محبت از بدیهه صفت است در ظریفی که جان سپاران عشق راه براه ملامت روند. کوتاه دیدگان امر را بر دروازه عدم بگذارند. آن گاه قدم از قدم بردارند. کفر در عشق توحید ایمان است. خطا در عشق از عشق برهان است. عاشق بی خود عذر از که خواهد؟ که عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی است. زاهد از عشق باری کی است که نعره خر از بانگ روح القدس باز نداند؟ صفای صفت و حرف و ظرف کون نیست. از آن، عروس پرده شرم قدم، زخم خوار سراپرده عدم، خلق بخش خلق نواز علیه السلام گفت: «تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، صص ۳۱۴-۳۱۵).

طلب عذر در عشق اشاره‌ای است به استغفار و در واقع طلب بخشش از خداوند. باید

۱. نک: نهج البلاغه، خ ۱۶۳.



نظر
نقد

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

به بررسی این امر پرداخت که در چه فضایی طلب عذر و استغفار، بر نقصان محبت به خداوند دلالت می‌کند! خداوند در قرآن کریم در بیان صفات مؤمنان راستین می‌گوید: «الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ؛ آنان شکیبایند و راستگو؛ همواره اطاعت پیشه‌اند و انفاق‌گر و سحرگاهان به استغفار می‌پردازند» (آل عمران، ۱۷).

و در جای دیگر می‌فرماید: «كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ؛ شبانگاه اندکی می‌آزمنند و سحرگاهان به استغفار می‌پردازند» (ذاریات، ۱۷-۱۸). همچنین در حدیث نبوی آمده است: «إِنَّهُ لِيغان على قلب وإنى استغفر الله فى كل يوم مائة مرة؛ گاهی بر دل غبار می‌نشیند و من هر روز صد بار از خدا آمرزش می‌خواهم» (نوری، ۱۴۰۸ق، ص ۳۳۰).

امام خمینی علیه السلام در شرح این حدیث می‌نویسد:

اولیای خدا همواره انقطاع به سوی خدا دارند؛ ولی به جهت مأموریت الهی خود، گاه به ناچار در مرآت عالم کثرات، توجه به حضرت حق می‌کنند و همین، نزد آنان کدورت محسوب شده و برای زدودنش استغفار می‌کنند. این امام سجاد علیه السلام است که مناجات‌هایش را شما می‌بینید و می‌بینید چه طور از معاصی می‌ترسد... مسئله غیر از این مسائلی است که در فکر ما یا در عقل عقلا یا در عرفان عرفا بیاید... از گناه خودشان گریه می‌کردند تا صبح. از پیغمبر صلی الله علیه و آله گرفته تا امام عصر علیه السلام همه از گناه می‌ترسیدند. گناه آنها غیر از این است که من و شما داریم. آن که یک عظمتی را ادراک می‌کردند که توجه به کثرت، نزد آنها از گناهان کبیره است... آنان در مقابل عظمت خدا، وقتی که خودشان را حساب می‌کنند، می‌بینند که هیچ نیستند و هیچ ندارند. واقع مطلب همین است؛ ... و از اینکه حضور در مقابل حق تعالی دارند و مع ذلک دارند، مردم را دعوت می‌کنند؛ از همین کدورت حاصل می‌شده [است]...^۱ (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، صص ۸۷-۸۸؛ شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

۱. سخنرانی به تاریخ ۱۳۶۶/۳/۸.



نظر

به یقین رسول الله ﷺ به طور تمام و کمال محبّ خدا بوده و در محبتش به خدا نقصی نبوده است. البته می توان گفت که بر خلاف توجیه روزبهان، نصر آبادی در صدد بیان این مطلب بوده است که اگر عاشقی حقیقی باشیم، عملی از ما سر نخواهد زد که با مکدر کردن خاطر معشوق به عذرخواهی مجبور شویم؛ اما با توجه به سیره ائمه علیهم السلام این مطلب درست نمی نماید. گفتنی است توبه و استغفار پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به دلیل ارتکاب معصیت نیست؛ چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «ان رسول الله کان یتوب الی الله عزوجل ویستغفره فی کلّ یوم وليلة مائة مرة من غیر ذنب...؛ رسول خدا ﷺ به سوی خدای عزوجل توبه می کرد و در هر روز و هر شب، صد مرتبه استغفار می کرد، بدون اینکه مرتکب گناهی شده باشد» (صدوق، ۱۳۷۷، ص ۳۹۳).

امام سجاد علیه السلام در «مناجات الذاکرین» از مناجات های خمسۀ عشره به خداوند عرض می کند:

إلهی وَاسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَّيْرِ ذِكْرِكَ، وَمِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَّيْرِ أَنْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ سُؤْرٍ بَغَّيْرِ قُرْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ شُغْلٍ بَغَّيْرِ طَاعَتِكَ؛ خداوندا! از هر لذتی که از غیر یاد تو برایم حاصل شده و هر آسایشی که به غیر از انس با تو نصیب من شده و از هر سرور و شادمانی که به غیر از قرب تو برای من پدید آمده و از هر کاری جز طاعت تو، آمرزش می خواهم و استغفار می کنم (قمی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴).

از امام علی علیه السلام حدیثی نقل شده است که به جهت ارتباط با موضوع اهمیت بسزایی دارد: «الاستغفار درجة العلیین؛ استغفار درجه بلند پایگان است» (نهج البلاغه، ح ۴۱۷). این حدیث می رساند که استغفار و عذرخواهی، نشانه مقامات معنوی است.

البته روزبهان در شرح شطح، می گوید: طلب عذر، یعنی رؤیت نفس (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۴) و شخص عاشق چون اصلاً خود را نمی بیند، پس نمی تواند که استغفار کند؛ چون نه خود را می بیند و نه لغزش خود را؛ یعنی شدت عشق به اندازه ای است که انسان جز محبوب نمی بیند؛ پس اگر چیزی جز محبوب را دید، از قبیل لغزش و خطایای خود، عشق وی به آن درجه از کمال و وسعت نرسیده است که چشم را بر هر چه غیر او ببندد.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

این گونه شرح و توجیه با سیره اهل بیت علیهم السلام و آیات قرآن سازگاری ندارد. امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می فرماید: «وَايَا مَنْ أَلْبَسَ أَوْلِيَاءَهُ مَلَابِسَ هَيْبَتِهِ، فَقَامُوا بَيْنَ يَدَيْهِ مُسْتَغْفِرِينَ؛ ای کسی که اولیا بر اثر تجلی هیبت و جلال تو در پیشگاهت استغفارگویان می ایستند» (قمی، ۱۳۸۸، ص ۵۰۶).

در این فراز از دعای عرفه، امام حسین علیه السلام تجلی هیبت خداوند نزد اولیا را علت توبه، استغفار و طلب عذر بیان می دارد و نه رؤیت نفس.

توجیه دیگری که روزبهان در شرح خود بر این شطح آورده این است که: «عاشق بی خود عذر از که خواهد؟ که عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی است» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۵).

این سخن در واقع اشاره‌ای به وحدت وجود است که از باورهای صوفیان است. اینکه وجود و موجود یکی بیش نیست و آن خداست و سوی الله تعالی هیچ موجودی نیست و تمام پدیده‌ها مظاهر آن موجود واحدند که تنها از جهت تقید و تعیین به قیود اعتباری، متکثر به نظر می آید. این کلام همان طور که برخی از منتقدان وحدت وجود گفته‌اند، با اصل خالقیت خدا در تناقض است؛ زیرا موجودات، دیگر خلق خدا نیستند؛ بلکه جلوه‌های او هستند و البته قائلان به وحدت وجود، خود نیز خلقت را ذیل عناوین دیگری چون صدور و ... معنا می کنند.

نقد و بررسی وحدت وجود در این مقام نمی گنجد؛ اما توجه به دو حدیث در اینجا خالی از لطف نیست:

امام علی علیه السلام: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ؛ خداوند کسی است که مباین و غیر از مخلوقات خودش است و هیچ چیز مانند او نیست» (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۳۴).
امام باقر علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ؛ خداوند تبارک و تعالی خالی از خلق خود می باشد و مخلوقات وی هم خالی از خصوصیات اویند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق الف، ص ۳۲۲).

در این زمینه، علامه محمدتقی جعفری می گوید:

مکتب وحدت وجود و موجود، با روش انبیا، سفرای حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو



نظر
صدر

جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند؛ زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحد، ماورای سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کردند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند (جعفری، ۱۳۳۷، ص ۷۴).

نتیجه‌گیری

ابوالحسین المزین با اعتقاد به بحث نردبان شریعت، طریقت و حقیقت، عبادت‌ها را مشغولیتی قلمداد می‌کند که به دلیل روی گردانی از مشاهده حق تعالی، بر گردن بندگان قرار می‌گیرد. اما با توجه به آیات و روایات، عبادت امری است که مقربان درگاه الهی به واسطه آن به مقام خود رسیده‌اند و اساساً هدف آفرینش انس و جن عبودیت است و اگر مشاهده‌ای هم باشد، در عبودیت است؛ نه همانند نردبان که عبادت وسیله آن باشد و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

نصرآبادی نیز همین مفهوم پیش گفته را با تمسک به رسیدن شخص به ربوبیت کنار می‌زند؛ همچنین او استغفار و توبه را به دلیل نقصان عشق و محبت می‌داند. این باور که با توجه به آیات و روایات نقل شده در این نوشتار، بر خلاف سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت  است، به گفته روزبهان ناشی از عقیده به وحدت وجود است؛ چون عاشق و معشوق و عشق یکی هستند و طلب عذر نشان از رؤیت نفس دارد. بررسی عقیده وحدت وجود در مجال این نوشتار نبود؛ اما با مطالب پیش گفته روشن شد که رویه و اندیشه یادشده با سیره اهل بیت  همخوانی و سازگاری ندارد.



نظر
نقد

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۳)، تابستان ۱۴۰۰

فهرست منابع

* قرآن

* نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). من لا یحضره الفقیه (محقق: حسن خراسان، ج ۱). بیروت: دار الاضواء.
۲. ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۴۲۱ق). اللمع فی التاریخ التصوف الاسلامی (مصحح: کامل مصطفی هنداوای). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. احمدنگری، عبدالنبی بن عبد الرسول. (۱۳۹۵). جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء) (ج ۲). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). شرح شطحیات؛ شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۵. پاک‌نیا، عبدالکریم. (۱۳۸۷). عبادت و بندگی پیامبر اکرم ﷺ. مبلغان، دوره ۹ (۱۱۲)، صص ۱۳-۲۱.
۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۳۷). مبدأ اعلی. تهران: چاپخانه حیدری.
۷. جوکار، منوچهر. (۱۳۸۴). ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن. مطالعات عرفانی، دوره ۱(۱)، صص ۴۶-۶۵.
۸. حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (ج ۳). تهران: اسلامیه.
۹. حسینی زبیدی، سید مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۴). بیروت: دارالفکر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۱۱. رجیبی، محمدرضا. (۱۳۸۳). نگاهی به کتاب مشارق انوار یقین. هفت آسمان، ۶ (۲۴)، صص ۱۲۱-۱۴۶.
۱۲. شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۰). عصمت و استغفار؛ تعاند، تلاثم یا تلازم؟ معرفت کلامی، ۲(۲)، صص ۵-۲۶.

۱۷۱



شطحیات صوفیه در سنجه آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسن مزین و ابوالقاسم نضرآبادی)

شطحیات صوفیه در سنجه آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسن مزین و ابوالقاسم نضرآبادی)

۱۳. شریف الرضی، محمد بن الحسین. (۱۳۷۹). نهج البلاغه (مترجم: محمد دشتی). تهران: رامین.
۱۴. صادقی، مریم. (۱۳۶۷). ابوالقاسم نصر آبادی. در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی (محمد کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، صص ۱۸۱-۱۸۲). تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. بیروت: اعلمی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۹). عیون اخبار الرضا (ج ۲). قم: نشر مسجد مقدس جمکران.
۱۷. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۷الف). الخصال (مترجم: محمد باقر کمره‌ای، ج ۲). تهران: کتابچی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۷ب). معانی الأخبار (مترجم: عبدالعلی محمدی شاهرودی، ج ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۴). التوحید (مترجم: محمد علی سلطانی). تهران: ارمغان طوبی.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۹۷۲م). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲). بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰الف). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۳). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰ب). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: مکارم شیرازی و دیگران، ج ۲۰). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طوسی، ابونصر سراج. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف (مترجم: مهدی محبتی). تهران: اساطیر.
۲۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رساله قشیری (مترجم: حسن بن احمد عثمانی). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. قمی، عباس. (۱۳۸۸). مفاتیح الجنان. تهران: حافظ نوین.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳قالف). بحار الانوار (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق ب). بحار الانوار (ج ۲۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق ج). بحار الانوار (ج ۲۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.د). بحار الانوار (ج ۴۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). خدانشناسی؛ مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن (ج ۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). آداب الصلاة (مترجم: سیداحمد فهری). بی جا: ناصر.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه نور (ج ۲۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۵. مولوی، جلال الدین. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی همراه با کشف الآیات. تهران: هرمس.
۳۶. نجل المرتضی، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسه امام المهدي علیه السلام.
۳۷. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۵). قم: آل البيت علیهم السلام.



References

- * Holy Quran.
- * Nahj al-Balagha.
- 1. Abu Nasr as-Sarraj. (1382 AP). *Kitāb al-luma' fi'l-taṣawwuf* (M. Mohabbati, Trans). Tehran: Asatir. [In Persian]
- 2. Abu Nasr as-Sarraj. (1421 AH). *Kitab al-luma' fi'l-tasawwuf* (K. M. Hinduvi, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
- 3. Ahmad Negri, A. N. (1395 AP). *jami' al-'ulum fi istilahat al-funun* (Vol. 2). Beirut: al-A'alami. [In Arabic]
- 4. al-Hurr al-Amili. (1403 AH). *Wasa'il al-Shia* (Vol. 3). Tehran: Islamieh. [In Arabic]
- 5. al-Kulayni. (1407 AH). *al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
- 6. al-Qushayri, A. K. (1374 AP). *al-Risala al-Qushayriyya* (H. Osmani, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic]
- 7. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). *al-Mufradat*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
- 8. al-Sharif al-Radhi. (1379 AP). *Nahj al-Balagha* (M. Dasht, Trans.). Tehran: Ramin. [In Persian]
- 9. al-Shaykh al-Saduq. (1405 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (H. Khorsan, Ed.). Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]
- 10. al-Zabidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arus Min Jawahir al-Qamus* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Fikr.
- 11. Ayatollah Khomeini. (1368 AP). *Adab as-Salat* (S. A. Fahri, Trans.). n.p: Nasser. [In Persian]
- 12. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *Sahifeh-ye Nur*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- 13. Baqli Shirazi, R. (1344 AP). *Sharh-e shathiat*. Tehran: Institute of Iran and France. [In Persian]
- 14. Hafiz Barsi, R. (1422 AH). *Mashriq Anwar al-Yaqin*. Beirut: al-A'alami. [In Arabic]



نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

15. Jafari, M. T. (1337 AP). *Mabda' A'la*. Tehran: Heidari.
16. Jokar, M. (1384). Notes on Shath and its meanings. *Mysticism Studies*, 1(1), pp. 46-65. [In Persian]
17. Majlisi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 3, 25, 26, 47). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
18. Mesbah Yazdi, M. T. (1389 AP). *Theology; Collection of educational books on Quranic teachings* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
19. Muhaddith Nuri. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa-mustanbat al-masa'il* (Vol. 5). Qom: Aal al-Bayt.
20. Najl al-Murtada, S. M. B. (1409 AH). *Tafsir al-Imam al-Hasan al-Askari*. Qom: Madrasa al-Imam al-Mahdi.
21. Pakniya, A. K. (1387 AP). Worship and servitude of the Holy Prophet. *Mobalaghan*, 9(112), pp. 13-21. [In Persian]
22. Qomi, A. (1388 AP). *Mafatih al-Jannan*. Tehran: Hafez Novin. [In Arabic]
23. Rajabi, M. R. (1383 AP). Take a look at the book Mashreq Anwar Yaqin. *Haft Aseman*, 6(24), pp. 121-146. [In Persian]
24. Rumi, J. (1390 AP). *Masnavi-ye-Ma'navi*. Tehran: Hermes. [In Persian]
25. Sadeqi, Maryam (1367). *Abolghasem Nasrabadi. The Great Islamic Encyclopedia* (M. K. Mousavi Bojnourdi, Ed., Vol. 6, pp. 181-182). Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
26. Shakerin, H. R. (1390 AP). Esmat and Istighfar, Adherence, fit or continuity? *Ma'rifat-i Kalami*, 2(2), pp. 5-26. [In Persian]
27. Shaykh al-Saduq. (1377 a AP). *al-Khisal* (M. B. Kamarehei, Trans., Vol. 2). Tehran: Ketabchi. [In Persian]
28. Shaykh al-Saduq. (1377 b AP). *Ma'ani al-Akhbar* (A. A. Mohammadi Shahrودي, Trans., Vol. 2). Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian]
29. Shaykh al-Saduq. (1384). *Kitab al-Tawheed* (M. A. Soltani, Trans.). Tehran: Armaghane Toobi.



30. Shaykh al-Saduq. (1389 AP). *Uyoun Akhbar al-Ridha* (Vol. 2). Qom: Jamkaran Holy Mosque Publishing. [In Arabic]
31. Tabatabaei, S. M. H. (1370 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (N. Makarem Shirazi et al. Trans., Vol. 13, 20). Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
32. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans., Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office.
33. Tabatabaei, S. M. H. (1972). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 12). Beirut: Scientific Institute for Publications.



۱۷۶

نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰