

مطالعه تطبیقی دو طریق عرفانی

(طریق وجه خاص و روش شطار)

احسان فتاحی اردکانی*

چکیده

دو راه سلوکی در کتب عرفان بیان شده است: طریق «وجه خاص» ابن عربی؛ و طریق «شطار» کبرویه. طریق «شطار» به عنوان برترین راه سلوک، گاه با طریق «وجه خاص»، یکی دانسته شده است. در این مقاله، طریق وجه خاص، به عنوان طریق بی واسطه حق با بنده از طریق عین ثابت، با روش شطار به معنای راه محبت، مقایسه شده است و ضمن برشماری ویژگی‌های هر کدام، به این نتیجه رسیده که تطبیق این دو روش بر هم، نادرست است و این تطبیق را کبرویه پس از پذیرش اندیشه‌های ابن عربی، انجام داده‌اند. البته با طریق وجه خاص، به راحتی می‌توان روش شطار را تحلیل هستی‌شناختی کرد.

کلیدواژه‌ها: طرق سلوک، وجه خاص، شطار، کبرویه، ابن عربی، حسین خوارزمی.

بیان مسأله

دسته‌بندی‌های مختلفی از راه‌های وصول به حق طرح شده است. بوعلی سینا سالکان به سوی حق را به زاهد، عابد و عارف تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۹)؛ و در دوره‌های اخیر راه‌های سلوک را به عابدان، زاهدان، عشق و معرفت تقسیم می‌کنند. بعضی طریقت‌های عرفانی، این راه‌ها را به اقسامی تقسیم و ضمن برشماری کاستی‌های هر یک، برترین راه را معرفی کرده‌اند. کبرویه راه‌های سلوک را به «طریق ابرار»، «طریق اخیار» و «طریق شطار» تقسیم کرده‌اند؛ و «طریق شطار» را برترین راه سلوک دانسته‌اند (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰). عارفان مکتب/بن‌عربی در یک تقسیم، راه‌های وصول را به «طریق سلسله ترتیب» و «طریق وجه خاص» منحصر کرده‌اند. برخی مانند حسین خوارزمی از شارحان فصوص، طریق شطار را با طریق وجه خاص، یکی دانسته‌اند. سؤال اساسی در این جا این است که این دو طریق کدامند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ آیا طریق شطار با طریق وجه خاص یکی است یا با هم تفاوت دارند؟ شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان این دو راه چیست؟ در این مقاله بر آنیم تا ضمن برشماری ویژگی‌های طریق شطار، تفاوت آن را با طریق وجه خاص، نشان دهیم.

راه‌های سلوک از دید مکتب ابن‌عربی و کبرویه

عارفان معتقدند راه‌های وصول به خدا، به تعداد نفوس است؛ و در عین حال، این راه‌ها را به چند راه کلی منحصر کرده‌اند. دو تقسیم مهم و مشهور از این طرق، تقسیم کبرویه و تقسیم مکتب/بن‌عربی است.

دیدگاه مکتب ابن‌عربی

عارفان مکتب/بن‌عربی، در یک تقسیم، طرق الی الله را به طریق سلسله ترتیب و طریق وجه خاص تقسیم می‌کنند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

سلسله ترتیب که «طریق عقول و نفوس» نیز خوانده می‌شود، به این معناست که انسان از طریق سلسله وسایط، از حق تعالی کسب فیض می‌کند (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۰) و به «سلسله

وسایط» و «شروط و اسباب» نیز نامیده می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳). این طریق که طریق عام است، شامل حجب نوریه و ظلمانیه زیادی است که سالک تا از آن‌ها نگذرد، به حق نمی‌رسد و این حجب نوریه، همان «عوالم اجسام» و «عوالم ارواح نوریه» است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۸). انسان در سیر خود از این طریق، با راهنمایی مرشد کامل از مقامات و منازل عبور کرده، به حق واصل می‌شود و کاملی می‌شود که بدان اقتدا می‌شود (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۹).

طریق وجه خاص به معنای ارتباط بی‌واسطه بنده با حضرت خالق از طریق عین ثابت او است (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۰ - ۱۸۱). این ارتباط بی‌واسطه به دلیل ارتباط بی‌واسطه حقیقت مربوب با رب است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۸). به عبارت دیگر، معیت ذاتی حق با اشیا و احاطه وجودی حق، چنین ارتباطی را اقتضا می‌کند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸). این راه به «طریق سرّ و تولیه» (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۷؛ قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱) و «رفع وسایط» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳) و «عدم وسایط» (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸) نیز موسوم است. در این طریق، سالک پس از رجوع از حق به خلق، منازل و مقامات را می‌شناسد و علم او به مقامات و منازل، از باب علم از علت به معلول (برهان لم) است (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱ - ۱۸۲). به اعتقاد این عارفان، تجلیات و جذبات از همین طریق حاصل می‌شود (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۸ و ۹۹). عارفان این مکتب، مدعیند این طریق، اقرب طرق است؛ زیرا در این طریق، سالک حجاب‌ها را با جذبه‌های الهی می‌پیماید، اما سالک طریق دیگر باید حجب ظلمانی و نورانی را بپیماید و این سیر با کثرت ریاضات حاصل می‌شود؛ زیرا ریاضت موجب مناسبت وی با وسایط می‌شود. با توجه به این که سالک این طریق باید گردنه‌های زیاد و مسافت طولانی را بپیماید، واصلان به این راه اندکند (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱). همچنین با توجه به این که حق به همه، محیط است و در همه جا سریان دارد، سالک این راه باید بعد از وصول، در طلب حقی باشد که در منزل اول از آن کوچ کرده است؛ از این رو، وصول پیش از رجوع او، وصول متوهم است نه واقعی (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۸).

دیدگاه کبرویه

تقسیم دیگری که در این زمینه وجود دارد، متعلق به کبرویه است. اولین کسی که این تقسیم را مطرح کرد نجم‌الدین کبری است و پس از وی، نجم‌الدین دایه، عبدالغفور لاری و

ملا عبد الصمد همدانی مطالبی در این باره گفته‌اند.^۱ به اعتقاد نجم‌الدین کبری راه‌های وصول به حق در یک تقسیم کلی به سه قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، «طریق ابرار» یا «طریقه ارباب مجاهده و ریاضت» است. در این طریق، تکیه بر ریاضت و تهذیب و تبدیل اخلاق است (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰). به اعتقاد ایشان بیماری دل از صفات نفسانی ذمیمه است و باید این صفات را به صفات نیک تبدیل کرد. راه از بین بردن این صفات، با اتصاف به صفت مقابل آن است؛ زیرا «العلاج بالاضداد». از دیدگاه وی، زایل کردن تمام صفات مقدور سالک نیست؛ زیرا این صفات، ذاتی انسان است و در حقیقت، مقصود از تهذیب اخلاق، به اعتدال در آوردن این صفات است. این راه، همان راه علمای اخلاق است که بر تبدیل اخلاق و رسیدن به حالت اعتدال تأکید دارند (دایه، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹).

راه دوم، «طریق اخیار» یا «طریقه ارباب معاملات» است. در این طریق، به بسیاری روزه و حج و تلاوت قرآن و جهاد و دیگر اعمال ظاهری شرع، تأکید می‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰) و شاید بتوان آن را «طریق عبّاد» نیز نامید.

راه سوم، «طریق شطّار»^۲ یا «طریقه اهل محبت» است. این طریق بر محبت و عشق الهی تأکید دارد و می‌توان آن را «طریق عشق»^۳ و عاشقان» نامید. این طریق بر موت ارادی مبتنی و بر ده اصل، استوار است. این اصول عبارت است از: توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مداومت ذکر، توجه الی الله، صبر، مراقبه، و رضا (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰).

۱. در طرائق الحقائق و یستان السیاحه نیز از شطّار سخن گفته است و با توجه به این که همان مطالب ملا عبد الصمد است نام آن‌ها ذکر نشده است. محمد غوث شطّاری نیز بیاناتی درباره شطّار دارد که مطلب خاصی ندارد. لازم به ذکر است که مرحوم جلال‌الدین همایی تحقیقی راجع به شطّار داشته است که خلاصه آن در مقدمه شرح فصوص بابا رکتا به چاپ رسیده است اما در آنجا تفاوتی میان سلسله شطّار با شطّار به عنوان روش سلوکی به چشم نمی‌آید.
۲. طریق شطّار را نباید با شطّار به معنای عیار، یکی دانست؛ چنان‌که نباید این راه را با شطّار به منسوب به عبدالله شطّار (قرن ۸ و ۹) که در سوماتره و جاوه و هند نیز پیروانی دارد اشتباه گرفت. شطّار در این راه، وصف روشی است که عارفان آن را برگزیده‌اند و بیش‌تر در عرفان عملی مطرح است؛ اما شطّار به نام سلسله خاصی از صوفیان هند است.
۳. هر چند طریق عشق را بسیاری از عرفا مطرح کرده‌اند؛ اما کبرویه با پایه‌گذاری آن بر ده اصل، و نهادن عنوان شطّار بر آن و ذکر برتری آن بر دیگر راه‌ها، دیدگاه اختصاصی کبرویه است که در این جا بدان پرداخته شده است.

در نگاه نجم‌الدین کبری، طریق سوم از دو طریق دیگر بهتر است؛ زیرا طریق علمای اخلاق هر چند مقبول است، پنج اشکال اساسی دارد. یکی این که زمان زیادی طول می‌کشد تا یک صفت ذمیمه به صفت حمیده تبدیل شود. به عبارت دیگر، برای تبدیل اخلاق، عمری مانند عمر نوح 7 لازم است. دوم این که محو کلی آن رذایل ملاک نیست، بلکه به اعتدال در آوردن صفات است. سوم، چون این طریق بر مجاهده استوار است، با غفلت از محافظتِ نفس، نفس دوباره سرکش و افسارگسیخته می‌گردد و بدتر از آنچه بود، می‌شود؛ زیرا سگِ نفس را هر چند بیش‌تر بندند، گرسنه‌تر شود. چهارم آن که وقتی انسان در پرورش صفتی شروع نماید، صفت دیگر خلل پذیرد (دایه، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹-۲۰۲). پنجم این که واصلان این راه بسیار اندکند. بنابراین وصول با مجاهدهٔ نفس، حاصل نمی‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰). دربارهٔ راه دوم نیز باید گفت که واصلان این راه در زمان طولانی بسیار کم است؛ به گونه‌ای که واصلان این راه از واصلان راه اول نیز کمترند (لاری، ۱۳۶۳، ص ۳۶).

در مقابل این دو راه، راه سوم، راه نزدیک‌تر است و انسان را زودتر به مقصد می‌رساند؛ به گونه‌ای که واصلان این دسته در بدایت حال بیش‌تر از واصلان دو راه دیگر است (لاری، ۱۳۶۳، ص ۳۶). این ویژگی‌ها باعث شده تا سالکان این راه را «طائران» بنامند (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰). وجه تسمیهٔ این راه به شطار نیز همین است؛ زیرا شطار به معنای کسی است که راه طولانی را در اندک زمانی می‌پیماید (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۴).

نجم‌الدین دایه از پیروان این مکتب، راه اول و سوم را در کتاب خود طرح کرده است. او راه اول را «راه زاهدان» و راه سوم را «راه عاشقان» می‌نامد. او طریق اول را معقول می‌داند (دایه، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹)، اما آن را دارای مشکلاتی می‌داند که پیش از این، بیان شد. او به انتقاد شدید از کسانی می‌پردازد که به منظور تفکرِ بهتر، به تهذیب اخلاق روی می‌آورند و معتقد است آنان با این کار، به ادله و براهینی دست پیدا می‌کنند که بدان نفی صانع کنند یا صانع ناقص، اثبات کنند (دایه، ۱۳۷۱، ص ۳۹۱). او اشکال راه اول را به گونه‌ای کامل‌تر بیان می‌کند و می‌گوید از نقصان یک صفت ذمیمه، چند صفت ذمیمهٔ دیگر پدید می‌آید. مثلاً از نقصان غضب، بی‌حمیتی و سستی در دین و بی‌غیرتی و جبانی پدید آید (دایه، ۱۳۷۱، ص ۱۸۲).

جلال‌الدین دوانی (دوانی، اخلاق جلالی، ص ۱۵) و قاضی نورالله شوشتری (شوشتری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳) نیز از کسانی هستند که روش شطار را در سلوک برگزیده‌اند. تقسیم‌بندی عابدان و زاهدان و عاشقان به این معنا نیست که این سه، هر کدام راهی دارند و هر یک از دیگر راه‌ها بی‌نیازند. عاشقان مدعی آنند که زاهدان اولاً و بالذات، به تبدیل اخلاق نظر دارند؛ و ثانیاً و بالعرض، به خدا توجه دارند. از این رو، کسانی که در این طریقند، از خدا بازمی‌مانند. این مطلب در گفت‌وگویی که میان/ابن‌منصور و/ابراهیم‌خواص صورت گرفته است نمایان است. /ابن‌منصور از/ابراهیم‌خواص سؤال کرد: در چه مرحله‌ای از ریاضت نفس هستی؟ /ابراهیم پاسخ داد: سی سال است که خود را در مقام توکل، ریاضت می‌دهم. /ابن‌منصور گفت: سی سال است عمر خود را در عمارت و آبادانی باطن، سپری ساختی، پس کی می‌توانی به مقام فناء فی الله برسی؟ (نجم‌الدین کبری، ۱۴۲۶، ص ۹۰ - ۹۱). اهل محبت معتقدند باید این مسیر را با عشق پیمود. وقتی انسان عاشق خدا شد، دیگر لازم نیست با موانع مبارزه کند؛ زیرا موانع در مسیر عشق هضم می‌شوند و با وجود مشکلات فراوان، این مشکلات دیده نمی‌شود. حافظ در این زمینه می‌گوید:

ألا یا أيها الساقی أدر کاساً و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها
 عبادت در این راه برای نفس زحمت و کلفت نیست؛ بلکه عبادت را با عشق تمام، انجام می‌دهد. در این طریق، وقتی سالک به خدا نظر داشت و قرب به حق پیدا کرد، بی‌مجاهدت و ریاضت، اخلاق ذمیمه به اخلاق فاضله تبدیل می‌شود. بنابراین اثبات طریق عشق به معنای نفی عبادت و تبدیل اخلاق نیست؛ بلکه عبادت در این طریق عاشقانه است، نه کلفتانه؛ و تبدیل اخلاق نیز به کیمیای محبت حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، در این طریق هم عبادت وجود دارد و هم ریاضت، ولی معنای عبادت و ریاضت در این طریق با معنای عبادت و ریاضت در آن دو راه دیگر تفاوت دارد. عبدالغفور لاری در این باره می‌نویسد: تبدیل اخلاق ذمیمه واجب است ولی مطمح نظر ساختن اخلاق، موجب دور افتادن از خداوند است و حق را مطمح نظر ساختن و طلب استهلاک در او کردن، با وجود قرب به حق، متضمن تبدیل اخلاق است بی‌کلفت‌مجاهدت و ریاضت (لاری، ۱۳۶۳، ص ۳۵). در نگاه آنان، سالک ابتدا باید در

تصفیه دل کوشد تا دل قابل فیض حق شود و از فیض حق در یک زمان، چندان تبدیل اخلاق و تحصیل صفات میسر شود که به مجاهدات و ریاضات عمرها ممکن نشود (دایه، ۱۳۷۱، ص ۲۰۲). این مطلب نظیر تحصیل علم از دید اهل نظر و اهل مجاهده است. در هر دو راه، تزکیه و تصفیه لازم است؛ اما در طریق اهل نظر تزکیه برای حاکم کردن عقل بر قوا است، ولی در طریق اهل مجاهده، تزکیه و تصفیه برای محدود کردن قوای جسمانی است تا سلطان قلب، قادر بر اظهار آثار خود باشد. در هر دو طریق، تزکیه و تهذیب لازم است؛ ولی در اولی تزکیه برای سلطنت عقل است، ولی در دومی تزکیه مقصود اصلی است و سلطنت قلب مقصود بالثانی است (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲ - ۳۹۹).

ملا عبدالصمد به پیروی از کبرویه همین مباحث را مطرح می کند و طریق شطار را در سیر و سلوک برمیگزیند (همدانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳). او این طریق را مبنی بر «موت ارادی» می داند و تفصیل آن را به مرتبه سوم در حکمت اربعه عملیه حواله می دهد؛ ولی در جلدهای بعدی کتاب، چیزی در این زمینه ذکر نکرده است. او طریق شطار را طریق عاشقان و طریق دیگر را طریق زاهدان معرفی می کند و می گوید: «زاهدان در تهذیب اخلاق و ترتیب احوال و اعمال و ترقی درجات مشغول شوند و نخواهند که از اعمال و اورادشان چیزی ترک شود؛ اما عاشقان در خرابی ظاهر و تعمیر باطن کوشند» (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵). او به ده اصل نیز اشاره می کند، اما آن ها را برنمی شمارد (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۴ - ۱۶۳).

در نگاه او، با عبادت و مجاهده می توان از ابرار شد، ولی درجات قرب با عبادت و مجاهده درست نمی شود. او در این جا بعضی دیگر از مزایای این طریق و معایب دو طریق دیگر را بیان می کند. او می گوید برای وصول باید رفع حجب کرد و حال آن که «اکتساب» در عبادت و مجاهده، خود از حجب است. اگر تمام موانع را با اکتساب رفع کنیم، حجاب اکتساب را به چه رفع باید کرد. او در این جا به حجب ظلمانی و نورانی نیز اشاره می کند و چگونگی رفع آن ها را بیان می کند و با این بیان، اشکال دیگر آن دو راه را متذکر می شود. او می گوید: «رفع حجب ظلمانی به انتفاء آن حجب است و رفع حجب نورانی به انتفاء التفات به آن حجب، نه نفی التفات؛ زیرا نفی التفات به معنای التفات به آن است و این التفات، خود، حجاب است و با حجاب

نمی‌توان حجاب را رفع کرد؛ زیرا این به مثابه شستن خون با خون است که محال است» (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۷). بنابراین به نظر او ممکن است بتوان با دو راه اول مقداری از مسیر را پیمود اما در ادامه، این راه‌ها خود حجاب بر حجاب می‌شود و به جای نزدیکی به خدا و راز وی دور می‌کند. به نظر او باید درجات قرب را با جذب پیمود و هر کس به جایی رسید، با جذب رسیده. حجب نورانی در طریق عاشقان، با جذب رفع می‌شود؛ و الا محبت و عشق نیز حجاب است و تا غایت بنده ذکر و محبت باشد، بنده ذکر و محبت است، نه بنده مذکور و محبوب. او جذب را هم تعریف می‌کند و می‌گوید: «مراد از جذب مسلوب التمییز نیست، بلکه منفرد از غیر خدا است» (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۸). در جایی دیگر می‌نویسد: «جذب عبارت از کشش است که فعل خداست. بنده آن گاه که روی به دنیا آورد، ناگاه عنایت الاهی در می‌رسد و روی دل بنده را برمی‌گرداند تا روی به خدا آورد. آنچه از طرف حق است، جذب نامند و آنچه از طرف بنده است، عشق و محبت و میل و اراده است» (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۵).

همدانی برای اثبات پیمودن این راه با عشق، از علم ابجد نیز استفاده می‌کند. او می‌گوید: «عقل و عشق در عین و قاف با هم شریکند و در لام و شین از هم جدا هستند. لام به ابجد سی است و شین سیصد. بنابراین آن گاه که عقل ده قدم جلو می‌رود، عشق سیصد قدم جلو می‌رود. عقل در برابر عشق مانند مورچه گام برمی‌دارد و پر واضح است که مسافتی به این درازی را نمی‌توان با این گام‌های کوتاه پیمود. پس عقل برای سلوک در این راه آفریده نشده است و رهرو این بادیه، عقل نیست» (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۴۲).

از خصوصیات دیگر این راه که همدانی بیان نکرده، این است که رونده این راه، همیشه در ترقی است و سیر او به مرگ قطع نمی‌شود؛ اما سیر در دو راه دیگر به مرگ طبیعی، قطع می‌شود (لاری، ۱۳۶۳، ص ۳۲)؛ زیرا عبادت و ریاضت با این بدن و در همین دنیا است و وقتی مرگ فرا رسید، دیگر عبادت و ریاضتی صورت نخواهد گرفت و در نتیجه، سیر منقطع می‌شود. اما متعلق عشق، روح و جان آدمی است و چون روح ابدی است و معشوق او سرمدی است، راه عشق همواره باقی است. همچنین اصلان راه عبادت به «جنت افعال» و اصلان راه زهاد به «جنت صفات» می‌رسند (لاری، ۱۳۶۳، ص ۳۶)، اما اصلان راه عشق به «جنت ذات» می‌رسند.

آقامحمد بیدآبادی که او هم همین طریق را انتخاب کرده، در «رساله سیر و سلوک» جان کلام را ادا کرده است؛ آن جا که می نویسد:

ره هدی به خدا غیر عشق نیست زور این باده ندانی به خدا تا نچشی^۱

ابن عربی به خصوصیت دیگر این راه اشاره می کند. او می گوید: «مجاهده برای این دسته، موجب کشف علوم می شود؛ اما مجاهده برای دیگران تنها صفای ضمیر و رقت حال را به دنبال می آورد ولی نتیجه علم کشفی نمی دهد» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۹۹).

به گفته ملاعبدالرحیم دماوندی طریق اصحاب معاملات، نیاز به استاد ندارد؛ اما در طریق عارفان، نیاز به استادی است که از علوم کشفی و معارف یقینی و علوم دین بهره مند باشد (دماوندی، ۱۳۷۸، ص ۸۰۳-۸۰۴).

همدانی دو رکن اساسی روش شطار را مرشد و ذکر می داند؛ از این رو، مفصل به این دو بحث می پردازد (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱).

همدانی درباره عشق، رساله ای نیز نوشته است که زنوزی از آن با نام «رسالة فی العشق الالهی»^۲ یاد می کند (زنوزی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۴). او در این رساله، مسائل بیش تری را باز می کند. او برای تثبیت این راه از آیات و روایات بهره می برد. او ابتدا این آیه از قرآن را ذکر می کند که «...رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۳ (توبه/۷۲). در این آیه، رضایت الهی از هر چیزی بالاتر دانسته شده است و تنها فوز عظیم (به دلیل حصری که در جمله است) همین دانسته شده است. او این آیه را دلالتی بر همین طریق می گیرد. او روایتی نقل می کند که می گوید اگر کسی شوق لقای حبیب را داشته باشد، در سیر به سوی او تلاش می کند. طبق این روایت، عشق به خدا انسان را به سیر و سلوک وامی دارد و برای سیر و سلوک این راه، به مرشد راه نیاز است؛ بنابراین بعد از این روایت می گوید: «پس چرا افسرده ای و خود را به صاحب دلی نمی رسانی؟» او هیچ دلی را

۱. الذریعة، ج ۱۲، ص ۲۸۳.

۲. این رساله با تصحیح ابن جانب در مجله ميثاق امين، ش ۸ و ۹ در سال ۱۳۷۸، به چاپ رسیده است.

خالی از ایمان به محبت نمی‌داند، اما کمند کسانی که به اهل محبت ایمان داشته باشند؛ زیرا «کسی که نچشیده، نداند»؛ و به همین دلیل منکران مقامات محبت را معذور می‌داند (همدانی، ۱۳۷۸، ش ۸ و ۹، ص ۱۷۰ - ۱۶۹).

او روایات زیادی در این زمینه نقل می‌کند؛ اما دو روایت بسیار زیبا که به طریق عشق اشاره دارند، در این رساله ذکر نشده است. آن دو روایت یکی روایت امیرالمؤمنین ۷ است که در مناجات فرمود: «الهی ما عبدتک خوفاً من عقابک و لا رغبة فی ثوابک و لکن وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۱۵۷). روایت دوم از امام صادق ۷ است که مردم را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروهی خدا را از ترس آتش عبادت می‌کنند که این عبادت عبید است؛ گروهی خدا را برای رغبت در ثواب اطاعت می‌کنند که آن اطاعت مزدوران و بنا بر روایتی، اطاعت حریصان است؛ و گروهی خدا را برای محبت او عبادت می‌کنند و این عبادت احرار است که از همه عبادت‌ها برتر است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۴)؛ در روایتی دیگر این عبادت، «عبادت کرام» نامیده شده است (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۱۸۸). در هر دو روایت، سخن از عبادت عاشقانه آمده است؛ به این صورت که یکی از جنبه‌های قابل‌سخن گفته است که عبادت من از روی عشق است و دیگری از جنبه‌ی فاعلی که خدا چون شایسته عبادت است، او را عبادت می‌کنم. در این دو روایت، عبادت برای بهشت و جهنم را عبادت عبید و حریصان دانسته است. این دو را می‌توان بر ابرار و اخیار تطبیق داد که ریاضات ابرار برای بهشت است؛ و اخیار یا عابدان، از ترس جهنم، عبادت می‌کنند. او این دو روایت را برای این طریق ذکر نکرده است و حال آن که از گویاترین روایات در این زمینه است. البته او روایت امیرالمؤمنین ۷ را به عنوان فضیلت آن حضرت ذکر می‌کند (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۸۴) ولی از آن، استفاده سلوکی نمی‌کند.

همدانی مبنا و علت این عشق را چنین بیان کرده است که وقتی انسان از نقص خود خبردار می‌شود، در باطن، شوقی به کمال پیدا می‌شود و آن شوق او را به طلب کمال، سوق می‌دهد (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۹۴) و با توجه به این که کمال مطلق، فقط خداست، عاشق او می‌شود. روایت حضرت امیر ۷ می‌تواند به علت این محبت اشاره داشته باشد؛ زیرا اهلیت خدا برای عبادت عاشقانه، به دلیل جامع و مبدأ کمال بودن اوست.

مقایسه دو طریق

حسین خوارزمی از شارحان «فصوص»، طریق وجه خاص را با طریق شطار کبرویه، یکی دانسته است (حسین خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰؛ ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۷)؛ وی در «شرح فصوص» می نویسد: اما طریقی دیگر هست که آن را طریق وجوه خاص گویند، و اهل تحقیق آن را طریق سر خوانند، و در این طریق وسائط را اصلاً مدخلی نباشد؛ و این طریق، حاصل است از ارتباط خلاق از روی عین ثابت خود به حضرت خالق، از آن که حقیقت هر مربوب، مرتبط است به حقیقت ربّ خود بی واسطه؛ و تجلیات الاهی و جذبات پادشاهی بنده را از این روی حاصل شود و سرّ «جذبة من جذبات الرحمن توازی عمل الثقلین» مکشوف گردد، و وجه «کنت له سمعاً و بصراً و يداً» الی آخر الحدیث، مبین شود. و همین طریق است که شیخ؛ در اصول عشره آن را طریق شطار نام نهاده است (حسین خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰).

شیخ آدینه محمد خوارزمی هم به تبع او از اتحاد این دو طریق، سخن می گوید (محمد خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۸ - ۲۳۴).

در مقابل، صائن الدین ابن ترکه کتابی دارد با نام «الاطوار الثلاثة» که درباره اطوار سه گانه صوفیه یعنی محققین، ابرار و اخیار^۱ است. مراد او از محققین، ابن عربی و از ابرار و اخیار، به ترتیب نجم الدین کبری و شهاب الدین سهروردی است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۵۲). از این کتاب بر می آید که صائن الدین ابن ترکه میان طور نجم الدین کبری و ابن عربی فرق می گذاشته است.

با توجه به ویژگی هایی که درباره هر کدام از دو طریق وجه خاص و شطار بیان شد، به نظر می آید نجم الدین کبری با نگاه سلوکی، این طریق را بیان کرده است؛ اما شاگردان ابن عربی با دید هستی شناختی وجه خاص را مطرح کرده اند. به بیان دیگر، کبرویه این راه را به عنوان راهکار عملی طریقتی خود بیان می کنند، ولی شاگردان ابن عربی راه خود را برای تحلیل مسائل هستی شناسی و سلوکی بیان داشته اند و تطبیق این دو بر هم باعث از بین رفتن دقت های

۱. ابرار و اخیار در عبارت صائن الدین ترکه را نباید با ابرار و اخیار نجم الدین کبری یکی دانست.

موشکافانه‌ای می‌شود که هر کدام بیان داشته‌اند. این دو راه با فضای فکری متفاوت از هم بیان شده است؛ زیرا *انجم‌الدین کبری* و *ابن عربی* معاصر بودند و تا کنون هیچ ارتباطی میان آن دو گزارش نشده است و می‌دانیم که اندیشه‌های *ابن عربی* مورد پذیرش کبرویه (اولیه) واقع نشد و این نشان از تفاوت این دو فکر می‌دهد. با نگاهی به آموزه‌های رسیده از این دو عارف نیز تشابهی میان مطالب بیان شده از سوی این دو کمتر یافت می‌شود.^۱ به احتمال زیاد بعد از آن که اندیشه‌های *ابن عربی* وارد اندیشه کبرویه شد، این دو بر هم تطبیق شد. این مطلب زمانی تقویت می‌شود که بدانیم *خوارزمی* که از شارحان فصوص است، از *مردان خواجه ابوالوفاء* (متوفای ۸۳۵ ق) از مشایخ کبرویه بوده است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۲۰ و ۳۱). با توجه به همین تفاوت دو دیدگاه، معنای عبارت «الطرق الی الله بعدد النفوس» بر مبنای هر کدام متفاوت می‌شود. در طریق وجه خاص با توجه به ارتباط مستقیمی که میان هر شیء و رب اوست، به تعداد هر موجود، راه وجود دارد؛ و هر راهی در عرض دیگر راه‌ها است. اما در نگاه کبرویه با توجه به این که راه‌ها از این سه نوع بیرون نیست و در هر راهی مراتب مختلفی وجود دارد و هر انسانی در مرتبه‌ای از آن راه است، این راه‌ها به تعداد انسان‌ها است و این راه‌ها طولی است. به بیان دیگر، بی‌نهایتی راه‌ها بر مبنای اول به اعتبار کثرت سالکان است (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۹۷) و بی‌نهایتی راه‌ها بر مبنای دوم، به اعتبار کثرت مراتب است (لاری، ۱۳۶۳، ص ۳۱).

نکته پایانی این که بیان طریق وجه خاص، نتایج خاصی را به‌ویژه در مباحث سلوکی به دنبال دارد. با بیان این طریق، به راحتی تحلیل جذبه، امکان‌پذیر می‌شود و عطای ذاتی از این طریق حاصل می‌شود و می‌توان روش محبت را در این دستگاه مطرح کرد؛ و روش شطار را تحلیل هستی‌شناختی کرد؛ اما این که گمان شود روش شطار همان طریق وجه خاص است، مطلب نادرستی است.

۱. ادبیات و اصطلاحات به کار برده شده این دو عارف نیز تفاوت دارند. *ابن عربی* از واژگانی مانند *عین ثابت*، *حق مخلوق* و... استفاده می‌کند؛ اما چنین عباراتی در آثار *انجم‌الدین کبری* یافت نمی‌شود.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۳)، الذریعة الى تصانیف الشيعة، بیروت، دار الاضواء، چاپ سوم.
۲. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، تحقیق ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ اول.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، چاپ شده به همراه شرح الاشارات و التنبيهات خواجه نصیر طوسی، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
۴. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیة (چهار جلدی)، بیروت، دار صادر.
۵. ابن ترکه اصفهانی، صائغ الدین (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ سوم.
۶. _____ (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.
۷. جنیدی، مؤیدالدین (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۸. خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۳۸۴)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار شرح مثنوی معنوی، مقدمه و تصحیح و تحشیه دکتر محمدجواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی، مقدمه و تصحیح دکتر عباسعلی وفایی، تهران، نشر سخن.
۱۱. دایه، نجم الدین رازی (۱۳۷۱)، مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۱۲. دماوندی، ملاعبدالرحیم (۱۳۷۸)، مفتاح اسرار حسینی، چاپ شده در منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، انتخاب سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۳. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

- ۱۴ . زنوزی، محمدحسن (۱۳۸۴)، ریاض الجنة (قسم سوم از روضه چهارم)، تحقیق علی رفیعی علامرودشتی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- ۱۵ . شوشتری، سیدنورالله (۱۳۷۵)، مجالس المؤمنین، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- ۱۶ . صدوق، محمدبن علی (۱۳۶۲)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ۱۷ . قیصری، داود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۱۸ . قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، اعجاز البیان، تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۱۹ . _____ (۱۳۷۲)، شرح الاربعین حدیثاً، تحقیق و تعلیق حسن ییلماز، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۲۰ . کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- ۲۱ . لاری، عبدالغفور (۱۳۶۳)، ترجمه و شرح رساله اصول عشرة نجم الدین کبری، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۲ . نجم الدین کبری (۱۴۲۶)، الاصول العشرة، چاپ شده در فوائج الجمال و فوائج الجلال، تحقیق یوسف زیدان، مصر، دار السعاده الصباح، چاپ دوم.
- ۲۳ . همدانی، عبدالصمد (۱۳۸۱)، بحرال معارف، تحقیق و ترجمه حسین استادولی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- ۲۴ . _____ (۱۳۸۷)، محبت نامه، تصحیح و تحقیق احسان فتاحی اردکانی، فصلنامه میثاق امین، سال دوم، شماره ۸ و ۹.