

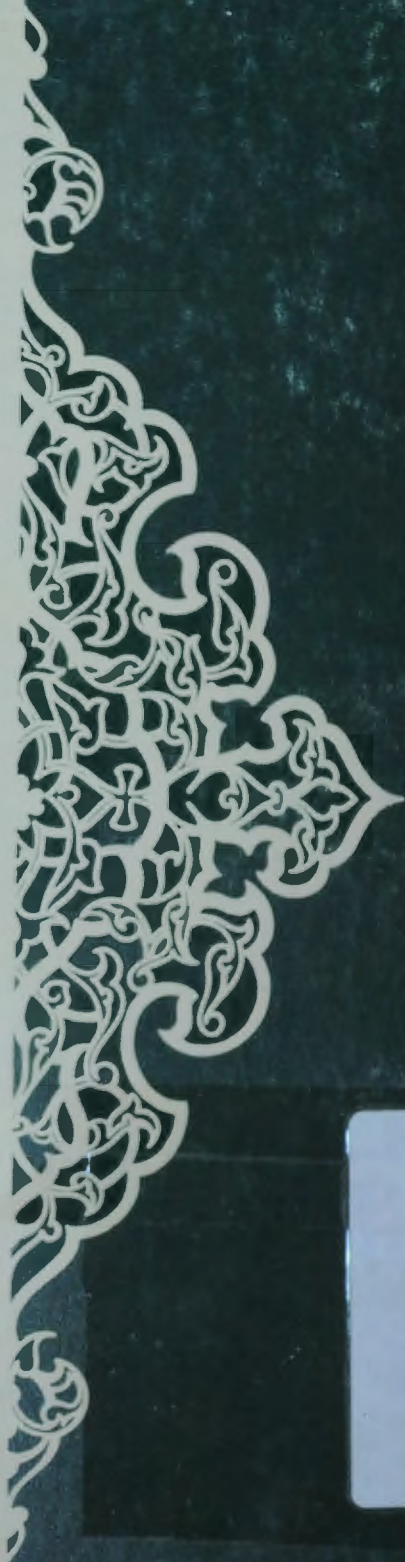
زندگی و آثار شیخ ابوبحسن بُستی

تالیف

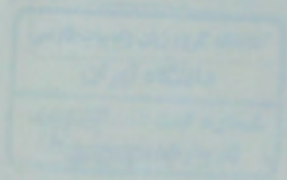
دکتر نصر اللہ پور جوادی



منویر مطالعات و تحقیقات اسلامی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دیباچه

این دفتر حاصل تحقیقی است درباره یکی از متفکران و نویسندگان ایرانی در قرن پنجم هجری به نام ابوالحسن بُستی. وی از مشایخ صوفیه خراسان است که تاکنون يك رباعی و نیز چند قطعه پراکنده از آثار منتشر او به فارسی و عربی در کتابهای مختلف به چاپ رسیده است، ولی شخصیت وی و افکار و آثار عرفانی او تاکنون مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته بوده است. در این دفتر سعی شده است که پس از معرفی شخصیت او و افکارش، همه آثاری که تاکنون از او به دست آمده است همراه شروحاتی که بر آنها نوشته شده است تصحیح و جمع آوری شود.

نوشته حاضر در دو بخش تدوین شده است. بخش اول مشتمل است بر دو فصل. در فصل اول شخصیت شیخ ابوالحسن و نام و موطن او معرفی شده و در فصل دوم با توجه به آثاری که از او موجود است حکمت معنوی و عرفان نظری او بطور کلی مورد بحث قرار گرفته است.

بخش دوم اختصاص دارد به آثاری که از شیخ ابوالحسن به دست آمده است. این بخش خود مشتمل بر چهار جزء است. در جزء اول تنها رباعی بازمانده از او نقل شده و مآخذ این رباعی و تا حدودی معنای پاره‌ای از کلمات آن شرح داده شده است. در جزء دوم نصیحت‌نامه‌ای که شیخ به خواجه نظام‌الملک طوسی نوشته است معرفی و نقل شده است. در جزء سوم تنها رساله فارسی به دست آمده از این نویسنده و همچنین شرحی که بر آن نوشته شده است همراه با مقدمه و توضیحات درج شده است. این رساله و شرح آن نخستین بار

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی
با همکاری مرکز نشر دانشگاهی

شماره: ۵۴۳

کتابخانه گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه تهران

شماره ثبت: ۳۴۷۰

تاریخ:

زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بُستی

تألیف پورجوادی، نصرالله

چاپ اول: ۱۳۶۴

تیراژ: ۲۰۰۰/

حروفچینی: لاینوترون مرکز نشر دانشگاهی

چاپ و صحافی: چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

بها: ۲۴۰ ریال

است که به چاپ می‌رسد. و سرانجام، در جزء چهارم کلمات عربی شیخ دربارهٔ سیر نزولی و صعودی همراه با دو شرح، یکی از نورالدین اسفراینی و دیگری از شارحی ناشناخته متعلق به مکتب ابن عربی، از روی نسخه‌هایی که قبلاً به چاپ رسیده بوده است نقل شده است. متن کلمات و شروح آن توسط نگارنده به فارسی برگردانده شده است.

نام ابوالحسن بستی تاکنون در هیچ تذکره و دائرةالمعارفی عنوان نشده است. در تراجم قدیم نیز بندرت از او یادی شده است. با چاپ این دفتر نام يك نویسنده و شاعر و عارف مهم قرن پنجم خراسان به اسامی نویسندگان و شاعران و متفکران این قرن افزوده می‌شود. بدیهی است که این تحقیق هنوز در مرحله‌ای مقدماتی است. شناخت جامعتر و عمیق‌تر این شیخ و آشنایی بیشتر با اندیشه‌های او موکول است به پیدا شدن منابع دیگر. ولی در همین حد نیز این تحقیق علاوه بر معرفی شخصیت و افکار یکی از بزرگان ما، ما را در راه شناخت نهضتی که در قرن پنجم در خراسان در مقابل فلسفه یونانی و کلام یدید آمده بود يك قدم به پیش می‌برد، و بطور کلی به ما یاری خواهد کرد تا سیر تفکر عرفانی‌ای را که در نتیجه پیوند تعالیم آسمانی قرآن و عرفان اصیل اسلامی از يك سو و حکمت متعالیه ایرانی از سوی دیگر به وجود آمده بود بهتر بشناسیم.

در خاتمه، از جناب آقای دکتر غلامحسین یوسفی و حاج شیخ عبدالله نورانی و آقای دکتر احمد طاهری عراقی و آقای اسماعیل سعادت که قبل از چاپ این کتاب را مطالعه فرمودند و نکاتی را تذکر دادند و همچنین از آقای کیخسرو شاپوری برای نسخه‌پردازی و صفحه‌آرایی کتاب تشکر می‌کنم. والحمدلله رب العالمین. و درود بی‌کران بر سید و سالار ما و بهترین خلق خدا محمد مصطفی باد.

نصرالله پورجوادی

تهران، بهمن ماه ۱۳۶۳

فهرست مطالب

بخش اول: زندگی و اندیشه‌های عرفانی

● فصل اول: در جستجوی شیخ ابوالحسن بستی

شیخ ابوالحسن بستی کیست ۹/ داستان نصیحت به خواجه نظام‌الملک و تاریخ حیات شیخ ابوالحسن ۱۲/ نام و موطن شیخ ابوالحسن ۲۱/ شاعر و نویسنده ۳۱/ خلاصه و نتیجه ۳۳.

● فصل دوم: اندیشه‌های عرفانی

نزول و صعود: موضوع اصلی آثار بستی ۳۵/ سفر نخستین: نزول ۳۷/ سیر صعودی و عروج از نردبان لا اله الا الله ۴۲/ خاتمه ۵۱.

بخش دوم: آثار ابوالحسن بستی

● رباعی

مأخذ اصلی رباعی ۵۵/ اختلاف در قرائت ۵۷/ معنای رباعی ۵۹.

● نصیحت نامه

مأخذ ۶۳/ متن نصیحت نامه ۶۴.

● رساله فارسی: در بیان حقیقت لا اله الا الله و شرح آن

اهمیت رساله ۶۵/ شرح رساله ۶۹/ نسخه‌شناسی و روش تصحیح ۷۱/ متن رساله ۷۳/ شرح رساله ۸۰.

● کلمات عربی

اهمیت کلمات عربی و شروح آن ۱۰۵/ مأخذ ۱۰۷/ متن کلمات عربی ۱۰۹/ شرح اول: از نورالدین اسفراینی ۱۱۱/ شرح دوم ۱۲۲.

فهرست راهنما

منابع و مأخذ

زندگی و اندیشه‌های عرفانی

● فصل اول: در جستجوی شیخ ابوالحسن هستی

● فصل دوم: اندیشه‌های عرفانی

فصل اول

در جستجوی شیخ ابوالحسن بستی

۱. شیخ ابوالحسن بستی کیست؟

قرن پنجم هجری یکی از مهمترین قرن‌ها در تاریخ تصوف اسلامی است و سرزمین پر برکت خراسان نیز بدون شك مهمترین ناحیه در قلمرو اسلامی است که درخت تصوف و عرفان را در خاک خود پرورش داده و میوه آن را در این قرن به کمال پختگی رسانده است. صدها عارف و صوفی و متفکر بزرگ در این قرن در خراسان زندگی می‌کردند، چنانکه علی بن عثمان هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: «من سبب کس دیدم اندر خراسان تنها، که هر یکی مشربی داشتند که یکی از آن اندر همه عالم بس بود.»^۱ هجویری خود اهل خراسان نبود، ولی در اینجا درباره برکتی که در خراسان در این قرن وجود داشته بدون تعصب داوری کرده و نوشته است: «امروز سایه اقبال حق آنجاست»، و در جای دیگر گفته: «آفتاب محبت و اقبال طریقت اندر طالع خراسان است.»^۲ از آن همه مشایخی که در قرن پنجم در خراسان می‌زیستند ما هنوز اطلاعات جامعی نداریم. حتی از سبب نفری که هجویری دیده است، تنها نام چند نفر در کتاب او ذکر شده و درباره آراء و اقوال ایشان نیز مطلب قابل اعتنائی نقل نشده است. در کتابهای شناخته شده دیگر هم که درباره مشایخ خراسان در قرن پنجم اطلاعاتی درج است (مانند تذکرة الاولیاء عطار و نفحات الانس جامی) این نقیصه کم و بیش وجود

۱. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری. کشف‌المحجوب. به تصحیح والتین زوکوفسکی. چاپ افست، تهران، ۱۳۳۶. ص ۲۱۶.

۲. همانجا.

دارد. بطور کلی باید گفت بسیاری از مشایخ خراسان در این قرن هنوز ناشناخته مانده و آن عده معدود هم که شناخته شده اند آراء و افکارشان هنوز آنطور که باید مورد تحقیق قرار نگرفته است.

یکی از مشایخ بزرگ خراسان در قرن پنجم شخصی است به نام شیخ ابوالحسن بستی که نه هجویری از او یادی کرده است و نه نویسندگان هم عصر او یا اندکی پس از او، مانند ابوالقاسم قشیری و محمد بن منور و فریدالدین عطار نیشابوری. در میان نویسندگان صوفی نخستین کسی که نام شیخ ابوالحسن را در نوشته های خود آورده عین القضاة همدانی (۵۲۵-۴۹۲) است که هم در تمهیدات و هم در نامه های خود یک رباعی از او نقل کرده و نام شیخ را به عنوان سراینده رباعی ذکر کرده است. قبل از عین القضاة، همین رباعی را خواجه احمد غزالی (متوفی ۵۲۰)، برادر کهتر ابو حامد امام محمد غزالی، در کتاب معروف خود سوانح نقل کرده است، البته بدون اینکه نام سراینده آن را ذکر کند. بعدها، در قرن هفتم، نجم الدین رازی معروف به دایه (۶۵۴-۵۷۰) علاوه بر این که رباعی مزبور را در کتاب معروف خود مرصاد العباد^۳ آورده، در کتاب دیگرش به نام مرموزات اسدی در زمزمورات داودی عباراتی نیز به فارسی^۴ از وی نقل کرده است. پس از او، نورالدین اسفراینی (۷۱۷-۶۳۹) به دوائر شیخ اشاره کرده و عباراتی را از قول او نقل و شرح کرده است. و سرانجام در قرن نهم، عبدالرحمن جامی (۸۱۸-۸۱۷) در نفحات الانس، ظاهراً با استفاده از کتاب تمهیدات عین القضاة، همان رباعی معروف را نقل کرده و اطلاعات اندکی هم درباره شیخ در اختیار ما نهاده است.^۵

۳. ر.ک. نجم الدین رازی (دایه). مرصاد العباد. به تصحیح محمد امین ریاحی. تهران، ۱۳۵۲. ص ۳۰۸.

۴. نجم الدین رازی (دایه). مرموزات اسدی در زمزمورات داودی. به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران، ۱۳۵۲. ص ۱۰۷.

۵. عبدالرحمن جامی. نفحات الانس. به تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران، ۱۳۳۶. ص ۴۱۳.

بنا به گفته جامی، شیخ ابوالحسن بستی از اصحاب شیخ ابوعلی فارمدی^۶ (متوفی ۴۷۷) بوده است. جامی همچنین می نویسد که دو تن از مشایخ دیگر خراسان، یکی شیخ حسن سگاک سمنانی و دیگر ابو عبدالله شیخ محمد بن حمویه جوینی^۷ (۴۴۹-۵۳۰) از اصحاب شیخ ابوالحسن بوده اند.

از روی مطالبی که جامی در نفحات نقل کرده است، سالهای آخر عمر شیخ ابوالحسن بستی را می توان کم و بیش معلوم کرد. از آنجا که شیخ محمد بن حمویه، شاگرد شیخ ابوالحسن، در سال ۴۴۹ متولد شده، می توان حدس زد که شیخ ابوالحسن خود تا حدود ۴۷۰ هنوز در قید حیات بوده است. قرائن تاریخی دیگری هست که این حدس را به یقین نزدیکتر می سازد. یکی از آنها مطلبی است از نجم الدین دایه و نورالدین

۶. ابوعلی فضل بن محمد فارمدی از مشایخ بزرگ خراسان بود که در سال ۴۰۲ در فارمد یا فریود طوس متولد شد. وی مرید شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوالقاسم کرکانی بود و محضر ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری را درک کرده بود. احمد غزالی و محمد غزالی و چند تن دیگر از مشایخ بزرگ این قرن شاگرد او بودند و خواجه نظام الملک طوسی برایش احترام بسیار قائل بود. در سال ۴۷۷ فوت شد و احمد غزالی در طریقت جانشین وی شد.

۷. ابو عبدالله شیخ محمد بن حمویه از مشایخ بنام نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری است که در بحرآباد جوین متولد شده و در همانجا از دنیا رفته است. گفته اند که نسبت وی با چهار پشت به خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱-۳۹۶) می رسیده است (ر.ک. «خانदान سعدالدین حموی»، نوشته سعید نفیسی، مندرج در کتبخانه های علمی و ادبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۹. ص ۶) ولی تاریخ حیات خواجه عبدالله به تاریخ تولد شیخ محمد بسیار نزدیک است و لذا این انتساب بعید می نماید. و نیز گفته اند که وی نزد ابوالقاسم قشیری تلمذ می کرده و از او اجازه روایت حدیث گرفته است (ابوسعید سمنانی. التبحر فی المعجم الکبیر. تحقیق منیر ناجی سالم. بغداد، ۱۳۹۵ هـ. ق. ج ۱، ص ۶-۱۲۵) ولی از آنجا که در هنگام فوت قشیری (در سال ۴۶۵) ابو عبدالله فقط شانزده سال داشته است این مطلب نیز بعید می نماید. بهر حال،

اسفراینی درباره نصیحتی که شیخ به خواجه نظام الملک طوسی (مقتول ۴۸۵) نوشته است. با توجه به اهمیت این موضوع، لازم است این واقعه تاریخی را که تاکنون درباره آن تحقیقی صورت نگرفته است به تفصیل بیشتری شرح دهیم.

۲. داستان نصیحت به خواجه نظام الملک و تاریخ حیات شیخ ابوالحسن

یکی از آثار باقیمانده از شیخ ابوالحسن بستی که نگارش آن به يك واقعه تاریخی مربوط می شود و بررسی آن روشنائی بر تاریخ زندگی شیخ می افکند پاسخ او به محضری است که وزیر بزرگ ملکشاہ سلجوقی خواجه نظام الملک ترتیب داده و از مشایخ و علمای عصر خویش

→ وی از دست ابوعلی فارمدی خره پوشیده و با مشایخ دیگر، از جمله شیخ ابوالحسن بستی، صحبت داشته است. عین القضاة همدانی که از شاگردان او بوده است از وی با احترام زیاد یاد کرده و او را یکی از ده تن کسانی دانسته است که در علم راسخ بوده اند، یعنی هم علوم ظاهری را می دانستند و هم علم ذوقی و کشفی را (رك. نامه های عین القضاة، به اهتمام عقیف عسیران و علی نقی منزوی ج ۲، تهران ۱۳۵۰، ص ۵۱-۲ و نیز به عین القضاة همدانی، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران. تهران، ۱۳۴۱، ص ۱-۲۸۰). وی مؤسس خاندان بزرگ حموی و جد بزرگ صوفی معروف قرن هفتم سعدالدین حموی (متوفی ۶۵۰) است. (رك. «خاندان سعدالدین حموی»، ص ۶ تا ۳۹؛ و «کشف الحقایق»، نوشته محمدتقی دانش پزوه، مندرج در فرهنگ ایران زمین، ج ۱۳. تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۹۸ تا ۳۱۰، و نیز به مقدمه نجیب مایل هروی به المصباح فی التصوف، تصنیف سعدالدین حموی، تهران ۱۳۶۲). از ابو عبدالله شیخ محمدبن حموی رساله ای کوتاه به نام «مقامات الصوفیه» پیدا شده و دکتر شفیعی کدکنی آن را تصحیح کرده و نسخه دست نوشت خود را در اختیار نگارنده نهاده است. دکتر شفیعی مقدمه ای بر این رساله نوشته و با استفاده از منابع قدیم از جمله التّحییر سمعانی و سیاق عبدالغافر اطلاعات جدیدی درباره شیخ به دست آورده است.

درخواست کرده است تا هر کس شهادتی در باب وی بنویسد. این داستان را، تا آنجا که ما می دانیم، مورخان هنگام نوشتن تاریخ عصر خواجه ذکر نکرده اند، ولی در ضمن بیان احوال پاره ای از کسانی که این درخواست را اجابت کرده اند اشاراتی دیده می شود که از مجموع آنها می توان زمان این واقعه را تا حدودی معلوم کرد. یکی از بزرگانی که درخواست وزیر را اجابت کرده ابواسحق شیرازی (۳۹۳-۴۷۶) مدرس نظامیه بغداد است، و یکی دیگر خواجه عبدالله انصاری، و سومین نفر شیخ ابوالحسن بستی است. خوشبختانه پاسخها، یا بخشهایی از پاسخهای هر سه نفر به دست ما رسیده است. در اینجا ما نه تنها پاسخ شیخ ابوالحسن بلکه پاسخ دو عالم دیگر را نیز برای ترسیم دقیقتر این واقعه و مقایسه آنها با یکدیگر نقل خواهیم کرد. ابتدا می پردازیم به پاسخی که ابواسحق شیرازی به نظام الملک نوشته است.

داستان از این قرار است که خواجه نظام الملک طوسی ظاهراً در دهه آخر عمر خود از بزرگان اطراف تقاضا می کند که هر يك پندی به وی بنویسد. هندوشاه نخجوانی در تجارب السلف این واقعه را همراه با پاسخی که یکی از علمای بزرگ زمان به خواجه داده است بدین صورت نقل کرده است.^۸

«خواجه نظام الملک» وقتی بر دلش گذشت که محضری نویسد در کیفیت زندگانی او با بندگان خدای تعالی، و همه علما و بزرگان دین گواهی خود بر آن محضر نویسند و آن محضر با او در خاک نهند... و هر کس از بزرگان دین شهادت خود بر آن محضر ثبت کردند. و امام ابواسحق فیروزآبادی صاحب تنبیه با آنکه مدرس نظامیه (بغداد) بود و منظور نظر احسان و انعام خواجه، چون آن محضر به خدمتش بردند بر آنجا نوشت که: «حسن خیر الظلمة». چون محضر پیش خواجه بردند و خط ابواسحق بدید، بگریست و گفت: هیچ کس از این بزرگان

۸. هندوشاه نخجوانی. تجارب السلف. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی. چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۷۷.

راست نوشته است که او نوشت.

این گزارش در عین اختصار نکات مهمی را دربارهٔ این واقعه بازگو می‌کند. اول اینکه علت این تقاضا صرفاً فکری است که به خاطر خواجه خطور کرده و خواسته است تا نظر علما را دربارهٔ خود و نحوهٔ زندگی خود بداند. دوم اینکه هندوشاه سخن از نصیحت و بند به میان نیاورده، بلکه لفظ محضر را به کار برده است. محضر در فارسی قدیم به معنای «گواهینامه» و «همان چیزی که امروزه در اصطلاح دادگستری استشهادنامه و استشهاد می‌گویند»^۹ به کار می‌رفته است. استعمال این لفظ حاکی از آن است که خواجه درخواست نصیحت و اندرز از بزرگان نکرده است و نخواسته است که به او بنویسند چگونه باید زندگی کند، بلکه استشهاد خواسته و درخواست کرده تا بزرگان نظر خود را دربارهٔ وی بنویسند و خبر دهند که سیرهٔ خواجه به نظر ایشان چگونه بوده است. پاسخ ابواسحق مطابق این گزارش با این درخواست مطابقت می‌کند. سوم اینکه خواجه می‌خواسته است این محضر را در قبر او بگذارند و این نشان می‌دهد که خواجه در این هنگام در سنین پیری بوده است. استعمال لفظ «وقتی» در ابتدای گزارش، تاریخ این واقعه را مجهول گذاشته است، ولیکن تاریخ زندگانی ابواسحق و دورهٔ مدرسی او در نظامیه، حدود سالهایی را که این پاسخ داده شده است معلوم می‌نماید. ابواسحق شیرازی به سال ۳۹۳ در فیروزآباد فارس متولد شده و از سال ۴۵۹ (اندکی پس از تأسیس نظامیه بغداد) مدرّس نظامیه شده و تا آخر عمر خود در سال ۴۷۶ همچنان این منصب را دارا بوده است.^{۱۰} بنابراین،

۹. رک. تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی به قابوس‌نامه. تألیف عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر. چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲. ص ۲۹۱-۲.

۱۰. رک. جلال‌الدین همایی. غزالی‌نامه. تهران، ۱۳۴۲. ص ۱۴۸-۹؛ و بنداری اصفهانی. تاریخ سلسلهٔ سلجوقی (زبدۀ النصره و نخبة العصر). ترجمهٔ محمدحسین خلیلی. تهران، ۱۳۵۶. ص ۴۰ و ۸۴.

واقعه‌ای که هندوشاه نقل کرده است می‌بایست میان سالهای ۴۵۹ تا ۴۷۶ اتفاق افتاده باشد، و احتمالاً سالهای اخیر، یعنی حدود ۴۷۰ یا بعد از آنکه سن خواجه نظام‌الملک از شصت متجاوز بوده به واقعیت نزدیکتر است. و بالأخره، پاسخ صریح و جسورانهٔ ابواسحق و واکنش خواجه نیز خود مطلب قابل تأملی است که بعداً دربارهٔ آن تا حدودی سخن خواهیم گفت.

یکی دیگر از کسانی که ظاهراً به این محضر پاسخ می‌نوشته است خواجه عبدالله انصاری است. در گزارش هندوشاه دیدیم که سخن از محضر نوشتن و استشهاد از علما مطرح بوده است. ولی در مورد خواجه عبدالله، و نیز چنانکه بعداً خواهیم دید در مورد شیخ ابوالحسن بستی، سخن از بند و اندرز نوشتن به میان می‌آید. «نصیحت‌نامه» یا «بندنامه» عنوان رسالهٔ کوتاهی است که از خواجه عبدالله انصاری به دست ما رسیده و در ابتدای آن، چنانکه ذیلاً ملاحظه می‌شود، صریحاً گفته شده است که مخاطب این «نصیحت‌نامه» خواجه نظام‌الملک طوسی است: «من مقالات خواجه عبدالله انصاری - قدس سره - در نصیحت فخرالوزرا خواجه نظام‌الملک طوسی رحمة الله علیه در مواجهه فرموده.»^{۱۱} البته این کلمات از کاتب نسخه است، ولی به هر حال وی دلیلی برای ذکر این مطلب در دست داشته است. وانگهی، نام مخاطب در ابتدای رساله نیز صریحاً ذکر شده است:

با نظام، در رعایت دلها کوش و عیب مردم بهوش و دین به دنیا مفروش.
هر که این ده خصلت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد: با
خدای به صدق، با خلق به انصاف، با نفس به قهر، با درویشان به
لطف، با بزرگان به خدمت، با خردان به شفقت، با دوستان به نصیحت،

۱۱. متن این «نصیحت‌نامه» نخستین بار به همت پرتلس در نشریهٔ آکادمی علوم شوروی در سال ۱۹۲۶ چاپ شده و در تصوف و ادبیات تصوف. تألیف یوگنی ادواردویچ پرتلس. ترجمه سیروس ایزدی. تهران، ۱۳۵۶. ص ۲۰۵-۲۰۲ نیز چاپ شده است.

با دشمنان به حلم، با جاهلان به خاموشی، با عالمان به تواضع. پرسید که در حق دنیا چه گویی؟ گفت: چه گویم در حق چیزی که به رنج به دست آرند و به خست نگاه دارند و به حسرت بگذارند. دیگر فرمود...

به دنبال این عبارات، خواجه عبدالله در طی یکی دو صحیفه بندهای دیگری به نظام الملك می‌دهد و به او می‌گوید که چگونه با نفس خود و با خلق خدا رفتار کند و در طلب علم و دانایی بکوشد و از رفتارهای زشت پرهیز نماید.^{۱۲} از مجموع این نصایح چنین برمی‌آید که مراد خواجه نظام الملك ظاهراً این بوده است که نصیحت دهنده به وی بگوید که در دنیا چگونه زندگی کند تا موجب رضای خدا در دنیا و آخرت باشد. این مضمون را در نصیحتی که شیخ ابوالحسن بستی نوشته است بخوبی می‌توان ملاحظه کرد.

قبل از اینکه به «نصیحت نامه» شیخ ابوالحسن بپردازیم، لازم است آنچه را که به تاریخ نگارش «نصیحت نامه» خواجه عبدالله مربوط می‌شود ذکر کنیم. این نصیحت به احتمال زیاد به صورت مکتوب بوده است، و به آنچه کاتب در ابتدای رساله نوشته و گفته است که خواجه عبدالله در «مواجهه فرموده» اعتنایی نباید کرد. و اما خواجه عبدالله در سال ۴۸۱ فوت کرده است، بنابراین تاریخ نگارش این نامه می‌بایست قبل از این سال باشد، و اگر این نامه در پاسخ به همان محضری باشد که هندوشاه گزارش کرده است، می‌بایست قبل از فوت ابواسحق، یعنی ۴۷۶، نوشته شده باشد.^{۱۳}

آنچه درباره پاسخهای ابواسحق شیرازی و خواجه عبدالله انصاری

۱۲. رک. تصوف و ادبیات تصوف. ص ۲۵-۴۰.

۱۳. در مورد تاریخ تألیف «نصیحت نامه» خواجه عبدالله انصاری، عبدالحسین زرین کوب احتمال داده است که در سالهای بعد از تبعید خواجه یعنی سال ۴۸۰ تا ۴۸۱ باشد. (عبدالحسین زرین کوب. جستجو در تصوف ایران. تهران، ۱۳۵۷، ص ۷۶). زرین کوب دلیلی برای این مدعا ذکر نکرده است.

به خواجه نظام الملك گفته شد نشان می‌دهد که در دهه ۴۶۰ با اوائل دهه ۴۷۰ بزرگترین شخصیت سیاسی جهان اسلام، خواجه نظام الملك، نامه‌ای به تنی چند از علما و مدرسان و مشایخ طریقت نوشته و از ایشان درخواستی کرده. دو تن از این بزرگان را ما شناسایی کردیم. سومین کسی که این درخواست را اجابت کرده است شیخ ابوالحسن بستی است. درباره پاسخ شیخ، ما دو سند تاریخی در دست داریم که هر یک بخشی از کلمات شیخ را نقل کرده است.

نخستین کسی که این واقعه را در کتاب خود ذکر کرده است و لب پاسخ شیخ ابوالحسن را نیز نقل کرده است نجم الدین دایه است. این مطلب را نجم الدین در کتاب مرموزات اسدی در مرموزات داودی بدین صورت نقل کرده است.^{۱۴}

نظام الملك حسن به بزرگان اطراف نامه‌ها نوشت که هر کسی مرا پندی دهد. شیخ ابوالحسن بستی - رحمه الله - در جواب نوشت که: «ای نظام الملك، عمارت دنیا چندان کن که در وی خواهی بود، و عمارت آخرت چندان کن که در وی خواهی بود. و خدمت مخلوق چندان کن که به وی حاجت داری، و خدمت خالق چندان کن که به وی حاجت داری. و آن عمل به آخرت فرست که آنجا نوانی دید و با خلق خدای امروز آن کن که فردا راضی باشی که خدای با تو کند.»

پس از نقل پاسخ شیخ ابوالحسن، نجم الدین دایه در خصوص واکنش خواجه نظام الملك مطلبی ذکر می‌کند که کاملاً شبیه به گفته نخجوانی است. دایه می‌نویسد: «نظام الملك از جمله جوابها و بندها این بهسندید و خیرات بسیار کرد و نام نیکوی اندوخت.»

در گزارش نجم الدین دایه نیز، چنانکه ملاحظه می‌شود، به نکاتی اشاره شده است که تصویر این واقعه تاریخی را روشن تر می‌سازد. در گزارش نجم الدین، مانند گزارش نخجوانی، گفته شده است که خواجه

۱۴. مرموزات. ص ۱۰۷.

نظام الملك نامه‌هایی به علما و مشایخ بزرگ زمان خود نوشته و از آنان مطالبی را درخواست کرده است. البته، در اینجا سخن از بند و اندرز است نه محضر نوشتن، و این با پاسخ خواجه عبدالله بیشتر مطابقت دارد. علاوه بر این، همان گونه که در نامه خواجه عبدالله سخن از رفتار با خلق خدا و مسأله دنیا و آخرت به میان آمده است، در اینجا نیز شیخ ابوالحسن همان مضامین را بیان کرده، البته با ایجاز بیشتر و با بیانی محکمتر. آنچه در اینجا نیز نامعلوم گذاشته شده است، زمان نوشتن این نامه است.

موضوع نصیحت شیخ ابوالحسن به خواجه نظام الملك را یکی دیگر از مشایخ قرن هفتم و اوائل قرن هشتم به نام نورالدین اسفراینی در یکی از آثار خود نقل کرده است. آنچه نجم‌الدین دایه گزارش کرده است ظاهراً بخشی از پاسخ شیخ ابوالحسن بوده است. اسفراینی بدون اینکه این بخش از پاسخ شیخ را نقل کند، قسمت اول از نامه شیخ را در ضمن بحث درباره عدل و ظلم نقل کرده است. گزارش نورالدین اسفراینی در ضمن رساله‌ای است از آثار او که در يك مجموعه خطی به دست آمده است. این رساله مشتمل بر هشتادویك «ینبوع» است.^{۱۵} در ینبوع هشتادویکم، نویسنده هنگام بحث درباره عدل و ظلم، در تعریف ظلم

۱۵. نام این مجموعه «رسائل النور فی شمائل اهل السور» است. مجموعه در کتابخانه لیدن نگهداری می‌شود. تاریخ کتابت نسخه سال ۷۱۷ هجری است. بخشی از آثار اسفراینی که در این مجموعه آمده است به همت هرمان لندلت تصحیح شده و در کتاب کاشف الاسرار (به انضمام پاسخ به چند پرسش، رساله در روش سلوک و خلوت نشینی) نورالدین عبدالرحمن اسفراینی (انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران، ۱۳۵۸) به چاپ رسیده است. برای مشخصات این نسخه رجوع کنید به مقدمه‌های فارسی و فرانسوی لندلت. گزارش اسفراینی در صفحه ۱۷۳ از این مجموعه خطی است (رك. مقدمه فرانسوی لندلت به کاشف الاسرار، ص ۴۹). عکس صفحات این نسخه خطی را آقای پروفیسور لندلت از روی لطف برای بنده فرستاده است.

می‌گوید که آن عبارت است از نهادن چیزی در غیر موضع خود (الظلم وضع الشيء فی غیر موضعه) و سپس داستان نصیحت شیخ بستی به خواجه را چنین گزارش کرده است:

وقتی در این معنی شیخ بستی... قدس الله سره... نامه‌ای به نظام الملك نوشته است و ابتدا از اینجا کرده که:-
قال الله تعالى: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ.
(۲۵/۵۷)

آنچه مربوط به نامه بستی به نظام الملك می‌شود ظاهراً همین آیه است. اسفراینی به دنبال این نامه مطالبی در تفسیر بیّنات و کتاب و میزان حدید می‌نویسد که به نظر می‌رسد از خود او باشد.

اما بیّنات اهل طریقت راست؛ و کتاب اهل معاملات را، و این بی آن نبود، و میزان اهل تجارت را؛ و حدید اهل سیاست و زراعت را. چون هر کس در راه خود درست روند حق ظاهر گردد. عدل شامل بازاری در ترازو، و دهقان در زراعت، و سلطان در سیاست. هر سه شريك باشند بر ارباب معاملات و اهل طریقت را...

گزارشهای نجم‌الدین دایه و نورالدین اسفراینی علاوه بر اینکه وقوع این واقعه را تأیید می‌کند، بر روی هم مارا به عین پاسخ ابوالحسن بستی نزدیکتر می‌سازد. چه بسا صورت کامل پاسخ بستی این آیه و به دنبال آن عبارات فارسی باشد که دایه ذکر کرده است، ولی تا پیدا شدن مدارک دیگر، این مطلب را باید فقط به عنوان احتمال پذیرفت.

باری، آنچه به عنوان پاسخ ابوالحسن به نظام الملك موجود است بطور کلی مضمون اصلی نصیحت شیخ را بخوبی نشان می‌دهد. پاسخ ابواسحق، چنانکه دیدیم، بند و موعظه نیست، بلکه مدحی است آمیخته به نکوهش که با زیرکی و طعن آمیخته است. ولی خواجه عبدالله و شیخ ابوالحسن خواجه را موعظه می‌کنند و بخصوص شیخ سعی می‌کند که

وزیر را به یاد مرگ و آخرت و روز حساب اندازد و هر دودر صدند که نظام الملك را راهنمایی کنند که چگونه با خلق خدا رفتار کند. نامه خواجه عبدالله، تا حدی که به دست مارسیده است، مفصل تر و آمیخته با اطناب و تکرار است. ولی کلمات شیخ ابوالحسن موجز و در عین حال بلیغ و بسیار عمیق و تکان دهنده است.

به هر تقدیر، از مقایسه این سه پاسخ با یکدیگر، می توان گفت پاسخ پیرانه و حکیمانه ابوالحسن نه تنها بهتر از پاسخ گزنده ابواسحق است، بلکه از پاسخ خواجه عبدالله نیز محکم تر و مؤثر و عمیق تر است، و لذا می توان مطلبی که نجم الدین دایه درباره واکنش خواجه نظام الملك گفته است به حقیقت نزدیکتر دانست و نتیجه گرفت که برآستی این پند شیخ بوده است که نظام الملك را متأثر کرده و آن را بر جوابها و پندهای دیگر رجحان نهاده است.

در مورد تاریخ نگارش این نامه توسط شیخ ابوالحسن نیز می توان گفت که اگر هر سه نامه در پاسخ به يك درخواست نوشته شده باشد، که احتمالاً نیز چنین بوده است، در آن صورت شیخ ابوالحسن می بایست این نامه را در دهه ۴۶۰ یا به اقرب احتمال در نیمه اول دهه ۴۷۰ نوشته باشد. علاوه بر این، همان گونه که ابواسحق و خواجه عبدالله در این سالها در سنین پیری و در اوج قدرت علمی و ارشاد خود بوده اند، سایر بزرگانی هم که به این تقاضا پاسخ داده اند، از جمله شیخ ابوالحسن بستی، می بایست در سنین بالای عمر خود بوده باشند. این احتمالات با حدسی که ابتدا زدیم توافق دارد. پس با استناد به مجموع این شواهد می توان گفت که شیخ ابوالحسن در حوالی ۴۷۰ (و چه بسا دهه ۴۸۰) در قید حیات بوده است. و چنانکه گفته شد، از آنجا که پند شیخ به وزیر می بایست در مراحل کمال عمر او و دوران پیری نوشته شده باشد، بنابراین ولادت او نیز می بایست در سالهای آخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم بوده باشد.

۳. نام و موطن شیخ ابوالحسن

نام ابوالحسن بستی را نویسندگانی چون عین القضاة همدانی و نجم الدین دایه و نورالدین اسفراینی و عبدالرحمن جامی به همین صورت ذکر کرده اند^{۱۶}، و هیچ يك نام پدر و اجداد و اسم کامل او را ذکر نکرده اند. اما در پاره ای از منابع دیگر اطلاعات کاملتری در این پاره به دست آمده است که از مجموع آنها می توان نام کامل شیخ و همچنین موطن او را معلوم کرد.

از جمله منابعی که در آن نام شیخ ابوالحسن به صورت کامل آمده است *التحیر فی المعجم الکبیر* تألیف ابوسعید عبدالکریم بن محمد سمعانی (متوفی ۵۶۲ هـ ق) است. سمعانی در این کتاب عنوان خاصی برای ابوالحسن بستی قائل نشده است، ولیکن در جایی که ابونصر (منصور بن احمد بن منصور بن احمد الخطیبی) الطرینی ساکن نیشابور را ذکر کرده است می نویسد که «سمع بطریث ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر اللحیانی»^{۱۷} در همین جا سمعانی می افزاید که ابونصر در ماه ربیع الآخر سال ۵۳۷ در نیشابور فوت شد. سمعانی درباره این ابوالحسن چیز دیگری نمی گوید، اما با استفاده از يك منبع مهم دیگر که در حیات او نوشته شده است می توان اطلاعات بیشتری کسب کرد و نتیجه گرفت شخصی که ابونصر طرینی از او استماع کرده است همان ابوالحسن بستی است.

منبعی که منظور نظر ماست کتاب *السیاق لتاریخ نیشابور* تألیف

۱۶. اسپنر ترمینگهام در کتاب *The Sufi Orders of Islam*، لندن، ۱۹۷۱ (مقابل صفحه ۳۰) نام شیخ را ابوالحسن ذکر کرده و او را از مریدان ابوعلی فارمدی و شیخ ابوالقاسم کرکاتی دانسته است. مأخذ ترمینگهام ذکر نشده، و یقیناً وی در مورد ضبط نام شیخ مرتکب اشتباه شده است.

۱۷. ابوسعید عبدالکریم السمعانی، *التحیر فی المعجم الکبیر*، الجزء الثاني، تحقیق منیره ناجی سالم، مطبعة الارشاد، بغداد، ۱۳۹۵ هـ/ ۱۹۷۵ م. ص ۳۱۴.

حافظ ابوالحسن عبدالغافر بن اسمعیل الفارسی (۵۲۹-۴۵۱) است. اصل کتاب سیاق که در سال ۵۱۰ هجری تألیف شده متأسفانه به دست ما نرسیده است، ولیکن دو تلخیص یا منتخب از این اثر به عمل آمده^{۱۸} که یکی از آنها خوشبختانه اخیراً به نحوی مطلوب و محققانه تصحیح و چاپ شده است. این تلخیص تحت عنوان تاریخ نیساپور توسط حافظ ابواسحق ابراهیم بن محمد بن الازهر الصریفینی (۵۸۱-۶۴۱) انجام گرفته،^{۱۹} و اطلاعاتی که درباره ابوالحسن بستی در آن آمده است مطالب کتاب سمعانی را تا حدودی تکمیل می‌کند.

شخصی که با نام ابوالحسن علی بن محمد در ضمن معرفی ابونصر طریثی در کتاب سمعانی ذکر شده بود، در تلخیصی که صریفینی از سیاق عبدالغافر کرده است تحت یک عنوان جداگانه بدین صورت آمده است: «علی بن محمد بن جعفر اللحسانی الصوفی ابوالحسن من شیوخ الصوفیه، کثیر الاستفاده، من سکان ناحیه بستی، روی وتوفی...».^{۲۰} متأسفانه، همان‌طور که سمعانی تاریخ تولد و وفات این شیخ را ذکر نکرده بود، در تلخیص سیاق نیز تاریخ وفات ذکر نشده (یا احتمالاً افتاده است). ولی اطلاعاتی که عبدالغافر فارسی در اختیار ما می‌نهد بیش از

۱۸. دو تلخیص کتاب *السیاق* نخستین بار توسط ریچارد فرای تحت عنوان *The Histories of Nishapur* در ضمن انتشارات شرقی دانشگاه هاروارد (کتابفروشی موتون، لندن- لاهه- پاریس) در سال ۱۹۶۵ به طریق عکسی (فاکسیمیل) به چاپ رسیده است. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره این اثر رجوع کنید به مقاله محققانه دکتر علی اشرف صادقی، تحت عنوان «کتاب تاریخ نیشاپور»، در نشر دانش، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، سال چهارم، شماره پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳، ص ۳۶ تا ۴۵.

۱۹. *الحلقه الاولى من تاریخ نیساپور (المنتخب من السیاق)*، تألیف الحافظ ابوالحسن عبدالغافر بن اسمعیل الفارسی. انتخاب الحافظ ابواسحق ابراهیم بن محمد بن الازهر الصریفینی. تصحیح محمد کاظم محمودی. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۲ هـ. ش.

۲۰. همان، ص ۵۸۰.

کتاب سمعانی است. اولاً عبدالغافر شیخ ابوالحسن را به عنوان یکی از مشایخ صوفیه معرفی می‌کند، و این خود ما را در تعیین هویت این شخص جلوتر می‌برد. نکته دیگر این است که عبدالغافر موطن این شیخ را معرفی می‌کند، و از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بستی بوده است. علاوه بر این، عبدالغافر در کتاب خود مانند سمعانی نام «ابونصر الطریثی» را ذکر کرده و در ذیل نام او می‌نویسد که ابونصر به دست همین شیخ ابوالحسن بستی خرقه تصوف پوشیده است. مطلبی که عبدالغافر در سیاق نوشته و صریفینی آن را در تلخیص خود نقل کرده است بسیار راهگشا است.

منصور بن احمد بن منصور الخطیب الطریثی ابونصر العمیدالرئیس، اصیل نبیل من کفاه المتصرفین والشارعین فی الاعمال الجلیله، ابوه الخطیب ابوالفضل، من افاضل النواحی، وهذا رغب فی التزبی بالصوفیه و لیس المرقعه فی اراده ابی الحسن البستی، و قدم نیساپور فی صحبته، سمع بالناحیه و بالبلد.^{۲۱}

از مجموع این اطلاعات می‌توان نتیجه گرفت که ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر اللحسانی که سمعانی او را در هنگام ذکر ابونصر طریثی معرفی کرده همان ابوالحسن بستی صوفی است. تنها اختلافی که میان گزارشهای سمعانی و عبدالغافر وجود دارد لقب «اللحسانی» یا «اللحسانی» است که به احتمال قوی بر اثر بی‌مبالائی کاتبان بدیده آمده و صورت صحیح آن بر ما معلوم نیست. ولی به هر حال، این دو منبع نام شیخ ابوالحسن و نام پدر و جد او را بر ما معلوم می‌نماید^{۲۲} و همچنین به

۲۱. همان، ص ۶۷۹.

۲۲. در کتاب *النور من کلمات ابی یزید طیفور (بسطامی)* منسوب به سهلکی که در نیمه دوم قرن پنجم نوشته شده است، نویسنده چندین گفتار از یزید بسطامی را از قول شخصی به نام ابوالحسن علی بن محمد الداودی الصوفی البستی (یا البشتی) که مقیم نیشاپور بوده نقل کرده است. (رک. *شطحیات الصوفیه*،

ما می‌گویند که شیخ ابوالحسن از محدثان زمان خود بوده و از مریدان دستگیری می‌کرده و در ناحیه بستی زندگی می‌کرده است. مسأله‌ای که هم‌اکنون باید بدان پرداخت این است که این ناحیه در کجا بوده و همچنین باید دید که نام صحیح و کامل آن چه بوده است.

موطن شیخ، بستی، کجاست؟ در همه منابعی که درباره شیخ ابوالحسن در دست است آمده است که او اهل محلی بوده است به نام بستی؛ «بستی» هم که به دنبال کنیه او می‌آید این مطلب را تأیید می‌کند. اما در سرزمین خراسان و نواحی اطراف آن، فقط يك محل نبوده که بستی خوانده می‌شده است، بلکه دو جا به این اسم وجود داشته است، یکی در سجستان نزدیک بادغیس و دیگری در نیشابور، و باید دید شیخ ما اهل کدام يك از این دو بوده است.

پیش از اینکه درباره موقعیت جغرافیایی این دو محل توضیح دهیم، متذکر می‌شویم که کلمه «بستی» گاهی با «سین» و گاهی با «شین» ضبط شده است. یاقوت حموی در کتاب المشترك وضعاً والمفترق صقعا در باب «بستی» می‌گوید که این اسم نام دو محل است: یکی ولایت بزرگی واقع در نیشابور... و دیگر ناحیه‌ای از نواحی بادغیس هرات.^{۲۳}

تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ سوم، کویت، ۱۹۷۸، ص ۵-۸۴. پرفسور هرمان لندلت پنداشته است که این شخص احتمالاً همان شیخ ابوالحسن بستی ماست (رك. مقدمه فرانسوی هرمان لندلت به کاشف الاسرار، تألیف نورالدین اسفراینی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل، شعبه تهران. تهران، ۱۳۵۸، ص ۴۸. یادداشت ۱۴). اگرچه نام این شخص نیز ابوالحسن علی و نام پدرش محمد و از اهالی بستی است، ولی اطلاعات داده شده ناقص است و لقب الداودی هم مشکل را شدیدتر می‌کند، مگر این که «الداودی» را تعریف «الحیانی» یا «اللحسانی» فرض کنیم، یا به عکس. ۲۳. یاقوت حموی. كتاب المشترك وضعاً والمفترق صقعا. به تصحیح فردیناند وستنفلد. گوتینگن، ۱۸۴۶ م. ص ۵۹. (منتخبی از این کتاب توسط محمد

ابوسعبد سماعی در انساب و همچنین بعضی دیگر از جغرافیدانان قدیم به وجود این دو محل اشاره کرده، یکی را بستی یا بستی نیشابور و دیگری را بستی یا بستی بادغیس خوانده‌اند.^{۲۴} محققان معاصر، از جمله محمد قزوینی و علی اکبر فیاض و احمد بهمنیار، نیز در تحقیقات خود به اختلاف این دو محل پی برده‌اند.^{۲۵} از هر يك از این دو محل ادبا و دانشمندانی بزرگ برخاسته‌اند که نام ایشان در کتب تراجم آمده است.^{۲۶} ابوالفتح بستی، شاعر و ادیب معروف دربار البتکین، از ادبا و دانشمندان بستی بادغیس بوده است. اما ابوالحسن بستی، چنانکه خواهیم دید، اهل بستی نیشابور بوده است نه بستی بادغیس.^{۲۷}

بروین گنابادی، تحت عنوان برگزیده مشترك باقوت حموی، در سال ۱۳۴۷ ترجمه شده و بار اول در همان سال و بار دوم در سال ۱۳۶۲ چاپ شده است. عنوان «بستی» در صفحه ۲۵ چاپ دوم ترجمه فارسی است.)

۲۴. رك. ابوسعبد السماعی، الانساب. به تصحیح عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، ج ۲، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م. ص ۸-۲۴۳؛ یاقوت حموی. معجم البلدان. به تصحیح محمدامین الخانجی، ج ۱، مطبعة السعادة مصر، ۱۲۳۳ ق/۱۹۰۶ م. ص ۶-۱۸۵.

۲۵. رك. تعلیقات قزوینی بر لهاب الالیاب، محمد عوفی، به تصحیح ادوارد برون، لیژن، ۱۹۰۶، ج ۱، ص ۴۱-۳۴. و تعلیقات مرحوم دکتر علی اکبر فیاض به تاریخ بیهقی، ابوالفضل بیهقی، به اهتمام قاسم غنی و علی اکبر فیاض، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶. ص ۵۴۲. و تعلیقات مرحوم احمد بهمنیار به تاریخ بیهقی، ابوالحسن علی بن زید بیهقی (معروف به ابن قندق)، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، ص ۳۲۹. و نیز رجوع کنید به تعلیقات رضا تجدد به الفهرست. ابن ندیم، ترجمه فارسی. تهران، ۱۳۴۶. ص ۲۲۹.

۲۶. رك. انساب، ج ۲، ص ۸-۲۴۴، و معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲۷. در حدود العالم من المشرق الى المغرب (به کوشش منوچهر ستوده. چاپ افست. تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴) از شهرک دیگری به نام «بستی» یاد شده که در ناحیه ماوراءالنهر بوده است. هیچ دلیلی برای انتساب ابوالحسن بستی به این شهرک نیست.

اشترک نام این دو محل، و شهرت و بزرگی و اهمیت تاریخی بیشتر بست بادغیس موجب شده است که بست نیشابور کمتر مورد توجه قرار گیرد، هر چند که در موجودیت تاریخی این محل هیچ گونه شک و تردیدی وجود ندارد. علاوه بر این، بست بادغیس هنوز وجود دارد، ولیکن بست نیشابور امروزه دیگر وجود ندارد، یا لااقل محلی به این اسم در نقشه خراسان نیست. ولی این محل به هر حال از نظر تاریخی مهم بوده و برای شناخت بهتر بزرگانی که بخصوص در قرن چهارم و پنجم هجری از این محل برخاسته‌اند، لازم است اطلاعات جامعتری درباره آن فراهم گردد. خوشبختانه، در متون قدیم، متعلق به قرون چهارم تا هفتم، توصیفاتی درباره این محل وجود دارد، که با استفاده از آنها سعی خواهیم کرد در اینجا حتی المقدور تصویر نسبتاً جامعی از آن عرضه نماییم.

همان طور که اشاره شد، در مورد املاء این محل در متون قدیم اختلاف است. پاره‌ای از نویسندگان آن را با «سین» و پاره‌ای دیگر آن را با «شین» ضبط کرده‌اند. ابن ندیم در الفهرست ذیل نام (ابوالقاسم) بستی در مورد املاء صحیح این محل اظهار تردید کرده است و از قول محمد بن اسحاق می‌نویسد: «من تردید دارم که بستی یا «شین» است یا با «سین»». ^{۲۸} نشانه‌های این تردید در نوشته‌های دیگران نیز بخوبی دیده می‌شود. مقدسی در قرن چهارم آن را با شین (بشت) آورده است. سمعانی نیز در انساب آن را با شین ضبط کرده، و نسبت «البشتی» را بعد از «البشتی» آورده است. یاقوت حموی نیز هم در المشترک و هم در معجم البلدان آن را با شین ضبط کرده است. از آنجا که سمعانی و یاقوت بشت و بستی را به ترتیب حروف ابجد ضبط کرده‌اند، جای هیچ گونه تردیدی را در املاء بشت (یا شین) باقی نمی‌گذارند، و حتی اگر در نسخه‌های خطی نیز کاتبی نقطه‌های شین را نگذارد باز معلوم است که املاء این کلمه از نظر این دو نویسنده بشت بوده است. اما عبدالغافر

۲۸. الفهرست. ابن ندیم. ترجمه رضا تجدد. تهران، ۱۳۴۶. ص ۲۲۹.

فارسی در سیاق گاهی با شین و گاهی با سین آورده است. ^{۲۹} از طرف دیگر ابوالفضل بیهقی در تاریخ مسعودی و ابوالحسن بیهقی (ابن فندق) هر کدام يك بار از این محل یاد کرده‌اند، آن هم به صورت «بست» (با سین). ^{۳۰} ذهبی (متوفی ۷۴۸) در المشتبه بست بادغیس را با سین و کسانی را که از آنجا برخاسته‌اند «البستی» (با سین) خوانده در حالی که قریه‌ای را که در نیشابور بوده است «بشت» (با شین) و رجال آن را اکثراً «البشتی» خوانده است. ^{۳۱} ولی در کتب متقدمین این امتیاز یدین صورت دیده نمی‌شود و بیشتر کسانی هم که از بشت نیشابور برخاسته‌اند، از جمله شیخ ابوالحسن بستی، به نام بستی یا البستی شهرت یافته‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه این کلمه با املاء «بشت» رایج تر بوده است، ولی از همان قدیم نیز املاء «بست» متداول بوده است.

اختلاف «بست» و «بشت» يك اختلاف اساسی نیست. تلفظ و املاء فارسی این نام در اصل «بشت» بوده و «بست» صورت معرب آن است. در مورد اسامی و کلمات دیگر نیز نظیر این اختلاف وجود داشته است. مثلاً نیشابور و نفرش وقتی تعریب می‌شده به صورت «نیشابور» و «طبرس» درمی‌آمده است. «طست» نیز به همین منوال معرب «طشت» بوده است. ^{۳۲}

۲۹. رک. تاریخ نیشابور. ص ۴۹ (بشت)، ص ۵۷۱، ۵۸۰، ۵۹۶ (بست). در مواردی که این کلمه با سین ضبط شده است می‌توان احتمال داد که کاتبان نقطه‌های شین را نگذاشته باشند.

۳۰. تاریخ بیهقی. ص ۵۴۲. تاریخ بیهقی. ص ۲۶۴.

۳۱. ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبی. المشتبه فی الرجال: اسمائهم و انسابهم. تحقیق علی محمد البجاوی. قاهره، عیسی البابی الحلبی، ۱۳۶۱. ج ۱، ص ۷۳.

۳۲. برای توضیحات بیشتر رجوع کنید به تعلیقات بهمنیار به تاریخ بیهقی، ص ۳۵۱ و تعلیقات فیاض به تاریخ بیهقی، ص ۷۰۴. در باب ابدال شین به سین در معربات رجوع کنید به: جوالیقی. المعرب من الکلام الاعجمی. تصحیح محمداحمد شاکر. قاهره، ۱۹۶۹. ص ۵۵.

مسأله دیگری که در مورد املاء «بست» وجود دارد مربوط به حرف اول آن «ب» است. همه منابع این کلمه را به صورت «بست» یا «بشت» (با حرف «ب» در اول کلمه) ضبط کرده اند. ولی به نظر می رسد که «ب» نیز در اصل «پ» بوده و اصلاً «بست» معرب «پشت» فارسی است. ضبط «بشت» (با باء موحد) نیز به اقرب احتمال به دلیل رسم الخط فارسی در قرون پیشین است که «پ» سه نقطه فارسی را بصورت باء موحد می نوشته اند. وجه تسمیه (یا وجوه تسمیه) ای هم که برای «بشت» ذکر کرده اند مؤید این مطلب است. یاقوت، در معجم البلدان، دو وجه تسمیه برای «بشت» ذکر می کند: ^{۳۳} اول اینکه این نام از اسم بناکننده آن بشتاسف (یا گشتاسپ) گرفته شده است. این وجه را یاقوت از قول ابوالحسن بن زید بیهقی نقل می کند: «سمیت بذلك لان بشتاسف الملك انشأها». این وجه تسمیه کاملاً افسانه ای است. اما وجه دوم واقعی تر است، که می گوید: «سمیت بذلك لانها كالظهر لنيسابور، والظهر باللغة الفارسية يقال له بشت». بنابر این، اصل این کلمه «پشت» بوده و به این محل در اصل «پشت نیشابور» می گفته اند. سمعانی نیز در انساب ^{۳۴} در حدود يك قرن قبل از یاقوت «بشت نیشابور» را به کرات استعمال کرده، ولی می گوید که به این ناحیه «بشت عرب خراسان» می گفته اند که احتمالاً منظور همان «پشت» است. به هر تقدیر، ظاهراً لفظ «پشت» نام اصلی این ناحیه بوده و کسانی هم که به آن منسوب بوده اند، همانطور که ذهبی در المشتبه قید کرده است، «بشتی» خوانده می شده اند.

همانگونه که اشاره شد، امروزه در خراسان جایی به نام بست یا بشت یا پشت وجود ندارد، و از این رو تعیین محل دقیق این ناحیه برای ما دشوار است. مع هذا از روی اطلاعات موجود در متون قدیم می توان تا حدودی آن را شناسایی کرد. در این که پشت در خراسان، در نیشابور، بوده است تردیدی نیست. سمعانی در انساب صریحاً می گوید: «هی

۳۳. معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۸۵.

۳۴. انساب، ج ۱، ص ۲۴۳.

ناحیه نیشابور»، و یاقوت در المشترك می نویسد: «و لایة نیشابور» و ذهبی در المشتبه می نویسد: «قریه نیشابور»، البته مراد از نیشابور در اینجا سرزمین وسیعی است در خراسان که «مباحثش يك فرسخ در يك فرسخ» ^{۳۵} بوده است. این سرزمین علاوه بر خود شهر نیشابور روستاها و قریه ها و دهکده های متعددی را دربر می گرفته است. مقدسی در احسن التقاسیم می نویسد: «ولها اربع خانات و اثنا عشر رستاقاً وثلاث خزائن وقصر ودار. فالخانات الشامات، ریوند، مازل، بشتقروش». ^{۳۶} پس از ذکر این چهار روستای اصلی در نیشابور، نام دوازده رستاق (معرب روستاك) ذکر شده و اولین روستا بشت است. ^{۳۷} بیهقی در تاریخ مسعودی از این محل به نام «روستای بست» یاد کرده که در آن قلعه ای به نام میکالی ^{۳۸} وجود داشته و ظاهراً فاصله آن تا شهر نیشابور دو سه ساعت راه بوده است. ^{۳۹} بنا به قول یاقوت دویست و بیست و دو قریه در بشت بوده که یکی از آنها کندر خاستگاه ابونصر کندی وزیر طغرل سلجوقی بوده است. ^{۴۰} علی اکبر فیاض روستای بشت را «همین ناحیه کاشمر (ترشیز) امروزی» دانسته است. ^{۴۱}

۳۵. لسترنج، جغرافیای سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۷، ص ۴۱۱.

۳۶. احسن التقاسیم، ص ۳۰۰.

۳۷. رساتیق (روستاهای کوچک) دیگر عبارتند از: بیهق، کوبان، جاجرم، اسفراین، استوا، اسفندجام، باخرز، خواف، زاده، ولداز، وزن. برای توضیح درباره رستاق و موقعیت جغرافیایی و اقتصادی آن رگ، کلیفورد ادسون داسورت، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۵۳ به بعد.

۳۸. ظاهراً این قلعه را یکی از اعضاء خانواده بزرگ و مشهور میکالی در خراسان بنا کرده است. برای اطلاع از این خانواده رجوع کنید به داسورت، تاریخ غزنویان، ص ۱۷۸ به بعد.

۳۹. رگ، تاریخ بیهقی، ص ۵۴۲.

۴۰. معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۸۵.

۴۱. تاریخ بیهقی، ص ۷۰۴.

درباره این روستا حوادثی تاریخی (یا افسانه‌ای) نیز نقل کرده‌اند. همان‌طور که دیدیم، یاقوت حموی بنیان‌کننده این روستا را بشتاسف می‌داند. جنگ میان منوچهر و افراسیاب را نیز گفته‌اند در این ناحیه اتفاق افتاده است، و ابوالحسن علی بن زیدبیهقی می‌نویسد «هر دو پادشاه پیش از جنگ آنجا متوطن بودند».^{۴۲} حادثه تاریخی که در زمان ابوالفضل بیهقی در این روستا اتفاق افتاده است پناه بردن ابوسهل حمدوی و ابوالفضل سوری با اموال خود به قلعه میکالی در سال ۴۲۹ است^{۴۳} و در این هنگام ابوالحسن بستی به احتمال زیاد طفل یا نوجوانی بیش نبوده است.

روستای بشت مانند دیگر روستاهای نیشابور در قرن پنجم از فرهنگی غنی برخوردار بوده و ادبا و دانشمندان بسیاری از آن برخاسته‌اند. سمعانی در *انساب* در وصف این ناحیه می‌نویسد «کثیره الخیر و قیل: بشت عرب خراسان، لکثرة ادبائها و فضلائها».^{۴۴} ظاهراً به علت کثرت علما و دانش‌آموختگان و آشنایان این روستا به زبان عربی بوده است که به آن منطقه عرب خراسان می‌گفته‌اند. همین مطلب را یاقوت در *معجم البلدان* بیان کرده می‌گوید: «وقد يقال لها ايضا بشت العرب لکثرة ادبائها و فضلائها»، و سپس می‌افزاید که عده کثیری از اهل فنون و علم به این روستا منسوب بوده‌اند و نام تعدادی از آنان را ذکر می‌کند. سمعانی نیز عده‌ای از اهل علم و ادب را که از این روستا برخاسته‌اند در ذیل عنوان «البشتی»، در *انساب* نام برده است. بنابراین، روستای «بشت» شاید تا حدودی به دلیل نزدیکی به شهر بزرگ نیشابور محیطی علمی و ادبی بوده و شیخ ابوالحسن بستی یکی از ده‌ها دانشمندی بوده که در اواسط قرن پنجم در آنجا می‌زیسته است. غنای فرهنگی این روستا به حدی بوده است که طالبان علم و سلوک را از نقاط

۴۲. تاریخ بیهقی، ص ۲۶۴. در مورد جنگ منوچهر و افراسیاب، همچنین رجوع کنید به *الانساب*، ج ۲، ص ۲۴۳.

۴۳. تاریخ بیهقی، ص ۵۴۲.

دیگر به سوی خود جلب می‌کرده است. ابو عبدالله حمویه و شیخ حسن سکا، در صورتی که ارتباطشان با شیخ ابوالحسن محقق باشد، از جمله کسانی بودند که از نقاط دیگر برای کسب علم و در طلب راهنمایی و ارشاد به این ناحیه روی آورده بودند.

همان‌طور که گفته شد، فاصله روستای بشت با شهر بزرگ نیشابور بسیار کم بوده و این کمی فاصله احتمالاً موجب می‌شده است که شیخ ابوالحسن زمانی در روستای خود و زمانی در شهر نیشابور به سر برد. موطن اصلی او بشت بود، ولی برای تعلیم گرفتن و استفاده از محضر استادان و مشایخ بزرگ، از جمله ابوعلی فارمدی، به شهر می‌آمده است. در مورد زمان شیخ‌وخت او نیز قرائنی هست که نشان می‌دهد وی گاه در شهر نیشابور و گاه در روستا به سر می‌برده است. سمعانی هنگام ذکر ابونصر طریثی می‌نویسد^{۴۵} که وی در طریث از ابوالحسن بستی استماع روایت می‌کرد، و طریث یکی از قصبه‌های بشت بوده.^{۴۶} و بالأخره عبدالغافر در *سیاق*^{۴۷} به اقامت شیخ در هر دو جا (در شهر نیشابور و در ناحیه بشت) اشاره کرده می‌نویسد که ابونصر طریثی برای درک صحبت وی به شهر نیشابور می‌آمد و گاه در شهر و گاه در ناحیه (بشت) از وی استفاده می‌کرد.

۴. شاعر و نویسنده

یکی از دلایل گمنام ماندن شیخ ابوالحسن بستی در تاریخ تصوف این است که با وجود اینکه او هم طبع شعر داشته و هم به فارسی و عربی چیز می‌نوشته، متأسفانه آثاری که از وی به جا مانده تاکنون پیدا شده بسیار اندک است. در میان این آثار نه یک کتاب بزرگ، نه مجموعه‌ای از رسائل، و نه حتی یک رساله بزرگ دیده می‌شود، و شاید هم اصلاً چنین آثاری به

۴۴. *التحییر*، ج ۲، ص ۳۱۴.

۴۵. *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۱۸۵. (وهی کورة قصبها طریث).

۴۶. تاریخ نیشابور (منتخب سیاق)، ص ۶۷۹.

دست او تصنیف نشده باشد. البته، با وجود کمی آثار او، آنچه به جامانده و به دست ما رسیده است نسبتاً متنوع است. وی محققاً طبع شعر داشته و احتمالاً رباعیهایی عرفانی، به سبک رباعیاتی که مشایخ صوفیه در قرن پنجم می سروده اند، داشته است. ولیکن آنچه از شیخ به عنوان شاعر به دست ما رسیده يك رباعی بیش نیست. احتمال دارد در میان رباعیات ناشناخته‌ای که در آثار اوایل قرن ششم وجود دارد (از قبیل سوانح احمد غزالی، کشف الاسرار میبدی، و آثار فارسی عین القضاة همدانی) رباعیهایی باشد که وی سروده است، ولی این فقط حدس است و جز آن يك رباعی، هیچ بیتی مشخصاً به نام او پیدا نشده است.

آثار منثوری که از شیخ به جامانده و شناخته شده است خوشبختانه بالنسبه زیادتر است. این آثار هم به فارسی است و هم به عربی، و این خود نشان می دهد که شیخ نه تنها به زبان فارسی بلکه به عربی نیز کاملاً مسلط بوده و می توانسته است به هر دو زبان بخوبی بنویسد. نصیحت نامه‌ای که به خواجه نظام الملک نوشته است تنها اثر فارسی اوست که تاکنون به چاپ رسیده است. اما بلندترین اثر او رساله‌ای است کوتاه به فارسی در تفسیر لاله الا الله که در این کتاب نخستین بار تصحیح و چاپ شده است. غیر از این دو، هیچ اثر فارسی دیگری از او به دست نیامده و در هیچ يك از منابع نیز سخنی از آثار دیگر شیخ به میان نیامده است.

و اما اثر عربی شیخ از آثار فارسی او هم کمتر است. در واقع تنها چیزی که از وی به دست ما رسیده است کلماتی است که مجموعاً از پانزده سطر تجاوز نمی کند. این کلمات که در کتاب حاضر همراه با ترجمه فارسی و دو شرح عربی و ترجمه آنها به چاپ رسیده است، قبلاً نیز چاپ شده است.

بنابر این، مجموع آثاری که از شیخ به دست آمده است عبارت است از (۱) رباعی، (۲) نصیحت نامه، (۳) رساله در تفسیر لاله الا الله، و (۴) کلمات عربی درباره سفر نزولی و صعودی. بجز این آثار، هیچ نشانه‌ای

از آثار احتمالی دیگر در دست نیست، و هیچ يك از منابع ما که از شیخ ابوالحسن یاد کرده اند، ذکری از آثار او به میان نیاورده اند. نسخه‌های این آثار نیز بسیار اندک است. ولی خوشبختانه تصحیح آنها مشکل خاصی نداشته است و ما همه آنها را در بخش دوم این کتاب نقل کرده ایم. درباره منابع جایی و خطی این آثار نیز در بخش دوم سخن خواهیم گفت. ولی قبل از نقل آنها، لازم است تصوف شیخ و بطور کلی آراء او را که از خلال همین آثار استنباط می شود شرح دهیم.

۵. خلاصه و نتیجه

هر چند که منبع واحد و کاملی در معرفی شیخ ابوالحسن بستی به دست نیامده است، از مجموع اطلاعات پراکنده‌ای که در منابع مختلف یافت شده است می توان هویت شیخ را تا حدودی معلوم کرد.

ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر اللجانی (یا اللحسانی) یکی از مشایخ صوفیه و راویان حدیث و علمای (شافعی) خراسان در قرن پنجم بوده که احتمالاً در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم در روستای بست (یا پشت) در نیشابور به دنیا آمده و به تحصیل علوم زمان از جمله حدیث پرداخته و مانند بسیاری از بزرگان و علمای خراسان در این عصر به تصوف روی آورده و احتمالاً زمانی مرید ابوالقاسم کرکانی و سپس مرید ابوعلی فارمدی در نیشابور شده است. پس از آن شیخ به تربیت شاگردان و مریدان پرداخته و بزرگانی چند، از جمله ابو عبدالله محمد بن حمویه و ابونصر طریثی، در محضر او تعلیم دیده و به سیر و سلوک پرداخته اند. شیخ ابوالحسن مورد احترام خواجه نظام الملک طوسی و وزیر ملک شاه سلجوقی بود و یکی از بزرگان و مشایخی بوده است که به خواجه نصیحت نامه نوشته اند.

شیخ ابوالحسن زمانی در روستای بست و زمانی در شهر نیشابور سکونت داشت. در واقع زندگی وی میان روستای محل تولدش و شهر نیشابور سهری شد. در مورد سفرهای احتمالی او به نقاط دیگر اطلاعی

در دست نیست.

علاوه بر نصیحت نامه‌ای که شیخ ابوالحسن به خواجه نظام الملک نوشته است، يك رساله کامل به زبان فارسی و قطعاتی به عربی از وی به جای مانده که نشان می‌دهد شیخ هم به فارسی و هم به عربی کاملاً مسلط بوده است. يك رباعی به فارسی نیز از وی به دست آمده که نشان می‌دهد وی مانند بسیاری از بزرگان قرن پنجم خراسان طبع خود را در شعر (بخصوص رباعی) آزموده است. معرفی و شناخت این آثار موضوعی است که در فصلهای آینده بدانها خواهیم پرداخت.

فصل دوم

اندیشه‌های عرفانی

۱. نزول و صعود: موضوع اصلی آثار بستی

یکی از اصول تصوف و عرفان نظری در همه مکاتب اعتقاد به مبدأ و معاد و نسبت انسان با آنهاست. وجود انسان در این عالم مرحله‌ای است میان مبدأ و معاد. به عبارت دیگر، انسان مسافری است که نیمی از سفر خود را از مبدأ پشت سر گذاشته تا به این عالم که عالم بشریت است رسیده، و از اینجا به بعد نیز باید سفری دیگر را طی کند تا به مقصود اصلی خود که همان مبدأ است بازگردد. از این رو هستی انسان در این عالم موقتی است، و او در حقیقت به این عالم تعلق ندارد. البته، عدم تعلق او به این عالم به واسطه وجود لطیفه‌ای است که از ازل در وی تعبیه شده است. این لطیفه را گاه جان و گاه روح نامیده‌اند، و در وصف آن گفته‌اند که از عالم امر است نه از عالم خلق؛ آنجایی است نه اینجایی. به تعبیری دیگر، حقیقت روح انسانی به منزله مرغی است که آشیان اصلی او در آسمان قرب حق است. پس در این عالم مسافری است بیگانه و دور از وطن که دانسته و ندانسته خواستار آن است که به وطن اصلی خود برگردد.

سفر نخستین روح به این عالم را گاه به فرود آمدن یا به نزول او تعبیر کرده‌اند و سفر دوم او را که بازگشت او به مبدأ است صعود یا عروج خوانده‌اند. همه سرگذشت روح انسان را می‌توان در این دو سفر نزولی و صعودی خلاصه کرد. وظیفه اصلی و حقیقی انسان در این عالم نیز چیزی جز تلاش برای بازگشت به اصل و مبدأ نیست. رسالتی هم که پیامبران الهی داشته‌اند و تکالیفی که همه انبیا و اولیا برای انسان تعیین کرده‌اند و

قواعد و روشها و دستورهای که مشایخ طریقت در تعالیم خود برای مسافران این راه بازگو کرده‌اند همه ناظر به این سفر بوده است. تعالیم مشایخ طریقت را دربارهٔ سفر بازگشت بطور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: يك دسته آنهایی است که مربوط به جنبه‌های عملی سیروسلوک می‌شود. این تعالیم را می‌توان تعالیم اخلاقی نامید. دستورهایی که دربارهٔ توبه و زهد و ورع و صبر و توکل و غیره به سالکان داده می‌شده است همه به این دسته از تعالیم اخلاقی مربوط است. دسته دوم تعالیمی است دربارهٔ شرح مراحل سفر و بیان حقیقت مبدأ و صفات و اسماء الهی و همچنین حالات نفسانی و اوقات و مواجید. اگر بخواهیم این دو دسته از تعالیم را با تعالیم فلاسفه و حکما مقایسه کنیم، باید بگوییم که تعالیم دسته اول نظیر فلسفه عملی است و تعالیم دسته دوم نظیر مابعدالطبیعه و الهیات و همچنین علم النفس.

در میان مشایخ طریقت عده‌ای بوده‌اند که صرفاً (یا بیشتر) به صدور دستورهای عملی و بیان قواعد سلوک پرداخته‌اند، و عده‌ای نیز بوده‌اند که بیشتر به بیان جنبه‌های نظری مکتب خود و شرح مراحل و منازل راه پرداخته‌اند. مشایخ دسته دوم در حقیقت سعی کرده‌اند نظامی عرفانی ارائه دهند که جایگزین نظام فلسفی فلاسفه، بخصوص فلاسفه مشایی شود. به جای بحث از سلسله مراتب وجود، و بحث از اقسام وجود، و صدور عقول و نفوس از مبدأ و پیدایش کثرت از وحدت و غیره، این مشایخ کوشیده‌اند تا نظامی مبتنی بر اندیشهٔ اصیل عرفانی که از منبع وحی اقتباس شده و در میان مشایخ ایرانی با تفکرات ایرانی و حکمت متعالیه آمیخته بوده است عرضه نمایند. یکی از این مشایخ نویسندهٔ ما شیخ ابوالحسن بستی است که در آثار خود سعی کرده است اصول عرفان نظری خود را در ضمن بحث از مبدأ و مراحل سفر روح از مبدأ به عالم بشریت و همچنین بازگشت او از این عالم به اصل شرح دهد. در اینجا ما سعی خواهیم کرد خطوط اصلی تفکر شیخ را از لابه‌لای آثاری که از وی به دست آمده است ترسیم نماییم و ویژگیهای عرفان نظری او

را کم و بیش معلوم کنیم. همان‌طور که گفته شد، آثار به دست آمده از شیخ ابوالحسن بسیار اندک است. ولی همین آثار نیز در حد خود برای برآوردن مقصود ما کفایت می‌کند. دو اثر اصلی شیخ که یکی «کلمات عربی» و دیگری رسالهٔ فارسی اوست اساس تصوف او و موضوع نزول و صعود روح را بخوبی بازگو می‌کند. «کلمات عربی» در عین ایجاز به يك يك مراحل نزول اشاره می‌کند و مراحل صعود را نیز تا حدودی باز می‌نماید. رسالهٔ فارسی که در تفسیر لا اله الا الله است و همچنین رباعی بازمانده از شیخ نیز برای مشخص کردن نظر او دربارهٔ مراحل صعود و عروج بسیار مفید است. این آثار بر روی هم جزئیات دو سیر نزولی و صعودی را شرح می‌کند و شروحي که دربارهٔ «کلمات عربی» و رسالهٔ فارسی در دست است به فهم مقصود شیخ در آثار مزبور کمک می‌کند. نصیحت نامهٔ شیخ نیز، اگرچه جنبهٔ اخلاقی دارد، باز به نحوی به سفر آیندهٔ انسان و عاقبت او نظر دارد. بطور کلی، يك فکر در همهٔ آثار شیخ پرتو افکنده و آن اندیشهٔ عاقبت و آخرت و معاد و سفر انسان از دنیا به آنجاست. از این رو در شرح عرفان نظری شیخ، همواره باید این فکر اصلی و اساسی را در نظر داشت. سفر نخستین یعنی سیر نزولی انسان نیز در واقع زمینه‌ای است برای طرح مسألهٔ اصلی که همانا سفر دوم یعنی بازگشت روح است. از آنجا که روح در سفر دوم باید همان مرحله‌ای را که در سفر نخستین پشت سر گذاشته مجدداً طی کند، طبیعاً باید از شرح این سفر و مراحل آن آغاز کرد.

۲. سفر نخستین: نزول

مراحل سفر نخستین، همان‌طور که اشاره شد، در «کلمات عربی» شیخ يك به يك ذکر شده است. این مراحل در نظر اول عبارتند از:

۱. قدم
۲. عدم

۳. وحدت

۴. عالم ترکیب

۵. بهیمیت، سبعیت، و شیطانیت

۶. مرتبه صفات نکویده هفتگانه مادون مرتبه شیطانیت

۷. ظلماتی که از کلمه خبیثه زاییده می شود.

هر يك از ما در سیر نزولی از مبدأ به این عالم از همه این مراتب عبور کرده ایم. در مورد عبور ما از این مراتب، شیخ توضیحاتی به اجمال داده، ولی شارحان او از دودیدگاه مختلف این مراتب را شرح کرده اند. شرح اول که شرح اسفرائینی است مطابق است با تصوف مشایخ ایرانی. اسفرائینی در شرح خود نزول را از لحاظ وجودی در نظر گرفته است. اما شرح دوم مطابق است با مشرب ابن عربی. و شارح نزول و صعود را از لحاظ کشف و شهودی که سالک در سیر معنوی خود تجربه می کند تفسیر کرده است. در توضیح این مراتب ما از هر دو شرح استفاده خواهیم کرد و تا حدودی به مقایسه آنها با یکدیگر خواهیم پرداخت.

مبدأ سفر مرتبه ای است و رای قدم، همچنانکه شیخ می گوید: «ما در رای قدم... بودیم». این مرتبه عبارت است از مرتبه ذات و در شرح دوم که مطابق مشرب ابن عربی است وجود ما در آن مرتبه به «شهود حقیقت مطلقه در اطلاق و تقیید» تعبیر شده است. در این مقام «ما» مستهلك در ذات است، و بنابراین شاهد عین ذات است، چنانکه مشهود نیز عین ذات است. اوست که ذات خود را به ذات خود در ذات خود مشاهده می کند. همچنین از این مقام به احدیت جمع تعبیر شده است.

در اولین قدم، «ما» از مرتبه ذات و مقام احدیت جمع نزول کرده و به مرتبه قدم آمد. مرتبه قدم را شیخ ابوالحسن خود «عالم ذرات» نامیده است و بیش از این درباره آن توضیحی نداده است. اما در شرح اول، شارح (اسفرائینی) دو احتمال داده است. احتمال اول ناظر است به این حدیث که می فرماید: «ان الله خلق الارواح فی ظلمة، ثم رش علیهم من

نوره». به نظر شارح مراد از ذرات در اینجا احتمالاً همین ذرات انوار الهی است که بر ارواح پاشیده شده است. در باب احتمال دوم می گوید که ممکن است مراد از ذرات در کلمات شیخ ذرات انوار رحمانیه باشد. و اما در شرح دوم، سخن شارح قطعی تر است. وی مراتب نزول را با حضرات خمس در عرفان محیی الدین منطبق می سازد. چنانکه مرتبه و رای قدم را با مرتبه ذات و حضرت احدیت منطبق کرده بود، مرتبه دوم را با حضرت دوم یعنی حضرت واحدیت که بر همه اسما و صفات الهی محیط است منطبق می سازد. و باز از آنجا که شیخ ابوالحسن لفظ «یاقتیم» را به کار برده است، شارح آن را به شهود تعبیر کرده، و آمدن به قدم را به شهود وحدت ذات در حضرت واحدیت تفسیر نموده است. نکته دیگر در شرح دوم توجهی است که شارح به این حدیث قدسی معروف می کند: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ». مرتبه اول که و رای قدم بود مطابق این حدیث مقام گنج

۱. حضرات خمس در عرفان ابن عربی عبارت است از مراتب پنج گانه وجود که از آنها به عوالم پنج گانه نیز تعبیر شده است. شارحان فصوص الحکم در مورد اسامی این حضرات باهم اختلاف نظر دارند. عبدالرزاق کاشانی (در شرح فصوص الحکم، قاهره، ۱۳۲۱ ق. ص ۱۱۰) آنها را بدین نحو بر شمرده است: (۱) حضرت ذات، (۲) حضرت صفات و اسماء (الوہیت)، (۳) حضرت افعال (ربوبیت)، (۴) حضرت مثال و خیال، و (۵) حضرت حس و مشاهده. بعضی از شارحان دیگر، از قبیل داود قیصری، حضرت ذات را جزء حضرات پنج گانه به شمار نیاورده اند و مرتبه پنجم را نیز مرتبه انسان کامل دانسته اند. قیصری این پنج حضرت را بدین ترتیب ذکر کرده است. (۱) حضرت غیب مطلق (عالم اعیان ثابته)، (۲) عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه (عقول و نفوس مجرد)، (۳) عالم مثال، (۴) حضرت شهادت مطلقه (عالم ملک) و (۵) انسان کامل. (رک. سیدجلال آشتیانی. شرح مقدمه قیصری. مشهد، ۱۳۴۴. ص ۲۶۸ تا ۲۷۳). شارح کلمات شیخ ابوالحسن متأثر از داود قیصری است، با این فرق که وی اعیان ثابته و اسماء و صفات را در دو مرتبه ذکر کرده و انسان کامل را به عنوان حضرت ششم آورده است.

مخفی است. در اولین قدم، تنزل از مرتبه گنج مخفی است به عالم قدم. از اینجا است که شارح این تنزل را تجلی قدم یا تجلی ایجاد حسی می خواند. و این قول مطابق است با کلام اسفراینی که می گوید قدم عبارت است از عالم اراده حق برای ایجاد همه موجودات. پس از قدم، مرتبه عدم است و مراد از عدم در اینجا نیستی مطلق نیست، بلکه مرتبه ای است مافوق ظهور و وجود محدثات. به قول اسفراینی، مرتبه ای است که نه حکم قدم بر آن جاری است و نه حکم حدث. در شرح دوم نیز عدم به معنی عدم کثرت اسمائی تفسیر شده است. عبور از قدم به عدم را شیخ به بروز تعبیر می کند، و می گوید که این مرتبه «سرای مملکت انبیا و اولیا» است.

و اما میان مرحله اول و دوم، یعنی قدم و عدم، فاصله ای است که شیخ آن را ازل می نامد و اسفراینی در شرح خود می نویسد که همین که اراده حق به ظهور صفت خالقیت تحقق یافت، این صفت بطور معکوس در آینه عدم منعکس می شود. فاصله میان اراده و ظهور عبارت است از ازل. شارح دوم این برزخ را فاصله میان وحدت ذاتی قدیم و کثرت نسبی اسمایی عدمی می خواند.

پس از عدم، مرتبه حدث است. آمدن از عدم به حدث ورود به عالم کثرت است و شیخ خود این مرتبه را عالم صفات می خواند. البته همان گونه که میان قدم و عدم حد فاصلی بود به نام ازل، میان عدم و حدث نیز حد فاصلی است که شیخ آن را ازلیت می خواند و همان طور که عدم را سرای انبیا و اولیا خواند، ازلیت را «عوالم قدس فرشتگان» می خواند. از مرتبه حدث، ارواح ما به عالم ترکیب نزول کرده است. شارح دوم که این سفر را بیان مراحل کشف و شهود می داند این نزول را سیر در آفاق و انفس می خواند، ولی شارح اول جنبه وجودی برای آن قائل شده و لذا عالم ترکیب را عالم مرکبات و ماهیات دانسته است. به هر حال، این دو تفسیر که از دیدگاههای مختلف عرضه شده منطبق است با کلام خود شیخ که می گوید عالم ترکیب همانا حقیقت خلق است.

پس از آن، روح به ژرفنای عالم ترکیب که عبارت از مرتبه انسانیت است فرو می آید. مراتب مادون انسانیت که روح در آنها فرو می آید بهیمیت و سبعیت و شیطانیت است. از شیطانیت پایین تر صفات هفتگانه ای است که شارح دوم قوای هفتگانه بصری خوانده و خواننده را برای اطلاع از آنها به کتب حکما ارجاع داده است، ولی اسفراینی در شرح خود آنها را یک به یک بر شمرده است. عرفای متأخر نیز فروترین مرتبه را مرتبه حیوانی و شیطانی دانسته و صفات نکوهیده را با تفاوت هایی بر شمرده اند، چنانکه شیخ محمود شبستری، سراینده گلشن راز، می گوید:

غضب گشت اندر و پیدا و شهوت
وز ایشان خاست حرص و بخل و نخوت
به فعل آمد صفتهای ذمیمه
بترشد از دود و دیو و بهیمه^۲

در انتهای این صفات، انسان در تاریکیهایی غوطه ور می شود که از کلمه خبیثه زاییده شده است. اسفراینی این حالت را حالت غفلت و فراموشی انسان می داند، در حالی که شارح دوم تفسیری عمیق تر از این معنی کرده می گوید منظور شیخ در اینجا کشف و شهودی است که سالک در سیر معنوی خود می کند و در این مرتبه به شهود حقایقی از جمله اسم الهادی و المضل نایل می شود.

بدین ترتیب مراحل نزول را از مبدأ که مرتبه ذات یا حقیقت مطلقه است تا آخرین و نازلترین مرتبه که تاریکی است با حد فاصلهایی که میان بعضی از مراتب هست می توان بدین ترتیب بر شمرد:

۱. مبدأ (ورای قدم و ازل و عدم)
۲. قدم (عوالم ذرات)
۳. ازل (حد فاصل قدم و عدم)

۲. محمود شبستری. گلشن راز (همراه با شرح لاهیجی) به تصحیح کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۷۳۸.

۴. عدم (سرای مملکت انبیا و اولیا)
۵. ازلیت (عوالم قدس فرشتگان/ حدفاصل عدم و حدث)
۶. حدث (عالم صفات)
۷. عالم ترکیب (حقیقت خلق)
۸. پایین ترین مرتبه عالم ترکیب (انسانیت)
۹. بهیمیت، سبعیت، شیطانیت
۱۰. صفات نکوهیده هفتگانه، مادون مرتبه شیطانیت (ریا، نفاق، شرک، و غیره)
۱۱. ظلماتی که ناشی از کلمه خبیثه است.

پس از خوض در ظلماتی که در مرتبه اسفل است، روح بر اثر تزکیه نفس راه صعود و عروج در پیش می گیرد و از کلمه خبیثه شرک و صفات شیطانی و حیوانی پاک می شود و مراحل را که در قوس نزول طی کرده بود، یک بار دیگر در قوس صعود یکی پس از دیگری پشت سر می گذارد. در این ترقی و عروج این بار کلمه طیبه لاله الا الله است که مسیر او را تعیین می کند، و این معنی، چنانکه خواهیم دید، موضوع رساله فارسی شیخ بستی است.

۳. سیر صعودی و عروج از نردبان لاله الا الله

سیر صعودی و بازگشت روح به مبدأ را شیخ ابوالحسن در «کلمات عربی» خود از طریق ترقی و بالا رفتن از کلمه و حقیقت لاله الا الله میسر می داند. لاله الا الله نردبانی است که روح باید از آن بالا رود تا در سیر رجوعی و عروجی خود از عوالم مختلف عبور کند و سرانجام به عالم توحید برسد. در رساله بیان حقیقت لاله الا الله مراحل مختلف این عروج از طریق معانی این کلمه شرح داده شده است و ما در اینجا سعی خواهیم کرد آنها را بطور کلی بیان کنیم.

قبل از هر چیز باید به این نکته توجه کنیم که ابتدای حرکت صعودی

سالک با کلمه طیبه نیست. سالک باید ابتدا مراحل را طی کند تا به کلمه برسد و سپس از کلمه به عین لاله الا الله راه یابد. مراحل را که سالک باید قبل از رسیدن به کلمه طی کند شیخ با چهار لفظ دلنشین فارسی بدین ترتیب ذکر می کند. (۱) پوشش، (۲) گردش، (۳) روش، و (۴) کشش. در اینجا بهتر است ابتدا هر یک از این الفاظ را که بیانگر یک مرحله است توضیح دهیم.

اولین مرتبه پوشش است. شیخ درباره این لفظ و مراد خود از آن توضیحی نمی دهد. وی صرفاً آن را به انسانیت اضافه می کند و می گوید «لا اله الا الله بدایتی است و رای پوشش انسانیت». اما شارح، تقی الدین، در شرح رساله می نویسد که منظور از پوشش ظاهر و صورت انسانی یا پیوند و آمیزش روح با تن است. وی در دنباله سخن خود عبور از این مرتبه را طهارت و پاکی می داند. بنابراین، وی تلویحاً به ما می گوید که یک معنای پوشش جامه انسانی است و انسان باید در اولین قدم جامه و پوشش تن خود را پاک گرداند. البته پوشش را در این تفسیر نمی توان صرفاً به جامه و لباس انسان منحصر دانست. بدن انسان نیز به یک معنی پوشش و قالب روح است. بنابراین، مراد از طهارت فقط پاکی جامه نیست، بلکه پاکی بدن نیز از آن مستفاد می شود.

اگر برگردیم به «کلمات عربی» شیخ و بخواهیم معنی «پوشش انسانیت» را در آنجا جستجو کنیم، ملاحظه خواهیم کرد که شیخ مرتبه انسانیت را در پایان عالم ترکیب و بالاتر از عالم بهیمی (حیوانی) دانسته است. از آنجا که بنای شیخ بر ایجاز است، نه درباره عالم ترکیب و پایان آن توضیح می دهد و نه درباره عالم حیوانی. خوشبختانه یکی از معاصران شیخ که با آراء و عقاید او آشنایی داشته و احتمالاً تحت تأثیر آنها نیز بوده است در این باب توضیحاتی داده است. این شخص احمد غزالی است که در یکی از نامه هایش به عین القضاة همدانی تا حدودی

این عوالم را شرح کرده است.^۳ غزالی می گوید که مرتبه حیوانی در انسان، یا به عبارت دیگر مرتبه‌ای که آدمی در آن با حیوانات شریک است، مرتبه حواس پنجگانه ظاهری و حواس پنجگانه باطنی است. پسودن و بوییدن و دیدن و شنیدن و چشیدن حواس ظاهر، و حس مشترک و خیال و حافظه که یکی پذیرنده صور و دیگری حافظ صور است و همچنین دو حس دیگر که قبول معانی و حفظ معانی می کنند حواس باطنی را تشکیل می دهند. انسان و حیوان در این ده حاسه باهم شریکند. اما از اینجا به بعد، آدمی قوای دارد (به قول غزالی «نقطی» دارد) که در حیوانات نیست. آدمی می تواند معانی مجرد را ادراک کند، یا به قول غزالی آنها را «منزه از علایق اجسام ادراک کند». مثلاً انسان می تواند «حقیقت قلمیت را بی علایق عوارض و اوصاف خارج از ذات قلمیت ادراک کند».^۴ اما حیوانات قادر به چنین کاری نیستند. از همین جاست که فرق انسان و حیوان آشکار می شود، و به قول غزالی «آدمی بدایت انسانیت از اینجا در پیوندد».^۵

فرق انسان و حیوان فقط در این نیست که انسان می تواند معانی مجرد را درک کند و حیوان نمی تواند. همان طور که ملاحظه شد، غزالی این را بدایت کار می داند. از اینجا به بعد انسان قادر است راه درازی را طی کند. مثلاً آدمی تواند حقیقت اشیاء را در لوح محفوظ مطالعه کند. به هر تقدیر، ما به امتیاز انسان از حیوان را می توان بطور کلی نفس ناطقه یا عقل دانست.

۳. مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی. به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶. ص ۴۴ به بعد.

۴. همان.

۵. امام محمد غزالی نیز در مشکوة الانوار (به تصحیح ابوالعلا عینی، قاهره، ۱۳۸۳ ق، ص ۷۷) قائل به مراتب پنجگانه روحانی شده است که عبارتند از: روح حساس، روح خیالی، روح عقلی، روح فکری، و روح قدسی. امام محمد غزالی را که مرتبه سوم است مختص انسان می داند و می گوید که آغاز انسانیت انسان از همین جاست.

این بود نظر احمد غزالی درباره مرتبه حیوانیت و آغاز انسانیت در انسان. و همان طور که اشاره شد، با توجه به آشنایی نزدیک غزالی با ابوالحسن بستی و آراء او، این تفسیر غزالی درباره مرتبه حیوانیت و مرتبه انسانیت که خود با نظر فلاسفه نیز مطابقت دارد، به احتمال زیاد با نظر شیخ ابوالحسن نیز وفق می دهد. سخن نورالدین اسفراینی هم که می گوید مراد از انسانیت جنبه های ملوکوتی بدنهای انسانی است از این تفسیر دور نیست.

باری، قبل از اینکه سالک به مرتبه پوشش انسانیت برسد باید از مراتب پایین تر یعنی از ظلماتی که زایدۀ کلمۀ خبیثۀ شرک (غفلت و فراموشی و ظلمت یادماسوی الله) است رهایی یافته باشد و همچنین از صفات هفتگانه ای که پایین تر از شیطانیت است (ریا و نفاق و شرک و هوس و سخن چینی و دروغ و بخل) عبور کرده، شیطانیت و بالآخره سبعیت و بهیمیت را هم پشت سر گذاشته باشد. احتمالاً علت این که شیخ در رسالۀ خود درباره تاریکیهای کلمۀ خبیثه و صفات رذیله و شیطانیت و درندگی و بهیمی سخنی نگفته است این است که این تاریکیها و صفات همه مادون لاله الا الله است. به عبارت دیگر، لاله الا الله نسبتی با مراتبی که پایین تر از انسانیت است ندارد. تاریکیهای کلمۀ خبیثه اسفل السافلین است و شیطانیت و حیوانیت نیز دون انسانیت است و بدیهی است که لاله الا الله را با مراتب اسفل کاری نیست. اگر سؤالی هست در مورد مرتبه انسانیت است، که تازه شیخ آن را هم مادون این کلمه می داند.

مرتبه دوم گردش است. مراد شیخ از گردش تحول و دگرگونی است که بر اثر ترك صفات انسانی و کسب صفات قدسی پدید می آید. احمد غزالی در یکی از نامه های که به عین القضاة همدانی نوشته است همین نکته را بازتر کرده می نویسد: «در گردش آنچه نباید برخاستن گیرد و آنچه بیاید فرا رسیدن گیرد».^۶ آنچه بر می خیزد صفات انسانی

۶. مکاتبات. ص ۳۱.

است و آنچه جایگزین آنها می شود صفات قدسی. مشابهتی که میان دو عبارت «گردش صفات ملکی قدسی روحانی» (در رساله فارسی) و «عوالم قدس ملک» (در «کلمات عربی») وجود دارد ذهن خواننده را در بدو امر به این جهت متمایل می کند که آنها را یکی بدانند. آنچه این تمایل را تشدید می کند این است که در «کلمات عربی» شیخ ابوالحسن، عوالم قدس ملک برزخ میان حدث و عدم است و عدم نیز سرای مملکت انبیا و اولیا معرفی شده است. در رساله فارسی نیز «گردش صفات ملکی» برزخ میان انسانیت و حقیقت جوهر دانسته شده است و درباره این حقیقت نیز گفته شده است که در «حضرت نبوت پدید می آید». تنها چیزی که مانع از این است که ما «گردش صفات ملکی» را که در رساله فارسی ذکر شده است همان «عوالم قدس ملک» بدانیم مطلبی است که شارح رساله درباره مرتبه دوم بیان کرده است. وی معتقد است که مراد از گردش صفات تشبیه جستن به تقدیس ملایکه و سبحان الله گفتن است. لواقع این گردش را نیز ترك صفات نكوهیده ای چون بخل و ریا و حرص و غیره می داند، صفاتی که اسفرائینی جزو ظلمات کلمه خبیثه ذکر کرده است. لواقع که تقی الدین ذکر می کند نشان می دهد که شرح وی در اینجا تا اندازه ای سطحی است. شرح اسفرائینی عمیق تر و دقیق تر است. مهلکات اخلاق، همان طور که اسفرائینی اشاره کرده است، مادون مرتبه حیوانی و شیطانی است، و ما در مرتبه گردش در مرحله عبور از انسانیت به مرتبه فرشتگان هستیم.

گردش صفات، چنانکه ملاحظه می شود، برزخی است میان انسانیت و حقیقت جوهر، و حقیقت جوهر نیز چنانکه شیخ خود می نویسد در حضرت «نبوت پدید آید». این برزخ را شیخ در جایی عوالم قدس ملک می خواند، ولی در جای دیگر ظاهراً میان انسانیت (که نسبت آب و خاک دارد) و مرتبه نبوت، مرتبه رسالت را قرار می دهد و می نویسد: «این سرای که نسبت آب و خاک دارد قوت خود از عالم رسالت فرا گیرد به

واسطه صفات». و باز در جای دیگری می گوید که «صفات پاک که در سر رسالت فراسد قوت خود از نبوت فرا ستاند به واسطه جوهر». از اینجا معلوم می شود که میان انسانیت و نبوت صفات قدسی است، ولی این صفات خود در سر رسالت جای دارد. بنابراین رسالت با نبوت فرق دارد، و رسالت فروتر از نبوت است. احمد غزالی نیز به این نکته اشاره کرده می نویسد «هر که قوت او از پرده رسالت در گذشت به پرده نبوت رسید».^۷ از مجموع آنچه درباره گردش گفته شد می توان نتیجه گرفت که در گردش، صفات انسانی پشت سر گذاشته می شود و سالك به صفات قدسی که متعلق به عالم فرشتگان است متصف می شود. عالم فرشتگان نیز خود در عالم رسالت (یا به قول غزالی در «پرده رسالت») است و رسالت مادون نبوت است.

مرتبه سوم روش است. این مرتبه در نهایت گردش صفات ملکی قدسی پدید می آید. در رساله شیخ، این مرتبه «حقیقت جوهر» معرفی شده و آمده است که نسبت آدم به اوست. و باز در جای دیگر گفته شده است که حقیقت جوهر در حضرت نبوت پدید می آید. در «کلمات عربی» آمده است که مرتبه ای که بالاتر از عوالم قدس فرشتگان است عدم است و در وصف آن شیخ گفته است که آن «سرای مملکت انبیا و اولیا» است.

مرتبه چهارم کشش است. مراد از کشش در اینجا کشش کلمه است و منظور از کلمه نیز چنانکه اسفرائینی تصریح کرده است کلمه طیبه است که ذکر آن در قرآن مجید آمده است و باز همان طور که اسفرائینی شرح داده است همان کلمه توحید یعنی لا اله الا الله است. شیخ در «کلمات عربی» کلمه را نردبانی می داند که روح از آن بالا می رود تا به وادی فقر برسد. و در رساله فارسی می گوید که کلمه واسطه ای است میان نبوت و عین لا اله الا الله. برای روشن شدن این معنی، لازم است نظر شیخ را درباره عین لا اله الا الله بررسی کنیم.

عین لاله‌الاله. چهار مرتبه پوشش انسانیت، گردش صفات، حقیقت جوهر، و کشش کلمه مراحل است که روح باید طی کند تا به عین لاله‌الاله برسد. بنابراین، عین لاله‌الاله ورای این چهار مرتبه است. طریقت نیز از همین جا آغاز می‌شود. دو مرتبه پوشش و گردش از نظر شیخ هنوز مراتب شریعت است. بدیهی است که شریعت در اینجا به آن معنی که نزد اهل شرع متداول است نیست، چه مراحل چون «عوالم قدس فرشتگان» و «حضرت نبوت» یا «سرای مملکت انبیا و اولیا» و «کلمه طیبه» هر سه ورای عالم حدث و عالم ترکیب است. این مطلب را باز احمد غزالی، احتمالاً با توجه به آرای ابوالحسن بستی (یا آرای شیخ و مرشد هر دوی ایشان، یعنی ابوعلی فارمذی) بخوبی بیان می‌کند، هر چند که بیان او، چنانکه شیوه مرسوم اوست، بسیار موجز است. در نامه‌ای که خواجه احمد به مریدش عین القضاة همدانی نوشته و یکی از واقعه‌های او را تعبیر کرده است می‌نویسد: «در تاوش (=تابش) دیده یابد، و در نمایش عاشق آید، و در گردش آنچه نباید برخاستن گیرد، و آنچه نباید فرارسیدن گیرد تا به روش رسد. پس روش در کشش گرفتن گیرد تا در عنایت جذبه تمام المنازل رفته آید».^۸

در عبارت فوق غزالی سخنی از پوشش به میان نیاورده است، اما در عوض به يك منزل دیگر، که بستی ذکر نکرده، اشاره نموده است و آن نمایش است. تابش مرحله‌ای است که دیده باطن گشوده می‌شود، و این مرتبه علم است، چنانکه شیخ ابوالحسن نیز بدان اشاره کرده می‌نویسد: «اسامی... همه از تابش وی پدید آید» یعنی اسماء همه از تابش عین لاله‌الاله است و تعلیم اسماء به آدم نیز متعلق به همین مرتبه است. پس نمایش مرحله عاشقی است و سپس گردش صفات صورت می‌گیرد و سرانجام کشش یا جذبه (به قول بستی کشش کلمه) انجام می‌گیرد. همه این منازل، به قول احمد غزالی، در «دوام اشراق» پیموده می‌شود؛ بنابراین، این منازل منازل باطنی است، هر چند که شیخ

ابوالحسن حتی مرتبه گردش را نیز به شریعت تعبیر کرده است. همان گونه که شریعت به معنای باطنی و عرفانی به کار رفته است، طریقت نیز در رساله شیخ به معنای خاصی به کار رفته است. مراد از طریقت در این رساله با آنچه معمولاً از این لفظ اراده می‌شود فرق دارد. این نوع تفسیر از شریعت و طریقت با تفسیر «اهل سر» سازگار است، و ابوالحسن بستی نیز به همین نحو است که شریعت و طریقت را تفسیر می‌کند.

آغاز طریقت از عین لاله‌الاله است، اما عین لاله‌الاله چیست؟ بستی در این باره چیزی نمی‌گوید، ولی سعی می‌کند جایگاه و مرتبه آن را نشان دهد و نسبت آن را با حق معلوم نماید. پایین تر از عین لاله‌الاله مراتب چهارگانه و کلمه است. و ورای این عین حضرت بی نیازی است که نور آن به لاله‌الاله می‌تابد. پس، از آنجا که عین لاله‌الاله میان کلمه و حضرت بی نیازی است از دو لحاظ می‌توان درباره آن سخن گفت، یکی از لحاظ نسبتی که با حضرت بی نیازی دارد، و دیگر از لحاظ نسبتی که با مرتبه پایین یعنی کلمه دارد.

آنچه شیخ درباره نسبت عین لاله‌الاله با کلمه می‌گوید نسبتاً روشن است. کلمه قوت و غذای خود را از عین لاله‌الاله می‌ستاند. این رابطه میان هر مرتبه با مرتبه پایین تر برقرار می‌شود، یعنی همان طور که قوت کلمه از عین لاله‌الاله است، نبوت نیز قوت از کلمه می‌خورد و عالم رسالت نیز از عالم نبوت قوت می‌خورد و انسانیت نیز قوت خود به واسطه صفات ملکی از رسالت دریافت می‌کند. میان کلمه و عین لاله‌الاله هم نود و نه منزل است که هر يك از آنها مربوط به یکی از اسماء الهی است. بنابراین، مرتبه اسماء الهی میان کلمه و عین لاله‌الاله است.

نسبت عین با مراتب پایین تر با يك تمثیل بیان شده است، تمثیلی که یادآور سخنان افلاطون، در کتاب جمهوری است. مطابق این تمثیل، روح انسانی به منزله رازی یا مملکتی است که وقتی از صفات نکو هیده و

اخلاق انسانی باک شد، به صفات ملکوتی آراسته می‌شود و حقیقت جوهر که همان حضرت نبوت است کدخدای آن می‌شود و کلمه به تخت سلطانی و عین لا اله الا الله در مقام خلیفگی جلوس می‌کنند. شیخ ابوالحسن در این تمثیل از نظام حکومتی زمان خود استفاده می‌کند. بالاترین مقام از آن خلیفه مسلمین است. پس از او سلطان غزنوی یا سلجوقی است و پس از او وزیر یا کدخدا.

و اما آنچه شیخ درباره عین لا اله الا الله و نسبت آن با حضرت بی‌نیازی بیان می‌کند تا حدودی مجمل است. عین لا اله الا الله قوت خود را از آن حضرت می‌ستاند. این قوت تابشی است که از منبع نور یعنی حضرت بی‌نیازی می‌تابد، و آنچه از عهده این عین برمی‌آید همین تابش است. در پرتو این تابش است که عین لا اله الا الله همچون میوه‌ای می‌رسد و مرحله‌ای که سالک طی می‌کند از لا آغاز می‌گردد و به الله ختم می‌شود.

فنا و بقا. حرکت معنوی سالک از لا به الله با استفاده از دو اصطلاح معروف عرفانی «فنا و بقا» در آثار شیخ بیان شده است. در لا مراحل متعدد فنا و فنای از فنا تحقق می‌یابد، و در لا سالک بقا می‌یابد تا سرانجام به عین الله برسد. این نکته را شیخ هم در رساله فارسی و هم در «کلمات عربی» و هم در رباعی خود متذکر شده است. در رساله فارسی می‌نویسد: «هم در وی فرارسد تا آنچه از عین فنایش لا آمد در سیاست حضرت بی‌نیازی برسد و هم بدورسد و آنچه از عین بقایش لا آمد در جلال درگاه بی‌نیازی برسد، و فرارسد از وی در وی، اویی گردد.» در «کلمات عربی» نیز درباره فنا و فنای از فنا اشارتی دارد که یادآور شطحیات بایزید بسطامی است. می‌نویسد: «از فقر برخاستیم، و از خود نیز برخاستیم. پس از آن از برخاستن خود نیز برخاستیم. و سپس از نابر خاستن و از نابر خاستن نیز برخاستیم. پس این با نه این و نه این با

نه این برابر شد.» در رباعی معروف ۱۰ نیز گفته شده است که سالک پس از دیدن «نهاد گیتی» (یعنی ظلمات کلمه خبیثه و مراتب شیطانی و حیوانی، یا پایان عالم ترکیب) و «اصل جهان» (یعنی عالم ترکیب که حقیقت خلق است) و پس از گذشت از «علت و عال» (عالم حدث)، به سیر در عین لا اله الا الله می‌پردازد و فناهای لا را پشت سر می‌گذارد و به ترتیب از نقطه لا (= نکته لا) می‌گذرد و نور سیه را پشت سر می‌گذارد، تا سرانجام به جایی می‌رسد که نه این می‌ماند و نه آن - «ثم استوت هذا مع لا هذا، و لا هذا مع لا هذا».

خاتمه

چنانکه ملاحظه شد، يك موضوع در هر سه اثر عرفانی شیخ ابوالحسن بستی، یعنی در رساله فارسی و کلمات عربی و رباعی فارسی او، تکرار می‌شود و آن سیر معنوی سالک به مبدأست. در «کلمات عربی» هم به سیر نزولی و هم به سیر صعودی هر دو اشاره شده، ولی در رساله و در رباعی فقط به مراتب صعود اشاره شده است. در این فصل سعی شد که این مراحل تا حدودی توضیح داده شود و تصویری کلی از عرفان نظری و به اصطلاح فلاسفه ما بعد الطبیعه او ترسیم شود. ولی به دلیل ایجازی که در کلام شیخ هست، پی بردن به جزئیات این مراحل و دقایق عرفان و تصوف او هم اکنون مقدور نیست. بسا که با پیدا شدن آثار دیگری از این نویسنده بتوان به این جزئیات پی برد و دقایق این تصویر کلی را در روشنایی بیشتری ملاحظه کرد.

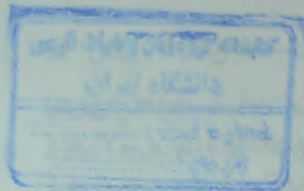
آثار ابوالحسن بستی

● رباعی

● نصیحت نامہ

● رساله فارسی: در بیان حقیقت لاله‌الاله و شرح آن

● کلمات عربی و شروح آن



رباعی

دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان وز علت و عال برگزشتیم آسان
وان نورسیه ز لا نقط برتر دان زان نیز گزشتیم نه این ماند و نه آن

۱. مأخذ اصلی رباعی

رباعی فوق که تنها ابیاتی است که به نام ابوالحسن بستی به دست ما رسیده است، تا آنجا که ما می‌دانیم، در چهار اثر متعلق به قرن ششم و دو اثر متعلق به قرون بعد ضبط شده است. نخستین و قدیم‌ترین و معتبرترین اثری که این رباعی در آن نقل شده است سوانح احمد غزالی است. خواجه احمد در فصل نوزدهم از کتاب مزبور به مناسبت بحث درباره مفهوم عرفانی «وقت» و احکام آن، و بحث از فنا و بقا، این رباعی را بدون ذکر نام شاعر نقل کرده است.^۱ غزالی معاصر ابوالحسن بستی بوده و احتمالاً او را از نزدیک می‌شناخته است. کتاب سوانح نیز به احتمال قوی در سال ۵۰۸ هجری تصنیف شده است.^۲ و این تاریخ در حدود بیست سی سال پس از فوت بستی بوده است.

دومین نویسنده‌ای که ابیات فوق را در آثار خود نقل کرده است شاگرد و مرید احمد غزالی، عین القضاة همدانی (متوفی ۵۲۵) است. عین القضاة اولین کسی است که سراینده رباعی را معرفی کرده است. وی دو بار در تمهیدات (ص ۱۱۹ و ۲۴۹) و یک بار در نامه‌ها (ج ۲، ص ۲۵۵) این رباعی را به مناسبت بحث درباره نور سیاه نقل کرده است. سومین نویسنده‌ای که این رباعی را نقل کرده است احمد میبیدی

۱. احمد غزالی، سوانح. به تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۰.

۲. همان، مقدمه مصحح، ص ۱۶.

(متوفی ۵۳۰) است. این نویسنده در تفسیر معروف خود به نام کشف الاسرار در دو جا^۳ این رباعی را بدون ذکر نام سراینده آن نقل کرده است. میبیدی با سوانح غزالی بخوبی آشنا بوده^۴ و بسیاری از اشعار این کتاب را در تفسیر خود آورده و مآخذ او برای رباعی شیخ ابوالحسن به اقرب احتمال همین کتاب بوده است.

منابع فوق همگی متعلق به نیمه اول قرن ششم است. در میان نویسندگان قرن هفتم، کسی که با سوانح غزالی آشنایی داشته و این رباعی را در آنجا دیده و در کتاب خود نقل کرده است نجم الدین رازی معروف به دایه (متوفی ۶۵۴) است. نجم الدین در اثر معروف خود مرصاد العباد این رباعی را اشتباهاً به احمد غزالی نسبت داده و آن را در فصل هفدهم (تحت عنوان «در بیان مشاهدات انوار و مراتب آن») نقل کرده است.^۵

پس از نجم الدین، عبدالرحمن جامی در قرن نهم این ابیات را هنگام معرفی ابوالحسن بستی در نفحات الانس نقل کرده است.^۶ مآخذ جامی، چنانکه خود تصریح کرده است، تمهیدات عین القضاة همدانی بوده است.

چنانکه ملاحظه شد، دو منبع اصلی برای رباعی شیخ ابوالحسن

۳. امام احمد میبیدی. کشف الاسرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران، ۱۳۴۴. ج ۱، ص ۱۱۵ و ج ۲، ص ۵۸.

۴. رک. سوانح. به تصحیح نصرالله بورجوادی. ص ۸۲. آغاز تألیف این تفسیر در سال ۵۲۰ یعنی سال فوت احمد غزالی بوده است. (رک. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استواری. ترجمه یو. ا. برگل. ترجمه فارسی یحیی آرین پور و دیگران. ج ۱. تهران، ۱۳۶۲. ص ۱۱۲).

۵. مرصاد العباد. به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران، ۱۳۵۲. ص ۳۰۸. مصحح خود به اشتباه نجم الدین در انتساب این رباعی به احمد غزالی پی برده است. رجوع کنید به یادداشتهای او در همین اثر، ص ۳۱-۶۳.

۶. عبدالرحمن جامی. نفحات الانس. تهران، ۱۳۳۶. ص ۴۱۳.

وجود دارد، یکی سوانح احمد غزالی است و دیگر آثار عین القضاة همدانی (تمهیدات و نامه‌ها). از آنجا که عین القضاة خود مرید و شاگرد احمد غزالی بوده و به احتمال قریب به یقین سوانح او را خوانده بوده، و با آن آشنایی داشته است، می‌توان گفت که این رباعی را یا مستقیماً در سوانح خوانده و یا در مشافهه از مرشد خود شنیده است. بنابراین مآخذ اصلی رباعی برای همه نویسندگانی که پس از احمد غزالی آن را نقل کرده‌اند احتمالاً همان سوانح است.

۲. اختلاف در قرائت

منابع مختلف در ضبط این رباعی باهم اختلاف دارند. قرائتی که ما اختیار کردیم مطابق متن مصحح سوانح غزالی است. از آنجا که اختلافاتی که در منابع مختلف وجود دارد اغلب در نسخه‌های خطی مآخذ اصلی یعنی سوانح و همچنین آثار عین القضاة دیده می‌شود، در اینجا ما فقط به اختلافاتی که ناشی از ضبط‌های خطی این آثار در مورد هر مصرع وجود دارد اشاره می‌کنیم.

مصرع اول. کلماتی که در این مصرع مورد اختلاف است یکی «نهاد» است و دیگر «اصل جهان». در اکثر نسخه‌های سوانح و تمهیدات و همه نسخه‌های نامه‌ها و همچنین کشف الاسرار به جای لفظ «نهاد»، «نهان» آمده است. هر دو این الفاظ صحیح است، و اگرچه نسخه‌های معتبر و قدیم سوانح لفظ دوم را به کار برده‌اند، هلموت ریتز در تصحیح سوانح «نهاد» را ترجیح داده است^۷ و ما نیز با توجه به معنی این لفظ و قریئه «اصل جهان» از وی پیروی کرده‌ایم.

«اصل جهان» نیز در یکی از نسخه‌های سوانح و همچنین تمهیدات به صورت «اصل دو جهان» آمده است، ولیکن این قرائت اشتباه است. ضبط «دو جهان» وزن را مختل می‌کند، مگر این که «و» بین مصراع

۷. احمد غزالی. سوانح. به تصحیح هلموت ریتز. استانبول، ۱۹۴۲. م. ص ۳۷.

(متوفی ۵۳۰) است. این نویسنده در تفسیر معروف خود به نام کشف الاسرار در دو جا^۳ این رباعی را بدون ذکر نام سراینده آن نقل کرده است. میبیدی با سوانح غزالی بخوبی آشنا بوده^۴ و بسیاری از اشعار این کتاب را در تفسیر خود آورده و مأخذ او برای رباعی شیخ ابوالحسن به اقرب احتمال همین کتاب بوده است.

منابع فوق همگی متعلق به نیمه اول قرن ششم است. در میان نویسندگان قرن هفتم، کسی که با سوانح غزالی آشنایی داشته و این رباعی را در آنجا دیده و در کتاب خود نقل کرده است نجم الدین رازی معروف به دایه (متوفی ۶۵۴) است. نجم الدین در اثر معروف خود مرصادالعباد این رباعی را اشتباهاً به احمد غزالی نسبت داده و آن را در فصل هفدهم (تحت عنوان «در بیان مشاهدات انوار و مراتب آن») نقل کرده است.^۵

پس از نجم الدین، عبدالرحمن جامی در قرن نهم این ابیات را هنگام معرفی ابوالحسن بستی در نفحات الانس نقل کرده است.^۶ مأخذ جامی، چنانکه خود تصریح کرده است، تمهیدات عین القضاة همدانی بوده است.

چنانکه ملاحظه شد، دو منبع اصلی برای رباعی شیخ ابوالحسن

۳. امام احمد میبیدی. کشف الاسرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران، ۱۳۴۴. ج ۱، ص ۱۱۵ و ج ۲، ص ۵۸.

۴. رک. سوانح. به تصحیح نصرالله پورجوادی. ص ۸۲. آغاز تألیف این تفسیر در سال ۵۲۰ یعنی سال فوت احمد غزالی بوده است. (رک. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری. ترجمه یو. ا. برگل، ترجمه فارسی یحیی آرین پور و دیگران. ج ۱. تهران، ۱۳۶۲. ص ۱۱۲).

۵. مرصادالعباد. به تصحیح محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۰۸. مصحح خود به اشتباه نجم الدین در انتساب این رباعی به احمد غزالی پی برده است. رجوع کنید به یاداشتهای او در همین اثر، ص ۳۱-۶۳.

۶. عبدالرحمن جامی. نفحات الانس. تهران، ۱۳۳۶. ص ۴۱۳.

وجود دارد، یکی سوانح احمد غزالی است و دیگر آثار عین القضاة همدانی (تمهیدات و نامه‌ها). از آنجا که عین القضاة خود مرید و شاگرد احمد غزالی بوده و به احتمال قریب به یقین سوانح او را خوانده بوده، و با آن آشنایی داشته است، می‌توان گفت که این رباعی را یا مستقیماً در سوانح خوانده و یا در مشافهه از مرشد خود شنیده است. بنابراین مأخذ اصلی رباعی برای همه نویسندگانی که پس از احمد غزالی آن را نقل کرده‌اند احتمالاً همان سوانح است.

۲. اختلاف در قرائت

منابع مختلف در ضبط این رباعی باهم اختلاف دارند. قرائتی که ما اختیار کردیم مطابق متن مصحح سوانح غزالی است. از آنجا که اختلافاتی که در منابع مختلف وجود دارد اغلب در نسخه‌های خطی مأخذ اصلی یعنی سوانح و همچنین آثار عین القضاة دیده می‌شود، در اینجا ما فقط به اختلافاتی که ناشی از ضبط‌های خطی این آثار در مورد هر مصرع وجود دارد اشاره می‌کنیم.

مصرع اول. کلماتی که در این مصرع مورد اختلاف است یکی «نهاد» است و دیگر «اصل جهان». در اکثر نسخه‌های سوانح و تمهیدات و همه نسخه‌های نامه‌ها و همچنین کشف الاسرار به جای لفظ «نهاد»، «نهان» آمده است. هر دو این الفاظ صحیح است، و اگرچه نسخه‌های معتبر و قدیم سوانح لفظ دوم را به کار برده‌اند، هلموت ریتز در تصحیح سوانح «نهاد» را ترجیح داده است^۷ و ما نیز با توجه به معنی این لفظ و قریئه «اصل جهان» از وی پیروی کرده‌ایم.

«اصل جهان» نیز در یکی از نسخه‌های سوانح و همچنین تمهیدات به صورت «اصل دو جهان» آمده است، ولیکن این قرائت اشتباه است. ضبط «دو جهان» وزن را مختل می‌کند، مگر این که «و» بین مصراع

۷. احمد غزالی. سوانح. به تصحیح هلموت ریتز. استانبول، ۱۹۴۲. م. ص ۳۷.

حذف شود. قرائت صحیح به شهادت همه نسخه‌های معتبر سوانح و همچنین نسخه‌های خطی نامه‌های عین القضاة و بعضی از نسخه‌های تمهیدات، «اصل جهان» است. توضیحاتی که در مقدمه درباره سیر صعودی دادیم، غلط بودن و بی‌ربط بودن «اصل دو جهان» را نشان می‌دهد. ضبط «اهل دو جهان» در متن چاپی تمهیدات نیز غلط محض است و این قرائت نشان می‌دهد که مصحح تمهیدات، عقیف عسیران، به معنای عرفانی این رباعی اصلاً توجه نداشته است.

مصرع دوم. بزرگترین مشکلی که درباره قرائت صحیح این مصرع وجود دارد مربوط به کلمات «علت و عال» است. در بسیاری از نسخه‌های سوانح و تمهیدات و نامه‌ها به جای «عال» لفظ «عار» آمده است. «علت و عار» غلط نیست، ولی ریتر به تبعیت از يك نسخه خطی به جای «عار»، «عال» را انتخاب کرده است.

ما با توجه به بی‌ربط بودن معنی عار در نظام عرفانی شاعر با ریتر موافقت کرده و «علت و عال» را برگزیده ایم. شاید معنی «علت و عال» در اینجا همان باشد که امروزه بدان عیب و علت می‌گوییم و مراد از آن احتمالاً مرتبه حدث است که شاعر در «کلمات عربی» خود بدان اشاره کرده است.^۸ الفاظ «معلول» و «معلوم» نیز که در برخی از نسخه‌های تمهیدات به جای «عال» و «عار» ضبط شده مردود و «غیب و عیان» و «اصل عیال» که در بعضی از نسخ سوانح به جای «علت و عال» آمده است بکلی غلط است و قابل اعتنا و بحث نیست.

مصرع سوم. در قرائت این مصرع مشکل اساسی وجود ندارد، چه معنای مصرع به همین صورت که ما ضبط کرده ایم کاملاً مفهوم و روشن است، گرچه ظاهراً برای ریتر روشن نبوده و لذا علامت سؤال در مقابل مصرع گذشته است. قرائت «بلانقط» برتر از آن» در نامه‌های

۸. رک. فصل دوم، ص ۴۰ و ۵۱ در همین کتاب.

عین القضاة (ج ۲، ص ۲۵۵) بی‌توجهی و عدم درک مصححان را نشان می‌دهد. اختلاف جزئی مانند «سینه» به جای «سیه» در یکی از نسخه‌های سوانح نیز قابل اعتنا نیست.

مصرع چهارم. در این مصرع نیز مشکلی وجود ندارد و الفاظ «بود بر آن» یا «ماند و نه آن» یا «ماند نه آن» یا «زمانه و آن» که در بعضی از نسخ سوانح به جای «برتردان» به کار رفته است همگی غلط است و قابل اعتنا نیست.

اختلافات اصلی این منابع درباره ضبط این رباعی همینهاست که ذکر کردیم. اختلافات جزئی دیگری نیز در نسخه‌های مختلف وجود دارد که به دلیل بی‌اهمیت بودنشان از آنها صرف نظر کردیم.

۳. معنای رباعی

این رباعی همان‌طور که در فصل دوم گفتیم با تفکر عرفانی شاعر کاملاً منطبق است. شاعر در واقع چکیده نظریات خود را درباره سیر صعودی که در رساله تفسیر لا اله الا الله نیز شرح داده است در اینجا بیان کرده است، و ما تا حدودی سعی کردیم در فصل مزبور آن را توضیح دهیم.^۹ در این رباعی، که جامی آن را مشکل می‌خواند، دو نکته پیچیده هست که در صورتی که خواننده با آراء بستی آشنایی نداشته باشد از درک آنها عاجز می‌ماند. این دو نکته که در مصرع سوم ذکر شده عبارت است از «لا نقط» و «نور سیه».

مراد از «لا نقط» نکته لا در کلمه طیبه لا اله الا الله است و مقصود از «نکته لا» فناست. احمد غزالی در سوانح فراق و وصال، رد و قبول، قبض و بسط، و اندوه و شادی را احکام وقت معرفی می‌کند و می‌گوید تا زمانی که سالک اسیر این حالات است، محکوم وقت است و به اصطلاح «ابن الوقت» است. «در راه فنا از خود، این احکام محو افتد و این اضداد

۹. رک. ص ۵۱ در همین کتاب.

ابلیس نیز عین القضاة نظریه‌ای خاص دارد، که بحث درباره آن از حوصله این مقال بیرون است. به هر تقدیر، قاضی این نور را نور ابلیس و گاهی سایه محمد (ص) می‌خواند.^{۱۴}

تجربه‌ای که سالک از این نور دارد متفاوت است. عین القضاة می‌گوید که این نور به صورتهای مختلف بر سالک عرضه می‌شود. یکی از این صورتهای «نهنگ سفید» است.^{۱۵} شعرا نیز گاهی از آن به «زلف شاهد» تعبیر کرده‌اند. و همان‌طور که زلف شاهد سیاه است این نور را نیز هرچند که نور است به نسبت با نور الهی ظلمت می‌خوانند.^{۱۶}

همان‌طور که شیخ ابوالحسن اشاره کرده است، جایگاه این نور بالای نکته لا است. عین القضاة در این خصوص می‌گوید که آن بالای عرش است و در جای دیگر می‌گوید که این آخرین حجاب سالک در ملکوت است.^{۱۷} احمد غزالی نیز در سوانح به مرحله‌ای اشاره می‌کند که در آن سالک موی می‌شود در زلف معشوق، و اضافه می‌کند که این مقام را گاه «اختفا در کنه الا» می‌گویند.^{۱۸} در صورتی که مراد از برتر بودن «نور سیاه» از «لا نقطه» ما را به «الا» برساند، رسیدن به مرحله نور سیاه می‌تواند همان «اختفا در کنه الا» باشد، و البته در این مقام سالک هنوز به «الله» یا به تعبیر شیخ ابوالحسن به «حضرت بی نیازی» نرسیده است. شرحی که از معنای «نور سیاه» با استفاده از توضیحات عین القضاة و احمد غزالی ارائه شد احتمالاً به مراد شیخ ابوالحسن از این معنی نزدیک است، چه این دو نویسنده، بخصوص احمد غزالی، هم کم و بیش معاصر شیخ ابوالحسن بوده‌اند و هم هر سه متعلق به يك مکتب بوده‌اند. اما این ترکیب، همان‌طور که اشاره شد، بعداً توسط نویسندگان متأخر از

برخیزد.^{۱۹} این فنای از خود و محو احکام وقت همان «نکته لا» است، و چون سالک از این مرحله گذشت «ابوالوقت» یا به قول احمد غزالی «خداوند وقت» می‌شود. شیخ ابوالحسن نیز خود در رساله «بیان حقیقت لا اله الا الله» به این فنا اشاره کرده می‌نویسد: «حضرت بی نیازی... جز به عین لا اله الا الله تنافت و نتابد. و آن تابش را جز عین این عین نکشد، و این عین در آن تابش برسد. و هم از وی فرارسد تا آنچه از عین فنایش لا آمد در سیاست حضرت بی نیازی برسد...»^{۲۰}

«نور سیاه» یا «نور سیاه» که بالاتر از نکته لا است معنایی پیچیده‌تر دارد. این ترکیب که بعدها در آثار متأخران کراً به کار رفته است، تا آنجا که ما اطلاع داریم، نخستین بار است که در ادبیات صوفیه توسط شیخ ابوالحسن بستی به کار رفته است. احمد غزالی درباره آن توضیح چندانی نداده است، ولیکن عین القضاة تقریباً هر جا که سخن از نور سیاه می‌کند به یاد این رباعی می‌افتد، و در چند مورد نیز توضیحاتی درباره این نور می‌دهد که تا حدودی به درک این مفهوم کمک می‌کند. نور سیاه از نظر عین القضاة نشانه قهر الهی است و او خود آن را «سوم قهر» و مظهر اسم «قهار» می‌خواند.^{۲۱} در این باره او به يك بیت شعر نیز استناد می‌کند که معلوم نیست سراینده آن کیست.

آن نور سیاه ز کان قهر و خشم است

سرچشمه کفر و مسکن شیطان است.^{۲۲}

چنانکه در مصرع دوم ملاحظه می‌شود، نور سیاه سرچشمه کفر و مسکن شیطان خوانده شده است. البته منظور عین القضاة از کفر با آنچه ما معمولاً از این لفظ استنباط می‌کنیم فرق دارد. در مورد شیطان و

۱۴. همان. ص ۲۴۸.

۱۵. نامه‌ها. ج ۲. ص ۲۵۵.

۱۶. تمهیدات. ص ۱۱۸-۹.

۱۷. نامه‌ها. ج ۱. ص ۹۱.

۱۸. سوانح. ص ۲۰.

۱۹. سوانح. به تصحیح نصرالله پورجوادی. ص ۱۹-۲۰.

۲۰. رک. صفحه ۷۴ در همین کتاب.

۲۱. نامه‌ها. ج ۲. ص ۲۴۸.

۲۲. تمهیدات. ص ۲۷۰.

جمله نجم الدین کبری، نجم الدین دایه، نورالدین اسفراینی، و محمود لاهیجی کراراً به کار رفته و به تفصیل بیشتر درباره آن سخن گفته شده است. تحقیق در باب معنای نور سیاه در تصوف و بررسی آراء و عقاید مشایخ خلف مطلبی است که می تواند موضوع يك مقاله یا حتی کتابی مستقل قرار گیرد.^{۱۹}

۱۹. هانزی کرین در کتاب شخص نورانی در تصوف ایرانی دو فصل را به تحقیق در آراء مشایخ متأخر (از جمله نجم الدین کبری، و شمس الدین لاهیجی شتارح گلشن راز شبستری) درباره نور سیاه اختصاص داده است.

Henry Corbin. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Trans. from French by Nancy pearson. London, 1978. pp. 99 - 120.

کرین در این کتاب مطابق روش خاص خود آراء این مشایخ را در قالب تفکرات خود ریخته است. وانگهی، تحقیق او از لحاظ تاریخی ناقص است. وی اصلاً از سابقه این بحث در آثار عین القضاة و احمد غزالی آگاهی نداشته و از رباعی شیخ ابوالحسن نیز بی خبر بوده است. از جمله منابعی که برای تحقیق درباره نور سیاه باید مورد استفاده قرار گیرد، علاوه بر رباعی بستی و سخنان احمد غزالی در سوانح (ص ۲۰) و مکاتبات احمد غزالی با عین القضاة (ص ۱۲) و توضیحات عین القضاة در تمهیدات و نامه ها عبارتند از:

۱. نجم الدین رازی (دایه). مرصاد العباد. به تصحیح محمد امین ریاحی. تهران، ۱۳۵۲، فصل هفدهم، ص ۳۰۹-۲۹۹.
۲. نورالدین اسفراینی. کاشف الاسرار. به اهتمام هرمان لندلت. تهران، ۱۳۵۸، ص ۷۹-۷۱.
۳. نجم الدین کبری. فوائض الجمال و فوائض الجلال. به تصحیح فریتز مایر، ویسیان، ۱۹۵۷، بندهای ۱۵-۲۰ و ۴۳-۴۰ و ۶۰ و ۶۶.
۴. محمود لاهیجی. شرح گلشن راز، به اهتمام کیوان سمیعی، تهران، بی تا، ص ۹۶.
۵. سیل محمد حسینی گیسودراز. شرح زبدة الحقایق المعروف به شرح تمهیدات. به تصحیح مولوی حافظ سید عطا حسین، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ ه.ق. ص ۲۰۵-۶.

نصیحت نامه

۱. مآخذ

درباره نصیحت نامه ای که شیخ ابوالحسن بستی به خواجه نظام الملک طوسی (متوفی ۴۸۵) نوشته است، همان طور که در فصل اول گفته شد، دو نویسنده در قرون هفتم و هشتم هجری گزارشهایی داده اند. یکی از ایشان نجم الدین رازی (دایه) است و دیگری نورالدین اسفراینی. هیچ يك از این دو نویسنده متن کامل این نامه را نیاورده است، بلکه هر يك از ایشان فقط قسمتی از این نامه را نقل کرده است.

نورالدین اسفراینی در یکی از آثار خود که تاکنون به چاپ نرسیده است ابتدای این نصیحت نامه را که فقط بخشی از آیه بیست و پنجم از سوره الحديد است نقل کرده است. نام رساله اسفراینی مشخص نیست، ولی رساله مشتمل بر هشتاد و يك فصل است که هر فصل به نام «ینبوع» خوانده شده. رساله مزبور در ضمن مجموعه ای است به نام «رسائل النور فی شمائل اهل السرور». این رساله در سال ۷۱۷ هجری به خط محمد بن محمود بن محمد السوسکی القزونی در «المدرسة الشریفة نظامیه» در شهر بغداد کتابت شده است. خود مجموعه در کتابخانه لیدن با رمز Or. ۱۲۲۷(۲) نگهداری می شود. آیه مزبور در ینبوع هشتاد و یکم (صفحه ۱۷۵) آمده است.

مابقی نصیحت نامه، یعنی قسمت فارسی آن، در کتاب مرموزات اسدی در مرموزات داودی اثر نجم الدین رازی (به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۱۰۷) به چاپ رسیده است و ما آن را عیناً در اینجا نقل کرده ایم. از این اثر که در سال ۶۲۱ تألیف شده فقط يك

نسخه در کتابخانه اسعد افندی در استانبول بوده و دکتر شفيعی با استفاده از همین نسخه منحصر به فرد کتاب را تصحیح کرده است. صورت بازسازی شده این پندنامه کاملترین صورتی است که از روی دو مأخذ موجود تهیه شده است. احتمالاً اصل پندنامه نیز همین بوده، و اگر هم هنوز نقصانی در آن باشد، ظاهراً چیز زیادی نبوده است.

۲. متن

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ (۲۵/۵۷)

ای نظام الملك، عمارت دنیا چندان کن که در وی خواهی بود، و عمارت آخرت چندان کن که در وی خواهی بود. و خدمت مخلوق چندان کن که به وی حاجت داری، و خدمت خالق چندان کن که به وی حاجت داری. و آن عمل به آخرت فرست که آنجا توانی دید، و با خلق خدای امروز آن کن که فردا راضی باشی که خدای با تو کند.

رساله فارسی

در بیان حقیقت لاله‌الاله و شرح آن

۱. اهمیت رساله

تنها اثر کاملی که تاکنون از شیخ ابوالحسن بستی به دست آمده است رساله کوتاهی است به زبان فارسی در شرح لاله‌الاله. نام این رساله در جایی ذکر نشده، ولی موضوع آن، همان طور که اشاره شد، شرحی است صوفیانه بر کلمه طیبه لاله‌الاله و بیان عین لاله‌الاله. به همین جهت نیز ما آن را به نام «رساله در شرح لاله‌الاله» خوانده‌ایم. این رساله بلندترین اثری است از شیخ و نویسنده‌ای که تاکنون برای ما گمنام و ناشناخته بوده، و با معرفی و چاپ آن، نویسنده‌ای دیگر به جمع نویسندگان ایرانی و فارسی‌زبان قرن پنجم افزوده می‌شود.

این رساله بر غم کوتاه بودن آن، از چندین جهت در تاریخ تصوف مهم و ارزشمند است. یکی اینکه نویسنده در این اثر سعی کرده است کل نظام فکری و تصوف نظری خود را بنحوی موجز بیان کند و مراحل سلوک را در سیر صعودی و عروجی سالک به سوی الله شرح دهد. لذا برای شناخت تصوف نظری، بخصوص در قرن پنجم، این اثر یکی از آثار اصیل و راهگشا به شمار می‌آید.

اهمیت دیگر این رساله در این است که این اثر نماینده تلاشی است که متفکران خراسان در قرن پنجم برای احیاء علوم دین از خود نشان دادند. قرن پنجم قرن است که فلسفه مشائی، که متأثر از فلسفه یونانی است و توسط متفکرانی چون فارابی و ابن سینا تکوین یافته بود، در میان مسلمانان رشد و گسترش یافته بود. این امر موجب شده بود که عده‌ای

در صدد برآیند تا يك نظام فکری براساس تعالیم قرآنی جایگزین آن کنند. نتیجه این تلاش را در فریاد ابوحامد امام محمد غزالی در احیاء علوم الدین و تا حدودی در آثار دیگر او از قبیل کیمیای سعادت و همچنین در حکمت اشراق شیخ مقتول می توان ملاحظه کرد. ولی قبل از شیخ اشراق و ابوحامد، مشایخ دیگری نیز خطر این یونانی زدگی را در فرهنگ و تفکر اسلامی احساس کرده بودند. بزرگان صوفیه در خراسان و اطراف آن، مانند ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم کرکانی و ابوعلی فارمدی از این دسته از مشایخ بودند. ابوالحسن بستی نیز یکی از همین بزرگان بود، و رساله فارسی او که بکلی عاری از اصطلاحات و مفاهیم فلسفی (و حتی کلامی) است نهضت بزرگ و پر دامنه‌ای را که در قرن پنجم در خراسان برای احیاء علوم دین به پا شده بود تا حدودی نشان می‌دهد. اثر مهم دیگر این عصر که نمودار این تلاش است سوانح احمد غزالی است که نه يك کتاب فلسفی و کلامی است و نه يك کتاب صوفیانه نظیر تعرف و اللمع و کشف المحجوب و رساله قشیری.

نکته دیگر اینکه رساله فارسی بستی اولین اثر شناخته شده در يك جریان ادبی صوفیانه در تاریخ تصوف اسلامی است. توضیح آنکه، یکی از خطوط اصلی در تاریخ تصوف خطی است که در خراسان از ابوالحسن خرقانی (و چه بسا قبل از او از بایزید بسطامی) شروع می‌شود و به مناطق دیگر ایران سرایت می‌کند و در قرن هشتم و نهم به حافظ و جامی می‌رسد و از آن به بعد هم کم و بیش در ادبیات صوفیانه فارسی ادامه پیدا می‌کند. در مسیر این خط سخنان و اشعار و رسائل مشایخی چون شیخ ابوالقاسم کرکانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوعلی فارمدی، احمد غزالی، عین القضاة همدانی، سنائی، شهاب الدین سهروردی صاحب عوارف المعارف، نجم الدین کبری، نجم الدین دایه، نورالدین اسفراینی، علاءالدوله سمنانی، فخرالدین عراقی، محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایه، مولانا جلال الدین، سعدی، و بالآخره

حافظ و بسیاری از مشایخ دیگر قرار گرفته‌اند. ابوالحسن بستی نیز محققاً یکی از کسانی است که دقیقاً در همین خط قرار می‌گیرند و این رساله فارسی نیز اثر کاملی است که در ابتدای این خط پیدا شده است. از آنجا که این خط پیوستگی خود را در طول چند قرن حفظ می‌کند، به کمک این اثر می‌توان تا حدودی نقاب از چهره تصوف نظری خراسان در قرن پنجم برگرفت و نیز پاره‌ای از نکات مبهم را در آثار متأخران، مانند احمد غزالی و عین القضاة، روشن کرد، و به عکس، بعضی از نکات مبهم این اثر را به کمک آثار مشایخ خلف روشن نمود (چنانکه ما در فصل دوم و نیز در شرح رباعی شیخ انجام داده‌ایم).

یکی از خصوصیات بارز این مکتب این است که اصطلاحاتی در آن پدید آمده است که کاملاً جنبه رمزی و ادبی دارد. این اصطلاحات معمولاً به دو طریق به کار رفته است، یکی در ضمن بیان معانی، مثلاً در شعر (بخصوص در غزل)، و همچنین در نثر مشایخی چون احمد غزالی و عین القضاة و فخرالدین عراقی، و دیگر در رسائلی که به قصد تعریف این اصطلاحات تدوین شده است، مانند رشف الالفاظ^۱ شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی، یا گلشن راز شیبستری، و در این اواخر مسواق ملامحسن فیض کاشانی. اصطلاحاتی مانند چشم و ابرو و رخ و خط و خال و زلف و شاهد می و خرابات و میخانه و شهر و کاروان و غیره را هم کم و بیش در سوانح و تمهیدات و لمعات و دیوانهای سنائی و عطار و شمس تبریزی و عراقی و حافظ می‌توان دید و هم در رشف الالفاظ و

۱. این رساله تاکنون چند بار به چاپ رسیده است. در چاپهای اولیه به عنوان اصطلاحات عراقی (منسوب به فخرالدین عراقی) در ضمن کلیات عراقی به تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ و همراه با لمعات عراقی، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، تهران ۱۳۵۳. ولی اخیراً با اسم صحیح رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ و نام صحیح مؤلف آن (شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی) توسط نجیب مایل هروی تصحیح و به چاپ رسیده است (تهران، ۱۳۶۲).

گلشن راز و مشواق^۲. البته برای شناخت معانی این اصطلاحات، قبل از هر چیز باید به کل نظام فکری و به اصطلاح فلاسفه «مابعدالطبیعه» ای که اساس کار است پی برد، و برای این منظور نیز باید به آثار قدیم تر نظیر تمهیدات عین القضاة و سوانح غزالی و سخنان پراکنده مشایخ قرن چهارم و پنجم که در آثار دیگران آمده است مراجعه کرد. در این میان، رساله فارسی شیخ ابوالحسن بستی، تا آنجا که ما می دانیم، قدیم ترین اثر کاملی است که آغاز پیدایش این اصطلاحات و از آن مهمتر همان نظام فکری و «مابعدالطبیعه» ای که اساس کار است تا حدودی بیان کرده است. در حقیقت این رساله با مفاهیم و کلمات و اصطلاحاتی که در آن به کار رفته است پلی است میان تفاسیر عرفانی و تصوف نظری از یک سو و ادبیات صوفیانه از سوی دیگر. استعمال کلماتی رمزی از قبیل شهر و سرای و منزل و کدخدای و سلطان این معانی را بخوبی نشان می دهد. کلمات فارسی دیگر، از قبیل پوشش و گردش و کشش و روش نیز در این اثر تا حدودی جنبه اصطلاحی و رمزی به خود گرفته است. بنابراین، این رساله قدیم ترین اثر یافته شده است که اصطلاحات خاص تصوف ایرانی در آن ظاهر شده، اصطلاحاتی که بعدها در آثار نویسندگان فارسی زبان بخصوص در غزل فارسی به کمال پختگی رسیده است.

مطالب رساله بستی کاملاً بدیع و اصیل است. بسیاری از رسائل عرفانی، بخصوص آثار متأخران، نوعی تکرار سخنان پیشینیان است. ولی رساله بستی این خصوصیت را ندارد. تا آنجا که ما می دانیم، مطالب رساله، و همچنین مطالب «کلمات عربی» او که در بخش بعد معرفی خواهد شد، در جای دیگری قبلاً دیده نشده است. البته، نمی توان گفت نویسندۀ در این تصنیف از خودش ابداع کرده است، بلکه معانی را به قلم آورده است که در کشف و شهود به آنها رسیده یا مشایخ زمان معمولاً سینه به سینه به شاگردان و مریدان منتقل می کرده اند. بنابراین، اگر چه

۲. رک. نصرالله بورجوادی. «معانی اصطلاحات عرفانی». نشر دانش. سال چهارم.

مطالب این رساله بدیع و اصیل است، در عین حال بیانگر عقاید و آرائی است که در میان مشایخ و بزرگان آن عصر رایج بوده است. و سرانجام، در ذکر جهات اهمیت این رساله باید افزود که این اثر خود یکی از آثار باقیمانده از اواسط قرن پنجم هجری است و محققاً هر اثری که متعلق به این دوره باشد خود جزو گنجینه های نادر و ارزشمند ادب فارسی است. وانگهی، این اثر یکی از قدیم ترین رسائل فارسی در تصوف است، آن هم در تصوف نظری. هیچ بعید نیست که این رساله قبل از کشف المحجوب هجویری یا همزمان با آن نوشته شده باشد.

۲. شرح رساله

از رساله فارسی شیخ ابوالحسن بستی خوشبختانه يك شرح فارسی نیز به دست آمده است. از نام و مشخصات نویسنده این شرح چیزی نمی دانیم، جز این که در صفحه عنوان تنها نسخه خطی که از این شرح در دست است از شارح به عنوان «تقی الملقه والدين» یاد شده است. این تقی الدین، به نظر می رسد که یکی از صوفیان قرن ششم هجری بوده است که از هویت نویسنده متن، یعنی شیخ ابوالحسن بستی، آگاه بوده، چنانکه در رساله خود از او به نام «شیخ ابوالحسن» یاد کرده است. آوردن عبارت «قدس الله روحه» پس از نام شیخ، نشان می دهد که این شرح پس از وفات شیخ ابوالحسن نوشته شده است. شارح با آثار امام محمد غزالی آشنا بوده و از مشکوة الانوار و المقصد الاسنى نقل قول می کند. اما چیزی که در این شرح مطلقاً وجود ندارد اصطلاحات مکتب ابن عربی است. شارح به هیچ وجه تحت تأثیر ابن عربی نبوده، و همانطور که گفته شد، وی احتمالاً در فاصله میان فوت ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵ هجری) و ابن عربی (۶۲۷ هجری) می زیسته است.

پیش از اینکه شارح به شرح کلمات شیخ ابوالحسن بپردازد، سه مقدمه نسبتاً مفصل نوشته است. این مقدمه ها خود از ذوالمقدمه کمی طولانی تر شده است. در مقدمه اول چهار نوع اختلاف که در میان

سالکان و هادیان پیش می‌آید شرح داده شده است. یکی از این اختلافات ناشی از اختلاف در مبدأ سلوک است. هر سالکی از نقطه‌ای آغاز به سیر و سلوک می‌کند، همان‌طور که مثلاً دو نفر مسافر از دو شهر مختلف به سمت هدف واحدی حرکت می‌کنند. اختلاف دوم ناشی از این است که سالکان طریقت دانسته یا ندانسته مقصد اصلی را فراموش می‌کنند. مثلاً سالکی با مشاهده نوری از انوار حق می‌پندارد که به مقصد نهایی رسیده است، یا سالک دیگر به جای اینکه معشوق اصلی را مقصد نهایی بداند نعمات بهشتی را مقصد می‌پندارد و بدانها دل می‌بندد. اختلاف سوم ناشی از حالات و مقامات مختلف سالکان است. و بالأخره اختلاف چهارم ناشی از اختلافی است که در عبارات وضع شده وجود دارد.

در مقدمه دوم، شارح به ذکر سلسله مراتب موجودات می‌پردازد. نکاتی که شارح درباره نزول موجودات از مبدأ و عروج آنها به مبدأ می‌گوید بیشتر با استفاده از مطالبی است که شیخ خود در رساله بدانها اشاره کرده است. در این مقدمه شارح در واقع عباراتی را از خود رساله شرح کرده است، و لذا این مقدمه جزئی از ذوالمقدمه به شمار می‌آید. در مقدمه سوم، شارح از نظرگاه اهل سلوک به شرح معنی کلمه لااله الاالله می‌پردازد. در سلسله موجودات انسان غایت مرکبات و خلاصه کاینات است. خداوند همه آنچه را که به حیوانات داده است به انسان نیز داده است. علاوه بر آن، روحی به وی داده است از عالم امر. از برکت این روح، انسان می‌تواند متحمل بار امانت معرفت گردد و به پرستش خداوند تعالی بپردازد و راه توحید را از طریق کلمه لااله الاالله بیجماید.

طی مراحل عروجی از طریق کلمه لااله الاالله مطلبی است که شارح با استفاده از مطالب رساله در ذوالمقدمه خود شرح داده است. در این قسمت، نویسنده ابتدا چهار مرتبه را که قبل از طریقت است شرح می‌دهد. این چهار مرتبه عبارت است از پوشش و گردش و روش و

کشش، و همه آنها متعلق به شریعت است. پس از کشش کلمه، سفر در عین لااله الاالله یا حقیقت آن آغاز می‌شود. مطالب این بخش بیشتر توضیحاتی است که شارح درباره کلمات و عبارات رساله شیخ ابوالحسن داده است.

این شرح روی هم رفته اگرچه شرحی عمیق و مبسوط نیست و معضلات رساله شیخ را حل نمی‌کند، با این حال خالی از فایده نیست. بیشترین فایده آن این است که این شرح مزجی، از آنجا که عین کلمات شیخ را دربر دارد، به تصحیح رساله اصلی که فقط يك نسخه از آن پیدا شده است کمک کرده است.

۳. نسخه‌شناسی و روش تصحیح

از رساله شیخ ابوالحسن تاکنون يك نسخه خطی پیدا شده است. این نسخه پنجمین رساله در مجموعه‌ای است که تحت شماره ۵۳۲۱ Or. موزه بریتانیا نگهداری می‌شود و تاریخ کتابت مجموعه میان سالهای ۸۰۱ و ۸۱۸ هجری است. میکروفیلیم این مجموعه نیز تحت شماره ۷۱۰ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.^۳ رساله به خط نسخ و نستعلیق کتابت شده و در انتهای آن نام نویسنده (شیخ ابوالحسن بستی) ذکر شده است.

از شرح رساله نیز يك نسخه خطی به دست آمده است. این نسخه در همان مجموعه و به خط همان کاتب نوشته شده است. با در دست داشتن این شرح مزجی در واقع تعداد نسخه‌های موجود از رساله شیخ ابوالحسن به دور رساله می‌رسد، و این امر ما را از محدودیت‌هایی که در

۳. رك. محمدتقی دانش‌پژوه. فهرست میکروفیلیم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. جلد اول. تهران، ۱۳۴۸. ص ۵۲۶.

تصحیح از روی يك نسخه منحصر به فرد وجود دارد تا حدودی نجات داده است.

تصحیح متن و شرح رساله به كمك يكديگر انجام گرفته و ما هیچ يك را به عنوان نسخه اساس اختیار نکرده ایم. نحوه تصحیح با توجه به معنی عبارات صورت گرفته، و گاهی ما کلماتی را در متن آورده ایم که به نظر ما صحیح بوده، ولی در نسخه های خطی چیز دیگری بوده است. کلمات و عباراتی را هم که تکراری و زائد بوده در متن مصحح نیاورده ایم. همه این موارد در ذیل صفحات قید شده است. زیرنویسها برحسب شماره سطرها تنظیم شده است. شیوه ضبط اختلافات پاورقی شیوه ای است که هلموت ریتز به کار برده است. ابتدا کلمه یا کلمات مورد اختلاف چنانکه در متن ما آمده است عیناً نقل شده و سپس قرائت نسخه ها ضبط شده است. ولی برای رمز نسخه ها به جای حروف لاتینی از حروف سیاه فارسی استفاده شده است. حرف م رمز نسخه متن رساله و حرف ش رمز نسخه شرح است. علاوه بر یادداشت هایی که در زیرنویس صفحات برای نشان دادن اختلافات نسخ آورده ایم، استدراکاتی نیز در توضیح کلمات و عبارات و معرفی اشخاصی که نامشان در شرح ذکر شده و مآخذ نقل قولها در بخش یادداشتها درج کرده ایم.

رسم الخط رساله و شرح را به صورت جدید درآورده ایم، تا خوانند مطالب برای همگان سهل تر باشد. نقطه های ذال را در کلماتی مانند «آمد»، «بود»، «پدید» و غیره برداشته ایم. سرکش گاف را همه جا گذاشته ایم و نقطه های «پ» را که در نسخه خطی به صورت «ب» ضبط شده است همه جا گذاشته ایم، و هکذا.

[متن رساله]

بسم الله الرحمن الرحيم

- (۱) لا اله الا الله بدایتی است ورای پوشش انسانیت و معانی بشریت، و ورای گردش صفات ملکی قدسی روحانی، و ورای حقیقت جوهر که نسب آدم از او پیوندد، و ورای کشش کلمه که از تابش لا اله الا الله پدید آید.
- (۲) عین لا اله الا الله ورای این همه است. و بدایت ۵ طریقت از وی است، و او را نهایت نیست. نقد انسان و نقد ملك از صفات عصمت و طهارت، و نقد جوهر که در حضرت نبوت پدید آید، از این همه هیچ در عین لا اله الا الله نرسد، لکن همه راه وی است و منازل وی. و عین لا اله الا الله از این همه منزّه است - نه پوشش به وی درآید و نه گردش به وی راه ۱۰ یابد و نه روش از وی حاصل گردد و نه به کشش حاجت.
- (۳) و هر چند اسامی که هست همه از تابش وی یدید آمد، و همه منازل وی گشت تا کلمه به طریق کشش در منازل اسامی به وی باز شود. و جمله نود و نه منزل است از وی پدید آمده، و ۱۵ این منازل میان کلمه و عین لا اله الا الله است. و جز کلمه را در

۲. بشریت: + و ورای حقیقت جوهر که نسب آدم از ویوندد م

۴. آید: آمد م

۱۴. باز: بار م ش

این منازل گذر نیفتد. آن جوهر که از نهایت صفات پدید آید کلمه شود به روش پاک. پس کلمه در این منزل به عین لاله‌الاله رسد.

(۴) و حضرت بی‌نیازی از هر چه یاد کرده شد جز بر عین لاله‌الاله نتافت و نتابد. و آن تابش را جز عین این عین نکشد، و این عین در آن تابش برسد. و هم از وی فرا رسد تا آنچه از عین فنایش لا آمد در سیاست حضرت بی‌نیازی برسد، و هم بدو فرا رسد؛ و آنچه از عین بقایش لا آمد در جمال درگاه بی‌نیازی برسد و فرا رسد. از وی در وی اویی گردد. ۲۵

(۵) پس نبوت قوت خود به واسطه کلمه فرا ستاند از این عین. پس صفات پاک که در سر رسالت فرا رسد قوت خود از نبوت فرا ستاند به واسطه جوهر.

(۶) پس این سرای که نسبت آب و خاک دارد قوت خود از عالم رسالت فرا گیرد به واسطه صفات، و این معامله شریعت است. ۳۰

(۷) پس این سرای که پاک شد از جمله صفات انسانیت و بساط قدس فرش وی شد، و جوهر کدخدای آن سرا گشت، و کلمه به سلطانی وی پدید آمد، و عین لاله‌الاله به خلیفتی آن سرای قیام کرد، آن سرای از نسبت خاک درگذرد، چنانکه ۳۵

۱۶. منازل ش: منزل م

۲۰. ۲۱. و آن... نکشد ش: و از آن تابش جز عین این عین نکشد م

۲۱. برسد: نرسد م ش

۲۲. آنچه از عین فنایش: از آنج عین بقایش م، آنج از عین بقایش ش.

۲۴. برسد: نرسد ش م

به گذر عزرائیل بر وی تا خاک شود. و سلطان فرادیس بود. و آفتاب قیامت باشد، و آشنا بود در عالم مرگ. و بر صفة سرائی که بتابد، در گردش آرد. و اگر بر سنگ تابد قبله خلق برگرداند. دست بر همه چیز نهد، و از همه فارغ و پاک بود. (۸) و عصر و دهر و روزگار و وقت همه عبارت از وی بود. و ۴۰ گردش آسمان و قرار زمین در قدم او بود. سرای وی نماز بود و شهرش قرآن بود و پیرش نبوت بود و سلطاننش عین لاله‌الاله بود، و وی در میان خلق یکی بود از جمله خلق. والله تعالی محیط بالکل. والله اعلم بالصواب.

تمت رسالة شیخ ابی الحسن البستی رحمه الله

غزالی در این دو فصل به همان معنی که در این فقره آمده به کار برده است. در فصل ۱۹ سوانح است که احمد غزالی رباعی ابوالحسن بستی را نقل کرده، و مشابهت معانی دو فصل سوانح با این فقره نشان می‌دهد که احمد غزالی احیاناً به این رساله نظر داشته و عقیده خود را درباره «خامی بدایت عشق»، «پختگی در عشق»، «فنا و بقا»، «احکام وقت»، «خداوند وقت» (ابوالوقت)، «فنا در لا»، و «اختفا در کنه‌الآ» که همه از معانی پیچیده و عمیق سوانح است از بستی گرفته است. برای توضیح درباره این دو فصل، رجوع کنید به یادداشت‌های اینجانب بر کتاب سوانح، ص ۱۰۴ تا ۱۰۹، و سلطان طریقت، نصرالله پورجوادی. تهران، ۱۳۵۸، ص ۷-۱۴۴ و به مقاله انگلیسی اینجانب که منحصراً در شرح این دو فصل نوشته شده است: «مفهوم خودی و وقت نزد احمد غزالی». جاویدان خرد، سال چهارم، شماره دوم. پاییز ۱۳۶۰، ص ۸۰ تا ۸۷.

رسالت... از نبوت فراستاند

احمد غزالی نیز (احتمالاً به تبع ابوالحسن بستی) میان رسالت و نبوت فرق نهاده است، چنانکه در یکی از نامه‌هایش به عین‌القضاة همدانی می‌نویسد: «هر که قوت او از پرده رسالت درگذشت به پرده نبوت رسید...» (مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضاة همدانی. به تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۹). همچنین رجوع کنید به فصل دوم همین کتاب ص ۴۷. درباره این قوت خوردنها نیز احمد غزالی در نامه مزبور توضیحاتی داده است که نزدیکی تصوف او را با ابوالحسن بستی نشان می‌دهد. لفظ قوت (به معنی غذا) که در نسخه خطی رساله فارسی با املاء «قوت» کتابت شده است، بدون شك غلط است و شارح و کاتب مقصود بستی را درك نکرده‌اند.

جوهر کدخدای آن سرا گشت

لفظ «کدخدا» چندین معنی دارد، از آن جمله است: صاحب‌خانه و آقاو سرور خانه. در زمان سلجوقیان و حتی پیش از آن پیشکاو بزرگان و مباشر ایشان و وزیر امرا و حکام ولایت و حتی سلاطین را نیز به این اسم می‌خواندند (حسن انوری. اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی،

یادداشتها

۲ س گردش صفات

لفظ گردش در اینجا به معنای تغییر است. این لفظ را امام محمد غزالی به همین معنی در مورد صفات الهی به کار برده است و درباره خدای تعالی نوشته است: «چون عرش بیافرید از آن صفات که بود پنگشت و تغییر و گردش را به وی و صفات وی راه نیست». (محمد غزالی. نصیحة الملوك، به تصحیح جلال همائی. تهران، ۱۳۵۱، ص ۶).

۳ نسب آدم از او پیوندد

یعنی نسبت آدم از حقیقت جوهر وقوع می‌یابد (پیوستن: وقوع یافتن؛ واقع شدن - فرهنگ معین).

۱۳ منازل اسمای

اشاره است به حدیث: «ان لله تسعة و تسعين اسماً، من احصاها دخل الجنة...» این حدیث به طرق مختلف به روایت از علی (ع) و ابوهریره نقل شده است: بخاری (کتاب الشروط: ۱۸، کتاب الدعوات: ۶۸)، مسلم (کتاب الذكر و الدعاء: ۶۵)، ترمذی (کتاب الدعوات: ۸۲)، ابن‌ماجه (کتاب الدعاء: ۳۰)، دارمی (کتاب الاستذنان: ۶۲)، مسند ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۱۶۱، جامع‌الاصول ابن‌الثیر، ج ۵، ص ۲۴۵، الجامع‌الصغیر، ج ۱، ص ۹۴. و نیز رجوع کنید به مقصدالاسنی غزالی. تصحیح فضل‌شعاده. بیروت، ۱۹۷۱.

۲۵-۲۱ وهم از وی فرا رسد... اویی گردد

این فقره را مقایسه کنید با سوانح احمد غزالی (به تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران، ۱۳۵۹) فصول ۱۸ و ۱۹. در این فصل احمد غزالی نیز مانند ابوالحسن بستی بحث فنا و بقا را پیش می‌کشد و عبور از مراحل لاله‌الاله را با بجزا شرح می‌دهد. افعال «رسیدن» و «فرا رسیدن» را

تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۵۹). در این رساله ظاهراً مراد از کدخدا سرور و آقای سرای است که مباشر وزیر و سلطان نیز می تواند باشد و سلطان بالادست او و خلیفه نیز بالادست سلطان است.

۳۶

به گذر عزرائیل بروی منظور نویسنده در این جمله روشن نیست. احتمالاً اشاره او به داستان فرود آمدن عزرائیل به زمین و برگرفتن قبضه خاک و بردن آن برای خداوند است. این داستان در بسیاری از تفاسیر قرآن نقل شده است (از جمله رك. قصص الانبیاء، به تصحیح فریدون تقی زاده طوسی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۳؛ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی. مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم یابنده، ج ۱، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۱). لفظ «گذر» در اینجا به معنای گذشتن یا عبور کردن است. مقایسه کنید با جمله زیر در مکاتبات احمد غزالی با عین القضات همدانی (ص ۳۰): «به همین اصل ازاله او گذر سایه مهتر است».

۳۷

صفه: ایوان مسقف (معین).

۴۰

عصر

این لفظ که در سوره «والعصر» در قرآن آمده است در تفاسیر فارسی قدیم به «زمانه»، «شب و روز» (تفسیر قرآن، نسخه دانشگاه کمبریج) و «گیتی» (کشف الاسرار میبدی و تفسیر عتیق نیشابوری) ترجمه شده است و احتمالاً مراد بستی از گیتی در مصراع اول رباعی خود (دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان) همین است.

۴۰

وقت

حالاتی را که از پرتو انوار حق به سالک دست می دهد وقت (جمع: اوقات) می گویند (رك. نمط نهم اشارات ابن سینا). قشیری در رساله خود وقت را حالی دانسته است که میان گذشته و آینده است و صاحب آن کسی است که «میان دو روزگار بود، روزگار گذشته و آنچه فراموش بود». (ترجمه رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ص ۸۹). برای توضیح بیشتر

درباره این اصطلاح نزد صوفیه، رجوع کنید به یادداشتهای سوانح، ص ۷۷-۸.

۴۲

پیرش نبوت بود

مقام معنوی پیر نزد سالک، بنابر قول معروف «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» همانند مقامی است که نبی در میان امت خود دارد، و به همین دلیل هم گاهی از شیخ یا پیر به عنوان «نبی وقت» یاد کرده اند. (رك. مکاتبات احمد غزالی با عین القضات همدانی، ص ۸). (در متن کتاب «نبی وقت» است، ولی این قرائت غلط است و صحیح آن «نبی وقت» است.)

قومی سخن خلیل - صلوات الله علیه - «هذا ربی» بدین حمل می‌کنند. و یا به سبب قصور همت. مثلاً مقصود وی خود بهشت است نه حق، و مذهبش «والآخرة خیر و ابقى»، نه «والله خیر و ابقى»، و توسط حق - جلّ جلاله - حلال می‌دارد، اعنی از خدای می‌خواهد نه خدای. و علی هذا، شاید بود که شیخ به مرید گوید: «اگر آخرت می‌خواهی ترك دنیا کن، و اگر حق می‌خواهی ترك خود کن». و می‌نماید که دیگران را ۲۵ فرمودن به استقبال بیت المقدس و ما را فرمودن به استقبال بیت الله اشارت به این نکته [باشد].

اختلاف سیئوم به حسب حال و مقام. و این نیز بر دو وجه باشد: یکی به حسب آنکه چون طریقت اهل تصوف آن است که خبری که باز دهند، از حال و وجدان باشد نه از علم و عرفان، یکی گوید، مثلاً: «الشكر هو التحديث بالمنعم»، و دیگری گوید «الشكر معرفة المنعم من حيث انه منعم». یا یکی گوید: «الزاهد من لا يملك شيئاً»، و دیگری گوید «الزاهد من لا يملكه شيء». یا یکی می‌گوید: «التوبة تدارك ما فات»، دیگری گوید: «التوبة ۲۵ احتراق القلب لاقتراف الذنب». این جمله مخالف یکدیگر نمایند بر قاصر. و تواند بود که دوسه عالم حدّ توبه کنند و مخالفت ننمایند و قصوری در آن نباشد. و این به جهت آن

۱۹. الانعام (۶)، آیات ۷۶-۷۸

۲۱. الاعلی (۸۷)، آیه ۱۷.

۲۲. طه (۲۰)، آیه ۷۳.

۲۸. دو وجه: دوجه ش.

۳۶. لاقتراف: لاقتراق ش (اقتراف: کسب کردن)

[شرح رساله شیخ ابوالحسن بستنی]

بدان که اول چند مقدمه معلوم می‌باید کرد:

[مقدمه اول]

یکی آنکه راه حق - جلّ جلاله - اگرچه به حقیقت یکی است، چنانکه می‌فرماید: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»، لیکن هادیان و سالکان این راه [را به] حسب‌هایی اختلاف می‌افتد.

اختلاف اول به حسب مبدأ سلوک: که آن کس از شیراز مثلاً به مکه - عظمها الله - می‌رود او را مخالفت می‌افتد با آن کس که از روم می‌رود. و طبیب که علاج لطیف مزاج فرماید نه آن اشارت کند که علاج غلیظ مزاج بکند. شخصی که در شریعت سخن می‌گوید شاید بود که مخالف آن کس افتد که در طریقت می‌گوید. اشیا را ظاهری و باطنی هست. و اگرچه در میان ایشان ترتب است، ولیکن تضاد نمایند. و بسیاری از اختلاف انبیا - صلوات الله علیهم - ازین قبیل است.

اختلاف دوم به حسب مقصد. و چون مقصد یکی است، بلکه راه یکی است، پس این اختلاف نتواند بود مگر بر دو وجه: یا به سبب آن باشد که حاجی محتجب پندارد نوری را منور، که حق را - جلّ جلاله - حجابهاست از نور و ظلمت. و

۴-۵. الانعام (۶)، آیه ۱۵۳

۶. حسب‌هایی: حسب‌های ش.

- است که از علم خبر می دهد و علم محیط باشد. و ایشان از
 ۴۰ حال خبر دادند و حال محیط نباشد؛ مثلاً غسل و آب؛ و آب
 چون هیچ رنگ ندارد همه رنگی باز نماید، و چون هیچ طعمی
 ندارد همه طعمی باز نماید. و غسل به خلاف این باشد.
 وجه دیگر به حسب ترتیب و تضاد، که بسیار باشد که دو
 قول یا دو فعل مرتب باشند و متضاد نماید. مثلاً پدر گوید
 ۴۵ فرزند می باید که خورد و خسبد، و دیگر گوید فرزند می باید
 که نخورد و نخسبد. یا گوید فرزند را شیر دهید. دیگر گوید
 فرزندان را شیر باز دهید. و این در سخن مرتب است نه
 متضاد.
 همچنین آدم - علیه السلام - فرمود که عمارت بکنید، که
 ۵۰ دین در آن وقت در طفولیت بود. و محمد - علیه السلام - فرمود
 که عمارت مکنید که دین در آن وقت در بلوغ اشد بود. این دو
 سخن متضاد و متناقض نماید، و نه چنان است.
 همچنین نسخ ها که حق تعالی فرمود بنابر تکمیل است نه
 بر پدا.
 ۵۵ و اختلاف که میان موسی و خضر - علیهما السلام - افتاد،
 هم بنابر اختلاف حال است، که خضر - علیه السلام - در عالم
 مفروغ «جف القلم» سخن می گوید و نظر او بر مصدر است و
 غایت، و موسی در عالم مستأنف «کل یوم هو فی شأن»
 سخن می گوید و نظر او بر مظهر است و صورت، لاجرم
 ۶۰ سخنشان متناقض می نماید.

۴۷. دهید: کذا در نسخه. شاید «ندهید» صحیح باشد.

۴۹. بکنید: مکنید ش.

۵۸. الرحمن (۵۵)، آیه ۵۵.

- و اختلاف جبر و قدر که عظیم خلافی و دیرینه جنگی
 است از این جمله است. و می باید که معلوم شود که جبر را
 طرفی با زندقه می دارد، و قدر را طرفی با شرك. و آن کس که
 جبری است از وی «محمدرسول الله» درست نیست. و آن
 کس که قدری است از وی «لا اله الا الله» نه درست است. و
 ۶۵ این اختلاف نزدیک به اختلاف وجه اول است.
 اختلاف چهارم به حسب اختلاف عبارت وضعی است،
 لاشک به اختلاف به زمان و مکان بگردد. شاید بود که ده
 صوفی با ده عالم سخنی بگویند و عبارت بگردد، و جمله
 عبارت از یک معنی باشد. و به عکس این هم تواند بود، که دو
 ۷۰ سه کس یک سخن بگویند و عبارت بگردد، که عبارت از دو
 سه معنی باشد.
 و اینجا سخنی بلندتر هست، و آن آن است که صورت
 عالم محسوس [س] عنوان و عبارت است از عالم معنی و
 ارواح، و هر یک به حقیقت کار ناطق است، [آن کس را که]
 ۷۵ سر عروج دارد. و صور خیالی کسی را که زجاجه صافی کرده
 باشد و شیطان اش استراق سمع نکند بر همین نمط گویاست به
 حقایق معقوله، آن کس که سر نزول دارد. و محققانی که به
 حسب قول جعفر صادق - رضی الله عنه - آنجا که می فرماید:
 ۸۰ «إن الله تعالى أسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقِهِ علی
 دینه [و بدینه] علی خلقه» موازنه کنند میان ملک و ملکوت،
 قاریان این کتاب و عارفان این لغت باشند. و علم تأویل و علم
 تفسیر ازین وادی است که همچنان که ترجمان آن کس است

۷۶. سر عروج: سرد عروج ش.

۷۷. باشد: باشند ش

که دولفت می‌داند، سخن شخص عربی به واسطه علم عربی فهم می‌کند و با پارسی‌گویی به واسطه معرفت پارسی ادا می‌کند، معبر آن کس است که صورتی که سائل مثلاً داند که عبارت از چیست، از معانی معقوله یا محسوسه، به وجهی و عبارتی لایق ادا می‌کند.

و از پیش رفت که شاید بود که رسول را - علیه الصلوة والسلام - در يك حال هر چند صورت در خواب ببیند، یا جبرئیل را در چند صورت به خواب ببیند. و همچنین شاید بود که علم را در صورت آب ببیند و صورت نور و غیر آن. و سخن در آن دراز است، و مقصود تلویحی است.

مقدمه دوم

در مراتب موجودات نازل از حق - جلّ جلاله - موازی گرفت، و هر يك ازین مراتب، چنانکه اشارت می‌فرماید، تخمی [است] اندر زمینی، و پرورش از مافوق خود می‌یابد، و به قدر آنکه به مافوق شود، نزدیک می‌گردد. و شعاع مافوق روی می‌نماید. ماتحت و ماقبل آن سیر می‌شود و می‌رسد. و لاشك چنین باشد. پس آن سرای پاك باشد از جمله صفات انسانیت [چون] بخل و ریا. ووا... (?) و موالید آن در وی بپوشید، و بساط قدس فرش وی شد، و جوهر کدخدای سرای گشت و کلمه به سلطانی وی پدید آمد. و عین

۸۷. به وجهی: و به وجهی ش

۹۸-۹۷. و به قدر... می‌گردد: عبارت ظاهراً مشوش است. شاید در اصل چنین بوده باشد: «و به قدر آنکه به مافوق نزدیک شود، پاك می‌گردد.»

لااله الا الله به خلیفتی آن سرای قیام نماید، یعنی چون سرای از تنازع پاك شد، و اگر کسی هست اکنون از ایشان، معادن ۱۰۵ است. و صفات ملکی ملکه باشد. و جوهر که کدخدای سرای است بر عرش خود مستوی گشت، و ملکه چنان شد که سلطنت دارد و به خود قائم است یا به قیوم، نه به سرای. آن سرای از نسب خاك در گذرد، چنانکه به گذر عزرائیل - علیه السلام - بر وی تا خاك نشود، مانند بیضه که به تربیت ۱۱۰ کاملی فرخ شد، و اوستا شکستن آن بیضه چه خللی، بلکه تحفه وی باشد. و سلطان فرادیس [بود] و حکم بر اشجار و انهار و اطیار آن نافذ. و آفتاب قیامت بود که دیگران نیز به وی برخیزند، که قیامت رستخیز است. و آشنا بود در عالم مرگ که مرده باشد پیش از مرگ باختیار، و بر صُفه هر سرائی که ۱۱۵ بتابد در گردش آرد، که هر که اولوالامر شد، همه چیز او را مطیع، بل مستطاع شود. و اگر بر سنگ تابد قبله خلق گرداند، که عشق کمال نور الهی در همه چیزی ساری است. دست بر همه چیزی نهد و از همه فارغ و پاك بود، که تکمیل را باشد و هیچ چیزش به خلق (?) حقایق و خلافت و مثبت سیر ۱۲۰ در هوا وحدت بی ضدّ غالب، و کوشش منقطع، و پس از این اگر باشد، سایر در باقی شود.

و این جمله که یاد کرده شد، از نزول و عروج و بسایط و مرکبات و غیر آن، در عالم صغیر که انسان است باز باید

۱۱۸. گرداندش: برگرداند م

۱۱۹. همه چیزی ش: همه چیز م

۱۲۰-۱۲۲. سیر در هوا... شود: عبارت در اینجا مشوش است و معنی جمله روشن نیست.

۱۲۵ جست تا آیات آفاق و انفس بر صحت یکدیگر گواهی دهند، بل که انسان را هیچ مرآت علمی و مرقات عملی بهتر از خود نیست. از بیگانگان در خویشان باید گریخت. پس از خویشان در خود باید گریخت. پس از خود در حق باید گریخت. واللّه المستعان.

مقدمه سیوم

۱۳۰

در معنی کلمه لاله‌الاله

تفسیرش آن است که هیچ سزاوار پرستش نیست، الا الله. و شرحی مختصر آن است که چون حق - جل جلاله - بعد از تنازل بسایط، من الاشرف الی الاخص، مرکبات را تصاعد میداد من الاخص الی الاشرف، هر افقی را آنچه ماقبل آن را داده بود کرامت می فرمود و به زیادت امر مخصوص می گردانید. آدمی غایت مرکبات و خلاصه کاینات بود، او را زیادت از آن که به حیوان داده بود روحی داد از امر خود، که حقیقت آدمی خود آن است.

۱۴۰ پس او را دو حیات آمد - که روح را معنی آن است که به وی حیاتی باشد. و دو گونه ادراک و فعل آمد - که حیات را معنی آن است که به وی ادراک و فعل باشد. و دو عالم آمد، عالم دنیا و عالم آخرت - که ادراک و فعل را از عالم گزیر نیست.

۱۴۵ پس او را به حسب حیات حقیقی باقی، که با آن موافق ملا اعلی است، علم حق و عمل خیر بود، که معظم ثواب آن در

۱۴۳. آخرت + و عالم دنیا ش

۱۴۵. «به حسب» در حاشیه است و در متن «بسبب» است.

آخرت بنماید. و به حسب حیات مجازی فانی، که با آن مشارک حیوان است، ادراک ظاهر و فعل باهر بود، که معظم اثر آن در عالم دنیا بنماید.

۱۵۰ و این علم و عمل و ادراک و فعل [را] آلات می بایست. [پس] بضرورت آدمی محبوس عالم محسوس شد. او را به حسب مدرکات، مدرکات ظاهر و باطن بداد.

و مدارک یا ملاتم بود یا مخالف. و وسایط ملاتم ملاتم بود، و وسایط مخالف مخالف. و از این جهت مرادها و هواها بسیار بازدید آید جذب ملاتم را یا دفع مخالف را. پس آدمی در بند هواها شد، و آن را تذلل تمود و وجهت خود ساخت و معنی عبادت و پرستش این است، «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ».

شعر

ای هواهای تو هوا انگیز و ی خدایان تو خدا آزار

۱۶۰ و چون لطیفه ربانی تحمل امانت می کرد و او را کدخدایی این هیکل که مجمع آلات ادراک و فعل است می دادند، و عقل را به وزیری او می ساختند، دیگران متقدم بودند متمکن شده بودند، و مکه بت پرستان گرفته، وی نیز از برای هدیه یا از برای استتمام و استبقا، و الا ادراک محسوسات و فعل در آن می دانست که متحول و مصفأ آن غذای وی خواهد بود، «والعاقبة للمتقين» با ایشان موافقت نمود و مخالطت کرد، شبه خوابی یا خدری در وی پدید آمد.

۱۵۷. الجاثیه (۴۵)، آیه ۲۳.

۱۶۱. می دادند: می داند ش

۱۶۶. القصص (۲۸)، آیه ۸۳.

بعد از آن آفتاب نبوت بتافت و چشم عقل نیک بختان بواسطه آن بیدار و بینا شد، و بدانست که از آن مزاج خلاص می باید جست، و روی با مقصد اصلی واحد می باید نهاد، و از این آله تیرا می باید کرد. و پرستش که غایت خضوع و تذلل است نه سزاست الا آن کس را که غایت مقاصد و نهایت قبله هاست، و همه چیز در همه چیز به همه وقت به وی محتاج است. و لامبدأ الا وهو فی الاول، و لامنتهی الا هو فی الاخر، و لا قیوم الا هو فیما بینهما، و لاهادی الا هو امر، و لارازق الا هو خلقا، و علی هذا. پس لاله الا الله گفتن پیشه گرفت تا از بیگانگان بریده شد. و این يك سفر بود در آن.

بعد از آن سیر وی در تهذیب اخلاق و مصادر افعال و اقوال بود. و این سفری دیگر است. و در این سفر لاله الا الله گفتن ایمانی و فرمانی شود. و آله که انگیخته شود نه از آن بیگانگان باشد، و نه «لا احب الا فلین» به وحدت انجامد. و از قول لاله الا الله به عین لاله الا الله رسد و معنی آن شود لا فاعل الا الله.

و از اینجا آغاز سفری دیگر باشد تا به حق لاله الا الله رسد. و معنی آن بود که لا موجود الا الله. و از این جهت حجة الاسلام غزالی - قدس الله روحه - گفت: «لا اله الا الله توحید العوام، و لا اله الا هو توحید الخواص».

و اگر حقیقت در آخر این سفرها لاله الا الله محقق می شود، چنانکه شارح فرمود که «اعلاها قول لاله الا الله و ادناها امانة الاذی عن الطريق». بلی، هم از اول این سفرها،

۱۷۶. خلقا: کذا در نسخه. شاید در اصل «خالقا» بوده است.

۱۸۱. الانعام (۶)، آیه ۷۶.

اعنی سفرهای اختیاری، او ملازم کلمه لاله الا الله باید بود، که «الاعمال بالنیات»، تا آنکه که ذکر مذکور شود.

و نفی اله در اوایل [و] سفر اول نفی شرك است و نفی محرمات شرع و نفی حظوظ نفس، و در واسط و سفر دوم نفی مهلكات اخلاق و مشوشات احوال و وسوس و اکاذیب خواطر. و در اواخر و سفر سیوم نفی ماسوی الله، و ان كان نعیماً ابدیاً اوكان نفسه. و او را بروز آن نفی و اثبات کلمه لاله الا الله، که در هر نفی که به جای آرد و تزکیتی که بکند اثباتی و تحلیتی ارزانی دارند. اگر به اخلاص باشد بر عقب نفی اول رایات طاعات یابد و بر عقب نفی ثانی آیات و بر عقب نفی ثالث غایات.

و حاصل آن است که اول کار تزکیه است، پس تجلیه، پس توحید. یا اول تخلی است، پس تجلی. و یکی می گوید اول کار عارف کوفتن و بیختن است و ترك نخاله، و اوسطش تخلق باخلاق الله، و جمع صفات حق به قدر امکان، و آخرش انتهاست به واحد، و استقامت بر آن.

و با آنکه کوشش رفت در اختصار، سخن دراز کشید. ان شاء الله سودمند باشد. اللهم یا حی یا قیوم، یا لاله الا انت، اسألك بعزتک أن تحییی قلبی بانوار معرفتك. یا کریم، یا سلام، یا ذا الجلال والاکرام.

شیخ ابوالحسن - قدس الله روحه - از لاله الا الله حقیقت

لااله الا الله می خواهد، و آن را عین لااله الا الله می خواند. و بدایت طریقت از آن می نهد، اگرچه به اعتباری دیگر این عین لااله الا الله نهایی است، چنانکه سید انبیا- صلوات الله علیه- می فرماید: «اعلاها کلمة لااله الا الله و ادناها اماطة الاذی عن الطریق». بلی، شیخ در این رساله سخن از طریقت و عین لااله الا الله آغاز نهاده است. و در ماقبل آن که شریعت باشد و مابعد آن که حقیقت باشد می گوید. و ماقبل آن چهار مرتبه نهاده است برای وجه:

- (۱) پوشش: صورت انسان، تعدیل سرای، و
- (۲) گردش صفت ملک: تصفیل برون سرای، و
- (۳) روش: جوهر آدم... (?) کدخدای، و
- (۴) کشش کلمه: محمد، تجلی استواء، و

- عین لااله الا الله

پوشش اشارت می کند به اظهار صورت و امتزاج روح به قالب و طینت خاک و آب. و انسانیت اشارت به خاک می کند و مصدر حب مال. و بشریت اشارت به آب می کند و مصدر حب جاه.

و هم از سخن او معلوم شده است که این صورت را طهارتی است. و اول این کار طهارت است، کما قال النبی- صلی الله علیه و سلم: «بُئِيَ الدِّينُ عَلَى النَّظَافَةِ». و کما قال: «ادناها اماطة الاذی عن الطریق».

و مبدأ این طهارت از طهارت جامه می نهد، که باید که

۲۱۲. می خواند: می خوانند ش

۲۲۲. آدم... يك کلمه خوانده نشد (پیوند؟)

حلال و پاک باشد. و طهارت لقمه، بل که افعال و اقوال که نوبت دوم و سیوم است می باید که جمله پاک کند- امتثالا ۲۳۵ لقوله: «وثيابك فطهر». و این طهارتی [است] به شرح رسالت.

چون از آن بر گذشت مرتبه دوم است. و آن مرتبه گردش صفت است مشابه تقدیس ملایکه و سبحان الله گفتن. و این طهارت به اخلاص باشد، از لواحق مزاج و تصفیل و تزکیه از ۲۴۰ مهلکات اخلاق، چون بخل و ریا و حب دنیا و حرص و شره و غیر آن.

و مبدأ آن طهارت طهارت سینه است که صدر عبارت از مصدر اقوال و افعال است. و این طهارتی است به شرح نبوت، و شیخ رسالت را مظهر نبوت می نهد، چنانکه امانت ۲۴۵ مظهر ولایت.

دیگر چون از این فارغ شد، به مرتبه سیوم می رسد، و از صفت که اثر است به عین پردازد، و هنگام روش، جوهر دل به کمال خود و تحلیه به منجیات اخلاق چون توبه و صبر و شکر و زهد و توکل و محبت و اخلاص و غیر آن درآید و معنی ۲۵۰ الحمد لله روی نماید. و به جهت آنکه هم در این مرتبه سیوم بر عقب این حق که شرح داده شد، حقیقت اخلاق پسندیده روی نماید و سیر در «تخلّقوا باخلاق الله» و تعلّم اسامی نودونه گانه پیش می آید، نسب به آدم کرد که مبدأ حال بر گذشت از تقدیس ملایک تعلّم این اسامی بود که ملایکه از ۲۵۵ آن قاصر آمدند، که «و علّم آدم الاسماء کلّها». چنانکه مبدأ

۲۳۶. المدثر (۷۴)، آیه ۴.

۲۵۶. البقره (۲)، آیه ۳۱.

حال ابراهیم رؤیت اسما بود که «اقرأ باسم ربك». و این جمله از شرح ربوبیت می نهد.

دیگر چون از این نیز فارغ شد و عین آن جوهر کمال عظیم که عبارت از آن کلمه می کند یافت، از عین لاله‌الاله که ورای این چهار نهاد، شعاعی بروی تابد که به واسطه آن در اومیل به توحید پدید آید و [آن] عبارت از آن کلمه است و مرتبه چهارم است از مراتب ماقبل به عین لاله‌الاله.

۲۶۰ [و عین لاله‌الاله] ورای این همه است و بدایت طریقت از وی است. و آنچه ماقبل این بود به حسب سخن این بزرگ شریعت است و السیر الی الله. و آن مبدأ طریقت است و السیر فی الله، و آن را نهایت نباشد. نقد انسان و نقد ملک و نقد جوهر و محض کلمه از این چهار هیچ به عین لاله‌الاله نرسد، لیکن همه راه و منازل وی است. چنانکه شرح داده شد. ۲۷۰

و عین لاله‌الاله از [این] همه منزّه است و هر چه اسامی است همه از تابش وی پدید می آید، مانند الرحمن الرحیم مثلاً به نسبت با الله. و همه نسبت و معارج وی گشت تا کلمه که کمال داشت، همچنانکه نفس کمال بدن و پادشاه نیک [گهر] کمال شهر و امر حق کمال عقل، به طریق کشش ۲۷۵

۲۵۷. العلق (۹۶)، آیه ۱.

۲۶۲. اومیل: دومیل ش

۲۷۱-۲۷۲. و هر چه اسامی است ش: و هر چند اسامی که هست م

۲۷۲. می آید ش: آمد م

۲۷۳. و همه نسبت و معارج ش: و همه منازل م

توحید در منازل اسامی به وی باز شود. و جمله نود و نه منازل است از وی پدید آمده. و این منازل میان کلمه و عین لاله‌الاله است.

و از این جایگاه دو سخن غریب نقل کرده می شود. یکی ابوالحسن دیلمی مرید شیخ کبیر ابوعبدالله بن الخفیف - قدس الله روحهما - می آورد از کلمه الله عیسی - صلوات الله علیه - که روینا عن الشيخ انه قال: کُنْتُ عَلَى رَأْسِ جَبَلٍ ارعى مائة من الغنم فجاء الذئب واختطف منها واحداً، فجلت الى هذا الغنم لا نقيده و ارجع...

و یکی دیگر حجة الاسلام امام غزالی روایت می کند از ۲۸۵ شیخ ابوعلی الفارمدی - رحمة الله - که او حکایت کرد از شیخ خود ابوالقاسم الکرکانی - قدس الله ارواحهم - که «ان الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافاً للعبد السالك، و هو بعد في السلوك غير واصل».

و جز کلمه را در این منازل گذرنیفتد، مشابه حراقه و آتش. ۲۹۰ [آن] جوهر که از نهایت صفات قدسی پدید آید، بعد از آنکه به طینت که مرتبه اولی بود مستخلص شده باشد کلمه شود، به روش پاک در اخلاق پسندیده. پس کلمه درین منازل و معارج اسامی به عین لاله‌الاله رسد به آن کشش توحیدی زیانه گردد. ۲۹۵

پس از این، سخن در مابعد عین لاله‌الاله می راند، روی در حقیقت، و می گوید: حضرت بی نیازی، احدیت است

۲۷۶. باز: بار ش م

۲۹۰. گذر نیفتد م: نیفتد بگنر ش

۲۹۲-۲۹۳. به روش: و به روش ش

ورای و احدیت و غایت غایات، جز بر عین لاله‌الاله تنافت و نتابد، «یحیهم و یحبونه»، «فاذکرونی اذکرکم»، همچنانکه تابش عین بر کلمه. و آن تابش را، یعنی تابش حضرت بی‌نیازی بر عین لاله‌الاله، جز عین این عین نکشد، که رستم را هم رخس رستم نکشد. و این عین در آن تابش برسد و هم در وی فرارسد، [تا] آنچه از عین فنایش لا آمد در سیاست حضرت بی‌نیازی، یعنی در جلال و کبریا و تعزّز حق، برسد و هم بدو فرارسد. و آنچه از عین بقایش لا آمد در جمال درگاه بی‌نیازی یعنی در جمال و اکرام و تلطّف حق برسد و فرارسد. کلمه لاله‌الاله مشتمل بر نفی و اثبات است، و حق تعالی، ذوالجلال و الاکرام، خداوند تقدیس و تمجید باطن و ظاهر است. «سبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون». «تبارک الذی بیده الملك». از وی در وی اویی گردد. فَإِنَّ أَمْرَ التَّزَكِّيَةِ وَالتَّحْلِيَةِ مُنْتَهٍ إِلَى الْوَاحِدِ.

پس نبوت قوت خود به واسطه کلمه فرا ستاند از [این] عین، یعنی عین لاله‌الاله. پس صفات پاک [که] در سر رسالت فرا رسد قوت خود از نبوت فرا ستاند به واسطه جوهر.

۲۹۹. المانده (۵)، آیه ۵۴. // البقره (۲)، آیه ۱۵۲.

۳۰۲. برسد: نرسد ش م

۳۰۳. هم م: همه ش // فنایش: بقایش م ش

۳۰۴. برسد: نرسد ش م

۳۰۵. جمال م: جلال ش

۳۰۶. برسد: نرسد ش م

۳۰۹-۳۱۰. پس (۳۶)، آیه ۸۳. // الملك (۶۷)، آیه ۱.

پس این سرای که نسبت آب و خاک دارد قوت خود از عالم رسالت فرا گیرد به واسطه صفات، و این [معامله] شریعت است.

پوشش طینت، گردش صفت رسالت، روش جوهر نبوت، کشش کلمه عین ربوبیت. طینت که سرای آب و خاک می‌خوانند قوت خود از رسالت به واسطه گردش صفت می‌ستانند و از این جهت در اول گفت طهارت اولی به شرع رسالت. و صفت قوت خود از نبوت به واسطه روش جوهر می‌ستانند، و ازین جهت در طهارت دوم گفت به شرع نبوت. جوهر قوت خود از ربوبیت به واسطه کشش کلمه می‌ستانند، و ازین جهت در این حلیه گفت به شرع ربوبیت. بلی، شیخ درین یکی فرمود که نبوت قوت خود می‌ستاند از عین به واسطه کلمه. در اول و آخر بود پیوند او نه استکمال را. و عصر و دهر و روزگار و وقت همه عبارت از وی بود که وی کلی و محیط بود و گردش آسمان و قرار زمین در قدم او بود، که حرکت و سکون ایشان را علت غایی و مقصود همین است. و سرای وی نماز بود که یاوی الیه: «قره عینی فی الصلوة». و شهرش قرآن بود که کان خلقه القرآن. و پیرش نبوت بود که استبداد و دعوی و استغناء از اتباع و مربی صفت ابلیس است؛ و سلطانش عین لاله‌الاله، و قیامش به وی، و وی در میان خلق یکی بود از جمله خلق. اظهار السر: انی اعلم

۳۱۶. قوت م: و قوت ش

۳۳۰. قدم م و حاشیه ش: گردش ش

۳۳۲. عینی: ایمنی ش

۳۳۶. بود م: نش

ورای و احدیت و غایت غایات، جز بر عین لا اله الا الله تنافت و نتابد، «یحیهم و یحبونه»، «فاذکرونی اذکرکم»، همچنانکه تایش عین بر کلمه و آن تایش را، یعنی تایش حضرت بی نیازی بر عین لا اله الا الله، جز عین این عین نکشد، که رستم را هم رخش رستم کشد. و این عین در آن تایش برسد و هم در وی فرا رسد، [تا] آنچه از عین فنایش لا آمد در سیاست حضرت بی نیازی، یعنی در جلال و کبریا و تعز و حق، برسد و هم بدو فرا رسد. و آنچه از عین بقایش الا آمد در جمال درگاه بی نیازی یعنی در جمال و اکرام و تلطیف حق برسد و فرا رسد. کلمه لا اله الا الله مشتمل بر نفی و اثبات است، و حق تعالی، ذوالجلال و الاکرام، خداوند تقدیس و تمجید باطن و ظاهر است. «سبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون». «تبارک الذی بیده الملك». از وی در وی اویی گردد. ۳۱۰ فَاِنَّ اَمْرَ التَّزْكِيَةِ وَالتَّحْلِيَةِ مُنْتَهَى اِلَى الْوَاحِدِ.

پس نبوت قوت خود به واسطه کلمه فرا ستاند از [این] عین، یعنی عین لا اله الا الله. پس صفات پاک [که] در سر رسالت فرا رسد قوت خود از نبوت فرا ستاند به واسطه جوهر. ۳۱۵

۲۹۹. المائدة (۵)، آیه ۵۴. // البقره (۲)، آیه ۱۵۲.

۳۰۲. برسد: نرسد ش م

۳۰۳. هم م: همه ش // فنایش: بقایش م ش

۳۰۴. برسد: نرسد ش م

۳۰۵. جمال م: جلال ش

۳۰۶. برسد: نرسد ش م

۳۰۹-۳۱۰. یس (۳۶)، آیه ۸۳. // الملك (۶۷)، آیه ۱.

پس این سرای که نسبت آب و خاک دارد قوت خود از عالم رسالت فرا گیرد به واسطه صفات، و این [معامله] شریعت است.

پوشش طینت، گردش صفت رسالت، روش جوهر نبوت، کشش کلمه عین ربوبیت. طینت که سرای آب و خاک می خوانند قوت خود از رسالت به واسطه گردش صفت می ستاند و از این جهت در اول گفت طهارت اولی به شرع رسالت. و صفت قوت خود از نبوت به واسطه روش جوهر می ستاند، و ازین جهت در طهارت دوم گفت به شرع نبوت. جوهر قوت خود از ربوبیت به واسطه کشش کلمه می ستاند، ۳۲۵ و ازین جهت در این حلیه گفت به شرع ربوبیت. بلی، شیخ درین یکی فرمود که نبوت قوت خود می ستاند از عین به واسطه کلمه. در اول و آخر بود پیوند او نه استکمال را.

و عصر و دهر و روزگار و وقت همه عبارت از وی بود که وی کلی و محیط بود و گردش آسمان و قرار زمین در قدم او بود، که حرکت و سکون ایشان را علت غایی و مقصود همین است. و سرای وی نماز بود که یاوِی الیه: «قره عینی فی الصلوة». و شهرش قرآن بود که کان خلقه القرآن. و پیرش نبوت بود که استبداد و دعوی و استغناء از اتباع و مربئی صفت ابلیس است؛ و سلطانش عین لا اله الا الله، و قیامش به وی، و ۳۳۵ وی در میان خلق یکی بود از جمله خلق. اظهار السر: اَنِّی اَعْلَمُ

۳۱۶. قوت م: و قوت ش

۳۳۰. قدم م و حاشیه ش: گردش ش

۳۳۲. عینی: ایمنی ش

۳۳۶. بود م: نش

مَا لَا تَعْلَمُونَ، وَ اخْفَاءَ لَيْسَ: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا. وَ
الله تعالى مُحِيطٌ بِالْكُلِّ.

سبحان الله والحمد لله. ولا اله الا الله. والله اكبر. ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم. والصلوة والسلام على خير خلقه
محمدا وآله وصحبه و عترته و ازواجه و على جميع الانبياء [و]
المرسلين.

۳۳۰

س ۱۹

هذا ربی

اشاره است به داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن (انعام، آیات ۷۶ تا ۷۸) که با دیدن ستاره و خورشید و ماه هر بار این عبارت را بر زبان می آورد و پس از اقول آنها متنبه می شد. حالات مختلف ابراهیم را بعضی از متاینخ تلوین خوانده اند. رك. یادداشت های سوانح، ص ۱۰۵.

۵۱

عمارت مكنيد

حدیثی از حضرت محمد (ص) که این معنی را برساند نیافتم جز این که گفته اند پیامبر وفات کرد در حالی که هیچ خشتی برخشتی ننهاده بود. «توفی رسول الله صلى الله عليه وسلم وما وضع لبنۃ علی لبنۃ ولا قصبة علی قصبة» (محمد غزالی. احیاء علوم الدین. بیروت. ج ۳. ص ۲۱۵؛ ج ۴، ص ۲۳۶). اما از حضرت عیسی (ع) روایت کرده اند که فرمود «الدنیا قنطرة فاعبروها ولا تعمروها» (احیاء. ج ۳، ص ۲۱۵ و ۲۲۳).

۵۱

بلوغ أشد

یعنی بلوغ کامل و مرحله ای که شخص از کودکی به جوانی یا مردی می رسد و یا چیزی به کمال قوت خود نائل می شود. قرآن مجید در مورد بزرگ شدن حضرت یوسف می فرماید «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ» (۲۲/۱۲) که مفسران در ترجمه آن گفته اند «چون برسد به غایت جوانی» و سن آن حضرت را پانزده و هجده تا سی و دو سالگی ذکر کرده اند (رك. تفسیر سورة یوسف. املاى احمدین محمدین زیدطوسی. به اهتمام محمد روشن، تهران، ۱۳۵۶. ص ۲۶۷). و در مورد رشد انسان می فرماید: «حتى اذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ اربعین سنة» (۱۵/۴۶) که راغب اصفهانی در معجم مفردات الفاظ قرآن (تحقیق ندیم مرعشی. دارالکتاب عربی. بیروت (۱)، ۱۳۹۲ هـ.ق. ص ۲۶۳) در تفسیر آن می گوید: فقیه تنبیہ ان الانسان اذا بَلَغَ هذا القدر

به تصحیح فضل شجاده. بیروت، ۱۹۷۱. ص ۱۰۳. همچنین رجوع کنید به: الکلاباذی: التعریف. به اهتمام عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. قاهره، ۱۳۸۰ هـ.ق. ص ۴۵.

۸۰

ان الله تعالى أسس دینه

شبیبه این روایت را عزیزالدین نسفی در الانسان الكامل (به تصحیح ماریان موله. تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۸۰) از قول امام صادق (ع) بدین صورت نقل کرده است. «ان الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته واسس ملكوته على مثال جبروته لیستدل بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته.»

۹۶

چنانکه اشارت می‌فرماید

مراد شارح در اینجا نویسنده رساله شیخ ابوالحسن بستی است. در این مقدمه، چنانکه ملاحظه خواهد شد، شارح بخشی از انتهای رساله را شرح کرده و در ذوالمقدمه خود از تکرار آن خودداری کرده است.

۱۱۱

فرخ: جوجه.

۱۲۶

مراقات: نردبان، پلکان.

۱۳۸

روحی داد از امر خود

اشاره است به آیه «قل الروح من امر ربی» (الاسراء، ۸۵).

۱۵۹

ای هواهای تو هوا انگیز

این بیت از سنایی غزنوی است. (رک. دیوان سنایی. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. انتشارات کتابخانه سنایی. تهران، بی‌تا. ص ۱۹۷).

۱۶۰

تحمل امانت می‌کرد

اشاره است به این آیه «انا عرضنا الامانة على السموات...» (الاحزاب، ۷۲).

۵۴-۵۳

نسخ‌ها که حق تعالی فرمود بنابر تکمیل است نه بریداء

نسخ در علوم قرآنی به معنای نازل شدن آیات جدیدی است که حکم آنها جایگزین حکم آیاتی می‌شود که قبلاً نازل شده است. بداء به معنی تغییر مشیت خدا بر حسب مصالح است. بداء یکی از عقاید مهم شیعه است و گفته‌اند که این عقیده با مذهب مختار ثقفی آغاز شده است. متکلمان و مفسران اهل سنت همانند شارح رساله، تقی‌الدین، منکر بداء بوده‌اند، چه از نظر ایشان بداء مستلزم قول به جهل و اشتباه خداوند است. شیعه نیز عموماً با این نظر موافق بوده‌اند، ولی عقیده ایشان در مورد بداء بهیچ وجه حاکی از جهل و اشتباه نیست. (برای بحث‌های تاریخی در این باره رجوع شود به الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، بیروت، ۱۳۹۵ هـ.ق. ص ۹-۱۴۸؛ المقالات والفرق، سعدین عبدالله ابی حلف الاشعری القمی، به تصحیح محمدجواد مشکور. تهران، ۱۹۶۳. ص ۲۱۰ و ۲۱۱؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. مارتین مک‌کرموت. ترجمه احمد آرام. تهران، ۱۳۶۳. ص ۳۹۸ به بعد؛ و برای اطلاع از نظر معاصران شیعه در باره نسخ رجوع کنید به قرآن در اسلام. علامه محمدحسین طباطبائی. مشهد. بی‌تا. ص ۵۹ تا ۶۱).

۵۸-۵۶

عالم مفروغ جف‌القلم... عالم مستأنف

اشاره است به حدیثی که از پیغمبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند و خواجه نصیرطوسی آن را بدین صورت آورده است: «از پیغمبر (ص) پرسیدند که آنحن فی أمر فرغ منه (یا مفروغ عنه) أم فی أمر مستأنف؟ فقال صلوات علیه: فی أمر فرغ منه و فی أمر مستأنف. و فرموده است، «جف‌القلم بما هو کائن». (خواجه نصیرالدین طوسی. جبر و اختیار. قم. بی‌تا. ص ۳۸) حدیث اخیر را از قول ابوهیره بدین صورت نیز نقل کرده‌اند: «جف‌القلم بما انت لاق». (رک. بدیع الزمان فروزانفر. احادیث مثنوی. تهران، ۱۳۴۷. ص ۳۸؛ و محمد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى.

۱۶۷

خَدَر: خوابیدگی و سستی اندام (غیاث اللغات).

۱۸۶

حجة الاسلام غزالی ... گفت

رک. محمد غزالی، مشکوة الانوار. به تصحیح ابوالعلاء عفیفی. قاهره، ۱۳۸۲ق./ ۱۹۶۴ م. ص ۸.

۱۸۹

اعلاها قول لاله الا الله

حدیثی است به روایت از ابوهریره که در اکثر جوامع حدیث کم و بیش بدین صورت نقل شده است: «الایمان بضع وسبعون باباً (یا شعبه)، اعلاها (یا فاضلها) قول (یا شهادة) لاله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق.» رک. بخاری (کتاب الایمان: ۳)، مسلم (کتاب الایمان: ۵۷)، ابوداود (کتاب السنة: ۱۴)، ترمذی (کتاب الایمان: ۶)، نسائی (کتاب الایمان: ۱۶)، مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۷۹، جامع الاصول ابن الاثیر (مروت، ۱۹۸۰) ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۰، الجامع الصغير سیوطی (قاهره، ۱۹۵۴)، ج ۱، ص ۱۲۴.

۱۹۲

الاعمال بالنیات

حدیثی است معروف به روایت از عمر بن الخطاب که همه اصحاب کتب سته آن را ضبط کرده اند و صورت کاملتر آن چنین است: «انما الاعمال (یا العمل) بالنیات (یا بالنية) ولكل امری ما نوى فمن كانت هجرته الى الله...» رک. بخاری (کتاب بدء الوحی: ۱)، مسلم (کتاب الامارة: ۱۵۵)، ابوداود (کتاب الطلاق: ۱۱)، ترمذی (کتاب فضائل الجهاد: ۱۶)، نسائی (کتاب الطهارة: ۵۹)، ابن ماجه (کتاب الزهه: ۲۶)، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۲۵، و احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۶۲، ۳۶۶، و ۳۷۰.

۲۳۱

بنی الدین علی النظافة

این حدیث را امام محمد غزالی (در احیاء، کتاب اسرار الطهارة، ج ۱، ص ۱۲۵) و عین القضاة (در نامه ها، ج ۱، ص ۱۱۱) به همین صورت نقل کرده اند. گاهی نیز بدین صورت نقل شده است: «بنی الاسلام علی النظافة» (اردشیر عبادی، مناقب الصوفیه. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران،

۱۳۶۲. ص ۴۴). این حدیث در کتب سته و مسانید معروف وجود ندارد. حافظ زین الدین عراقی (متوفی ۸۰۶) در المفتی عن حمل الاسفار (مطبوع در حاشیه احیاء العلوم، طبع قاهره، مکتبه عیسی البابی الحلبی، ج ۱، ص ۱۲۴) به همین مناسبت دو حدیث قریب بدین مضمون را نقل می کند «تنظفوا فان الاسلام نظیف» و «النظافة تدعو الی الایمان» که هر دو از احادیث ضعیف است.

۲۶۳-۲۳۳

و مبدأ این طهارت... مرتبه چهارم است از مراتب ماقبل شارح چهار مرتبه پوشش و گردش و روش و کشش را با مراتب چهارگانه طهارت که در آثار امام محمد غزالی شرح داده شده منطبق نموده است. این چهار مرتبه در احیاء علوم الدین (ج ۱، ص ۱۲۶) عبارتند از:

۱. تطهیر الظاهر عن الاحداث و عن الاخبث والفضلات
۲. تطهیر الجوارح عن الجرائم والآثام
۳. تطهیر القلب عن الاخلاق المذمومة والردائل الممقوتة
۴. تطهیر السر عما سوى الله تعالی، وهی طهارة الانبياء (ص) والصدیقین.

همین مراتب در کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۱۳۹ تا ۱۴۰) تحت چهار طبقه بدین شرح ذکر شده است (ترتیب طبقات در اینجا عکس مراتب چهارگانه در احیاء است).

۱. پاکی سِر دل از هر چه جز حق تعالی است.
۲. پاکی ظاهر دل از اخلاق پلید، چون حسد و کبر و ریا و حرص و غیره.
۳. پاکی جوارح و اندامهای تن از معصیتها، چون غیبت و دروغ و غیره.
۴. پاک داشتن تن و جامه از پلیدیها.

مشایخ دیگر نیز برای طهارت غالباً چهار مرتبه قائل شده اند. مثلاً عین القضاة همدانی در نامه های خود (ج ۱، ص ۱۱۱) این چهار مرتبه را بدین شرح ذکر کرده است.

۱. پاکی ظاهر (تن و جامه)
۲. پاکی حواس
۳. پاکی دماغ از خیالات و اوهام
۴. پاکی دل از خواطر و قواطع در راه

(همچنین رجوع کنید به نامه ها، ج ۱، ص ۳۸۲ به بعد و تمهیدات، ص ۷۹).

۲۵۳

تخلقوا باخلاق الله

رك. نامه‌های عین‌القضات. ج ۲، ص ۳۷۸.

۲۷۴

نفس کمال بدن

این تعبیر فلسفی است و مطابق نظر ارسطوست که نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است» می‌دانست. (رك. ارسطو. کتاب نفس. ترجمه علی مراد داودی. ۴۱۲ الف، ۲۷ و ۴۱۲ ب، ۵) و مشائیان مانند فارابی و ابن سینا نیز کم و بیش از این نظریه پیروی کرده‌اند. مشایخ صوفیه معمولاً چنین تعبیری را به کار نمی‌برده‌اند، و لذا شارح در اینجا تحت تأثیر مشائیان این تعبیر را به کار برده است.

۲۸۰

ابوالحسن دیلمی

ابوالحسن دیلمی (متوفی بعد از ۳۹۱) یکی از مردان ابن خفیف شیرازی است که سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی را به عربی نوشته و رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی آن را به فارسی ترجمه کرده است. (این کتاب به همت آنماری شیمل-طاری تصحیح و در آنکارا به سال ۱۹۵۵ به چاپ رسیده است). کتاب معروف دیگر دیلمی موسوم است به عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف (به تصحیح ج.ك. واده J.C.vadet. قاهره، ۱۹۶۲) که درباره عشق و محبت نوشته شده است.

۲۸۱-۲۸۰

ابن خفیف شیرازی

ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی از مشایخ بنام قرن چهارم هجری است که میان سالهای ۲۶۷ تا ۳۷۱ می‌زیسته است. سفرهای شیخ و احوال او را پاره‌ای از نویسندگان (از قبیل ابونعیم اصفهانی در حلیه الاولیاء، هجویری در کشف المحجوب، قشیری در رساله، ابونصر سراج در اللمع، و عطار در تذکرة الاولیاء) نقل کرده‌اند. ابن خفیف آثار متعددی تصنیف کرده است که از میان آنها دو رساله کوتاه به نام «وصیه ابن الخفیف» و «معتقد ابن خفیف» همراه با سیرت او (به تصحیح خانم شیمل) چاپ شده است. مأخذ استانی که از قول دیلمی در اینجا به صورت ناقص نقل شده است پیدا نشد. احتمالاً این داستان از اصل عربی سیرت که مفقود شده گرفته شده است.

۲۸۵

امام غزالی روایت می‌کند

رك. المقصد الاسنى فی شرح معانی اسماء الله الحسنى. به تصحیح فضله شحاده. بیروت، ۱۹۷۱. ص ۱۶۲.

۲۸۶

ابوعلی فارمدی: رك. ص ۱۱. در همین کتاب.

۲۸۷

ابوالقاسم علی الکرکانی

ابوالقاسم علی الکرکانی (گرگانی؟) از مشایخ بزرگ قرن پنجم خراسان است و معاصر ابوسعید ابوالخیر بوده و در طوس اقامت داشته است. نسبت وی در طریقت به سه واسطه به جنید بغدادی می‌رسیده است. ابوبکر نساج و ابوعلی فارمدی از شاگردان وی بودند. در سال ۴۶۹ هـ. وفات یافت.

۳۰۲

رستم را هم رخس رستم کشد

این ضرب‌المثل را احمد غزالی در سوانح (ص ۱۳) در ضمن بیت ذیل بدین صورت آورده است:

بیار پور مغان را بده به پیر مغان

که روستم را هم رخس رستم کشد.

همچنین رجوع کنید به: نامه‌های عین‌القضات. ج ۱، ص ۱۵۳، ۲۴۱، ۳۱۱؛ ج ۲، ص ۲۱۰، ۲۱۶. روزبهان بقلی. شرح شطحیات. به تصحیح هانری کرین. تهران، ۱۳۴۴. ص ۳۸۴. نجم‌الدین دایه. مرصاد العباد ص ۳۱۴ و ۶۳۱.

معادل این ضرب‌المثل در عربی چنین است: «لا یحمل عطا یا هم الا مطایاهم».

۳۳۳-۳۳۲

قرة عینی فی الصلاة

این معنی در حدیث ذیل آمده است: «وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِی فی الصلاة» (رك. توضیحات مدرس رضوی در تعلیقات حدیقه سنایی. تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۲۱). صورت کامل این حدیث چنین است: «قال النبی (ص) حب الی من دنیا کم ثلاث: الطیب والنساء و قرة عینی فی الصلاة» (رك. احیاء علوم الدین ج ۲، ص ۲۱. و احادیث مثنوی. ص ۶۸).

کلمات عربی

۱. اهمیت کلمات عربی و شروح آن

تنها اثر عربی به دست آمده از شیخ ابوالحسن بستی کلماتی است پر معنی و در عین حال موجز که مجموعاً از پانزده سطر (چاپی) تجاوز نمی‌کند. در این کلمات شیخ خلاصه و لب نظریات عرفانی خود را درباره نزول از مبدأ به عالم بشریت و گرفتار شدن روح در قعر عالم ترکیب و متصف شدن او به صفات حیوانی و شیطانی و سپس عروج او به عالم بالا و رسیدن به مرتبه قدم و گذشت از آن ذکر کرده است. کلیات نظریات شیخ را در فصل دوم با کمک آثار دیگر او تا حدودی شرح دادیم؛ گرچه هنوز هم نکات دقیقی در این اثر کوتاه هست که محتاج به توضیح است.

این کلمات در قدیم هم نزد پاره‌ای از مشایخ و سالکان شناخته شده بوده و به اهمیت و عمق آنها پی برده بودند. به همین دلیل ملاحظه می‌کنیم که بعضی از مشایخ بزرگ سعی کرده‌اند تا آنها را شرح نمایند. در واقع، دو شرح نسبتاً مفصل تاکنون به دست ما رسیده که هر دو آنها نیز خوشبختانه تصحیح و چاپ شده است. تنها منبع ما برای این کلمات نیز همین دو شرح است، و اگر این دو شرح نوشته نشده یا نسخه‌های آنها از گزند حوادث مصون نمانده بود، ما از وجود این کلمات بی‌خبر مانده بودیم.

دو شرح مذکور توسط دو شارح مختلف نوشته شده است. یکی از ایشان نورالدین اسفراینی است و دیگری شارحی است ناشناخته متعلق به مکتب عرفانی محیی‌الدین ابن عربی. انگیزه شارح نخستین برای

نوشتن شرح خود تقاضایی بوده است که یکی از مریدانش، و به قول خود او یکی از برادران دینی، از او کرده است. این خود نشان می‌دهد که در زمان اسفراینی، در قرن هشتم، این کلمات مورد توجه اهل سلوک بوده و سالکان مبتدی در درک معنی آن در می‌ماندند و لذا برای فهم معانی آن به استادان و مشایخ خود متوسل می‌شدند. اهتمام شارح دوم نیز در شرح این کلمات حکایت از آن می‌کند که وی نویسنده آنها را شیخی بزرگ می‌دانسته و کلمات او را در حدی می‌دانسته است که شایسته شرح و توضیح بوده باشد. احترامی که این شارح برای نویسنده کلمات قائل بوده از عناوینی که برای او به کار برده و او را «شیخ ربانی و امام حقانی» خوانده است می‌توان درک کرد. وی همچنین می‌نویسد که شیخ این کلمات را در «ضمن مشاهده قدسیه از حضرات فہوانیہ» بیان کرده است. بنابراین، این کلمات از نظر این شارح سخنان معمولی یک شخص نبوده، بلکه کلماتی بوده است حکیمانه که گوینده در ضمن کشف و شهود خود در سیر عروجی و طی مدارج عالیہ روحانی بیان کرده است.

مقایسه دو شرح مزبور نشان می‌دهد که از بسیاری جهات با هم فرق دارند، و این خود حاکی از نکته مهمی است در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی. اختلاف میان این دو شرح مبین اختلافی است که میان تصوف مشایخ خراسان و عراق عجم از یک سو و عرفان ابن عربی از سوی دیگر وجود دارد. شرح اسفراینی دقیقاً در همان خطی است که از مشایخ خراسان در قرن چهارم و پنجم آغاز شده و همانطور که قبلاً اشاره کردیم به مشایخی چون احمد غزالی و نجم الدین کبری و نجم الدین دایه و اسفراینی و عزالدین محمود کاشانی و در عالم شعر و شاعری به مولوی و حافظ می‌رسیده است. ولی شرح دوم کاملاً در فضای دیگری نوشته شده است، فضایی که در آن مفاهیم و اصطلاحات خاص محیی الدین ابن عربی موج می‌زند. دیدگاه این دو شارح نیز با هم فرق دارد. همانطور که گفته شد، اسفراینی این کلمات را از لحاظ وجودی در نظر

گرفته و سیر روح را سیر او در مراحل تکوینی و نزول و هبوط به عالم کون و عالم ترکیب دانسته، در حالی که شارح دوم این سیر را صرفاً از لحاظ شهودی در نظر گرفته است.

اسفراینی نویسنده این کلمات را می‌شناخته است. در واقع آثار او مهمترین منبع ما برای جمع آوری آثار شیخ ابوالحسن بوده است، چه علاوه بر این کلمات، ابتدای نصیحت نامه شیخ به خواجه نظام الملک نیز در یکی دیگر از آثار او به دست آمده است. ولی شارح دوم گوینده کلمات را نشناخته است. وی اشتباهاً این کلمات را به ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵) نسبت داده و حتی در نسخه خطی نام ابوالحسن نوری نیز ابوالحسن ضبط شده است. در نسخه چاپی نیز مصحح نویسنده حقیقی را نشناخته و این شرح را به عنوان شرح کلمات ابوالحسن نوری به چاپ رسانده است. ولی همانطور که مصحح شرح اسفراینی، پروفیسور هرمان لندلت، به حق متوجه شده است این اثر قطعاً از آن بستی است.

۲. مأخذ

کلمات عربی شیخ ابوالحسن بستی نخستین بار ضمن شرح دوم در سال ۱۹۶۸ میلادی (۱۳۴۷ ش) توسط بولس نويا تصحیح شده و در ضمن آثار شیخ ابوالحسن نوری در نشریه دانشگاه سن ژوزف در بیروت به چاپ رسیده است.^۱ این رساله از روی يك نسخه خطی تصحیح شده و به

۱. رجوع کنید به:

Paul Nwyia, "Textes Mystiques Inédits d'Abūl-Hasan Al-Nūrī." *Melanges de l'Université Saint-Joseph*. T. XLIV. F.9. Beyrouth, 1968. pp. 148-152.

این اثر مجموعه‌ای است از آثار منسوب به شیخ ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ هـ) و مشتمل است بر يك مقدمه از مصحح فرانسوی، الاب بولس (=نیل) نويا و رساله‌ای به نام «رسالة مقامات القلوب» که مطالب آن بسیار نزدیک است به بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد واللب، منسوب به حکیم الترمذی

چاپ رسیده^۲ است. در کلمات متن افتادگیها و اغلاطی بوده که ما با کمک متن منقول در شرح اسفرائینی تا حدودی آنها را جبران کرده ایم. عین این شرح، پس از متن کلمات و شرح اسفرائینی، از روی نسخه چاپی نو یا در اینجا نقل شده است.^۳

شرح اسفرائینی نیز ده سال پس از شرح اول به همت هرمان لندلت تصحیح و در ضمن کاشف الاسرار به چاپ رسیده است.^۴ مصحح این رساله خوشبختانه دو نسخه خطی در دست داشته^۵ و با استفاده از متن کلمات در شرح اول تصحیحی دقیق و انتقادی ارائه کرده است. متن کلمات و شرح اسفرائینی که در اینجا به چاپ رسیده است عیناً از روی همین چاپ نقل شده است.

شروحنی که به کلمات بستی نوشته شده است هر دو به عربی است. در اینجا ما برای مزید استفاده پاره‌ای از خوانندگان متن و دو شرح عربی را به فارسی ترجمه کرده ایم.

→ (تحقیق الدكتور نقولا هیر، قاهره ۱۹۵۸) و دو ضمیمه. ضمیمه اول کلماتی است که سلمی از نوری در حقایق التفسیر نقل کرده و ضمیمه دوم همین کلمات ابوالحسن بستی است که به ابوالحسن نوری نسبت داده شده و توسط یکی از پیروان مکتب ابن عربی شرح شده است.

۲. نسخه شماره ۱۸۲۱ (از صفحات ۸۸ ب تا ۹۳ الف) در کتابخانه ولی الدین. برای اطلاع از مشخصات نسخه خطی، رجوع کنید به: فوادسزگین. تاریخ التراث العربی. الجزء الثاني. نقله الى العربية. محمود فهمی حجازی و فهمی ابوالفضل. قاهره، ۱۹۷۸. ص ۴۵۹.

۳. تصویر نسخه چاپی این رساله را آقای پروفیسور لندلت برای بنده فرستاده و مرا مرهون لطف خود ساخته است.

۴. نورالدین اسفرائینی. کاشف الاسرار (بانضمام پاسخ به چند پرسش). به تصحیح هرمان لندلت. تهران، ۱۳۵۸. ص ۱۰۳ تا ۱۰۵.

۵. برای مشخصات این نسخه‌ها، رجوع کنید به مقدمه لندلت به کاشف الاسرار.

متن

کلمات عربی شیخ ابوالحسن بستی

[بسم الله الرحمن الرحيم]

کُنْ أَوَّلُ الْقَدَمِ وَ الْاَزَلِ وَالْعَدَمِ وَالْحَدَثِ؛ فَبَارِزْنَا إِلَى الْقَدَمِ، فَوَجَدْنَاهَا عَوَالِمَ الذَّرَاتِ؛ ثُمَّ بَارِزْنَا إِلَى الْعَدَمِ، وَالْاَزَلِ كَانَ هُوَ الْحَدَّ بَيْنَ الْقَدَمِ وَالْعَدَمِ، فَوَجَدْنَا الْعَدَمَ دَارَ مَمْلَكَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ؛ ثُمَّ نَزَلْنَا إِلَى عِمَارَةِ الْحَدَثِ، فَوَجَدْنَا الْاَزَلِيَّةَ، وَهِيَ عَوَالِمُ قَدَسِ الْمَلِكِ، حَدًّا فَاصِلًا بَيْنَ الْعَدَمِ وَالْحَدَثِ؛ ثُمَّ نَزَلْنَا مِنْ عِمَارَةِ الْحَدَثِ، وَهِيَ الصِّفَاتُ، إِلَى عِمَارَةِ التَّرَكِيبِ، وَهِيَ حَقِيقَةُ الْخَلْقِ؛ ثُمَّ نَزَلْنَا إِلَى مَقْعَرِ التَّرَكِيبِ، وَهِيَ الْإِنْسَانِيَّةُ؛ ثُمَّ مِنْهُ إِلَى الْبَهِيمِيَّةِ وَالسَّبْعِيَّةِ وَالشَّيْطَانِيَّةِ؛ ثُمَّ مِنَ الشَّيْطَانِيَّةِ إِلَى سَبْعِ مِنَ الصِّفَاتِ دُونَهَا؛ ثُمَّ خَضْنَا فِي الظُّلُمَاتِ الَّتِي هِيَ مِنْ مَوَالِدِ الْكَلِمَةِ الْخَبِيثَةِ؛ ثُمَّ صَعَدْنَا الْكَلِمَةَ بِطَرِيقِ التَّرْقِي مِنَ الْكَلِمَةِ إِلَى وَادِي الْفَقْرِ، ثُمَّ تَصَاعَدْنَا مِنْهَا بِالْفَقْرِ عَنْ جُمْلَةِ الْمَعَانِي الْحَاصِلَةِ مِنَ الْعَدَمِ وَ الْاَزَلِ وَالْقَدَمِ؛ ثُمَّ قَمْنَا عَنِ الْفَقْرِ؛ ثُمَّ قَمْنَا عَنْهَا؛ ثُمَّ عَنْ قَمْنَا قَمْنَا؛ ثُمَّ عَنْ لَاقَمْنَا وَلَا لَاقَمْنَا؛ ثُمَّ اسْتَوَتْ هَذَا مَعَ لَا هَذَا وَلَا هَذَا مَعَ لَا هَذَا؛ وَالسَّلَامُ!

ترجمه متن

ما در ورای قَدَم و ازل و عدم و حدث بودیم. پس آمدیم به سوی قدم، و آن را عوالم ذرات یافتیم. سپس آمدیم به سوی عدم. و ازل حدّ [فاصل] میان قَدَم و عدم بود. پس عدم را سرای مملکت انبیا و اولیا یافتیم. سپس فرود آمدیم به عمارت حدث، و ازلیت را یافتیم، و آن عوالم قدس فرشتگان است و حدفاصل میان عدم و حدث است. سپس از عمارت حدث، که عبارت است از صفات، فرود آمدیم و به عمارت ترکیب رسیدیم. و عمارت ترکیب حقیقت خلق است. سپس از آنجا نیز فرود آمدیم و به پایان [عالم] ترکیب که [عالم] انسانیت است رسیدیم. سپس از آنجا نیز پایین تر آمدیم و به عالم بهیمی وسعت و شیطانی رسیدیم. سپس از مرتبه شیطانی به صفات هفتگانه‌ای که پایین تر از آن است فرود آمدیم. پس به تاریکی‌هایی درآمدیم که زائیده کلمه خبیثه است. سپس از نردبان کلمه طیب به بالا آمدیم و به طریق ترقی از کلمه به وادی فقر آمدیم. سپس با فقر از همه معانی که حاصل از عدم و ازل و قدم است بالا آمدیم. سپس از فقر برخاستیم، و از خود نیز برخاستیم. پس از آن از برخاستن خود نیز برخاستیم. و سپس از نابر خاستن و از نانا برخاستن نیز برخاستیم. پس این با نه این و نه این با نه این برابر شدند. والسلام.

شرح کلمات عربی شیخ ابوالحسن بستی از نورالدین اسفراینی

بسم الله الرحمن الرحيم؛ نستعين بالله ربّا، والصلوة على نبينا محمّد وآله:

قوله «كُنْ أَوْرَاءَ الْقَدَمِ»، معناه: كُنْ فِي الْعِلْمِ الْمَجْرَدِ الْوَحْدَانِيِّ بِالذَّاتِ، فَبَارِزًا إِلَى الْقَدَمِ، أَيْ إِلَى عَالَمِ الْإِرَادَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِإِبْجَادِ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا، وَهِيَ عَالَمُ التَّقْدِيرِ وَالْأَزْلِ هِيَ الصِّفَةُ الْخَالِقِيَّةُ الْإِزْلِيَّةُ بِخَلْقِ الْخَلْقِ وَتَقْدِيرِ التَّصَوِّيرَاتِ وَمَا هِيَ أَتَاهَا، وَهُوَ عَالَمُ الْأَمْرِ؛ وَالْعَدَمِ، أَيْ تَنَوَّرَتْ أَنْوَارُ الصِّفَاتِ بِتَنْوِيرِ الْعِلْمِ الْمَجْرَدِ بِالذَّاتِ فِي مِرْآةِ الْإِرَادَةِ ثُمَّ مِنْهَا إِلَى الْخَالِقِيَّةِ، ثُمَّ تَعَكَّسَ فِي مِرْآةِ الْعَدَمِ، فَظَهَرَ جَمَالُ صِفَةِ الْخَالِقِيَّةِ فِي مِرْآةِ الْعَدَمِ، وَمِنْ الْعَدَمِ أَوْجَدَ وَجُودَ الْخَلْقِ بِالْإِبْجَادِ الْأَصْلِيِّ الْحَقِيقِيِّ، وَهُوَ عَالَمُ الْحَدَثِ؛ وَالْحَدَثُ بَدْوُ الْأَرْوَاحِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالْأَجْسَادِ.

قوله «فَبَارِزًا إِلَى الْقَدَمِ فَوْجِدْنَاهَا عَوَالِمَ الذَّرَاتِ»، معناه: الذَّرَاتُ عِبَارَةٌ عَنْ ذَّرَاتِ الْأَنْوَارِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُرَشَّشَةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالْأَرْوَاحِ الْمُنْقَسِمَةِ فِي عَالَمِ الْإِرَادَةِ وَالتَّقْدِيرِ.

وَيُمْكِنُ أَنْهُ أَرَادَ بِالذَّرَاتِ ذَّرَاتِ الْأَنْوَارِ الرَّحْمَانِيَّةِ الَّتِي نَزَلَتْ مِنَ الْعَوَالِمِ الْعُلَوِيَّةِ الرَّبَّانِيَّةِ عَلَى صُورِ الذَّرَاتِ. فَيَصِلُ إِلَيْهَا السَّالِكُ السَّيَّارُ فَيَكْشِفُ عَلَيْهِ حَقَائِقَ حَقِيقَتِهَا، فَيُفْتَحُ فِي

كُلَّ ذَرَّةٍ فِيهَا بَابٌ، فَيَدْخُلُ السَّالِكُ السَّيَّارَ فِيهِ، ثُمَّ يَسِيرُ فِيهَا فَيَرَى عَوَالِمَ وَلَطَائِفَ وَغَرَائِبَ وَعَجَائِبَ، مِنْ بَحَارِ وَأَنْهَارٍ وَاشْجَارٍ وَأَنْهَارٍ وَقُصُورٍ وَغُلَمَانٍ وَوِلْدَانٍ وَبُلْدَانٍ إِلَى غَايَةِ لَانْهَائَةٍ لَهَا، وَيَرَى فِي كُلِّ ذَرَّةٍ مِنَ الذَّرَاتِ مَا يَتَحَيَّرُ السَّالِكُ السَّيَّارَ فِيهِ وَيَعْجَزُ عَنِ الْوُصُولِ إِلَى كُنْهِ حَقَائِقِهَا وَأَسْرَارِ مَعَانِيهَا.

قوله «ثُمَّ يَارْزَنَا إِلَى الْعَدَمِ، وَالْأَزَلِ كَانَ هُوَ الْحَدُّ بَيْنَ الْقَدَمِ وَالْعَدَمِ». معناه: فَلَمَّا انْتَهَتْ الْإِرَادَةُ إِلَى ظُهُورِ صِفَةِ الْخَالْقِيَّةِ، وَ مِنْهَا تَعَكُّسُ الصِّفَاتِ فِي مِرْآةِ الْعَدَمِ، فَصَارَ الْأَزَلُ حَدًّا بَيْنَهُمَا. وَالْعَدَمُ لَا يَحْكُمُ عَلَيْهِ، لَا بِالْقَدَمِ وَلَا بِالْحَدِّ.

قوله «فَوَجَدْنَا الْعَدَمَ دَارَ مَمْلَكَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ». معناه: أَنَّ الرُّوحَانِيَّةَ وَالْإِنْسَانِيَّةَ كِلَاهُمَا مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ، كَمَا وَرَدَ بِهِ الْخَبَرُ عَنْ سَيِّدِ الْبَشَرِ: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ سَنَةٍ»، وَظُهُورِ النُّبُوَّةِ وَالْوِلَايَةِ مَوْقُوفٍ عَلَى نَزُولِ التَّجَلِّيَّاتِ الرَّبَّانِيَّةِ؛ فَإِذَا تَجَلَّى الرَّبُّ عَلَى عِبْدِهِ، يَنْعَدِمُ فِيهِ كُلُّ مَوْجُودٍ سِوَاهُ. قوله تعالى: «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ»؛ وَهُوَ إِشَارَةٌ إِلَى عَالَمِ التَّوْحِيدِ.

قوله «ثُمَّ نَزَلْنَا إِلَى عِمَارَةِ الْحَدِّثِ، فَوَجَدْنَا الْأَزَلِيَّةَ، وَهِيَ عَوَالِمُ قَدَسِ الْمَلِكِ، حَدًّا فَاصِلًا بَيْنَ الْعَدَمِ وَالْحَدِّثِ». معناه: أَنَّ الْأَزَلِ تَنْزِلُ فِيهِ التَّقْدِيسَاتِ الْمَلَكِيَّةِ عَلَى حَسَبِ الْمَرَاتِبِ، وَمِنْهُ يَبْدَأُ وَإِلَيْهِ يَعُودُ، وَهِيَ حَدٌّ فَاصِلٌ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ؛ لِأَنَّ الْمُمْكِنَ لَهُ طَرَفَانِ: طَرَفُ الْوُجُودِ وَطَرَفُ الْعَدَمِ، إِنْ تَرَجَّحَ بَمَرَجِّحِ طَرَفِ الْوُجُودِ عَلَى الْعَدَمِ، فَظَهَرَ الْوُجُودُ، وَإِنْ تَرَجَّحَ الْعَدَمُ عَلَى الْوُجُودِ، يَبْقَى عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَدَمِ. قوله «ثُمَّ نَزَلْنَا مِنْ عِمَارَةِ الْحَدِّثِ، وَهِيَ الصِّفَاتُ، إِلَى عَوَالِمِ

التركيب، وهي حقيقة الخلق». معناه: الْوُجُودُ عِبَارَةٌ عَنْ بَدْءِ الْأَرْوَاحِ الْمُوَدَّعَةِ فِي رُوحِ الْمَحْبُوبِ، نَبِيَّنَا مُحَمَّدٍ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْعِمَارَةُ هُنَا عِبَارَةٌ عَنْ تَحْصِيلِ الصِّفَاتِ الْمَكْتَسِبَةِ مِنْ فَيْضِ فَضْلِ اللَّهِ، سُبْحَانَهُ، الَّتِي يَعْمُرُ بِهَا عَالَمُ الْخَلْقِ بِأَسْرِهِ، كَمَا وَرَدَ بِهِ الْخَبَرُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَيْثُ قَالَ: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ أَوَّلِ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ، قَالَ: هُوَ نُورُ نَبِيِّكَ، يَا جَابِرُ، خَلَقَهُ ثُمَّ خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ خَيْرٍ وَخَلَقَ بَعْدَهُ كُلَّ شَيْءٍ»، وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ؛ وَ عَوَالِمُ التَّرَكِيبِ تَشْتَمِلُ عَلَى جَمِيعِ الْمَرْكَبَاتِ وَ مَا هَيَّأَتْهَا، وَلِذَلِكَ عَبَّرَ عَنْهَا بِحَقِيقَةِ الْخَلْقِ.

قوله «ثُمَّ نَزَلْنَا إِلَى مَقَرِّ التَّرَكِيبِ وَهِيَ الْإِنْسَانِيَّةَ». معناه: مَقَرُّ التَّرَكِيبِ عِبَارَةٌ عَنْ مَلَكُوتِيَّاتِ الْإِيدَانِ الْإِنْسَانِيَّةِ. قوله «ثُمَّ مِنْهُ إِلَى الْبَهِيمَةِ وَالسَّبْعِيَّةِ وَالشَّيْطَانِيَّةِ»، أَيْ إِلَى أَوْصَافِهِنَّ.

قوله «ثُمَّ مِنَ الشَّيْطَانِيَّةِ إِلَى سَبْعٍ مِنَ الصِّفَاتِ دُونَهَا»، أَيْ الصِّفَاتِ الذَّمِيمَةِ الَّتِي خَصَّ بِهَا الْإِنْسَانُ دُونَ الْبَهَائِمِ وَالسَّبْعِ وَالشَّيْطَانِ، وَهِيَ الرِّيَاءُ وَالنَّفَاقُ وَالشُّرْكُ وَالْأَمَلُ وَالنَّمِيمَةُ وَالتَّكْذِيبُ وَالبُخْلُ.

و إِنْ اعْتَرَضَ مُعْتَرِضٌ وَقَالَ وَ كَيْفَ نَجِدُ فِي بَعْضِ الْحَيَوَانِ بَخْلًا، كَالسَّبْعِ وَالْبَهَائِمِ، وَأَنْ بَعْضَهُمْ يَخَاصِمُ بَعْضًا عِنْدَ أَكْلِ أَرْزَاقِهِمْ؟ قُلْنَا: هَذِهِ الصِّفَةُ فِيهِمْ لَيْسَتْ مِنْهُمْ بَخْلًا، لِأَنَّهَا فِيهِمْ شَرُّهُ وَ حَرَصُ. الْآتِرَى أَنَّهُمْ إِذَا شَبِعُوا تَرَكُوا مَا بَقِيَ وَانْصَرَفُوا عَنْهُ.

قوله «ثُمَّ خَضْنَا فِي الظُّلُمَاتِ الَّتِي هِيَ مِنْ مَوَالِيدِ الْكَلِمَةِ الْخَبِيثَةِ». معناه: الْكَلِمَةُ الْخَبِيثَةُ هِيَ كَلِمَةُ الشُّرْكِ الَّتِي

بقاء الحق أفنانا و أفنى
بقاء فنائنا ذاك البقاء

وهذا قريب من شطحيات ابى يزيد، حيث قال، قدس الله سره: «اشرفت على ميدان الليسية، فما زلت اطير فيه، حتى صرت من ليس فى ليس بليس؛ ثم اشرفت على التضيع، وهو ميدان التوحيد، فلم ازل اطير بليس فى التضيع، حتى ضعت فى الضياع ضياعاً، وضعت عن التضيع بليس فى ليس من ضياع التضيع، ثم اشرفت على التوحيد عن غيبوبة الخلق عن العارف و غيبوبة العارف عن الخلق».

قوله «ثم استوت هدامع لا هذا ولا هدامع لا هذا»، معناه: ثم استوت السرائر مع الاحدا الصمد بالتنزه عن الاشارة اليه و عن تنزه علم الاشارة اليه و عن تنزه العلم بالعلم بالاشارة اليه. والله اعلم بالصواب، واليه المرجع والمآب. وصلى الله على محمد و آله اجمعين! رب اتمم بالخير!

يتولد منها الغفلة والنسيان وظلمات اذكار ماسوى الله. [قوله] «ثم سعدنا الكلمة». معناه: تقيم السماء الروحانية بغير العناية فأمر على قلوب اهل السعادة مطر الندامة، فانتبهنا بها عن سنة الغفلة و غلبت علينا ارادة طلب الحضرة القدسية، فصعدنا من حضيض الكلمة الخبيثة الى ذروة الكلمة الطيبة التى يصعد اليها الكلام الطيب، والعمل الصالح يرفعه، و هى كلمة التوحيد.

قوله «ثم بطريق الترقى من الكلمة الى وادى الفقر»، اى سلكتنا الطريقة لطلب الحقيقة ارتقاءً من الكلمة الى تيه الفناء. قوله «ثم تصاعداً منا بالفقر عن جملة المعانى الحاصلة من العدم والازل والقدم». معناه: تصاعدنا عن اوصافنا البشرية والروحانية عند استيلاء سلطان الفقر، مجرداً عن المعانى الحاصلة التى جاء ذكرها فى المقدمة من العدم والازل والقدم. فقدّم العدم على الازل والقدم فى الرجوع، لان كون التقديم فى الاتيان يكون مؤخراً فى الرجوع.

قوله «ثم قمنا عن الفقر». معناه: اى قمنا عن رؤية الفقر. قوله «ثم قمنا عنا». معناه: اى فنيما عن الاثية المختصة بنا. قوله «ثم عن قمنا قمنا». معناه: ثم فنيما عن قيامنا عنا، و هو الفناء فى بدو ميدان التوحيد.

قوله «ثم عن لاقمنا ولا لاقمنا». معناه: اى فنيما عن فنائنا، و عن فناء فنائنا فنيما، كما انشد فيه منشد

شعر:

تجلت سطوة الجبروت حتى
فنيما ثم قد فنى الفناء

دریاها و رودها و درختان و میوه‌ها و قصرها و کودکان و بچگان و شهرها می‌بیند، به حدی که هیچ پایانی برای آنها نیست، و در هر ذره‌ای از ذرات سالک رونده چیزهایی می‌بیند که او را متحیر می‌سازد و از رسیدن به کنه حقیقت آنها و اسرار معانی‌شان عاجز می‌ماند.

متن: سپس آمدیم به سوی عدم، و ازل حدی بود میان قدم و عدم. شرح: چون اراده [حق] به ظهور صفت خالقیت انجامید و پرتو صفات در آینه عدم منعکس شد، پس ازل حدی شد در میانه آن دو. و بر عدم نمی‌توان حکمی کرد، نه می‌توان گفت قدم است و نه می‌توان گفت حدث است.

متن: پس عدم را سرای مملکت انبیا و اولیا یافتیم.

شرح: روحانیت و انسانیت هر دو از عالم خلق است، چنانکه در این حدیث از پیغمبر (ص) آمده است: «خداوند ارواح را چهل هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید». و ظهور نبوت و ولایت موقوف است بر نزول تجلیات ربانی. و چون پروردگار بر بنده تجلی کند، هر موجودی جز پروردگار در آن نابود می‌شود. خدای تعالی در قرآن می‌فرماید: «قل جاء الحق وزهق الباطل» (بگو حق آمد و باطل از میان رفت). و این اشاره است به عالم توحید.

متن: سپس فرود آمدیم به عمارت حدث، و ازلت را یافتیم، و آن عوالم قدس فرشتگان است، حد فاصل میان عدم و حدث.

شرح: ازل مرتبه ایست که در آن تقدیسات ملکوتی بر حسب مراتب فرود می‌آید، و از آن آغاز می‌شود و بدان می‌انجامد، و آن حد فاصل میلن وجود و عدم است. زیرا ممکن الوجود را دو طرف است: یک طرف آن وجود است و طرف دیگر آن عدم. اگر مرجحی پیدا شود طرف وجود بر عدم ترجیح یابد، و وجود ظاهر شود. ولی اگر طرف عدم بر وجود مرجح شود، به همان حال عدم که بود باقی می‌ماند.

متن: سپس از عمارت حدث، که عبارت است از صفات، فرود آمدیم

ترجمه شرح نورالدین عبدالرحمن اسفراینی بر کلمات ابوالحسن بستی

بسم الله الرحمن الرحيم

متن: ما در ورای قدم بودیم.
شرح: ما در علم مجرد وحدانی بالذات بودیم.

متن: پس آمدیم به سوی قدم.

شرح: یعنی [آمدیم] به عالم اراده که مختص است به ایجاد همه موجودات، و آن عالم تقدیر است. و ازل عبارت است از صفت خالقیت ازلی برای آفرینش خلق و تقدیر صور موجودات و ماهیات آنها، و آن همان عالم امر است. [و آمدیم به سوی] عدم، یعنی انوار صفات بتابید و آن تابش علم مجرد بالذات بود در آینه اراده. سپس از آنجا آمدیم به سوی خالقیت، پس منعکس شد در آینه عدم. پس جمال صفت خالقیت در آینه عدم آشکار شد. و از عدم وجود خلق به ایجاد اصلی حقیقی پدید آمد، و آن عالم حدث است. و حدث ابتداء ارواحی است که به بدن‌ها تعلق دارند.

متن: پس آمدیم به سوی قدم و آن را عوالم ذرات یافتیم.

شرح: ذرات عبارت است از ذرات انوار الهی که پاشیده شده‌اند، و اینها متعلقند به ارواح منقسمه در عالم اراده و تقدیر.

و ممکن است مراد از ذرات، ذرات انوار رحمانیه‌ای باشد که از عوالم علوی ربانی بر صور ذرات نازل شده است. و سالک رونده به این ذرات می‌پیوندد و حقایق حقیقت آنها برای او کشف می‌شود و در هر ذره‌ای که در آنهاست دری به روی او گشوده می‌شود. و سالک رونده از آن درها وارد می‌شود؛ سپس در آنها سیر می‌کند و عوالم و لطایف و غرایب و عجایبی از

و به عوالم ترکیب رسیدیم، و آن حقیقتِ حقایق است.

شرح: حدث عبارت است از آغاز ارواح که در روح محبوب، یعنی روح نبی ما محمد، صلی الله علیه و سلم، به ودیعه نهاده شده است. و عمارت در اینجا عبارت است از تحصیل صفاتی که از فیض فضل الهی کسب می شود، صفاتی که از پرتو آنها سراسر عالم خلق عمارت می شود، چنانکه در خبر از قول جابر بن عبد الله - رضی الله عنه - آمده است که گفت: «از رسول الله - صلی الله علیه و سلم - پرسیدم اولین چیزی که خدا آفرید چه بود؟ پیغمبر در پاسخ گفت: ای جابر، اولین چیزی که خدا آفرید نور نبی تو بود. آن را آفرید و سپس هر چیزی را از آن آفرید و بعد از آن هر چیزی را خلق کرد.» این حدیث را به یاد داشته باش! و اما عوالم ترکیب مشتمل است بر همه مرکبات و ماهیات آنها، و از این رو از عوالم ترکیب به حقیقتِ خلق تعبیر کرد.

متن: سپس فرود آمدیم و به پایان ترکیب که انسانیت است رسیدیم.
شرح: پایان ترکیب عبارت است از جنبه های ملکوتی بدنهای انسانی.

متن: پس از آن به بهیمیت و سبعیت و شیطانیت رسیدیم.
شرح: یعنی به اوصاف اینها [رسیدیم].

متن: سپس از شیطانیت به صفات هفتگانه ای که پایین تر از آن است تنزل کردیم.

شرح: یعنی به صفات نکوهیده ای که به انسان اختصاص دارد نه بهایم و درندگان و شیطان. و این صفات عبارت است از ریا و نفاق و شرک و آرزو و سخن چینی و دروغ و بخل.

اگر کسی اعتراض کند و بگوید که این چگونه است [که گویند صفات مزبور فقط به انسان اختصاص دارد، در حالی که ما] می بینیم که بعضی از حیوانات مانند درندگان و بهایم، دارای صفت بخل اند، و نیز بعضی از آنها بر سر خوردن غذا با یکدیگر دشمنی می ورزند؟ در پاسخ گوئیم: این صفتی

که در آنها هست بخل نیست، لکن حرص و آز است. نمی بینی که چون سیر شدند مانده غذای خود را رها می کنند و از آن منصرف می شوند!

متن: سپس در تاریکیهای غوطه ور شدیم که زائیده کلمه خبیثه است.

شرح: کلمه خبیثه کلمه شرک است که از آن غفلت و فراموشی و ظلمات یاد ماسوی الله زاده می شود.

متن: سپس از کلمه بالا رفتیم.

شرح: ابرعنایت در آسمان روحانیت پدید آمد و باران پشیمانی بردلهای اهل سعادت باریدن گرفت. و ما از برکت این باران از خواب غفلت بیدار شدیم و اراده طلب حضرت قدسیه بر ما غلبه کرد، پس از حسیض کلمه خبیثه به اوج کلمه طیبیه صعود کردیم، و این کلمه طیبیه نردبانی است که کلام پاک از آن بالا می رود و عمل صالح آن را بالا می برد، و آن همان کلمه توحید است.

متن: سپس بطریق ترقی از کلمه به وادی فقر آمدیم.
شرح: یعنی راه را در طلب حقیقت پیمودیم؛ از کلمه بالا رفتیم تا به بیابان فنا رسیدیم.

متن: سپس با فقر از همه معانی ای که حاصل از عدم و ازل و قدم است بالا آمدیم.

شرح: در حالی که سلطه فقر بر ما مستولی شده بود از اوصاف بشری و روحانی فراتر رفتیم و از معانی ای که در مقدمه گفتیم از عدم و ازل و قدم حاصل می شود مجرد شدیم. در اینجا چون سخن از بازگشت است عدم را

۱. اشاره است به سوره فاطر. آیه ۱۰: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْقَوْلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

مُقَدِّم برازل و قدم ذکر کرد، زیر آنچه که در آمدن مقدم است در بازگشت موخر می شود.

متن: سپس از فقر برخاستیم.

شرح: یعنی از رؤیت فقر برخاستیم.

متن: سپس از خود برخاستیم.

شرح: یعنی از اُنیت مختص به خود (= خودی خود) فنا شدیم.

متن: سپس از برخاستن خود برخاستیم.

شرح: سپس از برخاستن خود از خودی خود نیز فنا شدیم، و این فنایی است که در ابتدای میدان توحید دست می دهد.

متن: سپس از نابر خاستن و از نانا بر خاستن نیز برخاستیم.

شرح: یعنی از فنای خود فانی شدیم، و از فنای فانی خود نیز فانی شدیم، چنانکه در این باره شاعری گفته است:

سطوت^۱ جبروت تجلی کرد تا اینکه

مافانی شدیم و فنا نیز خود فانی گشت.

بقای حق ما را فانی کرد،

و این بقا بقای فنای ما را نیز فانی کرد.

این معنی نزدیک است به شطحیات با یزید بسطامی - قَدَسَ اللّٰهُ سرّه - آنجا که گوید: «به میدان نیستی برآمدم و چندان در آن می پریدم تا از نیستی در نیستی نیست نیست شدم. آنگاه در میدان ضایعی رفتم، و آن میدان توحید است و با نیستی در میدان ضایعی می پریدم تا در ضایعی ضایع شدم و از ضایعی ضایع شدم با نیستی در نیستی از ضایعی ضایعی. آنگاه به توحید

۱. سطوت: تجلی قَدَم (شرح شطحیات، روزبهان بقلی، ص ۶۳۲).

برآمدم از غیوبت خلق از عارف و غیوبت عارف از خلق»^۲

متن: سپس این با نه این و نه این با نه این برابر شدند.

شرح: سپس سرائر با خدای احد صمد برابر شدند، در حالی که منزّه است از این که به او اشاره کنند و منزّه است هم از پاکی علم اشاره به او و هم از پاکی رؤیت علم به او.

۲. سخن با یزید با اندک تفاوتی در کتاب اللمع ابو نصر سراج (ص ۲۸۷) نقل شده، و روزبهان بقلی در شرح شطحیات آن را به اختصار چنین ترجمه کرده است: «من در میدان نیستی رفتم. چند سال در نیستی می پریدم، تا از نیستی در نیستی نیست شدم. آنگاه ضایع شدم، و از ضایعی در ضایعی ضایع شدم. آنگاه در توحید نگریدم، بعد از آنکه از خود و کون نیست شدم». (ص ۸۳)

كنا حروفاً عاليات لم نقل
متعقلات في ذرى اعلى القلل
اذ نحن انت وانت نحن ونحن هو
والكل في هو هو فسل عمن وصل

شرح دوم

كلمات عربى شيخ ابو الحسن بستى

قال قدس سره: فبرزنا الى القدم؛ اشارة الى
البرزخية الكبرى و حاق الوسيطة العظمى التي هي بين
الاحدية الذاتية والواحدية الصفاتية والاسمائية بالتجلي
الاول الایجادى الحبيّ المشار اليه بقوله: «كنت كنزاً مخفياً
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف». و اهل التحقيق
يسمون هذا التجلي تجلي القدم لتجلي القديم فيه بالشئون
الذاتية...

قال: فوجدناها عوالم الذرات؛ اشارة الى
شهود وحدة الذات في الحضرة الواحدية الاسمائية، اعني
شهود واحديتها المحيطة بجميع الاسماء والصفات او عوالم
الذرات مظاهر حضرات الاسماء والصفات وهذه الحضرات
الاسمائية والمشاهد الصفاتية هي المسماة عند اهل الحق
بعالم الجبروت... وهذا الشهود شهود استهلاك الكثرة في
الوحدة استهلاكاً كلياً كاستهلاك الاعداد و وحداتها في عين
وحدة الواحد الحقيقي و استهلاك الشجرة في عين النواة.
فيكون هذا الشهود شهود حقائق الحق في الحق بالحق. كما
قيل في بيان الحقيقة صحو المعلوم مع محو الموهوم.

قال رحمه الله تعالى: ثم برزنا الى العدم، اي ظهرنا. اشارة
الى شهود استهلاك الوحدة و اضمحلالها في عين الكثرة
التي هي العدم المحض. للجمع بين الجمع - وهو شهود الوحدة

قال قدس سره: كنا وراء القدم والازل والعدم [والحدث]
قلت: هذه اشارة الى شهود الحقيقة المطلقة في الاطلاق
والتقييد شهوداً مطلقاً عن كلا القيدین. فيرى الحق عين
المطلق والتقييد. فلا ينافي تقييده الاطلاق ولا الاطلاق
التقييد. ولا يكون هذا الشهود الا شهود الحق ذاته بذاته في
ذاته فيكون الشاهد عين المشهود في مقام احدية الجمع
المطلق عن الكثرة الوجودية والاعتبارية بانقطاع مساغ
الاشارة الحسية والعقلية والوهمية. فان هذا المقام فوق اشارة
القدم والازل و فوق طور الزمان والحدث والعدم لاستهلاك
الرسوم الخلقية والآثار الكونية في الحضرة الجمعية المطلقة
اذلا نعت فيها ولا اسم ولا رسم ولا نطق. ولهذا قال: «كنا وراء
القدم» اي كنا فانين مستهلكين في الحضرة الاحدية
مستغرقين في عين بحر الجمع غير مذكورين لا بالصفات
الوجودية ولا بالنعوت السلبية اذ هما لا يطلقان الا
على الوجود وليس الموجود الا المحقق والوجود المطلق. و
هذا المقام عبارة عن قوله صلعم: «كان الله ولم يكن معه
شيء». و الى هذا اشار الشيخ الوارث محيي الدين بن
العربي:

في الكثرة- وبين الفرق وهو شهود الكثرة في الوحدة.
قال قدس الله سره: والازل كان هو الحد بين القدم والعدم؛ اشارة الى ان الازل وهو ازلية الحق الذاتية القائمة بذاته كانت برزخاً وحداً بين الوحدة الذاتية القديمة والكثرة النسبية الاسمائية العدمية لتجليها في الاعدان الثابتة في المرتبة الاولى وهو عالم اللاهوت، وفي حضرات الاسماء والصفات في المرتبة الثانية وهي عالم الجبروت، وفي صور الارواح والنفوس في الثالثة وهي عالم الملكوت، وفي الاعدان الخيالية والمثالية في الرابعة وهي عالم المثال، وفي الاكوان العينية الحسية الشهادية في الخامسة وهي عالم الملك، وفي الحقيقة الانسانية والصورة العنصرية في السادسة وهي عالم الانسان الكامل الجامع لجميع العوالم الكلية والحضرات الاصلية الشاملة لجميع المتفرقات فهو الحد الفاصل والبرزخ الجامع بين الوحدة القديمة والكثرة العدمية المستهلكة في عين الوحدة الجامعة بين الاحدية الذاتية والواحدية الاسمائية.

قال رضي الله عنه: ووجدنا العدم دار مملكة الانبياء والاولياء: اشارة الى الفرق بين الجمع والصحو بعد السكر وهو شهود الحق في الخلق والمطلق في المقيد بحيث لا يحتجب بشهود الخلق عن الحق ولا بشهود الحق عن الخلق كما قال العارف ابن الفارض قدس الله سره:

وَلَمْ يَلَمْ بِاللَّاهُوتِ عَنْ حُكْمِ مَظْهَرِي

وَلَمْ أَنْسَ بِالنَّاسُوتِ مَظْهَرَ حِكْمَتِي

ولا شك ان الشهود السنّي والمشهد العلّي دار مملكة الانبياء المرسلين واولي العظم^۱ والاولياء الكمل الراجعين من حضيض التفرقة الى اوج الجمع ومن وهاد الفناء الى ربى^۲ البقاء...

قال رحمه الله تعالى: ثم نزلنا الى عمارة الحدث؛ اشارة الى ان هذا العارف المحقق متحقق بمقام البقاء بعد الفناء لانزاله الحقائق على مراتبها واعطاء كل حقيقة حقها... والحدث هو الكثرة وعمارته شهودها قائمة بالوحدة قيام وحدات الاعداد بوحدة الواحد... ان مراد الشيخ بقوله «عمارة الحدث» اثبات الكثرة بالوحدة وهو شهود اهل التمكين لاشهود اهل التلويح فانهم ينفون الكثرة بالكلية، ونفي كل مرتبة من مراتب الكثرة مستلزم نفي الوحدة لما حققت ان الكثرة عن الوحدة باعتبار الاحدية الجمعية وعن غيرها باعتبار الواحدية الاسمائية...

قال رضي الله عنه: فوجدنا الأزلية- وهو عالم قدس الملك- حدّاً فاصلاً بين العدم والحدث؛ اشارة الى ان ازلية الحق- وهو قيام ذاته المقدسة المنزهة عن النقائص الامكانية وعن الكمالات المضافة الى الكون بذاته- حدّ فاصل لان الازلية من الصفات الاضافية والاضافات المحضة كالازلية والاولية والآخريّة والظاهرية والباطنية لها وجه الى العدم لانها اعتبارات ونسب والنسب امور عدمية لها وجه الى الحدث لقيامها بالمنتسبين وقيام الشيء لا يكون الا بعد تحقق ذلك الشيء. والحد الفاصل هو البرزخ الجامع

۱. كذا. و شاید در اصل اولوالعزم بوده است.

۲. ربی به معنی پشته ها و تپه (جمع ربوة). در متن جای: رب ای

بين الشيثين الحاجز عن الشيثين. قوله «المَلِك» بكسر اللام بمعنى المالك. ماظهر لي الا هكذا ولا يفهم «للمَلِك» بضم الميم في هذا المقام معنى والسلام.

قال رضي الله عنه: [ثم] نزلنا من عمارة الحدث وهو الصفات الى عوالم التركيب وهي حقيقة الخلق؛ اشارة الى ان اعيان الكون ومراتبها هي عين الصفات لانها آثار للتجليات الاسمائية والصفاتية الظاهرة في صور الاكوان والآثار... و اشارة ايضاً الى ترقى شهوده بعد تحقق شهود الكثرة الى شهود مراتب الكثرة والسير في مراتب تعييناتها وتووعات ظهوراتها وهو السفر الثاني فتميز في هذا الشهود بين حقائق الاسماء وان كان مدلولها واحداً بان يشهد مظهر الاسم معيناً. مثل من يراه قائماً بالقهر بالنسبة الى الاسم «القهار» و «المنتقم» و من يرى فيه اثر اللطف بنسبة الى الاسم «اللطيف» «الرؤوف» «الرحيم»: هكذا مع وحدة العين في الكل.

قال رحمه الله تعالى: ثم نزلنا الى مقعر التركيب وهي الانسانية ثم منه الى البهيمية والسبعية والشیطانية الى سبع من الصفات دونها؛ اشارة الى السير في الآفاق واستغاله^٣ بالسير في النفس لان الصورة الانسانية هي الصورة النوعية الكلية الجمعية الجامعة لجميع مراتب الوجود الكونية والالهية لانها صورة النسختين الكياني والالهي المشتملة على جميع حقائق الوجود الجمادية والنباتية والحيوانية والسبعية والشیطانية المتضمنة لكمال مظهريته لجميع الاسماء والصفات... ولاجل هذا الامر الكلي والشأن الآلي

٣. كذا. و شاید در اصل «اشتغاله» بوده است.

الجمالي سماه «مقعر التركيب». والمراد بالصفات السبع القوى السبعة البشرية المذكورة في الكتب الحكمية. فيطالع عنها فانها مندرجة تحت البهيمية والسبعية والشیطانية.

قال رحمه الله تعالى: ثم خضنا في الظلمات التي [هي] من مواليد الكلمة الخبيثة؛ اشارة الى انه لما سار وسلك في مقامات الحقيقة الانسانية سلوكاً تاماً بطريق الكشف والشهود رآها جامعاً لجميع حقائق الاسماء والصفات المقابلة بقوله صلعم «ان الله خلق آدم على صورته» وفي رواية على صورة الرحمن. وهي الحقائق الاسمائية والدقائق الصفاتية. و من جملة مار آها مشتملة عليه الاسم «الهادي» والاسم «المضل» فرأى هذا النوع حاملاً لظلمة الضلالة والغواية الحاصلة الصادرة من الاسم «المضل» الذي هو رب للكلمة الخبيثة التي هي النفس الامارة بالسوء المقتضي بحقيقتها مظهرية الاسم «المضل»... فالظلمات تكون مواليد و نتائج الكلمة الخبيثة التي هي النفس و سموا ذوات الموجودات بالكلمة لانهم صاروا موجودين بكلمة «كن» كما قال تعالى «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون» (١٦: ٤٠).

قال قدس سره: ثم صعدنا بطريق الترقى من الكلمة الى وادي الفقر. كلام الشيخ يدل على انه كان سلوكه بطريق الخيرية على الاجتهاد فتم نصف دائرة الوجود بالتزول. ثم شرع في تتميم نصف الدائرة الآخر بطريق العروج. ولهذا يقول: «ثم صعدنا بطريق الترقى من الكلمة الى وادي الفقر» اي انسلخنا عن الاحكام الامكانية و عن الغواشي الهيولانية و عن الصياصي البدنية و عن التعلق بالمقامات الفعلية والمراتب السنية الموجبة لتقيد الحقيقة الانسانية بها و

تحققنا بحقیقة الفقر عن الاشياء المذكورة فصرنا موصوفين بصفة الفقر و رسمه واسمه و اثره. و هذا الوصف مشعر بالاثينية والثنوية. فتصاعدنا اي ترقينا عن ظهورنا و تقييدنا بهذه الامور والاحكام من جملة المعالم الغيرية وهي العدم والازل والقدم. على هذه المعاني الثلاثة ذكرنا في ابتداء الكلمات. فبقى رؤية فناء صفة. فقمنا عن هذه الرؤية. في هذا المعنى قوله رحمه الله تعالى: ثم قمنا عنا؛ اي اذا فنى شهود صفة الفقر بقى الفقر مجرداً عن رسوم لوازم الفقر علماً لا عيناً. فمقامه يقتضي الفناء عن تعينه وانتيه وهو الاشارة بقوله «ثم قمنا عنا». و اذا قام عنه و فنى وجوده في المشهود الحق نفى رسم قيامه عنه فتلاشى و نفى عن ذلك الرسم. وهو قوله: ثم عن قمنا قمنا؛ فبقى في المرتبة الثالثة رسم الاضافات والنسب الاعتبارية الموهومة الوجود المعدومة العين. ففئيت تلك الاعتبارات والنسب في العين الواحدة المطلقة باعتبار المقيدة باعتبار... وهو المراد بقوله: ثم عن لاقمنا ولا لاقمنا. ولاجل هذا المعنى قال: ثم استوى هذا مع لا هذا ولا هذا مع لا هذا؛ اذ الحقيقة المطلقة ثابتة على بساطتها و كليتها ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه لتلاشي الكل الاعتباري في عين الحقيقة. فهذا مستوعم لا هذا في العدمية واللاشيئية، ولا هذا مع لا هذا...

[ترجمه شرح کلمات ابوالحسن بستی]

متن: ما در ورای قَدَم و ازل و عدم [وحدت] بودیم.
 شرح: این اشاره است به شهود حقیقت مطلق در اطلاق و تقييد، شهودی مطلق از هر دو قيد اطلاق و تقييد. پس حق را عين مطلق و مقيدديد. و تقييد او منافی اطلاق نیست و اطلاق نیز منافی تقييد نیست. این شهود جز شهود حق نیست که ذات خود را بذات خود در ذات خود مشاهده می کند. پس در این شهود شاهد و مشهود یکی است و این شهود در مقام احدیت جمع است که از کثرت وجودی و اعتباری آزاد است و اشاره حسی و عقلی و وهمی را در آن مقام راه نیست. پس این مقام بالاتر از اشاره قَدَم و ازل است و ورای طور زمان و حدث و عدم است، چه رسوم خلقت و آثار کونیه در حضرت جمعیت مطلقه مستهلك است. زیرا در آن حضرت نه نعتی است و نه اسم و رسم و نطقی. و بدین جهت است که گفت: «ما در ورای قدم بودیم»، یعنی ما در حضرت احدیت فانی و مستهلك بودیم و در عين دریای جمع مستغرق بودیم، بی آنکه ما را به صفات وجودی (=ثبوتی) یا نعوت سلبي یاد کنند، چه صفات وجودی و نعوت سلبي را فقط بوجود می توان اطلاق کرد، و موجود چیزی نیست جز آنچه به تحقق پیوسته و وجود مطلق است و این مقام همان است که پیامبر (ص) درباره آن فرمود: «خدای تعالی بود و هیچ با او نبود.» و شیخ وارث محبی الدین بن عربی اشاره بدین معنی می کند آنجا که گوید:

ما حروف والا بودیم نقل نشده

فرو بسته در اوج بالاترین قله ها

در آن جا ماتو بودیم، و توما، و ما او

و همه در او اوست، و [این را] از کسی پرس که واصل است.

متن: پس آمدیم به سوی قِدم.

شرح: [آمدن به قدم] اشاره است به برزخیت کبری و درست آن مرتبه میانه عظمی که مرتبه‌ای است میان احدیت ذاتی و واحدیت صفاتی و اسمایی. [و این بروز و ظهور] از طریق نخستین تجلی ایجاد حیی است که در این حدیث به آن اشاره شده است: «من گنج پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.» و اهل تحقیق این تجلی را «تجلی قدم» می‌نامند، از آنجا که حق قدیم با شئون ذاتی در آن تجلی می‌کند.

متن: پس آن را عوالم ذرات یافتیم.

شرح: این اشاره است به شهود وحدت ذات در حضرت واحدیت اسمایی، یعنی شهود واحدیت او که بر اسماء و صفات محیط است. [یا می‌توان گفت:] عوالم ذرات مظاهر حضرات اسماء و صفات است. و نزد اهل حق حضرات اسماء و صفات عالم جبروت نامیده شده است... و این شهود، شهود استهلاك کثرت است در وحدت، استهلاكی کلی، همچون استهلاك اعداد و یکانها در عین وحدت واحد حقیقی (يك) و همچون استهلاك درخت در عین بذر. پس این شهود شهود حقایق حق است در حق به حق، چنانکه در بیان حقیقت گفته‌اند: (حقیقت) صحو معلوم است با محو موهوم.

متن: سپس آمدیم به سوی عدم و ظاهر شدیم.

شرح: ظهور در عدم اشاره است به شهود استهلاك وحدت و اضمحلال آن در عین کثرت، کثرتی که عدم محض است برای جمع بین جمع که شهود وحدت در کثرت است، و برای جمع بین فرق که شهود کثرت است در وحدت.

متن: و ازل حدّ میان قدم و عدم است.

شرح: اشاره است به این که ازل - یعنی ازلیت حق که ذاتی است و قائم بذات

خود است - برزخی و مرزی است میان وحدت ذاتی قدیم و کثرت نسبی اسمائی عدمی. و این برای تجلی اوست در اعیان ثابته در مرتبه نخستین که عالم لاهوت است، و در حضرت اسماء و حضرت صفات در مرتبه دوم که عالم جبروت است، و در صور ارواح و نفوس در مرتبه سوم که عالم ملکوت است، و در اعیان خیالی مثالی در مرتبه چهارم که عالم مثال است، و در اکوان عینی حسی یا عالم شهادت در مرتبه پنجم که عالم ملک است، و در حقیقت انسانی و صورت عنصری در مرتبه ششم که عالم انسان کامل است و انسان کامل جامع جمیع عوالم کلیه و حضرات اصلیه‌ای است که شامل جمیع متفرقات است، پس آن حدّ فاصل و برزخ جامع است میان وحدت قدمیه و کثرت عدمیه، کثرتی که مستهلك است در عین وحدت جامعه میان احدیت ذاتی و واحدیت اسمائی.

متن: و عدم را سرای مملکت انبیا و اولیا یافتیم.

شرح: اشاره است به فرق میان جمع و هوشیاری پس از مستی، و آن شهود حق است در خلق، و مطلق در مفید، به نحوی که با شهود خلق از حق محجوب نشود و با شهود حق از خلق محجوب نگردد، چنانکه عارف مشهور ابن فارض - قدس الله سره - گفته است:

جنبه لاهوتی وجود من موجب نشد که از حکم مظهریت خود

غافل شوم، و جنبه ناسوتی وجود من موجب نشد که فراموش

کنم که مظهر حکمتم^۱

۱. ناسوت و لاهوت دو جنبه از يك حقیقت است که در انسان جمع است و هیچ يك نباید موجب شود که انسان از دیگری غافل بماند. پس انسان در عین لاهوتی بودن باید آنچه را که وجه ناسوتی اقتضا می‌کند بجا آورد، و در عین ناسوتی بودن باید به یاد داشته باشد که او مظهر حکمت الهی است. این بیت یکی از ابیات «التائیه الکبری»، موسوم به «نظم السلوك» است. رک. دیوان ابن الفارض. همراه با تائیه کبری (نظم السلوك). الطبعة الاولى، دار العلم للجميع. ۱۳۷۲ هـ. ق/ ۱۹۵۳ م. ص ۱۱۹.

متن: پس آمدم به سوی قَدَم.

شرح: [آمدن به قدم] اشاره است به برزخیت کبری و درست آن مرتبه میانه عظمی که مرتبه‌ای است میان احدیت ذاتی و واحدیت صفاتی و اسمایی. [و این بروز و ظهوراً از طریق نخستین تجلی ایجادِ حَبی است که در این حدیث به آن اشاره شده است: «من گنج پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.» و اهل تحقیق این تجلی را «تجلی قدم» می‌نامند، از آنجا که حقِ قدیم با شؤون ذاتی در آن تجلی می‌کند.

متن: پس آن را عوالم ذرات یافتیم.

شرح: این اشاره است به شهود وحدت ذات در حضرت واحدیت اسمایی، یعنی شهود واحدیت او که بر اسماء و صفات محیط است. [یا می‌توان گفت:] عوالم ذرات مظاهر حضرات اسماء و صفات است. و نزد اهل حق حضرات اسماء و صفات عالم جبروت نامیده شده است... و این شهود، شهود استهلاك كُثرت است در وحدت، استهلاكی کلی، همچون استهلاك اعداد و یکانها در عین وحدت واحد حقیقی (يك) و همچون استهلاك درخت در عین بذر. پس این شهود شهود حقایق حق است در حق به حق، چنانکه در بیان حقیقت گفته‌اند: (حقیقت) صحو معلوم است با محو موهوم.

متن: سپس آمدم به سوی عدم و ظاهر شدیم.

شرح: ظهور در عدم اشاره است به شهود استهلاك وحدت و اضمحلال آن در عین کثرت، کثرتی که عدم محض است برای جمع بین جمع که شهود وحدت در کثرت است، و برای جمع بین فرق که شهود کثرت است در وحدت.

متن: و ازل حدّ میان قدم و عدم است.

شرح: اشاره است به این که ازل یعنی ازلیت حق که ذاتی است و قائم بذات

خود است. برزخی و مرزی است میان وحدت ذاتی قدیم و کثرت نسبی اسمائی عدمی. و این برای تجلی اوست در اعیان ثابتۀ در مرتبه نخستین که عالم لاهوت است، و در حضرت اسماء و حضرت صفات در مرتبه دوم که عالم جبروت است، و در صور ارواح و نفوس در مرتبه سوم که عالم ملکوت است، و در اعیان خیالی مثالی در مرتبه چهارم که عالم مثال است، و در اکوان عینی حسی یا عالم شهادت در مرتبه پنجم که عالم مُلک است، و در حقیقت انسانی و صورت عنصری در مرتبه ششم که عالم انسان کامل است و انسان کامل جامع جمیع عوالم کلیه و حضرات اصلیه‌ای است که شامل جمیع متفرقات است، پس آن حدّ فاصل و برزخ جامع است میان وحدت قدمیه و کثرت عدمیه، کثرتی که مستهلك است در عین وحدت جامعه میان احدیت ذاتی و واحدیت اسمائی.

متن: و عدم را سرای مملکت انبیا و اولیا یافتیم.

شرح: اشاره است به فرق میان جمع و هوشیاری پس از مستی، و آن شهود حق است در خلق، و مطلق در مفید، به نحوی که با شهود خلق از حق محجوب نشود و با شهود حق از خلق محجوب نگردد، چنانکه عارف مشهور ابن فارض - قدس الله سره - گفته است:

جنبۀ لاهوتی وجود من موجب نشد که از حکم مظهریت خود

غافل شوم، و جنبۀ ناسوتی وجود من موجب نشد که فراموش

کنم که مظهر حکمت^۱

۱. ناسوت و لاهوت دو جنبه از يك حقیقت است که در انسان جمع است و هیچ يك نباید موجب شود که انسان از دیگری غافل بماند. پس انسان در عین لاهوتی بودن باید آنچه را که وجه ناسوتی اقتضا می‌کند بجا آورد، و در عین ناسوتی بودن باید به یاد داشته باشد که او مظهر حکمت الهی است. این بیت یکی از ابیات «التائیه الکبری»، موسوم به «نظم السلوك» است. رک. دیوان ابن الفارض. همراه با تائیه کبری (نظم السلوك). الطبعه الاولى، دارالعلم للجمع. ۱۳۷۲ هـ. ق/ ۱۹۵۳ م. ص ۱۱۹.

و شکی نیست که این شهود بلندمرتبه و منظر عالی سرای مملکت انبیاء مرسل و بزرگ و اولیاء کامل است که از حسیض تفرقه به اوج جمع ترقی کرده و از گودالهای فنا به بلندیهای بقا رفته‌اند.

متن: سپس فرود آمدیم به عمارت حدث.

شرح: اشاره است به این که این عارف محقق بعد از فنا به مقام بقا می‌رسد و این از پرتو انزال حقایق است مرتبه به مرتبه، و در هر مرتبه حق آن مرتبه را ادا می‌کند... و مراد از حدث کثرت است و عمارت آن عبارت است از شهود آن که قائم به وحدت است، و این قیام مانند قیام يك اعداد^۲ است به وحدت يك... و مراد شیخ (ابوالحسن) از «عمارَت حدث» اثبات کثرت است به وحدت، و آن شهود اهل تمکین است نه شهود اهل تلوین، چه اهل تمکین کثرت را بکلی نفی می‌کنند، و نفی هر مرتبه‌ای از مراتب کثرت مستلزم نفی وحدت است، از آنجا که محقق شده است که کثرت از وحدت به اعتبار احدیت جمعی است و از غیر آن به اعتبار واحدیت اسمائی...

متن: پس ازلیت را، که عالم قدس ملک است، حدّ فاصل میان عدم و وحدت یافتیم.

شرح: اشاره است به این که ازلیت حق - که عبارت است از قیام ذات مقدس او که منزّه از نقایص امکانه و از کمالات مضاف به عالم کونِ بذاته است - حدّ فاصل است، زیرا ازلیت که از صفات اضافی و اضافات محضه است - همچون ازلیت و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت - دارای دوروی است، رویی به عدم دارد، زیرا که آنها عبارت است از اعتبارات و نسب، و نسب نیز امور عدمیه است؛ و [ازلیت همچنین] رویی به حدث دارد، از آنجا که قائم است به دو چیز منتسب به هم، و قیام چیزی به چیزی تحقق نمی‌یابد مگر بعد از تحقق خود آن چیز. و حدّ فاصل عبارت است از برزخ

۲. مراد از اعداد در اینجا عددهای از ۲ به بالاست. يك در ریاضیات قدیم عدد به حساب نمی‌آمده است.

جامع میان دو چیز که هردوی آنها را جدا کرده است. لفظ «الملک» را در گفتار شیخ باید به کسر لام خواند به معنی مالک. غیر از این از نظر من نمی‌تواند باشد، و اگر آن را به ضم میم یعنی «الملک» بخوانیم معنایی در اینجا نمی‌دهد. والسلام.

متن: سپس از عمارت حدث، که عبارت از صفات است، به عوالم ترکیب فرود آمدیم و این عوالم خود حقیقت خلق است.

شرح: اشاره است به این که اعیان عالم کون و مراتب آن خود عین صفات است، زیرا آنها آثاری است از تجلیات اسمائی و صفاتی که در صور اکوان و آثار ظاهر شده است... و نیز اشاره است به ترقی شهود او بعد از تحقق شهود کثرت به سوی شهود مراتب کثرت و سیر در مراتب تعینات آن و تنوعات ظهورات آن، و این سفر دوم است. پس در این شهود میان حقایق اسماء تمییز قایل شد اگرچه مدلول آنها واحد است، به این که مظهر اسم را به صورت معین مشاهده می‌کند. مانند کسی که او را به نسبت با اسم «القهار» و «المنتقم» قائم به قهر می‌بیند و کسی که به نسبت با اسم «اللطیف»، «الروّف»، «الرحیم» اثر لطف در او می‌بیند. همچنین است با وحدت عین در کل.

متن: سپس به قعر (عالم) ترکیب رسیدیم، و آن انسانیت است. سپس از آنجا به بهیمیت و سبعیت و شیطانیت رسیدیم، و تا هفت صفت دون آن نزول کردیم.

شرح: اشاره است به سیر در آفاق و اشتغال او به سیر در انفس، زیرا از آنجا که صورت انسانیت که صورت دو نسخه کیانی و الهی است عبارت است از صورت نوعیه کلیّه جمعیه و جامع جمیع مراتب وجود کونیه و الهیه است، لذا مشتمل است بر جمیع حقایق وجود جمادی و نباتی و حیوانی و درندگی و شیطانی که متضمن کمال مظهریت اوست - مظهریت همه اسماء و صفات... و آن را به موجب همین امر کلی و شأن الی (؟) اجمالی «قعر ترکیب» نامیده است. و مراد از صفات هفتگانه قوای هفتگانه بشری

است که در کتابهای حکمت مذکور است. آنها را می توان تحت عنوان «بهمیت و سبیت و شیطانیت» مطالعه کرد.

متن: سپس به تاریکیهایی در آمدم که زاییده کلمه خبیثه است. شرح: اشاره است به این که چون سالک در مقامات حقیقت انسانی از راه کشف و شهود به سیر و سلوک تام پرداخت، این حقیقت انسانی را جامع جمیع حقایق اسماء و صفات الهی متقابل خواهد دید، چنانکه در حدیث آمده است که: «خدای تعالی آدم را به صورت خود آفرید» و در روایت دیگر آمده است که «به صورت رحمان» آفرید. و مراد از این صورت حقایق اسمائی و دقایق صفاتی است. و از جمله حقایقی که مشاهده می کند اسم الهادی و اسم المضل است. پس این نوع را حامل تاریکی ضلالت و گمراهی حاصل و صادر از اسم «المضل» خواهد دید، اسمی که رب کلمه خبیثه ای است که همان نفس اماره است که به بدی امر می کند و این از حیث حقیقتش مظهر اسم المضل است. پس تاریکیها همان موالید است و نیز نتایج کلمه خبیثه ای است که نفس اماره خوانده می شود. و ذوات موجودات را کلمه نامیده اند، از این رو که با کلمه «کن» موجود شده اند، چنانکه خدای تعالی می فرماید: «همانا گفتار ما از بهر یک چیز آنگاه که اراده کنیم آن است که می گوییم: باش، پس می باشند».

متن: سپس از کلمه به طریق ترقی بالا آمدم و به وادی فقر صعود کردم.

شرح: سخن شیخ دلالت می کند بر این که سلوک او از راه خیریت است با کوشش، که نصف دایره وجود را در نزول تمام می کند. سپس شروع می کند به بالا رفتن از نصف دیگر دایره (فوس صعود). از این رو گفت: «سپس از کلمه به طریق ترقی بالا آمدم و به وادی فقر صعود کردم»، یعنی منسلخ شدیم از احکام عالم امکان و از غواشی هیولانی و از منزلگاههای بدنی و از تعلق به مقامات فعلیه و مراتب عالیه، که موجب تقید حقیقت انسانی به آنهاست، و آنگاه حقیقت فقر در ما تحقق یافت، فقر از

اشیاء یاد شده؛ پس موصوف شدیم به صفت و رسم و اسم و اثر فقر. و این وصف مشعر است به اثنینیت و دویی. پس صعود کردیم (فتصاعدنا) یعنی ترقی کردیم از ظهور خود و تقید خود به این امور و احکام از جمله معالیم غیریت که عبارت از عدم و ازل و قدم است. پس برخاستیم (نقمنا) از این رؤیت، و در این معنی سخن شیخ - رحمه الله تعالی - است که گفت: «سپس از خود نیز برخاستیم»، یعنی چون شهود صفت فقر فانی شد، فقر باقی شد، فقری که مجرد از رسوم لوازم فقر است، و این در علم بود نه در عین. پس مقام او مقتضی فنای از تعین او و انیت اوست، و این اشاره است به سخن او: «سپس از خود نیز برخاستیم» و چون از او برخاست و وجودش در مشهود حق فانی شد، رسم برخاستن او از آن نفی شد، پس از این رسم نیز گسست و از هم پاشیده شد. و از اینجا است که گفت: «سپس از برخاستن خود نیز برخاستیم». پس در مرتبه سوم که رسم اضافات و نسبتهای اعتباری است که وجودشان موهوم است و در عالم عینی معلوم است باقی شد. سپس این اعتبارات و نسب فانی شد در عین واحدی که به اعتباری مطلق است و به اعتباری مقید. و این است مراد از معنای سخن او که گفت: «سپس از نابر خاستن و از نانا بر خاستن نیز برخاستیم». و از پرتو این معنی گفت: «پس این با نه این و نه این با نه نه این برابر شدند». چه حقیقت مطلقه در بساطت و کلیت خود ثابت است و به هیچ وجه من الوجوه کثرتی در آن نیست، زیرا کل اعتباری در عین حقیقت متلاشی است. پس این برابر است با نه این در عدمیت و لاشیئیت، و نه این برابر است با نه نه این...

منه الا ان من محکم من فی السما و الارض و نفی کواکب و یون
که خیریت امت بدان منوط است که خیریت امت احب الی الناس و من بالمر
و تنهون عن المنکر و کار صابا اهل زمودن تا صاحب تعمیر اهل بعد و مبار
دور منع خود قرار گیرد لان الظلم وضع الشیء غیر موعود و فی
معنی بیع ابو الحسن منی قدس الله سره نامه بطام المیزان شده است انداز الحرف
که قال الله تعالی لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و الذرار
للقوم الناس البسط و ان لنا احدی بنیه باس شدید و سافع الناس اماینا اهل
طریقت راست و کتاب اهل علم و طریقتی که ان یون و من یون اهل عاریط
و ضد اهل سیاست و ذاعت را چون هر کس در راه خود در می رود
کرد عدل شامل از این در میان و در میان و در میان و سلطان و ریا
هر سه شریک است بر این حالت و اهل طریقت و اهل ارباب باطنی و عجم اما
مقام اهل سیاست دفع ظلم است از عایا و طریقتی دفع ظلم است که از عایا
با اهل بیان و در وجه نسبت بدین دارد بر نفی بنا کنند و وجه نسبت بدین دارد
بر این وجه نصیحت انفقار و در و یقین که ما و هم بقدر حال خود ان تا استکان بر
که بمطبی علیه السلام در شیوع خود است و الله تعالی یور هذا الذی قرأنا یون
و لو برجل فاجر و در دفع ظلم مجروح شده قاص نماید نسبت به فرض عین و یون بعد از این
الشرعیه الامور بها این دو چیز است که کارها اهل طلب کنند و دفع ظلم
انصاف کردن نفی به حرمستان که در خاص نسب بد بداند و بی ایشان نباید
هر چند گندی شود اما نمی گردد و علی یور و اگر محقق گردد و ظلم را در دست

عکس صفحه‌ای از نسخه خطی «رسائل النور فی شمائل اهل السرور» که در آن نورالدین اسفراینی ابتدای نصیحت نامه ابوالحسن بستی به خواجه نظام‌الملک را نقل کرده است. (رک. ص ۶۳ همین کتاب)

۱
 ۱
 ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 لا اله الا الله به این است و برای برنش انسان و معانی بشریت
 و برای حقیقت جوهر که نب آدم را و پیوند و برای کردش صفات ملکوتی
 روحانی و برای حقیقت جوهر که نب آدم را و پیوند و برای کردش صفات
 که از تائیس لا اله الا الله به آمدن لا اله الا الله و برای این جهت
 و بدایت طریقت از روی است و او را نهایت نیست خدا انسان و نقد است
 از صفات عصمت و طهارت و نقد جوهر که در حضرت نبوت به یزید آید
 ازین همه مع و در لا اله الا الله زنده است که همه را و لب و منزل
 و بی و جن لا اله الا الله ازین همه منزه است نه برنش بری در آید
 و کردش بری را باید و نه روش از روی حاصل کرد و نه بخشش
 حاصل و هر چند اسامی که است همه از تائیس وی به به آمدن و نه منزل
 و حقیقت تا سکه بطریق بخش در منزل اسامی بری بار شود و جمله
 خود و منزل است از روی به به آمدن و این سائیل بیان سکه و بی لا اله
 الا الله است و در که را درین منزل لذت یقین آن جوهر که از نهایت صفات شد
 آید که شود و روش مال بس سکه در منزل بی لا اله الا الله رسد
 و حضرت بی نیاز از این مرتبه باشد و شد جز بر لا اله الا الله شایسته
 و شاید و از ان تائیس برین این چنین باشد و این مین در ان تائیس

صفحه اول از رساله فارسی در بیان حقیقت لا اله الا الله، تصنیف شیخ ابو الحسن بستی
 (برای توضیح درباره مشخصات نسخه، رجوع کنید به ص ۷۱ همین کتاب)

زنده هم در حق فرا شد تا از این جز بقایش لا اله الا الله است
 حضرت بی نیالی زنده هم در حق رسد و آنچه از سر بقایش لا اله الا الله
 در حق بقای بی نیالی زنده و در حق رسد از حق او بی بقایش
 نبوت قوه خود بواسطه که در آنست ازین جز بقایش صفات ملک که
 در حق رسالت فرا رسد نبوت خود از نبوت فرا رسد و سطره خود
 بر سر این دقت آب و خاک دارد نبوت خود از عالم رسالت مر
 خود سطره صفات و نیز عاقل شریعت است پس بر سر این دقت
 از بعد صفات ملک فرشی و نیز در جوهر که صدای سر است و حکم تائیس
 نبوتی آمد و در لا اله الا الله تحلیف بی آن ی قیام که بر این
 از نسبت خال و کزاد و خاکی که در خرابی روتی تا خال غوه و سکه
 فرا رسد و واقایت قیامت باشد آشنا به در عالم نبوت رسد
 سر این نبوت غایب که گوش آرد و از بر سر تائیس بقای ملک و گو این
 و هم جز منزه و از هر فارغ و پاک بود و معرود و روزگار لا
 و نبوت هم جرات از بی بود و گوش آسمان و قرار از هر قدم بود
 از بی نیاز شد و شمرش فرستاد و بر سر نبوت بر سر نبوت
 بر لا اله الا الله بود و بی در میان خلق بی بود از بعد خلق
 و اینست بی عیط با بقای الله تعالی

صفحه آخر از رساله فارسی در بیان حقیقت لا اله الا الله، تصنیف شیخ ابو الحسن بستی
 (برای توضیح درباره مشخصات نسخه، رجوع کنید به ص ۷۱ همین کتاب)

منتهی
 نعمت محمد صلی الله علیه و آله

وقت خود از فوت فرستاده بواسطه جرم بس این سرائی که نسبت آب
و خاک دارد و فوت خود این عالم را سالت غر اگرد بواسطه صفات و این بریت
است برش طینت که شس صفت رسالت کوش جرم توک شش نمک بر
رویت طینت که سرائی آب و خاک بخواند فوت خود از رسالت بواسطه کوش
صفت می رساند و از این جهت که اول گفت چهارم اولی بشرح رسالت
و صفت فوت خود از فوت بواسطه کوش جرم می رساند و از این جهت
که چهارم دوم گفت بشرح نبوت جرم فوت خود از نبوت بواسطه کوش
کلمه می رساند و از این جهت درین طیفه گفت بشرح رویت یکی پنج وقت که
که نبوت خود می رساند از جرم بواسطه کلمه که اول و آخر بود بودند از کلمه
را و صبر و دم و روزگار و وقت و عبارت از نبی بود کدی کتی و محیط و
و کوش آسمان و سر از زمین و کوش اوبه که حرکت و کوش از انزوات
جائی و مقعده غیر است و سرائی و می باز بود دیاهی البقره امینی و
و ششش و کوش که کوش کوش القرآن و ششش نبوت و کوش داسنه د
و دومی صفت از انبیا و مرتبی صفت ابلیس است و ششش و
لا اله الا الله و میانش بوی و میانش کوش یکی از خط انظار الهی
اسم الا تعلم و اخفاء التور و لوطنا ملکنا جلا و آله و انبیاء و
سبحان الله و الله و لا اله الا
الله و الله اکبر و لا اله الا
الله اصلى اعظم و اعلم و استم
على من طه قمر الله و محمد
و از او و علی و جمیع انبیاء و المرسلین

فهرست راهنما

آدم (ع) ۸۲، ۹۱، ۱۲۷، ۱۳۴	ارسطو ۱۰۲
آفاق و انفس ۴۰	اسعد افندی، کتابخانه ۶۴
ابراهیم خلیل (ع) ۸۱، ۹۲، ۹۷	اسفراین ۲۹
ابن الوقت ۵۹	اسفراینی، نورالدین ۱۰-۱۲، ۱۸، ۱۹
ابوالوقت (= خداوند وقت) ۶۰	۲۱، ۲۸، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۴۷، ۶۲
ابن خفیف شیرازی، ابو عبدالله ۹۳	۶۳، ۱۰۵-۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۶
۱۰۳	اسفند جام ۲۹
ابن سینا، ابوعلی ۶۵، ۷۸، ۱۰۲	اسماء الهی (نود و نه منزل) ۴۹
ابن عربی، محیی الدین ۳۸، ۳۹، ۶۹	اصطلاحات صوفیه ۶۷، ۶۸
۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۹	اصل جهان ۵۱، ۵۵
ابن فارض، شرف الدین ابو حفص عمر	اعیان ثابته ۱۲۴، ۱۳۱
بن علی ۱۲۴، ۱۳۱	افراسیاب ۳۰
ابن ندیم، ابو الفرج محمد ۲۵، ۲۶	افلاطون ۴۹
ابواسحق شیرازی (فیروزآبادی) ۱۳-	البتکین ۲۵
۱۶، ۱۹، ۲۰	امین ریاحی، محمد ۵۶، ۶۲
ابوالحسن علی بن محمد الداودی	انصاری، خواجه عبدالله ۱۱، ۱۳، ۱۵
الصوفی البستی ۲۳	۱۶، ۱۸، ۲۰
ابوسعید ابوالخیر ۱۱، ۶۶، ۱۰۳	یاخرز ۲۹
ابوهریره ۷۶، ۱۰۰	یادغیس ۲۴-۲۷
احیاء علوم دین (نهضت متفکران	بایزید بسطامی ۲۳، ۵۰، ۶۶، ۱۱۵، ۱۲۰
خراسان) ۶۱-۶۳	بحیر آباد (جوین) ۱۱
اختفا در کنه الا ۷۷، ۶۱	پداه ۸۲، ۹۸
اختلافات اهل سلوک ۶۹، ۷۰، ۷۷-۸۱	برتلس، یوگنی ادواردویچ ۱۵

تقی الملة والدين ← تقی الدين

بریتانیا، موزه ۷۱

بُست ۲۲، ۲۴-۲۸، ۳۱، ۳۳

بستی، ابوالحسن [در بیشتر صفحات]

بستی، ابوالفتح ۲۵

بُست ۲۴-۲۶، ۲۸-۳۱، ۳۳، نیز ← بست

بشتاسف (= گشتاسف) ۲۸، ۳۰

بشتروش ۲۹

بشتی، ابوالقاسم ۲۶

بقا ۵۰، ۹۴، ۱۱۵

بوسهل حمدوی ۳۰

بهمنیار، احمد ۲۵، ۲۷

بیت المقدس ۸۱

بیروت ۱۰۷

بیهق ۲۹

بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (ابن

فندق) ۲۵، ۲۷، ۳۰

بیهقی، ابوالفضل ۲۷، ۲۹، ۳۰

پروین گنابادی، محمد ۲۴، ۲۵

پوشش ۴۳، ۴۵، ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۹۰، ۹۵

تابش ۷۳، ۷۴

ترشیز ۲۹

الترمذی، حکیم ۱۰۷

ترمینگهام، اسپنسر ۲۱

تقرش ۲۷

تقی الدین (شارح رساله بستی) ۴۳، ۴۶

۹۸، ۶۹

زوزن ۲۹

دار(سرای) مملکت الانبیاء والاولیاء ۱۰۹،

۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵،

۱۳۱، ۱۳۲

دانش پژوه، محمدتقی ۱۲

دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی ۷۱

دهر ۷۵، ۹۵

دیلمی، ابوالحسن ۹۳، ۱۰۲

الذهبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن

عثمان ۲۷-۲۹

رازی، نجم الدین (دایه) ۱۰، ۱۱، ۱۷-

۶۲، ۶۳، ۱۰۶

راغب اصفهانی ۹۷

روزبهان بقلی شیرازی ۱۲۰

روزگار ۷۵، ۹۵

رسالت ۷۷، ۹۱، ۹۴، ۹۵؛ سر ~ ۷۷؛

عالم ~ ۹۵

روش ۴۷، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۹۰، ۹۵

روم ۸۰

رومی، جلال الدین ← مولوی

ریت، هلموت ۵۷، ۵۸، ۷۲

ریوند ۲۹

زاده(روستا) ۲۹

زرین کوب، عبدالحسین ۱۶

زلف شاهد ۶۱

سایه محمد(ص) ۶۱

سجستان ۲۴

سراج، ابونصر ۱۲۰

سعدی، مصلح الدین ۶۶

سکاک سمنانی، شیخ حسن ۱۱، ۳۱

سلمی، ابوعبدالرحمان محمد بن حسین

۱۰۸

سمعانی، ابوسعید ۱۱، ۱۲، ۲۱-۲۳، ۲۵،

۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱

سمنانی، علاءالدوله ۶۶

سنایی غزنوی، مجدودین آدم ۶۶، ۶۷،

۹۹

سن ژوزف، دانشگاه ۱۰۷

سوری، ابوالفضل (صاحب دیوان) ۳۰

سهروردی، شهاب الدین (شیخ مقتول)

۶۶

سهروردی، شهاب الدین

(صاحب عوارف المعارف) ۶۶

سهلکی ۲۳

الشامات ۲۹

شبهستری، محمود ۴۱، ۶۷، ۸۰، ۹۰، ۹۲

شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی ۶۷

شریعت ۴۸، ۴۹، ۷۴، ۸۰؛ معامله ~

۷۴، ۹۵

شفیعی کدکنی، محمدرضا ۱۲، ۶۳، ۶۴

شیراز ۸۰

شیمل، آناری ۱۰۲

صادقی، علی اشرف ۲۲

الصریفینی، حافظ ابواسحق ابراهیم بن

محمد ۲۳، ۲۲

صفات هفتگانه بشری ۴۱، ۴۵

طریثی ۲۱

الطریثی، الخطیب ابوالفضل ۲۳

الطریثی، ابونصر ۲۱-۲۳، ۳۱، ۳۳

طغرل سلجوقی ۲۹

طریقت ۴۸، ۴۹، ۸۰، ۹۰، ۹۲

طوس ۱۱، ۱۰۳

طهارت ۳۳، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۱۰۱

عاشقی، مرحله ۴۸

عالم ترکیب ۴۰، ۴۱، ۴۳

عالم جبروت ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱

عالم شهادت ۱۲۴، ۱۳۱

عالم لاهوت ۱۲۴

عالم ملک ۱۲۴، ۱۳۱

عالم ملکوت ۱۲۴، ۱۳۱

عبدالغافرین اسماعیل فارسی،

ابوالحسن ۱۲، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۷،

۳۱

عدم ۴۰

عراق عجم ۱۰۶

عراقی، فخرالدین ۶۶، ۶۷

عرفان عملی (تعالیم اخلاقی) ۳۶

عرفان نظری ۳۶

عزرائیل ۷۵، ۷۸، ۸۵

عسیران، عفیف ۵۸

عصر ۷۵، ۷۸، ۹۵

عطار، فریدالدین ۹، ۱۰، ۶۷

علت و عال ۵۱، ۵۵، ۵۸

عمر بن الخطاب ۱۰۰

عوالم ترکیب ۹، ۱۰، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۸،

۱۲۶

عوالم ذرات ۱۰۹-۱۱۱، ۱۱۶

عوالم قدس الملك ۱۱۲

عوالم قدس فرشتگان ۱۱۷

علی بن ابیطالب (ع) ۷۶

عیسی (ع) ۹۳، ۹۷

عین القضاة همدانی ۱۰، ۱۲، ۲۱، ۳۲،

۴۳، ۴۵، ۵۵، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۱۰۱

عین لاله الا الله ۴۸، ۵۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵،

۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۰، ۹۲-۹۴

غزالی، احمد ۱۰، ۱۱، ۳۲، ۴۳، ۴۵، ۴۷،

۴۸، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۷۶،

۷۷، ۱۰۳

غزالی، امام محمد ۱۰، ۱۱، ۴۴، ۶۶، ۶۹،

۷۶، ۸۸، ۹۳، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳

فارابی، محمد بن ترخان ۶۵، ۱۰۲

فارمد ۱۱

فارمدی، ابوعلی ۱۱، ۲۱، ۳۱، ۳۳، ۴۸،

۶۶، ۹۳، ۱۰۳

فرای، ریچارد ۲۲

فقر ۹، ۱۰، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰،

۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵

فنا ۹۴، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۵؛

~ و بقا ۵۰، ۷۶، ۷۷ ~ در لا ۷۷؛

~ از فنا ۵۰

فیاض، علی اکبر ۲۵، ۲۷، ۲۹

فریومد ~ فارمد

قزوینی، محمد ۲۵

قشیری، ابوالقاسم ۱۰، ۱۱، ۷۸

قیصری، داود ۳۹

کاشانی، عبدالرزاق ۳۹

کاشانی، عزالدین محمود ۶۶، ۱۰۶

کاشمر ۲۹

کبری، نجم الدین ۶۲، ۱۰۶

کدخدا ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۸۷

کربن، هانری ۶۲

کرکانی، ابوالقاسم ۱۱، ۲۱، ۳۳، ۶۶،

۹۳، ۱۰۳

کشش ۴۷، ۶۸، ۷۳، ۹۰، ۹۵

کلمه خبیثه ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۵۱، ۱۰۹،

۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۷

کلمه طیبه ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۱۱۳، ۱۱۴،

۱۱۹، ۱۲۷

کندری، ابونصر ۲۹

کوبان ۲۹

گردش ۴۵، ۴۷، ۶۸، ۷۰ ~ صفات ۷۳،

۷۶، ۹۰، ۹۱، ۹۵

لا نقطه ۵۵، ۵۹-۶۱، نیز ~ نقطه لا (نکته

لا)

لندلت، هرمان ۱۸، ۲۴، ۱۰۷، ۱۰۸

لیدن، کتابخانه ۱۸-۶۳

مازل ۲۵

ماوراءالنهر ۲۵

مایل هروی، نجیب ۱۲

محمد(ص) ۶۱، ۹۶-۹۸، ۸۲، ۱۱۲،

۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۹

محمد بن اسحاق ۲۶

محمد بن محمود بن السوسکی القزوینی

۶۳

محمد بن منور ۱۰

مختار ثقفی ۹۸

مسعودی، علی بن حسین ۷۸

مقدسی، محمد بن احمد ۲۶، ۲۹

ملکشاه سلجوقی ۱۲، ۳۳

مک گیل، دانشگاه ۱۸

مکه ۸۰، ۸۷

منازل اسمی ۷۶، ۷۳

کتابخانه گروه زبان و ادبیات فارسی

کتابخانه تهران

شماره ثبت

تاریخ

- موسی (ع) ۸۲
مولوی، مولانا جلال الدین ۶۶، ۱۰۶
میبدی، امام احمد ۳۲، ۵۵
میکالی، قلعه ۲۹، ۳۰
ناسوت و لاهوت ۱۲۴، ۱۳۱
نبوت ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۹۱، ۹۴؛ آفتاب ~ ۸۸
نجم الدین کبری ← کبری، نجم الدین
نخجوانی، هندوشاه ۱۳-۱۵، ۱۷
نَسَاج، ابوبکر ۱۰۳
نسخ ۸۲، ۹۸
نسفی، عزیزالدین ۹۹
نصیر الدین طوسی، خواجه ۹۸
نظام الملك طوسی ۱۱-۲۰، ۳۲-۳۴، ۶۳، ۱۰۷
نظامیه بغداد ۱۳، ۱۴
نقطه لا (= نکته لا) ۵۱
نکته لا ← لا نقط
نمایش ۴۸
نور ابلیس ۶۱
نور سیه (= نور سیاه) ۵۱، ۵۵، ۶۰-۶۲
نوری، ابوالحسن ۱۰۷، ۱۰۸
نویا، بولس (پُل) ۱۰۷
نهاد گیتی ۵۱، ۵۵، ۷۸
نهنگ سفید ۶۱
نیسابور ← نیشابور
نیشابور ۲۱، ۲۳-۳۱، ۳۳
وقت ۵۹، ۷۵، ۷۸، ۹۵؛ احکام ~ ۵۹، ۶۰، ۷۷؛ خداوند ~ ۶۰، ۷۷
ولد(ار)روستا ۲۹
ولی الدین، کتابخانه ۱۰۸
هاروارد، دانشگاه ۲۲
هجویری، علی بن عثمان ۹، ۱۰
یاقوت حموی ۲۴-۲۶، ۲۸-۳۰
یوسف (ع) ۹۷
یوسفی، غلامحسین ۱۴
یونانی زدگی ۶۶

منتخب مأخذ و مراجع

- احادیث منتهی. تألیف بدیع الزمان فروزانفر. تهران. ۱۳۴۷.
احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. تألیف ابو عبدالله محمد بن احمد المقدسی. به تصحیح دخویه. الطبعة الثانية. مطبعة بریل. ۱۹۰۶.
احیاء علوم الدین. تألیف محمد غزالی. بیروت، بی تا، ج ۳ و ۴.
ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری. ترجمه یو. ا. برگل. ترجمه فارسی یحیی آرین پور و دیگران. ج ۱، تهران، ۱۳۶۲.
اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی. تألیف حسن انوری. تهران، ۱۳۵۵.
الانساب. تألیف ابوسعید السمعی. به تصحیح عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی. ج ۲، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ هـ. ق. ۱۹۶۳ م.
التحیر فی المعجم الكبير. تألیف ابوسعید عبدالکریم السمعی. تحقیق منیره ناجی سالم. بغداد، ۱۳۹۵ هـ. ق. / ۱۹۷۵ م.
التفصیه فی احوال المتصوفه. تألیف اردشیر عبادی. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران، ۱۳۴۷.
الحلقة الاولى من تاریخ نیسابور. المنتخب من السیاق. تألیف الحافظ ابوالحسن عبدالغافر بن اسمعیل الفارسی. انتخاب ابواسحق الصریفینی. اعداد محمد کاظم محمودی. قم، ۱۴۰۳ هـ. ق.
الفهرست. تألیف ابن ندیم. ترجمه رضا تجدد. تهران، ۱۳۴۶.
المشترک وضعاً والمفترق صقاً. تألیف یاقوت حموی. به تصحیح فردیناند ووستنفلد. گوتینگن، ۱۸۴۶.
المصباح فی التصوف. تصنیف سعدالدین حمویه. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران، ۱۳۶۲.

المعرب من الکلام الاعجمی. تألیف جو الیقی. به تصحیح محمد احمدشاکر. قاهره، ۱۹۶۹.

المقامات والفرق. تألیف سعد بن عبدالله ابی خلف الاشعری القمی. به تصحیح محمدجواد مشکور. تهران، ۱۹۶۳.

الملل والنحل. تألیف ابو الفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم شهرستانی. ج ۱، بیروت، ۱۳۵۹ هـ.ق.

اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. تألیف مارتین مکدموت. ترجمه احمد آرام. تهران، ۱۳۶۳.

انسان کامل. تألیف عزیزالدین نسفی. به تصحیح ماریژان موله. تهران، ۱۳۵۰.

برگزیده مشترک یاقوت حموی. ترجمه محمدپروین گنابادی. تهران، ۱۳۴۷.

تاریخ التراث العربی (الجزء الثاني). فؤادسزگین. نقله الى العربيه محمود فهمی حجازی و فهمی ابوالفضل. قاهره، ۱۹۷۸.

تاریخ بیهق. تألیف ابوالحسن علی بن زید بیهقی (معروف به ابن فندق). به تصحیح احمد بهمنیار. ج ۳، تهران، ۱۳۶۱.

تاریخ بیهقی. تألیف ابوالفضل بیهقی. به تصحیح علی اکبر فیاض و قاسم غنی. ج ۲، تهران، ۱۳۵۶.

تاریخ سلسله سلجوقی (زبدة النصره و نخبه العصرة). تألیف بنداری اصفهانی. ترجمه محمدحسن خلیلی. تهران، ۱۳۵۶.

تاریخ غزنویان. تألیف کلیفورد ادموند باسورث. ترجمه حسن انوشه. تهران، ۱۳۵۶.

تاریخ نيسابور (المنتخب من السياق). تألیف ابوالحسن عبدالغافر بن اسمعیل الفارسی. انتخاب ابواسحق ابراهیم بن محمد بن الازهر الصریفینی. به تصحیح محمدکاظم المحمودی. قم، ۱۳۶۲ ش.

تجارب السلف. تألیف هندوشاه نخجوانی. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی.

ج ۳. تهران، ۱۳۵۷.

تذکره الاولیاء. تألیف شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. به تصحیح محمد استعلامی. چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵.

ترجمه رساله قشیریه. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران، ۱۳۴۵.

تصوف و ادبیات تصوف. تألیف یوگنی ادواردویچ برتلس. ترجمه سیروس ایزدی. تهران، ۱۳۵۶.

تفسیر سوره یوسف. املاهی احمد بن محمد بن زیدطوسی. به اهتمام محمد روشن. تهران، ۱۳۵۶.

تمهیدات. تألیف عین القضاة همدانی. به تصحیح عفیف عسیران. تهران، ۱۳۴۱.

جاویدان خرد. نشریه. سال چهارم، شماره دوم، پاییز ۱۳۶۰.

جبر و اختیار. تألیف خواجه نصیرالدین طوسی. قم [بی تا].

جستجو در تصوف ایران. تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب. تهران، ۱۳۵۷.

جغرافیای سرزمینهای خلافت شرقی. تألیف لسترنج. ترجمه محمود عرفان. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران، ۱۳۳۷.

حديقة الحقيقة و شریعة الطریقة. تألیف مجدودین آهم سنائی. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹.

حدود العالم من المشرق الى المغرب. به کوشش منوچهر ستوده. چاپ افست، تهران، ۱۳۶۲.

حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. تألیف حافظ ابونعیم اصفهانی. بیروت، ۱۳۸۷ ق. / ۱۹۶۷ م.

دیوان ابن الفارض. همراه با تائیه کبری (نظم السلوک). الطبعة الاولى. دارالعلم للجميع، ۱۳۷۲ هـ.ق. / ۱۹۵۳ م.

دیوان سنائی. به اهتمام مدرس رضوی. انتشارات کتابخانه سنائی، تهران، [بی تا].

- رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ. تألیف شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران، ۱۳۶۲.
- سلطان طریقت. تألیف نصرالله پورجوادی. تهران، ۱۳۵۸.
- سوانح. تألیف احمد غزالی. به تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران، ۱۳۵۹.
- سوانح. تألیف احمد غزالی. به تصحیح هلموت ریتز. استانبول، ۱۹۴۲.
- سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی. تألیف ابوالحسن دیلمی. ترجمه فارسی از رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی. به تصحیح آنماری شمیل-آنکارا، ۱۹۵۵.
- شرح تعرف. تألیف ابوالرہیم المستملی البخاری. ج ۳، لکنهو، ۱۳۲۸ ق.
- شرح زبدة الحقایق المعروف به شرح تمهیدات. تألیف سید محمد حسینی گیسودراز. به تصحیح مولوی حافظ سید عطا حسین. حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶ هـ.ق.
- شرح شطحیات. تألیف روزبهان بقلی. به تصحیح هانری کرین. تهران، ۱۳۴۴.
- شرح قصص الحكم. عبدالرزاق کاشانی. قاهره، ۱۳۲۱ ق.
- شرح مقدمه قیصری. سید جلال آشتیانی. مشهد، ۱۳۴۴.
- شطحیات الصوفیه. تألیف عبدالرحمن بدوی. چاپ سوم. کویت، ۱۹۷۸.
- عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف. تألیف ابوالحسن دیلمی. تصحیح ج. ک. واده (J. C. Vadet). قاهره، ۱۹۶۲.
- غزالی نامه. تألیف جلال الدین همایی. تهران، ۱۳۴۲.
- فرهنگ ایران زمین. نشریه. جلد ۱۳، تهران، ۱۳۴۴.
- فوائح الجمال و فوائح الجلال. تألیف شیخ نجم الدین کبری. به تصحیح فریتز مایر. ویسبادن، ۱۹۵۷.
- فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. محمدتقی دانش پژوه. تهران، ۱۳۴۸.
- قابوس نامه. تألیف عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن

- وشمگیر. به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی. چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲.
- قرآن در اسلام. تألیف علامه محمدحسین طباطبائی. مشهد [بی تا].
- قصص الانبیاء. به تصحیح فریدون تقی زاده طوسی. تهران، ۱۳۶۳.
- کاشف الاسرار. تألیف نورالدین اسفراینی. به تصحیح پروفیسور هرمان لندلت. انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شعبه تهران)، تهران، ۱۳۵۸.
- کتاب التعرف لمذهب اهل التصوف. تألیف ابوبکر محمد الکلاباذی. به اهتمام عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی سرور. قاهره، ۱۳۸۰ هـ.ق.
- کتاب اللمع فی التصوف. تألیف ابی نصر عبداللہ بن علی السراج طوسی. به تصحیح رنولد آلن نیکلسون. لیدن، ۱۹۱۴.
- کشف الاسرار. تألیف امام محمد میبیدی. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران، ۱۳۴۴.
- کشف المحجوب. تألیف ابوالحسن علی بن عثمان هجویری. به تصحیح والتین ژوکوفسکی، چاپ افست، تهران، ۱۳۳۶.
- کنجکاویمهای علمی و ادبی. تألیف سعید نفیسی. تهران، ۱۳۲۹.
- کلیات عراقی. به تصحیح سعید نفیسی. تهران، ۱۳۳۸.
- گلشن راز (همراه با شرح لاهیجی). از شیخ محمود شبستری. به تصحیح کیوان سمیعی. تهران، ۱۳۳۷.
- لباب الالباب. تألیف محمد عوفی. به تصحیح ادوارد برون جلد ۱، لیدن، ۱۹۰۶.
- مرصاد العباد. تألیف نجم الدین رازی (دایه). به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران، ۱۳۵۲.
- مرموزات اسدی در مزمورات داودی. تألیف نجم الدین رازی (دایه). به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران، ۱۳۵۲.
- مروج الذهب و معادن الجوهر. تألیف ابوالحسن علی بن حسین مسعودی. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد ۱، تهران، ۱۳۵۶.

Yanbū'81). The Persian rubā'ī has also been quoted several times by classical Sufi writers, such as Aḥmad Ghazālī in his *Sawānīh* and 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī in his *Tamhīdāt*.

Besides my notes and the translations of the Arabic texts into Persian, I have included two chapters, one on the life of Abu'l Ḥasan-i Bustī and the other on his thought and Sufism. Bustī's writings are characterized by his emphasise on the theoretical, rather than practical, aspects of Sufism. In most of his writings one theme is being repeated, i.e. the different stages of man's spiritual journey, both in his descent and his ascent. Even in his rubā'ī he refers to these stages when he says:

We saw the constitution of the universe and the origin of the world.
And with ease we got over spiritual sickness and defects.
Know, that black light is beyond the mystery of the *lā*.
We passed beyond even that black light, and now neither this
nor that remains.

Nasrollah Pourjavady

۱۵۴ زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی

- مشکوة الانوار. تألیف امام محمد غزالی. به تصحیح ابوالعلا عفیفی. قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م.
- معجم البلدان. تألیف یاقوت حموی. به تصحیح محمد بن امین الخانجی. ج ۱، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۶ م.
- معجم مفردات الفاظ قرآن. تألیف راغب اصفهانی. تحقیق ندیم مرعشلی. دارالکتب عربی. بیروت، ۱۳۹۲ ق.
- مقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى. حقه و قدم له الدكتور فضله شحاده. بیروت، ۱۹۷۱ م.
- مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی. به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران، ۱۳۵۶.
- مناقب الصوفیه. تألیف اردشیر عبادی. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران، ۱۳۶۲.
- نامهای عین القضاة. به اهتمام عقیف عسیران و علی نقی منزوی. ج ۲، تهران، ۱۳۵۰.
- نشر دانش. نشریه مرکز نشر دانشگاهی. سال چهارم، شماره اول، آذرودی ۱۳۶۲، و شماره پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳.
- نصیحة الملوك. تألیف محمد غزالی. به تصحیح جلال همائی. تهران، ۱۳۵۱.
- نفحات الانس. تألیف عبدالرحمن جامی. به تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران، ۱۳۳۶.

Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Trans. Nancy Pearson. London, 1978.

Nwyia, paul "Textes Mystiques Inédits d'Abul-Hasan Al Nūrī". *Melange de l' Université Saint-Josef*. TXLIV. F. 9, Beyrouth, 1968.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London, 1971.

The life and works
of
Abu'l Hasan-i Busti

by
Kamalshahi



1302

Preface

Abu'l Hasan-i Busti was a Sufi master and traditionist (*Muḥaddith*) who lived in the 5th/11th century in the suburb of Nishabur, a village called Pusht or Bust (not to be confused with the city in Afghanistan). Like his younger contemporaries Abū Ḥāmid and Aḥmad Ghazālī, he was a disciple of Abū 'Alī Fārmadhī (d. 477/1084). Although he was not, by any means, a prolific writer, he wrote treatises both in Persian and Arabic. A complete treatise in Persian on the esoteric interpretation of the first testimony of Islam (*lā ilāha ill' Allah*), a short letter of counsel to the celebrated Seljuq vizier Nizāmu'l mulk (d. 485/1092), a fragment in Arabic on the spiritual descent and ascent of man, and finally a rubā'ī in Persian comprises all of his extant works.

In this book I have collected all of the writings of Abu'l Ḥasan-i Busti plus three commentaries, one on the Persian treatise by a Sufi named Taqī al-Dīn and two on the Arabic fragment. The Persian treatise and its commentary have been edited and published here for the first time. There is only one manuscript in existence, in which both the text of this treatise and its commentary are included (British Museum/Or. 5321). The Arabic fragment has been already published twice, first by Paul Nwyia as one of the works of Abu'l Ḥasan al-Nūrī, along with a commentary written by an anonymous follower of Ibn 'Arabī (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. T. XLIV, F. 9. Beyrouth, 1968) and then by Hermann Landolt together with the commentary by Nūr al-Dīn Isfarāyīnī (*Kāshif al-Asrār*. Tehran, 1980). The main body of the letter to Nizāmu'l mulk has been taken from Najm al-Dīn Rāzī's *Marmūzāt-i Asadī dar Mazmūrāt-i Dāwūdī* (Ed. M.R. Shafī'ī Kadkanī. Tehran, 1973), and to complete it, I have added the opening of the letter from the manuscript of another work by Isfarāyīnī. (Leyden, Or. 1227;

The Life and works
of
Abu'l Hasan-i Bustī

by

Nasrollah Pourjavady



Tehran, 1985



۱۰۰۴۱۵۰۰۱۹۰۳۷۳

کتابخانه ادبیات و علوم انسانی

ک
ادبیات
۲۹۷
/۸۹۲۴
ز ۵۴۳ ب
۱۳۶۴



۱۰۰۴۱۵۰۰۱۹۰۳۷۳
کتابخانه ادبیات و علوم انسانی