

---

## اندیشه‌های عرفانی شیخ آذری اسفراینی در آینه جواهرالاسرار

---

رضا حسین آبادی\*<sup>۱</sup>

جواد(فرزاد) عباسی<sup>۲</sup>

### ◀ چکیده:

در این مقاله بر اساس کتاب «جواهرالاسرار» به معرفی اندیشه‌های عرفانی حمزه بن علی ملک اسفراینی (۷۸۴ - ۸۶۶ ه.ق) معروف به شیخ آذری پرداخته شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که انتخاب نفس‌شناسی به عنوان بهترین راه خداشناسی؛ اعتقاد به رؤیت الهی؛ تبیین مقام جامعیت انسان و خلیفه‌اللہی او؛ تطبیق‌های متنوع عالم کبیر با عالم صغیر و تبیین روابط آن دو؛ حقیقت محمدیه؛ انسان کامل؛ نبوت و ولایت؛ و تبیین مراتب هستی از جمله آرای انعکاس یافته در برخی آثار این عارف شیعی، به ویژه جواهرالاسرار اوست. البته شیخ در ارائه مباحث مذکور، از برخی یافته‌های علم حروف و نقطه و تعلیم مکتب ابن عربی به کرات استفاده کرده است که بدین ترتیب آذری را می‌توان به استناد کتاب جواهرالاسرار به نوعی از شارحان مکتب ابن عربی و در مکتب صحو قلمداد کرد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** شیخ آذری، جواهرالاسرار، خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی.

---

۱. کارشناس ارشد عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور/Mahdi.bidbargi@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور/javaaba@gmail.com

### مقدمه

حمزه بن علی ملک اسفراینی (۷۸۴ - ۸۶۶ ه.ق) معروف به شیخ آذری از جمله شخصیت‌هایی است که به واسطه آثار منظومش، وجهی از وجوه علمی او که همانا شاعر بودن اوست مورد توجه و شناخت قرار گرفته است. غافل از اینکه این شخصیت، اطلاعات گسترده‌ای نیز در عرفان و تصوف داشته که جواهرالاسرار وی چون آینه‌ای انعکاس‌دهنده اندوخته‌های ارزشمند او در این حوزه است. کتابی که به نحو شایسته و بایسته هنوز به جامعه عرفان‌پژوهان کشور معرفی نشده است.

به عنوان مقدمه ذکر این نکته ضروری است که با توجه به ساختار جواهرالاسرار که آذری در ابواب چهارگانه آن به ترتیب به شرح و تفسیر حروف مقطعه قرآن، احادیث نبوی، کلام مثنوی و منظوم متصوفه و برخی از سروده‌های مغلط شاعران پارسی‌سرا پرداخته و اثری نظیر شرح شطحیات روزبهان بقلی آفریده است، اندیشه‌های شیخ در مباحث عرفانی را در این اثر پراکنده می‌بینیم. بدین معنا که اگر به دنبال آرای او در حوزه خداشناسی هستیم، مطالب مربوط به خداشناسی را به صورت متمرکز و در یک بخش از کتاب نمی‌توانیم بیابیم، بلکه آن را در ذیل مطالبی که با موضوع خداوند شرح شده‌اند و بالطبع در جواهرالاسرار پراکنده‌اند، باید جستجو کنیم و البته این امر درباره مباحثی دیگر همچون انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و سایر موضوعات عرفانی نیز صادق است.

نگارنده که با مطالعه و بررسی دو نسخه تصحیح شده و دو نسخه خطی از جواهرالاسرار، بسیاری از مباحث عرفان نظری را در این اثر به ویژه در ابواب سه‌گانه اول مشاهده نمود، در این مقاله قصد دارد که مباحث عرفانی طرح شده در جواهرالاسرار را به صورتی منظم و دسته‌بندی شده ارائه کند؛ با این امید که شاید بتوان به فضای فکری و نوع نگاه آذری به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان نظری دست یافت.

## ۱. خداشناسی

در ذیل خداشناسی، مباحث فراوانی چون ذات، اسماء، صفات، راه شناخت خدا، تجلیات الهی و موضوعاتی از این دست مطرح می‌گردد. از آنجا که معمولاً یکی از اولین مباحث قابل طرح در این حوزه، معرفت الهی است و از دیگر سو چون آذری به این موضوع نسبتاً خوب پرداخته است، بنابراین بحث را در این قسمت، با موضوع «طریق معرفت حق» آغاز خواهیم کرد.

گویا نزد آذری از بین تمامی راه‌های معرفت حضرت حق، نفس‌شناسی مطلوب‌ترین راه به خداشناسی بوده است؛ به طوری که او در طرح دیدگاه‌هایش در این حوزه، معمولاً از معرفت نفس، بسیار بهره برده است. بنابراین او با مبنا قرار دادن حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحارالانوار، ۳۲/۲)، ابتدا به جستجوی تعاریف نفس نزد بزرگان عرفان پرداخته، سپس بر اساس برخی از آرای ایشان در نفس‌شناسی، به تبیین خداشناسی پرداخته است.

آذری با مبنای مذکور، همچنان که «روح» را صورت جامعه انسان، «بدن» را صورت متفرقه او و «نفس» را ترکیبی از جوارح ظاهری و حواس باطنی او قلمداد می‌کند؛ معادل آن‌ها را در خداوند نیز به ترتیب، «احدیت ذات مع الغیر»، «هستی خداوند من حیث هو» و «هستی حضرت حق از حیث مظاهر اسماء و صفات و نسب و تعینات» شناسایی و به مخاطب معرفی کرده است. (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۳۰)

او در جایی دیگر معتقد است اگر مراد از نفس، «ذات» انسان باشد و انسان به این ذات معرفت پیدا کند، خواهد دید که ذات او حقیقتی است که تمام قوای ملکی، شیطانی، جسمانی، روحانی، روح و نفس جزئی، قلب جزئی و عقل جزئی تحت استیلا و احاطه این ذات بسیط قرار گرفته‌اند؛ پس همین رابطه در عالم کبیر نیز ساری و جاری است. بدین معنا که تمام موجودات ملکی، شیطانی، جسمانی،

روحانی، جن، انس، روح اعظم، قلب اعظم و عرش اعظم را در احاطه ذات واحدی خواهد دید که همان خداوند است. او بر اساس وجه دیگری از انسان، یعنی «نفس ناطقه» معتقد است که شناختِ صفتِ عبودیت در این نفس، ما را به ربوبیت و عجز در این نفس، ما را به قدرت خداوند رهنمون خواهد بود. همین رابطه، در مذلت، جفا، حقارت و تنزیلِ نفسِ ناطقه در مقایسه با کمالاتی چون عزت، وفا، جلال و تفضیل در حضرت حق برقرار است. (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۲۸-۲۹) دو شیوه خداشناسی اخیر را نزد آذری می‌توان به ترتیب با دو تقریر شناخته شده در مکتب ابن عربی که در ارتباطِ بینِ معرفتِ نفس و معرفتِ رب مطرح است، تطبیق داد که عبارتند از: تماثل و تشابه بین نفس و رب و تضاد و تخالف بین صفات نفس و رب. (ر.ک: مبانی عرفان نظری، ص ۱۵۱)

البته او در جایی دیگر تأمل در آفاق را نیز راهی دیگر به خداشناسی می‌داند و می‌نویسد: «ما خالق را به مخلوق بشناختیم و رازق را به مرزوق و آله را به مألوه و بر این قیاس در عالم خلق هر امر که یافتیم، خدا را جلّ اسمُه بدان صفت بدیدیم، به معنی علم الیقین.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح الاسرار، ص ۱۶۵)

تطبیق افعال انسانی با افعال الهی از دیگر شیوه‌های آذری در حوزه خداشناسی است. به طوری که او با این تطبیق و تمثیل، درک افعالِ ربوبی را برای مخاطب خود تسهیل می‌نماید. او با تمثیلِ فعلِ شخصی که اراده کرده لفظِ جلاله الله را بر روی کاغذ بنویسد و تطبیقِ آن با فعل الهی در آفرینش، به تبیین افعالِ خداوندی در حوزه خداشناسی پرداخته است.

فعل انسانی	فعل الهی
رغبت و اراده نوشتن لفظ الله بر روی کاغذ	اراده الهی در عرش
حرکت جسمی لطیف (= روح) از دل به دماغ	حرکت جوهری لطیف (= روح = فرشته) از عرش به کرسی
نقش بستن امر اراده شده در باطن دل دماغ (= خیال)	نقش بستن امر اراده شده الهی در لوح محفوظ
انتقال اثر دماغ به اعصاب و انتقال تأثیر اعصاب از دماغ به اعضا و جوارح	تحریک آسمان و ستارگان توسط جواهر لطیفه که موکل اند در عرش و کرسی
حرکت انگشت‌ها به واسطه پیچیده شدن اثر اعصاب بر آن	حرکت طبایع امهات عالم سفلی به واسطه اثر ملائکه (= روح القدس) به کواکب و روابط شعاعات
حرکت قلم و جوهر و نهایتاً نقش بستن و ظهور کلمه «الله» بر کاغذ	حرکت طبایع امهات عالم سفلی، حرکت آب و خاک، ایجاد حرارت و برودت، حرکت امهات مرکبات به کمک ملائکه و نهایتاً ظهور صورت حیوان، نبات و سایر موجودات

تلخیص تطبیق فعل انسانی با فعل الهی نزد آذری (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۳۰-۳۲)

اسماء و صفات الهی که از دیگر جولانگاه‌های عارفان در خداشناسی بوده، از نگاه آذری نیز پنهان نمانده است. به طوریکه او در جواهرالاسرار به چهار اسم الهی اشاره می‌کند. بدین ترتیب که اسم جلاله الله را با مفهوم محبت، لاهوتی دانسته و به عنوان «سلطان السلاطین» معرفی کرده است. اسم رحمن را با مفهوم ولایت (= خُلّت)، اسمی جبروتی دانسته و با تعبیر «امیرالمرائی» از آن یاد کرده است. اسم رحیم را معادل عشق و اسمی ملکوتی خوانده که لقب «قاضی القضاة» را به آن عطا کرده؛ و نهایتاً اسم رب را با مفهوم مودت، اسمی ناسوتی تلقی کرده که «وزیرالوزرای» را عبارت از آن دانسته است. (ر.ک: همان، ص ۱۴۳)

آذری در جایی دیگر از جواهرالاسرار به بهانه شرح بیتی از شیخ محمود شبستری که سروده است:

چه می گویم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک  
(گلشن راز، ص ۲۲)

از زاویه‌ای دیگر در حوزه خدانشناسی نگریسته است. بدین ترتیب که «حضرت حق» را در این شعر، مصداق «شب روشن» می‌داند. «واجبی» که وجود اصلی از اوست، هرچند «نیست‌نمای» باشد. وجودی معین در چشم حق‌بینان و مخیل در چشم باطل‌بینان. او در مقابل، «عالم خلق» را مصداق «روز تاریک» می‌داند. «ممکنی» که وجودش «هست‌نمای» است. وجودی معین در چشم ظاهرینان و مخیل در چشم حق‌بینان.

عالم خلق	حضرت حق
روز تاریک	شب روشن
ممکن	واجب
هست‌نمای	نیست‌نمای
معین در چشم ظاهرینان	معین در چشم حق‌بینان
مخیل در چشم حق‌بینان	مخیل در چشم باطل‌بینان

تلخیص شرح آذری بر شعر شبستری (ر.ک: جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار،

ص ۱۷۸)

یکی دیگر از موضوعاتی که در باب خدانشناسی باید بدان پرداخت، بررسی موضوع رؤیت حضرت حق نزد آذری است. شیخ نمونه‌هایی از دلایل عقلی و نقلی را که توسط برخی علما در اثبات و یا نفی رؤیت حضرت حق مطرح شده، ابتدا در جواهرالاسرار نقل کرده و سپس آن‌ها را رد می‌کند. زیرا او حکمیت عقل را در این

قلمرو مردود دانسته و معتقد است عقل نه توانایی درک الهیت را دارد و نه صلاحیت نفی و اثبات رؤیت الهی را. او این عقیده را چنین بیان می‌دارد که: «حقیقت این معنا گوهری است که در صدف ذوق نهاده‌اند و در قعر دریای شوق. افاده و استفاده‌های این مسأله در هدایت‌خانه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (جمعه/۴) است ... . طریق انصاف آن است که دلایل عقلی در مسأله رؤیت «مرجوح»<sup>۱</sup> است؛ بلکه گفت‌وگو در این معنا از طرفین برطرف است و اگر این مسأله را به ایمان و اعتقاد و ذوق حواله کنند، از ادله عقلی و نقلی اولی است». (جواهرالاسرار، ص ۹۱)

با این همه آذری شهود و رؤیت را باور داشته و از سه نوع شهود ذاتی، صفاتی و افعالی برای اهل الله نام می‌برد. او شهود ذاتی را در دنیا به اندازه لمحات و برقات ممکن دانسته و در آخرت، تجلی ذات را که به تعبیر وی «مَقَاماً مَحْمُوداً» (اسرا/۷۹) عبارت از آن است، علی الدوام می‌داند. او به استناد «الْإِيمَانُ فِي الْقَلْبِ وَ الْيَقِينُ خَطَرَاتٌ»، (بحارالانوار، ۱۷۸/۶۷) از نوری به نام «نورِ ايقان» یاد می‌کند که مربوط به ذات و این نوع شهود است. اما در مورد شهود صفاتی معتقد است که درباره دوام آن، اختلاف نظر است و «نورِ احسان» را مربوط به صفات و این نوع از شهود می‌داند. آذری درباره شهود افعالی بر این باور است که بر دوام این شهود، اتفاق نظر وجود دارد و «نورِ ایمان» را مربوط به افعال و این نوع از شهود می‌داند. او جملات برخی اولیا با این مضامین را که «دایم مشاهدیم، یک لحظه محجوب نیستیم و آلا مرتد گردیم»، مربوط به دو شهود اخیر، یعنی صفاتی و افعالی می‌داند. (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۹۴)

آذری معتقد است خداوند آن‌قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. او در تأیید کلامش از آیات، احادیث، اشعار و حکایاتی نغز مدد می‌جوید. به طور مثال از شبستری می‌نویسد:

«وجود»<sup>۲</sup> جمله اشياء به ضد است ولی حق را نه مانند و نه ند است  
(گلشن راز، ص ۱۹)

چو مبصر در بصر نزدیک گردد ز ادراکش بصر تاریک گردد  
(همان، ص ۲۱)

و یا حکایت ماهیانی را نقل می‌کند که از ماهی بزرگ، رؤیت آب را طلب می‌کنند و جواب می‌شنوند که شما غیر آب به من بنمایید تا من آب را به شما بنمایم. (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۹۴)

آذری در این باب، نظر گروهی از منکران رؤیت الهی را به وجهی می‌پذیرد؛ آنجا که ایشان معتقدند در تجلی حق، مدعیان مشاهده حق در اصل صورت استعداد و اعتقاد خود را می‌بینند، نه حق را. البته شیخ، خود نیز با ذکر روایتی به تأیید نظر ایشان می‌پردازد و می‌نویسد: «در اخبار آمده است که حق جلّ ذکره چندین بار بر بنده تجلی کند، منکر شود که تو خدای من نیستی. تا [آخر] که در صورت قابلیت و اعتقاد او تجلی کند، اقرار آورد که تو خدای منی». (همان، ص ۹۵)

تأمل آذری در نقد اخیر و پذیرش تلویحی آن را شاید بتوان با انتساب وی به مکتب ابن عربی تأویل کرد. مکتبی که در آن تمثیل آینه، تمثیلی کلیدی و کاربردی در تعالیم شیخ اکبر است. نکته دیگر این که این گروه تا آنجا که به اصل رؤیت اذعان دارند با آذری هم عقیده‌اند و گویا فقط در مصداق رؤیت، اختلاف نظر دارند.

با توجه به مطالب مذکور که آذری عقل را در نفی و اثبات رؤیت، حکمی شایسته ندانسته و تنها اهل ایمان و اعتقاد و ذوق را شایسته این قلمرو تلقی کرده، می‌توان به این نتیجه رسید که شیخ خود احتمالاً اهل ذوق و مشاهده بوده است و آرای وی به احتمال قریب به یقین گزارش مشاهدات خود او بوده است.



## ۲. انسان‌شناسی

اندیشه‌های آذری در حوزه انسان‌شناسی به دو شکل در آثار وی متبلور است: گاهی صرفاً با موضوع انسان و گاه آمیخته و در ارتباطی تنگاتنگ با جهان هستی. بنابراین برخی از آرای او تحت عنوان «انسان» و برخی ذیل عنوان «عالم کبیر و عالم صغیر» معرفی شده است. البته در همین بخش به دیگر موضوعات مرتبط با انسان‌شناسی یعنی «حقیقت محمدیه و انسان کامل»؛ و «نبوت و ولایت» نیز پرداخته می‌شود.

### ۲-۱. انسان

به نظر می‌رسد داستان خلقت انسان از نگاه آذری، شروعی مناسب برای ورود به این موضوع باشد. ماجرای مذکور در جواهرالاسرار به سبک ابن عربی در *فصوص‌الحکم* نقل شده است. بدین معنی که شیخ بیان ماجرا را با آیات قرآن همراه کرده؛ آیتی که بیانگر فرمایشات حضرت حق، مقالات ملائکه و مکابره‌های ابلیس است. البته او به شیوه محی‌الدین تحلیل‌های خود بر مکالمات مذکور را نیز همراه می‌کند. به طور مثال او آیه «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰) را چنین تحلیل می‌کند که: «یعنی خلیفه خواهیم آفرید که از وی و فرزندان وی، نه همه طاعت بود چنانکه از شما و نه معصیت بود چنانکه از پریان، بلکه هم طاعت بود و هم معصیت. تا به طاعت، ایشان را ثواب دهم و فضل من به دید آید؛ و به معصیت، ایشان را بیامرمز تا رحمت من به دید آید. ... و بعضی گفته‌اند که مراد، محمد (صلی الله تعالی علیه) بود، چنانکه نوشته شد که ملائکه از وجود مبارک او خبر نداشتند. فأما چنانکه گفته شد که مراد «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱) آن بود که این معنی جامعیت ملائکه را حاصل نبود و این برزخیت ملک و ملکوت بود.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۱۷۳-۱۷۴)

نوع نگاه آذری به انسان و جایگاه این مخلوق در هستی از دیگر نکاتی است که باید بدان پرداخت. لذا در اینجا و به مناسبت بحث انسان‌شناسی عباراتی را که شیخ در ماجرای خلقت آدم و در شأن انسان آورده ذکر می‌کنیم تا جایگاه رفیع انسان در

اندیشه او برای مخاطب روشن شود. عباراتی از نوع: «نظر به آب و گل آدم کردند و نظر به جامعیت و کمال و علم آدم نکردند... لسان استعداد آدم است و جامعیت او... اشارت به ابلیس است که از کمال آدم (ع) بی‌خبر بود... اشارت به جامعیت و کمال اوست که بدین عبارت از جمیع اسماء و صفات جمالی و جلالی و وجوب و امکان صاحب حظ است. فأمّا شیطان این معنی را درنیافت و نظر به ظاهر طینت او کرد»، (همان، ص ۱۷۳) نمونه عباراتی هستند بیانگر شأن و منزلت انسان در اندیشه مؤلف جواهرالاسرار که بر قلم او جاری شده است.

آذری معتقد است برخی عارفان ترتیب صفات الهی را با صفات انسانی یکی می‌دانند. به طوری که برای «الله» صفات الحی، العلیم، مرید، قابل، قادر، الحکیم، ... و به همان ترتیب برای «آدم» صفات حی، عالم، مرید، قابل، قادر، حکیم، ... را قائل شده‌اند. او با این عقیده و به استناد حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى» خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ» (بحارالانوار، ۱۱/۴) صورت ذات و صفات انسان را به عنوان خلیفه، مستجمع جمیع اوصاف مستخلف خود یعنی خداوند می‌داند. (ر.ک: جواهرالاسرار منتخب مفتاح الاسرار، ص ۵۰) بنابراین اعتقاد به جامعیت انسان یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های اوست. آذری بر این باور است که حتی به دلیل همین سیر جامعیت انسان به ملائکه امر به سجود آدم شد. (ر.ک: همانجا) او این اندیشه را در اثر دیگرش چنین به نظم می‌کشد که:

پس سجود ملائکه آدم را سجده کُلّ خود کند اجزاء  
زانکه ایشان چو جزء و او کل بود جزء او ساجد است [و] او مسجود  
(مرآة، ص ۱۹)

او حتی علت سجده نکردن ابلیس را نیز، عدم آگاهی او از سیر خلیفه الهی و مقام جامعیت انسان تحلیل می‌کند، به طوری که می‌سراید:

ره به سِرِّ خلافت ار می‌یافت سَرّ زحکم سجود کی می‌تافت

(همان، ص ۲۲)

این گفته‌های آذری با آنچه ابوالعلاء عقیفی در شرح فصّ آدمی نوشته، شباهت‌های بسیاری دارد: «فرشتگان، جمعیت آدم را ندارند؛ زیرا در آنان همه اسمای الهی چنان‌که در جنس بشری جلوه‌گر می‌شود تجلی نمی‌کند. بدین روی آن‌گاه که خداوند همه اسماء را به آدم تعلیم داد- تعلیم در اینجا یعنی اظهار اسماء در او- و او را خلیفه خود در زمین معرفی کرد، فرشتگان که سرّ آن را درنیافتند، منزلت آدم را انکار کردند و گفتند: «آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد انگیزد و خون بریزد؟» (بقره/۳۰).» (شرحی بر فصوص‌الحکم، ص ۶۲)

با توجه به اشتراک نظر عقیفی و آذری در موضوع جامعیت انسان، آذری - با بیت زیر - تبصره‌ای بر این وجه اشتراک می‌افزاید که با تمام منزلت والایی که انسان در اندیشه آذری دارد، مرتبه او تا همین مقام جامعیت و خلافت است نه بیشتر. پس این‌گونه می‌سراید که:

از مقام خلافت کبری نرود خلق را قدم بالا

(مرآه، ص ۶۳)

این بیت شیخ را با کلام خودش در جواهرالاسرار می‌توان بیشتر تبیین کرد. آنجا که در شرح «أنا أقل من ربّي بسّتين» (تمهیدات، ص ۱۲۹)<sup>۳</sup> می‌نویسد: «می‌شاید که مراد از سّتین، صِفَتین مخصوصتین خواسته باشد که آن وجوب ذاتی و غنای ذاتی است. ... در شرح لمعات نیز چنین مذکور است که سایر صفات میان عبد و رب، صورت اشتراک می‌پذیرد، الا دو صفت که آن وجوب ذاتی و غنای ذاتی است.» (جواهرالاسرار، ص ۱۴۱) بدین معنی که هر چند مقام انسان به واسطه جامعیت و خلیفه بودنش، مقامی بس شامخ و والاست، اما واجب‌الوجود بالغیر بودن و فقر ذاتی انسان از مهم‌ترین وجوه تمایز این خلیفه با خداوند است.

نگارنده با توجه به مطالب مذکور و تطبیق آن با آراء شیخ اکبر در فص آدمی، مجدداً تأثیرپذیری آذری از مکتب ابن عربی را یادآوری می‌کند. آنجا که محی‌الدین می‌نویسد: «فَمَا وَصَفْنَا بِمَا وَصَفَ نَفْسَهُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فَلَا بُدَّ مِنْ فَارِقٍ، وَ لَيْسَ إِلَّا افْتِقَارُنَا إِلَيْهِ فِي الْوُجُودِ وَ تَوَقُّفُ وَجُودِنَا عَلَيْهِ لِإِمْكَانِنَا وَ غِنَاةُ عَنْ مِثْلِ مَا افْتَقَرْنَا إِلَيْهِ».<sup>۴</sup> (فصوص‌الحکم، ۱/۵۳-۵۴)

نکته جالب توجه دیگری که در ارتباط با انسان توسط آذری طرح شده است، تمثیل زیبای او از هبوط آدم و تربیت اوست. او داستان پسرکی را که در کنار خانواده، زندگی بدون دغدغه‌ای داشته، ولی به توصیه پدر، خانه امن را ترک گفته و عازم سفری پرماجرا شده، دست‌مایه‌ای برای بیان هبوط آدم و تربیت او قرار می‌دهد. او در این تمثیل با خلق ماجراهایی برای پسر، زمینه‌هایی را برای رشد استعدادهای او فراهم می‌کند. به طوری که در پایان پسرک بی‌هنر ابتدای داستان، مردی است آراسته به چندین هنر. او تمثیل‌های کوتاه دیگری نیز با همین مضمون می‌آورد؛ مثل شیری که در تلاطم و چرخش تبدیل به کره می‌شود و یا دانه‌ای که پس از تجربه ظلمات و سختی‌ها سرانجام درخت می‌شود. حاصل اینکه او به زیبایی به مخاطبش القا می‌کند که به فعلیت درآوردن استعدادهای بالقوه، می‌تواند تحلیلی بر هبوط آدم و تربیت انسان باشد؛ پس می‌سراید:

آدم آن دم که بود در جنت      گر بماندی به ناز در نعمت  
سایه پرورد روضه می‌بودی      در تجارت نکردی او سودی  
(ر.ک: مرآه، ص ۲۹-۴۵)

البته این نوع نگاه به فلسفه خلقت انسان نزد نجم‌الدین رازی نیز مسبوق به سابقه است، آنجا که در مرصادالعباد می‌نویسد: «چون تخم روح در زمین بشریت، بر قانون شریعت، پرورش طریقت یابد... و شجره انسانی به مقام مثمری رسد، در ثمره، آن

خاصیت که در تخم بود باز آید اضعاف آن؛ و چیزهای دیگر که در تخم یافته نشدی با خود بیارد. بر مثال تخم زردآلو که بکارند... و پوست زردآلو و برگ و شاخ و درخت و بیخ که تخم در اوّل نداشت با خود افزونی بیارد و در هر یک از اینها خاصیتی که در دیگری نباشد و در پوست ذوقی و خاصیتی که در مغز نبود و اوّل از آن تخم، دهان را حظّی بود و بس، اکنون از آن ثمره و شجره هم دهان را حظّی است بیش از آن که بود و هم چشم را از سبزه آن حظّی است که الخضره تزید فی البصر، هم شمّ را از شکوفه آن حظّی است که بوی خوش دارد و هم دست را حظّی است که از شاخ آن عصا سازد و هم پای را حظّی است که از آن نعلین سازد و بسیار خواصّ و فوائد و منافع و مصالح دیگر در آن هست که در تخم نبود اگر چه در تخم تعبیه بود.) (مرصادالعباد، ص ۱۱۵-۱۱۶)

بحث پیرامون انسان را با بیت زیبایی از مولوی به انضمام مستزادی که شاه نعمت الله ولی در شرح همین بیت گفته است، بدین مناسبت که آذری هر دو را در جواهرالاسرار آورده به پایان می‌بریم. (ر.ک: جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۱۲۴)

آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم پوشیده دلّق آدم ناگاه بر در آمد

(دیوان کبیر شمس، ص ۳۴۲)

آن پادشاه اعظم، یعنی حقیقت ما در بسته بود محکم، یعنی که بود تنها

پوشید دلّق آدم، یعنی لباس اسماء ناگاه بر در آمد، یعنی که گشت پیدا

(دیوان شاه نعمت‌الله ولی، ص ۸۹۴)

## ۲-۲. عالم صغیر و عالم کبیر

تطبیق انسان با جهان هستی گویا یکی از موضوعات مورد علاقه آذری بوده که در آثارش بسیار نمود دارد. به طور مثال او در شرح مصرع «بحری اندر سرمه‌دانی

یافتم دانی که چیست؟» سرمه‌دان را دماغ آدمی و به عبارتی عالمِ مثالِ مُقید تفسیر می‌کند که علی‌رغم صغیر بودن ظاهری‌اش، هرچه در جمیع عوالم هست، در او موجود می‌داند. (جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۱۳۹) او همین معنی را با اندکی تفاوت در اثر دیگرش مرآة چنین می‌آورد که:

چون که دستور طینت آدم	برگرفتند از همه عالم
گشت مجموعه همه اشیاء	مظهر کل و برزخ کبری
هر چه بود از صفات و از اسماء	گشت در وی به جملگی پیدا

(مرآة، ص ۲۳)

با دقت در آثار شیخ می‌توان گفت او حداقل دو نسبت را بین انسان و عالم قائل است. اول این که وجود انسان را به عنوان عالم صغیر، جامع عالم کبیر می‌داند. او با همین مبنا، عقیده اهل حروف را در یک جمله این‌گونه طرح می‌کند که حروفیه «هرچه در آفاق واقع است، در انفس آن را نموداری اثبات می‌کنند»، (جواهرالاسرار، ص ۱۵۳) و از اینجاست که گویا با اعتقاد به این نسبت موجود بین عالم صغیر و کبیر، محققانه در آثار اندیشمندان متقدم خود به جستجو پرداخته و به استشهاد کلام بزرگانی چون ابن‌عربی، ناصرخسرو و برخی از اهل حکمت و نجوم، به تأیید و اثبات این رابطه می‌پردازد.

عقیده	در عالم کبیر	در عالم صغیر
ناصر خسرو	برخی افلاک	سر و دست: چو آید از زبان بیرون حدیثی کز دل آغازد گذر بر هفت گردون سرت دارد در این دوران بود لوح قضا شانه چو هفتم آسمان کتفت ششم چون استخوان‌ها بازو پنجم بند دستت دان به بند دست تا ناخن بود هر یک گره حرفی سرانگشت تو آن گردون که مه بر وی کند دوران
ابن عربی	برخی افلاک	فلک‌های: عین، اذن، لسان، ید، بطن، فرج، رجل، قلب
اهل حکمت و نجوم	افلاک نه‌گانه	عظام، مخ، عصب، عروق، دم، لحم، جلد، شعر، ظفر
اهل حکمت و نجوم	برج‌های دوازده‌گانه	عینین، اذنین، منخرین، سبلتین، تدیین، فم، سُرّه
نامشخص و شاید آذری	هفت کوکب در افلاک	قوای فعّاله در بدن: جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غازیه، نامیه، مصوره
نامشخص و شاید آذری	هفت کوکب در افلاک	قوای روحانیّه حسّاسه: باصره، سامعه، ذائقه، شامه، لامسه، ناطقه، عاقله
نامشخص و شاید آذری	دو عقده خفیه ظاهر الافعال: رأس و ذنب	دو حاکم مخفی ظاهر الافعال در بدن: صحت المزاج و سوء المزاج

تلخیص یافته‌های آذری در تطبیق عالم کبیر با عالم صغیر (ر.ک: همان، ص ۱۵۳-۱۵۴)  
نکته جالب‌تر اینکه آذری با اعتقاد به این دیدگاه، آن را در اثر دیگرش یعنی مرآة  
به نظم کشیده و در قالب شعر به مخاطبان خود این‌چنین عرضه کرده که:

هر چه هست آن در آدمی کبیر جسد آن کبیر، افلاک است چونکه نه مرتبه‌ست در افلاک عصب و لحم و استخوان و رگ و خون هست هم در نهاد خلق بشر جاذبه، ماسکه و هاضمه دان بعد ایشان مصوّر است، آی مار حاصل است آن در آدمی صغیر جسد این صغیر، از خاک است هم نه است اندرین خلیفه خاک مغز و موی است و پوست و هم ناخون هفت قوت به جای هفت اخگر دافعه، غاذیه و نامیه خوان که شب و روز در تن است به کار (مرآة، ص ۵۱)

و در دیدگاهی مشابه، شیخ آذری عالم را به یک انسان تشبیه کرده و برای اجزاء این عالم، متناظرهایی از انسان را ذکر می‌کند که جدول زیر نشان دهنده اجزاء متناظر عالم و انسان از دیدگاه اوست.

عالم	عالم	عالم	عالم
عناصر، طبایع، یا افلاک اربعه	انسان خبیث	نفوس اربعه	کلمه خبیثه
زمستان، بهار، تابستان، پاییز	ربع مسکون	اقاره، لوامه، ملهمه، مطمئنه	محل فیض
کواکب سیاره و ثابته	جبال	حواس ظاهره و باطنه	عظام
ملائکه	انهار	قوای زکیه مطعیه عقلیه و نفسیه	عروق
جن مؤمن	أشجار	قوای نفسیه صالحه	اشعار
شیاطین	اقالیم سبعة	قوای مستکبره مخصوصه لطیفه	اعضای سبعة



		قابلیه	
نفس	ریاح	بدن مکتسب	کرسی
گریه	باران	لطیفه قابلیه	افق مبین
حزن	لیل	لطیفه سیریه	مداد نوری
خواب	موت	لطیفه روحیه	دوات نوری
بیداری	حیات	لطیفه حقیه	قلم قدسی
افعال	حرکات و سیر افلاک و کواکب	ظاهر بدن	عالم شهادت
علل و مرض	احتراقات کواکب	باطن	عالم غیب
شرف	ارتفاعات	حروف و ابجد و کلمات	موالید ثلاثه
مواصلات	حزن	کلام صاحب «سکرت» <sup>۵</sup>	انسان
اشارات	نظرات	کلمه سعیده	انسان طیب

اجزاء متناظر عالم و آدم از نظر آذری (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۱۵۵-۱۵۶)

و شیخ مجدداً همین عقیده را در مرآه چنین می‌سراید:

چونکه آنجا فصول اربعه هست  
شستوی هست نفس اماره  
ملهمه شد به جای تابستان  
گرچه آن را نبات و انهار است  
برق و باران که در کبیر بود  
در کبیر است بادهای وزان  
نفس ما را چهار مرتبه است  
پس ربیعی به جای لوامه  
مطمئننه به جای فصل خزان  
آدمی را عروق و اشعار است  
خنده و گریه در صغیر بود  
نفس ماست در مقابل آن  
(مرآه، ص ۵۱-۵۲)

یکی دیگر از روابطی که آذری بین عالم صغیر و کبیر قائل است، وابستگی وجود عالم به وجود انسان است. او گاهی این رابطه را با تمثیل آفتاب بیان می‌کند؛ آنجا که می‌نویسد:

آدم القصّه مثال آینه بود	آفرینش همه در او بنمود
هرچه در کاینات شد موجود	آن به خورشید آدمی بنمود
گر نه نور وجود او بودی	نشدی فاش هیچ موجودی
آفتاب از نبودی ای دانا	نشدی هیچ ذره‌ای پیدا
آدمی آفتاب اشیاء شد	که بدو کاینات پیدا شد
خلق بودند جمله در ظلمات	در گرفتند از او چراغ حیات

(همان، ص ۲۵-۲۶)

گاهی با مثال لشگری که قوام و دوامش بسته به پادشاه است:

لشگری بود و او چو شاه آمد      حجتی بود و او گواه آمد

(همانجا)

و گاه با تشبیه کالبدی که حیاتش بستگی به روح آن دارد، تبعی بودن عالم کبیر را نسبت به عالم صغیر در جواهرالاسرار این‌گونه بیان می‌کند که:

«انسان صغیر متصرف باشد در انسان کبیر [=عالم کبیر] به معنی روحیه.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح الاسرار، ص ۹۱) و همین معنی را در مرآة چنین می‌سراید که:

روح در کالبد چو شد پیدا      زندگی یافت جمله اعضا

(مرآة، ص ۲۶)

در جمع‌بندی مبحث عالم کبیر و صغیر، با تمام تشابهات و تناظرهایی که بین این دو عالم توسط آذری عرضه شد، دو نکته قابل ذکر است: اولاً اینکه او عقیده برخی مبنی بر تساوی استعدادهای عالم و آدم را نمی‌پذیرد، بلکه در گامی فراتر معتقد است در

آدم خاصیتی هست که در عالم نیست. او این خاصیت را که وجه تمایز عالم کبیر و صغیر است، به نقل از علاءالدوله سمنانی *لطیفه‌انائیه*، به تعبیر حافظ *لطیفه نهانی*، به عبارتی دیگر *قابلیت فیض بی واسطه* خوانده و به مصداق این بیت:

بود در لفظ خوانندش فصاحت      بود در شخص خوانندش ملاححت  
آن را ملاححت می‌داند؛ چیزی که در انسان هست ولی در عالم نیست. (ر.ک:  
جواهرالاسرار، ص ۱۵۶)

نکته دوم اینکه آذری علی‌رغم کبیر بودن عالم در ظاهر، آن را صغیر می‌داند و بالعکس آدم را در عین ظاهر صغیرش، به معنی کبیر می‌خواند و بر اساس این اعتقاد می‌سراید:

آدمی گر به صورت است صغیر      لیک معنیش آدمیست کبیر  
گر به صورت ز عالم سفلی است      لیک معنیش عالم کبری است  
(مرآه، ص ۱۹-۲۰)

البته او این عقیده را ممکن است از مکتب ابن عربی گرفته باشد. آنجا که حسین خوارزمی (م ۸۳۸) شارح *فصوص الحکم* نیز معتقد است: «انسان، "عالم صغیر مجمل" است از روی صورت و عالم "انسان کبیر مفصل". اما از روی مرتبه، انسان "عالم کبیر" است و از روی درجه، عالم "انسان صغیر".» (شرح *فصوص الحکم*، ص ۱۰۱) و بعید نیست از استادش شاه نعمت‌الله ولی اقتباس کرده باشد؛ آنجا که در رسائلش آورده است: «اهل تصوف عالم را انسان کبیر می‌گویند، زیرا که مجموع عالم در نشأ انسانیه مندرج است و اعیان عالم، *مفصل نشأ انسانیه* اند و انسان، عالم کبیر است به مرتبه؛ و عالم، انسان صغیر است به درجه.» (رساله‌های حضرت نورالدین شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، ۳۳۴/۴)

## ۲-۳. حقیقت محمدیه و انسان کامل

مبحث حقیقت محمدیه و انسان کامل را می‌توان ذیل عنوان کلی انسان‌شناسی طرح کرد.

یکی از شیوه‌هایی که آذری در تبیین حقیقت محمدیه به کار برده، بهره‌گیری او از یافته‌های علم حروف و نقطه است. او با اعتقاد به این که: «جمیع علوم، بلکه جمیع اشیاء صورت ترکیبی و تألیفی این سی و دو حرف‌اند، خواه به تکرار و خواه بلا تکرار و این حروف مفرده صورت متفرقه الف است و الف صورت تکرار و تفرقه نقطه. چه یک نقطه بیش نیست که آن را نقطه سوادیه خوانند که در سیر و حرکت متکثر گشت»، (جواهر الاسرار منتخب مفتاح الاسرار، ص ۲۶) گویا ذهن مخاطب را برای درک این حقیقت آماده می‌کند. او که خود شاعر بوده و با متون نظم آشنا، گاهی سعی کرده همین مفهوم را به مدد شعر بزرگان ادب و عرفان روشن‌تر کند. (ر.ک: همان، ص ۶۴) بنابراین به نقل از عراقی می‌نویسد:

تا دایره زو روان نماید	تو نقطه آتشی بگردان
ساکن به یکی مکان نماید	از سرعت دور نقطه دائم
هم ظاهر و هم عیان نماید	آن نقطه به تو شهادت و غیب
در صورت این و آن نماید	هر لحظه به تو جمال مطلق
کان نور و رای جان نماید	آن نقطه بدان که ظل نور است
آن کو به تو حق عیان نماید	آن نور دل پیمبر ماست

(کلیات عراقی، ص ۱۰۹)<sup>۶</sup>

او باز هم با استفاده از اشعار بزرگانی چون مولوی سعی کرده عقیده‌اش را ضمن شرح بیش‌تر، مهر تأیید بزند. پس به نقل از مولوی می‌نویسد:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد، دل برد و نهان شد  
هردم به لباسی دگر آن یار برآمد، گه پیر و جوان شد

گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق، خود رفت به کشتی  
گه گشت خلیل و زدل نار برآمد، آتش گل از آن شد  
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی، روشن کنِ عالم  
از دیده یعقوب چو انوار برآمد، نادیده عیان شد  
فی الجمله همو بود که می‌آمد و می‌رفت، هر قرن که دیدی  
تا عاقبت آن شکل عرب‌وار برآمد، دارای جهان شد

تا اینکه چنین نتیجه می‌گیرد: «که حقیقت محمدی که نقطه علمی، عبارت از اوست، یک نقطه است، تقدماً و تأخراً که «نَحْنُ الْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ»<sup>۷</sup> و کثرت و تعدد انبیاء، کثرت اعتباریه است، مخصوص به هر قرنی. چنانکه کثرت حروف عین الف و الف عین نقطه.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۶۴)

از دیگر مواردی که آذری به مدد علم حروف و اعداد به تبیین حقیقت محمدیه می‌پردازد، آن‌جاست که می‌نویسد: «حضرت رسالت را (ص) سه نام است. نامی ازلی قبل از جسد و آن احمد است و نامی است دنیوی در حین جسد و آن محمد است و نامی است ابدی که آن عاقبت کار اوست و آن محمود است. حروف لفظ محمد را چون به حساب جمل گیری و از «احد»<sup>۸</sup> و محمود که آن اوّل و آخر اوست، حروف مکرره را ساقط گردانی، نود و نه ماند و این معنی اشارت است بدان که ذات محمد (ص) همچنان که مظهر ذات خداست، جلّ ذکره، اسمای او نیز مظهر جمیع اسمای خدای است و او جامع جمیع است.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۶۴)

آذری معتقد است در هر یک از عوالم سه‌گانه، می‌توان نشانی از حقیقت محمدیه یافت و بر این اساس می‌نویسد: «پس یک نقطه باشد که در لاهوت، به اعتبار صفات مختلفه حیات و قدرت و علم و ارادت و سمع و بصر خوانندش و در ملکوت، عقل

اول و نفس کلی و به لسان شرع ملائکه کرّوبی و روحانی داندش و در ناسوت، آدم و ابراهیم و موسی و عیسی گویندش و چون بعد از دایره نبوت در دایره ولایت افتد، امیرالمؤمنین علی و امیرالمؤمنین حسن و امیرالمؤمنین حسین و جعفر و بازید و جنید و محمد مهدی نامندش.» (همانجا)

آذری در آثار دیگرش نیز به حقیقت محمدیه اشاره کرده است. بدین معنی که او مستقیماً این اصطلاح خاص را به کار نبرده، ولی با دقت در معنی کلام وی می‌توان آن را با حقیقت محمدیه تطبیق داد. به طور مثال شیخ در قصیده عروجه‌اش که به مراتب بالاتر از ناسوت عروج می‌کند؛ در آن عوالم چیزهایی مشاهده کرده که قبلاً ندیده است. بنابراین برایش سؤالاتی پیش می‌آید. او در ادامه عروج به پیامبر اکرم (ص) برمی‌خورد که تمام سؤالات او را پاسخ می‌گوید و عجایی را که دیده شرح و تفسیر می‌کند. اینجاست که آذری می‌نویسد:

پس از دعای فراوان که کردم گفتم  
جواب داد که نام خلیفه الله است  
سؤال کردم و گفتم خلیفه آدم بود  
جواب داد که آدم خلیفه ارض است  
که چیست نام شریف بگوی ای سرور  
منم کتاب همه کاینات را مصدر  
بدین شمایل و اخلاق، آدمی تو مگر  
مراسم بر همه عالم خلافت اکبر  
(دیوان آذری اسفراینی، ص ۴۵)

چنانچه از ابیات مذکور پیداست، او از حقیقتی سخن گفته که با حقیقت محمدیه تطبیق دارد. آذری در اثر دیگرش به نام مرآه نیز به این موضوع پرداخته و چنین سروده است که:

از اولوالعزم تا پیمبر ما  
پس قیاسی کن از ره نسبت  
هست بُعد بعید ای دانا  
سعّت قلب احمد از عظمت

از زبان مهندسان ازل  
هر چه در کون می‌شود پیدا  
هر چه آن بر وی است اسم وجود  
گرچه بحری است احمد مرسل  
چون بخاری بود از آن دریا  
همه زان بحر می‌شود موجود  
(مرآة، ص ۵۴)

عقل کلی که مصدر اشیاست  
خوانده باشی که روح سید ماست  
(همان، ص ۵۷)

یکی از اختصاصات حقیقت محمدیه این است که در نزدیک‌ترین مراتب به ذات حق تعالی قرار دارد و به تعبیر امینی نژاد «این حقیقت، امری ازلی و ابدی است؛ زیرا در صقع ربوبی جای دارد.» (آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، ص ۳۶۱) با این تفصیل اگر ما در مراتب پایین‌تر وجود و در عالم شهادت به دنبال تجلی این حقیقت باشیم، با واژه‌ای دیگر به عنوان "انسان کامل" سر و کار خواهیم داشت. انسان کاملی که در هر عصر و زمان، بیشترین تطبیق را با حقیقت محمدی دارد و واسطه ارتباط حق و خلق خواهد شد. گویا آذری با این نوع نگاه به انسان کامل است که می‌سراید:

گر دمی نباشد حراست ما  
لیک از این ما که گفتم ای سامع  
یعنی انسان کامل ای دانا  
با شریعت موافق اقوالش  
باشد آن دم قیامت کبری  
هست مقصود مظهر جامع  
آن که باشد نظیر سید ما  
متفق با طریقت افعالش  
(مرآة، ص ۵۷)

حال اگر آنچه را که آذری در ابیات مذکور آورده با ترجمه بخشی از فصوص‌الحکم مقایسه کنیم، حداقل به نقطه اشتراکی در اندیشه وی و شیخ اکبر پی خواهیم برد؛ یعنی نقش کلیدی و حیاتی انسان کامل در حفظ و بقاء عالم خلق. آنجا که خواجوی می‌نویسد: «او [=خدای] تعالی بدو [=به وسیله انسان کامل]، حافظ و

نگهدارندهٔ خلقش است. همان‌طور که به واسطهٔ مُهر، خزاین و گنجینه‌ها حفظ و نگهداری می‌شود. پس مادام که مُهر پادشاه بر آن [خزاین] است، کسی جرأت باز کردن آن‌ها را جز به اجازه‌اش ندارد. خداوند هم او [انسان کامل] را در حفظ عالم [از تباهی] خلیفه قرار داد، از این روی عالم پیوسته محفوظ [از تباهی] است، مادام که انسان کامل در آن است. آیا او را نمی‌بینی که وقتی از خزانهٔ دنیا زائل و جدا گشت، از آنچه حق تعالی خزانه کرده بود چیزی باقی نماند؟ و هرچه در آن‌ها بوده خارج و ظاهر شده و بعضی از آن‌ها به بعض دیگر ملحق می‌گردد و کار به آخرت انتقال می‌یابد.» (فصوص‌الحکم - متن و ترجمه، ص ۱۱)

مؤلف در جایی دیگر از جواهرالاسرار و باز هم به مدد حروف و نقطه به انسان کامل اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اصل جمیع علوم یک کلمه است، همچنان که گفته شد. بر این تقدیر هر چه در جمیع کتب باشد، در یک نقطه باشد و آن نقطه انسان کامل است که جامع جمیع است.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۶۶)

## ۲-۴. نبوت و ولایت

آذری در جواهرالاسرار تعاریفی را برای دو عنوان مذکور ارائه کرده است؛ بدین ترتیب که او معتقد است: «ولایت که به معنی قرب است به حسب اصطلاح سیر فی‌الله است تا مقام «قَابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۹) و نبوت که به معنی إثبات است در عالم خلق، سیر عن‌الله از برای تنبیه [یا تثبیت] غیر.» (جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار، ص ۱۱۱)

علاوه بر جملات مذکور، عبارات دیگری نیز در این باب از شیخ می‌بینیم که می‌توان آن‌ها را تکمله‌ای بر تبیین بیشتر این دو مفهوم قلمداد کرد. به عنوان مثال آذری در جواهرالاسرار بر این باور است که نبوت و ولایت دو قوس‌اند البته بر یک دایره. او از قوس بیرونی که روی به ظاهر دارد، نبوت؛ و از قوس داخلی که روی به باطن دارد، ولایت؛ و از برزخ بین این دو قوس، حقیقت انسانی را اعتبار کرده است.



او با تقسیم بندیِ عدم به دو نوع: ممکن و ممتنع، معتقد است اعدام ممکنه که همان اعیان ثابت، اشیاء ممکنه، حقایق ممکنه، شئون ذاتیه و گاهی وجودات علمیّه خوانده می‌شوند، در طورِ نبوت و به خاصیت نورِ نبوت از قوه به فعل، یعنی از باطن به ظاهر می‌آیند. در مقابل از طورِ ولایت بحث می‌کند که همانا باطن ولایت عظمی است که در آنجا می‌توان عوالم ملک و ملکوت را طی کرد. او برای تفهیم بیشترِ طور ولایت و سیر از ظاهر به باطن، مثالی ملموس می‌زند و می‌گوید خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها با تمام خصائص وجودِ مادی و ظاهری‌شان، پس از ورود به بدن و فرآیندهای متعدّد در دستگاه گوارش، لطیف می‌شوند، از آنجا لطیف‌تر شده وارد خون می‌شوند، از آنجا به دل، به دماغ و هنوز هم لطیف‌تر شده به روح می‌رسند و از آنجا به روح کلی و با این تمثیل مخاطب خود را در درک مفاهیم نبوت و ولایت یاری می‌کند. (ر.ک: همانجا)

شیخ آذری حداقل دو تفاوت میان انبیا و اولیا را برشمرده و آن را چنین عنوان می‌کند: «اول آنکه مکاشفات انبیا، اکثر در شرایع و آفاق است و مشاهدات اولیا در حقایق و انفس و این از غلبه اسم ظاهر است بر اسم باطن و استیلای مشتری بر زحل در قران ظهور انسانی آن نبی اکمل و عین ثابتۀ ولی مجبور است بر توجه به عالم علوی و عمارت تطهیر باطن خود را از ذمائم صفات.» (تصحیح باب اول و دوم نسخه خطی جواهرالاسرار، ص ۱۷۳)

علاوه بر مطالب مذکور در باب نبوت و ولایت، گویا آذری نیز مانند متقدمان خود، بی‌علاقه به بحث در مورد تفاضل ولایت بر نبوت یا نبوت بر ولایت نبوده است. به طوری که او بحث تفضیل ولایت بر نبوت را اگر در مقایسه بین دو فرد مجزّی مطرح شود؛ مردود می‌داند و می‌نویسد: «این تفضیل و ترجیح در میان ولایت و نبوت نبی است. نه تفضیل ولایت ولی که از آحاد امت و تابع نبی باشد.» (همان، ص ۱۷۴) و گویا او در این موضوع با اندیشمند متقدم خویش یعنی ابن‌عربی

هم‌داستان است؛ زیرا او نیز معتقد است: «پس اگر از فردی از اهل‌الله شنیدی که می‌گوید ولایت از نبوت برتر است، یا می‌گوید ولی، فوق نبی و رسول است، مقصودش در فرد واحد است. یعنی رسول از آن جهت که ولی است کامل‌تر و بهتر از جنبه نبوت و رسالتش است.» (دفتر داناوی-کتاب المعرفه، ص ۶۲) آذری در ادامه بحث مذکور، بدون اینکه به منبع خاصی اشاره کند، با عبارت کلی «محققان گفته‌اند» از پنج جهت ولایت یک نبی را از نبوت او فاضل‌تر می‌داند:

ولایت	نبوت	به استناد
صفت خالق	صفت مخلوق	«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره/۲۵۷)
استعمال ولایت به حق	استعمال نبوت به خلق	«الْوَلِيُّ الْخَمِيد» (شوری/۲۸)
باطنی	ظاهری	.....
خاص	عام	.....
نهایت ندارد.	نهایت دارد.	«لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (بحارالانوار، ۲/۲۲۶)

تلخیص نوشته‌های آذری در باب فضیلت ولایت بر نبوت در شخص واحد (ر.ک):

تصحیح باب اول و دوم نسخه خطی جواهرالاسرار، ص ۱۷۵-۱۷۶)

و حال اگر به نظر شاه نعمت‌الله ولی در همین موضوع دقت کنیم، درمی‌یابیم که مأخذ آذری در مطالب مذکور، احتمالاً رساله استادش بوده است، زیرا او نیز نوشته است: «چون ولایت و نبوت جمع شود در یک شخص واحد، ولایت بر نبوت راجح آید. یعنی ولایت آن نبی، از نبوت آن نبی اعلا باشد. زیرا:

- نبی متغیر و منقطع است. چنانکه فرمود «لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (بحارالانوار، ۲/۲۲۶) و نفرمود «لَا وَلِيَّ بَعْدِي».

- نبوت منتهای و ولایت نامتناهی است و نامتناهی از منتهای اعلا است.

- دیگر آنکه نبوت علم ظاهر است و ولایت معرفت باطن و معرفت باطن مشغول به حق، اعلا باشد از علم ظاهر اشتغال به خلق.

- دیگر آنکه الله تعالی را ولی خوانند و نبی نه. قوله: «وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ». (شوری/۲۸)

- ولی، مطلق حق است. قال الله تعالی: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا». (بقره/۲۵۷)

- و قال امام(علیه‌السلام) أَوْلِيَاءِ أَحَاطَةٌ بِكُلِّ شَيْءٍ. «وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج/۲۰). (رساله‌های حضرت نورالدین شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، ۱۴۷/۳)

### ۳. جهان‌شناسی

هر چند جهان آذری را با عنوان عالم کبیر و البتّه در مقایسه با عالم صغیر در مبحث قبلی تا حدی شناختیم؛ امّا در مواردی نیز شیخ اسفراینی عالم را به‌طور مستقل از انسان معرفی کرده که در این بخش برخی از دیدگاه‌های وی را مطرح می‌کنیم.

همان‌طور که در صفحات قبل آمده گویا آذری به علم حروف علاقه بسیاری داشته و از تعالیم آن در تبیین اندیشه‌هایش بهره برده است. یکی از مصادیق این ادعا، معرفی جهان هستی با استفاده از تشبیه عالم به یک کتاب است. شیخ معتقد است همچنان که یک کتاب از بیست و هشت حروف مفرد تشکیل یافته است، عالم نیز از بیست و هشت مرتبه تشکیل شده که این مراتب مثل حروف بلکه عین حروف هستند. از نظر او همچنان که حروف مفرد را از قرآن بیرون بکشند چیزی به نام قرآن وجود خارجی نخواهد داشت، به همین ترتیب اگر مراتب بیست و هشت گانه عالم را که به تعبیر او حروف کونیّه هستند از عالم خارج کنیم، چیزی به نام عالم باقی نخواهد ماند. (ر.ک: جواهرالاسرار، ص ۲۰) بر همین مبنا او می‌نویسد: «بدان که حضرت [متکلم] حقیقی عزّ شأنه به بیست و هشت اسم که ائمه اسمای حسنیند [و] مخرج [آن] بیست و هشت حرف تهجّی است و بیست و هشت مراتب کاینات عالم را از عالم اجمال که محل اسم ذهنی است به عالم تفصیل که محل اسم لفظی است،

کتابی در وجود آورد ... «(همان، ص ۱۹-۲۰) پس از این مقدمه او ۲۸ اسم الهی را با ۲۸ حرف الفبا و ۲۸ مرتبه عالم به صورت متناظر معرفی می‌کند که در جدول ذیل خلاصه شده‌اند:

اسماء الهی	حروف الفبا	مراتب عالم	اسماء الهی	حروف الفبا	مراتب عالم
المبدع	همزه	عقل اوّل	المصوّر	راء	فلک زهره
الباعث	هاء	نفس کلیه	المحصی	طای مُهمّله	فلک عطار
الباطن	عین مُهمّله	طبیعت کلیه	المعین	دال مهمله	فلک قمر(=) آسمان دنیا)
الآخر	حای مُهمّله	جوهر هیال(=) هیولای کلیه)	القابض	تای معجمه	کره اثیر
الظاهر	غین مُعجمه	جسم کلی	الحی	زای معجمه	هوا
الحکیم	خای مُعجمه	شکل کلی	المحیی	سین مهمله	آب
المحیط	قاف	عرش	الممیت	صاد مهمله	تراب
الشکور	کاف	کرسی	العزیز	طای مهمله	معادن
الغنی	جیم	فلک اطلس	الرزاق	ثای مُعجمه	نبات
المقتدر	شین معجمه	منازل فلک	المذل	ذال مُعجمه	حیوان غیر ناطق
الرب	یاء به دو نقطه	فلک زحل	القوی	فاء	فلک

				تحت	
جن	بای معجمه	اللطف	فلک مشتری	ضاد معجمه	العلیم
انسان	میم	الجامع	فلک بهرام	لام	القاهر
که با آن تعیین درجه فرمود.	عین <sup>۹</sup>	الرفیع الدرجات ذوالعرش	فلک رابع و نیر اعظم	نون	النور

تلخیص نظر آذری در باب تناظر ۲۸ اسم الهی با ۲۸ حرف الفبا و ۲۸ مرتبه عالم (ر.ک):  
جواهر الاسرار، ص ۲۰)

آذری دقیقاً همین عقیده را در باب عالم هستی در مرآه و با عنوان «فصل در  
خلقت مراتب آفرینش عالم علی طریق الاجمال» به نظم آورده است:

آفریننده چون ز گتم عدم	کرد پیدا مراتب عالم
صورتی بود مختلف اجزاء	متفق با مراتب اسماء
عقل کلی به اسم المبدع	یافت بر صور صورت او موضع
نفس کلی به اسم الباعث	شد کمالات عقل را وارث
اسم الباطن از حدیث رُسل	کرد پیدا همی طبیعت کُل...
المذل است مظهر حیوان	پس به الجامع آمده انسان
پس به اسم رفیع الدرجات	کرد تعیین رتبه‌های صفات

(مرآه، ص ۱۱-۱۲)

با دقت در مطالب مذکور و تطبیق آن با آنچه شاه نعمت الله ولی در رساله فی  
اسرار الحروف آورده است، می‌توان به این نتیجه رسید که مأخذ آذری در مطالب  
مذکور احتمالاً رساله شاه نعمت الله بوده است. در غیر این صورت این شاگرد و  
استاد از یک مأخذ مشترک دیگر در تبیین جهان‌شناسی خود استفاده کرده‌اند.

حال به مناسبت همین بحث، بخش‌هایی از کلام شاه نعمت‌الله را در تأیید نظر آذری نقل می‌کنیم که جای بسی تأمل دارد. تأمل به این معنی که شباهت بسیار زیاد مطالب مطرح شده نزد آذری و استادش، چنانکه ذکر شد می‌تواند مؤید اقتباس شاگرد از رساله‌های استاد باشد. آنجا که می‌نویسد:

«اول حرفی که موجد ایجاد فرموده همزه بود و از منازل قمر شرطین و عقل اول که به اسم البَدِیع آفریده‌اند....»

- حضرت الهیّه به اسم الباعث لوح محفوظ یعنی نفس کلیّه را ایجاد فرمود و از حروف ها و از منازل مقدره بطین.

- به اسم اَلْبَاطِن طبیعت کلیّه را آفرید و از حروف عین مُهمله و از منازل ثریا....»

- و به اسم المُذَل حیوان و از حروف ذال معجمه و از منازل سعد السعود ....»

- حضرت الله سبحانه و تعالی به اسم جامع یعنی «الله» انسان را ایجاد فرمود و از حروف میم و از منازل مقدره الفرع المؤخر.

- و به اسم رَفِیع الدَّرَجَات ذوالعرش مراتب که امور اعتباریّه است تعیین فرمود و مراتب، حرف واو است که اول عدد کامل بود و از منازل رشا.» (رساله‌های حضرت نورالدین شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، ۳/۳۵۸-۳۶۲)

در پایان با توجه به آنچه گذشت می‌توان به عنوان اختصاصات شیخ آذری در تبیین افکارش چنین گفت که او خود را مقید به یک سبک نکرده است؛ به طوری که گاه در قالب تفسیر یک حدیث اندیشه خود را عرضه کرده، گاهی شرح یک بیت شعر زمینه‌ای برای تبیین اندیشه‌اش شده است، گاه از تمثیل بهره برده، گاهی نوشته‌هایش را با نقل کلام بزرگانی چون ناصر خسرو، مولوی، ابن عربی، شبستری، عراقی، شاه نعمت‌الله ولی به تأیید رسانده است و گاهی نیز با تطبیق عالم کبیر و عالم صغیر، آیات آفاقی و انفسی حضرت حق را در تبیین افکارش به مدد فراخوانده است. حتی به نظر می‌رسد آذری از مخاطبان و علاقه‌مندان کلام منظوم نیز غافل

نبوده است؛ زیرا او از سویی در جواهرالاسرار - به استناد نمونه‌هایی که در همین مکتوب ارائه شد - هم به نقل منظومات بزرگان عرفان توجه داشته و هم از دیگر سو افکار عرفانی خویش را در دیگر آثار خود مثل مرآه و دیوان اشعارش در قالب شعر عرضه کرده است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به عصر حیات شیخ آذری (قرن نهم) که مکتب عرفانی ابن‌عربی تا حد زیادی شرح و بسط داده شده، می‌توان این‌طور گفت که آذری نیز نه تنها با تعالیم این مکتب آشنا بوده که حتی به نوعی برخی تعالیم این مکتب را در جواهرالاسرار و البته با ادبیات و سبک خود، یعنی نشر زیور یافته به نظم، نشر و انعکاس داده است. برخی از یافته‌های علم حروف و نقطه را که آذری در شرح و تبیین افکار خود از آن‌ها بهره برده و نمونه‌هایی از آن در این مکتوب آمد، نیز نباید از نظر دور داشت. انتخاب نفس‌شناسی به عنوان یکی از بهترین طرق خداشناسی، اعتقاد به رؤیت الهی، تبیین مقام جامعیت انسان و مقام خلیفه الهی او، تطبیق‌های متنوع عالم کبیر با عالم صغیر و تبیین روابط این دو عالم، حقیقت محمدیه، انسان کامل، نبوت و ولایت، تبیین مراتب هستی، از جمله مباحث عرفانی‌ای هستند که آذری در جواهرالاسرار به سبک خود به آن‌ها پرداخته است. در نهایت با توجه به نمونه‌های ارائه شده، می‌توان آذری را شاعر و عارفی در مکتب صحو تعریف کرد.



### پی‌نوشت‌ها:

۱. این کلمه در نسخه خطی شماره ۷۵۸ مجلس «مجروح» آمده است.

۲. این کلمه در نسخه تصحیح شده توسط محمد حماسیان «ظهور» آمده است.

۳. این جمله منسوب به ابوالحسن خرقانی است.

۴. «پس... او را [=خدا را] به هر وصفی که خواندیم، خود آن وصف ما بودیم، جز وصفِ وجوبِ خاصّ ذاتی. ... همچنین اگر خداوند هر وصفی را که درباره خود آورده، درباره ما نیز آورده باشد، ناگزیر فارق در میان خواهد بود و این فارق چیزی نیست جز آنکه ما در وجود به او نیازمندیم و وجود ما متوقّف بر [وجود] اوست؛ زیرا که ما بسته امکائیم و او از آنچه ما بدان نیازمندیم بی نیاز است.» (فصوص الحکم - ترجمه و تحلیل، ص ۱۶۲).

۵. این کلمه در نسخه خطی شماره ۵۸۸۲ مجلس «سکوت» آمده است.

۶. این ابیات در نسخه تصحیح شده توسط استاد نفیسی به شرح ذیل آمده است:

رو نقطه آتشی بگردان	تا دایره ای روان نماید
این نقطه ز سرعت تحرک	صد دایره هر زمان نماید
این نقطه به تو شهادت و غیب	هم ظاهر و هم نهان نماید
آن نقطه به تو کمال مطلق	در صورت این و آن نماید
آن سرعت دور نقطه دایم	ساکن به یکی مکان نماید
هر لمحّه به تو کمال هستی در	کسوت ناقصان نماید
آن نقطه بیان کنم چه چیزست	هر چند ترا گمان نماید
آن نقطه بدانکه ظلّ نورست	کان نور و رای جان نماید
آن نور دل پیمبر ماست	اکنون به تو حق عیان نماید

۷. این عبارت در بحارالانوار جلد ۲۶ صفحه ۲۵۹ بدین صورت آمده است که «نَحْنُ الْأَوَّلُونَ وَ نَحْنُ الْآخِرُونَ».

۸. با توجه به قرائن موجود در این سطور، این کلمه بایستی «احمد» بوده باشد.

۹. در پایان نامه خانم فرود «واو» نوشته شده است.



- قرآن کریم؛ ترجمه فولادوند.
- آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی؛ علی امینی‌نژاد، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم ۱۳۸۷.
- بحارالانوار؛ محمدباقر مجلسی، جلد‌های ۲ و ۲۶، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ق.
- تصحیح باب اول و دوم نسخه خطی جواهرالاسرار؛ زهرا فرود، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج ۱۳۸۲.
- تمهیدات؛ عین‌القضاة همدانی، تصحیح عقیف عسیران، ج ۴، منوچهری، تهران ۱۳۷۳.
- جواهرالاسرار؛ حمزه بن علی عبدالملک آذری طوسی، تصحیح احمد شاهد، سنبله، مشهد ۱۳۸۷.
- جواهرالاسرار منتخب مفتاح‌الاسرار؛ حمزه بن علی ملک آذری طوسی، نسخه خطی، کتابت ۱۰۴۳، کتابخانه مجلس، ش ۵۸۸۲.
- دفتر دانایی (کتاب‌المعرفه)؛ محی‌الدین بن عربی، ترجمه سعید رحیمیان، نگاه معاصر، تهران ۱۳۹۱.
- دیوان آذری اسفراینی؛ حمزه بن علی آذری اسفراینی، به اهتمام محسن کیانی و عباس رستاخیز، ج ۲، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۹۰.
- دیوان شاه نعمت الله ولی؛ شاه نعمت الله ولی، تصحیح عباس خیاطزاده، خانقاه نعمت اللهی، کرمان ۱۳۸۰.
- دیوان کبیر شمس؛ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، طلایه، تهران ۱۳۸۴.
- رساله‌های حضرت نورالدین شاه نعمت الله ولی کرمانی؛ شاه نعمت الله ولی، به اهتمام جواد نوربخش، ج ۲، خانقاه نعمت اللهی، تهران ۱۳۵۷.
- شرح فصوص‌الحکم؛ تاج‌الدین حسین خوارزمی، به تحقیق و تصحیح علامه حسن‌زاده آملی، ج ۲، بوستان کتاب، قم ۱۳۷۹.
- شرحی بر فصوص‌الحکم؛ ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، الهام، تهران ۱۳۸۰.
- فصوص‌الحکم؛ محی‌الدین بن عربی، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ج ۲، الزهراء، تهران ۱۳۷۰.

- فصوص الحکم (ترجمه و تحلیل)، محی‌الدین بن عربی، ترجمه و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، کارنامه، تهران ۱۳۸۶.
- فصوص الحکم (متن و ترجمه)؛ محی‌الدین بن عربی، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، تهران ۱۳۸۷.
- کلیات عراقی؛ فخرالدین عراقی، تصحیح سعید نفیسی، چ ۴، سنایی، تهران ۱۳۶۳.
- گلشن راز؛ شیخ محمود شبستری، تصحیح محمد حماصیان، انتشارات خدمات فرهنگی، کرمان ۱۳۸۲.
- مبانی عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، چ ۳، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران ۱۳۸۸.
- مرآة؛ نورالدین حمزه بن عبدالملک آذری اسفراینی، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، ش ۸۵۶۸۳
- مرصاد العباد (من المبدأ الی المعاد)؛ نجم‌الدین رازی، تصحیح محمد امین ریاحی، چ ۸، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۹.