

تحلیل کتاب «مفاتیح الغیوب» محمود پسیخانی نقطوی

نوشته علیرضا ذکاوتی فراگزلو

درست است که کتاب میزان مهم‌ترین اثر محمود پسیخانی نقطوی است، اما در درجه بعد مفاتیح الغیوب او اهمیت دارد که البته پیش از میزان نوشته شده است، زیرا در کتاب میزان به نام مفاتیح الغیوب اشارت هست. در انسان‌شناسی محمود پسیخانی «مفاتیح الغیب» به معنی انسان است. پس مفاتیح الغیوب اساس نظریات انسان‌شناختی محمود خواهد بود. در این مقاله نخست اندیشه‌های اساسی این کتاب، براساس تنها نسخه خطی آن، بررسی خواهد شد و سپس به خصوصیات سبک‌شناختی کتاب نیز اجمالاً اشارت خواهد رفت. بدیهی است که در این جا فرض بر این است که خواننده با خطوط کلی فلسفه و عرفان اسلامی آشناست، و این را می‌دانیم که محمود پسیخانی (متوفی ۸۳۱ هـ.ق) شاگرد فضل‌الله حروفی مقتول در حدود ۸۰۰ هـ.ق مردی دانشمند و از دیناوران و مدعیان مهدویت یا نبوت، البته به معنایی خاص، بوده است. پیروان او در اوایل عصر صفوی ظهور و قیام کردند و به شدت سرکوب شدند. مبلغان محمود مانند مبلغان اسماعیلی «حجت» نامیده می‌شوند. ما از سالها پیش بر تأثیر پذیری نقطویان از اسماعیلیه تأکید داشته‌ایم که اخیراً ملاحظه شد که این نکته مورد تأیید محققان تاریخ و عقاید اسماعیلیه نیز هست (رک: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدرای،

ص ۵۲۰ و بعد). در اینجا افزون بر آن، بر تأثیر پذیری نقطویه از امامیه و زیدیه و غلات سینه نیز - به شرحی که خواهد آمد - تأکید می‌کنیم. بعلاوه، چنانکه روشن است، محمود از مقولات و مصطلحات ابن عربی نیز سود جسته، و خصوصاً مباحث انسان‌شناسی ابن عربی مورد توجه او بوده، ولی آن را به تأویل مادی برده است همچنانکه اصطلاح نقطه را از عرفا گرفته و تعبیر مادی کرده است.

اما مشخص‌ترین خط اندیشه محمود، که گاهی فقط به آن عنوان شناخته می‌شود، تناسخ است، البته نه تناسخ روحی و معنوی، بلکه بر پایه ادوار هندی و هزاره‌های ایرانی که الی الابد تکرار می‌شوند. محمود با تکیه بر نوعی حکمت طبیعی مسیر ماده را تا انسان و آدم، که در نظر او عالی‌ترین موجود است تبیین می‌کند. در توضیح این نکته باید بگوییم که این تکرار عین صورت سابق نیست، اما چنان است که شناخته می‌شود فی‌المثل محیی‌الدین ابن عربی را بازگشت آدم صفی می‌انگارد و فضل‌الله حر و فی را بازگشت عیسی مسیح می‌پندارد. البته این تغییر و تحول زولی هم می‌تواند باشد، چنانکه شخص و سواسی به شکل غاز که آب‌بازی می‌کند باز می‌گردد یا آنکه نیش زبان می‌زند به صورت کژدمی منفور «منکره اللقاء و موحوش الاعضاء» در می‌آید. چون مبنای محمود بر چهار عنصر و چهار فصل است، چهار را عدد کامل می‌داند و حتی مبلغان او چهار چهارگسیل می‌شده‌اند. محمود نقطوی هفته را به هشته تبدیل کرد و ماه راسی و دو روز انگاشت و برای ماهها اسامی جدید بر ساخت که میرزا علی محمد باب این روش را از او تقلید کرده و شخص خود را نیز همچون محمود لقب «نقطه» داده است و البته تقلید بایته از نقطویه منحصر در این دو مورد نیست و محققان پیش از این به این مشابهت اشاره کرده‌اند. روش تبلیغ نقطویان نیز که خود متأثر از «حجت» های اسماعیلی بوده است بعداً مورد تقلید نحله‌های ساختگی قرار گرفته که خواننده دقیق خود می‌تواند دریابد. از جمله شیوه‌های مشترک تمام این گروه‌ها طرح مسائل مشکل دینی و ایجاد شک در ذهن مخاطب و سپس پاسخ دادن به آن مشکلات از راه تأویل بوده است. تأثیر پذیری محمود نقطوی از عرفان اسلامی نیز پوشیده نیست، اما گرچه او از اصطلاحات عرفا سود جسته، اساس فکرش که خاکی است با تصورات افلاکی عارفان سازگار نمی‌افتد. تأثیر نقطویان در اندیشه ایرانی وسیع بوده، به طوری که شمار قابل توجهی از شاعران و نویسندگان مهم از ایران صفوی به هند رفتند، پس از آنکه جنبش نقطوی در ایران به دست شاه طهماسب اول و سپس شاه عباس اول سرکوب شد، این گریختگان در هند به حیات فرقه‌ای خود ادامه دادند و البته بقایای اینان در آیین‌ها و فرقه‌های دیگر

مثلاً دساتیریان و آذرکیوانیان و فرقه خفشان‌ی و بالآخره در بایته) ذوب و حل شدند. می‌توان در مقولات اهل حق و نیز دراویش خاکسار نیز نشانه‌هایی از تأثیرات نقطویّه یافت. از این لحاظ مطالعه متون نقطوی اطلاعات مستقیمی از این جریان به دست می‌دهد و حتی به لحاظ تاریخ فلسفه ایرانی هم اهمیت دارد، چنانکه مرحوم اقبال لاهوری در کتاب سیر فلسفه در ایران آورده است: «محمود... قرن‌ها پیش از لایب نیتس یگانگی هستی را نفی کرد و مانند لایب نیتس باور داشت که جهان مجموعه‌ای است از واحدها یا اجزای لایتجزّای بسیط واحدها که از ازل بوده‌اند و از حیات بهره‌ورند... دگرگونی می‌پذیرند... و چون هشت دوره هشت هزار ساله، از عمر جهان گذرد جهان انحلال می‌یابد، اما مجدداً با یکدیگر می‌آمیزند و جهان نوی پدیدار می‌سازند» (ص ۷۷-۸).

پیش از ورود به اصل مطلب که تحلیل مطالب مفاتیح الغیوب است به یک تعریف از «نقطوی» که سیالکوتی در مصطلحات الشعراء به دست داده اشاره می‌کنیم: «فرقه‌ای از حکما که برای آفریننده جسم و جان ثابت کنند، و آن قوم را مجسمه نیز گویند» و از ظهوری ترشیزی یک رباعی می‌آورد که در آن نقطویان به پرستش حیوانات زیبا و خوش پیکر - مثلاً یک یوزپلنگ بدیع - متهّم شده‌اند. ظهوری در ۱۰۲۶ هـ ق در گذشته و اشاره‌اش ارزشمند است. نکته دیگر اشاره ابوریحان بیرونی است به اینکه بعضی خواصّ هندیان برای تزیین و تبرئه خدا از صفات جسمی او را نقطه نامیدند، سپس عوام همین را به باب تشبیه بردند و خدا را جسمی به طول دوازده انگشت و عرض ده انگشت انگاشتند تعالی عن التحدید و التعدید (مالمهند، چاپ حیدرآباد، ص ۲۳).

در عقاید بعضی غلات نیز با تجسیم آشنا هستیم. از این نکته هم به سرعت می‌گذریم و به این مطلب بدون هیچ توضیحی فقط اشاره می‌کنیم که ملاًصدرا از بعضی «صوفیّه مقلد» نقل کرده است که ذات احدیّت را فقط در مجالس و مظاهرش متحقق می‌دانند، به عبارت دیگر می‌گویند خدا چیزی جز ظاهر مجموع و کلّیت هستی نیست (لاتحقق بالفعل للذات الاحدیّه... مجردة عن المظاهر و المجالی، بل المتحقق هو عالم الصوره و قواها الرّوحانیّه و الحسیّیه، واللّه هو الظاهر المجموع لا بدونه، و هو حقیقه الانسان الکبیر و الكتاب المبین الّذی هذا الانسان الصغیر نمودج و نسخه مختصره عنه) (رک: رحیق مختم، آیه الله جوادی آملی، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۱۶۵).

کسی که بخواهد نقد و تحلیل این مطلب را بفهمد باید به اسفار و شروح آن رجوع کند. در اینجا منظور ما این است که به احتمال بسیار قوی نظر ملاًصدرا اشاره به نقطویّه است که او یقیناً با افکارشان

آشنا بوده است، چنانکه در همین مقاله در مبحث معاد خواهیم دید. در ردّ تناسخ نیز ملاصدرا نظر به تناسخیان معاصرش یعنی همین نقطویان دارد همچنانکه علی قلی بن قرقچای خان، حکیم قرن یازدهم، نیز در «ابطال تناسخ نامناسب»، ممکن است که گوشه چشمی به نقطویان داشته باشد (رک: احیای حکمت، نشر میراث مکتوب، ج ۱، ص ۷۷، مقدمه مصحح). این اشارات از آن جهت بود که فضای فکری قبل و بعد از تألیف مفاتیح الغیوب را به دست داده باشیم، اکنون وارد تحلیل مطالب کتاب مفاتیح الغیوب می‌شویم.

کتاب مفاتیح الغیوب محمود پسیخانی را فهرست‌نویس کتابخانه مجلس کتاب رمل پنداشته، و این از آنجاست که محمود در صفحه ۱۲ دست‌نویس، به «رموز رمل کتاب دانیال» اشارت دارد، ولی باقی مطالب کتاب همان عرفان نقطوی است که نسبت به عرفانیات معمول جنبه غیر عادی دارد، هر چند محمود در این کتاب به شیخ عربی (= محیی‌الدین ابن عربی) استناد می‌کند و از تأویلات وی برای جانداختن مدّعیات خود سود می‌جوید، اما محمود را نمی‌توان عارفی از مکتب ابن عربی به حساب آورد. او با نظر به طبیعیات، اصل را چهار عنصر می‌داند و بس، چنانکه گوید: «کَلِّیَّتِ سَہَاوَاتِ وَ مَا فِی السَّمَاوَاتِ هَمِیْنِ نَفْسِ آبٍ وَ خَاکٍ وَ بَادٍ وَ آتَشٍ اسْت» (۱۶). و همچون متفکران ایران قدیم و هر اقلیتوس یونانی چهار عنصر را هم به آتش بر می‌گرداند: «سه عنصر سبب ظهور نفس آتش‌اند و بس» (۱۶).

همو «سهاویات» را به آدمی زاده تعبیر می‌کند و می‌گوید: «تأویل همه مجردات به خوابِ آدمی است» (۱۷) و باز به ماده بر می‌گردد: «آنچه از ذکر ملائکه سهاوی ذکر رفته است که بعضی از تلج‌اند و بعضی از میاه و بعضی از نار ... جمله خبرِ خاک و باد و آب و آتش است لاغیر و اللّٰه لاغیر واللّٰه لاغیر» (۱۹). حتی وقتی که شما یک حرف را تلفظ می‌کنید، مفرد نیست و به هر حال مرکب از حرف و حرکت است (۸).

پس این را باید توجه داشت که محمود عناصر را به طور مفرد و جداگانه قابل تحقیق نمی‌داند، بلکه آنها حتماً در حال ترکیب هستند: «از روی نقطویت هیچ شیئی را مفرد وجود نیست» (۲۶) «اگرچه ذره و اقلّ ذره باشد». (۲۵) ظهور هیچ شیئی به تفرید جایز نیست. او اصل عناصر را «اصول نفسیه» می‌نامد که پایه نقطه و قبل از نقطه است (۲۶ و ۲۷) و این یادآور آن است که در علم جدید ماده را هم به ذرات (فوتون) یا «موج» تحویل می‌کنند.

محمود از ایدئالیست‌ها به «اهل خیال» تعبیر می‌کند و می‌گوید: اهل خیال می‌گویند: «ذات قابل رؤیت نیست، آنچه هست صفات است» (۳۱)، ولی خود تأکید می‌ورزد که «رؤیت جز آب و خاک و باد و آتش واقع شدن محال است» (۴۴ و ۴۵) و نیز گوید: «هر که ورای باد و خاک و آتش و آب چیزی را تجلّیل کرده باشد کافر به حقّ خویش گشته است به یک وجه» (۳۴). همه چیز به نقطه بر می‌گردد، حتی مهره‌های پشت انسان و حیوان نقطه نقطه است (۳۱-۳۲). حتی «اللّه» را هم بدون نقاط اربعه (= چهار حرف) نمی‌توان نوشت (۵۱). او باطن را هم به ظاهر تحویل و تأویل می‌کند: «هر چند به غیب خبر داده‌اند، اما خبر از اینجا کرده شده است» (۶۰). هفت آسمان چیزی نیست جز «طبقات سبع حجاب سبعه دماغیه» (۶۶) و ائمه سبعه همان کواکب سماویّه‌اند (۷-۶۶). اگر چیزی محسوس و مرئی نباشد «پس بیان ایشان چون کرده می‌شود؟» (۶۱).

از جمله معانی نقطه در فلسفه محمود «علامت» و «واحد» و «حرف» است. راجع به نکته اخیر باید گفت که محمود نخست از حروفیه بوده (که اصل را حرف می‌دانند) و سپس آنان را اهل خیال (= ایدئالیست) لقب داده است (۶۶).

این که ظاهر و باطنی هست مورد انکار محمود نیست. ولی ظاهر را چیزی می‌داند که در رؤیت مقدّم آید و باطن آن است که در رؤیت مؤخّر آید (۵-۱۵۴). عرفانیات و تأویلات محمود خیلی دقیق است و گاه با تطبیقهای مکتب ابن عربی مشتبه می‌شود و خود از او به تجلیل یاد کرده است (۸۶، ۹۱ و ۹۳...). از آن جمله تأویل عرش است به نفس احمد (۹۹) و تأویل «عرش رحمان» به اوّل افلاک که آدم کنایه از اوست، و «عرش عظیم» به نفس کل که نفس ابراهیم است، و «عرش مجید» که نفس موسی و صورت عقل است، و «عرش کریم» که همان کرسی است و مرتبه عیسویّه است، و نفس مریم مرتبه حوّاست (۱۰۰-۱۰۱). اما باز هم به نغمه آغازین خود بر می‌گردد که خاک جبرئیل و آب میکائیل و باد اسرافیل و نار عزرائیل است (۱۲۹-۱۳۰).

در پاسخ «اهل خیال» می‌نویسد: «باید دید هر چه ذات است همین صورت است و هر چه نفس است همین ذات، که صورت اشارت بدوست. جسم مرکّب خود اوست (۱۶۹) و بیشتر توضیح می‌دهد: «صورت نفس است و ذات تن» (۱۷۰) و «حوالت به غیب کردن احتیاج نباشد» (۲۲۸) و (۲۲۹) و «این که اهل خیال معنی اعتبار کرده‌اند و چیزی در غیب و رای این صورت رعبه (= چهار عنصر) تصور کرده، پنداشته‌اند چیزی دیگر هست، همین نزول و عروج و اقبال و ادبار دایره دوار است که تصوّر کرده‌اند» (۲۳۰).

بر این اساس، «جن و ملک اجسام لطیفه‌اند» (۲۵۷-۲۵۸) و غیب نسبی است (۲۶۱) و بالأخره کلمه آخر را گفته است که بیحیایی است که بگویند بجز از محمد اربعه (= اصل چهارگانی) چیزی هست (۳۰۸). اما خود او ظاهراً عنصر پنجمی را هم فرض کرده است.

درباره «لمعات نوریّه» یا همان عنصر پنجم اشارتی دارد (۸۶) آیا این را با عنصر فلکی (= ائیر) قدما باید یکی انگاشت یا با جسم هورقلیایی که بعدها شیخیه آن را عنصر اقلیم هشتم نامیدند تطبیق می‌شود؟ این در حال حاضر برای من قطعی نیست، ولی آنچه مسلم است محمود اول و آخر و ظاهر باطن را به چهار عنصر تأویل کرده است (۸۰).

کلمات محمود بسیار صریح و قاطع است و تقیه نورزیده، چنانکه در آغاز مفاتیح الغیوب می‌خوانیم: «سؤال: آن که خلق گفته می‌شود کدام است؟ جواب: آن که خلق گفته می‌شود الله است» (۱). بعد در چند صفحه توضیح می‌دهد که چگونه کلیات وجود به نفس الله و الله به وجود کلیات پیدا می‌شود. در صفحه ۴ سؤال دیگری با جوابش آمده است: «سؤال: من چنان دانم که این اشارت ائی انا الله که تو به نفس صدر صفة [= پیغمبر اسلام] اطلاق می‌کنی که نفس او می‌فرموده است، الله می‌گوید. فانظر ماذا تری. تفحص از مسئول بعد از سؤال سایل: یعنی چنان می‌دانی که این اشارت را الله مصور مجسم مرکب مرئی فرموده است که آن نفس غیر صدر صفة بوده است. جواب از سایل: بلی این اشارت را هر چند نفس الله مرئی نبوده است اما جبرئیل از او به نزد محمد آورده است. تفتیش از مسئول اول: آن جبرئیل که آمد و این آیت را آورد نفس محمد بود یا خود به غیر از نفس محمد شخصی بود مرئی و مجسم و مرکب و مشخص که بیامد و این آیت را به محمد [ص] تلقین کرد که به غیر از نفس محمد نفوسی دیگر نیز آن جبرئیل مذکور را دیده باشند... جواب: بلی یک بار، به صورت دهیه [دحیه] کلی می‌گویند که دیده‌اند و بس تفتیش از مسئول: پس آن صورت مرئی مشخصه مرکبه کلی صورت دهیه [دحیه] کلی باشد نه صورت جبرئیل لا مرئی... زیرا که هرگز جایز نیست که یک صورت به غیر از یک صورت تواند بود...» (۵). و به دنباله آن فرشته وحی را نیز به چهار عنصر تأویل می‌کند.

درباره «اعیان ثابته» که ابن عربی نوعی هستی که ثبوت نامیده می‌شود (نه وجود) برای آن قائل است محمود بایستی آن را ذاتی موجودات انگاشته باشد که لازمه همان قدیم بودن عناصر اربعه خواهد بود و پروردگاری یعنی پرورش موجودات در همان است و خود همان است (۲۳۳ و ۲۳۴). محمود به نوعی اشاره به بقای انساب و اصلح نیز کرده است: «آدم از همه معتدل تر بود باقی ماند» (۲۳۵) در

اینجا مسئله تناسخ مطرح می‌شود.

تناسخ را بعضی تحلیل‌گران به تطابق انسان و حیوان برگردانده‌اند (الفراسة عند العرب، ص ۲۰، به نقل از کتاب البیث جابر بن حیّان). در «علم فراست» یا قیافه‌شناسی، که نقطویان نیز به آن توجه داشتند و آن را «علم احصاء» می‌نامیدند، شباهتهای انسان و حیوان ملحوظ است. قدما در تعبیر خواب و در قیافه‌شناسی از روی این همانندیها حکم می‌کردند. چنانکه در کتاب الفراسة فخر رازی مثالهای بسیاری در این باب آمده است (همان منبع، ص ۱۵۱-۱۵۹). خصوصاً دلالت چهره را بر حالات نفسانی اهمیت می‌دادند (همان، ۱۴۸) که فضل الله نعیمی استرآبادی بنیانگذار حروفیه و استاد محمود پسیخانی تأویلات مخصوصی در این باب دارد (تشیع و تصوف، ص ۲۰۲).

حال که نام سیدفضل الله حروفی در میان آمد باید دانست که او دعوی امام زمانی داشته، چنانکه گوید: «اتی رأیت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً، و من دوازدهم ایشان» [تشیع و تصوف، ص ۲۲۴ به نقل از جاودان کبیر].

غالب مدعیان مهدویت سید هم بوده‌اند و یا دعوی سیادت داشته‌اند، اما هم از دیرباز کسانی بودند که با انتساب معنوی به اهل البیت و آل محمد خود را «محمدی» و نیز مهدی می‌دانستند. این نظریه بر پایه حدیث نبوی «سلیمان منّا اهل البیت» بنا شد و ظاهراً نخستین بار آن را ابوالخطاب اسدی غالی معروف (مقتول ۱۳۸ هـ ق) اظهار کرده است. او به عنوان پدر معنوی اسماعیل بن جعفر صادق [ع] خود را «ابو اسماعیل» نامید و می‌گفت: تنها آن فرزندخواندگی معتبر است که معنوی و باگزینش الهی باشد. این نظریه (یعنی به اعتبار پیوستگی معنوی، جزء خاندان پیغمبر به حساب آمدن) از تشیع به تصوف انتقال یافت (تشیع و تصوف، ص ۲۵-۲۶) و بعدها مورد توجه و استناد حلاج و شلمغانی قرار گرفت. ماسینیون حلاج را از غلات سلیمانی (سینیّه در مقابل میمیّه یا محمدیه) محسوب داشته (رک: سلمان پاکه، ترجمه علی شریعتی) و شلمغانی هم نظرش این بوده که امامت هم از خاندان عباس و هم طالبی بیرون رود (تشیع و تصوف، ص ۱۹۱). در واقع حلاج و شلمغانی ولایت را که وراثت معنوی پیغمبر است از وراثت جسمانی آن حضرت جدا می‌کردند. با این توضیح و به این اعتبار می‌توان محمود پسیخانی را در مقابل سید فضل الله از نخله «سینیّه» در مقابل نخله «میمیه» به حساب آورد، چه هر دو مدعی مهدویت بوده‌اند. اما فضل الله سید است، حال آنکه محمود سید نبوده است و چنین ادعایی نکرده و لازم نیز نمی‌دانسته است، اما این که امام زمان باید مرئی و مشهود باشد مورد تأکید

اوست: «امام زمان مشهود و مشخص و مرئی باید» (مفاتیح الغیوب، ص ۹۰). البته در همین کتاب می خوانیم: «از علی تا ولی آخر...» (همان، ص ۹۱) و نیز گوید: «امام مبین ما دوازده است: علی و حسین و حسن و زین العابدین...» (۱۹۹). در مطرح کردن روایات شیعی به عنوان عقاید بالفعل شیعیان تا آنجا پیش می رود که می گوید: «صاحب زمان را باید دست تا زانو برسد تا بدانند صاحب زمان است» (۲۰۷).

سید فضل الله، و محمود پسیخانی برای جذب و جلب شیعیان این روایات را به عنوان مشهورات یا مسلّمات شیعی بیان می کرده اند هم چنان که بعدها سید علی محمد باب و حسینعلی بهاء (که اولی سید بود و دومی نبود) از اصطلاحات معمول در تشیع برای بسط دعای ساختگی خود سود جسته اند. سید فضل الله و محمود پسیخانی هر دو حلاج را ستوده اند. سید فضل الله حلاج را «علیم بذات الصدور» لقب داده و آخر سلسله ولایت دانسته است (تشیع و تصوف، ص ۲۱۹ و ۲۲۰) و محمود نیز او را «شیخ مقتول، شیخ منصور» لقب می دهد (مفاتیح الغیوب، ص ۲۰۸).

محمود خود را وارث به حق فضل الله می دانست و از او به عنوان «فضل یزدان الملّقب بالتّعمیمی» نام می برد (۱۸۸-۱۸۹) و می گوید: «آن نقطه که از پسیخانی مروی است اشارت بدوست» (۱۸۳). با این حال فضل الله و پیروانش محمود را مردود دانستند و محمود هم در زندگی فضل الله از او انشعاب کرد و حروفیّه گیلان، یعنی همان پیروان فضل الله طبق قرائت و روایت محمود، منکر حشر و نشر در معنای معروف و مشهورش شدند، به طوری که سید اسحاق استرآبادی خلیفه فضل الله با آنها به مخالفت برخاست.

اما حشر در نظر محمود «عبارت از فراق محتد اربعه (= اصل چهارگانی) تواند بود از حیّز مرگب مربع خویش» (۲۴۴). این اصل مادی که در عین چهارتایی یکی است و در عین یکی بودن چهارتاست به «یکچار» تعبیر می شود (۴۶ و ۴۷) وقتی از هم جدا شوند این همان قیامت است اما سزا و جزا چنین است که «جزای خیر همین ذکر خیر است» (۲۸۷) «وگر نه پیغمبر را چه نیاز به صلوات ما؟» (۲۸۸) «پس باید خود را نیکنام گردانی و بدنام نگردانی. گناه یعنی بدنام کردن خود و ثواب یعنی نیک نام کردن خود» (۳۰۲).

سزا و جزا چگونه محقق می شود؟ اینجا است که محمود پسیخانی پیشتاز ملاًصدرا جلوه می کند. می دانیم که ملاًصدرا اثبات حشر را با تجسّد خیال و تجرّد خیال ربط داده است. محمود می نویسد: «او را از صورت مجسم به صورت مجّیل، مجسّد و مصوّر گشتن ناگزیر است. میوت الزّجل علی ما عاش علیه و آن

صورت کسبِ او باشد و آن خیال دماغی [= متصل] نیست خیال وجودی [= منفصل] باشد» (۸۶). چون مطلب خیلی مهم و جالب توجه است، عین عبارات محمود پسیخانی را که تقریباً دو قرن پیش از ملاًصدرا می‌زیسته، و نسخه مفاتیح الغیوب، که ما از آن نقل می‌کنیم به تاریخ ۹۸۷ (یعنی وقتی که ملاًصدرا هشت ساله بوده است کتابت شده) می‌آوریم تا تأثیر پذیری بسیار محتمل ملاًصدرا را از محمود پسیخانی در توجیه معاد نشان داده باشیم. اینک نوشته محمود: «شک نیست که موت هست اما به مراتب، و حیات هست آن نیز به مراتب. و آنکه گفته شد موت را مراتب است، اما به حقیقت موت عبارت است از حال صورت مجسم به حال خیال مجسد گشتن است چنانکه به کلی آن صورت مجسد بدّل صورت مرکب گردد و چنانکه در حال جسمانی شاهد صورت مجسم بود در آن حال شاهد صورت مجسد گردد و نشنکم فیما لاتعلمون [سوره واقعه، آیه ۶۱] و آن صورت مجسد دوازده صورت تواند بود که مراتب موت عبارت از اوست تا حیات بعد از موت عبارت بعد از تبدیل صورت جسمیه به خیال روحانی محیّل گشتن باشد ثم میتکم ثم یحییکم [سوره روم، آیه ۴۰] و این اثناعشر صورت انسانی تواند بود که مراتب است و آن مراتب ۱: صورت علم [ظ: عمل] است که منکر و نکیر کنایه از اوست. ۲: صورت علم است که ازهار و ریاحین و اوراق و اشجار کنایه از اوست. ۳: صورت اعتقاد است که صورت حسن کنایه از اوست. ۴: صورت مقام است که صورت ملکیه کنایه از اوست. ۵: صورت حال است که لمعات نوریّه کنایه از اوست. ۶: رسل است که صورت بشر مستوی کنایه از اوست. ۷: صورت ملکیه است که در مقام اشارت کرده شد و آن اشارت مر صورت ملکیه را به مراتب تواند بود و الباقی ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲: جمله این ۴ صورت اشاره به ۴ مرتبه نفسیه تواند بود و به قواعد شیخ [ابن عربی] قدس الله سره اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء تنزیه و اسماء نعوت و اسماء افعال است» (۸۶).

در اینجا توضیحی ضرور است که «۴ صورت» اشتباه و «۵ صورت» صحیح است چنانکه خود نیز پنج عنوان اسماء ذات و صفات و اسماء تنزیه و اسماء نعوت و اسماء افعال آورده است. حال ببینیم بهشت و دوزخ چگونه است؟

«هر که عیش او بر عمل صالح بوده باشد بعد از تبدیل صورت نشأه او که نشأه آخرت است خود را به مصاحبت اصحاب جمال و اصحاب زینت به مقتضای ذوق وجود و لذت شهود می‌یابد... و این مرتبه و جمله مراتب اثناعشر به تقابل تواند بود... مثلاً در عمل طالح التزام به صور قبیح و اکراه تواند

بود که تارک الصلوة و مانع الزکوة و الحج و غیر ذلک، هر که به فعل او و صورت حسن نتیجه دهد به ترک او صورت قبیح نتیجه دهد» (۸۷).

همچنین است صورتهای علمیّه که کسب کرده ایم که به صورت علم استدلالی و صورت علم لدنی کشفی تقسیم می شود و این دومی زیباتر و نیکوتر است (۸۸) به همین ترتیب دوازده مرتبه را شرح می دهد که هر آنچه در این نشأه در تخیل دماغی [= خیال متصل] بوده در آنجا به صورت خارجیّه [= خیال منفصل] مصوّر و مشخصّ تواند بود (۸۹) و بر حسب قوت شخص، آن صورتهای قوی تر است.

در آخر این تفصیلات روایتی از پیغمبر (ص) آورده است که «الثوم موثّ صغیر و آن انقلاب حال عبد است از مشاهده محسوسات با عالم برزخ» (۹۵). و چنین رفع استبعاد می کند که «ترا این در خاطر می گردد که خدای تو قادر نیست، و مع ذلک تو این قدرت [تخیل] را از نفس خویش می بینی و مشاهده می کنی الحیال خلق من خلق الله تع» (۹۶). و این همان مطلب است که در حکمت متعالیه می گویند: نفس جسمی به اقتضا و تناسب خود می آفریند. تعبیر نفس معنصر (۳۰۷) محمود پسیخانی خیلی پر معناست.

در اینجا مناسب است که بحث تناسخ نقطویه را آن گونه که در مفاتیح الغیوب آمده است مطرح کنیم: «سؤال: آنکه تناسخ گفته شده است سیر محمود هست یا نه؟ جواب: هر چه سیر محمود است سیر دایره لاغیر است ... اگر تناسخ را سیر سیر دایره است صحیح که سیر محمود است و اگر سیر سیر دایره نیست همانا که سیر محمود نیست» (۲۵۴) و توضیح می دهد که بعضی تناسخ را به معنی انتقال جان غیر جسمانی از بدنی به بدن دیگر می دانند: «ایشان به نقطه که بود موجودات است نرسیده باشند و ایمان مطلق به نقطه واحده لاغیر که مرئی و مشخص است معقود نساخته همانا که می گویند ما را جانی است که آن جان معنی ماست و ورای این بدن مرکب مربع [= چهار عنصری] در دل ما مخفی است و آن معنی را از برای نفس خود سیر بالله بردن لازم است زیرا که پروردگار و آمرزیدگار او آن است و زان معنی ما را حالتی می شود که از این قفص به در می رود و به شرط کمال و نقصان به عذاب و راحت می افتد و آن عذاب و راحت مر او را چنان است که اگر او سیر تمام کرد و مطلوب مطلق خود را یافت بعد از آن که از قالب اوّل به در رود و بدانجا که در حالت حیات مقصود و منظور او آن جان و آن شکل و آن صورت بوده است آنجا واصل می گردد و به معنی آن شکل و صورت که منظور و مطلوب او بوده است متحد می گردد. و مع هذا اهل تصوف ... اعراض می کنند که این سیر جایز نیست، زیرا که روح با بدن

طاری می‌شود و قاعده چنان است که یک روح یک بدن را باشد... و جایز نیست که روح مجرد به بدنی دیگر واصل گردد و به بدن دیگر خود را نسخ کند و این اعتراض اهل تصوف را بر ایشان برای آن است که ایشان سیر خود را ۴ گرفته‌اند چنانکه می‌گویند هر که از ما صورت انسان دریافت، و مطلوب و منظور خویش او را ساخت، و خود را به کنه تام در تقید او تعلیق کرد که همان وقتی که از این قفص اول مجرد گردد بدن صورت که در حال حیات متعلق او بود خود را نسخه کند و بدان منظور خویش متحد گردد. و حتی که من شنوده‌ام که یکی را از ایشان می‌کشند مرید مقرب او از او پرسید که بعد از این تبدیل من تو را کجا یابم؟ گفت فلان شخص بقال که در فلان دروازه نشسته است نسخه من است، آنجا مرا بیاب! و دیگر شنودم که احدی از ایشان گفت تابوت که در فلان شهر است تابوت من بود که صورت اول من در آنجاست و من در آن شهر پادشاه بودم که اکنون خود را بدین صورت نسخه کرده‌ام و این سیر مذکور را... ایشان «نسخ» می‌گویند و سیری دیگر آن است که هرگاه احدی را از ایشان دل متعلق اوصاف حیوانی گردد و ایشان خود را در قید و تعلق شهوانی و حیوانی مقید گردانند همانا که بعد از تبدیل صورت اول، آن نسخه مذکور ایشان صورت حیوانی تواند بود که آن معنی به همان مرتبه حیوانیه که در حال حیات دل متعلق آن بود مصور گردد و این مرتبه را «مسخ» نامیده‌اند و دیگر آن است... چنانکه در حیوان و انسان گفته شد، اگر احدی را معنی متعلق عالم نبات گردد به صورت نبات مصور خواهد گشت تا گویند این «فسخ» است. دیگر آنکه اگر یکی دیگر در حال حیات عالم جمادی گیرد و خود را در آن عالم مقید گرداند و به نشو و نما در نیاید و هیچ ترقی را تحمل نکند بعد از تبدیل صورت اول او را مصور به صورت جماد باید شد و به صورت جمادی باید برآمد تا گویند این «رسخ» است» (۲۵۴-۲۵۷).

بار دیگر تأکید می‌کنیم که محمود به مفارقات و مجردات قائل نیست و در برابر این سؤال که «ارواح مجرد و اجساد لطیفه و اشباح محیله و عالم معنی و عالم ملکوت و صورت روحانیه» چیست؟ جواب می‌دهد: «این جمله مذکور که گفته می‌شود محتمل اربعه [= اصل چهارگانی و چهار عنصری] را گفته می‌شود در حالت تفرید (۲۵۷) و به طور واضح تر پاسخ می‌دهد که «قطرات مائیه و قطرات هوائیه و اشتعال ناریه و بخارات ارضیه» را که هنوز مرکب نگشته‌اند، اجساد لطیفه و ارواح قدسیه و اشباح انسیه... نامیده‌اند (۲۵۸). و این روایت پیغمبر را شاهد می‌آورد که هیچ برگی از درخت نیفتد و هیچ قطره‌ای از آسمان نیارد و هیچ ثلجی از ثلوج (= برفها) به زمین نیاید که ۴ ملایکه با او

همراه نباشند (۲۶۰) آنگاه غیب را چنین معنی می‌کند که غیب برای آن کس غیب است که بدو نرسیده (۲۶۱) و «چون مرتبه دنیّه [= مردم پست و مقلّد] از آن رؤیت که انبیاء به حق خبر داده‌اند غایب بوده‌اند، هر آینه آن خبر انبیاء مر ایشان را خبر غیب بود نه خبر حضور» (۲۶۱) و با یک عبارت عربی این مطلب را تمام می‌کند که: «لا تحقروا ظواهرکم، و نحن نحکم بالظاهر فان الغیب جهل و الجهل کفر و الکفر نقص، فالخیر لکم ان تتركوا النقصان و الزموا بما هو احسن بکم و اطیب منکم و املح فیکم» (۲۶۱) که نیکویی و گوارایی و ملاحظت را در ظاهر و حس می‌داند.

ادعای محمود این بوده است که «هر چه از معنیات و موهومات است در دور محمود که آخر دور و آخر بعث است ظاهر خواهد شد» (۲۵۱). او تجلیات اربعه الهیه را همان مزاج عناصر اربعه می‌داند (۲۵۲) و می‌نویسد: «آن تجلیات که اوشان را به وهم و غیب و خیال رؤیت کرده است، این مغایرت مزاج اربعه است که صور کلّ و کلیات از او مرگبند و بدو قایم‌اند ... و آن متجلی که از نفس ایشان غایب است ... لاشیء و نابود است» (۲۵۲) و بالأخره خطاب به خواننده می‌گوید: «فافهم و تأمل و لا تفرق عن کلّیک ... انت الّذی وجدت نفسک بنفسک، لاهو الانفسک و لانفسک الاله، و لا تشرک به، تمسک بما تری، و الزم بنفسک الحکیم» (۲۵۱)، اینجا نظر خواننده را به عبارتی که در صدر مقال از مآصدرا نقل شد جلب می‌کنیم.

نظریه مبدأ و معاد تقطوبه مورد توجه شاعران متفکر منابیل به تقطوبه نیز واقع شده است، چنانکه ملا محمد صوفی مازندرانی (متوفی متهم به الحاد) در ساقی‌نامه‌اش آورده است:

بهشت برین خاطر شاد ماست خدای غنی طبع آزاد ماست

بار دیگر به این مطلب برگردیم که در قرن هشتم و بعد از آن تشیع و جنبشهای شیعی به سرعت در ایران و فرهنگ ایران جای خود را باز می‌کرد چنانکه استقرار حکومتهای مشعشعی نوع سرداری زمینه‌ساز صفویه گردید. لذا جنبشهایی هم که در ذات خود شیعی نبودند - خصوصاً در شمال ایران که اصلاً اسلام به شکل تشیع (زیدی) عرضه شده بود - می‌بایستی از مقولات و مقالات شیعیانه استفاده کنند.

در مورد زیدگیری در شمال ایران، این را هم بگویم که آل‌بویه پس از به‌دست آوردن قدرت ترجیح دادند به تشیع امامیه بگرایند که رسماً امام حاضری نداشته باشد که به حکومت او دعوت شود (تشیع و تصوف، ص ۴۱ و حاشیه ص ۴۲).

محمود پسیخانی در رساله «پرسش و پاسخ» که دکتر صادق کیا به چاپ رسانیده است می‌نویسد: «یا [اگر معترض] گوید که مسجد اقصا و قبه صخره بس تبرک جای است، [باید] تا حجت گوید محضر اثنا عشر و مجمع شیعہ بس عالی مقامی است» (نقطویان یا پسیخانیان، ص ۱۳۲) و این بعد از آن است که از گیلان و طبرستان نام برده است، که معلوم می‌شود در زمان محمود گیلان و طبرستان اکثریت شیعی امامی داشته است.

اما در کتاب مفاتیح الغیوب که در این گفتار مورد بحث و ویژه ماست مکرر به حضرت امیر (۱۳۰، ۱۴۹ و ۱۶۴) و اینکه علی و محمد نفس واحدند (۱۵۲) و نفس کرار (۱۴۴) و ۱۵۱) و مقام نقطه علویّه (۱۶۸) اشاره دارد و نیز به کلمه مشهور علی علیه السلام (لم اعبد ربّاً لم اره) استناد می‌کند (۱۳۳).

بر همین قیاس است تصریح سید فضل الله حروفی و محمود پسیخانی (و نیز باب و بهاء) بر «خاتم رسل» بودن محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله.

محمود پسیخانی کمال احترام برای پیغمبر اسلام قائل است و خود را نشأه ثانی آن حضرت می‌داند: خاتم رسل گوید: انا افصح من تکلم بالضاد، «صاد نفس رسول است و مراد از ضاد نقطه است» (۱۶۵) و چنین توضیح می‌دهد: «من نمی‌گویم که او از عالم نقطه بیخبر بود، اما چون مرتبه حرفیه را گرفته بود بیان نقطه نکرد تا در نشأه ثانی خود که عبارت از مقام محمود است (اشاره به آیه ۷۹، سوره اسراء) بیان نقطه کند» (۱۶۶).

محمود، محمد [ص] را طبق تعبیّرات ابن عربی، «برزخ اکبر» و «واسطه عالمین» می‌نامد (۲۳) و طبق تعبیر خاص خود آن حضرت را «تشدید ارض» لقب می‌دهد (۲۳) به این معنا که عالی‌ترین و پیچیده‌ترین مخلوق زمینی بوده است [و انسان کامل است] و نیز گوید: «قطع حجج اولین و آخرین به نفس محمد» شده است (۳۰) و البته خود را «نقطه رابع احد و احمد و محمد» لقب داده است (۲۴).

بدین‌گونه محمود پسیخانی همچون یک متفکر مستقل تعبیر خاص خود را از شخصیت پیغمبر اسلام (ص) و مطالب قرآنی داشته، که البته مورد قبول مسلمانان راست‌کیش نیست. هم‌چنان که خود را «مبین علی و دانیال» می‌داند، نه مقلد نفس ایشان (۳۹ و ۴۰).

این‌که در نوشته‌های ردیه، محمود پسیخانی و پیروان او را اباحی نامیده‌اند از جنبه عداوت و سوء تبلیغ خالی نیست، با این حال محمود همچون یک عارف بلند نظر آنچه را زشت یا نیک نامیده می‌شود خارج از حق و حقیقت نمی‌داند. سؤال: «فاحشه در حق گنجد؟» جواب: «باید اعتبار جلال و جمال کرد» (۱۹۸).

محمود پسیخانی همچون افلاطون به شاعران اهمیت چندانی نمی‌دهد و استدلالش این است که: «باید دانست هر چه شعر است اختراع طبع است و هر چه طبع است مؤدّی به کلیت نمی‌شود، زیرا که طبع خیالی و قوه‌ای مفرد و مجرد است نه صورت مرکب که مرتبه کلیت است و عالم رؤیت ربّ و ربوبیت» (۳۰۰). در این جمله هم خردگرایی محمود پیداست و هم اینکه صورت مرکب را بر مفرد [که در خارج امکان تحقق ندارد و در «خیال»، «وجود» می‌یابد] ترجیح می‌نهد و هم اینکه شعر را به حساب خردمندانه نبودن کم‌اهمیت می‌داند، چنانکه در همان جا می‌گوید: «توحید بر شاعر صادق نباشد» (۳۰۰) و نیز گوید: «ذکر خیر شعرا [= بهترین عنوان برای شعرا] اهل طبیعت است که ایشان محبّ خط و خال و چشم و ابرو باشند» (۲۸۹). و نیز گوید: با شاعر سلام و علیک نکنند.

کتاب مفاتیح الغیب از لحاظ رسم الخط کهن است، چنانکه «ائمه» را «ایمه» (۱۰ و ۶۶) «سائل» را «سایل» (۵۰) «ذنب» را «ذیب» (۱۷) «موئل» را «مویل» (۱۸) شئون را شیون (۹) «باغان» (= باغ‌ها) را «بیغان» (۱۷) «ازبرای» را «ازبراء» (۱۶) «سوءظن» را «سوی ظن» (۶۳) «ابجد» را «ایبجد» (۲۹ و ۲۱۵) «فضیلت» را «فضالت» (۸۲) و «بینید و بینیم» را «به بینیم و به بینید» (۴۳ و ۴۵) و «بئر» را «بیر» (۶۴) و «نیفتند» را «نه یفتند» (۲۶۰) نوشته است. البته عربیهای قُح یا بیقاعده هم دارد مثل ناتج و خوایص (۴۱) و نیز کلمتیه و مضغتیبه (۳۱) و معنصر (۴۵ و ۴۷) و نیز ترکیبات عظمی و عرفانی و خطّانی و وسطانی (۳۲) و خوفانی و شرکانی (۲۷۳) و عشقانیّه و ذوقانیّه (۸۹) ... این کتاب از لحاظ دستوری هم کهن است و از نثر اواخر قرن هشتم که نوشته شده بسیار قدیم‌تر می‌نماید. علت آن است که در منطقه شمال نوشته شده که تا حدّی مجزّاً و برکنار از سایر نقاط بوده است.

اینک نمونه‌هایی از عبارات کتاب که ویژگیهای سبک‌شناختی و فکری آن را نشان می‌دهد:

□ چون جمله را به تأنی قرائت رود (۳۱) یعنی: چون جمله به تأنی قرائت شود.

□ به نظر ظاهر دیده آمد (۳۱) یعنی: به نظر ظاهر دیده شد.

□ پس مقرر ... (۹) یعنی: پس مقرر شد ...

□ هر چه هست و بود و بُود ... (۲۷)

□ تا بیان کرده آید (۴۴) یعنی: تا بیان کرده شود.

□ مجهول مانده‌اند (۳۴) یعنی: جاهل مانده‌اند.

□ جمله خبر داده آیند (۴۸) یعنی: جمله خبر داده شوند.

- وقتی حق منحصری باشد، هر که محصی نباشد ناحق باشد (۴۹) یعنی: وقتی آنچه حقیقت است بر شردنی و قابل احصاء است پس هر که اهل احصاء نیست، اهل حقیقت نیست.
- محال است که محال (۵۰) یعنی: محال است به تأکید.
- حاصل نباشد که حاصل نباشد (۵۰) یعنی: حاصل نباشد به تأکید.
- صدق نیاید و البته صدق نیاید (۵۳).
- یک ره (۵۰ و ۵۲) یعنی: یک بار.
- اویی [= هویت] (۵۱).
- نوک قلم (۵۱).
- قانون و قوام و قرار و استوا (۶۰).
- مقرر باید دید (۶۱) یعنی: مسلم باید دانست.
- به قولی که او را باشد (۶۱) یعنی: به زبانی که او را باشد.
- چندین وجهی دیگر (۶۳) یعنی: چندین وجه دیگر.
- کمال ترکیب است و نقص تجزیه است، هر چند به صورت آدمی مصور باشد (۶۲) هر چه کمال و نقصان است به غیر از این قانون امزجه و طبایع و ارکان نتواند بود و نشاید که باشد. تا تصور به غایبی و خارجی دیگر نرود (۶۴) که نیست و نیست و نیست ...
- اَمّت محمد [ص] از اَمّیتِ او کی استخلاص یابند؟ (۶۴).
- صدر صفه (۳، ۲۰، ۲۵، ۳۸ و ۶۵...) یعنی پیغمبر اسلام (ص).
- تا مقرر گردد... از سوی ظنّ چه خسران حاصل است و کدام مراتب یافت [یعنی: یافت می شود] (۶۳).
- خواست به شدت ظهور خود را به خود ظاهر کنم [= کند] (۶۷).
- بود او بود خودی خود [وجود قائم بالذات] تواند بود (۷).
- پس مقرر که ... (۹ و صفحات دیگر) یعنی: پس مقرر شد که ...
- ظاهر نشده می بود (۶۸) یعنی: ظاهر نشده بود.
- علامه غیب و شهادت و ظلم و فضالت نفس باشد، اماره کل شیء هم نفس باشد. بر سیئات آمر باشد بر حسنات هم آمر باشد، فعال لما یزید، قل کل من عند الله (۸۲).

- کفر و شرک و نقصان اشارت است به نفس ناقص از مراتب نفس (۸۴).
 - لا مرئی [= نامرئی] (۵۵) لا بود [= نابود] (۲۵۳).
 - ایشان را آدم گفته می شود (۵۶) یعنی: به ایشان آدم گفته می شود.
 - با نفس خود از برای نفس خود از نفس خود این جمله را یافته (۲۳۶).
 - شیپ همین حکم (۱۴۹) یعنی: زیر همین حکم.
 - مرتبه دنیه [مردم پست و مقلد] خوف و ترخ [= اندوه] باشد (۲۷۳).
 - جمله را جواب از نفس خویش داده و از قید تعذیب به اطلاق آورده (۲۳۶).
 - فاطمه [ع] از پیغمبر [ص] پرسید ترا کجا خواهم دید. فرمود: در صف مؤمنان در صراط مستقیم در کفه میزان (۲۴۶).
 - شعرا ذکر خط و خال و صورت کنند نه حقیقت (۲۹۹).
 - بیان و نمونش (۳۱۱).
 - نفع بود تو ... امر شده ... ضرر بود تو نهی شده (۳۰۲).
 - و آنکه جمله فرقه عاشقیه و متصوفه در حق جان و جانان و باطن و سلطان عشق و عاشق و معشوق و صورت زیبا و لعل و لب و می و شراب و شاهد و پادشاه و حسن و عارض گلگون علی الجملة هر چه بیان به تشویق و تحسین است جمله محامد یک نفس آتش است که گفته اند (۱۳).
 - هر شیئی نابوداید (۲۵۳) یعنی ... نابود است.
- در مفاتیح الغیوب از چند کتاب به نامهای مصابیح و ریاضی و سراج القلوب، و از کتاب شخصی به نام شیخ لکرج یاد شده است و همچنین شخصی یا کتابی به نام «صدر العبادی» ... که درباره همه آنها باید دقت و تحقیق شود و آن حواله به زمان دیگر و مقالت دیگری است.