

تأویل و تناسخ و بقایای آیین نقطوی

نوشته علیرضا ذکاوتی قراگزلو

در حدی که بتوان مشخصاً اظهار نظر کرد، بعد از سرکوب مانویان است که تأویل در ایران پوشش اندیشه‌های ضدّ مذهب حاکم قرار می‌گیرد و «زندیق» که یکی از مقامات عالی مانوی است و به معنی تأویلگر است در عین حال معنی بددین یا بیدین نیز می‌یابد.

اندیشه‌های ضدّ مذهب حاکم که غالباً رویکردی اجتماعی برای دگرگونسازی داشته است می‌باید به پیروان خود توان پایداری و ایستادگی نیز ببخشد و آن جز با تلقین و تبلیغ نوعی تناسخ و حلول یا ظهور و رجعت ممکن نمی‌شده است، لذا این اندیشه‌ها پس از اسلام نیز میان خرّمدینان رواج یافت و به قول خواجه نظام‌الملک مزدک‌گرایان و مهدیگرایان همسو گردیدند. البته تهمت‌گری خواجه نظام‌الملک مسلم است، اما اینکه تمام مخالفان خلافت و حکومت ترکان و تمام مبارزان ضد ظلم در مواردی مشترک بوده‌اند قابل درک و قابل قبول است.

بحث خود را از تناسخ که در بیشتر مذاهب «انحرافی» به چشم می‌خورد آغاز می‌کنیم. شهرستانی مؤلف الملل والنحل می‌گوید: «مذهبی نیست که تناسخ در آن پایه ثابتی نداشته باشد». حتی غلات و تناسخیان منتسب به تشیع و تصوف برای تناسخ به آیاتی از قبیل «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» (انشقاق، ۱۹) و «مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّا اَمَمٌ اَمثالُكُمْ» (انعام، ۳۸) و نیز

آیه مسخ (مائده، ۶۰) استناد می کرده‌اند. البته ما این استناد را تأیید نمی‌کنیم (در مورد این‌گونه مستندات رک: مبدأ و معاد ملاصدرا، ترجمه فارسی، صفحات ۴۱۰-۳۸۱).

«احصاء» که از خصوصیات نقطویان بوده، یعنی حدس می‌زده‌اند که فلان کس در نشأه قبلی چه یا که بوده است، در سایر فرق نمونه دارد. یکی از سران اهل حق متأخر، که می‌کوشیده است تا به ۴ اهل حق رنگ تشییع اثناعشری بدهد، در نوشته‌هایش گرازا آورده است که فلان همکار من در نشأه قبل چنین یا چنان بود (رک: آثار الحق نور علی الهی، ج ۲، ص ۴۰، ۴۱، ۱۲۲ و ۱۸۴؛ گاهی هم عنوان ظهور و مظهر در میان می‌آورد).

البته ممکن است مذاهب غالی تشییع و تسنن از کلمه تناسخ تحاشی کنند، ولی عنوانهای دیگری از قبیل تقمص (= پیراهن عوض کردن)، «دون به دون شدن» (قبا عوض کردن)، «بروز» (در مذهب مشعشی، مذهب علی الهی، مذهب سید محمد نوربخش متمدنی قرن نهم) و یا طبق آنچه بعضی صوفیه گفته‌اند آن را تمثّل نام نهند، آنچنانکه این فارض گفته است و مثال دحیه کلبی را آورده که گاه جبرئیل به شکل او متمثّل می‌شد و اصحاب می‌دیدند.

در اشعار مولوی - چه دیوان شمس و چه مثنوی - هم ما به این عقیده برمی‌خوریم:

یک بار زاید آدمی، من بارها زاییده‌ام

یعنی: «بارها زاییده شده‌ام». البته این را نباید به آن معنی گرفت که مسیح در انجیل می‌گوید: «تا دوباره متولد نشوید، وارد ملکوت نخواهید شد». در اینجا شاعر می‌گوید بارها متولد شده‌ام. چنانکه جای دیگر گفته است:

گر بیرسندم ز حال زندگی نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام

که مراد از «نهصد و هفتاد» در اینجا عدد کثیر است نه عدد معین، مقصودش این است که قالبهای بسیار عوض کرده است.

حتی درباره غزالی گفته‌اند که در معاد به نوعی اندیشه تناسخ بازگشته است (رک: منطق و معرفت از نظر غزالی، دکتر ابراهیمی دینانی).

در نظریه رجال الغیب و ابدال نیز که می‌توانند در جسمهای مختلف ظهور کنند سایه‌ای از نظریه

تناسخ می‌بینیم. در فتوحات مکیه برخوردیم به این معنی که ابن عربی نیز به مناسبتی و در داستانی یا مکاشفه‌ای از زندگی پیشین یاد کرده است. گاهی نیز سخن از «حقیقت واحده و مجالی متعدده» در میان می‌آورند.

طبق تقریر ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰) و شارحان او: کسانی که به نقل نفوس قائلند سه طایفه‌اند: طایفه اول معروف به تناسخیه که می‌گویند نفوس انسانی از ابدان انسانی منتقل می‌گردد، ابدان حیواناتی که دارای اخلاق و اعمالی مشابه صاحبان نفوس‌اند و برابر آنها خلاص نیست. طایفه دوم می‌گویند که نور اسفهد اول به انسان تعلق می‌گیرد و انسان را باب‌الابواب حیات جمیع ابدان حیوانیه و نباتیه می‌دانند. این گروه را اعتقاد آن است که ارواح کاملین از سعادته عالم عقل و ملائع اعلیٰ متصل می‌گردد، اما نفوس غیر کاملین به ابدان دیگر منتقل می‌شود، بعضی به انسان بعضی به حیوان بعضی به نبات و بعضی به جماد (و اخوان الصفا معتقد به قول اخیرند). اما طایفه سوم گویند اول به قبول فیض جدید نبات است، و مزاج انسان استدعای نفس اشرف می‌کند و آن نفس اول باید درجات نباتیه و حیوانیه را قطع کرده باشد. این طایفه قائل به نقل‌اند از جهت صعود، چنانکه طایفه دوم قائل به نقل‌اند از جهت نزول. و طایفه دوم بر رأی یوزاسف تناسخی منجم‌اند که به ادوار و اکوار قائل است (مرآت الاکوان، تحریر شرح هدایة ملاصدرا، سیداحمد حسینی اردکانی، تصحیح و تعلیق و مقدمه عبدالله نورانی، میراث مکتوب، ۱۳۷۵، ص ۵-۵۳۴). مراد از یوزاسف در عبارت اخیر بودا است.

یکی از ویژگی‌های آیین نقطوی باور داشتن تناسخ است که البته محمود پسیخانی در عقیده تناسخ نگرش تازه‌ای آورده است، بدین معنا که تناسخ معروف بین مسلمین انتقال روح [مجرد] است از بدنی به بدن دیگر، ولی محمود پسیخانی به روح مجرد معتقد نبوده است، لذا تناسخ او از قبیل تناسخ بوداییان است و مؤلف روضة الصفا بدین نکته تصریح می‌کند و می‌نویسد: «از مذاهب باطله قدیم یکی مذهب تناسخ است که هندوان و جمعی از پیروان شاکمونی [= بودا] داشته ... و آن را شعب مختلفه است ... واصل آن این است که تناسخیه گویند نفوس ناقصه انسانی در ابدان انسانیه مترددند و از بدنی به بدنی نقل و تحویل می‌نمایند تا کامل شوند و قطع از بدنها نمایند ... الحاصل محمود نامی از اهل [پسیخان] گیلان در این مذهب تصرّفات کرد و اصطلاحات تازه استعمال نمود» (روضه الصفا، ج ۸، ص ۲۷۳).

بودا و بسیاری از شعب مذاهب بودایی، که به روح مجرد معتقد نیستند، تناسخ را توجیه می‌کنند،

و بر آن اند که تناسخ به وسیله صورت‌های علمیه و عملیه (که صورت‌های عملیه را کارما می‌نامند) تحقق می‌یابد و نقطویان نیز دقیقاً همین را می‌گفته‌اند. محمدبن محمود دهمدار در رساله دزبیم که در واقع نقد انسان‌شناسی نقطوی است می‌نویسد: «این جماعت [یعنی ملاحده نقطوی] می‌گویند که به غیر از علم هیچ چیز ثابت نمی‌ماند، پس اگر آدمی در این نشأه به علم رسید کامل است و ثابت، و اگر نرسید باز عود می‌کند... و به این نشأه می‌آید تا جزای عمل نشأه سابق بیابد و همچنین اعمال عود می‌کند» (دزبیم، ص ۱۸؛ رسائل دهمدار، ص ۱۳۳). محمد دهمدار در همین جا تصریح می‌کند که این «علم» مساوی با آگاهی نیست، چرا که شخص نشأه سابق خود را به یاد نمی‌آورد. مثلاً «اگر سگ یا خوک یا خرس بوده» به یاد نمی‌آورد (دزبیم، ص ۱۹؛ رسائل دهمدار، ص ۱۳۴).

محمدبن محمود دهمدار، که احتمالاً نخست نقطوی بوده و سپس از آنان گسیخته است، سعی می‌کند که مقولات انسان‌شناسی نقطویه را، که مادی است و اساس را خاک می‌داند، به ایدئالیسم، خصوصاً آن‌گونه که در مکتب ابن عربی مطرح می‌شود، تأویل نماید یا نزدیک سازد. در این عبارات دقت کنید: «انسان غیر عنصری تخم این عالم است و عالم درخت این تخم است و انسان عنصری گل این درخت است و معرفت میوه آن». انسان غیر عنصری یا به تعبیر ابن عربی در فص آدمی «النشأ الحادث الازلی» داریم، و انسان عنصری. انسان عنصری محصول درخت طبیعت است، ولی انسان غیر عنصری خود منشأ طبیعت و همه مخلوقات مادون خویش است. حال توجه کنید به دنباله عبارت: «معرفت میوه آن درخت [است] و از میوه درخت تخم درخت را می‌باید شناخت»، و این معرفت، عین تحقق نفس عارف است، پس فی الحقیقه نفس عارف میوه باشد [طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول] و چون گفتیم که عالم درختی است، پس بسایط [= عناصر] را ریشه آن دان و مرکب جمادی و نباتی و حیوانی مثل ساق و شاخ و برگ... و باز در هر مرتبه از مراتب ساق و شاخ و برگ، ظهور کمال و اوصاف تخم می‌شود، به حسب استعداد آن مرتبه؛ مثلاً کامل مرتبه جماد الماس و یاقوت و لعل و امثال آنهاست (دزبیم، ص ۲۲؛ رسائل دهمدار، ص ۱۳۶).

در حقیقت اینجا دو سیر مطرح شده است؛ به قول عرفا: قوس نزول و قوس صعود. نقطویه قوس نزول را قبول نداشته‌اند، ولی قوس صعود را قبول داشته‌اند. آنها انسان کامل یا «ذات مرکب مبین» را مرتبه خدایی می‌داده‌اند نه به عنوان مظهر، بلکه تحقق کمال مرتبه حیوانی و سپس انسانی. یعنی همچنانکه در جمادات، مرتبه کامل از آن جواهرات است و در گیاهان فی‌المثل از آن خرما و در

حيوانات في المثل اسب و میمون، در انسانها هم مرتبه کامل از آن کسی است که به «خود» رسیده باشد و همه چیز و همه کس را ظهور خود بدانند، و این طور [یعنی نشأه و مرحله] غیر از مرکب از عناصر نیست (دزبیم، ص ۱۵؛ رسائل دهدار، ص ۱۳۱).

از جمله نتایج اخلاقی قبیح که، به قول محمد دهدار، نقطویان از این تحلیل و توجیه می گرفته اند این است که هرکس به «خود» رسید و خدا شد آزادی عمل پیدا می کند، چون از بند جهل رسته است و همه فعلی را مستحسن داشته، «نیک و بد و حلال و حرام را در مرتبه بندگی باز می دارد و در مرتبه خدایی همه نامعقولی می کند» (دزبیم، ص ۱۶-۱۵؛ رسائل دهدار، ۳-۱۳۳۱). و نیز اگر «جهله کفره» هند... طبیعت را در صور مستحسنه و مظاهر لطیفه به خدایی می گیرند و اعمال قبیحه را بد می دانند، این جماعت طبیعت را همان هیولای عنصری می دانند و قبایح را مستحسن می دارند» (دزبیم، ص ۱۷؛ رسائل دهدار، ص ۱۳۲).

بوداییان و برهمنیان و مرتاضان هند با آزادی غرایز مخالف بودند و عرفای مسلمان نیز به جسم انسانی همچون کیسه ای پر از پلیدی و نجاست و چرک و خونابه می نگریستند - آنچنانکه در نخستین حکایت مثنوی مولوی تصویر شده است - اما نقطویان فضاوت ارزشی را در سنجش زیباییها و لذاذذ طبیعی راه نمی دادند و «مرتبه خدایی به خود رسیدن» را برابر بی باکی و آزادی و رندی گذاشته اند، و این برهنگی حقیقت را به تعبیر خودشان «آفتاب عرصات بی سایه و بی پناه» نامیده اند (صادق کیا، متن نقطوی، ص ۱۱۷).

در اینکه مخالفان نخله های مطرود و مردود، به دروغ تهمت هایی نیز به آنان می بسته اند تردید نمی توان کرد، ولی این اندازه را می توان پذیرفت که محمود نقطوی مبلغ نوعی آزادی اخلاقی - اگر نه آن گونه که دشمنانش گفته اند هرج و مرج جنسی - بوده است. دیگر از مواردی که اندیشه محمود پسیخانی با معاصرانش تفاوت داشته بحث معاد است. میرفندرسکی (متوفی ۱۰۵۰ در هشتاد سالگی) قصیده فلسفی معروفی دارد که در آن از جمله راجع به نفس انسانی چنین می سراید:

در جزا و در عمل آزاد و بی همتاستی
گفت دانا نفس بی انجام و بی میداستی
آتش و آب و هوا و اسفل و اعلاستی
می نماید بعد ما نفسی که او ماراستی

گفت دانا نفس ما را بعد ما باشد وجود
گفت دانا نفس را آغاز و انجامی بود
گفت دانا نفس را ماضی و حال است و سپس
گفت دانا نفس ما را بعد ما نبود وجود

ملا صالح خلخالی یکی از شارحان قصیده مذکور که اواخر صفویه را درک کرده (۱۱۷۵/۱۰۹۵ هـ.ق) و حتی کسانی را دیده که معنی درست و دلالت ظاهری این اشعار را می‌فهمیده‌اند، بنا بر همان مذاق عرفانی، مانند محمد بن محمود دهدار که خود را به کوچۀ تأویل می‌زند و شعری را که صریحاً معنی نابودی نفس بعد از مرگ طبق عقیده دهریون و طبیعیون (و از جمله نقطویون) را دارد چنین معنی می‌کند: «بر انسان بعد از موت صورتی افاضه می‌شود که اشرف و اکمل باشد از آن صورتی که در حیات بدنی داشت». جالب توجه اینکه محمد حسن گیلانی شارح دیگر که شرح خود را در ۱۲۷۰ هـ.ق نوشته به کلی شرح این شعر را از قلم انداخته است، اما حکیم عباس دارابی (متوفی ۱۳۰۰ هـ.ق) لاپوشانی و یا سکوت را کنار می‌گذارد و صریحاً می‌نویسد: «انساب این بود که ناظم ره بفرماید: گفت نادان نفس ما را بعد ما نبود وجود، به جهت آنکه این قول را نسبت به دانا دادن بعید است از صواب» (سه شرح قصیده میرفندرسکی، به کوشش اکبری ساوجی، ص ۱۶۱ و ۲۱۳).

محمود پسیخانی در نسبت آدم به عالم می‌گوید: «من خاک بر سر» یعنی «مرکز خاکم». مرادشان اجزای عنصری است که در نقطه است یا در نقطه است (دزبیم، ص ۳۱؛ رسائل دهدار، ص ۱۴۱). از صادق گیلانی که پیرو محمود پسیخانی بوده است نقل کرده‌اند که گفته است: «برای ما حلال و حرام معنی ندارد و همه چیز بر ما مباح است، و در ایاک نعبد باید مراد را در نظر بیاورید».

این نکته را صوفیه متأخر هم داشته‌اند که، در عبادت، صورت مرشد را در نظر می‌آوردند و این عمل را «فکر» می‌گفتند (در مقابل «ذکر»). اما مراد نقطویه از این افراطی تر است، چون صوفیه مرشد را مظهر خدا و «انسان الهی» می‌انگاشتند، اما نقطویه می‌گفتند: «استعن بنفسک الذی لا اله الا اله» (صادق کیا، ص ۷۳، نقل از سرآغاز یک نوشته نقطوی). همچنین از بدایونی نقل شده است که تشبیهی کاشانی نقطوی همین کلمه را به کار برد (فرهنگ فرق اسلامی، دکتر مشکور، ص ۱۱۸).

در همین نوشته نقطوی که صادق کیا منتشر کرده است به این عبارات بر می‌خوریم: «لا اله الا انا» (ص ۹۰، س ۸) که این هم با سخن صوفیه (مثل حلاج و بایزید) فرق دارد، چرا که آنها دعوی فنا دارند، ولی این می‌گوید: «خود را نگویی که من بنده توام که تو مرا رحم خواهی کرد که تو خود را رحم بکنی و بندگی گیری که نیست و نخواهد بود نکنی تا خود را به خود رحیم گشته باشی» و می‌افزاید: «تا واحد لا غیر آمده باشی تا خلافت عرب و عجم ترا سزا باشد» (همان متن، همان صفحه). در مورد خلافت عرب و عجم هم، نوع عربی را چنین وصف می‌کند: «جمله را در غیب و وهم و

خوف و خشیت و شبهت موهوم و محزون کرده... که جمله از وهم میعاد او خایب و خایف آمده باشند» بلکه نوع عجمی «گرم انفاس و خوش لقا و شیرین نوا آمده است» (ص ۸۵).
در این مذهب و مسلک، «خود» می شود «الله لأبالی» و آن بدین معناست که «آدم کلیت خود را بیابد» (۹۸).

در افواه و از عقاید جاری بوده است که امام آخر زمان را تیغ اثر نکند و از کتلین نقطویّه که ادّعی مظهر موعود داشتند خواسته می شد که این ویژگی را داشته باشند، چنانکه شاه عباس در سفر پیاده مشهد که دو نقطوی همراه داشت به ایشان گفت شما را به گلوله می زنم، اگر گلوله اثر نکرد شما راستگوید و آنها هم جوابی دادند (دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۲۷۷). در نوشته نقطوی مورد بحث، که صادقی کیا به چاپ رسانده است، گفته می شود که مراد از اینکه امام آخر زمان را تیغ اثر نکند این است که تیغ زبان در او اثر نکند، چون هیچ حربه ای نیست که به شکل زبان نباشد (ص ۹۹).

در محافل نقطوی اختلافات قضایی نقطویان با صلح حل می شد و مراجعه به «فُضات دنیّه» ممنوع بود: «فکیف یتفق الخلاف بالنقطه»، هرگز به اهل نقطه، خلاف واقع شدن نیست البته البته، زیرا که خلاف لازمه حقد و حسد و کینه و غرض و تفاریق و ناراستی تواند بود که این جمله از نقطه ممنوع است... اما اگر مدّعی را با مدّعی دیگر... خلاف افتد باید که شخص صالح واسطه صلح ایشان گردد، نوعی کند... که جمله یک نفس صالح آیند» (ص ۱۰۲).

اما «احصاء» این است که از خُلق و فعل هر کس به خُلق نشأه اولای او پی ببرند (دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۲۷۵، سطر آخر). در نوشته مورد بحث نقطوی چنین توضیح داده شده است که هر نوع گیاه و درخت کشت شود همان نوع به عمل می آید و «اگر هزار بار برود و باز بروید و باز بروید و باز بروید، جمله نبتِ او به مقتضای طبایع و خواص اصلی تواند بود» (صادق کیا، ص ۱۰۳)، و صراحت دارد که «یک نوع از اشجار آدمی تواند بود». یعنی آدمی هم نوعی درخت است. بعد حدیثی می آورد و طبق مذاق نقطوی تأویل می کند: «فرمودند که «یوموت الرّجل علی ما عاش علیه و یحشره علی ما علیه مات»... چنین از عواقب و اواخر ایشان خبر دادند» (همان، ص ۱۰۳).

نقطویان در «احصاء» بر قیافه شناسی خاص خودشان تکیه می کردند و «نیرانی» و «جنانی» را مشخص می کردند و مخصوصاً از اخلاقیات حکم به جهنم و بهشت اشخاص می کردند: «چون تقوی را محدود و مطبوع دیدند، به رحمان که جنّت است و ظهور شفقت و مرحمت و مکرمت و حضور است

نسبت کردند... و آن دیگر را که دون و خوار و نحس و نامحمود یافتند از حضور که جنت عبارت از او است دون و دور آمده یافتند. فرمودند که این شخص نامحمود از اهل نیران است» (ص ۱۰۴، س ۱۶). پس طبق تعبیر و تأویل نقطویان، حشر اجساد بدین گونه «فاش و لاجباب» است (همان، ص ۱۰۴، س ۱۹). در دو آیه قرآن کلمه «سیما» آمده است که به همین نشانه اعمال و خلیقات در چهره تفسیر می شود (همان، س ۲۲).

کلمه «حضور» در عبارت گذشته یعنی «خودآگاهی» و به خود رسیدن. هرکس به این مقام رسیده باشد این آیه قرآنی که زبان و دست و پایشان به آنچه کرده اند گواهی می دهند [سوره نور، آیه ۲۴] نقد وقت او می گردد، بدین گونه «غیب» به «شهادت» می آید و غایب حاضر می شود «روی به بهبود خود بیارند و حضور خود را دریابند، تا مقرر گردد که آن خیر جنان و نیران که داده شده است چگونه داده شده است... تا جمله را طوعاً و کرهاً به عبادت و طاعت آمده است... و آن کامل مبصر که جمله دنیه را از سر چنین دید به چنین قید و سلاسل مقید و مسلسل کرده است چه شخصی باشد و به کنه ستایش و حمد و ثناء او کدام شخص تواند که برسد» (همان، ص ۱۰۵).

این دور طبیعی که از حشر نباتی شروع می شود (همان، ص ۱۰۶، س ۲) و به حیوان و انسان می رسد تا انجام پنجاه هزار سال طول می کشد (در کتاب آثار الحق نور علی الهی نیز به این پنجاه هزار سال اشاره شده است: ج ۲، ص ۱۲۲).

در جلد اول آثار الحق تور علی الهی این مطلب روشن تر بیان می شود: «از مجموع مرحله جادات اثراتی گرفته می شود، نباتات به وجود می آید،... مجموع اثرات نباتات... حیوان به وجود می آورد، تا اینجا افراد مطرح نیست و مجموع است که اثراتی می دهند. به بشر که رسید دارای چهار قوه می شود (جماد و نبات و حیوان و بشر). از مرتبه بشر به بعد فرد مطرح است و باید هر فرد بشر گردش مظهرات دون به دون را طی کند تا به کمال برسد... وقتی هزار عالم را طی کرد، عالم هزار و یکی عالم کمال است... بشر ممکن است بر اثر جدیت در همان بشر اول هزار عالمش طی بشود و به کمالش برسد یا ممکن است هزار دون بیاید و برود و یک عالم هم طی نکند. چنانکه از حضرت پیغمبر (ص) پرسیدند چه دراز روزی است این پنجاه هزار سال؟ می فرماید... برای بعضی اشخاص به اندازه اینکه من دو رکعت نماز بخوانم طول می کشد» (ص ۲).

این عقیده سیر ادواری از پندارهای کهن است که در مذاهب ایرانی و غیرایرانی (هندی و گنوسی

و غیره) تکرار می‌شود. حتی همین سرعت یا کندی طی شدن این مسیر در نوشته نقطه مورد بحث نیز آمده است: از آن بعضی در یک چشم به هم زدن می‌گذرد و از آن بعضی دیگر پنجاه هزار سال یا بیشتر (ص ۱۰۷، آخر صفحه).

اکنون به عبارات رساله نقطوی مورد استناد دکتر صادق کیا توجه کنید: «گل مخمر به نظر آفتاب کلوخ گردد، تا آن تراب منجمد به نظر آفتاب غباری ثروی آید، تا به نظر باد بخار هوایی گردد، تا به نظر آفتاب ابر جاذب المیاه گردد، تا به قدرت باد و آفتاب و خاک جاذب آب گردد، که ابر لاقح آید که عاقبت سیل بهاری آید، که به نظر آفتاب و باد به قوت نفس خود نبات آید، که از نظر آفتاب و باد به قدرت نفس خویش حیوان آید، که ناطق آید، که از برای ظهور کلیه خویش به نقطه ناطق آید» (ص ۱۱۰، ص ۷ تا ۱۱).

جالب توجه است که با اشاره و تأویل آیات سوره «الرحمن» همین مطالب را تأیید می‌کند، سپس اشاره به سیر صعودی می‌کند: «باری دیگر به نهج اول سیر سماوی کند، تا عاقبت محمود آید» (ص ۱۱۰، ص ۱۷ و ۱۶).

به هر حال سخن از «ادوار لم یزلی و سیران ابدی ازلی» است. وقتی که به محمود که همان ظهور محمد است برسد این سیر متوقف یا در همان مرتبه تکرار می‌شود، لذا به عبارتی باقی لایزال می‌گردد (ص ۱۱۰، ص ۴).

در مطالعه نوشته‌های علمای عرفانی مسلک و حکمی مشرب ایرانی بعد از مغول تا ظهور صفویه به اندیشه‌های التقاطی، که محورش ادوار و ظهور و انسان-خدایی است و در شکل مرموزی از حروف و اعداد بیان می‌شود، برمی‌خوریم. صفویه بعد از آنکه به عنوان حکومت شیعه اثناعشری استقرار یافتند، این‌گونه افکار و صاحبان این‌گونه افکار را به شدت تعقیب کردند.

محمود دهدار عیانی شیرازی و پسرش محمدبن محمود دهدار نیز از جمله همین دانشمندان آشنا به عرفانیات و علوم غریبه و شعب حکمت بوده‌اند که خصوصاً بعد از تعقیب مریدان ابوالقاسم امری در شیراز (از ۹۷۶ تا ۹۹۹) به هند گریختند و جذب دربار اکبر تیموری و امیران و والیان فرهنگدوست شدند. از جمله این گریختگان حکیم فتح الله شیرازی است که دهدار را حمایت کرد و از جمله این گریختگان حکیم ابوالفتح گیلانی است که نزد عبدالرحیم خان خانان می‌زیست و او نیز حامی محمد دهدار است. این دو شخصیت (یعنی فتح‌الله شیرازی و ابوالفتح گیلانی) از جمله نوزده نفری‌اند که

هیأت بنیانگذار آیین الهی (یا آیین آفتاب) اکبر تیموری محسوب می‌شوند و از جمله کسانی بودند که بدون تعصب و قشریگری دربارهٔ توحید مذاهب می‌اندیشیدند.

از آشنایی عمیق محمدبن محمود دهدار با مقولات و مقالات نقطویان برمی‌آید که به احتمال قوی نخست نقطوی بوده و یا آنکه تماسهای بسیار نزدیک با محافل آنان داشته است، چون به بعضی اسم‌ها اشاره می‌کند که تنها در آثار او برمی‌خوریم و حتی از مباحثات خود در کاشان سخن می‌گوید (یا با یکی از نقطویان کاشان). چنانکه می‌نویسد: «روزی در مجلسی سخن وحدت می‌گذشت، ملحدی از اهل کاشان حاضر بود، گفت: اینها تصور است. این فقیر را حیف آمد که جواب او گوید که این طایفه سخن را می‌دزدند و در لباس اصطلاح خود به کار می‌برند» (درّ بنیم، ص ۲۳، رسائل محمد دهدار، ص ۱۳۷).

البته متقابلاً می‌شود گفت که محمد دهدار نیز آموخته‌های خود را از مجتّان نقطوی در موارد دیگر به کار می‌برده، مثلاً نحوهٔ بحثش در همین مطلب چنین است: «البته تصور وحدت بی‌آنکه وحدت را تحقیق در حدّ خود باشد محال است، چه تصور معدوم مطلق محال است و چون معدوم مطلق نباشد پس نوعی از وجود خواهد داشت و همچنین جمیع مراتب الهی و کونی که از انسان تعقل آن ظاهر شده و زیاده از صدهزار دفتر در تحقیق آن مراتب نوشته‌اند... از کجا در نفوس انسانی در آمده... و اگر فی‌الحقیقه مرتبهٔ تجرّدی در وجود نباشد از کجا تجرّد در نفس انسانی در آید. پس هیچ چیز در عقل و نفس در نمی‌آید، الا که نحوی از وجود دارد» (درّ بنیم، ص ۲۴؛ رسائل محمد دهدار، ص ۱۳۷). این همان بحثی است که کانت مطرح کرده و برهان وجودی را از اعتبار انداخته است، زیرا تصور همیشه به معنی تحقق نیست.

کسی که وحدت یا تجرّد را منکر است، به صرف اینکه ما تصویری از وحدت یا تجرّد داریم آن دو را مقولات خارجی و عینی نخواهد پنداشت، بلکه ممکن است آن دو را به شیوهٔ کانت مقولات قبلی و پیشینی بداند، و یا ساختهٔ بعدی ذهن ما بداند، بی‌آنکه مابازاء خارجی غیر از افراد خود داشته باشد. چنانکه بعضی دربارهٔ کلیات چنین می‌گویند. وحدت یا تجرّد از ماده را هم می‌توان مفاهیم انتزاعی ذهنی انگاشت.

ملاحظه می‌شود که جنبش نقطویه، نه با استدلال، بلکه با قوهٔ قهریهٔ سرکوب شد. نقطویه، به‌عنوان یک حرکت روشنگری، اگر پیروزی سیاسی می‌یافتند، شاید می‌توانستند عامل پویا و

پیشرفت‌دهنده فرهنگی (علمی-اجتماعی) باشند. آنان به سختی با «دنیته» و «مقلده» طرفیت پیدا کردند و می‌خواستند بیخ تقلید را برکنند و با آنکه بعضاً با اصطلاحات، و حتی کلمات مربوط به علوم غریبه، سخن می‌گفتند با موهومات و پندارهای ساختگی-گرچه صدهزار دفتر را پر کرده باشد-هیچ میانه‌ای نداشتند، چنانکه حتی در تناسخ نیز-آن‌گونه که برای عامه پیروان خود تبلیغ می‌کردند-خود راسخ نبودند، با آنکه تناسخ نقطویه-چنانکه توضیح داده‌ایم-ربطی به تجرد نفس ندارد و مانند تناسخ بودایی در واقع خاطرات ناآگاهانه و آثار اعمال است که تکرار می‌شود.

در تمام نهضتهای انقلابی فرهنگی گذشته ما، هرگاه پیروز بوده‌اند یا رو به سوی پیروزی و پیشرفت داشته‌اند، رشد اندیشه و واقع‌بینی و بت‌شکنی و مبارزه با خرافات محسوس است و آن‌گاه که در سرآشوب شکست می‌افتند هر دم در پیله توهمات و پنداریافتها و خرافه‌پرستی‌ها بیشتر اسیر می‌شوند و لحظه به لحظه بیشتر در یاوه‌گویی فرو می‌روند (از جمله اسماعیلیه قدیم را با اسماعیلیه قرون اخیر مقایسه کنید).

جوهر اندیشه فلسفی نقطویان نخستین چیزی نبوده است جز بازگشت به حس و واقع، و حتی المقدور دور ریختن کلماتی که مابازاء مشخص ندارند. آنها گرچه به افراط رفتند، ولی اگر حرکت فکریشان ادامه می‌یافت و در جهت اعتلا و تصحیح و اصلاح پیش می‌رفت، مثل سیلاب تندی بستر افکار را شست و شو می‌داد و آن وقت معلوم می‌شد که محتوای واقعی آن «صدهزار دفتر» ادعایی محمد دهدار چیست. ما در آثار و افکار نخله‌های متأخر رسوباتی از آیین نقطوی تشخیص می‌دهیم.

اینکه گفته شد محمد دهدار، حتی در مقام مخالفت با نقطویه، تعلیمات و نحوه مباحث آنها را منعکس می‌کند نمونه‌ها دارد، مثلاً در حکمت قبله و حج می‌نویسد: «سر در توجیه به کعبه، به علم رَصد مقرر شده که محاذی مرکز ارض است... پس توجه به کعبه به جهت توجه نفس به عالم روحانی مؤثر باشد... و نیز مقرر حکما است که خواص مواضع به حسب استیلای کواکب بدان در ازمه مختلفه می‌باشد، پس تحویل قبله را که به وحی الهی شده حکمتی روشن باشد» (در بیتیم، ص ۳۹؛ رسائل محمد دهدار، ص ۱۴۶-۱۴۷). ملاحظه می‌کنید که تشریح قبله و حج را به طبیعیات (متسوخ) قدیم ربط می‌دهد و همچنین درباره حکمت وضو می‌نویسد: وقتی مسامات بدن گرفته باشد بخارات بد به دماغ صعود می‌کند و با رطوبت آب آن چرکها را می‌شویم و روح به عالم روحانی راه می‌یابد (در بیتیم، ص ۳۸؛ رسائل محمد دهدار، ص ۱۴۶). البته مسلمان ناب این‌گونه دلیل نمی‌آورد.

این که محمد دهدار مذاق نقطوی داشته است آنجا آشکارتر می‌شود که می‌گوید: صوم میان عبادات در مرتبه جماد است و نماز انسان عبادات است و حج در مقام انسان کامل است و از این جهت

یک مرتبه واجب است که انسان کامل حقیقی یک فرد است (در بیتیم، ص ۳۷؛ رسائل محمد دهدار، ص ۱۴۵).

پیداست که مقولات تقطویانه و ذهنیت تأویلی و رسوبات نحوه ورود و خروج مبلغان تقطوی هنوز در فکر دهدار باقی بوده است و نظیر این گونه توجهات از مبلغان «فرق ضالّه» متأخر نیز شنیده شد که «وضو برای نظافت است» و «غماز نوعی نرمش و ورزش است»... و بعضی متدینان ساده دل نیز این گونه توجیه را به نفع دین می‌انگارند، حال آنکه از دید یک متشرع راستین پس از پذیرفتن اصول، بقیه فروع تبعیدی است و فقط اگر یکی از فروع «منصوص العله» باشد براساس آن علت می‌توان سخنی گفت و توجیهی کرد.

آورده‌اند که تقطویان حج را به گیلان و طبرستان حواله می‌دادند. شاه عباس اول در جوانی مدتی شاگرد تقطویان بوده است، در سختگیری وی بر حاجیان، و اینکه اصرار داشت توجه زوار را به مشاهده متبرکه داخل ایران برگرداند، شاید انعکاسی کمرنگ از تلقینات تقطویان را نشان می‌دهد، بی‌آنکه خود بخواد و یا توجه داشته باشد.

کم‌اعتنایی شاه عباس اول و دوم به ظواهر و فروع و حسن توجه آن دو به فیلسوفان و فلسفه نشان دیگری است از تأثیر غیرمستقیم کار فرهنگی تقطویان. این دو پادشاه صفوی، گرچه تقطویان را سرکوب کردند، ولی بعضی وصایای آنان را به عمل نزدیک ساختند.

نظریه اینکه آیین تقطویه و تمام جنبشهای افراطی ایرانی (از مذاهب شعوبی گرفته تا شیخیه متأخر)، با وجود داشتن انگیزه‌های اجتماعی واقعی عموماً التقاطی و مشحون از خرافات و تخیلات و توهمات بوده‌اند به زودی منحرف و تثبیت می‌شدند و به صورت فرقه‌های بسته در می‌آمدند، اما آن خواستهای عدالت‌طلبانه و دشواریها و گرفتاریهایی که مردم را به دنبال اینان می‌انداخت باقی بود و باز پیرامون وعده ظهورکننده و مبشر دیگری جمع می‌شدند.

انتظار منجی، که عقیده کهن انسانی و ایرانی است، خصوصاً بعد از مغول گسترش یافت و غلات و صوفیه و جنبشهای شاه-درویشی رونق گرفت. مراد ما از جنبشهای شاه-درویشی حرکتهایی در طلب حکومت است که به شکل طریقه‌های تصوف ظاهر شد و نمونه‌های موفق آن سربداریه و مشعشعیه و صفویه است و نمونه‌های شکست خورده‌ای هم از طراز حروفیه و نوربخشیه و معصومعلیشاهیّه متأخر دارد. تقطویه از این قبیل بوده‌اند و التقاطی بودن اندیشه‌های آنان بخشی هم از جهت جلب و جذب عده بیشتری پیرو بوده است، همچنانکه صفویه پیش از به قدرت رسیدن التقاطی بودند.

صفویّه خود با همین زمینه‌ها روی کار آمده بودند و چون عدالت برقرار نشد، انتظار ظهور منجی همچنان باقی ماند و حتی ستایشگران صفویّه از مورّخان و علمای پیوسته به دربار انتهای صفویّه را به دولت مهدی [عج] متصل می‌کردند و شواهد زیاد است. آنچه در اینجا مورد نظر ماست فکر قریب الوقوع بودن ظهور حضرت است که در عصر صفوی اذهان را انباشته بود و فعالیت‌های نقطویّه و دیگر «مبشّرانِ ظهور» را در عصر صفوی و بعد از آن به این زمینه باید مطالعه کرد. مثلاً در سال بیست و چهارم از سلطنت شاه عباس اول، سید محمد نامی از گیلان، به عنوان نایب امام زمان، نامه‌ای به شاه نوشت و او را نصیحت کرد (عالم آراء، ص ۹۵۲).

قیام‌های ۹۷۷ و ۹۷۸ گیلان که به سال ۹۸۰ به خون کشیده شد (روضه الصفا، ۱۴۳/۸) و نیز شورش پهلوان شیرزاد پسیخانی در عصر شاه طهماسب (نهضت‌های فکری ایرانیان، عبدالرفیع حقیقت، ص ۵۵۳) تداوم اندیشه ظهور و قیام را در زادگاه محمود پسیخانی می‌رساند.

تعبیر نقطه به خاک مخصوص پسیخانیان است. پیش از آن عرفا درباره نقطه زیاد بحث کرده‌اند. میرسید علی همدانی یا ابن ترکه اصفهانی صاحب رساله «نقطه» اند که به نام ملاًصدرا به چاپ رسیده است. عبدالکریم جیلی عارف معروف قرون هشتم و نهم نیز رساله‌ای در علم نقطه دارد که هنوز به صورت خطی است (سلیمانیه، محمود افندی). ابن عربی در التجلیبات الالهیه از نقطه به تعبیر عرفا بیان مفصّلی آورده (صفحات ۱۰۶-۱۰۴) و نقطه را «بذر» همه هستی‌های امکانی انگاشته است و حتی ذرات مادی را از مظاهر آن نقطه یا «درّه بیضاء» دانسته است (ص ۱۰۵). عرفا به تناسخ از نوع معنوی نیز قائل بوده‌اند و حتی اکنون نیز به تعبیری قائل‌اند [رک: مباحث نفس آیه الله حسن زاده آملی]. نقطویّه نظریّه نقطه عرفانی و تناسخ معنوی را به معنای مادّیش برگرداندند و فی الواقع پلی میان محمدبن زکریّا رازی و سهروردی مقتول زدند، و اشراق و الحاد را به هم آمیختند.

عنوان کتاب مشهور محمود پسیخانی (۸۳۱ هـ) به نام میزان بین کسانی که آن را دیده یا ندیده بودند چنان شهرتی یافته بود که پیر جمالی اردستانی (شاعر عارف، مقتول ۸۷۹) مجموعه رباعیات خود را میزان الحقائق نامید (سروده شده به سال ۸۶۴) و در آن از جمله گوید:

نک صنجه ز میزان حق آویخته‌ام	بازار مقلدان به هم ریخته‌ام
خواننده این کتاب عاشق گردد	داند که دگر خاک به نویخته‌ام ^۱

۱. فرهنگ ایران زمین، جلد ۲۹، ۱۳۷۵، ص ۴۳۱/۳۹۰؛ میزان الحقایق پیر جمالی اردستانی، به کوشش محمود مدبری.

که در این رباعی گذشته از کلمه «میزان»، جمله به «مقلدان» و نیز کلیات «خاک» و صنجه (سنجه) آشکارا رنگ و بوی نقطوی دارد.

در اینجا نقل حکایتی از تذکره فصص الحاقانی تألیف ولیقلی بن داودقلی شاملو (ج ۲، ص ۲۸۹) که به احتمال قوی ارتباطی به بقایای نقطویان دارد مناسب می نماید.

«از جمله درویشان جریده وضع مفردکیش ابدال مشرب... درویش بابا کلبعلی است. در بدو حال مدت چندین سال در آستانه نجف اشرف به خدمت سقایی اقدام داشته. از آنجا هوای عزلت و انزوادر خاطرش خطور کرد. عازم کوه گیلویه گردید و در یکی از مغاره های آن دیار پوست تخت اقامت انداخته به ذکر خفی مشغول و رسید بدانچه رسید». تا اینجا بر کلمه «مفرد» و «ابدال» تأکید می کنیم که از اصطلاحات نقطویان و خاکساریان بوده است. اینک دنباله داستان:

«سکنه کوه گیلویه اکثری مرید اطوار اویند و مشاڑالیه را مستجاب الدعوه گویند». اطوار او چگونه بوده است: «همیشه دشنه بزرگیش در کمر و مدام مولوی تفاخرش در سر». پس این درویش رزنجو و صاحب داعیه بوده است. از همین جهت وقتی به سال ۱۰۵۸ هـ ق شاه عباس ثانی قصد تسخیر قندهار داشت، «جمعی از اصحاب غرض مخالف، نحو احتمال، کلمه ای چند از آن درویش صاحب حال به عزّ عرض رسانیدند و مقرر شد که حاکم کوه گیلویه او را [یعنی درویش کلبعلی را] به پایه سریر خلافت گسیل گرداند». درویش را دستگیر می کنند و نزد شاه عباس ثانی می فرستند و شاه در راه قندهار بوده که درویش را در مشهد نزد او می آورند. شاه درویش را به میرزا محمد باقر متولی می سپارد و می رود. در بازگشت شاه از قندهار، میرزا محمد باقر گزارش خوبی از «اوصاف حمیده» درویش به عرض می رساند و درویش مورد لطف شاه قرار می گیرد و از شاه درخواست می کند که ساکن کاشان شود. شاه اجازه می دهد و درویش در کاشان به زراعت مشغول می گردد. تا بالآخره: «مآل حال مؤمنی الیه آنکه در شهر ذیحجه ۱۰۷۵ هـ ق یک دو نفر به اغواء مقدمین آن ولایت که از اعمال ناشایست خود خائف و از اطلاع کیفیت آن مقدمات به واجبی از آن درویش هراسان بودند از وخامت کار نیندیشیده به قتل آن بیچاره در شب اقدام نمودند». عبارت آخر پر معناست: «هر چند درویشان دارالمؤمنین کاشان درصدد اظهار آن مقدمه معلومه درآمدند بزرگان... در اخفای آن کوشیدند و قاتل معلوم نشد» (فصص الحاقانی، ج ۲، ص ۱۹۱). درویشان کاشان موافق درویش کلبعلی و خونخواه وی و «بزرگان» همدست قاتل وی بوده اند. توجه به این نکته ضرور است که کاشان از مراکز بوده، و در زمان شاه عباس اول (به سال ۱۰۰۲ هـ ق) کشتار گسترده ای از آنان صورت گرفت.

گذشته از مورد مشکوک درویش کلبعلی، سیریل الگود تصریح می‌کند که در زمان شاه صفی (۱۰۵۱/۱۰۳۸ مردی زرتشتی را یک روز شاه کردند و سپس گردن زدند (طب در دوره صفویه، ص ۱۴) و این شبیه شاه گردانیدن یوسفی ترکش دوز نقطوی است در زمان شاه عباس به سال ۱۰۰۰ ه.ق.^۲ از اوایل صفویه به بعد، وعده ظهور نزدیک حضرت قائم [عج] داده می‌شده است، چنانکه شاه طهاسب در سال ۹۶۷ ه.ق می‌نویسد: «عنقریب شعشعه مهر امامت آن حضرت در عرصه آفاق تابان... و از علامات طلوع انوار آن مظهر محمود. مقدمات ظهور آن دولت موعود آنکه...» (خلاصه التواریخ قاضی احمد قی، تصحیح احسان اشراقی، ۴۰۱/۱) که ضمناً به شعشعه [← مشعشعیان] و محمود تلمیح شده است.

شور فرهنگی اجتماعی قرون نهم یا یازدهم هجری قمری که با نوعی رنسانس فلسفی یعنی احیای تفکر ایرانی همراه بود برای تحصیلکردگان و هنرمندان جاذبه بسیار داشت و شاعران بسیاری را تحت تأثیر قرار داد که ما پیشتر به بعضی از آنها اشاره کردیم (معارف، مرداد-آبان ۱۳۷۵، ص ۳۲-۴۲). نمونه بسیار مشخصی که در اینجا میسوطاً می‌آوریم سالک قزوینی است که متولد ۱۰۲۱ است. سالک حوادث قزوینی در حدود سال ۱۰۰۰ را از خانواده شنیده و تعقیب بقایای نقطویه را در دهه چهارم قرن یازدهم به چشم دیده است. معذک آشکارا نشانه‌های نقطوی بروز می‌دهد و ما تعدادی از ابیات را که به نحوی اشاره به نقطه و مقولات و مقالات نقطوی دارد نقل می‌کنیم:

سری به خرقة خودکش که در طریقت ما به کنه خویش رسیدن مقام محمود است

که تأکید بر کلمه «خود» و «محمود» چشمگیر است. در شعر زیر از نقطویه به «خاکساران» تعبیر شده است، چون خاک را اصل می‌دانستند:

یکی سرمست جام من عَرَف شد یکی عاشق نوای چنگ و دف شد
عدوی خاکساران برنخیزد طرف شد هر که با ما برطرف شد

در شعر زیر گرایش نقطوی و شیعیانه واضح است:

پرگار آفرینش زین نقطه گشت دایر این مشت خاک دارد چون دل ابوترابی

۲. داستان پادشاهی یکروزه یا سهروزه یوسف شاه نقطوی آن قدر جالب و جذاب است که بر اساس آن نمایشنامه‌ای در سال ۱۳۳۶ به کارگردانی حالتی در لاله‌زار به روی صحنه آمد، و پس از آن نیز موضوع آن در فیلمها و نمایشنامه‌ها تکرار شد.

ابیات زیر در کسوتِ تغزل، تلمیح به حرفهای نقطویه دارد:

غیر از دهان تنگ خیال آفرین تو	یک نقطه را نتیجه هستی که می‌کند؟
کثرت نقاب دیده وحدت پرست نیست	تا خال هست، زلف پرستی که می‌کند؟
در تکلم دهن تنگ تو حیرانم کرد	که از آن نقطه چسان حرف برون می‌ریزد؟
شد نوشخند آن لب حلال مشکلاتم	مضمون صد معما زان یک نُقْطُ برآمد
نتوان همین به حرف و نُقْطُ از سخن گذشت	تفسیر صد کتاب بود خط و خال او

انسان ستایی تفکر اساسی نقطوی است که البته سابقه در حروفیه دارد، آنان چهره انسان را «ام‌الکتاب» می‌نامیدند:

به غیر علم لدنی که بر تو روشن نیست
 بخوان ز چهره انسان که آن کتاب خداست

تلمیح به «خط و نقطه و حرف» ارتباط اندیشه حروفی نقطوی شاعر را می‌رساند با همان کلماتی که اهل اصطلاح می‌گفته‌اند:

فروتن شو که در شرع طریقت
 در این یک نقطه علم صد کتاب است

به چشم کم مبین در شعر سالک
 که قدسی زاده ام‌الکتاب است

باز، برای آنکه تصور نشود که اینها مضامین عادی شاعرانه یا عرفانی است، اشعاری که لحن ابوالقاسم امری مبلغ و متفکر نقطوی (مقتول ۹۹۹) را به یاد می‌آورد از سالک قزوینی نقل می‌کنیم:

مردم چشم بشر نقطه بسم‌الله است
 که در او چهره موجود عیان صورت بست

بت پندار که مسجود ریاکیشان بود
 ما شکستیم ولی از دگران صورت بست

چون زجان خاک ره عشق نباشم سالک
 هر چه دل خواست از او بهتر از آن صورت بست

از خیالات پریشان دل اگر جمع کنی
 آنچه در چار کتاب است، در این یک نُقْطُ است

عارف آن است که انگشت به حرفش ننهند
 یک الف هر که خطا کرد کتابش غلط است

در بیت زیر حاکمیت انسان بر هستی که اندیشه‌ای نقطوی است بیان شده است:

قبای سلطنت با قد انسان راست می‌آید
 اگر آدم شوی عالم به فرمان تو می‌گردد

و در بیت زیر تلمیح به آن دارد که بر طبق عقیده همه غلات در گذشته^۳ شمشیر در دست دشمنانشان چوب خواهد شد:

گر دعای خاکساریها کسی بر خود دمَد
تیغ آهن را توان در دست دشمن چوب کرد
اندیشه وحدت تقطوی مایه وحید شدن در دانش است:

به گرد نقطه وحدت نگشته چون پرگار
چگونه در فن دانش و حید خواهی شد؟
شناخت انجم و افلاک هم به شناخت نقطه (= خاک) بستگی دارد:

سخن از انجم و افلاک چرا باید گفت
تو که یک نقطه از این دایره نشناخته‌ای
انسان کامل در نظر تقطویه آن بود که مجرد از علایق باشد. کمترین تقطوی همچون کاملان مانوی
مجرد می‌زیستند:

آنکه چون حرفش علایق می‌کند زیر و زبر
چون شود فرد از علایق نقطه بسم الله است
از آثار این شاعر نمونه بسیار آوردیم تا معلوم شود که بعد از سرکوب تقطویه هم یادگارهای
اندیشگی و مصطلحات آنها میان اهل ادب جاذبه داشته و خاطره‌انگیز بوده است.
تشبیهی کاشانی، شاعر تقطوی، یک مثنوی تحت عنوان خورشید و ذره داشته و در همان ایام زلالی
خوانساری، مثنوی ذره و خورشید سروده بود که هر دو عنوان تقطویانه است. ما پیشتر به زمینه فکری
زلالی اشاره کرده‌ایم (معارف، مرداد - آبان ۱۳۷۵، ص ۴۱). اکنون با چند بیت از زلالی که تناسخ را در
پرده می‌نوازد این گفتار را پایان می‌دهیم:

ای که از کسوت صورت فردی	پیرهن قالب آدم کردی
چون شود کهنه همین پیراهن	جیب را چاک کنی تا دامن
باز پیراهن دیگر پوشی	گرچه این جامه مکزر پوشی
قید و تجرید که آثار تواند	در صفت جامه تکرار تواند

(منظومه‌های فارسی محمدعلی خزانه دارلو، ص ۱۹۸ و ۲۹۵)

۳. رک: تنبیغ و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر ۱۳۵۹ و ۱۳۷۳، ص ۳۰۰.