۱۵۵/۲

آموزش

نام درس: عرفان　　کد: ۶۰　　تعداد واحد: ۲　　۱۵۱/۲

پیش‌نیاز: تاریخ علسفه　　هم نیاز: ندارد

الف ـ منابع مطالعه

۱ ـ سیر عرفان در اسلام ـ دکتر کیانی نژاد (منتخباتی از این کتاب مطالعه می شود)/ (در جزوه)

۲ ـ آشنائی با علوم اسلامی ـ مرتضی مطهری (قسمتهائی از این کتاب مطالعه می شود) (در جزوه)

۳ ـ شرح قصیدهٔ میرفندرسک (قسمتهائی از این کتاب مطالعه می شود)/(در جزوه)

۴ ـ ارزش میراث صوفیه ـ عبدالحسین زرین کوب ـ انتشارات امیرکبیر (شرح حال تعدادی از عرفا، از این کتاب مطالعه می شود)/(درجزوه)

۵ ـ پرتو عرفان (اصطلاحات عرفانی شمس تبریزی از این کتاب مطالعه می شود)/(درجزوه)

۶ ـ گلشن راز ـ اثر شیخ محمود شبستری ـ با مقدمه و تصحیح و توضیحات، به اهتمام: صمد موحد ـ انتشارات طهوری ـ (شماره ۱۱۶ از مجموعهٔ زبان و فرهنگ ایران) ـ صفحات ۲ تا ۵۶ مطالعه می شود./(تهیه شود)

۷ ـ اوصاف الاشراف ـ اثر خواجه نصیرالدین طوسی ـ تصحیح: سید مهدی شمس الدین ـ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی / (تهیه شود)

ب ـ ضمایم

ندارد

ج ـ ارزشیابی

۱ ـ امتحانات

ـ ماهانهٔ اول: ندارد

ـ میان ترم (۴۰ نمره / هفتهٔ نهم)

ـ ماهانهٔ دوم: ندارد

ـ پایان ترم (۶۰ نمره / هفتهٔ هجدهم)

۲ ـ تکلیف

ندارد

مخصوص جامعهٔ بهائی است.

الف

۱۵۳\۲

فهرست جزوه درس عرفان

الف : هدف کلی : آشنایی اجمالی با اصول و مبانی عرفان در اسلام جهت فهم و درک بیشتر و بهتر آثار عرفانی امر مبارک

ب : اهداف آموزشی

پس از اتمام درس دانشجو باید بتواند :

۱ ـ مراحل تحول عرفان و تصوف را در اسلام از آغاز تا حال بیان کند .

۲ ـ تفاوتها و شباهتهای عرفان با دیگر علوم نظیر فلسفه و فقه و یا اختلاف نظرهای عرفاء و فقهاء و فلاسفه را توضیح دهد .

۳ ـ رابطهٔ عرفان با فلسفه و علم را در طی تاریخ عرفان و تصوف اسلامی توضیح دهد .

۴ ـ استقلال یا وابستگی عرفان اسلامی را به اصول و مبادی عرفانی در جوامع دیگر تشخیص دهد .

۵ ـ علل و عوامل تحول عرفان را در مقاطع حساس تاریخی توضیح دهد .

۶ ـ مناقشات و منازعاتی که بین فرق مختلفه اسلامی در مخالفت با اصول و مبانی عرفان صورت گرفته بیان کند .

۷ ـ وجوه مشخصه تصوف و عرفان را در هر قرن تشخیص دهد .

۸ ـ اصول و مبانی فکری عرفاء و متصوفه را در طی قرون و اعصار مختلفه بیان کند .

۹ ـ مختصری از آداب سیر و سلوک و طریقه مجاهدات معمول در بین اهل عرفان را توضیح دهد .

۱۰ ـ نمونه‌های نظم و نثر عرفانی از جمله قصیده میرفندرسک یا گلشن راز را به‌زبان خود بازنویسی کند، ابیات آن را شرح دهد .

۱۱ ـ رابطهٔ عرفان را با شعر و هنر بیان کند .

۱۲ ـ مختصری از احوالات مشاهیر صوفیه در هر قرن (بدون جزئیات) را بیان کند .

۱۳ ـ مباحثی مانند سلسلهٔ مراتب شناسایی، تذکر، مراحل سلوک ، ولایت و نبوت ، اعیان ثابته ، وحدت وجود را از کتاب شرح گلشن راز بیان کند و شرح دهد .

۱۴ ـ معانی ابیات قصیده میرفندرسک را برطبق مندرجات جزوه بیان کند و ارتباط هر بیت را با توضیحات مندرجه در ذیل آن شرح دهد .

۱۵ ـ موضوعات مختلفهٔ مذکور در اوصاف الاشراف از قبیل توکل ، زهد، تسلیم، رضا و غیره را تعریف و توصیف نماید .

۱۶ ـ ارتباط مطالب هر فصل از اوصاف الاشراف را با دیگر فصول بیان کنند.

۱۷ ـ اصول عرفانی را در آیات و احادیث مندرج در کتاب اوصاف الاشراف تشخیص داده توضیح دهد.

با توجه به موارد فوق ملاحظه می شود که در مطالعه تاریخی عرفان نباید اکتفا به انباشتن مجموعه‌ای از محفوظات در ذهن نمود بلکه باید تاریخ را نردبان و وسیله‌ای برای دستیابی به حقائقی دانست که در زوایای مختلفه وقایع تاریخی و در ورای حوادث ظاهری پنهان مانده است.

ج : منابع مطالعه درس

۱ ـ قسمتهایی از کتاب آشنائی با علوم اسلامی تألیف آیت الله مطهری (ص ۱۹ ـ ۱۱ جزوه)

۲ ـ منتخباتی از کتاب سیر عرفان در اسلام تألیف دکتر کیانی نژاد (ص ۱۹ ـ ۹۳ جزوه)

۳ ـ منتخباتی از کتاب ارزش میراث صوفیه در خصوص شرح حال تنی چند از عرفای مشهور اسلامی تألیف دکتر عبدالحسین زرکوب (ص ۱۳۲ ـ ۱۱۶ جزوه)

۴ ـ گزیده‌ای از اصطلاحات عرفانی (ص ۱۶۲ ـ)

۵ ـ شرح اشعار گلشن راز شیخ محمود شبستری به اهتمام دکتر محمد موحد (از آغاز تا ص ۶۱ کتاب / تهیه شود)

۶ ـ منتخباتی از کتاب تحفة المراد (شرح قصیده میرفندرسک) تألیف حکیم عباس دارابی شیرازی (ص ۱۴۲ تا ۱۶۱ جزوه درسی)

۷ ـ کتاب اوصاف الاشراف تألیف خواجه نصیرالدین محمد طوسی/ تهیه شود

مختصری در باره موضوعات منابع مطالعه

۱ ـ کلیات عرفان : در این باره صفحاتی از کتاب آشنایی با علوم اسلامی انتخاب شده که از لحاظ معرفی کلی و اجمالی و ارائه اطلاعات جامع و مختصر و مفید از کتب عرفان اسلامی و همچنین از لحاظ تفکیک عناوین، جزوه‌ای بسیار جامع و ارزنده است که به نظر رسید در ابتدای درس به جهت آگاهی کلی و اجمالی در بحث عرفان اسلامی و آشنایی اولیه با اصول مهمه آن مورد مطالعه قرار گیرد.

۲ ـ مطالعه تاریخی عرفان در اسلام: برای مطالعه این بخش از درس، دو قسمت در نظر گرفته شده است :

الف ـ منتخباتی از کتاب سیر عرفان در اسلام . کتاب مزبور حاوی مطالبی در زمینه

سیر تاریخی عرفان اسلامی و بیان تحولاتی است که در طی قرون و اعصار عارض گشته که بنحو صحیح و مطلوبی دسته‌بندی شده و در هر قسمت تحت عناوینی خاص، تحقیقات وسیعی به عمل آمده که بسیار با ارزش و قابل استفاده است. شامل یک مقدمه در معرفی مکتب عرفان و مباحثی تاریخی در خصوص بدو ظهور عرفان در اسلام و سرچشمه‌های آن و مایه‌های اصلی عرفان اسلامی، همچنین توضیح و تشریح سیر تکاملی آن از قرن اول هجری تا قرن نهم و نیز معرفی عرفای هر قرن و شرح حال بعضی از آنان و سپس ایراد مباحثی از قبیل عرفان و هنر، عرفان و شعر می باشد.

ب ـ منتخباتی از کتاب ارزش میراث صوفیه که در باره شرح احوال برخی از مشاهیر عرفاء می باشد.

۳ ـ آراء و عقاید و معارف صوفیه: جهت مطالعه این قسمت کتاب گلشن راز شبستری که از مهمترین و عمیق ترین آثار این عارف بلند پایه ایرانی در پاسخ به سؤالات امیر حسینی هروی سروده شده، انتخاب گردیده است. اشعار شبستری زبده و چکیده حکمت نظری صوفیه است که در این مقدمه منتخباتی از این اشعار که حاوی نکات اصلی و اساسی عرفان نظری است ذکر شده و با استناد به بیانات و گفته‌های عرفای شامخین شرح و بسط گردیده است. موارد منتخب جهت اطلاع و آگاهی از محور اصلی عقائد و نظرات عرفاء بسیار مناسب و جامع می باشد. در بین این موارد موضوعاتی از اهمیت خاص برخوردارند که درک آنها نیاز به تعمق و تفکر و توجه بیشتری دارند از آن جمله: سلسله مراتب شناسائی ـ تذکر ـ مراحل سلوک ـ ولایت و نبوت ـ اعیان ثابته ـ وحدت وجود وغیره.

۴ ـ نظم و نثر عرفانی: جهت این بخش از درس منتخبات اشعار و شرح غزلیات عرفانی میرفندرسک انتخاب شده است که علاوه بر ایراد مطالب عرفان نظری، جهت آشنائی به نظم و نثر عرفانی نیز بسیار مفید می باشد. نظم و نثری که در این کتاب توسط شارح آن انتخاب گردیده از گفتار و بیانات اجله عرفای شامخین است که در السن و افواه سالکین طریقت غالباً مذکور و مشهور است. اشعار حکمی عرفانی میرفندرسک در بیان مفاهیم عمیق و دقیق حکمت نظری در اوج عرفان سروده شده و برخی از اشعار او در آثار مبارکه به ذکر الهی مزین گشته و از او یاد شده است. این کتاب شامل بحثهائی از حکمت نظری، اشراق و مبادی عالیه عرفان است که تنها قسمت اخیر جهت مطالعه این درس انتخاب شده و از میان اشعار حکمی نیز فقط اشعاری که در شرح آنها از مفاهیم عرفانی استفاده شده اخذ گردیده است که بصورت جزوه تقدیم می گردد.

۵ ـ مقامات عرفان و آداب سیر و سلوک : برای این قسمت از مبحث عرفان ، کتاب اوصاف الاشراف محقق طوسی منظور گشته است . در این کتاب روش سیر و سلوک و آداب ـ اهل طریقت بنحوی جامع و با دیدی حکیمانه مورد بحث قرار گرفته ، مبانی عرفانی آن جزء بجزء با آیات مبارکه قرآن کریم منطبق گشته و در بعضی موارد با احادیث موثّقه مستند گردیده است . کتاب مزبور از جمله کتب معتبره‌ای است که جهت مطالعه آداب سیر و سلوک در بین عرفاء مورد استفاده می باشد .

د : روش مطالعه

حال به منظور آشنایی بیشتر با نحوه مطالعه و خلاصه‌برداری شرح گلشن راز ، شرح قصیده میرفندرسک و اوصاف الاشراف از هر کدام ، یک قسمت انتخاب و به تشریح و تجزیه و تحلیل آن می پردازیم . بدیهی است که این روش بایستی مورد نظر دانشجویان قرار گیرد و با بکار بردن آن در مورد دیگر قسمتها به نتائج مطلوب برسند .

۱) اوصاف الاشراف

فصل پنجم (در اتحاد)

متن موجود در اوصاف الاشراف در این باب به شرح ذیل است .

" قالَ اللّهُ سُبحانَهُ " لاتدع مع اللّه الهاً آخر لا اله الا هو"

توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن . آنجا " و لا تجعل مع اللّه الهاً آخر" و اینجا " لا تدع مع الله الهاً آخر" چه در توحید شائبهٔ تکلفی است که در اتحاد نیست پس هر گاه که یگانگی مطلق شود و در ضمیر راسخ شود تا بوجهی به دونی التفات ننماید به اتحاد رسیده باشد و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهّم کنند که مراد از اتحاد، یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد. تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً بل آنستکه همه او را ببینند بی تکلف ، آنکه گوید هر چه جز اوست از اوست، سپس همه یکی است بل چنانکه بنور تجلی او تعالی شأنه بینا شود، غیر او را نبینند . بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای منصور حلاج که گفته است :

بینی و بینک انّی ینازعنی فارفع بلطفک انّی من البین مستجاب شد و انیّت او از میان برخاست تا توانست گفت " اَنَا مَن اهوی و من اهوی اَنَا " و در این مقام معلوم شود که آنکس که گفت: انا الحق و آنکس که گفت: سبحانی ما اعظم شأنی، نه دعوی الهیت کرده‌اند، بل دعوی نفی انیّت خود و اثبات انیّت غیر خود کرده‌اند و هوالمطلوب. انتهی

نمونه خلاصه برداری از فصل " اتحاد ، و مطالب و عناوینی را که در حین مطالعه باید مدّ نظر قرار داد .

۱ ـ فرق بین مقام توحید و مقام اتحاد : توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن .

۲ ـ چگونه آیه " لا تدع مع اللّه الهاً آخر " دلالت بر اتحاد دارد و آیه " و لا تجعل مع اللّه الهاً آخر " دلالت بر توحید؟

۳ ـ در چه وقت بنده به مقام اتحاد می رسد؟

۴ ـ در مورد واژه اتحاد و مفهوم آن دو نظر ذکر شده که یکی وهم صرف و شرک است و دیگری حقیقت محض و کمال مطلوب است آن دو را ذکر کنید .

۵ ـ معنی صحیح شعر منصور حلاج

۶ ـ ادعای الوهیت منصور حلاج چگونه توسط شعرا توجیه می شود؟

۲) شرح غزلیات میرفندرسک

در مورد شرح غزلیات میرفندرسک بعنوان نمونه باید در متن زیر به موارد ذکر شده در ذیل آن توجه گردد .

" متن نمونه "

" می توانی گر ز خورشید این صفتها کسب کرد

روشن است و بر همه تابان و خود تنها ستی "

تمثیل آخر ، نظر کن در آینه و عکس و عاکس ، پس ببین چنانچه مرایاء غیرمتناهیه در پیش روی شخصی بگذرانی ، عکس آن شخص در همهٔ آنها افتد و چنانچه آن عکوس ثابت نماید کَمَا فِي زَمانِنَا هذا ، که این صنعت و حرفت در بلاد ایران نیز متداول است و عکوس را تثبیت می نمایند ، پس عکوس لایتناهی در مرایاء ثابت است و حال آنکه شخص عاکس یکی است ، متعدد نگردد از تعدد عکوس .

و ما الوجه الّا واحد غیر انّه اذا انت عددت المرایا تعددا

بنه آئینه را اندر برابر در او بنگر ببین آن شخص دیگر

یکی را با زبین تا کیست آن شخص نه آتست و نه این ، پس کیست آن شخص

ثم انظر الی مراتب الاعداد : و بنگر که اعداد ، در تزاید لایتناهی است و بجز واحد چیزی نیست ، چه عدد از تکرّر واحد لا بشرط حاصل شود ، در حقیقت جز واحد نیست و جمیع اعداد و کثرات امر اعتباری است ، ما بحذاء خارجی ندارد .

امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است معدود

مواردی که در حین مطالعه متن بالا باید بدان توجه نمود :

۱ ـ شباهت بین مقام وحدت و کثرت و عکس و ماکس درک گردد .

۲ ـ معنی دقیق شعر" و ما الوجه الّا ..." از لحاظ الفاظ و کلمات

۳ ـ مفهوم شعر "و ما الوجه الّا ..." از لحاظ ارتباطش با شعر سرفصل " می توانی گر ز خورشید ..."

۴ ـ در مورد مطالبی که در باره اعداد آمده موارد زیر را باید مدّنظر قرار داد .

الف : واحد لابشرط باید مفهوم گردد (در مقابل واحد بشرط شیء و بشرط لا)

ب : شباهت عدد واحد با " شمس " دانسته شود (چون این مطلب درتوجیه شعر آمده)

ج : دانسته شود که تکثر اعداد چگونه است که اعتباری است و این امر اعتباری چگونه است که موجب خللی در وحدت مطلقه نمی گردد .

۳) شرح اشعار گلشن راز

در مورد شرح اشعار گلشن راز نیز نمونه‌ای ذکر می شود و مطالبی که در هنگام مطالعه باید مدّنظر قرار گیرد و بیانگر نحوه مطالعه درس است در ذیل آن نیز توضیح داده می شود .

" متن نمونه از شرح گلشن راز " صفحه ۵۰

شبستری نیز مانند دیگر متفکران اسلامی معتقد است که " وجود، عین خیر است و عدم، عین شر و شر از اعتبار و نسب خیزد" شر، نبودن نیکی است و مفهوم عدمی دارد به عبارت دیگر هرجا که پرتو هستی تابیده باشد آنجا خیر و نیکی است و آنگاه که این جلوه در کار نباشد شر نمایان می شود .

وجود آنجا که باشد خیر محض است

اگر شری است در وی آن ز غیر است"

مطالبی که در هنگام مطالعه متن بالا باید بدان توجه نمود :

۱ ـ باید درصدد درک و فهم عمیق این تفکر فلاسفه که گویند " شر اعتباری است و نسبی است " بود و همچنین یافتن مثالی برای توضیح این اصل .

۲ ـ چند نمونه از شرور در طبیعت از قبیل امراض ، پلیدیها ، مظالم و امثال آن را باید در نظر گرفته نسبی بودن و عدمی بودن آنها را دقیقاً بررسی و درک نمود .

۳ ـ معنی " اگر شرّی است در وی آن ز غیر است " چیست و کلمه غیر در اینجا چه معنی دارد ؟

توجه : پاسخ تمام این مطالب در انتهای راهنما درج گردیده است .

هـ : ارزشیابی درس

از مطالبی که در روش مطالعه درس ذکر شد، همچنین از صورت سؤالات و توضیحاتی که لازم است در هنگام مطالعه درنظر گرفت، ارزشیابی این درس روشن و واضح می گردد. و بر همان سبک و روش آزمون بعمل خواهد آمد یعنی از قسمت مطالب تاریخی، سؤالاتی از مباحثی که اهمیت تاریخی دارد و باید بخاطر سپرد و سؤالاتی هم از برداشت‌ها و نتیجه‌گیریهای تاریخی نظیر نمونه‌های ذکر شده طرح خواهد گردید.

و در مورد اصول و مفاهیم عمیق عرفانی که عمدتاً در سه قسمت " اشعار گلشن راز ، ـ اوصاف الاشراف ، شرح غزلیات میرفندرسک " است بدینصورت که :

الف ـ در خصوص آیات قرآنی ۱ ـ از تشخیص صحیح و دقیق کلمات و ترجمه ظاهر کلمات.

۲ ـ از معانی و مفاهیم آنها و استخراج اصول عرفانی از آن آیات.

ب ـ از معانی صحیح اشعار و ارتباط آنها با اصول و موضوعات مطرح شده در هر فصل .

ج ـ درک صحیح و عمیق مفاهیم عرفانی از توضیحات داده شده در متون درسی از مهمترین قسمتهائی است که مورد آزمون قرار خواهد گرفت .

هـ : برنامه زمانبندی مطالعه درس عرفان

هفته	نام منبع	صفحات	عنوان فصل
هفته اول	کلیات عرفان وسیرعرفان در اسلام	۲۶ ـ ۱۱	تا آغاز تصوف اسلامی
هفته دوم	سیرعرفان در اسلام	۵۱ ـ ۲۶	تا تصوف در قرن پنجم
	شرح حال مشاهیر	۱۲۰ ـ ۱۱۶	تا آغاز مطلب ابوحامد محمد غزالی
هفته سوم	سیر عرفان در اسلام	۷۶ ـ ۵۱	تا عرفان و هنر
	شرح حال مشاهیر	۱۳۱ ـ ۱۲۰	
هفته چهارم	سیر عرفان در اسلام	۹۴ ـ ۷۶	
هفته پنجم	شرح اشعار شبستری	۲۸ ـ ۱	
هفته ششم	" " "	۴۰ ـ ۲۸	
هفته هفتم	" " "	۵۶ ـ ۴۰	
هفته هشتم	مرور درس		
" نهم	امتحان میان ترم		
" دهم	شرح قصیده میرفندرسک		ازاول تا بیت " می‌توانی از ره‌آسان شدن برآسمان..."
" یازدهم	" " "		از بیت "می‌توانی ازره ... تا بیت " نیست حدی و نشانی کردگار پاک..."
" دوازدهم	" " "		از بیت " نیست حدی ونشانی " تا آخرقصیده
" سیزدهم	اوصاف الاشراف	۲۵ ـ ۱	تا باب توبه
" چهاردهم	" "	۵۱ ـ ۲۵	تا باب خوف و حزن
" پانزدهم	" "	۸۳ ـ ۵۱	تا باب توکل
" شانزدهم	" "		ازص ۸۳ تا آخرکتاب
" هفدهم	مرور درس پایان ترم		
" هیجدهم	امتحان پایان ترم		

تذکر ۱ : از مطالب میان ترم در پایان ترم آزمون بعمل خواهد آمد.

تذکر ۲ : شرح پاره‌ای از اصطلاحات عرفانی ضمیمه جزوه می باشد. هر چند این قسمت مورد آزمون نخواهد بود لیکن از آنجا که انتخاب آنها بر اساس متون عرفانی موجود درجزوه و یا منابع مطالعه‌می باشد لذا بایستی موردتوجه دقیق دانشجویان قرارگیردکه این امرباعث سهولت درک مطالب عرفانی موجود در این درس خواهد بود.

ز : توضیحات مربوط به خلاصه‌برداری و پاسخ سؤالات در روش مطالعه

الف : اوصاف الاشراف

۱ ـ فرق بین مقام توحید و مقام اتحاد: توحید یکی کردن و اتحاد یکی شدن است.

۲ ـ در آیه "لاتجعل مع الله الهاً آخر" سالک از مقرون نمودن "الهاً آخر" با «الله» نهی شده. بنا بر این موضوعی باید در بین باشد تا الوهیت از او سلب گردد وهمین امر وجه امتیاز مقام اتحاد از مقام توحید است.

زیرا در مقام اتحاد که مفهوم آیه "لاتدع مع اللّه الهاً آخر" لااله الا هو است، بطور کلی موضوع نفی شده و فرموده است لا اله الا هو. خدائی جز او نیست یعنی الهی وجود ندارد که در باره او حکم به نفی الوهیت شود و باصطلاح منطقیین سالبه بانتفاع موضوع است و بدین جهت است که دلالت بر اتحاد می کند نه توحید.

۳ ـ در چه وقت بنده به مقام اتحاد می رسد؟

در وقتی که یکتائی و یگانگی در باطن و ضمیرش تجلی نماید و در کثرت وحدت ببیند و در اختلافات اتحاد مشاهده نماید باتحاد رسیده باشد.

۴ ـ مفهوم صحیح اتحاد. اگر اتحاد را به مفهوم یکی شدن خلق با ذات مقدس حق تعالی بدانیم، این کفریست صریح و خلاف واقع. اما اگر بمعنی فنای در حق و وجود مطلق وعدم مشاهده تعینات و تکثرات دانیم، این ایمان عین واقع است زیرا عبد در اثر خلوص قلب ظهورات حق تعالی را مشاهده نماید و همه اشیاء را تجلی آن سلطان وجود داند تا آنکه وجود خود را نیز معدوم و فانی در وجودحق بیند، در آنوقت است که گوید همه اوست و هیچ نیست جز او. این گفتار در این حالت اتحاد است و عین حقیقت. بنا براین نتیجه می گیریم، این کلام از کسی که به مقام فنا نرسیده کفر است و از کسی که به مقام فنا رسیده باشد ایمان است.

۵ ـ معنی شعر منصور حلاج : انیّت و وجود است که با من به ستیزه برخاسته در این شعر به معنی آنست که مرا از وصال تو و اتحاد با تو منع نموده و باعث حجاب بین من و تو شده، با لطف و کرمت این انیّت و وجود مرا از میان بردارد.

۶ ـ ادعای الهیت منصور حلاج چگونه توسط شعراء توجیه می شود؟

توجیه اَنَا الحق گفتن منصور در این کتاب بدینصورت آمده که چون دعای منصور دررفع انیّتش مستجاب گشت و وجود او از میان برخاست در بحر صفات و اسماء الهی مستغرق گشت و جز تجلیات و ظهورات الهی چیزی مشاهده ننمود و به مقام فنای حقیقی واصل گشت، در آن مقام، ذکر غیر را در ساحت قدس حق، شرک محض دانست از اینرو بیان وذکر را از زبان حق تعالی و بر نهج کلام او بیان نمود، گویا که وجودش در مقابل وجود

حق،معدوم گشته و ندائی که سرمی داد بگونه‌ای بود که گوئی این خود نائی است که بیان احوال خود می نماید و اوست که می گوید أنَا الحق و سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی و در این مقام معلوم گردد که ذکر الهیت از حق است نه از سالک،بلکه این ذکر دلیل است بر نفی انیّت سالک و هو المطلوب.

ب : شرح اشعار میرفندرسک

۱ ـ شباهت بین وحدت و کثرت و عکس و عاکس

عاکس اشاره به مقام وحدت است زیرا یکی بیش نیست و عکس به کثرت زیرا قابل تعدد و تکثیر است .

۲ ـ معنی شعر و ما الوجه الّا واحد ...

و صورت و وجه جز یک امر واحدی بیش نیست جز آنکه وقتی آینه‌ها را متعدد و زیاد نمودی،آن صورت نیز زیاد خواهد گشت .

۳ ـ مفهوم شعر و ما الوجه الّا واحد ... در ارتباطش با شعر میرفندرسک " می توانی گر ز خورشید ..." صورت یکی است همانطور که شمس یکی است اما همین صورت درآینه‌ها و عکوس متعددی،ظهور پیدا می کند و از وحدت کثرت تشکیل می شود و همین صورت واحد چند تصویر مختلف از او به ظهور می رسد چنانچه برای خورشید در عین استقلال و وحدتش،در مراتب دیگر برای او ظهور و بروزی است و با اینکه یکتا و یگانه است در هر چیزی آثار ضیاء و روشنی اش متجلی است .

۴ ـ الف : واحد لا بشرط یعنی واحد مطلق که نه مشروط به شئ است چنانچه اعداد خاص مانند ۳ و ۷ مشروط است به اجتماع به نحوی خاص ، و نه مشروط است به وحدت تام و عدم ظهور و بروز در غیر خود،چون عدد یک مقابل ۲.

در حقیقت همان عدد واحدی که در تمام اعداد ظهور دارد و عدد یک را هم شامل می شود واحد لا بشرط گویند .

ب : شباهت عدد واحد با شمس : عدد واحد یکتا است و شبه و مثل ندارد چنانچه شمس چنین است از ظهور عدد واحد در اعداد،کثرت و غیریت و اختلاف در مظاهر این عدد پیدا شده چنانچه از تجلیات و ظهورات شمس در مرایای وجود،مراتب ضیاء متعدده متکثره حاصل شده است .

ج : تکثر اعداد چگونه است که اعتباری است ؟ ج ـ زیرا منشاء همه اعداد،عدد واحد است،فی المثل عدد چهار یا پنج،همان عدد واحد است که چهار مرتبه ظهور نمود و عنوان چهار حاصل گشته و این عنوان چیزی نیست که در خارج ما بحذائی غیر از خود

واحدها داشته باشد، چنانچه حرکت جواله، در حقیقت یک نقطه واحده است و دایره بودن آن اعتباری است زیرا در خارج دایره‌ای وجود ندارد، بلکه یک نقطه است که دایره دیده می شود، همچنین اشکال متعدده از حرکت نقطه هیچ خللی در نقطه جواله وارد نمی کند زیرا وحدت نقطه در هر حال محفوظ است. در مثال عکس و عاکس نیز چنین است ملاحظه می شود که عاکس در مقام خود از همه تغییرات و تشخصات و تکثرات خالی است و همه این پدیده‌ها جدا و در خارج از مقام و موقعیت او متحقق می گردد.

ج : شرح گلشن راز

۱ ـ شر عبارت از نبودن خیر است و خیر امر وجودی است، چون شر، چیزی جز نبودن خیر نیست، بنا بر این شر عدمی است، مثال آن تاریکی و نور، علم و جهل. نور، امر وجودی است، ظلمت، عدم نور است، ظلمت را وجودی، مقابل وجود نور نیست. همچنین علم و دانش، امری است وجودی، اما جهل، وجودی در مقابل وجود علم ندارد؛ بلکه با نبودن علم است که جهل، مفهوم پیدا می کند و با نبودن نور است که ظلمت، مفهوم پیدا می کند. مثلاً ضلالت، شر است، عدمی است، هدایت است که وجود دارد، ضلالت، نبودن هدایت است. ظلم، شر است و عدمی است زیرا نبودن عدالت است. عدالت است که یک امر وجودی است، نه ظلم. نظافت، امر وجودی است و خیر است و نبودن آن، کثافت است که عدمی است. نسبی بودن شر: همچنین شر، در امورات جسمانی و محسوس، امری است نسبی، یعنی تضاد بین عناصر و عدم هماهنگی بین آنها است که موجب نامطلوبی و ظهور واژه شر می گردد.

فی المثل نیش عقرب و مار شر است اما نسبت به انسان، نه نسبت به خودش. نسبت به خودش خیر است زیرا سلاح اوست و این امر خیر، چون نسبت به عنصر دیگر مناسب نیست نسبت به او شر بنظر می رسد. بنا بر این کثرات و اختلافات و حدود مراتب وجود که نسبت به یکدیگر سنجیده شود، نقص ظاهر می شود و بنظر " شر" می رسد. این نقص که مربوط به حدود مراتب وجود و نسبیت و اعتباری بودن آنست خللی به خیر بودن نقش وجود و کمال آن نمی رساند.

۳ ـ مفهوم شعر، اگر شری است در وی آن ز غیر است.

یعنی اگر در وجود شری ملاحظه شود، این شر مربوط به نفس وجود نیست بلکه مربوط به نسبت او به غیر خود است یعنی ملاحظه تفاوت مراتب وجود و نسبت آنها بهم باعث بروز " شر" می گردد که امری است اعتباری و عرضی.

ح : نمونه سؤالات

مبحث تاریخی:

۱ ـ سه ویژگی مهم تصوف در قرن هفتم هجری را بنویسید و چهار تن از صوفیان این دوره را نام ببرید؟

جواب : رواج بازار جدل و مناظره

ـ گرایش به تفکر جبری

ـ تصوف رنگ علم و فلسفه گرفته و یکی از علوم اسلامی شد

صوفیان مهم: شهاب الدین سهروردی ـ اوحدالدین کرمانی ـ محیی الدین عربی ـ مولانا

تذکر: در بعضی ادوار تنها دانستن نام یک عارف کافی است ولی قرن هفتم و بعضی ادوار دیگر از این بابت استثناء هستند.

گلشن راز :

وجود آنجا که باشد محض خیر است اگر شریست در وی آن ز غیر است

مصرع دوم بیت را توضیح دهید.

جواب :

شبستری معتقد است که وجود، عین خیر است و عدم، عین شر و شر از اعتبار و نسب خیزد شر، نبودن نیکی است و مفهوم عدمی دارد، پس هر جا که پرتو هستی تابیده باشد آنجا خیر و نیکی است و آنگاه که این جلوه در کار نباشد، شر نمایان است.

اشعار میرفندرسک :

می توانی گر ز خورشید این صفتها کسب کرد

روشن است و بر همه تابان و خود تنهاستی

بیت فوق کاشف چه مطالبی است؟ عبارت (خود تنهاستی) رافع چه نوع توهمی است؟

جواب : تمام صفات مذکوره، از شمس و شعاع او می توان کسب کرد. چه نسبت نفس به عقل، نسبت شعاع شمس است به شمس که بُدُوِ وی از اوست و ختم بدو، و نیز شعاع، محض ربط است به شمس و عَرَضی است و منتهی به جوهری شود که شمس است و خود فی نفسه استقلال ندارد. رافع این توهم است که عقول و ارباب انواع، مبدأ و معاد و فاعل و غایت نفوسند و شک نیست که افراد هر نوع از انواعِ طبیعیه، غیرمتناهی است و عقل مدبّرِ آن افراد، واحد و بسیط است و قاعده الواحد لایصدر عنه الّا الواحد در همه جا جاری است. جواب این است که آنچه از عقل صادر شده است واحد است و این کثرت وتعدد به جهت قوابل است ...

اوصاف الاشراف

وراء مقام توحید چه مقامی است و چه تفاوتی با آن دارد؟

جواب : اتحاد است . توحید یکی کردن و اتحاد یکی شدن . چه در توحید، شائبه تکلفی هست که در اتحاد نیست. هر گاه یگانگی مطلق شود و در ضمیر راسخ شود تا به وجهی به دونی اکتفا ننماید به اتحاد رسیده باشد هر چه جز اوست از اوست پس همه یکی است. در توحید یقین شود که در وجود جز خدای و فیض او نیست .

اصلاحیه اغلاط تایپی جزوه

دانشجویان عزیز لطفاً قبل از مطالعهٔ جزوه عرفان اسلامی اغلاط زیر را در آن اصلاح نمائید .

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۲	۱۹	این راه طی	این راه را طی
۱۵	۷	مضدهیا	مضاهیا

شرح برخی از اصطلاحات بکار رفته در متون عرفان

۱ ـ در باره وجود و ماهیت :

همه دانستنیهای جهان که در ذهن متصور می شود دارای ماهیتی و وجودی هستند. ماهیت چیزی است که به سخن دیگر آن را " شیئیت " گویند و وجود آنست که آن را هستی می نامند.

همه کس و همه چیز، هستی را به روشنی درمی یابد چنانکه گویند " فلان چیز هست وفلان چیز نیست " و در این سخن خلافی نباشد اما اختلاف در این است که کدام یک از آن دو مقدم بر دیگری می باشد آیا " چیز" یا " ماهیت " بر" هستی" یا " وجود" مقدم است و یا " وجود" بر " ماهیت " ؟ بعضی از حکماء ، ماهیت را اصل و موضوع دانسته و " وجود" را فرع و محمول آن شمرده‌اند چنانکه گویند " فلان چیز هست و فلان چیزنیست " و برخی وجود را اصالت داده و ماهیت را فرع آن دانسته‌اند و گویند اگر وجود، اصالت نداشت ماهیت تحقق نمی یافت و ماهیت چیزی است که نخست وجود بر آن ثابت می شود و بعد شیئیت پیدا کند زیرا هیچ چیز را بدون وجود، در اندیشه تصور نتوان کرد و نیز چون وجود مشترک معنوی است نه لفظی و در تمام اشیاء سریان دارد و به معنای هستی است ، بنا بر این وجود بر ماهیت مقدم است و وجود را اصل، و ماهیت را امری اعتباری می دانند.

باید دانست که حکمای قدیم اسلام و پیش از اسلام، قائل به اصالت وجود بوده‌اند سخن در اصالت ماهیت را شاید برای نخستین بار سهروردی، شیخ اشراق ـ در تحت تأثیر فلسفه افلاطونی ابداع کرد.

اما شیخ احمد احسائی بر خلاف جمهور حکماء ، قائل به اصالت وجود و اصالت ماهیت شده وجود را مصدر خیر و ماهیت را مصدر شر می دانند.

۲ ـ بشرط لا ـ لا بشرط ـ بشرط شیء

هر ماهیتی می تواند در سه جنبهٔ مختلف ملحوظ نظر باشد بعنوان مجرده یا بشرط لا ـ بعنوان مطلقه یا لا بشرط ـ بعنوان مخلوطه یا بشرط شیء .

ماهیت در حالت بشرط لا، ماهیتی است که بطور خالص و محض ملاحظه شده است حالتی که در آن هر چیز دیگری حتی " وجود" یا " ماهیت " اعم از خارجی یا ذهنی از شعور و آگاهی حذف و محو شده است " ماهیت " من حیث هی . مثلاً از مفهوم " حیوان" من حیث هو ، " حیوان" به تنهایی در ذهن متصور می شود بدون اینکه چیز دیگری با آن پیوند داشته باشد. اگرما مفهوم دیگری را به ماهیت در حالت محض نسبت دهیم ، مثلاً مفهوم

" ناطق" در اینصورت " حیوان" بعلاوه " ناطق" چیزی است بیش از " حیوان " محض .
در حالت " لا بشرط" " ماهیت " بطریق مبهم یا نامعین تصور می شود. " ماهیت " در این حالت آزاد است. ممکن است با چیز دیگری پیوند داشته باشد یا پیوند نداشته باشد. " ماهیت " در این مرتبه فی نفسه هنوز متحقق یا معلوم و معین نیست. به این معنی که می تواند درباره بسیاری از چیزها حمل شود.
در حالت " بشرط شئ " ماهیت، چنین بنظر آمده است که با مفهوم دیگری پیوستگی دارد مثلاً " حیوان " بعلاوه " ناطق". " حیوان" در این حالت بعنوان متحقق و معلوم ملحوظ است یعنی حیوان در اینجا من حیث هو " حیوان" ملاحظه نشده است، بلکه "حیوان" از این جهت که با " ناطق" پیوند دارد، یعنی من حیث هو " انسان " درنظر گرفته شده است. اکنون ما می توانیم این تقسیم سه گانه را در مورد " وجود" بکار ببریم.
" وجود" حقیقتی یگانه است که درجات و مراتب گوناگون دارد که برحسب شدت ، ضعف ، کمال ، نقص و غیره با یکدیگر اختلاف دارند. بالاترین مرتبه ، یعنی (مطلق) در مطلقیت متعالی خود، حقیقت وجود در حالت لا بشرط است ، " مطلق " بعبارت دیگر " وجود" محض است یعنی حقیقت " وجود" در خلوص مطلق خود، دور از همهٔ تعینات و محدودیتهای ممکن . آن " وجود" در حالت تعالی محض و مطلق است .
در مرتبهٔ بعد یعنی مرتبهٔ وجود لا بشرط ، " وجود" در حالت تعین آزاد است ، آماده برای اینکه خود را بصورت متعینی تغییر شکل دهد. و در این حالت آن " وجود" بالقوه شامل همه " موجودات " ممکن در قلمرو وحدت آن است . در اینجاست که " وجود" درعین حال واحد و کثیر است این است مرتبه " وجود منبسط " و " نفس رحمانی"
در پائین ترین مرتبه یعنی مرتبه " بشرط شئ " ، " وجود" با تعینات گوناگون پدیدار می شود. این مرتبهٔ وجودی مرتبهٔ " موجودات " انضمامی فردی است . حقیقت " وجود" در اینجا از خلوص متعالی اولی و اصلی خود بسیار دور است زیرا که با چیزی دیگر یعنی با " ماهیات" پیوند یافته است. بعنوان نتیجه این بحث طرح ذیل در باره مراتب " وجود" برحسب نظر حکمای خسروانی بدست می آید .

۱ ـ وجود بعنوان " مشروط سلبی" وجود بشرط لا

۲ ـ وجود بعنوان " غیر مشروط " وجود لا بشرط

۳ ـ وجود بعنوان " مشروط به چیزی " وجود بشرط شئ

به این ترتیب حقیقت " وجود" ساختمانی با سه مرتبهٔ متفاوت دارد. مرتبه نخست که خود وجود است و مطلقاً هیچ پیوندی با چیزی غیر از خود ندارد که از لحاظ خدا ـ شناسی همان ذات خداوند است که مطلقاً متعالی است و مطلقاً از مخلوق متمایز است .

خداوند نور مطلق است و به همین دلیل برای شعور و آگاهی انسان مطلقاً و همواره پوشیده و پنهان است.

مرتبهٔ دوم چنانکه دیدیم وجود منبسط است این " وجود" با شعاع کاملاً درخشان ناشی از منبع نور، قابل مقایسه است. پرتو نور، باز هم خالص یعنی بسیط است، آن هنوز حقیقت بسیط واحدی است اما علاوه بر آن فی نفسه استعداد فیضان و ریزش و تراوش در جمیع جهات را دارد بطوری که می تواند در راههای بی نهایت مختلف و متنوع جریان یابد از لحاظ خداشناسی این پایه همان ظهور و تجلی خداوند است.

مرتبهٔ سوم " وجود خاص " یا دقیقتر بگوئیم " وجودات خاص " این " وجودات خاص " مراتب و درجات متحقق " وجود منبسط " است یعنی تغییر شکلها و تبدلات درونی حقیقت واحد " وجود ". هر یک از این درجات، وقتی عقل انسان آن را بعنوان یک هستی مستقل و قائم بخود ملاحظه کند خود را به یک ماهیت تغییر شکل می دهد. اما ماهیاتی که بدین سان حاصل شده اگر با " وجود منبسط " مقایسه شود فقط مانند سایه‌هاست که باز اگر با حقیقت مطلق " وجود " مقایسه شود فقط یک سایه است این نسبت و رابطه میان سه مرتبه وجود را سبزواری تمثیل وار در یکی از اشعار خود توصیف کرده است

بنور وجهه استنار کل شئ و عند نور وجهه سواه فی

یعنی با نور وجه (ذات) او همه اشیاء منور می شوند.

و در حضور نور وجه او هر چیز دیگری فقط سایه است.

در این بیت خدا بعنوان وجود محض، (وجه) او اشاره است به (وجود منبسط) و فعل او همچون " نور " است که به خود ظاهر و ظاهرکننده همه چیز دیگر است. اینکه (همه اشیاء با نور او منور می شوند) اشاره است به این حقیقت که (ماهیات) که درحد خود اعتباری و غیرموجودند به چشمان ما بواسطهٔ فعالیت " نور " همچون " موجودات " پدیدار می شوند. اما وضع وحال حقیقی آنها بوسیله رمز (سایه) نشان داده می شود.

ذکر این نکته در این مقام لازم است که برخلاف نظریه حکمای خسروانی که در (وجود مشروط سلبی = وجود بشرط لا) بالاترین مرتبه " وجود " یعنی " مطلق " یا " خدا " را تشخیص می دهند بسیاری از بزرگان صوفیه نظریه متفاوتی در آراء مابعدالطبیعی خود اتخاذ می کنند اینان مدعی اند که (وجود مشروط سلبی = وجود بشرط لا) نمی تواند مطلقاً مطلق باشد، زیرا مشروط است ولو بطور نفی و سلب و " وجود " محض با شرط سلبی است (وجود لا بشرط) که هیچ چیز دیگر به آن پیوسته نیست زیرا که بوسیله هیچ تعین ممکنی متعین نشده است بدین سان در دید صوفیه (وجود بعنوان لا بشرط) مرتبهٔ نخستین تعین است.

بالاترین مرتبهٔ وجود در این نظریه باید (وجود لا بشرط) باشد یعنی وجودی که مطلقاً شرطی ندارد و نه حتی شرط مطلق بودن را و نه حتی شرط نا مشروط بودن را . بالاترین مرتبهٔ حقیقت (وجود) محض بسیط است . برای شعور و آگاهی انسان این " وجود" تاریکی و پنهان حقیقی است " مطلق " در این بالاترین مرتبه هیچ قید و شرطی ندارد. او (ناشناختهٔ ناشناختنی) ، سرّ اسرار، غیب الغیوب ، گنج نهان ، یا کنز مخفی است. بدینسان در نظام مابعد الطبیعه این گروه از تصوف آنچه نخستین مرتبهٔ (وجود) را در نظام حکمای خسروانی تشکیل می دهد، مقامی فرعی دارد. در صورتیکه مرتبهٔ (نا مشروط) یعنی مرتبهٔ دوم در اوج این طرح قرار می گیرد. درک این نظریه مستلزم فهم خاص کلمه (نا مشروط) است. آنان این کلمه را به معنی مطلقاً (نا مشروط) می گیرند و بدین سان حتی شرط (نا مشروط) بودن را رد و انکار می کنند . مفهوم (نا مشروط) که بدین نحو درک شد " وجود منبسط " به عنوان (وجود بشرط لا) یعنی وجودی که مشروط به نا مشروط بودن است درنظر گرفته می شود .

۳ ـ کلی ـ جزئی ـ کل

کلی، مفهومی است که فرض صدقش بر بسیاری ممتنع نباشد و شامل جمیع افرادش باشد. یعنی حصول آن در ذهن ، مانع از شرکت افراد متعدد در آن نباشد. مانند مفهوم انسان که تصور آن در ذهن، مانع از وجود انسانهای دیگر در خارج نیست .

جزئی، مفهومی است که فرض صدقش بر بسیاری ممتنع باشد. یعنی تصور آن مانع از شرکت افراد متعدد در آن است . مثل زید ـ عمرو .

کل، باید بین کلی و کل فرق گذاشت. زیرا کل چیزی است که دارای اجزاء است ومجموع آن اجزاء را تشکیل می دهند. مانند کل شاگردان یک مدرسه ولی کلی نمی تواند مجموع اجزاء خود باشد و حتی ممکن است در تصور و وهم انسان باشد مثل مفهوم عنقاء وغول. در سنجش کلی با افرادش، گاه این معنا بر تمام افراد بطور یکسان صدق می کند. مانند اطلاق انسان بر افراد نوعیه خود، مثل زید و عمرو . گاه در بعضی قوی تر و در بعضی ضعیف تر است مانند نور که هم بر شعاع آفتاب و هم بر نور شمع اطلاق می شود و یا اطلاق وجود بر واجب الوجود و ممکن الوجود که در اول اصلی و در دوم تبعی است. اصطلاح تشکیک وجود از برداشت دوم اخذ شده است .

۴ ـ وحدت . کثرت

وحدت : واحد یا وحدت در بسیاری از احکام مساوی با وجود است و بی نیاز از تعریف و امری معقول و غیرقابل قسمت است. وحدت برحسب ذات مساوی با وجود و از حیث مفهوم

مخالف آن است. مقصود از اینکه وحدت برحسب ذات در خارج ، عین وجود است وحدت حقیقی است نه آن مفهوم انتزاعی مصدری که متحقق در خارج نیست .

کثرت : کثرت در برابر وحدت قرار دارد و از لوازم آن غیر بودن و اختلاف است . تقابل بین وحدت و کثرت تقابل بالعرض است نه بالذات. زیرا اصل وجود ، ذات باری تعالی و همه کثرات عالم ، اموری عرضی و اعتباری است .

حکمائی که ماهیت را اصل می دانند و وجود را اعتباری می گویند " حقیقت وجود ، واحد و قائم بذات خود است و به هیچ وجه کثرت در او راه ندارد و اختلاف موجودات بواسطه ماهیات آنها است " اطلاق موجود بر این حقیقت به معنای نفس وجود و بر ماهیات بواسطهٔ انتساب آنها بوجود است .

حکمائی که به اصالت وجود قائلند می گویند در عالم هستی جز یک اصل که وجود است چیز دیگری نیست . این وجود دارای درجات و مراتب است و شدت و ضعف دارد بالاترین و برترین وجود ، ذات خداوند یکتاست که همهٔ موجودات از پرتو او بوجود آمده اند و وجود دیگر موجودات در برابر او ظلی و تبعی است. باختصار، حقیقت هستی واحد وقائم بذات خود و دیگر موجودات کثراتی هستند که در هستی خود، نیازمند به پرتوی از ذات او می باشند و کثرات را اعتباری می دانند و قائل به وحدت وجودند .

۵ ـ حدوث . قِدَم

حدوث بمعنای (تازگی) و قدم، بمعنای کهنگی است و حادث آنست که پیش از زمان پیدایش خویش وجود نداشته باشد و قدیم و ازلی آن است که آغاز پیدایش برای او فرض نمی شود و مسبوق به عدم نمی باشد و او ذات باری تعالی است. حدوث و قدم، دوصفت از عوارض وجود شمرده می شود آنچه منسوب به حدوث است حادث و آنچه منسوب به قدم است قدیم نام دارد .

سبق و پیشی، یا بالذات است مانند پیشی و تقدم موجد و ایجاد کننده بر چیز ایجاد شده، یا تقدم بالطبع است، مانند تقدم عدد یک بر عدد دو و گاهی به علت است ، مانند تقدم حرکت دست بر کلید و یا آتش بر حرارت آن و گاهی به زمان است، مانند پیشی زمان حال بر آینده و یا تقدم ارسطو بر فارابی و گاهی به رتبه است، مانند تقدم امام بر مأموم و یا افسر بر سرباز و گاهی تقدم به شرف است، مانند تقدم عالم بر جاهل و گاه به وضع است، مانند تقدم نزدیکتر به دورتر .

۶ ـ ابدیت ـ ازلیت ـ سرمدیت

ابد در اصطلاح حکماء عبارت از استمرار وجود است در زمان غیرمتناهی در طرف آینده

که انجامی ندارد.

ازل عبارت است از استمرار وجود در زمان غیرمتناهی در طرف گذشته که بی ابتداء است.

سرمد یعنی دائم بلا انقطاع که آن را آغاز و انجامی نیست و آن استمرار وجود است در زمان غیرمتناهی در گذشته و آینده و این خاص ذات واجب الوجود است و بس.

۷ ـ قوه ـ فعل

فعل عبارت است از وجود شئ در عالم خارج بنحوی که آثار مطلوبه اش بر آن مترتب باشد.

قوه عبارت است از امکان شئ پیش از تحقق آن، مانند هیولی و ماده که قابلیت آن را دارد که فعلیت یافته در خارج پیدا شود و بصورتهای مختلف درآید، مانند گِل کوزه‌گری که ممکن است بصورتهای گوناگون چون کاسه و کوزه و غیره فعلیت پیدا کنند. پس قوه و فعل، تعبیر دیگری از هیولی و صورت است.

۸ ـ جوهر ـ عَرَض ـ اقسام جواهر

جوهر: آنچه را از ممکنات که قائم بذات خود بوده و برای آن موضوعی نباشد، جوهر خوانند. بعبارت دیگر جوهر، موجودی است نه در موضوع، مانند جسم در اصطلاح فلاسفه.

عرض: اگر چیزی در مقام تحقق، قائم بغیر خود و محتاج به امر دیگری باشد آن را عرض گویند. مانند بوی و رنگ که تحقق آنها بدون وجود جسم که محلّ آنهاست ممکن نیست. از این جهت عرض را "حالّ" یعنی "فرود آینده" گویند زیرا محتاج به محلّ است. بعبارت دیگر، عرض موجودی است که هرگاه در خارج یافت شود، نیازمند به موضوع باشد. اما موضوع، حاجت به عرض ندارد. اما البته جوهر و عرض هر دو از ممکنات و از عوارض ماهیت بشمار می آیند.

اقسام جوهر: جوهر بطور کلی بر دو قسم است: جواهر مجرده، جواهر غیرمجرده.

جواهر غیرمجرده بر سه قسم است: هیولی ـ صورت ـ جسم

جواهر مجرده بر دو قسم است: نفس، عقل

الف: هیولی: هیولی لفظی است یونانی که بمعنای (اصل) و (ماده) است و در اصطلاح جوهری است در جسم که قابل اتصال و انفصال یعنی پیوستن و گسستن است. وجود هیولی بالقوه است و آنگاه (فعلیت) می یابد که (صورت) قبول کند.

ب: صورت: صورت بمعنای "ریخت" و "شکل" است و همان هیولی است که فعلیت یافته و قالب پذیرفته و تشکل پیدا کرده است. مانند گِل کوزه‌گری که نخست ماده‌ای

بی شکل است (توجه کنید که گل کوزه‌گری در تصور شما بهرحال دارای شکل است و منظور از کلمهٔ " نخست " هیولای گل کوزه‌گری است) ولی سپس بصورت کوزه و کاسه و گلدان و یا اشکال دیگر درمی آید و یا چون موم که آن را بصورتهای گوناگون درمی آورند، پس صورت هیچگاه از هیولی جدا نمی شود و هیولی است که چون موم صورتهای گوناگون می پذیرد. هیولی را به اعتبارات مختلف از جهت مبداء ترکیب و حمل صورت و قابلیت و جز اینها به الفاظ " عنصر " " اسطقس " " موضوع " " طینت " " ماده نخستین " و نظایر اینها گفته‌اند. پس ماده یا هیولی محلی است که صورت جسمانی در آن حلول می کند و صورت چیزی است منشاء همه احوال جسم و آثار آن که در ماده حلول کرده است و جسم موجود، مرکب از ماده و صورت است.

ج : جسم : آن است که قابل ابعاد ثلاثه : طول ، عرض ، عمق باشد.

د : نفس : اگر جوهر نه حالّ (فرود آینده) و نه محلّ (محلّ فرود) و نه مرکب از حالّ و محلّ باشد، آن را جوهر مفارق یا مجرد گویند. اگر علاقه آن جوهر نسبت به اجسام، علاقهٔ تدبیر و تصرف باشد، آن را (نفس)؛ و اگر نباشد، آن را (عقل) گویند. اما نفس و عقل هر دو مجرداً ند. نفس را روح نیز گفته‌اند. از جمله سید شریف جرجانی در تعریفات می گوید، خدای توانا و دانا ، تدبیر تعلق جوهر نفس را به بدن در سه حالّ قرار داده است : اگر پرتو نفس به همهٔ اجزای ظاهره و باطن بدن برسد آن را حالت (یقظه) (بیداری) گویند و اگر پرتو او از ظاهر آن قطع شده ولی بر باطن بتابد آن را حالت " نوم " " خواب " گویند و اگر پرتو نفس از ظاهر و باطن بدن بطور کلی قطع شود آن را حالت " موت " " مرگ " نامند.

ابن رشد می گوید حد و تعریف " نفس " ناممکن است ...

ه : عقل : جوهری مجرد از ماده است و فرقش با نفس آن است که نفس هرچند بحسب ذات مجرد است ولی در فعل، محتاج به ماده است. اما عقل در افعال هم محتاج ماده نیست.

اخوان الصفا گویند " نسبت نفس به عقل، مانند نسبت ضوء قمر است به خورشید. چنانکه ماه، نور آفتاب را منعکس می کند نفس، هم نور عقل را ".

۹ ـ الواحد لایصدر عنه الا الواحد

بقول حکمای اسلام عقل جوهری است مجرد که صادر اول است زیرا بموجب قاعده " الواحد لایصدر عنه الا الواحد " یعنی " از واحد حقیقی جز یک چیز صادر نمی شود " صدور کثرت از وحدت محال است. چون ذات خداوند یکتا ، واحد است و باید میان علت و معلول

سنخیت باشد وگرنه ممکن است هر چیزی از هر چیز دیگر بوجود بیاید و نتیجهٔ آن ـ بطلان علیت است و نمی تواند از چیزی که از همه جهات یکتا و واحد باشد دو یا چند چیز صادر شود پس تنها از مبداء اول که ذات باری تعالی است موجودی صادر می شودکه آن را " صادر اول " یا " عقل اول" نامند. عقل اول چون مجرد از ماده است ، هم مبداء خود را که ذات باری تعالی باشد، می تواند تعقل کند و هم ذات خود را. پس عقل اول، دو جنبه دارد؛ یکی جنبهٔ انتساب او به مبداء اول که واحد است و دیگری جنبه انتساب او به ذات خود که موجب کثرت است . از صادر اول یا عقل اول در قوس یا سلسله نزولی، کثرات و عقولی پیدا می شود که آنها را در اصطلاح حکماء ، عقول عشره می گویند .

جنبه وجوبی عقل اول، موجب ایجاد عقل دوم و جنبهٔ امکانی او، موجب ایجاد افلاک و ثوابت می شود و بهمین ترتیب از عقل دوم ، عقل سوم و فلک پائین تر بوجود آمده است تا عقل نهم و فلک پائین تر ولی عقل دهم که از عقل نهم بوجود آمده است عقل عاشر یا عقل فعال است که جنبهٔ وجوب آن نفوس و صور عالم جسمانی را بوجود آورده است و جنبهٔ امکان آن هیولی و ماده عالم را .

عقل فعال که در مرتبهٔ دهم عقول و در مرتبهٔ نهم افلاک قرار دارد در عالم ماده مستقیماً تأثیر می کند و همهٔ صور مرکبات و نفوس و اعراض این عالم از اوست، چنانکه اگر دو ماده مختلف با هم ترکیب شوند و صورت ماده تازه‌ای از آنها بوجود آید این صورت تازه از افاضات و تأثیرات عقل فعال است . در زبان دین اسلام، گاهی از عقل فعال، تعبیراتی مانند جبرئیل ، نور ، قلم خلقت و غیره نیز کرده‌اند .

۱۰ ـ مراتب عقل نظری

الف : عقل هیولائی که مرحلهٔ قوت محض است و در آن مرحله قوت عاقله از هر صورت و فعلی، خالی و عاری است و در همین حال قابل برای ادراکات ممکنه است ؛ این مرتبت را عقل هیولایی گویند، از جهت تشبه آن به هیولای اولی که قابل برای تلبس و قبول تمام صور است و درعین حال بالفعل عاری از تمام صور است زیرا بفطرة اصلیه خود عاری از ماده است .

ب : عقل بالملکه و آن در صورتی است که از مرتبه هیولایی و بالقوه گذشته و کاملاً از مدرکات عاری نباشد و خلاصه ، صور و علوم اولیات برای او حاصل شده باشد و او را قدرت و ملکه انتقال به مرحلهٔ عقل بالفعل باشد .

ج : عقل بالفعل که از مرحله هیولایی و بالملکه عبور و کمال یافته و علاوه برحصول

اولیات ، نظریات هم برای آن حاصل شده باشد ولکن آن نظریات کلاً حاضر نزد او نباشد و هر گاه بخواهد بمجرد التفات حاضر شوند.

د : عقل مستفاد که از مرحله هیولایی و ملکه و فعل گذشته و به مرحله‌ای رسیده که برای حصول و حضور معلومات و بالجمله استحضار امور، نیازی به توجه و التفات نداشته باشد و بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاصل باشد و شاهد او باشند بدون توجه و التفات و اکتساب که در آن مرتبت تمام اشیاء را مشاهده می کند و آن صور را در مبداء فیاض خود که عقل فعال باشد می بیند و بالاخره عقل مستفاد مرحله کامل و تام عقل هیولایی است که در اثر اتصالش به عقل فعال صور تمام اشیاء و موجودات برای او حاضر و حاصل است .

۱۱ ـ انوار اسفهبدیه

اشراقیان مجردات را اعم از نفوس یا عقول را انوار مجرده و عقول را بطور کلی انوار قاهره و عقول طولیه را انوار قاهره اعلون و عقول عرضیه را انوار قاهره سافله نام نهاده‌اند و مراد از انوار اسفهبدیه ، نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقه فلکی یا انسانی. کلمه قاهر بطور مطلق در حکمت اشراق ، نور الانوار و واجب الوجود است .

۱۲ ـ بیضاء

عرفاء از عقل اول تعبیر به بیضاء کرده‌اند و می گویند اولین صادر و منفصل از غیب عقل اول است و دیگر آنکه عقل اول ، اولین موجود است و " وجود " " بیاض " است در مقابل " عدم " که " سواد " است .

۱۳ ـ اعیان ثابته

حقائق ممکنات در علم حق تعالی را اعیان ثابته گویند و آن صور حقائق اسماء الهی است در پیشگاه علم او که جز بالذات تأخر زمانی از حق ندارد، یعنی خدای تعالی همانطور که عالِم به ذات خویش است عالِم به اسماء و صفات خود نیز می باشد. کلیات این صور معقوله (اعیان ثابته) را حکماء " ماهیات " و جزئیات آن را " هویات " می نامند .

۱۴ ـ فیض ـ فیض اقدس ـ فیض مقدس

فیض در اصطلاح عرفانی عبارت است از القاء امری در قلب بطریق الهام، بدون تحمل زحمت کسب و اکتساب و بمعنای فعل فاعلی که فعلش دائم بوده و بر آن غرض و عوض

نباشد آمده است که بوجهی مرادف با " جود" است .

فیض اقدس که بنام قضاء ازلی هم خوانده می شود عبارت است از ثبوت اشیاء در علم حق که عین ذات اوست و وجود آن ماهیات در خارج با فاضهٔ وجود بر آنهاست برحسب اوقات و استعدادات مخصوصه از حق تعالی که فیض مقدس است یعنی به فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیه آنها در علم الهی حاصل و به فیض مقدس آن اعیان ولوازم آنها در عالم عین تحقق می یابند، از فیض مقدس به " نفس رحمانی" و " وجود منبسط" هم تعبیر شده است بالجمله مرتبهٔ تجلیات اسماء که موجب ظهور و بروز مقتضیات اعیان در خارج است را فیض مقدس نامیده اند.

۱۵ـ اقلام الهی

سید شریف جرجانی گوید " قلم عبارت از علم تفصیلی است زیرا حروف که مظاهر تفصیل قلمند بطور اجمال در مداد موجود است و مادام که در مداد است مجمل است و موقعی که به قلم منتقل شد بواسطهٔ آن تفصیل می یابد، همانطور که نطفه که مادهٔ انسان است مادام که در پشت انسان است جامع جمیع صور انسان است در مرتبت اجمال وهنگامی که در لوح رحم، منتقل شد تفصیل می یابد."

صدرالدین گوید: ذات باری تعالی ابتدا جوهر مجرد قدسی را آفرید و بتوسط او جوهر قدسی دیگری آفرید و همین طور بطور مترتب در کمال و شرف و بالجمله هر یک از عقول طولیه علت وجود موجود عقلی و نفسی دیگر است و از این جهت از هر یک از این عقول مجرده طولیه و نفوس و افلاک می توان تعبیر به قلم کرد و قلم اول که عقل اول است ملک مقرب عقلی و قلم اعلی است و بالجمله عقول را به اعتبار آنکه واسطه درفیضان صور علمیه اند بر نفوس کلیه فلکیه و موجب وجود آنها هستند، قلم گویند.

فهرست مندرجات این جزوهٔ "عرفان و تصوّف"

می‌نماید واوست که می‌گوید اناالحق و سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی ود راین مقام‌معلوم گردد که ذکر الهیّت از حق است نه از سالک بلکه این ذکر دلیل است برنفی انیّت سالک وهوالمطلوب.

ب : شرح اشعار میرفند رسک

۱ــ شباهت بین وحدت وکثرت وعکس وعاکس

عاکس اشاره به‌مقام وحدتاست زیرا یکی بیش نیست وعکس به‌کثرت زیرا قابل تعدّد وتکثیر است

۲ــ معنی شعر وماالوجه الا واحد . . .

وصورت و وجه جز یک امر واحدی بیش نیست جز آنکه وقتی آینه‌ها را متعدّد وزیاد نمودی آن صورت نیز زیاد خواهد گشت.

۳ــ مفهوم شعر وماالوجه الّا واحد . . در ارتباطش با شعر میرفند رسک "میتوانی گر زخورشید . . ." صورت یکی است همانطورکه شمس یکی است امّا همین صورت درآینه‌ها و عکوس متعدّدی ظهور پیدا می‌کند و از وحدت کثرت تشکیل میشود و همین صورت واحد چند تصویر مختلف از او بظهور میرسد چنانچه برای خورشید درعین استقلال و وحدتش در مراتب دیگر برای او ظهور وبروزی است وبا اینکه‌یکتا ویگانه است درهرچیزی آثار ضیاء و روشنی اش متجلّی است.

۴ــ الف : واحد لابشرط یعنی واحد مطلق که نه‌مشروط به‌شئ است چنانچه اعداد خاص ــ مانند۴ و ۷ مشروط است به اجتماع به‌نحوی خاص، ونه مشروط است به وحدت تام‌وعدم ظهور وبروز درغیر خود چون عدد یک مقابل ۲.

درحقیقت همان عدد واحدی که درتمام اعداد ظهور دارد وعدد یک راهم شامل‌میشود واحد لابشرط گویند

ب : شباهت عدد واحد با شمس : عدد واحد یکتا است وشبه ومثل ندارد چنانچه‌شمس چنین است از ظهور عدد واحد در اعداد کثرت وغیریّت واختلاف درمظاهر این عدد پیداشده چنانچه از تجلّیات وظهورات شمس در مرایای‌وجود مراتب ضیاء متعدّده متکثّره حاصل شده‌است.

ج : تکثّر اعداد چگونه است که اعتباری است. ج ــ زیرا منشاء همه اعداد عدد واحد است فی‌المثل عدد چهار یا پنج همان عدد واحد است که چهار مرتبه ظهور نمود و ــ عنوان چهار حاصل گشته واین عنوان چیزی‌نیست که در خارج ما بخدائی غیر از خود واحدها داشته‌باشد چنانچه حرکت جوّاله در حقیقت یک نقطه واحده‌است ودایره‌بودن آن‌اعتباری است زیرا درخارج دایره‌ای وجود ندارد بلکه یک نقطه است که دایره دیده میشود همچنین اشکال متعدّده‌از حرکت نقطه هیچ خللی در نقطه جوّاله‌وارد نمی‌کند

زیرا وحدت نقطه در هر حال محفوظ است در مثال عکس وعاکس نیز چنین است ملاحظه میشود که عاکس در مقام خود از همه تغییرات وتشخّصات وتکثرات خالی است وهمه این پدیده‌ها جدا ودرخارج از مقام وموقعیّت او متحقّق میگردد .

ج ــ شرح گلشن راز

۱ ــ شر عبارت از نبودن خیراست وخیر امر وجودی است چون شر چیزی جز نبودن خیر نیست بنابراین شر عدمی است مثال آن تاریکی ونور ،علم وجهل ،نور امر وجودی است ظلمت عدم نوراست ظلمت را وجودی مقابل وجود نور نیست همچنین علم ودانش امری است وجودی امّا جهل وجودی درمقابل وجود علم ندارد بلکه با نبودن علم است که جهل مفهوم پیدا می‌کند وبا نبودن نوراست که ظلمت مفهوم پیدا می‌کند .
مثلاً" ضلالت شراست عدمی است هدایت است که وجود دارد ضلالت نبودن هدایت است ظلم شراست وعدمی است زیرا نبودن عدالت است عدالت است که یک امر وجودی است نه ظلم نظافت امر وجودی است وخیراست ونبودن آن کثافت است که عدمی است نسبی بودن شر همچنین شر در امورات جسمانی ومحسوس امری است نسبی یعنی تضاد بین عناصر وعدم هماهنگی بین آنهااست که موجب نامطلوبی وظهور واژه شر میگردد .
فی‌المثل نیش‌عقرب ومارشراست امّا نسبت به‌انسان نه نسبت به‌خودش نسبت به‌خودش خیر است زیرا سلاح اوست واین امر خیر چون نسبت به عنصر دیگر مناسب نیست نسبت به او شر بنظرمیرسد بنابراین کثرات واختلافات وحدود مراتب وجود که‌نسبت به یکدیگرسنجیده شود نقص ظاهر میشود وبنظر "شر" میرسد این نقص که‌مربوط به‌حدود مراتب وجود ونسبیّت و اعتباری بودن آنست خللی به خیر بودن نقش وجود وکمال آن نمیرساند .
مفهوم شعر ،اگر شرّی است در روی آن زغیراست.
یعنی اگر در وجود شرّی ملاحظه شود این شر مربوط به نفس وجود نیست بلکه مربوط به‌نسبت او به‌غیر خود است یعنی ملاحظه تفاوت مراتب وجود ونسبیّت آنها بهم باعث بروز "شر"میگردد که‌امری است اعتباری وعرضی .

درس اول :

عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است .

دربارهٔ عرفان ازدو جنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد : یکی از جنبه اجتماعی ودیگر از جنبهٔ فرهنگی .

عرفا باسایرطبقات فرهنگی اسلامی‌ازقبیل مفسرین ، محدثین، فقهاء ، متکلمین ، فلاسفه ، ادبا ، شعرا . . . یك تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه براینکه یك طبقه فرهنگی هستند وعلمی به نام‌عرفان به‌وجود آوردند ودانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردندو کتب مهمی‌تألیف کردند ، یك‌فرقه اجتماعی درجهان اسلام به‌وجودآوردند با مختصاتی مخصوص به خود . برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیره که صرفاطبقه‌ای فرهنگی هستند ویك فرقه مجزا ازدیگران به شمار نمی‌روند .

اهل عرفان هرگاه باعنوان فرهنگی یاد شوند باعنوان « عرفا » و هر گاه با عنوان اجتماعی‌شان یاد شوند غالباً با عنوان « متصوفه » یاد می‌شوند .

عرفاومتصوفه‌هرچند یك‌انشعاب‌مذهبی دراسلام تلقی‌نمی‌شوند وخود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند ودرهمه فرق ومذاهب اسلامی حضور دارند ، درعین حال یك‌گروه وابسته و به‌هم پیوسته اجتماعی هستند . یك سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرتها ولباس پوشیدنها واحیاناً آرایش سروصورت وسکونت در خانقاهها وغیره‌به‌آنها به عنوان یك فرقه مخصوص مذهبی واجتماعی رنك مخصوص داده ومی‌دهد .

والبته همواره ـ خصوصادرمیان‌شیعه ـ عرفائی‌بوده وهستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند ودر عین حال عمیقا اهل سیرو سلوك‌عرفانی می‌باشند . ودر حقیقت عرفای حقیقی این‌طبقه‌اند ، نه گروههائی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند .

مادراین درسها که درباره کلیات علوم اسلامی بحث می کنیم به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای ، و در حقیقت به جنبه « تصوف » عرفان کاری نداریم، فقط ازجنبه فرهنگی وارد بحث‌می‌شویم،یعنی‌به‌عرفان به‌عنوان یك‌علم ویك شاخه ازشاخه‌های فرهنگ‌اسلامی نظر داریم نه به‌عنوان‌یك‌روش‌وطریقه که‌فرقه‌ای‌اجتماعی‌پیرو آن هستند .

اگر بخواهیم از جنبه اجتماعی وارد بحث شویم ناچار باید این فرقه را ازنظرعلل‌ومنشأ وازنظر نقش‌مثبت یامنفی ، مفیدیامضری که در جامعه اسلامی داشته است ، فعل وانفعالهائی که میان‌این‌فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است ، رنگی که به معارف اسلامی داده است ، تأثیری که در نشر اسلام درجهان داشته است مورد بحث‌قرار دهیم . ما فعلا به‌این مطالب کاری نداریم . بحث‌مافقط دربارهٔ‌عرفان بعنوان‌یك‌علم و یك‌بخش فرهنگی است .

عرفان به‌عنوان یك‌دستگاه علمی‌وفرهنگی‌دارای‌دوبخش‌است: بخش عملی وبخش‌نظری .

بخش عملی‌عبارت است از آن‌قسمت که‌روابط‌ووظائف‌انسان را باخودش وباجهان وباخدابیان‌می کندوتوضیح‌می‌دهد .

عرفان در این بخش مانند اخلاق است ، یعنی‌یك «علم»عملی است باتفاوتی که بعداً بیان می‌شود .

این بخش از عرفان علم «سیروسلوك» نامیده می‌شود . دراین بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که«سالك» برای‌اینکه به‌قله‌منیع انسانیت ، یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند وچه منازل و مراحلی را باید به‌ترتیب طی‌کند ودرمنازل بین راه چه‌احوالی برای اورخ دهد وچه وارداتی براووارد می‌شود . والبته‌همه این منازل و مراحل باید بااشراف ومراقبت یك‌انسان کامل، پخته که قبلا این راه طی‌کرده واز رسم وراه منزلها ،آگاه است‌صورت گیرد واگر همت انسان کاملی‌بدرقه‌راه‌نباشدخطرگمراهی است .

عرفااز انسان‌کاملی که‌ضرورتاً بایدهمراه«نوسفران» باشد گاهی به «طایرقدس» وگاهی‌به«خضر»تعبیرمی کنند .

همتم بدرقه راه کن ای « طایر قدس »
که دراز است ره مقصد ومن «نوسفرم»

* * *

ترك این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحیدی‌که ازنظر عارف، قله منیع‌انسانیت‌به‌شمارمی‌رود وآخرین مقصد سیروسلوك عارف است ، باتوحید مردم عامی،وحتی باتوحید فیلسوف ،یعنی‌اینکه واجب الوجودیکی‌است‌نه‌بیشتر،اززمین تاآسمان‌متفاوت است .

توحید عارف ، یعنی موجود حقیقی منحصربه‌خدا است ، جز خدا هرچه هست «نمود» است‌نه «بود» .توحید عارف‌یعنی «جز خدا هیچ‌نیست» .

توحید عارف ، یعنی طی‌طریق کردن‌ورسیدن به‌مرحلهٔ‌جز خدا هیچ ندیدن .

این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تأیید نمی‌کنند و احیانا آنرا کفروالحاد می‌خوانند ، ولی عرفاً معتقدند که‌توحیدحقیقی‌همین است ، سایر مراتب توحید خالی از شرك نیست . ازنظرعرفا رسیدن به‌این مرحله کار عقل واندیشه نیست، کاردل ومجاهده‌وسیروسلوك و تصفیه و تهذیب نفس است .

به هرحال این‌بخش‌ازعرفان، بخش‌عملی‌عرفان‌است،ازاین‌نظر مانند علم اخلاق است که دربارهٔ «چه‌باید کرد»هابحث می‌کند بااین تفاوت که :

اولا عرفان‌دربارهٔ روابط‌انسان باخودش وباجهان‌وباخدا بحث می‌کند و عمده نظرش در بارهٔ روابط انسان باخدا است وحال آنکه همهٔ سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که‌درباره‌روابط‌انسان‌باخدا بحث کنند ، فقط‌سیستمهای اخلاقی مذهبی‌این‌جهت‌راموردعنایت و توجه قرار می‌دهند .

ثانیاً سیروسلوك عرفانی ـ همچنانکه از مفهوم این‌دو کلمه پیدا است‌ـپویا ومتحرك است ، برخلاف اخلاق‌که ساکن است. یعنی‌در عرفان سخن‌از نقطه آغاز است وازمقصدی‌وازمنازل و مراحلی که بترتیب سالك بایدطی کندتابه‌سرمنزل‌نهائی‌برسد .

از نظر عارف واقعاً و بدون هیچ شائبه مجاز ، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید به پیماید و مرحله به مرحله [illegible] طی نماید و رسیدن به‌منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی‌نامنکن است .

لهذا از نظرعارف ،روح بشرمانند یك گیاه ویایك کودك‌است وکمالش در نمو ورشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد . ولی در اخلاق صرفا سخن از یك سلسله فضائل است ازقبیل راستی ، درستی ، عدالت ، عفت ، احسان ، انصاف ، ایثار و غیره که روح باید به‌آنها مزین ومتجلی گردد . از نظر اخلاق روح‌انسان مانند خانه‌ای است که باید بایك سلسله زیورها وزینتها ونقاشیها مزین گردد ، بدون اینکه‌ترتیبی درکار باشد که از کجاآغاز شود ؟وبه‌کجا انتها یابد ؟ مثلا از سقف شروع شود یااز دیوارها واز کدام دیوار ؟ از بالای دیواریااز پائین ؟

درعرفان‌برعکس ،عناصر اخلاقی مطرح می‌شود امابه‌اصطلاح به‌صورت دیالکتیکی،یعنی‌متحرك‌وپویا .

ثالثاً عناصر روحی اخلاقی محدود است به‌معانی ومفاهیمی که غالباً آنها را می‌شناسند ، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعترو

گسترده‌تر است .

درسیروسلوك عرفانی ازیك سلسله احوال وواردات قلبی سخن می‌رود کـه منحصراً به یك « سالك راه» در خلال مجاهدات و طی طریقها دست‌می‌دهد ومردم‌دیگر ازاین‌احوال‌وواردات‌بی‌بهره‌اند .

بخش‌دیگر عرفان مربوط است به‌تفسیر هستی،یعنی‌تفسیر خدا وجهان و انسان . عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر نماید ، برخلاف بخش اول که مانند اخلاق است و می‌خـواهدانسان را تغییر دهد . همچنانـکه دربخش اول ، بااخلاق تفاوتهائی داشت ، دراین بخش بافلسفه تفاوتهائی‌دارد . در درس بعد این‌مطلب راتوضیح خواهیم داد .

عرفان نظری

اکنون باید به توضیح بخش دوم عرفان ، یعنی‌عرفان نظری ، بپردازیم . عرفان‌نظری به‌تفسیر هستی می‌پردازد ،درباره خداوجهان و انسان بحث می‌نماید .

عرفان دراین‌بخش خودمانند فلسفه الهی است که درمقام تفسیر وتوضیح هستی است . وهمچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع ، مبادی و مسائل معرفی می‌کند عرفان نیز ، موضوع و مسائل ومبادی معرفی می‌نماید . ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به‌مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی واصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را بازبان عقل تـوضیح می‌دهد .

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و باهمان زبان اصلی مطالعه شود ، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که‌از زبان دیگر ترجمه شده‌باشد. یعنی‌عارف‌لااقل به ادعای خودش آنچه راکه بادیده دل وباتمام‌وجودخودشهود کرده است بازبان عقل توضیح می‌دهد .

تفسیرعرفان‌ازهستی، وبه‌عبارت دیگر: جهان‌بینی‌عرفانی‌هستی، باتفسیر فلسفه ازهستی تفاوتهای عمیقی‌دارد .

ازنظر فیلسوف الهی هم خدا اصالت دارد وهم غیر خدا ، الا اینکه‌خداواجب الوجود وقائم‌بالذات است وغیر خدا ممکن‌الوجود وقائم بالغیر ومعلول واجب الوجود .ولی‌ازنظر عارف ، غیر خدابه عنوان اشیائی‌که دربرابر خداقرارگرفته‌باشند،هرچندمعلول اوباشند، وجود ندارد ، بلکه‌وجود خداوند همه‌اشیاء را در برگرفته است،یعنی همه اشیاء اسماء و صفات و شؤون و تجلیات خداوندند ، نه اموری در برابر او .

نوع بینش فیلسوف باعارف متفاوت است فیلسوف می‌خواهد جهان رافهم کند ، یعنی‌می‌خواهدتصویری‌صحیح ونسبتاً جامع‌و کامل از جهان درذهن خود داشته باشد ، از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به‌اینست که‌جهان‌را آن‌چنانکه هست‌باعقل خوددریابد به‌طوری که جهان دروجود او ، وجود عقلانی بیابد واوجهانی شود عقلانی ، لهذا در تعریف فلسفه گفته‌شده است :

«صیرورةالانسان عالماعقلیا مضاهیاللعالم العینی» . یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.ولی عارف به عقل وفهم کاری ندارد ، عارف می‌خواهد به‌کنه و حقیقت هستی که‌خدا است برسد ومتصل گردد وآن‌راشهود نماید .

ازنظر عارف کمال انسان به این نیست که‌صرفا در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد ، بلکه به‌اینست که‌باقدم سیرو سلوك‌به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد ودوری وفاصله را باذات‌حق ازبین ببرد ودربساط قرب از خودفانی وبه اوباقی‌گردد .

ابزار فیلسوف عقل‌ومنطق واستدلال است‌ولی ابزار کارعارف دل ومجاهده وتصفیه‌وتهذیب وحرکت وتکاپو درباطن‌است .

بعداآنجاکه در باره جهان بینی عرفانی بحث خواهیم کرد ، تفاوت آن‌باجهان‌بینی فلسفی روشن‌خواهدگشت .

عرفان واسلام

عرفان ، هم‌در بخش عملی وهم دربخش نظری، بادین‌مقدس اسلام تماس واصطکاك پیدامی‌کند ، زیرا اسلام مانند هردین‌ومذهب دیگر وبیشتر از هر دین ومذهب دیگر روابط انسان راباخدا وجهان وخودش بیان کرده‌وهم به تفسیر وتوضیح هستی پرداخته است .

فعراً اینجا این مسأله طرح می‌شود که میان آنچه عرفان‌عرضه می‌داردبا آنچه‌اسلام بیان کرده‌است چه نسبتی‌برقرار است .

البته‌عرفای اسلامی هرگزمدعی نیستند که سخنی ماوراءاسلام دارند ، وازچنین نسبتی سخت تبری می‌جویند . برعکس آنهامدعی هستند که حقایق اسلامی‌را بهتراز دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند . عرفا چه در بخش عملی وچه در بخش نظری همواره بـه کتاب و سنت و سیره نبوی وائمه واکابر صحابه استناد می‌کنند .

ولی دیگران دربارهٔ آنها نظریه‌های‌دیگری دارند ومابه‌ترتیب آن نظریه‌ها راذکرمی‌کنیم .

الف ـ نظریه گروهی ازمحدثان و فقهاء اسلامی ـ به‌عقیده این گروه ، عرفا عملا پای بندبه‌اسلام نیستند واستناد آنها به‌کتاب‌وسنت صرفا عوامفریبی وبرای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به‌اسلام ندارد .

ب ـ نظریه گروهی ازمتجددان عصرحاضر ـ این گروه که با اسلام میانه خوبی‌ندارندوازهرچیزی که بوی «اباحیت» بدهدوبتوان آنرا به عنوان نهضت وقیامی در گذشته‌علیه اسلام ومقررات اسلامی قلمدادکرد به‌شدت استقبال می‌کنند، مانندگروه اول معتقدند که عرفا عملاایمان واعتقادی به‌اسلام‌ندارند ، بلکه‌عرفان وتصوف‌نهضتی‌بوده از نـاحیه ملل غیر عرب برضد اسلام و عرب ،درزیر سر پوشی از معنویت .

این‌گروه باگروه‌اول درضدیت‌ومخالفت عرفان‌با اسلام‌وحدت نظر دارند،واختلاف نظرشان دراینست که گروه اول اسلام‌راتقدیس می‌کنند وباتکیه به‌احساسات اسلامی تودهٔ مسلمان،عرفارا«هو»وتحقیر می‌نمایند ومی‌خواهند به‌این وسیله عرفان را ازصحنه معارف اسلامی خارج نمایند،ولی‌گروه دوم باتکیه‌به‌شخصیت‌عرفا ، که بعضی‌از آنها جهانی‌است ، می‌خواهند وسیله ای برای‌تبلیغ علیه‌اسلام بیابندواسلام را «هو» کنند که اندیشه‌های ظریف وبلند عرفانی در فرهنگ‌اسلامی با اسلام بیگانه‌است‌واین‌عناصر از خارج‌وارد این‌فرهنگ گشته‌است. اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پائین تر از اینگونه اندیشه‌ها است .

این‌گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب وسنت صرفاً تقیه واز ترس عوام بوده است ، می‌خواسته‌اند به‌این‌وسیله جان‌خود را حفظ کنند .

ج ـ نظریه گروهی بی طرفها ـ از نظر این‌گروه ، در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی ، وبالا خص آنجا که جنبه فرقه‌ای پیدا می‌کند بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که باکتاب الله وباسنت‌معتبر وفق‌نمی‌دهد. ولی‌عرفا مانندسایرطبقات فرهنگی‌اسلامی ومانندغالب فرق اسلامی‌نسبت به‌اسلام‌نهایت خلوص نیت‌راداشته‌اند وهرگز نمی‌خواسته‌اند برضد اسلام مطلبی گفته وآورده باشند .

ممکن‌است‌اشتباهاتی داشته‌باشند،همچنانکه‌سایرطبقات‌فرهنگی مثلامتکلمین ،فلاسفه ، مفسرین ، فقهاء اشتباهاتی داشته‌اند .ولی‌هرگز سوءنیتی‌نسبت به‌اسلام درکار نبوده‌است .

مسأله ضدیت‌عرفا بااسلام از طرف‌افرادی طرح شده که‌غرض خاص‌داشته‌اند:یاباعرفان ویابااسلام . اگرکسی بی طرفانه‌وبی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند ، به شرط آنکه با زبان واصطلاحات آنها

آشنا باشد ، اشتباهات زیادی ممکن‌است بیابد ولی‌تردیدهم نخواهد کرد که‌آنهانسبت به‌اسلام صمیمیت وخلوص کامل داشته‌اند .

مانظرسوم راترجیح می‌دهیم‌ومعتقدیم عرفا سوءنیت‌نداشته‌اند، درعین‌حال‌لازم است‌افرادمتخصص و وارد در عرفان ودرمعارف‌عمیق اسلامی بی‌طرفانه‌در بارهٔ مسائل‌عرفانی وانطباق آنها بااسلام بحث و تحقیق نمایند .

شریعت ، طریقت ، حقیقت

یکی از مـوارد اختلاف مهم میان عرفا وغیر عرفا ، خصوصاً فقهاء ، نظریه‌خاص عرفا دربارهٔ شریعت‌وطریقت وحقیقت است .

عرفاوفقهامتفق‌القولند که‌شریعت ، یعنی مقررات‌واحکام‌اسلامی مبنی بریك سلسله حقایق ومصالح است ، فقهاء معمولا این مصالح را به‌اموری تفسیر می‌کنند که انسان‌رابه‌سعادت، یعنی حداعلای ممکن استفاده از مواهب مادی ومعنوی می‌رساند . ولی‌عرفا معتقدند که‌همه راهها بـه خدا منتهی می‌شود وهمه مصالح وحقایق ازنوع شرائط و امکانات و وسائل وموجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد .

فقها همین قدر می‌گویند در زیرپرده‌شریعت (احکام‌ومقررات) یك‌سلسله مصالح نهفته است ، وآن مصالح به‌منزله علل‌وروح‌شریعت بشمار می‌روند ، تنهاوسیله نیل به‌آن مصالح عمل به شریعت است ، اما عرفا معتقدند که‌مصالح وحقایقی که‌در تشریع احکام نهفته است از نوع منازل ومراحلی‌است که انسان را به مقام قرب الهی‌و وصول به حقیقت سوق می‌دهد .

عرفا معتقدند که باطن شریعت « راه » است و آنرا « طریقت » می‌خوانند . وپایان این‌راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنیی که قبلا به‌آن‌اشاره شد که‌پس ازفناء عارف ازخود وانانیت خود دست می‌دهد . اینست‌که عارف به سه‌چیز معتقد است : شریعت، طریقت، حقیقت . معتقداست که‌شریعت وسیله یاپوسته‌ای‌است برای‌طریقت ، وطریقت‌پوسته‌یاوسیله‌ای برای‌حقیقت .

فقهاءطرز تفکرشان‌دربارهٔاسلام‌همان‌است که در بخش‌درسهای کلام‌شرح‌دادیم.معتقدند که‌مقررات‌اسلامی درسه‌بخش‌خلاصه‌می‌شود اول بخش اصول عقائد که‌کلام عهده دار آن‌است .

در مسائل مربوط به اصول عقائد لازم است انسان از راه عقل ایمان واعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد .

دوم بخش اخلاق ، در این بخش‌دستورهائی بیان‌شده‌است‌که وظیفه انسان رااز نظرفضائل ورذائل‌اخلاقی بیان می کند وعلم‌اخلاق

عهده دار بیان آن است .

بخش سوم ، بخش احکام است که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است وفقه عهده‌دار آن‌است .

این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند ، بخش عقائد مربوط است به‌عقل‌وفکر ، بخش اخلاق‌مربوط است به‌نفس وملکات‌وعادات نفسانی ،بخش‌احکام مربوط است به‌اعضاء وجوارح .

ولی عرفا دربخش عقائد ، صرف اعتقاد ذهنی وعقلی را کافی نمی‌دانند مدعی‌هستند که به‌آنچه با[illegible] وباید کاری، کرد که پرده‌ها از میان انسان و [illegible] ودر بخش دوم‌همچنانکه قبلا اشاره‌شد ، اخلاق را که‌هم‌ساکن‌است وهم محدود کافی نمی‌دانند ، به جای اخلاق علمی و فلسفی ، سیرو سلوک‌عرفانی را که ترکیب‌خاص دارد پیشنهاد می کنند .

ودربخش‌سوم ایراد واعتراضی ندارند ،فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که‌احیاناًممکن‌است برضد مقررات فقهی تلقی شود .

عرفاازاین سه‌بخش به‌شریعت وطریقت وحقیقت تعبیرمی کنند ومعتقدند که همانگونه که انسان‌واقعاً سه‌بخش مجزا نیست ، یعنی‌بدن ونفس وعقل ازیکدیگر مجزا نیستند ، بلکه درعین اختلاف بایکدیگر متحدند ، ونسبت‌آنها بایکدیگر ، نسبت ظاهر وباطن است ،شریعت و طریقت وحقیقت نیز این چنینند ، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن وسومی باطن‌باطن . بااین‌تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان‌را بیش از سه‌مرتبه وسه مرحله می‌دانند ، یعنی به‌مراحل ومراتبی ماوراء عقل نیز معتقدند وانشاءالله بعداً توضیح خواهیم داد .

منتخباتی از بعضی صفحات کتاب سیر عرفان در اسلام

بنام خداوند متعال.

مقدمه

در تاریخ علم و اندیشه، برای رسیدن بحقیقت و آگاهی از راز هستی و آفرینش، به دو راه اصلی و اساسی برمیخوریم، راه عقل و راه عشق. انسان اندیشمند برای رهائی از سراب اوهام و رسیدن بسرچشمه حق و حقیقت در یکی از این دو راه براه پیمائی پرداخته است.

اما آیا پس از هزاران سال راه پیمائی و میلیونها کتاب و رساله و مقاله و خطابه که محصول و میوه و ثمرهٔ این رهنوردی عظیم بوده، هیچ یک از دو کاروان بزرگ توانسته است خود را بسر منزل مقصود برساند؟ آیا هیچ یک از این دو سیستم بزرگ فکری، یعنی سیستم تفکر و تعقل و تأمل و برهان و سیستم عشق و عرفان و اشراق و الهام، راز آفرینش و معمای هستی را حل کرده است؟

آیا هیچ کدام از این دو راه باهمه راههای فرعی خود، خطی هر چند باریک و تاریک بسوی نقطهٔ آغاز و انجام کار انسان و فلسفه حیات گشوده‌اند؟

طرفداران مکتب اصالت عقل، یا پیروان مکتب اصالت عشق کدام زودتر شاهد مقصود را درآغوش کشیده‌اند؟ و کدام یک زودتر بمعشوق رسیده‌اند؟ و یا هیچکدام، هیچگاه نرسیده‌اند و نخواهند رسید!

شاید پاسخ این پرسش‌ها مثبت نباشد و قطعاً نیست و این معما حل نشده باشد و هرگز هم بدرستی و روشنی حل نگردد، اما کوشش و جوششی که این کاروان بزرگ در مسیر اندیشه بشری بوجو آورده، ارزنده‌ترین چیزی است که در تاریخ تمدن انسان بجای مانده است.

درست است که کسی بحکمت یا اشراق بدرستی و روشنی این معما را برای آدمیان نگشوده و شاید هرگز گشوده نگردد، اما کاروان سالارانی که شاهباز اندیشه انسانی را برای گشودن این راز بپرواز درآورده‌اند، با ارزش‌ترین انسان‌های روی زمین بوده‌اند.

سرود زندگی عقلانی و عرفانی و زمزمه عشق و محبت که پایه و مایه خوشبختی آدمی است، بوسیلهٔ اینان یعنی این دو گروه، هر یک باشیوه خویش در فضای جهان طنین افکنده و با پیام‌های دل‌نشین خود راه و رسم زندگی انسانی را نشان داده‌اند. گوئی گوشیده‌اند تا در درون خویش سمفونی حیات و هستی را بشنوند و سپس آنرا بگونه‌ای گویا درجهان منعکس سازند و برای بشر بازگویند.

انسان امروز که با کشفیات علمی و دستاوردهای فنی و تکنیکی، خود را به تحقق بخشیدن امیدها و آرزوهای خود نزدیک می‌بیند، اگر بآن سمفونی‌ها و زمزمه‌ها و ترانه‌ها گوش فرا ندهد، هرگز بآن امیدها و آرزوها و ایده‌ها نخواهد رسید، امید و آرزو بمرحله رسیدن بمرز انسان کامل و انسانی که به همه کس و بهمه جهان عشق بورزد و باهمه مردم عالم دادگستر و راستگو باشد.

اصل مشترکی که در تعالیم این دو سیستم بزرگ وجود دارد و در تعلیمات همه ادیان راستین نیز از آن حمایت شده است، اصلی است که در کانون آن عالی‌ترین هدف زندگی، یعنی علاقه بروح انسان و نیروی عقل و عشق قرار دارد، اما انسان امروز که خود را بصورت ابزاری جهت خدمت به ماشین اقتصادی مصنوع خود درآورده است، از جستجوی هدف متعالی زندگی، یعنی رشد روحی و ارزیابی معنوی خود باز مانده و از این رو در دریای تشویش و اضطراب و سردرگمی و ابهام فرو رفته است.

این دوطرز اندیشه که توان گفت از آغاز پیدایش انسان اندیشمند در جهان پدیدار شده وتاکنون جریان دارد، صرف‌نظر از جنبهٔ استدلال وراه ویژه که یکی راه رسیدن بواقع وآگاهی ازحقایق وشناخت حق را برهان و استدلال عقلی می‌پندارد و آن دیگر پای استدلالیان وعقلیان را چوبین و بی‌تمکین می‌انگارد و طریق وصول بمعارف و حقایق را عشق و کشف و الهام میداند وحل معمای هستی را از این راه آسان‌تر می‌شمارد، چنانکه گفته شد در اصل اساسی انسان‌سالاری با یکدیگر اشتراك عقیده دارند که باعبارات گوناگون مقصود واحدی را دنبال میکنند، همه آن راهها و استدلال‌ها وکشف وشهودها برای ارتقاء مقام روح انسان است تا از پستی طبیعت برهد و به‌فراسوی ماده‌پروازنماید. عباراتناشتی‌وحسنك واحدوکل الی‌ذاك‌الجمال‌یشیر.

عقل وعشق دوچراغ الهی هستند که فرا راه انسان «جهول» در راه شناخت «امانت» معرفت‌نهاده‌شده‌اند تابتواندابن‌بارگران‌راکه‌آسمان وزمین ازحمل آن شانه خالی‌کردند و قرعه فال بنام او زده شد، بدوش کشد و بسر منزل مقصود برساند[1].

هرچند در این راه‌پیمائی بزرگ برخی از این دو گروه به‌برخی دیگر خورده گرفته‌اند ودر کناره‌های راه‌با ناشکیبائی در شیوه راه رفتن بیکدیگر تنه زده‌اند، اما حقیقت این است‌که در این سفر دور ودراز، ازهم‌سفری وهمکاری یکدیگر بسی بهره جسته‌اند ودر این‌راه پرنشیب وفراز هرکدام ازدیگری مدد گرفته وسود یافته‌است.

همانگونه‌که عاقلان و عالمان از پرتوعشق وچراغ عرفان در راه‌خودروشنائی یافته‌اند، عاشقان وعارفان نیز از نیروی عقل‌وعلم در راه خویش استمداد کرده‌اندو بهره برده‌اند، عاشق بی‌عقل دیوانه است و عاقل بی‌عشق سفیه ! یا بقول عبدالرحمن جامی «معرفت بی‌علم محال باشد وعلم بی‌معرفت‌وبال»

فلسفه وعرفان در طول تاریخ اندیشه‌بشر، چه‌بساکه باهم بستیزه‌برخاسته‌اند، اما بی‌تردید، بسی‌هم باهم درآمیخته‌اند و تأثیر مساعد متقابل در یکدیگر داشته‌اند. اساس هردو مکتب ازعقل آغاز می‌شود که تشخیص‌دهنده‌نیك‌وبد و فصل ممیز انسان و حیوان است، تفاوتی‌که درمیان است این است‌که مکتب اول به استدلال و برهان پایان می‌یابد و مکتب‌دوم باشراق والهام وتوان گفت که عشق همان عقل است، اما پخته‌تر، سوزنده‌تر وگداخته‌تر! این است‌که رهبران هردوگروه درحد اعتدال‌که حد کمال انسانی وانسان‌کامل است از افراط و تفریط دوری گزیده‌اند واز هر دو راه‌عقل وعشق بهره‌گرفته‌اند، نهایت آنکه هر کدام برای رسیدن بهدف ومقصد راه خود را نزدیك‌تر ومستقیم‌تر پنداشته‌اند.

در تاریخ فلسفه‌وعرفان اسلامی نیز این‌دوراه وروش وجود دارد وبرای‌کشف حقیقت و تقرب به ملکوت‌هستی ومبدأ وجودهردوطریق مورد توجه بوده است، یکی راه اهل استدلال وطرفداران اصالت عقل‌که تحصیل معرفت وشناخت یقینی‌راازطریق استدلال وبرهان و نظر امکان‌پذیر میدانند و معتقدند که ازاین راه میتوان از وجود حق یگانه وصفات‌کمال وجمال اوآگاهی یافت وبحقیقت اشیاء وراز آفرینش پی‌برد که اینان دسته‌حکمای الهی هستند و راه دیگر راه اهل کشف و شهود است. اینان معتقدندکه راه وصول بحقیقت ورازهستی‌وشناخت آفرینش و بالاخره وصول‌واتصال بمبدأکل جز ازطریق‌کشف والهام میسر وممکن نیست، سالك باید دراین‌راه ازخود

۱ــ اشاره‌ای است به‌آیه کریمه، **انا عرضنا الامانة علی‌السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها وحملها الانسان، انه‌کان ظلوما جهولا** = ما برآسمان‌ها وزمین‌وکوهها عرضه امانت‌کردیم، همه از تحمل آن امتناع کردند وانسان آن‌راپذیرفت که او بسیار ستمکار ونادان بود. سورهٔ احزاب آیهٔ ۷۳. حافظ میگوید:

آسمان بار امانت نتوانست‌کشید　　قرعه فال بنام من دیوانه زدند.

و تعینات و تعلقات طبیعت بگذردتابقرب حق نائل گردد، طریق تصفیه و تزکیه‌روح برای کشف حقایق از طریق برهان و استدلال کامل‌تر وتمامترومصفاتر است وسیر در معارف و مدارج عقلی ومعلم بشری هرچند در آغازکار ومقدمات امر لازم است،اما کافی نیست باید دراین راه ازهمه تعینات و تعلقات‌گذشت وخودبینی وخودخواهی و خودی را لگدکوب‌کرد تا راه را بازیافت باید با کوشش و مجاهدات و ریاضات و عبادات عملی این‌راه راپیمود تابتوان بمقام فناء هستی خود وبقاء بالله فایزگردید. دراین‌راه‌انیت وانانیت‌را باید محوونابودکرد، دربرابرحق واراده ومشیت او راضی و تسلیم بودکه جز بپای عجز وناتوانی سلوك آن امکان‌پذیر نمی‌باشد.

عارف محقق، مولانا عبدالرزاق لاهیجی درکتاب «گوهرمراد» دراین باره میگوید .... راه خدای تعالی راهی است‌که جز بپای عجز ونیستی اندیشه سلوك آن نتوان نمودکه مشت خاك را باپاك چه متاسبت، «مالتراب ورب‌الارباب» مخلوق را با خالق وممکن را باواجب وحادث را باقدیم و فانی‌را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست‌که دست توسل درآن زده متوجه درگاه او توان شد مگر بسلب همه نسبت‌ها که چون همه نسبت‌ها مسلوب‌گشت وپرده‌های‌وهم‌وخیال ازپیش نظر برخاست‌ویأس کلی حاصل شد، نوید امیدکلی باشد، چه‌هرگاه‌گرد نشست وهوا صافی شد، دیدنی دیده می‌شود. وجود ممکنات‌گردی است‌برخاسته‌وفضای اندیشه‌هوائی است‌غبارآلود تاگرد ننشیند، غیرگرد، دیده نمی‌شود.

بینی وبینك انیسی ینازعنی — فارفع بلطفك انیسی من‌البین

حجاب چهره‌جان می‌شودغبار تنم — خوشادمی‌که از این‌چهره‌پرده‌برفکنم

محقق لاهیجی، آنگاه می‌افزاید: «آدمی را بخدای تعالی دو راه است، یکی راه ظاهر،ودیگرراه‌باطن، لیکن‌راه‌باطن‌راهی‌است‌که ازاوبخدا توان‌رسیدن وراه ظاهر راهی است‌که باو خدای‌را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن. در راه ظاهر چندان صعوبت نیست، چه راه ظاهر، راه استدلال است و استدلال مقدور هر عاقلی است که از آثار پی به مؤثرات برد وراه استدلال مقدم است برراه سلوك، چه تا کسی نداندکه منزلی هست، طلب راهی‌که بمنزل برد، نتواندکرد.»

اما با همه اینها در عرفان علمی وعملی هردو مسائل مشترکی میان عارفان و فیلسوفان الهی بویژه عارفان وفیلسوفان اسلامی‌وجود داردکه درتألیفات آنان‌مطرح شده است، اینگونه مسائل و موضوعات درقرن‌های متمادی مورد بحث وفحص و کنجکاوی وبررسی‌قرارگرفته‌که‌درعین رد ونقدومناقشه، در تدوین و تألیف‌کتابهای خود از روش و رویه یکدیگر بهره‌گرفته‌اند و بمطالعه و تحقیق در مؤلفات همدیگر پرداخته‌اند، حتی برخی از عرفا وصوفیه درکتابهای عرفانی خود ودر مقام تحقیق و تبیین مسائل عرفانی، مؤلفات خویش را بسبك وروش‌کتب فلسفی نوشته و در مقام تعلیم مباحث علمی، پیش از تعلیم عرفان وتصوف، به تعلیم و تعلم‌کتابهای‌فلسفی می‌پرداخته‌اند وبدین روش، بیشتر محققان ومشایخ عرفان ازحکمت نظری وفلسفه اطلاع‌کافی داشتند وبرخی ازآنهابجمع و تلفیق میان استدلال وبرهان وکشف‌والهام برآمدند، همچنانکه برخی از محققان حکمای اشراق همانندشیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی در حکمت نظری در ردیف اهل‌نظر و استدلال بشمار آمده‌اند و مکاشفات اشراقی خودرا بشیوه ابن‌سینا وفارابی تقریر و تحریر کرده‌اند. محی‌الدین‌عربی، صدرالدین‌قونیوی ،شهاب‌الدین‌مؤلف عوارف‌المعارف، قطب‌الدین‌حموی،عبدالرزاق کاشانی وغیره اینها از بزرگان عرفا وحکمای اشراقی همه از این دسته بوده‌اند و صدرالمتالهین شیرازی این مقام و مرتبه جمعی را بحدکمال رساند وسخت‌کوشید که به‌عرفان جنبه فلسفی بدهد وازهمه میراث علمی و فلسفی و اشراقی و دینی وباطنی

خویش بهره گیرد و فلسفه‌اش‌را «حکمت متعالی» بنامد، و از این زمان است که طرفداری خشک یکجانبه از مسلك واحد عرفان یا فلسفه درجهان اسلام‌طردمی‌شودو یك نوع تعدیل وپختگی و متانت ویژه‌ای درطرز تفکر و شیوه اندیشه در فلسفه و عرفان اسلامی بوجود می‌آید.

نکته جالب‌توجه درتاریخ فلسفه وعرفان اسلامی، گرایش بیشتر فیلسوفان به تصوف وعرفان است که‌پس‌از سالها تحقیق وتتبع وتفحص درمسائل فلسفی ونظری، روی بباطن ودرون آوردند ودست بدامن‌کشف وشهود وعرفان و الهام وایمان زدند و برای وصول بمطلوب ورسیدن بمحبوب وآگاه شدن ازحقایق واسرار هستی‌عقل و استدلال‌راکافی ندانستند:

ابونصرفارابی دومین فیلسوف اسلامی پس‌از «کندی» در نیمه دوم قرن‌سوم‌و نیمه اول قرن چهارم هجری‌که در شرح وتفسیرآثار ارسطو استادی خاص نشان داده و نخستین‌کس در اسلام بودکه‌علوم را بصورت‌کامل طبقه‌بندی‌کرد وحدود هر یك‌را نشان داد وچون ارسطو نخستین‌کس در این باب بود بهمین جهت بـه «معلم اول» مشهور شد و فارابی به «معلم‌ثانی»لقب‌یافت‌وبمنظور جمع میان‌آراء ارسطووافلاطون «الجمع‌بین رای‌الحکیمین افلاطون‌الالهی و ارسطاطالیس»را تألیف کرد. در رساله «فصوص‌الحکم» خودگرایش ویژه‌ای باشراق وعرفان نشان داده و اصولا فلسفه او را میتوان فلسفه روحی واشراقی دانست. شیخ‌بهاءالدین‌عاملی درکتاب‌کشکول او را زاهدترین مردم دنیا میداندکه بنظر او سعادت وعظمت مقام فیلسوف در ترك علایق و تعینات وتجرد است، همان‌نظری‌که عارفان بـرای سعادت همه انسان‌هـا و رسیدن بکمال انسانیت آن‌را لازم می‌شمارند.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا فیلسوف مشائی اسلامی نیزکه شارح عقاید ارسطویش می‌نامند وپس از فارابی بزرگترین‌مروج‌فلسفه‌یونانی ارسطو بود، در آخرین تألیفات خود و مخصوصاً در داستان‌های تمثیلی، از جهان فیلسوفان قیاسی‌وبرهانی روبعالم عرفان وعارفان نهاد. در «منطق‌المشرقیین» ـ جزئی ازکتاب بزرگی که بیشتر آن‌از میان رفته است ـ مؤلفات قدیم‌تر خودراکه جنبه ارسطوئی قـوی داشته‌رد میکند و مطالعه آن‌را برای مردم عادی مناسب میداند. ومیگوید در مقام آن است‌که برای‌اهل راز وخواص «الفلسفة‌المشرقیه» راتألیف‌نماید. رساله‌های‌سه‌گانه‌وی: «حی‌بن‌یقظان» و «رسالة‌الطیر» و «سلامان‌وابسال» همه در باره سفر عارف از «جهان سایه‌ها» بسوی «حضرت‌الهی» یا «مشرق‌نور» گفتگو میکند ومیگوید آدمی باید این‌جهان سایه‌ها را ترك‌کند وبه‌جهان نورکه جهان فرشتگان است عروج نماید از همانجاکه برخاسته، بهمانجا بازگردد. او درقصیده «نفسیه» یا «عینیه» خودکه معروف است و بـا مطلع ایـن بیت: «هبطت‌الیك‌من‌المحل‌الارفع» «ورقاء ذات تفزز وتمنع» آغـاز میگـردد همین اندیشه والا را بیان‌کرده است.[1] در نمط نهم کتاب «اشارات» که ظاهراً آخرین تألیف اوست، زیر عنوان «مقامات‌العارفین» گرایش اوبه‌عرفان‌کاملامشهودمیباشد. او در آغاز این نمط میگوید: «عارفان را در همین زنـدگی دنیا مقامات و درجاتـی است‌که دیگران را نیست، گوئی آنان با آنکه در جامه‌های خویش‌اند آنهارا ازخود

۱- این قصیده را نگارنده به‌نظم ترجمه نموده ومنتشر شده‌که مطلع آن این‌بیت است:

فرخنده بال طایری از آشیان قدس — در خاکدان تیرهٔ گیتی مقر گـرفت

کنده‌اند و برهنه‌اند وبجهان قدس روآورده‌اند، آنان را در درون شئونی است نهان و در برون اموری است عیان که نادانان از آن‌روکه‌آنهارا نمی‌شناسند، انکارمیکنند و دانایان‌که از آن آگاهند بزرگش می‌شمارند.» وبالاخره میگوید: «العارف یخلق بهمته مایشاءه.

«حکیم‌عمرخیام» نیز از فلاسفه ودانشمندانی است‌که در جستجوی حقیقت، پس از فحص‌وبحث بسیار حق را از میان چهار گروه مهم اسلامی عصر خویش در طریقه صوفیه یافته وبه‌عرفان پرداخته است. وی درفصل آخر رساله «درعلم‌کلیات» میگوید: «... کسانیکه طالبان شناخت خداوندند، چهار گروه‌اند اول متکلمان‌اند که ایشان به‌جدل و حجت‌های اقناعی راضی شده‌اند وبدان قدربسنده‌کرده‌اند در معرفت خداوند تعالی.

دوم فلاسفه وحکمایندکه بادله عقلی صرف در قوانین منطقی، طلب شناخت کردند وهیچگونه بادله اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان بشرایط منطقی وفا نتوانستند بردن ازآن عاجز آمدند.

سوم اسماعیلیانند و تعلیمیان‌که ایشان‌گفتند که طریق معرفت صانع‌وذات و صفات وی‌را اشکالات بسیار است و ادله متعارض وعقول درآن متحیر وعاجز، پس اولی‌ترآن باشدکه از قول امام‌صادق‌طلبند.

چهارم اهل تصوف‌اندکه ایشان نه بفکر و اندیشه طلب معرفت‌کردند، بلکه تصفیه باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت وهیئت بدنی منزه کردند، چون این جوهر صاف‌گشت ودرمقابله‌ملکوت افتاد، صورت‌های آن‌بحقیقت ظاهر شود بی‌شك و شبهتی و این طریقه‌ازهمه بهتر است ، چه‌معلوم بنده است که هیچ‌کمال بهتر از حضرت خداوند نیست وآن جایگاه منع وحجاب نیست بکس،مگر آنچه هست آدمی را از جهت‌کدورت طبیعت باشد چه اگر حجب زایل شودوحائل و مانع دورگردد، حقایق چیزهاچنانکه‌باشدظاهر ومعلوم شود وسیدکائنات بدین اشارت کرده است‌وگفته: «ان‌لربکم فی‌ایام دهرکم نفحات، الافتعرضوالها.»[1]

امام‌محمدغزالی‌طوسی، حجةالاسلام جهان اسلام قرن پنجم، هجری، با اینکه فیلسوف بمعنی متعارفی نبود اما چنان اثر عمیقی برحیات عقلانی اسلامی داشت که بی‌شك براو میتوان فیلسوف بمعنی عام‌کلمه اطلاق نمود، هرچند در قلمرو فلسفه اهمیت وی بیشتر به نقادی و خورده‌گیریهای او بوده است، اوبانوشتن دو کتاب «مقاصدالفلاسفه» و «تهافت‌الفلاسفه» درغرب بیشتر به‌فیلسوف مشهور گردیدتا فقیه وحجةالاسلام‌دینی.

بهرحال این دانشمند ومتفکر بزرگ اسلامی نیز، پس‌از تحول و دگرگونی روحی‌که دراو پدیدآمد وبه‌جستجوی حقیقت شتافت، همانند حکیم عمرخیام طالبان حق را از میان فرقه‌های‌گوناگون اسلام، درهمان‌چهارگروه منحصر دیدکه خیام‌دیده بود وعبارت بودند از: متکلمان، باطنیان، فیلسوفان وصوفیان وبخودگفت‌که حق را باید از میان این‌چهارگروه جستجوکردکه اهل تحقیق واستدلال وکشف وشهودند و اگر از این راه نتوان حق را تشخیص داد؛ امیدی بدرك حقیقت وتشخیص‌حق‌باقی

۱- پروردگار شما را در روزگار شما نسیمهائی است ، هوشیار باشید و خودرا درمعرض آنها قرار دهید.

— این رساله در مجموعه‌ای بشماره ۶۴۰ فهرست جلد دوم کتابخانه مجلس شورای ملی سابق درصفحه ۳۳۳ جزء دوازدهمین رساله آن مجموعه موجود میباشد. نسخه دیگری نیزدر کابل (وزارت اطلاعات) ونسخه‌ای نیز در کتابخانه ملی پاریس ضمیمهٔ کتاب «روضة‌القلوب» تألیف عمرخیام موجود است.

نمی‌ماند و بعقیده وی فرقه‌های دیگر همه پای‌بند تعصب و تقلید و تعبدند که هیچگاه بمقصود نخواهند رسید.

غزالی این چهارگروه را مورد مطالعه قرار داد و پس ازآنکه مذهب فلاسفه و متکلمان و باطنیان را نقد و طرد کرد و راه وصول بحق را درآنها مسدود یافت راه صوفیه را برگزید و آن را بر راههای دیگر چون خیام مرجح دانست و گفت اینان ارباب احوال‌اند نه اصحاب اقوال. وی این سیر روحی و تحول فکری و معنوی خود را در کتاب بی‌نظیر و دلپذیر «المنقذ من الضلال» بیان کرده و پرده از این راز برداشته است.[۱]

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از شارحان و مفسران کتاب «اشارات» ابن‌سینا که بی‌شك از حیث جامعیت در علم و فلسفه و نجوم، پس از ابن‌سینا درخشان‌ترین چهره علمی و فلسفی اسلامی است، همین راه را پیموده و بعد از سالها اشتغال بعلم و تحقیق و تتبع در فلسفه سرانجام به عرفان گرائیده است وی علاوه براینکه در شرح نمط نهم اشارات بوعلی ذوق عرفانی و روش اشراقی خود را بگونه‌ای زیبا و شایسته و شیوا بکار برده، خود نیز رساله در تصوف بنام «اوصاف الاشراف» تألیف نموده که بنابگفته خودش در مقدمه آن و در بیان سیر اولیاء و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت میباشد و در آنجا گرایش خویش را باشراق و عرفان و تصوف بخوبی نشان داده است و نیز رساله‌ای در سیر و سلوك دارد که حاکی از علاقه او بکاروان عشق و الهام است.

امام فخر رازی که از ائمه حکماء و متکلمین و فقهاء زمان خود بود و از سرآمدان و بزرگان و اندیشمندان اسلام محسوب و از شارحان کتاب «اشارات» ابوعلی سینا است در کنار مؤلفات خود در فلسفه و کلام و فقه و اصول و حدیث و تفسیر و جز از اینها کتاب «المباحث المشرقیه» را در الهیات تألیف نمود که در آن بمبانی عرفان توجه ویژه‌ای مبذول داشته و طریقه صوفیه را در توحید و خداشناسی و درك حقایق ربوبی بر عقلیات فلاسفه و متکلمان ترجیح داده است.

قطب‌الدین شیرازی شاگرد خواجه نصیرالدین که بزرگترین شارح آثار طبی ابن‌سیناست و مشروح‌ترین شرح‌ها را بر قانون بوعلی نوشت و در علوم گوناگون همچون هندسه و نجوم و جغرافیا و فلسفه و علوم مختلف دینی تألیفات متعددی دارد و در مسائل فیزیکی و نجومی دارای چندین اثر دائرة‌المعارفی میباشد از جمله دانشمندان و متفکرانی است که به جهان تصوف و عرفان درآمد. و در قونیه در نزد صدرالدین قونیوی، شاگرد محی‌الدین عربی بفرا گرفتن مبانی و مسائل عرفان پرداخت.

شیخ بهاءالدین محمد عاملی معروف به «شیخ بهائی» دانشمند مشهور و شیعه دوازده امامی عصر صفوی که در فقه و حکمت و ریاضی و هیئت و نجوم و معماری و علوم مختلف اسلامی و حتی در علوم غریبه همچون طلسمات و کیمیا و غیره مهارتی خاص داشت، نخستین کسی است که در عصر صفویه شریعت و طریقت را با یکدیگر جمع و تألیف کرده و به یقین مشرب تصوف داشته و بعرفان و سلوك معتقد و مقید بوده است. او علوم رسمی را قیل و قال میداند که از آنها نه کیفیتی حاصل می‌آید و نه حالی و از ساقی معنوی میخواهد که جامی از شراب روحانی باو بدهد تا دمی از حجاب جسمانی برهد.

ساقیا بده جامی زان شراب روحانی تا دمی برآسایم زین حجاب جسمانی

۱- این کتاب برای نخستین بار بوسیله این نویسنده بفارسی ترجمه گردیده و از سال ۱۳۳۸ تاکنون پنج بار بنام «اعترافات غزالی» بچاپ رسیده است.

فیلسوف بزرگ صدرالمتالهین شیرازی نیز که ذکرش گذشت در راه جمع و تألیف وتلفیق میان دین وفلسفه وعرفان، از تصوف عملی بهره گرفت ودراین راه گام نهاد. او که گم شده خود را که عاشقانه در جستجویش بود درمیان اصول و مبانی فلسفهٔ مشاء و مسائل ومطالب اهل کلام وسخنان اهل جدل نیافت وقیام آنان را چنانکه خود گوید «عقیم وصراط آنهارا غیر مستقیم» دید، با استغفار وتأسف از اینکه قسمتی از عمر خویش را درآن راه‌ها تلف کرده، سرانجام بعرفان واشراق وتصوف پناه برد و سکون و آرامش واطمینان دل را درآن یافت. زمانی دراز درکوهستان‌های قم بریاضت روحانی دل بست وباقلبی شکسته از آزار مردم نادان زمانه پانزوا نشست و بسوی مسبب‌الاسباب روی نمود تا انوار ملکوت برولش تابید و بنابگفته خود از این راه اسرار و رموزی بروی مکشوف گردید وبه‌حل مسائل ومشکلاتی توفیق یافت که از طریق استدلال وبرهان وتحصیل وتعلیم هرگز برآنها دست نتوان یافت، خلاصه آنکه اونیز عاقبت از کاروان عقل واستدلال روی برتافت وبسوی کاروان عشق والهام شتافت ودر باب عشق بسخنانی پرداخت که برخی از قشریان کوته‌بین تکفیرش کردند.[۱]

۱- گویند این رباعی از اوست:

آنانکه ره دوست گزیدند همه — درکوی شهادت آرمیدند همه
درمعرکه‌دوکون‌فتح‌از عشق‌است — هر چند سپاه او شهیدند همه

آغاز تصوف اسلامی

دین اسلام دینی میانه‌رو

دین اسلام براساس قرآن‌کریم و سنت‌پیامبر، دینی معتدل، میانه‌رو و جامع میان امور مادی و معنوی است‌که پیروان خودرا باین میانه‌روی و اعتدال سفارش کرده وآنانرا از افراط و تفریط برحذر داشته است، بهمین‌لحاظ است‌که قرآن امت اسلام‌را بامت «وسط» تعبیر کرده وفرموده‌است: «وکذلك جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهدا علی‌الناس ویکون‌الرسول علیکم‌شهیدا= وما همچنان شما مسلمانان‌را امت وسط قرارداديم تاسرمشق و نمونه‌درستی برای‌مردم باشید، چنانکه پیغمبررا سرمشق و نمونه برای شما قرار دادیم.»[1]

یعنی مسلمانان هم باید ازنعمت‌ها و لذت‌های مشروع این‌جهان بهره‌گیرند و هم اینکه ازجهان دیگر غافل نمانند و برای‌آن جهان نیز کارکنند و توشه اندوزند و شاید کنایه ازاین‌نکته‌نیز باشدکه ملت‌اسلام نباید چون یهودیان، همه‌کوشش خویش را بگردآوری مال و ثروت و لذت‌های دنیایی مصروف دارد ونمانند مسیحیان یکسره‌به‌رهبانیت پردازد و ازلذت‌ها و نعمت‌های این‌جهان خویشتن‌را محروم سازد بلکه باعنوان «امت وسط» باید میان دنیا وآخرت تلفیق دهد و دراندیشه هردو باشد و ازهردو جهان استفاده‌کند.

درقرآن‌آیات بسیاری است‌که همه‌دلالت براعتدال و میانه‌روی درزندگی‌دارد و درآنها بتوجه‌کردن امور معنوی و مادی هردو سفارش شده‌است‌که دریکی از روشن‌ترین و صریح‌ترین‌آن‌آیات خطاب‌به‌پیامبر چنین میفرماید: «وابتغ فیمااتیك‌الله الدارالاخرة ولاتنس‌نصیبك‌من‌الدنیاواحسن‌کما احسن‌الله‌الیك ولاتبغ‌الفساد فی‌الارض ان‌الله‌لایحب‌المفسدین»: «بجوی‌هرچیزی‌که خدا بتوعطاکرده، بکوش تاثواب‌وسعادت آخرت‌را بدست‌آوری و بهره‌ات‌را ازدنیانیز فراموش نکن وتاتوانی بمردم نیکی‌کن، چنانکه خداوند بتو نیکی و احسان‌کرده و هرگز درروی زمین‌فتنه و فساد برنیانگیز که خدا مفسدان‌را دوست نمیدارد.»[2]

و ازطرفی رهبانیت و زهدگرائی راآنچنان‌که درمیان مسیحیان رایج بوده در یکی ازآیات بطور صریح ازبدعت‌های راهبان مسیحی شمرده است و میگوید: «ثم قفینا علی‌آثارهم بسرسلنا و قفینا بعیسی‌بن مریم و آتیناه الانجیل و جعلنا فی‌قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة ورهبانیة ابتدعوهـا» «وازپی نوح و ابراهیم‌باز رسولان دیگر و سپس عیسی پسر مریم‌را فرستادیم و باوکتاب‌آسمانی انجیل را عطاکردیم و در دل پیروان او رأفت و مهربانی نهادیم ولیکن رهبانیت (ترك دنیا) را ازپیش‌خود بدعت‌گزاری‌کردند.»[3]

احادیث بسیاری نیز وجود داردکه پیغمبر مردم‌را به‌میانه‌روی و خودداری‌از افراط و تفریط درتمام امور حتی درعبادات توصیه فرموده‌است و خود درمیانه‌روی و اعتدال نمونه بارزی بوده‌است، ازیکسو اعلام‌میکردکه «لا رهبانیة فی‌الاسلام»[4] و

۱ـ سوره ۲ «بقره» آیه (۱۴۳.)

۲ـ سوره ۲۸ «قصص» آیه ۷۷.

۳ـ سوره ۵۷ «حدید» آیه ۲۷

۴ـ بحارالانوار ج ۱۵ جزء اخر ق . ب۱۴ فی‌التصوف الاسلامی وتاریخه صفحه ۴۵ـ و نهایة‌اللغة (ابن‌اثیر) ج۱ باب‌الراء مع‌الهاء . و مجمع‌البحرین. باب‌الراء مع‌الهاء .

مردم را از گوشه گیری و جدائی از زندگی عمومی و عادی نهی مینمود و از سوی دیگر خود درنهایت سادگی و فقر زندگی می‌کرد، روایتی است از پیامبر که فرمود: «لیس‌خیرکم من‌ترك‌الدنیاللاخره ولا الاخرةللدنیا. ولیس خیرکم من اخذ هذه و هذه.»[1]

اما رویه معتدلانه و ساده پیامبر و یاران وی چندان دوام نیافت و باسباب و جهانی که درمبحث پیش گفته شدآن رویه استوار و محکم درزمان خلافت عثمان و پس‌ازآن باخلافت و زمامداری معاویه متزلزل و بتدریج انحراف پیداکرد و باتشتت درآراء و عقاید و دسته‌بندی‌های سیاسی و مذهبی و فتوحات‌جنگی و بدست‌آمدن غنائم و ثروت و رواج مال‌اندوزی و تجمل‌پرستی و خودخواهی، یکباره سادگی و بساطت اسلام به‌تشکل و ترکیب عجیب گرائید. و اسامی و عناوینی علاوه برعنوان مسلمان درمیان جامعه اسلام پدیدارگردید. درصدر اسلام مسلمانان جز نام اسلام برخود نام دیگری نمی‌نهادند. تقوی و زهد و پرهیزکاری وعبادت‌که ازشعار و احکام اسلام بود، عملا درمسلمانان وجود داشت بی‌آنکه دسته‌ای خودرا باین عناوین از دیگران ممتاز و جدا سازند، تنها عده مؤمنانی‌که درك مصاحبت و صحبت پیغمبررا نموده بودند «صحابه» نامیده میشدند و به آنانکه بفیض صحبت صحابه نائل‌آمده بودند «تابعین» میگفتند.

بیشتر صحابه و تابعین به‌پیروی ازتعالیم اسلام و پیغمبر یك‌زندگی عملی و عادی و معتدلانه داشتند و بارعایت احکام و حدود شرع‌بکار وکوشش‌درامورا‌جتماعی و زندگی می‌پرداختند اما چنانکه‌گفته شد، پس‌از پیامبر و خلفاء راشدین این روش دگرگون‌شد وبا تأسیس حکومت‌امویان بدست‌معاویه و اختلاف‌آراء و عقاید درشئون اجتماعی و سیاسی ومذهبی درمیان‌مسلمانان و ستمگریهای‌معاویه و یزید وجانشینان آنان، عده‌ای بگمان اینکه خودرا ازآلودگی‌ها و فساد و دنیاپرستی و اختلافی‌که دامنگیر اکثریت مسلمانان شده بود، حفظ‌کنند از اوضاع‌کناره‌گرفته و بزهد و ترك دنیا پناه‌بردند و چنانکه‌گفته شد بنام «زهاد» و «عباد» و «نساك» مشهور شدند، پس ازآن بتدریج‌که حکومت بنی‌امیه ریشه خودرا مستحکم می‌ساخت و به‌ستمگری و بی‌اعتنائی به‌مقررات اسلام ادامه‌میداد، یك‌حالت رخوت و سستی وبی‌اعتنائی بدنیا درمیان مردم رواج‌یافت و طرفداران زهد و ترك‌دنیا بیشتر شدندکه بتدریج عده‌ای‌را دراندیشه توجیهات و تأویلات نسبت بآیات قرآن و احکام اسلام انداخت و علاقه خاصی نسبت به‌ترك ظواهر و رجوع بباطن و اهتمام بامورآخرت ایجادکرد و دراین اوان است‌که‌کمی بیش‌از نیم‌قرن پس‌از پیامبراسلام پایهٔ‌تصوف اسلامی بنا نهاده‌شد، اما تصوف این‌دوره وگوشه‌نشینی و اعتزال عده‌ای ازمسلمانان برای‌آن بودکه بهتر عبادت‌کنند و بیشتر دراندیشه‌آخرت باشند و بآیات قرآن بیش‌از ظاهر بباطن‌آنها بپردازند و بوسیله اوراد وادعیه و اذکار بیشتر خودرا بخداوند نزدیك‌سازند.

ازسخنان وآثار زهاد ونساك و صوفیه این‌دوره‌که البته درآن‌تاریخ نام‌صوفی نداشتند ازافکار و اصطلاحات‌صوفیان دوره‌های‌بعد، مانند «عشق و محبت» «وحدت وجود» «فنا و بقاء» «صحو و سکر» «قبض و بسط» «وجد و حال» «محو و اثبات» و امثال اینها بهیچوجه دیده نمی‌شود، تصوف دراین دوره درواقع طریقه عملی بود نه مسائل نظری، زهاد این‌عهدکاملا پای‌بند شریعت بودند و ازمجادلات نظری و علمی که پس‌ازآن در تصوف پیدا شد و صوفیه را بنام فرقه مخصوصی ممتاز ساخت دوربودند.

۱ــ العقیدة والشریعه ص ۱۴۰ به‌نقل‌از عیون‌الاخبارابن‌قتیبه ص ۳۷۵.

رفتار جانشینان معاویه

رفتار جانشینان معاویه و یزید پسر او بامسلمانان بهتر ازآن‌دو نبود، درمیان خلفای بنی‌امیه جز (عمربن عبدالعزیز) (متوفی ۱۰۱ ه) که نسبتاًمردی درستکار و نیکوکردار بود بقیه درستمگری، خودخواهی و اسراف دربیت‌المال و تبعیض‌های ناروا دست‌کمی ازمعاویه و یزید نداشتند، برای تمثل و تجسم افراط و تفریط خلفای اموی نسبت بوجوه عمومی و خزانه مسلمانان کافی است که این‌عبارت تاریخی‌آورده شودکه میگویند: «امیةبن عبدالله» والی خراسان بخلیفه اموی «عبدالملک مروان» (متوفی ۸۶ه‌ق) نوشت‌که: «خراج و مالیات خراسان برای‌آشپزخانه من‌کافی نیست» (ان خراج خراسان لایفیٔ بمطبخی)[1]. اشعار خمری «ولیدبن‌یزید» را بالاتر ازخمریات یزیدبن‌معاویه نوشته‌اندکه «حمزةبن‌بیض» دربارهٔ وی گفته است:

یـاولیدا الخنی ترکت‌الطریقا واضحاً وارتکبت فجاً عمیقا
ابدا هات ثـم هات و هاتـی ثـم هاتـی حتی تخر صعیقا
انت سکران مـا تفیق فمانـر تق فتقاً و قد فتقت فتوقا[2]

«یعنی ای ولید ای زاده پستی و پلیدی تو راه راست و هموار را ترک‌کردی و درهٔ‌گود و هولناک‌را پیمودی تـاابـد چنان و چنین وآن و ایـن خواهد بود تاآنکه سرنگون گردی. تـو مست هستی و هرگز هشیار نمی‌شوی هرگاه بخواهی یک‌شکاف را بگیری شکاف‌های بسیار ایجادمیکنی». گویند چون بخلافت رسید برعیش و نوش و خوش‌گذرانی و شکار و هم‌نشینی باتبه‌کاران و روسپیان و اهل فسق و فجور افزود، اوکنیزان و زنان پدرخودرا هم هم‌خوابه خود نمود.[3]

روی‌کارآمدن عباسیان

پس‌از انقراض امویان (سال ۱۳۲ هجری) و روی‌کارآمدن عباسیان بدستیاری و پشتیبانی و قیام ایـرانیان پاکدل به‌رهبری ابومسلم‌خراسانی‌که بنام اسلام و عدل اسلامی بوقـوع پیوست امید فراوان دردل مسلمانان بوجودآمد و می‌پنداشتندکه با خلافت‌عباسیان عدل‌اسلامی زنده‌خواهدشد، اما برخلاف‌آنچه‌که می‌پنداشتند عباسیان نیز همان روش امویـان‌را درپیش‌گرفتند و حکومت اشرافی خود و عاملان ستمکار خودرا برملت اسلام تحمیل‌کردند وآنچنان بساط عیش ونوش و هوی‌پرستی و خود کامه‌ای در دربـار خلفاء عباسی و عـاملان‌آنهاگسترده شد که مردم‌آرزوی حکومت امویان‌را میکردند، دربـار عباسیان دربـار سلطنتی بودکه شکوه دربار ساسانیان را زنده می‌کرد.

تاآنجاکه «بشاربن‌برد» شاعر معروف بادیدن عیش ونوش‌ها و هوی‌پرستی‌های یعقوب‌بن داود وزیر «مهدی» خلیفه‌عباسی چنین سروده است:

«بنی‌امیة هبوا طال نومکم ، ان الخلیفة یعقوب‌بن داود»
«ضاعت‌خلافتکم یاقوم فالتمسوا خلافة الله بین الناى والعود»

«هان ای بنی‌امیه از خواب‌گران برخیزید
خلیفه مـا یعقوب‌بـن داود شده است»
«خلافت‌ازشمارخت‌بربست‌برخیزیدوبازجوئید
خلافت‌خداراکه‌توأم‌بابربط وعود شده است»[4]

۱ــ عصرالمأمون ج ۱ ص ۲۷.

۲ــ ابن‌اثیر ـکامل ـ ج ۸ ص ۱۹۲ ــ ۱۹۳ (ترجمه عباس‌خلیلی) و عصرالمأمون ج ۱ ص ۲۷.

۳ــکامل ــ ج ۸ ص ۱۸۸ــ۱۸۹ ــ ترجمه عباس خلیلی.

۴ــ تاریخ تمدن اسلامی ــ ج ۲ ص ۱۲۱، الـوزراء و الکتاب ص ۲۰۵ و «تجارب السلف» ص ۱۲۶.

بهرصورت خلفاءعباسی درتجمل‌پرستی وتبذیر واسراف دربیت‌المال‌مسلمانان دست‌کمی ازخلفاء اموی نداشتند ، وجوهی‌که می‌بایستی بمصرف نیاز عمومی مردم برسد درمیان خـویشان و نزدیکان خلیفه تقسیم می‌گردید و درحالی‌که ملت درآتش فقر و تنگدستی میسوخت‌آنها به‌عیش و عشرت مشغول‌بودند و دست زنان و مادران خودرا نیز دراموال عمومی‌آزادگذاشته بودند.

.می‌نویسند «خیزران» مادر هارون‌الرشید، چه درزمان خلافت شوهر خود و چه درایام حکومت پسرش نفوذی ممتاز داشت تاآنجاکه وزیر خلیفه «یحیی‌برمکی» زیر فرمان و نفوذ او بود، محصول املاکوی درسال به‌یکصدوشصت‌ملیون درهم میرسید که نصف‌خراج مملکت عباسیان درآن زمان بود.[1]

همچنین ازگور مادر «المقتدربالله» ششصدهزار دینار بدرآوردندکه خود او در آنجا پنهان‌کرده بود، وکسی ازآن خبرنداشت.[2]

پیدایش عنوان خاص تصوف

با دیدن ایـن اوضاع و احوال مسلمانان زاهد وگوشه‌نشین برادامه رویه خود پایدارتر و مستقرترشدند تاآنکه درحدودنیمه‌دوم قرن‌دوم‌هجری عنوان خاص تصوف اسلام «علم» شد و صوفیان بدین‌نام درمیان مردم بشرحی‌که ذیلا ذکر می‌شود مشهور شدند:

ابوالقاسم قشیری (۳۷۶ـ۴۶۵ه) دربـاره پیدایش تصوف دراسلام وآغازآن چنین می‌نویسد: «بدانید رحمکم‌الله که مسلمانان پس‌از رسول صلی‌الله‌علیه وسلم نام نکردند اندر زمانـه خویش فاضل‌ترین ایشان‌را بنام «علم» جز صحبت رسول‌صلی‌الله علیه وسلم، ازبهر انك هیچ نام‌نبود فاضل‌تر از انك ایشان‌را اصحاب رسول صلوات الله وسلامه علیه خواندند وچون اهل عصر ثانی اندر رسیدندآنراکه باصحابه صحبت کرده بـودند تابعین نـام‌کردند وآن‌را بزرگترین نامی دیدند. پس‌آنك ازپس ایشان آمدند. اتباع‌التابعین خواندند پس‌از ایـن مردمان مختلف شدند و رتبت‌ها جدا باز شد، پس‌آن‌راکـه ایشان خاص بودند و عنایت ایشان بکار دین بزرگ بود، ایشان‌را زهاد و عباد خواندند، پس بدعت‌ها ظاهرشد و دعوی‌کردن پیداآمد با طریق هرکسی از هرقومی دعوی‌کردند انـدر میان ما ایشان زاهدانند و خاصگان اهل سنت جدا باز شدند وآنك ایشان انفاس خویش مشغول نکـردند بدون خدای عـزوجل و نگاهداران دل‌های‌خویش ازآیندگان غفلت (ازغفلتی‌که بدل درآید) بنام‌تصوف این‌نام برایشان برفت وباین‌نام شهره‌گشتند این‌بزرگان، پیش ازانك سال بردویست‌کشد ازهجرت».[3]

ابن خلـدون (۷۳۲ـ۸۰۸ه) نیز دربـاره تصوف و پیـدایش‌آن دراسلام، نظر قشیری‌را دارد وشاید از وی‌گرفته است او میگوید: «علم تصوف از علوم شرعی‌است کـه درملت اسلام پیداشده و اصلش‌آن است‌که روش طائفه صوفیه پیوسته درمیان گذشتگان و بزرگان اصحاب وتابعان و دیگران‌که پس‌ازصحابه وتابعان میزیسته‌اند، راه حق و طریق هدایت بوده است. اصل‌آن این است‌که برعبادت اعتکاف‌کنند و از همه‌گسسته بخدای متعال پیوندگیرند و از زیور دنیا و زینت‌آن روی برتابند و ازهر چه لذت مال وجاه است‌که عـامه مردم بـآن روی‌آورند دوری جویند و طریق زهد پویند، ازمردم جدائی‌گیرند وکنج خلوت و عزلت‌گزینند و بعبادت روزگار برآرند. این‌راه و روش درمیانه‌اصحاب رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وسلم و جمیع اسلاف‌عمومیت

۱ـ تاریخ تمدن اسلامی ج ۲ ص ۹۹.
۲ـ همان‌کتاب ص ۹۹.
۳ـ ترجمه رساله قشیریه، ص۲۵ـ۲۴.

داشت ولی پس‌ازآنکه مسلمانان درقرن‌دوم و پس‌ازآن‌روی بدنیاآوردند و دنیاطلبی را ادامه‌دادند ازآن میان کسانیکه بعبادت پروردگار اقبال نمودند بنام صوفیه و و متصوفه اختصاص یافتند و این‌نام ویژه ایشان شد».[1]

ظاهراً نساك بدودسته بوده‌اند یکدسته کسانی‌که تنها درسکوت و تعبد و تزهد بسر می‌برده‌اند، و دسته دیگر کسانی‌که هم متعبد و هم فلسفه جو بوده‌اند، آنان‌که بحسن خلق و زهد و تأدب باحکام‌شرع و قرائت قرآن و عبادت‌اشتغال داشته‌اند به: نساك و قراء و زهاد و عباد مشهور شده‌اند وآنانکه علاوه برعبادت و رعایت ظواهر شرع به‌تعلیم و تربیت، و تزکیه نفس و بیان‌احوال وآثار دل و خواطرقلب پرداخته و علاقه داشته‌اندکه روش‌آنها رنگ مذهبی داشته‌باشد «صوفی» لقب‌یافته و باین‌نام مشهورگشته‌اند.[2]

سرچشمهٔ تصوف اسلامی

دراینکه تصوف اسلامی با تشکل ویژه‌ای‌که درظرف قرن‌های سوم و چهارم هجری‌پیداکرده یك‌نوع تصوف‌خاصی است‌که‌آمیخته بمبانی فلسفی و شعایر اسلامی است‌تردیدی‌دیده نمی‌شود، اما دراین مطلب که منشأ وسرچشمهٔ تصوف‌اسلامی صرفاً اصول و مبانی دین اسلام و قرآن است و تعالیم اسلامی خود مستقلا یك‌نوع عرفان خاص‌بوجودآورده و یاآنکه‌ازمنابع و مبانی‌دیگری اقتباس شده‌است ازطرف مورخان و محققان نظرهای‌گوناگون وجود دارد وهردسته‌ای پیدایش‌تصوف‌را دراسلام معلول علت و مأخذ خاصی دانسته‌اندکه مهمترین‌آنها بطور فشرده در زیرآورده می‌شود:

تصوف اسلامی و اندیشه‌های یونانی

دسته‌ای‌گفته‌اندکه تصوف اسلامی، از اندیشه‌ها و پندارهای صوفیانه یونانی سرچشمه‌گرفته‌که بنیان‌گزارآن «پلوتینوس» یا «فلوتین» (۲۰۵-۲۷۰م) یکی‌از فیلسوفان یونان بوده‌است و پس‌از نفوذ فلسفه و افکار یونانی دراسلام، مذهب وی که اساسش بر «وحدت وجود» است موردتوجه قرارگرفته و بتدریج ریشه دوانیده و بارور شده‌است.[1] فلوطین ازیونانیان مقیم مصر و اصلا اهل روم بودکه درنیمه‌اول قرن سوم پیش از میلاد میزیسته است، دراثر مصاحبت و معاشرت باشخصی بنام «آمونیاس‌ساکاس» (۱۷۵-۲۴۴م) و شاگردی وی‌که‌مردی دانشور بوده‌است بحکمت و عرفان‌گرائید و بشرق سفرکرد و باخردمندان و دانشوران ایران و هند دیدار نمود و ازآنان‌کسب معرفت و دانش‌کرد و سرانجام وارستگی و زهد و فقر و قناعت و مناعت‌را برگزید.

افلاطونیان جدید، یا «نوافلاطونیان» که ازمعتبر ترین فلاسفهٔ حوزه علمی اسکندریه وآخرین سلسله فلاسفه مهم یونان شمرده می‌شوند و مکتب خاص علمی و فلسفی و عرفانی بوجودآوردند از پیروان فلوطین بوده‌اند، فلوطین معتقد بودکه: «در جهان آنچه هست همه یك‌چیز است و آن خداست و چیزهای دیگر از خدا جدا شده‌اند. روان‌آدمی باین‌جهان‌آمده وگرفتار ماده شده واین‌است‌که همیشه باید ازاین جهان وازخوشی‌هایش‌گریزان و درآرزوی پیوستن بآن سرچشمه یا میهن خود باشد، چشم سر را باید بست و دیده دل‌را بایدگشودآنگاه دیده می‌شودکه‌آنچه میجوئیم از

۱ــ العبر ج ۱ ص ۳۹۰.

۲ــ التصوف‌الاسلامی ــ ج ۲ ص ۱۵.

۱ــ صوفیگری، ص ۱۵.

ما دورنیست بلکه‌درخود ماست و این‌وصال یاوصول بحق‌حالتی است که برای‌انسان دست می‌دهد وآن بیخودی است درآن حالت شخص از هـرچیز حتی ازخود بیگانه است، بی‌خبر ازجسم وجان فارغ از زمان و مکان، ازفکر مستغنی و ازعقل وارسته، مست عشق است و میان‌خود و معشوق یعنی نفس و خیرمطلق (خدا) واسطه نمی‌بیند و فرق نمیگذارد و این عالمی است‌که درعشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوهم درپی‌آن میروند ولیکن این عالم‌مخصوص ربوبیت است و نفس‌انسان مادام‌که تعلق به‌بدن‌دارد تاب بقای‌آن‌حالت نمی‌آرد وآنرا فنا و عدم می‌پندارد، آن عالم دنی‌است و دیر بدیر بدست می‌آید».[1]

باتوجه بـاینگونه اندیشه‌هاکه ازفلوطین نقل شده و شباهت بسیاری باگفته‌ها و سخنان فلاسفه‌اشراق و صوفیه‌اسلامی دارد همانگونه‌که گفته‌شد دسته‌ای ازمورخان و محققان منشأ تصوف اسلامی را افکار فلوطین و نوافلاطونیان پنداشته و یاحداقل آن را مؤثر درتصوف اسلامی دانسته‌اند.[2]

تصوف اسلامی و اندیشه‌های هندی

دسته‌ای باتوجه بشباهت فراوانی‌که میان‌تصوف‌اسلامی و افکار و اندیشه‌های مذاهب و ادیان هندی وجود دارد، برآنندکه تصوف‌اسلامی زائیده افکار هندی‌است و میگویند مکاتیب صوفیانه هندی درپیدایش تصوف‌اسلامی تأثیر بسزائی داشته‌است و بهمین مناسبت میان عقایـد صوفیهٔ‌اسلامی و بعضی ازمذاهب هندی شباهت‌آشکار موجود است واین‌خود دلیل‌برآنست‌که منشأهردو یکی‌است وآنرا باید درهندوستان جستجوکرد .

تصوف اسلامی و رهبانیت مسیحی

دسته دیگـری از محققان مانند «د.ب.مـاکدونالد»[3] و «اسین‌پالاسیوس»[4] و «مارگریت‌اسمیت»[5] معتقدندکـه سرچشمه تصوف‌اسلامی مسیحیت ورهبانیت مسیحی میباشد و میگویند بـا بررسی و مطالعه انجیل بخوبی استنباط میشودکه رهبانیت و زهد از اساسی‌ترین تعلیمات مسیح و زندگی‌صوفیانه[6] منطبق باروح مسیحیت وعقاید و افکار زاهدانه و عارفانه اوست.[7]

نوشته‌اندکه قرنها پیش‌از اسلام افکار عرفانی در دین یهود و نصاری جریان داشته وتعبیراتی‌که «فیلون» یا «فیلو» PHILO حکیم یهودی دراوایل قرن‌اول پیش از میلاد مسیح درباره تورات و احکام‌آن بعمل‌آورد تقریباً همان‌تعبیرات و تأویلاتی است‌که صوفیان اسلامی درزمان اسلام باقرآن وآیه‌های‌آن‌کردند. فلسفه «فلوطین» و افکار نو افلاطونی‌که اساس‌آن بروحدت وجود است همه درآئین مسیحیت رسوخ فراوان داشته‌است. عـده‌ای ازمسیحیان بنام مرتاضان و توابان و تارکان دنیا درهمه جا می‌گشته‌اند و دراخبار و اشعار دوره جاهلیت‌عرب نام یکدسته زهادمانند: «امیة بن‌ابی‌الصلت» و «صوفـه»[1] بردهشده و ازعادات وآداب مرتاضان مسیحی سخن‌گفته

۱ـ سیر حکمت دراروپا ـ ج ۱ ص ۵۵ و ۵۶.

۲ـ تاریخ تصوف ج۲ ص ۳ـ۴.

۳ـ DUNCAN BLAK MACDONALD

۴ـ ASIN PALACIOUS

۵ـ MARGRET SMITH

۶ـ اسلام و تصوف ص۱۲ و اسلام درایران ص۳۳۲.

۷ـ تاریخ تصوف ـ ص ۶۵ـ۶۶ـ اسلام و تصوف ص۲۶.

شده‌است در دوره اسلام نیز پس‌از فتح مصرو شام وعراق بدست مسلمانان، اختلاط و معاشرت مسلمانان بامسیحیان‌که درآن بلاد میزیسته‌اند موجب شدکه‌آداب و عادات و افکار رهبانیت و زهد مفرط درمیان مسلمانان رواج یابد، ازاین‌روکسانی‌که تحت عوامل و شرایطخاصی به‌ترك دنیا و تزهد و روش‌صوفیانه‌گرائیده بودند بااین‌ارتباط نزدیك و مستقیم بامسیحیان بزودی‌تحت‌تأثیررسوم و عادات‌آنها قرارگرفتند و شیفته زندگی صوفیانه وعارفانه‌آنان شدند وبه‌تقلید ازایشان، پشمینه‌پوشی، تجرد، صومعه نشینی و ترك غذاهای حیوانی، اعمال‌آنهارا برگزیدند و بسبب همان روش پشمینه پوشی، نام صوفی بخود نهادند.

«صوم وصال» یادائم‌الصیام بودن و همچنین «ذکر» و «توکل» بمعنی افراطی آنها و نیز عشق، محبت، خرقه‌پوشی، دلق‌پوشی همه‌ازآداب و عاداتی است‌که تحت تأثیر تعالیم مسیحیت درزهاد و پیشروان تصوف اسلامی پیدا شده‌است.

درکتابها و تذکره‌های صوفیان قرنهای اول اسلامی، ازمکالمات وگفت و شنودهای بسیاری‌که میان مسلمانان متعبد و مرتاضان مسیحی بعمل‌آمده و نقل شده است بخوبی مستفاد می‌گرددکه رفتار وگفتار و پندار رهبانان مسیحی درصوفیان‌آن عهد مؤثر افتاده و حاکی ازآن است‌که تصوف اسلامی ازمسیحیت‌گرفته شده‌است و حتی‌گفته‌های انجیل‌درسخنان زهاد و پیشروان‌تصوف‌اسلامی بخوبی مشاهده می‌شود.

«مرگولیوث» خاورشناس معروف انگلیسی می‌گوید: درنوشته‌های «حارث محاسبی»که یکی از نخستین نویسندگان تصوف و معاصر با «جنید بغدادی» است کلمات و اشاراتی میتوان یافت‌که درانجیل دیده می‌شود.[1]

حکایات و داستانهائی‌که درکتب اسلامی ازمسیح‌آمده است،گوئی داستانی‌از یك‌صوفی اسلامی وسخنانی ازیك‌عارف مسلمان است ازجمله‌آنکه نوشته‌اند: «مسیح برطائفه‌ای ازعباد و زهادگذشت‌که ازعبادت سوخته و بدنهای‌آنها لاغر و ضعیف بود ازآنان سبب لاغری و رنگ پریدگی‌را پرسیدگفتند ترس‌ما ازآتش‌دوزخ است، مسیح فرمود برخداست‌که شمارا ازآن‌آتش ایمن‌بدارد ازآنهاگذشت بدسته‌دیگری رسیدکه‌لاغرتر وضعیف‌تر بودندگفت چرا چنین‌شده‌ایدگفتندبسبب‌اشتیاق ما بهبهشت است،مسیح فرمود برخداست‌که‌آرزوی شمارا برآورد بعد بدسته دیگری رسیدکه همچنان بعبادت مشغول بودند علت رنگ‌پریدگی و لاغری‌آنانرا پرسید جواب‌دادند که‌ما عاشقان خدائیم ازبیم‌آتش یا طمع بهشت خدارا عبادت‌نمیکنیم بلکه بعلت‌عشق بخدا واستحقاق او عبادتش‌می‌نمائیم مسیح فرمود شما حقاً دوستان خدائید و ازسوی خدا بمن دستور داده شده‌که‌باشما باشم[2] خلاصه‌آنکه طرفداران این‌نظریه معتقدندکه مسیحیت ازراه مرتاضان و راهبان سیار و سیاح خود بصوفیه اسلام اصول عرفان و تصوف راآموخته‌است‌آنچنانکه حتی‌صومعه‌نشینی وتأسیس‌خانقاه نیز بتقلید ازراهبان مسیحی درتصوف اسلامی رواج‌یافته است. مطلب قابل توجه و مطالعه دیگری‌که برای‌تأییدنظرخود می‌آورند این‌است‌که عده‌ای ازسران و پیشروان تصوف درخانواده مسیحی پرورش یافته‌اند چنانکه «جنید بغدادی»که اصلا ایرانی و نهاوندی بوده و صوفیه وی‌را «سیدالطائفه» نامیده‌اند پدر و مادرش مسیحی بوده‌اندکه بعداً اسلام آورده‌اند و تربیت‌اولیه وی‌درمحیط مسیحیت بوده‌است و همچنین «ذوالنون‌مصری» و «ابوهاشم صوفی» و «ابراهیم ادهم» درمصر و عراق و شام میزیسته‌اندکه مصمرکز مهم رهبانیت و مسیحیت بوده است.

۱ــ تاریخ تصوف ص ۶۸.

۲ــ تاریخ تصوف ص ۷۱ــ۷۲ اسلام و تصوف ص۱۳.

نوشته‌اند نخستین خانقاهی که برای صوفیه بناشد بوسیله یکی از امراء مسیحی بوده است چنانکه جامی نیز در «نفحات‌الانس» ضمن شرح زندگی «ابوهاشم صوفی» صوفی‌معروف قسمت‌اخیر قرن‌دوم هجری می‌گوید: «اول کسی که ویرا صوفی‌خواندند وی بود و پیش‌ازوی کسی‌را باین‌نام نخوانده بودند و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آنست که به «رمله» شام کردند سبب آن است که امیری ترسا بشکار رفته‌بود درراه دوتن‌را دید ازاین طایفه که فراهم رسیدند و دست درآغوش یکدیگر کردند و هم‌آنجا بنشستند وآنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آنگاه برفتند، امیر ترسا را معامله و الفت ایشان‌را باهدیگر خوش‌آمد یکی‌از ایشان‌را طلب کرد و پرسید که‌آن‌که بود گفت ندانم گفت تورا چه بود گفت هیچ‌چیز گفت ازکجابود گفت ندانم‌آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شمارا بایکدیگر بود، درویش گفت که این مارا طریقت است گفت شمارا جائی هست که‌آنجا فراهم‌آئید گفت نی، گفت من‌برای شما جائی‌سازم تابایکدیگر آنجا فراهم‌آئید پس‌آن‌خانقاه به «رمله» ساخت.[1] واقع درفلسطین.

«فن کرمر» صوفیگری زاهدانه اوایل‌اسلام راکه همراه باگوشه‌نشینی وریاضت و پرهیزکاری بسیار بوده‌است از نوع تصوفی میداندکه درآغاز اسلام میان اعراب پیدا شده و نفوذ خارجی درآن راه نداشته و اگر داشته‌است نفوذ صومعه‌نشینان‌عالم مسیحیت بوده نه نفوذ افکار ایرانیان و یونان و هندوستان.[2]

تصوف اسلامی و قرآن و سنت

برخی ازمحققان گفته‌اندکه تصوف‌اسلامی، تصوفی‌مستقل و اساس‌آن، ازقرآن و سنت پیامبر گرفته شده و افکار و اندیشه‌خارجی درآن اثری نداشته‌است و اگر شباهتهائی درمیان‌تصوف‌اسلامی وآراء عرفانی و صوفیانه دیگر اقوام و ملل وجود داشته باشد دلیل قاطع براین نیست که تصوف اسلامی زائیده تعالیم و افکار زاهدانه و عارفانه دیگر ملل باشد و مسلم این است که دین اسلام رنگ تصوف دارد و دراین دین تخم‌های تصوف موجود است.

این نظریه جدید مربوط به‌پیدایش تصوف دراسلام‌را درنیمه اول قرن بیستم «رینولدنیکلسن» و «لوئی ماسینیون» اظهار داشته‌اند، تألیفات این‌دو خاورشناس و اسلام‌شناس بیش از آثار اسلام شناسان پیشین‌برتحقیقات وسیع ودقیق منابع ومتون مبتنی است. این محققان تصوف اسلامی را لایه‌ای‌که ازخارج‌آورده و باسلام پیوند زده‌باشند، نمیدانند، بلکه برعکس‌آن‌را پدیده‌ای اصیل می‌شمارندکه درخود اسلام پدیدآمده‌است و بنابراین، نظریه‌را باید اسلامی نامید.

نیکلسن معتقد است که عرفان تصوف دنباله سیر تکاملی و طبیعی گرایش زاهدانه‌ای بودکه درقرن اول هجری دراسلام وجود داشته، اما باوجود این وی منکر این امر نیست که زهد مسیحیت نیز درتصوف و عرفان اسلامی بی‌تأثیرنبوده‌است در عین اینکه عقیده داردکه زهد صوفیه و همچنین عرفانی که ازآن برخاسته پدیده‌ای اسلامی و فلسفه عقلی و استنتاجی تصوف، نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی بوده‌است که درتحت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته است و افکار وحدت وجودی متصوفه افراطی اسلامی ناشی ازنفوذ افکار و اندیشه‌های صوفیانه هندی پدید آمده و تکامل یافته‌است.

لوئی‌ماسینیون نیزکه پیدایش تصوف اسلامی را درمولفات خویش به‌نحو

۱ــ نفحات‌الانس ص ۳۱ــ۳۲.

۲ــ ادوارد براون ــ تاریخ‌ادبی ایران ج ۱ ص ۶۲۴ ترجمه بفارسی.

پی‌گیرتری شرح و بسط داده، نظر کسانی را که پیدایش تصوف اسلامی را بیگانه از اسلام میدانند بصورت معقول و مقبول انتقاد کرده است.[۱]

ایشان میگویند اعتقاد به جهان دیگر که آسایشگاه مؤمنان و شکنجه‌سرای کافران در قرآن معرفی شده است و اعتقاد باینکه خوشی‌ها و سعادت ابدی آخرت بهره کسی است که این دنیا و جهان ناپایدار را خوار بشمرد و بآن دل نبندد و مانند این گفتارها که فراوان و بسیار است زمینه مساعدی بود برای نشو و نمای اندیشه‌های تصوف که از آغاز اسلام بتدریج هرچه که بیشتر در قرآن مطالعه شده، این فکر بیشتر تقویت گردیده است.

ازسوی دیگر بسیاری از موضوعات و مسائل وعناوین عرفانی اسلامی را میتوان گفت که از قرآن اقتباس گردیده است چنانکه موضوع «وحدت وجود» که یکی از مهمترین و اساسی‌ترین اصول عرفانی بشمار می‌آمد و همه فرقه‌های صوفیه و عرفا، کم‌وبیش بآن اعتقاد دارند درآیاتی مانند آیات زیر از قرآن مستفاد می‌گردد:

۱ـ ولله المشرق والمغرب، فأینما تولوا فثم وجه‌الله = «مشرق و مغرب هردو ملك خداست، پس بهرسو که روکنید آنسو، سوی خداست»[۲]

۲ـ الله نورالسموات والارض، مثل نوره کمشکوة فیها مصباح، المصباح فی زجاجة الزجاجه کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیه ولاغربیه یکادزیتها یضئی ولولم تمسسه نار نورعلی نوربهدی‌الله لنوره من یشاء = «خدا نور آسمانها و زمین است، نورخدا به‌مشکاتی ماند که درآن چراغی روشن باشد وآن چراغ درمیان شیشه‌ای که تلالوآن گوئی ستاره‌ای است درخشان و روشن ازدرخت مبارك زیتون که باآنکه شرقی و غربی نیست، شرق و غرب جهان ازآن فروزان است وبی آنکه آتشی زیت آنرا برافروزد خودبخود جهانی را روشنی بخشد، نوری برروی نور قرارگرفته و خدا هرکه‌را خواهد بنور خود هدایت کند.»[۳]

۳ـ هوالأول والآخر والظاهر والباطن و هوبکل‌شئی‌علم = «اول وآخر هستی و پیدا و پنهان وجود همه او است و او بهمه امور جهان داناست»[۴]

۴ـ ... و هومعکم اینما کنتم... = «او (خدا) باشماست هرجا باشید»[۵]

۵ـ الم‌تران‌الله‌یعلم مافی‌السموات وما فی‌الارض. مایکون من‌نجوی ثلثة الاهو رابعهم ولا خمسة الاهوسادسهم ولا ادنی من‌ذلك ولااکثر الاهومعهم اینماکانوا = «آیا ندیدی و ندانستی که آنچه درآسمانها و زمین است خدا برآن آگاه است بهیچ رازی سه کس باهم نگویند جزآنکه خدا چهارم آنها ونه پنج جزآنکه اوست ششم آنها ونه کمتر ازآن و نه بیشتر جزآنکه خدا باآنهاست هرکجا باشند...»[۶]

۶ـ و نحن اقرب الیه من حبل الورید = «... و ما ازرگ گردن او (انسان) باو نزدیکتریم»[۷]

۷ـ و اذا سئلك عبادی فانی قریب = و چون بندگان ازدور و نزدیکی من از تو پرسند بدانند که من بآنها نزدیك هستم»[۸]

درباب محبت که موضوعی دیگر ازموضوعات عرفان است چنین فرماید: یاایها الذین امنو امن یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی‌الله بقوم یحبهم و یحبونه = «ای

۱ـ رك: اسلام و تصوف ص ۲۴-۲۵ و اسلام درایران ص ۳۳۲-۳۳۵.

۲ـ سوره ۲ «بقره» آیه ۱۱۵.

۳ـ سوره ۲۴ «نور» آیه ۳۵.

۴ـ سوره ۵۸ «حدید» آیه ۲.

۵ـ سوره ۵۸ «حدید» آیه ۳.

۶ـ سوره ۶۹ «مجادله» آیه ۷.

۷ـ سوره ۵۱ «ق» آیه ۱۵.

۸ـ سوره ۲ «بقره» آیه ۱۵.

گروهی که ایمان آورده‌اید ازشما هرکسی که ازدین خود مرتد شود بزودی خداوند قومی را برمی‌انگیزد که آنان‌را بسیار دوست دارد وآنها نیز خدارا دوست میدارند..»[۱]

ونیز فرموده است: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله = بگو ای پیامبر اگر خدارا دوست میدارید مرا پیروی کنید که خدا شمارا دوست دارد.[۲]

راجع به‌ذکر و یادآوری چنین آمده است: الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی‌خلق السموات والارض... = «آنهائیکه درهرحالت، ایستاده ونشسته وخفته خدارایادکنند ودرخلقت آسمانها وزمین باندیشه‌پردازند...»

و نیز چنین‌آمده است: و اذکر ربك فی‌نفسك تضرعاً وخیفة و دون‌الجهرمن‌القول بالغد و والاصال ولاتکن من‌الغافلین = «خدای خودرا باتضرع و پنهانی و بی‌آنکه آواز برکشی، در دل‌خود درصبح و شام یادکن و ازغافلان مباش.»[۳]

درباب تفکر و سیر درآفاق و انفس چنین‌فرموده‌است: سنریهم آیاتنافی‌الافاق و فی‌انفسهم حتی یتبین انه‌الحق... = «ماآیات و نشانه‌های خودرا در آفاق جهان و نفوس شماآدمیان برای شما روشن و هویدامی‌سازیم تا برای‌شماآشکارگردد که او (خدا) حق است.»[۴] و نیز فرموده است: و فی‌الارض‌آیات للموقنین و فی‌انفسکم افلا تبصرون = «درروی زمین برای اهل‌یقین ادله قدرت‌الهی پدیدار است وهم درنفوس خود شما آدمیان‌آیا درخود بچشم‌بصیرت نمی‌نگرید.»[۵]

راجع به‌توکل که مورد عنایت بسیار عرفای صوفیه است چنین فرماید: و من یتوکل‌علی‌الله فهوحسبه ان‌الله‌بالغ‌امره‌قدجعل‌الله‌لکل‌شی قدراً = «وهرکه برخداتوکل کند خدا اوراکفایت خواهدکردکه خدا امرش نافذ و روان است و برهرچه قدر و اندازه‌ای مقرر داشته است.»[۶]

ونیز فرماید: «...وعلی‌الله‌فلیتوکل‌المومنون = «واهل‌ایمان باید تنها برخدا توکل کنند.»[۷]

درباره مداراکردن باعقاید وآراء ادیان و مذهب‌های مختلف و اهمیت‌ندادن به صورت‌ظاهر اعمال و توجه بروح و شرایع و حقیقت و باطن‌آنهاکه مورد علاقه و توجه‌خاص صوفیه است‌آیه‌هائی مانندآیات زیر را میتوان درقرآن مطالعه‌کرد:

۱- «بلی من اسلم وجهه‌لله وهومحسن فله اجره عند ربه = «آری‌کسی‌که تسلیم حکم‌خداگردید و نیکوکارگشت پس پاداشش نزد خدا خواهدبود.»[۸]

۲- ولکل وجهة هومولیها فاستبقواالخیرات = «هرکسی‌را راهی است بسوی حق‌که باو راه یابد، پس بسوی خیرات ونیکی‌ها بشتابید.»[۹]

۳- «لیس البران تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البرمن امن بالله والیوم‌الاخر و الملائکة و الکتاب والنبیین و اتی‌المال علی حبه ذوی القربی والیتامی و المساکین و ابن السبیل و السائلین و فی‌الرقاب و اقام‌الصلوة واتی‌الزکوة و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرین فی‌الباساء والضراء و حین‌البأس اولئك الذین صدقوا و اولئك هم‌المتقون» = «نیکوکاری بدان نیست که روی بجانب مشرق یامغرب کنید، لیکن نیکوکارکسی است که بخدا و روز رستاخیز وفرشتگان وکتاب‌آسمانی وپیغمبران ایمان آرد ومال خودرا در راه دوستی‌خدابخویشان ویتیمان وفقیران ورهگذران و گدایان‌بدهد و درآزادکردن بندگان صرف‌کند ونماز بپا دارد وزکوة مال بمستحق برساند وبا هرکه

۱ - سوره ۵ «مائده» آیه ۵۴.
۲ - سوره ۳ «آل‌عمران» آیه ۳۱.
۳ - سوره ۳ «آل‌عمران» آیه ۱۹۱.
۴ - سوره ۷ «اعراف» آیه ۲۰۵.
۵ - سوره ۴۱ «فصلت» آیه ۵۳.
۶ - سوره ۵۲ «ذاریات» آیه ۲۰و۲۱.
۷ - سوره ۶۶ «طلاق» آیه ۳.
۸ - سوره ۵ «مائده» آیه ۱۱.
۹ - سوره ۲ «بقره» آیه ۱۱۲.

پیمان بسته بموقع خود وفا کند و بهنگام رنج و تعب و سختی صبر پیشه کند کسانیکه بدین اوصاف آراسته‌اند آنها بحقیقت راستگویان جهان و آنها پرهیزکارانند.»[۱]

۴- «ان الذین امنوا والذین هادوا والصابئون والنصاری من امن بالله والیوم الاخر و عمل صالحا فلاخوف علیم ولاهم یحزنون.» = «کسانیکه ایمان آورده‌اند «ازمسلمانان» وکسانیکه یهودی‌هستند و همچنین ستاره‌پرستان و نصاری که بخدا و روزقیامت ایمان‌آورده وکارنیك انجام‌داده‌اند بیمی برایشان‌نیست و حزنی نخواهند داشت.»[۲]

۵- «ولولا دفع‌الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم‌الله کثیراً ولینصرن‌الله من ینصره ان‌الله لقوی عزیز.» = «واگر خدا بعضی ازمردم را به‌بعضی‌دیگر دفع نمی‌کرد البته صومعه‌ها وکلیساها وکنشت‌ها و مسجدهاکه نماز و ذکر خدا درآنها بسیارمی‌شود همه خراب و ویران می‌گردید و البته هرکس خدارا یاری دهد خدا اورا یاری خواهدکردکه خدارا منتهای اقتدار و توانائی است.»[۳]

این بود مهمترین نظرهائی‌که درباره پیدایش تصوف اسلامی ازسوی محققان شرق‌وغرب عرضه و اظهارشده‌است، امّا صوفیان اسلامی خود جز نظریه پنجم نظرهای چهارگانه دیگر را مردود و مطرود میدانند و بهیچوجه حاضر بشنیدن اینگونه فرض‌ها و نظرها نیستند که اساس معتقدات خودرا برپایه‌آراء و عقاید یونان و هند و ایران و مسیحیت پندارند وآلوده به‌شوبت‌گردند، آنان میگویند تصوف اسلامی تنها و تنها مقتبس ازقرآن‌مجید و احادیث پیامبر اسلام بوده واهمه‌آراء و عقاید و اعمال و آداب صوفیه ازقرآن و سنت اخذگردیده است، حتی‌آنها درباب «سماع» نیزکه شرح‌آن خواهدآمد ازقرآن شاهدآورده[۴] و باین‌آیه تمسك جسته‌اندکه میفرماید: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه.» = «مژده بده (ای رسول) به بندگانی‌که چون سخن‌را میشنوند ازنیکوترین‌آن پیروی میکنند.»[۵]

بعقیده نگارنده ازمیان همه نظرهائی‌که گفته شد، نظرکسانیکه تصوف‌اسلامی‌را مستقل و پایه و مایه‌آن‌را قرآن، حدیث و روش صحابه‌میدانند و تصوف‌اسلامی‌را ساخته و پرداخته خود صوفیان مسلمان میدانند مقبول‌تر می‌نماید، هرچندکه درسیر تکاملی‌خود ازافکار عارفانه ملل‌دیگر هم رنگی‌گرفته باشد، و دلیل‌آن علاوه برآنچه که‌آنان گفته‌اند نکته دقیقتر و باریکتری است و آن این‌است که اصولا عرفان بمعنی عام‌آن را نمیتوان جدا ازدین فرض‌کرد و همانگونه که‌دین ناشی ازفطرت‌آدمی است عرفان‌را نیز باید فطری انسان دانست، مسائل کلی عرفانی بیرون ازاین‌مسائل نیست که: انسان ازکجاآمده؟ چراآمده؟ بکجا خواهدرفت؟ آورنده وآفریننده او چه‌کسی است؟ این‌مسائل درهمه زمانها و درهمه‌جامعه‌ها مسائل و موضوعاتی بوده‌است که موردعلاقه ومطالعه و توجه‌انسان قرارگرفته‌است این‌امرفطری بصورتهای‌گوناگون درمیان جامعه‌ها و ملت‌های مختلف وجود داشته‌که درعین شباهت بایکدیگر میتوان گفت‌که هرکدام مستقل بوده‌اند و ارتباطی باهم نداشته‌اند اگرکتابهای‌آسمانی ادیان

۱- سوره ۲ «بقره» آیه ۱۷۷.
۲- سوره ۵ «مائده» آیه ۶۹.
۳- سوره ۲۲ «حج» آیه ۴۰.
۴- ترجمه رساله قشیریه، باب ۵۲ ص ۵۹۱.
۵- سوره ۳۹ «زمر» آیه ۱۸.

را موردمطالعه قراردهیم خواهیم‌دیدکه اصول همه‌ادیان عالم ازخدا و پیامبر و روز رستاخیز باکمی اختلاف صوری و ظاهری یکی‌است و درفروع احکام نیز تاحد زیادی بایکدیگر شباهت دارند و دراین‌باره بطورقطع نمیتوان‌گفت‌که هرکدام ازدیگری گرفته‌اند زیرا درعین این‌احتمال، بایدگفت‌که چون زمینه و منشأ و منبع دین بیرون ازحد جهان ماده درهمه‌ادیان تصویر شده‌است، بنابراین هرکدام با بیانی خاص‌آن زمینه و منشأ و منبع‌را توصیف و توجیه‌کرده‌اند.

تورات وانجیل و قرآن هرسه ازآغاز و انجام جهان سخن‌گفته‌اند وآدمیان‌را بترك لذتها و شهوت‌های دنیا و عشق‌بزندگانی جهان‌دیگر تشویق‌کرده‌اند،کتابهای دینی‌هندی وچینی و ایرانی‌نیزکه قدیمی‌ترین‌کتابهای دینی‌بشمارمی‌آیند بااختلافاتی ظاهری و صوری همان سخن‌راگفته‌اندکه‌کتابهای دیگر دینی بمیان‌آورده‌اند. همه مبدأ عالم وآفریننده جهان‌را خدا دانسته‌اند، هرچند باعبارات‌گونه‌گونه و سخنان متفاوت، همه جهان مادی‌را جهانی بی‌اعتبار و فانی معرفی‌کرده‌اند، هرچند باشدت و ضعف و بیش‌وکم، همه زندگانی روحانی‌آدمی‌را جاویدان دانسته‌اند، هرچند با نشان‌دادن راههای گوناگون، همه باخلاق و انسانیت احترام‌گذارده‌اند هرچند باراه وسائل‌مختلف، همه‌کارآدمیان ازخوب‌وبدکه دراین‌جهان انجام‌میدهند پاداش وکیفر درجهانی دیگر، معین‌کرده‌اند هرچند بااختلاف و تفاوت‌آن پاداش‌ها وکیفرها.

عرفان نیز همانند دین‌است، امری فطری است، هرکس‌که دین داشته باشد نمیتواند عارف نباشد و هرکسی‌که عارف‌باشد دین‌دار است.

عرفان توجیه روحانی و تفسیرآسمانی دین‌است و دین منبع ومنشأ عرفان. این‌است‌که همانگونه‌که همه‌ادیان ازنظراصول ومبانی‌متحد و مشترك‌میباشند عرفان نیز درهمه جامعه‌ها و زمانها یك‌رنگ دارد وآن‌رنگ بی‌رنگی است. «ادوارد برون» از «نیکلسن» نقل‌می‌کندکه میگوید: «اگر بین دوعقیده یاطریقه وحدت‌نظر باشد این مطابقت و اتفاق دالبر این‌معنی نیست‌که یکی‌ازآن دوعقیده مولود دیگری است‌بلکه ممکن‌است دوعقیده، مشابه معلول علت مشابهی باشد. و نیز می‌گوید هرکس‌کتاب سحرآسای «وان» را درباره ساعانی‌که باعرفا بسر برده خوانده باشد بآسانی بخاطر آوردکه عرفای اکثر مذاهب وممالك جهان‌را درادوار و اعصار مختلف سخنانی‌است که ازبسیاری جهات بنحو بارز و شایان توجهی‌از لحاظ صورت و معنی متشابه و همانند است و تقریباً مسلم‌است‌که هیچگونه رابطه‌خارجی بین‌هیچیك ازآنها وجود نداشته و بجرأت توان‌گفت‌که هرگاه بیانات «اکهارت» و «تاولر» یا «سانتاترزا» بزبان فارسی ترجمه شود بسیاری ازآن سخنان بسهولت ازکلمات مشایخ صوفیه بشمارآید.»[1]

بنابراین‌بحقیقت‌میتوان‌گفت‌که تصوف‌راستین ازاسلام نشأت‌گرفته و ازاسلام برخاسته‌است وقرآن و حدیث پیامبر و سیرهٔ صحابه و تابعان‌مؤید این‌تصوف راستین میباشند.

۱ـ تاریخ ادبی ایران ـ ج ۱ ص ۶۱۶ ـ ترجمه بفارسی.

تصوف در قرن اول ودوم هجری

الف ـ تصوف درقرن اول

همانگونه که درضمن مباحث بخش اول بیان شد ، تصوف ونهضت فکری صوفیگری بمعنی اصطلاحی آن دراسلام ازنیمه دوم قرن دوم هجری پیدا شده وپیش از آن فرقه خاصی که باین نام اختصاص یافته باشند وجود نداشته است ، اماهمانگونه که گفته شد زمینه تصوف اسلامی از اوائل قرن اول هجری فراهم آمده است .

صوفیه اسلام که معتقدند پایه ومایه تصوف اسلامی قرآن و احادیث نبوی و روش صحابه واعمال تابعین میباشد ، اصرار دارند که آغاز پیدایش تصوف اسلامی را آغاز پیدایش اسلام معرفی کنند ، آنان میگویند توجه بباطن شریعت و روح دین علاوه برانجام اعمال وعبادات ظاهری واحکام صوری ازآغاز اسلام مورد علاقه خاص پیشوایان ورهبران درجه اول اسلام بوده است تاآنجاکه معتقدند خلفای راشدین و برخی دیگر ازائمه اسلام ازاین حیث خود صوفی واهل طریقت بوده‌اند هرچند که این نامها درآن زمان معمول ومتداول نبوده است .

«هجویری» درصدر آغاز ذکر مشایخ و بزرگان صوفیه میگوید: «اکنون طرفی» «یادکنیم ازاحوال ائمه ایشان ازصحابه که پیشرو ایشان بودند واندر معاملت قدوه» «ایشانند وانفاس و قواد ایشانند اندر احوال ازپس انبیا ازسابقان اولین ازمهاجر و» «انصار رضوان‌الله‌علیهم تا تاکیدی بودمر اثبات‌مرادترا.» سپس ابوبکرصدیق و عمربن خطاب وعثمان‌بن‌عفان وامام‌علی‌بن‌ابیطالب وحسن‌بن‌علی وحسین‌بن‌علی وزین‌العابدین علی‌بن‌الحسین ومحمدبن‌علی وجعفربن‌محمد صادق علیهم‌السلام را بنام پیشوایان و رهبران فرقه صوفیه دراسلام آورده است وباوصاف واحوال آنان برای اثبات‌نظر خود اشاره‌کرده است.[1]

«کلاباذی» نیز درصدر رجال صوفیه نام‌امام علی‌بن‌ابیطالب وامام‌حسن وامام حسین وعلی‌بن‌الحسین ، زین‌العابدین وامام محمدباقر وامام‌جعفرصادق را ذکرکرده است.[2]

«عطار» نیز درتذکرةالاولیاء نام امام جعفرصادق‌را درآغاز ذکر مشایخ‌تصوف وامام محمدباقر را درآخرکتاب خود آورده است.[3]

ودراسرارالتوحید آمده است‌که : «بایزید قدس‌اله‌روحه مرید جعفر صادق» «رضی‌اله بوده وملهب جعفری داشته‌که پیر او بوده است و امام خاندان مصطفی ـ» «صلوات‌اله وسلامه‌علیه.»[4]

«ابن‌ندیم» در الفهرست درباره جابربن‌حیان یکی‌از شاگردان واصحاب امام جعفرصادق میگوید : «وی معروف بصوفی بوده.»[5]

دراسرارالتوحید ، سلسله پیران شیخ‌ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ ـ ۳۷۵ هـ ق) به امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام منتهی‌شده وسلسله را چنین ذکرکرده است :

۱ـ کشف‌المحجوب ص ۷۸ تا ۹۶
۲ـ التعرف ص ۲۷ .
۳ـ تذکرةالاولیا ـ ج ۱ ص ۲ .
۴ـ اسرارالتوحید ص ۱۳۰ .
۵ـ الفهرست صفحه ۴۲۰ .

«وپیر بوالفضل چنین ، پیر صحبت شیخ بوده است و پیر بوالفضل مرید شیخ»
«بونصر سراج بوده است واو را طاوس الفقراء گفته‌اند واو را تصانیف است درعلم»
«طریقت وحقیقت ومسکن وی طوس بوده است وخاکش آنجاست واو مرید ابومحمد»
«عبدالله بن محمد المرتعش بوده است واو سخت بزرگوار ویگانه عصر بوده است و»
«وفات او به بغداد بوده است واومرید جنید بوده است وجنید مرید سری سقطی وسری»
«مرید معروف کرخی واو مرید داود طائی واو مرید حبیب عجمی واو مرید حسن بصری»
«واو مرید امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب کرم الله وجهه و علی مرید وابن عم ودامـاد»
«مصطفی صلوات اله وسلامه علیه ، پیران صحبت شیخ ما قدس الله روحه العزیز تا مصطفی»
«علیه السلام این بوده‌اند.»[1]

راجع به خرقه پوشیدن شیخ ابوسعید نیز سلسله فرقه را به امیرالمؤمنین علی علیه السلام میرساند.[2]

سرسلسلهٔ صوفیه اسلامی

ابن خلدون درمقدمه کتاب خود میگوید: «صوفیه سلسله خرقه خود را به علی»
«علیه السلام می‌پیوندند.»[3]

دکتر زکی مبارك میگوید : حقیقت امر این است که میان تشیع وتصوف پیوندی استوار است زیرا علی امام شیعه وپیشوای صوفیه است.[4]

صوفیان شیعه نیز همه خود را پیرو ومرید حضرت علی بن ابیطالب(ع) می‌دانند اینان میگویند علی علیه السلام در رفتار وگفتار و پندار و درتمام شئون حیات مادی ومعنوی سرمشق صوفیه بوده است اگر بسخنان وعقائد وآراء صوفیه توجه شود روشن خواهد بود که آنان همه عقائد وآراء خود را از مکتب مقدس علی اخذ کرده‌اند واز آن نور استضائه نموده‌اند ، علی علیه السلام درخطبه «همام» که یکی از معروفترین خطبه‌های آن حضرت است وبیان شورانگیز ومؤثر آن مرغ جان همام را از قفس تن آزاد کرد[5] وصفی که ازپرهیزکاران وپارسایان فرموده همه منطبق بااحوال و اوصاف صوفیه است ، علی علیه السلام درآن خطبه پرهیزکاران را چنین توصیف میکند : «آنان سخن بصواب گویند زندگانی باقتصاد کنند، رفتارشان بامردم بفروتنی»
«است، از آنچه خدا برآنان روانداشته چشم پوشیده‌اند ، بدانشی که بآنان سود»
«بخشد گوش فرا داشته‌اند . آنان در بلا چنان دلشادند که دیگران درنعمت ، اگر»
«اجل مکتوب الهی پای‌بندشان نبود از فرط شوق ثواب وبیم عقاب لحظه‌ای روح در»
«بدن ایشان باقی نمی‌ماند.»

«خدای در دلشان بزرگ است بدین روی همه عالم دردیده آنها کوچك است»
«ایمانشان به بهشت چنان است که گوئی آنرا دیده و درآن بخوشی آرمیده‌اند و به»
«دوزخ چنانکه پنداری درآن معذب بوده وشکنجه کشیده‌اند ، دلهایشان اندوهناك ،»

۱ـ اسرارالتوحید ص ۱۸ .
۲ـ اسرارالتوحید ص ۲۴ .
۳ـ مقدمه ابن خلدون ص ۴۱۳ .
۴- التصوف الاسلامی ج ۲ ص ۲۳ .

۵ - سیدرضی (متوفی ۳۰۴ ه ق) گردآورنده نهج البلاغه ازناقل این خطبه روایت میکند که هنگامی که خطبه حضرت علی پایان گرفت همام فریادی برآورد وبیهوش شد ودرآن بیهوشی بدرود زندگی گفت .

«همهٔ مردم از آزارشان ایمن، تن از ریاضت لاغر، وجان بعفت آراسته ، چندروزی» «کوتاه رنج برند تا درپی آسایشی دراز یابند این احوال وکردار تجارتی است سودمند» «که خدای برایشان میسر فرموده است.»

«چون دنیا بآنان اقبال کند از او روی گردانند وچون بدامشان افکند جان را» «فداکرده وخود را رها میسازند.»

«چون شب فرا رسد برپای ایستاده آیات قرآن را با فکر وتأمل تلاوت کنند» «وبا دلی شکسته بدرمان درد خویش کوشند چون بآیات رحمت رسند بدو دل سپرده» «و در او طمع بسته ومشتاقانه نظر کنند که گوئی معنی آن آیت دربرابر چشم آنها» «مجسم است . چون بآیات عذاب گذرند گوش دل برآن گشوده، گوئی خروج وفریاد» «جهنم درین گوش آنها است شب را در پیشگاه خدا خمیده قامت بحال رکوع و پاه» «بروی خاك افتاده درحال سجود باشند و ازعذاب الهی درخواست آزادی خویش» «نمایند.»[1]

میگویند مسئله وحدت وجود راکه یکی ازمسائل مهم عرفان واشراق وتصوف است علی علیه‌السلام با بیانی کوتاه ومحکم چنین بیان فرموده است : «ما کنت اعبدربالم اره= » (پرستش نمیکنم خدائی راکه ندیده‌ام)[2] درجای دیگر گفته است : «مارایت‌شیاء الاوقبل‌رایت‌الفقبله وبعده‌ومعه = (هیچ چیز را ندیدم مگرآنکه خدا را پیش‌از آن وپس‌از آن وبا آن دید.»

ودرجای دیگر درباره خدا فرموده است : «باهر چیزی است اما نه بطوریکه» «قرین آن باشد وغیر ازهر چیزی است‌امیا نه بطوریکه از آن جدا باشد.»[3] و نیز» درباره خداوند گفته است : «نزدیك است درعین دوری ودور است درعین نزدیکی،» «فوق همه چیزها است وچیزی درتحت او نیست وزیر همه چیزها است وچیزی‌فوق» «او نیست پیش‌روی هرچیزی است ودرپیش روی او چیزی نیست داخل در همه» «چیزهاست اما نه مانند چیز و نه از چیز و نه درچیز ونه بچیز.»[4]

احادیثی نیز از پیغمبر روایت شده ازجمله اینکه فرموده است : «خدا را» «آنچنان پرستش کن که گوئی اورا می‌بینی واگر تو او را نه‌بینی او تو را میبیند.»[5] حدیث نبوی دیگری است که خداوند بداود نبی فرمود : «آیا میدانی معرفت من» «چیست ؟ داود گفت نه ، فرمود : زندگی روحانی دل درمشاهده ودیدار من.»[6]

حسین‌بن‌علی‌علیه‌السلام این موضوع را دردهای معروف عرفه اینگونه بیان کرده است که : «متی‌غبت حتی‌تحتاج الی‌دلیل یدل‌علیك و متی‌بعدت حتی‌تکون الاه» «وثارهی التی‌توصل‌الیك عمیت‌عین‌لاتراك.»= [7] (خدای من ، توکی غائب بوده‌ای تا برای ظهور تو نیاز بدلیلی باشد وتوکی دور بودی تا نشانه‌ها وآثار تو ما را بسوی تو برساند کور باد چشمی که تو را نبیند) علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ه ق) در شرح تجریدالاعتقاد درمبحث امامت پس‌از وصف جامه خشن وخوراك ناماکول وگرسنگی امیرالمؤمنین علی (ع) میفرماید : «از پیغمبر بتواتر نقل شده‌که علی سید وایدال»

---

۱ - برای مطالعه تمام خطبه رجوع شود به‌نهج‌البلاغه خطبه ۱۸۴

۲- اصول‌کافی ج ۱ ص ۲۴۵

۳- نهج‌البلاغه خطبه یکم .

۴- اللمع ص ۱۳۰

۵- امام محمدغزالی القواعدالعشره - ص ۹۴ ضمیمهٔ مجموعه هفت رساله بنام (الجواهر الغوالی من رسائل‌الغزالی)

۶- کشف‌المحجوب - ص ۴۲۷

۷- کلیات مفاتیح‌الجنان با ترجمه فارسی ص ۵۱۲ - ۵۱۳ به‌نقل از سیدبن طاوس در «اقبال» ونیز رجوع شود به «مولوی‌نامه» بخش‌دوم تألیف جلال‌الدین همائی ذیل ص (ب)

«است واضافه میکند که رجال ومشایخ طریقت در معرفت ، زهد وسلوك و ریاضت و ذکر مقامات عارفان ، بآن حضرت منتسب ومستند میباشند.»[۱]

پارسایان اهل صفه

از سوی دیگر صوفیه اهل صفه راکه درزمان پیغمبر میزیسته‌اند، صوفی می‌پندارند اهل صفه دارای مقام والائی درمعنویت بوده‌اندکه درمسجد پیغمبر بمصاحبت وی نشسته واز همه چیز اعراض کرده وبخداوند توکل نموده بودند وشیوه‌مرتاضانه آنان حال رواقیون یونان را بیاد می‌آورد تا آنجاکه پیامبر مأمور بـه هم‌نشینی و مصاحبت باآنان شد ، میگویند این آیـه درباره آنان نازل شد و بـه پیامبر خطاب فرموده است‌که : «ولاتطرداللین یدعون ربهم بالغداوة والعشی‌یریدون وجهه‌ماعلیك من‌حسابهم من‌شئی و مامن‌حسابك‌علیهم من‌شئی‌فتطردهم فتکون من‌الظالمین .»=«

«(آنان راکه صبح وشام خدا را میخوانند ومراد ومقصدشان تنها خداست زنهار از «خود مرانکه نه‌چیزی ازحساب آنها برتو و نه چیزی ازحساب تو برآنهاست پس» «اگر تو آن خداپرستان را از خود برانی از ستمکاران خواهی بود.»[۲]

«تاآنکه رسول هرکجا یکی‌از آنان را بدیدی‌گفتی مادر وپدرم فدای‌آنان‌باد» «که خداوند بخاطر ایشان بمن عتاب‌کرد.»[۳]

گویند روزی پیامبر برآنان‌گذشت وفقر وناداری ومجاهدت وپاکدلی آنها را دید وگفت ای اصحاب صفه مژده باد برشما وهمه‌کسانیکه از شما مانند شما زندگی کنند واندر فقر راضی باشند ایشان نیز دربهشت از رفیقان ودوستان منند.[۴]

هرچند عدد اهل صفه ثابت نبوده و درهرزمان‌کم وزیاد میشده‌اند امـا عدد آنـان را صاحب‌کتاب عوارف‌المعارف ازآغـاز تا بآخر بالغ‌برچهارصد نفر نـوشته است

پیشوایان دیگر صوفیه

یکی‌دیگر از پیشوایان صوفیه درقـرن اول هجری «اویس قرنی» (متوفی سال ۳۷ ه) را نام برده‌اند وبقول هجویری ازکبار مشایخ اهل تصوف بود ودرعهد پیامبر میزیست و بدو چیز از دیدار پیغمبر ممنوع‌گشت یکی‌بغلبه حال ودیگر بحق والده[۵] اما درنزد پیامبر بسیار ارجمند بوده است وگاه‌گاه آن حضرت روی سوی یمن می‌کرد ومیگفت : انی‌لاجدنفس‌الرحمن من‌قبل‌الیمن[۶] ودیگر «هرم‌بن‌حیان» است کـه از بزرگان زهاد وعباد بشمار آمده است .

باصحابه صحبت‌هاکرده وبزیارت اویس قرنی نائل شده و از وی پندهاگرفته وموعظه‌ها شنیده است[۷]

میگویند هنگام وفات پیغمبر از وی پرسیدندکه یا رسول‌الله خرقه تو را به‌که دهیم؟گفت : به اویس‌قرنی. پس‌از وفات پیامبرحضرت علی وعمر خرقه نبی‌را برای وی بردند در وادی که آنجا شترباني میکرد ، او را درحال نماز دیدند خرقه پیامبر

۱- شرح تعرف ص ۲۴۲

۲- سوره ۶ (انعام) آیه ۵۱

۳- کشف‌المحجوب ص ۲۲

۴- کشف‌المحجوب ص ۹۷

۵- کشف‌المحجوب ص ۹۹ ـ ۱۰۰

۶- کشف‌المحجوب ص ۱۰۱ و ۱۰۲ و تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۲۶

۷- تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۰

را باو دادند واز وی پرسیدند چرا نیامدی مهتر وسرور خود را به‌بینی ؟گفت: شما دیدید ؟گفتند بلی .گفت : اگر شما او را دیدید بگوئیدکه ابروی او پیوسته بود یا کشیده ؟ ای عجب چندان او را دیده بودند امـا از هیبت او ایـن نشان را درنیافته بودند . آنگاه اوپس‌گفت شما دوست محمد هستید ؟گفتند هستیم ،گفت اگردوستی درست بود چرا آنروزکه دندان مبارك اورا شکستند بحکم دوستی وموافقت دندان خود نشکستید؟ پس دندان خـود را نشان دادکه یك دندان نـداشت‌گفت: من او را بصورت نادیده موافقت‌کردم که موافقت از دین است ، پس هـر دو را رقت جوش آورد وبدانست‌که منصب موافقت منصبی دیگر است.[1]

از وی پرسیدندکه خشوع درنماز چیست‌گفت آنکه اگر نیزه برپهلویش زنند درنماز خبرش نبودگفتند چونی؟گفت چگونه باشدکسی‌که بامداد برخیزد وندانـد که شبانگـاه خواهد زیست یا نـه ؟گفتند کار چگونه است ؟گفت آه از بـی‌زادی و درازی راه .[2]

از سخنان اوست‌که‌گفت : «علیك‌بقلبك» یعنی برتو بادکـه دائم دل حاضر- داری تا غیر در او راه نیابد.[3] گویند درآخر عمر سفیدی بـراو پدید آمد وآن وقت باموافقت امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام درصفین جنگ‌کردتاکشته شد[4] فرقه‌اویـان که یکی از فرقه‌های صوفیه‌اند پیرو او هستند .

یکی دیگر از پرهیزکاران و وارستگان و رجال قرن اول هجری ابـوسعید ـ حسن‌بن‌ابوالحسن‌یسار بصری معروف است (متوفـی سال ۱۱۰ هجری)که وی را از پیش‌گسوتـان و رهبران فرقه تصوف نیز بـرشمرده‌اند . مادر وی از موالی ام‌سلمه زوجه پیامبر بـود ، روزی گریـسه می‌کردکه پیغمبر وارد خانه شد او را درکنار وی نهادند پیغمبر وی را دعاکرد وحسن هر چه یافت از برکت آن بود[5] وی یکصدوسی تن از صحابه وهفتاد تن بدری را دریافته بود و به‌علی‌علیه‌السلام ارادت داشته وعلم طریقت را از وی آموخته بود.[6]

حسن‌بصری هفته‌ای یکبار مجلس وعظ داشت و هربارکه بمنبر میرفت چـون رابعه عدویـه را نمی‌دیـد منبر را ترك می‌کرد و فـرود می‌آمد باوگفتند ای خـواجه چندین محتشمان وخواجگان وبزرگان درایـن مجلس هستند اگر آن پیرزن مقنعه‌دار نیاید چه باشد ؟گفت آری شربتی که از بـرای حوصله پیلان ساخته بـاشیم درسینه موران نتوانیم ریخت وهرگاه کـه مجلس‌گرم می‌شد رویه رابعه می‌کـرد ومیگفت : ای‌کلیم پوشیده وهذا من جمرات قلبك» یعنی ای سیده این همه گرمی از یك اخگر دل تست .[7]

از وی سئوال‌کردندکه دلهای مـا خفته است وسخنان تو درآنها اثر نمی‌کند چکنیم ؟گفت‌کاشکی خفته بودند زیرا خفته را می‌توان بیدار کرد ودلهای شما مرده است وهرگز بیدار نگردد .[8]

حاصل آنکه اینان ومانندشان همچون عبدالواحدبن‌زید وعتبة وغیره زاهدان و پرهیزکاران و عابدان قـرن اول بودندکه افکارشان نمونه‌ای از افکار واندیشه‌هـای صوفیان این قرن بشمار رفته‌کـه البته مانند بزرگان صوفیه درقرن‌هـای بعد عنوان

۱ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۲۹
۲ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۱ـ۳۲
۳ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۲۹
۴ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۳
۵ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۴
۶ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۴۴
۷ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۶
۸ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۳۷

«شیخوخیت» نداشته‌اند بلکه زاهدانی بوده‌اند که مطالعه سخنان آنها طرز و روش زاهدانه وتخیلات وتعبیرات تصوف قرن اول هجری را نشان می‌دهد ودرقرن‌های بعد این صورت ساده زاهدانه از حدود قرآن وحدیث وتوسل بروش صحابه وطلب‌نجات آخرت بااستغفار وتوبه بصورت دیگری درآمد ومفهوم آن باعشق ومحبت وریاضت وعرفان آمیخته گردید ، بعبارت دیگر از سخنان صوفیان آن عهد این نکته مسلم بنظر میرسد که تصوف دراین مرحله و دراین عهد عبارت بوده است از ترك علایق و وسوسه‌های دنیوی وبیزاری از عبادت ظاهری ولقلقه زبان وتوجه بعبادت از روی خلوص نیت وصفای باطن .

ب ـ تصوف درقرن دوم

رابعهٔ عدویه وعشق ومحبت الهی

تصوف درنیمه اول قرن دوم هجری نیز در دنباله قرن اول توأم با بساطت و سادگی بوده ودرآن از عناصر عرفان مانند : وحدت وجود و عشق ومحبت و صحووسکر، فناوبقا، حال و وجدو دیگرموضوعاتی‌که بعداً درمیان صوفیان متداول شده وجود نداشته است وتنها زهدوعبادت وقناعت منتها درحد افراط آنها درمیان دسته‌ای از مسلمانان رایج بوده است تنها عارفی که دراین دوره از عشق ومحبت الهی دم میزده رابعه عدویه بوده‌که بنا بقول ابن‌خلکان دروفیات‌الاعیان در سال ۱۳۵ هجری وفات یافته است ، دو بیت زیر منسوب باوست‌که درباره محبت‌وعشق الهی سروده است :

انی جعلتك فی‌الفؤاد محدثی
و ابحت جسمی من اراد جلوسی
فا الجسم منی‌للجلیس مؤا نسی
و حبیب قلبی فی‌الفواد انیسی=

«من دل خویش را به همدمی و همرازی ویژه تو قرار داده و تن خود را به همنشینانم واگذاردم آری تن من با همنشینانم مأنوس است ودل من با محبوبم»[1]
اما از نیمه دوم قرن دوم موضوع زهد و عبادت درمیان دسته‌ای از مسلمانان شدت یافت تاآنجاکه با پوشیدن جامه‌های پشمینه ولباس خشن ، وگوشه‌گیری از مردم و اعتکاف درصومعه‌های خاص خود وزندگی بیابانی و غارنشینی نام مخصوصی بخود اختصاص دادند وبه صوفی موصوف گشتند[2] ازجمله آنان ابوهاشم صوفی است که معاصر باسفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ هجری) بوده است ونخستین‌کسی است که او را صوفی خوانده‌اند وپیش‌از وی‌کسی را باین نام نخوانده بودند.[3]

یکی‌از مشاهیر آنان ابراهیم‌بن‌ادهم است (متوفی سال ۱۶۲ ه ق)که شیخ فریدالدین عطاراو را سلطان دنیا و دین، سیمرغ قاف یقین وگنج عالم عزلت‌نامیده وهجویری وی را یگانه زمانهٔ سیداقران وشاهنشاه مردان خوانده است[4] می‌گویند شاهزاده بلخی بوده که از دیار ومقام خود چشم پوشیده و نه سال درغاری‌که در نزدیکی نیشابور بوده بسر برده است همان غاری‌که وقتی شیخ‌ابوسعیدابوالخیر

۱ـ عوارف‌المعارف ص ۱۰۷
۲ـ ترجمه رساله قشیریه ص ۲۵ (ومصباح‌الهدایة ص ۲۶۲)
۳ـ نفحات‌الانس ص ۳۱
۴ـ تذکرةالاولیا ج ۱ ص ۹۰
۵ـ کشف‌المحجوب ص ۱۲۸

بزیارت آن رفت گفت : سبحان‌الله اگر این غار پر مشک بودی چندین بوی‌ندادی که جوانمردی بصدق روزی چند اینجا بوده است این همه‌روح وراحت گذاشته است.[1]

دیگر از آنان داود طائی (متوفی ۱۶۵ ه) و ابوعلی شقیق‌بن‌ابراهیم (متوفی ۱۷۴ ه) ومالك دینار است که‌گویند در روزگار او دربصره مرد توانگری بمرد ومال بسیار بگذاشت دختری داشت بنا جمال ، دختر بنزدیك ثابت‌بنانی آمد وگفت ای خواجه می‌خواهم که زن مالك باشم تامرا درکار طاعت یاری دهد ثابت بامالك بگفت مالك جواب دادکه من دنیا را سه طلاقه داده‌ام این زن از جمله دنیاست و مطلقه ثلاثه را نکاح نتوان کرد.[2]

تحول فکری درتصوف اسلامی

از مجموع گفته‌ها وشرح زندگانی سران صوفیه در قرن دوم هجری مخصوصاً از نیمه دوم آن قرن چنین بدست میآید که دراین دوره یك تحول فکیری مهمی در تصوف اسلامی‌پیدا شده وبرای نخستین‌باردرمیان زاهدان ومرتاضان این عهدصحبت ازعشق و محبت الهی وفنا و بقا بمیان آمده است که در رأس آنها «رابعه عدویه» قرار دارد ومسئله «وحدت وجود» کم‌کم درگفته‌های صوفیان ریشه می‌گیرد و علاوه بر موضوع زهد وتعبد وتوکل واخلاص زاهدان قرن اول که فرقی بین آنان و دیگر مسلمانان‌وجود نداشت اصطلاحات‌وتعبیرات مخصوصی بوجود می‌آید ومشرب‌خاصی پیدا می‌شود ، عطار درباره محمد واسع یکی‌از صوفیان بنام این دوره می‌گوید: در معرفت چنان بودکه می‌گفت : «مارایت شیأ الاورایت‌الله فیه» = هیچ‌چیزندیدم الا که خدای را درآن چیز دیدم[3] واز رابعه پرسیدند : تو او راکه می‌پرستی می‌بینی گفت اگر ندیدمی نمی‌پرستیدمی.[4] که اینگونه گفته‌ها پایه واساس وحدت وجود قرار گرفته است .

موضوع دیگری که دراین دوره مورد عنایت تصوف قرارگرفته توجه بباطن و روح شریعت اسلام است ، ودرانجام عبادات وفروع‌احکام شرع تاویلات وتوجیهات وسیعی شده است، مثلا فضیل‌عیاض به‌پسرخودکه می‌خواست یك دینار زر به‌مستحق بدهد می‌گوید : ای پسر این تو را از ده حج و ده عمره فاضلتر.[5] یکی‌از مشایخ بزرگ گفته است روزی نزد ابوحازم مکی(یکی‌از صوفیان بنام این دوره است)رفتم، ویرا خفته یافتم ، زمانی صبر کردم تا بیدار شد گفت دراین ساعت پیغمبر را بخواب دیدم که مرا بتو پیغام داد وگفت حق ما درنگاهداشتن تو را بسی بهتراز حج‌کردن، بازگرد ورضای او طلب‌کن ، من از آنجا بازگشتم و بمکه نرفتم.[6]

از رابعه پرسیدندکه خدا را دوست میداری‌گفت دارم ، گفتند شیطان رادشمن داری‌گفت نه ، گفتند چراگفت ازمحبت رحمن پروای عداوت شیطان ندارم[7] فضیل‌ـ عیاض درباره پرستش خداوند چنین میگوید : «من حق راسبحانه و تعالی بر دوستی پرستم . نشکیبم که نپرستم.»[8]

---

۱ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۹۰
۲ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۴۹
۳ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۵۵
۴ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۷۱
۵ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۵۵
۶ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۷۰ و ۷۱
۷ ـ تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۷۱
۸ ـ نفحات‌الانس ص ۳۸

مشایخ بزرگ قرن دوم

رابعهٔ عدویه (متوفی ۱۳۵ ه)
ابوهاشم صوفی (معاصر سفیان ثوری)
سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ ه)
ابراهیم ادهم (م ۱۶۱ ه)
داود طائی (م ۱۶۵ ه)
شقیق بلخی (۱۶۴ ه)
فضیل عیاض (م ۱۸۷ ه)
ابوحازم مکی (م ؟)
معروف کرخی (م ۲۰۰ ه)

تصوف در قرن سوم و چهارم هجری

الف ـ تصوف در قرن سوم:

گفته شد که تصوف اسلامی در نیمه دوم قرن دوم شکل خاصی بخود گرفت و در دوره اخیر این قرن زهاد و عباد و نساك اسلامی بنام خاص صوفی نامیده شدند و طریقه آنها باسم تصوف موسوم گردید وبتدریج مسائل وموضوعات ویژه‌ای که تا آن تاریخ سابقه نداشت مورد بحث ونظر قرار گرفت ومفاهیم والفاظ تازه‌ای مانند عشق ومحبت وعرفان ومعرفت ، فنا و بقا و امثال آنها وارد تصوف شد که همگام با عقاید وافکار قدیم یعنی زهد وتعبد وطلب آخرت ، پیش میرفت وبا ورود افکار و عقاید ملتهای دیگر مانند یونانی وایرانی وهندی، درعلوم اسلامی ، تصوف ازمرحله اعمال صرف ، وارد مرحله دیگری گردید که توأم با تأمل واندیشه وتفکر وتدبر و تا اندازه‌ای نظر واستدلال بود .

تاثیر تحول فکری وعلمی درتصوف

این تغییرات وتحولات فکری و نهضتهای عقیدتی وعقلی درتصوف اسلامی نیز بسیار مؤثر افتاد وصوفیان را از یکسو در راه رجوع بباطن قرآن وطریق محبت مؤمنتر و راسختر کرد واز سوی دیگرآنانرا بهتفکر وتدبر وامعان نظر بیشترواداشت وجنبه نظری تصوف دراین دوره اهمیت خاصی یافت وجنبه عملی آن دردرجه دوم قرار گرفت،زهد وریاضتهای سخت وزندگی پرمشقت صوفیان قرن دوم چونابراهیم ادهم ورابعه عدویه و مانند آنانکه اینگونه اعمال ورفتار را اساس وپایه سعادت روحی میدانستند ونجات آدمی را در رعایت آنها میپنداشتند جای خود را بتأمل و اندیشه درحقیقت حیات وتوحید حق میدهد وگریز افراطی از زندگی و زهد خشك تعدیل میشود وجنبه مادی زندگانی آدمی نیز مورد توجه قرار میگیرد .

معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ ه) مرشد ومعلم سری سقطی[1] (متوفی ۲۵۳ ه) از صوفیان معروف قرن دوم است ، آنچنان زاهد ومتعبد وتارك دنیا بودکه درپاسخ شخصیکه از وی خواست تاوصیتی باو کندگفت : مراقب باشکه خدا تو را جز در کسوتوزی فقر نبیند.[2]

ازگفتههای اوست که صوفی دراین جهان مهمان است ، تقاضای مهمان از میزبان جفاست مهمانکه باادب باشد منتظر بود نه متقاضی[3] گویند روزی طهارت بشکست ، درحال تیمم کردگفتند اینك دجله تیمم چرا میکنیگفت تواند بود تا آنجا برسم نمانده باشم.[4]

نقل استکه یك روز روزهدار بود وروزه بنماز دیگر رسیده بود ، در بازار میرفت سقائی بگفتکه «رحمهالله من شرب» خدای برآنکس رحمتکندکه ازاینآب بخورد ، بگرفت وبخورد گفتند نه که روزهدار بودی ،گفت آری ، لیکن بدهما رغبتکردم.[5]

اما جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷) شاگرد و مرید سری سقطی مظهر تصوف معتدلانه است وتصوف با او رنگ تازهایگرفته و با افکار او وارد مرحله جدیدی شده است ، از ریاضت افراطی وتقشفزاهدانه و میراندن جسم وتن وفخر بفقر ، دوری جسته وهمه اینگونه مسائل ومطالب را مرحله اول سلوك وسفر روحانیمیداند واینگونه امور را وسیله میداند نه هدف .

زهد وعبادت وریاضت را درصورتی سودمند میداندکه باعلم و اندیشه وتفکر توأم بوده باشد از گفتههای اوست که : «استغراق الوجدفیالعلم خیرمن استغراق العلم فی الوجد»[6] وهم وی گفته استکه : «اشرفالمجالس واعلاها الجلوس مع الفکرة فی میدان التوحید»[7] ونیز میگوید: «چون چهل سال برآمد مرا گمان افتاد» «که بهمقصود رسیدم درساعتها تفی آواز دا دکه یاجنیدگاه آن آمدکه زنارگوشه» «تو بتو بنمایم چون این بشنیدمگفتم خداوندا جنید را چهگناه ؟ ندا آمدکه گناهی» «بیشاز این میخواهیکه تو هستی جنید آهکرد وسر درکشید وگفت :»

«من لم یکن للوصال اهلا فکل احسانه ذنوب»[8]

۱- تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۲۴۶
۲- نفحاتالانس - ص ۳۹
۳- نفحاتالانس - ص ۳۹
۴- تذکرةالاولیاء - ج ۱ ص ۲۴۳
۵- تذکرةالاولیا - ج ۱ ص ۲۴۵
۶- نفحاتالانس ص ۸۱
۷- نفحاتالانس ص ۸۱
۸- تذکرةالاولیاء - ج ۲ ص ۷

بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ ه) صوفی معروف این عهد که باکمال تهوّر بانگ سبحانی ما اعظم شانی و انـی انا الله لااله الا انا فاعبدنی[۵] ولیس فـی جبتی سوی الله برآورد وفکر وحدت وجود را صریحاً بیان کرد وبدین سبب مورد تکفیر قرار گرفت، درباب علم ودانش چنین میگوید : «عملت فی المجاهده ثلثین سنه فما وجدت ـ «شیئا اشدعلی من العلم ومتابعته و لولا اختلاف العلما لبقیت واختلاف العلما رحمة الافی «تجرید التوحید.» سی سال مجاهدت کردم ، هیچ چیز نیافتم که برمن سخت‌تر از علم ومتابعت آن بودی واگر اختلاف علما نبودی ، من ازهمه چیزها بازماندمی وحق دین نتوانستمی گذارد واختلاف علما رحمت است بجز اندر تجرید توحید[۲] حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ هجری) اعجوبـه زمان که باعقیده افـراطی در وحدت وجـود و باکوس اناالحق که مینواخته غوغائی درجهان اسلام پدید آورد وسرانجام بجرم هویدا کردن اسرار برسراین ادعا جان باخت ، خود مردی دانشور بود و هجویری تصنیفات او را پنجاه جلد دانسته ومی گوید :

«من کسی علی بن عثمان الجلابی ام پنجاه پاره تصنیف وی بدیدم دربغداد و «نواحی آن[۳] ابن ندیم نیز کتابها وتصنیفات او را تا حدود ۴۶ برشمرده است.[۴]

نتیجه آنکه از مجموع اینگونـه سخنان کـه درگفته‌های صوفیان قـرن سوم فراوان می‌توان یافت ومقایسه آنها با سخنان و گفته‌هـای صوفیان پیشین ، بخوبی میتوان به تحول فکری وافکار تازه‌ای که درمیان صوفیان این دوره پیدا شده پی برد . اینان دیگـر همچون اسلاف خـود چندان پای‌بند بمرقع وصورت ظاهـر درویشی و پشمینه‌پوشی وتـزهد خشك وزندگی فقیرانـه وترك دنیا وریاضت افراطـی وسکوت نمیباشند وتنها بعبادت قناعت نمیکنند بلکه علم وتأمل وتفکر درحقیقت اساس وپایه مهمی درتصوف این دوره بشمار می‌آید ، با آنکه علم را برای وصول بحقیقت کافی نمی‌دانند اما یکباره آن را طرد ورد نمیکنند صوفیان این دوره بدقت و کنجکاوی درقرآن نگاه میکنند وهمانطورکـه «فیلون» بـا دقت بسیار از اسفار خمسه تـورات نکاتی برای عقیده حکمت اشراقی استخراج کرده بـود ، صوفیان اسلام هـم از قرآن دلائلی بنفع عقیده خویش تدارك دیده بودند.[۵] وبراین اساس عرفان وتصوف نظری را دراسلام پایه‌گذاری کردند وهمانگونه کـه گفته شد یکی از علل واسباب این تغییر و تحول فکری را میتوان درورود فلسفه بفرهنگ اسلام واختلاف عقاید متکلمان اسلامی درمسائل کلی دینی دانست ؛

مشایخ بزرگ قرن سوم

ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵ ه)

فتح بن علی موصلی (متوفی ۲۲۰)

ابونصر بشر بن الحارث عبدالرحمن حافی مروزی (متوفی ۲۲۷)

ابوعبدالرحمن حاتم بن حلوان اصم بلخی (متوفی ۲۳۷)

ابوالفیض ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ ه)

ابوحامد احمدبن خضرویه بلخی (متوفی ۲۴۰ ه)

۱ـ تذکرة الاولیاء ـ ج ۲ ص ۳۵

۲ـ کشف المحجوب ص ۱۳۲ ـ ۱۳۳ وترجمه رساله قشیریه ص ۳۸

۳ـ همان مرجع ص ۹۰

۴ـ الفهرست ص ۲۴۲ ـ ۲۴۳

۵ ـ تاریخ تصوف ص ۱۷۱

ابوعبدالله حارث‌بن اسدمحاسبی (متوفی ۲۴۳ ه)
ابوتراب‌نخشبی (متوفی ۲۴۵ ه)
ابوالحسن سری‌بن مغلس‌سقطی (متوفی ۲۵۳ ه)
ابوعبدالله‌محمدبن‌علی‌حکیم‌ترمذی (متوفی ۲۵۵ ه)
ابو زکریایحیی‌بن معاذرازی (متوفی ۲۵۸ ه)
ابویزید طیفور بن عیسی‌بن‌ادم‌بن سروشان‌بسطامی (متوفی ۲۶۱ ه)
ابواسحق نیشابوری (متوفی ۲۶۵ ه)
ابوالفوارس شاه‌شجاع کرمانی (متوفی ۲۷۰ ه)
ابوصالح‌حمدون‌بن‌احمدبن عماره قصارنیشابوری (متوفی ۲۷۱ ه)
ابواسحق ابراهیم خواص (متوفی ۲۷۷ ه)
ابوسعید خراز (متوفی ۲۸۳ ه)
ابومحمد سهل‌بن عبدالله‌تستری (متوفی ۲۸۹ ه)
ابوحمزه بغدادی بزاز (متوفی ۲۹۱ ه)
ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ ه)
ابوعبدالله عمروبن‌عثمان مکی (متوفی ۲۹۹ یا ۲۹۷ ه)
ابوالقاسم جنیدبن‌محمدنهاوندی بغدادی (متوفی ۲۹۹ ه)
ابوعبدالله محمدبن‌اسمعیل مغربی (متوفی ۲۹۹ ه)
ممشاد دینوری (متوفی ۳۰۲ ه)
ابومحمد رویم (متوفی ۳۰۳ ه)
حسین‌بن‌منصور حلاج‌بیضاوی (متوفی ۳۰۹ ه)

ب ـ تصوف درقرن چهارم

تکامل واوج تصوف وطرح طبقه‌بندی عرفان به‌شریعت وطریقت وحقیقت

تصوف اسلامی‌که دراواخر قرن سوم پختگی خاصی یافته بود میتوان‌گفت‌که درقرن چهارم باوج کمال رسید ، زمینه‌ای‌که درقرن سوم پس‌از تماس مسلمانان با افکار وآراء مختلف فیلسوفان یونانی ومتکلمان اسلامی واستنباطهای خاص قرآنی و ورود عقاید منابع‌گوناگون خارجی درفرهنگ اسلام پیدا شده بود ، درقرن چهارم هجری تصوف پایه ومایه ویژه‌ای‌گرفت ، و با ترکیب وتشکل خاصی ، بصورت‌فرقه وطریقه‌ای درشریعت اسلام خودنمائی‌کرد واصول ومقررات ونظامات مخصوصی بنام سلوك از مقامات واحوال ورجوع به‌مرشد وراهنما وولی و مانند اینها ، معین‌گردید وبرای رسیدن بحقیقت بحث طریقت دربرابر شریعت بمیان‌کشیده شد وعرفان بسه مرحله طبقه‌بندی شد ، ۱ـ شریعت ۲ـ طریقت ۳ـ حقیقت . با تأویلات و تعبیرات وتوجیهاتی‌که درظرف دو سه قرن از سوی طرفداران باطن قرآن و احادیث و احکام اسلامی بعمل آمد ، صوفیان بچند دسته تقسیم شدند وهرکدام نسبت بشریعت ودین دید خاصی پیداکردند ، دسته‌ای درعین آنکه بصورت عبادات از نماز وروزه و حج

ودیگر فروع احکام دین سخت‌پای‌بند بودند وبهمه آنها عمل میکردند ، باوجوداین برای اعمال ظاهری وعادات صوری دربرابر اعمال درونی وروحی و نفسانی ارزش مهمی قائل نبودند واصولا اعمال وعبادات ظاهری را پله و نردبانی برای رسیدن به حقایق روحانی می‌پنداشتند مثلا حج را رمزی از دوری وپرهیز ازگناه واحرام را خلع شهوات ولذات مادی وجامه‌های ظاهری و رمی جمرات را مبارزه با خودپرستی وخویشتن‌خواهی شعایر مشعر را وسیله تعظیم مشاعر واندیشه خود ومانند اینها میدانستند وبرای خود این اعمال ارزشی ذاتاً بشمار نمی‌آوردند ، نماز را وسیله‌ای برای تقرب ونزدیکی بخدا وتمرکز فکر ومراقبه دراتصال روحی بحق تعبیر میکردند وبرای هریك از ارکان آن تعبیرات وتوجیهاتی داشتند وهمچنین درباره همه عبادات این تعابیر وتوجیهات را میکردند ، «ادوارد براون» معتقد است که این دسته از صوفیان ظاهراً روش خود را از اسماعیله باطنیه گرفته‌اند.[1]

دسته دیگر که سخت از باطن دین وشریعت جانبداری میکردند وبعبادات و طاعات شرعی نیز عمل مینمودند اما ظاهراً وانمود میکردند که چندان به‌تکالیف و قیود شرعی پای‌بند نیستند ملامتیه‌اند ودسته‌ای دیگر اصولا بمظاهر شریعت بی‌اعتنا بوده وچنین میپنداشتند که احکام وعبادات همه برای رسیدن به مقام یقین و معرفت حق است وآنان چون بآن مقام رسیده‌اند دیگر نیازی به‌عبادت ندارند.

اما اکثر فرقه‌های صوفیه معتقد بودند که شریعت برای وصول بحقیقت لازم‌و ضروری است وشریعت‌باطریقت که هردو مقدمه وپایه‌ای‌برای رسیدن بحقیقت‌میباشند تعارضی با هم ندارند ، بلکه هرکدام مکمل دیگری هستند وهردو نردبانی برای مقام حقیقت بشمار میآیند.

۱ـ تاریخ ادبی ایران ج ۲ ص ۲۴۱

یکی‌ازجنبش‌های مهم فکری وسیاسی درقرن سوم وچهارم ، جنبش باطنیان وقرمطیان است‌که افکار واندیشه آنان تحولی‌بزرگ درقرن چهارم‌بوجود آورد که تاچندقرن نقش‌مهمی در تحول فکری‌وسیاسی جهان‌اسلام داشت. باطنیه یااسمعیله فرقه‌ای‌از شیعه‌اندمنسوب به‌اسمعیل پسر ارشد امام جعفر صادق(ع) ،که می‌گویند پس‌از امام صادق امامت باو رسید وبعد ختم‌گردید و او را مهدی موعود می‌دانند. این فرقه بنامهای مختلف مانند فاطمیه ، علویه ، باطنیه ، اسماعیلیه و شیعه سبعیه‌خوانده میشوند که هر کدام باعتبار وجهتی خاص می‌باشد . فرقه باطنیه در قرن سوم هجری ظهورکردند وتااواخر این قرن نفوذ و اقتدار چندانی نداشتند اما در اواخر این قرن عبدالله ملقب به المهدی که خود را از نسل فاطمه‌علیهاسلام دختر پیامبر واز اعقاب محمدبن اسمعیل پسر امام جعفر صادق(ع) می‌شمرد مدعی خلافت شد ومروج مذهب اسمعیلی گردید .

درسال ۲۹۷ هجری درشمال افریقا حکومت وخلافت مستقلی تأسیس‌کرد واعقاب اوبنام خلفای فاطمی یا علوی تا سال ۵۶۷ یعنی درحدود ۲۷۰ سال درقلمروکشورهائی‌گسترده‌سلطنت وخلافت‌کردند که یکی‌از فرقه‌های معروف ومشهور آن فرقه اسماعیله ایران است‌که بقیادت وپیشوائی ورهبری اسماعیلی بزرگ یعنی حسن‌بن علی‌بن محمدبن جعفربن الحسین‌بن محمدبن الصباح حمیری یمنی، تحولی عظیم دراوضاع فکری وسیاسی ایران پدید آورد .

قرمطیان فرقه دیگری ازاسماعیله بودند که هرچند از جهت‌حفت امامی‌بودن بااسماعیلیان مشابهت داشتند اما از جهات دیگر باآنها متفاوت بودند .

ازجمله اینکه‌اینان‌بامامت‌محمدبن اسمعیل نوه امام صادق اعتقاد داشتند، پیشوای این فرقه یکی‌ازشاگردان‌عبدالله‌میمون اهوازی بنام «حمدان قرمط» بودکه می‌گویند «نام وی‌هرآن گروه نهاده شد» (غزالی، فضایح‌الباطنیه‌ص ۲۹۹) مؤلف‌کتاب بیان‌الادیان می‌نویسد، «وقرامطه را بمردی باز خوانندکه اورا «احمدبن قرمط» خوانندی» (بیان‌الادیان ص ۲۳) پطروشفسکی با تحقیقاتی‌که درباره نام قرمطیان انجام داده می‌نویسد ، «منشأ نام قرمطیان‌که جمع عربی‌آن قرامطه است تاکنون معلوم نشده است . طبری نخستین‌کسی‌است‌که از قرمطیان ذیل وقایع سال ۲۵۵ هجری یادکرده ومی‌گوید میان بندگان زنگی‌که علیه خلافت قیام‌کرده بودند وروستائیان فقیرکه بایشان پیوسته بودند (درعراق سفلی وخوزستان از سال ۲۵۴ تا ۲۷۰ ه) دسته‌ای‌وجود داشتندکه جنگ‌آوران ایشان قرامطه نامیده می‌شدند اما درباره ریشه‌کلمه قرمط فرضیات مختلفی وجود دارد.» (اسلام درایران ص ۲۹۸).

مشایخ بزرگ قرن چهارم

ابوبکر محمدبن موسی‌واسطی‌خراسانی ۳۲۰ ه ق

ابوبکر علی‌بن احمدبن محمدرودباری ۳۲۲ ه ق

ابومحمد عبدالله‌بن محمد مرتعش نیشابوری ۳۲۸ ه ق

ابویعقوب اسحق‌بن محمد نهرجوری ۳۳۰ ه ق

ابوبکر عبدالله‌بن طاهربن حارث‌طائی‌ابهری ۳۳۰ ه ق

ابوالحسن علی‌بن محمدبن سهل صائغ دینوری ۳۳۰ ه ق

ابو عبدالله خفیف شیرازی ۳۳۲ ه ق

ابوبکر دلف‌بن جحدر شبلی‌بغدادی ۳۳۴ ه ق

ابوالعباس احمدبن محمد دینوری ۳۴۰ ه ق

ابوالعباس قاسم‌بن قاسم‌سیاری مروزی ۳۴۲ ه ق

ابومزاحم شیرازی ۳۴۵ ه ق

حسین‌بن محمدبن موسی‌سلمی ۳۴۶ ه ق

ابوعمر محمدبن ابراهیم زجاجی نیشابوری ۳۴۸ ه ق

ابوالحسن علی‌بن احمدبن سهل‌صوفی خراسانی ۳۴۸ ه ق

ابوالحسن بنداربن حسین‌بن محمدمهلب شیرازی ۳۵۳ ه ق

ابومحمد عبدالله‌بن محمدبن عبدالرحمن رازی شعرانی نیشابوری ۳۵۳ ه ق

ابواحمد ابدال چشتی ۳۵۵ ه ق

ابوالحسن علی‌بن بنداربن حسین‌صوفی صیرفی نیشابوری ۳۵۹ ه ق

ابوبکر محمدبن داود دینوری ۳۵۹ ه ق

ابوعمر واسمعیل‌بن مجیدبن احمد سلمی نیشابوری ۳۶۵ ه ق

ابوالقاسم ابراهیم‌بن‌محمدنصرآبادی ـ شیخ خراسان ۳۶۹ ه ق

ابوعبدالله احمدبن عطار رودباری ۳۶۹ ه ق

(برای مزید اطلاع درباره اسماعیلیان وقرمطیان رجوع شود به‌جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله . ملل‌ونحل شهرستانی ، کامل ابن‌اثیر ، فرق‌الشیعه نوبختی ، ابن‌خلکان ، طبقات الشافعیه سبکی وکتب معتبر دیگر.)

ملامتیه یا قساریه یکی‌از فرقه‌های مشهور صوفیه‌اندکه پیرو ابوصالح حمدون‌بن ـ احمدبن عماره قصار هستند این فرقه معتقدندکه درسلوك باید طریق نشر ملامت پیش گرفت ، آفت بزرگ وحجاب عظیم سالك دراین است‌که به‌عجب وخودپسندی‌گراید ، چون مقبول‌افتادن درنزد خلق بارفتار وکردار واعمال نیکو ، مایه عجب وخودپسندی‌خواهد بود وسالك را ازطی طریق حق بازمی‌دارد روی این اصل باید برای رسیدن بحق بهرنام وننگی پشت‌پا بزندوملامت مردم رابجان ودل پذیراگردد ، به‌بیانی‌دیگر ملامتیه برای اینکه طرف توجه خلق قرارنگیرند اولا همه اعمال خیر وعبادات وطاعات خود را پنهانی انجام می‌دادند وثانیاً بظاهر خود راچنان آزاد می‌پنداشتند ونسبت به‌عقاید عوام بی‌پروائی وبی‌اعتنائی وآزادمنشی نشان می‌دادندکه در معرض‌ملامت وسرزنش عامه قرارمی‌گرفتند وازاین راه انظار آنان رااز خود منصرف‌میساختند وخلاصه به می پرستی ازآن نقش خود برآب می‌زدندکه تا خراب‌کنند نقش خود پرستیدن.

(برای اطلاع بیشتر باحوال ملامتیه رجوع شود به کتابهای ، کشف‌المحجوب ص ۷۳ ـ ۷۶ ، عوارف‌المعارف ص ۶۹ ـ ۷۱ ، مصباح‌الهدایه ص ۲۱۵ ـ ۱۱۶ ، نفحات‌الانس ص ـ ۹ ـ ۱۰

تصوف در قرن پنجم

قرن پنجم را با تسلط ترکان سلجوقی بر کشورهای مسلمان و روشن شدن آتش جنگ‌های صلیبی میان مسلمانان و مسیحیان که نزدیک به دو قرن یعنی از اواخر پنجم تا اواخر قرن هفتم متناوباً جریان داشت ، ومجادلات شدید مذهبی میان مسلمانان واشاعه تعصب وخرافات و پای‌بند بظواهر وتقشر باحکام دین وطرد فلسفه وانتقاد شدید از اصالت تعقل وتضعیف احکام و مسائل عقلی و اختلاف اهل علم با یکدیگر ، میتوان قرن تعصب ومجادلات دینی‌ومذهبی نامید ، البته این اختلافات ومجادلات درقرنهای گذشته هم وجود داشت و حتی ریشهٔ آنها را میتوان از زمان خلفاء راشدین جستجو کرد ، فرقه‌های گوناگون اسلام مانند : معتزله ، اشاعره، مرجئه ، خوارج درظرف قرن اول‌واوایل قرن دوم هجری به‌بعد باهم‌اختلاف نظر ومنازعه داشتند وهمچنین‌فرق‌مختلف اهل تسنن واهل تشیع بایکدیگراختلافاتی داشته‌اند ، لیکن در قرن پنجم این اختلافات شدت خاصی یافت ونسبت بظواهر احکام توجه مخصوصی پیدا شد وبعلوم عقلی بی‌اعتنائی و حتی عقلی ویژه‌ای پدید آمدوباید گفت که دراین قرن بازار اشعری‌ها ومردم خشک و ظاهربین ودشمن عقل و منطق بسیارگرم بود و رواج کامل داشت .

تعصبات ومجادلات مذهبی دراین قرن

درقرن سوم وچهارم فلسفه وعلوم‌عقلی کم‌وبیش مورد حمایت وتقویت خلفای وقت وبرخی از امیران دانش‌پرور بود ، بدین‌سبب فیلسوفان ودانشمندان بزرگی همانند : فارابی ، ابن‌سینا وزکریای رازی پیدا شدندکه با آزادی فکر و حریت اندیشه وانفکاك دین از مسائل علمی سرگرم بحث وتحقیق درفلسفه وعلوم عقلی بودند ، درصورتیکه درقرن پنجم که اوج تسلط ترکان سلجوقی است ، خلفاء بغداد نیز به خشکی‌وتعصب وفسادگرائیده و همه توجهشان بظواهر دین و مذهب بود و اگر سخنی از فلسفه وحکمت بمیان می‌آمد ، تنها برای اشاعه وپیشرفت و تقویت مذهب بودکه درمناظره‌ها ومجادله‌های مذهبی بکارگرفته میشد . توجه سلجوقیان بعقاید وآراء مذهبی وطرفداری از مذهب خاص حنفی وسیله بزرگی شدکه در دوره فرمانروائی آنان ، فقیهان ومتشرعان قشری تسلط بسیار یابند واین سلطه تا حمله مغولان ادامه یافت واثرات مهمی درتمدن اسلامی وعلوم عقلی بجای نهاد .

تصوف وعرفان نیز درقرن پنجم ، تحت اوضاع واحوال ومقتضیات ویژه‌این قرن قرار داشت یعنی از تعصب وظاهربینی‌وتقشر برکنار نبود وکم‌وبیش صوفیان و عارفان را نیزکه باید مظهر صفا ووارستگی وآزادی باشند بسوی خودکشیده وبجای توجه بباطن وحقیقت ، بظاهرگرائیده شده بودندکه درگفته‌ها و نوشته‌های برخی از آنان این قیود وحدودکاملا مشهود است .

حجته‌الاسلام غزالی با همه دانش وبینش و وارستگی و حریت خود، بانوشتن کتاب «تهافت‌الفلاسفه» برد فلسفه وتکفیر فلاسفه برخاست ، او که خلفای ستمگر و فاسد عباسی را ، خلفاءپیغمبروفرمان آنان را واجب‌الاطاعه اعلام میکند . فارابی و ابوعلی‌سینا را تا حد تکفیر مورد انتقاد قرار میدهد[1] که چرا بشرح و تفسیر ، فلسفه ارسطو پرداخته‌اند .

اما باوجود همه این تعصبات ومناظرات ومجادلات وظاهرانـدیشی‌هاکه در میان فرقه‌های گوناگون اسلامی حکمفرما بود ، عرفا و صوفیان راستین ارتباط خود را با منابع مختلف شناخت ومعرفت قطع نکردند وافق فکری صوفیه همچنان بسوی گسترش و وسعت پیش میرفت وآنها را ازگم شدن درتاریکی‌های تعصب وکوته‌بینی مصون نگاه میداشت ومسائل ومبانی تصوف که درقرون‌گذشته مطرح بود کامل‌تر و پخته‌ترگردید .

تاقـرن پنجم نوشته‌های مربوط به‌تصوف وعرفان بیشتر بـه نثر بود واگـر اشعاری هم وجود داشت ، همه ساده وخالی از تصنع ورنگ‌آمیزی وتخیل واستعاره وکنایه ودیگر محسنات لفظی و بدیعی بـود ، اما دراین قرن وقرن‌هـای بعد اشعار بزرگان عرفان وحتی شعرای عادی ، مشحون از اصطلاحات عرفانی شد وکمترشاعری را میتوان یافت‌که شعرش هرچند درلباس غزل ، عاری وخالی از مسائـل ومفاهیـم عرفانی باشد ، علت این امرهم شاید این بوده است‌کـه شعر ومسائل عرفانی هر دو از دل وقلب سخن میگویند ویك رابطه مشترك معنوی درمیان آنها وجود دارد و راه دل را راه محبوب وهستی مطلق میدانند ومانند ابوبکرکتانی سرود وحدثنی قلبی عن ربی، می‌سرایند.[1] هردوپای استدلالیان فلسفی را چوبین وبی‌تمکین می‌شمارندو با خواجه شیراز همداستان هستندکه «بشوی اوراق اگر همدرس مائی که علم عشق در دفتر نباشد.»

عرفان مذهب دل است وشعر زبـان دل ، بنابراین هماهنگی ویژه‌ای درمیان آنها موجود است . هر عارفی بمعنی دقیق آن شاعـر است هرچند ممکن است هـر شاعری عارف نباشد ، تا محتوی ومقصود وهدف چه باشد ؟

نفوذ خانقاهها

مشخصه دیگر تصوف قرن پنجم‌که آن را از قـرنهای پیشین متمایز میسازد وجود نفوذ خانقاهها میباشد ، درست است‌که پیش‌از این قرن هم خانقاه وجودداشت وبنابگفته عبدالرحمن جامی ، نخستین خانقاه صوفیان اسلام در رمله‌شام بدست‌یکی از امیران ترسا بناگردید وظاهراً از نیمه دوم قرن سوم ، نخستین خانقاههای‌تصوف بوجود آمده است ، اما درقرن پنجم توسعه وگسترش ونفوذ ویژه‌ای داشت .

صوفیه بمنظورگردهم‌آئی ومعاشرت ومصاحبت یکدیگر محلی برای خویش ترتیب میدادندکه درآنجا بفکر وذکر وتعلیم‌وتربیت وارشاد وهدایت میپرداختندکه نام آن محل را «خانقاه» نهاده‌اند ودرآنجا مانند «دیر» مسیحیان نخست از مسافران ورهگذران پذیرائی میشد وبعد بصورت تجمع صوفیان ومحل ارشاد مریـدان درآمده است‌که بتدریج روبه توسعه وگسترش نهاد .

بطورکلی خانقاه درقرن پنجم بدنباله قرن سوم و چهـارم از اهمیت ونفوذ خاصی برخوردار بودودرگوشه وکناربلاداسلامی‌مخصوصاً درایران بناهای‌مخصوصی باین‌نام در بیشتر جاهـا وجود داشت .

۱ـ اسرارالتوحید ص ۲۰۷ .

آداب خانقاهیان

تعالیمی که درخانقاهها بمریدان ومبتدیان داده میشد دو نوع بود ، یکی تعالیم شفاهی که عبارت بودند از : پند وموعظه ودستورهائی که شیخ مرشد بطالبان و مریدان ممالك میداد و از رسوم وسنت‌های جاری ومعمول خانقاهها بود و دیگری تعلیمات عملی که عبارت بودند از ریاضتهای گوناگون مانند : روزه ، نماز ، ذکر چله‌نشینی و درسها ودستورهای عملی دیگر از قبیل آداب سماع و وجد وسفر و امثال اینها .

مؤلف اسرارالتوحید ، رسوم وآداب وعادات خانقاهیان را از قول شیخ ابوسعیدابی‌الخیرچنین بیان میکند : «شیخ ما یك روز سخن مترسمان همی‌گفت، پس گفت اول رسمی بودکه مردم به تکلف یکنند آنگاه آن تکلف عادت‌گردد ، آنگاه آن عادت طبیعت شود ، آنگاه آن طبیعت حقیقت گردد . پس شیخ ما ابوبکر مؤدب راگفت برخیز و دوات وکاغذ بیار تا از رسوم وعادات خانقاهیان فعلی بگویم،چون دوات وکاغذ بیاوردند ، شیخ ماگفت بنویس وبدان‌که اندر رسوم وعادت‌خانقاهیان ده‌چیز است‌که‌برخود فریضه دارند بسنت اصحاب صفه‌رضی‌الله‌عنهم‌وخانقاهیان را را صوفی بدان‌گویندکه صافی باشند وبافعال اهل صفه‌مقتدی ، اما آن ده چیزکه برخود فریضه دارند درموافقت‌کتاب خدای تعالی وسنت مصطفی علیه‌السلام بود.

یکی آنست که جامه پاك دارند وثیابك‌قطهر وپیوسته باطهارت باشندکه گفت: فیه‌رجال‌یحبون ان یتطهرواواللهیحب‌المتطهرین .

دوم آنکه درمسجد یا دربقعه نشیند که گفت : یسبح‌له‌فیها بالغد ووالاصال رجال .

سوم آنکه باول وقت نمازهای بجماعت‌کنندکه گفت وکن‌من‌الساجدین.

چهارم آنکه بشب نماز بسیار کندکه‌گفت ومن‌اللیل‌فتهجد .

پنجم‌آنکه سحرگاه استغفار ودعا بسیارکندکه‌گفت وبالاسحارهم یستغفرون .

ششم ، بامداد چندانکه تواند قرآن خواند وتا آفتاب برنیاید حدیث نکند که گفت ان قرآن الفجرکان مشهودا .

هفتم آنکه میان نماز شام ونماز خفتن به‌وردی وذکری مشغول باشدکه گفت ومن‌اللیل فسبحه وادبارالسجود .

هشتم آنکه نیازمندان را وضعیفان وهرکه بدیشان پیوست وی را درپذیرند و رنج ایشان بکشندکه‌گفت ولاتطردالذین یدعون‌ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه.

نهم آنکه بی‌موافقت یکدیگر چیزی نخورندکه‌گفت: یاایهاالذین امنوا اوفوا بالعقود.

دهم آنکه بی‌دستوری بیکدیگر غائب نگردندکه‌گفت: و اذاکانوامعه‌علی‌امر جامع لم‌یذهبواحتی‌یستأذنوه.

وبعد از این اوقات و فراغت ایشان بسه‌کار بود: یا علم آموختن یابه‌وردی مشغول بودن یاکسی‌را راحتی و خیری رساندن.[1]

می‌نویسند: هنگامی‌که شیخ‌ابوسعید در ابتداء امر به‌نیشابور آمد، پیوسته مجالسی برپا میکرد ودر این مجالس، بسیاری از مردم بوی اظهار علاقه وارادت می‌نمودند و مریدان هدایای پرارزشی نثارش میکردند[2] در باره تعداد مریدان وی

۱ــ اسرارالتوحید ص ۲۶۹ - ۲۶۸.

۲ــ حالات وسخنان شیخ‌ابوسعید ص ۵۱ ـ ۵۰

میتوان از روی این اشاره‌داوری کرد که در خانقاه او چهل‌نفر بطور دائم سکونت داشتندومقیم بودند و پیوسته از هشتاد مسافر نیز درآن خانقاه پذیرائی میشد وجمعاً یکصدوبیست نفر در خانقاه می‌بودند.[۳]

خلاصه آنکه قرن پنجم هجری را میتوان یکی‌از ادوار درخشان دوره تصوف درایران دانست‌که صوفیان درنزد سلاطین وامراء وقت محبوبیت خاصی داشتند، و مورد اعزاز وتکریم بودند وحتی جمعی‌از دانشمندان وفقهای قرن پنجم خود مشرب تصوف داشتند واین طائفه را بزرگ می‌شمردند. میگویند شیخ ابواسحق شیرازی که ازبزرگترین علمای عصرخودمحسوب میشد، درسفر پرشکوهی‌که ازسوی خلیفه بغداد بخراسان آمد وعلمای بزرگ خراسان همچون امام‌الحرمین جوینی بعنوان احترام عاشیه‌اش را بدوش میکشیدند ، بیش‌از هرکس‌بیك نفر صوفی، بنام «سهلکی» در بسطام احترام‌گزارده[۱] .

***

۱ـ همان مأخذ ص ۱۰۱ به‌نقل از ج م طبقات‌الشافعیه.

مشایخ بزرگ قرن پنجم

شیخ ابوالحسن علی بن جعفر خرقانی	۴۲۵ ه
ابواسحق ابراهیم بن شهریار بن زادان فرخ فیروز کازرونی	۴۲۶ «
ابومنصور محمد انصاری هروی	۴۳۰ «
حافظ ابونعیم اصفهانی	۴۳۰ «
ابوسعید فضل‌الله بن ابوالخیر میهنی	۴۴۰ «
ابوعبدالله شیرازی (ابن باکویه ـ باباکوهی)	۴۴۲ «
باباطاهر عریان همدانی	
ابواسحق علی بن ابوعلی عثمان بن جلابی هجویری غزنوی	درحدود ۴۶۴ ه
ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری نیشابوری	۴۶۵ ه
ابوعلی فارمدی	۴۷۷ «
ابواسمعیل عبدالله بن ابومنصور محمد انصاری هروی	۴۸۱ «
ابوبکر نساج طوسی	۴۸۷ «
زین‌الدین ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی	۵۰۵ «
ابوالفتوح احمد بن محمد غزالی طوسی	۵۱۷ «

ب ـ تصوف درقرن ششم

در قرن ششم نیز مانند قرنهای پیشین مذهب اکثریت مسلمانان درکشورهای اسلامی، مذهب «تسنن» بودکه کمال قدرت واوج را داشت واهل سنت علاوه‌براینکه با شعبه‌های مختلف مذهب شیعه مانند: اسماعیله وزیدیه وامامیه مجادله داشتند، هرکدام باخود نیز اختلافاتی داشتند وهریك دیگری را مورد انکار وطرد و رد قرار میدادند، وبطورکلی‌میتوان‌گفت دردنباله قرون‌گذشته، مخصوصاً قرن پنجم، تعصب وتنگ‌نظری وجهل وخرافات وزدوخورد، میان فرقه‌های‌گوناگون همچنان برجسو سیاسی واجتماعی جوامع اسلامی حکمروائی میکرد وباضعف وناتوانی مرکز خلافت اسلامی دربغداد وتشکیل حکومت‌های مختلف محلی ورقابت وجنگ و خونریزی با یکدیگر پایه‌های خلافت عباسیان روزبروز سست‌تر و بی‌پایه‌تر میگردید وبتدریج انحطاط وسقوط آن‌را فراهم می‌ساخت تا پس‌از حمله مغول وسلطه هلاکو بکلی از میان رفت.

توجه بعلوم مذهبی و بی‌اعتنائی بعلوم عقلی

دراین قرن نیز علوم مذهبی همچنان مورد توجه واقبال وعلوم عقلی و فلسفی دچار توقف وادبار بود، منظور ومقصود اصلی واساسی درهرعلم وقاعده و ضابطه‌ای، علم دین بود واگر بعلوم عقلی مانند حکمت وکلام‌گاهی توجهی میشد، مانند قرن پنجم صرفاً برای این بودکه بوسیله آنها مبانی واحکام دین تبیین وتقویت شوند وگرنه خود آنها بالذات منظور وهدف نبودند، علما ودانشمندانی درآسایش ورفاه بسر می‌بردندکه بعلوم مذهبی مانند فقه وحدیث وتفسیروقرائت اشتغال داشتند که بیشتر مورد توجه وعلاقه عامه بود وآنانکه سرگرم تفحص وتحقیق درعلوم عقلی و فلسفه بودند ازلحاظ مادی درفقر وتنگدستی بسر می‌بردند واز حیث معنوی مورد تفسیق وتکفیر قرار داشتند:

سلجوقیان‌که از پیروان مذهب حنفی بودند وخلفای بغداد را جانشینان برحق پیامبر میدانستند دراحترام وتقویت خلفا وعلما مذهبی‌کوشش بسیار داشتند واز این

رو با شیعه امامیه وباطنیه وقرامطه و معتزله که خلیفهٔ بغداد را بحق نمیدانستند ، مخالفت شدید میکردند وهرکدام را از دیگری بدتر می‌پنداشتند[1].

اختلافات مذهبی میان اهل تسنن وتشیع وهمچنین بین فرقه‌های گوناگون سنی وشیعی ودرمیان اهل سنت مخصوصاً بین پیروان مذهب حنفی وشافعی مانند قرن‌پنجم درقرن ششم نیز وجود داشت وکمتر ناحیه‌وشهری بودکه از این‌مشاجرات واختلافات برکنار باشد. دامنه اختلافات مذهبی دراین‌دوره آن‌چنان قوت ووسعت گرفت‌که از عوام بخواص‌کشیده شد وعلما غالباً در رد وطرد یکدیگربتألیف کتابها ورساله‌ها می‌پرداختند وحتی شاعران زمان دراینگونه تعصبات وتنگ‌نظری‌ها بر-خلاف احساسات وعواطف بلند شاعرانه شرکت داشتند ودراثبات عقاید ورد عقاید مخالفان، حتی‌از بدگوئی وهجو فاحش درباره آنان خودداری نمیکردند. قطعه ذیل که از ظهیر فاریابی است (متوفی۵۹۸ ه) ودرباره معتزلیان‌گفته نمونه‌ای‌ازاینگونه تعصبات جاهلانه وهجوهای وقیحانه میباشد :

تو را به تیغ هجا پاره پاره خواهم‌کرد

که‌کشتن تو مرا شد فریضه کلی

خدایگان وزیران مرا چه خواهدکرد ؟

ز بهر خون یکی زن بمزد معتزلی ![2]

علما مذاهب درعین آنکه با یکدیگر اختلاف شدید داشتند هرکدام درمیان پیروان خود از احترام واکرام ویژه‌ای برخوردار بودند؛ مخصوصاً علما مذاهب اهل تسنن‌که مورد توجه وعلاقه سلاطین وامراء هم‌مذهب خویش قرار داشتند ومقامات رسمی‌کشور همه پشتیبان وحامی آنان بودند وبهمین سبب، پیشوایان مذهبی اهل سنت دراین دوره مورداحترام ویژه‌ای بودند وبعلت همین احترامات واقبالها، تعداد آنان روزبروز روبفزونی می‌نهاد بطوریکه درغالب بلاد وقراء وقصبات برتق‌وفتق امور شرعی ومذهبی می‌پرداختند وحتی درامور سیاسی نیز دخالت‌هائی داشتند وبا تسلط ونفوذ تام‌وتمامی که برپیروان خود پیدا کرده بودند، بحکم واشاره آنها مریدان ازفداکردن مال وجان دریغ نمی‌ورزیدند.

بعکس علوم دینی وعلماء دین، علوم عقلی ودانشمندان حکمت وفلسفه وهنر وعلم اعتبار واقتداری نداشتند وعلوم عقلی چنانکه‌گفته شد بدنباله قرن پنجم و بخلاف قرن‌های سوم وچهارم بامقاومت ومخالفت علما دین وفقها، مذاهب مواجه بود، ازمیان دانشمندان وفلاسفه قرن چهارم وپنجم وششم‌کمترکسی را میتوان یافت‌که از اتهام به‌کفر وزندقه والحاد برکنار مانده باشد .

اقبال مردم به تصوف

باتوجه باوضاع سیاسی واجتماعی ومذهبی‌که اجمالا مذکور افتاد، مخصوصاً بادرنظرگرفتن این نکته‌که دین ومذهب دردست سیاست‌بازان وامیران ریاکار و فقیهان متعصب مذاهب تسنن بازیچه‌ای شده بودکه هرکدام آنرا وسیله پیشرفت مقاصد خویش قرار داده واز هدف ومقصود اصلی دین ومذهب بسی دور افتاده‌بودند مسلك تصوف وطریق‌عرفان، درقرن ششم بدنباله قرن پنجم ، رونق بسزائی داشت و صوفیان وعارفان ومشایخ بزرگ بسی مورد اعزاز واحترام بودند، آنانکه با روشن-

---

۱- سیاست‌نامه ص ۲۱۵ .

۲- تاریخ ادبیات درایران ج ۲ ص ۱۶۰

بینی به‌اهداف اساسی و مقاصد اصلی دین راه یافته بودندو به‌اعمال ورفتار وکردار اکثر پیشوایان مذهبی نگاه میکردند، طبعاً تمایل بگوشه‌گیری وانزوا داشتند وبسوی تصوف کشیده می‌شدند، توجه به‌ظواهر خشک درمیان این دسته کمتر ومیل به‌باطن وحقیقت شریعت ومذهب افزون‌تر میگردید وبکی از علل پیشرفت ورونق تصوف در این قرن همین بودکه، آلودگیها ودنیاطلبیهای برخی‌از علما مذهب ومحدثان اهل سنت طبقه روشن‌بین مردم را از آن دلسرد کرده بود وناگزیر بسوی تصوف پناه می‌بردند، حتی سلاطین وامیران زمان نیز بهمین سبب به‌سلك تصوف اقبال وتوجه خاصی داشتند وصوفیان راکه دربرابر اکثر پیشوایان دینی ومذهبی وارسته‌وبی‌اعتنا بدنیا بودند مورد تکریم واحترام قرار میدادند.

بی‌اعتنائی ووارستگی صوفیان ازمطامع مادی واغراض خالصانه آنها ازحطام دنیوی واعمال ورفتارآنان نسبت باحکام ومسائل دینی‌وتوجهات ویژه و پرجاذبه‌ای که درباره مبانی و اصول وفروع دینی بعمل می‌آوردند یك نوع شکوه وجلال معنوی بآنان بخشیده بودکه صاحبان احساس ودل را سخت بسوی خود میکشید و یك نوع احترام ویژه‌ای که از عمق جان برمیخاست از سوی مردم درباره آنان‌مبذول میگردید، مبالغه مریدان مشایخ عرفان درباره‌کشف وکرامات ومقامات روحانی آنها وعلم آنها به‌مغیبات وانجام‌کارهای فوق‌العاده واعجازآمیز شاید بیش‌از همین احساسات بی‌شائبه ودرنتیجه عواملی بودکه فوقاً بدانها اشاره‌گردید وهم شاید این گونه اظهارات مبالغه‌آمیز وبیان‌کرامات شگفت‌انگیز وگاهی رعب‌آور دراحترام و اعزاز صوفیان از سوی سلاطین وامیران بی‌تأثیر نبوده است وبطور خلاصه میتوان گفت‌که از نیمه دوم قرن پنجم وتمام قرن ششم تا اوایل قرن هفتم تصوف دراوج رواج وکمال‌بوده است واز مهمترین دوره‌های تصوف اسلامی است ومشایخی بزرگ دراین قرنها میزیسته‌اند که افکار وآراء وعقاید وتألیفات مهم آنان درارشاد و هدایت وتعلیم‌وتربیت طالبان وسالکان راه حق بسی مؤثر بوده است.

دراین قرن نیز خانقاههای بسیاری برپا بودکه مشایخ عرفان درآنجا به‌تعلیم وارشاد مریدان اشتغال داشته وازجمله مراسمی‌که درخانقاهها برپا بود اجراء مراسم سماع صوفیانه واغانی عاشقانه وعارفانه وپای‌کوبی‌ودست‌افشانی و وجدوحال‌بود، که رونق ورواج خاصی داشت، درست است‌که برخی‌ازمشایخ وسران صوفیه‌باسماع نظر موافق نداشتند، لیکن بیشتر رجال بزرگ عرفان آن‌را باشرایط وقیودی مباح میدانستند وازاین‌رو سماع بازارگرمی داشت، شاید زیاده‌روی وافراط دراین امر باعث شده بودکه ابن‌جوزی میگوید:

«صوفیه درخانقاهها ورباطهابآسایش وخوردوخواب‌ونماز ورقص‌می‌گذراندند واز هرظالمی برای‌گذراندن معاش وزندگی‌کمك می‌طلبیدند واکثر این رباطها و خانقاهها را مردمان ظالم وستمگر بنا نموده ومال حرام خود را برآنها وقف‌کرده بودند ومردمی‌که درآنهاگرد آمده بودند اثری از جوع «بشرحافی» و ورع «سری» ووجد «جنید» نداشتند واکثر اوقاتشان درسخن‌گفتن ابناء دنیا میگذشت[1].»

دشمنی با عارفان.

باتمام این احوال وباوجود همه حمایت‌هائی‌که از سوی اکثر سلاطین وامراء نسبت بصوفیه بعمل می‌آمد آنان دراین زمان دشمنان‌سرسخت وشدیدی هم‌داشتندو مشایخ تصوف باتمام نفوذی که درافکار مردم داشتند ازلعن‌وطعن وتوهین وتکفیر

مخالفان درامان نبودند ودرزمینه رد وابطال عقاید وآراء آنان کتابها وتألیفات بسیاری نوشته شده است .

قتل عین‌القضاة همدانی

ابوالمعالی عبدالله‌بن‌محمدبن‌علی‌بن‌الحسن‌بن‌علی میانجی‌همدانی مشهور به عین‌القضاة (مقتول ۵۲۵ ه) علامه، فقیه، عارف، وارسته ومتقی یکی‌از بزرگان مشایخ قرن ششم واز تربیت‌شدگان ومریدان شیخ‌الشایخ احمدغزالی طوسی بود که بدست ابناء پست زمان به‌فجیع‌ترین وضعی کشته شد، مؤلف کتاب «طرائق‌الحقایق» به‌نقل از «حبیب‌السیر» درباره او چنین می‌نویسد :

«... قوام‌الدین ابوالقاسم‌بن‌حسن درگزینی که در سلك وزرای سلطان سنجر بود. عین‌القضات‌همدانی‌راکه اعلم علمای زمان خود بود بسبب اندك سخنی‌که در باب فساد واعتقاد از وی نقل‌کردند، فرمود تابردرمدرسه‌ای‌که درآنجا درس میگفت از حلق آویختند...»

نام علمائی‌که فرمان قتل عین‌القضاة را امضا کردند معلوم نیست وتاکنون سند معتبری دراین باب بدست نیامده است، خود او دررسالهٔ «شکوی‌الغریب» که آنرا درزندان بغداد بعنوان دفاع از خویش نوشته ومطالب آن همه جانسوز و دل‌نشین است اشاراتی‌کلی دراین زمینه دارد وی می‌نویسد :

«دسته‌ای از علماء عصر که خداوند بآنان توفیق خیر عنایت‌کند وقید وبند را از سینه‌هاشان بردارد، منکر برخی‌از سخنان من شدند ونسبت‌های ناروائی بمن دادندکه هیچ یك شایسته من نیست، آری این سنت‌کهن الهی است که همیشه فاضل محسود مفضول وعوام وعلمای قشری واقع میگردد[1]»

قتل شهاب‌الدین سهروردی

نمونه‌ای دیگر‌ازتعصبات خشك وکوته‌بینی وقساوتهای جاهلانه دراین قرن قتل وشهادت ابوالفتح یحیی‌بن‌حبش‌بن‌امیرك، ملقب به شهاب‌الدین سهروردی ، فیلسوف بزرگ ونامی ایران است کـه بسال ۵۴۹ هجری درسهرورد زنجان ولادت یافت وبسال ۵۸۷ بفرمان صلاح‌الدین ایوبی وبه‌تحریك متعصبان جاهل درشهرحلب بسن ۳۸ سالگی بقتل رسید .

جامی در«نفحات‌الانس» به‌نقل از «یافعی» درباره وی چنین می‌نویسد :

«... وی را به‌خلل درعقیدت‌وبساعتقاد حکماء متقدمین متهم میداشته‌اند ، چون بحلب رسید ، علماء بقتل وی فتوی دادند . بعضی‌گویندکه او را حبس کردند وبه‌خناق وی راکشتند وبعضی‌گویند قتل وصلب‌کردند وبعضی‌گویندکه وی را مخیر ساختند میان انواع قتل، او چون بریاضت معتـاد بود، آن اختیارکـردکـه وی را بگرسنگی بکشند، طعام از وی بازگرفتند تابمیرد وعمر وی به‌سی‌وشش یا سی‌وهشت رسیده بود وکان‌ذلك فی‌سنة سبع‌وثمانین وخمسمائه .»

شمس‌تبریزی، خود درمقالات درباره شهاب‌الدین سهروردی چنین میگوید :

«شهاب سهروردی که مقتول میگویند، سخت مقبول وعزیز بود، پیش سلطان حلب حسدکردند، گفتند: ملك، پیش فلان نامه بنویس، باتفاق قادر منجنیق‌نهیم، چون نامه بخواند دستارش فروگرفت، سرکش بریدند، درحال پشیمان شد، بروی ظاهرشد مکر دشمنان، او را خود لقب «ملك ظاهر» گفتندی[2] بافرموشان ، تا چون سگ‌خون

---

[1] - طرائق ج ۲ ص ۵۷ - ۵۷۰ . نك ، شکوی‌الغریب ص ۷ تا ۱۴

۲- ملك‌ظاهر فرزند صلاح‌الدین ایوبی است‌که ازسوی پدرش امارت حلب را داشت.

او را بلیسیدندی، و دو از ایشان را بکشت که شما انگیختید و آن جزاکش را برون آورد ودرمزاد (افزودن بهای چیزی- خراج) پنهان به‌چهل دینار خریداری میکردند، مصحفی نیکو به‌پنج درم. زیرا مصحف را فهم نمیکنند.»

این شهاب‌الدین میخواست که این درم ودینار برگیرد که سبب فتنه‌هاست و وبریدن دست‌ها وسرها .»

درجای دیگر میگوید: «در دمشق آن شهاب را آشکارا کافرمیگفتند آن‌سگان؛ شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است .»

سهروردی چه‌میگفت که‌مستحق کشته شدن باشد؟ حقیقت امر این است که او چیز تازه‌ای نمیگفت، او همان مطلبی رادنبال میکردکه پیش‌از اوگفته بودندووجود داشت و موردعنایت ویژه صوفیان وعارفان بزرگ بود، یعنی «وحدت وجود» «بیت‌القصیدة» منظومه مسلک‌صوفیه! سهروردی بزرگترین فیلسوفی است که‌حکمت اشراق درآثار وروش فلسفی او مورد توجه خاص قرار گرفت وبکمال خود رسید و بهمین سبب او را «شیخ اشراق» لقب دادند. منشأ حکمت اشراق ، فلسفه افلاطون است که بعداز او درحوزهٔ علمیه اسکندریه بوسیله نوافلاطونیان و«فلوطین» مورد تحقیق وتدقیق قرار گرفت وتکامل یافت فلسفه نوافلاطونیان در عهد انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) براثر مهاجرت عده‌ای از فلاسفه مدرسه «آتن» درایران انتشاریافت

شیوه اندیشه فلسفی وکلامی درسخنان اقطاب ومشایخ

هرچند درقرن سوم وچهارم باورود فلسفه یونان درفرهنگ اسلامی وتأثیر آن درهمه رشته‌های علوم واندیشه مسلمانان تصوف نیز از رنگ‌پذیری از آن مصون و برکنار نماند وشیوه اندیشه فلسفی‌درگفتار وسخنان اقطاب ومشایخ عرفان کم‌وبیش منعکس گردید، چنانکه کتاب «التعرف‌الی‌التصوف» تاج‌الاسلام، ابوبکر محمد - کلابادی، بخارائی راکه دراوایل قرن چهارم تدوین شده ، میتوان‌کتاب «علم کلام صوفیه» نامیدکه هرفصل آن بیکی‌از اصول عقاید فرقه صوفیه اختصاص یافته وتمام اصطلاحات وتعبیرات ومفاهیم آنسان را بطور روشن بیان‌کرده ومسائلی را مطرح نموده‌که همه جنبه تعقلی وفلسفی دارد مانند: توحید و صفات خداوند ، ازلیت خالق، اسماء خداوند، رؤیت خداوند، خلق افعال، جبرواختیار و غیره، و دراثبات نظر طرز استدلال فلسفی وبرهان منطقی‌بکارگرفته شده است، اما باوجود این چنانکه باید بشیوه فلسفی واستدلال تعقلی نپرداخته ، بلکه بیشتر بطرز استدلال‌متشرعان ومباحث محدثان همانند میباشد ومثلا باطرز استدلال شهاب‌الدین سهروردی درقرن ششم تفاوت فاحش دارد .

لیکن دراین قرن مباحث وموضوعاتی مطرح شده‌و مورد بحث‌وفحص عرفا و صوفیه قرارگرفته‌که درقرن‌های سوم وچهارم وپنجم یااصولا مطرح نبوده ویاکمتر مورد عنایت بوده است مانند: «حقیقت خدا وجهان» «ماهیت و وجود» «شناخت و - معرفت» «علت‌آفرینش‌وعلت‌العلل» «ربط حادث بقدیم » «وحدت وجود» بمعنی‌فلسفی آن «کثرت ووحدت» «هیولی وصورت» وامثال این مسائل‌که همه موضوعات‌فلسفی هستندکه باتعبیرات ومفاهیم تصوف وعرفان درآمیخته است وبدین‌نحو تصوف در این قرن اساسی علمی‌وفلسفی حاصل‌کرد.

- مقالات ص ۳۵۰ .
- همان مأخذ ص ۳۲۹ .

درکنار پیدایش عرفان علمی وتصوف نظری دراین قرن، تصوف وعرفان عملی نیز بموازات آن پیش میرفت وآداب ورسوم وسنتهای صوفیانه معمول و خانقاهها همچنان رواج ورونق خاصی داشت و درارشاد وهدایت مریدان وسالکان وطالبان حقیقت میکوشید.

***

مشایخ بزرگ قرن ششم

ابوالمعالی عبدالله بن محمد همدانی، معروف بعین‌القضات ۵۲۵ ه
ابوالمجد مجدودبن آدم، سنائی غزنوی ۵۳۵ «
مودود چشتی ۵۲۷ «
ابویعقوب یوسف بن ایوب همدانی ۵۳۵ «
شیخ‌الاسلام احمد نامقی جامی ـ شیخ جام ۵۳۶ «
شیخ عدی بن مسافر شامی کردی هکاری ۵۵۷ «
محی‌الدین ابومحمد عبدالقادر گیلانی ۵۶۱ «
ضیاءالدین ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی ۵۶۳ «
احمدبن مودودبن یوسف چشتی ۵۵۷ «
شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی ـ مقتول ۵۸۷ «
رکن‌الدین محمود سنجانی ۵۹۷ «
ابومحمد روزبهان ابونصر بقلی شیرازی ۶۰۶ «
ابوالحسن کردویه شیرازی ۶۰۶ «
نجم‌الدین ابوالجناب احمدبن عمر خیوقی، کبری ـ مقتول ۶۱۸ «

***

تصوف درقرن هفتم وهشتم ونهم هجری

الف ـ تصوف درقرن هفتم

قرن هفتم را میتوان وحشتناکترین و فاجعه آمیزترین قرنهای تاریخ اسلام و ایران نامید، درسراسر این قرن تا حدود نیمه اول قرن هشتم (۶۱۷ ـ ۷۳۷ ه) کشور های اسلامی مخصوصاً کشور ایران زیر ضربات قتال و ویرانگر مغولان، سختترین دوران حیات وتاریخ خود راگذراند.

امپراطوری مغول وستمگریهای آن

هرچند تأسیس امپراطوری مغول که ازچین وتبت وترکستان شرقی وآسیای میانه وایران تانواحی قفقاز وآسیای صغیر وکشورهای روسیه واروپای شرقی امتداد یافت اهمیت تاریخی وجهانی داشت وبلائی عالمگیر بود، اما برای کشورهای مسلمان بیش از همه جا بلا و بدبختی و ویرانی ببار آورد ودرتمام شئون مادی ومعنوی مسلمانان اثرگذاشت.

دراینجا سخن ازکشتارهای وحشیانه مغول وستمگریهای بیمانند آنهادرکشور های تحت سلطه آنان نیست وآنرا باید درکتابهای تاریخ مطالعه وبررسی کرد، سخن دراین است که حمله مغول آنچنان ضربتی به پیکر فرهنگ وتمدن ایران واسلام وارد آورد که تاچند قرن بعد وحتی میتوان گفت تا عصر حاضر آثار شوم آنرا توان بخوبی مشاهده کرد.

نکته قابل توجه این است که مظالم وستمگریهای مغول بجای اینکه مسلمانان را از خواب غفلت بیدارکند وپایه‌های وحدت واتفاق آنها را مستحکم‌تر سازد، اختلاف ونفاق وشقاق را بیشترکرد، کوته‌بینی وتعصب ورواج جهل وخرافات وجدل ومنازعه ارباب مذاهب وضعف مرکز خلافت وناتوانی حکومت بغداد در اداره امور کشورهای اسلامی که درقرن پنجم وششم وجود داشت وهمین عوامل بودند که زمینه انحطاط وانقراض راآماده ساخته ووسیله هجوم مغول وتاخت وتازآنهارافراهم ساخته بودند. با حمله مغول وتسلط آنها برکشورهای اسلامی نه تنها ازمیان نرفت، بلکه روزبروز بیشتر وپردامنه‌دارتر گردید وبقرن‌های بعد کشیده شد ومیتوان گفت آثارشوم استیلای مغول درقرن‌های بعد بسیار افزون‌تر از ابتدای حمله وتسلط آنان بوده‌است چه درآغاز فتوحات وسلطه مغولان هرچندکه ازلحاظ قتل وغارت وخرابی و ویرانی درتاریخ کم‌مانند وبگفته موجز آن مرد بخارائی که ازبخارا بخراسان آمده بود گفت: «آمدند وکندند وسوختند وبردند ورفتند»[1]، وبنابگفته ابن‌اثیر: «اگرمیگفتند که از زمان خلقت آدم ابوالبشر تاکنون جهان چنین مصیبتی را بخود ندیده درست گفته بودند، زیرا تاریخ چیزی که شبیه ویا نزدیک بدین باشد نشان نمیدهد»[2].

دراین قرن نیز مانند قرن پنجم وششم بازار مناظره وجدل رواج کامل داشته است. نکته‌ای دیگر که دراین قرن بچشم میخورد این است که براثر هجوم مغول و ستمگریهای آنها ومصیبت‌ها وبلایائی که برسر مردم مسلمان وکشورهای اسلامی از

۱ـ تاریخ جهانگشای ج ۱ ص ۸۳

۲ـ الکامل ج ۱۲ ص ۳۵۸

سوی آنان وارد آمد یك نوع گرایش به «تفکر جبری» درمیان مردم وحتی دانشمندان عصر پیدا شدکه همین فکر یکی از علل مهم شکست کشورهای مسلمان ومایه بدبختی بیشتر آنها گردید. درمردمی که زیر ضربات شدید وتوان‌فرسای لشگریان مغول شکنجه می‌شدند واز ستمگریهای آنان بستوه آمده بودند وایستادگی دربرابر آنها را محال می‌شمردند این فکر بوجود آمده بودکه این بلیهٔ بزرگ یك بلای آسمانی است که از سوی خداوند براثر گناهان وخطاهای مردم نازل گردیده و چون چنین است دفاع و ایستادگی درمقابل آن محال وبیهوده است، مشیت واراده خداوند براین تعلق گرفته است که مسلمانان را بااین بلای عظیم متنبه وبیدار سازد تاآنان براه راست ومستقیم اسلام برگردند. عوام بدینگونه فکر میکردند، فکر خواص هم همین بود.

ابن‌اثیر مورخ نامی ومعتبر اسلامی درحوادث سال ۶۲۸ هجری آنجاکه مسموعات خود را درباره ستمگریهای مغول ازقول بینندگان آن وقایع وحوادث نقل میکند می‌نویسد:

«واز ترسی که خدای تعالی ازایشان (مغولان) در دل مردم افکنده، برای من داستانهائی حکایت کردکه بسختی میتوان باور داشت...»[1]

او ترسی که مردم از مغولان دردل پیدا کرده بودند ازسوی خدا میداند، خدا آن ترس را دردل مردم ایجادکرده بود وچون چنین بود، پس نمی‌توانستند از خود دفاع کنند.

هرچند این طرز تفکر واین نوع اندیشه درتاریخ اسلام بی‌سابقه نبودوموضوع جبرواختیار چنانکه قبلا مذکور افتاد از قرن‌های سوم و چهارم هجری مورد بحث و اختلاف بوده‌است، اما باین گستردگی و وسعت که درقرن هفتم بچشم میخورد وجود نداشت، وهجوم مغول بآن شدت خاصی بخشید ومظاهر وآثار آنرا درنوشته‌های نویسندگان واشعار شاعران این قرن بخوبی میتوان مشاهده کرد، مثلاشیخ نجم‌الدین رازی معروف به«نجم‌الدین دایه» (متوفی ۶۵۴ ه) معتقد است که خداوند چنگیزخان را بویرانی بلاد اسلامی برانگیخته است ودراین‌باره صریحاً چنین می‌نویسد:

«... از شومی‌چنین احوال است‌که حق‌تعالی‌قهروغضب خویش را درصورت کفار تتار فرستاده است تاچنانکه حقیقت مسلمانی برخاسته است این صورت‌بی‌معنی براندازد[2]...»

این طرز تفکر مردی است‌که خود را صوفی‌صافی‌ضمیر وخداشناس میپندارد ومعتقد است‌که برخداوند رحیم ومهربان وقادر مطلق غضب وخشم مستولی‌شده(که نشانه عجز وناتوانی است) تاآن حدکه «کافران تتار» را بقتل عام مسلمانان وویرانی شهرها وبزیاده‌دادن ناموس‌ها وکشتن کودکان بی‌گناه وازمیان بردن عارفان‌بزرگ و والامقامی همچون شیخ نجم‌الدین کبری وشیخ فریدالدین عطار مأمور می‌سازد! تتا مسلمانانی‌که از دم شمشیر کافران جان بسلامت درخواهند برد بقیه عمر را بعبادت او پردازند!!.

این شیخ‌نجم‌الدین رازی داستانی داردکه لولا خواندنی است وثانیاً میتواند نمونه بارزی باشد ازمظالم مغولان وتأثیرآن درتصوف وعرفان، بویژه‌در«متصوفانی» مانند نجم‌الدین رازی‌که به‌صوفی معروفند و در زیر نام تصوف پناهگاهی‌برای‌خود

۱ـ الکامل ج ۱۲ ص ۵۰۰

۲ـ مرصادالعباد ص ۳۹۴

ساخته‌اند، او دراین داستان صریحاً اقرار میکند که از دست وحشت و ستمگریهای، قوم مغول ازمسکن ومقر خودگریخته است وبجای آینکه مانند شیخ بزرگ نجم‌الدین کبری صوفی حماسه‌آفرین اسلام بامغولان بمبارزه برخیزد وجان خود را قربانی مصالح مردم واجتماع نماید، حتی زن وفرزند خود را رهاکرده وتنها جان‌خویش‌را بسلامت دربرده است وبرخلاف سنت صوفیان وارسته بجای اینکه غریقی را نجات دهد، فقط گلیم خویش را از موج بدر میبرد! اززبان خود او بشنویم، چنین‌میگوید: «...مقصود اینکه چون قهروغلبه این ملاعین مخاذیل پدید آمد این ضعیف قرب یك سال دردیار عراق صبرکرد وبرامید آنکه مگر شب دیجور این فتنه وبلا را صبح عافیتی پدید وخورشید سعادت طلوع کند هرگونه مقاسات شداید ومحن محو میکرد تا ازسراطفال وعورات نباید رفت وازصحبت دوستان وعزیزان مفارقت نباید کرد و به‌ترك مقروسکن نباید گفت، نه روی آن بودکه‌متعلقان رابجملگی ازآن دیاربیرون آورد ونه دل بار میداد که جمله را درمعرض هلاك وتلف بگذارد، عاقبت چون بلا بغایت رسید ومحنت به‌نهایت، وکار بجان رسید و کارد باستخوان والضرورات تبیح المحظورات، بربایست‌خواند وامتثال «یاایهاالذین امنواعلیکم‌انفسکم‌لایضرکم‌من ضل‌اذااهتدیتم»نمودن‌ومتعلقان راجمله‌بترك گفتن «ومن‌نجابرأسه‌فقدربح» را غنیمت شمردن وبرسنت «الفرارممالایطاق من‌سنن‌المرسلین» رفتن وعزیزان را به‌بلا سپردن:

بسی‌بلا نازنین شمرد او را
چون بلا دید در سپرد او را
تا بدانی که وقت پیچا پیچ
هیچ‌کس‌مر تورا نباشد هیچ!

وبعد میگوید:

«...کفار ملاعین به‌شهر همدان دست یافتند وخلق بسیار را شهیدکردند و بسی‌اطفال وعورات اسیر بردند[1].»

راستی‌بسی‌شگفت‌آور است مردی‌این‌چنین‌که حتی متعلقات‌وزن‌وفرزندخویش را بدست مغولان خونخوار رها می‌سازد وباتعبیر وتوجیه ناروالی از قاعده وآیه و حدیث فرار خویش را مشروع ومعقول جلوه میدهد وآن همه تملق وچاپلوسی نسبت به‌علاءالدین‌کیقباد سلجوقی‌نموده است، چگونه میتواند خویشتن را صوفی بنامد و درمقام ارشاد وهدایت دیگران برآید ودلش برای مردم وخلق خدا بسوزد؟!

شاید هجوم مغول وتاتار ووجود آلام وفتنه‌ها وانقلابات وتوالی مظالم و ستمگریها وویرانگری آنها ویوغ اسارت این فاتحان درنده‌خوی که روزنه هرگونه امید نجاتی را بروی مردم بسته بود، زمینه مناسبی فراهم‌کردکه نفوذ عرفان و تصوف افزایش یابد ومی‌بینیم دراین قرن مردم صاحبدل بتعالیم صوفیه و دوری جستن ازلذتهای این جهانی ودرخود فرورفتن وسیروسلوك عارفانه روی می‌آورند و تزهد صوفیانه بیش‌ازپیش رواج می‌یابد وصوفیان وعارفان ازاحترام وتکریم ویژه‌ای برخوردار بودند، چنانکه شیخ صفی‌الدین اردبیلی(۷۳۵ ـ ۶۵۰ ه) دراین زمان شهرت و نفوذ عظیمی‌کسب‌کرد با مریدان و پیروان بسیار ، همچنین شیخ علاءالدوله سمنانی (۷۳۷ ه) یکی‌از مشایخ همین عصر شهرت ومقبولیت‌کم‌مانندی داشت‌که حتی‌امراء مغول را به‌خانقاه خویش میکشانید، گویند نفوذ وقدرت او در این دوره بقدری بودکه امیرچوپان ازامرای بزرگ مغول بدو التجاءکرد واو درباره وی نزد سلطان ابوسعید ایلخان وساطت نمود .

۱ـ مرصادالعباد ص ۲۰ ـ ۱۹

درروزگار تاتار ومغول تصوف نه‌تنها درایران، بلکه دربسیاری ازکشورهای اسلامی، چون ترکستان وشام وروم ومصر وآفریقا وحتی هندوستان شکوفائی‌خاصی داشت ودرهمه‌جا خانقاهها دائر بود ومجالس وجدوسماع وحال برقرار.

ابن‌بطوطه جهانگرد مشهور اندلسی که دراین زمان ازمغرب تا مشرق جهان اسلامی سفرکرده می‌نویسدکه درهرجاکه میرفت، وباطها ، خانقاهها، تکیه‌ها و لنگرهای صوفیانه وقلندرانه را ازجنب‌وجوش صوفیه وفتیان وقلندران آکنده می‌یافت .

هرچند دراین‌زمان نیز صوفیه مورد طعن‌وطرد بعضی فقیهان و محدثان بودند وهنوز مانند دوران حلاج وعین‌القضات وسهروردی بیشترمعتزله را ملحد میشمردند، لیکن صوفیان درنزد عامه اهل سنت محترم بودند، حتی‌خلفا هم بآنها احترام می‌گذاشتند، توده مردم نیز مخصوصاً بطریقه فتیان وجوانمردان که آئین عیاری را با تعالیم صوفیه بهم‌آمیخته بودند، توجه وگرایش بسیار پیداکردند ولنگرهای جوان‌مردان مانند خانقاه صوفیان ازطالبان ارشاد وسلوک پر بود .

رنگ علم وفلسفه درتصوف

از سوئی‌دیگر تصوف وعرفان دراین تاریخ رنگ علم وفلسفه بخودگرفت و بشکل علوم دیگر تدریسی درآمد وبصورت علم مخصوصی درمیان دیگر علوم‌اسلامی والهی خودنمائی‌کردکه میتوان آن‌را «علم عرفان» یا «تصوف فلسفی» نام نهاد ودر ردیف سایرآموختنی‌های زمان مانند فلسفه،کلام وعلم توحید قرار داد از اواخراین قرن ببعد کتابهائی مانندکتاب :

«فصوص‌الحکم» «ابن‌عربی» ، «لمعات» شیخ فخرالدین عراقی وقصایدعرفانی ابن‌فارض، بصورت‌کتب درسی درآمد ومورد شرح وتفسیر وتدریس قرارگرفت.

ابن‌عربی، پیشوای تصوف وعرفان این دوره دربین عرفای اسلامی نخستین‌کسی است‌که وحدت وجود را اساس مکتب خود قرار داد وبانوشتن‌کتابهائی مانند «فصوص‌الحکم» و«فتوحات مکیه» مطالب و مسائل فلسفه الهی را بشکل‌عرفانی مطرح کرد ومخصوصاًنظریه «وحدت وجود» را باشدتی‌تمام مطابق‌قواعدعقلی با استدلالهای قوی مدون ساخت‌وبعبارت دیگربنابگفته عبدالرحمن جامی «وی‌قدوه قائلان‌به‌وحدت وجود است.» اعتقاد ابن‌عربی بوحدت وجود مبتنی برقواعدی است‌که‌اساس‌نظریه‌او محسوب وبنای مذهب ومشرب عرفانی اوست.

نیکلسن (۱۸۶۸-۱۹۴۵ م) دانشمند انگلیسی‌که تحقیقات وتتبعات او در اسلام‌شناسی، مخصوصاً درعرفان و تصوف اسلامی معروف ومشهور میباشد درباره ابن‌عربی میگوید :

«ابن‌العربی را میتوان به‌حق پدر وحدت وجود اسلامی دانست او پیروی شگرف استعداد وتخیلات خودرا وقف ایجادروشی‌کردکه‌هرچند فاقد نظم وپیوستگی است ولی‌میتوان‌گفت تمام جزئیات ومطالب را شامل میگردد، شاید بتوان آن‌را با ابهت‌ترین اثر تحقیقات عرفانی دانست‌که تاکنون جهان بخود دیده است[1].»

حاصل آنکه مسئله «وحدت وجود» که محور عرفان است، برای نخستین‌بار توسط ابن‌العربی بشکل علمی‌وعرفان نظری مدون‌گردیده ، البته چنانکه قبلا مذکور افتاد این امر پیش‌از او هم سابقه داشت، لیکن آنچه مسلم است تدوین‌کنندهٔ آن

۱ــ نقل‌از ، مقدمه رومی‌وتفسیر مثنوی معنوی ص ۲۷.

در دوره اسلامی محی‌الدین عربی است واوست که عرفان علمی‌ونظری راکه موضوع آن «ذات حق» است مدون ساخت وهمانگونه که ابن‌سینا درفلسفه به «شیخ» مطلق ممتاز است .

ابن‌العربی نیزدرعرفان علمی‌ونظری‌به‌شیخ مطلق شاخصیت یافت وعرفان‌بعداز او شوروحال ورنگ وبوی دیگری پیدا کرد وآوازه افکار واندیشه‌اش از اندلس گرفته تامصروشام وایران وهند همه‌جا را فراگرفت.

صدرالدین قونوی، فخرالدین‌عراقی، ابن‌فارض مصری، داود قیصری، (شارح فصوص‌الحکم) عبدالرزاق کاشانی (شارح دیگر فصوص) مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، محمود شبستری، خواجه حافظ شیرازی وعبدالرحمن جامی همه شاگردان مکتب او ومفسران نظریه عرفانی وی میباشند.

پس‌از ابن‌العربی شاگرد و دست‌پرورده وناپسریش صدرالدین محمدبن‌اسحق قونیوی(متوفی ۶۷۳ ه) دنباله کار او راگرفت وبشرح وتقریر عقاید محی‌الدین پرداخت وآن عقاید را بوجهی‌که باشریعت مطابقت نماید تقریر وتحریر کرد وکتاب‌هائی مانند «مفاتیح الغیب» و «نصوص» و «نفحات‌الهیه» درشرح وتفسیر عقاید استادش تألیف‌کرد وشاگرد او نیز فخرالدین ابراهیم عراقی دنبال کار او راگرفت و «لمعات» را تألیف نمود وسرانجام عقاید وآراء محی‌الدین جزءکتب درسی ومبنای اصلی تصوف وعرفان واقع شد، بطوریکه میتوان گفت از اواخر قرن هفتم عقاید و نظریات عرفا وحکماء اشراقی ازکتابها وتألیفات ابن‌العربی مایه‌گرفته است.

چنانکه ضمن مباحث‌گذشته مذکور افتاد هرچندکه درقرون واعصار، صوفیه غالباً مورد احترام واعزاز واکرام ومخصوصاً ازنظرعامه مردم دارای وجاهت‌ویژه‌ای بودند اما درهیچ زمان وعصری هم ازعناد و دشمنی وآزار مخالفان خویش درامان نمانده‌اند، دشمنان جدی وسرسخت آنها اکثراً فقیهان ومتشرعان و محدثان دینی و سنتی بودند که دشمنی آنها تا حد تکفیر وارتداد پیش میرفت وشهیدانی همچون حلاج وعین‌القضات و سهروردی درتاریخ خویش بجای‌گذاشت وحتی سران بزرگ صوفیه نیز مانند بایزید وسهل‌تستری‌وجنیدبغدادی از تکفیر و گزند مخالفان مصون نماندند .

نکته جالب این است‌که صوفیه دربرابر ایذاء وآزار مخالفان غالباً از راه صلح‌وسلم میرفتند وصبروبردباری پیمانند نشان میدادند که نمونه‌های آنرا باید درتألیفات صوفیه مطالعه‌کرد زندگانی زاهدانه عارفان که پراز ریاضتها، گرسنگیها وفرار ازشهرتها وشهوتها وحتی در برخی ازموارد گریز از نیکنامیها ، گریز ازخلق والفت ومصاحبت باحیوانات وحکایات افسانه مانندی‌که دراین زمینه ودرباب کرامات اولیاء صوفیه در کتابها مسطور می‌باشد درعین آنکه یکی‌از شیرین‌ترین مطالعات و عمیقترین ملاحظات احوال درونی انسان وسیر روحانی‌وشیفتگی عشق و محبت آدمی به‌هستی وکائنات وآفریدگارکائنات وهستی شمرده می‌شود، حکایت از آزار مخالفان وفرار ازآنان نیز تواند بود.

صوفیان صوری و ریاکار

اما باوجود این احوال بایدگفت‌که همه صوفیان صافی‌ضمیر ووارسته نبوده‌اند، بلکه برخی‌از آنان درست برخلاف اصول ومبانی اساسی تصوف عمل میکردند ودرواقع این دسته بودندکه مایه بدنامی صوفیان و عارفان حقیقی بشمار می‌آیند:

صوفیان ظاهرساز، دغل‌کار ومردم فریب وسالوس وریاکار! همانگونه‌که در دیگر طبقات ودسته‌ها نیک‌وبدّ وجود داشته، درطبقه صوفیه نیز درهردوره‌ای خوب‌وبدبهم آمیخته بودند، عارفان واقعی، ریاضت‌کشان وزاهدان وارسته یا ریاکاران ودنیا ـ طلبان ومردم فریبان وشکم‌پرستان! این دسته ازظاهر فریبان بودندکه مورد اعتراض وطرد وانتقاد عارفان حقیقت‌پرست ومتقی وپرهیزکار واقع شده‌اند. حافظ شاعر بزرگ‌که خود عارفی‌بنام است درباره همین‌گونه متصوفان است‌که میگوید:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد

نقد صوفی‌نه‌همین صافی‌بیغش باشد
ای بسا خرقه‌که مستوجب‌آتش‌باشد

مرغ زیرك بدر خانقه اکنون نپرد
که‌نهاده‌است بهر مجلس‌وعظی‌دامی

ز خانقاه به میخانه میرود حافظ
مگر ز مستی زهد و ریا بهوش آید

بوی‌یك رنگی‌ازاین‌نقش نمی‌آیدخیز
دلق‌آلوده صوفی به می ناب بشوی

واز این قبیل صوفیان ودرویشان بوده‌اند که شیخ اجل سعدی درباره آنسان گفته است:

ویکی‌درصورت درویشان نه‌برصفت ایشان[1]...» ودراشاره بهمین‌گونه‌صوفیان شکم‌پرست است‌که مولانا جلال‌الدین‌گوید:

«فقیرم من ولیکن نه فقیری که‌گردد دربدر ازبهر لوتی»

شیخ نجم‌الدین رازی نیزکه درقرن هفتم میزیسته وخود چنانکه‌گفته شد متصوفی بودکه درجریان وقایع وشگفتی‌های این قرن قرار داشت به‌تفاوت‌های میان صوفیه زمان اشاراتی دارد.

وی درفصل نوزدهم ازباب سوم مرصادالعباد، دربیان تجلی آداب وصفات خداوند، پس‌از مقدمه‌ای‌کوتاه دراین‌باره چنین می‌گوید:

«وهرچند درکشف این حقایق، مشایخ‌متقدم، قدس‌الله ارواحهم‌ـ کمترکوشیده اند وتا توانسته‌اند ازنظر اغیار پوشیده‌اند اما چون این ضعیف بنابرآن نظرکه بسی مدعیان بی‌معنی درمیان این طائفه پدید آمده‌اند وبغرور شیطان و مکر نفس مغرور گشته وبحرفی چند پوسیده‌که‌از افواه‌گرفته‌اند پنداشته‌اند بکمال مقصد ومقصوداین راه رسیده‌اند وذوق مشارب مردان یافته، وخود را درمملکت جایزالتصرف دانسته و باباحت وزندقه درافتاده، چنانکه می‌گوید: پوشیده مرقع‌اند از این خامی چند بگرفته زطامات الف لامی چند نارفته ره صدق و وفا گامی چند بدنام کننده نکو نامی چند، خواست تا ازبرای محك این مدعیان از مقامات واحوال سلوك شمه‌ای بیان‌کند تا خود را براین محك زنند، اگر از این احوال درخود چیزی بینند از جوال غرور شیطان وکمین‌گاه مکر نفس بیرون آیند وروی بصراط مستقیم‌که جاده متابعت است نهند[2].»

۱ـ گلستان باب هفتم (جدال سعدی بامدعی)

۲ـ مرصادالعباد ص ۵۳۷ ـ ۵۳۶

مشایخ بزرگ قرن هفتم

فریدالدین، ابوحامد، محمدبن ابراهیم عطار نیشابوری ۶۲۷ ه
شهاب‌الدین، ابوحفص عمربن محمد سهروردی ۶۳۲ «
اوحدالدین، حامدبن ابی‌الفخر، کرمانی ۶۳۵ «
محی‌الدین بن العربی ۶۳۸ «
سیدبرهان‌الدین، محقق ترمذی ۶۳۸ «
شمس‌الدین محمدبن علی‌بن ملک‌داد تبریزی ۶۳۵ «
سعدالدین، محمدبن مؤیدبن ابی‌بکربن ابی‌الحسن بن محمدبن حمویه حموی ۶۵۰ «
شیخ نجم‌الدین ابوبکر عبدالله‌بن محمدبن شاهار دایهٔ رازی ۶۵۴ «
شیخ ابوالحسن المغربی الشاذلی ۶۵۳ «
شیخ صلاح‌الدین زرکوب قونیوی ۶۵۷ «
سیف‌الدین ابوالمفاخر سعدبن مظفر باخرزی ۶۵۹ «
جمال‌الدین احمدجوزجانی ۶۶۹ «
جلال‌الدین محمدبن بهاءالدین محمدبلخی، مولانا ۶۷۲ «
صدرالدین محمدبن اسحق قونیوی ۶۷۳ «
حسام‌الدین حسن چلپی ۶۸۷ «
شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی ۶۸۸ «
شیخ عفیف‌الدین تلمسانی ۶۹۰ «
بهاءالدین محمدبن جلال‌الدین، سلطان ولد ۷۱۲ «
نجم‌الدین، ابوبکر محمدبن مودود ظاهری زرکوب تبریزی ۷۱۲ «
پهلوان محمود قتالی خوارزمی (پوریای ولی) ۷۲۲ «

ب ـ تصوف درقرن هشتم ونهم

چنانکه مذکور افتاد سلطه مغول یکی‌از دشوارترین دوره‌های تاریخ اسلام و ایران بودکه درآن‌دوران ستمگری‌ها وویرانگری‌ها درهمه شهرها وقصبه‌هاوروستاها ازحدگذشت .

هرچند پس‌از مرگ ایلخان ابوسعید بهادر (۷۳۶ ه) دولت ایلخانان‌هلاکوئی که فاتحان مغول تأسیس‌کرده بودند منقرض شد ومغولان مقیم ایران متدرجاً قسمتی درترکان آن سامان وقسمتی‌دیگر درمیان ایرانیان مستحیل شدند، لیکن انقراض دولت مذکور بمعنی سقوط سلطه و یوغ مغولان درسراسر ایران ودیگرکشورها وبلاد اسلامی نبود زیرا دربسیاری ازنواحی وایالات ، حکومت کماکان در دست ، دست‌نشانده‌ها و چلدرنشینهای ترك ومغول باقی بود و اینان شیوه‌های اداری مغولان را حفظ کرده‌وویاسای‌کبیر، چنگیزخانی را ودرناحیه تحت استیلا وحکومت خویش اجرا می‌کردند، اما تشدید اختلافات میان آنان و استمرار ستمگریهای آنها، مردم ایران را برآن‌داشت‌که‌کوشش ومجاهدت ومبارزه پی‌گیری‌برای رهائی خود از یوغ بیگانه ومظالم آنها بعمل آورندکه منتهی بیك سلسله قیامهای عمومی درطی‌قرن‌های‌هشتم ونهم هجری‌گردید وبیشتر آنها مایه تشیع وتصوف داشت‌که مهمترین آنها عبارت بودند از :

نهضت وقیام سربداران

این قیام درخراسان ازسال ۷۳۸تا۷۸۳ هجری به‌پیشوائی شیخ‌خلیفه‌مازندرانی ودرناحیه سمرقند درسال ۷۶۷ ه و۷۶۸ ودرکرمان درسال ۷۷۵ بقیادت «پهلوان‌اسد» بوقوع‌پیوست.سربداران‌طائفه‌ای‌بودندازدرویشان‌شیعه‌مذهب‌سبزوارکه‌به‌سیرت فتیان وجوانمردان‌می‌زیستند ودرمذهب‌تشیع‌تعصب‌خاصی‌داشتند وبرای‌مبارزه‌علیه‌حکومت تیمور قیام نمودند، نخستین‌کسی‌که ازاین طائفه عده‌ای را دور خود جمع‌کرد وقیام را آغاز نمود، «امین‌الدوله عبدالرزاق» پسر خواجه فضل‌الله نامی از مردم بیهق خراسان بود، وی درحیات ابوسعید بهادرخان ازدرباریان وعاملان حکومت محسوب می‌شد ومدتی‌هم حاکم‌کرمان بود، بعداز مرگ آن ایلخان‌گروهی‌ازبیهقیان را بدور خود گرد آورد وعلیه عمال ستمکار خواجه علاءالدین محمد وزیر خراسان مجهز ساخت وگفت:

«فتنهٔ عظیم دراین دیار بوقوع پیوست، اگرمساهله‌کنیم‌کشته شویم، وبمردی سر خود بردار دیدن هزار بار بهترکه بنامردی بقتل رسیدن وبجهت این سخن...، آن طائفه ملقب به «سربداران» شدند[1].»

یعنی : «بدارکشیدگان» ، «ازجان‌گذشتگان» .

جنبش مشعشعیان

نهضت‌های مشابه دیگری نیز همانند نهضت سربداران در مازندران از سال ۷۵۱ تا ۷۶۲ هجری وسالهای بعد بوسیله سیدقوام‌الدین مرعشی که شیعه امامی بود ودرگیلان‌ازسال ۷۷۲ هجری به‌بعد بوسیله وقیادت درویشان وسادات شیعه‌وهمچنین قیام سیدمحمدبن‌فلاح مشهور به«مشعشع» یا«طلایه مهدی» از غلات شیعه‌درخوزستان

۱ـ تاریخ ادبیات درایران ج ۳ ص ۲۹ بنقل ازحبیب‌السیر ج ۳ ص ۳۵۷ .

(متوفی ۸۶۶ ه) که درسال ۸۴۵ هجری بوقوع پیوست و بنابگفته بعضی‌از مورخان قریب ده‌هزار نفر از «جهال وعیاران ودزدان» در زیر لوای اوگرد آمدند ودرمحلی بین حویزه وشوشتر علم طغیان برافراشت[1]. می‌نویسندکه وی حرکت وقیام خود را با مقدمه صوفیانه‌ای آغازکرد ، یکبار بمدت یك سال تمام درمسجد جامع کوفه اعتکاف جست وبریاضت پرداخت، قوتش اندکی‌آرد وجو بودکه باآن میزیست و بدین صورت بتدریج موفق شدکه بخود هیئت وعنوان صوفیانه بدهد وادعای خودرا بنام «مهدومیت» آشکارا اعلام نماید[2].

احمدکسروی دربارهٔ او میگوید:

«محمدبن‌فلاح دعوی مهدیگری نداشت، بلکه خود را «نایب امام» و «باب» یا «وکیل» یا «پرده» و «جایگاه» مهدی میدانست[3].»

مشعشیان ازلحاظ اینکه مذهب خود را اصل اسلام ومخالفان عقیدتی خویش‌را خارج از اسلام می‌پنداشتند بدین عنوان غارت و تصرف اموال آنان را حلال می‌شمردند ونهضت ایشان درواقع همانند جنبش‌های خشن قرمطیان بود و پی‌درپی درنجف وبغداد وحله وبصره وکربلا و واسط به‌غارت اموال می‌پرداختندودرحقیقت پیش درآمد قریب‌العهدی برای «وهابیان» بودندکه سه قرن بعد به‌همان دستاویز کافر شمردن مسلمانان مخالف، مال وجان آنان را حلال می‌پنداشتند[4].

همانگونه که مذکور افتاد دعوت مشعشیان درآغاز صورت صوفیانه داشت و حتی محمدبن‌فلاح را بااین عناوین ستوده‌اند : «جامع معقول ومنقول ، صوفی ، ریاضت‌کش، اهل‌مکاشفه‌وصاحب تصرف.» وی از تصوف به‌تشیع درآمد وصوفیگری را به شکل شیعیگری در آورد و نهضت مشعشعی علاوه براینکه احیاء عقاید غالیانه قدیم بود سرمشق فرقه‌های غالی بعدی، مخصوصاً شیخیه و «بابیه» نیز بودکه ازآن پیروی کردند[5].

جنبش حروفیه

از جمله نهضت‌هائی‌که درطی قرن هفتم وهشتم هجری بوقوع پیوست وعلیه حکومت تیموری قیام‌کرد ودرعین حال شکل ورنگ مذهبی وتصوف داشت، نهضت فرقه «حروفیه» بودکه بوسیله فرقه‌ای از غلات شیعه درایران بوجود آمد مؤسس این فرقه فضل‌الله‌بن‌عبدالرحمن‌حسینی استرآبادی (حدود ۷۴۱ ـ ۷۹۷ ه) بودکه درسال‌های ۷۸۸ و۷۸۹ هجری به‌تبلیغ مرام خویش پرداخت وعلیه تیمور قیام‌کرد، تیمور وی را دستگیر وبه‌شیروان تبعیدکرد ودرآنجا میرانشاه پسر تیمور او را درسال۷۹۷ هجری بقتل رسانید وبدین سبب «حروفیون» کینه ودشمنی خاصی به‌دودمان‌تیموریان پیداکردند وسخت باآنان بمبارزه پرداختند .

حروفیه درباره قرآن وهمچنین احکام اسلامی نیز تاویلات وتعبیراتی دارند مثلا اصل قرآن را ۲۸ حرف میدانند، عدد ۱۷ را نشان رکعات نماز درشبانه‌روز و عدد ۱۱ را نشانه نماز مسافر می‌پندارند وازاین قبیل‌توجیهات وتأویلات !

این فرقه بعداز مدتی مبارزه سرانجام بدست‌تیموریان سرکوب شدندودرمیان فرقه‌های دیگر بطور مخفی وعلنی‌مستحیل گردیدند .

۱ـ اسلام درایران ص ۳۸۱

۲ـ تشیع وتصوف ص ۲۸۷

۳ـ رك ، تاریخ پانصدساله خوزستان ص ۲۵ ـ ۳۲

۴ـ تشیع وتصوف ص ۳۱۰

۵ ـ همان مأخذ وهمان صفحه

نکته قابل توجه این است که درتمام این نهضت‌ها وقیام‌هاکه علیه بیدادگری وستم بوقوع پیوسته، همانگونه‌که مذکور افتاد مذهب وتصوف، مایه اصلی‌واساسی بوده است، گوئی تشیع وتصوف دراین وقایع وحوادث اتحادکامل وهدف مشترك داشته‌اند هرچندکه درطول تاریخ اسلام وطی‌مبارزات ممتد وپی‌گیر خود تا زمان صفویه هرگز نتوانستند دولت واحد مستقلی تشکیل دهند.

بطورکلی‌آنچه از منابع معتبر بدست می‌آید این است که هرچند دراپسران شیعیان تاآغاز قرن نهم هجری دراقلیت بودند، اما پس‌از شکست اسماعیلیان‌نزاری مندرجاً نیرومند شدند ودرزمان نهضت «سربداران» ودرقلمرو آن دولت رواج و نفوذ بسیاری یافتند. بطوریکه دراین دوره درخطبه‌ها نام دوازده امام شیعه را می‌آوردند[۲] تا سرانجام درروزگار صفویه رسماً دولت تشیع صفوی بوجود آمد وبرای نخستین‌بار یك دولت بااقتدار شیعی درجهان اسلام تشکیل گردید ومذهب شیعه‌امامیه جعفریه مذهب رسمی قلمرو حکومت صفویه اعلام شدکه مایه وپایه نخستین واساسی آن تصوف بود:

شیخ صفی‌الدین اردبیلی‌ودولت صفویه

بنیان‌گذار اصلی‌دولت صفویه را باید شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ه) شاگرد وداماد شیخ زاهد گیلانی دانست (متوفی سال ۷۰۰ ه). شیخ تاج‌الدین زاهد نیز شاگرد عین‌الزمان گیلکی متوفی ۶۵۱ هجری واو از شاگردان شیخ نجم‌الدین کبری بود. سلسله صفویه‌که بدست شیخ صفی پایه‌گذاری شد یکی‌ازسلسله های معروف صوفیه است‌که ذکر آنها پس‌از این خواهد آمد. دولت صفوی بدست یکی‌ازاحفاد شیخ صفی بنام اسمعیل‌که بعد به «شاه اسمعیل» مشهور شد درسال ۹۰۶ هجری در تبریز تشکیل گردید ودراندك مدتی تمام ایران بدست پادشاهان صفوی تسخیرگردید شاه اسمعیل‌که جوانی دلیر وخردمند بود نخست باسیصد نفر درویش و صوفی ازمریدان پدرانش توانست دولتی بوجود آوردکه نزدیك به‌دویست وچهل‌سال درایران حکمرانی نمود ودرتمام این مدت اخلاف شیخ صفی علاوه براینکه سلطنت واقتدار مادی داشتند، خود را سلطان معنوی نیز میدانستند و ملقب به «ولی» و «مرشد» و «خلیفة‌الخلفا» بودند وحتی سفیران وسیاستمداران خارجی و بازرگانان و سیاحان اروپائی بآنان «صوفی‌کبیر» خطاب میکردند.

هرچند تصوف دراین زمان، مخصوصاً باتوجه به‌رواج تشیع ونفوذروزافزون علما وفقهاء شیعه بازارگرمی نداشت وشگفت‌انگیز است‌که چگونه درعهد دولتی‌که برمبنای تصوف تشکیل‌گردیده اینگونه بی‌مهری درباره تصوف روا داشته‌اندوصوفیه این‌چنین مورد طعن وطرد قرارگیرد ومدرسه وخانقاه رویاروی هم واقع شوند.

مولانا محمدطاهر قمی، معاصر شاه سلیمان، کتاب «الفوائدالدینیة فی‌الرد علی‌الحکماء والصوفیه» را نوشت وشیخ حرعاملی صاحب «وسائل‌الشیعه» به تدوین رساله‌ای در ردصوفیه پرداخت وهمچنین شیخ‌علی‌بن محمدبن‌حسن‌بن زین‌الدین‌عاملی کتاب «السهام‌المارقة فی‌اغراض‌الزنادقه فی‌الردعلی‌الصوفیه» را تألیف‌کرد.

میرمحمدلوحی ملقب به مطهر دستور داد مقبره تاریخی «حافظ ابونعیم - اصفهانی» یکی‌از اجداد علامه مجلسی را به‌بهانه تصوف وی ویران‌کردند وآنقدر دائرهٔ تهمت را برمجلسی اول وعلامه مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ ه) درباره تصوف آنها تنگ‌کردندکه علامه مجلسی بااینکه‌شیخ‌الاسلام پایتخت ودارای قدرت ونفوذفراوان بود، ناگزیر شدکه در رد اتهامات وارده رساله‌ای درباره عقاید حکما و مجتهدان و

کوشش شیخ بهائی درتألیف میان شریعت وطریقت

بااین ترتیب ، علامه مجلسی درعین آنکه میان تصوف شیعی باتصوف سنی فرق نهاده وطریقت حقه را طریقت شیعی می‌داند، سعی‌کرده است‌که طریقت را بـا شریعت تألیف وتلفیق‌کند ونظرکسانی راکه تصوف راعموماً نفی می‌کنند ردمیکند. شایدکوشش بهاءالدین محمد عاملی(شیخ‌بهائی) (۹۵۳ - ۱۰۳۰ ه) دانشمندمشهور دوره صفوی ومقرب مجلس شاه عباس بزرگ وشیخ‌الاسلام زمان‌که ازحامیان مذهب تشیع درآن عصر وبزرگترین عارف قرن نهم واوایل قرن دهم ایران محسوب وعلامه مجلسی از او یادکرده است، درتألیف میان طریقت وشریعت و طنزوطعن وی درباره متصوفان بی‌حقیقت وظاهرنما نیز همین بوده است‌که از سوئی طریقت تصوف را که او تمایل خاص و ویژه‌ای نسبت بـآن داشت از دستبرد مخالفان وامحاء آن مصون نگهدارد واز سوئی دیگر باتلفیق بین شریعت وطریقت و اینکه دین مخالف اصول و تعلیمات تصوف نیست، نظر شاهان ورجال وحکـام صفوی را از دشمنی بـا تصوف برگرداند .

بهاءالدین محمد بعداز امام محمد غزالی، نخستین‌کسی است کـه شریعت و طریقت را بایکدیگرجمع‌کرده وخود نیزبهره‌و ایمان واعتقاد داشته است واین‌کوشش واعتقاد وجمع میان فقه وعرفان درهمه آثارش دیده می‌شود حتی درکتابهای حدیث وقصه وتفسیرکه مشغلهٔ شبانه‌روزی او ولازمه مقام شیخ‌الاسلامیش بود، روح‌تصوف وعرفان را باخود آورده است، همان سعی‌وکـوششی‌کـه شیخ اشراق شهاب‌الـدین ـ سهروردی وافضل‌الدین‌کاشانی وصدرالدین شیرازی (ملاصدرا) شاگرد شیخ‌بهائی در راه تألیف حکمت وفلسفه بادین بعمل آوردند، همانگونه بهاءالدین نیز درگیرودار هجوم تعلیمات قشریان ظاهربین بتألیف میان دین وتصوف وعرفان پرداخت‌وشگفت انگیز است‌که بااین وصف برهمه قشریان وفقیهان ریاست می‌کرد. می‌گویند وی از از مشایخ سلسله نوربخشیه بود ومادرشاه عباس از زمره مریدان وی بوده است[1].»

ارزش علوم ظاهری درتصوف

بااینکه تربیت صوفیان روش عملی خاصی داشت و درآن طی مراحل سلوك واعمال مربوط به‌تـزکیه نفس وتصفیه روح هرکدام باشرایط خاصی زیرنظر شیخ و «ولی» و «مرشد» انجام می‌پذیرفت باوجود این درقـرن هشتم ونهم علـوم ظاهری در تصوف وطریقت بیکباره بی‌ارج نبود، همانگونه‌که درگفتار علامه مجلسی اشاره شد صوفیان‌کامل ومشایخ بزرگ دراین دوره معتقد بودندکه پیش‌از ورود بمراحل‌سلوك سالك باید درعلوم ظاهری بویژه درعلوم شرعی آگاهی‌کافی داشته باشد ، البته این علوم هنگامی سودمند توانند بود که به‌صیقل عرفان جلا یافته باشد وبتواند صاحب آنرا به‌علم حقیقی رهنمون‌گردد .

شیخ صفی‌الدین اردبیلی دراین‌باره می‌گوید :

«من نمی‌گویم‌که علم حجاب است، بلکه می‌گویم پندار درحجاب است.اگر آبی باشد غیرطهور چه بایدکردن‌که طهور گردد؟

مولانا بدیع‌الزمان‌گفت :

«آبی‌دیگر اضافت آن بایدکردن تا هر دو آب بهمدیگر رسند وآن آب طهور

۱ــ سلسلهای صوفیه ایران ص ۱۶۰

مریدان شیخ‌صفی عموماً به«قزلباش» موسوم گردیدند (بزبان‌آذربایجانی = کله‌سرخ) قزلباشان ریش‌می‌تراشیدند و سبیل‌های‌دراز میگذاشتند و کاکلی برسر تراشیده خویش باقی می‌نهادند و پیش از آغاز هرجنگ شعار جنگی بزبان‌آذربایجانی داشتندکه بصدای بلند میگفتند: «ای پیرو مرشد، جانم بفدایت.»[1]

اما چنانکه‌گفته‌شد ازتصوف شیخ‌صفی بتدریج جز نامی نماند و صفا و صفوت صوفیانه‌تحت‌الشعاع‌مقاصدسیاسی و جنگجویانه قرارگرفت و «جهاد باکفار» محتوای اصلی معتقدات سلسله صفوی گردید ، هر چند بزرگان‌کشوری و لشگری و قبایل صحرانشین قزلباش «صوفیان» و «درویشان» و «مریدان» صفویه نامیده می‌شدند. اما شاهان صفوی خود وجه تشابهی با این مریدان و این عناوین نداشتند و تمام اهتمام خویش را در اداره امورکشور و تحکیم مبانی دولت بکار میگرفتند.

بطورکلی متصوفه در این زمان به‌دسته‌های مختلف تقسیم شده بودندکه مهمترین‌آنها به‌تشیع منسوب بودند فرقه «نعمت‌اللهی» درکرمان و «فرقه صفوی» در آذربایجان و درخانقاه شیخ‌صفی، دو فرقه مهم این‌عصر بودند جز این‌دو فرقه، فرقه «نقشبندیه» نیز بانفوذترین و معتبرترین فرقه متصوفه این عصر شمرده میشدندکه در اصول مکتبی‌طریقت‌گروهی معتدل و درمذهب و دیانت‌که شیوه‌تسنن داشت جماعتی متعصب بودند همانگونه‌که صوفیان صفویه درتشیع سخت‌گیری و تندرویهای بسیار داشتند. نقشبندیه دراین زمان بزرگترین فرقه صوفیه درشرق و صفویه پرنفوذترین فرقه صوفی مسلك درغرب ایران بودند، این‌یکی قدرت و نفوذش تا دستگاه سلطنتی گسترده بود وآن یکی کوشش و تلاش میکرد تا قدرت را بدست‌آورد.

طریقه نقشبندیه دربخارا و سمرقند و بعدها تا هندوستان پیشرفت و رواجی عظیم‌حاصل‌کرد و سلاطین تیموری مانندشاهرخ و میرزا ابوسعیدخان و سلطان بایقرا سر ارادت باستان مشایخ این سلسله نهاده بودند نقشبندیه در ایران بیش ازیك قرن یعنی تمام قرن‌نهم دوام نیاوردند و دراین یك‌قرن هم تنها درشرق ایران باقی بودند و با داشتن مذهب تسنن، درولایات شیعه‌نشین مورد قبول نبودند لیکن درهندوستان و ترکستان رواج بزرگی یافتند.

افول تصوف‌دراواخردوره صفویه ورونق دوباره‌آن درعهدزندیه و اوایل قاجاریه

تصوف‌که دراواخر عهد صفویه رو بافول نهاده بود، درفارس تا حدودی بتوسط سلسله ذهبیه احیاءگردید. سیدقطب‌الدین شیرازی (متوفی ۱۱۷۳ه)درروزگار شاه سلطان حسین صفوی و بعدازآن در خطه فارس شهرت فراوان یافت و مریدان بسیاری پیداکرده در دوره نادرشاه، سخن ازشریعت و تخمین مذاهب پنجگانه اهل سنت و تشیع بود و از طریقت و تصوف سخنی بمیان نمی‌آمد، بعداز رفتن نادر نیز تا اوایل دورازندیه تصوف‌رونقی نداشت. اما دراواخر عهدزندیه سلسلهٔ نعمت‌اللهی دگربار رونق و شهرت تازه‌ای یافت و تصوف وآداب و رسوم‌آن رواج بسیار پیدا کرد و اقبال عامه‌مردم باردیگر رونق‌گرفت. بااینکه فقیهان و متشرعان عصرکماکان مخالفت‌های سختی‌درباره صوفیان روا میداشتند مخصوصاآقامحمدعلی‌بهبهانی یکی ازعلماء (۱۱۴۴-۱۲۱۶ه) ازجمله‌کسانی بودکه ازطعن و لعن صوفیه وحتی قتل‌آنان کوتاهی نمیکردآنگونه‌که به: «صوفی‌کش» معروف شده‌بود،[2] باوجوداین بامهاجرت بعضی از مشایخ صوفیه ازهندوستان به‌ایران مانند «شاه‌علیرضا» یا «سیدرضاعلیشاه» دکنی ازمشایخ سلسله نعمت‌اللهی (متوفی ۱۳۱۴ه) متوطن حیدرآباد دکن و نیز

۱- اسلام درایران ص ۳۸۷-۳۸۸

۲- بامرآقامحمدعلی بهبهانی‌علیشاه دکنی بعلت‌تصوف در رودخانه «قراسو» کرمانشاه انداخته شد و غرق‌گردید (مقالات‌الحنفاء ص ۱۲۷) و ریاض‌العارفین ص۵۶۱.

«شاه‌طاهر» دکنی و میرعبدالحمید ملقب به«معصومعلیشاه» دکنی که برای احیاء رسوم طریقت بایران آمدند مریدان و پیروان بسیاری در بلاد عراق و فارس وکرمان بدست آوردند وطریقت‌صوفیه رونق‌خاصی پیداکرد. «نورعلیشاه» اصفهانی (متوفی۱۲۱۲ه) که اصل وی از طبس بود درحوادث بعدازکریمخان‌زند بآنان پیوسته و دراصفهان و بغداد شور تـازه‌ای درافکند، مریـدان او درهمه‌جا ندای تصوف دردادند و داستان شور و سماع صوفیانه دوباره جان تازه‌ای گرفت.

سلسله نعمت‌اللهیه بعداز نورعلیشاه دچار تجزیه‌گردید و پس‌از وی ازسوئی «رحمت‌علیشاه» مدعی ولایت و قطبیت شد و ازسوئی‌دیگر حاج‌محمدرضاکوثرهمدانی که بعدها سلسله وی به «محبوب‌علیشاهی» معروف شدنـد، ادعای خلافت و ولایت داشت پیروان رحمت‌علیشاه هـم بعداز او برخی با «سعادت علیشاه» اصفهانی بیعت کردندکـه جانشین او «حاج‌سلطانعلی‌گنابادی» ملقب به «نورعلیشاه» مؤسس سلسله گنابادی‌شد و بعضی‌هم‌مرید «منورعلیشاه» شدندکه هنوز به«نعمت‌اللهی» معروف‌اند، دسته‌ای نیز پیرو حاج‌میرزا حسن‌اصفهانی شدندکه بعد به «صفی‌علیشاه» معروف‌شد و خانقاهش هنوز درتهران باقی است.

صفی‌علیشاه بـسال ۱۲۵۱ دراصفهان متولد شد. پدرش شغل تجارت داشت و بعد از تولد صفی از اصفهان به‌یـزد رفت و درآنجا ساکن‌گشت. صفی بیست‌سال در یزد بود و تحصیلات مقدماتی علـوم قدیمه را دراین شهر فراگرفت آنگاه سفرهائی بکشورهای مختلف شرق از قبیل حجاز و عـراق و هندکرد و طی‌آن با بیشتر مشایخ این‌کشورها ملاقات نمود و بااصول و مبانی تصوف آشناگردید درهندوستان بتألیف کتاب «زبدةالاسرار» بطـریق نظم پرداخت و سرانجام درتهران رحل اقامت افکند و بارشاد و هدایت مریدان و یـاران خویش پرداخت و بصورت یکی‌از اقطاب معروف صوفیه درآمد.

صفی‌علیشاه در ذیقعده سال ۱۳۱۶ هجری قمری درگذشت و درخانقاهش بخاك سپرده شد و طبق وصیت وی خلافت و قطبیت برای ارشاد مریدان به «ظهیرالدوله» واگذارگردیدکه به «صفاعلیشاه» مشهور شد. ظهیرالدوله یکسال پس‌از مرگ صفی علیشاه فرمانی ازمظفرالدین شاه‌قاجار برای تأسیس «انجمن‌اخوت» گرفت وآن انجمن راکه‌تاآن‌تاریخ سری و مخفی‌بود علنی‌کرد و فعالیت‌آشکارآن‌راآغاز نمود. میگویند بیشتر اعضاء انجمن‌اخوت از درباریان و رجال‌روشنفکر دوره قاجاریه بودندکه عضو «فراماسونـری» و یا «فراموشخانـه» بودند و درفعالیت علنی انجمن اخوت ازآنان استفاده‌میگردید وازآن‌تاریخ ظهیرالدوله درواقع‌طریقت تصوف‌رابامسلك‌فراماسونری درآمیخت.

بطورکلی‌میتوان‌گفت‌که تصوف درزمان قاجاریه رونق نسبی خاصی داشت، از سال ۱۲۱۲ هجری قمـری‌که فتحعلی‌شاه قاجار بسلطنت رسید، طریقه تصوف یك نوع‌گرایش ویژه‌ای بسیاست پیداکـرد، محمدشاه قاجارکه خود ادعای سلوك داشت حاجی‌میرزاآقاسی صوفی مسلك را صدراعظم ایران‌کرد وآداب و رسوم صوفیه حتی در دربار و حرمسرای شاه نفـوذ یافت. انجمن اخوت‌که پس‌از مرگ مظفرالدین شاه در دوره استبداد محمدعلیشاه مورد طرد ونهب و غارت قرارگرفته بود، پس‌از فرار محمدعلیشاه مشروطه‌خواهان وابسته به‌انجمن اخوت در همان خرابه‌های غارت شده انجمن و منزل ظهیرالدولـه جشن «نصرت ملی» برپاکردند و بار دیگر فعالیت سالی «انجمن اخوت» و «فقر و درویشی» درخانه ظهیرالدوله‌آغاز شد.

در دوران سلطنت احمدشاه فعالیت انجمن بیشتر شد، زیـرا احمدشاه، محمد

حسن‌میرزا ولیعهد خودرا بانجمن‌فرستاد و او مشرف‌به‌فقر گردید و وارد سلک درویشی شد و انجمن ازاین حیث قدرت و نفوذ بیشتری پیداکرد.[۱]

در دوره پهلوی، تصوف مانند دیگر مسالك و جمعیت‌ها رونقی نداشت و فعالیت‌آن محدود بود، اما بااین وجود، سلسله‌های موجود تصوف کم و بیش مورد توجه و اقبال بودند، آن‌چنانکه عده‌ای از دولتمردان وقت نیز ظاهراً خود را بیکی‌از آن سلسله‌ها منسوب میداشتند.

مشایخ بزرگ قرن هشتم و نهم

قرن هشتم:

عزالدین محمودبن علی‌نطنزی‌کاشانی ۷۳۵ ه

شیخ‌صفی‌الدین، ابوالفتح اسحق‌بن امین‌الدین جبرئیل اردبیلی ۷۳۵ «

کمال‌الدین عبدالرزاق‌کاشانی ۷۳۶ «

ابوالمکارم، رکن‌الدین، علاءالدوله احمدبن‌محمد بهابانکی‌سمنانی ۷۳۶ «

اوحدالدین‌بن حسین‌اصفهانی مراغه‌ای ۷۳۸ «

قطب‌الدین، ابوالفضل، یحیی‌جامی نیشابوری ۷۴۰ «

جلال‌الدین، محمد باکلنجار ۷۵۶ «

امیر سیدعلی‌بن‌شهاب‌الدین همدانی ۷۸۶ «

جلال‌الدین، محمود زاهد مرغابی هروی ۷۷۸ «

زین‌الدین ابوبکر تایبادی ۷۹۱ «

بهاءالدین محمدبن محمدبن بخاری نقشبند ۷۹۱ «

شمس‌الدین، محمد، حافظ شیرازی ۷۹۱ «

ظهیرالدین خلوتی ۸۰۰ «

خواجه علاءالدین محمدبن‌محمدبن عطار بخاری ۸۰۲ «

کمال خجندی ۸۰۳ «

شمس‌الدین محمدبن عزالدین‌بن جادل‌بن یوسف، محمدشیرین مغربی تبریزی ۸۰۹ «

قرن نهم:

فخرالدین مورستانی ۸۲۰ ه

امیر قوام‌الدین سنجانی ۸۲۰ «

ابوالفتح محمدبن‌محمدبن محمود، حافظی‌بخاری پارسا ۸۲۲ «

حسن‌بن علاءالدین عطار ۸۲۶ «

نورالدین، نعمت‌الله‌بن عبدالله‌کوه بنانی‌کرمانی (شاه نعمت‌الولی) ۸۳۴ «

خواجه ابوالوفاء ۸۳۵ «

سیدمعین‌الدین، علی‌بن نصیرالدین، هارون قاسم‌انوار تبریزی ۸۳۷ «

زین‌الدین ابوبکر محمدخوافی ۸۳۸ «

کمال‌الدین، حسین‌بن حسن‌کاشانی خوارزمی (مقتول) ۸۴۰ «

یعقوب‌بن عثمان چرخی‌غزنوی ۸۵۱ «

سعیدالدین، کاشغری ۸۶۰ «

جلال‌الدین، ابویزید، پورانی ۸۶۲ «

شمس‌الدین محمدکوسوئی جامی ۸۶۳ «

۱ــ رك . فراموشخانه و فراماسونری درایران. ج۳ ص ۵۰۵ــ۴۷۹

شمس‌الدین محمد اسد	« ۸۶۴
خواجه ابونصر پارسا نقشبندی	« ۸۶۵
سیدنظام‌الدین، محمودبن حسن داعی شیرازی	« ۸۶۹
علاءالدین محمدبن‌محمد نوربخش	« ۸۶۹
بهاءالدین عمر	« ۸۷۵
جمال‌الدین فضل‌الدین احمدجمالی اردستانی	« ۸۷۹
ناصرالدین عبیدالله، احرار	« ۸۹۵
نورالدین عبدالرحمن جامی	« ۸۹۸
قطب‌الدین عبدالله‌بن‌محی شیرازی جهرمی (پس‌از)	« ۹۰۰
بدیع‌الزمان عبدالغفور لاری	« ۹۱۲

نام بیشتر مشایخ «درهر قرن از قرن چهارم به‌بعد ازکتاب «سرچشمه تصوف درایران» اخذ شده است.

عرفان و هنر

تاثیر شعروموسیقی درتلطیف روحیات و ذهنیات

هنر، بویژه شعروموسیقی، درتاریخ بشر اثرارزنده و شایسته‌ای در ادراك و معرفت و شناخت، برای‌آدمی و تلطیف روحیات و ذهنیات او داشته است همانگونه که این امورنیز درپیشرفت و تعالی و شکوفائی ادبیات وموسیقی مؤثر بوده‌اند ودر واقع توان‌گفت‌که عرفان‌وشعر وبطورکلی هنردرجامعه انسانی تاثیرمتقابل بریکدیگر داشته‌اند.

تاریخ نشان میدهدکه بشر ازآغازآفرینش وپیدایش، ازآن روزگاران‌که خود را بنام انسان شناخته و خویشتن را شایستهٔ تفکر واندیشه دانسته است، با شعر و موسیقی و رقص ونقاشی و پیکرتراشی، هرچند بصورت بسیار ساده و بسیط مزوکار پیداکرده وگوئی خواسته است، ذهنیات خویش را بااین امور «عینیت» بخشد و تصاویر درونی خود را دربیرون مجسم نماید. شعروترانه وسرود وموسیقی، نخستین انعکاس التهاب و شوروشوق درونی انسان است‌که درخارج از وجود او تحقق یافته وشاید تجلی خاطرات دور و دراز اوست ازجهانی دیگرکه یادآوری‌آنها حالت وجد و حال، شوروشوق، دراو بوجود می‌آورد ویا از دوری وجدائی ومفارقت‌آنها، حزن واندوه مرموز، اما درعین حال دلپسند و دلپذیری را موجب میگردد.

نمیدانم نظریه «خلق‌ارواح پیش از اجسام» تاچه حد درست و صحیح است، اماآیا این ترانه‌ها ونغمه‌ها وسرودهاکه ازاعماق روان‌آدمی برمیخیزد و دردل وجان او شراره می‌افکند، شکایت‌هائی از حکایت‌های جدائی نیست؟ آیا ازآن جهت نیست که این نی را ازنیستان بریده‌اند و جداکرده‌اند؛ ازاین رو این نغمه‌ها و فریادها را سر داده است؟وچون ازاصل خود دورافتاده، لاجرم روزگار وصل را طلب میکند و بازمیجوید؟ این زمزمه‌ها، درون‌نگری‌ها و بخویشتن خویش مشغول شدنها راکه هر کسی بهنگام خلوت ازاغیار یاخود دارد و ابهام مرموزی‌که ازگلشته وحال وآینده وجودش را فرامیگیرد و بردوشش سنگینی میکند وباآن زمزمه‌ها وترانه‌ها وسرودها، روشنی می‌یابد و خود را سبك می‌سازد بچه میتوان حمل‌کرد؟ جزاینکه‌گفته شود، شعروموسیقی، راهی، وسیله‌ای، روزنه‌ای است‌که درون انسان را دربیرون تجسم می‌بخشد و بدان وسیله از راه چشم وگوش بدرون خود راه می‌یابد و خود رابا «کل جهان» و «جهان‌کل» متصل می‌بیند و بدین طریق باانصراف و فناء ازخود واتصال و بقاء دراقیانوس بیکران وجود وهستی، آرامشی‌لذت‌بخش ودلپذیر درخویش احساس میکندکه صوفیان‌آن را «وجد» و «حال» می‌نامند و سماع صوفیانه را راهی برای رسیدن بکوی یار میدانند:

دل وقت سماع بسوی دلدار برد — جان را بسرا پرده اسرار برد
این‌زمزمه مرکبی‌است‌مرروح‌تورا — بردارد و خوش بعالم یار برد[1]

فیثاغورث و افلاطون، تاثیرموسیقی وآواز ونغمه‌های موزون را درانسان ازآن‌جهت میدانستندکه آنها یادگارها و خاطره‌های خوش موزون و حرکات آسمان‌ها برای انسانست‌که درعالم ذر والست‌وجهان پیش ازتولد می‌شنیده وبآن مأنوس بوده‌است، بسخن دیگر آنان معتقد بودندکه روح‌آدمی پیش ازآنکه ازمبدأکل و اصل خویش جدا شود، نغمه‌های آسمانی را می‌شنیده و بآن خوگرفته است و موسیقی ازآن‌جهت که‌آن یادگارهای‌گذشته را بیدار میکند و تجدید خاطره می‌نماید مارا بوجد می‌آورد

۱ - ازشیخ سعدالدین حموی عارف قرن‌هفتم

و درما شوروحال ایجاد میکند .

مولاناجلال‌الدین تیزنظری شبیه به‌این دارد آنجاکه ازهجرت ابراهیم ادهم و ترک ملك خراسان سخن میگوید:

لیك بد مقصودش از بانگ رباب — همچومشتاقان خیال‌آن خطاب
ناله و سرنا و تهدید دهل — چیز کی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها — از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ‌است‌اینکه‌خلق — می‌سرایندش به‌طنبور وبه حلق
مؤمنان گویند کانار بهشت — نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزاء آدم بوده‌ایم — دربهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گر چه بر ما ریخت آب و گل شکی — یادمان آید از آنها اندکی[1]

ازجنید پرسیدند، چون‌است‌که مردم‌آرمیده‌اند وچون سماع بشنوند، حرکت اندرایشان پدیدارگردد. گفت: آنکه خداوند تعالی فرزندآدم را ازپشت آدم بیرون آورد برمثال ذره ، به‌ایشان خطاب‌کرد «الست بربکم» خوشی سماع‌کلام خداوند بر ارواح ایشان ریخت، چون سماع شنوند ازآن یادکنند روح بحرکت اندرآید .[2]

برخی از حکیمان‌گفته‌اندکه بی‌اعتدالی از ویژه مرکبات است و چون روح انسان مرکب نبوده ومجرد وبسیط میباشد بنابراین درحد اعتدال‌کامل است وبهمین جهت اعتدال است‌که انسان ازشنیدن آهنگ‌های موزون ومعتدل سرمست میگردد و از دیدن اندام‌های موزون ومعتدل خوبرویان مجذوب می‌شود، ناله موزون آبشارها و نغمه معتدل جویبارها احساسات او را بشور وهیجان می‌آورد و درحقیقت آنچه بشر را مفتون و مجذوب‌کسی یا چیزی می‌نماید، همان تناسب معنوی است‌که میان روح واشیاء موزون وجود دارد .

آری، ادبیات تمام جهان از : «ودائی» و «زردشتی» و «یونانی» و «رومی» و «اسلامی» و غیره ، همه تجلی‌گاه جذبه و شوروشوق و وجد وحالی است‌که سراسر کائنات را فراگرفته وانسان را مظهرخاص‌آن جلوه و «امانت دار»آن قرارداده است، نه‌تنها انسان، بلکه حیوانات وجانوران نیزاز این جذبه‌ها محروم نیستند و ازشعر و موسیقی، دوعامل و وسیله مهم‌این جذبه‌ها وشوروشوق‌ها مست وسرخوش میگردند. سعدی دراین باره چه‌خوش سروده است :

دانی چه گفت مرا ، آن بلبل سحری — تو خود چه آدمئی، کزعشق بی‌خبری
اشتر بشعر عرب درحالت است و طرب — گرذوق نیست تورا، کزطبع‌جانوری[3]

کوتاه سخن اینکه: تاثیر هنر بطوراعم و شعروموسیقی و نغمه وسرود، بطور اخص در انسان و رشدمعرفت و ادراك وی غیرقابل انکار است، واین تاثیروتاثر از طبیعت وسرشت او سرچشمه‌گرفته وانعکاسی ازموج خروشان دریای درون بشرمیباشد و اگر دربعضی ازادیان، موسیقی ونغمه‌های موزون وآوازخوش، تحریم ویا تحدید بحدود وشرایط ویژه‌ای شده است، ازجهت آثار و نتایج اجتماعی‌آنها است‌که امکان مفسده درآنها درصورت توام شدن بامسائل وموضوعات دیگر، پیش‌بینی شده‌است .

نقش سماع در تصوف ـ شعروآوازوسرودورقص که‌همه‌آنها تحت عنوان‌صوفیانه «سماع» درآمده درعرفان اسلامی نقش‌مهمی ایفاءکرده وازدیرباز مورد توجه عارفان بوده‌است. عارفان برای نیل‌به «حال» که‌آن را نزول رحمت‌الهی می‌شمردند، اهمیت

---

۱ ـ مثنوی دفترچهارم
۲ ـ ترجمه رساله قشیریه ص ۶۰۰
۳ ـ گلستان، باب دوم

بزرگی قائل بودند ومعتقد بودندکه حال، برعکس «مقام» تنها باکوشش و مجاهدت سالك بدست نخواهد آمد، بلکه‌آن عطوفت و رحمت و عنایتی است‌که از جانب پروردگارنازل می‌شود وبا رقه‌ای‌الهی و ربانی است‌که نصیب سالك میگردد. درباره مدت این حال واستمرار و دوام‌آن سخن‌های گوناگون، بسیار گفته شده است، برخی آن را آنی وموقت میدانند وبعضی تامدتی قابل استمرار و دوام و ثبات. عطار در شرح حال سهل‌بن عبدالله تستری (شوشتری) می‌نویسد: نقل است‌که چون سهل سماعی شنیدی اورا «وجدی» ازمظاهر «حال» پدیدآمدی، بیست‌وپنج‌روزدرآن وجد بماندی وطعام نخوردی و اگر زمستان بودی، عرق میکردی‌که پیراهنش ترشدی، چون در آن حالت علماء ازاو سئوال کردندی، گفتی ازمن مپرسیدکه شما را ازمن و ازکلام من دراین وقت هیچ منفعت نباشد.»

حاصل آنکه عارفان برای دست‌یابی به «حال» اهمیت ویژه‌ای قائل بودند و از همان آغازجنبش فکری تصوف باکوشش هرچه تمامتر درجستجوی وسائل و عواملی بودندکه بتواند انگیزه پیدایش این «حال» باشد وبتدریج دریافتندکه موسیقی وشعر از وسائل سودمند و مؤثر برای رسیدن به این مقصود میباشد و از این رو شنیدن و استماع نواها و نغمه‌ها با آلات نوا و مخصوصاً بالحن وآهنگ وآواز را عده‌ای از مشایخ صوفیه ازآداب و رسوم تصوف ساختند واین موضوع‌از زمان ابوبکرکلاباذی (متوفی ۳۸۰ ه) وکتاب «التعرف» وی وارد مؤلفات وآثارتصوف گردید ومورد بحث قرارگرفت و اصطلاحاً آن را «سماع» نام نهادند و چون سماع بیشتر با شعروترانه توام و همراه بود ازاین رو شعر را از وسائل با اهمیت وصول بحال دانستند و ازاین تاریخ شعر وارد مباحث عرفان وتصوف شد و درتکامل و تلطیف‌آن نقشی مؤثر ایفا کرد، چنانکه خواهدآمد. اینك موضوع سماع و اختلاف عقاید وآراء را دراین باره اجمالاً بررسی می‌کنیم:

چنانکه مذکورافتاد بیشتربزرگان تصوف ومشایخ عرفان نیزبطورکلی سماع را اگر توام با «ملاهی» و«مناهی» و فسق و معاصی باشد جایز نمی‌شمارند، اما اگر بمنظور نیل به «حال» و راهی برای وصول به «وجد» باشد، اکثرآنان، نه‌تنها آن را مجاز ومباح میدانند، بلکه برآن تاکید دارند و ازقبیل عباداتش می‌شمارند. اینان میگویند: سماع حالتی درقلب ایجاد می‌کندکه «وجد» نامیده میشود و این وجد حرکات بدنی بوجود می‌آوردکه اگرحرکات غیرموزون باشد «اضطراب» واگرحرکات موزون باشدکف زدن و «رقص» است.[1] همانگونه‌که سالك وعارف از راه چشم به جلال‌وجمال وعظمت حق پی‌می‌برد، از راه سمع و شنیدن آواز و ترانه‌های خوش و حرکات موزون وجمع فکر نیز بشکوه و زیبائی وکبریائی وجمال خداوند میتواند راه یابد.

نظر امام محمد غزالی‌درباره سماع ـ امام محمد غزالی، حجة الاسلام جهان اسلام قرن پنجم وفقیه بزرگ شافعی نیزصوفی معتدل و میانه‌روی است‌که سماع را مخالف سنت و مغایر احکام مذهب نمیداند وآن را باقیود وشروطی‌که همه صوفیان میانه‌رو به‌آنها معتقد ومقید بوده‌اند، جایز می‌شمارد غزالی هم معتقد است‌که سماع نیزمانند دیگر مسائل ظاهری و اعمال صوری عبادی باید در راه‌کمال روح و تهذیب نفس بکار گرفته شود. وی بخشی ازکتاب بزرگ «احیاءالعلوم» را به مسئله سماع اختصاص داده[2] که بشکل کوتاه، خلاصه‌آن را درکتاب کیمیای سعادت آورده است.

۱ ــ احیاءالعلوم ج۲ ص ۲۶۸ـ۲۶۹

۲ رك: احیاءالعلوم ج۲ ص۲۶۸ـ۳۰۶

دراین کتاب نیز درباره اباحت سماع و قسمتهای حلال و حرام آن و همچنین درآثار و ادب سماع بحث شده است که قسمتهائی ازآن دراینجا نقل میشود. وی نخست تحت عنوان «اباحت سماع وبیان آنچه از وی حلال است وآنچه حرام» چنین مینویسد:

«بدانکه ایزد تعالی را سری است در دل آدمی که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش درآهن، و چنانکه بزخم سنگ برآهن آن سرّ آتش آشکارگردد و بصحرا افتد، همچنین سماع آواز خوش و موزون آن گوهر آدمی را بجنباند و در وی چیزی پدید آرد، بی آنکه آدمی را درآن اختیاری باشد و سبب آن مناسبتی است که گوهر دل آدمی را باعالم علوی که (عالم ارواح گویند) است. و عالم علوی حسن وجمال است و اصل حسن وجمال تناسب است وهرچه تناسب است نمودگاریست ازجمال آن عالم، چه هرچه جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمرهٔ جمال و حسن آن عالم است، پس آواز خوش موزون متناسب هم شبهتی دارد ازعجایب آن عالم، بدان سبب آگاهی در دل پیداآید و حرکت و شوقی پدید آید که باشد که آدمی خود نداند که چیست؟ و این در دلی بود که ساده بود و ازعشقی و شوقی که بدان راه برد خالی باشد، اما چون خالی نباشد وبچیزی مشغول بود، آن درحرکت آید وچون آتشی که دم در وی دمند، افروخته ترگردد و هرکه راکه دوستی خدای تعالی بردل غالب باشد، سماع وی را مهم بود که آن آتش تیزترگردد و هرکه در دل دوستی باطل بود، سماع زهر قاتل وی بود و بر وی حرام بود.»

نظرشیخ ابوسعیدابوالخیر ـ شیخ ابوسعید ابوالخیر سماع هرکس را رنگ روزگار او میداند: «سماع دوستان بحق باشد، ایشان برنیکوترین رولی بشنوند و خدای تعالی میگوید فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، سماع هرکس رنگ روزگار وی دارد، کس باشد که بردنیا شنود وکس باشد که برهوا شنود وکس باشد که بردوستی شنود وکس باشد که برفراق و وصال شنود، این همه وبال ومظلمت آن کس باشد چون روزگاربا ظلمت بود، سماع با ظلمت بود وکس باشد که برمعرفت شنود ، هرکس در مقام خویش سماع میکند، سماع آن درست بود که از حق شنود وآن کسانی باشند که حق تعالی ایشان را بلطفهای خود مخصوص کرده باشد والله لطیف بعباده ، بندهٔ تملیك خدا بود و بندهٔ تخصیص خدا بعبادت، اینها تخصیص است ایشان را، شنوائی ازحق بود.»[۲]

نظرمولوی درباره سماع ـ مولانا جلال الدین نیز از حامیان بزرگ سماع و طرفدار موسیقی و شور و وجد و حال است و درسراسر آثارمنظوم او بویژه غزلیات آتشین دیوان کبیرش نغمات موسیقی وآهنگ آن موج میزند. سماع و رقص که از سده‌های چهارم و پنجم درکتب معتبر و مهم تصوف مورد بحث واقع شد و متدرجاً در عمل بصورت سنت وآداب صوفیه درآمد درعهد مولانا بگونه‌ای شدید و جدی مورد توجه قرارگرفت و چنانکه مذکور افتاد، در سلسله مولویه توان گفت که سماع و رقص جنبه عبادت بخودگرفت وشوروشوق و وجد وحال وپایکوبی و دست افشانی در این طریقه وجه ممتاز میباشد و بهمین سبب اروپائیانی که بخانقاه «مولویه» در قونیه رفته‌اند ومجالس سماع ورقص وپایکوبی ودست افشانی آنها را دیده‌اند بایشان «درویشان چرخ زن یا رقصنده» نام نهاده‌اند.[۱]

میگویند این راه و روش را مولانا خود بمریدانش تلقین کرده است و وی پس از غیبت شمس تبریزی درسال ۶۴۵ هجری ، بیشتر اوقات خود را درفراق شمس به

---

۲ ــ اسرارالتوحید ص ۲۲۰

سماع میگذرانید آن‌چنانکه مورد اعتراض و انکار فقها و متشرعان قرار گرفت. بطور کلی فرق صوفیه را میتوان بدوقسم تقسیم کرد: یکی اهل زهد و ریاضت و عبادت و ذکر و فکر و دیگر اهل وجد و حال و رقص و سماع، توان گفت که فی‌المثل فرقه نقشبندیه از قسم اول و سلسله قادریه از قسم دوم می‌باشد و طریقه مولویه از این جهت حد وسط و جامع میان دو طریقهٔ مذکور است که عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را با عشق و شور و جذبه و وجد و حال و رقص و سماع جمع کرده است و بسخن دیگر مراتب و مدارج سیر و سلوك مولویه از عبادات شرعی شروع و بمقام جذبه عشق و شور و مستی و وجد و رقص و سماع منتهی میگردد. اما مولانا نیز این امور را برای همگان نمی‌پسندد و آن را جز برای پیش‌کسوتان و کاملان و واصلان طریق روا نمیدارد او میگوید:

برسماع راست هرکس چیر نیست — طعمه هر مرغکی انجیر نیست
خاصه مرغ مردهٔ پوسیده‌ای — بر خیالی اعمی بسی دیده‌ای !
محرم این هوش جز بیهوش نیست — مر زبان را مشتری جز گوش نیست[۲]

ساز و آواز در نظر مولوی نغمه عاشقانه توحید است و از این رو سماع را غذای روح عاشقان و وسیله جمعیت خاطر و قوت فکر و ضمیر میداند :

پس غذای عاشقان آمد سماع — که از او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گیرد از بانگ و صفیر[۳]

مولوی سماع و رقص و پایکوبی را، ترك زهد، ترك خودگرائی و توجه به مردم‌گرائی میداند، او میگوید: تا غایت بندگی‌ها میکنم ... می‌کوشم و می‌فروشم مگر اصحاب خود را به جمالی و کمالی و حالی رسانیدن.[۴] او شعر و موسیقی و رقص و بطور کلی سماع صوفیانه را وسیله میداند، نه هدف و هدف را نیل بحال و نیل بحق میداند و سماع را چنین توجیه میکند: «... چون مشاهده کردیم که مردمان به هیچ نوعی بطرف حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم میماندند ، بطریق لطافت سماع و شعر موزون که طبایع مردم را موافق افتاده‌است، آن معانی را درخورد ایشان دادیم... چنانکه طفلی رنجور شود و از شربت طبیب نفرت نماید و البته فقاع (شیره) خواهد، طبیب حاذق دارو را در کوزه فقاع کرده ، بدو دهد تا بوهم آنکه فقاع است شربت را برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد.[۵]

باز درباره سماع چنین میگوید: «دریغا اهل قونیه از سماع بر ذوق ما ملول می‌شوند و در زیر، زیر، طعنه میزنند و بدین خوشی‌ها و شادیهای ما راضی نیستند اما آخرالامر ... اهل آن زمان (زمانهای آینده) سماع دوست شوند و مردم راضی باشند و «عالم عشق» همه جهان را فروگیرد و کافه مردم عاشق کلام ما شوند.»[۶]

مولوی، آن مردی که تا سی و هشت سالگی خود مجتهد بزرگ و «مفتی اعظم» مذهب حنبلی بشمار میرفت، پس از ملاقات با شمس آن‌چنان بموسیقی و سماع دل باخت که حتی بطور هفتگی ، مجلس مخصوص سماع بانوان توام با گل‌افشانی و رقص و پایکوبی برپا میداشت[۷] و خود تا آن حد بسماع مشغول میشد که نمازش گاهی قضا میگردید و باوجود تذکر بوی موسیقی را رها نمی‌کرد و بلکه نماز را ترك میگفت![۸]

مولانا مجلس سماع را بزم خدا میداند. افلاکی می‌نویسد: «... قاضی عزالدین (مقتول در ۶۵۴ یا ۶۵۶ ه) در اوایل حال بغایت منکر سماع درویشان بود روزی ...

---

۱ ــ سرچشمه تصوف در ایران ص ۱۱۸
۲ ــ مثنوی دفتر اول
۳ ــ همان مأخذ دفتر چهارم
۴ ــ افلاکی ۳ر۴
۵ ــ افلاکی ۳ر۱۱۶
۶ ــ افلاکی ۳ر۱۸۹
۷ ــ افلاکی ۳ر۴۶۸
۸ ــ افلاکی ۳ر۳۲۸

مولانا شورعظیم کرده سماع کنان ازمدرسه خود بیرون آمد، بسروقت قاضی عزالدین درآمد وبانگی بر وی زد و ازگریبان قاضی گرفت و فرمودکه: برخیز «بزم خدابیا»! کشان ،کشان بیاوردش ونمودش آنچه لایق حوصله او بود، قاضی عزالدین جامه‌ها را چاك زده بسماع درآمد وچرخ میزد و فریادها میکرده.»[1]

میگویند مولانا درفن موسیقی وضرب و اصول الحان وقوف کامل داشته‌وخود ساز و رباب را بسیار خوش و استادانه می‌نواخته است[2] و این راه و روش را خود بمریدانش تلقین کرده است و بنابه‌تصریح افلاکی او چرخ‌زدن وشاید موسیقی را هم از مرادش شمس تبریزی‌آموخته افلاکی میگوید : «سلطان ولد ـ فرزند مولانا جلال‌الدین ـ حکایت فرمودکه... «کرای بزرگ» که جده من بود مادری، پدرم را بسماع ترغیب داد، در ابتدای سماع پدرم دست افشانی میکرد، چون حضرت مولانا شمس الدین‌تبریزی رسید اورا چرخ‌زدن نمود .»[3] بنابراین، آئین «رقص‌چرخان» که معمول میان فرقه مولویه است از تعلیمات شمس تبریزی است .

باری چنانکه مذکورافتاد آنچه‌که ازشرح حال مولوی بدست می‌آید وی پس از غیبت شمس بیشتراوقات خود را درفراق شمس بسماع میگذرانیده . افلاکی می‌نویسد: «درآن غلبات شور و سماع‌که مشهور عالمیان شده بود از حوالی زرکوبان میگذشت، مگر آوازضرب تق، تق ایشان بگوش مبارکش رسید و ازخوشی‌آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهرشد وبچرخ درآمد، شیخ نعره زنان از دکان خود بیرون آمد و سردرقدم مولانا نهاده بیخود شد، مولانا او را چرخ‌گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست‌که مراطاقت سماع خداوندگارنیست ازآنکه غایت ریاضت قوی ضعیف شده است .....»[4]

تاثیر سماع درمستمعان ـ مؤلفان‌بزرگ‌صوفیه‌که تراجم‌احوال‌رجال تصوف و عرفان را نوشته‌اند درباره آثار سماع و تاثیرآن درجان و دل مستمعان و سماعان حکایاتی نقل‌کرده‌اندکه برخی ازآنها خالی ازغرابت و شگفتی نیست. ازجمله عطار ضمن شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی و ملاقات او با شیخ ابوسعید می‌نویسد:«... چون از نان خوردن فارغ شدند، شیخ بوسعیدگفت: دستوری بود تاچیزی برگویند، شیخ گفت ما را پروای سماع نیست، لیکن بسرموافقت تو بشنویم، بدست بربالشی میزدند و بیتی برگفتند و شیخ درهمه عمر خویش همین نوبت بسماع نشسته بود، مریدی بود شیخ را ابوبکر خَرَقی‌گفتندی و مریدی دیگر، دراین هردو چندان سماع اثرکردکه رگ شقیقه هردو برخاست و سرخی روان شد. بوسعید سربرآورد و گفت: ای شیخ وقت است‌که برخیزی، شیخ برخاست و سه‌بار آستین بجنبانید و هفت‌بار قدم برزمین زد، جمله دیوارهای خانقاه در موافقت او در جنبش در آمدند. بوسعید گفت: باش‌که بناها خراب شوند، پس گفت بعزةالله که آسمان و زمین موافقت تو را در رقصند، چنین نقل‌کرده‌اندکه درآن حوالی چهل‌روز طفلان شیر فرانستدند.»[5]

و نیز می‌نویسد: «نقل است‌که شیخ بوسعید و شیخ‌ابوالحسن خواستندکه بسط آن یك بدین درآید و قبض این یك بدان شود، یکدیگر را دربرگرفتند، هردوصفت

---

۱ ـ افلاکی ۲۳/۳

۲ ـ مولوی‌نامه ج۲ ص ۵۹۵ـ۵۹۶

۳ ـ افلاکی ۸۴/۴

۴ ـ رساله «تحقیق احوال و زندگی مولوی» ص ۱۰۱

۵ ـ تذکرةالاولیاء ج۲ ص ۱۷۲ـ۱۷۳

نقل افتاد. شیخ بوسعید آن شب تا روز سربزانو نهاده بود و میگفت و میگریست و شیخ ابوالحسن همه شب نعره همی‌زد و رقص همی‌کرد، چون روزشد، شیخ ابوالحسن بازآمد وگفت ای شیخ اندوه بمن باز ده‌که ما را با آن اندوه خود خوشتر است، تا دیگر بار نقل افتاد.»[۱]

گویند روزی شیخ ابوسعید دربازار نیشابورمیرفت، نزدیك نحاس خانه رسید، آواز چنگ بشنید، بگریست، کنیزك ترك مطربه چنگ میزد واین بیت میگفت:

امروز دراین شهرچومن یاری نی آورده ببازار و خریداری نی
آن‌کس‌که خریدار، بدو رایم نی وآن‌کس‌که بدورای،خریدارم‌نی

شیخ آن چنان تحت تـاثیر قرارگرفت که همانجا سجاده بیفکند و بنشست و کنیزك را بخواست تا آوردند، او را ازمالکش خرید وآزادکرد و وی را بعقد کسی که به‌او دلبستگی داشت درآورد.[۲]

ونیز می‌نویسند: روزی شیخ ابوسعید درحال سماع بودوتحت تاثیرآن نعره‌ها میزد ورقص میکرد درحلقه جمع، چون بنشست بحاضران‌گفت: هفتصد پیر ازمشایخ در ماهیت تصوف سخن گفته‌اند. تمامترین و بهترین همه‌آنها این است‌که استعمال الوقت بماهواولی به.[۳]

هجویری می‌نویسد: «گویندکه مریدی اندر سماع نعره بزد، پیر ورا گفت: خاموش! وی‌سربرزانو نهاد و چون نگاه کردند، مرده بود. و از شیخ بومسلم فارس بن‌غالب‌الفارسی، شنیدم که‌گفت: درویشی اندرسماع اضطرابی میکرد یکی دست بر سر وی نهادکه بنشین، نشستن همان بود و رفتن از دنیا همان. و جنید میگوید: که دیدم درویشی را اندر سماع جان بداد. و رُقی روایت‌کند از دراج‌که اوگفت: من‌با ابن‌الفوطی برلب دجله میرفتیم، میان بصره و اُبلّه، بکوشکی فرارسیدیم، نیك‌مردی برآن درنشسته بود وکنیزکی بدان درنشسته‌که وی را مرغناه کرد و میگفت:

فی‌سبیل‌الله ود کان منی‌لك یبذل
کل یوم تتلون غیر هذا بك اجمل

وجوانی را دیدم اندر زیر دیوارکوشك ایستاده، با مرقعه[۴] و رکوه[۵]. گفت: ای‌کنیزك بخدای‌تو برتوکه‌این بیت بازگوی‌که از زندگانی من یك‌نفس بیش نمانده است، تاباری‌جان باستماع این بیت برآید، کنیزك دیگرباره بازگفت آن جوان نعره بزد، جان از وی جدا شد.»[۶]

قشیری می‌نویسد: «از رقی حکایت‌کنندکه گفت بمغرب دوپیر بودند یکی را «جبله» گفتندی و دیگر «زریق» این زُریق روزی بزیارت جبله شد و هردو شاگردان بسیار داشتند، مردی از اصحاب زریق چیزی برخواند، یکی از اصحاب جبله بانگی بکرد و در وقت بمرد، چون دیگر روز بود، جبله گفت زریق را، کجا است آن مرد که وی چیزی برخواند، بگو تا آیتی برخواند، جبله بانگی بکرد، قاری بمرد، جبله گفت: یکی‌بیکی، وستم آن‌کردکه پیش دستی کرد؟»[۷].

۱: «همان مأخذ ص ۱۷۳

۲ - حالات و سخنان شیخ‌ابوسعید ص ۱۳۴-۱۳۲

۳ - اسرارالتوحید ص ۲۵۱

۴ - جامه پاره و بهم دوخته

۵ - جامه بك‌لا

۶ - کشف‌المحجوب ص۵۳۲-۶۳۳ و ترجمه رساله قشیریه ص ۶۱۲-۶۱۳

۷ - ترجمه رساله قشیریه ص ۶۰۹

می‌نویسند: «جوانی درصحبت جنید بود، چون سماع شنید، بانگ کرد، جنید گفت: اگر بیش چنین کنی درصحبت من نشائی، پس وی صبر می‌کرد بجهدی عظیم تا یکروز، چندان خویشتن نگهداشت که بآخر، یك بانگ کرد و شکمش بشکافت وفرمان یافت!»[1]

جامی ضمن شرح حال شیخ روزبهان بقلی می‌نویسد: «گویند که وی پنجاه سال که درجامع عتیق درشیراز تذکیر کرد و وعظ گفت، اول که بشیراز درآمد ومی‌رفت تا مجلس گوید، شنید که زنی دختر خود را نصیحت میکرد که ای دختر، حسن خود را باکس اظهار مکن که خوار و بی‌اعتبار میگردد، شیخ گفت: ای زن حسن به آن راضی نیست که تنها و منفرد باشد، او همه آن میخواهد که باعشق قرین باشد، حُسن و عشق در ازل عهدی بسته‌اند که هرگز از هم جدا نباشند. اصحاب وی را از استماع آن چندان وجد و حال عارض شد که بعضی درآن بسرفتند از عالم!.»[2] ازاین قبیل روایات وحکایات درکتب صوفیه بسیارمی‌توان دید ودراینجا بیش‌ازاین مجال نقل آنها نیست.

رقص - رقص ازنظر صوفیه عبارت ازحرکات موزونی است که براثر سماع و ذکر و وجد وحال پدید می‌آید ودرسالك بیخودی‌وشوریدگی ویژه‌ای بوجودمی‌آورد حجة‌الاسلام غزالی رقص را این چنین توصیف وتعلیل می‌نماید: «سماع حالتی درقلب ایجاد میکند که «وجد» نامیده میشودواین وجد حرکات بدنی بوجودمی‌آورد که اگرحرکات غیرموزونی باشد آن را «اضطراب» گویند و اگر حرکات موزونی باشد. کف زدن و «رقص» می‌نامند[3]. چنانکه پیش از این هم مذکور افتاد اشاره برقص و پایکوبی و دست‌افشانی درآثار متصوفه مکررآمده است و بیشترمشایخ صوفیه آن را درصورتی که به «جد» باشد، نه بهزل، روا و مجاز دانسته‌اند و برخی هم آن راشمول عنوان «لهوولعب» درآورده واصولاً مباحش نشمرده‌اند.

نظر هجویری درباره رقص - هجویری درکتاب کشف‌المحجوب زیر عنوان «باب‌الرقص» بیانی کوتاه و سودمند دراین باره دارد. وی میگوید: «بدانکه اندر شریعت و طریقت مررقص را هیچ اصلی نیست ازآنچه آن «لهو» بود به اتفاق همه عقلا، چون بجد باشد وچون به هزل بود، لغوی بود وهیچ‌کس ازمشایخ‌آن رانستوده است و اندرآن غلو نکرده و هراثر که اهل حشو اندرآن بیارند همه باطل بود وچون حرکات «وجدی» و معاملات اهل تواجد بدان مانند بوده است، گروهی ازاهل هزل بدان تقلید کرده‌اند و اندرآن غالی شده و از آن ملعبی ساخته، و من دیدم از عوام گروهی می‌پنداشتند که ملعب تصوف جزاین نیست، آن بردست گرفتند وگروهی‌اصل آن را منکر شدند و درجمله، پای بازی شرعاً و عقلاً زشت باشد از اجهل مردمان، و محال بودکه افضل مردمان آن‌کنند، اما چون خفتی مردل را پدیدارآمد و خفقانی بر سرسلطان شود، وقت قوت گیرد، حال اضطراب خود پیداکند، ترتیب و رسوم بر خیزد، آن اضطراب که پدیدارآید نه رقص باشد ونه‌پای بازی ونه‌طبع پروردن که‌جان گداختن بود وسخت دور افتدآن‌کس ازطریق صواب که‌آن را رقص خواند و دورتر آن‌کس که حالتی راکه ازحق بی‌اختیار وی بحرکت آن را بخودکشد و حالت حق نام‌کند، آن حالت‌که وارد حق است چیزی است‌که به نطق بیان نتوان‌کرد، من لم یلق، لایدری.»[4]

---

۱ - کیمیای سعادت ص ۳۸۷ و ترجمه رساله قشیریه ص ۶۱۰-۶۱۱

۲ - نفحات ص ۲۵۶

۳ - احیاء ص ۲۶۸

۴ - کشف‌المحجوب ص ۵۴۱-۵۴۲

نظر امام محمد غزالی ـ امام محمد غزالی درباره اباحت وحلیت رقص چنین میگوید: «و رقص مباح است که زنگیان درمسجد رقص میکردند که عایشه بنظاره شد و رسول گفت: ـ علیه السلام ـ «یا علی، تو ازمنی و من ازتو» از شادی این رقص کرد و با جعفر گفت: «تو بمن مانی بخلق و خلق» وی نیز ازشادی رقص کرد، و زیدبن حارثه راگفت: «تو برادر و مولای منی» رقص کردازشادی. پس کسی که میگوید که این حرام است خطا میکند، بلکه غایت این آن است که بازی باشد و بازی نیز حرام نیست وکسی که بدان سبب کند تاآن حالت که در دل وی پیدا می‌آید قوی‌تر شود، آن خود محمود بود.»[1] درجای دیگر میگوید: «رقص سبب تحریك شادی و نشاط است و هر شادی و نشاط مباح است، پس تحریك محمود آن جایز و مباح میباشد» و اضافه میکند: «رقص منبعث از شادی و فرح است بنابراین حکم آن، حکم باعث آن است یعنی اگر آن چیزی که باعث و مسایه رقص شده ، مجاز و مباح و محمود باشد . رقص نیز مباح و محمود خواهد بود و اگر ملموم باشد، رقص نیزملموم میباشد.»[2] وی آنگاه در اواخر بحث سماع که بطور مشروح و مفصل درکتاب احیاءالعلوم بیان کرده نتیجه کلی و نهائی که میگیرد این است: حرمت و حلیت اینگونه امور اصولا دائر مدار نیت و قصد است و نسبت باشخاص و افراد مختلف، حکم آن تغییر و تفاوت میکند، ممکن است امری ازکسی ممدوح باشد و همان امر نسبت بکس دیگر ملموم، درباره شخصی مباح باشد و در باره دیگری حرام. و بر همین قاعده است موضوع رقص و مانند آن از مباحات که برای دسته‌ای حلال و برای دسته‌ای دیگر حرام میباشد. او معتقد است که «مباحات عوام، سیئات ابرار است و حسنات ابرار سیئات مقربان.»[3]

مؤلفات عربی وفارسی دربارهٔ سماع

این بود، اجمالی ازعقاید و فتاوای بعضی‌از مؤلفان معروف و مشهورتصوف درباره سماع که شرح تفصیلی‌آن را باید درکتب وتالیفات مهم صوفیه بررسی نمود و همانگونه که مذکور افتاد، موضوع سماع از زمان تالیف کتاب التصوف کلاباذی به بعد درهمه کتابها و تالیفات صوفیه مورد بحث‌وتدقیق قرارگرفته ودراین زمینه، نه تنها صوفیه و عرفا، در مؤلفات خود ازآن سخن گفته‌اند، بلکه بسیاری از فقهاء مذاهب اسلامی از تسنن و تشیع درکتب فقهی خود ابواب مخصوصی در باره سماع و غناء و حلیت، یا حرمت آن دارند و برخی از دانشمندان کتابها و رسائل مستقلی دراین‌باب نوشته‌اند ازجمله درمیان‌آثاراپوعبدالرحمن محمدبن‌حسین‌سلمی نیشابوری که یکی از نخستین مؤلفان تصوف است ۳۲۵-۴۱۲ ه.ق. بعنوان «کتاب السماع» نام برده‌اند.[4] و این خود میرساندکه از زمان وی در پایان قرن چهارم وآغاز قرن پنجم هجری، موضوع سماع در میان بزرگان صوفیه مورد بحث و نظر بوده است. کتاب دیگری نیزبنام «ایضاح‌الدلالات فی‌جواز سماع الالات» تالیف: «عبدالغنی‌بن‌اسمعیل بن عبدالغنی نابلسی (۱۰۵۰-۱۱۴۳ ه.ق) شاعر معروف و متصوف سوریه در دست میباشد .[5]

در زبان‌فارسی نیزکتاب جامع‌وجالبی‌دراین‌زمینه وجود دارد بنام«ازالة‌القناع عن وجوه‌السماع» معروف به «نغمهٔ عشاق» تالیف یکی از مشایخ متاخر هندوستان بنام: محمدنورالله‌بن محمد، مقیم، عبدالغفوری اعظم‌پوری حنفی‌چشتی‌صابری قدوسی

---

۱ ـ کیمیای سعادت ص ۳۸۷
۲ ـ احیاء ج۲ ص ۳۰۴
۳ ـ همان مأخذ ص ۳۰۶-۳۰۵
۴ ـ کشف‌المحجوب ص ۵۲۳
۵ ـ سرچشمه تصوف‌درایران ص ۱۲۹

ازمشایخ‌طریقه‌«چشتی»هند که‌درتاریخ ۱۲۴۴ هجری‌قمری‌بپایان رسانیده‌است[1] درکتاب «بستان السیاحه» تالیف حاج زین‌العابدین تمکین شروانی زیرعنوان «دربیان تحسین صوت حسن و حرمت غنا و فرق میان غنا و صوت حسن» شرح مبسوط و جامعی در این زمینه وجود دارد و درآن همه نظرها و فتاوای علما و فقها را ذکرکرده است و ازاین‌حیث بسیار سودمند میباشد، همچنین حاج نایب الصدر (معصومعلیشاه) نیزدر کتاب طرائق‌الحقایق شرح مفصلی درباره غنا وسماع دارد و عقاید واقوال موافقان و مخالفان را بیان داشته است. رساله‌ای نیز بفارسی در سماع و فتوت بنام «الهدیة السعدیه‌فی‌معانی‌الوجدیه» تالیف احمدبن محمدطوسی عارف قرن هفتم در دست‌است که درباره اباحت وحلیت سماع باحادیث و روایات متعددی استنادکرده است.

در پایان این بحث نکته‌ای درخور تأمل و توجه بنظر می‌آید وآن این است که: درآثار صوفیه عراق و مغرب ظاهراً ذکری از سماع و آداب و رسوم آن دیده نمی‌شود و تنها در تالیفات وآثار صوفیه ایران است‌که بطور تفصیل از سماع سخن رفته و غالباً با شرایطی به اباحت و حلیت آن حکم داده شده است و اگر فرقه‌هائی در دیگرکشورها باشندکه بسماع پردازند ظاهراً ازایران بدان بلاد رفته‌اند. بنابراین پرسش‌هائی در این مورد بذهن میرسد که: آیا سماع صوفیانه اسلامی رنگ و ذوق ایرانی داشته و از فرهنگ و هنر ایران سرچشمه گرفته و وارد فرهنگ اسلامی شده است؟ آیا ترویج و اشاعه سماع بوسیله عارفان نامی و صوفیان بزرگ ایرانی اسلامی، عکس‌العمل و واکنش ممنوعیت موسیقی و ترانه و آواز ازسوی بعضی از فقیهان ومتشرعان اهل سنت نبوده است؟ که عارفان ایرانی و صاحبان ذوق رابسوی فرهنگ وهنر ایران قدیم وآئین و آداب سرودهای مذهبی زردشتی کشانیده است؟ آیا مجالس وعظ و تذکیر مشایخ تصوف و عرفان اسلامی همراه با سماع صوفیانه و سرود عارفانه وآواز عاشقانه، نمونه و اثری از «مفاوضات» «اوپانیشاد»های هندکه تعلیمات شفاهی مرشدان بمریدان‌نزدیک‌خود بوده، نیست؟ و این خود نمیرساندکه تصوف اسلامی، دست‌کم تا این حد و هراین قسمت از آئین و سنت صوفیانه هندی رنگ گرفته است؟ آیا این مجالس سماع و شور و موسیقی و رقص و قوالی‌که در ایران و هند و پاکستان و ترکیه که هنوزهم نمونه‌هائی از آن وجود دارند، همه ازیک‌آبشخورنیستند؟. آیا تفاوت «تصوف عاشقانه» سنائی‌وعطارومولوی با «تصوف عابدانه» محی‌الدین بن‌عربی اندلسی و ابن فارض مصری‌که اصل او نیز اندلسی بود و پیروان‌آنها تفاوت و جدائی میان ذوق شرق وغرب. تلقی نمیگردد؟ اینها مسائلی هستند قابل تعمق وتحقیق‌که خود میتواند موضوع کتاب مستقلی واقع شود.

---

۱ ــ همان مأخذ ص ۱۲۶

عرفان وشعر

چنانکه مذکور افتاد، صوفیان و عارفان برای نیل به «حال» که‌آن را رحمت الهی می‌شمردند، اهمیت بزرگی قائل بودند. ازاین رو درپی اسباب و عواملی بودند که بوسیله آنها «حال» را بیابند. تاریخ تصوف و عرفان گواهی میدهد که یکی از مهمترین و برجسته‌ترین آن وسائل و عوامل، «شعر» بوده است وشعر از همان آغاز پیدایش تصوف برای‌نیل به حال و رسیدن به راز درون، مورد توجه وعلاقه‌صوفیان و مشایخ بزرگ عرفان قرارگرفته است وشنیدن نوا واستماع نغمه و ترانه راعده‌ای از مشایخ ازآداب و رسوم تصوف ساختند و همانگونه که‌گفته شد نام اصطلاحی و فنی مجموع آن را «سماع» نهادند.

نقش شعردرتکامل عرفان ـ درآغازکار و ازهمان زمان‌که تصوف روبرشد نهاد و از وارستگی صرف و زهد و پارسائی خشک بیرون آمد، پیشوایان تصوف بیش از هرچیز به موضوع «محبت» و «عشق» پرداختند و شعر نقش مهمی در رواج این موضوعات و درنتیجه تکامل عرفان و تصوف اسلامی، ایفاء کرد، همانطور که عرفان و تصوف نیز درتکامل ادبیات اعم از نظم و نثر بطورکلی نقش بسیار بزرگی داشته است. صوفی اهل دل و صاحب ذوق، پیوسته در فضای خیالات، احساسات و عواطف و رویاهای صوفیانه و شاعرانه خویش در طیران و سرخوش است و بهترین زبانی که بتواند ترجمان این عواطف و مبین این احساسات باشد و مظهر شوروشوق و جذبه و حال اوگردد. زبان دل و احساسات، یعنی «شعر» است، این است‌که شعراز همان آغاز نه تنها یکی از وسایل و عوامل برای ایجاد حال صوفی‌گردید. بلکه یکی از علل و اسباب مهم پیشرفت عرفان و تصوف نیز بحساب آمده است.

میان شعر وعرفان رابطهٔ مشترک معنوی وجود دارد: عرفان مذهب دل است و شعر زبان دل، این دو بهم آمیخته‌اند و جدا ناشدنی! اشعار شاعران مشحون از مفاهیم و اصطلاحات و لغات وکلماتی است که اکثراً در سخنان و گفته‌های عارفان موجود است و درسخنان وکلمات عارفان نیز اصطلاحات ولغات شاعران را فراوان میتوان یافت. برخی ازمؤلفان معتقدندکه تاثیر و نفوذ تصوف واصطلاحات والفاظ ویژه‌آن درشعر پرده استتاری بود، برای بیان مطالبی‌که ازلحاظ دینی و مذهبی کفر-آمیزمی‌نمود ومدح لذایذ وخوشی‌های زندگی مظروفی بودکه درظرف‌الفاظ صوفیانه ریخته میشد و شاعر چون معمولاً ازترس تکفیر روحانیان جرأت‌نمی‌کرد صراحتاً عشق بمعشوق و شراب و مستی را بسراید و بستاید، این است که پناه به الفاظ و اصطلاحات مخصوص صوفیانه می‌برد و چنین وانمود میکرد که این موضوعات و تمثیلات‌را برای‌استعاره و برای بیان معتقدات صوفیان بکار می‌برد. مثلاً کلمات: «می» و«مستی»،گویامفهوم، «شورعرفانی» و«میخانه»،«خانقاه» و«هرجائی» «درویش» و کلمه «دوست» و«معشوق» و«ساغر عشق» و«میفروش» و«خرابائی» مفهوم «خدا را» میرساند، بااستفاده ازاصطلاحات و طرزبیان صوفیان، شاعران می‌توانستند ازشیکه تفتیش عقاید روحانیان مسلمان اجتناب کنند.[1]

این عقیده بنظر درست نمی‌آید، بلکه بایدگفت: اینگونه لغات و اصطلاحات را صوفیان و عارفان از شاعران گرفته‌اند و آنها را در مفاهیم و معانی عرفانی بکار

۱ ــ تاریخ ایران تا پایان سدهٔ ۱۸. تالیف ، پطروشفسکی و غیره ، ترجمهٔ کریم کشاورز ج۱ ص ۳۱۶-۳۱۷

برده‌اند و هرکدام را بمعنی مخصوص اصطلاحی خود استعمال کرده‌اند تا ذهنهای ابتدائی و ساده راکه بمعنی و مفهوم این کلمات و لغات آشنائی دارند، بدآن معانی و مفاهیم والای عرفانی که منظور نظر آنان است، آشنا سازند و خود نیز مقصود و منظورشان را ازآن لغات و اصطلاحات تبیین کرده‌اند، بسخن دیگر چون سروکارشان با کودکان افتاده است، زبان کودکی گشاده‌اند و با مردم به اندازهٔ عقل و خرد آنان سخن گفته‌اند، تا با اینگونه گفته‌های ساده و معمولی طالبان و سالکان راه طریقت را در مسیر افکار و اندیشه خویش قرار دهند و بسوی حقیقت هدایت و ارشادشان نمایند. و بالاخره بقول مولوی :

اصطلاحاتی است مرابدال را — که از آن نبود خبر غفال را

شمس مغربی یکی از شاعران چیره دست قرن هشتم هجری که بعمق عرفان نفوذ کرده بود و در اشعارش درباره مفاهیم و مسائل عرفانی عقاید عارفانه خود را صریحاً اظهار داشته، در مقدمه منثور دیوان اشعارش دراین زمینه شعری دارد که بی‌مناسبت نیست دراینجا نقل گردد. میگوید:

پس ار بینی در این دیوان اشعار — خرابات و خراباتی و خمار
بت و زنار و تسبیح و چلیپا — مغ و ترسا وگبر و دیر ومینا
شراب و شاهد و شمع و شبستان — خروش بربط و آواز مستان
پی و میخانه و رند و خرابات — حریف‌وساقی ونرد ومناجات
نوای ارغنون و نالهٔ نی — صبوح و مجلس و جام پیاپی
خم و جام و سبوی می فروشی — حریفی کردن اندر باده نوشی
ز مسجد سوی میخانه دویدن — در آنجا مدتی چند ، آرمیدن
گرو کردن پیالهٔ خویشتن را — نهادن برسر می جان و تن را
گل و گلزار و سرو وباغ و لاله — حدیث شبنم و باران‌وژاله
خط و خال و قد و بالا و ابرو — عذار و عارض و رفتارو گیسو
لب‌ودندان وچشم شوخ سرمست — سروپا ومیان و پنجه و دست
مشو زینهار از این گفتار درتاب — برومقصود ازآن گفتاردریاب
مپیچ اندر سر و پای عبارت — اگر هستی ز ارباب اشارت
نظر را نغز کن ، تا نغز بینی — گذر ازپوست کن تا مغزبینی
نظر گر بسر نداری از ظواهر — کجا گردی ز ارباب سرائر
چوهریك راازاین‌الفاظ‌جانی‌است — بزیرهریك‌ازاینها جهانی‌است
توجانش را طلب، ازجسم بگذر — مسمی جوی باش ازاسم بگذر
فرو مگذار چیزی از دقایق — که تا باشی زاصحاب حقایق

شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» که یکی ازعالی‌ترین منظومه‌های عرفان است درپاسخ آن مرد خراسانی که سئوال میکند:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت — که دارد سوی چشم و لب اشارت ؟
چه جویداز رخ و زلف وخط‌وخال — کسی‌کاندر مقامات‌است واحوال .؟

میگوید :

هرآن چیزی که در عالم عیان است — چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان‌چون‌زلف‌وخط‌وخال‌وابروست — که‌هرچیزی بجای خویش، نیکوست
تجلی گه جمال و گه جلال است — رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است — رخ وزلف بتان را زان دوبهر است
چو محسوس‌آمد این الفاظ مسموع — نخست ازبهر مسموع‌است، موضوع

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند سر او را چشم غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

او معتقد است که معانی عرفانی و واردات قلبی، قابل تعبیر و توجیه لفظی نیستند، و آنچه در معانی عرفانی و قلبی آمده هرگز نمی‌توان با کلمات و لغات و الفاظ بیان کرد.

معانی هرگز اندرحرف ناید که بحر بیکران درظرف ناید

عالم معنی عالم بی‌نهایت است و بادیهٔ محدود بین نمیتوان به آن راه یافت و هرچه گفته شده است بقدر فهم تست! و به اندازه خرد و عقل تو.

رابعهٔ عدویه نخستین نغمه‌سرای عرفان - آنچه از تاریخ تصوف و عرفان بدست می‌آید، توان گفت که «رابعهٔ عدویه» (متوفی ۱۳۵ ه) نخستین صوفی وعارفی است در اسلام که از محبت و عشق دم زده و دراین باره نغمه‌سرائی کرده و بسرای اظهار اندیشه‌های عرفانی خود بشعر توسل جسته است. گویند پدرش مردی تهیدست بود و در روزگار کودکی رابعه بمرد، مادرش را نیز درکودکی از دست بداد. او را بهنگام کودکی ستمگری بربود و به‌کنیزی فروخت، اما پارسائی و تقدس زندگی او بوی امکان داد که‌آزادی خویش را بازیابدو «گروهی میگویند برمطربی افتاد،آنگاه بردست حسن بصری توبه‌کرد و دور از دیگران سالها دربیابان منزوی و خلوت‌نشین گردید، بعد ازآن عزم حجش افتاد وسپس به‌بصره آمد و درآنجا جمعی ازهمفکرانش دور او را گرفتند و به ارشادش دل بستند.[1]

راز و نیازهای صوفیانه و بدیهه‌گوئی‌های عارفانه وی بسیار شورانگیز است او رابطه بندگی وشوریدگی خود را باخدا غالباً بصورت عشق ومحبت بیان میکند: «... محبت حق چنان مرا فراگرفته است که دوستی و دشمنی غیر نمانده‌است»[2] او همین مفهوم را درشعری چنین می‌سراید:

«انی جعلتك فی الفؤاد محدثی و ابحت جسمی من اراد جلوسی»
«فالجسم منی للجلیس مؤانسی و حبیب قلبی فی الفواد انیسی»[3]

«من دل خویش را به همدمی و همرازی ویژه تو قرار دادم و تن بخود را به هم نشینم واگذاردم.»

«آری تن من با هم نشینانم مانوس است و دل من با محبوبم.»

گویند رابعه را وقتی بسرخانه حسن بصری گذر افتاد، حسن سر از دریچه بیرون کرده بود و میگریست، آب چشم حسن برجامهٔ رابعه رسید، سرنگریست، پنداشت باران‌است، چون معلوم اوشدکه‌آب چشم حسن بود، حالی روی بسوی‌حسن کرد وگفت: ای‌استاد این‌گریستن از رعونات نفس است، آب چشم خویش نگاهدار تا دراندرون تو دریائی شود چنانکه درآن دریا دل را بجوئی. بازنیابی «الا عند ملیك مقتدر...»[4] ازمحبت خدایش‌پرسیدندکه اورا دوست‌داری؟گفت دارم، گفتندشیطان‌را دشمن‌داری؟گفت‌نه! گفتندچرا؟گفت:ازمحبت‌رحمان‌پروای‌عداوت شیطان ندارم...»[5]

او در باره عبادت خدا چنین میگوید: «و بعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك و لارغبة فی‌جنتك، بل‌کرامة لوجهك الکریم و محبة فیك.»[6]

---

۱ - رك: تذکرةالاولیاء ج۱ ص ۶۴-۶۵
۲ - همان مأخذ ص ۷۱
۳ - عوارف‌المعارف ص ۱۰۷
۴ - تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۶۹
۴ - همان مأخذ ص ۷۱
۵ - نفحات ص ۵۴۴

عارفان نغمه‌سرای دیگر - خلاصه آنکه سخنان رابعه نمایانگر آن است که در اوایل قرن دوم هجری روحیه عرفانی در عمق جنبش روحانی زهاد وشد کرده بود و تصوف زاهدانه و عابدانه میرفت که به «ترانه» عشق الهی تبدیل گردد و درسده‌های بعد بتدریج جلوه کرد و کامل گردید و عارفان و مشایخ بزرگ از سده دوم بسرودن و خواندن ترانه بمنظور وصول به «حال» می‌پرداختند که بخشی ازقدیمی‌ترین شعرها و ترانه‌هابزبان‌عربی‌راابونصرسراج طوسی درکتاب اللمع که میگویند کهن‌ترین مؤلفات تصوف و عرفان است جمع‌آوری کرده است. در این کتاب می‌بینیم عارف بزرگ ابو زکریایحیی‌معاذ رازی (متوفی ۲۵۸ ه) که میگویند نخستین عارفی است که دوره کامل نظریات‌صوفیانه خود را ازفراز منبر بیان داشته، سرود عشق ومحبت را چنین سروده است:

اموت بداء لا یصاب دوائیا — و لا فرح مما اری فی بلائیا
یقولون یحی جن من بعد صحة — و لا یعلم العذال مافی حشائیا
اذا کان داءالمرء حب ملیکه — فمن‌غیره یرجی، طبیبا مداویا
مع‌الله یقضی دهره متلذذاً — تراه مطیعا،کان‌اوکان عاصیا
فروني و شاني لاتزیدون کربتی — وخلوعنانی‌نحومولی‌الموالیا
الافاهجروني‌و ارغبوا فی‌قطیعتی — و لا تکشفوا مما یحن فوادیا
کلونی‌الی المولی وکفوا ملامتی — لانس با المولی‌علی‌کل مابیا[1]

«من از دردی جان میدهم که او را درمانی نیست
و به بلائی دست بگریبانم که از آن رهائیم نیست
میگویند : یحی پس از بهبودی دیوانه شده است
و سرزنش کنندگان از درون من آگاه نیستند
هنگامی که بیماری مرد ، عشق او بفرمانروایش باشد
جز او بکدام طبیب حاذق می‌تواند امیدوار باشد
او زندگی‌خود راباخدای‌خویش‌بسرمی‌برد‌وللذت می‌یابد
خواه او را فرمان بردار بینی و یا سرکش
مرا بحال خود گذارید و اندوه مرا افزون نسازید
عنان مرا سردهید تا نزد فرمانروای فرمانروایان روم
آری از من دوری گزینید و بگریزید
و آنچه راکه دل من در خودنهفته دارد‌آشکار نسازید
مرا به فرمانروایم بسپارید و سرزنشم نکنید
تا از همه گذشته ، بتوانم با او مانوس باشم»

ازعارف معروف ابراهیم خواص (متوفی ۲۷۱ ه) درباره صبرو رضا بشنویم که از مقامات تصوف است :

«صبرت علی بعض‌الاذی خوف کلته — ودافعت‌عن‌نفسی‌لنفسی‌فنرت
و جرعتها المکروه حتی تدربت — و لو جرعته جملة لاشمازت
الارب ذل ساق للنفس عزة — و یارب نفس بالتعزز، ذلت
اذا ما مددت الکف التمس الغنی — الی‌غیرمن قال‌اسئلونی‌فشلت
سأصبر نفسی ان فی‌الصبر عزة — وارضی‌بدنیائی وانهی قلت[2]

۱ - اللمع ص ۲۵۳
۲ - همان مأخذ ص ۲۵۰

برخی از آزارها را از بیم همه آنها تحمل و شکیبائی کردم
و نفس خویش را بخاطر نفسم از خود باز کردم تا بزرگی یابد
آنچه بد میدید به او نوشانیدم تا آنکه بدان خو گرفت
و اگر همه را یکباره می‌آشامید از آن بیزاری می‌یافت
آه چه خواریهائی که جام عزت برای نفس می‌آورد
وچه بسیار نفس‌هائی که پس از عزت و بزرگی بخواری می‌افتد
اگر دستم را دراز کنم و جز او از کسی که
گفته بود «از من بخواهید» خواهشی کنم دستم خشک باد
نفس خویش را به بردباری خو میدهم چرا که در اینست بزرگی و عزت
و بدنیای خویش با همه ناچیزی آن خو رسندم»

برای ما امروز اینگونه اشعار و ترانه‌ها خالی از غرابت و شگفتی نیست و بسیار عادی بنظر میرسد اما در آن روزگاران که تنها قرآن و حدیث و ادعیه ماثوره در راز و نیاز و مناجات مسلمانان مورد توجه بود، پرداختن به شعر و بیان حاجت و مناجات بدرگاه خداوند، بصورت غزل و ترانه تحول بزرگی در چگونگی طرز تفکر و تبدیل احوال زاهدان معروف بشمار می‌آید و شعر را میتوان مظهر عظیمی از این تغییر و تحول بحساب آورد.

این از مناجات‌های جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ ه) است:

«یا من قد النار فی قلبی بقدرته لو شئت اطفیت من قلبی بك النارا
لاهاران مت من خوف ومن حذر علی فعالك بی ، لاغار ، لاغارا[۲]

«ای آنکه با نیروی خود در دل من آتش افروختی
اگر می‌خواستی آتش را در دلم خاموش می‌کردی»
«ننگ نیست اگر از بیم بپرهیز ، بمیرم
آنچه با من کنی نیز ننگ نیست ، ننگ نیست»

ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴ ه) سوز و گداز درون و شور عاشقی خویش را که از آتش عشق و محبت سرچشمه دارد چنین وصف می‌کند:

«ذاب مما فی فوادی بدنی و فوادی ذاب مما فی البدن
فاقطعوا حبلی وان شئتم صلو کل شئی منکم، عندی حسن
صح عند الناس انی عاشق غیر ان لم یعلمو اعشقی لمن؟»[۳]

«تنم از آنچه در دل دارم ، آب شد
و دل نیز از آنچه در تن است آب گردید
رگ مرا ببرید و اگر خواستید آن را گره بزنید
هرچه از سوی شما آید برای من نیکوست
مردم بدرستی میدانند که من عاشق هستم
اما نمیدانند عاشق کیستم و عشقم به کیست؟

و نیز از اوست:

رأنی فاورانی عجائب لطفه فهمت و قلبی باالفراق یذوب
فلاغائب منی فاسلو بذکره و لا هو عنی معرض فاغیب[۴]

مرا دید و شگفتی‌های محبت خود را نشانم داد
آگاه شدم و دلم در آتش فراق آب شد

---

۲ - اللمع ص ۲۴۷ ۳ - همان مأخذ ص ۲۵۲
۴ - اللمع ص ۲۵۲ ـ ۲۵۳

این ابیات دلنشین نیز که نشانه‌ای از روح بلندپرواز و دید والای او نسبت به دین است از اوست:

لقدکنت قبل‌الیوم انکر صاحبی — اذا لم یکن دینی الی‌دینه دان
فاصبح قلبی، قابلاً کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوثان و کعبة طائف — والواح توراة ومصحف قرآن
ادین بدین الحب کیف توجهت — رکائبه، فالحب‌دینی‌وایمانی[1]

«دیروزمن‌ازدوست‌خودروی‌برمی‌تافتم — اگرکیش‌وی‌راهمسان‌مذهب‌خویش‌نمی‌یافتم
اماامروزدل‌من‌پذیرای‌هرنقشی‌شده‌است — چراگاه آهوان ، و دیر راهبان
خانه بتان و کعبهٔ مسلمانان — الواح تورات و مصحف قرآن
من بدین عشق و محبت تسلیم شده‌ام — هر جا که کاروان آن رهسپار گردد
آری محبت دین من است وایمان من»

قطعه شیوای زیر نیز از اوست، درحرکت تکاملی عبودیت:

عبدنا الهوی ایام جهل و اننا — لفی غمرة من سکرنا ، من شرابه
وعشناز مانا نعبدالحق للهوی — من الجنة العلیا ، و حسن ثوابه
فلما تجلی نوره فی قلوبنا — عبدنا رجاء فی‌اللقاء و خطابه
فمرجع انواع العبودیة الهوی — سوی من یکن عبداً لعز جنابه
و یعبده من غیرشیئی من‌الهوی — و لا للنوی من ناره و عقابه[1]

در روزگار نادانی ، هوی را پرستش کردیم و در مستی شراب آن غرقه بودیم روزگاری‌نیزحق‌راپرستش‌نمودیم،ازروی‌هوی بخاطربهشت‌برین‌ونعمتهای‌والای‌آن پس آنگاه که نور او در دلهامان تجلی کرد اوراپرستش‌کردیم‌بامیدکلام‌اوودیداراو آری ، مرجع انواع عبودیت ، هوی است جز آنکه بندهٔ ، حضرت اوست و او را ، نه برای هوی پرستش میکند و نه از بیم ، آتش و عقاب او

عمربن فارض

یکی دیگرازمعروفترین شاعران صوفی، عربی زبان، «ابوحفص، عمربن فارض حموی»است (۵۷۶-۶۳۲ ه) وی‌ازقبیله «بنی‌سعد» است، قبیله‌ای‌که «حلیمه»مرضعه پیامبر اسلام از آن بود.[2] ابن فارض از اکابر علماء مصر و یکی از قصیده سرایان مشهور ادبیات تصوف و عرفان بشمار می‌آید. اصل وی از اندلس بود و در مصر تولد و نشو و نما یافت، میگویند چون در علم فرائض علم‌کمال برافراشت به ابن الفارض شهرت‌یافت.[3] وی معاصرمحی‌الدین‌بن‌عربی است ودرعهد ایوبیان میزیست، در گیرودار جنگهای صلیبی درمصر بود، آنگاه به مکه رفت و عاقبت بعزلت و خلوت وانزواگرائید. دراشعارش، لطف و زیبائی و عمق معنی ویژه‌ای وجود دارد، او را دیوانی است مشتمل برفنون لطائف و بدایع و مشهورترین قصیده عارفانه او قصیده «تائیه» است، بنام «نظم‌السلوك» که در حدود هفتصدوپنجاه بیت نوشته‌اند.[4] و مشتمل برمسائل اساسی تصوف و از شیواترین و با حالترین و عمیق‌ترین اشعار صوفیانه محسوب است. وبعد ازاو سرمشق بسیاری ازگویندگان و مایه‌الهام عارفان شده‌است. گویند اواین اشعار را برقاعده شاعران نمی‌سرود، بلکه هرگاه‌که جذبه‌ای بدو می‌رسید، روزها وهفته‌ها ازحواس خود غایب می‌شد، چون بخود حاضرمیگردید

---

۱ - نصوص‌الفصوص‌فی‌شرح‌الفصوص ص ۳۴
۲ - نفحات ص ۵۳۹
۳ - ریاض‌العارفین ص ۳۷۱
۴ - نفحات ص ۵۴۱ - ریاض‌العارفین ص ۳۷۱

و بخود می‌آمد آن ابیات را املاء می‌کرد. سی یا چهل، یا پنجاه بیت می‌شد، بعد از آن باز ترك شاعری می‌نمود تا وقتی که همان حالت، معاودت میکرد که باز کار را از سرمیگرفت.

بر قصیده تائیه ابن‌فارض، شروح بسیاری نوشته شده از جمله شرحی بسیار عالمانه است از عزالدین محمود کاشانی مولف کتاب مصباح‌الهدایه ومفتاح‌الکفایه، بنام «کشف الوجوه‌الغر، لمعانی نظم‌الدر» که از شروح ممتاز قصیده تائیه میباشد. جامی درترجمه حال عزالدین محمود مینویسد که «وی صاحب ترجمهٔ هوارف» است و شارح قصیده تائیه فارضیه، وبسی حقایق بلند و معارف ارجمند دراین دو کتاب درج کرده است و قصیده را شرح مختصر مفید نوشته است وکشف معضلات و حل مشکلات آن کرده است بمقتضای علم وعرفان وذوق و وجدان خود، بی‌آنکه مراجعت کند بشرح دیگر چنانکه در دیباچه آن خود گوید . . .» عزالدین محمود دراین شرح عالمانه و محققانه، پس از دیباچه‌ای ادبی وعرفانی، بطرح ده اصل در دو قسمت و هرقسمتی مشتمل برپنج فصل پرداخته و بسیاری از اصطلاحات صوفیه و مفاهیم عرفانی را دراین فصول شرح داده و سپس بشرح قصیده پرداخته است به‌این نحو که ابیات را جداجدا عنوان کرده و پس از تحلیل و تجزیه و نکات و دقائق ادبی آن نخست آن بیت را ترجمه و سپس شرح و تحقیق نموده است.

بطوریکه عزالدین محمود درمقدمه شرح خود می‌نویسد، قصیده تائیه بعنوان «نظم‌الدر» موسوم است و وی بدین مناسبت نام شرح خود را «کشف‌الوجوه‌الغر لمعانی نظم‌الدر» انتخاب کرده است، اما جامی نام قصیده را «نظم السلوك» عنوان میکند و در شأن نزول این نام ازقول ابن فارض چنین می‌نویسد: «چون قصیده تائیه گفته شد رسول را صلی‌اله علیه و اله وسلم، بخواب دیدم، فرمودند که یا عمر، ما سمیت قصیدتك؟ گفتم یا رسول‌الله آن را اوانس‌الجنان نام کرده‌ام. فقال رسول (ص) لا، بل سمها نظم‌السلوك، فسمیتها بذالك.»

درباره اهمیت‌وعظمت این قصیده، میگویند ابن عربی از ابن فارض خواست تا قصیده تائیه خود را شرح کند. ابن فارض گفت بهترین شرح تائیه من «فتوحات المکیه» تو است!. براین قصیده شرح دیگری موجود است از میرسید علی همدانی یکی ازعرفا: بنام «مشارب‌الاذواق» که ازلحاظ فهم‌معانی‌ودرك مفاهیم قصیده بسیار سودمند میباشد. قصیده تائیه با مطلع زیر آغاز میگردد:

سقتنی حمیاالحب راحة مقلتی و کاسی محیامن‌من‌الحسن‌جلت

و چنانکه مذکور افتاد بـالغ برهفتصدوپنجاه بیت میباشد. وی را قصیده «تائیه» دیگری نیز درمسائل و موضوعات عرفـانی هست که در مقابل «تائیه» کبری «تائیه صغری» نامیده شده و درحدود یکصدوسه بیت میباشد. و قصیده‌خمریه او نیز معروف و مشهور است که با این مطلع آغاز میگردد:

شربنا علی ذکر الحبیب مدامة سکرنا بها من قبل ان‌یخلق‌الکرم

میگویند بعد از مرگ وی وقتی شیخ برهان الدین ابراهیم حمیری از عارفان زمان باجمعی ازبزرگان بزیارت قبرش رفتند، دیدند خاك بسیار قبر وی رافراگرفته است، برآن نشست و این بیت را برخواند:

مساکین اهل‌العشق حتی‌قبورهم علیها تراب‌الذل بین‌المقابر

عبدالکریم جیلی

دیگر از قصاید معروف صوفیانه بزبان عربی قصیده‌ای بنام «النوادرالعینیه

فی بوادرالغیبیه» از عبدالکریم ابراهیم‌بن عبدالکریم جیلی (۷۶۷ - ۸۰۵ ه) مؤلف کتاب مشهور «الانسان‌الکامل فی‌معرفة الاواخروالاوائل» است که مشتمل برمفاهیم و مواضع گوناگون ومسائل‌اساسی تصوف میباشد وبنابگفته خود جیلی «زمانه برآستین حقایق چنان طرازی نبافته و روزگار بسبب دشواری آن ، فهمش را دشوار ساخته است». این قصیده عینیه مرکب از پانصد وسی‌وچهار بیت است که جیلی سی‌وشش بیت آن را درکتاب الانسان‌الکامل درچند مورد بعنوان شاهد آورده است ؛ ازجمله درآفرینش عالم مثلی جالب زده است وآن را به یخ و ذات احدیت را به آب تشبیه کرده که نام یخ براین آب بسته شده عاریتی و مجازی است و نام‌آب برآن حقیقی. او خطاب بذات واجب‌الوجود دراین باره چنین میگوید:

وماالخلق فی‌التمثال الاکثلجة — وانت بهاالماء الذی هونابع

و ماالثلج فی‌تحقیقنا، غیرمائه — وغیران فی‌حکم دعته‌الشرایع

ولیکن یذوب‌الثلج یرفع حکمه — ویوضع حکم‌الماءوالامرواقع

آفرینش در مثل همچون یخی است و توآب روان هستی، و یخ بـه تحقیق ما جزآب نیست و بنابحکم شرایع دو خوانده می‌شود اما یخ چون آب شود، حکم یخی ازآن برداشته می‌شود حکم آبی برقرار میگردد و کار صورت میگیرد.

فصل چهارم - آشنایی با نظم و نثر عرفانی، منتخب از کتاب شرح قصیده میر فندرسک

شرح غزلیات عرفانی میر فندرسک

چرخ، این اختران تفرقه و غش در نیستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالا هستی

توضیح و تبیین این بیت موقوف است بر اصول و قواعدی چند که در حکمت متعالیه مبرهن است علی سبیل التفصیل ولکن در اینجا علی سبیل الاجمال ذکر نمائیم تا بصیرت حاصل شود.

اصل حکمی: مراتب وجود بقسمت اولیه سه گونه است: وجود بشرط لا و وجود لابشرط و وجود بشرط شیء. اول مرتبه احدیت است که او را عالم لاهوت و مقام غیب الغیوب و کنز مخزون و غیب مکنون نیز گویند چه آنجا هیچ انحصاری و حدی و تعینی نیست. دوم وجود منبسط که بسیط علی الممکنات من الله تا الی انتهاء و وجود مطلق و فیض مقدس و حق مخلوق به و مقام قاب قوسین و من رآنی فقد رأی حقیقت محمدیه و رحمت واسعه و کلمه کن لازم نیز نامند. سوم وجودات مقیده محدوده از عقل کل الی هیولی الکل که حکما از آن حد و تعینات ماهیت تعبیر کنند و عرفا بعین ثابت. قال الشیخ (۱) فی الفتوحات (۲) الوجود الحق هو الله و الوجود المطلق فیضه و الوجود المقید آثاره.

تقسیم آخر: مراتب موجودات بقسم دیگر شش گونه است: اول مرتبه احدیت که ذکر شد. دوم واحدیت که مقام اسماء و صفات حق است که او را عالم لاهوت و مقام اولوالعزم و برزخیه کبری و فیض اقدس نیز گویند. سوم مرتبه جبروت که عالم عقول است و اقلام الهی اند و عالم قضا و دوره مبضاء و کن نیز عرش و انوار قاهره نیز نامند. چهارم ملکوت اعلی که عالم نفوس کلیه است و الواح محو و اثبات و عالم قدر و دوره خضراء و عالم مثال و کن خضر است. پنجم عالم ملک و ناسوت که عالم طبیعت و عالم شهادت است و دوره حمرا و کن حمر است.

صورت پیران اگر با مردان همسر — حاجت با لاستی با هفت خط و کاکل نیست

قاعدهٔ اشراقیه : بدانکه حکمای اشراق چون سقراط و افلاطون قائلند که هر نوعی از انواع عالم طبیعت را فردیست مجرد لایزلی غیر دائر در عالم ابداع که مناط علم باری است بآن نوع و مثل و مرتبه آن نوع است باذن الله تعالی که آنها را عقول عرضیه و ارباب انواع و مثل نوریه افلاطونیه نامند چه افلاطون در باب اثبات آنها سعی بلیغ

و بیت ثانی در معنی تعلیل بیت اول است و حاصل مرام ناظم ره این است که : موجودات عالم شهادت همه منتظم و منتشر و منظم و منسق و بر وفق حکمت و غایت است و چگونه چنین نباشد و حال آنکه آنها صور ارباب انواع که علوم فعلیه حقتعالی اند و اینها نیز مظاهر و اظلال اسماء حسنی و صفات عینیه و ظلال الجمیل جمیل. کما قال الحکمی : موجودات عالمنا الأدنی ظلال موجودات العالم الأعلی و این مطلب را در کتب حکمیه ثابت نموده اند

تقسیم عرفانی : مراتب معرفت بر سه گونه است : مرتبه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین مرتبه علم الیقین مانند آنکه دخانی مرئی شود در خلف جداری در این صورت یقین بوجود نار حاصل آید با آنکه نار بصر و مرئی نشود مرتبه دوم آنکه شخص خود را در آتش افروخته بسوزد و عین آتش شود چون علم در آتش نهاده و نار بنار که در نار فانی شده عین آن گردد و این مرتبه فوق جمیع مراتب است .

تحقیق اشراقی : سلم و نردبان معرفت را هفت پایه است : چهار پایه آن در طی مراتب علم الیقین درکار است و سه پایه آن در طی مرتبه اخری چهار پایه اول را ارکان اربعه و بعد عرش نیز نامند و آن این است : محسوسات . تخیلات . مدرکات معقولات چه ادراک مطلقا بر چهار گونه است زیرا که مدرک یا صورت است یا معنی . هر یک یا مقارن با مادهٔ و بعبارهٔ اخری یا مقید است یا مطلق . ادراک صورت مقارن مقیده بماده را محسوس گویند و ادراک صورت مرسله مطلقه را تخیل گویند چه در محسوسات شرائطی چند است در تشکیل حضور ماده خارجیه و وضع و محاذات مخصوصه و جهت معینه و غیرها که هیچیک از آنها در صور تخیلیه نباشد . ادراک معانی مقارن مادهٔ موهومات است و ادراک معنی مرسل مطلق . معقولات . مثلا ادراک انسان بر چهار قسم متصور و ممکن است : اگر صورت یکی از اشخاص آنرا مشاهده ادراک کنی احساس نامند و اگر صورت همان شخص را تصور کنی تخیل و اگر معنی انسان و حقیقت آنرا

که حیوان ناطق باشد ادراک کنی اگر جمادات هنوز مضاف بصورت حسی یا خیالی است آنرا
توهم گویند و چنانچه حیوان ناطق را مطلقاً مرسلاً بالقید و مضافاً الی شیء آخر درک کنی
تعقل باشد و شه پایه دیگر مقام سر و لطیفه و مخفی است که مرتبه توحید افعال و صفات
و ذات باشد (۱) و اصطلاحی قیامت صغری و وسطی و کبری است .

تبیین آخر : همین هفت پایه را اهل معرفت اطوار سبعه قلبیه نامند وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ
أَطْوَارًا (۲) و لطایف سبع و هفت بحر و هفت دشت نیز گویند کما قیل : (در قرآن وَقَدْ خَلَقَكُمْ در دو
هفت دشت است در این دلوی پر هول و باک هفت بحر است که نه آب در آن است و نه خاک
و هفت شهر عشق هم نامند چنانچه مولوی فرماید :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

و آنها مراتب سبعه طولیه نفس ناطقه است و آن این است .

طبع (مقام) صدر (خیال) قلب (وهم) روح (عقل) سر (سر) خفی (لطیفه) اخفی (مخفی)

تنبیه : بدانکه آیه نور را تطبیق بر این مقامات هفتگانه نموده اند قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى اللّٰهُ
نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ (طبع) فِيهَا مِصْبَاحٌ (صدر) الْمِصْبَاحُ
فِي زُجَاجَةٍ (قلب) الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ (روح) دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ
(سر) مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ
نَارٌ (خفی) نُورٌ عَلَى نُورٍ (اخفی) يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
(۱) باین تفصیل که مراد از مشکوة مرتبه طبع گرفته اند و مصباح (صدر) و زجاجه را گرفته
اند (قلب) و گفته اند و کوکب دری را (روح) و شجره مبارکه را مقام (سر) و نار را (خفی)
و نور علی نور را مقام (اخفی) .

و از آنجا که آنچه در انسان صغیر است نظیر آن در انسان کبیر می باشد بازاء آن مراتب سبعه
عوالم سبعه طولیه است که عالم ناسوت و ملک و عالم ملکوت سفلی و عالم ملکوت اعلی
و عالم جبروت و فیض مقدس و فیض اقدس و مرتبه احدیت بوده باشد (۱) آیه ۳۵ از سوره ۲۴ النور است

تنقیح: سلاک را باعتبار طی مقامات سبعه که از مرتبه قوه بفعلیت آید چهار سفر مصطلح است
اول سفر من الخلق الی الحق و آن از اول مقام طبع است تا آخر مقام صدر. دوم سفر
بالحق فی الخلق و آن از اول مقام قلب است تا آخر مقام روح. سوم بالحق فی الحق و آن از بدایت
مقام سر است الی ما شاء الله. چهارم من الحق الی الخلق و این سفر از خواص انبیاء مرسل است
از جهت تکمیل خلق. تتمیم: بعد از تمهید این مقدمات واضح که هر یک در جای خود
مبین است. بباید دانست که این بیت، اش راست بقوس ثانی صعود که همین یوم التلاق
و حقیقت معاد اشیاء است. قال علی م وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان
زکیها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل علیها. چنانچه بیت اول ایماء
بقوس اول نزول که حقیقت سیر التعدد و مبدأ اشیاء است. قال الشیخ فی الفتوحات
ایجاده الاشیاء اختفائه فیها مع الخلق ایاها و ایجادها لها فی الغیاب الکبری لصورة وحدة
و قهره ایاها بازالة تعیناتها و جعلها متلاشیة کما قال تعالی کل شیء هالک الا وجهه
(۱) و فی الصغری تحوله من عالم الشهادة الی عالم الغیب فکما ان الوجود التعینات کلها
انما هو بالتجلیات الالهیة فی مراتب الکثرة کذلک زوالها ایضا بالتجلیات الذاتیة فی مراتب الوحدة
فالماهیات صور کمالاته و مظاهر اسمائه و صفاته ظهرت اولا فی العلم ثم فی العین

ای عاشقان بشارت که تا این جدائی برسد زمان وصلت بکند خدا خدائی

پس از این بیت دائره وجود تمام شد و هر چه هست از این دائره بیرون نیست.

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری گر ابو نصرستی و گر بوعلی سینستی

بلی. شرح مجموعه کل مرغ نخرد بس که هر کو در ته خود از سعت نی دانست (۱)

آنانکه در صدد دستیابی حقایق موجودات هستند چهار طایفه اند زیرا که علم بحقایق اشیاء یا بطریق
بحث و فحص و تفکر است یا بطریق مجاهدات و تقدس. هر یک از این دو یا مطابقه با شرعی از
شرایع و دینی از ادیان را لازم دارد. و از ظاهر شرع انحراف و تجاوز نمیکنند یا آنکه مطابقه
با شرع را لازم ندارد بلکه لازم مطابقه عقل است که باطن شرع است. چه العقل شرع
فی الداخل والشرع عقل فی الخارج زیرا که اکابر حکما پس آن طایفه که
تحصیل علم را از راه تفکر کنند و از ظاهر شرع منحرف نشوند متکلمین اند و آنها که از طریق تفکر
تحصیل کنند بدون مطابقه با ظاهر شرع مشائین اند که سلسله آنها معلم اول از ظاهر

(۲) است و معلم ثانی ابونصر فارابی (۳) که اسمش محمد بن طرخان است و شیخ ابوعلی (۴)
نیز که ملقب بر رئیس الحکما و رئیس طایفه است و وجه تسمیه مشائیه این است که این طایفه
در حال تعلیم و تفکر در حرکت بوده است چنانچه در تعریفش گفته اند: اَلْفِکْرُ حَرَکَةٌ مِنَ الْمَطَالِبِ
وَالنَّتَائِجِ اِلَی الْمَبَادِیْ وَالْمُقَدِّمَاتِ اَوَّلاً ثُمَّ حَرَکَةٌ مِنَ الْمَبَادِیْ وَالْمُقَدِّمَاتِ
اِلَی الْمَطَالِبِ وَالنَّتَائِجِ ثَانِیاً و در تحدیش هیچیک از این حرکتین نیست چه تعریف حد این
است که اَلْحَدُّ هُوَ الظَّرْفُ بِالْحُدُوْدِ الْوُسْطٰی دُفْعَةً وَاحِدَةً و آن طایفه که
اندوه مجاهدات نفسانی و تحدیش در ریاضات تحصیل علم نمایند و مطابقه شرعی را اللذم و مرعی دارند
عرفا و متصوفه اند و آنان که مطابقه را مرعی ندارند لکن از طریق ریاضت از نفس صرف نکنند
اشراقیین اند چنانچه تسمیه افلاطون (۱) در آسایش سقراط (۲) و غیرها بین ناظم این
شخص از اکابر را در این بیت ذکر کرده که هرگاه اینها که از اساطین فلسفه میباشند این بیانات را
نشنیده باشند سایرین که اهل تشریع بطریق اولی نخواهند فهم نمود بلکه ارباب فهم را تکفیر
کنند و بدگویند که اَلْمَرْءُ عَدُوٌّ لِمَا جَهِلَهُ و بکل بشیر لما خلق له الخوض در کل اینها
موهبتی است ربانی و فیضی است سبحانی بحث تفکر صورت نبندد اَلْعِلْمُ نُوْرٌ یَقْذِفُهُ اللّٰهُ
فِیْ قَلْبِ مَنْ یَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ الْمُتَّقِیْنَ

قصه‌ی شب شبان را توجه داند زبان مرغان را

بعلم ظاهر این حقیقت حاصل نگردد هر صورت بین قابل این تمثل نگردد علمی که حاصلش
جدال است بگذر که تحصیلش برچه دال است.

این حکایتها همه با بچه فلاسفه بود آنچه مردان را بسوی دل بود علم آن بود

علم سابقات در سینه باشد زیرا که سبق ایشان درسی نباشد عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ (۳)
تلقینی بنده از حق است هرچه از اینجا بنزدای همه نادانی است.

میتوانی گر ز خورشید این صفتها کسب کرد
روشن است و بر همه تابان و خود تابان هستی

یعنی تمام صفات مذکوره از شمس و شعاع او میتوان کسب کرد چه نسبت نفس بعقل نسبت شعاع شمس است
بشمس که بدو وی از دست و خیم بدو نیز شعاع محض ربط است بشمس و عرضی است و منتهی
بجوهری شود که شمس است و خود فی نفسه استقلال ندارد. اشراق و شانی است و ظهور و تطوری

لاغیر. و این بیت بالکنه کاشف و مبین مقاصد مذکوره است ایضاً. و دفع توهمی است
که ذهن بآن ناشی شده و آن این است که از قرائنی که ذکر شد عقول و ارباب انواع مبدأ
و معاد و فاعل و غایت نفوس و شک نیست که از او بر نوع از انواع طبیعیه غیر متناهی است و
و عقل بر آن اشتراک و وحدت و بسیط است و قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
در همه جا جاری است. چه قواعد عقلیه کلیت دارد. تخصیص پذیر نیست. جواب آنست که آنچه از عقل
صادر شده وحدت است و لیکن کثرت و تعدد بجهت قوابل است مثلاً عقل مدبر نوع انسانی
نفس انسانی صادر شده و آن وحدت است و بسیط. کثرات بواسطه بدن است که قوابل
چنانچه از شمس نور واحد صادر است و کثرت مستنیرات بواسطه کثرت اجسام قابله مقابله او
غیر ذلک. مولوی فرموده:

مفترق شد آفتاب جانها — در درون روزنها و لانها
چون نظر در قرص او داری یکیست — گنه شد محجوب ایران در شکیست (۱)

تمثیل آخر: نظر کن در آینه و عاکس و عاکس پس ببین چنانچه مرایای غیر متناهیه در پیش
روی شخص بگذرانی. عاکس آن شخص در همه آنها افتد و چنانچه آن عکوس ثابت نماید. اگر
نه زمانی هذا که این صنعت و حرفت در بلاد ایران نیز متداول است و عکوس را تثبیت نمایند
پس عکوس لاتناهی در مرایای ثابت است و حال آنکه شخص عاکس یکی است. سقه دیگر دو
از لقه دو عکوس.

وما الوجه الا واحد غیر انه — اذا انت عددت المرایا تعددا

بنه آئینه را اندر برابر — در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ساز بین تا کیست آن شخص؟ — نه آنست و نه این پس کیست آن شخص؟ (۱)

ثم انظر الی مراتب الاعداد و بنگر که اعداد در تزاید لاتناهی است و بجز واحد چیزی
نیست چه عدد از تکرر واحد لابشرط حاصل شود و حقیقت جز واحد نیست و جمیع اعداد و کثرات
امر اعتباری است. و بحذاء او خارجی ندارد.

امر اعتباری نیست موجود — عدد بسیار یکچیز است معدود (۲)

میستوانی از آسمان شدن بر آسمان — راست باشی و راست روگانی باشد کاستی

میان بربند چون مردان بمردی — در آ در خرمی آزو فراهمی

بخش علم و چوگان عبادت — زمین آن در باگوی سعادت

تا از بهر این کار آفریدند — اگرچه خلق بسیار آفریدند (۱)

بدانکه نفس انسانی باعتبار تاثیر از ماورای خود که عقول قاهره اند و تاثیرش در ورای خود که ذات بدنیه مسخره او دیده حوزه گفت: قوه عقلیه و قوه عملیه و بعبارة اخری عقل نظری و عقل عملی قال المعلم الثانی: ان النظریة هی التی بها یتمکن الانسان من علم ما لیس من شانه ان یعمله الانسان والعملیة هی التی یعرف بها ما شانه ان یعمله الانسان بارادته. انتهی.

و هر یک از این دو قوه را چهار مرتبه است. از مراتب عقل نظری. مرتبه اولی عقل هیولانی است و آن مقامی بود که نفس ناطقه انسانی از جمیع صور کلیه خود بدیهیه و خود کسبیه خالی باشد مانند لوحی خالی از نقش و نگار فیشبه الهیولی الاولی الخالیة عن جمیع صور الجسمیة مرتبه ثانی عقل بالملکه است و آن مقامی بود که بدیهیات حاصل نموده در کار تحصیل نظریات از آنها. مرتبه ثالثه عقل بالفعل است و آن مقامی است که نظریات را کسب نموده تحصیل حاصل شده و لکن مشهود و مستحضر بالفعل نزد او نیست. اما هنگام ضرورت به توجه مائی بجانب خازن قدسی مشهودش شود. مرتبه رابعه عقل مستفاد است و آن مقامی است که جمیع عقول کلیه نزد نفس ناطقه حاضر و مشهود بود و اما مراتب عقل عملی: مرتبه اولی تخلیه است و آن آراسته شدن باوامر و نواهی نامیه و اعمال شرعیه بدنیه است. مرتبه ثانیه تحلیه است و آن آراسته شدن (۱) نفس به اخلاق سوده و صفات ستوده نفسانیه است.

مرتبه ثالثه تجلیه است و آن زیور گرفتن اخلاق و صفات حسنه نفسانیه است که از نظر اعمال طریقتی گردیده. مرتبه رابعه مقام فناء است که قرة العین سالک است و چون تخلیه و تحلیه مندرج است بجهت آنکه هر یک دیگری را لازم دارد. پس عرفاء مراتب را سه نموده اند و بعضی از اثلاث نموده اند و تعبیر از آنها به «سرو و گل و لاله» نموده اند چنانچه لسان الغیب فرموده:

ساقی حدیث سرو و گل و لاله میرود — این بحث با ثلاثه غسلی میرود (۱)

و چون مرتبه تجلیه نزد سالکین شایع است و هر مکلف را علم بر آنها حاصل بود و بیان مرتبه فنا و توجه بیت مابعد البعد این بیت زاهیم نمود انشاء الله لهذا اینجا در بیان دو مرتبه اخری اکتفا شود.

تتمیم: کمال انسان در تکمیل عقل نظری و عملی است که این دو قوه بمقام خلیفة‌الله رسند و صاحب این مقام را بعین مقرین مشرف شده و هو الذی یلیق للخلافة الالهیة قال صاحب الاشراق فی کتاب حکمة الاشراق: «و اما الکامل فی العلم و العمل ای العارف المقتدر فهو الذی یصلح ان یکون خلیفة الله فی ارضه و هو قطب العالم و مرکز دائرة الامکان و صفاء نقاوة الاکوان و هو المخاطب بحقا یا آدم خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی» (۳)

آدمی چون که معرفت آموخت — قابل صنعت خلافت اوست
همه آیینه رخ آدم — آدم آیینه بر طلعت اوست
نیست او و ذات بلکه نعت و (۴) — نیست معنی و لیک صورت اوست

چه جمیع ممکنات بطفیل وجود انسان کامل و خادم او بوده زیرا که مجلی اتم و مظهر اسم اعظم اوست

چو آدم را فرستادیم بیرون (۵) — جمال خویش هم را نمودیم

هر که فانی شد در او با جان جان — در نجو افتاد کاش مشک از نهان است

قال الله تعالی و توبوا الی بارئکم و اقتلوا انفسکم (۱) و قال الله و من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله (۲) و قال الله ذلکم بانه اذا دعی الله وحده کفرتم و ان یشرک به تؤمنوا فالحکم لله العلی الکبیر (۳) و قال النبی المختار: من عشقنی و جدنی و من وجدنی عشقنی و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فانا دیته.

و قال النبی المختار: موتوا قبل ان تموتوا و حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا.

و قال روح الله المسیح: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین.

و قال افلاطون الحکیم الالهی: موت بالارادة یحیی بالطبیعة.

قال المولوی المعنوی

اقتلونی اقتلونی یا ثقات — ان فی قتلی حیاة فی حیات
گر نمردم مرگ من در زندگی است — چون رهم زین زندگی پاینده‌ای است

بباید دانست که عرفا موت اختیاری را بر چهار صنف کرده‌اند و هر یک را به لونی تشبیه نموده‌اند

اول. موت احمر است که آن خلاف نفس کردن است و آنرا جهاد اکبر می‌نامند (۴)

کشتن نفس اماره است. چه در کشتن قتل ظاهری، لازم گشت جریان دم اخضر. از این جهت
یعنی موت احمر گفته اند. خام موت ابیض. که آن گرسنگی و جوع است. لامزید
الا لیبیض قلبک سوم. موت اخضر. و آن لباس مرقع پوشیدن است. چه منشا اخضر
رنگش گردد و نضارت دیبا خضرا. چهارم موت اسود است. و آن تحمل آزار و شدائد
و ملامت کشیدن است. چه منشا آن اسود و وجه خلقی و جنبه بشری گردد. قال الله
و لا یخافون لومة لائم. احد الملامة فی هواک لذیذة حبا لذکرک فلیلمنی اللوم

شیخ را باک. گر از طعنه خاصان نبود — من چه باکم بود از سرزنش عامی چند
بمیر از خویش پیش از مرگ. گر می زنی که خواهی — که از پس چنین مردن بهشتی گشت پیشین را

تبیین: مقام فنا چنانچه گذشت آخر مراتب عقل عملی است. و مقام عبودیت که در نور
العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة هم است. و بصطلاح ارباب شهود فنا، نهایت مقام سیر الی الله
است. و بقاء، بدایت سیر فی الله است. و جمیع منازل و مراحل سالکین سبیل حق بر این منهج
چه سلوک را مقامات و منازل بسیار است. کما قیل:

از قدم هست تا بکعبه دل — سالکان را هزار و یک منزل

اذ لیس قدم عبادا الله پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم کانا الیه راجعون

و فنا را سه مرتبه است بعد مراتب توحید و تجلیات و قیامت. مرتبه اول فنا، افعال است
که آنرا «محو» گویند. دوم فنا، صفات که آنرا «طمس» گویند. سوم فنا، ذات که آنرا «محق»
نامند. سالک بعد از طی مراحل و منازل مذکوره. اول بمقامی رسد که جمیع افعال را از تنبیه
و فعل حق تعالی فعل خود بیند. و این بعد از تجلی افعال ظاهر شود. چه:

تا که از جانب معشوق نباشد کششی — کشش عاشق بیچاره بجائی نرسد

و چه موجودات را مظاهر اسماء و صفات حق بیند. پس جهان را مظهر اسم «بصیر» یا «بصیر»
و انسان را مظهر «الله» و فلک را مظهر «باقی» و «دائم» و هنگام توحید فعلی است
(۱) که لا مؤثر فی الوجود الا الله. و در این مرتبه لا حول و لا قوة الا بالله است. و قیامت او
در حق خمسه ری قیامت صغری است که کتیب مقبل (۲) در تنزیل ایمان یابد. و ثانیا بمقامی
برسد که اسماء الله بر او تجلی نماید. و مظهر گم شود در ظاهر و در نظر شهودش نماند جز اسماء و صفات

باری تعالی و در اجمال جهان و انسان و فلک را بینند بکلمهٔ الله تعالی تعبیر فرمودند و قائم را
بینند بر عمر و دولتش و قدرتش و کذا جمیع صفات را که در صفات الله و این مرتبهٔ
صفتی است و قیامت وسطی است که فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا (٣) اشاره بدین مقام و ذکرش
لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ است و آن بمقامی رسد که بر او فرمودند أَحَدٌ بازدارم احد، و بعد از تجلی
عظمی جمیع ذات را فانی و مستهلک بیند در ذات احدیت غیبیه که كَمَالُ الْإِخْلَاصِ هُوَ
(٤) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ وَجَمِيعُ الْأَرْضِ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الله و جمیع تعینات در نظرش مرتفع
پیچیده شود که يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ (٥)

چه غیر و کجا غیر که نفس غیر — سِوَى اللهِ وَاللهُ مَا فِي الْوُجُودِ

سُئِلَ الْجُنَيْدُ عَنِ الْفَنَاءِ فَقَالَ كُنَّا بِنَا فَبَقِينَا عَنَّا فَبَقِينَا بِلَا نَحْنُ.

تو او نشوی ولی اگر جد کنی (١) — جائی برسی که تو تو را نشناسی

و این مقام توحید ذاتی است و قیامت کبری است که فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا (٢)
که به تدریج لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (٣) تا وقت ذکرش يَا هُوَ يَا مَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا
هُوَ الْأَهُوَ فَرَجَعَ إِلَى مَا بَدَأَ وَعَادَ إِلَى مَا نَشَأَ.

تعین مرتفع گردد ز هستی — نماند در جهان بالا و پستی

قَالَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ الْإِنْسَانُ يَنْصَفُ أَوَّلًا بِالرُّوحِ ثُمَّ بِالصِّفَاتِ ثُمَّ بِالْأَفْعَالِ فَلَا بُدَّ
أَنْ يَنْتَفِيَ عَنْهُ أَوَّلًا الْأَفْعَالُ ثُمَّ الصِّفَاتُ ثُمَّ الْوُجُودُ وَالذَّاتُ لِأَنَّ الْعُرُوجَ
وَالصُّعُودَ عَلَى عَكْسِ النُّزُولِ وَالْإِبْدَاءِ إِذْ حَرَكَاتُ الْوُجُودِ دَوْرِيَّةٌ.

قَالَ بَعْضُ الْعُرَفَاءِ إِذَا تَجَلَّى اللهُ سُبْحَانَهُ بِذَاتِهِ لِأَحَدٍ يَرَى كُلَّ الذَّوَاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ
مُتَلَاشِيَةً (مستهلکه ذاته) فِي أَشِعَّةِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَيَجِدُ نَفْسَهُ مَعَ جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ
كَأَنَّهُ مُدَبِّرُهَا وَلَمْ يَلْمَحْ بِوَاحِدٍ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا وَيَرَاهُ تَمَامًا بِهِ وَيَرَى ذَاتَ الذَّاتِ الْوَاحِدَةِ.

(١) آ ٢٧ از سوره ١٠ یونس است

وَصِفَتَهُ صِفَتَهُ وَفِعْلَهُ فِعْلَهُ لِاسْتِهْلَاكِهِ بِالْكُلِّيَّةِ فِي عَيْنِ التَّوْحِيدِ وَلَيْسَ لِلْإِنْسَانِ
وَرَاءَ هَذِهِ الرُّتْبَةِ مَقَامٌ فِي التَّوْحِيدِ وَلَمَّا انْجَذَبَ بَصِيرَةُ الرُّوحِ إِلَى مُشَاهَدَةِ
جَمَالِ الذَّاتِ اسْتَتَرَ نُورُ الْعَقْلِ الْفَارِقِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ فِي غَلَبَةِ نُورِ الذَّاتِ
(القدیمة ذاته) وَارْتَفَعَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ لِزُهُوقِ الْبَاطِلِ عِنْدَ

بمعنی الحق .

وفی القدسی قال تعالی لا یزال یتقرب الی بالنوافل حتی احببته فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده الذی یبطش به ولسانه الذی ینطق به ورجله الذی یمشی به اه .

قال المحقق الطوسی والحکیم القدوسی ره العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأی کانه قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات وکل علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات وکانه ارادة مستغرقة فی ارادته التی لا یتأبی عنها شیء من الممکنات بل کل وجود وکل کمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر وسمعه الذی به یسمع وقدرته التی بها یقدر وعلمه الذی به یعلم ووجوده الذی به یوجد فصار الخلق حینئذ متخلقا باخلاق الله بالحقیقة . انتهی .

روی محمد بن جمهور عن امیر المؤمنین انه قال ان لله شرابا لاولیائه اذا شربوا سکروا واذا سکروا طربوا واذا طربوا طابوا واذا طابوا ذابوا واذا ذابوا خلصوا واذا خلصوا طلبوا واذا طلبوا وجدوا واذا وجدوا وصلوا واذا وصلوا اتصلوا واذا اتصلوا لا فرق بینهم وبین حبیبهم .

تقسیم وحیدی بعض از فضلا مراتب توحید را پنج قسم کرده . اول توحید عوام که معناه لا اله الا الله است . دوم توحید خواص عرفا که لا اله الا الله است . سوم توحید اولیاء که لا اله الا انت است . چهارم انبیا و رسل که لا انا الا انا است . پنجم مرتبه توحید حضرت خاتم الانبیاء است که لا هو الا هو است . هر یک از این اقسام خمسه بر چهار وجه متصور شود زیرا که یا لسانی است یا ضمیری و قلبی و ضمیری هم یا تقلیدی است یا برهانی یا عیانی پس مجموع بیست قسم گردد .

تنبیه و تبیین و توضیح مراد عرفا از فنا و بقا این نیست که وجودی عدم گردد و عدمی وجود یا ممکنی واجب شود و واجب ممکن چه قلب ماهیت و حقیقت محال و ناشدنی قابل تغیر خود نیست

واجب ز جلوه‌گاه قدم ناکشیده رخت ممکن ز تنگنای عدم ناشده گام

مگو ممکن ز حد خویش بگذشت نه او واجب شد و نه واجب زو گشت

بلکه مرد آنست که وجود مجازی عاریتی که در غیر گرفته مالک نشوی که عاریت است در رجع شوی (۱)

و بخود نبندی و خود را نبینی که مشرک شوی اگر موحدی اثبات بیار یعنی آنچه نفی کردی

باز بیار و بدانی وجود کلا از صنع خدا دانی و نور ظهور را جز از تسلیم الله نبینی

که: محو الموهوم صحو المعلوم ولعمری ما قیل فی هذا المقام کتب فنا عنه بقیه ما کتب

تو او نشوی ولی اگر چند کنی جائی برسی که تو تو را نشناسی

و تحقق در این مقام را حاصل دائم سازی و بمرتبه استقامت رسی زانکه متحقق بخطر ابی

قانع شوی که آن سریع الزوال خود هو فاستقم کما امرت (۲)

این گهر در زهر و نایان پیشین بسته‌اند پی بجو بر زمرشان تا کس که او دانا بستی

هر که سر محرم دل در حرم یار بماند وانکه این کار ندانست در انکار بماند (۱)

پیشه حکما و سلف تا بنا بر آن بود در معارف الهیه را مرموز میداشتند و مستور میبودند

تا بست هر نا اهل نبیند که باعث گمراهی وی شود چه هر گوش را نشاید این مطالب شنید

طاقت و توان نیست و هر دیده را قسم نمودن صرف حقیقت باز دیدار نه

گوش خر بر خر و دیگر گوش خر این سخن را ز خر باید گوش خر (۲)

هر پرسیده گفتم که چیست راه نجات بخواست جام می و گفت راز پوشیده (۳)

کلم الناس علی قدر عقولهم (۴) و قدر عقول اغلب ناس آنست که و اهل در مقام سالکین طبیعت و منهمک

در جزئیات و ثروت زائلات .

با تیغی گوئید اسرار عشق و مستی تا همچنان نمیرد در حرف خود پرستی (۵)

و قال علی ع مشیرا الی صدره الشریف آه آه ان ههنا لعلما جما لو اصبت له حملة (۶)

بلی آنچه گوش بانقان بنجه در گوش این و آن کنجه آنچه این دهانست در حلق میدهد بر زبان

خلق نمیگذرد آنهمه را تا مالک و نمرده چه خبر. آورده را با پرورده چه نسبت ؟

وقال علي: لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله. وقال سيد العابدين وزين الساجدين:

إني لأكتم من علمي جواهره ... كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وقد تقدم في هذا أبو الحسن ... إلى الحسين ووصى قبله الحسنا

يا رب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتون حسنا

بلی همه مردم را قابلیت فهم این علوم نه و توفیق این سعادت نیست. و همه کس شایسته این شرف و بزرگی نه

فإن شيخ المفسرين الشيخ من أن يطير مع الذباب العبيرة أعجب من أن يحوم حوله كل سائر

غنا شناس کسی نیست دلم بازگیر ... کانجا همه بت است دلم

يغتل به كثيرا وقليلا كثيرا ولهذا اهل شر زنادقه مصرین سبب لدد وچون در کنز در صدف

سینه مخزون. قلوب الأحرار قبور الأسرار

نفس من از تک بی حد خطا ... تو هم اگر کنی ای ادیب من دلم

شک نیست که زلف لیلی را شکنی است که جز دل مجنون تاب آن ندارد و بر هذا عندنا خطی است

که جز جان راستی نقش آن نخواهد. و لب شیرین نگاهت که سینه فراخته اوست و جعد ایاز حلقه است

که دل محمود بسته اوست.

دلی پر گوهر اسرار دارم ... ولیکن زبان سار دارم

قال علي: إن هذا صعب مستصعب خشن مخشوشن فاتبذوا إلى الله بنية فمن عرفت

نيته وفهم أمره فاسكنوا إن هذا لا يحتمله الا ثلاث ملك مقرب أو نبي مرسل

أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان.

بمستوران مگو اسرار مستی ... حدیث جان مپرس از نقش دیوار

وقال علي في خطبة: لا يرقى إلى الطير ولا يحدر على السيل.

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ... ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

آنچه بیرونست از ذات تو باید جستن ... خویش را کن ساز اگر هر دو را گردد استی

ذاتك مثلك ولا تبصر ... وذاتك مثلك ولا تشعر

أتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر

ای نسخه نامه الهی که توئی ... وی آینه جمال شاهی که توئی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست ... در خود طلب هر آنچه خواهی که توئی

نیست حدی و نه نشان کردگار پاک را نی برون از ما و نی پی با هستی

قال تعالی وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (۱)

ای ز تو گمان جمله مستور علوای تو از پرگیس دور

آنجا که توئی چون نباشد کیس محرم این سخن نباشد

آن کس که حدیث عشق گوید باید که نصیب خود نجوید

از جمله خواص واجب بالذات، یکی آنستکه لا ماهیة له تعالی بلکه از صرف و انیه بحته بسیطه و وجود بحت مرسل میطلاست. چنانکه از خواص ممکن آنست که دارای ماهیت باشد که کل ممکن زوج ترکیبی یعنی نوری است که مشوب بظلمت و وجودیست مفیض و محدود و مقید و محاط.

قال الاستاذ

آنحق ماهیته انیته اذ مقتضی العرض معلولیته

خالق مع لا حق فذا اتحد اولم تصل سلسلة الکون لحد

و لا ماهیة له لا حد مطلقا چه حد اصطلاحی ماهیت است و حد لغوی، رسم ماهیت و کاشف از وست. و ما لا ماهیة له و لا حد له لا برهان علیه اذ لا حد و البرهان مشعر بالحد فی الحد و قال الشیخ الرئیس الاول تعالی لا برهان علیه بل البرهان علی کل شیء و انما علیه الدلائل و الحجج

اِنَّ اَمْرَنَا نَدُلُّ عَلَيْنَا فَانْظُرُوا بَعْدَنَا اِلَى الْآثَارِ

و آنچه برهان بر آن نباشد وی را نشان نباشد

گفتم همه حسن ملک و سرمدیست خورشید فلک چو ذره در سایه تست

گفت غلطی زمانش نتوان بیش (۱) از ما تو هر آنچه دیدی رای تست

وَدَعْ عَنْكَ بَحْرًا ضَلَّ فِيهِ سَوَابِحُ

رفتم فراز آسمان تا هم از جان نشان آمد ندا از لامکان آن یار کو آن یار کو؟

پس بنا بر این حقیقت و ذات باری تعالی بعدم حصول اکتساب متمنع الادراک است مطلقا و لو من ذاته بذاته چه علم حصولی، حصول صورت شیء است لدی العالم و صورة الشیء لماهیته التی هو بها هو و الواجب لا ماهیة له کما عرفت و لانه یلزم اجتماع المثلین فی علم ذاته بذاته علما صوریا و یلزم ایضا تعدد الواجب بالذات

قال الله تعالی لا تدرکه الابصار (۲) و قال الله حجب عن العقول کما حجب عن الابصار

خفا کی کیس نشود دلم با چین کما نجا هیچه با بیت است دلم سر (۲)

جان سفق بر آتشش فرو تنه در گنه تاتش

نه لعلک در کنه ذاتش رسد نه فکرت بنور صفاتش رسد

نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم نه بر ذیل وصفش رسد دست فهم

که خاصان در این ره فرس رانده اند بلا حصی از رنگ و بو مانده اند

كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ.

قَالَ إِذَا بَلَغَ الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا وَقَالَ تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ

ذاتی که گنجد بخیال من و تو شد فهم صفات او کمال من و تو

ای دل چو همیشه گرد کنهش گردی ترسم که بسوزد پر و بال من و تو

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱)

[illegible] تعالی شانه عما یقولون

قَالَ بَعْضُ الْعُرَفَاءِ وَلَا تَنْسُبْ إِلَى مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهُ قَدْ وَصَلَ إِلَى كُنْهِ الْحَقِيقَةِ الْمُتَنَزِّلَ أَحَدٌ التُّرَابَ فِي فِيهِ فَقَدْ ضَلَّ وَغَوَى وَكَذَبَ وَافْتَرَى فَإِنَّ الْأَمْرَ أَرْفَعُ وَأَطْهَرُ مِنْ أَنْ يَسْتَوِيَ تَحْتَ مَطَارِقِ الْفِكَرِ وَكُلَّمَا يَتَصَوَّرُهُ الْعَالِمُ الرَّاسِخُ فَهُوَ عَنْ حَرَمِ الْكِبْرِيَاءِ بِمَرَاحِلَ أَرْسَخُ وَأَقْصَى وَعَنْ أَيْدِي الْفِكَرِ الْعَمِيقَةِ فَهُوَ فِي غَايَةٍ بَعِيدَةٍ مِنَ التَّدْقِيقِ.

آنچه بعلم حضوری است فی. جایز ولادراک است مطلقا ولو مع عبر به تعالی چه وی رهبر موجودی. روئے در هر مرآتے جلوه و ظهور است.

یا من بدا جمالک فی کل ما بدا بادا هزار جان مقدس ترا فدا (۳)

کما انما تولوا فثم وجه الله. ولو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله (۲)

لکن علم حضوری کتنا ہی کامل ہو مختص بحقیقت وجودش و ماسوای ذات اقدس هر یک بقدر ظرفیت و اندازه قابلیت خود عارف رب خود هستند که وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم (۱)

وقال: تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء. وکیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک. أیکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک ومتی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیک. عمیت عین لا تراک ولا تزال علیها رقیبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل

لا من حبک نصیب عاش نفسه فلیبک من ضاع عمره ولیس له فیها نصیب ولا سهم (۲)

تنبیه عرفانی: بدانکه، سوای خواص از انبیا و اولیا عارف بعلم و عرفان بسیطی چه هر موجودی مفطور است بر این.

ای بر احدیت ز ازل تا ابد هم آواز (۱) خلق ازل و ابد هم آواز

سنی عن النبی قوله فطرة الله التی فطر الناس علیها قال هی فطرة التوحید والمعرفة

من نمیدانم چه در حد منی آنقدر دانم که در جان منی

گفتم بکام وصلت خواهم رسید روزی گفت که نیک بنگر شاید رسیده باشی (۳)

دوست نزدیکتر از من بمن است وین عجبتر که من از وی دورم

چکنم با که توان گفت که یار در کنار من و من مهجورم (۴)

فقط خواص و کاملین عارفند بعلم ترکیبی. زیرا که علم و عرفان ما نه جهل بر دو قسم است.

علم بسیط و علم مرکب. ما نه جهل مرکب و جهل بسیط. علم و جهل بسیط همان دانستن و ندانستن ساذج است و مرکب از هر دو دانستن، دانستن و ندانستن، نه دانستن است و کمال در علم مرکب است نه علم بسیط و آن آنستکه موجب تعمیق است و منشأ ترقیات گردد و آن حقیقت ان کمال بفعل است. (۱) سئل الصادق ع

عن الله تعالی ایرده المؤمنون یوم القیامة قال نعم وقد رأوه قبل یوم القیامة فمتی؟ قال ع حین قال الست بربکم؟ قالوا بلی ثم سکت ساعة ثم قال وان امیر المؤمنین یراه فی الدنیا قبل یوم القیامة الست تراه فی وقتک هذا؟ بلی آنکه قدم بر جاده لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا باشد و دم از لم اعبد ربا لم اره زند و گرنه

ایاک نعبد حتی سمعت من قائله فریبه.

ز ملک تا ملکوتش حجاب بر گیرند هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند (۳)

و این است که تعیین وی بنهایت متعسر است از هزار سالک یکی بمنزل رسد چه خطرها بسیار در این راه است.

گفتن نیکو به نیکوئی نه چون نیکو بود نام حلوا بر زبان بودن نه چون حلوا بود

عزیزم عالم گفتار در این عالم بسیار است. عالم کردار بسیار دشوار است. هر چه
گفته شود کرده شود و هر چه گفته شود دانسته شود.

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند — نه هر که آینه سازد سکندری داند
نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست (۱) — کلاه‌داری و آیین سروری داند

الفقیه فقیه بحاله لیس الفقیه فقیه مقاله (۲)

ما برون را نگریم و قال را — (۳) ما درون را بنگریم و حال را

در هویت نیست نفی و نه ایجاب و نه سلب — زانکه در اینها همه آن بی‌نشان با هستی

دور نسیان بارگاه الست — بیش از این پی نبرد نه که هست

مراتب تجلیات چهار است: تجلی ذاتی، تجلی اسمائی، تجلی افعالی، تجلی آثاری
تجلی ذاتی را حضرت الاهیه و عالم اللاهوت نامند و در این مقام تجلی ذات بذاته لذاته علی ذاته
و آن مرتبه را هیچ اسم و رسم و نعت و صفت نیست فلهذا آن مرتبه را غیب مصون
و کنز مکنون و هویت بحت و غیب الغیوب و علمی نامیده‌اند چنانچه سابقاً ذکر شد.
و لنعم ما قال العارف السامی المولی الجامی ره

در آن حضرت که هستی نشان نیست — بجز نیستی عالم نهان نیست
وجودی هست از نقش و نگاری — نه گفتگوی ما و تو روا نیست
جمالی مطلق از قید مظاهر — منزه خویش هم بر خویش ظاهر
دلا را شاهدی در حجله غیب — میرا دانش از تهمت عیب
نه با آیینه رویش در میانه — نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا از طره‌اش گمگشته تاری — نسیم از سنبلش بی‌بهره عطری
نگشته گلشن با بلبل — نبسته سبزه‌اش پیرایه بر گل
رخش پاک از هر خطی و خالی — ندیده هیچ چشمی زاد خالی
نوای دلبری بر خویش مطرب — قمار عاشقی با خویش می‌چنگ

ثم لما کانت الاسماء والصفات کامنة تحت الذات کمون الشجرة فی النواة
تجلی ذاته بذاته فی اسمائه وصفاته فظهرت التعینات النوریة الاسمائیة وبرزت
الاسماء والرسوم وجاءت الکثرة کم شئت.

و این تجلی را حضرت الواحدیه و عالم اللاهوت و فیض اقدس و برزخ البرازخ نامند
و چون بصطلاح اهل علم و برهان فیض ذاتی جواد مطلق است و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف
و بلسان ارباب عین و عرفان کما قال قائلهم :

پریرو تا بستوری نداده — چو در بندی سر از روزن برآرد
نظر کن لاله را در جویباران — که چون خرم شود فصل بهاران
که شق شد گل ز بر خارا — چاک خود کن زان آشکارا
ترا چون معنی در خاطر افتد — که در سلک معانی اندر افتد
نیابی از خیال آن گزشتن — دهی بیرون بخواندن یا نوشتن
که هر جا هست حسن بیش صنعت — نخستین فیضش از فیض ازل هست

فتجلی ذاته بذاته فی صور اسمائه وصفاته و لوازمها تجلیا فعلیا اطلاقیا

برون زد خیمه را قسیم تقدس — تجلی کرد در آفاق و انفس
بهر آئینه ای بنمود روئی — ز هر جا هست از وی گفت و گوئی

فظهر العین المقدس و الوجود المبسط و الرحمة الواسعة التی وسعت
کل شیء ثم تجلی ذاته بذاته فی الوجودات الخاصة المحدودة و الاعیان الثابتة
المتقیدة تجلیا آثاریا فبرزت التعینات العینیة الاثریة من الدرة الی الذرة
مع الترتیب یعنی من الاشرف فالاشرف الی الاخس فالاخس حتی انتهت الی ما لا اخس
منه و هو الهیولی الاولی . کما قیل :

نخستین لمعه بر ملک ملک تافت — ملک سرگشته خود سر چو فلک تافت
ز غواصان این بحر فلک فلک — بر آمد غلغل سبحان ذی الملک
همه مسبوحیان مسبوح جویان — شدند از بیخودی مسبوح گویان
ز آن لمعه فروغی بر ملک افتاد — ز کام شوری بجان سنبل افتاد
رخ خود شمع تابان آتش افروخت — بهر کاشانه صد پروانه را سوخت

ز نورش تافت بر خورشید یک تاب — برون آورد نیلوفر سر از آب
ز رویش روی خود آراست لیلی — بهر موئش مجنون خاست میلی
سر از جیب مه کنعان بر آورد — ز لیخا را دمار از جان بر آورد
جمال اوست هر جا جلوه گر هست — ز معشوقان عالم بسته پرده

هر پرده که بینی پرده گی اوست قصاب جنبان هر دل برده گی اوست

کی کاو عشق خوبان مرد دست بداند یا نداند عشق اوست

توئی آئینه رو آئینه آرا توئی پوشیده و او آشکارا

چو نیکو بنگری آئینه هم اوست نه تنها گنج او گنجینه هم اوست

من و تو در میان گاری نداریم بجز بیهوده پندارے نداریم

خمش کاین قصه پایانی ندارد زبانی و زبان دانی ندارد

همان بهتر که زو خاموش هستیم که بی این گفت گو همچیم هستیم

کاش دانایان پیشین می گفتندی تمام تا ز اوصاف تا تمامان ارمنیان برخاستی

بلی کاشکی پرده برافتادی از آن منظر حسن تا همه عشق بدیدند گمارستان سر

بلکه سبب تصحیح کردن و فنا نمودن معارف حقه و مسائل آیه کلیه لیس بوده است که اعلام

هدایت و فضل در هر دو دارای بیت و در بیات ضلالت و جهل در هر عصر علیه بعضی است

اهل حق همیشه مخذول و مکتوب و شروی و مستور بوده اند و اصحاب باطل و دعا

مفرز و مقبول عوام کالانعام و مشهور بین الانام بوده اند انی اکثر بیانی اند اهل معرفت

قرع سمع ان شده در صدد تکفیر آنها برمیآمدند و حکم قتلش میدادند چنانچه سید سجاد در فرموده

عندی جواهر علم لو ابوح بها لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا

ولا استحل رجال مسلمون دمی یرون اقبح ما یأتونه حسنا

و سبب اختلاف مذاهب و آراء اختلاف اعداد و اوهام است و سبب اختلاف

ادراکات و اوهام اختلاف استعداد و قابلیات است و اختلاف استعداد ذاتیات

لم یزل و لا یزال و الذاتی لا یعلل . ثابت نه بجعل جاعل است .

نفس را این آرزو در بند دارد دائما تا ببیند آنچه فی بند لطیفی

نشانه داده اند آن جملات که الرجعة اسقط الاضافات (۱)

بلی . آنچه اطبا نیه قدسی را اگر فاقش تن نمود و این غریب مصری را محبوس چاه طبیعت کرده

همین امانی و آمال دنیوی و خواهشهای نفسانی است .

---

(۱) شعر از گلشن راز است .

ترا از گنگره عرش میزند صفیر ندانمت که درین دامگه چه افتاده است (۱)

چنین نیز در اول باب حکم بیان تمام دارد و بهیمه همتش همه مصروف آب و علف است
بسه که ندین عالم برتر شو نفس مسوله تزیین و تسویل دهد ریاضات دینیه و قیود و نفسانی
باطله و نفس تا ره کاوا هر بیند در کتاب شاهی شریعتی و طریقتی تا اوسر در اسفل سافلین
طبیعت نه رود و درین چاه محبوس کند.

تا کی در چاه طبیعی سرنگون یوسفی، یوسف بیا از چه برون

تا عزیز مصر جانی شوی (۲) وارهی از چشم و رخسار شوی

گرگه غایت حق شامل حال شود و نفس مسوله دانا و منقاد گردد بنفس مطمئنه
رنگ مخاطب گردد بخطاب مستطاب یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک
راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی (۳) و آن نیز گرد
جز ترک نظافت دنیوی که حب الدنیا راس کل خطیئة (۴)

تنبیه: بدانکه اول منازل سلوک ترک است و منزل اول از منازل سائرین
گرفت است چنانچه گفته اند. التصوف اربعة احرف وکل حرف منها اشارة
الی ثلاث مقامات وهو مندرج جمیع مقامات السالکین من اولها
الی اخرها فالتاء اشارة الی الترک والتوبة والتقی والفناء کنایة
من التجرد التیقظ والتمنا والواو اشارة الی الود والورد والوفا
والفاء اشارة من الفقر والفکر والفناء.

نقل کلام لیفرب المرام: قال صاحب العوارف والمعارف حیثما
وجد فی کتاب الطواسین والبواسین (۵) اعلم ان الروح العلوی
السماوی من عالم الامر والروح الحیوانی البخاری من عالم الخلق وهو
محل الروح العلوی ومهده والروح الحیوانی جسمانی لطیف حامل
لقوة الحس والحرکة وهذه الروح لسائر الحیوانات ومنه یفیض قوی
الحواس وهو الذی قواه الغذاء ویتصرف فیه بعلم الطب وباعتدال
مزاج الاخلاط ولوجود الروح الانسانی علی هذه الروح یحدث

---

(۱) شعر بیتی از خواجه حافظ است (۲) از شعر شیخ ابوالمعین ناصر خسرو
شیخ بهائی است (۳) آیات آخر سوره ۸۹ الفجر است (۴) از احادیث نبوی است.
(۵) طواسین و بواسین از حسین بن منصور حلاج است مترجم

وبابی ارواح الحیوانات والکتب صنعة اخری ضاقت نفسا محلا للنفس والالهام قال تعالی ونفس وما سویها فالهمها فجورها وتقویها (۲) فنفسها بورود الروح الانسانی علیها واقطاعها عن جنس ارواح

قصیده حکیمه میر ابوالقاسم فندرسکی

بسم الله الرحمن الرحیم

چرخ با این اختران تغرو تحیر در بیستی — صورتی در زیر دارد آنچه در بالا هستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت — بر رود بالا بهان با اصل خود یکتا هستی

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری — گر ابونصر ستی و گر بوعلی سینا هستی

جان اگر نه عاصی زیر این چرخ کبود — این بدن نیز دائم زمین و برپا هستی

هر چه باشد عاصی اول جوهری باشد نخست — حقی بر این دعوی باشد هری گویا هستی

چیستانی گر خوشید این صفتها کب کرد — روشنست و برهمه تابان و خوش سیما هستی

صورت عقلی که بی پایان و جاوید است بود — با همه هم بی همه مجموع و هم یکتا هستی

جان عالم گوییش گر ربط جان داری بتن — در دل هر ذره با هم همچنان و هم پیدا هستی

هفت در از آسمان برزق بگشود حق — هفت در از کسی دنیا جانب عقبا هستی

بیستوانی از آسمان شدن بر آسمان — راست باش و راست رو تا بی تباه تا هستی

ره نیابد بر در از آسمان دنیا پرست — در نگشاید بروی گرچه در پا وا هستی

هر که فانی شد باو یابد حیات جاودان — در بخود افتاد کارش بی شک از موا هستی

این گهر در مزد دانای شیرین سفته از — بی برد در رمز ها هر کس که او دانا هستی

زین سخن بگذر که او مهجور اهل عالمست — راستی پیدا کن و این راه رو گر راهستی

هر چه بیرونست از دانش نیابد سوختن — خویش را او ساز اگر امروز اگر فردا هستی

قول زیبا نیست با کردار زیبا سود نه — قول با کردار زیبا دلکش و زیبا هستی

نیست حدی دانش نه کردگار پاک را — نه برون از ما و نه بیما و نه با ما هستی

گفتن نیکو به نیکو نه چو نیکو کردن بود — نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلوا هستی

در میان در میان چیزی هر خوان الصمد — از میان برداشتن چیزی کرا یارا ستی

سلب و ایجاب این هر دو جمله از دیرا — از میان سلب و ایجاب اینجهان برپاستی

در هویت نیست نفی و نه ایجاب و سلب — زانکه از اینجا همه آن بیگمان بالاستی

نیست آنجا زیر و بالا و نه ایجاب و سلب — اینچنین هم گر بگوئی که بجو ما راستی

آنجهان و این جهان و بیجهان و با جهان — هم توان گفتن مر او را هم از آن بالاستی

عقل کشتی آرزو گرداب و دانش بادبان — حقتعالی ساحل و عالم همه دریاستی

گفت دانا نفس را بعد ما بجو وجود — می نهاد بعد ما نفسی که او ما راستی

گفت دانا نفس هم بیجا و هم با جا بجو — گفت دانا نفس نی بیجا و نی با جاستی

گفت دانا نفس را وصفی نیارم هیچ گفت — نی بشرط شیئی باشد نه بشرط لاستی

این سخنها گفت دانا دیگری از فهم خویش — در نیابد این سخنها کاین سخن سیماستی

هر یکی بر دیگری دارد دلیل از گفته‌ای — جمله در بحث و نزاع و شورش و غوغاستی

بیتکی از بوسعین آدم در استشهاد بیش — گرچه آن در باب دیگر لایق اینجاستی

هر کسی چیزی همی گوید به تیر رأی خویش — تا گمان آید که او قسطای بن لوقاستی

کاش دانایان پیشین می گفتندی تمام — تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی

نفس را این آرزو در بند دارد دائما — تا ببیند آرزوئی بند از پا ستی

خواهشی از هر جهان هر خواهشی را از پی است — خواهشی باید که بعد از آن نباشد خواستی

ساحل آمد پی کمانی بحر امکان را جواب — گفته دانا بر این گفتار ما گواستی

نفس را چون بند ها بگسیخت باید بام عقل — چون به پی بندی رسی بند دگر برجاستی

گفت دانا نفسها را بعد ما حشرات و نشر — هر عمل کاو در گرو او خود از دانستی

نفس را نتوان ستود او را ستون شک است — نفس بنده عاشق و معشوق او مولاستی

گفت دانا نفس را بعد ما باشد وجود — در خلوی و در عمل آنرا در پی همتاستی

گفت دانا نفس را آغاز و انجامی بود — گفت دانا نفس بی آغاز و بی پیداستی

گفت دانا نفس را هنی و حال است و سپس — آتش و آب و هوا و اصل و اعلاستی

فصل ششم - شرح احوال مشاهیر عرفا از کتب ارزش میراث صوفیه

حارث بن اسد محاسبی (۲۴۳ - ۱۶۵) وی که اهل فقه و کلام بود، در کار مراقبت نفس اهتمام خاص داشت. پارسایی و پرهیزش چنان بود که از پدر هفتاد هزار درم به او میراث رسید وی چیزی از آن برنگرفت از آنکه پدرش قدری مذهب بود و وی در قبول آن برده ریگ احتیاط کرد در حالی که به یک درهم نیز محتاج بود.[۳۷] حارث در زهد و تصوف طریقتی خاص داشت و آثاری چند نیز از او باقی است. از آن جمله است کتاب الرعایة لحقوق الله و کتاب الوصایا که هر دو مخصوصاً در افکار و آراء امام غزالی تأثیر بخشیده است.[۳۸]

در نزد محاسبی آنچه در درجهٔ اول برای سالک راه ضرورت دارد رعایت حقوق خداست. در کتابی که به این عنوان دارد قواعد زندگی زاهدان را به دقت بیان می‌کند. وی در محاسبهٔ نفس تأکید تمام دارد. آمادگی برای مرگ و تسلیم به حق را شرط راه می‌داند و اجتناب از وسوسه‌های شیطانی را لازم می‌شمرد. گذشته از اینها، اساس محبت را آن سری می‌داند چنان که لذتهای بهشت و حور و نعیم را در برابر آن ذوق معنوی که از رؤیت حق برای عارف حاصل تواند شد بس مختصر می‌بیند.

ذوالنون مصری هم، که از معاصران ابن محاسبی است اول کسی است که در معرفت سخن محققانه گفته است. این ذوالنون قبطی بود، از اهل نوبه و از موالی قریش. نزد مالک هم شاگردی کرد با این همه پیش خلیفه متهم به زندقه شد. متوکل او را به بغداد خواست سخنانش بشنید و از موعظهٔ او هم بگریست. ذوالنون آزاد شد و به مصر باز آمد اما چندی بعد در جیزه وفات یافت (۲۴۶ یا ۲۴۸ ق) ذوالنون از کسانی است که افکار و تعالیم نو افلاطونی را در تصوف وارد کرده‌اند. آثاری هم به او منسوبست که صحت انتساب پاره‌یی از آنها محل تأمل است. بعضی از تذکره نویسان او را واقف به رموز کیمیا و همچنین آشنا به معارف هرمس و خطوط قدیم مصری (هیروگلیف؟) دانسته‌اند. احتمال هست که در بعضی موارد احوال او را با اخبار شخصی دیگر به هم آمیخته باشند. بعضی اشعار و مناجاتها هم بدو منسوبست که از اعتقاد به اتحاد و حلول حکایت دارد و حتی از پاره‌یی سخنانش بوی وحدت وجود شنیده می‌شود. البته نزد متشرعه مردود و ناروا است.

اما قول به اتحاد و حلول، مخصوصاً در سخنان بایزید بسطامی (۲۶۱ ق) مجال بیان یافته است. این بایزید ایرانی بود و پدرانش آیین زرتشت می‌ورزیدند. خود او پیش از آنکه به تصوف گراید اهل تشرع بود. بیشتر عمرش نیز در بسطام گذشت که هم مزار اوست. بایزید به زهد و عزلت رغبت داشت با این همه گاه سخنان بیپروا می‌گفت و به همین سبب مکرر مورد طعن و تنها شد و او را از شهر خویش راندند و نفی کردند در تعلیم بایزید اهمیت بسیار به اصل «فنا» داده شده است. از جملهٔ سخنان او در این باب داستان حج اوست که سرانجام منتهی شد به این که از هستی خویش توبه کند[۳۹]. گویند از وی پرسیدند که یا بایزید چه خواهی؟ گفت خواهم که نخواهم[۴۰]. نیز از وی سؤال شد که چگونه بدینجا رسیدی؟ گفت بدانکه از خویشتن برآمدم چنان که مار از پوست خویش برمی‌آید. اگر درست است که بایزید علم توحید و حقایق را از ابوعلی سندی اخذ کرده است شاید بتوان احتمال داد که قول فنا را هم تا حدی به تعالیم هندوان مدیونست.[۴۱]

شك نیست که بایزید درتعبیر ازجذبه‌های قلبی خویش زیاده گستاخ بود. گویند وقتی مؤذن بانگ‌درداد: الله‌اکبر. بایزید افزود: وانااکبرمنه. وقت‌دیگر سبحان‌الله شنید، گفت سبحانی ما اعظم‌شأنی! این‌گونه سخنان‌که بایزید در نوعی بیخودی می‌گفت البته درگوش هیچ مسلمانی‌آسان وسبك نمی‌نمود و ناچارغالباً جزخشم ونفرت عامه را نمی‌افزود. با این همه صوفیه این سخنان راکه ازحلول‌واتحاد نشانها داشت تأویلها می‌کردند وعذرها می‌نهادند. چنان که درتأویل سبحانی‌گفتن اودر مثنوی مولوی شرحی مبسوط هست.

بایزیدنوعی معراج روحانی نیزشبیه به معراج پیغمبر برای خویش‌حکایت کرده است که روایتهای چند ازآن مانده است وآن هم پراست ازدعویهای بزرگ وازمقولهٔ چیزهایی است‌که صوفیه شطحیات می‌خوانند. این شطحیات گستاخانهٔ اوبعدها برای‌کسانی ازصوفیه‌که تندروی وبیپروایی اورا فاقد بودند اسباب دردسرشد وناچاردرتأویل‌آنها سعی بسیار ورزیدند وحتی جنید به‌تأویل بعضی ازآنها پرداخت تا صوفیه را ازتهمتهای‌گران برهاند.

جنید بغدادی (۲۹۷یا۲۹۸ق) خود اهل نهاوند وازپیروان حارث‌محاسبی بود. درمذهب شافعی ومذهب ابوثورکلبی فقیه‌بشمار می‌آمد. گذشته ازآن در زهد وتقوی سرآمد روزگاربودوصوفیه اوراشیخ‌الطایفه، شیخ‌المشایخ وطاوس الفقراء می‌خواندند واورا بسیارمحترم می‌شمردند.

جنید دربیان‌آراء ومبادی‌صوفیه اهتمام بسیاربه‌کاربرد. بعضی رسایل‌که به اومنسوبست حاکی ازقدرت قریحهٔ اوست. ازسخنانی هم‌که درکتب‌صوفیه بدونسبت داده‌اند می‌توان میزان اعتبارو اهمیت اورا دریافت. مسألهٔ فنای در حق واتحاد وپیوند وجود انسان باوجود نامحدودلایزال درسخن اوبیانی‌لطیف یافته است. وی ازمیثاق‌الست‌که‌درقرآن‌هست‌وصوفیه‌آن را نشانهٔ‌عهد محبت‌و پیمان طاعت می‌شمرند با بیانی‌لطیف سخن داشته‌است وفنای به‌حق‌راباز گشت به‌اصل می‌خواند. به اعتقاد اوچون همه‌چیزناشی ازحق‌است رجوع همه چیزنیز بدوست. بدین‌گونه سرانجام تفرقه به‌جمع می‌پیوندد وعارف وقتی به‌این مرحله تواند رسیدکه به مقام فنا نایل‌آید.

در همین روزگاران چند تن دیگر از صوفیه نیز نام و آوازهٔ بلند یافتند از آن جمله بود حکیم‌ترمذی (م۲۸۵)که سخنان اودرباب ولایت تاحدی منشأ تعالیم ابن عربی‌است. همچنین ابوالحسین‌نوری (۲۹۵) که‌آنچه ازعشق‌الهی گفته است مخصوصاً موجب‌آزار وی شده است.

این هردوتن‌باحلاج معاصربودند. اما اوج پروازفکرآنها درسخن‌حلاج بیان شدکه داستان زندگی ومرگ اوپرشورترین سرگذشت روحانی صوفیه به شمارست.

اخبارراجع به‌حلاج وآرایی‌که دربارهٔ اواظهارشده است چنان غریب‌و متناقض به نظرمی‌آیدکه‌گاه این اندیشه به خاطر می‌رسدکه شاید حلاج بیش‌از یك تن بوده است ومگراحوال چندحلاج بهم خلط شده‌است.[۴۲] به‌سبب همین تناقضات شگفت است‌که بعضی اورا به عرش اعلی برده‌اند و برخی ملحد و کافرخوانده‌اند بعضی اورا اهل‌سحروشعبده دانسته‌اند وبعضی ازاولیاء خدایش

شمرده‌اند.

این حلاج حسین‌بن منصورنام داشت ودربیضاء فارس به دنیاآمد امادر واسط نشوونما یافت. جدش ایرانی بودمجوسی وگویند پدرش ازآیین اجداد به اسلام‌گرویده بود. حسین درجوانی شوق وعلاقه‌یی تمام به زهد وریاضت یافت. شانزدهساله بودکه به شوشتر رفت ومرید سهل‌تستری ـ از عرفاو زهـاد معروف ـ شد. وقتی سهل را به‌بصره راندند وی با اوهمراه بود. حسین ازبصره به بغداد رفت وبا صوفیهٔ‌آن دیارآمیزش یافت. ازعمر ومکی وجنید نهاوندی چیزهاآموخت. به مکه رفت وبك‌چند هم درآنجا ماند وبه خلوت پـرداخت. چون ازحج‌بازآمد بازچندی دربغداد ماند. اما عقاید وافکارتازه‌یی که بـرای او پیدا شده بود مقبول صوفیهٔ بغداد نشد وآن طایفه اورا به سردی تلقی کردند. حلاج هم پشمینهٔ صوفیان راازتن‌بیرون‌آوردوقبا پوشید. ازبغداد نیزبیرون‌رفت وبه سیاحت پرداخت. یك چند درفارس وخراسان سفرکرد. دراین سفرها بـا طبقات مختلف‌آمیخت وازاهل عقاید ومذاهب چیزها آموخت. بعد به هند و ترکستان مسافرت‌کرد وگویند تا حدود چین رفت. دربازگشت ازاین سفرهـا به اظهاربعضی‌کارهای غریب وخارق پرداخت و ظاهراً مسافرت هند در او تأثیری ازاین‌باب‌کرده بود. ازجملهٔ‌کارهایش ـ که‌کرامات هم خوانده می‌شد ـ آن‌بودکه‌درتابستان‌میوه‌های زمستانی نشان می‌داد ودرزمستان چیزهایی‌عرضه می‌کردکه خاص تابستان‌بود ازاینهاگذشته، گویندافکاروانديشه‌ها رامی‌خواند ووقتی دستش را درازمی‌کرد، پرمی‌شد ازسکه‌های طلاکه به‌ادعای اودرغیب ضرب شده بود... دعوی‌های‌ناروای دیگرهم ازاونقل می‌شد وبعضی مریدان در حق اوسخنان‌گزاف می‌گفتند وحتی بعضی ظاهراً به الوهیت اوقائل بودند.این احوال وسخنان‌که درمساجد وبازارها نقل می‌شد هم صوفیه را برضد اوبرمی‌ـ انگیخت هم فقهارا. درنتیجه هم‌صوفیه ازاودورشدند هم دستگاه خلافت‌نسبت به اوبدگمانی یافت. مخصوصاً چون با قرامطه وبعضی طبقات شیعه‌هم‌روابطی داشت سوء ظن‌وزیرخلیفه را به شدت تحریك‌کرد. حلاج‌که وضع خود را در خطردید درصدد فرارواختفا برآمد. به خوزستان رفت وآنجا سه‌سال متواری گونه بسر برد. اماعاقبت توقیف شد واورا به‌محاکمه‌کشیدند. دراین محاکمه به مذهب تأویل واباحه متهم شد وبه تهمت‌آنکه داعـی قرامـطه است محکوم گشت وزندانی شد وگویندهشت سال درزندان ماند.دراین‌مدت حلاج‌توانست دردربارخلیفه، هوا خواهانی پیداکند. مادرخلیفه و نیزحـاجب اونصردرصدد نجاتش برآمدند اما حمایت آنها نتیجهٔ نامطلوب داد زیرا خشم وحسادت‌وزیر را بیشترکرد وامید رهایی نماند. برای‌آنکه ماجرای اوخاتمه یابد بـه اشارت وزیردیگربارِبه محاکمهٔ او پرداختند. این محاکمه طولانی شد وهفت ماه‌ادامه یافت. متهم‌بودکه اناالحق‌گفته است ودعوی الوهیت دارد. حلاج در محاکمه ازخوددفاع‌کرد. خود را مسلمان پاك اعتقاد خواند وداوران را ازریختن‌خون خویش برحذرداشت. با این همه جریان محاکمه منتهی شد به حکم تکفیر او. به موجب حکم فقها وی را تازیانه زدند. گویند هزارتازیانه خوردوآه نگفت. اما وزیرکه ازنفوذاو و ارتباطی که‌باقرامطه داشت بیمناك بود بـدیـن شکنجه اکتفانکرد وفرمان داد به‌دارش بزنند. گویند به پای دارش بردند، دست‌وپایش

را یك یك قطع کردند، سرش را بریدند، جسدش را آتش زدند وخاکستر آن‌را به دجله ریختند (۳۰۹ق). تمام این‌شکنجه‌ها را حلاج - تا زنده بود - باآرامش ومتانت کمنظیری تحمل کرد. آرامش ومتانتی که نظیر آن را به‌عیسی وبه شهدای بزرگ مسیحی‌نسبت‌داده‌اند. آیا درمرگ هم‌به پیروی‌ازسرمشق بزرگ‌خویش- عیسی مسیح - نظرداشت؟

داستان کرامات اووماجرای فرجام کاراوه‌رادب صوفیه بـا مبالغه‌یی که یادآورسرگذشت عیسی است نقل شده. گویند وقتی اورا به پای‌دار می‌بردند مردم بسیاربه نظاره‌آمده بودند. کسی پرسید عشق چیست ؟ جواب داد امـروز بینی، فردا بینی‌وپس‌فردابینی. درطول راه‌که اززندان‌تاپای‌دار می‌رفت‌اناالحق می‌گفت وپایکوبان ودست افشان(باوجود زنجیر!) می‌رفت. پرسیدندش که‌این دست افشانی وپایکوبی را سبب چیست؟گفت نه مگربه پـای‌دارمی‌روم. وقتی هم پای برپایه‌دارنهادگفت این نردبان‌آسمان است. شباهت داستان اوبا سر- گذشت عیسی جالب است. جالبترآنکه بعضی یارانش ادعاکردندکه اونیزمثل عیسی شد؛ به‌آسمانش بردند و دیگری را به‌جای او دار زدند[۴۳].

حلاج سرحلقهٔ شهدای صوفیه بود لیکن ماجرای او که یك چند صوفیه را به حفظ وکتمان‌اسرارخویش واداشت: آخرین‌بی‌احتیاطی‌صوفیه‌نشد. سرگذشت اوبازهم دربین صوفیه نظیریافت وبازهم‌امراء وحکام وقت‌فرصت پیداکردندکه با تعقیب وتکفیرصوفیه خود را حافظ شریعت ومورد اعتماد عامـه نشان دهند. واقعهٔ عین‌القضاة همدانی ازآن جمله بود وآن نیزنظایریافت.

نزد اکثر صوفیه حلاج از اولیاست، لیکن عامهٔ مسلمانان او را ظاهراً به‌سبب محکوم شدنش اهـل دعوی و شعبده شمردند. در واقـع وی سخنان غریب داشت وکتابهای‌عجیب مانند طاسین‌الازل، قرآن‌القرآن وکبریت‌احمر ساخت. اشعاری هم‌داشت آگنده ازشطحیات که‌هم‌پربودازمعانی بلند ودعویهای‌غریب. قول‌اناالحق واناالله که ازاونقل کرده‌اندودرکتاب الطواسین هم‌آمده‌است بعدها مورد تأویل واقع شد وصوفیه‌آن را تعبیری ازاصل‌فنا شمردند.

ماجرای حلاج پیشرفت تصوف رامتوقف نکرد. اما صوفیه‌ازاین داستان‌عبرت واحتیاط آموختند. درهمین دوره عده‌یی ازنامداران صوفیه درعراق وخراسان می‌زیستند وبعضی ازآنها پنهان یاآشکارا حلاج را هم می‌ستودند. ابن‌عطاء- آدمی یك صوفی نامداراین عصربودکه درواقعهٔ حلاج بسبب موافقت بـا او اعدام شد. صوفیهٔ دیگر، اگرهم باحلاج موافق بودند، فرجام‌کاراو راخطری تلقی‌کردند ویك چند ازروی احتیاط دم درمی‌کشیدند.

باری نام وآوازهٔ حلاج، خـاصه فرجام‌کاراو، اسم بسیاری ازمشایـخ عصراورا ازرونق‌انداخت. با این‌همه‌درتاریخ صوفیه، ذکربسیاری مشایخ‌هست که اندکی قبل ازحلاج یابعدازاومی‌زیسته‌اند ونام‌آنها اینجا درخور یادآوری است:

از آن جمله است‌سری سقطی (۲۵۱یا۲۵۶) که خال جنید بود ودرعرفان وتوحیدسخنان‌بلنداز او نقل کرده‌اند. همچنین‌ازیحیی‌بن‌معاذرازی(۲۵۸)، حمدون قصار(۲۷۱)، ابوسعید خراز(۲۷۷)، ابراهیم خواص (۲۸۴)، ممشاد دینوری (۲۹۹)، یوسف‌بن حسین رازی (۳۰۴) بایدیادکردکه درکتب صوفیه احوال و مقالات‌آنها به تفصیل‌آمده است وبعضی ازآنها اهل‌ملامت بوده‌اند.

نکتهٔ جالب دراحوال صوفیهٔ این دوره اشعاروابیات پرسوز عارفانه‌یی است که درکتابهای صوفیه به اکثرآنها منسوب شده است وگاه استعارات و تشبیهاتی که درخورغزلهای عاشقانه است دراین سخنان هست.

دربین صوفیهٔ قرن چهارم ابوبکرشبلی(۳۳۵-۲۴۷)مخصوصاً شهرت تمام یافت. وی ازیاران جنیدبود ودرگیرودارماجرای‌حلاج باوجود جوانی‌توانست حزم واحتیاط خود را حفظ کند. اصل وی ازاشروسنه بود، سرزمین افشینها، اما دربغداد وفات یافت. چنانکه‌ابوبکرواسطی (۳۳۱)یك صوفی دیگراین‌عصر هم اهل فرغانه بود اما غالباً درمرویاعراق می‌زیست.

درفارس مشهورترین کس ازصوفیهٔ عصر، ابوعبدالله محمدبن خفیف شیرازی بود، معروف به شیخ کبیر(۳۷۱)که درزهد ومعرفت آوازهٔ بلند داشت. وی درفارس مریدان بسیاریافت و مجالس او آگنده بود از تحقیق و معرفت. کتابهای بسیارهم‌بدومنسوبست که حکایت دارد ازشهرت‌اودرتحقیق. شیخ کبیر بنابرمشهورصاحب‌کرامات هم بوده‌است. گویندررعایت شریعت اهتمام‌بسیار داشت. ازاونقل‌کرده‌اندکه‌گفت ازسنتهای پیغمبرهیچ‌چیزنشنیدم الا که بجای آوردم. اندکی بعد ازابوعبدالله بن‌خفیف یك صوفی دیگردر فارس برآمدکه شیخ‌مرشد خواندهمی‌شدوازنام‌آوران مشایخ‌عصرخویش بود.وی شیخ‌ابواسحق کازرونی(۴۲۶ق) بودکه پدرانش زردشتی بودند وخود اودرکازرون مریدان بسیارداشت. شیخ مرشدکه احوال و مقامات او درکتابی به نام فردوس‌المرشدیه آمده است درطریقت به‌پیروی ازشریعت علاقهٔ تمام می‌ورزید وحتی درراه نشر اسلام با زرتشتیهای فارس به‌سختی مبارزه می‌کرد. هم ازمشایخ این دوره‌بود این‌باکویهٔ شیرازی معروف به ـ کوهی که‌گویند ازتربیت یافتگان شیخ کبیر بوده است وبا شیخ‌ابوسعید ابو خیرهم دیدار و گفت و شنودکرده است.

درقرن پنجم بزرگترین صدایی که به دفاع صوفیه برآمد صدای ابوحامد محمد غزالی بودکه حیثیت ونفوذ معنوی اوسبب مزید اعتبارتصوف شد دربین عامه که به سبب تندرویهای صوفیه یك چنداز آن سرخورده بودند.

این امام خراسان درطوس به‌دنیا آمد (۴۵۰) و درقرآن وفقه واصول و کلام، وحتی فلسفه،سرآمدنام‌آوران عصرخویش شد.شهرت دانش وپارسایی اوخواجه نظام‌الملك وزیرسلاجقه را جلب‌کرد. ازجانب اوبه‌تدریس درنظامیهٔ بغداد دعوت شد اما نه‌علوم رسمی طبع حقیقت جوی اورا قانع‌کرد نه جاه و مقام ظاهری. نوعی شك فلسفی دروجودش راه یافت وخارخار آن، زندگی آرام بغداد وشورهیجان بیرنگ مجالس وعظ وتدریس ـ را بر وی سخت و گران‌کرد. بیحاصلی علوم رسمی و پوچی مقامات ظاهری اورا به عزلت و تفکرکشانید. بعد ازیك دوره‌کشمکش روحانی سرانجام جذبهٔ الهی او را راه نمود. بغداد رابا مسند تدریس وشهرت وآوازهٔ‌آن واگذاشت وبا جامهٔ‌صوفیان راه دیارشام وقدس راپیش‌گرفت. درطی سالها مسافرت‌وعزلت‌که درآن‌مدت فقط گاه‌گاه به میان مردم باز می‌گشت از اشراقات قلبی بهره‌ور شد و عاقبت دریافت‌که تنها «طریق صوفیه» است‌که می‌تواند اورا ازاین ورطهٔ شك وحیرت

باز رهاند.

سرگذشت سفر دراز روحانی غزالی درکتاب المنقذمن‌الضلال او آمده است اما حاصل عمدهٔ این سیاحت وسلوك عارفانه کتاب بزرگ عربی اوست به‌نام احیاء علوم‌الدین یا احیاءالعلوم که رسالهٔ فارسی‌کیمیای سعادت هم‌خلاصه‌یی است از آن. واین هردو کتاب ازشیرینترین کتب درتصوف بشمارند و هر دو از جمله کتابهایی هستندکه درترویج تصوف تأثیر واقعی داشته‌اند.

بازگشت غزالی به‌تدریس که به‌دعوت یاران واصرارسلطان انجام‌شداو را به‌دنیا ـ به‌دنیای‌محدود فقها ومدرسان عصر ـ باز نیاورد. خانقاه وعزلت و عبادت تا پایان عمر(۵۰۵) ـ که چندان درازهم نبود ـ اورا همچنان همواره‌با مکاشفات صوفیانه وذوق وشهود عرفانی مربوط داشت.

عرفان غزالی باآنکه ازرنگ نوافلاطونی خالی نیست عرفان اسلامی و زاهدانه‌است، آگنده ازمکاشفات‌روحانی‌ودرعین‌حال‌دورازدعویهای‌تندروان. باآنکه آرای‌اومورد رد ونقدکسانی مثل‌ابن تیمیه واقع شدنفوذ وحیثیت اوسبب کساد بازارفلاسفه ومزید اعتبارصوفیه شد.

ذکرنام غزالی بدون اشارت به نام برادرش شیخ احمد غزالی ممکن نیست. این احمد درواقع بیش از برادرش درکارتصوف تجربهٔ عملی داشت و گویند وجود وی خود ازعوامل عمدهٔ توجه امام غزالی شد به طریقهٔ صوفیان. احمد غزالی واعظ‌وصوفی نامداری بود وبا وجود تبحردرفقه به عزلت وانزوا رغبت داشت. غالباً به سیاحت بلاد می‌پرداخت. خدمت صوفیه بجای می‌آورد و وعظ هم می‌کرد. سوانح او درادب صوفیه مشهوراست.

احمد غزالی مربی ومرشد یك صوفی بلندآوازهٔ دیگرشد که احوال او یادآور داستان حلاج گشت. این مرید پرآوازه ابوالمعالی عبدالله‌بن‌ابی بکر معروف به‌عین‌القضاة همدانی بودکه قربانی تندرویهای خویش و کینه‌جوییهای مخالفان گشت.سرگذشت اوتاحدی‌به داستان‌حلاج وشیخ اشراق‌شباهت دارد.

عین‌القضاةبه سال چهارصدونود ودودرهمدان به دنیا آمد، درخانواده‌یی ازاهل میانهٔ‌آذربایجان. پدرش قاضی بود. وخود اوهم درجوانی مسند فتوی‌و وعظ و تدریس داشت. در ادب وکلام وفلسفه هم شور وعلاقه‌یی بیمانند نشان می‌داد. دربیست ویك‌سالگی کتابی درعلم‌کلام نوشت که شامل بحث دقیقی در باب‌بعثت ونبوت بود. مطالعهٔ‌آثارامام غزالی اورا ـ مثل خود امام ـ به نوعی تحول وانقلاب فکری سوق داد. ملاقات احمد غزالی اورا به تصوف کشانید و به مجالس صوفیه آشناکرد. مصاحبت یك عارف دیگر ـ بنام برکه ـ حتی‌بعد ازاحمد غزالی اورا درحلقهٔ صوفیان پایبند داشت وازمدرسه به خانقاه برد.

تصوف اومشحون بود ازعقاید تازه وآرای تهورآمیز عرفانی، مخلوط بامقالات‌فلاسفه که‌بسیاری‌ازآن مقالات ازحوصلهٔ فهم‌اهل عصرخارج می‌نمود. کتاب تمهیدات و زبدةالحقایق او وهمچنین قسمتی از مکتوبات او مشتمل است براین‌گونه عقاید وآراءکه ازرنگ تأویل خالی نیست. همین‌آثار فقها واهل ظاهررا بروی بدگمان‌کرد. بدیع متکلم اورابه‌کفر وزندقه منسوب داشت.وزیر عراق قوام الدین درگزینی‌که با وی وبعضی‌مریدانش‌سابقهٔ‌عداوت داشت، او

را فروگرفت. بدین گونه، عین‌القضاة مورد تعقیب شد و به زندان بغداد گسیل گشت. اما در رسالهٔ شکوی‌الغریب که در زندان بغداد نوشت سعی کرد خود را از این بدگمانیها تبرئه کند. ولیکن دفاع او مؤثر واقع نشد. او را از بغداد به همدان آوردند و بر در مدرسه‌یی که آنجا تدریس می‌کرد به‌دار زدند (۵۲۵). هنگام مرگ جوانی بود سی و سه‌ساله. گویند بعد از مرگ جسدش را در بوریا پیچیدند و با نفت آتش زدند.

ماجرای عین‌القضاة در این دوره در واقع تا حدی یك استثنا بود. زیرا در این عهد هم عامه بیش و کم به صوفیه اعتقاد می‌ورزیدند هم بسیاری از خاصه. وزراء، اتابکان، سلاطین، وحتی گاه خلفاء بغداد نیز در این روزگاران با صوفیه غالباً به ارادت و حرمت سلوك می‌کردند. ملاقات طغرل سلجوقی با صوفی و عارف همدانی - باباطاهر[۱] - حکایت از توجه و تکریم سلاطین دارد نسبت به صوفیه. نظام‌الملك نیز بنابر مشهور با صوفیه به‌نهایت حرمت می‌زیست. از خلفاء مستنجد و مستنصر و ناصر در حق صوفیه محبت خاص می‌ورزیدند و ناصر خلیفه حتی شیخ شهاب‌الدین سهروردی صوفی مشهور را از جانب خود به سفارت می‌فرستاد. مجدالدین بغدادی در خوارزم چندان موجه و مقبول بود که گویند مادر خوارزمشاه پنهانی به حبالهٔ او در آمد: کاری که غیرت سلطان را برانگیخت و هلاك شیخ را سبب شد.[۲]

این مایه قبول عام که برای مشایخ صوفیه حاصل شد باز محرك رشك و دشمنی مخالفان می‌شد. چنان که امام فخر رازی در تحقیر این طایفه سعی بسیار می‌ورزید و از این روست که نزد صوفیه منفور بود. گویند خوارزمشاه را نخست در حق زهاد و صوفیه اعتقادی راسخ بود و فخر رازی می‌کوشید تا اعتقاد سلطان را از آنها بگرداند. آخر یك روز دوتن از خربندگان اصطبل خاص را بفرمود تا خرقهٔ درویشان پوشیدند و بر سر سجاده نشستند. جمعی از شاگردان خویش را هم مقرر کرد تا بر رسم مریدان برگرد آن دوتن حلقه زدند. پس خوارزمشاه را نزد آنان بردند تا از همت درویشان تبرك جوید و مدد یابد. سلطان پیش آنها با تواضع و ادب بنشست و نیازها تقدیم داشت. چون از آنجا بیرون آمدند فخرالدین گفت که این دو شیخ تا دیروز در اصطبل خاص خربندگی می‌کردند و امروز با جامهٔ صوفیان بر سجاده نشسته‌اند تنها با پوشیدن خرقه شاهد حقیقت روی نمی‌نماید و جز با سعی و مجاهدت نمی‌توان به حقیقت رسید. سلطان اعتراف کرد و از اعتقاد در حق صوفیه باز آمد[۳].

با این همه بازار تصوف در این دوره رونقی تمام داشت. خانقاه‌ها ملجأ بیناهان بود و مشایخ تکیه‌گاه عامه. کثرت و ازدحام مریدان بسا که سبب وهم فرمانروایان در حق مشایخ بود. کرامات بسیار نیز به این مشایخ منسوب می‌شد و به سبب قبول عام، حتی شعر و ادب صوفیه در بین عامه شهرت و انتشاری تمام یافت.

از مشایخ خراسان در عهد سلاجقه، بعد از دوران شیخ ابوسعید میهنه و پیر انصاری، مخصوصاً شیخ احمد جام (۵۳۶ ق) معروف به شیخ‌الاسلام و ژنده پیل آوازهٔ بلند یافت. وی با سلطان سنجر معاصر بود و سلطان در حق وی اعتقاد تمام

داشت. احمدجام مریدان فراوان یافت بافرزندان‌بسیار. درحفظ حدود شریعت و نهی ازمنکرنیز اصرارتمام می‌ورزید چنان‌که خم شکنیهاکرده موبها سترد، وبسی‌چنگ وچغانه‌شکست. هم‌اشعار به‌اومنسوبست وهم‌کرامات. واحوال او یادآوراحوال‌ابوسعید میهنه وخواجه عبدالله انصاری است.

چند سالی بعد ازوفات شیخ جام بودکه نجم‌الدین کبری ولادت یافت. این‌نجم‌الدین کبری درجوانی به‌علم حدیث علاقه داشت ودرتحصیل آن‌مسافرتها کرد. درخراسان وعراق وآذربایجان ومصر یك چند سفرگزید. نجم‌الدین در مناظره قوی دست بود وگویند اورا بدان سبب طامهٔ‌کبری می‌خواندند. در خوارزم دستگاه ارشاد چید ومریدان بروی فراز آمدند. نجم‌الدین کبری عده‌یی ازمشایخ بزرگ را، چون مجدالدین بغدادی، و نجم‌الدین رازی تربیت کرد. سعدالدین حموی(۶۵۰)وسیف‌الدین باخرزی (۶۵۱) هم به طریقهٔ‌اووابسته‌بودند. طریقهٔ اوطریقهٔ‌کبرویه خوانده شد وخود اوشیخ ولی تراش[۴].

درهمین ایام دربغداد وعراق هم دوصوفی بلندآوازه می‌زیستند: شیخ - شهاب‌الدین‌سهروردی(۶۳۲) واوحدالدین کرمانی (۶۳۵). اولی‌که برای سعدی شیخ دانای مرشدی‌بود، مسند وعظ ودستگاه ارشاد داشت ونزد خلفا وسلاطین هم مقبول بود. چنان‌که مکرربه عنوان سفرنزدسلاطین رفت‌وآمد داشت وهمه جا نیززیاده مورد احترام می‌شد. وی شیخ‌الشیوخ بغداد بود وخانقاه اودرآنجا مورد توجه فوق‌العاده شد همچنین مجالس وعظ اومحل ازدحام عام بشمار می‌آمد. کتاب عوارف المعارف اوهم در بیان معارف صوفیه مشهور است. اما اوحدالدین‌که شیخ سهروردی ظاهراً اورا به چیزی نمی‌گرفت نیزدر همین‌اوان شهرت وقبولی داشت. باآنکه خود ازجانب مستنصرخلیفه، سمت شیخی رباط مرزبانیه داشت درشیخ سهروردی به‌چشم تعظیم‌می‌دید. طریقهٔ‌اودرعشق به‌مظاهر موردانکار مشایخ عصربود وگویند شمس تبریزی در این باب او را طعنه‌ها زده بود[۵].

نام بلند دیگری هم‌دراین زمان شهرت یافت‌که عبارت بود ازنام محیی‌الدین ابن‌عربی. اما درباب او و دربارهٔ جلال‌الدین مولوی وصدرالدین قونوی دوعارف بزرگ دیگرکه‌هم دراین ایام می‌زیستند باید به تفصیل سخن گفت و درجایی دیگر.

درروزگارتاتار ومغول تصوف را روزبازاری دیگرپدید آمد. فزونی نوائب و آلام. وتوالی‌فتنه‌هاوانقلابات: مردم صاحبدل را غالباً به تعالیم آنها متمایل می‌کرد. چنان‌که شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۷۳۵- ۶۵۰) دراین زمان شهرت و نفوذی عظیم‌کسب‌کرد بامریدان بسیار. وی یك چند درشیرازوگیلان به ریاضت وسیاحت پرداخت وسپس دراردبیل مسندارشاد نهاد. شهرت وقبول اوچنان‌شد که مغولان به‌سبب ارادت به‌او از آزارمردم بازماندند. کرامات و مقامات او بعدهاکه اولادش سلطنت صفویه را تأسیس‌کردند با مبالغات بسیارنقل شد. در هرحال اخلاف او-خاصه پسرش صدرالدین‌ونواده‌اش خواجه‌علی - مسندارشاد راوسیله‌یی‌کردندبرای‌نشردعوت، واحفادآنها-ابراهیم‌وجنید وحیدر- مقدمات سلطنت را فراهم‌آوردند. حتی باآنکه جدشان شیخ صفی‌الدین ظاهراً از نژاد کرد بود دعوی سیادت هم‌کردند. شیخ‌صفی‌الدین درعصرخویش حرمت ونفوذ

فوق‌العاده داشت. خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیررا در حق او اعتقادی تمام بود. چنان‌که درنامه‌یی که به فرزند خود امیراحمد حاکم اردبیل نوشت توصیه کرد که با مردم چنان رفتار کند که موجب رضای خاطرشیخ باشد. این حشمت ونفوذ شیخ مدتها همچنان برای اخلاف اونیزباقی ماند وسبب کثرت و ازدحام مریدان شد برگرد آنها[۶].

همچنین ازمشایخ این عصرشیخ علاءالدولهٔ سمنانی (۷۳۷) بودکه نیز در همین زمان شهرت وقبولی بیمانندداشت وحتی امراء مغول را به‌خانقاه خویش می‌کشانید. گویند علاءالدوله درایام جوانی ملازم درگاه ارغون ایلخان مغول بود. اماجذبه‌یی‌روحانی‌او رادرربود وبه خانقاه کشانید. پس‌همهٔ دارایی‌خویش را به‌مستحقان داد، وخودگوشه‌یی‌گزید وبه‌عبادت وریاضت پرداخت. چنان‌که مکرر چله‌نشینی‌کرد وگویند بیش از دویست وهفتاد اربعین گذرانید. با این همه مکرر می‌گفت‌که اگرآنچه درآخر عمر معلوم من شد دراول معلوم می‌شدترك ملازمت سلطان‌نمی‌کرده‌ودردربارسلطان به‌کارستمدیدگان‌می‌رسیدم. درواقع نفوذ وقدرت او دراین دورهٔ عزلت به‌قدری بودکه امیرچوپان ازامرای بزرگ مغول بدوالتجاءکرد واودرباب وی نزد سلطان ابوسعیدایلخان وساطت نمود. علاءالدوله در تصوف به‌حفظ شریعت پایبندی تمام داشت و از همین روطریقهٔ محیی‌الدین‌بن عربی و عقاید او را نمی‌پسندید[۷].

مشهورترین عارف وصوفی بعدازاو، سیدنعمةالله کرمانی بود معروف به شاه‌نعمةالله ولی، که نعمةاللهیان خودرا به‌وی منسوب می‌دارند. این شاه‌نعمةالله سیدی بود ازاهل حلب اماچون دراواخرعمر درماهان کرمان می‌زیست شهرت کرمانی یافت. درجوانی بیشتردرعراق می‌زیست. درسن‌بیست وچهارسالگی به زیارت مکه رفت. ودرآنجاهفت سالی سرکرد وازخواص مریدان شیخ‌عبدالله یافعی گشت. یك‌چندهم درسمرقند، بلخ، هرات، مرو، ویزد زیست وبیست‌وپنج سال پایان عمررا درکرمان وحوالی بسرآورد. در قسمتی ازعمرخود بـا امیر تیموروپسرش شاهرخ معاصربود. میرزا شاهرخ وهمچنین سلاطین بهمنی دکن را درحق وی‌اعتقادی تمام بود. شاه‌نعمةالله‌علاوه‌برکسب علوم‌رسمی به‌ریاضت ومجاهدت هم‌توجه‌تمام داشت. مکررخلوت نشست و چله‌ها بسرآورد. گذشته ازاینها، علاقه‌یی خاص هم به زراعت وعمران داشت ودریزد وماهان، نزدیك خانقاه خویش باغ وعمارت ساخت. فرقهٔ نعمتی‌که مخصوصاً درعهد صفویه وبعد ازآن درغالب ولایات ایران بافرقهٔ حیدری شهرجنگ داشته استمنسوب بدوست چنان‌که سلسلهٔ نعمةاللهی نیزبه وی منسوبست. رسائل واشعار بسیارنیز ازاوباقی است. اشعارش ازجهت‌ادبی محض‌چندان اهمیت ندارد اما به سبب اشتمال‌برمعانی مهم عرفانی‌قابل‌توجه‌است. سلسلهٔ نعمةاللهی‌که به‌وسیلهٔ اوبنیاد شد مدتی درازتکیه‌گاه عمدهٔ‌عرفان‌شد درایران وهند. اخلاف شاه‌نعمةالله بعداز اوبه‌هندرفته‌اندویك‌چندطریقهٔ نعمةاللهی رادرآن‌سرزمین رواج تمام‌داده‌اند[۸].

دوران تاتار و مغول نه‌فقط در ایران بلکه در بسیاری از بلاد مسلمانی چون هند و ترکستان و شام وروم ومصر و افریقیه نیز دوران شکفتگی تصوف‌بود. دراین‌روزگاران همه جا خانقاه‌ها بود و همه جا مجالس وجد و سماع قوم.

ابن بطوطه جهانگردنامدار اندلس دراین ایام ازمغرب تا مشرق جهان اسلامی در هرجاکه می‌رفت رباطها، خانقاه‌ها، تکیه‌ها، ولنگرها را از جنب وجوش صوفیه و فتیان و قلندران آگنده می‌یافت. سلسله‌ها و طریقه‌های گونه‌گون تا اواخر قرن نهم ـ و حتی غالباً بعد ازآن نیز ـ درتمام‌بلاد مسلمانی موردتوجه عامه بودند و مشایخ صوفیه همه جا به‌چشم احترام نگریسته می‌شدند.

درست است که بعضی فقیهان و محدثان این روزگاران ـ خواه ازشیعه و خواه از حشویه و ظاهریه[۹] ـ هنوز مثل دوران حلاج و عین القضاة بیشتر متصوفه راملحد می‌شمردند لیکن صوفیه غالباً ـ درنزدعامهٔ اهل سنت ـ محترم بودند و حتی گاه از اولیاء بشمار می‌آمدند. خلفا به‌آنها احترام می‌کردند، امرابه‌خانقاه‌هاشان‌ترددمی‌نمودندودرتعمیراین‌خانقاه‌هااهتمام‌می‌ورزیدند[۱۰]. عامه نیز مخصوصاً به طریقت جوانمردان ـ که‌آیین عیاری را با تعالیم صوفیه به‌هم‌آمیخته بودند ـ گرایش فراوان پیداکردند و«لنگر» های جوانمردان نیزمثل خانقاه‌ها و رباطهای صوفیه محل تردد و ازدحام طالبان تربیت و ارشاد آنها گشت.

در خانقاه‌ها اوراد و اذکار و ریاضات و چله نشینیها رایج بود که غالباً اشتغال به‌آنها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت. دراین خانقاه‌هاسالکان وفقیران‌خلوت نشین نیزمانندشیخ خانقاه، زاویهٔ خاص‌خویش داشتند اما ذکر دسته جمعی و درك صحبت شیخ و صرف طعام و صف نماز و حلقهٔ سماع آنها غالباً در «جماعت خانه» منعقد می‌شد.

عواید خانقاه‌ها از نذرها و هدیه‌ها واوقاف نیکوکاران، وازصدقات و «فتوح» بود و شیخ مرشد برکارو کردار مریدان نظارت داشت وآنها را به‌شیوهٔ خاص خود تربیت می‌کرد و در ریاضات و معاملات هدایت و ارشاد می‌نمود.

این شیخ که مریدان را به‌آنچه در طریقت پیش می‌آید راه می‌نمود و از آفات راه منع می‌کرد درنظر مرید مربی کامل بود ومظهر کمال صدق وشفقت و فهم و فراست شناخته می‌شد. گذشته از مجلس عام شیخ درمجلس اصحاب ومجلس خاص نیز بایاران حاضر می‌آمد ودرنظارت براحوال مریدان‌مراقبت تمام می‌ورزید. حتی خلوت و چلهٔ مرید را نیز خود غالباً زیرنظر داشت وبسا که پیش از پایان چله‌مریدی را از خلوت رخصت بیرون‌آمدن می‌داد.[۱۱]

در بین عرفاء وصوفیهٔ مسلمین، اولین کس که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریهٔ خویش قرار داد محیی الدین ابوبکر محمد بن علی ابن عربی حاتمی طایی بود، از اهل اندلس، که او را محض اختصار غالباً ابن عربی می‌خوانند. در حقیقت آنچه از بایزید نقل است، سخنی است که در حال سکر گفته است نه صحو، وبنابراین حاکی ازاصل‌تعلیم ومذهب اونیست. درصورتی که قول واعتقاد ابن‌عربی به وحدت وجود، مذهب ومشرب عرفانی اوست و مبتنی برقواعدیست که اساس نظریهٔ اوبه شمارست. بعلاوه، گفتهٔ کسانی مانند بایزیدوحلاج درحقیقت وحدت وجود نیست‌بلکه قول است به حلول واتحاد، یعنی حلول لاهوت درناسوت یا اتحادآنها. به عبارت دیگرمذهب ابن‌عربی‌بر اصل وحدت[1] مبتنی است یعنی‌براین فکرکه وجود امریست واحدکه حق است وآنچه ماسوی خوانده می‌شود دیگروجود حقیقی ومستقل ندارد. در صورتی که طریقهٔ بایزیدوحلاج مبتنی است براصل ثنویت[2] یعنی این که دووجود مستقل مجزی هست که یکی خالق دیگریست یکی لاهوت است وآن دیگر ناسوت و لاهوت درناسوت‌حلول‌کرده است یا باآن متحد شده است. درهرحال مذهب ابن عربی شباهت به‌مذهب اسپینوزا داردکه نیزبه وحدت وجود قایل است والبته قول اوباکلام‌ابن‌عربی تفاوت بسیار دارد.

این ابن‌عربی ـ یا چنان‌که ازخط معاصران اوو ازنقل امام شعرانی بر می‌آید ابن‌العربی ـ ازبزرگان صوفیه مسلمین است، و اورا «الشیخ‌الاکبر» و «ابن‌افلاطون» لقب داده‌اند، و«خاتم‌الاولیاء» خوانده‌اند. وی در۱۷ رمضان سال ۵۶۰ هجری، درمرسیه ازبلاد جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. خانوادهٔ اومردمی‌توانگراما بسیارمتدین وپرهیزگاربودند.هشت ساله بود، که خاندانش مقارن استیلای «موحدین»برمرسیه، از آن ولایت به اشبیلیه رفتند. روزگار کودکی‌اودراین شهرگذشت ووی درآنجا یك چند به‌کسب علوم پرداخت و نزد یکی ازپیروان ابن‌حزم فقه‌وحدیث‌آموخت. درقرطبه، هنگامی‌که در اوان جوانی‌بودبه‌خدمت‌ابن رشدحکیم‌اندلس، که درآنزمان قاضی‌قرطبه بود، رسید. وقتی زن‌گرفت اندرزاین زن واصرارمادر، وی راکه به ادب وتفریح و شکار بیش اززهد ودین وحدیث علاقه داشت به زهد ومعرفت‌کشانید. آنگاه بیمارشد ویك چندبه بستر افتاد. درآن بیماری خوابها دیدکه عذاب جهنم بروی نموده شد. پدرش هم‌مرد ودوهفته پیش‌ازمرگ ازین واقعهٔ خویش‌خبرداد. این‌عوامل دست‌بهم داد واو را به‌سوی زهد وتصوف‌کشانید. چنان‌که حتی پیش ازوفات پدرنیزاین شوق به زهد وتصوف دروی بیدارگشته‌بود.دراین زمان هرچند با بعضی ازصوفیه مراوده‌یی پیداکرده بود وازتأثیرارشادآنها به مراقبت باطن و محاسبهٔ‌نفس توجه‌یافته بود امامربی‌واقعی ومرشدوراهنمای حقیقی اواعتزال‌و انزوابود. درقبرستانهاتنهامی‌گشت‌ودراحوال‌واطوارحیات‌تأمل‌وتفکرمی‌کرد. روزها درمقابر، خلوت می‌گزید وبا مردگان رازونیازها داشت. دریك‌واقعه نیزخضررا ملاقات‌کرد وپس ازآن به سیاحت بیرون‌آمد. درمغرب با ابومدین صوفی ودرتونس با ابوالقاسم بن‌قسی زاهدبرخورد. یك چند درنواحی مغرب واندلس سیاحت‌کرد وسپس به فاس رفت وآنجا رحل اقامت افگند. پس یك

1- Monisme 2- Dualisme

چند درآنجا به ریاضات روی آورد و اشراقات روحانی همانجا بروی دست داد. بازبه مرسیه رفت ودرآنجا مواقع النجوم خویش را نوشت ودرآن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی آنکه به شیخ ومرشد حاجت باشد سلوك ممکن است. باز ازآنجا به مراکش رفت ودرآن شهرنیزالهامات روحانی بروی فروریخت و خوابهای عجیب دید. ازجمله یك باردرخواب چنان دیدکه با نجوم و حروف پیوند یافته است وچون آن خواب وی رابرکسی که ازتأویل خواب واقف بود عرضه کردند، گفته بود صاحب این خواب دریایی بی‌پایانست وخداوند اوراازاسرارعلوم بهره داده است. این گونه خوابها واشارات غیبی و ملاقات باخضر اورا به‌ترك دیارمغرب واندلس خواندوبه‌آهنگ مکه ومجاورت آن برانگیخت. ازآنجا راه‌مشرق راپیش گرفت. چندی درمکه مجاورت گزید، ودرآنجاعاشق دخترشیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهرالاصفهانی که نزیل مکه بود شد و دیوان ترجمان‌الاشواق را برای این دختر ـ نامش نظام ـ پرداخت. دراین کتاب، وی با آنکه اعتراف داردکه آن اشعار راجهت این‌دختر ساخته است، ازخواننده در ـ می‌خواهدکه درحق‌وی گمان‌بد نبرد. مع‌هذا ظاهراً به سبب همین تألیف ناچار شد مکه را ترك‌کند وبه سیاحت پردازد اما رفت وآمد مکرر وی به‌مکه حاکی ازآنست که بعدها نیزازاستیلای آن عشق خالی نبوده است وعشق دخترهرگزاز دل وی نرفته است.

محیی‌الدین دربغداد وموصل یك چند سیاحت کرد وبه اخذ علوم ومعارف اهتمام نمود. درحلب به شرح ترجمان‌الاشواق پرداخت و آن شرح را که صبغهٔ عرفانی وحکمی دارد، موسوم به الذخائرالاعلاق فی‌شرح ترجمان‌الاشواق نمود. در هرحال، ابن‌عربی درطی این سیاحت مشرق، یك چند درقاهره واسکندریه و قونیه وحلب زیست وچندباربه مکه رفت آخردردمشق سکونت جست تا درسنهٔ ۶۳۸ هجری درآنجا وفات یافت ودرصالحیهٔ دمشق که مقام صلحا وفقرا بود، مدفون گشت. ابن‌عربی، گذشته ازمقام حکمت وعرفان درشعروادب نیز مقام عالی داشت. ذوق معرفت‌آموزی وقریحهٔ شاعری را بهم درآمیخته بود. مثل غزالی ـ که فتوحات مکیه وی را صدا و انعکاس احیاء العلوم او خوانده‌اند ـ در طریقت‌وشریعت صاحبنظربود اما در شریعت بقدرغزالی دقت واحتیاط نداشت وگویی فقه وشریعت‌رامقدمهٔ‌احوال‌قلبی می‌دانست. با این همه اهل زهدوانزوا بود. به مال به جاه وقبول عام چندان توجه نداشت. بهرشهری که می‌رفت با صوفیان‌آنجا درمی‌آمیخت‌اهل توکل بود بی‌زاد وتوشه از شهری به شهردیگر می‌رفت. ووقتی درشهری توانگران‌بدوچیزی‌می‌دادندآن را به‌فقیران وارزانیان می‌بخشید چنان‌که‌گویند سایلی نزد اورفت واز اوچیزی خواست، خانه‌یی را که درآن می‌زیست بدان سایل بخشید.

درهرشهرکه وارد می‌شد بافقهاء ومتصوفه اختلاط ومباحثه می‌کرد. در آن اوان وی‌دراکثربلاد اسلام لااقل نزد اهل نظرشهرت داشت وباغالب‌علماء عصرنیزمصاحبه ومکاتبه می‌نمود. ازجمله می‌گویند نامه‌یی به فخررازی نوشت واورا دعوت‌کرد ازعلوم رسمی درگذرد و بـه علوم الهی روی‌آورد[۷] و نیز گویند ازابن فارض اجازت خـواست تا قصیده تائیهٔ او را شرح‌کند وی‌گفت فتوحات مکیه توشرح آن‌است. محیی‌الدین درفقه وشریعت نیز صاحب تبحر ونظر

بود و با آنکه در عبادات مذهب اهل ظاهر را داشت خویشتن را صاحب سر می‌دانست. شریعت درنظراوگویی مقدمه‌یی بود برای احوال قلبی، و ازین رو سخنان اوگه‌گاه‌ازشطح ودعوی بسیارمشحون می‌شد. واین‌که اوخود را خاتم الاولیاء دانسته است وبا خاتم‌الانبیاء مقایسه‌کرده است هم ازاین‌گونه دعاوی اوست چنان‌که نیزادعای رؤیت محمد وخضرو دعوی اطلاع براسم اعظم و کیمیا ظاهراً ازهمین‌گونه سخنان اوست وگویا به سبب همین‌گونه سخنان بود که یکبار درمصراهل شریعت بروی انکارسخت‌کردند ودرصدد قتلش برآمدند که عاقبت شیخ البجایی اورا ازآن مخمصه رهانید.

درسخنان محیی‌الدین مطالبی‌هست‌که ظاهرآن الحادست و ازاین جهت دربارهٔاوبین مسلمین اختلاف هست. بعضی‌اورا ملحد وزندیق شمرده‌اند وبعضی دیگرقطب‌وولی دانسته‌اند. ازکسانی‌که اوراستوده‌اند شهاب الدین سهروردی، فیروزآبادی صاحب قاموس، فخرالدین رازی، وسبکی است وازجمله‌کسانی که اورا قدح‌کرده‌اند حافظ ذهبی، ابن‌ایاس، تفتازانی، ومخصوصاً ابن‌تیمیه است ووی اقوال منکرین رادرباب ابن‌عربی‌نقل‌کرده است وبروی طعن بسیار زده است. فیروزآبادی‌که بعضی آثارشیخ‌به‌خط اوموجودست می‌گوید ازقاضی بیضاوی دربارهٔ محیی‌الدین ومعنی لقب اوفتوی خواستند، نوشت‌که وی شیخ وامام است ومحیی معالم، واورا ستود. امام شعرانی هم می‌گوید‌که همهٔ محققان جلالت مقام اورا درتمام علوم تصدیق‌کرده‌اند وکسانی نیزکه براو با نظرانکار می‌نگرندبه‌سبب دقت کلام‌اوست‌که همگان معانی کلمات اورادرست ادراك نکرده‌اند[۸].

صدرالدین محمدبن اسحق قونوی متوفی در۶۷۳ شاگرد محیی‌الدین و دست‌پروردهٔ اوبود. مادرش به زوجیت محیی‌الدین درآمده بود واوتحت‌تربیت شیخ واقع شده بود. ازاین‌رو به شرح وتقریرعقاید محیی‌الدین پرداخت و آن عقاید را به وجهی‌که‌مطابق‌شریعت‌باشدتقریرکرد وکتابهایی مانند مفتاح الغیب ونصوص و فکوك و نفحات‌الهیه را درتبیین و تقریرآن‌آراء تألیف‌کرد وشاگرد او فخرالدین‌ابراهیم عراقی‌نیزکتب فصوص وفتوحات‌راازتألیف‌محیی‌الدین‌درمحضر شیخ‌صدرالدین به‌درس‌خواندودراثناء درس‌فصوص‌کتاب لمعات راکه‌براصول محیی‌الدین تألیف‌کرده بودمدون ساخت وآن‌آراء وعقاید را بابیانی لطیف و شاعرانه‌تأییدنمود. گذشته ازبعضی‌فقهاء ومحدثین‌مانندابن‌تیمیه‌وابن‌قیم‌الجوزیه که درمذهب‌محیی‌الدین‌طعن‌کرده‌اند ازصوفیه‌نیزبعضی مخالف‌طریقهٔ اوبوده‌اند. چنان‌که‌علاءالدولهٔ‌سمنانی‌دررد وی‌سخن‌گفته‌است وباعبدالرزاق‌کاشانی‌که به تأییدمحیی‌الدین‌برخاسته‌است‌دراین‌باب‌مکاتبه‌کرده، واین‌مکتوبهادر نفحات‌الانس جامی ضبط است. باری‌آثارابن‌عربی زیاداست. وی‌در بسیاری مسایل، حتی ادب وتاریخ وتفسیرواسرارالعلوم‌کتاب دارد. بروکلمان یکصد وپنجاه جلد کتاب‌ازوی‌برمی‌شمرد، درصورتی‌که دیگران تعداد کتابهای اورا بیشترگفته‌اند وازجامی نقل شده است‌که مصنفات او پانصدکتاب و رساله است اما در معجم‌المطبوعات بیست وهشت‌جلدازآثارچاپ شدهٔ اومعرفی شده است‌که‌بعضی ازآنها درواقع‌مجموعه‌هایی است ازرسالات متعدد ابن‌عربی.

ابن‌فارض (۶۳۲ـ ۵۴۶) صوفی بزرگ مصراست که اشعاراوسرمشق گویندگان ومایهٔ الهام عارفان شده است. وی درعهد ایوبیان می‌زیست، در گیرودارجنگهای صلیبی درمصر برآمد وچندی به مکه رفت وعاقبت به عزلت وانزواگرایید. گرایش بافکاری نظیر حلول واتحاد درسخن اوهست و بعضی اورا ازمکتب نوافلاطونیان هم متأثرپنداشته‌اند. دراشعاراوـ که دیوانی از آن باقی است ـ لطف بیان‌با عمق معنی همراه است وازآن میان دوقصیدهٔ‌تائیه‌ـ تائیهٔ‌کبری، و تائیهٔ صغری ـ وهمچنین قصیدهٔ خمریه شهرت بسیار دارد. دربارهٔ تائیهٔ کبری‌گویند وی راگاه جذبه‌یی می‌رسید وروزها از حواس خود غایب می‌شد، چون بخودحاضر می‌شدآن ابیات املاء می‌کرد سی یاچهل بیت می‌شد بعد ازآن بازترك شاعری می‌کرد تا وقتی همان حالت معاودت می‌کردکه‌باز کار را ازسرمی‌گرفت[۲].

اما شیخ عطار(۶۱۸؟ـ۵۴۰) شاعرفارسی زبان، سرایندهٔ‌دردهای‌عارفانه است وازین روست که سخنش رابا وجود سادگی وبی تصنعی که دارد تازبانهٔ سلوك خوانده‌اند. این عطارمخصوصاً پیشروجلال‌الدین مولویست درنظم‌مثنوی عرفانی. ازجهت سلسله هم‌ظاهراً منسوب به شیخ‌ابوسعیدابوالخیر بوده است نه سلسلهٔ‌کبرویه‌که تذکره نویسان‌گفته‌اند[۴]. فریدالدین عطاربه شهادت مجموعهٔ آثارخویش‌گذشته ازطب وادویه‌درحکمت ونجوم‌وادب وعلوم دینی نیزبصیرت داشته است. لیکن نسبت به فلسفه نظرخوبی نداشته است. وی بیشتربه عرفان علاقه می‌ورزیده‌ومخصوصاً به‌قصص‌واقوال صوفیان شوق خاصی‌نشان‌می‌داده است. درآثاراونقل‌حکایات‌صوفیه فراوان‌است.خود وی‌درمقدمهٔ تذکرةالاولیاء سبب توجه واهتمام خاص خود را به قصه‌ها وسخنان مشایخ بیان می‌کند. با اینهمه درمنظومه‌های خویش به‌احوال واقوال مشایخ‌اکتفا نمی‌کند وازسخنان وکارهای شاعران وپادشاهان وسایرطبقات نیزقصه‌ها بیان می‌نماید، چنان‌که دربارهٔ سلطان محمود غزنوی حکایات بسیارنقل می‌کند واورا به صفات‌عالی وبه لطایف ذوقی وقلبی می‌ستاید.

آثارعطارمتعددست ودرتعداد آنها نیز روایات تذکره نویسان مبالغه‌ـ آمیز می‌نماید. باآنکه عطارشعربسیارداشته وبه‌عنوان «پرگوی» و «بسیارگوی» مشهوربوده است قسمت عمده‌یی ازآثارمنسوب به اودرحقیقت ازونیست ودر باب این‌آثارجای دیگرسخن خواهد رفت.

جلال‌الدین مولوی‌آموزگاربزرگ عرفان وتصوف است وشش دفترمثنوی او درحقیقت‌عبارتست‌ازبیان‌حقایق تصوف وشرح‌رموزآیات قرآنی‌واخبارنبوی. مولانادربیان مطالب‌اسلوب‌کتب قصص قدیم راکه‌عبارت‌ازآوردن‌حکایت‌در ضمن‌حکایت است‌بکاربرده، ودرحکایات‌راجع‌به‌انبیاواولیامخصوصاًنظرداشته است‌که تا سر یاران خویش‌ومخصوصاًاحوال‌خودرا ضمن‌حدیث دیگران بیان کند وچون‌دربیان‌مطالب‌گاه‌گاه‌به‌کنایات دقیق مستترپرداخته است فهم‌مطالب مثنوی دربعضی موارد مشکل ومحتاج شرح شده است وازین رو شروح بسیار به فارسی وعربی وترکی به نظم ونثربرتمام یا قسمتی ازآن نوشته شده است‌که بعضی ازآنها درواقع تأویل مثنوی است برمشرب شارحین. غیر از مثنوی،

جلال‌الدین مولوی آثار دیگر هم دارد به نظم و نثر. از جملهٔ آثار منظومش دیوان غزلیات است معروف به دیوان شمس و دیوان کبیر یا کلیات شمس ـ که در اکثر آنها شاعر یادی از مرشد و محبوب روحانی خویش شمس تبریزی کرده است. همچنین است مجموعه‌یی از رباعیات منسوب به مولانا که بعضی از آنها به ظن قوی از او نیست. آثار منثورش عبارتند از فیه‌مافیه، مجالس سبعه، و مکتوبات مولانا جلال‌الدین، که از آنها فواید عظیم در فهم مثنوی حاصل می‌شود.

تعلیم جلال‌الدین که در مثنوی از زبان نی بیان می‌شود البته در حوصلهٔ تلخیص نمی‌گنجد. به اعتقاد وی انسان مبدء و اصلی دارد که در این عالم کثرت و اختلاف از آن اصل که منشأ وحدت و اتحاد است دور افتاده و جدا مانده است و تمام مساعی و مجاهدات وی هدفش آنست که بار دیگر به اصل خویش راجع شود. این طلب وصل، که جز طلب اصل نیست راه نیل بدان تمسک به شریعت و گذر از طریقت است، تا نیل به حقیقت که هدف وصل همان است حاصل آید. از این رو مولوی به شریعت که وسیلهٔ تهذیب و ریاضت نفس است اهمیت خاص می‌دهد. نه ترک شریعت و تسلیم به طامات صوفیه را توصیه می‌کند و نه گرایش به فقر و عزلت و رهبانیت را تبلیغ می‌نماید. مرد کامل را کسی می‌داند که جامع صورت و معنی باشد، بلکه وجود زن و فرزند را نیز حجاب راه نمی‌شناسد و درست مثل یک متکلم ـ اما به کمک قیاسات تمثیلی و تشبیهات شاعرانه ـ در تأیید و اثبات عقاید و مبانی قرآن و اهل شریعت اهتمام می‌ورزد، و قضایایی مانند حقیقت توحید، واقعیت روح، کیفیت حشر و نشر، و حدود جبر و اختیار را موافق مذاق اهل شریعت تبیین می‌کند. با این همه لب و مغز شریعت را عبارت از عشق می‌داند و محبت را، که سبب تزکیه و تربیت دل است، مؤثرترین عامل در تهذیب نفس می‌داند، و مهمترین وسیله برای نیل به معراج روح، که وصول بدان غایت سیر اهل طریقت و مؤدی به کشف واحد حقیقت است، می‌شمارد. اما این عشق را زادهٔ کشش معشوق می‌داند و جلبهٔ حق را برای این راه شرط می‌شناسد. با این همه عشق را، خواه این سری باشد و خواه آن سری، رهبر و مؤدی به حقیقت، که در آن ریا و دورنگی و نزاع و اختلاف لفظی را گنجا نیست، می‌شمارد و این معانی را به کمک حکایات و تمثیلات در مثنوی با بیانی قوی روشن می‌کند.

در باب اخلاق و تربیت نیز نکته سنجیهای بدیع دارد. سرچشمهٔ خوشیها را جان می‌شمارد و لذات معنوی را که قابل سلب نیست بر لذات جسمانی که فانی است ترجیح می‌دهد و در طریقت ریا و خود پرستی را به مثابهٔ بند و زنجیر آهنین می‌شناسد، که مانع سیر روح در مدارج کمال می‌شود و حتی علم و دانش را اگر سبب مزید عجب و پندار شود فضیلت نمی‌شمارد و حجاب راه می‌داند. بنابراین، اخلاص و پاکی نیت را، هم در علم و هم در عمل، لازم می‌داند و تأکید می‌کند که انسان باید در اعمال خود جز به خدا نظر نداشته باشد، و تا وقتی نظر انسان از غبار هوی و شهوت نفسانی زدوده نشود به حقیقت، که در واقع روشن و آشکار است نایل نخواهد شد. بدین گونه اخلاق نیز در تعلیم مولوی وسیله‌یی است برای تهذیب صوفیانه، و وی شریعت و اخلاق و طریقت را رای نیل به حقیقت که غایت مطلوب و اصل و مبداء وجود است به منزلهٔ وسیله می‌شمارد.

مولوی در بلخ به دنیا آمد. پدرش بهاءولد که در آن شهر مسند تدریس و فتوی داشت، به سبب رنجش از سلطان محمد خوارزمشاه هنگامی که جلال‌ـ

الدین کودك بود، ازبلخ بیرون آمد وسرانجام رخت به قونیه کشید وآنجا ماند تا وفات یافت (۶۲۸ ه ق). هنگام وفات پدر، جلال‌الدین بیست وچهارساله بود، وبرجای پدربه وعظ وفتوی پرداخت. چندی بعد برهان محقق‌ترمذی از خراسان‌به قونیه آمد، وجلال‌الدین‌جوان راتحت ارشاد وتربیت خویش گرفت، واورا یك چند به‌حلب ودمشق فرستاد، وتدریجاً با معارف صوفیه آشنایی تمام داد. چند سالی بعد ازوفات برهان محقق (۶۳۸) جلال‌الدین همچنان درمسند تدریس مستقربود تاآنکه شمس تبریزی به وی پیوست(۶۴۲)، وازصحبت‌شمس انقلابی دروجود اوپدیدآمدکه ترك مسند تدریس وفتوی گفت و این امرسبب نارضایی وخشم مریدان مولانا شده مرید ومراد را سرزنشهاکردند وعاقبت شمس تحت‌فشار مریدان مولانا بعدازآنکه به‌دمشق سفرکرد (۶۴۳ ه ق) کوشید یك چند خود را ازمولانا دورنگهدارد وممکن نشد وعاقبت به قونیه بازگشت (۶۴۴ ه ق) اما چندی بعد به ناگاه ناپدید شد (۶۴۵ ه ق)، و افسانه‌یی شایع گشت که شمس به دست مریدان مولاناکشته شده است. این شایعه ظاهراً در عهد حیات مولوی شهرت نداشته است، وبعدها به وجودآمده: زیرا بعد از غیبت شمس، چندین بارمولوی به جستجوی او به دمشق سفرکرد، اما از آن گمشده نشانی نیافت[*]. بعد ازآن، مولانا مسند تدریس وفتوی را ترك‌گفته به تربیت صوفیه ومراقبت باطن برداخت. ارتباط واتصال اوبا شیخ صلاح الدین فریدون زرکوب وسپس تعلق وارتباط با حسام‌الدین چلبی دراین دورهٔ ازعمر (۶۷۲ـ۶۴۷ ه ق) یك چند اورا سخت مشغول داشت و در واقع مقداری از غزلیات‌دیوان شمس که‌بیشترینه‌اش‌راجع‌به‌شمس‌تبریزیست، به‌نام‌همین‌صلاح‌الدین گفته شده و مثنوی هم‌که مهمترین اثرعرفانی ادب فارسی است به‌خواهش و تقاضا وتشویق حسام‌الدین چلبی به‌وجودآمده است.

وفات مولانا درجمادی‌الاخرسال ۶۷۲ ه ق درقونیه ودرپایان بیماریی که ظاهراً تب محرقه بوده‌است روی داد. شیخ صدرالدین قونیوی برجنازهٔوی نمازخواند، وجسداورا درنزد تربت پدرش‌که موسوم به باغ سلطان یا ارم باغچه بود دفن‌کردند. بنایی هم به‌نام‌قبهٔ خضرا، به‌نفقهٔ بزرگان عصرومریدان، برتربت اوپدیدآوردندکه‌آنجا مدفن‌خانوادگی احفادوی شد، وتاکنون قریب پنجاه تن اولاد وی درآنجا دفن شده‌اند وآن، هم اکنون درشهر قونیه دایرو مزارومطاف دوستداران عرفان وآثارمولاناست.

فصل هفتم ، اصطلاحات عرفانی از کتاب شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس (ترتیب ن)

اسم و مسمّی

ای از نظرت مست شده اسم و مسما ای یوسف جان گشته ز لبهات شکرخا

ج ۱ ب ۱۱۰۱

اسم و مسمی : لفظ دال بر ذات اسم و مدلول آن مسمی است و اسم نزد صوفیان ذات است به اعتبار صفت که نسبت ذات است با هریك ازصور علمیه و نزد صوفیان اسم عین مسمی است و دربارهٔ وحدت وغیریت اسم و مسمی میان متکلمان اختلاف بوده است[1].

صوفیان معتقدند که سالك باید به ظواهر اسماء بسنده نکند و به ذات و مسمی روی آرد و این توجه بدون مجاهده و کوشش در وجود امکان نیابد، چون بشر گرفتار انیت و خویشتن بینی است تا این ما و منی درهم نشکند و پا برسر نفس که اصل واساس وعلت خودخواهی وخویشتن بینی است گذاشته نشود سالك نمی تواند به ذوات اشیاء که آینهٔ تمام نمای حقایق است نظر کند و به آنها دسترسی یابد.

حضرت مولانا جلال‌الدین در ابیات زیر از مثنوی شریف مفهوم مذکور را آورده است:

هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌یی یا ز گاف و لام گل گل چیده‌یی
اسم خواندی رو مسمی را بجو مه به بالا دان نه اندر آب جو
گر ز نام وحرف خواهی بگذری پاك کن خودراز خودهین یکسری
همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو در ریاضت آینهٔ بی‌زنگ‌شو
خویش‌راصافی کن‌ازاوصاف‌خود تا ببینی ذات پاك صاف خود

دفتر اول مثنوی (نی) ب ۳۴۵۶ ببعد

اشارت

چنان گشتم ز مستی و خرابی که نشناسم اشارات از عبارات

ج ۱ ب ۳۸۷۱

اشارت: بیان مقصود است بی‌واسطهٔ لفظ ، مقابل: عبارت[1]، به گونه‌یی که چنانچه‌گوینده بخواهد مقصود خود را به لسان بازگوید، لطافت و ظرافت معنای راز ورمز ازمیان برخیزد.

ابراهیم بن محمد الواعظ گوید: «الاشارة رعونات طبع لایقدرالسر اخفائه فیظهره بالاشارة[2].» برخی گفته‌اند، نوحه از مصیبت زده خوش آید و غنا از مطرب گرم ترآید، و اشارت از مشاهده درست‌آید و توحید ازفانی راست‌آید[3].

۱ــ شرح مثنوی شریف ج ۲ ص ۳۶۹.
۲ــ طبقات الصوفیه ص ۶۷.
۳ــ طبقات الصوفیه ص ۳۷۰ ، کشف المحجوب ص ۵۰۰.

اما مولانا اشارت را وقعی نمی‌نهد ومستی و خرابی و استغراق درحق را از اشارات وعبارات فراتر می‌برد، چنانکه در آغاز این گفتار نمونه را شاهد آوردیم.

درنزد این عارف وارسته وازخویش گسسته خاموشی‌را مقامی بالاترازاشارت است:

خاموش که خاموشی بهتر ز عسل نوشی

در سوز عبارت را بگذار اشارت را

ج ۱ ب ۸۷۶

بسط

حله‌ها پوشی بسی از پود و تار طاعتت

بسط جانت عرضه گردد از برون این جهان

ج ۴ ب ۴۲۰۴

بسط : دراصطلاح صوفیان واردی است غیبی برقلب سالك که درآن حالت خود را در انبساط وگشایش و فتوح می‌بیند.

عطار در منطق الطیر گوید:

روز از بسطش سپید افروخته شب زقبضش در سیاهی سوخته[۲]

در شرح فصوص الحکم آمده: «هرآنچه دانسته (ای) که ازصفات الهیه و و اسماء ربانیه آنچه اختصاص به قهر ونقمت دارد، مسمی است به جلال، وآنچه اختصاص به لطف و رحمت‌دارد، مسمی است به‌جمال، واول معطی خشیت و فیض و ورع و تقوی است، و ثانی معطی انس و رحمت و بسط و رجاء[۳].

درقرآن کریم می‌فرماید: «والله یقبض ویبسط و الیه ترجعون[۴].»

مراد ازبسط اشراق قلب است به‌نعمان نور حال سرور وسبب بسط ارتفاع حجاب نفس است ازپیش دل و اثرش انشراح وانفساح قلب[۵].

باده

من از کجا بند از کجا؟ باده بگردان ساقیا

آن‌جام جان افزای‌را برریز برجان، ساقیا.

ج ۱ ب ۱۰۷

باده : درنزد صوفیان‌باده، می‌وحدت وشراب معرفت، نصرت الهی وعشق منیف‌راگویند و رمزی است برای مستی عشق جاودانه. و بی‌شك چنین باده‌یی در معنای عرفانی بکار رفته است.

مولانا به تأثیر بادهٔ وحدت، نزدیك به سی‌سال مست حق بود و سر از پا نمی‌شناخت وشورهای شگفت می‌انگیخت و شراب معنی به‌جان عاشقان می‌ریخت. چه بسیار ظاهریان و متکلمان و سرد مزاجان فلسفه را ازتأثیر حالت خودگرم ساخت

و درحلقهٔ مستان کشید و اینك هفتصد سال است که صاحبدلان از پیمانهٔ سخنان معنی آفرین و زندگی ساز اوبادهٔ طرب انگیز می‌نوشند. و مستانه دست برجهان وجهانیان می‌افشانند وخاك برسر اسباب بیمقدار دنیوی می‌باشند.

مولانا به زبانی شاعرانه می‌گوید که جوشش باده گدای هیجان و شورش درون من است ولی این مستی وهیجان ازآن جنس نیست که هوش‌را بپوشد و خرد را تباه‌کند بلکه من دراین مستی چنانم که فلك دوار (هرچند بنا بر مشهور قرارگاه عقول و نفوس است) گدای هوش و خردمن است، باده مست ماست و ما مست باده نیستیم، چنانکه قالب از ما هستی پذیرفته است وما از آن هستی نیافته‌ایم، قوت اجزا از ماست وآنها شیرینی حیات ازما یافته‌اند.

بادهٔ الست

صد هزاران جان فدا شد از پی بادهٔ الست
عقل گویند کان میم در سر مبادا بی شما
ج ۲ ب ۱۵۸۸.

بادهٔ الست: شراب عشق ومعرفت را گویند که گروهی از بندگان حق نوش کرده دل به‌آتش مهر الهی سوخته‌اند. مأخوذ است ازآیهٔ: «واذ اخذ ربك من بنی‌آدم من‌ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین»[1].

حافظ گوید:

مطلب‌طاعت وپیمان صلاح ازمن مست که به‌پیمانه‌کشی شهره‌شدم روز الست[2]

میبدی در کشف‌الاسرار می‌نویسد: فرمان‌آمد که: ای محمد! ما روز میثاق بندگان‌را دوگروه کردیم، گروهی نواخته ودل به‌آتش مهرما سوخته، گروهی گریخته، وبا دون ماآمیخته. ایشان‌که ما راانند، شیطان را با ایشان کار نیست: «انه لیس‌له

پیر

چنان پیر و چنان عالم فنا بسه که تا عبرت شود لا یعلمون را
ج ۲ ب ۱۱۵۴

پیر: در نزد صوفیان پیشوا و رهبری است که سالك بی‌یاری و دستگیری او به حق واصل نتواند شد.

در باور مولانا درطریق سلوك، سالك را از پیر گزیری نباشد و بی‌وجود پیر راه‌دان وصول منزلگاه حقیقت و راه بردن به طریق هدایت دست ندهد، ولی لازم نیست که این پیر موجودی خاص وخارجی باشد اگرچه پیر دلیل وواسطهٔ کشف راه است، اما ممکن است درخارج وجود سالك یا در درون او باشد.

۱- سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۷۲.
۲- دیوان حافظ ص ۱۰۳.
۳- دیوان کبیر ج ۷ ص ۲۲۹

پس دلیلی باید ، خواه بیرونی وخواه درونی ، خواه مادی وخواه معنوی که نتیجهٔ تـأثیرش روشنی دل ، وکشف حقایق ومعانی و ایجاد استعداد وصفا در دل و روح سالك باشد .

بهتر می‌نماید که این نتیجه باعلت منتجه متحد، وسبب وعلت که «پیر» نامیده می‌شود با مسبب ومعلـول که حصول شوق و عشق واستعداد ومعرفت است یکی و «پیر» که موجد ومولد «عشق» است همان خود «عشق» باشد[1] چنانکه حضرت مولانا

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالك بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها

صاحب مصباح الهدایه شیخ را بعـد از پیامبر دارای برترین مقام می‌داند و می‌نویسد : « بعد از درجهٔ نبوت هیچ درجه فاضلتر از درجهٔ نیابت نبوت نیست در دعوت خلق به حق برطریق متابعت رسول (ص) ومراد از شیخی این نیابت است ، پس درجهٔ شیخی وتربیت افضل درجات بود[2] .»

آن صوفی که از تعلیمات الهی پیری برخوردار نباشد همچون درخت بی بر ماند ، درختی که خودرو باشد وبرگ آورد اما میوه ندهد .

اهمیت مقام پیر واین که سالك را نسزد در برابر پیر چیزی گفتن ازاین آیات قرآن کریم کاملا مستفاد می‌شود : « قال له موسی هل اتبعك علی ان تعلمن مماعلمت رشداً ، قال انك لن تستطیع معی صبراً ، وکیف تصبرعلی ما لم تحط به خبراً ، قال ستجدنی ان شاء الله صابراً ولا اعصی لك امراً ، قال فان اتبعتنی فلاتسئلنی عن‌شیء حتی احدث لك منه ذکراً فانطلقا حتی اذا رکبا فی‌السفینة خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شیئاً امراً ، قال الم اقل انك لن تستطیع معی صبراً قال لا توآخذنی بما نسیت ولا ترهقنی من امری عسراً ، فانطلقا حتی اذا لقیا غلاماً فقتله . . . قال الم اقل لك انك لن تستطیع معی صبراً ، قال ان سألتك عن شیء بعدها فلا تصاحبنی قد بلغت من‌لدنی عذراً، فانطلقا حتی اذا اتیا اهل قریة استطعما اهلها فابوا ان‌یضیفوهما فوجدا فیها جداراً ، یـرید ان ینقض فاقامه قال لوشئت لاتخذت علیه اجراً، قال هذا فراق‌بینی وبینك سانبئك بتأویل مالم‌تستطیع علیه صبراً . اماالسفینة فکانت‌لمساکین

---

۱ ــ اب لباب مثنوی ص ۱۹۶، مرآة المثنوی ص ۷۸.

خود فرموده است :

راهی پـر از بلاست ولی عشق پیشواست
تعلیممـان دهـد که درو چـه سان رویـم

ج ۴ ب ۱۷۹۴۵

پیر درتصوف قطب دایرهٔ امکان ومتصدی تربیت وتهذیب اخلاقی وروحانی سالك و مایهٔ‌اتصال‌او به‌حق‌است وازاین روی‌فرمان اوبی‌چون وچرادرهرباب مطاع است . حافظ گوید :

يعلمون فی البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً ، و اما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغياناً وكفراً ، فاردنا ان يبدلهما ربهما خيراً منه زكوة واقرب رحماً ، و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فی المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحاً فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن امری ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً [1].»

پیر کسی را گویند که منازل سلوك را به‌گام مجاهدت پیموده و آفات وعقبه‌های هریك از منازل را باز شناخته تا راه‌دان شده . او به تمام احوال ومقامات واوصاف الهی متحقق ومتخلق‌شده وسالك هرگاه به‌باطن پیر اتصال یابد از راه مراقبهٔ برازخ هرچه آسانتر وسریع‌تر موفق به قطع مراحل سلوك تواند گشت ، بدین مناسبت پیر عین راه است :

مرا همراه و هم راهست یارم که روی او مرا ایمان ودین شد

ج ۲ ب ۷۰۵۱

عطار می‌نویسد که به‌جز طایفهٔ اویسیان که اقتفا به اویس قرن کنند کـه نادیده متابعت از پیامبر اکرم کرد، دیگـر طوایف صوفیان خودرا نیازمند بـه صحبت پیر دانند[1]

تجلی

بساز آمـد آن تجلی ، از بـارگاه اعلـی

ای روح ، نعره می‌زن موسی وکوه طوری

ج ۶ ب ۳۱۳۶۸

تجلی : در اصطلاح صوفیان عبارت از جلوهٔ انوار حق است بر دل عارف و برخاستن حجاب بشریت است نه از آن سبب که ذات حق متلون گردد و استتار آن باشد که بشریت مانع گردد میان آدمی ومیان دیدن غیب بلکه ذات حق به‌جهت صفای باطن عارف برقلب او تابد .

عالم چو کوه طور دان ما همچو موسی طالبان

هر دم تجلی می‌رسد بر می‌شکافد کوه را

یك پاره اخضر می‌شود یك پاره عبهر می‌شود

یك پاره گوهر می‌شود یك پاره لعل وکهربا

ج ۱ ب ۱۳۹۸ ببعد

* * *

گفته‌شد که تجلی عبارت‌است ازظهور انوار غیبی که بردل‌سالك ظاهر گردد.

شاه نعمت الله گوید :«تجلی عبارت است ازآنچه ظاهر شود بـرقلوب از انوار غیب[1].» اما تجلی ازل ، فروغ خنس محبوب ازلی است . ظهورحق درمرتبهٔ ذات یا اسماء وصفات ، ظهور حق بر ذراری آدمیان و اقرار آنها به ربوبیت حق به موجب آیهٔ شریفهٔ[2] : « واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربكم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا كنا عن هذا غافلین[3]

جهاد

گر نبدی چنین چرا جهد و جهاد آمدی

صوم وصلات وشب‌روی‌حج ومناسك وچله

ج ۵ ب ۲۴۲۸۴

جهاد : بذل‌آن چیزی است که درتوان‌آدمی است ازقول وفعل. ودرشریعت کشتار کنارراگویند ویا نابودی معابد وشکستن بت‌های ایشان را .

ودرنزد صوفیان جهاد جنگ بادشمن است، که جنگ با دشمن ظاهررا جهاد اصغر ومجاهده با نفس بدفرمای را جهاد اکبر گویند که کشتن نفس اماره ازهر کس برنیاید .

جهاد بازکوشیدن است بانفس وبا دیو درون «وجاهدوا فی‌الله حق‌جهاده[1].»

جهاد سه رکن دارد : با دشمن به تیغ ، و با نفس بـه قهر، وبا دیو به صبر مجاهدان به تیغ سه‌اند :کوشندهٔ مأجور، خستهٔ مغفور، کشتهٔ شهید .

ومجاهدان با نفس سه دسته‌انـد . یکی می‌کوشد او از ابرار است و یکی می‌یاود او از اوتاد است وسیم باز رسته او از ابـدال است . ومجاهدان با دیو نیز سه دسته‌اند یکی به علم مشغول ، او از مقربان است ویکی به عبادت مشغول ، اواز صدیقان است ویکی به زهد مشغول ، او از اولیاء است[2].

حال و مقام

فکری بدست افعال‌ها ، خاکی بدست این مال‌ها

قالی بدست این حال‌ها ، حالی بدست این‌قال‌ها

ج ۱ ب ۱۹

حال : مراد ازحال درنزد صوفیان واردی است غیبی که ازعالم علوی والهی گاه‌گاه به دل سالکان طریق فـرودآید ، و درآمد شد بود تا آن‌گاه که اورا به کمند جذبهٔ الهی ازمقام ادنی به ملکوت اعلی کشد .

جنیدگوید : الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم . وبه عبارت دیگرحال معنیی است که ازسوی حق تعالی به دل سالك پیوندد ، بدون‌آن‌که چون آن حال بیایـد با مجاهده وکوشش بتواندآن‌را ازخود دفع کند ویا چون‌آن‌حال برود باتکلف بتواند آن حال را جذب نمایـد . پس حال ازجملهٔ افضال خداوندی است بدون مجاهدت وازجملهٔ مواهب است.

پس حال معنیی است که به قلب سالك بدون اختیار وتعمد وجلب و اکتساب وارد می‌شود ازقبیل طرب یا حزن ، وبسط یا قبض وشوق وانزعاج .

قشیری‌گوید : احوال واسطه است.وانفاس نهایت علو و اوقات اصحاب دل را بود واحوال خداوندان روح را وانفاس اهل سر را[1].

ابن عربی گوید : حال چیزی را گویند که بدون تعمد وجهد برقلب وارد شود وسید شریف جرجانی می‌نویسد : الحال فی اللغة نهایة الماضی و بـدایة المستقبل[۲۳] والحال عند اهل الحق معنی یرد علی القلب من غیر تصنع ولا اجتلاب ولا اکتساب من طرب او حزن او قبض او بسط او هیبة و یزول بظهور صفات النفس سواء یعقبه المثل اولا فـاذا دام و صار ملکا یسمی مقاماً فالاحوال مواهب والمقامـات مکاسب والاحوال تاتی من عین الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود[۱].

حلقـه

در حلقهٔ آن مستان ، در لاله و در بستان امروز قدح بستان ، ای عاشق فردایی

ج ۵ ب ۲۷۳۸۴ ص ۲۵

حلقه: هرچیزمدور به‌شکل دایره را حلقه گویند[۵]. دایرهٔ مردم که عبارت‌است ازمجلس[۶]. اصحاب پیامبراکرم برای استماع سخنان اوگردش‌دایره وار می‌نشستند، مسلمانان نیز به سنت او در مجالس ذکر و وعظ ویا محافل بحث ودرس گرد مذکر یااستاد حلقه می‌زدند . صوفیان هم به سنت‌آن سرورگرامی ، درشب‌های نیاز وذکر حلقه‌وارمی‌نشستند ودایره می‌بستند. ونیز درمجالس سماع به‌صورت‌حلقه می‌نشستند واین‌گونه مجالس را حلقهٔ ذکر یا حلقهٔ سماع می‌نامیدند . در مثنوی شریف‌گاه‌گاه به حلقهٔ صوفیان اشارت رفته است .

خانقاه : جایگاهی است که درویشان ومشایخ صوفیه درآن بسر برده عبادت کنند[۱]. وچله نشینند واربعین گیرند.

غالب محققان واژهٔ خانقاه را معرب خوانگاه یعنی سفره خانه وجای غذا خوردن می‌دانند به‌اعتباراین‌که درخانقاه برای صوفیان، خاصه مسافران وراهگذران به‌ویژه در اوایل امرغذا ووسایل راحت‌آماده داشته‌اند .

استاد جلال‌الدین همایی در بارهٔ این کلمه نوشته‌اند : « ظاهراً مسلم است‌که کلمهٔ خانقاه اصلا فارسی است، معرب خانگاه یعنی‌محل خوردن از«خوان» به‌معنی خوردنی وطبق غـذا ، وبعضی از«خانه» به معنی منزل‌گرفته‌اند مرادف منزلگاه ، و اساس بنای خانقاه بـرای این بوده است‌که درویشان بی‌مسکن خاصه فقرای صوفیه به هر شهری وارد می‌شونـد ، جای ومنزل وخوراکی داشته باشند و مصرف عمدهٔ موقوفات خانقاهها همین اطعام فقرا ودرویشان بوده است . وازاین‌جهت درعمارت خانقاهها که نمونه‌های مخروبه‌یی ازآنها در بلاد اسلامی مثل بسطام ، نطنز واصفهان دیده می‌شود این‌آیه راکه درحکم شعاراصلی خانقاه است‌کتیبه‌کرده‌اند[۲]: (ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لاشکوراً[۳].)

خرابات

از اول امروز حریفان خرابات مهمان‌تو ندای‌شه وسلطان خرابات

خرابات: به معنی شرابخانه و درنزد صوفیان عبارت است از خراب شدن صفات بشری و فانی شدن وجود جسمانی، و خراباتی مردکامل است. در اصطلاح صوفیان، جای و مرتبهٔ خراب شدن صفات بشری و ترك علائق دنیوی است، و به‌عکس معنای لغوی‌آن، دنیای پاك جویندگان حق‌است. وخراباتی مرد کامل‌است که از او معارف الهیه بی‌اختیار صادر شود و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند. وگفته شده است‌که خرابات و مصطبه عبارت از خرابی اوصاف نفسانی و عادات حیوانی و تخریب قوت غضبی و شهوانی و عادات و رسوم است و تبدیل اخلاق مذمومه.

در شرح گلشن راز است‌که خرابات اشارت به وحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتدای آن مقام فنای افعال است و صفات و خراباتی، سالك عاشق لاابالی است‌که از قید دوی و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته، افعال وصفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ صفتی به خود و دیگران منسوب ندارد و نهایت این خرابات مقام ذات است که ذوات را همه محو ومنطمس در ذات حق یابد «والیه یرجع الامر کله».

ونیز خراباتی آن است‌که از خودی فراغت یافته خود را به کوی نیستی درباخته.

خلوت

بیگاه شد ، بیگاه شد ، خورشید اندرچاه‌شد

خورشید جان عاشقان در خلوت الله شد

ج ۲ ب ۵۵۶۷

خلوت : دوری‌گزیدن وعزلت نشینی ونیز تمرکز اندیشه و به ذکر وتعبد در برابرحق مشغول شدن است ، واین حالت می‌باید چهل روز به طول انجامد، چه در خبراست از پیامبرگرامی‌که فرمود : « من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه[1].» وازکلام الهی در بیان میقات تبتل وانقطاع موسی علیه السلام با حق تعالی آنجاکه‌گفت : «و واعدنا موسی ثلثین لیلة واتممناها بعشر فتم میقات ربه‌اربعین لیلة[2].» باموسی وعدهٔ مکالمه‌کرد وآنرا میعاد ومیقاتی‌تعیین فرمود.

۱ــ حلیة الاولیاء ج ۵ ص ۱۸۹ ، جامع صغیر ج ۲ ص ۱۶۰ به نقل ازاحادیث مثنوی ص ۱۹۶ .

۲ــ سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۴۲ .

نخست گفت سی شبانه‌روز روزه دار و در آخر ده روز دیگر بدان برافزود تا به‌چهل رسانید. موسی در آن مدت شراب وطعام نخورد به عبادت حق تعالی مشغول بود تا زمینهٔ مساعد برای مکالمه‌آماده شد واهلیت وجنسیت این کار رافراهم آمد. وباز درحدیث آمده است که فرمود «خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحاً[1].» چنانکه برمی‌آید حق تعالی سرشت آدم به چهل صباح ترشیح وتخمیر کرد.

بدیهی است که خلوت چهل شبانه‌روزه آدمی را می‌گدازد، به‌گونه‌یی که در هرشبانه روز حجابی از پیش چشم انسان برداشته می‌شود و انسان به مشاهدهٔ جمال حق نزدیك می‌گردد، ونورحکمت به دلش می‌تابد چه درخبراست که فرمود: «انما الحکیم وهوالزاهد فی الدنیا».

چون حجاب ازپیش بصیرت انسان‌برخیزد وجمال ازلی آشکار گردد، وغیبت به زینت وزیوردنیا در دل باقی نماند، ونفس وظلمات صفات اوبیك سو می‌رود وازکاربازمی‌ایستد.

خلوت چون کوره‌یی است که نفس در آن به‌آتش‌سوزان ریاضت گداخته می‌شود واز آلایش‌طبیعت مادی صافی‌می‌گردد ودل‌را آینهٔ غیب نما تواند کرد ومراداز ریاضت دراین جا ترك مراد وخواسته‌ها وامیال وملازمت اجتهاد است.

وصورت خلوت مجموعه‌یی است از ترك‌تعلقات واز چندگونه مخالفت‌های نفس و ریاضت که عبارت است ازکم خوردن، کم خوابیدن، کم سخن گفتن وترك آمیزش با مردم.

چنانکه مولانا درمثنوی شریف می‌فرماید:

ای بسا ابلیس آدم رو که هست　　پس به هر دستی نشاید داد دست

ودیگرمداومت برذکراست و راندن وسوسه‌های‌نفس، ومراقبه[2] راباززنهلیدن.

مراد ازخلوت درنزد صوفیه اختصاص به اربعین ندارد، چه بریدن ازمردم و گزیدن حق امری پسندیده است وبا دوام عمر دوام‌آن پیوسته.

اصحاب خلوت سه طایفه‌اند: اقویا، متوسطان وضعفا. ضعفا هرشب افطار کنند ومتوسطان به هر دوشب واقویا به هر سه شب[3].

قشیری گوید: «مرید درابتدای احوال خود باید از ابنای‌جنس خودش دوری کند وخلوت‌گزیند و در انتهای احوال به علت مأنوس شدن بسا حقیقت از خلوت ناگزیر است[4].»

خلوت داشتن بدین طریق که رسم متصوفه‌است امری محدث ونوپدیداست، چه در روزگارپیامبر(ص) جزصحبت، سنت نبوده است وفضیلت‌آن بردیگرفضایل

۱ــ مرصاد العباد ص۳۸ وبه‌گونهٔ دیگر درعوارف المعارف وحاشیهٔ احیاءالعلوم ج ۲ ص ۱۶۸ نقل شده است: «خمر طینة آدم بیده اربعین صباحاً» به نقل از احادیث مثنوی ص ۱۹۸. ۲ــ مصباح الهدایه ص ۱۶۲. ۳ــ مصباح الهدایه ص ۱۶۶.

۴ــ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ص ۵۰.

راجح آمد و از این جهت صحابه را به صحبت نسبت کرده‌اند نه به وصفی دیگر، چه هیچ وصف ایشان‌را ورای صحبت رسول (ص) نبوده به‌سبب آن که نفوس ایشان از برکت شکوه نبوت به صفت طمأنینت و آرامش موصوف بود و از پرتو نور عصمت به نزاهت وطهارت محفوف وقلوب از محبت دنیا که منشأ کدورت وشقاق ودشمنی ونفاق است به‌مشاهدهٔ جمال یقین خالی ومتسلی وبه محبت الهی و وداد و صفا با یکدیگر متملی گردد، لاجرم ملازمت صحبت ایشان را ازهمه چیزها فاضلتر بود و ازجملهٔ عبادات کاملتر بعد ازآن چون آفتاب رسالت به حجاب غیب متواری گشت، نفوس اصحاب از قید طمأنینت اندك اندك درحرکت آمد وخلاف و جدال ... پیدا شد وبه امتداد روزگار به‌جایی رسید که صحبت دشمن داشته گشت، وخلوت مرغوب ومحبوب شد وطالبان حق از بهر سلامت دین صوامع وخلوت اختیار کردند. وهر چند خلوت درعهد رسالت سنت نبوده‌است اما پیش ازآن رسول (ص) به‌جهت غلبهٔ محبت الهی وصدق اشتیاق به حق، خلوت دوست داشتی وگاه‌گاه به غارحرا رفتی وآن جا بسه ذکر و تعبد شبها گذاشتی، تا غایتی که قریش درحق او گفتند ان محمداً عشق ربه[1]. یعنی محمد با خدای خود مهر می‌ورزد.

تهانوی گوید: «خلوت انس است با ذکر نام الله تعالی واشتغال به تفکر در حق وبه دیگرعبارت خلوت ازتمام اذکار است غیر از ذکرحق تعالی[2].»

مرید چون به خلوت درآید به اربعین نشیند می‌باید از دنیا مجرد شود.

وخلوتی می‌بایست جز به ذکر «لا اله الا الله» وادای فرایض پنجگانه به هیچ نوع دیگرعبادت مشغول نگردد تاآن‌گاه که به‌عالم قلب رسد وبصیرت او بینا شود[1].

نشستن اربعینات‌را شرایطی است که هشت‌شرط ازآن شروط مهمترمی‌نماید:

۱) تنها درخانهٔ خالی نشیند وروی به قبله‌آرد ومربع نشیند، دست‌ها برروی ران نهاده، غسل کرده به نیت غسل مرده، وخلوت‌خانه را لحد خویش شمرده واز آن جا جز به وضو وحاجت ونماز بیرون نیاید

۲) پیوسته بروضو باشد.

۳) مداومت نمودن برکلمهٔ «لا اله الا الله».

۴) مداومت بر نفی خاطر وخواسته‌ها

۵) دوام صوم.

۶) دوام سکوت، بایدکه بـا هیچ کس جز با شیخ سخن نگوید «من صمت نجا» برخواند وبه غیرذکر زبان نجنباند.

۷) مراقبت دل شیخ کردن، باید پیوسته دل با شیخ دارد چون فتوحات غیبی ونسیم نفحات الطاف ربانی ابتدا از دریچهٔ دل شیخ به دل مرید رسد.

۸) ترك اعتراض‌است هم برخدا وهم برشیخ ومقصود ازترك اعتراض تسلیم در برابرحق است[2].

شـــرح غزلیّـــات عرفانـــی میـــر فندرســـک

«چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

توضیح و تبیین این بیت موقوف است بر اصول و قواعدی چند که در حکمت متعالیـــه مبرهن است علی سبیل تفصیل ولکن در اینجا علی سبیل الاجمال ذکر نمائیم تا بصیرت حاصـل شود.

«واصل حکمی : مراتب وجود بقسمت اولیّه سه گونه است وجود بشرط لا و وجود لا بشرط و وجود بشرط شیئی اول مرتبه احدیّت است که او را عالم هاهوت و مقام غیب الغیـــوب و کنز مصون و غیب مکنون نیز گویند چه آنجا هیچ اسمی وصفتی و حدّی و تعیّنی نیســت. دوّم وجود منبسط که انبسط علی هیاکل الممکنات من الذره الی الذّره و وجود مطلـــق و فیض مقدّس و حقّ مخلوق و مقام قاب قوسین و نفس رحمانی و حقیقت محمّدیّه و رحمـــت واسعه و کلمه کن او را نیز نامند. سوّم وجودات مقیّده محدوده از عقل کلّ الی هیولـــی الکلّ که حکما از آن حدود و تعیّنات بماهیّت تعبیر کنند و عرفا بعین ثابت قال الشیخ (۱) فی الفتوحات (۲) الوجود الحق هوالله و الوجود المطلق فیضه و الوجود المقید اثـره.

تقسیم آخر : مراتب موجودات اعتبارش شش گونه است اول مرتبه احدیّت که ذکر شـــد. دوّم واحدیّت که مقام اسماء و صفات حق است که او را عالم لاهوت و مقام اُوادُنیٰ و برزخیّه کبری و فیض اقدس نیز گویند. سوّم مرتبه جبروت که عالم عقول است و اقلام الهی اند و عالم قضاء و دُرّه بیضا و رکن ابیض عرش و انوار قاهره نیز نامند چهارم ملکوت اعلی که عالـــم نفوس کلّیه است و الواح محفوظند و انوار اسفهبدیّه و دُرّه صفرا و رکن اصفر است. پنجـــم ملکوت اسفل که عالم نفوس جزئیّه و الواح محو و اثباتند و عالم قدر و دُرّه خضرا و عالـــم مثال و رکن اخضر است. ششم عالم ملك و ناسوت که عالم طبیعت و عالم شهـــادت است و دُرّه حمرا و رکن احمر است. قاعدهٔ اشراقیّه : بدانکه حکماء اشراق چون سقراط و افلاطون قائلند که هر نوعی از انواع عالم طبیعت را فردیست مجرّد ابدی غیر داثـر در عالم ابداع که مناط علم باری است بآن نوع و مدبّر و مربّی آن نوع است باذن اللّه تعالی که آنها را عقول عرضیّه و ارباب انواع و مُثُل نوریّه افلاطونیّه نامند چه افلاطون در بـــاب

- - - - - - - - - - - - وبیت ثانی در معنی تعلیل بیت اول است و حاصل مراد ناظم آنه اینست که موجودات عالم همه نغز و خوش و منظّم و منسق و بر وفق حکمت و عنایـــت اســـت و چگونه چنیـــن نباشـــد و حـــال آنکـــه آنهـــا صـــور اربـــاب

۱- محی الدین معروف به ابن عربی
۲- فتوحات ابن عربی

انواع که علوم فعلیّه حق تعالی اند و اینها نیز مظاهر و اظلال اسماء حسنی و صفات علیایند و للّ الجمیل جمیل.

تقسیم عرفانی: مراتب معرفت بر سه گونه است مرتبه علم الیقین و عین الیقین و حقّ الیقین مرتبه علم الیقین مانند آنکه دخانی مرئی شود در خلف جداری در اینصورت یقین بوجود نار حاصل آید باآنکه نار مبصر و مرئی نشود مرتبه دوّم آنکه عین نار دیده شود مرتبه سوم آنکه شخص خود را در آتش انداخته بسوزد و عین آتش شود چون علم فراش شهافته در نار بنار که در نار فانی شده عین آن گردد و این مرتبه فوق جمیع مراتب است.

تحقیق اشراقیّ: سلّم و نردبان معرفت را هفت پایه است چهار پایه آن در طیّ مراتب علم الیقین در کار است و سه پایه آن در دو مرتبه اخری چهار پایه اولی را ارکان اربعه عرش علی نیز نامند و آن اینست: محسوسات، مخیّلات، موهومات، معقولات چه ادراك مطلقاً بر چهار گونه است زیرا که مدرك یا صورت است یا معنی هریك یا مضاف یا مرسل و بعبارة اخری یا مقیّد است یا مطلق. ادراك صورت مضافه مقیّده بمادّه را محسوس گویند و ادراك صورت مرسله مطلقه را مخیّل گویند چه در محسوسات شرایطی چند است از قبیل حضور مادّهٔ خارجیّه و وضع و محاذات مخصوصه و جهت معیّنه و غیرها که هیچیك از آنها در صور مخیّله نمی‌باشد ادراك معانی مضافه موهومات است و ادراك معنی مرسل مطلق معقولات مثلاً ادراك انسان بر چهار قسم متصوّر و ممکن است اگر صورت یکی از اشخاص آنرا بباصره ادراك کنی احساس نامند و اگر صورت همان شخص را تصوّر کنی تخیّل و اگر معنی انسان و حقیقت آنرا که حیوان ناطق باشد ادراك کنی اگر همانا هنوز مضاف بصورت حسّی یا خیالی است آنرا توهّم گویند و چنانچه حیوان ناطق را مطلقاً مرسلاً بلا قید و اضافه الی شیئی آخر درك کنی تعقّل باشد و سه پایه دیگر مقام محو و طمس و محق است که مرتبه توحید افعال و صفات و ذوّات باشد (۱) و باصطلاحی قیامت صغری و وسطی و کبری است.

تبیین آخر: همین هفت پایه را اهل معرفت اطوار سبعه قلبیه نامند ولقد خلقکم اطواراً (۲) ولطائف سبع و هفت بحر و هفت دشت نیز گویند کما قیل: (در قرآن و قد خلقکم وارد است) هفت دشت است در این وادی پرهول و هلاك هفت بحر است که نی آب در آن است و نه خاك و هفت شهر عشق هم نامند ش چنانچه مولوی فرماید:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یك کوچه ایم

---

(۱) عبور از میان رفتن در صفات عادت و ازاله علت (ابن عربی) طمس فنای صفات بنده در صفات حق (کشف المحجوب) محق فنای بنده در ذات حق (ابن عربی)

و آنها مراتب سبعه طولیّه نفس ناطقه است و آن این است.

طبع (مقام) صدر (خیال) قلب (وهم) روح (عقل) سرّ (مجو)
خفی (طمس) اخفی (محق)

تنبیه: بدانکه آیه نور را تطبیق بر این مقامات هفتگانه نموده اند. قال الله تعالی الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة (طبع) فیها مصباح (صدر) المصباح فی زجاجه (قلب). الزجاجه کانها کوکب (روح) دری یوقد من شجره (سر) مبارکه زیتونه لا شرقیه ولا غربیه یکاد زیتها یضیئی ولو لم تمسسه نار (خفی) نور علی نور (اخفی) یهدی الله لنوره من یشاء و الله بکلشئی علیم (۱) باین تفصیل که مراد از مشکوة مرتبه طبع گرفته اند و مصباح (صدر) و زجاجه را کنایه از (قلب) دانسته اند و کوکب دری را (روح) و شجره مبارکه را مقام (سر) و نار را (خفی) و نور علی نور را مقام (اخفی).

و از آنجائیکه آنچه انسان صغیر است نظیر آن در انسان کبیر می باشد بازاء آن مراتب سبعه عوالم سبعه طولیّه است. که عالم ناسوت و ملك و عالم ملکوت اسفل و عالم ملکوت اعلی و عالم جبروت و فیض مقدس و فیض اقدس و مرتبه احدیت بوده باشد (۱) آیه ۳۵ از سوره ۲۴ - النور است.

تنقیح: سلّاك را باعتبار طی مقامات سبعه که از مرتبه قوه بفعلیت آید چهار سفر مصطلح است. اول سفر من الخلق الی الحق و آن از اول مقام طبع است تا آخر مقام صدر. دوم سفر بالحق فی الخلق. و آن از اول مقام قلبست تا آخر مقام روح سوم بالحق فی الحق و آن از بدء مقام سرّ است الی ما شاءالله چهارم من الحق الی الخلق و این سفر از خواص انبیاء مرسل است از جهت تکمیل خلق.

تتمیم: بعد از تمهید این مقدمات اصول که هریك درجای خود مبیّن است میباید دانست که این بیت اشاره است بقوس ثانی صعود که باطن یوم القیامه و حقیقت معاد اشیاء است قال علی (ع) و خلق الانسان ذا نفس ناطقه ان زکیها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها چنانچه بیت اول ایماء بود بقوس اول نزولی که حقیقت لیله القدر و مبداء اشیاء است قال الشیخ فی الفتوحات. ایجاده الاشیاء اختفائه فیها مع اظهاره ایاها و اعدامه لها فی القیامة الکبری ظهوره بوحدته و قهره ایاها بازالة تعیناتها و جعلها متلاشیه کما قال تعالی کل شیئی هالك الا وجهه (۲) وفی الصغری تحوله من عالم الشهاده الی عالم الغیب فکما ان الوجود التعیّنات الخُلقیّه انما هو بالتّجلّیات الالهیّه فی مراتب الکثرة کذلك زوالها ایضا

(۲) آیه ۸۸ از سوره قصص

بالتّجلّیات الذّاتیّةِ فی مراتب الوحدة فالماهیّات صور کمالاته و مظاهر اسمائه و صفاته ظهرت اولاً فی العلم ثم فی العین .

هله عاشقان بشارت که نماند این جدائی برسد زمان دولت بکند خدا خدائی

پس از این بیت دائره وجود تمام شد و هرچه هست از این دائره بیرون نیست.

﴿ این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری گرابونصرستی و گر بوعلی سیناستی ﴾

بلی شرح مجموعه گل مرغ سحرداند و بس که نه هرگو ورقی خواند معانی دانست

آنانکه درصدد شناسائی حقایق موجودات اند چهار طائفه اند زیرا که علم به حقایق اشیاء یا بطریق بحث و فحص و تفکر است یا بطریق مجاهدات و تحدّس هریك از این دو یا مطابقه با شرعی از شرایع و دینی از ادیان را لازم دارد و از ظاهر شرع انحراف و تجاوز نپذیرد یا آنکه مطابقه با شرع را لازم ندارد . بلکه لازم مطابقه با عقل است که باطن شرعست چه العقلُ شرعٌ فی الدّاخل و الشّرع عقلٌ فی الخارج فرموده اکابر است پس آن طائفه که تحصیل علم را از راه تفکّر کنند و از ظاهر شرع منحرف نشوند متکلمین اند و آنها که از طریق تفکر تحصیل کنند بدون مطابقه با ظاهر شرع مشّائی اند که سر سلسله آنها معلم اول ارسطاطالیس است و معلم ثانی ابونصر فارابی که اسمش محمد بن طرفان است و شیخ ابوعلی نیز که ملقب به رئیس الحکما است از همین طایفه است و وجه تسمیه بمشّائیه اینست که این طائفه ارباب تفکرند و از تفکر حرکت لابد است چنانچه در تعریفش گفته اند الفکر حرکةٌ من المطالب و النتایج الی المبادی و المقدمات اولاً ثم حرکةٌ من المبادی و المقدمات الی المطالب و النتایج ثانیاً و در تحدّس هیچیك از این حرکتین نیست چه تعریف حدس اینست که الحدس هو الظفر بالحدود الوسطی دفعةً واحدةً و آن طائفه که از راه مجاهدات نفسانی و تحدّس و ریاضیات تحصیل علم نمایند و مطابقه با شرعی را لازم و مرعی دارند عرفا و متصوفه اند و آنان که مطابقه را مرعی ندارند لکن از طریق ریاضت اخذ معارف کنند اشراقیّین از حکما هستند از قبیل افلاطون و استادش سقراط و غیرهما پس ناظم ره این دو شخص از اکابر را در این بیت ذکر کرده که هرگاه اینها که از اساطین فلسفه می باشند این بیانات را نرسیده باشند سایرین که اهل قشرند بطریق اولی نخواهند فهم نمود

بلکه ارباب فهم را تکفیر کنند و بد گویند که المرء عدو لما جهله خلق له الحق . درک این مقامات موهبتی است ربانی و فیضی است سبحانی ببحث و تفکر صورت نبندد. اَلعِلمُ نورٌ یَقذِفُهُ اللّهُ فی قَلبِ مَن یَشاءُ مِن عبادهِ المتقین .

تو ندیدی شبی سلیمان را توچه دانی زبان مرغان را

به علم ظاهر این عقد ها حلّ نگردد مرد صورت بین قابل این محل نگردد علمی که حاصلش جدال است بنگر که تحصیلش بر چه دالّ است.

این حکایتها همه بازیچه غلمان بود آنچه مردان را بسوی دل برد علم آن بود

علم سابقان در سینه باشد زیرا که سبق ایشان درسی نباشد عَلَّمَكَ ما لَم تَكُن تَعلَم تلقین یزدانی است هرچه ازینجا ببرده ای همه نادانی است .

می توانی گر ز خورشید این صفتها کسب کرد روشن است و بر همه تابان وخود تنها ستی

یعنی تمام صفات مذکوره از شمس و شعاع او میتوان کسب کرد چه نسبت نفس به عقل نسبت شعاع شمس است به شمس که بَدو وی از وست و ختم بدو و نیز شعاع محض ربط است به شمس و عرضی است و منتهی به جوهری شود که شمس است و خود فی نفسه استقلال ندارد اشراق و ثانی است و ظهور و تطوری لاغیر و این بیت با آنکه کاشف و مبین مقاصد مذکوره است ایضاً دافع توهمی است که از سابق ناشی میشد و آن اینست که از قراری که ذکر شد عقول و ارباب انواع مبداء و معاد و فاعل و غایت نفوسند و شك نیست که افراد هر نوع از انواع طبیعیه غیر متناهی است و عقل مدبّر آن افراد واحد و بسیط است و قاعدهٔ اَلواحِدُ لا یَصدُرُ عَنهُ اِلّا الواحِد در همه جا جاری است .

تو آن آفتاب منیری و مغربی سایه ز آفتاب بود سایه را وجود هلاك

چه قواعد عقلیه کلیت دارد تخصیص پذیر نیست.

جواب آنست که آنچه از عقل صادر شده واحد است و این کثرت و تعدد بجهت قوابل است مثلاً از عقل مدبر نوع انسانی نفس انسانی صادر شده و آن واحد است و بسیط. کثرات بواسطه ابدانست که قوابلند

چنانچه از شمس نور واحد صادر است و کثرت مستنیرات بواسطه کثرت اجسام قابله مقابله او بیند لا غیر ذلک

مولوی فرمود :

مشرق شد آفتاب جانها — در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص او داری یکیست — کند شد محجوب ابدان در شکی است

تمثیل آخر نظر کن در آینه و عکس و عاکس پس ببین چنانچه مرایاء غیر متناهیه در پیش روی شخصی بگذرانی عکس آن شخص در همه آنها افتد و چنانچه آن عکوس ثابت نماید کما فی زماننا هذا که این صنعت و حرفت در بلاد ایران نیز متداول است و عکوس را تثبیت می نمایند پس عکوس لا یتناهی در مرایاء ثابت است و حال آنکه شخص عاکس یکیست متعدد نگردد از تعدد عکوس

وما الوجه الا واحد غیر انه — اذا انت عدّدت المرایا تعددا
بنه آینه را اندر برابر — در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا کیست آن شخص؟ — نه آنست و نه این پس کیست آن شخص

ثم انظر الی مراتب الاعداد و بنگر که اعداد در تزاید لا یتناهی است و بجز واحد چیزی نیست چه عدد از تکرّر واحد لا بشرط حاصل شود و در حقیقت جز واحد نیست و جمیع اعداد و کثرات امر اعتباری است ما بحذاء خارجی ندارد.

امور اعتباری نیست موجود — عدد بسیار و یک چیز است معدود
میتوانی از ره آسان شدن بر آسمان — راست باش و راست رو کانجا نباشد کاستی
میان بربند چون مردان بمردی — در آ . در زمرهٔ اُوفُوا بِعَهْدی
برخش علم و چوگان عبادت — ز میدان در ربا گوی سعادت
ترا از بهر این کار آفریدند — اگرچه خلق بسیار آفریدند

بدانکه نفس انسانی به اعتبار تأثرش از ما فوق خود که عقول قادسه اند و تأثیرش در ما دون خود که قوای بدنیه مسخره اویند دو قوه است قوه علّامه و قوه عمّاله و بعباره اخری عقل نظری و عقل عملی . قال المعلّم الثانی اِنَّ النَّظَرِیَّةَ هِیَ الَّتی بِها یَجُوزُ لِلْاِنسانِ عِلْمُ مالَیْسَ مِنْ شَأنِهِ اَنْ یَعْمَلَهُ اِنسانٌ وَالْعَمَلِیَّةُ هِیَ الَّتی یُعْرَفُ بِها ما شَأنُهُ اَنْ یَعْمَلَهُ الْاِنسانُ بِاِرادَتِهِ انتهی

و هریك از این دو قوه را چهار مرتبه است اما مراتب عقل نظری . مرتبه اولی عقل هیولائی است و آن مقامی بود که نفس ناطقه انسانی از جمیع صور کلیه خواه بدیهیه و خواه کسبیه خالی باشد مانند لوحی خالی از نقش و نگار تَشْبیهاً لَها بِالْهَیُولَی الْاُولَی الْخالیةِ عَنْ جَمیعِ صُوَرِ الْجِسْمِیَّة . مرتبه ثانی عقل بالملکة است و آن مقامی بود که بدیهیات حاصل نموده در کار تحصیل نظریاتست از آنها . مرتبه ثالثه عقل بالفعل است و آن مقامی است که نظریات را کسب نموده مختزن ساخته ولکن مشهود و مستحضر بالفعل نزدش نیست . اما هنگام ضرورت به تَوَجُّهٔ مائی به جانب خازن قدسی مشهودش شود مرتبه رابعه عقل مستفاد است و آن مقامی است که جمیع عقول کلیه نزد نفس ناطقه حاضر و مشهود بود و اما مراتب عقل عملی : مرتبه اولی تجلیه است و آن آراسته شدن به اوامر و نواهی نامو سیه و اعمال شرعیّه بدنیّه است. مرتبه ثانیه تخلیه است و آن آزاد شدن از اخلاق سوء و صفات سوء نفسانیّه است. مرتبه ثالثه تحلیه است و آن زیور گرفتن اخلاق و صفات حسنه نفسانیّه است که آنرا اعمال طریقتی گویند مرتبه رابعه مقام فناء است که قرة العین سلاك است و چون تخلیه در تحلیه مندرجست بجهت آنکه هریك دیگری را لازم دارد پس عرفاء مراتب را سه شمرده اند و آنها را ثلاثه غسّاله نامیده اند و تعبیر از آنها به " سرو و گل و لاله " نموده اند چنانچه لسان الغیب فرموده :

ساقی حدیث سرو و گل و لاله میرود وین بحث با ثلاثه غسّاله میرود

و چون مرتبه تجلیه نزد مسلمین شایع است و هر مکلّف را علم بر آنها حاصل بود و بیان مرتبه فناء در توجیه بیت ما بعد البعد این بیت خواهیم نمود انشاء الله . لهذا اینجا در بیان دو مرتبه اخری اکتفا شود

تتمیم : کمال انسان در تکمیل عقل نظری و عملی است که این دو قوه به مقام فعلیت رسند و صاحب این مقام را از سابقین مقربین شمرده اند و هُوَ الَّذی یَلیقُ لِلْخلافَةِ الْاِلٰهیّه قال صاحب الاشراق فی کتاب حکمة الاشراق وَاَمَّا الْکامِلُ فِی الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ اَی الْعارِفُ الْمُقْتَدِرُ فَهُوَ الَّذی یَسْتَأْهِلُ اَنْ یَکُونَ خَلیفَةَ اللّٰهِ فی اَرْضِهِ وَ هُوَ قُطْبُ الْعالَمِ وَمَرْکَزُ دائِرَةِ الْاِمْکانِ وَصَفاوَةُ نَقاوَةِ الْاَکْوانِ وَ هُوَ الْمُخاطَبُ بِخِطابِ یَابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْاَشْیاءَ لِاَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِاَجْلی

توجّهٔ ما : توجه کوتاه و مختصری

آدمی چونکه معرفت آموخت — قابل خلعت خلافت اوست
همه آئینه رخ آدم — آدم آئینه بهر طلعت اوست
نیست او ذات بلکه نعت ویست — نیست معنی ولیک صورت اوست

چه جمیع ممکنات طفیل وجود انسان کامل و خادم اویند از آنکه مجلی اتمّ و مظهر اسم اعظم اوست

چو آدم را فرستادیم بیرون — جمال خویش بر صحرا نهادیم

هر که فانی شد در او یابد حیات جاودان — و ربخود افتاد کارش بیشك از موتاستی

قال الله تعالی وَتُوبُوا اِلیٰ بارِئِکُمْ وَاقتُلُوا اَنفُسَکُمْ وَقالَ اللّٰهُ وَمَن یَخرُجْ مِن بَیتِهِ مُهاجِراً اِلَی اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ یُدرِکْهُ المَوتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجرُهُ عَلَی اللّٰهِ وَقالَ اللّٰهُ فِی القُدسی مَنْ طَلَبَنی وَجَدَنی وَمَن وَجَدَنی عَشِقَنی وَمَن عَشِقَنی عَشِقتُهُ وَمَن عَشِقتُهُ قَتَلتُهُ وَمَن قَتَلتُهُ فَعَلَیَّ دِیَتُهُ وَمَن عَلَیَّ دِیَتُهُ فَاَنا دِیَتُهُ وَقالَ النَّبِیُّ الخَتمِیُّ : مُوتُوا قَبلَ اَن تَمُوتُوا وَحاسِبُوا اَنفُسَکُم قَبلَ اَن تُحاسَبُوا . وَقالَ رُوحُ اللّٰهِ المَسِیحُ لَن یَلِجَ مَلَکُوتَ السَّمواتِ مَن لَم یُولَد مَرَّتَین . وَقالَ اَفلاطُونُ العَظِیمُ الاِلٰهِیُّ مُتْ بِالاِرادَه تَحیَی بِالطَّبِیعَه قالَ المَولَوِیُّ المَعنَوِیُّ

اُقتُلُونی اُقتُلُونی یا ثِقات — اِنَّ فی قَتلی حَیاةً فی حَیات

آزمودم مرگ من در زندگی است — چون رهم زین زندگی پایندگی است

بباید دانست که عرفا موت اختیاری را بر چهار صنف کرده اند و هریك را به لونی تشبیه نموده اند . اول موت احمر است که آن خلاف نفس کردنست و آنرا جهاد اکبر می نامند و کشتن نفس امّاره است چه در کشتن و قتل ظاهری لازم است جریان دم احمر. ازین جهت این موت را موت احمر گفته اند . دوم موت ابیض که آن گرسنگی و جوع است لِاَنَّهُ یُنَوِّرُ الباطِنَ وَیُبَیِّضُ وَجهَ القَلبِ ، سوم موت اخضر و آن لباس مرقع پوشیدن است چه منشاء اخضر از عیش کردن و نضارت دهد باطن را. چهارم موت اسود است و آن متحمل ایذاء شدن و ملامت کشیدن است چه منشاء آن اسوداد وجه خلقی و جنبه یلی النفس کردد قالَ اللّٰهُ لا یَخافُونَ لَومَةَ لائِم اَجِدُ المَلامَةَ فی هَواكَ لَذیذَةً حُبّاً لِذِکرِكَ فَلیَلُمنِی اللُّوَّمُ .

شیخ را باك ، گر از طعنه خاصان نبود من چه باکم بود از سرزنش عامی چند

بمیر از خویش پیش از مرگ گرمی زندگی خواهی ـ که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما .

تبیین : مقام فنا چنانچه ذکر شد آخر مراتب عقل عملی است و مقام عبودیت که فرمودند اَلْعُبُودِیَّةُ جَوْهَرَةٌ کُنْهُهَا الرُّبُوبِیَّةُ این است و باصطلاح ارباب شهود فناء نهایت مقام سیر الی الله است و بقاء بدایت سیر فی الله است و جمیع منازل و مراحل سالکین سبیل حق بدانجا منتهی شود چه سالك را مقامات و منازل بسیار است کما قیل :

از در دوست تا به کعبه دل سالکان را هزار و یك منزل

اِذْ لَیْسَ وَراءَ عبادان قریةٌ پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم کِانّا الیه راجعُون

و فنا را سه مرتبه است بعدد مراتب توحید و تجلّیات و قیامات مرتبه اول فناء افعال است که آنرا محو گویند دوم فناء صفاتست که آنرا " طمس " گویند سوم فناء ذات که آنرا محق نامند از آنکه سالك بعد از طی مراحل و منازل مذکوره اول به مقامی رسد که جمیع افعال را فانی بیند در فعل حق فعل خودش و این بعد از تجلی افعال خواهد بود چه :

تا که از جانب معشوقه نباشد کششی کشش عاشق بیچاره بجائی نرسد

و همه موجودات را مظاهر اسماء و صفات حق بیند پس حیوان را مظهر یا سمیع یا بصیر داند و انسان را مظهر یا الله و فلك را مظهر یا رفیع و دائم و این مقام توحید فعل است که لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ اِلاَّ اللّٰهُ و ذکر سالك در این مرتبه لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ اِلاَّ بِاللّٰهِ است و قیامت او در موت اختیاری قیامت صغری است که کثیب مهیل در تنزیل ایماء بادست و ثانیاً به مقامی برسد که اسماءالله بر او تجلی نماید و مظهر گم شود در ظاهر و در نظر شهودش نماند جزء اسماء و صفات باری تعالی و در این حال حیوان و انسان و فلك را نبیند بلکه الله و سمیع و بصیر و رفیع و دائم را بیند پس علمش و ارادتش و قدرتش و هکذا جمیع صفاتش فانی گردد در صفات الله و این مرتبه توحید صفتی است و قیامت وسطی است که وَتَکُونُ الْجِبالُ کَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ اشاره

بآنست در این مقام ذکرش لا اِلٰهَ اِلاّ اللّه است و ثالثاً به مقامی رسد که : براند از یه احد بازار واحد ، و بعد از تجلّی عظمی جمیع ذوات را فانی و مستهلك بیند در ذات ـ احدیّت غیبیّه که کَمالُ الاِخلاصِ نَفیُ الصِّفات ولن تقوم الساعة دام فی وَجهِ الاَرضِ مَن یَقولُ اللّهُ اللّهُ و جمیع تعیّنات در نظرش مرتفع و پیچیده شود که یَومَ نَطوِی السَّماءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلکُتُبِ

چه غیر و کجا غیر و کو نقش غیر سِوَی اللّه وَ اللّهِ ما فِی الوُجُود

سُئِلَ الجُنیدُ عَنِ الفَناءِ فَقالَ کُتّابِنا فَهِمَها عَنّا فَهَمَها بِلا نَحن

تو او نشوی ولی اگر جهد کنی جائی برسی کز تو توئی برخیزد

و این مقام توحید ذاتی است و قیامت کبری است که قاعاً صَفصَفاً لا تَرَی فیهِ عِوَجاً ولا اَمتاً کنایه از اوست لِمَنِ المُلکُ الیَومَ لِلّهِ الواحِدِ القَهّار آنوقت ذکرش یا هُو یامَن هُو یا مَن لا هُوَ اِلاّ هُو فَرَجَعَ اِلی ما بَدَأَ وَعادَ اِلی ما نَشَأَ .

تعیّن مرتفع گردد ز هستی نماند در جهان بالا و پستی

قال بَعضُ الفُضَلاءِ اَلاِنسانُ اتَّصَفَ اَوّلاً بِالوُجُودِ ثُمَّ بِالصِّفاتِ ثُمَّ بِالاَفعالِ فَلابُدَّ اَن تَبتَغِیَ مِنهُ اَوّلاً الاَفعالُ ثُمَّ الصِّفاتُ ثُمَّ الوُجُودُ وَ الذّاتُ لِاَنَّ العُدُودَ وَ الصُّعُودَ عَلی عَکسِ النُّزُولِ وَ الاِبتِداءِ اِذ حَرَکاتُ الوُجُودِ دَوریَّةٌ قالَ بَعضُ العُرَفاءِ اِذا تَجَلّی اللّهُ سُبحانَهُ بِذاتِهِ لِاَحَدٍ یَری کُلَّ الذّواتِ وَ الصِّفاتِ وَ الاَفعالِ مُتَلاشِیَةً (مُستَهلِکَةً) فی اَشِعَّةِ ذاتِهِ وَ صِفاتِهِ وَ اَفعالِهِ وَ یَجِدُ نَفسَهُ مَعَ جَمیعِ المَخلوقاتِ کَاَنَّهُ مُدَبِّرٌ لَها وَلَم یَلَم بِواحِدٍ مِنها شَیءٌ اِلا وَ یَراهُ مُلِمّاً بِهِ وَ یَری ذاتَهُ الذّاتَ الواحِدَهَ وَ صِفَتَهُ صِفَتَها وَ فِعلَهُ فِعلَها لِاستِهلاکِهِ بِالکُلِّیَّةِ فی عَینِ التَّوحیدِ وَلَیسَ لِلاِنسانِ وَراءَ هذِهِ الرُّتبَةِ مَقامٌ فی التَّوحیدِ وَلَمّا انجَذَبَ بَصیرَةُ الرُّوحِ اِلی مُشاهَدَةِ جَمالِ الذّاتِ اَستَتَرَ نُورُ العَقلِ الفارِقِ بَینَ الاَشیاءِ فی غَلَبَةِ نُورِ الذّاتِ وَ اَرتَفَعَ التَّمییزُ بَینَ القِدَمِ وَ الحُدوثِ لِزُهُوقِ الباطِلِ عِندَ مَجیءِ الحَقِّ .

وَ مِنَ القُدسِیِّ قالَ العَبدُ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّی اَحبَبتُهُ فَاِذا اَحبَبتُهُ کُنتُ سَمعَهُ الَّذی یَسمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّذی یَبطِشُ بِهِ وَ لِسانَهُ الَّذی یَنطِقُ بِهِ وَ رِجلَهُ الَّذی یَمشی بِهِ اه

قال المحقق الطوسی و الحکیم القدّوسی العارف اذا انقطع عن نفسه و اتّصل بالحق رأی کلّ قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلّقة بجمیع المقدورات و کلّ علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شیئ من الموجودات و کلّ ارادة مستغرقة فی ارادته التی لا یتأبّی عنها شیئ من الممکنات بل کلّ وجود و کلّ کمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد فصار العارف حینئذ متخلّقا باخلاق الله بالحقیقة . انتهی

روی محمد بن جمهور عن امیر المومنین انّه قال انّ للّه شرابا لاولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا طلبوا و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا وصلوا و اذا وصلوا اتّصلوا و اذا اتّصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم.

تقسیم توحیدی | بعضی از فضلا مراتب توحید را پنج قسم کرده اند اول توحید عوام که مفاد لا اله الا الله است دوم توحید خواص عرفا که لا اله الا هو است سوم توحید اولیا که لا اله الا انت است چهارم انبیاء و رسل که لا انا الا انا است پنجم مرتبه توحید حضرت خاتم الانبیاء است که کلّ شیئ هالک الّا وجهه و هریک از این اقسام خمسه بر چهار وجه متصور شود زیرا که یا لسانی است یا ضمیری و قلبی و ضمیری هم یا تقلیدی است یا برهانی یا عیانی پس مجموع بیست قسم گردد . تنبیه و تبیین و توضیح | مراد عرفا از فنا و بقا این نیست که وجودی عدم گردد و عدمی وجود یا ممکنی واجب شود و واجب ممکن چه قلب ماهیت و حقیقت محال و لا شیئی قابل مقابل خود نیست

واجب ز جلوه گاه قدم ناکشیده رخت — ممکن ز تنگنای عدم نانهاده گام
مگو ممکن ز حد خویش بگذشت — نه او واجب شد و نه واجب او گشت

بلکه مراد آنست که وجود مجازی عاریتی که از غیر گرفته مالک نشوی که خازن ذوزخ شوی و بخود نبندی و خود را نبینی که مشرک شوی اگر موحّدی یعنی آنچه نفی کردی باز میار و هستی و وجود را کلا از صقع خدا دانی و نور و ظهور را طرا از اقلیم الله بینی که محو الموهوم و صحو المعلوم و لنعم ما قیل فی هذا المقام کتابنا تعشقنا عنّا فبقینا بلا نحن

تو او نشوی ولی اگر جهد کنی　　جائی برسی کز تو توئی برخیزد

و تحقق در این مقام را حال دائم سازی و به مرتبه استقامت رسی نه آنکه بتعلق وخطرهای قانع شوی که آن سریع الزّوال خواهد بود فَاسْتَقِمْ کَمَا اُمِرْتَ

این گهر در رمز دانایان پیشین سفته‌اند　　پی برد بر رمزشان آنکس که او داناستی

هرکه شد محرم دل در حرم یار بماند　　آنکه این کار ندانست در انکار بماند

پیشه حکما سلف تأسیاً بالانبیاء آن بوده که معارف الهیّه را مرموز می‌داشتند و مستور می‌نمودند تا بدست هر نااهل نیفتد که باعث گمراهی وی شود چه هر گوش را نپوشیدن این مطالب شامخه طاقت و توان نیست و هر ذهن را فهم نمودن معارف حقیقیه یارویارا نی

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر　　این سخن را در نیابد گوش خر

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات　　بخواست جام می و گفت راز پوشیدن

کَلِّمِ النّاسَ عَلیٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ　　و قدر عقول اغلب ناس آنست که واغل در اسفل سافلین طبیعت و منهمك در جزئیات و اثرات زائلاتند

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی　　تا همچنان بمیرد در ذوق خودپرستی

وَ قالَ عَلِیٌّ مُشیراً اِلیٰ صَدْرِهِ الشَّریفِ آهِ آهِ اِنَّ هٰهُنا لَعِلْماً جَمّاً لَوْ اَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً

بلی آنچه گوش عاشقان بسنجد در گوش این و آن نگنجد آنچه این دهان بسته را حلق می‌درد بر زبان خلق نمی‌گذرد آسوده را از حال فرسوده چه خبر آلوده را با پالوده چه نسبت؟

و قال علیّ لَوْ عَلِمَ اَبُوذَرٍّ ما فی قَلْبِ سَلمان لَقَتَلَهُ وَ قال سَیِّدُ العابِدینَ وَ زَیْنُ السّاجِدینَ

اِنّی لَاَکْتُمُ مِنْ عِلْمی جَواهِرَهُ　　کَیْلا یَرَی الْحَقَّ ذُو جَهْلٍ

وَ قَدْ تَقَدَّمَ فی هٰذا اَبُوالْحَسَنِ　　اِلَی الْحُسَیْنِ وَ وَصّیٰ قَبْلَهُ الْحَسَنا

یا رُبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ اَلُوحُ بِهِ　　لَقیلَ لی اَنْتَ مِمَّنْ یَعْبُدُ الْوَثَنا

وَلا اَسْتَحِلُّ رِجالٌ مُسْلِمونَ دَمی　　یَرَوْنَ اَقْبَحَ ما یَأْتُونَهُ حَسَناً

بلی همه مردم را قابلیت فهم این علوم نی و توفیق این سعادت نیست و همه کس شایسته این شرف و بزرگی نه فَاِنَّ شامِخَ الْمَعْرِفَةِ اَشْمَخُ مِنْ اَنْ یَطیرَ اِلَیْهِ کُلُّ طائِرٍ و سُرادِقَ الْبَصیرَةِ اَحْجَبُ مِنْ اَنْ یَحُومَ حَوْلَهُ کُلُّ سائِرٍ.

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر　　کانجا همیشه باد بدست است دام را

یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً وَلِهٰذا اهلش از نااهل مصون می دارد و چون در مکنون در صدف سینه مخزون. قُلُوبُ الْاَحْرارِ قُبُورُ الْاَسْرارِ

نهفته معنی نازك به است از خط یار　　تو فهم اگر نکنی ای ادیب من دانم

شك نیست که زلف لیلی را شکنی است که جز دل مجنون تاب آن ندارد و بر عذار عذرا خطی است که جز جان وامق نقش آن نخواند در لب شیرین نمکی است که سینه فرهاد خسته اوست در جعد ایاز حلقه ایست که دل محمود بسته اوست.

دلی پر گوهر اسرار دارم　　ولیکن بر زبان بار دارم

قال علی اِنَّ حَدیثَنا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ خَشِنٌ مَخْشُوشٌ فَانْبِذُوا اِلَی النّاسِ نَبْذاً فَمَنْ عَرَفَ فَزِیدُوهُ وَمَنْ اَنْکَرَ فَلْیَسْکُتُوا اِنَّ حَدیثَنا لا یَحْتَمِلُهُ اِلّا ثَلاثُ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ اَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ اَوْ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللّهُ قَلْبَهُ لِلْاِیمانِ.

بمستوران مگو اسرار مستی　　حدیث جان مپرس از نقش دیوار

و قال علی فی خطبه لا یَرْقی اِلَیَّ الطَّیْرُ وَ لا یَنْحَدِرُ عَنِّی السَّیْلُ

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز　　ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

«آنچه بیرونست از ذاتت نیاید سودمند　　خویش را کن ساز اگر امروز اگر فردا سی»

دَوائُكَ فیكَ وَ لا تُبْصِرُ　　وَ دائُكَ مِنْكَ وَ لا تَشْعُرُ

اَتَزْعَمُ اَنَّكَ جِرْمٌ صَغیرٌ　　وَ فیكَ انْطَوَی الْعالَمُ الْاَکْبَرُ

وَ اَنْتَ الْکِتابُ الْمُبینُ الَّذی　　بِاَحْرُفِهِ یَظْهَرُ الْمُضْمَرُ

ای نسخه نامه الهی که توئی　　وی آینه جمال شاهی که توئی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست　　در خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی

نیست حدّی و نشانی کردگار پاك را　　نی برون از ما و نی با ما و نی بی‌ماستی

قال تعالی وَ لا یُحیطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ

ای از تو گمان جمله مستور — حلوای تو از پر مگس دور
آنجا که توئی چو من نباشد — کس محرم این سخن نباشد
آنان که حدیث عشق گویند — باید که نصیب خود نجویند

از جمله خواص واجب بالذات تعالی یکی آنست که لا ماهیّة له بلکه نور صرف است و آینه بحته بسیطه و وجود مبسوط مرسل محیط است چنانکه از خواص ممکن آنست که دارای ماهیّت باشد که کل ممکن زوج ترکیبی یعنی نوری است که مشوب به ظلمت و وجود یست مضیق و محدود و مقیّد و محاط قال الاستاد

اَلْحَقُّ ماهِیَّتُهُ اِنِّیَّتُهُ — اِذْ مُقْتَضَی الْعُرُوضِ مَعْلُولِیَّتُهُ
فَسابِقٌ مَعَ لاحِقٍ قَدِ اتَّحَدَ — اَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْکَوْنِ لِحَدّ

وَما لا ماهِیَّةَ لَهُ لا حَدَّ لَهُ مُطْلَقاً چه حدّ مصطلح ماهیّت است و حدّ لغوی راسم ماهیّت و کاشف از اوست. وما لا ماهِیَّةَ لَهُ وَلا حَدَّ لَهُ لا بُرْهانَ عَلَیْهِ اِذِ الْحَدُّ وَالْبُرْهانُ مُتَشارِکانِ فِی الْحُدُودِ قال شَیْخُ الرَّئیسِ الْاَوَّلُ تَعالی لا بُرْهانَ عَلَیْهِ بَلْ هُوَ الْبُرْهانُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَاِنَّما عَلَیْهِ الدَّلائِلُ الْواضِحَةُ .
اِنَّ آثارَنا تَدُلُّ عَلَیْنا ـ فَانْظُرُوا بَعْدَنا اِلَی الْآثار وآنچه برهان بر آن نباشد وی را نشان نباشد

گفتم همه حسن و سرمایه تست — خورشید فلک چو ذرّه در سایه تست
گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت — از ما تو هرآنچه دیده‌ای مایه تست
وَدَعْ عَنْکَ بَحْرَ اَصْلٍ فیهِ السَّوابِحُ

رفتم فراز آسمان تا یابم از جانان نشان — آمد ندا از لامکان آن یار کو آن یار کو ؟

پس بنابراین حقیقت و ذات باریتعالی به علم حصولی اکتسابی ممتنع الدّرك است مطلقاً ولو من ذاته بذاته چه علم حصولی ، حصول صورت شیئی است لدی العالم و صُورَةُ الشَّیْءِ لِماهِیَّتِهِ الَّتی هُوَ بِها هُوَ وَالْواجِبُ لا ماهِیَّةَ لَهُ کما عَرَفْتَ و لِاَنَّهُ یَلْزَمُ اِجْتِماعُ الْمِثْلَیْنِ فی عِلْمِ ذاتِهِ بِذاتِهِ عِلْماً صُورِیّاً وَیَلْزَمُ اَیْضاً تَعَدُّدُ الْواجِبِ بِالذّات .
قالَ اللّهُ تَعالی لا تُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَقالَ اِنَّ اللّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ کَما احْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصارِ.

عنقا شکار کس نشود دام باز چین — کانجا همیشه باد بدست است دام را
جهان متّفق بر الهیّتش — فرومانده در کنه ماهیّتش
که خاصان در این ره فرس رانده‌اند — بلا احصی از تك فرومانده‌اند

کُلّما مَیَّزتُمُوهُ بِاَوهامِکُم فی اَدَقِّ مَعانیهِ فَهُوَ مَخلُوقٌ لَکُم مَصنُوعٌ مِثلُکُم مَردُودٌ اِلَیکُم. قالَ اِذا بَلَغَ الکَلامُ اِلَی اللّهِ فَاسکُتُوا وَ قالَ تَفَکَّرُوا فی آلاءِ اللّهِ وَلا تَفَکَّرُوا فی ذاتِ اللّهِ.

ذاتی که نگنجد به خیال من و تو — شد فهم صفات او کمال من و تو
ای دل چو همیشه کرد گنهش کردی — ترسم که بسوزد پروبال من و تو

فَسُبحانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمّا یَصِفُونَ

منزه ذاتش از چند و چه و چون — تَعالی شَأنُهُ عَمّا یَقُولُونَ

قالَ بَعضُ العُرَفاءِ وَلا تَلتَفِت اِلی مَن یَزعَمُ اَنَّهُ قَد واصَلَ اِلی کُنهِ الحَقیقَةِ المُقَدَّسَةِ بَل اَحِثَّ التُّرابَ فی فیهِ فَقَد ضَلَّ وَغَوی وَکَذَبَ وَافتَری فَاِنَّ الاَمرَ اَرفَعُ وَاَطهَرُ مِن اَن یَتَلَوَّثَ بِخَواطِرِ البَشَرِ وَکُلّما یَتَصَوَّرُهُ العالِمُ الرّاسِخُ فَهُوَ مَن حَرَمِ الکِبریاءِ بِفَراسِخَ وَاَقصی ما وَصَلَ اِلَیهِ الفِکرُ العَمیقُ فَهُوَ فی غایَةِ مَبلَغِهِ مِنَ التَّدقیقِ .....

اما بعلم حضوری انکشافی جایز الادراك است مطلقاً ولو من عبّر به تعالی چه وی را به هر موجودی روئی و در هر مرآتی جلوه و ظهوریست.

یا من بدا جمالك فی کل ما بدا — بادا هزار جان مقدس ترا فدا

که اینجا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللّه — ولو انکم دَلَّیتُم بِحَبلٍ اِلَی الاَرضِ السُّفلی لَهَبَطَ عَلَی اللّهِ

لکن علم حضوری اکتناهی کامل مختص است بخودش و ماسوای ذات اقدس هریك بقدر ظرفیت و اندازه قابلیت خود عارف به ربّ خود هستند که وان من شیئٍ اِلّا یُسَبِّحُ وَکَیفَ یَستَدِلُّ عَلَیكَ بِما هُوَ فی وَجهِهِ مُفتَقِراً اِلَیكَ اَیَکُونُ لِغَیرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَیسَ لَكَ حَتّی یَکُونَ هُوَ المُظهِرَ لَكَ مَتی غِبتَ حَتّی تَحتاجَ اِلی دَلیلٍ یَدُلُّ عَلَیكَ وَمَتی بَعُدتَ حَتّی یَکُونَ الآثارُ هِیَ الَّتی تُوصِلُ اِلَیكَ عَمِیَت عَینٌ

لَا تَراكَ وَلا تَزالُ عَلَيْها رَقيبا" و خَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصيبا" على نَفْسِهِ فَلَيْكِ مَنْ ضاعَ عُمْرُهُ وَلَيْسَ لَه فيها نَصيبٌ وَلا سَهْمٌ (۲) تَنْبيهٌ عِرْفانيٌّ :

بدانکه سوای خواص از انبیاء و اولیاء عارفند به علم و عرفان بسیطی چه هر موجودی مفطور است بر این

ای بر احد یکتست ، ز آغاز خلق ازل و ابد هم آواز

سُئِلَ عَنْ مَعْنَى قَوْلِهِ فِطْرَةَ اللّهِ الَّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها فقال هِيَ فِطْرَةُ التَّوْحيدِ وَالْمَعْرِفَةِ

من نمی‌دانم چه در حد منی آنقدر دانم که در جان منی
گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی
دوست نزدیکتر از من به من است وین عجب تر که من از وی دورم
چکنم باکه توان گفت که یار در کنار من و من مهجورم

فاما خواص و کاملین عارفند بعلم ترکیبی زیرا که علم و عرفان مانند جهل بر دو قسم است علم بسیط و علم مرکب مانند جهل مرکب و جهل بسیط علم و جهل بسیط همان دانستن و ندانستن سادج است و مرکب از هر دو دانستن ، دانستن و ندانستن ، ندانستن است و کمال در علم مرکب است نه علم بسیط و آن آنست که موجب تکلیفات و منشاء ترقیات گردد و آن خاص انسان کامل بالفعل است سئل الصادق عن اللّه تعالی، يَرَوْهُ المؤمنون يَوْمَ القيامه قال نَعَمْ وَقَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ القيامةِ قيل مَتى ؟ قال حينَ قالَ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قالوا بَلى ثُمَّ سَكَتَ ساعَةً ثُمَّ قال وَاِنَّ اميرَ المُؤْمنين يَرَوْهُ فِي الدُّنيا قَبْلَ يَوْمِ الْقيامَةِ اَلَسْتَ تَراهُ فى وَقْتِكَ هذا ؟ بلى آنان که قدم بر جاده لَوْ كُشِفَ الْغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقينا" رانند و دم از لَمْ اَعْبُدْ رَبّاً لَمْ اَرَه زنند وَكَرَّرْتُ اِيّاكَ نَعْبُدُ حَتّى سَمِعْتُ مِنْ قائِلِه فرمایند .

ز ملك تا ملکوتش حجاب برگیرند هرآنکه خدمت جام جهان نما بکند

و این است که تحصیل وی بنهایت متعسّر است از هزار سالك این طریق یکی به منزل نرسد چه خطرهای بسیار در این راه است .

گفتن نیکو به نیکوئی نه چون نیکو بود نام حلوا بر زبان بردن نه چون حلواستی

عزیز من عالم گفتار در این عالم بسیار است عالم کردار بودن دشوار است نه هرچه گفته شود کرده شود و نه هرچه کرده شود دانسته شود

نه هرکه چهره برافروخت دلبری داند — نه هرکه آینه سازد سکندری داند

نه هرکه طرف کله کج نهاد وتند نشست — کلاهداری و آئین سروری داند

الفقیهُ فقیهٌ بِحالِهِ لَیْسَ الفقیهُ بِنُطقِهِ وَ مَقالِهِ

ما برون را ننگریم و قال را — ما درون را بنگریم و حال را

در هویّت نیست نه نفی و نه ایجاب و نه سلب زآنکه از اینها همه آن بی‌گمان بالاستی

دوربینان بارگاه الست — بیش از این پی نبرده اند که هست

مراتب تجلیّات چهار است تجلّی ذاتی تجلّی اسمائی تجلی افعالی . تجلی آثاری .
تجلی ذاتی را حضرت الاحدیه وعالم الهاهوت نامند و در این مقام تَجَلّی ذاتُهُ بِذاتِهِ لِذاتِهِ عَلیٰ ذاتِهِ وآن مرتبه را هیچ اسم و رسم ونعت وصفت نیست فلهذا آن مرتبه را غیب مصون وکنز مکنون و هویّت بحته وغیب الغیوب وعَمیٰ نامیده اند چنانچه سابقا ذکر شد وَلَنِعْمَ ما قالَ العارِفُ السّامِیُّ المَوْلَیٰ الجامی .

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود — بکنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دوئی دور — ز گفتگوی مائی و توئی دور

جمالی مطلق از قید مظاهر — بنور خویش هم بر خویش ظاهر

دلا را شاهدی در حجله غیب — مبرا دامنش از تهمت عیب

نه با آئینه رویش در میانه — نه زلفش را کشیده دست شانه

صبا از طرّه اش نگسسته تاری — ندیده چشمش از سرمه غباری

نگشته با گلش همسایه بلبل — نبسته سبزه اش پیرایه بر گل

رخش ساده ز هر خطی و خالی — ندیده هیچ چشمی زاو خیالی

نوای دلبری بر خویش میساخت — قمار عاشقی با خویش می‌باخت

ثُمَّ لَمّا کانَتِ الْاَسماءُ وَالصِّفاتُ کامِنَةً تَحْتَ الذّاتِ کَمُونَ الشَّجَرَةِ فِی النَّواةِ تَجَلّیٰ ذاتُهُ بِذاتِهِ فِی اَسمائِهِ وَصِفاتِهِ فَظَهَرَتِ التَّعَیُّناتُ النُّوریَّةُ الْاَسمائِیَّةُ وَبَرَزَتِ الْاَسماءُ وَالرُّسُومُ وَجاءَتِ الْکَثْرَةُ کَمْ شِئْتَ . واین تجلی را حضرت الواحدیّه وَعالَمُ اللّاهوت وَفیض اقدس وبرزخ البرازخ نامند وچون به اصطلاح اهل علم وبرهان فیض ذاتی جواد مطلق است وَالذّاتی لایَخْتَلِفُ ولایَتَخَلَّفُ وبلسان ارباب عین وعرفان کما قال قائلهم :

پری روتاب مستوری ندارد | چو دربندی سر از روزن برآرد
نظر کن لاله را در جویباران | که چون خرم شود فصل بهاران
کند شق شقه گل زیر خارا | جمال خود کند زآن آشکارا
ترا چون معنئی درخاطر افتد | که در سلک معانی نادر افتد
نیاری از خیال آن گذشتن | دهی بیرون بخواندن یا نوشتن
که هر جا هست حسن تقاضاست | نخستین جنبش از فیض ازل خاست

فَتَجَلّیٰ ذاتُهُ بِذاتِهِ فی صُوَرِ اَسمائِهِ وَ صِفاتِهِ وَلوازِمِها تَجَلّیاً فِعلیّاً اِطلاقیّاً

برون زد ز خیمه ز اقلیم تقدس | تجلی کرد در آفاق و انفس
بهر آئینه ای بنمود روئی | ز هر جا خاست از وی گفتگوئی

فَظَهَرَ الفیضُ المُقَدَّسُ وَ الوُجُودُ المُنبَسِطُ وَ الرَّحمَةُ الواسِعَةُ الَّتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیئٍ ثُمَّ تَجَلّیٰ ذاتُهُ بِذاتِهِ فِی الوُجُوداتِ الخاصَّةِ المَحدُودَةِ وَ الاَعیانِ الثّابِتَةِ المُقَیَّدَةِ تَجَلِّیاً آثارِیاً فَبَرَزَتِ التَّعَیُّنات الفعلیه الاَثَریّة مِنَ الدَّرّه الی الذَّرّه عَلَی التَّرتیب یَعنی مِنَ الاَشرَفِ فَالاَشرَفِ اِلَی الاَخَسِّ فَالاَخَسِّ حَتّی انتَهَتْ اِلیٰ ما لا اَخَسَّ مِنهُ وَ هُوَ الهَیُولَی الاُولیٰ کَما قیلَ

نخستین لمعه بر ملک و ملک تافت | ملک سرگشته خود را چون فلک یافت
ز غواصان این بحر فلک فلک | برآمد غلغل سبحان ذی الملک
همه سبوحیان سبوح جویان | شدند از بیخودی سبوح گویان
از آن لمعه فروغی بر گل افتاد | ز گل شوری بجان سنبل افتاد
رخ خود شمع از آن آتش برافروخت | بهر کاشانه صد پروانه را سوخت
ز نورش تافت بر خورشید یک تاب | برون آورد نیلوفر سر از آب
ز رویش روی خود آراست لیلی | بهر مویش ز مجنون خاست میلی
سر از جیب مه کنعان برآورد | زلیخا را دمار از جان برآورد
جمال اوست هرجا جلوه کرده | ز معشوقان عالم بسته پرده
بهر پرده که بینی پردگی اوست | قضا جنبان هر دل بردگی اوست
کسی کاو عاشق خوبان مه روست | بداند یا نداند عاشق اوست
توئی آئینه او آئینه آرا | توئی پوشیده و او آشکارا
چه نیکو بنگری آئینه هم اوست | نه تنها گنج او گنجینه هم اوست
من و تو درمیان کاری نداریم | بجز بیهوده پنداری نداریم
خمش کاین قصه پایانی ندارد | زبانی و زبان دانی ندارد
همان بهتر که اندر عشق پیچیم | که بی این گفتگو هیچیم هیچیم

کاش دانایان پیشین می‌بگفتندی تمام تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی
بلی . کاشکی پرده برافتادی ازآن منظرحسن تا همه خلق بدیدند نگارستان را

بدانکه سبب افصاح نکردن و افشا ننمودن معارف حقه و مسائل الهیه کلیه این بوده است که اعلام هدایت و فضل در هر دوره ای پست و رایات ضلالت و جهل در هرعصر بلند بوده است اهل حق همیشه مخذول و منکوب و منزوی و مستتور بوده اند و اصحاب باطل دائما" معزز و مقبول عوام کالانعام و مشهور بین الانام بوده لهذا فی الجمله بیانی از اهل معرفت قرع سمعشان می شد درصدد تکفیر آنها برمی‌آمدند و حکم قتلش می‌دادند چنانچه سید سجّاد فرمودند

عندی جواهر علم لو ابوح به فقیل لی انت ممّن یعبد الوثنا
ولا استحل رجال مسلمون دمی یرون اقبح ما یاتونه حسنا

و سبب اختلاف مذاهب و آراء اختلاف ادراکات و افهام است و سبب اختلاف ادراکات و افهام اختلاف استعداد و قابلیاتست و اختلاف استعداد ذاتی است لم بردار نیست والذاتی لا یعلّل قابلیت نی بجعل و جاعل است.

«نفس را این آرزو دربند دارد دائما" تا ببیند آرزوئی بند اندر پاستی»
نشانی داده اند از حقایق که التوحید اسقاط الاضافات

بلی آنچه این طائفه قدسی را گرفتار قفس تن نموده و این عزیز مصری را محبوس چاه طبیعت کرده همین امانی و آمال دنیوی و خواهشهای نفسانی است .

ترا زکنگره عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتاد است

چه نفس انسانی در اول حال حکم بهائم دارد و بهیمه همتش همه مصروف آب و علف است بعد که از این عالم برتر شود نفس مسوّله تزیین و تسویل دهد ریاسات دنیویه و قیود و اضافات باطله و نفس اماره او را امر نماید در ارتکاب مناهی شریعتی و طریقتی تا او را در اسفل سافلین طبیعت اندازد و در این چاه محبوس کند

تا بکی در چاه طبعی سرنگون　　یوسفی ، یوسف بیا از چه برون
تا عزیز مصر ربانی شوی　　وارهی از جسم و روحانی شوی

مگر آنکه عنایت حق شامل شود و نفس مسوّله و امارّه منقلب گردد بنفس لوّامه مطمئنه آنگاه مخاطب گردد بخطاب مستطاب یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِی اِلیٰ رَبِّكِ رَاضِیَةً مَرْضِیَّةً فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَادْخُلِی جَنَّتِی وآن میسر نگردد جز بترك زخارف دنیوی که حُبُّ الدُّنیا رَأْسُ کُلِّ خَطیئَةٍ . تَنْبیهٌ بد آنکه اول مقامات سلوك ترك است و منزل اول از منازل سائرین گذشت است چنانچه گفته اند اَلتَّصَوُّفُ اَرْبَعَةُ اَحْرُفٍ وَکُلُّ حَرْفٍ مِنْها اِشارَةٌ اِلیٰ ثَلاثِ مَقاماتٍ وَ فیه مُنْدَمِجٌ جَمیعُ مَقاماتِ السّالکینَ مِنْ اَوَّلِها اِلیٰ آخِرِها فَالتّاءُ اِشارَةٌ اِلَی التَّرْكِ وَ التَّوْبَةِ وَ التُّقیٰ وَ الصّادُ کِنایَةٌ عَنِ الصَّبْرِ وَ الصِّدْقِ وَ الصَّفا وَ الواوُ اِشارَةٌ اِلَی الْوُدِّ وَ الْوِرْدِ وَ الْوَفاءِ وَ الْفاءُ اِسْتِعارَةٌ مِنَ الْفَرْدِ وَ الْفِکْرِ وَ الْفَناءِ نَقْلُ کلامٍ لِتَقْریبِ الْمَرامِ : قالَ صاحِبُ الْعَوارِفِ وَ الْمَعارِفِ حَسَبِما وُجِدَ فی کتاب الطّواسین و الیَواسین اِعْلَمْ اَنَّ الرُّوحَ الْعِلْوِیَّ السَّماوِیَّ مِنْ عالَمِ الْاَمْرِ وَ الرُّوحَ الْحیوانِیَّ الْبَشَری مِنْ عالَمِ الْخَلْقِ وَ هُوَ مَحَلُّ الرُّوحِ الْعِلْوِیِّ وَ مَوْرِدُهُ وَ الرُّوحُ الْحیوانِیُّ جِسْمانِیٌّ لَطیفٌ حامِلٌ لِقُوَّةِ الْحِسِّ وَ الْحَرَکَةِ وَ هٰذِهِ الرُّوحُ لِسائِرِ الْحَیَواناتِ وَ مِنْهُ یُفیضُ قُوَی الْحَواسِّ وَ هُوَ الَّذی قَوّاهُ الْغِذاءُ وَ یَتَصَرَّفُ فیه بِعِلْمِ الطِّبِّ وَ بِهِ اعْتِدالُ مِزاجِ الْاَخْلاطِ وَ لِوُرُودِ الرُّوحِ الْاِنْسانِیِّ عَلیٰ هٰذِهِ الرُّوحِ تَجَنَّسَ وَ بایَنَ اَرْواحَ الْحَیَواناتِ وَ اکْتَسَبَ صِفَةً اُخْریٰ فَصارَتْ نَفْساً مَحَلّاً لِلنُّطْقِ وَ الْاِلْهامِ قالَ تَعالیٰ وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّیها فَاَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْویها فَتَسَوِّیها بِوُرُودِ الرُّوحِ الْاِنْسانِیِّ عَلَیْها وَ اقْتِطاعِها عَنْ جِنْسِ اَرْواحِ الْحَیَواناتِ .....