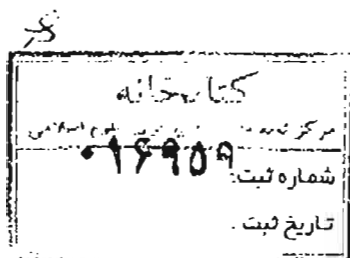


فرہنگ اشعار حافظ

تالیف

دکتر احمد علی ربانی بخارائی



فرهنگ اشعار حافظ
احمدعلی رجایی بخارایی
چاپ هشتم

انتشارات علمی

چاپ، چاپخانه مهارت
تیراژ ۲۲۰۰ نسخه

شابک ۲-۳۳-۵۵۲۴-۹۶۲-۴-۳۳-۳-۸۶۴-۵۵۲۴-۳۳-۴

مرکز بخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب،
مقابل در بزرگ دانشگاه تهران، شماره ۱۳۵۸ تلفن ۶۴۶۰۶۶۷



زمستان ۱۳۷۵



فرہنگ اشعار حافظ

۹۶

دکتر احمد علی رجائی بخارائی

به نام خدا

چون استادان راستین ادب و فرهنگ، ستونهای استوار اندیشه‌ها و سازندگان حرکت‌های معنوی جامعه هستند، فقدان آنان، ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر برای هر جامعه‌ای به شمار می‌رود. اگر چه خاکهای تیره، شمع وجود مادی آنان را در دل خود خاموش می‌کند، ناتوان‌تر از آن است که بتواند حرکت معنوی آنان را نیز «در سینه‌های مردم عارف» متوقف سازد.

«بناهای آبله» از «یاران و نایش آفتاب» ویران می‌شود، اما کاخ‌های سربرافراشته سخن، آسوده از زحمت «باد و باران» همواره بر دامنه روزگاران، جاودان خواهد ماند. زیرا به مصداق حدیث نبوی، دانشمندان میراث‌داران پیامبران هستند: **أَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ.**

دکتر احمدعلی رجایی بخارایی، یکی از این مشعل‌های قروزان دانش و ادب و فرهنگ بود، که بیش از چهل و دو سال از شخصیت و دو سال عمر پربار خود را (۱۳۹۵ - ۱۳۵۷ ه. ش) در راه اعتلای ادبیات و معنویات ایران و ایرانی رنج بُرد. درجات علمی را از دیپلم کشاورزی، لیسانس ادبیات فارسی، لیسانس علوم قضایی تا دکترای ادبیات فارسی پیمود و مدارج علمی را از معلمی ساده فلاح در فرهنگ خراسان تا استادی دوره دکترای ادبیات در دانشگاه تهران طی کرد. از همان دوران تحصیلات عالی، به عرفان و شاعران عارف، مخصوصاً مولوی و حافظ، دلپستگی فراوان داشت و از این روی، رساله دکترای خود را نیز به شرح اصطلاحات عرفانی دیوان حافظ اختصاص داد و تا پایان عمر، ده کتاب و دهها مقاله درباره عرفان و حماسه و ادبیات و فرهنگ ایران نوشت.

کسانی که هنگام تدریس غزل‌های حافظ، در کلاس درس دکتر رجایی حاضر می‌شدند، همه معترفند که وی در اثنای تدریس، شور و حالی عجیب داشت و به اصطلاح، از دل و جان، مایه می‌گذاشت. لو معتقد بود که حافظ در ادبیات، درست مانند میناگری است که صدها طرح و رنگ و مفهوم و احساس را با مهارتی کم‌نظیر در کنار هم نهاده و ترکیبی شگرف از شعر و شور و هنر را به-

وجود آورده است، چنان که اگر کسی صدها بار اشعار حافظ را بخواند، در مطالعه دوباره آن نیز به زیباییهای تازه پی می‌برد و مسرور می‌شود. علاوه بر این، او عقیده داشت که اشعار حافظ بهترین آینهٔ اوضاع آن روزگار است که حافظ با ظرافت و مهارت بسیار، رخدادهای زمان خود را در آنها منعکس ساخته است.

به همین جهت، دکتر رجایی همیشه آرزو داشت که علاوه بر فرهنگ اصطلاحات عرفانی حافظ، شرحی مستوفی بر یکایک ابیات و نکات ادبی و عرفانی اشعار وی بنویسد. در این خصوص، یادداشتهایی فراهم کرد، اما دشواریهای زندگی و اشتغالات تدریس، مجال تنظیم و تدوین مطالب به او نمی‌داد. هنگامی که استاد، در مدرسهٔ عالی ادبیات و زبانهای خارجی و دانشگاه تهران به تدریس اشعار حافظ می‌پرداخت، بعضی از دانشجویان علاقه‌مند، گفتار وی را بر نوار ضبط می‌کردند. خوشبختانه این نوارها موجود است و امیدواریم که اگر خدا بخواهد، به تدریج، آن سخنان را با یادداشتهای بازمانده از وی، تلفیق و تنظیم و چاپ کنیم.

دکتر رجایی معتقد بود که هر دانشجوی ادبیات باید تعدادی از غزلهای حافظ را از بر داشته باشد. به همین جهت، علاوه بر ساعات اختصاصی درس حافظ، هنگام تدریس دیگر متون ادبیات نیز، در هر مورد، به تناسب لفظ و معنی، بیتی از حافظ را به عنوان شاهد می‌خواند و از دانشجویان می‌خواست تا آن غزل از بر کنند و در امتحان هم برای آن، نمره در نظر می‌گرفت و بدین ترتیب، دانشجویان را به خواندن و درک بهتر اشعار حافظ وامی‌داشت.



کتاب حاضر، چنان که گفتیم، پایان نامهٔ دکترای استاد است. چاپ اول این کتاب، در سال ۱۳۴۰، به قطع خشتی صورت گرفت. اما استاد، همواره از نوع چاپ و قطع کتاب، راضی نبود. مخصوصاً که چند سال پس از نخستین چاپ کتاب، مآخذ دیگری نیز به دست آورده بود و یا چاپهایی منقح‌تر از مآخذ مورد استفاده در کتاب، منتشر شده بود. بدین سبب، دکتر رجایی تصمیم گرفته بود که چاپ دوم کتاب را، با افزودن مطالبی، کامل‌تر و دقیق‌تر از پیش منتشر سازد. درست در روزهایی که تصمیم قاطع بر این کار گرفته بود، بیماری سرطان به وجودش پنجه افکند؛ چندیار تحت عمل جراحی قرار گرفت، اما در این حال نیز از نوشتن دست نکشید، و هر گاه مختصر فرصت و اندک رمقی می‌یافت، کار تکمیل کتاب حاضر را دنبال می‌کرد، تا آن که بیش از دویست صفحه مطالب تکمیلی را با خط خود آماده ساخت که در جای جای مطالب کتاب افزوده گردد.

سرانجام در روزهایی که بیماری استاد به تدریج شدت می‌یافت، بخش ادبیات دانشگاه ابوریحان (دانشکدهٔ مکاتبه‌ای سابق که اکنون در مجتمع ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبائی ادغام شده است) به دکتر رجایی پیشنهاد کرد تا امتیاز چاپ تازهٔ کتاب را به آن دانشگاه واگذارد. در این

خصوصاً، قراردادی به امضا رسید تا دانشگاه ابوریحان، در مدتی کوتاه، چاپ کتاب را با کیفیتی مطلوب آغاز کند. کوتاه زمانی پس از عقد قرارداد، بیماری دکتر رجایی شدت یافت و پس از سه سال تحمل دردهای توانفرسا و معالجات گوناگون، در آغاز تابستان ۱۳۵۷ به دیار باقی شتافت.

چاپ کتاب، به دلیل شروع انقلاب و برهم خوردن سازمان دانشگاه، بیش از پنج سال به تأخیر افتاد. سرانجام به مجتمع ادبیات مراجعه و چاپ یا استرداد کتاب را تقاضا کردیم. معلوم شد که اساساً در اثر نقل و انتقالات و تغییرات سازمانی، حتی نسخه اصلی قرارداد نیز گم شده است. با روزها پیگیری و جست و جو و با کمک بی‌دریغ یکی دو تن از کارمندان آن مؤسسه، بالاخره قرارداد پیدا شد، اما بخش تألیف و چاپ کتاب در سازمان جدید مجتمع هنوز فعالیتی نداشت. چون بیم آن می‌رفت که کار چاپ کتاب مدتها موقوف بماند، با آن که قرارداد، شرعاً و عرفاً باطل شده بود، طبق درخواست مجتمع مذکور، کلیه مبلغ پیش پرداختی را باز پرداختیم و کتاب را پس گرفتیم.

البته ناشران بسیاری، خواهان چاپ و نشر کتاب بودند، اما شادمانیم که انتشارات علمی، این کار را بر عهده گرفت و آن چنان که شیوه و نیت خیر این انتشارات در خدمت به ادبیات و فرهنگ ایران است، آن را بدین نیکویی به انجام رسانید.

کار ویراستاری کتاب را فاضل گرامی، آقای موسی اسوار بر عهده داشتند و به راستی با دقت و علاقه و دلسوزی خاصی آن را به پایان بردند که صمیمانه ایشان را سپاس می‌گوییم. اکنون خوشوقتم که این کتاب گرانقدر را با صورت و کیفیتی نیکو به حضور دانشمندان و پژوهندگان بزرگوار تقدیم می‌کنیم. خداوند روح پز قنوج استاد گرامی، دکتر رجایی را قهرین رحمت گرداناد، بمنه و کرمه.

مهر ۱۳۶۴

فخرالعلوك رجایی



فهرست مطالب

۱۳	مقدمه
۳۵	أبدال
۴۱	أختيار
۵۵	أدب
۵۹	أستغنا
۶۱	أكسير
۶۳	ألفت
۶۵	أناالحق گفتن
۷۹	أنس
۸۳	يار امانت
۸۷	پير
۹۱	مقام و اهميت پير
۹۵	بحث در مسلك و پير حافظ
۱۰۶	انواع پير و نسبت در طريقت
۱۰۹	سند خرقه پاره‌ای از سلاسل صوفيه
۱۱۱	رفتار و آداب، مشايخ و محبت و شفقت آنان نسبت به پيروان
۱۱۲	شان و آداب پير
۱۱۷	تجلی
۱۲۵	توبه
۱۳۴	گفتار مشايخ در توبه
۱۳۷	توکل
۱۳۹	رابطه توکل و توحيد

- ۱۴۷ گفتار مشایخ در توکل
- ۱۴۸ توکل از دیدگاه مخالفان
- ۱۵۱ جمع و تفرقه
- ۱۵۷ حجاب
- ۱۶۱ خانقاه
- ۱۶۱ معنی خانقاه و علت تاسیس آن و ذکرى از رباط و صومعه و زاویه
- ۱۶۶ گفتار درباره اول کسی که خانقاه ساخت
- ۱۶۷ چند خانقاه قدیمی و کیفیت اداره آنها
- ۱۷۰ ادب ورود به خانقاه و رسوم زندگی در آن
- ۱۷۵ فواید خانقاه و مقام خدمت در آن
- ۱۷۹ خرابات
- ۱۸۷ بحثی در امکان وجود رابطه بین «خرابات» و «خورآباد»
- ۱۹۹ خرقه
- ۲۰۱ خرقه پوشی و معاسن آن
- ۲۰۶ شرایط پوشاندن خرقه
- ۲۰۸ شرایط پوشیدن خرقه
- ۲۰۹ رنگ خرقه
- ۲۱۳ کیفیت دوختن مرقعات
- ۲۱۷ خرقه دری (ضرب خرقه، جرح خرقه، تمزیق خرقه)
- ۲۲۴ پاره‌های اشارات و رموز راجع به خرقه پوشی و انتقاداتی که بر آن وارد شده‌اند
- ۲۲۵ انتقاداتی که بر خرقه پوشی شده است
- ۲۳۱ دلق
- ۲۳۵ راهرو
- ۲۳۷ رقص
- ۲۴۱ زهد
- ۲۴۹ سالك
- ۲۵۹ سکر و صحو
- ۲۶۷ سماع
- ۲۶۷ کلیات
- ۲۷۶ آیات و اخباری که صوفیه درباره سماع نقل کرده‌اند
- ۲۷۶ آیاتی که صوفیه آن را دلیل بر اباحت سماع می‌دانند
- ۲۸۲ احادیث و اخباری که صوفیه درباره سماع آورده‌اند
- ۲۸۵ تحقیقی در حرمت و اباحت سماع

۲۹۵	نظر غزالی نسبت به حرمت و اباحت سماع
۳۲۹	اقوال مشایخ درباره سماع
۳۳۶	شرایط و آداب سماع و درجات مردمان در آن
۳۴۲	درجات مردمان در سماع
۳۴۴	تأثیر سماع و حالات مشایخ در آن
۳۴۸	حالات مشایخ در سماع
۳۵۱	فواید سماع و انتقاداتی که از آن کرده‌اند
۳۵۵	انتقاداتی که بر سماع شده است
۳۶۱	شاهد
۳۶۷	شطح
۳۷۱	صبر
۳۷۹	صوفی
۳۷۹	عقاید مختلفه درباره ریشه کلمه «صوفی» و کیفیت اشتقاق آن
۳۸۷	گفتار درباره این که صوفیان به اهل صفة منسوب باشند
۳۹۰	گفتار درباره این که «صوفی» به «صوف» منسوب باشد
۳۹۷	پشمینه‌پوشی و مسجیت
۴۱۴	نظر و نتیجه حاصله از مجموعه اقوال درباره کلمه «صوفی»
۴۲۰	بهشی درباره نخستین صوفی
۴۲۳	تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف
۴۲۷	تطور معنوی مفهوم صوفی تا قرن هشتم
۴۲۷	صوفی در صدر اسلام و قرن اول هجری
۴۲۸	صوفی در قرن دوم
۴۳۲	صوفی در قرن سوم و چهارم
۴۳۳	آشنایی صوفیه با فلسفه
۴۳۶	کیفیت نفوذ و تأثیر فلسفه نوافلاطونی در تصوف اسلامی
۴۵۲	تصوف در قرن ششم و هفتم
۴۵۹	تصوف در قرن هشتم
۴۷۳	علامات
۴۷۷	طریقت
۴۸۵	عارف
۵۰۱	غیبت و حضور
۵۰۹	فقر
۵۲۵	فنا و بقا

۵۴۱	قرب و بُعد
۵۵۱	قلندر
۵۵۷	کرامات
۵۷۹	کشف
۵۸۹	محبت
۵۸۹	اهمیت محبت در تصوف و وجه اشتقاق آن
۵۹۷	وجه اشتقاق محبت
۵۹۹	آیات و اخباری که درباره محبت آمده است
۶۰۲	اسباب دوستی حق
۶۰۵	علامات محبت
۶۰۷	درجات محبت و شرحی مختصر درباره عشق
۶۱۱	عشق
۶۱۷	عشق از نظر گاه دین
۶۲۹	درجات عشق
۶۳۰	گفتار مشایخ درباره محبت
۶۳۵	مرید
۶۴۳	پاره‌ای از سخنان مشایخ درباره مرید
۶۴۷	معرفت
۶۵۶	گفتار مشایخ در معرفت
۶۶۱	مقام رضا
۶۶۹	گفتار مشایخ در رضا
۶۷۳	وجد
۶۸۰	اقوال مشایخ در وجد

فرہنگ اشعار حافظ





چهاست در سر این قطرهٔ مجال اندیش
چرا که شرم همی آیدم ز حاصل خویش
حافظ

خیال حوصلهٔ بحر می‌یزد هیئت
به کوی می‌کده گریان و سرکنده روم





مقدمه

این کتاب، فرهنگ اشعار حافظ است و راجع به شرح آن قسمت از مصطلحات صوفیان است که خواجه شیراز در غزلیات خویش به کار برده است.

حافظ، از کسانی است که بین مردم ایران، بیش از سایر گویندگان، مرید و دوستدار دارد و در شهر و روستا کمتر خانهٔ مسلمانانی است که جر آن قرآن باشد و دیوان لسان‌الغیب یافته نشود. زیرا روح لطیف و طبع ظریف ایرانی دریافته که این دو اثر جاویدان از يك منبع آسمانی سرچشمه گرفته است؛ با این تفاوت که قرآن وحی خداوندی و اشعار حافظ الهام و وارد غیبی است. از این‌رو، مردم قرآن را مقدس و سرمایهٔ سماجت و سبب برکت می‌دانند، و دیوان حافظ را عزیز و موجب لذت و صفای دل می‌شمرند.

نحوهٔ انتخاب کلمات، طرز تلفیق جملات و زیبایی و ابهام بسیاری از تشبیهات، حالتی به اشعار حافظ داده است که اکثر مردم، بی‌آن که مراد گوینده و مفهوم واقعی شعر را درک کنند، به همان کشش ظاهری سرمست می‌شوند و عبارات را بر وفق نیت و مقصود خویش تاویل و تفسیر می‌کنند؛ به طوری که دیوان حافظ نزد عرفا سبب کسب معرفت و سیر در طریقت، و برای صاحب‌دلان مونس خلوت و مایهٔ عبرت، و جهت عوام وسیلهٔ استشارات و تسلیت است. در آن‌جا، عارف و عامی، صوفی و قشری، اختیاری و جبری، زاهد و خرایاتی، همه موافق ذوق و عقیدهٔ خویش، مضامین بدیع و روح‌غزایی می‌یابند. و عجب‌تر آن‌که هر کس از ظن خود، حافظ را یار و دوستدار خویش می‌پندارد. و از این‌نظر، دیوان حافظ دریایی است که هر خواننده‌ای می‌تواند در کناره‌های مصفای آن به تفریح بپردازد و برپهنهٔ بی‌کرائش با لذت و اعجاب چشم بنزد.

اما اگر کار از این حد درگذرد و جوینده‌ای دریادل و ژرف‌بین و گرم‌رو، آهنگ سیر در این بحر متلاطم کند و دامن مقصود از گورهای آن آکنده بخواند، به موانع بسیار و مشکلات بی‌شمار گرفتار خواهد آمد که نبودن وسیلهٔ یکی از آنهاست. چه، حافظ لغات را به معانی خاصی استخدام

کرده و با میناگریهایی که تنها کار خود اوست، ترکیباتی عجیب و تشبیهاتی دقیق فراهم آورده و غالباً در لباس طنز و نریض و کنایه و ابهام، منظور خود را آن چنان عرضه کرده است که پژوهنده، گاه از دریافت معنی و گاه از ترجیح معنی بر معنی دیگر، عاجز می‌ماند. همچنین است حال مصطلحات صوفیه و مطالب مربوط به تصوف که استعمال آنها نیز غالباً بر خلاف قیاس و قاعده معمول و از لونی دیگر است که بی‌مناسبت نیست به هر دو قسمت، اندک اشارتی بشود.

در باب ابهام لغات و ترکیبات و ابهام عبارات، باید گفت که حافظ در این کار تعمد دارد. زیرا در قرن هشتم، یعنی روزگاری می‌زید که چشم زمانه خونریز و فساد و تباهی و تیرگی بر غالب دلها سایه افکنده است و امرای مغولی نژاد ال مظفر، مانند امیر مبارزالدین محمد، با قسوت و خونریزی توأم با ریا و تدلیس، بر شیراز حکومت می‌کنند.^۱ و طبیعی است که همصحبیتی این گرانان‌ریایی با مردان حق و پاکتهادانی چون حافظ راست نمی‌آید. بلکه جباران، همواره در کمین بونه‌اند تا چنین خارهایی را از سر راه خود بردارند و از شمشیر زبان و سحر بیان آنان در امان بمانند. و از آن جمله است داستان مشهور توطئه مقتیان درباری به استناد مصرعی علیه حافظ که صرف‌تخط از صحت و سقم داستان، نموداری است از چگونگی محیط و طرز تفکر شاه و اطرافیان او.^۲

با چنین وضعی که عوام، غالب و یارسایان، ظاهریارسای و مقتیان، جیره‌خوار و الت‌دربار و صوفیان، دکاندار و شه و بزرگان، غرق تباهی و فسادند کرا یاراست که دم از حق بزند یا لاقبل عقاید و افکار خود را ازادانه بیان کند؟! اگر چنین وضعی نبود و آزادی عقاید و بی‌تقصی بر محیط حکومت می‌کرد، ما خیام دیگری به مراتب قوی‌تر - از لحاظ شاعری - در قرن هشتم می‌داشتیم. زیرا وجه تشابه بین افکار خیام و حافظ بسیار است.

بدین دلیل، حافظ سخن را در جایی نشانده است که فهم عوام بدان نرسد و همواره قابل تأویل و

۱. رجوع شود به مبحث «تصوف در قرن هشتم» در کتاب حاضر.

۲. حافظ در پایان غزل شیوایی سروده بود که:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد اه اگر از بی امروز بود فردای

گویند فقیه نمایان جیره‌خوار، به اشارت شاه، مصرع اخیر غزل را بر شک حافظ نسبت به معاد دلیل گرفتند و به استناد آن، بر ارتدادش فتوی دادند. چون مجازات مرتد، قتل است. حافظ از ماجرا آگاه شد و به راهنمایی زین الدین ابو بکر تایبادی، از بزرگان صوفیه، که ضمن سفر، گذارش به شیراز افتاده بود، بیتی قبل از شعر مزبور قرار داد؛ به طوری که شعر مورد استناد، تکرار سخن دیگری و به اصطلاح مقول قول باشد و به این طریق، قصد توطئه‌گران را عقیم گذارد. امروز آن بیت جزو غزل است:

این حدیث چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت بر در می‌کده‌ای با دف و نی ترسای
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد اه اگر از بی امروز بود فردای

دفاع باشد و شاعر از مزاحمت خامان در امان بماند. ولی چون پایه نظم و طبع گوینده بلند است و جان شاعر از یاکان غیب مند می‌گیرد، این قیود و ملاحظات ذره‌ای از لطف و رسایی و روانی اشعار نکاسته است. بلکه این ابهام و ایهام، جای به جای، یک نوع ابهت و عظمتی به اشعار حافظ داده است که خواننده را از جهان ظاهر منسلخ و به عالم درون متوجه می‌کند و در یک حظ روحانی که خاصیت خلسه و تفکر است فرو می‌برد. چه، از هرسو که به معانی مختلف یک مضمون و چشم‌اندازهای متنوع عبارتی می‌نگرد، هر یک را به جای خود زیبا و پذیرفتنی می‌یابد. درست مانند کسی که جنگلی عظیم و سرسبز و دریایی نیلگون و بی‌کران و کوهی منبع و پرگل را در برابر چشم داشته باشد و در مقابل آن همه عظمت و زیبایی و ترجیح یکی بر دیگری، خیره و حیران بماند.

اصولاً طبیعت بشر متعالی، خاصه بشر شرقی، از ابهام، لذت می‌برد. و به همین جهت است که کوه و جنگل و آسمان و موسیقی و دریا و شعر برای انسان، رؤیایی و لذت‌بخش است؛ بی‌آن‌که از چگونگی آنها بمخویی آگاه باشد. شعر حافظ نیز برای بسیاری چنین است.

اما همان‌قدر که ابهام، طرف علاقه بشر است، کشف و دریافت نیز مورد توجه و باعث لذت و مسرت اوست. و همان‌گونه که تصادف یا وسیله کوچکی سبب کشفی بزرگ می‌شود و با کلیدی خرد دری عظیم گشوده می‌گردد، چه بسا که دانستن معنی لغت یا ترکیبی، به رفع ابهام یا کشف معنی مجهولی راهبری کند که به‌عنوان گواه مدعا دو نمونه از لغات و ترکیباتی که درک معنی آنها سبب عقده‌گشایی است به دست داده می‌شود:

حافظ، ضمن قصیده‌ای در مدح شاه‌شیخ ابواسحاق به مطلع:

سپیددم که صبا بوی لطف جان گیرد چمن ز لطف هوا نکته بر جانان گیرد

بیتی دارد بدین‌گونه:

نکال شب که کند در قدح سیاهی مشک در او شرار چراغ سحرگهان گیرد^۲

عدم عنایت به عناصر مرکبه یا روشن نبودن معنی اصطلاح «مشک در قدح کردن» سبب شده است که علامه قنبد قزوینی در ذیل دیوان حافظ مصحح خویش، راجع به این بیت چنین بنویسند: «چنین است (یعنی نکال با نون در اول) در نسخه یگانه‌ای که این بیت را دارد یعنی نخ (؟)، باقی نسخ هیچ کدام این بیت را ندارند. معنی این کلمه به هیچ وجه معلوم نشد، محتمل است به احتمال قوی بلکه من شکمی در این باب ندارم که به قرینه «شرار» در مصراع ثانی، نکال «تصحیف» «زغال» باید باشد که به وزن و معنی زغال است، ولی مع‌ذک ربط بین «زغال شب» و جمله «که

۳. محمد قزوینی، و قاسم غنی، دیوان حافظ، ص قکو - قکز.

کند در قدح سیاهی مشك» درست واضح نیست، و «جراغ سحرگهان» کنایه از آفتاب است.^۴ باید توجه داشت که نکال به فتح به معنی عقوبت، و اصطلاح مشك در شراب یا مشك در قدح کرفس کنایه از بی‌هوش کردن است؛ چنان‌که حافظ در جای دیگر نیز ضمن غزلی این اصطلاح را به همین معنی به کار برده است، آن‌جا که گوید:

چو لاله در قدح ریز ساقیا می و مشك
که نقش خال نگارم نمی‌رود ز ضمیر^۵
در این‌جا نیز حافظ، برای این‌که نقش خال نگار را از صفحه ضمیر بزدايد و لحظه‌ای چند در عالم بی‌خودی و بی‌هوشی از رنج هجران و حرمان بیاساید، از ساقی می‌خواهد که در قدحش می و مشك را به هم در آمیزد.

بنابر آنچه گذشت، مراد از بیت مورد بحث، با توجه به معنی لغت «نکال» و اصطلاح «مشك در قدح کردن» روشن است. بدین شرح که موضوع شعر، شکنجه کردن و به عقوبت رساندن شب است؛ و جرمش آن‌که در قدح جهانیان مشك افکنده و آنان را در خواب و بی‌هوش ساخته است و کیفیر معینه هم این است که چراغ سحرگهان، یعنی خورشید، به جانش شرر افکند و نابودش سازد. و در این صورت، مصرع اول شرط و دوم جزاست.

مورد دیگر، روشن شدن معنی ترکیبی است که در خراسان تحت عنوان «روپایی» متداول است و معنی بی‌تی از حافظ، به واسطه توجه به معنی ترکیب «رودیدن» که مرحوم قزوینی آن را چنین شرح کرده‌اند و بیت مورد نظر این است:

عابدان آفتاب از دلبر ما غافلند ای ملامتگو خدا را رو مبین آن رو بین^۶
«روی دیدن، کنایه از جانبداری کردن و طرفگیری کردن از کسی باشد. امیر خسرو گوید:
چو رویش به هر که می‌گویم روی آن دلربای می‌بیند

و کاتبی گوید:

آن‌که گوید روی او خورشید را ماند به نور
روشنم گردید کو خورشید را رو دیده است
(جهانگیری و برهان). بنابراین پس معنی بیت چنین است که ای ملامتگو از بهر خدا جانبداری مکن یعنی جانبداری آفتاب را منما و آن رو بین، یعنی روی دلبر ما را بین تا بدانی که هزار مرتبه از آفتاب بهتر است.^۷

۴. همان، ص ۲۴۳ - قکج.

۵. همان، ص ۱۷۴.

۶. همان، ص ۲۷۸.

۷. همان، ص ۲۷۸.

با این توضیح، معنی «روپایی» هم روشن می‌شود که جانبداری به ناحق است، یعنی پایینین و رعایت کردن شناسایی کسی؛ چنان‌که در تداول مردم مشهود گفته می‌شود: رو پایی کردند و الا فلان در امتحان رد می‌شد، یا قاضی در حاکم شناختن فلان روپایی کرد.

با توجه به شرح معروض، اهمیت درک صحیح لغات و ترکیبات تا حدی آشکار می‌شود. اما جز اینها و مصطلحات صوفیه که جداگانه از آن سخن خواهد رفت، مطالب دیگری هم در اشعار حافظ هست؛ چون اشارات راجعه به تاریخ اسلام، همانند خاکی که طوفان را به آبی نمی‌خرد، و مسائل فلسفی و کلامی نظیر «اختیار» و «کسب» و «جوهر فرد» و «پاره‌ای ترمیمات و کنایات و قواید متفرقه چون «محتسب» به معنی اصطلاحی کنایی حافظ که در غالب اشعار، مراد از آن امیر مبارزالدین محمد است، و «شیشه به طیب بردن» و «جرعه بر خاک فشاندن» که وقوف بر معنی تمامی آنها به لحاظ و مذاقه کافی نیازمند است. و پیداست که همه‌آرادتندان حافظ را، این حال و مجال، نصیب نیست. و اگر هم مریدی صادق و جوینده‌ای فراخ حوصله گام طلب فرا پیش نهد، کالاهای مطلوب را از بازار معینی به دست نتواند کرد و با نقد سره نیز دستار پر باز نتواند آورد. زیرا جز این تالیف ناقص مختصر، کتابی وجود ندارد که همه‌این مسائل را یکجا فراهم و به جویندگان عرضه کرده باشد. و سیر و تحقیق در اصول مسائل مختلف نیز چون گذشتن از دریاها کار آسانی نیست. و بسیار هست که طالب، از همان آغاز کار، طوفانی را به صد گوهر برابر نشمرده این کار گران را به دیگران می‌گذارد و می‌گذرد.

اما درباره‌ی مصطلحات صوفیه، به دو جهت، کار دشوارتر است. نخست بدان سبب که برای درک مفهوم لغات و ترکیبات، از مطالعه‌ی چگونگی استعمال آنها در متون فارسی و ملاحظه‌ی لغتنامه‌ها می‌توان مدد گرفت، و درک و ذوق پژوهنده نیز در این راه چراغداری می‌کند. اما در مورد مصطلحات صوفیان، حال چنین نیست. زیرا تصوف، حد و رسم بر نمی‌تابد. کار دل و سخن عشق است و حال است نه قال. بدین جهت، با آن‌که هدف همه‌ی بزرگان این طریق یکسان بوده، هر کس از سر حال در حدود فهم خویش و گاه به مقتضای مقام و درک شنونده، اصطلاحی را بیان و تفسیر کرده است.

با این ترتیب، معلوم است که شرح اصطلاحات بدان‌سان که جامع نظر و نماینده‌ی عقیده‌ی همه‌ی بزرگان تصوف باشد، ممکن نیست.

برای آن‌که یهنای گلیم معلوم باشد، متذکر می‌گردم که اگر کسی تنها تعریف خود «تصوف» را از روی گفتار مشایخ گرد آورد، کتابی عظیم به دست خواهد آمد. حتی حافظ ابونعیم اصفهانی که در اوایل قرن پنجم هجری در گذشته و مقداری از تعاریف «تصوف» را تا زمان خود در حلیه‌الاولیا جمع کرده است می‌نویسد که: در کتاب دیگر نیز مقدار زیادی از یاسخهای مختلف مشایخ را درباره‌ی

تصوف گرد آورده‌ایم؟ سخنانی که هر کس از سر حال خویش گفته.^۸
 از ابوسعید ابی‌الخیر نقل می‌کنند که گفت:
 «هفتصدپیر از پیران در طریقت سخن گفته‌اند. اول همان گفت که آخر. اما عبارات مختلف و
 معنی یکی بود که التَّصَوُّفُ تَرْكُ التَّكْلِيفِ»^۹
 سهروردی می‌نویسد که: گفته‌های مشایخ در ماهیت تصوف از هزار افزون است. ولی الفاظ اگر
 چه مختلف است، معانی به یکدیگر نزدیک است.^{۱۰}
 این سخن مربوط به قرن هفتم است. و پیداست که از آن روزگاران، باز چه مایه تعریف و تعبیر
 دیگر بر آنچه بوده افزوده شده است.

اشکال خاصی دیگر کار در مورد مصطلحات صوفیه آن است که حافظ آنها را بر یک تهج مورد
 استفاده قرار نمی‌دهد و به مفهوم اصطلاحی متداول به کار نمی‌برد، بلکه غالباً به طعن و طنز و در
 عکس جهت معمول استعمال می‌کند و از کلماتی که مفهوم مخالف دارند منظور خود را برآورده
 می‌سازد؛ چنان که از خانقاه به میخانه می‌رود تا از مستی زهد ریایی به هوش آید^{۱۱} یا در خرابیات
 مفان نور خدا می‌بیند^{۱۲} یا می‌بیند که ملایک در میخانه می‌زنند و او با ساکنان حرم‌ستر و عفاف
 ملکوت بادۀ مستانه می‌زند^{۱۳} یا خرقۀ صوفی را جامۀ نفاق می‌داند و به خرابیات می‌برد^{۱۴} و در غالب
 موارد، از صوفی به بنی یاد می‌کند و او را دامگذار و پانه‌خوار و دراز دست و خرقه‌اش را مستوجب
 آتش می‌داند^{۱۵} و از این قبیل.

علت این طرز تعبیر، یکی از آن جهت است که در زمان حافظ و پیرامون او، صوفی اندک و
 صوفی نمایان بسیارند و تصوف نیز از فساد محیط برکنار نمانده است. زاغان سیاه، بانگ بازان شهید
 آموخته و دونان، حرف درویشان را دردی‌مانند. از این‌رو، حافظ هر زمان از صوفی نام می‌برد، فرد

۸. و ذکرتا فی غیر هذا الکتاب کثیراً من اجوبۀ مشیختیهم فی التَّصَوُّفِ و اختلاف عباراتهم. و کُلُّ قَدِّ اجاب عن
 حاله.

۹. اسرار التوحید، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، ص ۳۰۹.

۱۰. و اقوال المشایخ فی ماهیة التَّصَوُّفِ تَرِیدُ عَلٰی اَلْفِ قَوْلٍ، فَاِنَّ اَللِّسَانَ و ان اختلافت متعارفة النمانی.
 (السهروردی، عوارف المعارف، دار الکتاب العربی، ۱۹۶۶، ص ۵۷-).

۱۱. محمد قزوینی، دیوان حافظ، ص ۱۱۹ و ۲۵۵.

۱۲. همان، ص ۲۴۵.

۱۳. همان، ص ۱۲۴ - ۱۲۵.

۱۴. همان، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

۱۵. همان، ص ۱۰۸، ۹۰ و ۲۷۸.

ریاکار متنس دروغزنی را اراده می‌کند که جامهٔ یشمین را وسیلهٔ گدایی و بساط خانقاه را دستگاه ریاست و دکان زرق و ریا ساخته است.^{۱۶}

علت دیگر نیز برای استعمال مصطلحات صوفیه بر خلاف تداول معمول آنها می‌توان اندیشید و آن، گرایش حافظ به قلندریه و آداب ملامتیان است. ملامتیه، چنان که از نام آنان پیداست، گروهی از صوفیاند که جلب خوشامد خلق را سبب بازماندن از عبادت و عنایت حق می‌دانند و معتقدند که درهم شکستن عادات و آداب معمول و گسیختن زنجیر قیود و رسوم و عمل کردن بر خلاف آنچه جامه به‌آن خو گرفته و مستحسن شمرده است، سبب می‌شود که انسان مورد ملامت و نفرت مردمان قرار گیرد و در نتیجه، توجه او بالمره از خلق منقطع و دل و جان او به حق متوجه گردد.^{۱۷} ملامتیان، صفای دل و یابی اندیشه را مهم می‌شمرند و لباس مشخص و جای معین و آداب مخصوص را به چیزی نمی‌شمارند و خانقاه و خرابات در میانه نمی‌بینند.

سبک حافظ نیز غالباً در استعمال مصطلحات صوفیه و تعبیر مسائل وابسته به‌آن، به اسلوب قلندریه و روش ملامتیان بسیار نزدیک است و اصل درهم شکستن ظواهر و خرق عادات را در تعبیر مصطلحات هم تا حدی گسترش داده و عملی ساخته است.

با این همه، در دیوان حافظ، عدّه مصطلحاتی چون «سماع» و «تجلی» و «مستی و هوشیاری» (سکروصحو) که به صورت طبیعی خود به‌کار رفته و مورد تعبیر قرار گرفته کم نیست، و طنز و طعنه‌های دیگر نیز از سر رقت و دلسوزی و حساسیت و برآشفستگی است و عکس‌العمل شاعر باریک‌بین سوخته‌دل. حقیقت‌جویی است که از ضیاع و تباهی و بی‌اعتباری تصوف، یعنی یکی از عالی‌ترین پدیده‌های فکر بشر، در دست دغلبازان حيله‌گر، در رنج و خشمگین است.

با توجه بدانچه گذشت، تذکر این نکته ضروری است که اصل اصطلاح، غالباً ثابت است و آنچه در دیوان حافظ، جای به‌جای، دگرگونگی یافته، طرز تعبیر آن است. از این‌روی، در مورد شرح هر يك از مصطلحات، آنچه در این کتاب آورده شده، تقریباً مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ و لبّ مطالب اُمّهات کتب صوفیه است. و سعی شده است که: اولاً، تا آن‌جا که ممکن است از منابع دست اول استفاده شود و هر مطلب منتخبی با سند و حتی‌الامکان به صورت عین بیان گویندهٔ آن نقل شود. ثانیاً، هیچ نکتهٔ مهم و دقیقهٔ ارزنده‌ای برجای نآورده نماند؛ به طوری که خواننده، دربارهٔ هر يك از مصطلحات صوفیه، جامع‌ترین شرح و اصل‌ترین سخن‌بر، در عین اختصار، در این کتاب بیابد و از مراجعه به کتب متعدد و شروح مفصل توانفرسای عمرگداز بی‌نیاز باشد. ولی مدعی نیستم که از عهدۀ این کار،

۱۶. رجوع شود به مبحث «تصوف در قرن هشتم».

۱۷. رجوع شود به مباحث «پیر» و «قلندر».

چنان که باید، برآمده است. چه انسان، محل سهو و لسیان است و ره مقصد دراز و نویسنده کم بضاعت و نوسفر.

بیان این مطالب، نه برای نمودن عظمت کار است، بلکه برای نشان دادن حقارت مؤلف در برابر ابوه دشواریهاست...

با کدامین پای ای گرم زمین می‌روی بالای چرخ هفتمین

این جانب، با کمال صداقت و خضوع اعتراف می‌کند که با صرف نزدیک ده سال وقت در این قسمت، و بدان که همه کتب قابل دسترسی فارسی و عربی و ترجمه بعضی از کتب فرنگی مربوط به صوفیه را از نظر دقیق‌گنرانیده و از استادانی که اهلیت و اطلاع آنان درباره مسائل صوفیانه محل اتفاق است پرسشها کرده و بهره‌ها برده است، هنوز در خم کوچک نخستین است. چنان که فی‌المثل بر این جانب روشن نیست که «سماع» از چه زمان بین صوفیان متداول شده و اول کسی که این لغت را بدین منظور به کار برده و آداب آن را در کار آورده است، کیست؟ یا استعمال «خرابات» به تمییر صوفیانه، نخستین بار از کجا پایه و مایه گرفته و کدام رند این کلمه را بدین معنی استخدام کرده است؟

اکنون که سخن درباره بیان نادانیهها و اظهار خطاهاست، پوست باز کرده باید بگویم که من بنده را در آغاز امر، تحت تاثیر اطلاعاتی که بعداً دانسته شد بر پایه عدم اطلاع استوار است، در کار صوفیه انکاری بلیغ بود و همواره در محکمه وجدان، این گروه را که از اجتماع کناره جسته به تهذیب نفس و صفای درون خویش پرداخته‌اند، محکوم می‌ساخت که چرا زندگانی را نه تکلیف، بل تقنی دانسته و هدف خود را، به جای نجات جامعه، نجات فردی قرار داده‌اند، و همواره از خود می‌پرسید که چگونه ممکن است این مطلب را چون منی بفهمد و بایزید و یوسعید درنیابند؟! ولی اندک اندک که سماعت مطالعه کتب صوفیه دست داد و بر تاریخ حیات آنان و کشور ایران مختصر احاطه‌ای فراهم آمد و مقتضیات زمان را در نظر گرفت، دانسته شد که هجومهای مختلف بر کشور بلاکش ما و غلبه جهال و عوام، مانع از آن بوده است که در عرصه اجتماع، عروس حقیقت برده از جمال خویش برگیرد و مادیات، چاشنی از معنویات بپذیرد، و چون این امتزاج محال می‌نموده است، ابروی فقر و قناعت نبرده و معنی و حقیقت را بر خاک نیفکنده‌اند.

به عقیده این جانب، تصوف در ایران، عکس‌العمل روحی مردمی حساس و هوشمند است که در طول چند قرن کشورشان تحت اشغال بیگانه بوده و حق و قدرت هیچ‌گونه اظهارنظری در امور مملکت و حتی در امور زندگانی خویش نداشتند؛ دست و زبانشان بسته و دل و قلمشان شکسته بوده است.

آنان که صوفیان را کناره‌جوی و بی‌کاره و منفی می‌دانند، کسانی هستند که احتمالاً تاریخ ایران و

اوضاع سیاسی و اجتماعی قرون گذشته آنرا به دقت در مطالعه نگرفته‌اند و در بسنر امن و راحت، وحشت و استعائۀ زورق‌نشینانی را که شب‌هنگام گرفتار امواج سهمگین شده‌اند بی‌هوده و سزاوار طعن و سرزنش می‌نهند.

ما، هزار سال پیش را که از آمریکا نامی در میان نبود و اروپا در ظلمت تمصیبات مذهبی و تحت سلطه مطلقه گماشتگان پاپ و فتودالها دست و پا می‌زد و در آسیا و دیگر نقاط جهان، زبان شمشیر زبان بین‌المللی بود، کنار می‌گذاریم و به مردمان آن روزگاران کاری نداریم. بشر امروز را در عصر حاضر در نظر می‌گیریم. عصری که قرن بیستم میلادی و قرن اتم و موشک است و سازمان و منشور ملل متحد و دادگاه داورى لاهه و اعلامیه حقوق بشر و اصول دموکراسی مورد قبول بسیاری از جهانیان است و به کودکان دبستانی آموخته می‌شود. آیا نه این است که در همین روزگار درخشان، مردم بعضی از کشورهای به ظاهر آزاد و مستقل، آزادی منهد و عقیده و بیان و قلم ندارند و اگر کلمه‌ای برخلاف میل فرمانروایان خویش ادا کنند، به تهمتی جایشان گوشه زندان یا نهبانگاه گورستان است؟! یا

در چنین کشورهایی که قدرت و امتیازات در دست يك طبقه معین است و دیگران در امور مملکت دخالتی ندارند و رای و تدبیر و سخنان به چیزی گرفته نمی‌شود و شرف و تقوی لگدکوب شهوت و مال است، تکلیف طبقه با شرف و مردم صاحب‌دل حساس فهمیده چیست؟ چیست جز این که دامن از الایش محیط فراهم گیرند و با یاران یکدل یا کنه‌دار، گوشه‌ای بگزینند و خدمت و محبت بلا-شرط را شمار خود قرار دهند؟! یا

صوفیه نیز در ایران چنین کرده‌اند. آنها با این مصیبت و مصیبت‌های دیگری در طول چند قرن دست به گریبان بوده‌اند.

عدم دخالت اکثریت مردم ایران در امور کشور خود و درماندگی و نارضایی آنان، از اواخر دوره ساسانی شروع شده بود. از طرفی، جنگ‌های سی‌ساله ایران و روم، جوانان را به خاک و خون کشیده بود و مخارج کمرشکن دربار عشرت‌طلب و تجمل‌پرست خسرو پرویز و مالیات‌های مختلف، بنیه مالی افراد ملت را به تحلیل برده بود و از طرف دیگر، فساد موبدان که همه امور مملکت و حتی عزل و نصب شاهان را در اختیار گرفته بودند، و شدت اختلافات طبقاتی و وجود کاستها که مردم را نه با هنر و لیاقت، بلکه به طور میراثی و بدون اختیار در طبقه خاصی از کشاورزان و صنعتگران و لشکریان و موبدان و نجبا قرار می‌داد و رفتن از طبقه‌ای به طبقه دیگر را ممنوع و غیرممکن می‌ساخت، مردم را به ستوه آورده بود و همه منتظر موقع مناسبی بودند تا این اساس را زیر و زبر کنند و گردن از چنبر برهاندند. این فرصت مناسب را ظهور اسلام در اختیار آنان گذارد؛ خاصه که شعار اسلام به آرزوی دیرینه مردم ایران جامه عمل می‌پوشانید. شعار جالب و درخشان اسلام،

مساوات بود و گرامی تر آن کس را می دانست که پرهیزکارتر بود (إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ). بدین دلیل بود که ایرانیان، این نوید آزادی و برابری را با جان و دل استقبال کردند و جز چند تن سردار که منافع یا شان یا سابقه خانوادگیشان ایجاب می کرد، مردم با تازیان جنگی نکردند. ولی وقتی اعراب مسلط شدند، شعار اسلام را به یکسو نهادند و امویان، همان عصیتهای عرب جاهلی را زنده کردند. غیر عرب، خاصه ایرانیان راه بندگان (موالی) نامیدند و اشراف و آزادگان صاحب مکانت را اسیر کردند و به خواری افکندند. کم کم کار به جایی رسید که وقتی عرب پیاده بود، ایرانی حق نداشت سواره باشد. طبقات چندگانه که ایرانیان از آن ناراضی بودند عملاً به دو طبقه تبدیل یافت: خواجگان یعنی اعراب و بندگان و فرودستان یعنی ایرانیان.

مظالم حکام و سرداران عرب چون علی بن عیسی و زیاد بن ابیه و مهلب بن ابی سفیره و زبید بن مهلب و خنّاج بن یوسف و امثال و اضراب آنها، و آسیاهایی که این سنگدلان، با خون بی گناهان ایرانی در گرگان و خراسان و دیگر نقاط ایران به گردش درآوردند، قیامهایی را بی افکند که هر چند گردانندگان آنها الت و عذتی نداشتند، مع هذا اظهار حیات و همتی کردند و مردانه کشتند و کشته شدند. از قیامهای سنباد و استاد سیس و مقنّع و په آفریدیان و خرمدینان که هر کدام رنگ و دوران جداگانه ای داشت، تنها قیام ابومسلم خراسانی نتیجه سیاسی مهمی داد و به برافتادن بنی امیه و روی کار آمدن بنی عباس منتهی شد. قیام یعقوب لیث هم به قسمتی از ایران، استقلال گونه ای بخشید و سلسله ایرانی نژادی را در سیستان ایجاد کرد.

اما اولاد عباس، چون بنی امیه، بیگانه و مخالف عنصر ایرانی بودند؛ منتها بسیار محیل و مکار و در نتیجه خطرناک تر از آنها. بنی امیه لشکارا می کشتند ولی بنی عباس پنهانی و با خدعه و زهر. گاه خود نیز در پی جنازه می گریستند. اینان، حتی با ایرانیانی که آنان را به قدرت و خلافت رسانده بودند ایقا نکردند. به طوری که سَفّاح، اولین خلیفه عباسی، ابو سلمه خلّال مشهور به وزیر آل محمد را کشت و منصور، ابومسلم خراسانی و هارون، برمکیان و معتصم، افشین را. اما کار بدین جا خاتمه نیافت و عباسیان، برای بی نیاز شدن از کفایت سرداران ایرانی و ابعنی از مهابت و قدرت آنان، پای ترکان را به دستگاه خلافت باز کردند و با این عمل جاهلانه، تپشه به ریشه خود و آرامش نسبی ایران زدند.

از هنگام حمله عرب تا این زمان که آغاز قدرت یافتن ترکان است، ایران تحت اشغال حکام عرب بود و مردم آن مسلوب الاختیار و اسیر ستمگریها و هوسهای عمال تازی بودند. تنها بخارا و قسمتی از مشرق ایران در زمان چهار تن از شاهان اولیه سامانی، و سیستان و کرمان و قسمتی از خراسان در زمان قدرت صفاریان، و تا حدی خراسان در زمان طاهریان، و مازندران و گیلان در هنگام قدرت نایبدار آل زیار، از آسایش و آرامش نسبی برخوردار بود.

دوره دوم حکومت عباسیان - بعد از مأمون - با تسلط ترکان همراه است و مصیبت و بلا دست به دست هم داده. ترکان تیراندازِ خونریز بیابان گرد که از نژاد اورال آلتایی بودند، از ماورای سفد پیش آمدن گرفتند و طولی نکشید که چراخوره‌های خرم خراسان و دیگر نواحی ایران محل استقرار چادرهای آنان گردید و به شیوه دیرینه هرجا دسترسی یافتند به غارت شهرها و آبادیها پرداختند. بر این عهد، سرداران ترک دستگاه خلافت عباسی و غلامان زر خریدی را که در دربار آخرین شاهان سامانی به سرداری و فرماندهی رسیده بودند باید افزود و در رأس آنان از البتکین نام برد و بعد، از سبکتکین غلام و داماد او و فرزند سبکتکین محمود که بنیادگذار سلسله غزنوی شد. این غلامان به شاهی رسیده، مردم ایران را در حوزه اقتدار خود غارت می‌کردند و سهم خلیفه را به بغداد می‌فرستادند.

این‌جا مجال نیست که مطالب این سلسله‌های غیر ایرانی ترک نژاد نمایانده و ثابت شود که ایرانیان چگونه از اشغال و ستم تازیان نرسته گرفتار اشغال و جور ترکان شدند و این محرومیتها تا چه حد به رشد تصوف کمک کرده است.

از این زمان، به جز دوره آل بویه که مدتی در گیلان و ری و فارس و بغداد حکومت کرده‌اند و از یک طرف ایرانی هستند، عمده مملکت ایران تقریباً اسیر ترکان است. بعد از غزنویان، نوبت به سلجوقیان و غزان می‌رسد که قبایل دیگری از ترکانند و بعد، حمله مغول آغاز می‌شود و خون مردم بی‌گناه، ویرانه شهرهایشان را رنگین می‌کند. هنوز سلطه شوم مغولان پایان نیافته، درنده خونتخوار دیگری به نام تیمور، با سپاهی همانند خویش، از راه می‌رسد و به ساختن کله منار می‌پردازد. هجوم تیمور، مقارن آخر قرن هشتم و مرز کار تحقیق در این کتاب است. بدین جهت، از حمله ازبکان و ترکمانان و عثمانیان و افغانیان و سلسله‌های ترک نژاد بعدی سخن نمی‌رود و این کارنامه اشک و خون و تباهی و نابسامانی را در همین‌جا خاتمه می‌دهد.

اکنون از آن کسان که آزاد مردان حساس صاحب‌دل ایرانی را پس از آن همه مبارزه، به عدم مبارزه متهم می‌کنند باید پرسید که اگر شما به جای آنان بودید، با وضعی که گفته شد چه می‌کردید؟ و هم اکنون اگر در وضعی بسیار خفیف‌تر از آن قرار بگیرید، چه می‌توانید کرد؟

چه می‌فرمایید درباره مردمی که از آخرین سالهای حکومت ساسانی گرفتار تبعیضات طبقاتی بوده، از خود هیچ‌گونه اختصار و حق اظهار نظر و اظهار وجود نداشته‌اند و تنها وظیفه‌شان این بوده است که هر روز بیش از روز پیش، مالیات بدهند و جوانان خود را برای رفتن به میدان جنگ در اختیار حکومت بگذارند؟

چه انتظار دارید از مردمی که در طی چند قرن، خاکشان تحت اشغال بوده است و مهاجمان عرب و ترک مردانشان را به خون کشیده و ثروتشان را به یغما برده‌اند؟

چگونه از مردمی که خانه‌هایشان سوخته و عزیزانشان به خاک افتاده و به جنگ اهریمنانی گرفتارند که کودک شیرخواره را با نیزه به دیوار می‌کوبند توقع دارید که اشعار و نغمه‌های طرب‌انگیز بسازند و بگویند دنیا زیبا و زندگی شیرین است و طبیعت به روی ما لبخند می‌زند؟

عقلای این گونه قومی چه می‌توانسته‌اند بکنند جز این که بر زخم درون مردم مرهم بگذارند و روشی و سیاستی برگزینند که از طرفی، دنیا و آنچه را از دست هموطنانشان رفته است خوار جلوه دهد و از طرفی، ارزش و مقام معنوی و روحیه و غرور ملی آنان را بالا ببرد و انسان را پرتوی از ذات حق و بلکه متصل و مربوط به حق که سرچشمه لایزال قدرتها و لذتها و مسرتهاست معرفی کند؟ این است کاری که بزرگان صوفیه از قرن چهارم آغاز نهاده‌اند و شاید بتوان گفت که بهترین داروی ممکن را در آن روزگاران تجویز کرده‌اند.

با این وصف، بسیار دور از انصاف است اگر بگوییم که صوفیه، مردم را به تن‌پروری و کناره‌جویی سوق داده‌اند. زیرا به طوری که اجمالاً اشاره شد، کار این گروه وقتی شروع شده که قیامهای مردان شمشیر به ناکامی انجامیده است و تازیان و ترکان بر تخت آزدگان تکیه زده‌اند و بیم آن است که بر اثر اختناق و فشار چند صد ساله، یأس مطلق چیرگی یابد و ذوق و ادب و هنر و غرور ملی قوم ایرانی به یستی و نابودی گراید و سیل حوادث خانه از بنیاد ببرد. بنابراین، عمل صوفیه را به حق باید يك نوع قیام معنوی و مبارزه منفی نام نهاد.

این قیام معنوی، در شئون مختلف حیات قوم ایرانی، خاصه در زمینه اعتقادات و ادب و هنر و بسیاری از چیزها که امروز باعث افتخار ایرانی است، اثرات عمیق برجای گذاشته که شرح آن محتاج کتابی جداگانه است و ذیلاً فهرست‌وار و با کمال اختصار به اهم مسائل ذکر نشده اشاره می‌شود.

شکی نیست برای این که تاثیر جیزی را بدانیم، نخست باید خود آن چیز را بشناسیم. ولی در این‌جا که اساس کار بر اجمال و اختصار است، نگارنده قصد ندارد به بحث در خود تصوف پردازد، و خواننده محترم را به تاریخ تصوف در اسلام تالیف مرحوم دکتر غنی که به این مطلب اختصاص دارد و در کتاب حاضر نیز از آن بهره‌ها برده شده است، و مقدمه مسوطی که استاد جلال‌الدین همایی بر *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه* نگاشته‌اند، و کتب صوفیه که نام آنها در فهرست مآخذ کتاب حاضر آمده است حواله می‌دهد و فقط به اشارتی چند که اطلاع بر آنها برای پذیرش و دریافت مطالب بعدی ضرورت دارد اکتفا می‌کند:

۱- تصوف، يك نوع روش زندگی است که محبت خدا و شناخت حقیقت، ارکان اصلی آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، از جهتی یا مذهب، و از سویی با هدف فلسفه ارتباط دارد. و چون این‌جا تصوف اسلامی مورد بحث است، باید گفت که مسلمانان غیر صوفی (برای سهولت استعمال و

تشخیص، اصطلاحاً مُتَشَرِّعَه نامیده می‌شوند در برابر مَتَّصِفَه (خدا را عابدانه می‌پرستند و صوفیان، عاشقانه. به عبارت دیگر، تصوف عبارت است از پرستش خدای به طرز عاشقانه.

خدا، به چشم مسلمان قشری، قَهَّار و مُنْتَقِم و سریع الحساب و شدیدالعقاب است و دست بشر به دامن کبریاییش کمتر می‌رسد و رابطه او با پیغمبر اکرم غالباً به وسیله جبرئیل است و بعد از مرگ پیغمبر، آن رابطه وجود ندارد.

اما خدای صوفیه، عطابخش و خطابوش و مهربان و دوست صوفی است. صوفی تا کامل نشده، به وسیله پیر راهنما، دائم می‌تواند با خدا راه داشته باشد. و وقتی کامل شد، خدا را بی‌هیچ فاصله در دل خود خواهد داشت. از دیدار او احساس مسرت و لذت خواهد کرد و دائم با او مانوس خواهد بود و این مصاحبت دائمی، رفته رفته او را از حَدِّ يَك بشر عادی بالاتر برده شریف‌تر و پاک‌تر و خدمتگزارتر خواهد کرد و صفات او را با آنچه محبوب حق است یکسان خواهد ساخت و پیش از آن که بمیرد، در همین جهان نه تنها به ملکوت الهی وصل خواهد گردید، بل شمه‌ای از صفات حق بلکه جزئی از ذات حق خواهد بود. زیرا شخصیت و وجود او در ذات خداوند حل و فانی شده و همه او گشته است.

این سخنان، در نظر بعضی که آشنا به طرز تفکر صوفیه نیستند ممکن است از مقوله خیالیابی بیاید. اما از نظر صوفیه، تحلیل قضیه بسیار ساده است.

صوفی می‌گوید: من چه فرقی دارم با خدا؟ من، بنده عاجز فانی هستم و او خدای قادر باقی است. این عجز و فنا، به چه چیز من مربوط است؟ بلاشک، مربوط به جسم من است. زیرا روح، فانی نشدنی و جاویدان است. پس من اگر کاری بکنم که پیش از مرگ، در همین دنیا که هستم، خودم را از تحت تسلط جسم خارج کنم؛ هوسها و امیال، شهوات و تمنیات، خشم و خودسریهای جسم را مهار بزنم و بدین وسیله، این غبار تن را که حجاب چهره جان است ناچیز بینگارم، سراپا جان خواهم شد. جانی که ودیعه و پرتوی از هستی حق است. پس من اگر به این مرحله برسیم، عیناً به دریای ابدیت الهی خواهم پیوست؛ مثل قطره‌ای که به اقیانوس می‌پیوندد و در او فانی می‌شود و نام قطره از او بر می‌خیزد و با عظمت و بقای اقیانوس، عظیم و جاویدان می‌ماند.^{۱۸} بنابراین، آن قرب و وصالی را که متشرعه در جهان دیگر انتظار می‌برند، صوفیان در همین دنیا رسیدنی می‌دانند. و از این‌رو، شور و شوق آنان بیشتر و نفرت و سوء نظرشان نسبت به دنیا کمتر از دیگران است. زیرا جهان را و هرچه در او هست سهل و مختصر می‌دانند. و وقتی هموار کردن

۱۸. بهر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی که ادیس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما سنایی

گیتی میسر نیست، آن عالم پر از صفای روشن. دوست داشتی را که مهیبت انوار غیب و الطاف حق است در درون خود ایجاد می‌کنند.

۴. متشرعه، به عبادات ظاهری و اعمال جوارح اهمیت بسیار می‌دهند. و صوفیه، از فرایض که بگذریم، صفای دل و محبت به حق و خدمت به خلق را مهم‌تر می‌شمارند و در این امر تا آن‌جا پیش رفته‌اند که رنگ پوست و نوع معتقدات و طرز تفکر و منطقه و کشور خاص را مانع خدمت و محبت نمی‌دانند و عقیده دارند گمراهان و بدان را هم با هدایت و محبت، بهتر می‌توان به راه آورد تا با خشونت و طرد و نفرت که نزدیکی، مهرزا و دوری، جدایی افزاست.

صوفیه می‌گویند که نیکان و معاشرت آنان را همه دوست می‌دارند. اما هنر، تحمل رنج تربیت بدان و فاسدان است نه راندن آنان، که آلودگان اگر چه آب را می‌آلایند، اما تا به آب در نیابند پاک نمی‌شوند. مولوی می‌گوید:

تو مرا گویی که از بهر ثواب غسل ناکرده مرو در حوض آب
از برون حوض غیر خاک نیست هر که او در حوض ناید پاک نیست
آب دارد صد گرم صد احتشام که پلیدان را پذیرد و السلام^{۱۹}

حتی در مورد اعدام جانین، مولوی عقیده دارد که کسی جانی بالفطره نیست و قاتل، تحت تأثیر عوامل و انفعالاتی که در اختیار او نیست، مرتکب جرم می‌شود و اگر آن حالت، به هر کس با آن زمینه جسمی و روحی دست دهد، ممکن است فرزند خود را هم بکشد. و همین سخن است که امروز علمای حقوق و روانشناسی و روانکاوی، در باره لغو مجازات اعدام، عنوان می‌کنند و عقیده دارند که محیط زندگی و تربیتی، محرومیتها و نابسامانیهاست که فرد را فاسد بار می‌آورد، و اگر از فردی که تحت شرایط نامساعدی زیسته جرمی سرزنند، مقصر جامعه است نه او که اسیر حکم سلسله اعصاب است و آلت فعلی بیش نیست. البته، بیان مولوی مبنای دیگری دارد. ولی نتیجه یکی است:

گر نفرمودی قصاصی بر جُناة یا نگفتی فی‌القصاص آمد حیوة
مرکرا زهره بدی تا او زخود بر اسیر حکم حق تیفی زند
زان که داند هر که چشمش را گشود کان کشنده سخره تقدیر بود
هر که آن تقدیر طوق او شدی بر سر فرزند هم تیفی زدی
رو بترس و طعنه کم زن بر بدان بیش دام حکم عجز خود بدان^{۲۰}

۱۹. مثنوی، به اهتمام رینولد آلن نیکلسن، دفتر ششم، ص ۳۴۳.

۲۰. همان، دفتر اول، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.

این اغماض و تساهل و ترویج صفا و گذشت و محبت، در آن غوغای بی‌مهری و سنگدلی و کشتار، در فروتنانیدن اشیها و تلطیف احساسات مردم و تعدیل رفتار شاهان و اشغالگران، خالی از تاثیر نبوده است.

عامل اصلی این طرز تفکر، عقیده به وحدت وجود است.^{۲۱} صوفیان، خلق را پرنوی از ذات حق، و خدا را غنی و صمد و بی‌نیاز از عبادت و خدمت آفریدگان می‌پندارند و هماهنگد یا کسانایی که لِیْتَبُونُ را لِیَعْرِفُونُ^{۲۲} تفسیر کرده‌اند، و هدف آفرینش را شناسایی خدا می‌دانند نه عبادت مطلق.

بنابراین، اگر کسی قصد خدمت به خدا دارد، می‌تواند به آفریده‌ای او که قطره‌ای از دریای هستی حق در او به ودیعت نهاده شده است خدمت کند. لازم به ذکر نیست که نتیجه این طرز تفکر، در اعانت درماندگان و ناتوانان و رواج همکاری در اجتماع، تا چه حد مهم و قابل توجه است.

این تغییر مدار عبادت، ظاهراً ابتدا در دین مسیح و تحت تاثیر آرای افلاطون درباره‌ی عالم ایده رخ داده است که بعد، در قرن سوم میلادی، از طریق فلوطین^{۲۳} و آمونیوس ساکاس^{۲۴}، با تمییراتی و آمیختگیهایی، به عنوان فلسفه افلاطونی جدید^{۲۵} رواج یافته و فکر وحدت وجود^{۲۶} از این جاست. این فکر، در تصوف اسلامی، رکنی محسوب می‌شود. و در حقیقت، فلسفه و تصوف که در ظاهر، روشی مخالف یکدیگر دارند، نیز این نقطه به هم می‌رسند. علاوه بر این، چنان که گفته شد، از آن جهت که شناخت و وصول به حقیقت در تصوف اهمیت دارد و فلسفه هم عبارت از شناخت حقیقت اشیاست، تصوف، در این قسمت از هدف فلسفه نیز اشتراک دارد. ولی فلاسفه و صوفیه، در مفهوم حقیقت و نحوه دریافت و راه وصول به آن، شدیداً اختلاف دارند و به خصوص، صوفیه، فلسفه را مطرود و وسیله سرگردانی و پای استدلالیان را چوبین می‌دانند و می‌گویند فلسفه، همه چون و چراست و تکیه بر عقلی دارد که از دایره محسوسات تجاوز نمی‌تواند کرد؛ ولی تصوف، عشق و حال و بی‌چون و چرایی محض است. از این رو، تقریباً در تمام کتب صوفیه، طعن و رد بر

۲۱. رجوع شود به «اتا الحق گفتن».

۲۲. وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. (۵۶/۵۱)

23. Plotin

24. Ammonius Saccas

25. neo platonisme

26. panthéisme

فلاسفه فراوان است.^{۲۷}

در ادیان هم رسیدن به حقیقت اهمیت دارد و وسیلهٔ آن، عبادات و رعایت اوامر و نواهی و پرهیزگاری است.

بنابراین اگر دقت شود، هدف فلسفه و تصوف و دین در این مورد، هر سه یکی است. منتها طرز تعبیر و راه و روشها مختلف است:

فلسفه، جوایب حقیقت همهٔ اشیاست و درک علت و معلول و نتیجه‌گیری منطقی و استدلال عقل‌پذیر را راه وصول به هدف می‌داند.

صوفیان عقیده دارند باید آینهٔ دل را صیقل داد تا حقایق، بی‌زحمت کسب علوم و بی‌تکیه بر عقل اندک‌یاب، به مند عشق و حال و کشف و شهود، بر آن منعکس شود.

دین، عبادت خدا و اجرای اوامر و تعالیم پیغمبر را سبب وصول به حقیقت و سعادت ابدی می‌داند.

۳. بسط تصوف، در فرونشانیدن شعلهٔ اختلافات فرق مختلف مذهبی و تقلیل تعصبات و ایجاد صلح و صفا هم مؤثر بوده است. پیروان صوفیه، به اعمال و آثار وجودی و خدمات عمومی افراد اهمیت می‌دادند نه به معتقداتی که جنبهٔ شخصی داشت. صوفیان، پیروان ادیان دیگر را تحقیر و تکفیر نمی‌کردند و آثار موجود نشان می‌دهد که مشایخ، از رفتن به معبد مسیحیان و غیر آنان ابایی نداشته‌اند. و این رفتار، در ایجاد احترام متقابل و جلب قلوب مردمان، اثر بسیار داشته است.

۲۷. هُجویری می‌نویسد: «نخست درجه از استدلال، اعراض است از حق، از آنچه استدلال کردن تأمل کردن امر غیر است و حقیقت معرفت اعراض کردن از غیر است و اندر عادت وجود جملهٔ مطلوبان به استدلال بود و معرفت وی خلاف عادت است. پس معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده کسب خلق را امر آن سبیل نیست و به جز انعام و الطاف وی مر بندهٔ وی را دلیل نیست و آن از فتوح قلوب است و از خزاین غیوب.» (کشف‌المحجوب، ص ۳۴۵ - ۳۴۶).

مولوی گوید:

بحث عقلی گر در و مرجان بود	ان دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است	یادهٔ جان را قوامی دیگر است
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب	بحث جانی یا عجب یا بوالعجب
	(مثنوی، دفتر اول، ص ۹۲)
بند مقولات آمد فلسفی	شهبوار عقل عقل آمد صفی
عقل دفترها کند یکسر سپاه	عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
	(مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۴۴)

آن جر و بحثها و مناظره و مشاجره‌های شدیدی که بین ارباب مذاهب مختلفه رواج داشته و گاه به سوءالادب منتهی شده است، بین مشایخ صوفیه مطلقاً وجود ندارد. شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابی‌الخیر حنفی بوده‌اند و غزالی شافعی و هیچ‌یک، دیگری را خوار نشمرده و به معارضه برنخاسته است.

۴ - ترویج و تقویت فکر مساوات افراد بشر که شعار اسلام است و درهم شکستن امتیازات میراثی، یکی دیگر از آثار نیک تصوف است. در حلقات تعلیمی صوفیه و خانقاهها و مجالس سماع، فقیر و غنی و شاه و گدا، بی‌تفاوت و امتیاز، کنار هم می‌نشسته‌اند و بزرگان صوفیه در این مسئله، دقت و تمم داشته‌اند.

می‌دانیم که در ایران، نه تنها از دوران ساسانیان بلکه از دیر زمان، غالب مناصب و مشاغل به ارث می‌رسیده و پرستش اجداد، طبق تحقیقات باستول روسی، قبل از مهرپرستی، کیش قدیم آریاییها بوده است، همان‌طور که در نزد یهود هم، احترام به خانواده‌ها به صورت موروثی هست و پسر پیشواست که به منصب پدر می‌رسد.

اما به پیری و پیشوایی صوفیه کسی می‌رسد که لیاقت و اهلیت بیشتر داشته باشد و سالکان به او بگروند و به پیشوایی انتخابش کنند. و این امر، به هیچ وجه جنبه موروثی ندارد.

۵ - یکی دیگر از آثار نیک و خدمات ارزنده صوفیان، حفظ نشانه‌های تمدن کهن ایرانی در مسائل مربوط به زیبایی و زیباپسندی است که پاره‌ای از آنها، چون نقاشی و مجسمه‌سازی، در دین اسلام مقامی نداشت و بعضی، چون موسیقی و رقص، مورد انکار متشرعه قشری بود. صوفیه، همه این مسائل را در قرن چهارم و پنجم تدریجاً و زیرکانه در تصوف وارد کردند. و چون صوفیان قرون ما قبل به عبادت و زهد و حد اعلای دینداری مشهور بودند و نزد مردم و جهه خوبی داشتند^{۲۸} توجه تدریجی صوفیه در این دوران به زیبایی و موسیقی، مردم را در مسلمان بودن آنان دچار شک و تردید نمی‌ساخت.

اینان نیز، با دقت و تأنی، دست به این کار زدند و از راه دوخت مرقعات و سجاده رنگین و کلاههای توار و قلابدوزی شده و تزیین محرابها و شستجرف و آب طلاکاری قرآنها و آراستن خانقاهها و نظایر این امور، نقاشی را احیا کردند.

موسیقی و رقص را هم به عنوان سماع و وجدی که به خاطر خداست، بی‌آن که فتنه‌ای برپا شود، رواج دادند^{۲۹} و حتی کار را به جایی رسانیدند که موسیقی و رقص را، پاره‌ای از فرق صوفیه، جزو

۲۸- رجوع شود به «صوفی در قرن دوم» و «صوفی در قرن سوم و چهارم».

۲۹- رجوع شود به مباحث «رقص» و «سماع».

عبادات و وسایل کمال محسوب داشتند.

این امر، یعنی رواج موسیقی، در ادب فارسی نیز تأثیری بزرگ و شگرف کرد و به شعر، وزنه‌های زیباتر که با آهنگ و ترانه و رقص متناسب باشد و همچنین مضامین لطیف عالی بخشید.

۶- اما خدمت صوفیه به ادب فارسی، بزرگ‌تر و والاتر از آن است که در این فهرست اختصاری درباره آن بحث و حق مطلب را ادا بتوان کرد.

هر که را با ادب آشنایی و سر و کاری است، می‌داند که موضوع شعر فارسی، پیش از آن که کار صوفیه رونق و گسترش یابد، غالباً مدح و وصف رزم و شکار و کاخ و ایوان ممدوح است و اشعاری که جز تأمین منافع خاص شاعر، خدمتی دیگر تعهد کرده باشد، بسیار اندک است. و به جرات می‌توان گفت که اگر تصوف، به داد شعر فارسی نمی‌رسید و به آن، حال و شور و شوق و لطافت و معنویت نمی‌بخشید، امروز ایران، جز شاهنامه، اثر منظومی نداشت که از لحاظ ادبی بدان بنیاد و جهان را متحیر و وادار به احترام سازد.

قبل از صوفیه، عشق به معنی آسمانی و احترام‌آمیز خود، در ادب فارسی وجود ندارد و غالباً کشفیهای جنسی، خای عشق را پر کرده است. حتی در لطیف‌ترین تغزلات فرخی که صدر قاصد را فرا گرفته و نمونه بهترین شعر فارسی در این مورد است عشق، بازاری و معشوق، غلام یا کنیزکی قابل خریداری است. و واضح است که به متاع قابل خرید، عشق نمی‌توان ورزید.

در ادبیات عرب نیز عشق همین حال را دارد؛ چنان که کسی از اصمعی معنی عشق را در عرب سؤال می‌کند و او در جواب می‌گوید: «نُؤْمِیکُ یَقْرَنُهَا وَ نُفَرِّقُ بَیْنَ رَجُلَیْهَا». ۳۰ در قرآن مجید هم، با آن که سخن از محبت و مترادفات آن و داستان یوسف و زلیخا به میان می‌آید، لفظ «عشق» به کار نرفته است. ۳۱

تصوف، شعر فارسی را که اندک اندک مضامین مذایح آن مکرر و از فرط اغراق و غلو ملال‌آور می‌شد، از ابتذال و زوال نجات داد و با مدد عشق - در مفهوم سیطر آسمانی - زیبایش - سخن را به اوج علیین رسانید و بر سر چاپلوسیهای شرم‌آور و مذایح دروغین و درپوزه‌گریهای شاعران پیشین خط بطلان کشید و محبت و خدمت و عشق به حق و حقیقت را به شعر و ادب فارسی هدیه کرد. از این زمان به بعد است که غالب اشعار فارسی، رنگ و جلای دیگری گرفته و نوای غیبی - روح‌نواز آن، جانها را به اهتزاز در آورده است.

باقی این گفته آید بی زبان در دل آن کس که دارد نور جان

۳۰. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۵۴.

۳۱. رجوع شود به بحث «محبت» در کتاب حاضر.

چیز دیگر هست اما گفتش با تو روح‌القدس گوید نی منش

در این جا، ذکر دو نکته ضروری است. نخست آن که اوصاف و محامد و مائری که بر شمرده شد، مربوط به صوفیه صافی باریک‌بین خردمند صاحب‌دل است که غالباً وجودشان چون سیمرغ و کیمیا بوده است، نه متظاهران در یوزه‌گر الوده دامان ملحد شکل صوفی‌نما که از آنان صوفیان واقعی همواره تبری می‌جسته‌اند؛ چنان که مولوی گوید:

همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بسته خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی متها
هر دو گون زنبور خوردند از محل	لیک شد زان نیش و زین دیگر غسل
هر دو نی خوردند از یک ابخور	این یکی خالی و آن دیگر شکر
صدهزاران این چنین اشباه بین	فرقشان هفتاد ساله راه بین
زر قلب و زر نیکو در عیار	بی‌محک هرگز ندانی زاعتبار
چون بسی ابلیس آدم روی هست	پس به هر دستی نشاید داد دست
زان که صیاد آورد بانگ صغیر	تا فریید مرغ را آن مرغ‌گیر
بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش	از هوا آید بیاید دام و نیش
حرف درویشان بلزد مرد دون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کار مردان روشنی و گرمی است	کار دونان حیل و بی‌شرمی است ^{۳۲}

نکته دیگر، جواب سؤال مقبری است که ممکن است به خاطر خواننده ارجمند برسد و آن این است که چرا تصوف در غرب که با ما وضع تقریباً مشابهی داشته رسوخ نکرده و رواج نیافته است؟ پاسخ این است که جای خالی تصوف را در غرب، با مختصر اختلافی، مسیحیت پر کرده است. زیرا اساس دین مسیح بر محبت استوار است. و حتی عده‌ای معتقدند که ترك حیوانی و توکل و سیاحت و سفر، از آیین مسیح و اعمال رهبانان آن در تصوف اسلامی راه یافته است. و بعضی، ایجاد صومعه‌ها و خانقاهها را هم تقلیدی از دیرهای راهبان مسیحی می‌دانند؛ چنان که نوشته‌اند امیری مسیحی در قرن نهم میلادی اولین صومعه را برای صوفیان در شام ساخته است.^{۳۳} اما انصاف آن است که تصوف اسلامی، مثبت‌تر از روش پارسایان مسیحی است. چه در

۳۲. التقاط از: مثنوی، دفتر اول، ص ۱۸ - ۲۱.

۳۳. رجوع شود به مبحث «خانقاه».

تصوف، ترک دنیا و مجرد زیستن و تمام عمر به دیر و کلیسا معتکف شدن، کمتر وجود دارد و بر طبق اسناد موجود، غالب مشایخ بزرگ صوفیه، تشکیل خانواده داده و از تربیت فرزندان و شرکت در پاره‌ای از اجتماعات مردمان، غافل نمانده‌اند و بعضی در دفاع از وطن هم، دوشادوش دیگر ازاد مردان، شرکت و جانبازی کرده‌اند.

تَفَحَاتُ الْأَنْسِ در ذکر ابوالحسین طرزی می‌نویسد:

«شیخ الاسلام گفت قومی بودند که به گواشان یا من می‌بودند خداوندان دل روشن. از من درخواست کردند که ما را به شیخ عبدالله طاقی بر. از وی دستوری خواستم و ایشان را به وی بردم و گفتم می‌خواهند که ایشان را وصیتی کنی. گفت: متاهلانتد؟ گفتم آری. گفت: مکتسیانند؟ گفتم آری. گفت: سخت نیکو باشد، کار می‌کنید و اهل خود را نیکو می‌دارید و شبانگاه هر کسی بهره خود از طعام می‌گیرید و با یکدیگر می‌آرید و با هم می‌خورید و ساعتی می‌باشید و آنگاه پراکنده می‌شوید. و ایشان را دعا کرد و برخاستیم.»^{۳۴}

از ابوسعید ابی‌الخیر است:

«شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است بزغی و صعوه‌ای نیز بر روی آب می‌رود. گفتند: فلان کس در هوا می‌پرد. گفت: زغنی و مگسی نیز بر هوا می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌رود. گفت: شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می‌رود؛ این چنین چیزها را بس قیمتی نیست، مرد آن بود که میان خلق نشیند و داد و ستد کند و زن خواهد و با خلق درآمیزد و یک لحظه از خدای خود غافل نباشد.»^{۳۵}

بالجمله، اثر تصوف در تمام شئون زندگانی ما آشکار و در آن سخن بسیار است. اما چون اختصار مطلوب و در این کتاب مدار کار است، مطلب را اگر چه تمام نیست در این جا فرا می‌برد و تمام شده می‌انگارد و خود می‌داند که این نقص منحصر به مقدمه نیست و قلت بضاعت علمی نگارنده با اهمیت مطلب دست فراهم داده تقایص بسیاری را پی افکنده‌اند که امید است با تذکر صاحب‌نظران و به مرور زمان به رفع آنها موفق آید.

پاره‌ای از این تقایص از هم اکنون بر این جانب آشکار است چون: یکنواخت نبودن رسم‌الخط و اسلوب نقل و نقطه‌گذاری و چگونگی ذکر مرجع و سند مطالب (که گاه در متن و غالباً در پاورقی

۳۴. تفحات‌الانس، لکهنو، ص ۲۵۶.

۳۵. همان، ص ۲۸۱.

است)* و احياناً ناهمسنگی عبارات که قصور من بنده در این باب شاید تا حدی بخشودنی باشد. زیرا چاپ این کتاب بر اثر عللی که ناگفتنش اولی است قریب چهار سال مدت گرفته. بدین معنی که چند صفحه اول آن در اسفند ۱۳۳۷ و صفحات آخر آن در اواسط سال ۱۳۴۰ هـ ش از چاپخانه بیرون آمده است. در طی این مدت، این جانب نخست مدتی به خدمت در دانشکده ادبیات تبریز مأموریت یافته و پس از سی ماه به ادامه وظایف خویش در خراسان که خدایش آبادان دارد موفق و مفتخر شده است. بر اثر این کوچها، مقداری از یادداشتهای فراهم آمده از دست رفته و به ناچار قسمتی از کار کرده را دوباره از سر گرفته است. بدیهی است که نظر و حال چند سال پیش نگارنده با چند سال بعد آن یکسان نمانده و این امر، خواه نخواه، در شیوه عبارات مؤثر افتاده و همسنگی مطلوب را متزلزل ساخته است. علاوه بر این، نوع و محل چاپ پاره‌ای از ماخذ هم با تغییر محل تغییر کرده و چاپ دیگری در دسترس قرار گرفته است و بالنتیجه در ذکر شماره صفحات پاره‌ای از اسناد و مراجع هم دگر گونیهایی راه یافته است. چنان که فی‌المثل دو چاپ مختلف از رساله تفسیریہ یا احیاء علوم الدین یا عوارف‌المعارف یا منوی محل استفاده و استناد واقع شده، که البته هر جا به شماره صفحه‌ای اشارت رفته، محل چاپ نیز تعیین گردیده است تا در حد مقدور از نقص مزبور کاسته باشد. همچنین پاره‌ای از مصطلحات چون «ظریقت» که مترادف معنوی آنها ضمن بحث دیگری به شرح مندرج است ذکر نگردیده، در حالی که آوردنش اولی بوده است. یا اشاراتی چون «بار امانت» در ردیف مصطلحات صوفیه مورد بحث قرار گرفته است که شاید بهتر بود ضمن ترکیبات آورده شود. بعضی وجود صحیح بسیار مهجور هم در ضبط کلمات و اتصال و انفصال حروف عمداً کنار نهاده شده و صورت معمول نزدیک به ذهن انتخاب گردیده است که به زعم من بنده، این خطا از آن صواب اولی‌تر است.

با این همه، اگر لطفی در خلال مطالب این کتاب به نظر آید، اثر توجه و پرتو عنایت استاد بزرگ فروزانفر است که از راه دانش دوستی، نوشته‌های این جانب را مورد مطالعه قرار داده‌اند و لازمه ارشاد و بزرگواری را به حد کمال معمول داشته نگارنده را ممنون و مرهون محبت خویش ساخته‌اند.

همچنین وظیفه خود می‌داند که از شمع خاموش، استاد بهمنیار که اکنون روی از دوستان برتافته و رخ در نقاب خاک نهفته است و در زمان حیات، مر این بنده را رهبری مشفق و مشکل‌گشایی مفلح

همین این نکته ضروری است که بسیاری از تقایص یاد شده، در چاپ کنونی مرتفع گردیده است. مثلاً مؤلف، در زمان حیات خود، پاره‌ای از تقایص موضوعی را با افزودن اضافاتی در متن برای چاپ دوم بر طرف ساخته، و اشکالات رسم الخطی و اسلوب نقل و نقل‌گذاری و ذکر مراجع نیز در این چاپ برطرف شده است. - نا.

بود، به نیکی یاد کند و از خدای بزرگ برای پاکدلان در گذشته که اکنون در ظل الطاف ربانی
 ارمیده‌اند رحمت و مغفرت و برای بزرگان طریقت که تحت قیاب غیرت حق مستورند و نیکمردان
 حاضر و خوانندگان ارجمند که ودیعت جان شیرین در نوبت دارند سلامت و مزید توفیق و سعادت
 مسئلت کند که *إِنَّهُ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ*.

احمدعلی رجایی بخارایی

مشهد، مرداد ۱۳۴۰ هـ ش

ابدال، اولیاءالله

ابدال، جمع یدل است یعنی کسی که مدلل شده و ائیت و شخصیت او بر اثر عنایت حق و تربیت پیر و دوام ریاضت تبدیل یافته و وجود ملکی فانی او ملکوتی و باقی گردیده باشد.

فرهنگ نفیسی، چنین می‌نویسد که مراد از ابدال، مردمانی هستند سخت بزرگوار تا آنجا که گویند علت بقای عالم، وجود آنهاست و عده آنها به قولی هفتاد نفر است، چهل نفر از شام و سی نفر از سایر نقاط که چون یکی بمیرد دیگری به جای او مقرر می‌گردد.^۱

در اصطلاحات فتوحات المکیة ابن عربی، ابدال به لفظ یدلاء آمده و هفت نفر دانسته شده و اوتاد چهار نفر و نقبا سیمصد نفر. در باره ابدال چنین می‌نویسد:

«الْیُدْلَاءُ هُمْ سَبْعَةٌ وَ مَنْ سَافَرَ مِنَ الْقَوْمِ عَنْ مَوْضِعِهِ وَ تَرَكَ جَسَدًا عَلٰی صَوْرَتِهِ حَتّٰی لَا یَعْرِفَ اَحَدٌ اَنَّهُ فُقِدَ، فَذٰلِكَ هُوَ الْیُدْلُ لِاَعْيَرٍ وَ هُمْ عَلٰی قَلْبِ اِبْرَاهِیْمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ.»^۲

ابو ابراهیم بخاری، در این باره چنین می‌نویسد:

«در اخبار آمده است که هیچ وقت این امت از چهارصد مرد ابدال خالی نباشند و از این چهارصد، چهل مرد اوتادند یعنی میخهای زمینند؛ چنان که خدای کوهها را میخ زمین خواند و گفت والجبال اوتادا، اگر کوهها نیستندی، زمین را آرام نبودی، و اگر این اوتاد نیستندی، از شسومی معصیت عاصیان، عالم خراب گشتی. از این چهل، چهار نقبا اند و از این چهار، یکی قطب است. و سلامتی کافران از برکت مؤمنان است و سلامتی عامه از برکت ابدال است و سلامتی ابدال از برکت اوتاد است و سلامتی اوتاد از برکت نقبا است و سلامتی نقبا از برکت قطب است و چون قطب بمیرد، یکی را از نقبا به جای او رسانند و چون از نقبا یکی بمیرد، یکی را از اوتاد به جای او رسانند و چون از

۱. نقل به معنی از: فرهنگ نفیسی، ص ۶۳.

۲. ابن عربی، اصطلاحات فتوحات المکیه، ص ۳.

اوتاد یکی بمیرد، از ابدال یکی را به جای او رسانند و چون از ابدال یکی بمیرد، یکی را از نیکمردان به جای او رسانند. به این معنی ودایع حَقَد در میان خلق که خلق را خدای^۱ به برکت ایشان نگاه می‌دارد.»^۲

هُجُوْبِرَى، ابدال را چهل و اوتاد را چهار و نقبا را سه می‌داند، بدین شرح:
 «اما آنچه اهل خَلّ و عُقْدند و سرهنگان در گاه حق جَلّ جلاله سببند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را اَبْرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرند که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند.»^۳
 در قوت القلوب، غالباً ابدال در معنی مردان حق و پارسایان آورده شده است و با وصفی که از آنان کرده و صفاتی که برایشان برشمرده است، هر کسی می‌تواند با رعایت آن آداب و داشتن آن صفات، در زمره ابدال درآید و این عنوان، به مردانی معدود - آن‌گونه که ذکرش گذشت - اختصاص و انحصار ندارد. چنان‌که در صفات ابدال گوید:

«و مِنْ صِفَةِ الْأَبْدَالِ أَنْ يَكُونَ أَكْلَهُمْ فَاقَةً وَ نَوْمُهُمْ غَبَةً وَ كَلَامُهُمْ ضَرُورَةً»^۴
 ایضاً: «وَ كَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ يَقُولُ: اجْتَمَعَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي هَذِهِ الْجِصَالِ الْارْبَعِ وَ بِهَا صَارَ الْأَبْدَالُ أَبْدَالًا: إِخْصَاصُ الْبُلُوغِ وَ الصَّمْتُ وَ اغْتِزَالُ الْخَلْقِ وَ سَهْرُ اللَّيْلِ.»^۵
 جای دیگر، از قون یکی از ابدال، ننگریستن به غافلان و لشنیدن سسخن جاهلان و معامله ناکردن با لافزنان و بی‌حقیقتان را شرط حضور همیشگی، دل در پیشگاه حق می‌داند و ضمن آن، نشان می‌دهد که عمل بدین سخنان کار هر کس نیست:

«وَ قَدْ قَالَ بَعْضُ هَذِهِ الطَّائِفَةِ مِنَ الصَّالِحِينَ: قُلْتُ لِبَعْضِ الْأَبْدَالِ الْمُتَقَطِّعِينَ عَنِ الْخَلْقِ كَيْفَ الطَّرِيقَ إِلَى التَّحْقِيقِ؟ وَ قَالَ مَرَّةً قُلْتُ لَهُ ذَلِكُنِي عَلَى عَمَلٍ أَعْمَلُهُ أَجِدُ فِيهِ قَلْبِي مَعَ اللَّهِ تَمَالِي فِي كُلِّ وَاقْتٍ عَلَى الدَّوَامِ. فَقَالَ لَا تَنْظُرْ إِلَى الْخَلْقِ فَإِنَّ النَّظَرَ إِلَيْهِمْ ظَلَمَةٌ. قُلْتُ: لَا يُدْ لِي مِنْ ذَلِكَ. قَالَ فَلَا تَسْمَعُ كَلَامَهُمْ فَإِنَّ كَلَامَهُمْ قَسْوَةٌ. قُلْتُ: لَا يُدْ لِي مِنْ ذَلِكَ. قَالَ فَلَا تُعَامِلَهُمْ فَإِنَّ مُعَامَلَتَهُمْ وَخْشَةٌ. قُلْتُ: أَنَا بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يُدْ مِنْ مُعَامَلَتِهِمْ. قَالَ فَلَا تُسْكُنِ إِلَيْهِمْ فَإِنَّ السُّكُونَ إِلَيْهِمْ هَلَاكَةٌ. قُلْتُ: هَذِهِ الْهَلَاكَةُ فَقَالَ يَا هَذَا أَتَنْظُرُ إِلَى الْغَافِلِينَ وَ تَسْمَعُ كَلَامَ الْجَاهِلِينَ وَ تُعَامِلُ الْبَطَالِينَ وَ تَرِيدُ أَنْ تَجِدَ قَلْبَكَ

۳. ابو ابراهیم بخاری، شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۶.

۴. هُجُوْبِرَى، كشف المحجوب، ص ۲۶۹.

۵. ابو طالب مکی، قوت القلوب، ج ۱، ص ۲۰۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۰۰.

مع الله عزوجل على الذوام؟ هذا ما لا يكون.^۷

سخن قابل تأملی هم ضمن بیان علامات حسن اسلام انسان و محبت خداوند دارد:
«و يُقَالُ إِنَّ أبدالَ كُلِّ قَرْنٍ عَلَى قَرْنٍ زَمَانِهِمْ وَ هِيَ كُلُّ قَرْنٍ سَابِقُونَ وَ مُقَرَّبُونَ. وَ تَالَ بَعْضُ أَهْلِ التَّفْسِيرِ فِي قَوْلِهِ تَمَالَى (لَتُرَكَّبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ) قَالَ: لَتُرَكَّبُنَّ فِي كُلِّ قَرْنٍ فِي طَبَقَةٍ مِنَ النَّاسِ عَلَى حَالٍ لَمْ يَكُونُوا عَلَيْهِ.»^۸

در بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین که احتمالاً در قرن پنجم هجری تألیف شده و تحریری از سال پانصد و چهل و سه آن در دست است، آنچه دربارهٔ ابدال آمده با قوت القلوب که اثری از قرن چهارم هجری است هماهنگی دارد، و تصور می‌رود کلمهٔ «ابدال» که در آغاز به معنی مردان خاص ممنوع حق بوده است، بعداً توسع و تممیم یافته و به هر مرد خدا و بسامان و پارسا اطلاق شده است و غالباً نیز به سیاق بسیاری از جمعهای عربی، در نقل به فارسی، در معنی مفرد به کار رفته. از جمله:

«مردی بود از ابدالان به طرسوس، مر او را عبدالله بن مانك گفتندی... هم از جملهٔ ابدالان بود.»^۹

«علی بن ابی طالب را رضی الله عنه پرسیدند که: ابدالان کجا نشینند.»^{۱۰}

«حکایت کنند که عامرین قیس مردی بود از ابدالان مستجاب الدعوه.»^{۱۱}

دربارهٔ تعداد این مردان، ضمن داستان درازی از قول محمد بن احمد عابدی که به واسطهٔ عبدالله بن مانك طرسوسی نقل شده، آمده است که او از خضر می‌پرسد:
«ولئیی و ابدالی که اندر زمین است تو ایشان را شناسی؟ گفتا: بلی شناسم که نام ایشان نوشته است.»

«و دیدار^{۱۲} است که ایشان چند تنند و چون توان دانست ایشان را؟ و قصهٔ ایشان بگویی.
«گفت: چون پیامبر صلی الله علیه و سلم از این جهان بیرون شد، زمین به خدای تعالی بنالید، گفت: ماندم تا قیامت که بیش قدم پیامبر بر من نیاید. حق تعالی به زمین وحی کرد که من اندر زمین مردانی آفرینم که دلهای ایشان مانند دل پیامبران بود. گفتم: چند تنند؟ گفت: سیصد تنند که

۷. همان، ج ۱، ص ۲۰۵.

۸. همان، ج ۲، ص ۲۸۷.

۹. بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین، به تصحیح احمد علی رجایی، ص ۱۳۶.

۱۰. همان، ص ۱۳۹.

۱۱. همان، ص ۱۴۰.

۱۲. در معنی «دیدار» به کار رفته است و نظایر فراوان دارد.

ایشان را ابدال خوانند، و هفتاد تنند که ایشان را اوتاد خوانند، که ایشان میخ زمینند، و چهل تن دیگرند که ایشان را نُجَبَا خوانند، و ده تنند که ایشان را نُقَبَا خوانند، و هفت تنند که ایشان را عُرُفَا خوانند، و سه تنند که ایشان را مختاران خوانند، و یک تن است که مر او را غوث خوانند. چون غوث را مرگ آید، از این سه تن، یک تن را به پایگاه او رسانیده باشند، و از آن هفت تن، یکی را به پایگاه او رسانیده باشند، و از آن ده تن، یکی را به پایگاه این هفت تن رسانیده باشند، و از آن چهل، یکی را به پایگاه این ده تن رسانیده باشند، و از آن هفتاد تن، یکی را به پایگاه این چهل رسانیده باشند، و از آن سیصد تن، یکی را به پایگاه این هفتاد تن رسانیده باشند، و از همه جهان، یک تن را به پایگاه این سیصد تن رسانیده باشند. همچنین جهان از ایشان خالی نباشد تا به قیامت.»^{۱۳}

سخن حسن بصری در باره ابدال نیز خواندنی است:

«اگر نه ابدالاتدی بر روی زمین سبج گرفته^{۱۴}، اکنون خلق همه تباه شدندی. و اگر نه عالمانندی انتر میان امت، کنون همه خلق چون ستوران گشتندی. و اگر نه سلطاناندی میان خلق، یک دیگر را بخوردندی. و اگر نه ابلهاندی، کنون دنیا ویران شدستی... خدای تعالی، این قوم را به سبب صلاح خلق می‌دارد.»^{۱۵}

قطب‌الدین منصور عبادی نیز، بی‌ذکر نام، از کسانی یاد می‌کند که قوام عالم بدیشان است:

«و مصطفی علیه السلام گفته است که: پیوسته در میان آدمیان، سیصد و اندکس باشند که قوام عالم بدیشان باشد و راحت و رحمت از آسمان بر زمینیان از برکت ایشان رسد.»^{۱۶}

شیخ الاسلام احمد جام نامقی، ملقب به ژنده‌پیل، در مفتاح‌النجاة که اثری از سال ۵۲۲ هـ است، در باب هفتم که عنوان آن «انتر بیان کردن راه صدیقان و ابدالان و صفت ارباب حقیقت»

۱۳- همان، ص ۱۳۶ - ۱۳۸.

۱۴- سبج گرفتن، به معنی اقامتگاه گزیدن است. چنان که در شاهنامه (چاپ بروخیم، جلد ۷، ص ۲۱۲۵ - ۲۱۲۶) ضمن داستان بهرام گور یا براهام جهودی آمده است:

گر امشب بدین خانه یابم سبج نباشد کسی را ز من هیچ رنج
براهام گفتا کزین در مرنج بگویش که ایتر نیابی سبج.

در زین‌الخبار (چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۱۰۲) هم این ترکیب به صورت «سبج گرفتن» آمده است که ظاهراً صحیح آن همان «سبج گرفتن» است: «پس عثمان، مر امیر بن احمد را به خراسان فرستاد و او معمور بن سفیان الیشکری را بفرستاد تا بر قندز مرو نماز کرد و چند گاه امیر به خراسان بماند و سبج گرفتن خانهای مردمان مر لشکری را او رسم آورد.» ایضاً این ترکیب را در ترجمه تفسیر طبری (ص ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۲۹۲) و در کشف‌الاسرار میبدی ج ۷، ص ۳۰۴ می‌توان دید.

۱۵- بستان المارغین و تحفة المریدین، ص ۱۴۰.

۱۶- عبادی، التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۳۵.

است، حدیثی دربارهٔ ابدال از پیغمبر اکرم آورده است بدین شرح:

«قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ بُدْلَاءَ أُمَّتِي لَمْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِكَثْرَةِ صَلَوةٍ وَلَا صِيَامٍ. وَلَكِنْ دَخَلُوهَا بِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَخَاوَةِ النَّفْسِ. وَ الرَّحْمَةُ بِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ.»^{۱۷} پارسی خبر چنین باشد که رسول علیه السلام، می‌گوید: به درستی که ابدالان امت من در بهشت شوند، نه به بسیاری نماز و روزه، بلکه به بهشت شوند به رحمت خدای عزوجل و به جوانمردی که در تن ایشان نهاده باشد و به رحمت و شفقتی که ایشان را باشد بر خلق خدای عزوجل؛^{۱۸} خاصه بر مسلمانان.

هم شیخ احمد جام، در کتاب دیگرش *انس التائبین و صراط الله المبین*، ضمن باب نوزدهم، دربارهٔ ابدال سختی دارد که از نظر درجه و مقام این مردان راه حق، قابل تأمل است. زیرا آنان را پیش از همه و پس از پیامبران قرار داده است. علاوه بر این، از نظر تشبیه و تحلیل نیز، عبارات آن سخت زیباست:

«... ان مرد دهقان که آب و زمین و تخم و گاو و اسباب آن ساخته دارد، او را به هر روز وقت بهار است و هر ساعتی نو کاری دارد. اگر يك ساعت بیاساید، گوید: آه، دریغ! که روزگار بهردم. در حسرت آن يك ساعت باشد که از وی درگذشته باشد.

«اولیای خدای عزوجل، بر درگاه او روزگار همچنین گذارند، و نظر و فضل و رحمت همچنان به دل اولیای او می‌آید که بدین چیزها و به دل مؤمنان می‌رسد. زیرا که این همه چیزها طفیل آدمیانند و جملهٔ آدمیان، طفیل مؤمنانند و جملهٔ مؤمنان، طفیل اولیایند و اولیا، جمله طفیل ابدالانند و ابدالان، جمله طفیل پیغمبرانند.»^{۱۹}

دگر بقیهٔ ابدال شیخ امین الدین که بمن همت او کارهای بسته گشاد^{۲۰}

۱۷. قسمت اخیر این حدیث، در *احیاء علوم الدین* (ج ۳، ص ۲۴۰) بدین صورت آمده است: «... بِصَلَاةٍ وَلَا صِيَامٍ. وَلَكِنْ دَخَلُوهَا بِسَخَاوَةِ الْأَنْفُسِ.» (نقل از *تلیقات مفتاح النجاة*، به تصحیح علی فاضل، ص ۲۰۹).

۱۸. احمد جام، *مفتاح النجاة*، ص ۱۷۳.

۱۹. احمد جام، *انس التائبین*، به تصحیح علی فاضل، ص ۲۴۷. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: کشف الاسرار و عتق الابرار، ج ۱، ص ۲۰۴؛ و ج ۳، ص ۶۵؛ *حلیة الاولیا*، ج ۱، ص ۸-۹؛ *تاریخ دمشق* ابن عساکر، ج ۱، ص ۵۹؛ *گلشن راز*، ص ۲۸۳؛ *شرح قصص محیی الدین عربی*، ص ۲۳؛ *شرح متنوی*، جزء نخستین از دفتر اول، ص ۱۲۹.

۲۰. دیوان حافظ، ص ۳۶۳.



اختیار

اختیار، به معنی حق و قدرت برگزیدن و انجام دادن امور مطابق دلخواه است. اما برای صوفی که در برابر حق، برای خود، بودی و وجودی قایل نیست، این اختیار، مفهومی ندارد و اختیار او، آن است که واجب‌الوجود اختیار کرده باشد. حافظ می‌گوید:

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم
در پس این طوطی صغتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خارم اگر گل چمن آرایی هست که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم^۱

هجویری، در باب «اختیار» چنین می‌نویسد:

«به اختیار آن خواهند که اختیار کند مر اختیار حق را بر اختیار خود؛ یعنی بدانچه حق تعالی مر ایشان را اختیار کردست از خیر و شر، پسندکار باشند. و اختیار کردن بنده مر اختیار حق تعالی را هم به اختیار حق بود، که اگر نه آن بود که حق تعالی ورا بی‌اختیاری اختیار کردی، وی اختیار خود فرو - نگذاشتی. و از ابویزید (رض) پرسیدند که امیر که باشد. گفت: آن که ورا اختیار نمانده باشد و اختیار حق، وی را اختیار گشته باشد. و از جنید (رض) می‌آید که وقتی وی را تب آمد، گفت: بار خدایا مرا عافیت ده. به سرش ندا آمد که تو کیستی که در ملک من سخن گویی و اختیار کنی؟ من تدبیر ملک خود بهتر از تو دانم. تو اختیار من اختیار کن نه خود را به اختیار خود پدیدار کن.»^۲ اما غیر از این تأویل صوفیانه، اختیار، از لحاظ فلسفی نیز معنی و بحثی دارد که با مطالعه اشعار مولانا و حافظ، روشن می‌شود. مراد، همین اختیار فلسفی است که برابر «چیر» استعمال شده است.

۱. دیوان حافظ، ص ۲۶۲.

۲. کشف‌المحجوب، ص ۵۰۳.

مسئلهٔ جبر و اختیار، از مسائلی است که قرن‌ها فکر بشر را به خود مشغول داشته و هنوز آن طور که باید حل نشده است.

آنان که پیرو جبرند، استدلال می‌کنند که انسان، در بود و وجود، از خود اختیاری ندارد و هیچ کس، هرگز به میل خویش پای به جهان ننهاد و نمی‌نهد. همچنین رفتن انسان از این جهان نیز به میل او نیست، و در این امد و شد، مجبور است. بنابراین، در حیاتی که آغاز و انجام آن جبر است، اختیار، جایی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، بین دو جبر، اختیار معقول نیست. از طرف دیگر، ساختمان جسمی و مشخصات روحی افراد که با موضوع ارث و نژاد و محیط و مسائلی از این قبیل بستگی دارد، اوضاع و احوالی به وجود می‌آورد که ارادهٔ انسان مطلقاً نمی‌تواند در آنها دخالت داشته باشد. علاوه بر این، در امور تکوینی، چون نظم سلسلهٔ اعصاب و عکس‌العملهای غریزی، نیز بشر کوچک‌ترین دست و تصرف و اختیاری ندارد و محکوم حکم آفریننده است.

پیروان اختیار، استدلال می‌کنند که اگر انسان، در زندگی و مرگ و اعمال غریزی، از خود اختیاری ندارد، دلیل بر این نیست که در هیچ کاری اختیار نداشته باشد، و اصولاً اختیار، نسبت به اعمال ارادی بشر قابل اطلاق است و آنچه از تحت ارادهٔ ما خارج باشد، قابل طرح و بحث نیست.

عده‌ای دیگر، از نظر مذهبی به موضوع می‌نگرند و عقیده دارند که بحث انبیا و تکلیف‌هایی که برای بشر در مذاهب تعیین شده، و حلال و حرام و واجب و مستحب و نتایج رعایت یا عدم رعایت آنها که ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ است، همه مبتنی بر اختیار و فرع آن است.

برخی، با تکیه کردن به جنبهٔ منهبی مسئله، اظهار می‌دارند که جبر و اختیار، در حقیقت، حالانی است که بر انسان می‌گذرد. به خصوص، کسی که خدا را نه بر حسب عادت، بلکه عاشقانه می‌پرستد، خالی از حالات مختلف نمی‌تواند باشد. گاه قدرت انجام دادن فعلی را در خود می‌بیند و گاه خود را در معشوق، فانی و انجام دادن هر فعلی را منوط به ارادهٔ او می‌داند، و این که در قرآن گاهی صحبت از جبر و عدم اختیار انسان شده، از باب عجز بشری و مربوط به حالت فانی اوست، و آن‌جا که سخن از اختیار است، ناظر به حال حضور می‌باشد. پس در حقیقت، تناقضی در اصل موضوع نیست، بلکه مربوط به اختلاف دو حالت است.

اما از امر بین‌الامرین و جوابیهایی که پیغمبر اکرم و ائمه در بارهٔ جبر و اختیار داده‌اند محسوس است که جوابها اولاً به اعتبار مسائل و حالت گوینده و ثانیاً به اعتبار استعداد پرسنده بوده است، و مراد این است که انسان به همان اندازه که از وجود بهره‌مند است، صفات خداوند هم، مانند اختیار و علم و اراده، در او هست، ولی در انسان، اختیار و علم و اراده، محدود است. یعنی مثل خدا اختیار مطلق ندارد، ولی مثل جوب، مجبور مطلق هم نیست.

اما آن که حافظ در شعر ذیل از «کاسب» نام می‌برد:

می‌خور که عاشقی نمبه کسب است و اختیار این موهبت رسید زمیراث فطرت^۳
 مراد از کسب، عقیده ابوالحسن اشعری است که می‌خواسته بین خیریه و قلیزیه (منکرین قدر) راه ثالثی باز و به عقیده خود رفع اختلاف کند. اشعری می‌گوید که کلیه اعمال به خلق الهی است و قدرت حادث، یعنی قدرت انسانی، کافی برای فعل نیست. ولی وجود داعی به فعل در انسان، عادتاً متجر به این می‌شود که قدرت قدیم، یعنی قدرت خداوند، متعلق به ایجاد فعل می‌گردد و فعل و عمل بر دست انسان جاری می‌گردد. به عبارت دیگر، تقاضای فعل از بشر و موجد فعل خداست. یعنی فعل، بر دست انسان جاری می‌شود، در حالی که مجبور نیست. بنابراین، بشر کاسب است، نه مجبور و نه مختار.

در خلاصه شرح تشریح راجع به «کاسب»، تعریفات و توجیهاات مختلف آمده که از جمله آنهاست: «هر فعل که از قدرت قدیم آید، آن را خلق خوانند و هر فعلی که از قدرت محدث آید، آن را کسب خوانند، پس، حق تعالی خالق است به حقیقت و بنده کاسب است به حقیقت...»
 «و گروهی گفتند که خالق آن بود که از عدم به وجود آورد، و کاسب آن بود که از عدم به وجود نتواند آوردن و نیاورد، از بهر این گفتیم که خالق افعال ما خداوند عزوجل است که از عدم به وجود آورنده فعل ما وی است تعالی و تقدس و مبر همان فعل را ما کاسب باشیم و حق تعالی و تقدس خالق باشد، و این را مسئله «فعل بین فاعلین» گویند...»

«فاما مختار بندگان، آن است که مجبور نیست؛ چون درختی که باد او را بجنباند یا سنگی که از کوه فرود افتد. و لیکن مختارند بدان معنی که امر کرده است و نهی کرده است و امر بر وی واجب است و نهی واجب است. باز وقت فعل، چون بنده خواهد که از امر و نهی یکی بکند، آن خواست فعل و اختیار وی بدان فعل، حق تعالی بیافریند اندر سر و باطن وی، در وقت، فعل به وجود آید. همچنان که به اندام ظاهر چون کاری کند، آن حرکت فعل اندر وی خدای عزوجل بیافریند. جمله مذهب ما این است که یاد کردیم که بنده، کاسب است اقوال را به زبان و افعال را به جوارح و فکرت را و تصور را به قلب، و این همه را خالق خدای است عزوجل.»^۴

امام محمد غزالی هم درباره «کاسب» سخنی دارد که با همه ایجاز گویاست:

«... چون ایزد تعالی آنچه کند قدرت وی در بند هیچ چیز نیست بیرون وی، آن را اختراع گفتند. و چون آدمی نه چنین بود و نه چنان - که قدرت و ارادت وی به اسبابی دیگر تعلق دارد که آن

۳. دیوان حافظ، ص ۲۱۳.

۴. شرح تشریح، ص ۱۰۴ - ۱۰۷.

نه به دست وی بود - فعل وی، مانند فعل خدای تعالی نبود تا آن را خلق و اختراع گویند. و چون وی محل قدرت و ارادت بود که به ضرورت در وی می‌آفرینند، مانند درخت نبود تا فصل وی را اختصار محض گویند، بل قسمتی دیگر بود، وی را نام دیگر طلب کردند و آن را کسب گفتند. و از این جمله معلوم شد که اگر چه ظاهر کار آدمی به اختیار وی است، ولیکن خود در نفس اختیار خویش مضطر است؛ اگر خواهد و اگر نخواهد. پس به دست وی چیزی نیست.»^۵

چون این بحث مجدداً مطرح می‌گردد، این‌جا از تفصیل بیشتر، صرف نظر می‌شود. آقای جلال همایی، در ذیل مصباح‌الهدایه، بحث جامعی در باب جبر و اختیار کرده‌اند که برای مزید اطلاع، عیناً نقل می‌شود:

«مسئله جبر و تفویض و فرص امر بین‌الامرین، به عقیده نگارنده، مطلبی است ساده. اما به حدی اوهام و الفاظ گوناگون، پیرامین این بحث را گرفته که اصل مطلب فراموش شده و از میان رفته است؛ تا جایی که جمعی از علما آن را از مسائل لاینحل شمرده و سادگی آن را نمی‌خواهند یا نمی‌توانند باور کنند. و حال آن‌که اگر معنی حقیقی جبر و اختیار و روح عقیده اشعریان جبری و معتزلیان تفویضی را درست دریافته باشیم و شان نزول حدیث حضرت صادق علیه‌السلام را بدانیم، معنی امر بین امرین، به خوبی واضح و آشکار می‌شود.

«ما، به قدری که در خور این حواشی است، این معنی را توضیح می‌دهیم و تا ممکن باشد، از اصطلاحات پیچیده فلسفه و کلام و نقل اقوال و قیل و قالهای لاطال که جز کم کردن راه سودی نذارد، خودداری می‌کنیم.

«معنی لغوی تفویض، اختیار دادن و واگذار کردن کار است به کسی و در اصطلاح، مراد این است که بشر، در افعال ارادی خود، اختیار تام دارد و هر کاری مخلوق قدرت و اراده اوست. پس بحث جبر و اختیار، مخصوص است به افعال ارادی بشر. اما امور تکوینی، مانند کوتاهی و بلندی قامت شخص و همچنین حرکات و افعال غیر ارادی - از قبیل حرکت نبض و حرکت دست مرتعش و حرکت پلک چشم در موقع احساس خطر - و همچنین هر چیزی که مبداء طبیعت کلیه یا طباع جزئیه باشد، به اتفاق همه آرباب مذاهب، از تحت قدرت و اختیار بشر خارج و مخصوص اراده و مشیت الهی است. پس این گونه امور، از محل بحث خارج می‌شود. اما فرض امر بین امرین، در مقابل عقیده جبر محض و تفویض محض است. ابوالحسن اشعری و پیروان او، چنین می‌گویند که قدرت و اراده انسانی، به هیچ‌وجه در وجود افعال ارادی او مؤثر نیست و این که می‌بینیم افعال ما مسبوق به قدرت و اراده ماست و فعل، بعد از خواستن و توانستن وجود می‌گیرد، نه از این جهت

است که اراده ما در وجود فعل مؤثر باشد، بلکه فعل مخلوق خداست. عاده‌الله بر این جاری شده که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و اراده ایشان خلق و ایجاد کند. پس افعال بشر، خواه افعال مباشرت باشد - مانند حرکت دادن دست - و خواه افعال تولیدی که از فعل دیگر متولد می‌شود - مثل حرکت کلید و عصا که مترتب بر حرکت دست می‌باشد، همگی مخلوق خدا و ابداع و احداث خالق است و در عموم کارها، فقط نسبت کسب به بشر داده می‌شود. و معنی کسب این است که قدرت و اراده بشر، مقارن با قدرت و اراده خالق می‌گردد، بدون این که اثری در وجود و عدم فعل داشته باشد. پس گویند فرق است ما بین قیام شیء به شیء و صدور شیء از شیء. افعال بشر، قایم است به بشر و صادر از خالق بشر. چنان که سفیدی قایم است به جسم سفید، اما خالق و موجد سفیدی خداست. این است عقیده گروهی از اشاعره که از آن به جبر عبارت کنند و برای اثبات این عقیده، از آیات قرآنی و احادیث مأثوره و همچنین از اوهام و تخیلات خویش، ادله عقلیه و سمعیه فراوان آورند.

«و چون اعتراض کنی که با فرض جبر محض، از چه جهت در آیات قرآن بسیار جای نسبت افعال را به بندگان داده است؛ از جمله: مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ و مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا؛ كُلُّ امْرِيءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ؛ مَنْ عَمِلْ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا وَمِثْلَهَا؛ ذَلِكَ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ؛ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا؛ لَهَا مَا كَسَبَتْ و عَلَيَّهَا مَا اكْتَسَبَتْ؛ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ و امثال این آیات، و همچنین در اخبار مأثوره بلکه در عرف محاوره و وجدان شخصی کارها را به خود مردم منسوب می‌کنند، و نیز از چه رو خداوند بندگان مجبور را تکلیف و عذاب و عقاب می‌کند، و نیز چگونه فعل قبیح از خدا صادر می‌شود و مدح صوابکار و خطاکار از چه جهت است؟ در جواب این اشکالها، اخبار و آیات معارض می‌آورند که در آنها نسبت افعال به خداوند داده شده است؛ از قبیل آیاتی که مؤلف این کتاب در متن آورده (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ و مَا تَعْمَلُونَ، مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ و يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) و نیز می‌گویند که هر کجا نسبت فعل به عباد داده شده، بر سبیل نسبت کسب و قیام است نه صدور و ایجاد، و ستایش و نکوهش اشخاص در افعالشان به واسطه مباشرت کسب و مقارنه فعل است، و این که خداوند بندگان خود را تکلیف می‌کند و ثواب و عقاب، برای این است که مملوك اویند و مالك در مملوك خود هر نوع تصرفی کند، کسی را حق چون و چرا نیست و عقل بشر از درك حکم و مصالح افعال الهی قاصر است. اما صدور فعل قبیح از خالق، گویند بر فرض که حسن و قبح در افعال مسلم باشد، خداوند خالق امر قبیح است نه فاعل مباشرت فعل قبیح. این بود خلاصه‌ای از سخنان اشعریان.

«اما معتزله، گروهی درست بر ضد عقیده اشاعره معتقدند که قدرت و اراده خدا در مورد افعال اختیاری بشر، به هیچوجه مؤثر نیست، بلکه تنها نیروی توانایی و خواست بشر، موجد و خالق افعال

ارادی اوست؛ هم در فعل مباشر و هم در افعال تولیدی، و برخی از معتزله گویند که مجموع دو قدرت، یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند بشر، سبب نام وجود فعل می‌شود و هر يك از این دو قدرت، به تنهایی سبب ناقص فعل است. و شاید گفتار پیغمبر (ص): *الْقَدْرِيَّةُ مَجْسُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ* متوجه به عقیده این گروه باشد که مانند تنویه، برای تکوین افعال، دو مبدأ قایلند، و شیخ محمود شبستری در گلشن راز به همین حدیث نظر دارد که می‌گوید:

هر آن کس را که منزه غیر جبر است نبی فرمود که مانند جبر است
 «اما اشعری و معتزلی، هر دو، این حدیث را در رد یکدیگر دلیل می‌آورند. با این مقدمات، خوب معلوم می‌شود که مقصود از امر بین امرین چیست و این عقیده، حد متوسط مابین کدام دو عقیده است. مقصود این است که اعمال و افعال ارادی انسان، نه جبر محض است که اشعری می‌گوید و نه تفویض محض که معتزلی معتقد است، بلکه به قول مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه: *أَلْفَعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَهُوَ فَعْلُنَا*، فعل اختیاری، آن را می‌گویند که مسبوق باشد به مبادی چهارگانه، یعنی حیات و علم و قدرت و اراده. و اعمال ارادی بشر اختیاری است، زیرا مسبوق به این مبادی است. اما خود این مبادی، یعنی وجود چهار قوه، معلول اسباب و علل و عوامل دیگری است که در زیر فرمان اختیار بشر نیست.

«و به عبارت دیگر، قدرت و اراده انسان، جزوی است از عوامل وقوع فعل و حلقه‌ای است از سلسله اسباب نامحصور. و سر حلقه این سلسله، یعنی علت اولی و علت العلیل، ذات واجب الوجود است، و حلقه‌های دیگر این سلسله که سابق و مؤثر در ایجاد حیات و قوه علم و اراده و قدرت انسان است، به هیچ وجه در تحت اراده و قدرت و اختیار انسان نیست. و از این جهت، اختیار بشر با جبر آمیخته و اعمال او امر بین امرین است. این که گفتیم یک جهت آمیزش اختیار با جبر بود، یعنی جبر سابق بر اختیار، و از جهت دیگر نیز جبر لاحق به فعل داریم به این سبب که چون مبادی قریب فعل وجود گرفت و تمام اسباب که نمودار اختیار است فراهم گشت، وجود فعل واجب می‌شود. زیرا که تا چیزی وجوب پیدا نکند، وجود نمی‌گیرد. و این قضیه، از مسلمات فلسفه است که *الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ مَا لَمْ يُوَجَدْ*. پس اختیار فعل و فراهم کردن اسباب آن، در معنی ایجاد علت و مستلزم وجود معلول است. چنان که شخصی خود را از بام فرو می‌اندازد، تا خود را از بالا به زیر نیفتانده، اختیار فعل به دست اوست. اما همین که خود را پرت کرد، دیگر عنان اختیار از دست او بیرون می‌رود و خواه ناخواه به ناموس جاذبه و میل انتقال به مرکز زمین خواهد خورد. این گونه جبر نیز منافی با اختیار نیست و مراد حکما و متکلمان از این دو قضیه مشهور: *أَلْوَجُوبُ بِالْإِخْتِيَارِ لَا يُنَافِي الْإِخْتِيَارَ*، و *الْإِخْتِيَارُ بِالْإِخْتِيَارِ لَا يُنَافِي الْإِخْتِيَارَ*، مراد، همین وجوب، یعنی جبر لاحق به فعل است.

«پس اختیار بشر، حلقه متوسطی است محدود میان یک سلسله اسباب و علل و معلول که اختیار

انها به دست انسان نیست و پیش و پس این حلقه را دو رشته به هم پیوسته جبر گرفته و گرداگرد اختیار بشر را مشیت و اراده ازل و ناموس کلی طبیعی خط کشیده و حدود آن را به همان يك حلقه متوسط محدود ساخته است. و از این رو، افعال ارادی بشر را حالتی است مابین جبر و تفویض، و انسان در افعال خود مختار است، اما اگر خوب دقت کنی به نامی اختیار داد، و گرنه اختیار محض به دست او نیست و باید از بن دندان بگویی: لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلاَّ بِاللّهِ الْعَظِيمِ.

«در شرح مواقف (جلد ۸، مرصد ششم، ص ۱۶۵ به بعد) فصل مشبعی درباره جبر و تفویض دارد و قول اشاعره و معتزله و حکما و فلاسفه را نقل و عقیده ابوالحسن اشعری را که پیش گفتیم تأیید می کند و این عقیده را به حکما و امام الحرمین نسبت می دهد که می گویند افعال، به قدرت مخلوق، بر سبیل وجوب و امتناع تخلف واقع می شود. و محقق تفتازانی، در شرح مقاصد (ج ۲، ص ۱۳۵ به بعد) نیز شرح مفصل در این باره، با ایراد دلایل عقلی و سمعی هر فرقه، می نویسد و در خاتمه بحث می گوید: نَحْنُ نَقُولُ الْحَقُّ مَا قَالَ بَعْضُ أَئِمَّةِ الدِّينِ أَنَّهُ لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ وَ لَكِنَّ أَمْرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِذِ الْعَبَادِيُّ الْقَرِيْبَةُ عَلَى الْاِخْتِيَارِ وَ الْبَعِيْدَةُ عَلَى الْاِضْطِرَارِ فَالْاِنْسَانُ مُضْطَرٌّ فِي صُوْرَةِ الْمُخْتَارِ كَالْعَظِيمِ فِي يَدِ الْكَاتِبِ وَ الْوَتْدُ فِي شِقِّ الْحَائِطِ وَ فِي كَلَامِ بَعْضِ السُّقَلَاءِ قَالَ الْحَائِطُ لِيُوْتِدَ لِيَمْ تَشَقُّنِي فَقَالَ سَلْ مَنْ يَدْفُنِي.

«و محقق طوسی، در تجرید می گوید: وَالضَّرُوْرَةُ قَاضِيَةٌ بِاسْتِيَادِ اَعْمَالِنَا اِنِنَا. یعنی بدیهی است که حرکت دست مرتعش، با حرکت اختیاری فرق دارد. و ملا علی قوشجی، در شرح این جمله، کلمات شرح مقاصد و مواقف را تکرار کرده و خواجه را بیرو حکما و دسته ای از معتزله شمرده است که گویند قدرت بشر، به استقلال مؤثر در ایجاد افعال است، با این که عبارت خواجه اعم از این مدعاست؛ زیرا با امر بین امرین بلکه با نسبت فعل به عبد بر نحو قیام - که اشعریان می گویند - نیز منافات ندارد. وجه دیگر در تصور امر بین امرین، آن است که افعال و آثار و قوای انسان، تابع اصل وجود اوست. و گرنه، وجود آنها وجود شخصی اوست. وجود انسان، دو جنبه دارد: یکی جنبه ارتباط و اتصال به مبدأ خالق که مقام ظهور امر و قیام به مبدأ واجب قیوم است و اهل حکمت و عرفان از این جنبه به مقام امر و جنبه «يَلِي الرَّبِّ» عبارت کنند، و دیگر جنبه قیام به شخص مخلوق که از آن به مقام خلق و جنبه «يَلِي الْخَلْقَ» عبارت آورند، و مقام خلق منطوی و فانی در مقام امر باشد. اصطلاح «خلق» و «امر» مأخوذ است از آیه قرآن مجید در سوره اعراف: اَلَا لَه الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ. و همان طور که وجود شخص، در عین آن که هستی او قایم به شخص اوست قایم به وجود خالق قیوم است، همچنان علم و مشیت و قدرت و افعال و آثار او، در عین این که آثار و افعال اوست، آثار و افعال الهی است. پس افعال بشر، اختیار محض است در عین جبر و تسخیر به نحو بساطت نه به گونه ترکیب از جبر و تفویض. و این معنی، خود حقیقت امر بین امرین است. این توجیه را

مرحوم صدر المتألهین، ملاصدرای شیرازی (متوفی ۱۰۵۰) در شرح اصول کافی و اسفار و دیگر مؤلفات خود، و همچنین مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۳۹۰) در شرح دعای سبح و مؤلفات دیگرش، به شرح و تفصیل ذکر کرده‌اند.

«در نوشته‌های کامیل فلاماریون دانشمند مشهور فرانسوی (ولادت ۱۸۴۳، وفات ۱۹۲۵ م) دیدم که در باره جبر و اختیار و قضا و قدر و انکشاف و رؤیت حوادث قبل از وقوع، سخن رانده و الحق تا حدودی که ممکن است فکر یک نفر اروپایی به عمق این قبیل مسایل برسد کنجکاوی کرده و مسئله جبر و اختیار را به طریقی که مناسب با فکر و فلسفه اوست نزدیک به معنی امر بین امرین این طور حل کرده است که اعمال بشر نه جبر محض است و نه اختیار محض، بلکه هم در نتیجه اراده شخصی اوست و هم در نتیجه عوامل خارجی که در تحت اختیار او نیست. پس انسان در عمل آزادی دارد، اما آزادی او محدود و نسبی است و اراده او یک جزو است از اجزای علل و عواملی که در ایجاد حوادث مؤثرند، و اطلاع بر حوادث آینده و رؤیت یا انکشاف چیزی قبل از وقوع هم منافی با اراده و اختیار نیست. زیرا که می‌گوییم حوادث بالذات ممکن الوقوع است نه حتمی الوقوع، و واقع شدن فلان حادثه را قبلاً از این جهت می‌بینیم که اراده و قدرت و اختیار فعل و اسباب و عوامل دیگر وجود خواهد گرفت و آن حادثه حتماً اتفاق خواهد افتاد. پس نتیجه وقوع فعل که مسبوق به اختیار بشر است، بر شخص روشن‌بین، پیش از وقوع کشف می‌شود. و این انکشاف که دلیل وقوع حتمی حادثه است، با این معنی منافات ندارد که خود واقعه با اختیار اتفاق افتاده باشد.

«کفاره طول کلام را به نقل چند بیت شیرین از مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴ - ۶۸۲) که در باره جبر و اختیار، شیواترین و یخته‌ترین بیان است، کام خوانندگان را شیرین می‌کنیم.

حمله‌مان از باد باشد دم به دم
جان فدای آن که ناپیداست باد
عاجز و بسته چو کودک در شکم
گاه نقش شادی و گه غم کند
گفت ایزد ما ز مهیت از ز مهیت
ما کمان و تیراندازش خداست
ذکر جباری برای زاری است
خجلت ما شد دلیل اختیار
وین دریغ و خجلت و ازرم چیست
قدرت خود را همی بینی عیان

ما همه شیران ولی شیر علم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد
نقش باشد پیش نقاش و قلم
گاه نقش دیو و گه آدم کند
تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
گر بیرانیم تیر آن نی ز ماست
این نه جبر این معنی جباری است
زاری ما شد دلیل اضطرار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
در هر آن کاری که می‌لستت بدان

دهران کاری که میلت نیست و خواست	اندر آن جبری شوی کاین از خداست
دست کو لرزان بود از ارتعاش	وان که دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش	مرتعش را کی پشیمان دیدیش

«ناگفته نگذیریم که اساس و مبنای عقیده اشعری تقریباً در قرن اول هجری وجود گرفت، اما فرقه‌ای که دارای این عقیده بودند، در حدود دو قرن به نام ارباب حدیث شهرت داشتند و در اواخر سده سوم یا اوایل قرن چهارم به نام فرقه اشعری معروف شدند. و علت این اشتهاق آن شد که متکلم نامدار ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، متوفی ۳۳۴، در میان ارباب حدیث ظهور و میان عقاید آنها را تشدید و تقویت کرد، و از نگاه باز این طایفه به نام اشعری در مقابل معتزلی مشهور گشتند. و این که از عقیده اشعری سخن می‌گوییم، مراد اصل و اساسی است که پیش از ابوالحسن اشعری نیز وجود داشت، نه خصوص عقیده او. پس جای این توهم نیست که حضرت صادق (ع) متوفی ۶۳، حدود دو قرن قبل از ابوالحسن اشعری می‌زیست، و در آن تاریخ که امر بین امرین را فرمود، نامی از ابوالحسن اشعری نبوده و با این حال چگونه به عقیده او توجه تواند داشت. برای تحقیق در عقاید و موارد مهم اختلافات اشعری و معتزلی، رجوع شود به کتاب غزالی‌نامه تألیف نگارنده.»^۶

در خلاصه شرح تعرف، موضوع جبر و اختیار و قضا و قدر، از دیدگاههای دیگری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته که نمونه‌هایی از اهم مباحث آن برای مزید اطلاع نقل می‌شود:

«و اجماع آن است که حق تعالی خالق افعال بندگان خویش است، چنان که خالق اعیان ایشان است و همه چیز که در فعل آید بنی آدم را از خیر و شر، جمله به قضای و قدر و ارادت و مشیت حق تعالی باشد.

«قضا، حکم بود و تقدیر، اندازه کردن و ارادت، خواست، و هیچ خیر و شر نبود از این هر سه خالی. و نزدیک ما مر این را اصلی است و آن، آن است که مشیت و قضا و قدر، موافق علم است. هر چه خدای عزوجل داند که باشد، خواهد که باشد. و هر چه خواهد که باشد، قضا کند که باشد. و هر چه قضا کند، تقدیر کند. نزدیک ما، مشیت و قضا و قدر، موافق علم است و نزدیک مخالفان ما، مشیت و قضا و قدر، موافق امر است...»

«اگر مخلوق چیزی بتوانستندی کردن به خلاف خواست خدای تعالی، نه مخلوق بودندی و نه

۶. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به اهتمام جلال‌الدین همایی، ص ۳۰ - ۳۴.

۷. مراد شارح از کلمه «ما»، اهل سنت و جماعت است.

مربوب و نه عیب؛ از بهر آن که مخلوقان را اندر خلقت اختیار نیست و مربوب را اندر تربیت اختیار نیست، چنان که فرمود: (و رَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ)^۸ چنان آفریدم که خود خواهم. جای دیگر فرمود: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ)^۹ گفت: بیافریدم و مر تو را اختیار نه، و روزی دادم و تو را تکلف نه؛ باز بعیرانم و مر تو را مراد نه؛ باز زنده گردانم و مرا با تو تدبیر نه. چون اول و آخر مر تو را اختیار نیست، اندر میانه اختیار چگونه است؟

«بعضی بزرگان گفته‌اند: بندگی کردن، دیگر است و بنده بودن، دیگر. بندگی کردن، آن است که آن گئی که فرمایند و بنده بودن، آن است که بیسندی آنچه کنند.

«عمر گفت: یا رسول الله! چه بینی، این کاری که می‌کنیم بر چیزی است که از وی فسارغ گشته‌اند یا از خویشان همی آغاز کنیم؟

فرمود که بر کاری که از وی فارغ گشته‌اند.

عمر گفت: بر آن تکیه نکنیم و کار به جای نمانیم؟

مصطفی فرمود صلوات الله علیه که کار کنید که بر هر کسی آن اسان کنند که ورا از بهر وی

آفریده باشند.^{۱۰}

عمر گفت: الآن طاب العَمَلُ.

«و سؤال کردند که چه بینی یا رسول الله این فسون که همی کنیم یا دارو که همی کنیم و همی خوریم بازدارند تقدیر خدای را عزوجل؟ فرمود که آن از تقدیر خداوند است، یعنی تقدیر چنان رفته است که فسون کنند و من بیماری به فسون بردارم و دارو خورند و بیماری به دارو بردارم و دعا و اجابت هر دو اندر تقدیر رفته است و دادن صدقه و رد بلا و نزول رحمت همه اندر قضا رفته است.

«بیز به نزدیک جبریان، بنده را فعل نیست. و نزدیک معتزلیان، بنده را از خدای تعالی یاری به کار نیست. پس چون بنده گفت: (إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُكَ)، به عبادت مقرر آمد، و عبادت فعل اوست، از مذهب جبری بیزار گشت. و چون گفت: (إِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُكَ)، مقرر آمد که بی‌اعانت وی، هیچ کار نتواند کردن، و به توفیق دادن وی مقرر آمد، از مذهب معتزله تبرا کرد. و کمال توحید این است: از خویشان ذل و

۸- ۶۸/۳۸- ۸

۹- ۴۰/۳۰- ۹

۱۰. این عبارت، ترجمه حدیثی است که در جامع صغیر، ص ۳۹ و مستند احمد، ج ۱، ص ۸۲ و ۱۲۹ و در التاج الجامع، ج ۱، ص ۳۲ و ج ۴، ص ۲۵۹- ۳۶۰ و ج ۵، ص ۱۷۳ بدین گونه نقل شده است: «عَنْ عَلِيٍّ (رَضِيَ) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) جَالِسًا ذَاتَ بَوْمٍ وَ فِي يَدِهِ عَوْذٌ يَنْكُتُ بِهِ. فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إِلَّا وَ قَدْ عَلِمَتْ مَنَزَلَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَلِمٌ نَعْمَلُ أَفَلَا تَنْكُلُ؟ قَالَ: اِعْمَلُوا فَكُلُّ مَيْسَرٌ لِمَا خَلَقَ لَهُ. ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَ اتَّقَى وَ صَلَّقَ بِالْحَسَنَى فَسَيَسْتَوِيهِ لِلْيُسْرَى...»

تیاژمندی دانستن و نمودن، و از خدای تعالی توفیق و منت دانستن و دیدن...»^{۱۱}
 غزالی، در کیمیای سعادت، افعال انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند: یکی فعل طبیعی که در
 آن، اراده و اختیار، مطلقاً قابل طرح نیست، مانند این که اگر پای بر آب نهد، به سبب سنگینی که
 دارد، فرو می‌رود؛ چه بخوهد و چه نخواهد، همان گونه که سنگ. و نمی‌توان گفت که فرو شدن،
 فعل سنگ است.

دوم، «فعل ارادتی چون نفس زدن است. چون تأمل کنی همچنین است که اگر خواهد که نفس
 باز گیرد، بتواند که وی را چنان آفریده‌اند که ارادت نفس در وی پدید می‌آید، اگر خواهد و اگر نه.
 «سیم، فعل اختیاری چون رفتن و گفتن. اشکال در این است که اگر خواهد، کند و اگر نخواهد،
 نکند. و لکن باید که بدانی که اگر خواهد، آن وقت خواهد که عقل وی حکم کند که خیر تو در این
 است. این ارادت به ضرورت پدید آید و اعضا را جنبانیدن گیرد، همچون چشم بر هم زدن وقتی که
 سوزن از دور آید. لکن چون علم آن که سوزن ضرر چشم است و بر هم زدن، خیر است، همیشه
 حاضر است و بر بدیهه معلوم است، آن را به اندیشه حاجت نبود که بی‌اندیشه خود دانست که آن خیر
 است، از دانستن خیر در آن، ارادت پدید آید و از آن ارادت، قدرت به ضرورت در کار آید. این جا
 چون آن اندیشه شد، هم بدان صفت گشت که آن جا بود و هم آن ضرورت پدید آمد. چه، اگر کسی
 چوبی بر گیرد و کسی را می‌زند، او می‌گریزد به طبع، تا اگر به کنار بامی رسد و داند که جستن
 آسان‌تر از چوب خوردن، بجهد و اگر داند که آن عظیم‌تر است، به ضرورت پای وی بایستد و طاعت
 ندارد که حرکت کند، که حرکت پای در بند ارادت است و ارادت، در بند آن که بداند که آن بهتر است.
 و برای این است که کسی خویشتن را نتواند کُشت، اگر چه دست دارد و کارد دارد، که قدرت دست،
 در بند ارادت است و ارادت، در بند آن که عقل بگوید که این خیر توست و کردنی است، و عقل نیز
 مضطر است که چون آینه‌ای است که آنچه شناسد، در وی صورت آن پدید آید. چون کشتن خود،
 خیر نباشد، عقل حکم نکند و آن ارادت پدید نیاید مگر وقتی که در بلایی باشد که طاقت آن ندارد که
 کشتن از آن بهتر باشد. پس این را فعل اختیاری از آن گفتند که خیر وی در تمیز پدید آید و گر نه
 ضرورت این چون پدید آمد، همچون ضرورت نفس زدن و چشم بر هم زدن است و ضرورت آن هم
 چون ضرورت به آب فرو شدن است. و این اسباب در هم بسته است و حلقه‌های سلسله‌های
 اسباب، بسیار است و شرح آن در کتاب احیاء بگفته‌ایم. اما قدرت که در آدمی آفریده‌اند، یکی از
 حلقه‌های آن سلسله است. از این جا گمان برد که به وی چیزی است، و آن خطای محض است که
 تعلق آن به وی بیش از این نیست که وی محفل آن است و راه گنر آن است. پس وی راه گنر

اختیار است که در وی می‌آفرینند و راه گنر قدرت و ارادت که در وی می‌آفرینند. پس چون درخت که از باد می‌چنبد و در وی قدرت و ارادت نیافرینند و وی را محلّ آن نساختند، به ضرورت آن را اضطرار محض نام کردند... چنان که گفته‌ایم که کار وی در بند قدرت است و قدرت، مسخر ارادت است تا آن کند که خواهد و لکن چون خواهد، خواست بیافریند، اگر خواهد و اگر نخواهد. پس چون قدرت، مسخر ارادت است و کلید ارادت به دست وی نیست، پس هیچ چیز به دست وی نبود.»^{۱۲}

اکنون که موضوع جبر و اختیار و عقایدی که در پیرامون آن وجود دارد تا حدی روشن گردید، باید توجه کرد که از غالب آثار فلاسفه و متفکرین، یعنی کسانی که نه از راه مذهب بلکه از طریق استدلال و رضایت درون خواسته‌اند چیزی را رد یا قبول کنند، و از جمله آنان حافظ، تمایل به جبر بیشتر محسوس است تا عقیده به اختیار.

حافظ، چون خیام، اختیار بشر را در امور جزئیّه به سخره می‌گیرد و همه را لعینکائی می‌داند که لعیت‌بازشان هر طور بخواهد به حرکت در می‌آورد. سراسر دیوان او، شاهد این مدعاست و چند بیت ذیل نموداری از آنها:

برو ای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر	که ندانند جز این تحفه به ما روز الست.
آنچه او ریخت به پیمانۀ ما نوشیدیم	اگر از خمر بهشت است و گر باده مست
به فردوساف تو را حکم نیست خوش درکش	که هر چه ساقی ما کرد عین الطاف است
گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ	تو در طریق ادب باش گو گناه من است
مکن به نامه سیاهی ملامت من مست	که آگهست که تقدیر بر سرش چه نوشت
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم	اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
مرار و ازل کاری به جز زندگی نفرمودند	هران قسمت که آن جارفت ازان افزون نخواهد شد
گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم	نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

نقش مستوری و مستی نه به دست من و توست آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم

*

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم

*

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او

*

گرچه زندگی و خرابی گنعماست ولی عاشقی گفت که توبنده بران می‌داری^{۱۳}

مولانا نیز هر چند در حکایت شیر و نخجیران در دفتر اول، صفحه ۵۶ - ۸۶ (مثنوی، چاپ علمی، مصحح نیکلسون) به خصوص صفحات ۶۶ - ۶۷، و هم در دفتر ششم، ص ۳۹۴ و به مناسبات اندک در سایر قسمتهای مثنوی معنوی راجع به جبر و اختیار مفصل بحث کرده، ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که جبر را برای کاملان، وسیله وصول می‌داند. زیرا یا تحلیلی که در مقدمه بحث به عمل آمد، در حقیقت، این گونه اعتقاد به جبر، واگذار کردن هر گونه اختیار به خداست و تسلیم به آنچه کردگار اختیار کند؛ آن جا که در دفتر ششم گوید:

ای دهنده عقلها فریاد رس	تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از تست و هم آن نه‌کویی	ما که ایم اول تویی آخر تویی
هم توگوی و هم توبشنو هم تو باش	ما همه لاشیم با چندین تراش
زین حوالت رغبت افزا در سجود	کاهلی و جبر مفرست و خمود
جبر باشد پر و بال کاملان	جبر هم زندان و بند کاهلان
همچو آب نیل دان این جبر را	آب مؤمن را و خون مر گبر را
بال بازان را سوی سلطان برد	بال زانگان را به گورستان برد

حتی در يك جا، به صراحت می‌گوید حالاتی هست که اگر برای متقی‌ترین افراد نیز پیش آید، مانند يك جانی عمل خواهد کرد. بنابراین، اگر قاتل را می‌کشند، برای آن است که خدا فرمان قصاص داده است، و گر نه او در هنگام ارتکاب جرم، سخره تقدیر و بی‌اراده و اسیر حکم جتی است:

گر نفرمودی قصاصی بر جنات	ور نگفتی فی‌القصاص آمد حیات
خود که را زهره بدی تا او ز حد	بر اسیر حکم حقی تیفی زند
زان که داندهر که راجشمش گشود	کان کشته سخره تقدیر بود

هر که را آن حکم بر سر آمدی بر سر فرزند هم نیفی زدی
 پس بین و طعنه کم زن بر بدان پیش دام حکم عجز خود بدان

و راجع به کسب، می‌فرماید:

کسب جز نامی میدان ای نامدار جهد جز وهمی میندار ای عیار^{۱۴}

در خلاصه شرح تعریف، تحلیل بسیار زیبایی برای طرز تفکر عارفان آورده است و تفاوت دید آنان و جبریان را باز نموده:

«اما مذهب اهل معرفت، به ظاهر به جبر می‌ماند؛ از آن که هر دو نفسی فعلی می‌کنند. اما جبری فعل نییند و عارف، مفعول نییند.

«جبری گوید: مرا فعل نیست و فعل نادیدن کاهلی است. و عارف گوید: مرا مفعول نیست و مفعول نادیدن جوانمردی است. چون جبری گفت مرا فعل نیست، امر و نهی تباه کرد و مر خداوند را به امر و نهی فعل مخطی کرد و خود را به کردن و ناکردن معذور کرد و بندگی از میان برداشت و شریعت را تباه کرد.

«و عارف گفت: مرا فعل است و خداوند جلّ جلاله را بر من امر است و نهی است و حق تعالی به امر و نهی حکیم است. و بر طاعت، وعد است و بر معصیت، وعید است. و شریعت حق است و مرا از موافقت گزیر نیست و خلاف کردن روی نیست و بنده را از بندگی کردن چاره نیست. این همه اقرار بیاورد درستی اعتقاد را، آنگاه چندان که تواند بندگی به جای آورد تحصیل عبودیت را. پس چون اجتهاد تمام به جای آورده باشد، از اعتماد و دیدار فعل خویش تیرا کند؛ از آن که فعل خویش با تقصیر بیند و اندر زیر منت توفیق حق، خود را و افعال خود را مستغرق بیند. چون منت بیشتر بود و بقا داشت، و خدمت کمتر بود و یا تقصیر بود و بقا نداشت، این معنی عارف گفت؛ مرا فعل نیست؛ از آن که ثواب به فضل یابم نه به عمل، و عقاب به عدل یابم نه به عمل. پس عمل بیاورد تا بندگی درست گردد و آنگاه از دید عمل تیرا کند تا اعتماد بر خدای تعالی کرده باشد نه بر بندگی خدمت.»^{۱۵}

و همین است عقیده حافظ راجع به اختیار:

چگونه شاد شود اندرون غمگینم به اختیار که از اختیار بیرون است^{۱۶}

۱۴. منوی، دفتر اول، ص ۵۹.

۱۵. خلاصه شرح تعریف، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.

۱۶. دیوان حافظ، ص ۳۹.

ادب، نگاهداشت حد هر چیز

ادب، در لغت، به معنی اندازه نگاه داشتن و آزر و فرهنگ است، و به معنی مشهور در تداول عامه، رسم‌دانی و شناختن آیین هر کار است؛ چنان که گفته می‌شود: نستجیده سخن گفتن، نشان بی‌ادبی است، یا خودنمایی خلاف ادب است. و به همین معنی است آن جا که حافظ گوید:

اگرچه عرض هنریش یاری‌ادی است زبان‌خموش ولیکن دهان پرازعربی است

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش گو گناه من است^۱
اما به عقیده صوفیه، ادب عبارت است از شناختن نفس و تحسین اخلاق و تهذیب اقسوال و افعال؛ چنان که در تذکرةالاولیاء آمده است:

«مردمان، سخن بسیار گفته‌اند در ادب و نزدیک من شناختن نفس است.»^۲
و هم عبدالله مبارک گوید:

«ما به اندکی ادب محتاج‌تریم از بسیاری علم.»^۳
همچنین از او نقل می‌کنند که گفت:

«أَدَبُ الْخِدْمَةِ أَعَزُّ مِنَ الْخِدْمَةِ.»^۴

ابن عربی، ادب را برابر حکمت می‌داند؛ چنان که در فتوحات المکیه گوید:

«الْأَدَبُ هُوَ الْحَكِيمُ.»

۱. دیوان حافظ، ص ۴۵ و ۳۸.

۲. تذکرةالاولیاء، ص ۱۵۵.

۳. تذکره، ص ۱۵۴؛ اللمع فی التصوف، ص ۱۴۲.

۴. مصباح الهدایه، ص ۲۰۷.

عزالدین محمود کاشانی، ادب را چنین تعریف می‌کند:

«لفظ ادب، عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و افعال، بر دو قسمند: افعال قلوب و آن را نیات خوانند و افعال قوالب و آن را اعمال خوانند. و اخلاق و نیات، نسبت به باطن دارند، و اقوال و اعمال نسبت به ظاهر. پس ادیب کامل، آن بود که ظاهر و باطنش به محاسن اخلاق و اقوال و اعمال آراسته بود؛ اخلاقی مطابق اقوال باشد و نیاتش موافق اعمال، چنان که نماید باشد و چنان که باشد نماید. پس هر طالب صادق، باید که همواره ظاهر و باطن را از شوایب مخالفت و مساوت مهذب دارد تا مؤدب گردد. و اشارت بدین معنی است قول شیخ الاسلام قدس الله روحه: الْأَدَبُ تَهْذِيبُ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ.»^۵

ابونصر سراج، در این باب چنین می‌نویسد:

«قَالَ اللهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا. وَ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ فِي تَفْسِيرِهِ يَعْنِي أَدَبُهُمْ وَعَلْمُهُمْ تَقْوَاهُمْ بِذَلِكَ مِنَ النَّارِ. وَ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَكْرَبُ مَا أَحْسَنَ آدَبِي.»

«و قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ: مَنْ لَمْ يَعْرِفْ مَا لِلَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يَتَأَدَّبْ بِأَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ كَانَ مِنَ الْأَدَبِ فِي عَزَلَةٍ.»

«و قَالَ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللهُ: الْأَدَبُ سُنَّةٌ لِلْفُقَرَاءِ وَ زِينَةٌ لِلْأَغْنِيَاءِ.»^۶

هجویری، درباره ادب، چنین آورده است:

«بدان که زینت و زیب همه امور دینی و دنیایی متعلق به آداب است و هر مقامی را از مقامات اصناف خلق ادبی است، و متفقند کافر و مسلمان و ملحد و موحد و سنی و مبتدع بر آن که حسن ادب اندر معاملات نیکوست، و هیچ رسم اندر عالم بی استعمال ثابت نگردد، و آداب اندر مردم حفظ مروت است و اندر دین حفظ سنت و اندر محبت حفظ حرمت، و این هر سه به یکدیگر پیوسته است.»^۷

«گویند حارث محاسبی، چهل سال، روز و شب، پشت به دیوار باز نهاد و جز به دو زانو نشست. از وی پرسیدند که خود را رتجه چرا می‌داری؟ گفت شرم دارم که اندر مشاهدت حق جز بندهوار بنشینم. و من که علی بن عثمان الجلابی ام رض مردی دیدم اندر نهایت دیار خراسان به دهی که آن را کمند می‌خوانند و معروف بود آن مرد وی را ادیب کمندی خواندندی فضلی تمام داشت، این مرد

۵. همان، ص ۴۰۳.

۶. المع فی التصوف، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

۷. کشف المحجوب، ص ۴۳۲ - ۴۳۳.

بیست سال بر پای ایستاده بود جز به تشهد نماز نشستی. از وی علت آن پرسیدند، گفت مرا هنوز درجت آن نیست که اندر مشاهدت حق بنشینم.^۸

سهروردی، ادب را بدین گونه تعریف کرده است:

«الْأَدَبُ تَهْدِيبُ الظَّاهِرِ وَ الْبَاطِنِ. فَإِذَا تَهَنَّبَ ظَاهِرُ التَّنْبِ وَ بَاطِنُهُ صَارَ صُوفِيًّا لَدِيًّا.»^۹

جای دیگر می‌نویسد: ادب، از قوه به فعل در آوردن است، و کسی چنین تواند کرد که نیکخویی در نهادش جایگزین شده باشد. و خوی نیک به کسی دادن، کار خداست و آدمیزاده را در ایجاد آن نیرویی و دستی نیست؛ چون آتش که بودنش در سنگ و افسروزیه، از خداست و بیرون آوردنش با کوشش آدمی صورت می‌پذیرد. همین گونه، سرچشمه همه آداب، سجایای نیک و بخشایشهای الهی است که چون خداوند درون صوفیان را به تکمیل آنها آماده سازد، با سخت‌کوشی و ممارست به استخراج آنها و از قوه به فعل در آوردنشان توفیق خواهند یافت و مؤدب و مهذب خواهند گردید.^{۱۰}

یوسف‌بن حسین، از مشایخ نامدار صوفیه، ادب را نخستین پایه و علت تقرب به خدا می‌داند و چنین می‌گوید:

«بِالْأَدَبِ يُفْهَمُ الْعِلْمُ وَ بِالْعِلْمِ يَصِيحُ الْقَمَلُ وَ بِالْعَمَلِ تُنَالُ الْحِكْمَةُ وَ بِالْحِكْمَةِ يَقَامُ الزُّهْدُ وَ بِالزُّهْدِ تَتْرَكَ الدُّنْيَا وَ بَتْرَكِ الدُّنْيَا يُرْعَبُ فِي الْآخِرَةِ وَ بِالرُّعْبَةِ فِي الْآخِرَةِ تُنَالُ الرَّبُّبَةُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى.»^{۱۱}

در خلاصه شرح تعرف، ادب کردن نفس هم مقدمه صحبت حق دانسته شده است: «چون نفس را راست کرد و ادب کرد و طبعهای وی را راست کرد، آسان گشت بر وی به صلاح آوردن جوهرهای وی.

«یعنی تا نفس را به قهر از همه مرادها باز ندارند و به انواع مخالفت ریاضت نکنند، نرم نگردد. چون ریاضت کردی و نرم گشت، با وی صحبت کردن آسان گردد و همه اخلاقی‌های وی به صلاح باز آید و ظاهر وی پاک گردد. آنگاه صحبت حق را بشاید.»^{۱۲}

خواجه بهاء‌الدین نقشبند گوید:

«سَالِكٌ مِي يَابِدُ كِهْ خَلَاؤُ وَ رَا مَلَأُ بَاشِدُ وَ اِدْبِي كِهْ دَر نَظَرِ خَلْقِ رِعَايَتِ نِمَايِدُ، دَر خَلْوَتِ بِي خَلْقِ نِيَزِ

مَرَعِي دَارِد.»^{۱۳}

۸. همان، ص ۴۳۴.

۹. سهروردی، عوارف المعارف، ص ۲۷۵.

۱۰. همان، ص ۲۷۶. ترجمه از نگارنده.

۱۱. خلاصه شرح تعرف، ص ۲۵۳.

۱۲. جلال هروی، رساله راهنمای عقده گشای، مجله فرهنگ ایران زمین، جلد ۶، سال ۳۳، ص ۲۹۲.

امام ابوالقاسم قشیری، بانی را در رساله‌اش به ادب اختصاص داده می‌نویسد این که خدای در قرآن راجع به پیامبر اسلام گفته است «ما زاعُ البَصْرُ و ما طَفَى»^{۱۶} مراد، بیان حفظ ادب در پیشگاه حق است.

هم قشیری از قول جلالی بصری نقل می‌کند که گفت: توحید، ایمان را ایجاب می‌کند، پس کسی که ایمان ندارد از توحید نیز بی‌بهره است. و ایمان شریعت را ایجاب می‌کند، پس آن که شریعت ندارد، نه ایمان دارد و نه توحید. و شریعت موجب ادب است. بنابراین، کسی که ادب ندارد، شریعت و ایمان و توحید، هیچ یک را ندارد.

ابو حاتم سجستانی، از قول ابونصر سراج طوسی، نقل می‌کند که گفت: «النَّاسُ فِي الْأَدَبِ عَلَى ثَلَاثِ طَبَقَاتٍ: أَمَّا أَهْلُ الدُّنْيَا فَأَكْثَرُ أَدَابِهِمْ فِي الْفَصَاحَةِ وَ الْبَلَاغَةِ وَ حِفْظِ الْمُلُومِ وَ أَسْمَاءِ الْمُلُوكِ وَ أَشْعَارِ التَّرَبِّ، وَ أَمَّا أَهْلُ الدِّينِ فَأَكْثَرُ أَدَابِهِمْ فِي رِيَاضَةِ النُّفُوسِ وَ تَأْدِيبِ الْجَوَارِحِ وَ حِفْظِ الْحُدُودِ وَ تَرْكِ الشَّهَوَاتِ، وَ أَمَّا أَهْلُ الْخِصُوصِيَّةِ فَأَكْثَرُ أَدَابِهِمْ فِي طَهَارَةِ الْقُلُوبِ وَ مُرَاعَاةِ الْأَسْرَارِ وَ الْوَفَاءِ بِالْمُهُودِ وَ حِفْظِ الْوَقْتِ وَ قَلَّةِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْخَوَاطِرِ وَ حُسْنِ الْأَدَبِ فِي مَوَاقِفِ الطَّلَبِ وَ أَوْقَاتِ الْحُضُورِ وَ مَقَامَاتِ الْقُرْبِ.»^{۱۷}

ابوعلی دقاق گفت:

«بنده، به طاعت خویش به بهشت می‌رسد و به رعایت ادب در طاعتش به خدا می‌پیوندد.»^{۱۶}

جریری گفت:

«بیست سال باز است که در خلوت پای دراز نکرده‌ام که حسن ادب با خدا نیکوتر و

مقدم‌تر است.»^{۱۷}

قدم منه به خرابات جز به شرط ادب که سالکان درش معرمان یادشهند^{۱۸}

۱۶- ۱۷/۵۳.

۱۵- قشیری، رساله قشیری، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۱۶- عوارف المعارف، ج ۳، ص ۸۷؛ رك مصباح الهدایه، ص ۲۰۷.

۱۷- همان، ج ۳، ص ۹۰.

۱۸- دیوان حافظ، ص ۱۳۷.

استغنا، بی نیازی ذات حق

استغنا، بی نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان، و اگر در مورد عارفان کامل به کار برند، مراد بی نیازی از غیر حق است و نیاز به او. شیخ ابوالفتح مجدالدین احمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی را در این باره بهان لطیفی است؛ آن جا که گوید:

«معشوق، با عاشق گفت: بیا تو من شو، که اگر من تو شوم، آنکه معشوق دریابد و از معشوق بکاهد و در عاشق افزایش و نیاز و دریاست زیادت شود. اما چون تو من گردی، کلر منعکس گردد، همه معشوق بود و توانگر علی الاطلاق و غنی مطلق او بود. از طرف عاشق همه نیاز و درویشی باشد، و لعل که الله العزیز و انتم الفقراء همین نقطه است.»^۱

این شعر حافظ نیز اشارت به همین مطلب است:

ساقی به بی نیازی رندان که می‌دهد تا بشنوی ز صوت مغنی هو الفنی^۲
استغناى الهی را به باد تشبیه کرده‌اند. چنان که جوینی، صاحب جهانگشا، در بیان واقعه خوارزم، پس از آن که از جانب متولان نسبت به قرآن و مسجد جامع و ائمه و سادات و مشایخ و علما بی احترامیها می‌رود، چنین می‌نویسد:

«در این حالت، امام جلال‌الدین علی بن الحسن الراوندی که مقدم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع منازله، روی به امام عالم رکن‌الدین امامزاده که از افاضل علمای عالم بود طیب الله مرقدهما آورد گفت: مولانا چه حالت است این که می‌بینم به بیداری است یارب یا به خواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش، باد بی نیازی خداوند است که می‌وزد، سامان سخن گفتن نیست.»

بهوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نهند^۳



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

اکسیر، مطلق مبدل

اکسیر، به معنی مشهور، ماده‌ای را گویند که مکمل جوهر جسم است بنابر آن که بعضی اجسام و اجساد معدنی در طول هم واقع است و به گذشتن زمان و تأثیر نور خورشید و آثار علوی به درجه کمال می‌رسد و به مرتبه بالا که جسم کامل است واصل می‌شود.

بنا به نقل فرهنگ نفیسی، جوهری است فرضی که گدازنده و آمیزنده و کامل کننده است و ماهیت جسم را تغییر می‌دهد، یعنی جیوه را تقره و مس را طلا می‌کند.^۱

این مسئله که در گذشته امری نظری و مفهومی بی‌مصدق به نظر می‌رسید، در دانش امروزین ثابت و محقق است. چه، در نتیجه شکافتن اتم و تمیز اختلاف تعداد پروتونها و نوترونها و الکترونها، به این نتیجه رسیده‌اند که اختلاف ظاهری و خاصیت اجسام، از جمله طلا و مس، در کم و بیشی تعداد اجزای تشکیل دهنده آنهاست، و اگر مصنوعاً بتوان آن اجزا را بر ماده‌ای افزود یا از آن کاست به نحوی که ساختمان اتمی آنها برابر شود، عین یکدیگر خواهند شد. بنابراین، طلاکردن مس و نظایر این اعمال، از نظر علمی قابل قبول و عملی است؛ منتها از نظر اقتصادی مقرون به صرفه نمی‌باشد.

مولوی، اشارتی به خاصیت اکسیر دارد که با تربیت پیر همسنگ است:

تو مگو کاین مس برون بد محقر در دل اکسیر چون گیرد گهر^۲

خدمت اکسیر کن مس‌وار، تو جور می‌کش ای دل از دلدار، تو^۳

در تصوف، نظر مرشد کامل را اکسیر گویند. چه، قلب ماهیت می‌کند، یعنی وجود ناقابل را قابل

و ناقص را کامل می‌سازد:

گدایی در میخانه طرفه اکسیری است گر این عمل بکنی خاک زر توانی کرد^۴

۱. فرهنگ نفیسی، ص ۳۵۷. ۲. مثنوی، نیکلسن، ج ۱، ص ۹۰. ۳. همان، ج ۱، ص ۴۴۲.

۴. دیوان حافظ، ص ۹۷.



ألفت، خوگر شدن

الفت، به معنی همدلی و انس دلها به یکدیگر است، و در شعر حافظ، بیشتر به معنی عشق و محبت استعمال شده است.

الفت و همداستانی و ترك مخالفت با یاران، از اخلاق نیکان خاصه صوفیان است، که خدای در وصف اصحاب پیامبر گفته است: «أَثْبَاءٌ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ.»^۱ «علی علیه السلام فرمود: مؤمن آن است که الفت می‌گیرد و الفت می‌پذیرد و آن که نه چنین است، در او خیری نیست: «الْمُؤْمِنُ الْفُؤَادُ مَالُوفٌ، لَاحِزٌ فِيمَنْ لَا يَأْتَفُؤُ وَلَا يُؤْتَفُؤُ.» و جای دیگر گفت: مثل مؤمنان چون به یکدیگر رسند، چون دو دست است که یکی دیگری را می‌شوید، و دو مؤمن، هم را دیدار نمی‌کنند مگر آن که یکی از دیگری بهره‌مند شود: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا التَّقِيَا مَثَلُ الْيَدَيْنِ تَغْسِلُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَمَا التَّقِيُّ مُؤْمِنًا، إِلَّا اسْتَفَادَ أَحَدُهُمَا مِنْ صَاحِبِهِ خَيْرًا.»

به خاطر خوگر شدن مردم با یکدیگر است که مقرر شده است روزی پنج نوبت مردم هر محله در مسجد گوی خود برای نماز گرد آیند، و هفته‌ای يك بار همه اهل شهر برای نماز جمعه در جامع اجتماع کنند، و دو بار در سال - در عيد فطر و عيد قربان - مردم شهر و حومه فراهم آیند، و يك بار در طول حیات برخی از مردم اقطار جهان در حج با هم دیدار کنند، که الفت سبب همیشینی است و مجالست با نیکان در سیر کمالی انسان سخت مؤثر است؛ تا آن‌جا که نگرستن به پاکان و مردان حق در میل دل آدمی به سوی صلاح و راستی اثر دارد. همان گونه که بسیار نگرستن به اندوهگین، اندوهبار است و مداومت نظر به شادمان، شادی‌آور. به این سبب است که گفته‌اند: مؤمن، آینه مؤمن است.

الفت، سبب آگاهی انسانها از حال یکدیگر می‌شود و آگاهی، همدردی می‌آورد و همدردی،

چارمجویی و یارمندی در پی دارد، و مجموعه این ارتباطهاست که بار جامعه بشری را سبک تر می کند و آن را به صورت خانواده‌ای بزرگ در می آورد که اعضای یکدیگرند و از رنج هم به درد می آیند و از درد هم رنج می برند. و این حدیث نبوی است که ابوزرعه به هشت واسطه که آخرین آنها نعمان بن بشیر است از رسول اکرم نقل می کند:

«أَلَا إِنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَحَابُّهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ مِنْهُ تَدَاعَى سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَ الْحُمَى.»^۲

مضمون بخشی از همین خبر است که سعدی سروده است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
نو کز محنت دیگران بی غمی شاید که نامت نهند آدمی

نیز حدیثی است از ابوزرعه طاهرین الحافظ ابی الفضل المقدسی که به هشت واسطه به ابوهزیره می رسد و شیخ الاسلام عمر سهروردی آن را بدین صورت آورده است:

«الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجْتَمِعَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّخَلَفَ وَ مَا تَنَازَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ.»^۳

به موجب این حدیث، جانها پیش از آن که به قالب تن مقید شوند، هماهنگ و خوگر بوده اند، و در این جهان نیز آنها که یکدیگر را باز شناسند، به حکم سابقه دیرین، به هم انس خواهند داشت.

در شرح تعرف، این حدیث چنین آمده است:

«پیغمبر علیه السلام می گوید: الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجْتَمِعَةٌ تَلْتَقِي فِتْسَامًا كَمَا تَشَامُ الْخَيْلُ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فِي اللَّهِ اتَّخَلَفَ وَ مَا تَنَازَرَ مِنْهَا فِي غَيْرِ اللَّهِ اخْتَلَفَ. می گوید: جانهای خلق سباهها اند، گروه گروه گردانیده به هم بلز افتند و به یکدیگر بوی برند، چنان که اسبان بوی برند، و هر کدام را که آشنایی افتاده باشد بسازند، هر کرا آشنایی نپفتاده باشد مختلف گردند.»^۴

نمود نقش دو عالم که رنگ آفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت^۵

۲. عوارف المعارف، ص ۲۶۸.

۳. همان، ص ۲۳۲.

۴. شرح تعرف، ص ۶۷.

۵. دیوان حافظ، ص ۱۳.

انال‌الحق گفتن، دعوی وصول به حق و فانی شدن در او

«انال‌الحق». سخن صوفی و شوریده مشهور، حسین بن منصور حلاج بیضاوی است که در سر آن، به فتوای علمای ظاهری در بغداد، به تعذیب تمام گشته شد و جسدش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند.^۱ سبب قتل او از نظر فقها و متشرعه، این بود که او «انال‌الحق» می‌گفت، یعنی: من خدایم. ولی آنچه حلاج می‌گفت، نه شرک بود و نه حلول، بلکه به این اعتبار بود که در ذات حق محو شده است و در همه کایات، بودی و وجودی جز برای خدا قایل نیست و از ما سوی الله اعراض دارد. بیان این معانی، نه تنها با توحید منافات ندارد، بلکه با جوهر و مغز دین اسلام و تعلیمات و اعمال پیشوایان آن، موافق و مطابق است. زیرا مبدأ و منتهای موجودات و نشأت و رجعت آنان به

۱. حسین بن منصور حلاج، از صوفیان پاکیز و بی پرواست. او اهل بیضای فارس و غالباً ساکن واسط بوده است. کتبه و القابش متعدد است. بنا بر ذکر شیخ عطار، اهل هند او را «ابوالمنیت» و اهل خراسان «ابوالمهر» و اهل فارس «ابوعبدالله» و اهل خوزستان «حلاج الاسرار» و اهل بغداد «مصطلم» و اهل بصره «مخیر» می‌خواندند (تذکره، ج ۲، ص ۱۱۰). ولی در کشف‌المحجوب (ص ۱۸۹) و نفحات‌الاسی (ص ۱۴۹) کتبه او تنها ابوالمنیت ذکر شده است. درباب شهرت وی به حلاج، شیخ عطار چنین می‌نویسد: «و او را حلاج از آن گفتند که یک بار به انبار پنبه بر گذشت. اشارتی کرد، در حال دانه از پنبه بیرون آمد و خلق متحیر شدند.» (تذکره، ص ۱۱۰)

ولی جامی، وجه تسمیه‌اش را به حلاج، چنین بیان می‌کند: «وی نه حلاج بود. روزی به دکان حلاجی بود که دوست وی بود. وی را به کاری فرستاد. گفت من روزگار وی بردم. به انگشت اشارت کرد، پنبه از یک سو شد و پنبه دانه از یک سو. وی را حلاج نام کردند.» (نفحات‌الاسی، ص ۱۴۹)

حلاج، مردی شوریده بود. سفرهای طولانی کرد و نزد هیچ پیر و استادی ثابت نماند. و به عقیده شیخ عطار، این که در آخر کار به عذاب تمام گرفتار و مقتول و مصلوب شد در زمان حیات نیز عده‌ای او را رد کرده ناصوفی خواندند. «نه از جهت مذهب و دین بود، بلکه از آن بود که ناخشنودی مشایخ از سرمستی او، این بار آورد. چنان که

حق است که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۲ متنها آنان که در مراحل نخستینند و سرگرم و فریفته کثرتها، چشم خدای بین ندارند و نمی‌توانند بین سایه وجود و نمودها با مبدا وجود و ذات حقیقی فرق بگذارند:

«در کلام الهی وارد شده است که مبدا همه موجودات حق است، و منتهای مطلق و غایت وجودی موجودات نیز حق تعالی است، و رجوع همه اشیا به حق است.

«در دین اسلام، اعراض حقیقی از ماسوی الله و توجه تام به حق، اول مطلوب واقعی اهل ایمان است. لذا ائمه دین علیهم السلام، آنی از توجه به حق غفلت نداشته‌اند و آمال آنها قطع توجه از کثرت و انقمار در حق بوده است. لذا همه چیز را از خدا می‌دانسته‌اند. عبادت واقعی حق، توأم با شهود حقیقی اوست. لذا علی (ع) فرمود: «لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»، و در جای دیگر فرمود: «عَزَلْتُ رَبِّي بَعِزْرَ قَلْبِي»، شهود حقیقی، وقتی حاصل می‌شود که عارف، کثرات را به قدم شهود زیر پای بگذارد. لذا از حسین بن علی سید الاحرار و رئیس الابرار نقل شده است:

تَرَكْتُ الْخَلْقَ طَرًّا فِي هَوَاكََا وَ اَيْتَمْتُ الْعِيَالِ لِكُنِّيْ اَرَاكََا

«حق تعالی، مطلوب واقعی اهل توحید است، و نیل به این مطلوب، بدون سلوک طریق و قطع مراحل بُعد و طی منازل کثرت، حاصل نمی‌شود، و توشه این سفر، عبادت و تقوی و اسباب تحصیل معرفت به حق است. از راه برهان و نظر و از طریق عقل نظری، به این مقصد کسی نمی‌رسد. تحصیل قوه نظری و رسیدن به علم الیقین، يك جناح و وسیله پرواز به سوی اوست؛ جناح

۲. ۳/۵۷



اول به تستر آمد به خدمت شیخ سهل بن عبدالله، و دو سال در صحبت او بود. پس عزم بغداد کرد و اول سفر او در هجده سالگی بود. پس به بصره شد و به عمرو بن عثمان بیوست و هژده ماه در صحبت او بود. پس یعقوب اقطع، دختر بنو داد. بعد از آن، عمرو بن عثمان از او برنجید. از آن‌جا به بغداد آمد پیش جنید، و جنید او را به سکوت و خلوت فرمود. چند گاه در صحبت او صبر کرد، پس قصد حجاز کرد و يك سال آن‌جا مجاور بود. باز به بغداد آمد با جمعی صوفیان به پیش جنید و از جنید مسائل پرسید، جنید جواب نداد و گفت زود باشد که سر چوب پاره‌ای سرخ کنی. گفت آن روز که من سرچوب پاره سرخ کنم، تو جامعه اهل صورت پوشی. چنان که آن روز که ائمه فتوی دادند که او را نباید کشت، جنید در جامعه تصوف بود نمی‌نوشت و خلیفه گفته بود که خط جنید باید، جنید، دستار و دراعه درپوشید و به مدرسه شدو جواب فتوی نوشت که «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ»، (تذکره، ص ۱۰۹ - ۱۱۰)

پس از این واقعه که جنید به مسائل حسین منصور جواب نمی‌گوید، او رنجیده خاطر و بی‌اجازه به سفر خود ادامه می‌دهد و سرگردانی از این تاریخ آغاز می‌شود. چنان که يك سال در تستر می‌ماند. بعد، جامعه متصوفه از تن



دیگر آن، عبادت و تصفیه باطن است که این راه عین‌الیقین و حق‌الیقین حاصل می‌شود.^۳ بنا بر آنچه گذشت، و به زبان ساده، دو گونه توحید داریم: توحید علمی و توحید عیانی. قبول این که هستی حقیقی از آن خداست و بقیه موجودات پرتوی از ذات اویند، توحید علمی است و نخستین مرتبه‌ای که یکتاپرستان در آن مشترکند.

۳. جلال‌الدین اشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۲۲۴.



بیرون می‌کند و قبا می‌پوشد، نگاه طی مدت پنج سال، بین خراسان و ماوراءالنهر و سیستان در حرکت است. سرانجام به اهواز باز می‌گردد و مجدداً مرقع می‌پوشد و با گروهی خرقه‌پوشان به مکه می‌رود و از آنجا به بصره و اهواز آمده به قصد دعوت مشرکان به چین و هند می‌رود و پس از مراجعت، باز به مکه می‌رود و دو سالی مجاور حرم می‌شود. پس از این سفر است که حالش به کلی دگرگون می‌گردد و گفتارش به جایی می‌رسد که غالباً معنی آن را فهم نمی‌کنند و از همه‌جا می‌رانندش.

اما بدنامی و سرگردانی حلاج و قتل او را دو علت است: یکی بی‌روایی او در بیان عقیده وحدت وجود که ظاهر آن صریحاً با مبدای اسلامی و توحید مخالف است و نتیجه چنین شورش عوام و غوغای متعصبان و تکفیر مشرکین قشری و ظاهرپرستان است. خاصه که به قول عطار، او هیچ سخن اهل زمانه را وزنی نمی‌نهاده است (تذکره، ص ۱۱۰). دوم، اعتراض عده‌ای از مشایخ بزرگ و منتقد صوفیه از او که در رأس آنان باید عمرو بن عثمان مکی استاد او و ابویعقوب نهرجوری و جنید و جریری و حمیری را به حساب آورد.

عمرو بن عثمان، دومین استاد و پیر حلاج است که چون بی‌اجازت او (کشف‌المحجوب، ص ۱۹۰) حلاج نزد جنید رفته بود، از او رنجید و به قول صاحب‌نجات‌الانس، چون مطالب جزوه‌ای را که عمرو در توحید و علم صوفیان تصنیف کرده بود حلاج منتشر ساخت و به علت باریک بودن مطالب، مردم آنها را نفهمیده بر عمرو بن عثمان منکر شدند، عمرو از او رنجید و بر حلاج نفرین کرد و گفت الهی کسی برو گمار که دست و پای او ببرد و چشم برکند و بردار کند و آن همه واقع شد به دعای استاد وی (نجات‌الانس، ص ۱۵۰). در هر حال، علت هر چه باشد، رنجش عمرو بن عثمان مسلم است، و حتی صاحب‌تذکره‌الاولیاء نوشته است که عمرو بن عثمان درباب او نامه‌ها نوشت به خوزستان و احوال او در چشم اهل آن دیار قبیح گردانید.

اما ابویعقوب نهرجوری، هنگامی که او با عده‌ای مرید و خرقه‌پوش به مکه رسید، به سحرش نسبت داد، و واضح است که چنین نسبتی از طرف شخصی چون ابویعقوب نهرجوری که خود از مشایخ بزرگ بود، تا چه حد برای حلاج‌گران تمام شده است. هر چند به قول صاحب‌کشف‌المحجوب، کسی که در توحید نکته‌های لطیف گوید و در نماز و ذکر باشد مسلمان است، و مسلمانی یا ساحری قابل اجتماع نیست (کشف‌المحجوب، ص ۱۹۱).

با این همه، شاید علت اصلی بدنامی و مهجوری حلاج، عمل جنید باشد که وقتی از نزد عمرو بن عثمان به خدمت او آمد، جنید وی را تذبذب و چنان‌که گذشت مناظراتی قیامین آمد. نجات‌الانس، می‌نویسد: «وقتی در سرای جنید بزد گفت کیست؟ گفت: حق! جنید گفت: نه حق بلکه بحق! ای خشبه نفسدها، یعنی کدام چوب و



اما وصول به مرحله توحید عیانی، مستلزم آن است که کسی سالک راه حق باشد، و از تیرگیهای جسم حیوانی برهد، و جز خدای را از دل خویش براند، و در صفحه وجود نقش کثرت و دوگانگی نبیند، و وجود مجازی خود را در ذات حق محو و فنا داند. در این سیر و سفر معنوی از خلق به حق است که به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو می‌رسد، زیانش زبان حق است و «انالحق» گفتنش



دار است که به تو چرب شود.» (نقطات، ص ۱۵۰)

هجوری، می‌نویسد: «وی ابتدا مرید سهل بن عبدالله بود و بی‌دستوری برفت از نزدیک وی و به عمرو بن عثمان پیوست و از نزد وی بی‌دستوری برفت و تعلق به جنید کرد، وی را قبول نکرد. بدین سبب، جمله مهجور کردند وی را. پس مهجور معاملت نه مهجور اصل.» (کشف‌المحجوب، ص ۱۹۰)

اما جریری و شبلی و حصری، در کار او توقف کرده‌اند و ابن عطا و محمد بن خفیف و ابوالقاسم نصر آبادی قبولش کرده‌اند و بعدها نیز قبولیت بیشتری یافته. چنان‌که هجوری می‌نویسد: «اندر ایام ما، شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم گرگانی و شیخ ابوالعباس شقانی (رض) اندر حدیث وی سری داشته‌اند و به نزدیک ایشان بزرگ بود. اما استاد ابوالقاسم قشیری گوید که اگر وی یکی از ارباب معانی بود، به هجران ایشان مهجور نگردد و اگر مردود حق و مقبول خلق بود به قبول خلق مقبول نگردد.» (کشف‌المحجوب، ص ۱۸۹ - ۱۹۰)

درباره نسبت او به سحر و زندقه و الحاد و حلولی مذهب بودن، کشف‌المحجوب می‌نویسد که او را با حسن بن منصور حلاج بغدادی که استاد محمد زکریا و رفیق ابوسعید قرمطی است اشتباه می‌کنند، و حلاجیه منسوب به این حلاجند نه حلاج صوفی، هر چند کلمات حسین بن منصور حلاج را بر خود بندند.

در قرون اخیر نیز راجع به حلولی مذهب بودن حلاج سخن رفته است، گاه به سبب استنباط و برداشت نادرست از گفتار او و گاه به علت عدم توجه دقیق به معنی وحدت و حلول و تناقضی که بین این دو ذاتاً وجود دارد. حلاجی که جان خود را بر سر عقیده وحدت وجود نهاده است، چگونه می‌تواند به حلول معتقد باشد که مظهر دوگانگی است، یعنی حلول کننده‌ای (حال) لازم است و وجود محلی برای آن که خود مظهری از کثرت به شمار می‌رود، و اتحاد نقیضین مطلقاً محال است.

استاد جلال الدین اشتیانی، این عقیده و منشا و بطلان آن را به خوبی تحلیل کرده است:

«برخی از کسانی که آشنایی با علم تصوف ندارند و به صرف مطالعه کتب عرفانی، مطالبی را به نام تصوف و یا نظریه عرفانی به رشته تحریر در آورده‌اند، قایلند که حلاج حلولی بوده است، در حالی که کلمات و افکار حلاج مملو است از نفی حلول. چون فرق بین وحدت و حلول این است که در وحدت دویی موجود نیست، ولی در حلول، حال و محل به دو وجود موجودند، و در مقام حلول، اظهار انالحق حرفی بی‌معنی است، و انالحق در وحدت که فنای جهت خلقی در حق باشد، صحیح است. چون جهت خلقی که از آن تعبیر به «انیت» نموده‌اند، محو در جهت حق می‌شود، این محو دالعی است. سالک در مقام شهود آن را می‌یابد. لذا حلاج در مناجات خود می‌گوید:

بَبْنِي وَ بَبْنِكَ اَنْبِيُّ يُنَاغُنِي فَارْفَعْ بِأَطْلُكَ اَنْبِيَّ مِنْ اَلْبَنِي

به همین ملاحظه، عرفای اسلامی که قایل به حلول را کافر می‌دانند و کلمات آنها مشحون است از ادله بر نفی حلول، از حلاج دفاع کرده‌اند.



از سر بی‌خودی و سرمستی. چه، در این حالت، او غیر از حق موجودی نمی‌بیند و همانند درختی است که موسی (ع) از آن «إِنِّي أَنَا اللَّهُ»^۴ شنید:

«توحید حقیقی بعد از رؤیت حق و شهود جلال مطلق، موجب محو موهومات و وجود مجازی ممکنات است. و هم، خیال می‌کند که ممکنات وجود واقعی دارند. مرتبه فسوق این مرتبه، غلبه

۰۴-۳۰/۲۸



شبه‌تری گفته است:

حلول و اتحاد این‌جا مُحال است که در وحدت دویی عین ضلال است
درباره حلاج گوید:

کدامین نقطه را نطق است انا الحق چه گویی هرزه‌ای بود آن مرتیق
انال‌حق کشف اسرار است مطلق به جز حق کیست تا گوید انا الحق؟

لذا عارف دیگر گوید:

ان انا الحق نیست از غیر خدا بجز حق خود کیست تا گوید انا؟

دیگری گوید:

گفت فرعون انا الحق، گشت هست گفت حلاجی انا الحق و برست

در بین عرفای دانشمند اسلامی قابل به حلول دیده نشده است. ولی مع ذلك، کسانی که آشنا با مذاق صوفیه نیستند، حلاج را حلولی می‌دانند. من نمی‌دانم مدرک این قول چیست؟ ابوالعلائی عقیفی، دانشمند مصری، در مقدمه خود بر مضمون «شیخ اکبر» حلاج را حلولی می‌داند. گویا مدرک قول او نوشته نیکلسون، شرق شناس معروف انگلیسی است. ابوالعلا، در مقدمه مضمون گفته است: *فالحلاج أول من تنبه إلى العنصر الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على الصورة الإلهية وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول.*

اقای دکتر عبدالحسین رزین کوب، استاد دانشمند دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه طهران، در کتاب خود *ارزش میراث صوفیه*، گویا همین مقدمه را دیده است و حلاج را در کتاب خود حلولی معرفی کرده است، چون از مطاوی کلمات او در این زمینه معلوم می‌شود که از مقدمه عقیفی استفاده نموده است، در حالی که قبول به «انال‌حق» و یا قابلی که گوید: «بِنِي وَبِنِي أَنِّي يُتَارَعْنِي / فَارَقَ بِلُطْفِكَ أَنِّي مِنَ الْبَيْنِ» نمی‌تواند قابل به حلول باشد.

اگر هم در کلام حلاج، کلامی دیده می‌شود که موهوم معنای حلول است مثل این که (بنابه نقل عقیفی) قابل به امتزاج جهت لاهوتی انسان (روح) و ناسوتی انسان (بدن) شده است، مرادش امتزاج جسمانی نیست. چون هرصییی مراهقی می‌داند که حلول و امتزاج بین مادی و مجرد، بی معنی است. مرادش از امتزاج ترکیب بین نفس و بدن است به آن معنایی که محققان از حکما و عرفا گفته‌اند. این کلمات، سالیان دراز در کتب اهل عرفان مطرح بوده است و کسی قابل به حلولی بودن حلاج نشده است. خلاصه آن که کسی که در سیر الی الله به تعالی برسد



توحید و سرّ وجودی و انکار ممکنات به لسان «انا الحق» است. این خود، به اصطلاح عارف معتدل يك نوع پرده دری است. مرتبه فوق این مرتبه، رجوع به احدیت وجود ناشی از غلبه توحید و اعراض از کثرات است.»^۵

با توجه به شرحی که گذشت، علت مخالفت قشریون متشرّعه با حلاج، این بود که وی در بیان

۵. شرح مقدمه قیصری، ص ۲۳۲.



که منفر در وحدت و اعراض تام از کثرات خلقی داشته باشد، احیاناً به این قبیل از کلمات، «لَئِنْ فِی جَبَّتِ سَوِیْ اِلَهِ، که نفی انّیت از خود و اثبات وجود حقیقی از برای حق باشد، ناطق می‌شود، شرعاً و عقلاً چنین شخصی مهذور الذم نیست.» (شرح مقدمه قیصری، ذیل ص ۲۳۷ - ۲۳۹).

جلال الدین محمد مولوی نیز مستغرق و فانی بودن در انوار الهی را با فکر حلولی بودن در مورد حلاج جدا می‌کند:

گفت فرعونى انا الحق، گشت پست	گفت منصورى انا الحق و برست
ان انا را نعمة الله در عقب	وین انا را رحمة الله، ای محب
این انا هو بود در سرّ ای فضول	ز اتحاد نور نر رای. حلول
چهد کن تا سنگیت کمتر شود	تا به لعلی سنگ تو انتر شود
صبر کن انتر جهاد و در عنا	دم به دم می‌بین بقا انتر فنا.

(مثنوی، دفتر ۵، ص ۱۲۹)

درباره انار حلاج، سایر ماخذ ساکنند. ولی هجویری، چنین می‌نویسد: «من که علی بن عثمان الجلابی‌ام، پنجاه یاره تصنیف وی بدیدم انتر بغداد و نواحی آن، و بعضی به خوزستان و فارس و خراسان. جمله را سختانی یافتم چنان که ابتدای نمودهای مریدان باشد از آن بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌تر.» (کشف‌المحجوب، ص ۱۹۱)

و بعد می‌نویسد که حلاج مغلوب است و در حال غلبه از کسی انتظار عارت نیکو نداشت.

چون انا الحق گفتن حلاج قزونی گرفت و به هیچ روی حتی برای حفظ ظاهر حاضر نشد هو الحق بگوید و از ممر که برهد، به امر معصم خلیفه، توسط علی بن عیسی که وزیر او بود زندانی شد و یکسال در زندان مجرد، بی آن‌که حق ملاقات کسی را داشته باشد، ماند. در طی این مدت، سخن مشایخی چون ابن عطا و عبدالله خفیف را که توانسته بودند نزد او گسی بفرستند و پیغامی دهند تا عذر خواهد و خلاص شود نپذیرفت و جواب داد: «کسی که گفت گو عذر خواه.»

سرانجام، پس از این‌که با خوردن سبصد ضربه چوب هم بر گفته سابق خود استوار ماند، او را بردند تا بر دار کنند و او در راه به انبوه جمعیت می‌نگریست و انا الحق می‌گفت و یا سیزده بند گران دست اندازان می‌رفت و این دو بیت می‌گفت:

نَدِمِي غَيْرَ مَسْئُوبٍ اِلَى شَيْءٍ مِّنَ الْخَيْفِ سَقَانِي مِثْلَ مَا يَشْرَبُ كَهَيْلِ الضَّئِيفِ الضَّئِيفِ



وحدت وجود، راه افراط می‌بیمود. و اکنون با سابقه مذکور، باید دید وحدت وجود چیست و در میان مسلمانان و غیر آنان چه مفهوم و سابقه‌ای دارد.

وحدت وجود، یعنی فکری که بیشتر صوفیان بدان به درجات پایین بوده‌اند و سراسر کتب صوفیه و تراجم مشایخ از آن پر است، به اختصار، عبارت است از این که وجود مطلق و بود حقیقی تنها خداست و جز خدا همه چیز نمود و هستی ناماست، و واحد همه‌اشیاست و هیچ یک از اشیا نیست.^۶

۶. بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا.



فَلَمَّا دَارَتْ الْكَاسُ دَعَا بِالطُّعْرِ وَ السِّيفِ كَذَا مِنْ يَنْتَرِبُ الرِّاحَ مَعَ الثَّنِينِ بِالصَّنِيفِ
 انگاه که پای بر نردبان نهاد، گفت معراج مردان سر دار است. وقتی بالا رفت، شبلی که در مقابله او بود گفت:
 أَلَمْ تَنْهَكُ عَنِ الْعَالَمِينَ؟

بعد که دو دستش بیربند، خون بر صورت مالید و گفت گلگونه مردان خون ایشان است. و چون ساعد رنگین کرد، گفت: رَكْتَانِ فِي الْمَشْرِقِ لَا يَصِيحُ وَضَوْءُهُمَا إِلَّا بِاللَّامِ.

بنا به نقل روضات الجنات (ص ۲۳۶) و کشکول شیخ بهایی (ج ۳، ص ۲۵) حسین بن منصور را چون به قتلگاه بردند و دست و پای بیربند، چهره‌اش را با خون خود گلگون کرد و زردی رخسار را با سرخی خون سترد و گفت:

لَمْ أَسْلَمْ النَّفْسَ إِلَّا بِالنَّفْسِ تَلْقَاهَا الْأَلْعَلِيَّ بِأَنَّ الْوَصْلَ يُخْتَمِهَا
 نَفْسٌ لَمْ تُجِبْ عَلَى الْأَلَمِ صَابِرَةٌ نَفْلٌ مُسْتَقِيمًا يَوْمًا يُدَاوِيهَا

پس چشمهایش برکنند و زبانش بیربند و سنگ زدن گرفتند و نماز شام بود که سرش بیربند و در آن میان تبسمی کرد و جان داد. روز بعد سوختند و خاکسترش را در نجه افکندند.

تاریخ وفات او، در شرح حال عبدالملك اسكاف شاگردش در تفحات الانس چنین آمده است: «عبدالملك اسكاف گفت که وقتی حلاج را کفتم که ای شیخ، عارف که باشد، گفت عارف آن باشد که روز سه شنبه شش روز مانده باشد از ماه ذوالقعدة سنه تسع و ثلثمائه وی را به باب الطاق برتد به بغداد و دست و پای وی ببرند و نگونسار بر دار کنند و بسوزانند و خالک وی بر باد دهند.» (تفحات، ص ۱۵۰ - ۱۵۱)

وفیات الاعیان ابن خلکان هم تاریخ کشته شدن حلاج را ۳۰۹ قمری ضبط کرده است. حافظ، درباب حلاج، اشاراتی دارد که از جمله آنها دو بیت ذیل است:

رموز سرّ انا الحق چه داند آن غافل که منجذب نشد از جذبه‌های سبحانی
 (ص فکه)

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرند امثال این مسائل
 (ص ۲۰۹)

برای مزید اطلاع نسبت به ترجمه حلاج از نظر صوفیه، ر.ک: تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۰۸ - ۱۱۶؛ تفحات الانس، ص ۱۴۹ - ۱۵۰؛ و کشف‌المحجوب، ص ۱۸۹ - ۱۹۳.

جمع موجودات، تراوشی است از مبدأ اُخْدِیْت که به طریق تجلی و فیضان از او صادر گشته^۷ و باز گشت همه چیز به سوی اوست. به عبارت دیگر، همه دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به خورشید.^۸ و از این جاست که صوفیه، برای رسیدن به حق، شخصیت خود را حجایی بزرگ می‌دانند و کشتن نفس و تطهیر وجود را از الایشهای ماده، برای باز گشت به وطن اصلی با شهیر عشق و سیر در عوالم وجد و بی خودی، لازم می‌شمرند تا به مرحله فناى کامل در ذات خداوند برسند.^۹ و چون خدا باقی و نامیراست تا ابد باقی مانند که نتیجه فناى فی‌الله بقای بالله است. اساس این فکر یعنی وحدت وجود، از فلوطین (متوفى ۲۷۰ م) شاگرد امونپوس ساکاس (متوفى ۲۴۱ م) یکی از بزرگان حکماست که از مسیحیت اعراض کرد و طریقه افلاطونیان جدید را که التقاطی از فلسفه ماورای طبیعی افلاطون و اخلاقیات و وحدت وجود رواقیون و اصول ادیان و تصوف شرقی است تاسیس کرد و از خود نیز بر آنها مطالبی افزود. در حقیقت، این مذهب، از دو عنصر که دین و فلسفه باشد ترکیب شده بود، و پیروان آن نیز فیلسوفان متدین یا دینداران فیلسوف بودند «و همین فلسفه است که بالاخره يك چپتی شده، یعنی عنصر دین در آن غلبه یافته و به نام «فلسفه کنیسه و مسیحیت» و یا در بین مسلمانان به نام «علم کلام» و «حکمت اشراق» شیوع کامل یافته است.»^{۱۰}

در هر حال، این فکر برای صوفیان مسلمان که اساس عمل آنان در قرون اولیه اسلامی برزهد و اعراض از دنیا برای تقرب به خدا و کامیاب شدن در جهان دیگر از طریق راه یافتن به نیم جاودانی فی مقعد صدق عند ملیک مقبّل بود، شور و شوقی خاص ایجاد کرد. زیرا به موجب این نظر، می‌توانستند نی آن که بمیرند، به حق واصل شوند. برای این وصول، به جای حس و عقل، از

۷. فکلُّ ملیح حُسنه من جمالها مُمازُّ له بل حُسنُ کُلِّ ملیحة
این فارض

هر که را از موجودات دوست داری، چون همه مظاهر جمال اویند، او را دوست داشته باشی، و به هر چه از موجودات روی آری، بدو رو آورده باشی. (لمحات، حاشیه اشعة للمعات، ص ۵۷)

۸. آفتابی در هزاران آبگینه تافته یس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته

جمله يك نور است اما رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

۹. و کُلُّ الذی شاهدته فمئل واجد بعفردو لکن بخصب الآکینه
إذا ما أزال السنز لم تر غیزه و لم یبق بالاشکال اشکال رتبه

شیخ عطار، در ذکر محمد واسع، می‌نویسد: «در معرفت، چنان بود که سخن لوست که ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قیه؛ هیچ چیز ندیدم إلا که خدای را در آن چیز دیدم.» (تذکره الاولیاء، ص ۴۳)

۱۰. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۴. برای اطلاع بیشتر در سیر وحدت وجود هم رجوع شود به این کتاب.

إشراق و شهود و سیر معنوی استفاده شد. با این وصف، افکار نوافلاطونیان در شرقی و خاصه ایران، با همت صوفیان بزرگ که متمرکز را از قرآن برگرفته بودند، روح و صفای خاصی یافت و این چاشنی معنوی، چنان لطف و حالی بدان داد و جذب و شوری به وجود آورد که برای صعود به آسمان، نردبانها از آن ساخته و سرها در راه آن باخته شد که آثار سنایی و عطار و مولوی و حافظ، پله‌های آن نردبان، و سر حسین‌زین منصور حلاج و سهروردی، کوچک‌ترین پای‌انداز آن است.

توضیح مسئله از دیدگاه تصوف اسلامی چنین است:

«جمیع موجودات را آینه‌های متعدّد فرض کن. آنچه که بر آنها از کمالات و فیوضات وجودی تابش نموده است، صور و تعینات وجود حق و أسما و صفات حق مطلق است. چون هر يك از موجودات مظهر اسم خاصی از اسمای حق می‌باشد، تمامی موجودات، مظهر جمیع أسما و صفات حقند. اگر به همه حقایق به عین واحد بنگریم و همه را مظهر واحد فرض کنیم، حق را متجلی به همه أسما و صفات حق خواهیم دید. اگر انسان دقیق‌تر شود، چون خود را شاهد حق یا ظهور وی به جمیع أسما و صفات می‌داند، خود را محیط بر همه حقایق فرض کند، همه حقایق را مرئوس در خود می‌بیند. در نظر اول، حق را در غیر خود شهود می‌نمود، در فرض دوم، خود را مظهر حق به تمام صفات و أسما می‌بینی. به نظری دقیق‌تر و عمیق‌تر حقایق ممکنه و اعیان ثابته را ملاحظه کن که من حیث هی‌هی یا قطع نظر از تجلی حق عدم می‌زنند، چون آینه از خود چیزی ندارد و هر چه در آن مشاهده شود اثر عاکس است، جهت امکانی را القا کن و همه حقایق وجودی را قائم به حق بین، چون آنچه در خارج موجود است، کمال و جمال حق مطلق است که به حسب واقع عندالشهود قائم به حق است نه ممکنات. چون مدرک و شاهد و مشهود واقعی حق است، پس اوست شاهد و مشهود و ذاکر و مذکور و حامد و محمود «جمعا و تفصیلاً» فلا موجود واقعا إلا الحق جلت عظمته.

لَقَدْ كُنْتُ ذَهْرًا قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ النَّوْأُ
فَلَمَّا أَضَاءَ اللَّيْلُ اصْبَحْتُ شَاكِرًا
أَخَا لَكَ إِنِّي ذَاكِرٌ لَكَ شَاكِرٌ
بِأَنَّكَ مَذْكُورٌ وَ ذِكْرٌ وَ ذَاكِرٌ»^{۱۱}

عقیده وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و گرفتاری روح در بند جسم و لزوم تصفیه بدن برای پذیرا شدن فیوضات ربانی از راه تفکر و ریاضت و وجد و مستی روحانی، چیزی نیست که مختص به حلاج بوده باشد. عرفای معاصر با او، همه مستان این می‌بوده‌اند؛ منتها اختلاف آنان با حلاج و سبب مخالفتشان با او، بی‌پروایی فوق‌العاده او و افشای راز است که دیگران در حفظ آن مقید می‌بوده‌اند، تا آن جا که ملاحظه می‌شود صوفیه برای بیان حقایق عرفانی و تبلیغ نیات و نظریات خود، تعبیرات و مصطلحات خاصی به کار می‌برده‌اند که عوام را از آن نصیبی نباشد و کلمات طوری

در معانی مجازی بسیار دور به کار رود و دو پهلو بلکه چند پهلو و قابل تفسیر باشد که بهانه به دست قشربان و ظاهریشان نیفتد و از مزاحمت متشرعین برهند. به علاوه، هر مرثدی، مرید را به کتمان اسرار و رموز، سخت سفارش می‌کرده و حتی برای آموختن پاره‌ای نکات، امتحاناتی از مرید به عمل می‌آورده است.^{۱۲} مولوی فرماید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
 هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
 گفت پیغمبر هر آن که سر نهفت زود گردد با مراد خویش جفت
 تا نکویی سز سلطان را به کس تا نریزی قند را پیش مگس
 گوش آن کس نوشد اسرار جلال کو چو سوسن ده زبان افتاد لال^{۱۳}

همین افشای راز و بی پرده سخن گفتن است که وقتی حلاج نزد جنید سخن می‌راند، جنید او را ملامت می‌کند و می‌گوید: «من ای پسر منصور، در کلام تو فصولی بسیار می‌بینم و عبارات بی‌معنی.»^{۱۴}

و هم در تذکرة الاولیاء است که: بزرگی گفت آن شب تا روز زیر دار بودم و نماز می‌کردم. چون روز شد، هاتقی آواز داد که اَطْلُفَاهُ عَلٰی سِرِّ بْنِ اَسْرَارِنَا فَاَقْسَمُ سِرُّنَا قَهْدًا جَزَاءُ مَنْ يُّفْشِي سِرَّ المَلُوْكِ. یعنی او را اطلاع دادیم بر سری از اسرار خود، پس کسی که سر ملوک فاش کند سزای او این است.

شیخ عطار، در این مورد، چنین عقیده دارد:

«مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی آن‌الله بر آید و درخت در میان نه، چرا روا نباشد که از حسین آنا الحق برآید»^{۱۵} و حسین در میان نه.»^{۱۶}
 احمد غزالی، چنین گوید:

«این‌جا که عاشق سمشوق را از او اوتر بود، عجایب علائق تمهید افتد تا به جایی رسد که اعتقاد کند که معشوق خود اوست، آنا الحق و شیخانی ما اَعْظَمُ شَانِي اَيْنَ نَقَطَه اَسْت، و اگر در عین

۱۲. رجوع شود به تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۶۳، ذکر یوسف بن الحسین.

۱۳. رجوع شود به مثنوی، مجلد اول و سوم و پنجم.

۱۴. تذکرة الاولیاء، ص ۱۱. ذکر جنید بغدادی.

۱۵. روا باشد آنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک‌بختی

۱۶. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۰۹.

راندگی و فراق و ناخواست بود، پندارد که ناگزیر آن است و معشوق اوست.»^{۱۷}
این مطالب، گویی مضمون استعاری تازی است که غزالی در کتاب خود (ص ۳) آورده است:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روخان خللنا بكتنا
نحن مذكنا على عهد الهوى يضرب الأمثال في الناس لنا
أيها السائل عن قصتنا لو تراه لم تفرق بيننا
فإذا أبصرتني أبصرتة و إذا أبصرتة أبصرتنا
نحن في الأجل سيار إذا ذهبت مهبته مت أنا

هم غزالی فرماید:

«اصل عشق از قدم قدم رود. از نقط یاه یجیبهم تخمی در زمین افکند لابل در هم افکندند، یاه یجیونه برآمد. چون غیرت عشق بر آمد، تخم هم رنگ ثمره بود و ثمره هم رنگ تخم، اگر سنجانی یا آنالحق رفت هم از این نمط بود واصل یاه نقط نطق بود یا نطق خداوند نقط بود بار دعوی علاوه ثمره بود و ثمره عین تخم.»^{۱۸}

شیخ عطار، از قول شبلی، درباره حلاج چنین می‌آورد:

«نقل است که شبلی گفت آن شب به سر گور او شدم و تا بامداد نماز کردم. سحرگاه مناجات کردم و گفتم الهی این بنده تو بود مؤمن و عارف و موحد، این بلا با او چرا کردی؟ خواب بر من غلبه کرد. به خواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان آمدی که این از آن کردم که سر ما با غیر گفت.»^{۱۹}

و همین مضمون است که حافظ فرماید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد^{۲۰}

در این مسئله افشای سر نیز بحثی است. زیرا کسی را می‌توان مقصر شناخت که با علم و آگاهی رازی را فاش کرده باشد نه آن که از این عالم فارغ و از خود بی‌خبر است تا بدان جا که برای جان خود ارزشی قایل نیست و یای کویان و دست افشان به سوی دار و قتلگاه می‌شتابد. حسین‌بن منصور حلاج، در چنین وصفی قرار دارد، ذات و صفات او در حق فانی شده و آنچه می‌گوید در مقام نفی کثرت و اثبات انیت برای خداست، و چون هنوز به بقای بعد از فنا و هوشیاری پس از بی‌خودی

۱۷. السوانح فی المشق، ص ۱۲ - ۱۳.

۱۸. همان، ص ۳۴ - ۳۵.

۱۹. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۱۶، ذکر حسین منصور حلاج.

۲۰. دیوان حافظ، ص ۹۷.

و کثرت پس از وحدت که سفر دوم اولیای حق است نرسیده، آنچه می‌گوید در مقام توجه به وحدت و از زبان حق است. بنابراین، اتهام افشای راز به او مورد تأمل است.

استاد محقق، سیدجلال الدین آشتیانی، حق مطلب را در این زمینه بدین گونه ادا کرده است: «وجود حقیقی، حق تعالی است و در مظاهر ممکنات، وجود حق است که منعکس شده است، و هیچ موجودی غیر از حق وجود واقعی ندارد. منتها در حال صحو، اهل معنی این سر حقیقی را قاش نمی‌نماید، باید افشا کننده این سر عظیم از مقام سکر و بی‌خودی ناشی از بلاه تجلی ذات تنزل نموده باشد تا کسانی که بین مراتب و مقامات فرق نمی‌گذارند، در ضلالت نیفتند، و یا کسانی ندانسته اهل نوحید را متهم به زندقه نمایند، و حقیقت تنزیه و تسییح در ذات وجود به نفی انانیت غیر و اثبات وجود حقیقی برای حق برمی‌گردد.

«تنزیه و تهلیل واقعی و کمال تنزیه و تسییح، وقتی تحقق پیدا می‌نماید که تسییح کننده و تنزیه کننده ناطق به انانیت اناالحق شود. تسییح به غیر از این لسان، خالی از شایبه شرک نمی‌باشد. از امام سابق، جعفر بن محمد الصادق، علت غشوه و بی‌هوشی آن ولی الله اعظم را در بین نماز سؤال می‌نمایند. حضرت در جواب سایل، گفته است صدای آیات قرآن را که در موقع نماز قرائت می‌کنیم، از قایل آن می‌شنوم: رُویَ أَنَّهُ خَرُّ مَشْمُوتًا عَلَيْهِ وَ هُوَ فِي الصَّلَاةِ، فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ مَا زِلْتُ أُرَدُّ الْآيَةَ حَتَّى سَمِعْتُهَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِ بِهَا. حال کسانی که اهل شهود و مطلع کلام حقند و از ظهر و بطن قرآن گذشته‌اند، همین است که کلام را از حق می‌شنوند.

«سریان هویت الهیه به حسب فعل و ظهور او در مرئی آفاق و انفس، منشا وجود اشیاست. اگر حق تجلی در اعیان ننموده بود، هیچ موجودی نبود. ولی درک کامل این حقیقت برای کسی که فنانی در توحید ندارد و منغمز در مال و مناصب دنیوی است، مُحال و ممتنع است. اطلاع کامل بر یگانگی هستی مطلق، جز از راه تصفیه حاصل نمی‌گردد. اگر کسی گوش شنوایی مانند کلیم داشته باشد، از همه ذرات جهان بانگ اناالحق می‌شنود.

«در کلمات این قوم، این قبیل از مطالب مربوط به حقایق که با اذهان خالی از معلومات وفق نمی‌دهد، زیاد است. ولی انسان متصف نباید به صرف این که عقلش به کنه مطلب مشکلی نمی‌رسد، مبارزت به رد و انکار نماید. مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه انکار صرف. هر جاهلی می‌تواند هر مطلب حقی را انکار نماید. فهم این مسئله توقف بر مقلداتی دارد. [حسین بن] منصور، به واسطه اظهار این کلام و افشای این سر، جان خود را از دست داد، و علمای عاقه العمیاء فتوی به مهوریت دم او دادند. ولی چون شرک در او راه نداشت، اضطراب حال پیدا نکرد و از موت

استقبال کرد. ۲۱

این چند بیت حافظ، جامع همه این مطالب است:

آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل	تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
گفت آن زمان که نبود جان درمیانہ حایل	گفتم که کی ببخشی بر جان ناتوانم؟
از شافی نهرسند امثال این مسایل ^{۲۲}	حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید
	و نیز:
که منجذب نشد از جذبه‌های سبحانی ^{۲۳}	رموز سرّ انا الحق چه داند آن غافل

۲۱. شرح مقدمه قیصری، ص ۲۳۵ - ۲۳۶.

۲۲. دیوان حافظ، ص ۲۰۹.

۲۳. همان، ص فکه.



انس، خوگر شدن با محبت حق

انس، در لغت، به معنی خو گرفتن و خرمی است ضد وحشت، و نزد صوفیه، برین دل و وحشت از جهان و جهانیان است به سبب خو گرفتن با خداوند سبحان.

«قَالَ الشَّيْخُ رَجَمَهُ اللهُ تَعَالَى وَمَعْنَى الْأُنْسِ بِاللَّهِ تَعَالَى الْإِعْتِمَادُ عَلَيْهِ وَالسُّكُونُ إِلَيْهِ وَالِاسْتِمَانَةُ بِهِ وَلَا يَتَهَيَّأُ أَنْ يُعْمَرَ عَنْهُ بِأَكْثَرٍ مِنْ هَذَا، وَالْأُنْسُ بِاللَّهِ لِمَعْدٍ قَدْ كَمَلَتْ طَهَارَتُهُ وَصَفَا ذِكْرُهُ وَاسْتَوَى حَسَنٌ مِنْ كُلِّ مَا يَشْفَعُهُ عَنِ اللهِ تَعَالَى، فَيُنْذِرُ ذَلِكَ أَنْبَسَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ.»^۱

«انس و هیبت، دو حالت است از احوال صالحین طریق حق. و آن آن است که چون حق تعالی به دل بنده تجلی کند، به شاهد جلال نصیب وی انتر آن هیبت بود. و باز چون به دل بنده تجلی کند، به شاهد جمال نصیب انتر آن انس باشد تا اهل هیبت از جلالش بر تعجب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب.»

«وشیخ من گفتی (رح) عجب دارم از آن که گوید که انس با حق ممکن نشود از پس آن که گفته است: و إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ؛ یا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَخْرَبُونَ. و لا محاله، بنده چون این فضل ببیند، ورا دوست گیرد و چون دوست گرفت، انس گیرد. از آنچه از دوست هیبت بیگانگی بود و انس یگانگی، و صفت آدمی این است که یا منعم انس گیرد و از حق به ما چندین نعمت و ما را بدو معرفت محال باشد که ما حدیث هیبت کنیم.»

«و من که علی بن عثمان الجلابی ام، می گویم که هر دو گروه انتر این مُصِیْبِین با اختلافشان، از آنچه سلطان هیبت با نفس باشد و از هوای آن و فنا گردانیدن بشریت، و سلطان انس با سر بود و پروردن معرفت. پس حق تعالی به تجلی جلال، نفس دوستان را فانی کند و به تجلی جمال، سر ایشان را باقی گرداند. پس آنان که اهل فنا بودند، هیبت را مقمّم گفتند و آنان که ارباب بقا بودند،

انس را تفضیل نهندند.»^۲

واسطی گفت: آن که از کونین نرمد، با خدای انس نگیرد. و رایبه می‌گوید: هر فرمانبرداری، اهل انس است. مالک دینار گفت: آن که به سخن گفتن با خدای انس نگیرد و از گفت و گوی آفریدگان بُرد، دانشش اندک و دلش کور و عمرش تباه می‌گردد.^۳

نجم‌الدین رازی معروف به دایه می‌نویسد که از انس، شفقت و رحمت متولد می‌شود و آن را به مثابه لطافت در قند می‌بندارد:

«فاما معرفت ماهیت روح اگر چه متقدمان در شرح آن شروعی زیادت نکرده‌اند و لیکن شمه‌ای گفته آید. بدان که هم بر این مناسبت چنان که در قند هفت صفت تعبیه است از سپیدی و سیاهی و صفا و کدورت و لطافت و کثافت و حلاوت، همچنین در روح که لطیفه‌ای است ربّانی و شرف اختصاص یاد اضافت «من روحی» یافته، هفت صفت تعبیه است از نورانیت و محبت و علم و حلم و انس و بقا و حیات. و صفات دیگر از این صفات تولّد کند؛ چنان که از نورانیت سمیعی و بصیری و متکلمی و از محبت، شوق و طلب و صدق و از علم، ارادت و معرفت و از حلم، وقار و حیا و تحمل و سکون و از انس، شفقت و رحمت و از بقاء، ثبات و دوام و از حیات، عقل و فهم و دیگر ادراکات، و جز این، صفات دیگر تولّد کند، چه پیش از خلق روح به قالب و چه بعد از تعلق روح به قالب که شرح آن اطنابی دارد.

«اما اصل، همه آن هفت صفت است و هر صفتی از صفات روح به مثابت صفتی از صفات قند است؛ چنان که نورانیت به مثابت سپیدی و محبت به مثابت ظلمت - شرح این مناسبت برفته است - و علم به مثابت صفا و حلم به مثابت کدورت و انس به مثابت لطافت و بقا به مثابت کثافت و حیات به مثابت حلاوت. و هر صفت که در قند اثر آن اندک تر ظاهر است به همان مثابت در روح اثر آن صفت اندک تر ظاهر است.»^۴

«اما طایفه‌ای را که منظوران نظر عنایتند، اثر آن انس که با حضرت عزّت یافته بودند، با ایشان باقی مانده باشد، اگر چه به خود ندانند که وقتی در عالم دیگر بوده‌اند، و لکن چون مخبری صادق القول بگوید، اثر نور صدق آن مخبر و اثر آن انس به یکدیگر پیوندد، هر دو دست در گردن یکدیگر آورند. زیرا که هر دو همولایتی‌اند، یکدیگر را بشناسند، اثر آن موافقت به دلها رسد. جمله در حال، اقرار کنند.

۲. کشف‌المحجوب، ص ۴۹۰ - ۴۹۲.

۳. عوارف‌المعارف، ص ۵۱۱ - ۵۱۲.

۴. نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به تصحیح محمد امین ریاحی، ص ۴۳.

«فی الجملة، هر کجا از آن انس چیزی باقی است، تخم ایمان است، به دیر و زود ایمان تواند آورد. و هر که را آن انس منقطع شده است و در دل او با عالم غیب به کلی بسته شده ایمان ممکن نیست.»^۵

قطب‌الدین منصور عبّادی، هنگام بحث در اصطلاحات و الفاظ، ضمن رکن چهارم کتاب صوفی‌نامه، در جواب این که هیبت و انس چیست می‌نویسد:

«بدان که طالب در روش است و تلون در خاطر اوست یکی غیبت و یکی حضور. چون در حضور باشد، از عزّ و وصول، دل او بهره‌مند گردد، وی را دو حالت پدید آید: یکی هیبت و یکی انس. و هیبت از ملاحظت جلال است که چون دل حقیقت بی‌نیازی دریا بد و بر اسرار قهر ربّانی مطلع گردد، هیبت سایه بر دل او افکند، رُوح و فرح در آن دل منجمد گردد. و هیبت، بالای قبض است که غلبه قبض از صنعت است و ظلّ هیبت از صفت، و صفت بالای صنعت است. پس قهر هیبت جلال چون بر دل مستولی گردد، انزعاج و خشیت در آن دل پدید آید تا در انابت به اثر هیبت، هفت با خشیت باشد. قال الله تعالی: *مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ* از خوف است و هیبت از خشیت و خوف از افعال رود و خشیت در احوال.

«و چون روند به نور جمال مطمئن گردد و روح حضور وی را فرح وصال بدهد، انس گیرد به لطف جمال، و انس بالای بسط است و از محض نور جمال است که منتهیان را در حضور هیبت از دل باشد و انس به جمال. و هر چه مبتدیان در قبض و بسط بینند به مدد خوف و رجا، منتهیان در هیبت و انس بینند به مدد غیبت و حضور. و قبض و بسط، دل راست، هجر و وصال دل است و هیبت و انس سررا بیان جمال و جلال است. و از جمال مراتب، سید عالم علیه السلام عبارت کرده است که «*أعوذُ بقولك من عقابك*» خوف و رجاست و «*أعوذُ برضائك من سُخطك*» قبض و بسط است و «*أعوذُ بك منك*» هیبت و انس است، و آن حالات بر زیادت و نقصان مراتب است و قرب و بُعد به وسیلت غیبت می‌گردد، و صاحب واقعه چون بصیرت دارد بر احوال خویش، در مراتب مطلع‌تر از گویندگان بیرونی باشد.»^۶

استاد ابوالقاسم قشیری نیز هیبت و انس را فوق قبض و بسط دانسته و ظاهراً امثال عبّادی و نجم‌رازی از عقیده او بهره‌مند شده‌اند. قشیری می‌نویسد: قبض در رتبه‌ای برتر از خوف قرار دارد، و بسط در منزلتی والاتر از رجا، و در مقام مقایسه، هیبت از قبض برتر است و انس از بسط کامل‌تر.

۵. همان، ص ۱۰۸.

۶. ۳۲/۵۰.

۷. عبّادی، *التصنيف في احوال المتصوفة* (صوفی‌نامه)، به تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۱۹۷ - ۱۹۸.

حق هیبت، غیبت است و به حسب تفاوت در غیبت، درجات هیبت نیز در افراد متفاوت است. حق انس هشیاری به حق است و هر که را انس نصیب است صحو نیز در کنار دارد، و اختلاف درجات آنان به حسب میزان بهره‌مندیشان می‌باشد. با این همه، اهل حقیقت تجلی حالت غیبت یا انس را نوعی نقص به شمار می‌آورند. چه، دگرگونی در آدمی ایجاد می‌کند؛ حال آن که اهل تمکین و متتهیان نباید دگرگونی پذیرند که محو در ذاتند و آنان را نه هیبت است و نه انس و نه آگاهی است و نه دریافت.^۸

«الانسُ إرتفاعُ الحشمةِ مع وجودِ الهیةِ.» جنید^۹

«انس، گستاخی کردن دوست است یا دوست.» ذوالنون^{۱۰}

«مارستانی را پرسیدند که انس چیست، گفت شاد بودن دل است به دوست.»^{۱۱}

«انس، آن باشد که تو را از تو وحشت گیرد.» شبلی^{۱۲}

«سُئِلَ الشُّبْلِيُّ رَجَمَهُ اللَّهُ عَنِ الْأَنْسِ فَقَالَ وَحَشْتُكَ مِنْكَ وَ مِنْ نَفْسِكَ وَ مِنْ الْكُؤُنِ.»^{۱۳}

«انس، عبارت است از التذاد باطن به مطالعه کمال جمال محبوب. ذوالنون گوید: الْأَنْسُ أَنْبَاطُ الْمُحِبِّ مَعَ الْمَحْبُوبِ.»^{۱۴}

مامحرمان خلوت آنسیم غم مخور با یار آشنا سخن آشنا بگو^{۱۵}

۸. ترجمه و نقل به معنی از: رساله قشیریه، ص ۳۶.

۹. اللمع فی التصوف، ص ۶۶؛ مصباح الهدایه، ص ۴۲۲؛ شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۶۰.

۱۰. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۶۲.

۱۱. همان، ج ۳، ص ۱۶۳.

۱۲. مصباح الهدایه، ص ۴۲۲؛ شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۶۳.

۱۳. اللمع فی التصوف، ص ۶۶.

۱۴. مصباح الهدایه، ص ۴۲۱ - ۴۲۲.

۱۵. دیوان حافظ، ص ۲۸۷.

بار امانت، عشق

مراد حافظ از استعمال «بار امانت»، اشاره است به آیه کریمه ۷۲ از سوره ۳۳ بدین شرح: اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

بعضی، کلمه «امانت» را ولایت دانسته‌اند. متشرعین، قرآن و صلاة و عرفای صاحب‌دل، آن را عشق تفسیر می‌کنند. چه، امانت الهی در جانهای پاک و قلوب تابناک است، و عشق است که خاص آدمی است و دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند.

شیخ نجم‌الدین رازی، در مرصاد العباد، امانت را معرفت می‌داند که انسان آن را عاشقانه بر دوش جان می‌کشد، و چنین می‌نویسد:

«چون در نیات ارواح نورانی حرارتی که پایه محبت است و کدورتی که خمیرمایه تواضع و عبودیت است اندک بود و به کمال نبود، بار امانت معرفت نتوانست کشید، مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو... تا بار امانت را مردانه و عاشقانه در دوش جان کشد.»

در بستان العارفين و تحفة المریدین، ضمن بیان این که دل عارف بزرگ‌تر و فراخ‌تر از هفت طبق زمین و آسمان و عرش و کرسی است، علت آن را نگهداری بار امانت حق می‌داند:

«حزقیل پیغامبر علیه‌السلام دعا کرد، گفت: بار خدایا! هفت طبق زمین مرا بنمای. بنو نمود. عجب آمدش. گفت: الهی چه آفریده‌ای از این بزرگ‌تر و فراخ‌تر به جز بهشت؟ جبریل آمد و گفت: گفت آفریده‌ام. گفت: الهی ان چیست؟ گفت: دل عارف. گفت: چرا؟ گفت: زیرا که امانت عرض کردیم بر آسمانها و زمینها و کوهها، چنان که اندر نصّ تنزیل است (اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ) ^۱ نپذیرفتند و طاقت این نداشتند، دل عارف پیش آمد، امانت

پذیرفت، دلیل آمد که دل عارف از این هفت طبقه فراختر است.

«الاشارة - ققیه احمدخیر گوید: دل عارف از این هفت طبق زمین فراختر است و از کوهها سر - برافراشته‌تر است و از آسمانها بزرگتر است که آسمان و زمین طاقت برداشت امانت نداشتند، او برداشت. خدای تعالی به کوه نگاه کرد، پاره پاره شد (جَعَلَهُ دَكَاةً)². در شبالروزی سببشخصیت نظر به دل عارف کند، هیچ نقصانی اندر دل عارف نیاید.

«گفت: هفت طبق زمین پیش آسمانها همچنان است که یکی حلقه زره در بیابانهای روی زمین، و باز آسمان و زمین و کرسی با عظمتش پیش عرش چنان است که یکی حلقه زره در همه بیابانهای روی زمین، و باز آسمانها و زمین و عرش و کرسی پیش سر عارف همچنان است چون یکی حلقه زره در بیابانهای روی زمین، که هیچ چیز نیافریدست خدای تعالی بیشتر از رحمت و هیچ چیز نیافریدست فراختر از سر عارف و هیچ چیز نیافریدست کمتر از معصیت بنده. اگر هفت طبق آسمان و زمین و عرش و کرسی اندر سر عارف بگنجد، آن مقدار گناه عارف اندر رحمت خدای تعالی بگنجد به صد هزار چندان دیگر.»³

عطار نیز در اسرارنامه به این مسئله اشارتی دارد:

چنین گفت آن عزیز با دیانت که تا حق عرضه دادست این امانت
زمین و آسمان زان درمیدست که بار عهده آن سخت دیدست
تو تنها آمدی تا آن کشی تو ازان ترسم که خط درجان کشی تو⁴

جلال الدین محمّد مولوی، در معنی حدیث «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِی آیامِ ذَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ أَلْفَتْحَرُضُوا لَهَا»⁵ که در جامع صغیر⁶ با عباراتی متفاوت و اندکی افزونی آمده است، «نَفْحَةُ الهی» یا «دم بی مَنتهها» را نزدیک به «بار امانت الهی» یا چیزی در ردیف و حد آن گرفته است:

گفت یینمیر که نَفْحَتِهای حق اندرین ایام می آرد سبق
گوش هُش دارید این اوقات را درباید این چنین نَفْحَاتِ را
جان آتش یافت زان آتش کشی جان مرده یافت از وی جنبشی
گر درافتد در زمین و آسمان زهره هاشان آب گردد در زمان

۰۲ ۱۴۲۷.

۳. بستان العارفین و تحفة المریدین، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.

۴. اسرار نامه، به اهتمام سید صادق گوهرین، ص ۴۳ - ۴۴.

۵. حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ج ۳، ص ۱۶۲؛ احیاء العلوم، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ج ۳، ص ۷؛ فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۴.

۶. جامع صغیر، ج ۱، ص ۹۵ و ۴۳.

خود ز بیم این دم بی منتها باز خوان «فَاتَبِينَ أَنْ يَخْلُتُنَا»
 ورنه خود «أَشْفَقْنَا مِنْهَا» چون بدی گرنه از بیمش دل که خون شدی^۷

نجم‌الدین رازی، در کتاب خود مرصادالعباد، مکرر از «بار امانت» سخن گفته و از وجوه مختلف به تجزیه و تحلیل آن پرداخته و آن را «معرفت» دانسته است. از جمله:

«و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد، زیرا که ملک و جن اگر چه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعیاء بار امانت معرفت، از جملگی کائنات ممتاز گشت که رَأَانَا عَرَضْنَا الْآمَانَةَ... الآية» مراد از آسمان، اهل آسمان است یعنی ملائکه، و از زمین، اهل زمین یعنی حیوانات و جن و شیاطین، و از کوه، اهل کوه یعنی وحوش و طیور.

«از اینها هیچ درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان، از بهر آن که از جملگی آفرینش، نفس انسان بود که آینه جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت (وَ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صَوْرَتِهِ) بدین معنی باشد.»^۸

«همچنین در نبات، ارواح نورانی اندک حرارت بود که مایه محبت باشد و اندک کنورت که خبیر - مایه تواضع و عبودیت بود، و لیکن چون این دو صفت در وی به کمال نبود، بار امانت معرفت نتوانست کشیدن، و در قطاره آب و گل حیوانی اندک صفا و نورانیت روحانیت بود، و لیکن چون به کمال نبود، هم بار امانت معرفت نتوانست کشید.

«مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد، و این جز ولایت در رنگ انسان نبود؛ چنان که فرمود: رَأَانَا عَرَضْنَا الْآمَانَةَ... تا آن‌جا که... و خَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. ظلومی و جهولی از لوازم حال انسان آمد. زیرا که بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید، اگر چه جز به نور و صفای روحانی بار نتوان دید. ملائکه به نور و صفای روحانی بدیدند، اما قوت صفات جسمانی نداشتند، بر نتوانستند گرفت. حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند، اما نور و صفای روحانی نداشتند، شرف بار امانت ندیدند، قبول نکردند. چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود، او را به کرامت حمل امانت، مکرر گردانیدند، سِرَّ (وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) آن بود.»^۹

۷. مثنوی، دفتر اول، ص ۵۱.

۸. مرصادالعباد، ص ۲ - ۳.

۹. ۷۰/۱۷.

۱۰. مرصادالعباد، ص ۴۱ - ۴۲.

«و حکمت در آن که قالب انسان از اسفل سافلین باشد و روحش از اعلیٰ علیین آن است که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن، می‌باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد، چنان‌که در دو عالم هیچ چیز به قوت او نباشد تا تحمل بار امانت را بشاید، و آن قوت از راه صفات می‌باید نه از راه صورت، لاجرم آن قوت که روح انسان دارد و چون از اعلیٰ علیین است، هیچ چیز ندارد در عالم ارواح از ملک و شیاطین و غیر آن، و آن قوت که نفس انسان راست چون از اسفل سافلین است، هیچ چیز را نیست در عالم نفوس، نه بهایم را نه سیاع را نه غیر آن را.»^{۱۱}

«و اما از وجه تحقیق بدان که مقصود از آفریدن موجودات، وجود انسان بود و مقصود از وجود انسان، معرفت بود، و آنچه حق تعالیٰ آن را امانت خواند، معرفت است، و قابل تحمل بار امانت، انسان آمد. و معرفت در دین تعیبه است، چندان‌که آدمی را از دین برخوردار می‌کند، او را معرفت زیادت است، و هر که را از دین نصیبه نیست، از معرفت بی‌نصیب است، و آنچه بار کمال دین است، انسان مطلق، متحمل آن توانست بود نه يك شخص معین، چنان‌که شجره تواند متحمل ثمره بودن نه يك شاخ، ابتدا که يك شاخ از زمین برآید، ثمره بر او پدید نیاید تا آن‌گاه که شجره شود، ثمره بر شجره پدید آید بر هر شاخ.»^{۱۲}

حافظ فرماید:

خراب‌تر ز دل من غم تو جای نیافت که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول^{۱۳}
 عرفا می‌گویند معرفت و ولایت همه از انوار عشقند، و حافظ در ابیات ذیل نیز تلویحاً به آیه مزبور اشاره می‌کند:

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

•

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خالك آدم ریز

•

آسمان بار امانت توانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند^{۱۴}

۱۱. همان، ص ۶۶ - ۶۷.

۱۲. همان، ص ۱۴۵.

۱۳. دیوان حافظ، ص ۲۰۸.

۱۴. همان، ص ۱۰۳، ۱۸۰ و ۱۲۵.

پیر، پیشوای صوفیان

پیر، در لغت، به معنی سپید موی است، و ترکیب «پیر سر» و «پیران سر» و «پیرانه سر»، به این مناسبت است:

فردوسی گوید:

چه رسوایی آمد به پیران سرم ^۱ (داستان بهژن و منیژه)	نبینی کزین بی هنر دخترم
که فرزند کشتم به پیران سرا ^۲ (از داستان رستم و سهراب)	که را آمد این پیش کامد مرا
وزان کس که زاید نشاید نژاد ^۳ (از داستان زال و رودابه)	کس از مادران پیر هرگز نژاد
ز پیوند خورشید زابلستان و یا پیرسر مرد گردد جوان ^۴ (از همان داستان)	چنان شاد شد شاه کابلستان که بیجان شده باز یابد روان

حافظ هم بدین معنی گوید:

اگر آن طایر قدسی ز درم باز آید
عمر بگذشته به پیرانه سرم باز آید

۱. شاهنامه، بروخیم، ص ۸۹-۱۰.

۲. همان، ص ۵۱۰.

۳. همان، ص ۱۵۵.

۴. همان، ص ۲۱۵.

این‌که بیرانه سرم صحبت یوسف بناوخت اجر صبری است که در کلبهٔ احزان کردم^۵

اما پیر در اصطلاح صوفیان، به معنی پیشوا و رهبری است که سالک بی‌مدد آن به حق واصل نمی‌شود، و الفاظ قطب و شیخ و مراد و ولی و غوث، نزد صوفیه همه به همین معنی استعمال شده است.

به جز طایفهٔ اویسیان که به نقل شیخ عطار چون اویس قرن در حجر نبوت پرورش یافته خود را محتاج به پیر نمی‌دانند،^۶ نزد سایر فرق صوفیه، پیر دارای اهمیت بسیار است، و خرقه پوشیدن از دست پیر است که قدم اول ورود به دایرهٔ تصوف محسوب می‌شود و بودن شخص را در یکی از سلاسل صوفیه مشخص می‌سازد.

پیر در تصوف، قطب دایرهٔ امکان و متصدی تربیت و تهذیب سالک و ایصال او به حق است. از این رو، دستور او، بی‌چون و چرا در هر باب مطاع و متبع است. چنان‌که ابونصر سراج گوید:

«المراد العارفُ الَّذی لَمْ یَتَّقْ لَهُ إِرَادَةً وَ قَدْ وَصَلَ إِلَى النِّهَايَاتِ وَ غَبَرَ الْأَخْوَالَ وَ الْمَقَامَاتِ وَ الْمَقَاصِدَ وَ الْإِرَادَاتِ فَهُوَ مُرَادٌ أُرِيدُ بِهِ مَا أُرِيدُ وَلَا يُرِيدُ إِلَّا مَا يُرِيدُ.»^۷

همان‌گونه که در مبحث اکسیر اشاره شد، نظر مرشد کامل و پیر را سبب تبدیل ماهیت مرید می‌دانند، یعنی تحت تاثیر تربیت و به تصرف مشایخ و اولیای حق، روح انسانی تکامل می‌یابد و آن ولادت ثانویه که خاص جانهای پاک و درونهای تابناک است، امکان‌پذیر می‌گردد. ولادت نخستین، خاص آدمیان نیست. هر حیوانی يك بار به دنیا می‌آید و يك بار می‌میرد. اما از میان حیوانات، تنها انسان و از میان انبوه انسانها تنها عدۀ معدودی به این درجه از کمال می‌رسند که تولدی دیگر یابند و از تیرگیهای حیوانی برهند.

سهروردی، در این باره تحلیلی دارد که جالب است:

«و بما هیئاً اللهُ تعالی مِنْ حَسَنِ التَّالِيفِ بَيْنَ الصَّاحِبِ وَ الْمَصْحُوبِ یَصْبِرُ الْمُرِيدُ جُزْءَ الشَّيْخِ، كَمَا أَنَّ الْوَلَدَ فِي الْوِلَادَةِ الطَّبِيعِيَّةِ، وَ تَصْبِرُ هَذِهِ الْوِلَادَةُ أَنْفًا وَ لَادَةً مَعْنَوِيَّةً، كَمَا وَرَدَ عَنْ عِيسَى صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: لَنْ يَلْبِغَ مَلَكَوَتَ السَّمَاءِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ.»

«فبالولادة الاولى یصیرُ لَهُ اِرْتِبَاطٌ بِالْمَلِكِ، وَ بِهَذِهِ الْوِلَادَةِ یَصْبِرُ لَهُ اِرْتِبَاطٌ بِالْمَلَكُوتِ... وَ سَرَفَ الْيَقِينِ. غَنِ الْكَمَالِ. یَحْصُلُ فِي هَذِهِ الْوِلَادَةِ، وَ بِهَذِهِ الْوِلَادَةِ یَسْتَحَقُّ مِيرَاثَ الْأَنْبِيَاءِ وَ مَنْ لَمْ

۵. دیوان حافظ، ص ۱۵۹ و ۲۱۸.

۶. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۱. ذکر اویس قرن.

۷. اللمع فی التصوف، ص ۳۴۲.

يَصَلُّهُ مِيرَاثُ الْأَنْبِيَاءِ مَا وُلِدَ وَابْنٌ كَانَ عَلَى كَمَالٍ مِنَ الْفِطَنَةِ وَالدَّكَاةِ، لِأَنَّ الْفِطَنَةَ وَالدَّكَاةَ تَبِيحَةُ الْعَقْلِ وَالْمَقْلُ إِذَا كَانَ بِإِسَاءٍ مِنْ نُورِ الشَّرْعِ لَا يَنْدَخُلُ الْمَلَكُوتَ وَلَا يَزَالُ مُتَرَدِّدًا فِي الْمَلِكِ»^۸
جلال‌الذین محمد مولوی، جان اولیای حق را به مثابه ای می‌داند که شوینده و پاک‌کننده پلیدیهاست.

فضل حق، بدان را با همه آلودگیها سرانجام پاک می‌کند، و این پاکی به وسیله پیر انجام می‌گیرد، چون کار اولیای حق پیکار با ناپاکیهاست. اما خود آنان نیز از این الابشها بی‌بهره نمی‌مانند، همان‌گونه که آب نیز چون آلودگیها را شست، رنگ و بویش دگرگون می‌شود، تا آنجا که شامه و ذائقه آن را رد می‌کند. ولی به مدد خورشید، از پلیدیها می‌رهد، بخار می‌شود و راه آسمان در پیش می‌گردد، به دریای خروشان راه می‌یابد، خلعت پاکی از حق می‌گیرد و دیگر به صورت باران لطیف حیات بخشش باز می‌گردد، تشنه کامان را سیراب می‌سازد، به رستنیها جان می‌دهد، به صورت دریا در می‌آید و کشتیها را بر سر خود از این‌جا بدان‌جا می‌برد، و در نقش دیگر خود همواره به زدودن تیرگیها و پلیدیها اهتمام می‌ورزد و بازش خدای در بحر صواب می‌شوید و طهیب و طاهر می‌سازد. اولیای حق نیز آناند که بدیها را به نیکی باز آرند؛ پلیدیها و تیرگیها را تحمل کنند و به زدودن آنها از جان سالکان، مدد رسانند. به عبارت دیگر، در استخاله و دگرگون ساختن درون انسانها که مقصده تولد دوم است بکوشند. بدیهی است این کارها بی‌رنج صورت نمی‌گیرد. اما لطف حق همان‌طور که آب آلوده را پاک می‌کند، نمی‌گذارد که غبار تیرگیها درون پیر را مکنز داشته باشد. تمثیل زیبای مولوی را در این باب، اگر چه اندکی از حد اختصار معهود در این کتاب افزون‌تر است، نمی‌توان گذاشت و گذشت:

فضل حق با این که او کز می‌تند
عاقبت زین جمله پاکش می‌کند
آب پیر این ببارید از سماک
تا پلیدان را کند از خُبث پاک



آب چون پیکار کرد و شد نجس
حق ببردش باز در بحر صواب
سال دیگر آمد او دامن کشان
هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس ز این‌جا شدم پاک امدم
بستمم خلعت سوی خَاک امدم
هین بیاید ای پلیدان سوی من
که گرفت از خوی یزدان خوی من
درپذیرم جمله زشتیت را
چون ملک پاکی دهم عفریت را

چون شوم الوده باز آنجا روم سوی اصل اصل پاکبها روم
کار او این است و کار من همین عالم‌آرای است رب‌العالمین

*
*

گر نبودى این پلیدیهای ما کی بُدی این بارنامه آب را
یا بریزد بر گیاه رُسته‌ای یا بشوید روی روناشته‌ای
یا بگیرد بر سر او حمال‌وار کشتی بی‌دست و پا را در بحار
صد هزاران دارو اندر وی نهان زان‌که هر دارو بروید زو چنان
جان هر ذری دل هر دانه‌ای می‌رود در جو جو داروخانه‌ای
چون نماند مایه‌اش تیره شود همچو ما اندر زمین خیره شود
ناله از باطن برآرد کای خدا آنچه دادی دادم و ماندم گدا
ریختم سرمایه بر پاک و پلید ای شه سرمایه‌ده، هَلْ مِنْ مَزید؟
ابر را گوید بیر جای خوشش هم تو خورشیدا به بالا برگشش
راههای مختلف می‌راندش تا رساند سوی بحر بی حدش
خود غرض زین آب، جانر اولیانست کاو غسول تیرگیهای شماسست
چون شود تیره ز غدر اهل فرش باز گردد سوی پاکی بخش عرش؟

احمد جام نامقی معروف به ژنده‌پیل از مشایخ صوفیه، در جواب این سؤال که پیر کیست و پیری چیست و پیر را چه باید کرد تا شاید که بدو اقتدا کنی، می‌نویسد:

«پیر را سیرت پیشمیران باید داشت تا شاید که آواز پیری آرد و شاید که بدو اقتدا کنی، کما قال النبی علیه السلام: الشریح فی قوبه کالتی فی أمته. پیری به نام و هیات، بسیار است، اما در معنی می‌جوی. بسیار باید جست تا بوکه یایی و یا بوکه نیایی. اول یاری پیر چنان باید که راهدان باشد و راه رفته، تا راه نداند، راه نتواند نمود. و پیر چنان بود که عالم باشد و ناصح باشد و نیکخواه باشد... حق‌گوی و حق‌پذیر باشد و از بدعت دور باشد و متقی باشد و متوکل باشد و مفوض و راضی باشد و درویشی دوست‌تر دارد از توانگری، و ذل دوست‌تر دارد از عز، و گرسنگی دوست‌تر دارد از سیری؛ زاهد باشد و شاکر و صابر باشد، بصیر باشد به کار مرید و به کار آن جهان، و به عیب دنیا بینا باشد و به عیب تن خویش بینا باشد و به عیب مردمان کور باشد، و بر خلق مشفق باشد و ممیز باشد و محارب باشد با شیطان، و هوی را خداوند باشد و خداوند را بنده. آنکه شاید که بدو اقتدا کنی. و هر

که نه چنین باشد، پیری را نشاید و اقتدا را نشاید...

«پیر چنان باید که باز طبع باشد نه کرکس طبع. هر پیری که کرکس طبع باشد، گرد وی نباید گردید که راه دین بر تو تباه کند. و تو را در دین و شریعت چنان سرگردان کند که نمانی که کجایی، از بس ظلمت هر گونه که بشنوی چنان شوی که گویی به جز از این راه نیست.»^{۱۰}

جرجانی، در اصطلاحات، مراد را چنین تعریف می‌کند:

«المَرَادُ، عبارة عن المَجذوب عن إرادته مع تَهَيُّؤِ الأُمُور لَهُ فَجَاوَزَ الرِّسُومَ كُلَّهَا وَ المَقَامَاتِ مِنْ غَيْرِ مَكَايَرَةٍ.»^{۱۱}

صاحب مصباح الهدایه، شیخ را بعد از پیغمبر دارای بالاترین درجه می‌داند و می‌نویسد:

«بعد از درجه نبوت، هیچ درجه فاضل‌تر از درجه نیابت نبوت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول صلی‌الله علیه و سلم، و مراد از شیخی این نیابت است. پس درجه شیخی و تربیت، افضل درجات بود و مضمون این حدیث صحیح که: وَ الذِّی نَفْسٌ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَنْ يَنْتَهِيَنَّ لَمْ يَسْمَنْ لَكُمْ أَنْ أَحَبَّ عِبَادَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ الَّذِينَ يُحِبُّونَ اللَّهَ إِلَى عِبَادِهِ وَ يُحِبُّونَ عِبَادَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ وَ يَفْشُونَ فِي الأَرْضِ بِالنَّصِيحَةِ دَلِيلٌ است بر علو مرتبه شیخی. چه، این معنی، وصف حال منسایخ متصوفه است.»^{۱۲}

همچنین ابوعلی دقاق، از مشایخ صوفیه و پیر استاد ابوالقاسم قشیری، آن صوفی را که از تعلیمات پیری برخوردار نشده باشد، به درخت خودروی بی‌بار تشبیه می‌کند:

درختی که خودرو باشد برگ می‌آورد، ولی میوه نمی‌دهد. و حق همین است، که اگر چون درختان جنگل و کوه بری هم داشته باشد، طعم میوه باغ را نخواهد داشت. زیرا درخت باغ از جایی به جایی نقل می‌شود و از این‌رو، حال و میوه‌اش نیکوتر می‌گردد.

مقام و اهمیت پیر

در مورد اهمیت پیر و ولی، صوفیه به آیه **أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**،^{۱۳} و احادیثی که درباره اولیاء الله و ارج آنان در پیشگاه خداوند آمده است نظر دارند و تکیه می‌کنند، و از جمله آنها حدیثی منقول از حضرت صادق (ع) است که فرمود: **«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ**

۱۰. انس التائین و صراط الله المبین، باب دهم، ص ۱۳۶ - ۱۳۹.

۱۱. جرجانی، اصطلاحات، ص ۲.

۱۲. مصباح الهدایه، ص ۲۳۶.

۱۳. ۶۲/۱۰.

أهان لي ولياً فقد أَرصدَ لمُحاربتي.»

این حدیث، در رساله قشیریه، به عبارتی دیگر آمده است، بدین شرح:

«أَخْبَرَنَا حمزةُ بنُ يوسفِ السَّهْمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بنُ عَدِيّ الحَافِظُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بنُ هِرُونَ بنِ حَمِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بنُ هِرُونَ المَقْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَادُ الخِياطُ عن عبد الواحد بن ميمون مؤلف عُرُوَّةَ عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يقول الله تعالى من أذى لي ولياً فقد استحلَّ مُحاربتي...»^{۱۴}

حدیث دیگری است منسوب به پیغمبر اکرم به این عبارت: «إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ لَإِيَاداً يُغِيْطُهُمُ الْإِنْبِيَاءُ وَالشُّهَدَاءُ.»^{۱۵} که برای نمایاندن اهمیت اولیا که پیامبران و شهدا بر آنان غیظه می‌خورند، شاهد و تکیه گاه خوبی است. از این روست که همه صوفیه و از جمله مولانا، در موارد متعدد، اهمیت ولی و پیر و شیخ را متذکر شده‌اند:

از بین دندان شود لو رام تو	نفس چون با شیخ بیند گام تو
تا ز خاک تو بریود کیمیا	خاک شو در پیش شیخ با صفا
فانی است و گفت او گفت خداست ^{۱۶}	کان دعای شیخ نی چون هردعاست

✱

پیر گردون نی ولی پیر رشاد	غیر پیر استاد و سرلشکر مباد
روشنایی دید و از ظلمت برست	در زمان گر پیر را شد زیر دست
سود ندهد در ضلالت ترکناز	شرط تسلیم است نی کار دراز
پیر جویم پیر جویم پیر پیر ^{۱۷}	من نجویم زین سپس راه اثیر

✱

تا قیامت آزمایش دائم است	یس بهر دوری ولّی قائم است
خواه از نسل عمر حواه از علی است	پس امام حی قائم آن ولی است
هم نهان و هم نشسته پیش رو ^{۱۸}	مهدی و هادی وی است ای راهجو

✱

بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای	آن رهی که بارها تو رفته‌ای
----------------------------	----------------------------

۱۴- رساله قشیریه، ص ۱۲۸.

۱۵- کشف المحجوب، ص ۲۶۷.

۱۶- مشنوی، کلاله خاور، ص ۱۷۷.

۱۷- همان، ص ۴۱۳.

۱۸- همان، ص ۹۱.

پس رهی را که نرفتستی تو هیچ
 هین مرو تنها ز رهبر سرمیچ
 هر که او بی مرشدی در راه شد
 او ز غولان گمره و در چاه شد^{۱۹}

شیخ عطار نیز در منطق الطیر به اهمیت مقام و لزوم پیر کراراً اشاره کرده است. از جمله، در مقالت یانزدهم، در رفتن مرغان به جانب سیمرغ گوید:

برد سیمرغ از دل ایشان قرار
 عشقشان در جان یکی شد صدهزار
 عزم ره کردند عزمی بس درست
 راه کردن را باستادند چست
 جمله گفتند این زمان ما را به نقد
 پیشوایی باید اندر حل و عقد
 تا بود در راه ما را رهبری
 زان که نتوان ساختن از خودسری
 در چنین ره حاکمی باید شگرف
 بوکه بتوان رستاز این دریای ژرف
 حاکم خود را به جان فرمان کنیم
 نیک و بد هرچ او بگوید آن کنیم^{۲۰}

و در داستان شیخ صنعان، اطاعت مطلقه از پیر را بدین صورت بیان می‌کند:

چون مرید شیخ آمد باز جای
 دید از شیخش تهی خلوت سرای
 باز پرسید از مریدان حال شیخ
 باز گفتندش همه احوال شیخ
 کز قضا او را چه شاخ آمد به بر
 وز قدر او را چه کار آمد به سر
 موی ترسایی به یک مویش بیست
 راه بر ایمان به صد سویس بیست
 چون مرید این قصه بشنید از شگفت
 روی چون زر کرد و زاری در گرفت
 با مریدان گفت ای تردامنان
 در وفاداری نه مردان نه زنان
 شرمتان باد آخر این یاری بود
 حق‌گزاری و وفاداری بود
 چون نهاد آن شیخ بر زنار دست
 جمله را زنار می‌بایست بست
 هر که یار خویش را یاور شود
 یار باید بود اگر کافر شود^{۲۱}

از طرف دیگر، با توجه به اصل وحدت وجود و اتحاد عاشق و معشوق، خواندن منطق الطیر و نتیجه‌نهایی آن، انسان را به این فکر سوق می‌دهد که مراد عطار از ذکر این که تنها سی مرغ از

۱۹. همان، ص ۵۹.

۲۰. منطق الطیر، به تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۰۷.

۲۱. همان، ص ۹۸ - ۹۹.

صدهزاران مرغ به حقیقت واصل شدند و سیمرغ را در خود یافتند، شاید این است که از هزاران سالک، تنها چند نفر به حد کمال می‌رسند و به رؤیت حقیقت در درون خود موفق می‌گردند و به عبارت دیگر لایق پیشوایی می‌شوند. زیرا پیر باید خود از واصلان باشد و به این ترتیب، به تعبیر دیگر، می‌توان «سیمرغ» را از القاب پیر و مرشد کامل نیز دانست. خود عطار در تذکرةالاولیاء نیز ضمن بیان القاب مشایخ صوفیه، عناوینی از قبیل «شاهباز ضریقت» و «شاهین حقیقت»، به کار برده است.

توجه به معنی لغوی «سیمرغ» و تطور آن نیز خالی از فایده نیست:

«در اصل: سین مرغ = پهلوی Sen - murv و نیز پهلوی Senē murōk (یادگار زیربان، ۶۴) هندی باستان Cyenā (باز). در فروردین یشت، بند ۹۷ آمده: «فرور هر پاکدین - Saēna پسر اهوم ستوت را می‌ستاییم. نخستین کسی که با صد پیرو در این سرزمین ظهور کرد». در کتاب هفتم دینکرد، فصل ششم، بند ۵ آمده: «در میان دستوران درباره سئنه گفته شده است که او صد سال پس از ظهور دین (زرتشت) متولد شد و دویست سال پس از ظهور دین درگذشت...» و نیز در دینکرد، کتاب نهم، فصل ۲۴، بند ۱۷، وی از شاگردان زرتشت معرفی شده.

«محققان، کلمه سئنه را در اوستا، به شاهین و عقاب ترجمه کرده‌اند. و بی سئک، بین دو مفهوم سئنه اوستایی و سیمرغ فارسی - یعنی اطلاق آن بر مرغ مشهور و نام حکیمی دانا - رابطه‌ای موجود است. می‌دانیم که در عهد کهن، روحانیان و موبدان، علاوه بر وظایف دینی، شغل پزشکی می‌ورزیدند. بنابراین، تصور می‌شود یکی از خردمندان روحانی عهد باستان که نام وی - سئنه - از نام پرندۀ مزبور اتخاذ شده بود، سمت روحانی مهمی داشته که انعکاس آن به خوبی در اوستا آشکار است و از جانب دیگر وی به طبابت و مداوای بیماران شهرت یافته بود. بعدها سئنه (نام روحانی مذکور) را به معنی لغوی خود - نام مرغ - گرفتند و جنبه پزشکی او را در اوستا به درختی که آشیانه مرغ سئنه است در *خداینامه* و *شاهنامه* به خود سیمرغ دادند.»^{۲۳}

در آیین مهر پرستی نیز، چون هفت وادی سلوک صوفیه^{۲۳} مدارج روحانی هفت طبقه است و دارنده بزرگ‌ترین مقام عقاب نامیده می‌شود.^{۲۴}

نکته دیگر نیز در کلمه «سیمرغ» نهفته است و آن دور بودن از دسترس عامه مردم و لامکانی و بی نشانی اوست که در نتیجه، وصول بدان و خویشتن را مظهر او یافتن، آن‌چنان که سسی مرغ

۲۳. برهان قاطع، به اهتمام محمد معین. ص ۱۲۹۱. دین سیمرغ. با حذف و تنخیص.

۲۳. منطق الطیر، ص ۲۲۷.

۲۴. رک: ایران نامه، ج ۳، ص ۴۶۹.

یافتند و به درجه کمال رسیدند، کار هر سالکی نیست.

بحث در مسلک و پیر حافظ

گروهی، عقیده دارند که پیر و ولی واقعی کسی است که بر ولایت خود آگاه باشد، یعنی بداند که از نجات یافتگان و رستگاران است. و هیچ کس را بیش از رستخیز چنین یقینی ممکن نیست حاصل شود. بنابراین، هر که اظهار ولایت کند و خویشتن را پیر بداند و بنامد، مدعی است.^{۲۵} عده‌ای دیگر می‌گویند اگر ایمنی از عاقبت کار هم با عنایات ربانی و به نور ایمان برای کسی دست دهد، آگاهی بر این که به مرتبه ولایت و پیری رسیده موجب عجب او خواهد شد، و عجب با ولایت منافات دارد. مخالفین این طرز تفکر، در مقام جواب، اظهار می‌دارند که فضل و عنایت حق، پیر را به مقام و ارزش خود واقف و از عجب و لغزش مصون می‌دارد.^{۲۶}

استاد ابوالقاسم قشیری، مسئله آگاهی یا ناآگاهی پیر بر ولایت خود را از دیدگاهی نزدیک بدانچه آورده شد، تحلیل می‌کند و می‌نویسد: در آگاهی یا ناآگاهی ولی بر ولایت خود، اختلاف است. گروهی می‌گویند روا نیست، و دلیلشان این است که ولی خود را به چشم خودی می‌بیند. اگر از او کرامتی ظاهر شود، بیم خواهد داشت که مبدا مکر باشد. و این بیم که همواره با اوست، ممکن است او را به پرتگاه بکشاند و سرانجامش به خلاف حالتش گردد. بدین سبب، این گروه شرط ولایت را پایان کار می‌دانند.^{۲۷}

گروهی دیگر عقیده دارند که رواست ولی از ولایت خود آگاه باشد و شرط آن خاتمت کار نیست، و به فرض هم که باشد، خدای او را با کرامتی بشناساند تا بداند که سرانجامی نیک خواهد داشت... چه، وقتی پیامبر خبر داد که ده تن از یاران او بهشتیانند (عشره مبشره) آنان با آن که در راستی گفتار پیامبر تردیدی نداشتند، این آگاهی از عاقبت کار، در رفتارشان اندک تغییری نداد.^{۲۸} در خلاصه شرح ترمذی، بلا کشیدن را برای پیر در جنب کشفی که به او دست می‌دهد، آسان می‌شمارد:

۲۵. دردم نهفته به ز طیبای مدعی باشد که از خزانه غیب دوا کند
حافظ

۲۶. تاریخ تصوف، ص ۲۳۷ - ۲۴۰.

۲۷. برو ای زاهد خودبین که ز چشم من وتو راز این برده نهان است و نهان خواهد بود
ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل - بو پس برده چه دانی که که خوب است که زشت
حافظ

۲۸. رساله قشیری، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

«و مراد نام آن کس باشد که حق تعالی ناگاه او را به قدرت جذبہ کشد و از خلق برباید هیچ بلا نادیده و نازموده. احوالی اندر سر وی پدید آورد که او را غیب کشف گردد و قوت آن مشاهدت که مر او را اندر سیر پدید آید از وی اجتهادی و نشاطی برانگیزد و دل او را روی بدان چیز گرداند که یافته است و بلای آن را کشیدن سازد و باک ندارد و بر وی سبک گردد.

«همچون جادون فرعون که مر ایشان را اندر باطن کشف حال به وقت پدید آمدن آسان گشت بر ایشان کشیدن آن بلا که فرعون مر ایشان را وعید کرد. قالوا: لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلٰی مَا جَاءَنَا مِنَ الْيَتَابِ وَالَّذِي قَطَرْنَا فَافْضُ مَا أَنْتَ قَاضٍ.»^{۲۹} گفتند: ما توانگر نیستیم بر آنچه ما را پدید آمد و بر آن کسی که ما را بیافرید؛ هر چه خواهی کرن، بکن، یعنی ایشان را کشف از پیش بود و بلا از پس. و لیکن کشیدن بلا اندر جنب کشف، ایشان را آسان گشت.»^{۳۰}

به دلایل مزبور، و هم بر اثر فسادى که در قرن هشتم بر غالب ششون ایران حکمفرماست، و شاید به علل غیر معلوم دیگر، ظاهراً حافظ در عمر خویش پیری نیافته و جای به جای در دیوانش، به تاسف و اندوهی که از این رهگذر دارد، می‌توان برخورد. از جمله در ابیات ذیل:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس	گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود	از گوشه‌ای برون آئی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود	زندهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت ^{۳۱}

ایضاً:

گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد	بسوختمم درین آرزوی خام و نشد
به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم	که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
فغان که در طلب گنجنامه مقصود	شدم خراب جهانی ز غم تمام و نشد
دریغ و درد که در جست‌وجوی گنج حضور	بسی شدم به گدایی بر کرام و نشد ^{۳۲}

سر زحسرت به در میکده‌ها بر کردم چون شناسای تو در صومعه يك پیر نبود^{۳۳}

۲۹. ۷۲/۲.

۳۰. خلاصه شرح تعریف، ص ۴۷۶ - ۴۷۷.

۳۱. دیوان حافظ، ص ۶۵.

۳۲. همان، ص ۱۱۴.

۳۳. همان، ص ۱۴۲.

ای آن که ره به مشرب مقصود برده‌ای زین بحر قطره‌ای به من خاکسار بخش^{۳۴}

نکته دیگری که باید در این مورد (یعنی پیر برنگزیدن حافظ) در نظر داشت، آن است که انتخاب مرشد و پیر و خانقاه نشینی و خرقة پوشی و ورزیدن معاملات را که خاص صوفیه است نمی‌توان از حافظ انتظار داشت. زیرا حافظ، با صوفیه ظاهر ساز ریاکار و پیران مرید طلب دکاندار زمان خود، مخالف بوده و همه جا در اشعار خویش بدانها تاخته و به بدی و زشتی یادشان کرده است،^{۳۵} و هماهنگ این حملات به صوفیه، به خرق ظواهر و عادات و رسوم پرداخته به جای پیر طریقت، پیر مغان و پیر باده فروش را نشانیده و نور خدا را در خرابیات مغان دیده و از خانقاه به میخانه روی نهاده است.

از طرف دیگر، غالب غزلیات او، به شیوه صوفیان سروده شده و از مصطلحات خاص صوفیه متحون است و سوز و گداز و رقت و حالی که در اشعار دیده می‌شود، مظهر سوز و حال گوینده آنهاست و نشانه این که از دل برخاسته تا لاجرم بر دل نشسته است. بنابراین، تناقضی پیش می‌آید و چاره‌ای نمی‌ماند؛ مگر آن که حافظ را از صوفیه اما ملامتی یا متعایل بدین فرقه بخوانیم و حتی از راغبین به شیوه قلندران ملامتی بدانیم.

ملامتیه، فرقه‌ای از صوفیه‌اند که قبل از قرن پنجم هجری نام گرفته‌اند. پیشوای این گروه، ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار است که به مذهب ثوری و در طریقت مرید ابوتراب نخشی و علی نصر آبادی بود. گاهی این قوم را به لقب پیشوایشان قساریه خوانده‌اند. صوفیان ملامتی، عقیده داشتند که قبول و توجه خلق، سالک را از راه باز می‌دارد و فرور و به جلب خاطر مردم مشغول می‌سازد و در نتیجه، از توجه به حق و عنایات او محروم می‌ماند. پس طریق آن است که جز به اخلاص و محبت خدای، به هیچ کس و هیچ چیز نیندیشد، به خوش آمد و بد آمد مردمان پشت یا بزند و به خاطر سلامت باطن تن به ملامت خلق بدهد و با تحمل تحقیر و استخفالی که به او روا می‌دارند غرور نفس را در هم بشکنند. خلاصه آن که به جای توجه به خرقة و سجاده و خانقاه و سیبچه، به تهذیب نفس و صفای درون بپردازد.

هجویری، ملامت را بهره خاصان حق می‌داند و می‌نویسد:

«گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده‌اند. و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام. و اهل حق مخصوصند به ملامت خلق از جمله عالم، خاصه بزرگان این امت کثرهم

۳۴. همان، ص. ۱۸۶.

۳۵. رجوع شود به بحث «صوفی».

الله، و رسول (عم) که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشرو مجبان، تا برهان حق بر وی پیدا نیامده بود و وحی بدو نییوسته، به نزدیک همه نیکنام بود و بزرگ. و چون خلعت دوستی در سر وی افکندند، خلق، زبان ملامت بدو دراز کردند. گروهی گفتند کاهن است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این. خدای عز و جل صفت مؤمنان یاد کرد و گفت ایشان از ملامت کنندگان ترسند لقوله تعالی: *وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ*.^{۳۶} و سُئِنَتْ بَارِ خُدَايَ عَالَمٍ جَلَّ جَلَالُهُ همچین رفته است که هر که حدیث وی کند، عالم را به جمله ملامت کننده وی گرداند و سر وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد. و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کسی بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبیند و به خود مُعجب نشوند و به آفت عُجب و تکبر اندر نیفتند...

«بسی خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند و نفس لوأمه را اندر ایشان مرکب گردانیده تا مر ایشان را بر هر چه می‌کنند، اگر بد کنند، به بدی و اگر نیک کنند، به تقصیر کردن، و این اصلی قوی است اندر راه خدای عز و جل که هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعبتر از آن که کسی به خود مُعجب گردد، و اصل عُجب از دو چیز خیزد: یکی از جاه خلق و مدح ایشان و آن که کردار بنده خلق را پسند افتد، بر خود مدح گوید و خود را شایسته داند، بدان مُعجب شود، و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد، بر وی مدح کنند، بدان مُعجب شود، خداوند تعالی، به فضل خود، این راه بر دوستان خود بریست تا معاملتشان اگر چه نیک بود، خلق نپسندیدند، از آنچه به حقیقت ندیدند و مجاهدتشان اگر چه بسیار بود، ایشان از حول و قوت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عُجب محفوظ بودند. پس آن که پسندیده حق بود، خلق ورا نپسندند، و آن که گزیده تن خود بود، حق ورا نگزیند...

«لاجرم ملامت خلق، غذای دوستان حق است، از آنچه اندر آن آثار قبول است و مشرب اولیای وی که آن علامت قرب است، و همچنان که همه خلق به قبول خلق خرم باشند، ایشان به رد خلق خرم باشند...

«اما ملامت بر سه وجه است: یکی راست رفتن و دیگر قصد کردن و سدیگر ترك کردن. «صورت ملامت راست رفتن، آن بود که یکی کار خود می‌کند و دین را می‌برزد و معاملت را مراعات می‌کند، خلق او را اندر آن ملامت می‌کنند و این راه خلق باشد اندر وی و وی از جمله فارغ... طریق وی راست رفتن بود و نا برزیدن نفاق و دست برداشتن ریا، وی را از ملامت خلق باک

نباشد و اندر همه احوال بر سر رشته خود باشد، به هر نام که خوانندش، وی را یکی باشد...
 «و صورت ملامت قصد کردن، آن بود که یکی را جاه بسیار از خلق پیدا آید و اندر میانه ایشان نشانه گردد و دلش به جاه میل کند و طبعش اندر ایشان آویزد، خواهد تا دل خود را از ایشان فارغ کند و به حق مشغول گردد، به تکلف راه ملامت خلق بر دست گیرد تا اندر چیزی که اندر شرع زیان ندارد و خلق از وی نفرت آرند، و این راه او بود در خلق و خلق از وی فارغ...
 «از ابو یزید می آید رضی الله عنه که از حجاز می آمد، اندر شهر بانگ در افتاد که بایزید آمد. مردمان شهر جمله پیش وی باز رفتند و به اکرام، وی را به شهر در آوردند. چون به مراعات ایشان مشغول شد، از حق بازماند و پراکنده گشت، چون به بازار در آمد، فرصی از آستین بیرون گرفت و خوردن گرفت، جمله از وی برگشتند و وی را تنها بگذاشتند. و این اندر ماه رمضان بود تا ۳۷ مریدی که با وی بود، مر مرید را گفت: ندیدی که يك مسئله از شریعت کار نیستیم، همه خلق مرا رد کردند.
 «و من که علی بن عثمان الجلالی ام و قفنی الله، می گویم که اندر آن زمانه مر ملامت را فعلی می بایست مستنکر و پدید آمدن به چیزی به خلاف عادت. اکنون اگر کسی خواهد که مر ورا ملامت کند، گو دو رکعت نماز کن درازتر یا دین را به تمامی بیرز، همه خلق به يك بار ورا منافق و مریی خوانند...»

«و صورت ملامت ترك کردن، آن بود که یکی را کفر و ضلالت طبیعی گریبانگیر شود تا به ترك شریعت و متابعت آن بگوید و گوید: این ملامتی است که من می کنم و این راه او بود اندرو. آن ضلالتی واضح بود و آفتی ظاهر و هوسی صادق چنان که اندرین زمانه بسیار هستند و مقصود ایشان از رد خلق، قبول ایشان است؛ از آنچه نخست باید که کسی مقبول باشد تا قصد رد ایشان کند و به فعلی پدیدار آید که ایشان ورا رد کنند. قبول ناکرده را تکلف رد کردن بهانه باشد...»

«و مخصوصند این طایفه از ثقلین به اختیار کردن ملامت تن از برای سلامت دل. و هیچ کس را از خلائق از مقربان و کزوبیان و روحانها را این درجه نبوده است، و از امم پیشین نیز از عبّاد و زُهاد و اعیان خَلق که بوده اند، این مرتبه نه، به جز گروهی را ازین امت که سالکان طریق انقطاع
 داند. ۳۸»

۳۷. عبارت از این جا چنان که ملاحظه می شود، اندکی مشوش است و این گمان را در ذهن با بر جاتر می سازد که آنچه در نسخه بنی آمده، صحیح و راجح است؛ بدین صورت: «و این اندر ماه رمضان بود و او مسافر. با مریدی که وی را بود، گفت: ندیدی که يك مسئله از شریعت کار نیستیم، همه خلق مرا رد کردند.» اما در این صورت، از اعتبار داورى هجویری که بعد می آید، کاسته می شود.

حمدون قصار، پیشوای ملامتیه می‌گوید:

«باید که تا علم حق تعالی به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق. یعنی باید که اندر خلأ با حق تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملأ با خلق، که حجاب اعظم از حق، شغل دل توست با خلق.»

«و از نوادر حکایات وی، یکی آن است که گوید: روزی اندر جوویار حیره نسیابور می‌رفتم. نوح نام عیاری بود به فتوت معروف و جمله عیاران نسیابور در فرمان وی بودند. وی را اندر راه دیدم. گفتم: یا نوح! جوانمردی چه چیز است؟ گفت: جوانمردی من خواهی یا از آن. تو؟ گفتم: هر دو بگویی. گفت: جوانمردی من آن است که این قبا بیرون کنم و مرغه بیوشم و معاملات آن برزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از مصصیت بپرهیزم. و جوانمردی تو آن که مرغه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردید. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار، و از آن تو حفظ حقیقت بر آسار، و این اصلی قوی است.»^{۳۹}

نجم رازی، یارا از این حدّ فراتر نهاده است و اول ملامتی را آدم و با توجیهی دیگر خدا می‌داند: «اول ملامتی که در جهان بود، آدم بود. و اگر حقیقت می‌خواهی، اول ملامتی حضرت جلت بود. زیرا که اعتراض، اول بر حضرت جلت کردند: (أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُشْبَهُ فِيهَا).^{۴۰} عجب اشارتی است این که بنای عشق‌بازی بر ملامت نهادند:

عشق آن خوشتر که با ملامت باشد آن زهد بود که با سلامت باشد

«جان آدم به زبان حال با حضرت کبریایی می‌گفت: ما بار امانت به رَسَن ملامت در سفت کشیده‌ایم و سلامت فروخته‌ایم و ملامت خریده‌ایم، از چنین نسبتها باک نداریم، هر چه گویند، غم نیست. بیت:

یل تا بدرند پوستینم همه پاک از بهر تو ای یار عیار چالاک
در عشقی یگانه باشی، از خلق چه باک معشوقه تو را و بر سر عالم خاک»^{۴۱}

هم نجم رازی، هنگام برشمردن صفات مرید، در صفت پانزدهم می‌نویسد:

«باید که ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت، نه چنان که بی‌شرمی کند و پندارد که ملامت است، حاشا و کلاً آن راه شیطان و دلالت اوست و اهل اباحت را از این مزله به دوزخ برده‌اند. ملامتی به آن معنی باشد که نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول. خلق به نزدیک او یکسان باشد، و به دوستی و

۳۹. همان، ص ۲۲۸.

۴۰. ۳۰/۳.

۴۱. مرصاد العباد، ص ۸۱.

دشمنی خلق، فربه و لاغر نشود، و این اضداد را بکرتنگ شمرد.^{۴۲}

احمد غزالی، هنگام بحث در عشق می‌نویسد:

«کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: يك روی در خلق و يك روی در عاشق و يك روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد، صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار ننگرد. و آن روی که در خود دارد، صمصام غیرت وقت است تا به خود باز ننگرد. و آن روی که در معشوق دارد، صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طبع نگردد. و از بیرونش هیچ چیز در نیاید. «ملامت خلق برای آن بود تا اگر يك سر موی از درون او یا از برون تنفسی دارد یا متعلقی منقطع شود...»

این گوی ملامت است و میدان هلاک وین راه مقامران بازنده پاک
مردی باید قلندری دامن چاک تا برگردد عیاروار و چالاک

«به طمع کار از اغیار برگردد و روی در کار آرد و پاک ندارد.»^{۴۳}

شیخ الاسلام سهروردی، در باب هشتم کتاب خود که اختصاص به ذکر ملامتیه دارد، در تعریف ملامتی چنین می‌نویسد:

«الَمَلَمَتِيُّ هُوَ الَّذِي لَا يُظْهِرُ خَيْرًا وَلَا يُضْمِرُ شَرًّا، وَ شَرَحَ هَذَا هُوَ أَنَّ الْعَلَامَتِي تَشَرَّبَتْ غُرُوقَهُ طَعْمَ الْإِخْلَاصِ وَ تَحَقَّقَ بِالصِّدْقِ فَلَا يُجِبُ أَنْ يُطَّلَعَ أَخَذَ عَلَى حَالِهِ وَ أَعْمَالِهِ.»^{۴۴}

ملامتیه، ظاهراً مقید به لباس خاص نبوده‌اند، و از هر وضع و گفتار و کرداری که توجه مردم را به حال آنان جلب کند یا بوی ریا دهد، حذر می‌کرده‌اند. حتی بعضی از حضور در مجلس سماع خودداری کرده‌اند تا مبدا از وجد و حالشان مردم بی به احوالشان ببرند؛ چنان‌که سهروردی آورده است:

«حَكِي أَنْ بَضْنَ الْعَلَامَتِيَّةِ اسْتَدْعَى إِلَى سَمَاعِ قَامَتَنِّحَ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ لِأَنِّي خَضِرْتُ يُظْهِرُ عَلَيَّ وَجْدًا وَ لَا أَوْثَرُ أَنْ يُعْلَمَ أَخَذَ حَالِي.»^{۴۵}

بنابر آنچه سهروردی در تعریف ملامتی آورده است، اخلاص و صدق، پایه عقیده و رفتار کسی است که این شیوه را برای وصول به حق برگزیده است، و هم او محبوب حق تعالی است، تا آن‌جا که در حدیثی قدسی در معنی اخلاص آمده است:

۴۲. همان، ص ۲۶۱.

۴۳. سوانح، ص ۵ - ۶.

۴۴. عوارف‌المعارف، ص ۷۱.

۴۵. همان، ص ۷۳.

«هُوَ سِرٌّ مِنْ سِرِّي اسْتَوْذَعْتُهُ قَلْبًا مِنْ اَحْتَبْتُ مِنْ عِبَادِي.»^{۴۶}

ذوالنون. سه چیز را علامت اخلاص می‌داند: استواء الذم و المدح من العامّة، و نسيان رؤيّة الأعمال. فی الاعمال، و ترك اقتضاء ثواب العمل فی الآخره.

اما شرط اخلاص، آن است که دارنده‌اش به وجود آن غرّه نشود، که ابویعقوب سوسی گفت: «مَنْ شَهِدُوا فِي إِخْلَاصِهِمُ الْإِحْلَاصَ إِحْتِاجَ إِخْلَاصِهِمْ إِلَى إِخْلَاصٍ.» و ابوبکر زقاق گفته است: «تُقْصَانُ كُلِّ مُخْلِصٍ فِي إِخْلَاصِهِ رُؤْيَةَ إِخْلَاصِهِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنَّهُ أَنْ يُخْلِصَ إِخْلَاصَهُ أَسْقَطَ عَنْ إِخْلَاصِهِ رُؤْيَتَهُ لِإِخْلَاصِهِ، فَيَكُونُ مُخْلِصًا لَا مُخْلِصًا.»

در فرق بین صدق و اخلاص، جنید گفته است که صدق اصل و اول است و اخلاص، فرع و تابع آن. اخلاص، مصداق نمی‌یابد مگر پس از ورود به عمل، اما مخالفت اخلاص و آن جوهر خلوصی که در مخالصه وجود دارد، درجات سه‌گانه اخلاصند. بنابراین: اخلاص، حال ملامتی است، و مخالفت اخلاص، حال صوفی، و آن جوهر خلوص و ثمره مخالفت اخلاص که فانی شدن بنده از رسوم و استغراق در ذات حق و در آن پرده باریافتن است، فقد حال صوفی است.

به عبارت ساده‌تر و به بیانی دیگر، بین ملامتی و متصوّف و صوفی فرق است: ملامتی اگر چه بساط صدق گسترده و به تکیه‌گاه اخلاص پشت نهاده است، ولی هنوز برایش مسئله رؤیت خلق مطرح است و سعی او بر این که کاری کند تا از نظر خلق بیفتد و مورد ملامت قرار گیرد تا تنها روی دل به جانب خدا داشته باشد.

اما صوفی، از این موضوع رؤیت خلق به کلی فارغ است. چه، او جز خدای تر دو جهان نمی‌بیند، و توحیدی که بدان پایبند است سبب می‌شود که همه کس و همه چیز را به دیدۀ فنا و زوال بنگرد و راز سخن «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» را دریابد. بنابراین، ملامتی از متصوّف پیشتر است و پس از صوفی کامل قرار دارد.^{۴۷}

بر اساس اصولی که ملامتیان بر آن استوارند، ذکر بر چهارگونه است: ذکر زبان، ذکر قلب، ذکر سر، ذکر روح.

چون ذکر روح آغاز شود، زبان و قلب و سر، از ذکر خاموش شوند، و این ذکر مشاهدت است. و چون ذکر سر درست گردد، زبان و قلب از ذکر فرومانند، و این ذکر هیبت است، و چون قلب به ذکر پردازد، زبان از ذکر سستی گیرد، و این ذکر آلا و نعمتهاست. و چون قلب از ذکر غافل ماند، زبان

۴۶. در عوارف المعارف (ص ۷۱) به پانزده واسطه نقل شده است. نجسین، بوزرع طاهر بن ابی انعمس مقدسی است و آخرین جبرائیل.

۴۷. ترجمه و نقل به معنی از: عوارف المعارف، ص ۷۴.

ذکر در پیش گیرد، و این ذکر عادت است.

اما هر يك از این ذکرها را آفتی است: آفت ذکر روح، اطلاع سر بر آن است، و آفت ذکر سر، آگهی قلب از آن، و آفت ذکر قلب، بی بردن نفس است بر آن، و آفت ذکر نفس، رؤیت آن و بزرگداشت آن یا طلب ثواب آن یا گمان آن است که به مقامی رسیده است. چه، نزد ملامتیه، بی ارزش ترین آدمیان کسی است که قصد خودنمایی داشته باشد تا بدان وسیله مردمان بدو روی آورند.

گروهی از ملامتیان که بی باک تر و تندروترند و قلندریه نامیده می شوند^{۴۸} پا را فراتر نهاده نه تنها حالات و عبادات خود را چون سایر ملامتیه از خلق پنهان می دارند، بلکه پشت پا به تمام رسوم زده به تخریب بنیان عادات و آداب می پردازند. در حالی که در دل جز صفا و اخلاص و عشق به حق چیز دیگر ندارند، الفاظ را در معانی و منظورهایی که خلاف دلالت ظاهری آنهاست به کار می برند، و با تعبیرات خاص خود، ترکیبات و عبارات را برای رساندن معانی باریک و لطیف، آن چنان استخدام و استعمال می کنند که اگر کسی آشنا به شیوه آنان نباشد، به تحیر و تحجب دچار می شود و از درک مراد عاجز می ماند، و بر حسب استعداد خود، زمام مطلب را به دست تخیل می سپرد تا آنچه را عقل و بصیرت از ادراکش عاجز مانده اند، وهم و خیال به صورتی حل و فصل کنند. تعبیرات عجیب و غریبی که از اشعار حافظ، بعضی ایرانیان، به خصوص هندوشینان کرده اند، ساخته این کارگاه است. حتی حملاتی که اخیراً پاره ای از دین سازان و پیروان کم مطالعه و پر مدعای آنان به مضامین اشعار حافظ برده اند، ناشی از عدم آشنایی ایشان به شیوه بیان لسان الغیب است که بر اساس خرق آرای عامه در بسیاری از عقاید و آداب (به رسم قلندریه) تکیه دارد.

عاقه مردم و پیشوایان دینی آنان، نور خدا را در کعبه می دانند، و صوفی طریق تجلی آن را صومعه و خانقاه می پندارد. اما حافظ، با قدرت و شهامت، به جای کعبه و خانقاه، خرابات مغان را برمیگزیند و نور خدا را در آن جا می یابد، و حتی تأکید می کند که این چنین نوری را از آن چنان جایی می بیند:

در خرابات مغان نور خدا می بینم این عجب بین که چه نوری ز کجایم بینم^{۴۹}

برای خود خانه کعبه و زیارت آن اهمیتی قایل نیست، دیدار صاحب خانه را ولو در جای دیگر مهم می داند:

۴۸. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به کلمه «قلندر».

۴۹. دیوان حافظ، ص ۳۴۵.

جلوه بر من مفروش ای ملک‌الحاج که تو خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم^{۵۰}

وصال را مقصود غایی، و مسجد و میخانه را دو راه بی‌تفاوت معرفی می‌کند:

غرض ز مسجد و میخانه‌ام وصال شماست جز این خیال ندارم خدا گواه من است^{۵۱}

مسجد و کشت هر دو را خانهٔ عشق می‌داند و هشیار و مست را طالب یار می‌خواند:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کشت^{۵۲}

آستانهٔ پیر مغان را مامن وفا و وجود او را کانون عشق و صفا می‌داند، و در این که مرشد کسی، پیرمغان باشد یا پیر دیگری، تفاوتی و اشکالی نمی‌بیند:

حافظ جناب پیرمغان مامن وفاست درس حدیث عشق بَرُو خوان و زو شنو^{۵۳}

*

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست^{۵۴}

اشعاری که آورده شد، نمونهٔ کوچکی از تغییرات حافظ بر شیوهٔ قلندران ملامتی است که نمودار گرایش او به آرای این فرقه نیز می‌تواند بود، برای ملاحظهٔ شواهد دیگر، باید به دیوان خواجه مراجعه کرد. زیرا غالب اشعار عمیق حافظ، بدین شیوه سروده شده، و اگر کسی بخواهد تمام شواهد را ذکر کند، حَقاً باید قسمت اعظم دیوان حافظ را به شهادت بطلبد.

از بحثی که گذشت، چند نکته نمودار می‌شود:

نخست این که حافظ، صوفی واقعی است و با ناصوفیان ظاهرساز مخالف است و همه‌جا آنان را ملامت می‌کند.

دوم این که به آرا و عقاید ملامتیه، خاصه قلندران ملامتی، گرایش دارد و اساس کارش بر تخریب بنیان قیود و فروعی است که اصول را تحت‌الشعاع قرار داده است و بدین جهت: اولاً، تغییراتش خاص و بر شیوهٔ قلندریه است به شرحی که گذشت.

۵۰. همان، ص ۲۴۵.

۵۱. همان، ص ۳۸.

۵۲. همان، ص ۵۶.

۵۳. همان، ص ۲۸۱.

۵۴. همان، ص ۴۹.

ثانیاً، چون ناشناخته ماندن و تظاهر نکردن، از اصول مسلمة عقاید صوفی ملامتی است، ظاهراً حافظ پیری را نشناخته، و اگر هم خود به درجه سرادی رسیده بوده است. مسکن است به دلیل مزبور اشکار نکرده باشد.

در اشعار حافظ، ترکیبات مختلفی از «پیر» به کار رفته که بیش از همه «پیر مغان» است و جز آن «پیر می‌فروش» و «پیر خرابیات» و «پیر خرابیات پرور» و «پیر پیمانہ‌کش» که غالب این ترکیبات، چنان که گذشت، به شیوة ملامتیّه و به اسلوب مصطلحات قلندری است که برای نمونه، از هر ترکیب، بیتی آورده می‌شود و بقیّه را به اصل دیوان حواله می‌دهد:

پیر مغان

بندهٔ پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد^{۵۵}

پیر می‌فروش

هر گز به یمن عاطفت پیر می‌فروش ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم^{۵۶}

پیر گلرنگ

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود^{۵۷}

پیر طریقت

نصیحتی کمت یادگیر و در عمل آر که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است^{۵۸}

پیر صحبت

تخت موعظهٔ پیر صحبت این حرف است که از مصاحب ناچسب احتراز کنید^{۵۹}

۵۵. همان . ص ۱۰۸؛ همچنین در صفحات ۲، ۹۶، ۲۱۹، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۸۱ و غزلیات دیگر.

۵۶. همان، ص ۳۳۵؛ همچنین در صفحات ۶۹ و ۱۱۸.

۵۷. همان، ص ۱۳۸

۵۸. همان، ص ۳۷.

۵۹. همان، ص ۱۶۵.

پیر دردی‌کش

پیر دردی‌کش ما گر چه ندارد زر و زور خوش عطا بخش و خطا پوش خدایی دارد^{۶۰}

پیر خرابات

به جان پیر خرابات و حق صحبت او که نیست در سر من جز هوای خدمت او^{۶۱}

پیر پیمان‌کش

پیر پیمان‌کش من که روانش خوش باد گفت برهیز کن از صحبت پیمان‌شکنان^{۶۲}

انواع پیر و نسبت در طریقت

نزد صوفیه که همه را جلوه‌ای از ذات حق می‌دانند، رنگ پوست و نسب و نژاد، مطلقاً ملاک اعتبار نیست، و نسبتی که در طریقت معتبر است، نسبتی است که صوفی را به پیری و مرشدی مسلم برساند. و این پیر، یا پیر خرقه است یا پیر صحبت.

پیر خرقه، کسی است که سالک، نخستین بار از دست او خرقه پوشیده و به وسیله او لیاقتش برای ورود به جرگه صوفیان با این عمل تصدیق شده است. پیر خرقه، نزد صوفیان، دارای اهمیت بسیار، و خرقه پوشیدن از دست پیران بزرگ، نشانه اعتبار و موجب افتخار است؛ چنان‌که یاره‌ای از بزرگان صوفیه، برای مزید افتخار و تبرک، از دست چند پیر خرقه پوشیده و آنرا خرقه تبرک نام نهاده‌اند.

در *طرائق الحقائق و ذیل مصباح الهدایه*، در باره انواع خرقه و انتساب مریدان به مشایخ، چنین آمده است:

«باید دانست که انتساب مریدان به مشایخ، به سه طریق است:

۱. خرقه.

۲. تلقین ذکر.

۳. خدمت و صحبت و تادیب.

اما خرقه بر دو قسم است:

۶۰. همان، ص ۸۴.

۶۱. همان، ص ۳۸۰.

۶۲. همان، ص ۲۶۷.

۵۱ خرقه ارادت که جز از يك شيخ ستن روا نباشد.

۵۲ خرقه تبرک که ممکن است از مشایخ بسیار برای تبرک بگیرند.^{۶۳}

سهروردی، در این باره چنین می‌نویسد:

«اعلم ان الخرقه خرقان. خرقه الارادة و خرقه التبرک. و الاصل الذي قصده المشايخ للمريدین خرقه الارادة، و خرقه التبرک تشبیه بخرقه الارادة. فخرقة الارادة للمريد الحقيقي و خرقه التبرک للمتشبه و من تشبه بقوم فهو منهم.»^{۶۴}

شيخ آذری^{۶۵} در کتاب جواهر الاسرار، در معرفت خرقه و اقسام آن، چنین گوید:

«معنی خرقه، ظل ولایت است، و الیاس او علامت قبول شیخ، و قبول شیخ علامت قبول حق. و اقسام خرقه پنج است: اول خرقه توبه دوم خرقه ارادت، و آن بعد از تاکید اعتقاد مرید است که شیخ به نور بصیرت، حسن ظن مرید را دریابد و صدق ارادت او را در طلب حق مشاهده نماید. سیم خرقه تبرک، و آن لازم نیست که دوخته باشد. چهارم خرقه تصرف، و آن خرقه‌ای است به جهت مرید به رنگی و هیشی که حاکی احوال او باشد در خشونت و نعمت. پنجم خرقه ایمان؛ چون شیخ در مرید، آثار تکمیل مشاهده نماید، او را خلعت پوشاند، علامت آن که تو را در تربیت و هدایت و ارشاد خلق مآذون گردانیدیم. و از فواید خرقه، یکی تغییر عادت است. چه، معنی خرقه، احاطه ظل ولایت است مر اطفال را حفظاً عن شياطين الجن و الانس؛ چنان که مرغ، بچگان خود را در زیر بال گیرد.»^{۶۶}

عز الذين محمود کاشانی، در انواع خرقه، چنین می‌نویسد:

«و خرقه بر دو نوع است: خرقه ارادت و خرقه تبرک. خرقه ارادت، آن است که چون شیخ، به نفوذ نور بصیرت و حسن فراست، در باطن احوال مرید نگردد و در او آثار حسن سابقت تفرس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید، وی را خرقه پوشاند تا مبشر او گردد به حسن عنایت الهی در حق او و دیده دلش به استنشاق نسیم هدایت ربانی که خرقه متحمل آن بود روشن گردد، همچنان که دیده یعقوب از نسیم قمیص یوسف سنا گشت.

«و اما خرقه تبرک، آن است که کسی بر سیل حسن الظن و نیت تبرک به خرقه مشایخ آن را

۶۳. تفحات الاسر، به نقل از منهاج العباد الی المماد، شیخ سعید فرغانی؛ طرائق التحقیق، ص ۱۳۱ - ۱۳۵:

مصباح الهدایه، ص ۳۱.

۶۴. عوارف المعارف، ص ۲۶۱.

۶۵. نوراندین حمزده بن علی بن عبدالملک طوسی بیهقی متخلص به آذری است که در اواخر عمر تصوف اختیار کرده و در ۸۶۶ وفات یافته است.

۶۶. حاشیه طرائق التحقیق، ص ۱۳۶.

طلب دارد... و وصیت آن مرید به دو چیز کنند: یکی ملازمت احکام شریعت، دوم مخالفت اهل طریقت. چه، ممکن بود که به مخالفت ایشان، جنسیتی دیگر حاصل کند و فایده خرقه ارادت گردد. پس خرقه ارادت، ممنوع بود الا از اصل ارادت و ارباب صدق عزیمت، و خرقه تبرک مبذول باشد در حق هر که با مشایخ حسن الظنی دارد.

«و بعضی بر این دو، خرقه ولایت زیاد کرده‌اند. و آن، آن است که چون شیخ در مرید، آثار ولایت و علامت وصول به درجه تکمیل و تربیت مشاهده کند، و خواهد که او را به نیابت و خلافت خود نصب کرده به طرفی فرستد و او را در تصرف و تربیت خلق مآذون گرداند، وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند تا مدد نفاذ امر او و موجب سرعت مطاوعت خلق گردد.»^{۶۷}

«اگر کسی از پیری خرقه پوشد، آن را خرقه اصیل دانند، و دیگران را خرقه تبرک نام کنند. و چون از راه معنی درنگری، چون همه یکی اند، همه دستها یکی باشد و همه نظرها یکی، و خرقه‌ها همین حکم دارد.»^{۶۸}

حافظ نیز به این رسم خرقه گرفتن از دست پیر، در بیت ذیل، اشاره کرده است:

چندان بمان که خرقه لُزق کند قبول بخت جوانت از فلک پیر زنده پوش^{۶۹}

اما پیر صحبت، عبارت از پیری است که عهده‌دار تربیت و تعلیم و تلقین ذکر و ایصال صوفی به حق است، و همواره با سالک مصاحبت و اقوال و افعالش را تحت مراقبت دارد. در اصطلاح متأخران، پیر دلیل آمده است به اعتبار دلالت به خیر و حق و راهنمایی و رهبری او^{۷۰} و پیر طریقت، در مطلق پیر استعمال می‌شود.

حافظ، از هر دو پیر، در ابیات زیر نام برده است:

نخست موعظه پیر صحبت این حرف است که از مصاحب ناچس احتراز کنید^{۷۱}

نصیحتی کتمت یاد گیر و در عمل ار که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است^{۷۲}

۶۷. مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۰.

۶۸. اسرار التوحید، ص ۵۴.

۶۹. دیوان حافظ، ص ۱۹۳.

۷۰. راجع به پیر و انواع آن و کیفیت قبول افراد در سلك صوفیان و آداب بلکه بدعت‌هایی که امروز یاره‌ای از متصوفان در این باره مقرر داشته‌اند و غالباً بی‌اساس و بر مبنای سودجویی است، رجوع شود به کتاب استوار از کیوان قزوینی.

۷۱. دیوان حافظ، ص ۱۶۵.

۷۲. همان، ص ۲۷.

اسرار التوحید، در اهمیت انتساب به پیران، چنین می‌نویسد:

«و از این است که صوفیان، چون درویشی را ندانند چون در خانقاهی آید یا خواهد که با جمعی از درویشان همصحبت شود، از وی پرسند که پیر صحبت تو که بوده است و خرقه از دست که داری. و این دو نسبت، در میان این طایفه، نیک معتبر بود، و خود در طریقت نسب این هر دو بیش نیست، و هر که را این دو نسب به پیری که مقتدا بود درست نشود او را از خود ندانند و به خود راه ندهند.»^{۷۳}

بنابراین، سلسله طریقت نزد صوفیه اعتباری تمام دارد، و این امر به روش اخباریون و ارباب حدیث بسیار شبیه است که در اخبار و احادیث، نظم و ربط سلسله اسناد و منتهی شدن آن را به وسیله ثقات به صاحب حدیث معتبر می‌دانند. شک نیست که صوفیه، در برقراری این رسم هم به روش ارباب حدیث و تقلید از آنان نظر داشته‌اند، و هم بدین وسیله خواسته‌اند از ورود مردمان ناباب و فاقد اهلیت، ممانعت کنند.

سند خرقه پاره‌ای از سلاسل صوفیه

چنان که ذکر شد، هر سالکی، پس از طی مراحل دشوار، به پوشیدن خرقه از دست پیر، نایل می‌آید. لذا برای حفظ این آداب و رعایت شروط مقرر، همواره سلسله ارتباط مریدی و مرادی باید معلوم و متصل باشد تا به مرشد نخستین که بنا به حدیث ام‌خالد^{۷۴} حضرت رسول اکرم و یا به روایت دیگر حضرت امیرالمؤمنین یا حضرت رضا(ع) یا انس بن مالک^{۷۵} برسد.

طرائق الحقائق، در این باره، مفضلاً بحث کرده و رشته ارتباط خرقه چهارده سلسله مختلفه صوفیه را به تفصیل ذکر کرده است. حاصل آن، این است که تمام سلاسل چهارده گانه، به معروف کزخی منتهی می‌شود، و معروف، از دست حضرت علی بن موسی الرضا(ع) امام هشتم خرقه پوشیده و به تکمیل سالکان طریق و نشر حقایق، مآذون گردیده است، و از این جهت، سلسله معروفیه، به ام‌السلاسل اشتهار یافته است. ولی این موضوع، محل اختلاف و در آن گفت و گو بسیار است که مجال ذکر آنها نیست. فقط برای مختصر اطلاع، شرحی را که آقای همایی استاد دانشگاه تهران، در مقدمه مصباح‌الهدایه درباره سلسله طریقت شیخ شهاب الدین سهروردی نگاشته‌اند ذیلاً نقل می‌کند:

۷۳. اسرار التوحید، ص ۵۲.

۷۴. رجوع شود به کیفیت خرقه پوشی، در کلمه «خرقه».

۷۵. طرائق الحقائق، ۱۶، ص ۱۳۶ به بعد؛ مقدمه مصباح‌الهدایه، ص ۳۰؛ مقدمه ابن خلدون، چاپ مصر، ص ۳۳۲.

«اما معروف کرخی، موافق عقیده جمعی از صوفیه، تربیت شده حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام بوده و در این موضوع این نکته به خاطر نگارنده رسیده است که محققان صوفیه، درباره معروف، معتقد به خلافت و جانشینی از حضرت رضا علیه السلام نیستند. زیرا که وفات معروف کرخی، به اصح اقوال، در سنه ۲۰۰ یا ۲۰۱ هجری در زمان حضرت رضا علیه السلام اتفاق افتاد. چه، رحلت آن حضرت، به اجماع و شهره اقوال، در سال ۲۰۳ هجری اتفاق افتاده است، و به اعتقاد همه محققان صوفیه، انتقال منصب قطیبت و مقام خلافت به قطب بعد، در زمان حیات امام و قطب وقت، و به عبارت دیگر، وجود دو قطب ناطق بالفعل نایب و منوب عنه در یک زمان، ممکن نیست. گروهی از سلاسل صوفیه، نسبت خرقه معروف کرخی را به داود طایلی (متوفی ۱۶۵) از حیب عجمی (متوفی ۱۴۱ به نقل طرائق و ۱۵۶ به نقل خزینة الاصفیاء) از حسن بصری (متوفی ۱۱۰) از سرحلقه اولیا حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام می دانند، و طایفه ای بر آنند که معروف کرخی، در تصوف، شاگرد فرقد سبخی است^{۷۷} و فرقد، شاگرد حسن بصری و او شاگرد انس بن مالک (متوفی ۹۱ یا ۹۳) که آخرین صحابی بصره بود.

«این ندیم، در کتاب الفهرست^{۷۸} از روی خط ابو محمد جعفر خلدی (متوفی ۳۴۸) که از رؤسا و مشایخ متصوفه بغداد و از اصحاب معروف جنید بغدادی است، اتصال رشته تصوف معروف کرخی را به انس مالک با همین وسایط که ذکر کردیم نقل می کند: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ قَرَاتٍ بَخَطِ أَبِي مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ الْخَلْدِيِّ^{۷۹} وَ كَانَ رَئِيساً مِنْ رُؤَسَاءِ الْمُتَّصِفَةِ وَ وَرِعاً زَاهِداً وَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ أَخَذْتُ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الْجَنِيدِ^{۸۰} بْنِ مُحَمَّدٍ وَ قَالَ لِي أَخَذْتُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ السَّرِيِّ بْنِ الْمُغْلَسِ السَّقَطِيِّ^{۸۱} وَ قَالَ أَخَذَ السَّرِيُّ عَنْ مَعْرُوفِ الْكَرْخِيِّ وَ أَخَذَ مَعْرُوفُ الْكَرْخِيُّ عَنْ فَرْقَدِ السَّبْخِيِّ وَ أَخَذَ فَرْقَدٌ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَ أَخَذَ الْحَسَنُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَ لَقِيَ الْحَسَنُ سَبْعِينَ مِنَ الْبَصْرِيِّينَ.»^{۸۲}

ابوعلی دقاق، بیست سال بعد، سلسله ارتباط را به همین طریق ذکر کرده، جز این که نام داود طایلی را مقدم بر ابومحفوظ کرخی آورده است.

۷۶. صفة الصوفوه، ج ۳، ص ۷۴. ولی این خلکان، وفات او را سال ۱۶۰ تا ۱۶۵ می دند.

۷۷. ابویعقوب فرقد ابن یعقوب متوفی به ۱۳۱. (صفة الصوفوه، ج ۳، ص ۱۹۶)

۷۸. این ندیم، الفهرست، چاپ مصر، ص ۳۶۰.

۷۹. ابومحمد جعفر بن محمد بن نصیر خلدی، وفاتش روز یکشنبه نهم رمضان ۳۴۸ (صفة الصوفوه، ج ۳، ص ۲۶۵)

۸۰. و سال ۴۰۵ به نقل قشیری در رساله قشیری، ص ۱۵۸.

۸۰. متوفی به ۲۹۷ یا ۲۹۸.

۸۱. متوفی به ۲۵۷.

۸۲. مصباح الهدایه، ص ۳۰ - ۳۱.

اما غالب صوفیان، به خصوص شیعی مذهبیان، این سلسه را با مختصر اختلافی تا حسن بصری برده، ولی به جای انس بن مالک، سرحلقه اولیا علی بن ابی طالب را ذکر می کنند. و به این ترتیب، دنباله مشهورترین اسناد سلسله تصوف تا نیمه قرن پنجم به دست می آید، و از آن به بعد، تقسیمات سلاسل روشن است: ۱. علی علیه السلام ۲. حسن بصری ۳. حبیب عجمی ۴. داود طایی ۵. معروف کرخی ۶. سری سقطی ۷. جنید بغدادی ۸. ابوعلی رودباری (متوفی ۳۲۲) ۹. ابوعلی کاتب (به نقل رساله قشیریه متوفی به سه صد و چهل و اندی و به نقل نصحات الانس ۳۵۳) ۱۰. ابوعثمان مغربی (متوفی به ۳۷۳) ۱۱. شیخ ابوالقاسم گرگانی (متوفی به ۴۵۰ به نقل خزینه الصفاء).

اسرار التوحید، در باب خرقه پوشی شیخ ابوسمید، چنین می نویسد:

«پس یر بوالفضل، شیخ را خرقه پوشید، و این روایت ضعیف است. روایت درست آن است که شیخ قدسی الله روحه العزیز، در مدت حیات یر بوالفضل حسن، به ریاضت و مجاهدت مشغول بود، خرقه فرا نگرفت. و چون یر بوالفضل به رحمت خدای پیوست، شیخ ما پیش عبدالرحمن سلمی شد و خرقه از وی فرا گرفت، و شیخ عبدالرحمن سلمی از دست ابوالقاسم نصر آبادی و او از دست شبلی و او از دست جنید و او از دست سری سقطی و او از دست معروف کرخی و او از دست جعفر صادق و او از دست پدر خویش محمد باقر و او از دست پدر خویش علی زین العابدین و او از دست پدر خویش امیرالمؤمنین حسین و او از دست پدر خویش امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنهم اجمعین و او از دست مصطفی صلوات الله و سلامه علیه.»^{۸۳}

رفتار و آداب مشایخ و محبت و شفقت آنان نسبت به پیروان

مشایخ صوفیه، تربیت مریدان را نوعی وظیفه و رسالت بلکه تکلیف شرعی و عبادت می دانسته اند، تا آنجا که جنید - مردی که به مراعات جانب شرع سخت یابند است - به پیروان خود می گوید: اگر می دانستم که خواندن دو رکعت نماز از نشستن با شما برتر و بهتر است، در کنار شما نمی نشستم. و بشر حافی در روزی سخت سرد جامه از تن برمی گیرد، و چون می لرزد، یارانش بدو می گویند: چرا چنین می کنی؟ جواب می دهد: به یاد فقرا افتادم که در این سرما چیزی ندارند و مرا هم چیزی نیست که به آنان یاری رسانم، پس خواستم که به تن خویش با آنان همدردی و یاری کرده باشم.

جزیری می گوید: از حج که باز گشتم، نخست به دیدار جنید رفتم. بر او سلام کردم و سخن

گفتم. تو خجی نکرد. به خانه رفتم. پس از نماز صبح به راه افتادم. ناگهان جنید را دیدم که پشت سر من است. بدو گفتم؛ ای بزرگمرد! من خود به دیدار تو شتافتم، به من اعتنایی نکردی و اکنون چنین می‌کنی؟! گفت: این حق نوست و آن فضل تو بود.^{۸۴}

احساس مسئولیت پیران را درباره تربیت مریدان، از تامه‌ای که ابوالخیر تینانی به جعفر بن محمد ابن نصیر می‌نویسد، می‌توان دریافت. او می‌نویسد که گناه نادانی فقرا بر عهدۀ شماست که به جای تادیب آنان به خود پرداختید و در نتیجه، آنان نادانان ماندند.

ابراهیم ادهم، دروگری و باغبانی و مزدوری می‌کرد و درآمد خود را صرف پیروان می‌نمود. گویند خرج جمعی را بر عهده گرفته بود و همه شب در جایی فراهم می‌آمدند و با هم نان می‌خوردند. شبی بازگشت ابراهیم از کار روزانه به طول انجامید. آنان گفتند: امشب بی او غذا بخوریم تا بعد از این زودتر بیاید. بر این اندیشه خوردند و خفتند. چون ابراهیم باز گشت و آنان را خفته یافت، با خود گفت: شاید بیچارگان طعامی در کار نکرده باشند. پس اندکی آرد بر جای مانده را خمیر کرد و آتش برافروخت. یاران بیدار شدند و او را دیدند که چهره و ریش را بر خاک نهاده و در آتش می‌دمد. علت را پرسیدند. گفت: اندیشیدم که مبادا خوردنی نیافته و خفته باشید، خواستم چون برمی‌خیزید، فطیر آماده باشد. آنگاه برخی از آنان به هم گفتند: کار ما و رفتار او دیدنی است.^{۸۵}

حمدون قصار، پیشوای ملامتیان، گوید: اگر مستی را دیدی که کز و مز را می‌رود، بانگ برمدار و ابرویش مریز که ممکن است روزی به آن حال گرفتار آیی:

«إِذَا رَأَيْتَ سَكَرَانًا فَتَمَازِلْ، لَثَلَا تَمَى غَلِيَّةً، فُتُبَلَى بِجَمَلٍ ذَلِكَ.»^{۸۶}

و هم او به پیروان خویش دو چیز را سفارش کرده است: همتشینی با عالمان و تحمل رنج از جاهلان:

«أَوْصِيكُمْ بِشَيْئَيْنِ: صَحْبَةِ الْعُلَمَاءِ وَ الْإِخْتِمَالِ غِنِ الْجُهَالِ.»^{۸۷}

شان و آداب پیر.

«و مراد، نام آن کس باشد که حق تعالی ناگاه او را به قدرت جذبیه کشد و از خلق برآید، هیچ بلا نادیده و نازآمده، احوالی اندر سر وی پدید آرد که او را غیب کشف گردد و قوت آن مشاهدت که مر او را اندر سر پدید آید، از وی اجتهادی و نشاطی بر انگیزد دل او را روی بدان چیز گرداند که

۸۴. ترجمه از: *اللعم فی التصوف*، ص ۲۰۴ - ۲۰۵.

۸۵. *رسالة قشیریه*، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.

۸۶. ابو عبد الرحمن سلمی، *طبقات الصوفیه*، (مصر: دارالتالیف، ۱۹۶۹)، ص ۱۲۶.

۸۷. همان، ص ۱۲۷.

یافته است و بالای آن را کشیدن سازد و باک ندارد و بر وی سبک گردد. همچون جادوان فرعون که مر ایشان را اندر باطن کشف حال به وقت پدید آمد، آسان گشت بر ایشان کشیدن آن بلا که فرعون مر ایشان را وعید کرد، قالوا لن نُؤذِرَكَ عَلٰی مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْصِرْ مَا أَنْتَ قَاضٍ. ۸۸. گفتند: ما توانگر نیستیم بر آنچه ما را پدید آمد و بر آن کسی که ما را یافرید، هر چه خواهی کردن، بکن. یعنی ایشان را کشف از پیش بود و بلا از پس. و لیکن کشیدن بلا اندر جنب کشف، ایشان را آسان گشت.

«باز گفت: این جذبۀ قدرت حق تعالی مر بنده را چنین باشد، اول ایشان را احوال باطن کشف گردد و از نفوس و از اموال ساقط گردند. یعنی مرید تا همه مرادها از خویشتن ساقط نکند، ارادت وی به حق تعالی درست نگردد. و مراد، چون حق تعالی او را کشف افتد، خود همه ارادتها از وی ساقط گردد. پس هر که را حق تعالی باید، جز حق تعالی باید که او را به کار نیاید. هر که حق تعالی او را باید، حق تعالی خود، او را با هیچ چیز نگذارد که آرام یابد.» ۸۹

شیخ الاسلام عمر سهروردی، در باب پنجاه و دوم، شرحی در آداب شیخ با یاران و شاگردان می نویسد و از جمله می آورد که: پیر چون بیند که خدای تعالی مریدان و راهجویندگانی با حسن ظن و ارادت راستین به سوی او برانگیخته و روانه ساخته است، از امتحان خداوندی بر حفر باشد و بداند که نفس انسان، محبت و توجه مردم و شهرت را دوست می دارد، در حالی که سلامت در گمنامی است. با این همه، چون پیر برای خود رسالتی در تعلیم مریدان شناسد، باید که همانند پدری دلسوز که به فرزند خود سخن می گوید، با مریدان در آنچه برای دین و دنیاشان سود دارد، گفت و گو کند، و کلمه ای نگوید با مرید مگر آن که دلش متوجه حق و یاری خواهنده از او باشد برای گفتاری که هدایت به راه راست کند...

پیر ما ابو النجیب سهروردی، به بیروان خود سفارش می کرد که با رهروان این طریق سخن نگوید مگر در بهترین اوقات و حالاتان، و این وصیت سودمندی است. چه، کلمه ای که به گوش مرید در می شود، چون دانه ای که بر زمین می افشانند، اگر دانه ای فاسد باشد، نابودی و تباهی در پی دارد. و فساد سخن از هوای نفس است که قطره ای از آن، دریایی از علم را تیره و آلوده می سازد... سزاوار است که شیخ، حال مرید را نیک بداند و به نور ایمان و نیروی علم و معرفت، صلاحیت و استعداد و حد توانایی و ظرفیت او را دریابد. چه، پاره ای از مریدان برای تعبد محض و اعمال قوالب شایستگی دارند، و برخی صلاحیت قرب و سلوک خاص دارند و صاحبند، و هر یک از هر درجه که

باشند، در تربیت و رشد، بدایت و نهایتی دارند، و پیر باشد که از درون آنان آگاه باشد و هر که را هر چه لایق است مقرر دارد...

رسول خدای (ص) با هر کس به اندازه خرد او سخن می‌گفت و به هر کس آنچه را شایستگی داشت فرمان می‌داد؛ کسی را به انفاق و دیگری را به امساك، برخی را به کسب و بعضی را - چون اصحاب صفه - به ترك کسب امر می‌فرمود، و تنها دعوت به حق بود که عمومیت داشت و هدایت یافتن یا عدم هدایت افراد در آن نمی‌توانست تاثیری داشته باشد...

و از ادب پیر، اختصاص اوقاتی است برای خلوت و کسب و درك فیوضات ربانی، که پیغمبر اکرم با وجود کمال حال، قائم اللیل بود و ذاکر الألسان، و اوقاتی را به خلوت با خدای اختصاص داده بود...

و از وظایف شیخ، خوش خویی است با اهل ارادت و طلب و فرود آمدن از درجتی که حق اوست برای بزرگداشت و احترام مشایخ و قروتی نسبت به همه. همچنین پیر باید که نسبت به پیروان، مهربان باشد و حقوق آنان را در تندرستی و بیماری رعایت کند و به سبب ارادت و صدق، جانب آنان را فرو نگذارد. و باید که از مال و خدمت مرید و بهره بردن از جانب او به هر صورت که باشد، کناره گیرد و ارشاد و سود رسانی به او را خالصاً در راه خدای بر عهده داشته باشد؛ آن گونه که خدای فرموده است: *إِنَّمَا تُطَلِّمُكُمُ لِيُوجِبَ اللَّهُ لِأَتْرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا*...

دیگر از آداب شیخ، آن است که اگر از مریدی، ناپسندی و خلاقی بیند یا احساس ادعا و عُجیبی از جانب او کند، آشکار با وی در میان نگذارد، بلکه با پیروان سخن گوید و در ضمن، زشتی آن گونه کار ناپسند را گوشزد کند. و اگر از مرید، در انجام خدمتی که به عهده او نهاده است تقصیری بیند، تحمل کند و از آن درگذرد و با ملایمت و مهربانی او را بر خدمت تشویق کند، که کسی از پیامبر علیه‌السلام پرسید: تا چه حد از خطای خادم درگذرم؟ فرمود: روزی هفتادبار^{۹۰}...

و از جمله آداب بسیار مهم، حفظ اسرار مریدان است که پیر از آنها آگاه است.^{۹۱} صاحب مصباح‌الهدایه، در این باره، چنین آورده است:

«اداب و وظایف شیخ نسبت به مرید: و همچنان که مرید را با شیخ ادبی است که آن حق ارادت است، شیخ را با مرید هم ادبی است که آن حق تربیت است. و آداب شیخی، آنچه فهم بدان محیط

۹۰. ۹/۷۶.

۹۱. این خبر، به بازده واسطه، در عوارف‌المعارف (ص ۴۳۰) نقل شده است که اولین آنها، ضیاء‌الدین عبدالوهاب بن علی است و آخرین، عبدالله بن عمر.

۹۲. ترجمه و نقل به معنی و تلخیص از: عوارف‌المعارف، ص ۴۱۵ - ۴۲۰.

شد هم یانزده است: اول، تخلص نیت و تفقد سبب. ادب دوم، معرفت استعداد است. باید که پیش از تصرف، در استعداد مرید نگردد. اگر در وی استعداد سلوک طریق مقرران بیند، او را به طریق حکمت و تلویح احوال اهل قرب دعوت کند. و اگر بیند که استعداد طریق ابرار بیش ندارد، او را به موعظت حسنه و ترغیب و ترهیب و ذکر بهشت و دوزخ دعوت کند. ادب سوم، تنزه است از مال مرید. ادب چهارم، ایثار است. ادب پنجم، موافقت فعل است با قول در دعوت. ادب ششم، رفق با ضعیفانست. هر گاه که در مریدی مشاهده ضعف عزیمت و ارادت کند و داند که در مخالفت نفس و ترک مآلوفات صدق عزیمتی ندارد، باید که با وی مدارات نماید و بر حد رخصتش اختصار فرماید تا زود متنفر نگردد و به طول مدت و کثرت مخالطت با فقرا جنسیتی بیابد. ادب هفتم، تصفیة کلام است. باید که کلام خود را از سواپ هوس صافی دارد تا در مرید اثر منفعت آن پدید آید. ادب هشتم، رفع قلب است به حضرت الهی در حال کلام. باید که چون با مرید سخنی خواهد گفت، اول دل به حضرت الهی پردازد و از وی طلب معنی که مهم وقت و متضمن فایده و صلاح حال مستمع بود کند تا زبان او به حق ناطق باشد و کلامش در افادت صادق. ادب نهم، کلام به تعریض است. هر گاه که در مرید چیزی مکروه یا مُسْتَنْکِر معلوم کند و خواهد که او را بر آن تقریعی و تویخی نماید تا در ازاله آن کوشد، باید که آن سخن به تعیین و تصریح یا او نکوید، بل به طریق تعریض و کنایت با جماعتی که حاضر باشند سخن در اندازد که مفهوم آن بر مراد دلالت کند. ادب دهم، حفظ اسرار مرید است. ادب یازدهم، عفو است از زلالت مرید. ادب دوازدهم، نزول است از حق خود. باید که از مرید، توقع تعظیم و تبجیل ندارد، اگر چه حق او آن است و مرید را قیام نمودن بر آن از اهم آداب. ادب سیزدهم، قضای حقوق مرید است. باید که در حال صحت و مرض، از قضای حقوق، تقاعد ننماید، و به سبب اعتماد بر صدق ارادت ایشان، اهمال آن جایز نشمرد. ادب چهاردهم، توزیع اوقات است بر خلوت و جلوت. ادب پانزدهم، اکتار نوافل است، که رسول صلی الله علیه و سلم با کمال حال، بر نوافل طاعات مواظبت نموده است.^{۹۳}

چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
روی سوی خانه خمار دارد پیر ما^{۹۴}

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون

۹۳. مصباح الهدایه، ص ۲۲۷ - ۲۳۳.

۹۴. دیوان حافظ، ص ۸.



تجلی، جلوه حق بر دل صوفی

تجلی، در لغت، به معنی جلوه‌گری کردن و آشکار شدن است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت از جلوهٔ انوار حق است بر دل صوفی. ولی محیی‌الدین بن عربی و مسد الدین قونوی، تجلی را به معنی کلی‌تر استعمال می‌کنند و آن را مبدأ آفرینش می‌دانند.

«سهل می‌گوید: تجلی بر سه حال است: یکی تجلی ذات است، و آن مکاشفه است، و معنی این نه آن است که ذات حق سبحانه امروز بنده را کشف آفتد تا عیان به وی نگردد، لکن چون سلطان بر سر او غالب گردد تا در سر او جز حق چیزی نماند و از غلبه سلطنت حق چنان گردد که گویی حق را می‌بیند. و این میان خلق متعارف است که چون کسی از کسی غایب باشد، از قرط محبت، حالش چنان گردد که گویی او را می‌بیند و یا با دوست خویش همچنان ملاطفت و معاملت کند که گویی حاضر استی. و هر که این بیند و شنود، او را دیوانه و هذیان گوی خوانند؛ از بهر آن که ایشان نظاره به چشم می‌کنند و او نظاره به سر می‌کند، و چشم ایشان از حال سر او خیر نمی‌دارد.

«در جمله، بیاید دانست که حق سبحانه، از خلق محجوب نیست، خلق از حق محجوبند. و حجاب بر دو گونه است: یکی حجاب ظاهر است بر عین، و دیگر حجاب باطن است بر قلب. و حجاب ظاهر، در دنیا بر نخیزد، در قیامت بر خیزد. چون حق سبحانه خواهد که بنده او را بیند، حجاب از پیش چشم بنده بردارد تا بنده به حق ناظر گردد. و در دنیا نیز چون خواهد که دل بنده او را بیند، حجاب از پیش دل او بردارد تا بنده به دل به حق ناظر گردد...»

«دیگر تجلی می‌گوید: صفات ذات است، و آن جای نور است. و آن معنی صفات علم و قدرت و دیگر صفات باشد که چون بنده را کمال صفت حق گشاده گردد و هر صفتی از صفات حق او را کشف گردد، به آن معنی نور ظلمات خلق منقطع شود و به نور صفات حق منور گردد. و این چنان است که حق سبحانه می‌گوید: فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ. تا سرش به صفات خلق مشمول است، در ظلمت مستتر است. و چون صفات حق برو گشاده گشت، روشنایی بر

او پدید آید و تجلی و کشف پیدا شود...

«سیوم تجلی می‌گوید: حکم ذات باشد در آخرت، و آنچه در آخرت باشد امروز خیر است. و حکم این خیر آن است که فردا گشاده گردد.

«تجلی ذات، مکاشفه باشد. یعنی پیدا گشتن نه منازعت کردن، نه آن خواهد که خدا را عیان بیند، لکن يك معنى از صفات خدا بر بنده غالب گردد، چنان که خوف یا تعظیم یا محبت یا منت. «تجلی صفات ذات، موضع نور باشد. معنی موضع نور، آن باشد که قدرت حق تعالی بر او گشاده گردد و جز از حق نترسد، و داند که از علم و دیدار او غایب نیست، و هر جایی که باشد از قبضه قدرت او بیرون نباشد، و هر جایی که رود از مملکت و سلطنت حق بیرون نرود، و هر چه کند از او نتواند گریختن، و هر چه کسی با او کند خدا دفع تواند کردن...

«و تجلی، حکم ذات به آن جهان باشد که میان شقی و سعید تمیز کند و ایشان را از یکدیگر جدا گرداند.

«علامت تجلی حق سر را آن بود که سر چیزی نبیند که عبارت بر او مسلط گردد یا فهم او را دریابد. و معنی این سخن آن است که هر وقت سر را تجلی حق افتد، درستی آن تجلی که از حق است، آن باشد که فهم او را در نیاید که چه می‌بینم و عبارت بیان نتواند کردن که سر چه دید. و هر که به سر فهم کند یا به زبان عبارت کند که من چه دیدم، آن خاطر استدلال باشد نه نظر جلال و هنوز او را تمامی تجلی حق پدید نیامده است، که مقام مشاهده، مقام فنا باشد، و فانی را صفت و عبارت نباشد.

«معنی این سخن آن است که چیزی بیند که از آن جا عبارت نتواند کردن، از بهر آن که او جز تعظیم و هیبت چیزی دیگر نبیند و آن تعظیم و هیبت، او را ساقط گرداند از حاصل کردن آنچه دیده بود در این حال، یعنی عظمت و جلال حق بر سر او غالب گردد و او را از صفات او چنان نیست گرداند که عبارت نتواند کرد که چه دیدم...

«بعضی گویند: تجلی، برخاستن حجاب بشریت باشد، نه آن که ذات حق متلون گردد. «و استتار، آن باشد که بشریت مانع گردد میان تو و میان دین غیب. از گشاده گشتن و پوشیده گشتن، مراد نه آن است که ذات حق متلون گردد، گاهی گشاده گردد و گاهی پوشیده گردد. از بهر آن که تلون از صفات محدثات است و حق تعالی قدیم است، و بر قدیم تغیر و تلون روا نباشد. و این تغیر و تلون بر بشر روا باشد که از جمله محدثات است. چون به حالی گردد که به بشریت مشغول گردد تا غیب نبیند، گویند حق از او پنهان گشت یا بر او پوشیده گشت. و چون به صفات بشریت مشغول نگردد تا به سر غیبت بیند، گویند حق بر او روشن گشت. می‌گوید: این استتار که پس این تجلی آید، آن باشد که چیزها از تو مستتر گردد تا ایشان را نبینی. و معنی این سخن آن است که

چون خُجُبِ برخاست تا غیب او را مشاهده گشت، تجلی به حاصل آمد. و استتار نه آن باشد که این تجلی برخیزد، لکن تجلی حق او را از غیر حق سیر گردد تا غیر حق نبیند، و تجلی و استتار هر دو به يك حال قائم گردد، تجلی به حق و استتار به غیر حق.^۱

سهروردی، در عوارف/المعارف، به استناد قول جنید، تجلی و استتار را تادیب و تهذیب و تذویب می‌نامد: تادیب محل استتار و برای عوام است، تهذیب تجلی و برای خواص است، و تذویب مشاهده و برای اولیاست. و حاصل اشارات در استتار و تجلی، راجع به ظهور صفات نفس است: استتار، اشاره به غیبت صفات نفس است به سبب کمال قوت صفات قلب، و تجلی می‌تواند افعالی یا صفاتی یا ذاتی باشد.^۲

سایر سخنان سهروردی در این باره، ماخوذ از پیشینیان است و تکرار آنچه قبلاً ذکر شد. نجم الدین رازی، فصل نوزدهم مرصاد العباد را به بیان تجلی ذات و صفات خانوندی اختصاص داده است و از قول رسول اکرم حدیثی آورده بدین عبارت: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ فَتَجَلَّى فِيهِ وَ قَالَ إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لِشَيْءٍ خَضَعَ لَهُ.»

«بدان که تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است جل و علا چنان که شرح آن بیاید. «و روح را نیز تجلی باشد، و در این معنی سالکان، را غلط بسیار افتد. گاه بود که صفات روح یا ذات روح تجلی کند، سالک را ذوق تجلی حق نماید. و بسی روندگان که در این مقام مفرور شوند و پندارند که تجلی حق یافتند. و اگر شیخی کامل صاحب تصوف نباشد، از این ورطه، خلاص دشوار توان یافت...»

«و باشد که در ابتدا چون آینه دل از صفات بشریت و زنگار طبیعت صافی شود، بعضی صفات روحانی بر دل تجلی کند و آن از غلبات انوار روحانیت بود. و باشد که نور ذکر و نور طاعت بر انوار روح غلبه کند و دریای روحانیت در تموج آید و فوج موجی به ساحل دل تاختن آرد، بر صفای آینه دل تجلی پدید آید.»

«و گاه بود که با نور ذکر ذاکر، نور ذکر مذکور آمیخته شود، ذوق تجلی مذکور بخشد و نه آن بود. و گاه بود که روح به جملگی صفات در تجلی آید و این از محو کلی آثار صفات بشری بود. و گاه بود که ذات روح که خلیفه حق است، در تجلی آید و به خلافت حق دعوی «أنا الحق» کردن گیرد. و گاه بود که جملۀ موجودات را پیش تخت خلافت روح در سجود یابد، در غلط افتد که مگر حضرت حق است، قیاس بر این حدیث که: (إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لِشَيْءٍ خَضَعَ لَهُ.)

۱- شرح تعرف، ج ۰۴، ص ۷۳ - ۸۰.

۲- عوارف/المعارف، ص ۵۲۶.

«از این جنس غلطها بسیار افتد، و نفس از بهر شرب خویش آن غرور بخورد، و هر رونده فرق و تمییز نتواند کرد میان حق و باطل، جز منظوران نظر عنایت که محفوظند از کید نفس و مکر حق.

«اما فرق میان تجلی روحانی و تجلی ربانی؛ اول، آن است که تجلی روحانی وصمت حدوث دارد، آن را قوت افنا نباشد، اگر چه در وقت ظهور از التّ صفات بشری کند اما افنا نتواند کرد. چون تجلی در حجاب شد، صفات بشری معاوت کند: «عَاذَ الْمِشْوَمُ إِلَىٰ طَبِيعِهِ»

«دیگر آن که با حصول تجلی روحانی، طمانینه دل پدید نیاید و از شوایب شك و ریبت خلاص نیاید و ذوق معرفت تمام نهد، و تجلی حق به خلاف و ضدّ این باشد.

«دیگر آن که از تجلی روحانی غرور پندار پدید آید و عجب و هستی بیفزاید و درد طلب نقصان پذیرد و خوف و نیاز کم شود. و از تجلی حق، این جمله برخیزد و هستی به نیستی مبدل شود و درد طلب بیفزاید و تشنگی زیادت شود.

«و اما تجلی حضرت خداوندی بر دو نوع است: تجلی ذات و تجلی صفات. و تجلی ذات هم بر دو نوع است: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت.

«تجلی ربوبیت، موسی را بود علیه السّلام؛ کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه که: «قَلَمًا تَجَلَّى رُبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ ذَكَاً وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا»^۳ چون حق تعالی به ربوبیت تجلی کرد، هستی موسی و کوه بماند. اگر چه کوه یاره یاره شد و موسی بی هوش بیفتاد، و لیکن حضرت ربوبیت پرورنده و دارنده بود، وجود ایشان باقی گذاشت.

«و تجلی الوهیت، محمد را بود علیه الصلوة تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد و عوض وجود محمدی، وجود ذات الوهیت اثبات فرمود که: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۴ کمال این سعادت به هیچ کس دیگر از انبیا علیهم السلام ندادند، اما خوشه چینیان این خرمن را بدین تشریف مشرف گردانیدند و از این خرمن بدین خوشه رسانیدند...

«و اما تجلی صفات هم بر دو نوع است: تجلی صفات جمال و تجلی صفات جلال...»
 «و به حقیقت بدان که انسان آینه ذات و صفات حق است. چون آینه صافی گشت، به هر صفت که حضرت بر او تجلی کند، بدان صفت در او متجلی شود. هر صفت که از آینه ظاهر شود، تصرف صاحب تجلی بود نه از آن آینه، او را پذیرای عکس آن بیش نیست چون صافی بود، سرّ خلافت این است که او مظهر و مظهر ذات و صفات خداوندی باشد.

«و اگر به صفت حیات متجلی شود، چنان بود که خضر و الیاس را هست حیات باقی، و اگر به

صفت کلام متجلی شود، چنان بود که موسی را بود علیه السلام، و اگر به صفت بقا متجلی شود، اقتضای رفع انانیّت انسانی و ثبوت صفات ربّانی کند.

«اما صفات فعلی چون خالق و رازقی و احیا و اماتت؛ چون به صفت رازقی متجلی شود، چنان بود که مریم را بود، و چون به صفت خالق متجلی شود، چنان بود که ابراهیم را بود، همچنین عیسی را بود.»^۵

نجم الدین رازی، در جزئیات نیز قابل به تقسیمهایی شده که غالب آنها را می‌توان در یکدیگر ادغام کرد، و به اظهار فضل و اطلاع و لفاظی، بیشتر مانده است تا توضیح و تحلیل مطلب؛ از قبیل آن که تجلی صفات جمال را هم بر دو نوع تقسیم کرده: صفات ذاتی و صفات فعلی. و باز تجلی صفات ذاتی را بر دو نوع دیگر: صفات نفسی و صفات معنوی. صفات جلال را هم گوید دو نوع است: صفات ذات و صفات فعل. اما صفات ذات هم بر دو نوع است: صفات جبروت و صفات عظمت. و تجلی صفات عظمت هم بر دو نوع است: صفت خیی و قیومی.

ابونصر سراج، درباره تجلی، می‌نویسد:

«التَّجَلِّيُّ إِشْرَاقٌ أَنْوَارِ أَقْبَالِ الْحَقِّ عَلَى قُلُوبِ الْمُقْبِلِينَ عَلَيْهِ. وَقَالَ النَّوْزِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَجَلَّى لِخَلْقِهِ وَاسْتَنْزَعَهُ عَنْ خَلْقِهِ بِخَلْقِهِ. وَقَالَ الْوَاسِطِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ذَلِكَ يَوْمَ النَّفْثَاتِ. قَالَ نَخَابُنُ أَهْلَ الْحَقِّ عَلَى مَقَادِيرِ الْفَنَاءِ وَالزُّوْمَةِ وَالتَّجَلِّيِّ. وَقَالَ النَّوْزِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِتَجَلِّيهِ حَسَنَاتِ الْمُحَاسِنِ وَجُمَلَتِ وَبِاسْتِنَارِهِ قُبْحَاتِ وَسَمَّخَتْ.»^۶

و نزدیک است به گفته سراج، سخن هجویری:

«تجلی، تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقلان که بدان شایسته آن شوند که به دل، مرحق را ببینند. و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان، آن بود که متجلی اگر خواهد بیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و وقتی نبیند، باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند نتوانند که نبینند که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد.»^۷

«مراد از تجلی، تکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری به غیبت آن. و تجلی بر سه قسم است: یکی تجلی ذاتی^۸ و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن.

۵. مرصادالعباد، ص ۳۱۶ - ۳۳۳، با حذف و تلخیص.

۶. اللمع فی التصوف، ص ۳۶۳.

۷. کشف‌المحجوب، ص ۵۰۴ - ۵۰۵.

«قسم دوم از تجلیات، تجلی صفات است^۹ و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند از عظمت و قنوت و کبریا و جبروت، خشموع و خضوع بود، و اگر به صفات جمال تجلی کند از رأفت و مرحمت و لطف و کرامت، سرور و انس بود.

«قسم سوم تجلی افعال است، و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان و استوایی مدح و ذم قبول و رد خلق. و اول تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک، تجلی افعال بود و آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات. زیرا که افعال آثار صفاتند و صفات مندرج در تحت ذات، و شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده.

«مشاهده، حال ارواح است و مکاشفه حال اسرار و محاضره حال قلوب.»^{۱۰}

این خلدون، در مقدمه خود، درباره تجلی چنین می نویسد:

«و اَوَّلُ مَرَاتِبِ التَّجَلِّيَّاتِ عِنْدَهُمْ تَجَلِّي الدَّاتِ عَلَى نَفْسِهِ وَ هُوَ بِتَضَمُّنِ الْكَمَالِ بِإِفَاضَتِهِ الْإِبْجَادِ وَ الظُّهُورِ لِقُوْبِهِ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَتَنَاوَلُونَهُ كُنْتُ كَنْزًا مَخْوِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَنَنْتُ الْخَلْقَ لِإِعْرَافِي وَ هَذَا الْكَمَالُ فِي الْإِبْجَادِ الْمُنْزَلِ فِي الْوُجُودِ وَ تَفْصِيلِ الْحَقَائِقِ وَ هُوَ عِنْدَهُمْ عَالِمُ الْمَعَانِي وَ الْخَضِرَةَ الْكِمَالِيَّةُ وَ الْحَقِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ وَ فِيهَا حَقَائِقُ الصِّفَاتِ وَ اللَّوْحُ وَ الْقَلَمُ وَ حَقَائِقُ الْإِنْبِيَاءِ وَ الرُّسُلِ أَجْمَعِينَ وَ الْكَمَلُ مِنْ أَهْلِ الْمَلِيَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ وَ هَذَا كُلُّهُ تَفْصِيلُ الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ وَ يَصُدَّرُ عَنْ هَذِهِ الْحَقَائِقِ أُخْرَى فِي الْخَضِرَةَ الْهَبَائِيَّةِ وَ هِيَ مَرْتَبَةُ الْمَنَالِ ثُمَّ عَنْهَا الْعَرْشُ ثُمَّ الْكُرْسِيُّ ثُمَّ الْإِفْلَاقُ ثُمَّ عَالِمُ التَّرْكِيبِ هَذَا فِي عَالِمِ الرُّنْقِ فَإِذَا تَجَلَّتْ فِيهِمْ فِي عَالِمِ الْفَتْقِ وَ يُسَمَّى هَذَا الْمَذْهَبُ مَذْهَبَ أَهْلِ التَّجَلِّيِ وَ الْمَظَاهِرِ وَ الْخَضِرَاتِ وَ هُوَ كَلَامٌ لَا يَقْتَدِرُ أَهْلُ النَّظَرِ عَلَى تَحْصِيلِ مُتَقَضَاةٍ لِمَوْضِعِهِ وَ انْفِلَاقِهِ وَ بَعْدَ مَا بَيْنَ كَلَامِ صَاحِبِ الْمَشَاهِدَةِ وَ الْوَجْدَانِ وَ صَاحِبِ الدَّلِيلِ وَ رَبِّمَا أَنْكَرَ بِظَاهِرِ الشَّرْعِ هَذَا التَّرْتِيبَ.»^{۱۱}

جامی، در بیان احد و واحدیت، راجع به تجلی چنین نگاشته است:

«اگر تجلی حق مر جمیع اشیا را نباشد، حقیقت اشیا ظاهر نشود، قال الله تعالی: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ

- ۸ و ۹. بی خود از ششمه برنو ذاته کردند
 بعد از این روی من و نبه وصف جمال
 یاده از جام تجلی صفاتم دادند
 که در آن حا خبر از جلوه ذاتم دادند
 (دیوان حافظ، ص ۱۲۴)
 ز نور افشان ز نور افشان تنای دید ذاتش را
 بین باری بین باری تجلی صفاتی را
 (کلیات سمس، جنب دانشگاه، ج ۱، ص ۴۹)

۱۰. مصباح الهدایه، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۱۱. مقدمه، ص ۳۳۰.

إِذَا أَرَادَهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. مراد از ارادت توجّه الهی است ایجاد چیزی را، و مراد از تکوّن آن چیز سماع اوست مر خطاب حق را، پس تجلی حق مر اشیا را، همچون سریان واحد است در اعداد. «چون عالم از تجلی خالی ماند، در حال فانی گردد. و چون تجلی خدای تعالی در عالم ساری گردد، عالم باقی ماند. پس عالم به ظهور و تجلی حق^{۱۳} باقی است.»^{۱۳}

استاد ابوالقاسم قشیری، در باب ستر و تجلی، می‌نویسد:

«العوامُ فی غطاءِ السّترِ و الخواصُّ فی دَوامِ التّجلی، و فی الخیر: انّ الله إذا تجلّى لِشیءٍ خَسَعَهُ لَهُ. فصاحبُ السّترِ بوضوحٍ شهودِهِ و صاحبُ التّجلی ابدأ یَنْتَبِ خُشوعِهِ.
«و السّترُ للعوامِ عقوبتهُ و للخواصِّ اذ لولا أنّهُ یَسْتُرُ عَلَیْهِمْ ما یكاشفُهُمْ به لتلاشوا عندَ سلطانِ الحقیقه و لکنّه كما یظہرُ لَهُمْ یَسْتُرُ عَلَیْهِمْ.»^{۱۴}

در ازل یرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^{۱۵}

هر دم تجلی می‌رسد برمی‌شکافد کوه را
یک یاره گوهر می‌شود یک پاره لعل و کهربا
(کلیات شمس، چاپ دانشگاه، ج ۱، ص ۱۳)

۱۳. عالم چو کوه طور دان ما همچو موسی طالبان
یک پاره اخضر می‌شود یک پاره عبر می‌شود

۱۳. لمعات، حاشیه اشبه اللمعات، ص ۸۸.

۱۴. رساله قشیری، ص ۴۲.

۱۵. دیوان حافظ، ص ۱۰۳.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

توبه، بازگشت و پشیمانی از معصیت

توبه، در لغت، به معنی پشیمانی و بازگشت از نافرمانی و باز آمدن به راه راست است، و در اصطلاح صوفیان، بیداری روح است از بی‌خبری و غفلت که مبدأ تحول و سر‌منشا تغییر راه زندگانی طالب است. بنابراین، توبه یعنی توجه به خطای گذشته و بازگشت از آن با علاقه به تدارک و جبران خطا در آینده، قدم اول در پاک گردانیدن دل و روح از الایشهاست تا مستمداً قبول فیض حق گردد. بدین جهت است که امام جعفر صادق (ع) فرمود:

«عبادت، جز به توبه راست نیاید که حق تعالی توبه مقدم گردانید كما قال الله تعالى التائبون

العابدون»^۱

پاره‌ای از بزرگان صوفیه، توبه را نتیجه توجه و کشش حق می‌دانند نه کوشش بنده؛ چنان‌که شخصی به رابعه عدویه گفت: «کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند در گذارد؟ گفت چگونه توبه کند مگر خدایش توبه دهد و درگذرد.»^۲

و هم از اوست:

«گفت اگر ما به خود توبه کنیم به توبه دیگر محتاج باشیم.»^۳

«ابوحفص حداد گوید: لَيْسَ لِلْعَبْدِ فِي التَّوْبَةِ شَيْءٌ لَّأَنَّ التَّوْبَةَ إِلَيْهِ لَا مَنَّةَ. از توبه به بنده هیچ چیز

نیست؛ از آنچه توبه از حق به بنده است نه از بنده به حق.»^۴

برای توبه، آیاتی در قرآن مجید آمده، و هم سوره‌های بدین نام است که صوفیه، آن چنان‌که

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳.

۲. رساله قشیریه، ص ۵۲.

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۶۰.

۴. کشف‌المحجوب، ص ۳۸۵؛ رساله قشیریه، ص ۵۱ - ۵۲.

روش آنان است، بدان آیات استشهاد می‌جویند، و از جمله آنهاست:

«تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.»^۵

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا.»^۶

«قَاتِبْ عَلَيْهِ أَنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ.»^۷

«وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ.»^۸

اخباری هم درباره توبه از رسول اکرم روایت شده که ترجمه بعضی از آنها از کیمیای سعادت نقل می‌شود:^۹

«و رسول علیه السلام گفت: هر که توبه کند، پیش از آن که آفتاب از جانب مغرب برآید، توبه وی

پذیرفته است.»

«و گفت: هر روز هفتاد بار توبه کنم و استغفار کنم.»

«و گفت: هر که از گناهان توبه کند، گناه وی فراموش گرداند بردست و پای وی و بر آن جا که

اندر وی معصیت کرده باشد تا چون حق را ببند بر وی هیچ گواه نباشد.»

«و گفت: حق تعالی، دست کرم گشاده است کسی را که به روز گناه کرده است تا به شب توبه

کند و بپذیرد و کسی را که به شب گناه کند و تا روز توبه کند و بپذیرد تا آنگاه که آفتاب از مغرب

برآید.»

«و گفت: هیچ آدمی نیست که نه گناهکار است، و لیکن بهترین گناهکاران، تابانند.»

«و گفت: توبه از گناه آن است که هرگز با سر آن نشوی.»

«و قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّائِبُ حَبِيبُ اللَّهِ وَ التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ.»^{۱۰}

حجة الاسلام غزالی، در باب توبه، چنین می‌نویسد:

«بدان که توبه و بازگشتن به حق تعالی، اول قدم مریدان است و بدایت راه سالکان است، و هیچ

آدمی را از این چاره نیست. چه، پاک بودن از گناه از اول آفرینش تا به آخر، کار فرشتگان است، و

۵. ۳۱/۲۴

۶. ۸/۶۶

۷. ۳۷/۲

۸. ۹۰/۱۱

۹. برای ملاحظه عین اخبار و سلسله راویان، رجوع شود به: رساله قشیریه، ص ۴۹ - ۵۲: احیاء علوم الدین،

ج ۴، ص ۳ به بعد: کنف المحجوب، ص ۳۷۹ و ۳۸۳.

۱۰. احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۴.

مستغرق بودن در معصیت و مخالفت همه عمر، بیشهٔ شیطان است، و باز گشتن از راه معصیت با راه طاعت به حکم توبه و ندامت، کار آدم و آدمیان است.

«هر که به توبه گذشته را تدارک کند، نَسَبِ خویش با آدم درست کرد. اما همهٔ عمر اندر طاعت گذاشتن، خود آدمی را ممکن نیست. چه، وی را که بیافرینند، اندر ابتدا ناقص آفرینند و بی‌عقل، و اول شهوت را بر وی مسلط کردند که الت شیطان است، و آن عقل که خصم شهوت و نور جوهر فرشتگان است پس از آن آفرینند که شهوت مستولی شده بود و قلعهٔ سینه به تغلب فرو گرفته بود و نفس با وی الفت گرفته و خور کرده. پس به ضرورت عقل که پیدا آمد، به توبه و مجاهده حاجت افتاد تا این قلعه فتح افتد و از دست شیطان بیرون آید. پس توبه، ضرورت آدمیان است و اول قدم سالکان است پس از بیداری که حاصل آید از نور شرع و عقل تا بدان، راه از بی‌راهی بشناسد. هیچ فریضه نیست جز توبه که معنی وی بازگشتن است از بی‌راهی و آمدن باز راه...»

«و جوب توبه برای هر کس: اما آن که توبه واجب است بر همه کس و در همه وقت به آن شناسی که هر که بالغ شد و کافر است، واجب است بر وی که از کفر توبه کند، و اگر مسلمان است و مسلمانی به تقلید مادر و پدر است و بر زبان همی گوید و به دل از آن غافل است، واجب بود که از آن غفلت توبه کند و چنان کند که دل وی از حقیقت ایمان آگاه شود و خیر یابد و وی را حکم آن وقت بود که هر چه رود اندر مملکت تن، همه به فرمان ایمان بود نه به فرمان شیطان...»

«پس بدانستی که اول توبه واجب است از کفر، و اگر کافر نبود، از ایمان عادت و تقلیدی. پس اگر این نیز نبود غالب آن بود که از معصیتی خالی نبود، از آن نیز توبه واجب بود. و اگر همه ظاهر از معصیت خالی بکرد، باطن وی از حسد و ریا و امثال این مَهْلکات خالی نیست. این همه، جنابت دل است و اصول معاصی است و از این همه توبه واجب است تا هر یکی از این با حد اعتدال بزد، و اگر از این نیز خالی باشد، از سواس و حدیث نفس و اندیشه‌های ناکردنی خالی نمود، و از این همه توبه واجب است. و اگر از این نیز خالی باشد، هم از غفلت از ذکر حق تعالی اندر بعضی احوال خالی نبود و اصل همهٔ تقصانها فراموش کردن حق تعالی است، اگر همه اندر يك لحظه بود و از این توبه کردن واجب است.

«اگر چنان شد به مثل که همیشه بر سر ذکر و فکر است و خالی نیست، اندر ذکر و فکر مقامات متفاوت است که هر یکی از آن درجات تقصان است به اضافهٔ با آن که فوق آن است و قناعت کردن به درجهٔ نقصان باز آن که تمام‌تر از آن ممکن است، عین خسران است و توبه از آن واجب بود، از آن بود که رسول علیه‌السلام گفت: «من اندر هر روز هفتاد بار توبه کنم و استغفار کنم، این بوده باشد که کار مهتر (ع) اندر دوام در ترقی و زیادت بود و به هر قدمگاه که رسیدی کمالی دیدی که آن قدمگاه پیشین اندر وی مختصر بودی، از آن قدمگاه گذشته توبه کردی و استغفار کردی...»

«قبول توبه: بدان که چون توبه به شرط خویش بود به ضرورت مقبول بود. چون توبه بکردی، اندر قبول به شك مباشی تا توبه به شرط هست یا نه. و هر که حقیقت دل آدمی بشناخت که چیست و علاقه وی با تن بشناخت که بر چه وجه است و مناسبت وی با حضرت الوهیت که چگونه است و حجاب وی از آن به چیست، اندر شك نباشد؛ از آن که گناه سبب حجاب است و توبه سبب قبول. چه، دل آدمی اندر اصل خویش گوهر پاك است از جنس گوهر فرشتگان و چون اینهای که حضرت الهیت اندر وی بنماید. چون از این عالم بیرون شود، زنگار نگرفته و به هر معصیتی که می کند، ظلمتی بر روی اینه می نشیند و به هر طاعتی که می کند، نوری به دل می پیوندد و آن ظلمت معصیت را از دل دور می کند، و آن همه آثار انوار طاعات و ظلمت معاصی بر اینه دل متعاقب همی باشد، چون ظلمت بسیار شد و توبه کرد، انوار طاعات، آن ظلمت را هزیمت کند و دل، با صفا و پاکی خویش شود.

«در بیان توبه درست و علامت آن: بدان که اصل توبه پشیمانی است و نتیجه آن ارادتی است که پدید آید...، اما ارادتی که از این پشیمانی خیزد، به سه چیز تعلق دارد: اندر حال و ماضی و مستقبل. «اما حال، آن که به ترك همه معصیتها بگوید و هر چه بر وی فرض است بدان مشغول شود. اما مستقبل، آن که عزم کند که تا آخر عمر بر این صبر کند و با حق تعالی به ظاهر و باطن عهدی محکم بکند که هرگز با سر معصیت نشود و اندر فرایض تقصیر نکند.

«اما ارادت به ماضی، خلق از آن تعلق دارد که گذشته را تدارک کند بدان که نظر کند تا چیست بر وی از حقوق خدای عزوجل و از حقوق بندگان که اندر این تقصیر کرده است.»^{۱۱}
ابوطالب محمد حارثی مکی نیز در معنی «توبه نصح» یعنی توبه‌ای که خالص به خاطر خدا و برای خدا باشد، از قول سهل بن عبدالله می نویسد که: پشیمانی است به دل و استغفار است به زبان و ترك عمل خلاف به وسیله اعضای بدن و در دل داشتن که دیگر برنگردد و توبه نشکند. و هم او گوید که هیچ چیز بر مردمان واجب تر از توبه نیست و کسی که بگوید توبه واجب نیست، کافر است، و آن که به سخنش راضی شود، او نیز کافر است. و توبه کننده کسی است که از غفلتش در طاعت هر نفس و هر لحظه در توبه باشد.

علی علیه السلام، ترك توبه را مرحله‌ای از کوری قرار داده و آن را با پیروی از ظن و فراموش کردن یاد خداوند برابر دانسته است.

بر بنده در توبه و آنچه بدان پیوسته است، رعایت ده خصلت لازم است: اول، واجب است که

۱۱. کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام، چاپخانه مرکزی، با حذف و تلخیص از صفحات ۶۶، ۶۴۷.

خدای را نافرمانی نکند. دوم، این که اگر معصیتی از او سر زده، تکرار نکند و ادامه ندهد. سوم، شناختن توبه است از جانب خدای و بازگشتن به سوی او. چهارم، پشیمانی است از کوتاهی گذشته. پنجم، تصمیم استوار بر طاعت تا هنگام مرگ. ششم، ترس از مجازات. هفتم، امید آمرزش. هشتم، اعتراف به گناه. نهم، اعتقاد به این که خدای تعالی او را نیکی خواسته بوده و او عدول کرده است. دهم، پیروی مذام از نیکوکاری تا کفاره‌ای برای خطاهای پیشین باشد به فرموده پیامبر (ص) که گفت: بعد از گناه، عمل نیکی انجام دهید تا آن را محو کند.^{۱۲}

استاد ابوالقاسم قشیری، نقل می‌کند که شرط صحّت توبه سه چیز است: پشیمانی از کارهای خلافی که از او سر زده است، دوری از هرگونه لغزشی در زمان حال، و عزم قاطع به بازنگشتن بر سر نظیر گناهی که از او سر زده است.

ابوعلی دقاق، می‌گوید که توبه بر سه قسم است: اولش توبه است و وسطش انابه و آخرش اوبه. هر کس از بیم عقوبت توبه کند، در مرحله اول است، و آن که به طمع ثواب توبه کند، صاحب انابت است، و آن کس که برای رعایت فرمان نه ترس از عقاب و نه به خاطر ثواب توبه کند، صاحب اوبه است.

اما ابن عطا می‌گوید: توبه دو نوع است: توبه انابت و توبه استجابت. توبه انابت، آن است که بنده از بیم عقوبت به جای آورد، و توبه استجابت آن است که به خاطر شرمندگی از کرم حق انجام گیرد.^{۱۳}

هجویری می‌نویسد:

«توبه اندر لغت، به معنی رجوع باشد؛ چنان که گوید: تابَ أی رَجَعَ. پس بازگشتن از نهي خداوند تعالی بدانچه خوب است از امر خداوند تعالی، حقیقت توبه بود.

«بینهبر گفت: پشیمانی، توبه باشد. و این لفظی است که شرایط توبه به جعله اندر این مودع است، از آنچه يك شرط توبه را اَسْفُف است بر مخالفت و دیگر اندر حال ترك زلت و سدیگر، عزم ناکردن به معاودت به معصیت، و این هر سه شرط اندر ندامت بسته است، که چون ندامت به حاصل آمد اندر دل، این دو شرط دیگر تبع آن باشند.»^{۱۴}

«خلق اندر توبه بر سه مقامند: عام و خاص و خاص خاص. توبه عام، رجوع است از معاصی به معنی استغفار به زبان و ندامت به دل، اما ندامت بی استغفار سود ندارد و استغفار بی ندامت سود ندارد

۱۲. قوت القلوب، ج ۱، ص ۳۶۵ - ۳۶۷.

۱۳. رساله قشیریه، ص ۴۹ - ۵۱.

۱۴. کشف المحجوب، ص ۳۷۹.

كما قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُسْتَغْفِرُ يَلْسَانِيهِ وَالْمُصْبِرُ عَلَى ذَنْبِهِ كَالْمُسْتَهْزِي، بَرْتِيَه. «و اما توبه خاص، رجوع است از طاعت به معنی تقصیر دیدن و منت خدای تعالی نظاره کردن که هر طاعت که بیارد، آن را سزای خدای عز و جل نبیند، از آن طاعت همان عذر خواهد که عاصی از معصیت.

«اما توبه خاص الخاص، رجوع است از خلق به حق به معنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق و با ایشان آرام ناگرفتن و بر ایشان اعتماد ناکردن و از عجز و فقر و لوم خلق سبوی قدرت و غنا و کرم حق تعالی بازگشتن. پس حقیقت توبه، رجوع آمد. و لیکن صفت رجوع مختلف است..

«ابتدای توبه، رجوع است از ذنوب و سیئات، باز رجوع است از زلات و غفلات، باز رجوع است از دیدن حسنات و طاعات، باز رجوع است از سکون آوردن یا چیزی از مکونات، باز آرام گرفتن است با عالم السر و الخفیات. و هر مقامی که اول بدان مقام رسیدن، طاعت و قرب و مشاهدت است، چون از آن مقام گذشت و پیشتر رفت. بازگشتن بدان مقام، حجاب و معصیت است.»^{۱۵}

در منتخب روتق المجالس، حکایتی است از امکان توبه برای هر کس و باز بودن در توبه در همه زمانها که عبرت‌انگیز است و هم طرز تفکر و طریقه ارشاد و اعظان پیشین را نشان می‌دهد در قالب نثری استوار و جاندار:

«زنی بوده است در شهر بصره، نام وی شموانه که چنان نوحه‌گر دیگر نبود و کنیزکان داشت طرب، در مجلس شراب بنشستندی و هیچ کس زهره نداشتی که در هیچ مامی یا در شادی بی وی و کنیزکان وی بنشستندی. روزی در محله‌ای فرود همی آمد. آواز گریستن شنید. با کنیزکان گفت: بروید و بنگرید تا کیست که زهره دارد که بی ما نوحه کند و بی ما نوحه‌گر خوانند؟ کنیزکی در شد و بیرون نیامد. یکی دیگر را فرستاد، بیرون نیامد. گفت: دو کنیزك را در این سرای فرستادم، کس بیرون نیامد. گفت: این عجب کار است! خویشتن^{۱۶} از پس ایشان در شد و نگاه کرد، صالح مزی بود، مجلس همی داشت و مردمان همی گریستند. آن کنیزکان گفتند با کدبانو: ما به مجلس فسق نشستیم، يك زمان ما را دستوری ده تا در این مجلس بشینیم. صالح، این آیت را تفسیر همی کرد: ﴿سَمِعُوا لَهَا تَغْضَبًا وَ زَقِيرًا﴾^{۱۷}؛ صفت دوزخ همی کرد و عذاب او. شموانه آواز داد، گفت: یا استاد! اگر باز ایم فاپذیرد؟ گفت: نهمار پذیرد که کریم است. گفت: بنده بس خاطی است. صالح گفت: خداوند بس رحیم است، فاپذیرد و اگر چه شموانه بود، شموانه آواز داد، گفت: منم شموانه، گوا باش

۱۵. خلاصه شرح ترمذی، ص ۲۷۴ - ۲۷۶.

۱۶. کذا...

۱۷. ۱۲/۲۵.

که توبه کردم که نیز نیازارش.

«پس آن کنیزکان همه ازاد کرد و مال خویش به صدقه داد و از خداوند تعالی چهل سال عمر یافت بعد از توبه، و عبادت همی کرد و هر شیی در میان سرای آمدی و مقنع از سر باز کردی و بر میان بستى و تا روز همی گفتی: (إِلَهِي أَنْظِرْ إِلَيَّ نَظْرَةَ مَنْكَ رَحِيمَةً، تا از جمله ابدالان گشت و در عالم مثل کردند که شعوانه کذا کذا فعلت.»^{۱۸}

شیخ الاسلام احمد نامقی جامی، در *مفتاح النجات*، باب سوم، بحث مفصلی در باب توبه و طریق تابیان و روش نشست و برخاست با ایشان کرده است، و هم در باب ششم از کتاب *انس التائبین*، که اندکی از اهم مطالب آورده می‌شود، در *مفتاح النجات*، می‌نویسد:

«توبه کاری است بزرگ و هر که عاقل است از هر نوع مردم که هست، چه از مسلمانان و چه از جهود و ترسا و غیر و مشرک و بت‌پرست، هیچ کس نیست که نه او را به توبه حاجت است. زیرا که در هر کیشی و در هر راهی که هست، هیچ کس نباشد که نه او را در آن راه و در آن طریق خللها باشد و او را از آن خیر نباشد. هر که کاری می‌کند، چون خلل آن بدید، توبه بر وی واجب آمد، و اگر توبه نکند بر خویشتن ستم کرده باشد...

«و توبه نه چنین خرد بضاعتی است که هر کسی قدر آن بداند. توبه نجات مردان است و حیات دل و پرورش جان است و یل آخرت و تخم مؤذنت است و راحت روح است و سرور مؤمن است و شفای درد گناهان است و مرهم ریش درد مندان است و حیل افتادگان است و دلیل گمشدگان است و نور بصیرت روندگان است و مفتاح سمع مستمعان است و صدق ناطقان است و قدم استقامت مستقیمان است و استراحت خوف خایفان است و مبشر امید راجیان است...»

«اما اول یاری بیاید دانست که در هر مقامی جداگانه توبه باید کرد: عاصی را از گناه توبه باید کرد و مطیع را از طاعت دین و قزاق را از پنداشت و عالم را از حسد و مستقیم را از خویشتن دین و از این بسیار است...»

«تایب را و ناتایب را هیچ بهتر از علم آموختن نیست. زیرا که همه کارها به علم راست است، و بی علم هیچ کار راست نتوان کرد؛ چنان که رسول علیه السلام را پرسیدند که: ای اَفْضَلُ؟ قَالَ: الْعِلْمُ، تا سه بار، همین می‌پرسیدند، جواب می‌داد که: الْعِلْمُ. گفتند: یا رسول الله! ما از کار می‌پرسیم، تو از علم جواب می‌دهی؟ گفت: زیرا که کار بی علم، هیچ قیمت ندارد.»^{۱۹}

۱۸. منتخب روتوالمجالس و بستان العارفين و تحفة المریدین، ص ۴۵ - ۴۶.

۱۹. *مفتاح النجات*، ص ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴ و ۱۰۹. نیز *رك: انس التائبین و صراط الله المبين*، ص

۶۶ - ۸۰ که تقریباً عین مطالب *مفتاح النجات* را در بر دارد.

صوفی‌نامه نیز فصلی را به توبه اختصاص داده است. در رکن سوم که راجع به اعمال است، ضمن مهم دوم می‌نویسد:

«مرید را توبه باید کرد از جمله معاصی از صفایر و کبایر، که گناه کردن، تیره گردانیدن آینه دل است. و چون آینه تاریک باشد، در وی هیچ چیز نشاید دید. و مراد از این طریقت، آن است که دلها بر مثال آینه گردد صافی و منور، تا در وی عکس عالم خلق و امر را ببیند تا از زمره عوام به صف خواص آید. و چون دل تاریک شود به ظلمات معاصی، قسوتی در وی پدید آید و القلب القاسی بید من الله یعیذ من الجنة قریب من الشیطان. دل سنگ صفت، خانه شیطان است و دل ابگینه صفت، زجاجه مصباح ایمن است... و توبه، هم به زبان باید و هم به دل و هم به تن. نه چنان که به دل اندیشه فساد دارد و به زبان گوید توبه کردم، که این خیانت باشد، و چنان نه که به زبان گوید توبه کردم و به تن در معاصی باشد، این ضعف و عجز و کاهلی باشد، که چنان باید که تن را در قید توبه دارد، و دل را در زینت توبه دارد. و به زبان، ذکر توبه راند تا از جمله تابیان شود. و توبه طهارت مردان است از لوث معاصی، و تائب متطهر گردد، حق تعالی وی را در حرم محبت خود راه دهد که ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین.»^{۲۰}

نجم‌الدین رازی، اول مقامی را که برای مرید ذکر می‌کند، توبه است از جملگی مخالفات شریعت:

«و این اساس محکم نهد که بنای جمله اعمال بر این اصل خواهد بود، و اگر این اساس به‌مخل باشد، در نهایت کار خلل آن ظاهر شود و جمله باطل گردد. و توبه را در جمله مقامات کار فرماید. زیرا که در هر مقام از مقامات سلوک گناهی است مناسب آن مقام، در آن مقام، از آن نوع گناه توبه می‌کند.»^{۲۱}

سهروردی، توبه را اصل و قوام هر مقام و مفتاح تمام حالات و به مثابه زمین برای بنا می‌داند که هیچ بنا بی‌زمین ممکن نگردد و کسی را که توبه نباشد، در حال و مقامی سیر نتواند داشت، و بعد تحقیق جالبی عرضه می‌دارد و می‌گوید:

من در حد توانایی و کوشش و به اندازه دانشم، در مقامات و احوال و نتایج آنها بررسی کردم، مجموع همه را با ایمان چهار چیز یافتم. و همان‌گونه که طبایع چهار گانه مایه حیات و سیب ولادت طبیعی هستند، کسی که به این حقایق چهار گانه آراسته باشد، در ملکوت آسمانها سیر می‌کند و به کشف سرنوشت و نشانه‌های حق موفق می‌گردد و ذوق و دریافت کلمات الهی، او را نصیب می‌افتد.

۲۰. التصفیة فی احوال المتصوفه، ص ۵۰ - ۵۱.

۲۱. مرصاد العباد، ص ۲۵۷.

و آن چهار عبارتند از: درستی ایمان با عهد و پیمانهای مربوط به آن، توبهٔ نصوح، زهد در دنیا و تحقیق مقام بندگی به وسیلهٔ دوام انجام دادن اعمال درون و برون بی‌فتور و تصور در ظاهر و باطن. و این چهار صفت، با چهار دیگر قوام و اتمام می‌پذیرد. و آنها عبارتند از کم سخن گفتن و کم خوردن و کم خفتن و از مردمان دوری جستن. بنابراین، ملاحظه می‌شود که نخستین مقام پس از ایمان، توبه است. ۲۲

در بارهٔ چگونگی و درستی توبه، بین پیران صوفیه اختلاف است. ۲۳ گروهی و از جمله آنان، سهل بن عبدالله تستری و سری سقطی، بر آنند که توبهٔ کامل، در صورتی است که گناه گذشته هرگز فراموش نشود و پشیمانی بر انجام دادن آن دایم باشد. فایدهٔ این گونه توبه، آن است که انسان به کردار نیک خود مقرر نمی‌شود.

اما عده‌ای از مشایخ، و از جمله جنید، عقیده دارند که توبه آن است که گناه گذشته را فراموش کنی. چه، توبه نشانهٔ محبت است و محب، در حال مشاهده و هنگام دیدار، جای به یاد آوردن بدیها و زشتیها نیست، و ذکر جفا در این مورد، حجاب وفا و صفاست.

هجویری، عقیده دارد^{۲۴} که اصل اختلاف، مبنی بر علتی دیگر است. بدین معنی که سهل و پیروانش، چون تائب را قایم به خود می‌دانند، فراموش کردن گناه گذشته را غفلت محسوب می‌دارند، و جنید و همفکرانش، چون توبه کننده را قایم به حق می‌دانند، یادآوری گناه را شرك و نشان هستی در برابر حق می‌شمارند.

ابونصر سراج، دربارهٔ این اختلاف نظر، عقیده دیگری دارد^{۲۵} و می‌گوید: گفتار سهل بن عبدالله، ناظر به توبهٔ مریدان و طالبان است و سخن جنید راجع به توبهٔ محققان و متبیهان که دل‌هایشان از یاد خدا و بزرگی او آکنده است و جایی و موردی برای تذکر گناهان گذشته نمانده است. و این مانند آن است که از رویم بن احمد، از توبه سؤال کردند، جواب داد: التَّوْبَةُ مِنَ التَّوْبَةِ... و از خوالنون، از توبه پرسیدند، گفت: توبهٔ عوام از گناهان و توبهٔ خواص از غفلت است.

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی هم از سویی با جنید در لزوم استغراق در حال توبه، و از طرفی با رویم در توبه از توبه‌ای که نه آن چنان است همداستان است؛ چنان که در داستان پیرچنگی^{۲۶} گوید

۲۲. عوارف المعارف، ص ۴۷۵ - ۴۷۶؛ نیز رجوع شود به ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

۲۳. رك: قوت القلوب، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲۴. كشف المحجوب، ص ۳۸۲.

۲۵. اللمع فی التصوف، ص ۴۳.

۲۶. مثنوی، نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۱۶ - ۱۳۵.

که پیر در آخر عمر و عین بینوایی و درماندگی، روزی برای خدا در گورستان چنگ می‌نوازد و همان دم عمر در خواب می‌بیند که هفتصد دینار برای بنده‌ی خاصن ما از بیت‌المال به فلان گورستان به عنوان ابریشم‌بها بر و معذرت بخواه. هنگامی که عمر چنین می‌کند، پیر چنگی از شنیدن بخشایش و عنایت حق به رقت درمی‌آید، چنگ درهم می‌شکند و با گریه و زاری توبه آغاز می‌کند:

پس عمر گفتش که این زاری تو	هست هم آثار هشیاری تو
راه فانی گشته راهی دیگر است	زان که هشیاری گناهی دیگر است
هست هشیاری زیاد ما ماضی	ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به‌کی	پر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گرد با نی بود همراز نیست	همنشین آن لب و آواز نیست
ای خبرهات از خیرده بی خبر	توبه تو از گناه تو بتر
ای تو از حال گذشته توبه جو	کی کنی توبه از این توبه بگو
چون که فاروق اینه اسرار شد	جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی گریه و بی خنده شد	جانش رفت و جان دیگر زنده شد
جست و جویی از ورای جست و جو	من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو
قال و حالی از ورای حال و قال	غرقه گشته در جمال ذوالجلال ^{۲۷}

مرحوم دکتر غنی، در این باره، چنین اظهار عقیده کرده‌اند:

«البته در هر یکی از فرق صوفیه، خواص و عوامی هست، و این اصل فراموش کردن گناه ممکن است در بین خواص، مصداق پیدا کند و اصل مفیدی هم باشد، در حالی که در بین عوام و مبتدیان، مصداق پیدا نمی‌کند و فایده‌ای هم ندارد، و بر عکس شاید تذکر به گناهی که قبلاً داشته و شکر بر خلاصی یافتن از آن، مفید باشد.»^{۲۸}

گفتار مشایخ در توبه

ابوالحسین نوری، صوفی سرمست یا کدل، درباره توبه، سخنی دارد که صاحب‌اللمع آن را از سخنان اهل معرفت و وجد و خصوص‌الخصوص خوانده و آن این است:

«التَّوْبَةُ أَنْ تَتُوبَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى، وَ إِلَى هَذَا أَشَارَ الَّذِي أَشَارَ بِقَوْلِهِ ذُنُوبَ الْمُقْرَبِينَ

۲۷. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

۲۸. قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۲۲۴.

حَسَنَاتِ الْآبَرَارِ»^{۲۹}

استاد ابوالقاسم قشیری، به چند واسطه، از یحیی بن معاذ آورده است که:

«يَقُولُ زَلَّةً وَاحِدَةً بَعْدَ التَّوْبَةِ أَقْبَحُ مِنْ سَبْعِينَ قَبْلَهَا.»^{۳۰}

هم او، به چند واسطه، از عبدالله بن علی بن محمد تمیمی، می‌آورد که:

«شَتَانٌ مَا بَيْنَ تَالِسِ يَتُوبُ مِنَ الزَّلَّاتِ وَ تَالِسِ يَتُوبُ مِنَ الْفِطَلَاتِ وَ تَالِسِ يَتُوبُ مِنَ

رُؤْيَا الْحَسَنَاتِ.»^{۳۱}

«ابوعمر و نجید (رض) گفت من ابتدا توبه کردم اندر مجلس بو عثمان خیری، و يك چند گاه بر آن بیودم. انگاه اندر دلم معصیت را متقاضی پدیدار آمد، مر آن را متابع شدم و از صحبت این پیر اعراض کردم، هر جا که ورا از دور دیدمی، از تشویر بگریختمی تا مرا نبیند. روزی ناگاه بدو رسیدم. مرا گفت ای پسر یا دشمنان خود صحبت مکن مگر انگاه که معصوم باشی، از آنچه دشمن عیب تو ببیند، و چون معیوب باشی، دشمن شاد گردد، و چون معصوم باشی اندوختگی گردد. و اگر تو را می‌باید که معصیت کنی، به نزدیک ما ای تا ما بالای تو بکشیم و تو دشمن کام نگردی، گفت دلم از گناه سیر شد و توبه درست گشت.»^{۳۲}

حدیث توبه تر این بزمگه مگو حافظ که ساقیان کمان ابرویت زنتد به تیر^{۳۳}

۲۹. اللمع فی التصوف، ص ۴۴.

۳۰. رساله قشیریه، ص ۵۲.

۳۱. همان، ص ۵۱.

۳۲. کشف‌المحجوب، ص ۳۸۴؛ رساله قشیریه، ص ۵۰. مرحوم دکتر غنی، در تاریخ تصوف، ضمن فصل توبه، تنبیه و انقلابی را که برای بعضی دست داده و از عالم ظاهر روی گردانده‌اند، چون ابراهیم ادهم و یازید و مولوی، نقل کرده‌اند. ولی چون به نظر این جانب، این شوریدگیها را نمی‌توان با عنوان توبه که یکی از مقامات صوفیه است متعلق کرد، و توبه‌ای که در مصطلحات صوفیان به کار می‌رود حتی با وضع مالک دینار و فضیل عیاض و سنایی و عطار هم که قبل از ورود به جرگه صوفیه تغییر حالی به آنان دست داده است شاید قابل انطباق نباشد، از آوردن نطاهر آن وقایع خودداری شد، و خواننده می‌تواند به تراجم صوفیه، چون تذکره الاولیاء و اسرارالتوحید و نفعات الانس و مناقب‌المعارفین، رجوع کند.

۳۳. دیوان حافظ، ص ۱۷۴.



توکل، تکیه بر خدا کردن و واگذارن همه چیز به او

توکل، در لغت، به معنی تکیه و اعتماد کردن است، و مشتق است از وکالت که موكول الیه، وکیل، و واگذارنده کار بدو، متوکل نامیده می‌شود، و در اصطلاح صوفیان، عبارت از واگذارن امور است به خداوند و تکیه کردن بر او و آرام گرفتن دل با او در همه حال؛ آن‌سان که جنید گفت: توکل، اعتماد دل است بر خدای تعالی در همه احوال.^۱

توکل، نزد صوفیه، اعتبار تام و تمام دارد و از مقامات مقربان است، و به درجات عالیۀ آن تنها متبیهان توانند رسید. چه توکل نتیجه ایمان به کمال لطف حق و ایمان به حقیقت توحید است. بدین جهت، درک و عمل به آن مشکل است، چه اگر کسی، جز خدای، عامل دیگری را در امور مؤثر داند، در توحیدش نقصان است، و اگر به کلی وسایط و اسباب را منکر شود، در شریعت طمعن کرده است که: «أیئ الله أن یجری الامور إلا بأسیایها.» توکل بر اسباب نیز نشانه نقص توحید است. از این روست که بزرگان تصوف، توکل را بسیار دقیق و دشوار می‌دانند.^۲

در قرآن کریم، آیاتی راجع به توکل است که صوفیه بدانها استناد می‌جویند. از جمله آنها این آیات است:

«و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین.»^۳

«ان الله یحب المتوکلین.»^۴

۱. اللوح فی التصوف، ص ۵۳.

۲. رک: احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۷۲؛ کیمیای سعادت، ص ۷۹۸.

۳. ۲۳/۵.

۴. ۱۵۹/۳.

«وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.»^۵

«أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ.»^۶

«وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.»^۷

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.»^۸

«وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَيْنَا سُبُلَنَا وَ لَتَضَيَّرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْنُمُونَا وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.»^۹

مستملی، شارح التمریفات، می‌نویسد:

«هرکه را ایمان درست است به توکل مأمور است، چنان که خدا گفت: وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. و نیز جای دیگر گفت: وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. توکل را به امان مقید کرد، و هر چه به چیزی مقید بود، زوال او زوال آن چیز واجب کند. اما متوکلان را مکافاتی داد که آن برترین همه طاعتهاست و آن محبت است، گفت: إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.

«اصل توکل، کار خویش به حق سپردن است، چنان که توکیل کار خویش به کسی سپردن است، و چون حق بندگان را توکل فرمود و شرط مقرون کرد که بنده را معلوم گشت که بر غیر حق توکل روا نیست و گفت: وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ، می‌گوید توکل بر آن زنده کن که نمیرد، که آن زنده که بمیرد، چون توکل بر او کنی باشد که آنگاه که تو را باید، مرده یایی، اما من زنده‌ام که هرگز نمیرم و هرگاه که تو را باید، مرا یایی.»^{۱۰}

سواى آیاتى که بدانها اشاره شد، در قرآن مجید، آیات دیگری وجود دارد که مفهوم و فضیلت توکل از آنها استنباط می‌شود، و آیاتى هم که بر توحید دلالت می‌کند، آن چنان که ذکر شد، چون توکل حاصل توحید است و بر آن تکیه دارد، نشانه لزوم قطع نظر از اغیار و توکل بر خدای واحد قهار است.

علاوه بر آیات، اخباری هم در باب توکل نقل شده است که تفصیل آنها از حوصله این کتاب

۵. ۲/۶۵

۶. ۳۶/۳۹

۷. ۴۹/۸

۸. ۶۷/۱۲

۹. ۱۲/۱۴ ذیل نیز به فضیلت توکل صریحاً اشاره شده است: ۸۳/۴، ۲/۸، ۱۱۳۳/۱۱، ۱۴/۱۴.

۱۰. ۴۴/۱۶ و ۱۰۱ و ۶۰/۲۵، ۲۱۷/۳۶، ۸۱/۲۷، ۵۹/۲۹، ۳/۳۳، ۴۷ و ۳۹/۳۹، ۳۴/۴۲.

۱۰. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۴۰.

بیرون است و تنها ترجمهٔ چند خبر، بی ذکر سلسلهٔ راویان، از کیمیای سعادت، نقل می‌شود: «و رسول صلوات الله علیه گفت: امتها را به من نمودند. امت خویش را دیدم که کوه و بیابان از ایشان پر بود. عجب داشتم، از بسیاری ایشان شاد شدم. مرا گفتند خشنود شدی؟ گفتم شدم. گفتند با این به هم هفتاد هزار در بهشت شوند بی حساب، گفتند آن کیندی؟ گفت آنها که کارها را بر افسون و داغ و فال نکنند و لکن جز بر خدای تعالی اعتماد و توکل نکنند. پس عکاشه برخاست و گفت یا رسول الله دعا کن تا مرا از ایشان کند. گفت بار خدایا وی را از ایشان کن. دیگری برپای خاست و همین دعا خواست. گفت: سَبِّحْهَا عَكَاشَه؛ یعنی عکاشه سبق برد. و گفت: هر که پناه به خدای تعالی دهد، خدای همه مؤنثهای وی را کفایت کند و روزی وی از جایی که امید ندارد به وی رساند، و هر که پناه با دنیا دهد، خدای تعالی وی را با دنیا گذارد.»^{۱۱}

رابطهٔ توکل و توحید

به طوری که اشاره شد، توکل بر اساس درک حقیقت توحید مبتنی است. به عبارت دیگر، متوکل واقعی، آن کس می‌تواند باشد که به توحید نه فقط به زبان و نه تنها با دل، بلکه به مشاهده برسد، و به قول امام غزالی، از پوست به مغز راه یافته باشد.

«للتوحيد أربع مراتب و هو تنقسم إلى لبر و إلى لب و إلى قشر و إلى قشر القشر...»^{۱۲}

توضیح و ترجمهٔ این مطلب را در کیمیای سعادت چنین آورده است:

«باید بدانی که توحید، بر چهار درجه است: وی را مغزی است، و آن مغز را مغزی است، و وی را پوستی است و آن پوست را پوستی. پس دو مغز دارد و دو پوست. در مثل، وی چون گوز تر بود که مغز و دو پوست وی معلوم است و روغن، مغز مغز وی است.

«درجهٔ اول، آن است که به زبان لاله الاالله بگوید و به دل اعتقاد ندارد، و این توحید منافق است.

«درجهٔ دوم، آن که معنی این به دل اعتقاد کند چون عامی، یا به نوعی از دلیل چون متکلم.

«درجهٔ سوم، آن که به مشاهده ببیند که همه از يك اصل می‌رود و قاعلی یکی بیش نیست و هیچ کس دیگر را فعل نیست، و این نوری بود که در دل پیدا آید و در آن نور این مشاهده حاصل آید، و

۱۱. کیمیای سعادت، ص ۷۹۸ - ۷۹۹. برای ملاحظهٔ اخبار و سلسلهٔ رواة، رجوع شود به: احیاء علوم الدین، چاپ مصر، ص ۱۷۲ - ۱۷۳؛ رسالهٔ قشیریه، چاپ مصر، ص ۸۲ - ۸۳؛ کیمیای سعادت، شرکت مرکزی تهران، ص ۷۹۸ - ۷۹۹؛ شرح تعرفه، چاپ لکنهو، ج ۳، ص ۱۴۰.

۱۲. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۷۳.

این نه چون اعتقاد عامی و متکلم بود، که اعتقاد ایشان بندی باشد که بر ذن افکنند به حیلث تقلید یا به حیلث دلیل، و این مشاهده شرح دل بود و بند همه برگیرد. و فرق بود میان کسی که خویشتن را بر آن دارد و یا اعتقاد کند که فلان خواجه در سرای است به سبب آن که فلان کس می گوید که وی در سرای است و این تقلید عامی بود که از مادر و پدر شنیده باشد، و میان آن که استدلال کند که وی در سرای است به دلیل آن که اسب و غلام بر در سرای است و این نظیر اعتقاد متکلم بود، و میان آن که وی را در سرای به مشاهده ببیند و این مثل توحید عارفان است. و این توحید اگر چه به درجه بزرگ است، و لکن در وی خلق را می بیند و خالق را می بیند و می داند. پس در این بسیار کثرت هست، تا دو می بیند در تفرقه باشد و جمع نبود.

«کمال توحید درجه چهارم است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی ببیند و یکی شناسد و تفرقه را بدین هیچ راز نبود. و این را صوفیان، فنا گویند در توحید.»^{۱۳}

اکنون درجات چهارگانه توحید را در ارتباط با توکل باید مورد مطالعه قرار داد. بدیهی است که توحید درجه اول، یعنی توحید منافق که زبانی است اصولاً از حساب بیرون و غیرقابل اعتناست. توحید عامی نیز صرفاً تعبیدی است و تقلیدی، و تعبد و تقلید را با اخلاص و ایمان باطنی کاری و راهی نیست. همچنین است توحیدی که با بند دلیل و به نیروی کلام و منطقی، نه به سائقه ارادت و کشش دل، حاصل شود. ارزش این توحید استدلالی تنها وابسته به الفاظ است. چه، ذات متاهی چگونه می تواند نامتاهی را دریابد، آن چنان که شیخ شبستری در گلشن راز گوید:

ندارد واجب از ممکن نمونه چگونه دانیش نخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان

شیخ محمد لاهیجی، از عرفای قرن نهم، شارح گلشن راز، چنین می نویسد:

«واجب وجود مطلق است و ذات ممکن عدم، و دانستن چیزی بی آن که نمونه آن چیز در نفس داننده باشد، محال است و هستی ممکن، مجرد اضافه بیش نیست، و ذات و صفات و افعال اشیا همه معکوس ذات و صفات و افعال الهی اند که در مزایای تمیّات جلوه گری نموده و هر آینه در هر آینه به رنگ دیگر بر آمده. و چون به عین العیان نظر کنی، آنچه تو دلیل تصور کرده ای، عین مدلول است و چیزی را عین دلیل نفس خود گردانیدن غیر جهل نیست، چون دلیل می باید که اجلی و اظهر از مدلول باشد، و عارف به حق، کسی تواند بود که وجود اضافی و مجازی وی در سطوت نور وحدت الهی فانی مطلق شده باشد و باقی به بقای حق گشته و حق را به حق دیده و دانسته که: لا یری الله

إِلَّا اللَّهُ وَ لَا يُعْرَفُ اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ...

«پس واجب را به ممکن به حقیقت نتوان شناخت. چه، دانستن چیزی به آن چیز بود که بینهما مشترک باشد، و الا معرفت آن چیز به صفات سلیی تواند بود و یقین که موجب معرفت تام نخواهد بود. و از این سخن معلوم می‌شود که دانش ارباب استدلال نه دانشی است که منجر به یقین گردد»^{۱۴} وَ فِي هَذَا قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ:

نَهَايَةُ إِدْرَاكِ الْعُقُولِ عَقَالٌ وَ غَايَةُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ.^{۱۵}

آنچه لاهیجی در مفاتیح الاعجاز دربارهٔ عدم امکان شناخت خدا (واجب) با خود انسانی (ممکن) آورد، و در حقیقت اشاره به نارسایی عقل بشری برای دریافت فلسفهٔ اولی است، بحث کهن و دشوار فلسفی است که تفصیل آن را مبحث توکل و بلکه فرهنگ اشعار حافظ که از نامش پیداست هدفی دیگر را مورد نظر دارد بر نمی‌تابد. اما برای آن که مطلب به کلی در پردهٔ ابهام ماند، به اجمال اشاره می‌شود که جامع‌ترین استدلالی و بحث در این باره سخن کانت فیلسوف قرن هجدهم المان است. تکیه گاه اصلی سخن کانت، این است که ذهن اتمی، آنچه را که به نوعی با حواس او ملامسه نداشته باشد و در قالب زمان و مکان در نگنجد، نمی‌تواند دریابد. پس مسائل نفس الامری و ذات و حقیقت فی نفسه، که ممکن است علل احساسهای ما باشند، غیر قابل شناختند، و شناخت ذات خداوند که در زمن و مکان قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان آن را با هیچ يك از تصورات کلی و به قول کانت ارتباط «مقولات» وصف و تعریف کرد، از این زمره است.

برای روشن شدن موضوع، باید در آغاز دید که شناسایی چگونه حاصل می‌شود؟ به نظر کانت، در مرحلهٔ اول، دنیای خارج، در حس ما تاثیر می‌کند و دستگاه ذهنی ما این مواد و مؤثرات خارجی را در قالب زمان و مکان می‌ریزد تا مایهٔ دریافت «وجدان» را فراهم سازد. به عبارت دیگر، «ماده» این دریافت، حس است که امری است «بعدی» و وقتی «صورت» می‌پذیرد که در ظرف زمان و مکان که ساختهٔ ذهن ما و «قبلی» است، ریخته شود، و به مدد فهم که دریافتهای پراکندهٔ حس را منظم می‌کند و کارکرد عقل، از آن مفهوم به دست آید.

بنابر آنچه گذشت، وقتی حس که رکن نخستین و مبدا علم است، وظیفهٔ خود را انجام داد و

۱۴. این همه چون و چگونه چون زید بر سر دریای بی چون می‌طید
 بی چگونه بین تو برد و مات بحر چون چگونه گنجد اندر ذات بحر
 کی بگنجد در مضیق چند و چون عقل کل آن جاست از لایعلمون
 مولوی

موضوع علم را در اختیار دریافت «وجدان» ما گذارد، رکن دوم علم که فهم باشد، یا به میدان می‌نهد و به آن مواد، صورت می‌بخشد؛ یعنی به مدد عقل از دریافت‌های پراکنده و ذخیره‌های وجدان حسی تصویر کلی و مفهوم می‌سازد، در حالی که هیچ معلوم نیست بدون سازندگیهای ذهن ما هم واقعاً آن گونه می‌رود یا نه، یا حتی اصلاً وجود می‌داشت یا نمی‌داشت.^{۱۶}

به هر حال، در مرحله نهایی، سر و کار این معلومات تجربی، با عقل است که اگر بتواند صور معقول از آنها می‌سازد. مشکل فلسفه اولی که علم به مجردات است، در حقیقت از همین جا آغاز می‌شود. زیرا چگونه می‌توان به وسیله معلوماتی که خود دستاورد تجربه و حس است به آنچه مجرد از تجربه و حس است آگاهی یافت و از عالم تجربی گام آن سوتر نهاد؟

کانت، بعد راه‌های چهارگانه‌ای را که عقل می‌تواند بین موضوع و محمول ارتباط برقرار کند، یعنی کمیت و کیفیت و نسبت (اضافه) و جهت (ماده) و اقسام سه گانه هر یک را شرح و ثابت می‌کند که علم به ذات خدا، در قالب هیچ یک از آن مفهومات دوازده گانه نمی‌تجد (مقولات) بنابراین قابل دریافت نیست. نگاه به رد برهان وجودی (بودشناسی) و جهان شناسی و برهان علت غائی در اثبات خدا می‌پردازد^{۱۷} و سرانجام به این نکته می‌رسد که با فلسفه و استدلال عقلانی، ایمان درست نمی‌شود، و خدا را و مبدأ و معاد را با ذرون و احساس باطنی و گرایش و گروش دل و خضوع و حضور قلب می‌توان باور کرد و شناخت و به او پناه برد و در دشواریها از او مدد جست، که سعادت فرد و جامعه در این است و حاصل آن که وجود و پرستش حق، از مقوله مسائل قلبی و ایمانی است، نه میدانگاه چون و چرایی فلسفی. و همین گونه است مسائل مربوط به زیبایی و خوشایندی که استدلال بر نمی‌تابد و حدیث دل است و گرایش او.

فیلسوف ایرانی صدر الدین شیرازی مشهور به مالأصدرا و ملقب به صدرالمتألهین نیز که قبل از کانت می‌زیسته، در اصل چهارم از مقاله چهارم اسفار نیز که بحث دربارهٔ وجوب و امکان و امتناع است و با بحث دربارهٔ واجب الوجود ملازمه دارد، روشن و آشکار می‌گوید که علم ما به حدود وجود است و علم به حقیقت هر وجودی از عهدهٔ فهم ما خارج است. و این است ترجمه خلاصه عبارت اصل چهارم: چون حقایق وجودات عیناً شئون و تجلیات وجود حق و مجرد ربط و تعلق به اویند، و

۱۶. مذهب «اصالت تصور»ی که به کانت نسبت می‌دهند، بدین معنی است.

۱۷. برای ملاحظهٔ تمام بحث، رجوع شود به «سخن کانت دربارهٔ نقد خرد محض» در کتاب سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۵۸ - ۲۶۳. تألیف محمدعلی فروغی؛ و کتاب عصرایدئولوژی اثر هنری ایکن (H.D. Aiken) ترجمهٔ ابوطالب صارمی، ص ۲۰ - ۱۴۴ و مقالهٔ «سخن فردوسی دربارهٔ فلسفهٔ اولی پیش از

کانت» از احمدعلی رجایی در مجموعهٔ سخنرانیهای دومین جشن طوس، ص ۱۵ - ۳۲.

در حقیقت چون شعله‌های نورند که از ذات او به اطراف و نواحی جلوه‌گرند، لذا وجود حق مقوم وجودات خاصه امکانیه بوده هویت هر وجودی از وجودات خاصه امکانیه مقوم به هویت اوست. و چون به حکم عقل، علم به حقیقت معلوم، تابع علم به علت و مقوم ذاتی اوست، بنابراین علم به حقیقت هر وجودی، موقوف بر علم به کنه ذات وجود و درک حقیقت اوست. و چون کنه ذات وجود از حیطة فهم و ادراک ما بیرون است، علم به حقیقت هر وجودی نیز از عهدۀ فهم ما خارج و به جز ماهیات که حدود وجودند، بر ما چیزی معلوم نخواهد بود، و ما اوتینم من العلم الا قلیلاً.^{۱۸} و همان است که فردوسی، قرن‌ها پیش از کانت و ملاصدرا، به بیان شاعرانه، بدان اشارت کرده است:

خداوند کیهان و گردان سپهر	فرزنده ماه و ناهید و مهر
ز نام و نشان و گمان برتر است	نگارنده برشده گوهر است
به بینندگان آفریننده را	نیینی مرنجان دو پیتنده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه	که او برتر از نام و از جایگاه
سخن هر چه زین گوهران بگذرد	نیابد بدو راه، جان و خرد
خرد گر سخن برگزیند همی	همان را گزیند که بیند همی
ستودن نداند کس او را چو هست	میان بندگی را بیایند بست
خرد را و جان را همی سنجد او	در اندیشه سخته کی گنجد او
بدین آلت و رای و جان و زبان	ستود آفریننده را کی توان ^{۱۹}

درجه سوم توحید، نصیب عارفان است که از مرحله شنیدن، پرسیدن و دین گذشته‌اند، جز خدای نمی‌بینند و هیچ چیز را جز از خدای نمی‌خواهند و نمی‌دانند در این جا هر کثرتی به وحدت می‌گراید و موجودات با همه کثرت و تنوعی که دارند به منزله آینه‌های متمسندند که يك چیز «واحد حقیقی» یعنی خدا در همه آن آینه‌ها جلوه‌گر شده و به حسب تعدد آینه‌های گوناگون و رنگارنگ، آن يك چیز یعنی آن واحد حقیقی صورت عالم کثرت و تعدد را به وجود آورده است، ولی در حقیقت و واقع، با همه این کثرتها يك چیز است و پس:

فَمَا الْوَجْهَ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ عَدَدْتَ الْمَرَايَا تَعَدُّا

و به عبارت دیگر:

۱۸. تلخیص و ترجمه قسمت امور عامه و الهیات کتاب اسفار، ج ۱ - ۲، نگارش جواد مصلح، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۹. شاهنامه، بروجم، ص ۱ - ۲؛ چاپ مسکو، ص ۱۲ - ۱۳.

يك روی در صد آینه گر می‌کند ظهور . آینه‌ها صد است ولی رو همان یکی است.^{۲۰}
و همین مطلب است که مولوی فرموده:

صنع بیند مرد معجوب از صفات	در صفات آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرق ذاتند ای پسز	کم کنند اندر صفات او نظر
شیشه چندین رنگ و نور او یکی است	که از او این رنگ ظاهر بی‌شکی است
عامه را با شیشه و سنگ است کار	خاصه را با روشنی باشد قرار
گر نظر در شیشه داری گم شوی	ز آن که از شیشه است اعداد دویی
ور نظر بر نور داری وارهی	از دویی و اعداد جسم منتهی ^{۲۱}

توکل حقیقی، در این مرتبه از توحید، نصیب می‌شود. زیرا وقتی سالک به چشم دل مر حول و قوتی را از حق مشاهده کرد و جز حق چیز دیگر مؤثر در وجود ندید، تکیه و اعتماد نیز جز به او نتواند کرد، و حال او در توکل چون حال مرددای خواهد بود که تسلیم مرده شوی باشد، یا کودکی که داند مادر او را می‌نگرد و در هر حال صلاح کار او را به از خودش می‌داند و نیازی به تقاضا ندارد.^{۲۲}

اما درجه چهارم توحید، درجه کمال آن است که رسیدن به آن مقام، تنها خواص عارفان و مقربان و متهبان را از راه ذوق و حال و کشف ممکن تواند بود. در این حال، عارف خود را نیز نمی‌بیند و در دیدار حق فانی می‌شود؛ همه را یکی می‌بیند و یکی می‌شناسد و مشاهده و شاهد و مشهود هر سه یکی می‌شود و رنگها همه جای خود را به بی‌رنگی می‌دهند که مرحله فنا فی التوحید و سر الاسرار و غیر قابل شرح و بیان است.

بدیهی است توکل، در این مرحله، قابل تصور نیست. زیرا عارف را وجودی بر جای نیست که توکل کند یا نکند، بلکه در این مرحله، توکل نقص و نشانه هستی و منافی با فناء محض است؛

صبغة الله هست رنگ خم هو	پسها يك رنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گویش قم	از طرب گوید منم خم لآلم
آن منم خم خود انا الحق گفتن است	رنگ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است	ز آتشی می‌لافتد و خامش‌وش است
چون به سرخی گشت همچون زرگان	پس انا النار است لافش بی‌زبان

۲۰. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۲۸۷.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۸.

۲۲. برای ملاحظه درجات توکل، رک: کیمیای سعادت، ص ۸۰۹.

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم
 آتشم من مگر تورا شك است و ظن آزمون کن دست را بر من بزن
 آتشم من مگر تو را شد هشتبه روی خود بر روی من يك دم بنه
 آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملايك ز اجنبا
 آتش چه آهن چه لب بیند ریش تشبیه و مشبه را بخند^{۲۳}

در اشعار بالا، مولوی برای نمایاندن استحاله وجودی، مثال بسیار زیبا و گویای «حدیده محماة» را پیش کشیده است. در مثال حدیده محماة که آهن تفته و سرخ شده باشد، انسان آن آهن است: سیاه، دارای جرم و وزن، تاریک و بی نور، سرد و سخت. ولی وقتی به خدا نزدیک شد، گرمی و نور تقرب و عنایت حق در او اثر می کند، اکثر خواص آهنی از او دور می شود، دیگر تیره و تاریک نیست، سرخ و روشن است؛ سرد نیست، سوزان است؛ و سخت نیست، نرم است. نمی توان گفت آهن است؛ چون آهن، نرم و سوزنده و نورانی نیست. و نمی توان گفت آتش است؛ چون هنوز جرم و وزن دارد. و آدمی هم که از پرتو عنایات حق بهره مند شود، همان گونه خواهد بود: نور الهی، وجودش را روشن می کند، و سوزندگی، الایشه های او را يك می سازد، و به قول مولانا، در خم رنگ حق، همه دو رنگی؛ چند رنگی هایش، رنگ واحد، رنگ خدا می پذیرد و از صفات خود فانی می گردد و برگزیده حق و مسجود فرشتگان می شود.

می بینیم که مولوی، با همه قدرت بیان و لطافت طبع و رسایی تشبیه، باز هم مثال آهن تفته را برای آدمی که استحاله وجودی می یابد، کافی و والهی نمی شمارد و ریش تشبیه و مشبه را لایق خنده و سخره می داند. با این همه، وقتی به دشواری تحلیل مسئله توجه کنیم، دریافته می شود که مثال حدیده محماة، بار مطلب را خوب به دوش کشیده است.

درباره انواع توکل، بحث بسیار است و تنها اشاره می شود به قول صاحب قسوت القلوب که می نویسد: توکل خاصان، در صبر بر آزار مردمان است؛ چه گفتاری و چه کرداری. چه، خدا به پیامبر فرمان داد: «فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا وَاصْبِرْ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ». ^{۲۴} و پیامبران به خدا قول دادند که در برابر آزار مردمان شکیا نباشند و بر خدا توکل کنند: «وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَيَّ مَا أَدْبَسْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ». ^{۲۵} و هم خدای فرمود: «وَدَعْ أَدَانَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ». ^{۲۶} ... دیگر توکل است در صبر

۲۳. مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۲۰.

۲۴. ۹/۷۳ و ۱۰.

۲۵. ۱۲/۱۴.

۲۶. ۴۸/۳۳.

بر نیکرفتاری و ترک طلب به سبب حیا و ترس از خدا و محبت نسبت بدو و بزرگداشت وی. دیگر توکل است بر او در تسلیم بودن به فرمان وی و رضا دادن بدان... چه، اگر کسی خدای را وکیل خویش شمرد، باید که هر چه او اراده می‌کند خوش دارد. دیگر توکل بر او در روزی و تسلیم بودن بدانچه تعیین کرده است از تلخ و شیرین و نیک و بد.^{۲۷}

باب چهل و چهارم خلاصه شرح ترمذی، به توکل اختصاص دارد و در آغاز می‌نویسد که: «هر که را ایمان درست است، به توکل مأمور است؛ چنان که فرمود: و علی الله قَتَوْکُلُوا اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ. و نیز فرمود: و علی الله فلیتَوکَّلِ الْمُتَوکِّلُونَ. هر توکل را به ایمان مقید کرد، و هر چه به چیزی مقید بود، زوال وی زوال آن چیز واجب کند یا وهرن وی.

«سری سقطی گفت: توکل آن است که بیرون آیی از حول و قوت خویش. یعنی نه هر چه از تو ممنوع گردد، منع آن از خویشتن بینی، و نه هر چه بیایی، یافته به قوت خویش بینی و اصل توکل، کار خویش به حق سپردن است.

«باز ابو عبدالله القرشی گفت که توکل آن است که خویشتن را به خدای عز و جل رها کنی، یعنی همواره باید که او را باشی تا از اندخشیدن^{۲۸} بی‌نیاز گردی، که آن که او را باشد، از اغیار ایمن باشد که کسی را بر آن وی دست نیست.»^{۲۹}

حمدون قصار گفته است که تقوی و یقین، همانند دو کفه ترازوست، و توکل به منزله زبانه ترازوست که به وسیله آن، کاهش و افزایش دریافته می‌شود.^{۳۰}

قطب الدین عبادی، درجه اول از هفت درجه‌ای را که برای اعمال شتیهان برشمرده است، توکل می‌داند:

«خداوند تعالی، بر احوال بندگان، عالم‌تر از ایشان است، و مهمات بندگان بهتر از ایشان داند و کریم است. هر گه که بنده بر وی توکل کند و تمسک نماید، خداوند تعالی، به کمال کرم خویش، مهمات او کفایت کند. مَنْ اَصْبَحَ وَ جَلَّ حُمُومَهُ حَمًا و اَجْدًا کَفَاةَ اللّٰهِ هُمُومَ الدُّنْیَا و الْاٰخِرَةِ؛ مهتر انبیا چنین خبر داده است که هر بنده‌ای که بامداد از خواب برخیزد و جمله اندیشه‌های خود به یک اندیشه باز آرد و از جمله امراض کند و بر خداوند خود توکل کند، پادشاه جلی و علان یک اندیشه بنده، جمله مهمات او را کفایت کند...»

۲۷. قوت القلوب، ج ۲، ص ۱۷ - ۱۸.

۲۸. اندخشیدن و اندخسیدن، به معنی پناه جستن و پناه بردن است.

۲۹. خلاصه شرح ترمذی، ص ۳۰۶ - ۳۰۸.

۳۰. عوارف المعارف، ص ۵۰۰.

«و توکل، اعتماد کردن است بر قضا، و تمسک کردن به فضل خداوند. آن مقدار که بنده در طلب معیشت خود و کسب مهمات خود روزگار برد از لوازم دین و مهمات اوامر الهی محروم شود، هرگز تدارک نپذیرد و آن ثلمه هرگز منسذ نگردد. پس شرط بندگی آن است که چون به حکم ارادت، سائلک طریقت گردد و طالب حقیقت شود که دست از آمال خود بدارد و روی از نصیب خود بگردد، بگرداند و یک باره اعتماد و اعتصام از خنق بیزد و بداند که جمله خلایق در قید عجز اسیرند و در دریای تحیر غرقه‌اند، توکل بر درگاه خداوند کند و اعتصام به فضل او کند که بنده را خداوند کفایت است.»^{۳۱}

گفتار مشایخ در توکل

«سئل أبو عبدالله القرشي عن التوكل فقال التعلق بالله تعالى في كل حال. فقال السائل زدني، فقال ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولى لذلك.»^{۳۲}
 «حقیقت ایمان، حفظ توکل باشد یا خداوند غز و جل.» ابراهیم خواص^{۳۳}
 «علامة المتوكل ثلاث لا يسأل ولا يزود ولا يخس.» سهل بن عبدالله^{۳۴}
 «و قيل التوكل الثقة بما في يده الله تعالى و اليأس غمًا في أیدی الناس.»^{۳۵}
 «توکل، آن است که در حضرت خداوند مسترسل باشی. و مسترسل آن باشد که هر جا که برند برود.» سهل بن عبدالله تستری^{۳۶}
 «قال الجنيد: التوكل أن تكون لله كما لم تكن فيكون الله لك كما لم يزل.»
 «قال حمدون القصار: التوكل هو الاعتصام بالله.»^{۳۷}
 «توکل، آن است که از حول و قوت خویش بیرون آیی.»^{۳۸}
 «از یوسف اسباط آورده‌اند که گفت: عمل کن، عمل مردی که او معاینه می‌بیند که او را نجات

۳۱. التصفيه فی احوال المتصوفه، ص ۱۱۰ - ۱۱۴.

۳۲. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۸۸.

۳۳. کشف المحجوب، ص ۳۷۳.

۳۴. رساله کشمیری، ص ۸۳.

۳۵. همان، ص ۸۶.

۳۶. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۴۱: اللع فی التصوف، ص ۵۲.

۳۷. عوارف المعارف، ج ۴، ص ۲۵۲ - ۲۵۳.

۳۸. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۴۰: عوارف المعارف، ج ۴، ص ۲۵۲.

نخواهند داد الاً بدان عمل، و توکل کن، توکل مردی که او معاینه می‌بیند که یدو نخواهد رسید الاً آن که حق تعالی در ازل برای او نبشته بود و حکم کرده.»^{۳۹}
عزالدین محمود کاشانی، می‌نویسد:

«مراد از توکل، تفویض امر است با تدبیر و کبیل علی‌الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق غَمَّتْ نِعْمَاؤُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاءُهُ.

«حاتم اصم با ابوتراب نخشی رَجَمَهُمَا اللهُ، وقتی در بعضی غزوات حاضر بود، حکایت کرد که در آن حال که قتال با کفار دریوست و از طرفین صفوف کشیده شد، شیخ خود را ابوتراب دیدم که بین‌الصفین بخفت و سر بر سپر نهاد و در خواب رفت، چنان‌که غطیط او استماع می‌کردم. چون بیدار شد و برخاست، گفتم در این وقت عجب دارم از استراحت و نوم که چگوه تواند بود. شیخ گفت اگر این وقت را از وقت زفاف فرقی دانی، تو را از جمله متوکلان شمارند.»^{۴۰}

توکل، از دیدگاه مخالفان

پاره‌ای از مشایخ، صوفیان را از توکلی که بر مبنای تبلی و بیکارگی باشد، برحذر داشته‌اند، که در حقیقت سخنان آنان ردّ توکل نیست، محکوم کردن بی‌خیالی و بی‌بند و باری است که برخی برای آسایش نفس خود، آن را توکل نام می‌نهند. توکل، در معنی درست خود، کوشش برای رسیدن به هدفهای مشروع و دقت در کار است در عین تکیه به عنایت حق؛ به همان گونه که بیغمبر در جواب مردی که گفت ستمم را با توکل به خداها کردم، فرمود: «أَعْقَلُهَا وَ تَوَكَّلْ» زانویش بند و هم توکل کن، که مولانا در این زمینه گوید:

گفت بیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی انتر بیند
گر توکل می‌کنی در کار کن کشت کن پس تکیه بر چنار کن

و شیخ ابوسعید خرازی، توکل بی کوشش را طمع بی‌جا و کار ضعفا می‌داند:
«گفت که کفایت‌های اهل مملکت از خدای عز و جل راست ایستاده است. چون حال این است، خلق مستغنی گشتند از مقام توکل تا حق تعالی مر ایشان را شغلها کفایت کند. یعنی توکل، کار ضعیفان است و مقام مریدان است که طمع آن‌جا افکنند تا کار ما بسازد. اگر بدیدندی که پیش از ایشان کار ساخته است، خود بدین حاجت نیامدی تا آن همت که به توکل مشغول کردند، به حق تعالی مشغول کردند. و چون مقام، مقام صفا گردد، پس زشت باشد تقاضا کردن اهل صفوت را.»

۳۹. تذکره‌الاولیاء، نیمه دوم، ص ۶۳.

۴۰. مصباح‌الهدایه، ص ۳۹۶ - ۳۹۸.

هر چه بیند، همه راست بیند، عطا راست بیند و منع هم راست بیند، تقاضا اندر میانه نماند. تقاضا خصوصت باشد، و با دوست خصوصت روی ندارد.

«باز گفت شیخ ابی سعید خراز مر توکل کردن را بر خدای عز و جل از بهر کفایت تقاضا همی خواهد؛ چنان که شیخ ابوبکر شیلی گفت که توکل کردن گدایی نیکوست. یعنی چون توکل بدان کنی تا مرا به کس نماند و کارهای من راست دارد، این تقاضاست اندر سکوت. عام به سؤال زبان تقاضا کنند و خاص همی به توکل سر تقاضا کنند. چون مقام صفا باشد، نه بنده مر خویشتن را بیند و نه مر خویشتن را چیزی بیند. چون مر او را به نزدیک حق تعالی حقی نباشد، چه تقاضا کند؟»

«باز گفت بزرگی مر ابراهیم خواص را گفت: تصوف تو مر تو را کجا رسانید؟ گفت: به مقام توکل رسیدم. گفت: هنوز اندر آبادان کردن شکمی. یعنی توکل از بهر آن است تا مر مرا فارغ دارد از طلب کفایت تا به خدمت پردازم به وقت بایست چون به من رساند. پس این نیز هم تیمار نفس بردن است، و تیمار نفس بردن، شکم آبادان کردن است. توکل کفایت از بهر بقا و صلاح نفس باید و عارفان را خود با نفس آشتی نیست و میان بقا و هلاک نفس پیش ایشان فرق نیست، و آنچه دوست کند، بر کرد وی اعتراض نیست، پس توکل کردن برای کفایت چه به کار آید؟»

«باز گفت: توکل کردن تو بر خدای عز و جل از بهر نفس است تا او را مگروهی پیش نیاید یا بلا یا فقر یا فاقه یا آنچه بدین ماند. و آن که اندر اجتر از نفس سعی کند، نفس پرست باشد نه حق - پرست باشد. حکم بندگی تسلیم است تا خداوند هر چه خواهد کند.»^{۴۱}

حافظ فرماید:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایش^{۴۲}

۴۱. خلاصه شرح تعریف، ص ۸-۳-۳۱۱.

۴۲. دیوان حافظ، ص ۱۸۷.



جمع و تفرقه

جمع، در لغت، به معنی فراهم آمدن، و تفرقه به معنی پراکندگی است، و بنا به نقل صاحب مصباح‌الهدایه، لفظ جمع، در اصطلاح صوفیان، عبارت است از رفع مباینت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی، و لفظ تفرقه اشارت است به وجود مباینت و اثبات عبودیت و ربوبیت و فرق حق از خلق. پس جمع بی تفرقه، عین زنداقه بود، و تفرقه بی جمع، محض تعطیل، و جمع با تفرقه، حق صریح و اعتقاد صحیح. چه، حکم جمع تعلق به روح دارد و حکم تفرقه تعلق به قالب، و مادام تا رابطه ترکیب میان روح و قالب باقی بود، اجتماع جمع و تفرقه از لوازم وجود بود. واسطی گوید: إذا نظرتُ إلى نفسي فرقتُ و إذا نظرتُ إلى ربك جمعتُ و إذا كنتُ قائماً بغيرك فأنتُ فان بلا جمع و لا تفرقه، و این حال را صوفیان جمع‌الجمع نامند. پس هر که در طاعت، به کسب خود نگیرد، در مقام تفرقه باشد، و هر که به فضل حق نگیرد، در مقام جمع بود، و هر که از خود و اعمال خود به کلی فانی شود، در مقام جمع‌الجمع بود.^۱

ابونصر سراج، در این باره، چنین می‌نویسد:

«الجمعُ لفظٌ مجملٌ يُعبرُ عن إشارةٍ من أشار إلى الخلقِ بلا خلقٍ قبله، و لا كونٍ كان إذا ان الكونَ و الخلقُ مُكوّنان. لا قوامَ لهما بنفسيهما لأنّهما وجودٌ بين طرفي عدم. و التفرقةُ أيضاً لفظٌ مجملٌ يُعبرُ عن إشارةٍ من أشار إلى الكونِ و الخلقِ، و هما أصلان. لا يستغنى أحدهما عن الآخر فمن أشار إلى تفرقة بلا جمعٍ فقد جحد الباري و من أشار إلى جمعٍ بلا تفرقة فقد أنكر قدرة القادر فإذا جمَعَ بينهما فقد وُحِد.»^۲

هجویری، در بیان عقاید و تعریف فرقه سیارینه، پس از معرفی ابوالعباس سیاری پیشوای این

۱. مصباح‌الهدایه، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۳۳۹ - ۳۴۰.

گروه، می‌نویسد:

«عبارات ایشان را بنا بر جمع و تفرقه باشد، و این نغزی است مشترك میان جمله اهل علوم، و هر گروه اندر صفت خود مر این لفظ را کار بندند مر تفهیم عبارات خود را، اما مراد هر يك از آن چیزی دیگر است؛ چنان که حسنیان، به جمع و تفرقه مراد اجتماع و افتراق اعداد چیزی خواهند، و نحویان اتفاق اسامی لغوی و افتراق معنی، آن، و فقها جمع قیاس و تفرقه نص و یا بر عکس این، و اصولیان جمع صفات ذات و تفرقه صفات فعل. اما مراد این طایفه بدین نه این جمله بود که یاد کردیم.»

بعد، هجویری شرح مخصی درباره جمع و تفرقه می‌آورد و سخن چنین آغاز می‌کند:

«جمع کرد خدای تعالی خلق، اندر دعوت قوله تعالی و الله یذعوا الی دار السلام،^۳ آنگاهشان فرق کرد اندر حق هدایت و گفت قوله تعالی و ینهدی من یشاء الی صراط مستقیم،^۴ جمله را بخواند از روی دعوت و گروهی را براند به حکم اظهار مشیت، جمع کرد و جمله را فرمان داد و فرق کرد. گروهی را به خذلان مطرود کرد، بعضی را به توفیق قبول گردانید، و نیز جمع کرد به نسی و فرق کرد، گروهی را عصمت داد و گروهی را میز افت. پس بدین معنی جمع حقیقت و سر معلوم و مراد حق باشد، و تفرقه اظهار امر وی؛ چنان که ابراهیم را فرمود که خلق اسماعیل بپر و خواست کی نبرد، ابلیس را گفت سجده کن آدم را و خواست کی نکند و نکرد، و مانند این بسی است، الجمع ما جمع بأوصافه و التفرقه ما فرق بأفعاله، این جمله انقطاع ارادت باشد و ترك تصرف خلق اندر اثبات ارادت حق. و اندر این مقدار که یاد کردیم اندر جمع و تفرقه، اجماع است مر جمله اهل سنت و جماعت را بدون معتزله.

«و باز جمهوی محققان تصوف را نصر الله و جوهرهم اندر مجاری عبارات و رموزشان مراد به لفظ تفرقه، مکاسب است و به جمع، مواهب یعنی مجاهدت و مشاهدت، پس آنچه بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد، جمله تفرقه باشد، و آنچه صرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد، جمع بود، و عز بنده اندر آن بود کی وجود افعال خود و امکان مجاهدت به جمال حق از آفت فعل رسته گردد و افعال خود را اندر افضال حق مستغرق یابد و مجاهدت را اندر حق هدایت منفی، و قیام کل وی به حق باشد و حق تعالی محول اوصاف او و فعلش را جمله اضافت به حق تا از نسبت کسب خود رسته گردد؛ چنان که پیغمبر (عم) ما را از جانب خدا خبر داد:

چون بنده ما به مجاهدت به ما تقرب کند، ما وی را به دوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر

وی فانی گردانیم و نست وی از افعال وی بزداییم تا به ما شنود آنچه شنود و به ما گوید آنچه گوید و به ما بیند آنچه بیند و به ما گیرد آنچه گیرد.»^۶

مستملی بخاری، درباره جمع و تفرقه، بیان ساده و زیبایی دارد که عیناً نقل می‌شود:

«این طایفه را لفظی است که گویند فلان مجتمع است و فلان متفرق است، و از این جمع و تفرق، جمع و تفرق سر خواهند. و این مبتذل است میان هر طایفه که کسی که او با همه کس صحبت کند و آمیزش کند گویند فلان پراکنده صحبت است، و چون دست در همه کاری درزند گویند فلان پراکنده کار است، و این جمع و تفرقه باطن خواهند. و چون بنده یک هم و یک همت گردد و همه یک معنی را طلب کند، او را مجتمع خوانند. و چون همت او هر چیز جوید، و را متفرق خوانند. و این نیز در میان دوستی مخلوقان مبتذل است که چون کسی کسی را دوست دارد گویند فلان جمله فلان را گشته است، یعنی همه همت و مراد او را می‌جوید...»

«اول مقامی در جمع این طایفه را آن است که همت بنده جمع گردد و آن، آن باشد که همه همتهای خویش یک همت گرداند، و فی الحدیث من جعل الهموم هماً واحداً یعنی هم المصاعد کفاه الله سائر همومه؛ هر که اندوههای خویش را یک اندوه گرداند و آن هم آن جهانی است، خدای عز و جل، همه اندوهان او کفایت گرداند. یعنی چون سر و ظاهر خویش بر شغل عقبی افکند، حق تعالی او را از شغل این جهان فارغ گرداند تا سر او به چیزی مشغول نگردد.

«آن تفرقه کز پس این جمع آید، آن باشد که میان بنده و میان همتهای او جدایی افتد در حظوظ، و نیز جدایی افتد میان او و میان طلب کردن آنچه او را در آن رفق با لذت باشد، آنگاه این بنده باشد فراق افتاده میان او و میان نفس او تا هر حرکات آرد نه نفس را ارد... و جمله معنی آن است هم چندان که او را جمع افتد به مشاهده حق، هم چندان تفرق افتد از مشاهده خلق تا جنبش او همه برای حق باشد نه برای خلق. و نفس هم از جمله خلق است، باید که نخست این تفرقه میان او و میان نفس افتد؛ از بهر آن که هر که با خلق سازد از بهر نفس سازد، اما هر که با حق سازد از بهر سر سازد، و حیات نفس در صحبت خلق است و هلاک نفس در صحبت حق.»^۷

سید شریف علی بن محمد جرجانی، در کتاب تعریفات، می‌نویسد:

فرق، آن است که به تو نسبت داده شود، و جمع، آن است که از تو سلب شود؛ به این معنی که امور کسی بنده، از قبیل قیام به وظایف بندگی و آنچه شایسته احوال بشریت است، فراق است، و آنچه از طرف حق باشد، از قبیل پیدا شدن معنی و ظهور لطف و احسان، جمع است، و بنده ناگزیر

۵. کشف‌المحجوب، ص ۳۲۳ - ۳۲۶ با حنف و تلخیص.

۶. شرح تعرف، ج ۴، ص ۶۰ - ۶۴.

به داشتن هر دو است. زیرا هر که تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد، و هر که جمع نداشته باشد، معرفت ندارد. این که بنده می‌گوید «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»، ثبات تفرقه است (به ثبات بندگی)، و این که می‌گوید «إِيَّاكَ نُسْتَعِينُ»، طلب جمع است^۷. بنابراین، تفرقه آغاز ارادت است و جمع انجام آن.^۸

محمی الدین ابن العربی، در تعریف جمع، می‌نویسد:

«الجمعُ إشارةٌ إلى حقِّ بلا خلق، و جمعُ الجمعِ: الاستهلاكُ بالكليةِ في الله.»^۹

سهروردی، جمع و تفرقه را بر اساس آیات قرآن توجیه می‌کند و می‌گوید:

«أصلُ الجمعِ و التفرقة قولُهُ تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، فِهَذَا جَمْعٌ، ثُمَّ فَرَّقَ فَقَالَ: وَ الْمَلَائِكَةُ وَ لَوْ لَا الْعِلْمُ،) و قولُهُ تعالى: (أَمَّا بِنَايِهِ) جمعٌ، ثُمَّ فَرَّقَ بِقَوْلِهِ: وَ مَا أَنْزَلَ إِيَّانَا.»^{۱۰} و الجمعُ أصلٌ و التفرقةُ فرغٌ.

«قالُ الجُنْدُ: انْقَرَبَ بِالْوَجْدِ جَمْعٌ وَ غِيَّبَتْهُ فِي الْبَشَرِيَّةِ تَفَرُّقٌ.»^{۱۱}

محمد بن اندین منصور عبادی، در کتاب التصفیة فی احوال المتصوفة، ضمن بیان احوال، در مرتبت پنجم، از جمعیت و تفرقه سخن می‌گوید و ظاهراً از معنی حقیقی این دو اصطلاح صوفیانه، غافل مانده است، و بر خلاف همه مشایخ صوفیه، تفرقه را تفرقه خاطر به معنی تردید و شک در حقیقت گرفته، و از این رو آن معنی هم که برای جمع آورده است، چون برابر تفرقه واقعی نیست، خارج از اصطلاح است؛ غیر قابل اعتنا. عبادی، می‌نویسد:

«بدان که تفرقه خاطر و تردد نظر، از شک تولد کند و به شرك انجامد، و جمعیت خاطر، از کمال بصیرت و نور محبت تولد کند و به توحید و تسلیم انجامد... و جمعیت از لوازم طریقت است و تفرقه از دلایل غفلت، و هرگز طریقت با غفلت جمع نشود.»^{۱۲}

در حالی که سخن غالب مشایخ بزرگ همانند گفتار شیخ الاسلام سهروردی است که می‌گوید:

«فَكُلُّ جَمْعٍ بِلَا تَفَرُّقَةٍ زَنْدَقَةٌ وَ كُلُّ تَفَرُّقَةٍ بِلَا جَمْعٍ تَعْطِيلٌ.»^{۱۳}

۷. همچنین رجوع شود به: رساله قشیریه، ص ۳۸.

۸. جرجانی، تعریفات، ص ۶۸.

۹. اصطلاحات فتوحات المکیه، ص ۴.

۱۰. ۱۱ و ۱۸۳.

۱۲. ۱۳ و ۱۳۶/۲.

۱۳. عوارف المعارف، ص ۵۲۴ - ۵۲۵.

۱۴. التصفیة فی احوال المتصوفة، ص ۱۷۳ - ۱۷۴.

۱۵. عوارف المعارف، ص ۵۲۴.

حافظ فرماید:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آن که چو شد اهرمن سروش آمد^{۱۷}





حجاب، مانع وصول به حق

حجاب، در لغت، به معنی پرده و فاصل بین دو چیز است، و به اصطلاح صوفیه، هر چیزی است که انسان را از حق تعالی باز دارد.

ابونصر سراج، حجاب را چنین تعریف کرده است:

«الحجابُ حائلٌ يحولُ بينَ الشيءِ المطلوبِ المقصودِ و بينَ طالبِهِ و قاصِدِهِ. كانَ سرى السقطى زجَمَهُ اللهُ يَقولُ اللهُ لَهُمَا مَهْمَا عَدَبْتَنِي بِشَيْءٍ فَلَا تُعَذِّبْنِي بِذَلِكَ الْحِجَابُ.»^۱

هجویری می‌گوید:

«حجاب دو است، یکی حجاب ریتی نعوذُ باللهِ مِنْ ذَلِكَ و این هرگز بر نخیزد، و يك حجاب غیبی و این زودتر برخیزد. و بیان این، آن بود که بنده‌ای باشد که ذات وی حجاب حق باشد تا یکسان باشد نزدیک وی حق و باطل، و بنده‌ای باشد که صفت وی حجاب حق باشد و پیوسته طبع و سرش حق همی طلبد و از باطل می‌گریزد. پس حجاب ذاتی که رینی است هرگز بر نخیزد. و معنی رین و ختم و طبع یکی است؛ چنان که خدای تعالی گفت: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ...^۲ و حجاب صفتی که آن غیبی بود روا باشد که وقتی بر خیزد که تبدیل ذات اندر حکم غریب و بدیع باشد و اندر غین ناممکن، اما تبدیل صفت چنان که هست روا باشد. و مشایخ این قصه را در معنی رین و غین شماره‌ای لطیف است؛ چنان که جنید گوید: رین، از جمله وطنات است و غین از جمله خطرات، وطن پایدار بود و خساطر طاری، چنان که از هیچ سنگ آینه نتوان کرد اگر چه صقالان بسیار مجتمع گردند، و باز چون آینه زنگ گیرد به مصقله صافی شود، از آنچه تاریکی اندر

۱- اللمع فی التصوف، ص ۳۵۲.

سنگ اصلی است و روشنایی اندر آئینه اصلی؛ اصل پایدار بود آن صفت عاریتی را بقا نباشد.^۳
 ابن الرمی، حجاب را هر چیزی می‌داند که مطلوب را از چشم مستور دارد، و میر سید شریف
 جرجانی می‌نویسد که: حجاب نزد اهل حق، انطباق صور کونیه است در قاب که مانع از قبول تجنی
 حق می‌گردد.^۴
 مستعلی بخاری می‌نویسد:

«حجابها چهار است: دنیا و نفس و خلق و شیطان. دنیا، حجاب عقبی است. هر که با دنیا
 بیارامد، عقبی را بگذرد، و خلق، حجاب طاعت است. هر که بر پای خلق مشغول گردد، طاعت را
 بگذارد. و شیطان، حجاب دین است. هر که موافقت شیطان کند، دین را بگذارد. و نفس، حجاب
 حق است. هر که به هوای نفس رود، خدای را بگذارد؛ چنان که خدای می‌گوید: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ
 آلِهَهُ هَوَاهُ.^۵ آن کس که بر هوای نفس خویش رفت گفت او هوای خویش را خدای خویش گرفته
 است. و تا این چهار حجاب از پیش دل بر نخیزد، نور معرفت در دل راه نیابد.»^۶
 حجة الاسلام محمد غزالی، علم را نیز در این راه حجابی می‌داند و می‌گوید:

«و همانا که شنیده باشی از صوفیان که گویند (علم حجاب است از این راه) و انکار کرده باشی،
 این سخن را انکار مکن که این حق است. چه، محسوسات و هر علم که از راه محسوسات حاصل
 شود، چون بدان مشغول و مستغرق باشی، از این محجوب باشی.

«و مثل دل چون حوضی است، و مثل حواس چون پنج جوی است، که آب از وی به حوض آید
 از بیرون؛ اگر خواهی که آب صافی از قعر حوض بر آید، تدبیر آن است که این آب جمله از وی
 بیرون کنی و گل سیاه که از اثر این آب است هم بیرون کنی و راه همه جویها ببندی تا نیز آب
 نیاید، و قعر حوض همی کنی تا آب صافی از درون حوض پدیدار آید. و تا حوض بدان آب که از
 بیرون درآمده است مشغول باشد، ممکن نشود از درون وی آب برآید. همچنین این علم که از درون
 دل بیرون آید، حاصل نیاید تا از هرچه از بیرون درآمده است خالی شود.

«اما عالم اگر خوشتن را خالی کند از علم آموخته و دل بدان مشغول ندارد، آن علم گذشته وی
 را حجاب نباشد و ممکن بود که این فتح وی را برآید؛ همچنان که چون دل از خیالات و محسوسات
 خالی کند، خیالات گذشته وی را حجاب نکند.

۳. کشف المحجوب، ص ۵.

۴. تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۶۴۳؛ تعریفات، ص ۷۳.

۵. ۲۳/۴۵

۶. شرح تعرف، ج ۱، ص ۲۶.

«و سبب حجاب آن است که چون کسی اعتقاد اهل سنت پیاموخت و دلایل‌های وی چنان که جدل و مناظره گویند پیاموخت و همگی خویشتن بدان داد و اعتقاد کرد که ورای این خود هیچ علم نیست و اگر چیزی دیگر در دل وی آید گویند: «این خلاف آن است که من شنیده‌ام و هر چه خلاف آن است باطل باشد»، ممکن نشود که این کس را هرگز حقیقت کارها معلوم شود، که آن اعتقاد که عوام خلق را بیاموزند، قالب حقیقت بود نه عین حقیقت؛ معرفت تمام بود که آن حقایق از آن قالب مکشوف شود چنان که مغز از پوست.»^۷

نجم الدین رازی، هر چیز را که مانع دیدار حق گردد، حجاب می‌خواند:

«و حجاب، عبرت از موانعی است که دیده بنده بدان از جمال حضرت جلت‌محبوب و ممنوع است، و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که به روایتی هزده هزار عالم گویند و به روایتی هفتاد هزار عالم و به روایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسب‌تر است، هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که «إِنَّ ثَلَاثَةَ سَبْعِينَ أَلْفًا حِجَابٌ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٌ». و این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالم، انسان را دیده‌ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم.

«و این هفتاد هزار عالم، در دو عالم مندرج است که از آن عبارت نور و ظلمت کرد، یعنی مُلْك و ملکوت و نیز غیب و شهادت گویند و جسمانی و روحانی خوانند و دنیا و آخرت هم گویند؛ جمله یکی است عبارات مختلف می‌شود.

«و انسان، عبارت از مجموعه این دو عالم است که قدرت لایزالی جمع بین الضدین کرده است و هفتاد هزار دیده که ادراک هفتاد هزار عالم کند در مدرکات دو عالم انسان مندرج گردانیده، چون حواس خمسگانه که به جسمانیت انسان تعلق دارد و جملگی عوالم جسمانیات بدان پنج حس ادراک کند، و چون مدرکات باطنی پنجگانه که به روحانیت انسان تعلق دارد و جملگی عوالم روحانیات بدان ادراک کند و آن را عقل و دل و سر و روح و خفی خوانند...»^۸

هم نجم الدین دایه، در بیان مقام دوم شیخی، به حجاب اشارتی دارد:

«مقام قبول حقایق از اتیان حضرت است بی‌واسطه، و آن میسر نشود تا به کلی از حُجُب صفات بشری و روحانی خلاص نیاید. زیرا که هر چه از پس حُجُب آید، به واسطه آید، اگر چه بعضی چنان نمایند که بی‌واسطه است؛ چنان که موسی علیه‌السلام بی‌واسطه کلام می‌شنید و به حقیقت بی‌واسطه نبود، گاه شجر واسطه بود... و گاه ندا و صوت.

۷. کیمیای سعادت، ص ۲۹ - ۳۰.

۸. مرصاد العباد، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

«در بدایت نبوت خواجه را علیه السلام چون رفع حُجُب به کمال نرسیده بود، وحی حق به واسطه می‌یافت که: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ^۹ در شب معراج. چون کشف القناع حقیقی بود، واسطه از میان برخاست که: فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى^{۱۰} بایزید بسطامی گوید:

«پرسیدند که راه به حق چگونه است، گفت تو از راه برخیز که به حق رسیدی.»^{۱۱}

حافظ گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^{۱۲}

۹. ۱۹۳/۳۶ و ۱۹۴.

۱۰. مرصادالعباد، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۱۱. تذکرة الاولیاء، ص ۱۴۰، ذکر بایزید بسطامی.

حافظ فرماید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

۱۲. دیوان حافظ، ص ۱۸۱.

خانقاه، قرارگاه و محل اجتماع درویشان

معنی خانقاه و علت تأسیس آن و ذکرى از رباط و صومعه و زاویه

خانقاه و خانگاه، محلی است که درویشان و مشایخ در آن به سر برده عبادت کنند، و خوردنگاه نیز معنی کرده‌اند^۱، و گاه به حذف الف، خانقه^۲ و خانگه نیز آمده است.

مقریزی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«الْخَوَانِكُ، جَمْعُ خَانِكَاةٍ، وَ هِيَ كَلِمَةٌ فَارَسِيَّةٌ مَعْنَاهَا بَيْتٌ وَقِيلَ أَسْلَمَهَا خَوَانِقَاهُ، أَيْ الْمَوْضِعُ الَّذِي يَأْكُلُ فِيهِ الْمَلِكُ. وَ الْخَوَانِكُ حَدِيثٌ فِي الْإِسْلَامِ فِي حُدُودِ الْإِرْبَعْمِائَةِ مِنْ سِنَى الْهَجْرَةِ وَ جُعِلَتْ لِتَخْلِي الصُّوفِيَّةَ فِيهَا لِعِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى.»^۳

غالب محققین، کلمه «خانقاه» را معرب خوانگاه، یعنی سفره‌خانه و جای غذاخوردن می‌دانند؛ به اعتبار این که در خانقاه برای صوفیه، خاصه مسافران و راهگزاران، به خصوص در اوایل امر، غذا و وسایلی راحت آماده بوده است؛ چنان که مقدسی می‌نویسد:

«دَعَوْتُ فِي الْمَحَافِلِ وَ تَكَلَّمْتُ فِي الْمَجَالِسِ وَ أَكَلْتُ مَعَ الصُّوفِيَّةِ الْهَرَائِسِ وَ مَعَ الْخَانِقَاهِيِّينَ الثَّرَائِدِ وَ مَعَ النَّوَاتِي الْمَصَائِدِ.»^۴

در حدود العالم، در وصف شهر سمرقند، کلمه «خانگاه» به معنی عام آن استعمال شده است و ربطی به صوفیه ندارد:

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۳۱۸؛ برهان قاطع، ص ۷۰۸.

۲. بر آستانه میخانه هر که یافت ره می ز فیض جام می اسرار خانقه دانست حافظ

۳. مقریزی، الخطط المقریزیه، ج ۴، ص ۳۷۱.

۴. شمس‌الدین مقدسی، احسن التقاسیم، چاپ دوم، لندن، ص ۴۴.

«و اندر وی، خانگاه مانویان است و ایشان را نفوشاك خوانند.»^۵
در منتخب رونق المجالس، این کلمه هم به صورت «خانه‌گاه» و هم به شکل «خانگاه» مکرر آمده است. از جمله:

«چنین گویند که از خانه‌گاه سمرقند، ولئی دو برخاسته و قصد حج کردند.»^۶

«وقتی به سمرقند، مردی در خانه‌گاه شد.»^۷

اما به صورت «خانگاه»:

«يك شب، به خانگاه آن امام متقیان، قدری طعام آوردند.»^۸

«چنین گویند که ولئی از خانگاه سمرقند به جامه‌شور بیرون آمده بودی.»^۹

سنایی غزنوی، در کارنامه بلخ^{۱۰} «خانگاه» را به کار برده، که هر دو معنی محل اقامت یا خورش و روزی، با آن تناسب دارد:

این همه زرق و عشوه و بند است همه سالوس و زاز و ترقند است

دوك و پنبه است و سیحه راهزنان خانه شوی خانگاه زسان

آقای همایی، استاد دانشگاه تهران، درباره این کلمه، چنین می‌نویسد:

«ظاهراً مسج است که کلمه «خانقاه» اصلاً فارسی است معرب خانگاه، یعنی محل خوردن از «خوان» به معنی خوردنی و طبق غذا، و بعضی از «خانه» به معنی منزل گرفته‌اند مرادف منزلگاه. و اساس بنای خانقاه، برای این بوده است که درویشان بی مسکن، خاصه فقرای صوفیه، به هر شهری وارد می‌شوند، جای و منزل و خوراکی داشته باشند، و مصرف عمده موقوفات خانقاهها همین اطعام فقرا و درویشان بوده است، و از این جهت، در عمارت خانقاهها که نمونه‌های مخروبه‌ای از آنها در بلاد اسلامی، مثل نطنز و اصفهان دیده می‌شود، این آیه را که در حکم شمار اصلی خانقاه است کتیبه کرده‌اند: و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ تَيْمًا وَ أَسِيرًا. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا.»^{۱۱}

۵- حدود العالم، ص ۴۵.

۶- منتخب رونق المجالس، ص ۳۹.

۷- همان، ص ۵۵.

۸- همان، ص ۵۶.

۹- همان، ص ۷۶.

۱۰- فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۳، ص ۳۲۷.

۱۱- ذیل مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۴.

از گفتار شیخ 'اسلام عمر سهروردی نیز برمی آید که خانقاه، جای خوردن بوده؛ آن جا که می نویسد:

«و يُسْتَحَبُّ الاجْتِمَاعُ عَلَى الطَّعَامِ وَ هُوَ سُنَّةُ الصُّوفِيَّةِ فِي الرُّبُطِ وَ غَيْرِهَا.»^{۱۲}

مستملی بخاری، «خانگاه» را به جای «خانقاه» استعمال کرده؛ بدین شرح:

«در زندگانی پیغمبر علیه السلام، اهل صفة او بوده اند، و این اصلی است در شرف فقرا که خلق ایشان را به 'ین سبب طعن کنند و گویند در خانگاه نشسته اند و کاهلی پیشه گرفته، و اصل این از اصحاب صفة پیغمبر علیه السلام بود که ایشان از همه عالم بریده بودند.»^{۱۳}

صاحب مصباح الهدایه، در اساس خانقاه، با مستملی بخاری همداستان است و می نویسد:

«هر چند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل مساکنت و اجتماع متصوفه، رسمی محدث است از جمله مستحسانات صوفیان، و لیکن خانقاه را یا صفة ای که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول صلی الله علیه و سلم مشابهتی و نسبتی هست. چه، صفة مقامی بود در مدینه محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب رسول علیه الصلوة والسلام. هر که او را مسکنی نبود، در آن جا اقامت نمودی، و اگر کسی به مدینه آمدی و آشنایی نداشتی که بدو فرود آید، به صفة نزول کردی؛ چنان که از طلحه روایت است که: كَانَتْ الرَّجُلُ إِذَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَ كَانَ لَهُ بِهَا عَرِيفٌ يَنْزِلُ عَلَيْهِ عَرِيفُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ بِهَا عَرِيفٌ، نَزَلَ الصَّفَّةُ وَ كُنْتُ فِي مَنْ نَزَلَ الصَّفَّةُ.^{۱۴} و هیچ شك نیست که بنای خانقاه بر صفتی که اصل وضع اوست، زینتی است از زینتهای ملت اسلام.»^{۱۵}

تقی الدین احمد بن علی بن عبدالقادر بن محمد معروف به مقریزی نیز خانقاه و رباط را حفظ سنت و تقلیدی از صفة رسول اکرم می داند و می نویسد:

«الرُّبَاطُ هُوَ بَيْتُ الصُّوفِيَّةِ وَ مَنْزِلُهُمْ، وَ لِكُلِّ قَوْمٍ دَارٌ وَ الرُّبَاطُ دَارُهُمْ، وَ قَدْ سَابَهُوا أَهْلَ الصَّفَّةِ فِي ذَلِكَ فَالْقَوْمُ فِي الرُّبَاطِ مُرَابِطُونَ مُتَّفِقُونَ عَلَى قَصْدٍ وَاحِدٍ وَ عَزْمٍ وَاجِدٍ وَأَحْوَالٍ مُتَنَاسِبَةٍ وَ وُضِعَ الرُّبَاطُ لِهَذَا الْمَعْنَى... وَ لَا تُخَادِرُ الرُّبُطُ وَ الرُّوَابِيا أَصْلُ مِنَ السُّنَّةِ وَ هُوَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ اتَّخَذَ يَفْقَرًا الصُّحَابَةَ الَّذِينَ لَا يَأْوُونَ إِلَى أَهْلِ، وَ لَا مَالٍ مَكَانًا مِنْ مَسْجِدِهِ كَانُوا يَتِمُونَ بِهِ عَرَفُوا بِأَهْلِ الصَّفَّةِ.»^{۱۶}

۱۲. عوارف المعارف، حاشیه احوال العلوم، ج ۳، ص ۲۱۷.

۱۳. شرح تعرف، ص ۳۸.

۱۴. این روایت، در حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۷۴ نیز آمده است.

۱۵. مصباح الهدایه، ص ۱۵۳.

۱۶. خطط، ج ۴، ص ۳۹۲ - ۳۹۳.

آنگاه مقریزی، از ۱۲ رباط نام می‌برد و درباره هر يك به اختلاف شرحی می‌نویسد. نام رباطها بدین قرار است:

۱. رباط‌الصاحب ۲. الفخری ۳. البغدادیة ۴. الست کلیلة ۵. الخازن ۶. رواق ابن سلیمان ۷. داود بن ابراهیم ۸. ابن ابی المنصور ۹. المشتهی ۱۰. الآثار^{۱۷} ۱۱. الافرام ۱۲. العلائی.

این رباطها، ظاهراً همه به صوفیان اختصاص نداشته است. چنان که از رباط بغدادیه که تذکاربای‌خاتون، دختر بیبرس، در سنه ۷۸۴ برای زینب دختر ابوالبرکات معروف به بنت بغدادیه ساخته بود زنان عابده و تارک دنیا یا طلاق داده شدگان (تا هنگام یافتن سر و سامان) استفاده می‌کرده‌اند.

اطلاق «رباط» بر خانقاه یا محلی که برای رهگذران و فقرا اختصاص یافته باشد، در لغت و هم در عرف صوفیه سابقه دارد؛ چنان که در اسرارالتوحید، مکرر استعمال شده. از جمله:

«و بیشتر نشست شیخ، به رباط کهن بودی، و آن رباطی است بر کنار میهنه بر سر راه ابورد، و شیخ ما در آن جا بسیار ریاضت و مجاهدت کرده است، و بالایی است بر سر راه مرو به دروازه میهنه نزدیک، آن را زعقل گویند، و رباطی است در راه طوس از مهنه تا آن جا دو فرسنگ در دامن کوه آن را رباط سرکله خوانند، و رباطی دیگر است بر دروازه میهنه که به گورستان شوند.»^{۱۸}

علاوه بر رباط، صومعه (که جایگاه عابدان و زاهدان است) و زاویه را نیز در معنی «خانقاه» و گاه در معنی نزدیک به آن استعمال کرده‌اند. از جمله، هجویری می‌نویسد:

«از ابوالحارث، روایت کنند که گفت من اندر سماع کردن به جد بودم، شی یکی به صومعه من آمد و گفت...»^{۱۹}

در اسرار التوحید آمده است که:

«سوراخی به صومعه شیخ کرده بود تا پیوسته شیخ را می‌دید و سخن می‌پرسیدی... در صومعه شیخ رفت و از بهر تبرک، از کوزه شیخ از آن موضع که خضر آب خورده بود آب خورد و

۱۷. وجه تسمیه آن، این است که بانی آن، تاج الدین محمد بن صاحب فخرالدین، آن را بی نهاده و قطعه چوبی و آهنی را که از حضرت رسول بر جای و در نزد بنی ابراهیم بوده به شصت هزار درهم خریده و در آن جا نصب کرده است.

۱۸. اسرارالتوحید، ص ۳۶.

۱۹. کشف‌المحجوب، ص ۵۳۶.

بیرون آمد.»^{۲۰}

شیخ عطار، در ذکر حسن بصری، آورده است که:

«يك روز بر در صومعه او کسی نشسته بود، حسن بر بام صومعه نماز می کرد.»^{۲۱}
همچنین از اوست:

«بر لب فرات در صومعه ای شد و آن جا به عبادت خدای مشغول شد.»^{۲۲}

«زاویه» نیز به خانقاه اطلاق شده است، و امروز نیز «زاویه» در مورد جایگاههای مقدسی که از نظر مذهبی شرفی و احترامی دارند، به کار می رود؛ چنان که زاویه حضرت عبدالعظیم، زاویه مقدسه قم و نظایر اینها، به اعتبار کنجی که از آفات دنیا بدان پناه برند و روی به خداوند جهان آرند. اما هم به دلالت لغوی «زاویه» و هم بنابه طرز استعمال قدیم این لغت در اسرار التوحید، می توان اظهار کرد که زاویه غالباً با خانقاه فرق دارد و نسبت آن به خانقاه نسبت محاط به محیط یا جزء به کل است. بدین معنی که خانقاه، جایگاه وسیعی با حجرات بسیار و دارای تشکیلات مفصلی بوده که هر يك از حجرات آن یا جایی که به اقامت درویشی اختصاص می یافته زاویه نام داشته است؛ چنان که از این حکایت به خوبی بر می آید:

«خواجه بوالفتح شیخ گفت رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ که در آن وقت که شیخ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ اهزیز به نساپور بود، يك روز شیخ را جامه زیر نو دوخته بودند و بر آب زده و نمازی کرده و بر جبل انداخته تا خشک شود. ابزار پای ضایع شد. هر کسی می گفتند این گستاخی که تواند کردن؟ و شیخ در رواق خانقاه نشسته بود و هیچ نمی گفت. و بیبری بود که در بر شیخ نشسته بود و شیخ او را عظیم دوست داشتی. صوفیان گفتند زاویهها بجوییم و بنگریم تا کجا یابیم. ابتدا بدین پیر کردند که به خدمت شیخ نشسته بود. دست به زیرش بردند، ابزار پای شیخ دیدند بر میان بسته. شیخ را چون چشم بر آن افتاد، فرمود که زاویه اش به کوی باز نهدید! زاویه پیر به در خانقاه باز نهادند و آن پیر از آن جا بیرون شد و دیگر کس او را ندید.»^{۲۳}

عطار نیز در ذکر ابوالعباس نهبانندی همین معنی را از «زاویه» اراده کرده است:

«يك درم به نان دادی تا بر سری زاویه آمدی و با درویشان بخوردی.»^{۲۴}

۲۰. اسرار التوحید، ص ۲۸۵ - ۲۸۶.

۲۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۶.

۲۲. همان، ج ۱، ص ۴۴. ذکر حیب عجمی.

۲۳. اسرار التوحید، ص ۳۵۲.

۲۴. تذکرة الاولیاء، ج ۱۲، ص ۲۵۱.

با این همه، «زاویه» جای به جای، به همان معنی خانقاه به کار رفته است، همچنان که صومعه و رباط.

گفتار دربارهٔ اول کسی که خانقاه ساخت

ابن تیمیه، در رسالهٔ صوفیه و فقر، پس از رد اقوال مختلف، می‌گوید:

«قول معروف آن است که صوفی نسبت به صوف است، و اول ظهور صوفیه در بصره بود، و نیز اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد ابن زید بودند، و عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. صوفیه بصره، در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه می‌کردند، و در این جهت از مردم سایر شهرستانها ممتاز بودند. این است که ضرب‌المثل شده می‌گفتند فقه کوفی و عبادت بصره‌ای.»^{۲۵}

مرحوم دکتر غنی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«زندگی در صوامع و خانقاه نیز تا اندازه‌ای تقلید به مسیحیان و راهبین است، و حتی در کتب تراجم احوال عرفاً نوشته‌اند که اول خانقاهی که برای صوفیه بنا شده، به دست یکی از امرای مسیحی بوده است. از جمله جامی در *نفحات الانس*، در شرح حال ابو هاشم صوفی از صوفیه قرن دوم هجری نوشته^{۲۶}: اول کسی که وی را صوفی خوانند وی بود، و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند. و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کرده‌اند، آن است که به رمله شام کردند. سبب آن است که امیری ترسا به شکار رفته بود. در راه، دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست در اغوش یکدیگر کردند و هم آن جا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند. آنگاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید که آن که بود، گفت ندانم. گفت تو را چه بود، گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود. گفت ندانم. آن امیر گفت پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود. درویش گفت که این‌ها را طریقت است. گفت شما را جایی هست که آن جا فراهم آید. گفت نی. گفت من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آن جا فراهم آید. پس آن خانقاه به رمله ساخت.»^{۲۷}

۲۵. تاریخ تصوف، ص ۴۲.

۲۶. این حکایت را *طرائق الحقائق* نیز در ج ۱، ص ۸۰، نقل کرده است، و ابن بیت شیخ انصاری را در پایان آن به مناسبت آورده:

خیر دار خلّ فیها خیر ارباب الدیار و قدیماً و لَقَّ اللهُ خیاراً للخیار

۲۷. تاریخ تصوف، ص ۷۵.

اسرار التوحید، در بیان سفر ابوسعید مهنه به نسا چنین آورده است:

«به شهر نسا شد و به زیر شهر، بر آن دیه‌ها بگذشت و به دردان منزل کرد و روی به بیسمه نهاد و در آن وقت شیخ احمد نصر که از کبار مشایخ بوده است در شهر نسا بود در خانقاه سرآوری که بر بالای شهر است بر کنار گورستان، بر آن کوه که خانک مشایخ و تربت بزرگان آن جاست. «و استاد ابوعلی دقاق قدس الله روحه العزیز، خانقاهی بنا کرده است به اشارت مصطفی صوات الله و سلامه علیه، که چون استاد بوعلی به نسا آمد به زیارت تربت مشایخ، صوفیان را بقره‌ای نمود. آن شب بخفت. مصطفی را صوات الله و سلامه علیه به خواب دید که او را بفرمود که از جهت صوفیان این جا بقره‌ای ساز و بر آن موضع که اکنون خانقاه است اشارت فرمود و خطی گرد آن در کشید که چندین باید ساخت. دیگر روز بامداد، استاد بوعلی برخاست و بر کنار این زمین آمد، و آن خط که مصطفی صوات الله و سلامه علیه بر آن جا کشیده بود همچنین بر زمین ظاهر بود و همگان بدیدند، و استاد هم بر آن خط آن خانقاه بنا کرده و بعد از آن، اقدام بسیار عزیزان و مشایخ بدان بقره رسید. و اساس آن امروز باقی است و ظاهر، و در گورستان به راه کوه که در پهلوئی این خانقاه است تربت چهارصد پیر است از کبار مشایخ و مشاهیر اولیا. و بدین سبب، صوفیان نسا را شام کوچک گویند که چندان که به شام تربت انبیاست در نسا تربت اولیاست.»^{۲۸}

مقریزی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«و أول من اتخذ بيئاً للعبادة زيد بن صوحان بن صبرة و ذلك انه عمداً الى رجال من اهل النصره قد تفرغوا للعبادة و ليس لهم تجارات و لا غلات فبني لهم دوراً و اسكنهم فيها و جعل لهم ما يقوم بمصالحهم من مطعم و مشرب و ملبس و غيره.»^{۲۹}

چند خانقاه قدیمی و کیفیت اداره آنها

ابن بطوطه، سیاح معروف نیمه اول قرن هشتم هجری، در کتاب سفرنامه خود موسوم به تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، درباره یکی از خانقاههای آن روز که در اصفهان واقع و منسوب به علی بن سهل شاگرد جنید بوده است، شرحی می‌نویسد که ترجمه آن چنین است: در اصفهان، به زاویه منسوب به شیخ علی بن سهل شاگرد جنید، فرود آمدم (چهارم جمادی الاخر سال ۷۲۷). جایی بزرگ بود که اهل آن دیار، برای تبرک، به زیارت آن جا می‌آمدند. و در آن جا برای آینده و رونده، طعام حاضر بود، و در آن گرمابه‌ای عجیب که دیوارش از کاشی و کفش از

۲۸. اسرار التوحید، ص ۴۴.

۲۹. خط، ج ۴، ص ۲۷۲.

سنگ مرمر بود وجود داشت. این گرمابه، بر گذرندگان وقف بود و برای ورود بدان هیچ چیز به کار نمی‌بود. پیر این زاویه، مردی نیکوکار و پارسا و زاهد به نام قطب‌الدین حسین بن شیخ صالح ولی‌الله شمس‌الدین محمد بن محمود بن عنی معروف به رجاء بود، و برادرش مفتی دانشمند شهاب‌الدین احمد نام داشت. من در این زاویه، نزد شیخ قطب‌الدین، چهارده روز اقامت کردم و از کوشش او در عبادت و دوست داشتن فقیران و تهیدستان و فروتنی او نسبت به آنان، در شگفت ماندم. وی در نیکوداشت و مهمان نوازی من مبالغه بسیار کرد و با لباسی نیکو مرا پوشانید و در ساعتی که به زاویه رسیدم طعام و سه خربزه برایم فرستاد که وصف آن را پیش کرده‌ام^{۳۰} و چون آنها هیچ‌گاه ندیده و نخورده بودم.^{۳۱}

این بطوطه، در سفرنامه خود، وصفی راجع به خانقاههای مصر نوشته که قابل عنایت است: «و اما عدد زوایا که آنها را، خانقاه، می‌نامند بسیار است. امرای مصر، در ساختن خانقاهها، بر یکدیگر پیشی می‌جویند. هر خانقاه، مخصوص گروهی از درویش است، و بیشتر درویش از عجم (ایرانیان) می‌باشند که مردمی اهل ادب و در مسلک تصوف صاحب اطلاع هستند. هر يك از خانقاهها شیخی دارد و نگرهبانی، و ترتیب کارهایشان عجیب است. از جمله مراسم و مقررات خانقاه، این است که خادم، هر بنامداد پیش درویش می‌آید و هر کدام از آنها غذایی را که میل دارند به او سفارش می‌دهند. و چون وقت خوراك می‌رسد، برای هر کس، یاره نانی یا يك ظرف جداگانه شوربا داده می‌شود. دو تن، از يك ظرف غذا نمی‌خورند. در خانقاه، روزی دو بر غذا داده می‌شود. هر يك از درویش، يك دست لباس تابستانی و يك دست لباس زمستانی و ماهیانه بیست الی سی درهم مقرری، و نیز شپهای ادینه مقداری حلوی شکرری و صابون رختشویی و یول حمام و روغن (برای روشن کردن چراغ) دریافت می‌دارند.

«این درویش مجرد هستند، و برای درویش متاهل خانقاههای جداگانه هست. درویش، مکلفند که در نمازهای پنجگانه حاضر شوند و شب را در خانقاه بیتوته کنند، و اجتماعات آنان زیر قبه‌ای در داخل خانقاه منعقد می‌شود.

«دیگر از مراسم درویشان، آن است که هر يك بر سجاده مخصوصی که دارند می‌نشینند و پس از نماز صبح، سوره‌های «إِنَّا فَتَحْنَا» و «مَلِكٌ» و «عَمٌ» را می‌خوانند، و آنگاه جزوه‌های قرآن می‌آورند و هر کس جزوی برمی‌دارد و ختم قرآن می‌گذارند و ذکر می‌گویند، و سپس قاریان به

۳۰: چند سطر پیش‌تر. هنگام وصف اصفهان، خربزه آن را بعد از خربزه بخارا و خوارزم، در جهسان بی‌نظیر می‌شمارد.

۳۱: ترجمه از: رحله ابن بطوطه. چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۱۹.

عادت اهل مشرق، به قرائت می‌پردازند، و همین مراسم بعد از نماز عصر هم اجرا می‌شود. «وقتی درویشی در مسافرت می‌خواهد وارد خانقاهی شود، کمر بریسته، سجاده بر دوش افکنده، عصا به دست راست و ابریق به دست چپ، دم در خانقاه می‌ایستد. دربان، ورود او را به خادم خانقاه خبر می‌دهد، و او می‌آید و از درویش پرسش می‌کند که از کدام شهر می‌آید و در سر راه به کدام خانقاه وارد شده و شیخ او کیست. و چون پاسخهای او را درست دریابد، اجازه ورود می‌دهد و سجاده او را در جای مناسبی می‌گسترده و جای طهارتخانه را به او نشان می‌دهد. درویش، پس از تجدید وضو، بر سر سجاده خویش می‌آید و کمر بر می‌گشاید و دو رکعت نماز می‌گزارد و آنگاه با شیخ خانقاه و سایر حاضرین مصافحه می‌کند و در جمع ایشان می‌نشیند.

«دیگر از مراسم درویشان، این است که روزهای جمعه، خادم خانقاه، سجاده‌ها را به مسجد می‌برد و در آن جا می‌گسترده. در اویش هم دسته جمعی با شیخ خود به مسجد می‌آیند، و هر کس روی سجاده خویش نماز می‌گزارد، و بعد از نماز به قرائت قرآن می‌پردازند، و سپس در حضور شیخ، به طور اجتماع، به خانقاه باز می‌گردند.»^{۳۲}

راجع به خانقاه‌های مصر، در خطط مقریزی نیز به تفصیل سخن رفته است و از بیست و دو خانقاه معروف که در آن زمان بر جای بوده نام برده است.^{۳۳} و قریب بیست صفحه درباره موقوفات و اختلافهایی که درباره تصرف قسمتی از آنها در نظر حکام و مفتیان وقت وجود داشته و چگونگی اقامه نماز جمعه به وسیله پیر خانقاه صالحیه و این که عده‌ای از مردم از همه جا برای ملاحظه آداب و شرکت در مراسم نماز به قاهره می‌آمده‌اند نوشته است.

بنابر آنچه مقریزی ذکر کرده است، تنها در خانقاه صالحیه، سیصد مرد صوفی به سر می‌برده‌اند که هر یک روزی سه گرده نان که هر کدام رطلی وزن داشته و آبگوشتی که سهم گوشت هر نفر ثلث رطل بوده جیره داشته‌اند، و ماهی یک بار برای آنان حلوا می‌پخته‌اند، و به اندازه مصرف، صابون در اختیارشان می‌گذارده‌اند، و سالانه معادل چهل درهم جامه‌بها به هر صوفی می‌پرداخته‌اند، و نانواخانه و آشپزخانه و گرمابه در نزدیکی خانقاه ساخته شده و دایر بوده است.

۳۲. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، ص ۲۶ - ۲۷.

۳۳. نام خانقاه‌ها چنین است:

۱. خانقاه صلاحیه‌دار سعید السعداء؛ ۲. خانقاه رکن‌الدین بیبرس؛ ۳. جمالیه؛ ۴. ظاهریه؛ ۵. شرامیشیه؛ ۶. مهذبیه؛ ۷. بشتاک؛ ۸. ابن غراب؛ ۹. بند قداریه؛ ۱۰. شیخو؛ ۱۱. حاولیه؛ ۱۲. خانقاه الجیفا المظفری؛ ۱۳. سریاقوس؛ ۱۴. نیلان؛ ۱۵. بکتمر؛ ۱۶. قوصون؛ ۱۷. طغای النجمی؛ ۱۸. ام انوک؛ ۱۹. یونس؛ ۲۰. طبرس؛ ۲۱. اقبعا؛ ۲۲. خانقاه الحروویه.

اما مقرری بعضی صوفیان خانقاهها، از جمله خانقاه سرباقوس، بیش از این مقدار بوده است. در این جا، به نقل مقریزی، هر صوفی روزانه يك رطل گوشت سهم داشته که به وجهی مخلوط پخته به او می‌داده‌اند و چهار رطل نان خوب و ماهی چهل درهم سیم و يك رطل حلوا و دو رطل روغن و به همین میزان صابون و سالیانه مبلغی جامه‌بها. در ماه رمضان و عیدین و ایامی از رجب و شعبان و روز عاشورا بر مقرری افزوده می‌شده است، و هر زمان که میوه می‌رسیده، مقداری خریداری و توزیع می‌شده است. به‌علاوه، در خانقاه، مخزنی برای شکر و اشربه و ادویه بوده است و پزشک و جراح و چشم‌پزشک و آرایشگر داشته‌اند، و در حمام نیز دلاک و سرتراش، از محل وقف، مأمور کارهای صوفیان بوده است. و هر ماه رمضان، دیگهای مسی خانقاه را سفید می‌کرده‌اند و دو کوزه و ابریق برای آب خوردن و طهارت به هر يك از آنان داده می‌شده است.^{۳۴}

در اسرارالتوحید، در نیشابور، از شش خانقاه که از اسامی و پیران آنها معلوم است خانقاههای مهمند نام برده شده، و مسلم است که تعداد خانقاههای نیشابور خیلی بیش از اینها بوده که ذکر شده است. خانقاههای مذکور عبارت است از: خانقاه صندوقی، خانقاه کوی عدنی کوبان، خانقاه شیخ ابو عبدالرحمن سلمی، خانقاه استاد ابوالقاسم قشیری، خانقاه شیخ ابوسعید و خانقاه شیخ علی صدلی.^{۳۵}

آداب ورود به خانقاه و رسوم زندگی در آن

هجویری. در این باب، فصلی مشبع به رشته تحریر درآورده است. از آن جمله می‌نویسد:

«پس باید مسافر را تا پیوسته حافظ سنت باشند. و چون به مقیمی فرا رسد، به حرمت نزدیک وی دراید و سلام گوید، نخست پای چپ از پای‌افزار بیرون کند که بیغمبر (ص) چنین کردی، و چون پای‌افزار در پا کند، نخست پای راست در پای‌افزار کند. و چون پای‌افزار بیرون کند، پای بشوید و دو رکعت نماز کند بر حکم تحیت. آنگاه به رعایت حقوق درویشان مشغول شود. نباید که به هیچ حال بر مقیمان اعتراض کند و یا با کسی زیادتی کند به معاملتی یا سخن سفرهای خود کند یا علم و حکایات و روایات گوید اندر میان جماعت، که این جمله اظهار رعوت بود. و باید که رنج جمله بکشد و بار ایشان تحمل کند از برای خدای را که اندر آن برکات بسیار باشد.»^{۳۶}

۳۴. برای ملاحظه محل و موقوفه خانقاهها و سایر مسائل مربوط، رجوع شود به: خط، ج ۴، ص ۲۷۳ -

۳۹۲

۳۵. اسرارالتوحید، ص ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۸۲، ۲۸۳ و ۲۸۴.

۳۶. کشف‌المحجوب، ص ۴۵۱ - ۴۵۲.

از شیخ ابوسعید ابوالخیر در این باره چنین آمده است:

«شیخ يك روز سخن مترسمان می گفت. پس گفت اول رسمی بود که مردم به تکلف بکند، آنگه آن عادت شود، آنگه آن عادت طبیعت شود، آنگه آن طبیعت حقیقت شود. پس شیخ ابوبکر مؤدب را گفت برخیز و دوات و کاغذ بیاار تا از رسوم و عادات خانقاهیان فصلی بگویم. چون بیاورد، گفت بنویس و بدان که اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیزست که بر خود فریضه دارند به سنت اصحاب صفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، و اهل خانقاه را صوفی از آن گویند که صافی باشند و به افعال اهل صفه مقتدی باشند.

«اما این ده چیز که بر خود فریضه دارند و در موافقت کتاب خدای تعالی و سنت مصطفی علیه السلام بود، یکی آن است که جامه پاک دارند که گفت: وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ. ۳۷ و پیوسته با طهارت باشند که گفت: فِيهِ رِجَالٌ يُجِبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُجِيبُ الْمُطَهَّرِينَ. ۳۸

«دوم آن که در مسجد یا بقعه‌ای از خیر نشینند؛ چنان که گفت: يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْأَصْوَالِ رِجَالٌ. ۳۹

«سیم آن که به اول وقت نمازها به جماعت کنند؛ چنان که گفت: وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ. ۴۰

«چهارم آن که به شب بسیار نماز کنند؛ چنان که گفت: وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ. ۴۱

«پنجم آن که سحرگاد استغفار و دعا بسیار کند؛ چنان که گفت: وَ بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. ۴۲

«ششم آن که بامدادان چندان که توانند قرآن برخوانند و تا آفتاب برنتابد حدیث نکنند؛ چنان که

گفت: إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا. ۴۳

«هفتم آن که میان نماز شام و خفتن، به وردی و ذکر مشغول باشند؛ چنان که گفت: وَ مِنَ

اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ ادْبَارَ النُّجُومِ. ۴۴

۳۷. ۴۱/۷۴

۳۸. ۱۰۸/۹

۳۹. ۳۶/۲۴ و ۳۷

۴۰. ۹/۲۳

۴۱. ۷۹/۱۷

۴۲. ۱۸/۵۱

۴۳. ۷۸/۱۷

۴۴. ۴۹/۵۲

«هشتم نیازمندان را و ضعیفان را و هر که بدیشان بیوست وی را در پذیرند و رنج ایشان بکشند؛ چنان که گفت: و لا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»^{۴۵}
 «نهم آن که بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند؛ چنان که گفت: وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا»^{۴۶}
 «دهم آن که بی دستوری یکدیگر غایب نگردند؛ چنان که گفت: وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ»^{۴۷}

«و جز از این اوقات، فراغت ایشان به سه کار بود: یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا به کسی راحتی و چیزی رسانیدن.»^{۴۸}

سهروردی، دربارهٔ ورود به خانقاه و آداب آن، می‌نویسد که:

«مسافر، باید که نخست پای از گرد راه و عرق بشوید. آنگاه وضو بسازد و دو رکعت نماز بخواند. و تا نیرسند سخن نگوید و تا سه روز جز با اجازه بیرون نرود. و او با حاضران و حاضران با او چون آشنایان کهن و برادران سخن گویند و در برابرش بر پای خیزند و در برش گیرند و خوش آمد و ورود گویند و با گشاده رویی و محبت رفتار کنند تا خود را ناآشنا نهندارد و وحشت نگیرد. خادم خانقاه، باید که پیشش طعامی گذارد، و مستحب است که او نیز به حق قدم چیزی به فقرا پیشکش کند. و صوفیه را آمدن مسافر پس از عصر خوش نمی‌آید. چه، شب، هنگام استنفار و توجه به اذکار و عبادت پروردگار است. و اگر کسی که صلاحیت ماندن در خانقاه را ندارد درآید، باید پس از آوردن طعام و رعایت احترام، با لطف کلام به طریق مناسبی از اقامت در آن جا منصرفش سازند.»^{۴۹}
 دربارهٔ وظایف ساکن خانقاه، شیخ الاسلام چنین آورده است که:

«بر فقیر صادق، شرط است که چون ساکن رباط شود و خواهد که از آنچه وقف بر رباط است یا از آنچه به دروزه برای ساکنان فراهم می‌شود بهره برگیرد، باید چندان به خدا مشغول باشد که مجال کسبش نماند، و الا اگر فرصت بطالت و پرداختن به ناشایست داشته باشد و آنچه شرط اهل ارادت از کوشش و رعایت آداب است به جای نیاورد، سزاوار نیست که از مال رباط استفاده کند، بلکه باید کسب کند و از حاصل کار خود بخورد.»^{۵۰}

۰۴۵. ۵۲/۶

۰۴۶. ۱۷۷/۳

۰۴۷. ۶۲/۲۴

۰۴۸. اسرار التوحید، ص ۲۳۰ - ۲۳۱

۰۴۹. ترجمه و تلخیص از: عوارف المعارف، ج ۲، ص ۴۳ - ۵۰

۰۵۰. همان، ص ۲۴۲

در قابوسنامه نیز درباب تصوف، نزدیک به همین مضمون، دستور داده شده است: «چون در خانگاه^{۵۱} شود، مانع‌الخیر نباشد، و کسی را از تقرب منع نکند، و نخست پای‌افزار چپ بیرون کند و پای راست درپوشد، و میان بسته درمیان خلق نشود، و آن جا نشیند که سجاده او نهند، و چون بنشیند به دستوری نشیند، و به دستوری دو رکعتی بگزارد، و به هر وقتی که درآید ورود سلام کند یا نکند روا بود، اما بر صباح تقصیر نکند، و صحبت با مردم نیک دارد و از منہیات پرهیز کند.»^{۵۲} عزالدین محمود کاشانی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«بدان که اهل خانقاه، دو طایفه باشند: مسافران و مقیمان. اما رسم صوفیان در سفر، آن است که چون به خانقاهی قصد نزول دارند، جهد کنند تا پیش از عصر به منزل رسند، و اگر در راه به عنری متخلف شوند و وقت عصر درآید، آن شب به مسجد یا گوشه دیگر نزول کنند و روز دیگر به وقت ارتفاع آفتاب قصد خانقاه کنند. و چون در خانقاه روند، اول تحیت مقام را دو رکعت بگزارند، پس سلام کنند و به معافقت و مصافحت با حاضران میادرت نمایند. و سنت آن است که از جهت مقیمان، به حق القدوم، عراضه‌ای از طعام یا غیر آن در میان آرند، و به کلام مسابقت نمایند، و سخن تا نپرسند نگویند، و سه روز از خانقاه به قصد مهمی که دارند از زیارت احمیا و اموات بیرون نروند تا هیئت باطن از تغیرات عوارض سفر به قرار خود باز آید و جمع گردد و مستعد لقای مشایخ و اخوان شوند. چه، استیفای حظ خیر از صحبت، به نور جمعیت باطن میسر گردد؛ از بهر آن که نور کلام و سمع به قدر نورانیت دل تواند بود. و چون از خانقاه به قصدی که دارند بیرون خواهند رفت، بی‌اجازت مقدم اهل خانقاه بر خروج اقدام نمایند. و همچنین در همه چیز، به موافقت رای و استصواب و اجازت او شروع کنند. و چون سه روز بگذرد، اگر نیت اقامت دارند و در اوقات ایشان مجال بطالت بود، خدمتی که بدان قیام نمایند طلب دارند، و اگر اوقاتشان مشغول عبادت بود کفنی بالبهادّم شغلاً.

«و اما مقیمان خانقاه باید که مقدم مسافران را به ترحیب و اعزاز تلقی نمایند، و به تودد و طلاقت وجه بدیشان تقرب کنند. و خادم باید که سبک طعامی پیش آورد و با ایشان تازه روی و خوش سخن بود. و اگر مسافری به خانقاه رسد که به مراسم صوفیه مترسم نبود، به نظر حقارت و عدم مبالات در او تنگروند و او را از خانقاه اخراج نکنند و باز نزنند. چه بسیار از اولیا و صلحا از رسوم این جماعت خالی باشند. پس اگر ایشان را به مکروهی ایذا رسانند، ممکن که باطن ایشان از آن مشوش و

۵۱. در منتخب قابوسنامه، چاپ نفیسی، این کلمه، در دو مورد، جایگاه نوشته شده که با رعایت مطابقت قبل و بعد این که سخن از پیر و خرقه به میان است، مسلم است که صحیح آن خانگاه و جایگاه مصحف است.

۵۲. منتخب قابوسنامه، ص ۳۰۷.

متالم شود و اثر ضرر آن به دین و دنیای مودّی لاحق شود. و بهترین اخلاق، رفیق دیدار است با مردم. و درست خوییی قولاً و فعلاً نتیجه نفس خبیث است. آمده است که وقتی اعرابی در مسجد رسول علیه الصلوة والسلام بول کرد. بعضی از صحابه خواستند که او را برنجانند. رسول صلی الله علیه و سلم منع فرمود و دلوی آب خواست و بفرمود تا آن موضع را بشستند، و اعرابی را به رفیق و مدارات موجب حرمت دین تعریف کردند. و اگر کسی به خانقاه رسد و معلوم شود که صلاحیت مقام ندارد، او را به وجه الطّف و حسن کلام، بعد از تقدیم طعام، باز گردانند.»

آنگاه دربارهٔ مقیمان خانگاه و درجات و وظایف آنان به اشباع سخن می‌راند که ملخص آن چنین است:

«مقیمان خانگاه، سه طایفه‌اند: اهل خدمت و اهل صحبت و اهل خلوت. اهل خدمت، طایفه‌ای باشند از مبتدیان که به نو در خانقاه آیند. ایشان را خدمت فرمایند تا بدان واسطه مقبول و منظور دلهای اهل معاملات و منازل شوند، و از لباس اجنبیت و بعد منسلخ گردند، و آنگاه اهلیت صحبت و استعداد قبول فواید آن یابند، و به برکت صحبت، اقوال و افعاشان به قید حرمت و ادب مقید گردد و بعد از آن شایستهٔ خلوت شوند.

«و اهل خانقاه را همچنان که از اطاعت نصیبی بود، باید که از خدمت هم نصیبی باشد، و یکدیگر را بر کفایت مهمات دینی و دنیوی، تعاون و تناصر لازم دانند.

«اگر وجه طعام ایشان از خانقاه بود و شرط واقف آن که آن را در وجه مصالح ارباب ارادت و سالکان طریقت صرف کنند، بر مترسمان و متشبهان و طایفه‌ای که از معاملات قوالب به منازلات قلوب نرسیده‌اند، حلال نباشد. و اگر خانقاه را وقفی نبود و در وی شیخی صاحب بصیرت حاضر باشد، مریدان را بر مقتضای مصلحت وقت و به حسب استعداد تربیت کنند. اگر مصلحت در ترک کسب و در یوزه بیند، ایشان را بدان فرماید. و اگر اهل خانقاه اخوان باشند و شیخی حاضر نه، آنچه وقت اقتضا کند از این سه طریق اختیار کنند. اگر از جملهٔ اقویا و سالکان باشند و بر توکل و صبر قادر، لایق حال ایشان بر فتوح نشستن بود، و الا کسب یا در یوزه آنچه موافق‌تر بینند اختیار کنند.

«و باید که اهل خانقاه تا ممکن بود با یکدیگر موافقت در ظاهر و باطن رعایت کنند، و در وقت طعام خوردن بر یک سفره جمع شوند، و با یکدیگر به محبت و صفا زندگی کنند، و غل و غشی را در خاطر مجال ندهند...»

«و اگر جنایتی از یکی صادر شود، باید که بدان وقوف و اصرار ننماید و زود به استغفار آن را تدارک کند، و نشاید که مجنی علیه رد استغفار او کند، و پیوسته در آن کوشند که به ظاهر و باطن با یکدیگر متفق و متقابل باشند، و این معنی که: و نَزَعْنَا مَا فِی صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلٰی سُرُرٍ

مُتَقَابِلِينَ^{۵۳} و صف حال ایشان گردد.

«بعد از استغفار، سنت آن است که طعمی در میان آرند بر مثال قادمی که از سفر رجوع کند. چه، جانی به واسطه جنایت و ظهور، از دایره حضور و جمعیت بیرون آمده باشد و به سفر تفرقه و غیبت رفته. پس چون دیگر باره با دایره حضور رجوع نماید، به حق القیوم باید که طعمی پیش آرد و صوفیان آن را غرامت خوانند.»^{۵۴}

فواید خانقاه و مقام خدمت در آن

صاحب مصباح الهدایه، درباره فواید تأسیس خانقاه، شرحی نوشته است که ملخص آن چنین است:

«در تأسیس بنای خانقاه، چند فایده است: یکی آن که محل نزول و سکون طایفه‌ای بود از فقرا که ایشان را سکنی و ماوایی دیگر نباشد و خانقاه منزل و خانه ایشان است. «دوم آن که به سبب مساکنت در وی، متصوفه را با یکدیگر اجتماع و صحبت بیشتر دست دهد و روابط الفت و صفا میان ایشان مؤکد گردد، و از برکت جمعیت ظاهر و باطن و آثار صلوات و دعوات ایشان، عکسی بر چهره روزگار نزدیکان و دوران تابد، و نوازل بلا و عذاب از ایشان مندفع گردد؛ چنان که در خبر است از رسول صلی‌الله علیه و آله: *إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيَدْفَعُ بِالْمُسْلِمِ الصَّالِحِ عَنِ مَثَرٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ مِنْ جِرَائِهِ الْبَلَاءَ*. و همچنین در خبر است که: *إِنَّ اللَّهَ لَيُصَلِّحُ بِصَلَاحِ الرَّجُلِ وَلَدَهُ وَ لَدَهُ وَ لَدَهُ وَ أَهْلَ كُتُبِهِ وَ كُتُبَاتِهِ حَوْلَهُ وَ لَا يَزَالُونَ فِي حِفْظِ اللَّهِ مَا دَامَ فِيهِمْ*. و بعضی حکما گفته‌اند: *إِرْتِفَاعُ الْأَصْوَاتِ فِي بَيْوتِ الْعِبَادَاتِ بِحُسْنِ النِّيَّاتِ وَ صَفَاءِ الطُّوْبَاتِ يَحُلُّ مَا عَقَدَتْهُ الْأَفْلاكُ الدَّائِرَاتُ*.

«فایده سوم آن که به سبب اتحاد مسکن و اطلاع بر احوال هم، رقیب یکدیگر باشند، و نظر هر يك قیدی بود بر دیگری تا در میدان مخالقات و مساهلات مسترسل نتسود، و پیوسته متیقظ و متحفظ بود، و در رعایت تهذیب اخلاق و اعمال و اقوال و افعال، غایت جهد مبذول دارد، و بر عیوب و هفوات یکدیگر، تنبیه و اعلام کنند.

كُنَّ رَقِيبًا مِنْكَ يَرْعَى خَوَاطِرِي وَ أَخْرَ يَرْعَى نَاطِرِي وَ إِسَانِي.»^{۵۵}

عوارف المعارف نیز در آغاز باب پانزدهم چنین می‌نویسد:

۵۳. ۰۴۷/۱۵

۵۴. نقل به اختصار و تلخیص از: مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۵-۱۵۹.

۵۵. همان‌ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

«إِعْلَمُ أَنْ تَأْسِيسَ هَذِهِ الرِّبْطِ مِنْ زِينَةِ هَذِهِ الْجَمَلَةِ الْهَادِيَةِ الْمَهْدِيَةِ، وَ لِسُكَّانِ الرِّبْطِ أَحْوَالُ تَمَيُّزُوا بِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الطَّوَائِفِ وَ هُمْ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ... فَهَلُمُّ فِي الرِّبْطِ كَجَسَدٍ وَاحِدٍ بِقُلُوبٍ مُتَّفِقَةٍ وَ عَزَائِمٍ مُتَّجِدَةٍ وَ لَا يُوْجَدُ هَذَا فِي غَيْرِهِمْ مِنَ الطَّوَائِفِ.»^{۵۶}

اما درباره ارزش و مقام خدمت در خانقاه، چون تصوف اصولاً بر بنیاد محبت و خدمت استوار است، نیازی به بحث و ایراد شواهد بسیار نیست. تنها، خبری از حضرت رسول و سخن زیبایی از پیر صوفیان بوسعید آورده می‌شود.

در باب یازدهم از عوارف‌المعارف، خبری از حضرت رسول به ده واسطه که اول آنها ابو زرعه و آخر آنها انس است، درباره فضل خدمت بر به جا آوردن نوافل آمده است که عیناً نقل می‌شود:

«قَالَ أَبُو زُرْعَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي عَنْ... عَنْ أَنَسٍ قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمِنَّا الصَّائِمُ وَ مِنَّا الْمُفْطِرُ، فَتَزَلْنَا مَنَزَلًا فِي يَوْمٍ حَارٍّ شَدِيدِ الْحَرِّ فَمِنَّا مَنْ يَتَّقَى الشَّمْسَ بِيَدِهِ وَ أَكْثَرُنَا ظِلًّا صَاحِبِ الْكِسَاءِ يَسْتَطِلُّ بِهِ فَنَامَ الصَّائِمُونَ وَ قَامَ الْمُفْطِرُونَ فَضَرَبُوا الْأَبْيَةَ وَ سَقَوْا الرُّكَابَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ الْيَوْمَ بِالْأَجْرِ وَ هَذَا حَدِيثٌ يُدَلُّ عَلَى فَضْلِ الْخِدْمَةِ عَلَى النَّافِلَةِ.»^{۵۷}

محمد بن منور، چنین می‌نویسد:

«روزی شیخ در نشابور مجلس می‌گفت. در میان سخن، گفت از سر خانقاه تا به بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنجینید؟ خلق باز نگریستند، پنداشتند گوهر است تا بر گیرند، چون ندیدند گفتند ای شیخ ما گوهر نمی‌بینیم، شیخ گفت: خدمت خدمت.»^{۵۸}

حافظ، غالباً «خانقاه» را در مقابل «خرابات» آورده، و بر شیوه خاص ملامتیش، گاه خرابات و میخانه را بر آن ترجیح نهاده است. از جمله:

منم که گوشه میخانه خانقاه من است دعای پیر مفان ورد صبحگاه من است^{۵۹}

در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود گرت باور بود ورنه سخن این بود و ما گفتیم^{۶۰}

۵۶. عوارف‌المعارف، ص ۲۳۰ - ۲۳۱.

۵۷. همان، ص ۲۰۰.

۵۸. اسرار التوحید، ص ۲۲۶.

۵۹. سیوان حافظ، ص ۳۸.

۶۰. همان، ص ۲۵۵.

ساقی بیار آبی از چشمهٔ خرابات تا خرقه‌ها بشوییم از عجب خانقاهی^{۶۱}

اما در آن شبوه که حافظ راست، خانقاه و خرابات را تفاوتی نیست؛ چنان که خود گوید:

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین خدا گواه که هر جا که هست با اویم^{۶۲}

۶۱. همان، ص ۳۴۸.

۶۲. همان، ص ۲۶۲.



خرابات، عشرتگاه روحانی صوفیان

خرابات، در لغت، به معنی میخانه^۱ و قمارخانه^۲ و جای زنان بدکار^۳ آمده است. استاد فقید ملك الشعراء بهار، ضمن بیان مختصات کتاب اسکندرنامه از آثار دوره غزنوی و سلجوقی اول (۴۵۰ هـ - ۵۵۱ هجری)، راجع به این کلمه، چنین نگاشته‌اند:

«لغاتی از مصطلحات و تلفظات عوام در آن کتاب دیده می‌شود که در کتابهای قدیم و در ادبیات فارسی نظیر آنها را نیافته‌ایم، و از قضا امروز همین الفاظ هنوز زبانزد عوام است و در لفظ قلم وارد نشده است، و ما چند نمونه از این قبیل الفاظ و لغات را این جا یاد می‌کنیم... دیگر کلمه «خرابات» که در آثار قدیم نیست جز در اصطلاح صوفیه و نخست بار در سخنان سنایی و دیگر عرفا دیده شد.»^۴

اما کلمه «خرابات» به معنی حقیقی خود، پیش از سنایی هم به کار رفته؛ چنان که منوچهری (متوفی در ۴۳۲ هـ به اغلب احتمالات) آن را به معنی «قمارخانه» ضمن قصیده‌ای استعمال کرده است:

آمدشب و از خواب مرا رنج و عذاب است	ای دوست بیار آنچه مرا داروی خواب است
در مجلس احرار سه چیز است و فزون به	و آن هر سه شراب است و ریاب است و کباب است
نه نقل بود ما را نی دفتر و نی نرد	و این هر سه بدین مجلس ما در نه صواب است

۱. معجم الادیاء، ج ۵، ص ۱۲۵؛ فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۳۳۹.

۲. برهان قاطع، ص ۷۲۲.

۳. تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۴، ص ۱۱؛ جامع‌التواریخ، چاپ بلوشه، ص ۸۴.

۴. بهار، سبک‌شناسی، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.

دفتر به دبستان بود و نقل به بازار وین نرد به جایی که خرابات خراب است^۵
 مسعود سعد سلمان (متوفی ۵۱۵) و معزی (متوفی ۵۴۲) نیز که تقریباً با سنایی (متوفی ۵۳۵)
 معاصر بوده‌اند، همه خرابات را به معنی میخانه و جای بدکاران استعمال کرده‌اند، مضافاً بر این که
 این استعمال اختصاص به اینان ندارد. مسعود سعد سلمان، در صفت اسفندبار چنگی گوید:

چنگ	بفروشد و ندارد ننگ	عاریت خواهد از حریفان چنگ
از خرابات	چون بخواندش	روی ناشسته می‌دواندش
هر چه از جود	شه به کف کند او	در خراباتها تلف کند او
روز کوریش	هیچ کم نشود	نشد او نیکبخت و هم نشود ^۶

معزی گوید:

اگر سرای لیاستیان خرابات است
 میان شهر همه عاشقان خراب شدند
 مجوی زهد و خرابی کن و خراباتی
 که عمر را ز خرابی همه عمارات است^۷
 اما سنایی که در ادوار پختگی به تصوف گرایده، این کلمه را هم به معنی حقیقی مذموم و هم به
 معنی مجازی صوفیانه استعمال کرده است.

از جمله، به صورت مذموم در حقیقة الحقیقه است که گوید:

ای خرابیات جوی پر آفات
 پسر خر تویی و خر آبات^۸

اما ضمن غزلیات، سنایی از خرابات به خوبی یاد کرده و در عین آن که از وصف مختصات آن،
 محل میخانه بودنش برمی‌آید، آن جای را قلندروار خلوتگاه یار و محل دیدار می‌خواند. از جمله، در
 چند بیت از غزل ذیل:

هر که در کوی خرابات	مرا بار دهد	به کمال و کرمش	جان من اقرار دهد
بار در کوی خرابات	مرا هیچ کسی	نهدد ور دهد	آن یار وقادار دهد
در خرابات بود یار من	و من شب و روز	به سر کوی همی	گرم تا بار دهد
ای خوشا کوی خرابات	که پیوسته در او	مر مرا دوست	همی وعده دیدار دهد
هر که او حال خرابات	بداند به درست	هر چه دارد همه	در حال به بازار دهد

۵. دیوان منوچهری. به تصحیح محمد دبیرسبائی، ص ۶.

۶. دیوان مسعود سعد سلمان، به تصحیح رشید یاسمی، ص ۵۷۳ - ۵۷۵.

۷. یادداشتهای قزوینی، ج ۴، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۸. حقیقة الحقیقه، به تصحیح مدرس رضوی، ص ۱۱۲.

ای تو کز کوی خرابات نداری گذری
 تو برو زاویه زهد نکمدار و مترس
 و همچنین در غزلی به مطلع:
 نخواهم من طریق و راه طامات
 و همچنین در غزلی به مطلع:
 در دل آن را که روشنایی نیست
 در خرابات خود به هیچ سیل نیست
 مستملی بخاری (متوفی ۴۳۴) نیز «خرابات» را به معنی «میخانه» و در مفهوم حقیقی کلمه به کار برده است:

«شبانگاه در دوکان بست و به خرابات رفت و سبوی می بخرید و زنی زانیه را آن شب به مزد گرفت و به خانه آورد.»^{۱۲}

هجویری (متوفی ۴۶۵) که کتاب *کشف المحجوب* او شاید قدیم‌ترین کتاب فارسی در تصوف باشد هم کلمه «خرابات» را در حدود یک قرن قبل از سنایی به معنی واقعی کلمه به کار برده است نه تعبیر صوفیانه آن. هجویری، خرابات را برای صوفیان و صومعه‌نشینان چون کلیسا برای مسلمانان وانمود می‌کند:

«از جنید پرسیدند که اگر ما بر وجه اعتبار اندر کلیسیا شویم، روا بود و مراد ما از آن جز آن نبود تا ذل کافران ببینیم و بر نعمت اسلام شکر کنیم؟ وی گفت اگر به کلیسیا توانید شد چنان که چون شما بیرون آید تری چند را از ایشان به‌مرگه تواند آورد بروید، و اگر نه مروید.
 «پس صومعه‌ای اگر به خرابات شود، خرابات صومعه‌ی وی شود، و خراباتی اگر به صومعه رود، صومعه‌خرابات وی گردد.»^{۱۳}

در سخنان شیخ ابوسعید ایمی‌الخیر میهنه‌ای (متوفی ۴۴۰) که تقریباً یک قرن پس از او به نام

۹. دیوان سنایی، به تصحیح مدرس رضوی، ص ۱۵۱.

۱۰. همان، ص ۶۹.

۱۱. همان، ص ۹۱. خرابات، در غزلهای سنایی بسیار به کار رفته (و بعضی از غزلهای ردیف «خرابات» دارد) که برای ملاحظه، باید به دیوان سنایی رجوع کرد. از جمله، صفحات ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۷۶.

۶۹۵، ۷۱۵، ۷۱۸، ۷۴۴ و ۷۵۵.

۱۲. شرح تعرف، ج ۱، ص ۸۱.

۱۳. *کشف المحجوب*، ص ۵۳۴.

اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید به وسیله یکی از نوادگان او جمع آوری شده است.^{۱۴} نیز کلمه «خرابات» تا آن جا که این جانب به خاطر دارد، به همان معنی لغوی یعنی «میخانه» به کار رفته است. از جمله، در حکایت ذیل:

«و در آن وقت که شیخ بوسعید به نشاپور بود، روزی حسن را گفت برخیز و قوالی بیار، حسن بهیرون رفت و طلب کرد، کسی را نیافت. چون عاجز شد، جوانی را نشان دادند در خواباتی. حسن به طلب او شد. او مست بود. پیش شیخ آمد و گفت ای شیخ، همه شهر طلب کردم هیچ نیافتم الا جوانی بدین صفت. شیخ گفت او را بیاید آورد. حسن، جوان را به خدمت شیخ آورد چنان که از خود خیر نداشت. شیخ گفت ای جوان چیزی بر گوی! جوان، بیستی شکسته بسته بگفت چنان که حال مستان بود و هم آن جا در خواب شد. الخ...»^{۱۵}

شیخ عطار (متوفی ۶۳۷) نیز از «خرابات» به همان معنی مذموم یاد کرده است. از جمله، در موارد ذیل:

بایزید بسطامی می گوید که نشان خدای سبحان را به قرینه الرخمن علی الفرش استوی^{۱۶} از عرش گرفتیم، گفت ما را به دل تو نشانی می دهند که انا عند المنکسرة قلوبهم. پس از آن چنین آمده است:

«اگر آسمانیانند از زمینیان می جویند، و اگر زمینیانند از آسمانیان می طلبند، اگر جوان است از پیر می طلبد، و اگر پیر است از جوان می طلبد، و اگر خراباتی است از زاهد می طلبد، اگر زاهد است از خراباتی می طلبد.»^{۱۷}

«نقل است که شافعی روز وقت خود گم کرد. به همه مقامها بگردید و به خرابات برگزشت و به مسجد و مدرسه و بازار برگزشت و نیافت. و به خانقاهی برگزشت، جمعی صوفیان دید که نشسته بودند. یکی گفت وقت را عزیز دارید که وقت بیاید. شافعی روی به خادم کرد و گفت اینک وقت باز یافتیم، بشنو که چه می گویند.»^{۱۸}

«نقل است که شیخ را مریدی بود مالدار و زکاتش می بایست دادن. یک روز پیش شیخ آمد و گفت ایها الشیخ، زکات به که دهم. گفت با هر کسی که دلت قرار گیرد. آن مرد برفت و در سر راه

۱۴. تالیف این کتاب، بین سالهای ۵۳۳ - ۵۹۹ است.

۱۵. اسرار التوحید، ص ۲۴۵.

۱۶. ۵/۲۰.

۱۷. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۳.

۱۸. همان، ج ۱، ص ۱۷۸.

برویشی دید نایینا که تشنه بود و سؤال می‌کرد و اضطراب ظاهر داشت. دلش بر وی قرار گرفت که چشم ندارد و استحقاقی عظیم دارد، آن زکات و چیزی به وی بدهم. درستی زر در کیسه داشت، بیرون آورد به وی داد. نایینا دست زده وزن کرد، دانست که زر است، شادمان شد. مرد برفت و بامداد بدین جا گنر کرد که راه گذارش بر وی بود. دید که آن نایینا با نایینای دیگر می‌گوید که دیروز خواجه‌ای بدین جا گنر کرد و درستی زر به من داد، برفتم به فلان خرابات و شب تا روز با فلان مطربه دمی^{۱۹} عشرت کردم. مرید شیخ، مضطرب شد و پیش شیخ آمد. شیخ گفت ای مرد، این روشن است که تو با عوان معامله کنی و با ظالمان خرید و فروخت. لاجرم مالی که گرد آید، از حرام بود و زکات آن به چنین مرد رود که با شراب دهد، که اصل کار در معامله است و گوش به دخل و خرج داشتن که هر چه بدهی به جایگاه افتد.^{۲۰}

«نقل است که چون وفاتش نزدیک رسید، گفتند تو را فلان جای در خاک کنیم که آن جا خاک سفایخ و بزرگان است. گفت زنهار من کیستم که مرا در جوار چنان قوم در خاک کنید، بر بالای آن تل خواهم، آن جا خراباتیان و دوالک بازان در خاکند، در برابر ایشان مرا در خاک کنید که ایشان به رحمت او نزدیک‌تر باشند که بیشتر آب تشنگان را دهند.»^{۲۱}

در سایر مآخذ نیز «خرابات» به معنی جای بدکاران به کار رفته است و همه در موارد کتب غیر صوفیانه و یا جایی است که کلمه در معنی حقیقی لغوی و نه مجازی و اصطلاحی استعمال شده. از جمله:

عطا ملک جوینی در «ذکر صادرات افعال او کتای قان» می‌نویسد:

«... چهار هزار دختران چون اختر که هر یک را با دلها حالی دگر بود گرد کردند... ابتدا فرمود تا بعضی را که بنات امرا بودند، جدا کردند و تمامت حاضران را یاسا رسانیدند که با ایشان خلوت کنند. از آن جملت، دو دختر چون ماه فرو شد و باقیات صالحات را در پیش اردو صف‌صف بایستانید. آنچه لایق اردو بود با حرم فرستادند، و قومی به اصحاب فهود و جوارح دادند، و بعضی را به هر کس از ملازمان درگاه، و چند را به خرابات و رسول خانه فرستادند تا خدمت صادر و وارد کنند، و آنچه باقی ماندند فرمان شد تا هر کس که حاضر بود از مغول و مسلمان در بودند، و پدران و برادران و اقربا و خویشان و شوهران ایشان نظاره‌کنان یارا و مجال آن نه که دم زند و زبان جنبانند.»^{۲۲}

۱۹. شب تا روز عشرت کردن یا «دمی» مفایرت دارد و ناساز است. احتمالاً کلمه باید «ذمی» باشد.

۲۰. همان، ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۲، ذکر ابو العباس نهانندی.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۶، ذکر شیخ ابوالفضل حسن.

۲۲. عطا ملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، به تصحیح محمد قزوینی، لیدن، ج ۱، ص ۱۹۱.

در شرح تعریف نیز درباره این که مردان حقی به شیوه اهل ملامت عمل می‌کنند تا آن جا که در ظاهر عامی می‌نمایند و در باطن مطیع‌ترین بنده خدایند، داستان موسی را با آن مرد قصاب می‌نویسد:

«که یکی از جمله انبیا گویند موسی علیه‌السلام بود. از خدای خواست که دوستی را از جملهٔ تو. تا آن خویش به من نمایی. امر آمد که به فلان شهر رو که آن جا قصایی هست او را فلان خوانند، دوست ماست. موسی به آن شهر رفت... به دوکان او آمد؛ مردی را یافت با لباس فاسقان جمله سر موی داشت به کتفها فرو گذاشته بر زیّ زردان و عیاران، او را گفت مهمان خواهی؟ گفت خواهم، اما به شرط آن که هر چه بینی با کس نگویی. گفت نگویم. شبانگاه در دوکان بست و به خرابات رفت و سیوی می‌بخرد و زنی زانیه را آن شب به مزد بگرفت و به خانه آورد و مهمان را نکو بداشت و بخواباند و خویشتن را خفته ساخت تا چه کند. برخاست سیوی می‌بریخت و زن را گفت تو هر شب چند سیم سندی؟ او گفت چندی. آن قدر سیم به او داد و او را بخواباند و آن جامه‌ها که داشت برون کرد و گلیمی درپوشید و از زیر جدها علی پدید آورد تا به روز به خدمت خدای باستاد و نماز می‌کرد. این پیغمبر برخاست و او را مژده داد به آنچه به او وحی آمده بود،»^{۲۳}

در تاریخ مبارک غازی نیز «خرابات» به همین معنی آمده است:

«چون جماعت خراباتیان کنیزکان را که از اطراف می‌آوردند، به بهای موافق‌تر از دیگران می‌خریدند، اکثر نجار در فروختن ایشان، میل به معامله آن جماعت می‌کردند. و بعضی از کنیزکان که حمیتی و قوتی داشتند در نفس خود، نمی‌خواستند که ایشان را به خرابات فروشند، و به اجبار و اکراه می‌فروختند و به کار بد می‌نشانند.»^{۲۴}

آنچه ذکر شد، برای نمونه است، و گر نه شواهد جهت این معنی بسیار است.^{۲۵}



بنا بر آنچه گذشت، در طرز و مورد استعمال و معنی حقیقی کلمه «خرابات» شاید تردیدی نباشد، ولی ریشه لغوی و علاقه مجازی و زمان ورود آن جزو مصطلحات صوفیه، روشن نیست. علامه فقید قزوینی، این کلمه را جمع «خرابه» دانسته و ضمن ذکر چند معنی دیگر نوشته‌اند: «به معنی حقیقی آن که جمع خرابه باشد (المحاسن و المساوی، ص ۱۲۲) در روّات الجنات،

۲۳. شرح تعریف، ج ۱، ص ۸۱.

۲۴. تاریخ مبارک غازی، ص ۳۶۴.

۲۵. رجوع شود به: تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۴، ص ۱۱۱؛ النقص فی بعض مطالب التواصیب، ص ۳۳؛ مجمل

فصیحی، ج ۳، ص ۸۴؛ ظفرنامه شامی، ج ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

ص ۲۶۷، ولی تفسیر غریب ظاهراً به کلی مصنوعی اختراعی بی‌اساس برای او کرده‌اند، و مقصود همان معنی میخانه و فاحشه‌خانه شرعاً با تلمیحی به معنی مجازی این مفهوم، یعنی مکان عیش و طرب معنوی روحانی مردان حقیقت.^{۲۶}

ابو نصر سراج طوسی، در باب «فی معانی الآيات و الکرامات» در حکایتی که از مردی عبادانی نقل می‌کند، کلمه «خرابات» را به معنی نزدیک به خرابه به کار برده است:

«سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيَّ رَجَمَهُ اللَّهُ يَقُولُ كَانَ بَعْدَانُ رَجُلٌ أَسْوَدٌ فَقِيرٌ يَأْوِي الْخَرَابَاتِ، فَحَمَلَتْ مَعِيَ شَيْئاً وَ طَلَبْتُهُ، فَلَمَّا وَقَفْتُ عَلَيْهِ عَلَيَّ تَبَسُّمٌ وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى الْأَرْضِ. فَرَأَيْتُ يَعْنِي الْأَرْضَ كُلَّهَا دَهْباً تَلْمَعُ.»^{۲۷}

ارتباط بین «خرابات» و «خرابه» از اشعار غالب شعرا آشکار است^{۲۸} و هم صورت ظاهری خود کلمه، این ارتباط را تا حدی تأیید می‌کند. و چون در آغاز به میخانه و قمارخانه اصلاق می‌شده، بعید نیست که در این نامگذاری، خرابی عمارات قدیمی که دور از انظار برای این عمل انتخاب و از آنها استفاده می‌شده است مؤثر بوده باشد؛ به طوری که امروز هم برای امور ممنوعه که در مورد آنها شدت عملی نشان داده می‌شود به نقاط دور دست و خرابه‌ها پناه برده می‌شود، البته از جانب بی‌قدرتان و تنگدستان.

در عربی هم کلمه‌ای به صورت جمع هست به نام «مواخیر» که معنی آن میخانه و نهانگاه، نظیر خرابات است. در صراح‌اللقه، در بیان کلمه «مختر» نوشته شده: «ماخور، خرابات». و در منتهی‌الارب، چنین آمده است:

«ماخور، خرابات و خرابات نشین و آن که به سوی خرابات برود، معرب میخوار یا لغت عربی است مشتق از مَخَرَّتِ السَّقِينَةُ بدان جهت که مردم آمد و رفت می‌نمایند، مواخر و مواخیر جمع.»^{۲۹}

۲۶. یادداشت‌های قزوینی، ج ۴، ص ۱۹۵.

۲۷. اللمع فی التصوف، ص ۳۱۶.

۲۸. ساقیا برخیخیز و می در جام کن در خرابات خراب آرام کن (دیوان سنایی، ص ۷۱۵)

حافظ فرماید:

تا گنج غمت در دل ویرانه مقیم است همواره مرا کوی خرابات مقام است

(دیوان حافظ، ص ۳۳)

و نظایر بسیار در دواوین شاعران.

۲۹. منتهی‌الارب، ج ۲، ص ۱۱۷۴.

قدیم‌ترین جایی که این کلمه به کار رفته در خطبه‌ای از زیاد بن ابیه (متوفی ۵۳) است که هنگام ورود به بصره انشاء و در آن تهدید کرده است که مواخیر را ویران خواهد کرد و خواهد سوخت که قسمت مورد حاجت، نقل می‌شود:

«قَلِمَ يَزَلُ بِهِمْ مَاتَرُونَ مِنْ قِيَامِكُمْ ذُنُوبَهُمْ حَتَّىٰ أَنْتَهَكُوا حَرَمَ الْإِسْلَامِ. ثُمَّ أَطْرَقُوا وَرَاءَ كُمُ كُنُوسًا فِي مَكَائِسِ الرَّيْبِ.

«حَرَامُ عَلَيَّ الطَّعَامُ وَ الشَّرَابُ حَتَّىٰ أَصْعَ هَذِهِ الْمَوَاخِيرَ بِالْأَرْضِ هَذَا مَأً وَ إِحْرَاقًا.»^{۳۰}

این خرداذه نیز «مواخیر» را به معنی میخانه و امثال آن به کار برده است؛ وقتی که المعتمد علی‌الله (در سال ۲۵۶ به خلافت رسیده و در ۲۷۹ درگذشته است) از او راجع به معنی وزن در موسیقی و انواع و فنون نغمه‌ها سؤال می‌کند و او پس از توضیحات لازم، چنین می‌گوید:

«... وَ الطَّرَائِقُ ثَمَانُ: التَّقِيلَانِ الْأَوَّلُ وَ الثَّانِي وَ خَفِيفَاهُمَا، وَ خَفِيفُ التَّقِيلِ (الْأَوَّلِ) مِنْهُمَا يُسَمَّى بِالْمَاخُورِيِّ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مَهْمُونَ الْمَوْصِلِيَّ وَ كَانَ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسٍ وَ سَكَنَ الْمَوْصِلَ كَانَ كَثِيرَ الْغَنَاءِ فِي هَذِهِ الْمَوَاخِيرِ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ.»^{۳۱}

شیخ الاسلام عمر سه‌روردی هم درباره رقص و سماعی که از سر هوا کنند «مواخیر» را به معنی «میخانه» و مرادف با آن به کار برده است:

«مِنَ الْحَرَكَاتِ الَّتِي لَا يَتَعَمَّدهَا مِنَ الْمَتَّصِفَةِ إِلَّا مَنْ لَيْسَ لَهُ مِنَ التَّصَوُّفِ إِلَّا مُجَرَّدُ زِيٍّ وَ صُورَةٍ أَوْ يَكُونُ الْقَوْلُ أَمْرًا تَجَنَّبَ النَّفْسُ إِلَى النَّظَرِ إِلَيْهِ وَ تَسْتَلِذُّ ذَلِكَ وَ تَضْمُرُ خِيَاطِرَ السُّوْءِ أَوْ يَكُونُ لِلنِّسَاءِ إِشْرَافٌ عَلَى الْجَمْعِ وَ تَتَرَاوَعُ الْبَوَاطِنُ مِنَ الْهَوَىٰ بِسَفَارَةِ الْحَرَكَاتِ وَ الرِّقَصِ وَ إِظْهَارِ التَّوَاجِدِ.

«فَيَكُونُ ذَلِكَ غَيْنَ الْفِسْقِ الْمَجْتَمِعِ عَلَى تَحْرِيمِهِ، فَأَهْلُ الْمَوَاخِيرِ حِينَئِذٍ أَرْجَىٰ حَالًا مِمَّنْ يَكُونُ هَذَا ضَمِيرُهُ وَ حَرَكَاتُهُ لِأَنَّهُمْ يَزَوِّنُ قِسْمَهُمْ وَ هَذَا لَا يَرَاهُ وَ يُرِيدُ عِبَادَةً.»^{۳۲}

با این همه، اگر منظور از کلمه «خرابات» و سیر آن در عربی به صورت «ماخوره» و «مواخیر» روشن باشد، ریشه آن که فارسی یا عربی است و کیفیت و علت استعمال آن به صورت مجازی در مصطلحات صوفیه، روشن نیست.

استاد فقید بهار، در تاریخ سیستان، راجع به معبد و آتشخانه‌ای که در آن سخن از خرشید می‌رود، نوشته‌اند:

۳۰. جواهر الادب، چاپ چهاردهم، مصر، ص ۴۷۳.

۳۱. مروج الذهب، چاپ مصر، ج ۴، ص ۲۲۴.

۳۲. عوارف المعارف، حاشیه احیاء العلوم، ج ۲، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

«خورشید معلوم نشد چیست. شاید خانه و محلی هم برای ستایش خورشید داشته‌اند، و بعید نیست که «خرابات» شعرا مربوط به همین منی بوده و در اصل «خورآباد» باشد؟»^{۳۳}

استاد همایی نیز، ضمن مراجعه‌ای که برای درک نظر ایشان درباره خرابات از طرف نگارنده این سطور شده بود، حدسی مشابه استاد بهار می‌زدند که اصل «خرابات» ممکن است «خورآباد» بوده و بعدها تلفظ و معنی آن دگرگون گردیده و به صورت کنونی در مصطلحات صوفیه وارد شده باشد.

استاد بهمنیار زجمله‌الله نیز این فکر را برقی می‌دانستند که لختی پیش پای را روشن می‌دارد. استاد فروزانفر طلب‌تراه، این مقوله را مادامی که برای استعمال «خورآباد» شاهدی بدست نیاید، حدس محض و ترکیب «خرابات» را در عربی صحیح و به کار رفتن جمع در مفرود را متداول می‌دانستند.

این جانب، با همه دقت و تجسس که به کار بست، شاهدی به دست نیامد که در آن «خورآباد» استعمال شده باشد، و با این همه، دنباله حدس و نظر استادان بزرگ بهار و همایی و بهمنیار را رها نکرد، و در نتیجه، مطالبی در این زمینه فراهم آمد که ذیلاً از نظر محققان می‌گذرانند. باشد که به عنوان مینا یا انگیزه‌ای برای تحقیقات بعدی صاحب‌نظران، سودمند افتد، و غرض از آن، مطلقاً اثبات یا نفی عقیده‌ای نیست.

بختی در امکان وجود رابطه بین «خرابات» و «خورآباد»

در این جا، سه موضوع باید مورد بحث قرار گیرد:

۱. کلمه «خور» و چگونگی تفسیر صورت آن به «خُر» بدون واو.
۲. ابدال دال «آباد» به تا در «آبات» به جای «آباد».
۳. اشاره‌ای به سابقه پرستش خورشید.

۱. غیث‌اللغات، در ذیل کلمه «خور» چنین می‌نویسد:

«در قدیم، لفظ خور را که به معنی آفتاب است، بی واو می‌نوشتند. متأخرین، به جهت رفع اشتباه

به لفظ خر که به معنی حمار است به واو نویسند.»^{۳۴}

و در ذیل کلمه «خورشید» نوشته است:

«خر بالضم به معنی آفتاب و شید به معنی روشن. چون خور به معنی آفتاب تنها استعمال کنند، به

۳۳. بهار، تاریخ سیستان، ذیل ص ۹۳.

۳۴. غیث‌اللغات، ص ۱۶۴.

واو نویسند به جهت امتیاز از خر بالفتح که ترجمهٔ حمار است. و چون با شید ضم کنند، بی واو نویسند.^{۳۵}

«خر، به ضم اول، آفتاب عالمتاب است.»^{۳۶}

این طرز نگارش «خور» به صورت «خر»، یعنی اسقاط واو معدوله، در سایر موارد نیز سابقه دارد. از جمله حافظ ابو نؤیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) صاحب کتاب *حلیة الاولیاء*، ضمن کتاب دیگر خود که دربارهٔ اصفهان نگاشته، در شرح حال احمد خورشید کله (خورشید کلاه) چنین می‌نویسد: «احمد بن عمر بن خورشید قوله ابو علی التاجر سکن بغداد قدیم علینا سنهٔ اربع و ثمانین و ثلاثمائة.»^{۳۷}

شاهد معروف دیگر، کلمهٔ «خراسان» که همواره بی واو نوشته شده است، و در معنی آن تردید نیست که «خور آسان» به معنی مشرق^{۳۸} و محل بر آمدن خورشید است. فخرالدین اسعد گرگانی، در باب «خراسان» چنین آورده است:

خوشا جایا بر و بوم خراسان	درو باش و جهان را می‌خور آسان
زبان پهلوی هر کو شناسد	خراسان آن بود کز وی خور آید
خور آسان را بود معنی خور آیان	کجا از وی خور آید سوی ایران ^{۳۹}

در اسرارالتوحید نیز همین نکته آمده است:

«طلحة بن یوسف العطار گفت که مدتی پیش شیخ ابوسعید بودم. چون باز می‌گشتم، مرا گفت: چون به بغداد شوی و تو را گویند که چندین گاه گرا دیدی و چه فایده گرفتی، چه خواهی گفت؟ خواهی گفت: رویی و ریشی دیدم؟ گفت تا شیخ چه فرماید؛ شیخ گفت هر که تازی داند این بیت بر وی خوان:

قالوا خراسان أخرجت زنتا	لیس له فی جماله ثانی
فقلت لا تنکروا محاسنه	فمطلع الشمس من خراسان. ^{۴۰}

کلمهٔ «خورشید» و «خور» در متون قدیم غالباً بدون واو است، و گذشته از متن خطی التفهیم و

۳۵. همان، ص ۱۶۴.

۳۶. برهان قاطع، ج ۲، ص ۷۲۱.

۳۷. ذکر اخبار اصفهان، ص ۱۶۱.

۳۸. خراسان، تفسیره المشرق. (خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص ۱۷۲).

۳۹. ویس و رامین، ص ۱۷۱.

۴۰. اسرار التوحید، ص ۲۷۹.

الانبیه که بدین صورت است، در کتب چایی که رسم الخط متن اصلی را تغییر نداده‌اند «خور» و «آخور» بدون واو است. از جمله، در شعر معری:

همای کلک تو مرغی است لاغر کی از منقار او شد ملك فری
هر آن کس کو تو را بیند بپرسد کی این خوشید تابنده است یا نی^{۴۱}
انوری گوید:

ای جهان را ایمنی از نعمت طفرلتکین جاودان منصور بادا رایت طفرلتکین
نور و ظلمت از حضور و غیبت خرشید دان امن و تشویش از حضور و غیبت طفرلتکین^{۴۲}
هم انوری راست:

چون سلك معانی نظام دادم زان تا سختم ابدار باشد
خرشید کسوف فنا نبیند تا قصر تو را پرده‌دار باشد^{۴۳}

در تاریخ‌سیستان مصحح استاد فقید بهار نیز این کلمه بدون واو است. از جمله:

«اما حکمای عالم جهان را بخشش کردند بر برآمدن و فرو شنن خرشید به نیمروز.»^{۴۴}
«و گفته‌اند نور حوافر ستوران ایشان چنان تابان باشد که خرشید اکنون به دار دنیا است.»^{۴۵}
و از نسخهٔ مکتوب در ۶۸۹ هجری جهانگشای جوینی است:

«و روز دیگر را که صحرا از عکس خرشید طشتی نمود پر از خون، دروازه بگشادند و در تقار و مکاوحت بر بستند و ائمه و معارف شهر بخارا به نزدیک چنگیزخان رفتند.»^{۴۶}

در تاریخ بیهقی، نوشتهٔ ابوالفضل بیهقی (متوفی قرن پنجم) همه جا (جز يك جا که «آخور سالار» نوشته و تصور می‌رود نتیجهٔ تصرف کتاب باشد، ص ۵۷۶) «آخور» بدون واو به صورت «آخر» نوشته شده است. از جمله:

«بسیار استر سلطانی بسته بودند در میان آن درختان تا آن دیوارهای آسیا و آخوها کشیده و

۴۱. المعجم فی معایر اشعار العجم، ص ۱۸۹.

۴۲. همان، ص ۱۶۳؛ دیوان انوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۳۸۸.

۴۳. المعجم، ص ۱۶۶؛ دیوان انوری، ص ۱۳۳. مطلب قابل ذکر آن است که در دیوان چاپ جدید مصحح آقای مدرس رضوی (چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب) رسم الخط قدیم ترك شده است و از جمله «خرشید» را «خورشید» نوشته‌اند و خود در صفحهٔ ۲۰ مقدمه به این موضوع اشاره کرده‌اند.

۴۴. تاریخ سیستان، ص ۲۳.

۴۵. همان، ص ۴۴.

۴۶. جهانگشای جوینی، ج ۱، ص ۸۰.

خریشته زده.^{۴۷}

«امیر از آن جا برداشت به سعادت و خرمی با نشاط و شراب و شکار می‌رفت میزبان به خلم و به پیروز و نخجیر و به بدخشان احمدعلی نوشتگین (آخرسالار) که ولایت این جایها به رسم او بود.^{۴۸}»

«دو هزار سوار از این عرب مستامنه به دهستان روند با پیری آخرسالار و سه هزار سوار سلطانی نیمی ترک و نیمی هندو و ایشان نیز گوش به فرمان امیر مودود دارند.^{۴۹} ناصر خسرو قبادیانی شاعر و نویسنده مشهور (متوفی ۴۸۱) در سفرنامه خود نیز «آخور» را بدون واو نوشته. از جمله، در موارد ذیل:

«در این دیر، چشمه آب نیکوی خوش دیدیم که از سنگ بیرون می‌آمد و آن جا آخرها ساخته بودند و عمارت کرده.^{۵۰}»

«و چهار سوی خانه زمزم آخرها کرده‌اند که آب در آن ریزند و مردم وضو سازند.^{۵۱}» در دیوان انوری نیز ضبط به صورت «آخر» است به جای «آخور» که ضبط و رسم الخط امروزین است:

بوسه دادم سُم و زانو و رکابش هر سه گفتم ای روز براق از تو چو رنگ تو سیاه
به سعادت به سوی آخر خود باز خرام که تو را پایه بلند است و مرا ره کوتاه^{۵۲}
در جهانگشای جوینی مکتوب به سال ۶۸۹، نیز «آخرسالار» داریم. از جمله، در ذکر استخلاص بخارا:

«... ائمه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر، بر طویله آخرسالاران به محافظت ستور قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده بعد از يك دو ساعت چنگر خان بر عزیمت مراجعت با بارگاه برخاست.^{۵۳}»

۴۷. تاریخ بیهقی، ص ۲۶۰.

۴۸. همان، ص ۲۴۶.

۴۹. همان، ص ۴۵۲؛ همچنین صص ۴۴۰، ۴۴۱ و ۴۸۱.

۵۰. سفرنامه ناصرخسرو، زوار، ص ۲۴.

۵۱. همان، ص ۹۸ - ۹۹.

۵۲. دیوان انوری، به تصحیح مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ص ۴۱۷. در مجمل فصیحی خوانی، ج ۲، ص ۲۹۰، نیز «آخر» با همین املاست.

۵۳. جهانگشای جوینی، ج ۱، ص ۸۱.

در غالب تفاسیر قدیم نیز املائی این گونه کلمات، مشابه شواهدی است که گذشت. از جمله، در تفسیر آیه ۵۸ سوره نمر، در تفسیر خطی محفوظ در کتابخانه کمریج:

«... و کنوز و گنجها و خواسته‌های بسیار و مقام کریم و کوشکهای نیکو و مسکنهای خوش. و نیز گفته‌اند: و مقام کریم، منبرها و نشستگاه پادشاهان. و نیز گفته‌اند ستور گاههای اسبان که جز مهتران را نباشد که اسبان بسیار بر آخر دارند از بهر جنگ و آرایش را.»^{۵۴}

در کتاب قصص الانبیاء نیز «خُد» ضبط شده است به جای «خود».^{۵۵}
در عوارف المعارف سهروردی نیز، در باب یازدهم که در شرح حال خادم است، کلمه «خورشید» بدون واو نوشته شده، و دلیل دیگری است که نوشتن این کلمه بدین صورت معمول بوده است:

«و مِمَّا يَذَلُّ عَلَى الْفِئَلِ الْخُدْمَةُ عَلَى النَّاقِلِ مَا أَخْبَرَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي وَالِدِي الْحَافِظُ الْمُقَدِّسِيُّ قَالَ آنا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّمْسَارِ بِاصْفَهَانَ قَالَ آنا اِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَوْشَمِيدٍ قَالَ...»^{۵۶}

جای دیگر، در خبری که راجع به فضیلت سفر نقل شده، ابو اسحاق ابراهیم بن عبدالله بن خورشید، نفر پنجم است که او خبر را از ابو بکر عبدالله بن محمد بن زیاد نیشابوری نقل می‌کند، و باز «خورشید» بدون واو آمده است.^{۵۷}

جای دیگری که می‌توان به حدس، ردیابی از این طرز نگارش یافت، کلمه «خوربند» لقب الجایتو (متوفی ۷۱۵) پادشاه مغول است که بعد از مسلمان شدن، محمد نام گرفت و «خوربند» را به «خدایند» تبدیل کردند.

در باره اصل و معنی و وجه تسمیه الجایتو بدین لقب، سخن بسیار است. ولی آنچه مسلم است، این است که او و پدرش ستوربان و چهارپادار نبوده‌اند که بتوان «خوربند» را به معنی مشهور تحقیری خرکچی با فتح خا قبول کرد.

در ترجمه جلد سوم تاریخ ادبیات ادوارد براون، در این باره چنین آمده:
«در جوانی، عنوان عجیبی بر او نهاده و خربنده‌اش لقب دادند. ولی بعد از آن، این اسم تغییر کرد و خدایند لقب یافت. رشیدالدین وزیر^{۵۸} در دیباچه جلد اول تاریخ بزرگ خود، قطعه ذیل را در باب

۵۴. تفسیر کمریج، به تصحیح جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، ص ۳۱۰.

۵۵. قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمایی، ص ۱۲۱.

۵۶. عوارف المعارف، حاشیه احیاء العلوم، ج ۱، ص ۲۰۰.

۵۷. همان، ج ۲، ص ۵.

۵۸. متوفی به ۷۱۸.

این نام سروده است:

دوش در نام شاه خربنده فکر می‌کرد ساعتی بنده
که مگر معنیی در این اسم است که از آن غافل است خواننده
اندرون حرم به گوش آمد کای هواخواه شاه فرخنده
معنیی در حروف این لفظ است که به شاه است سخت زبینه
عقد کن از ره حسابِ جمل يك به يك حرف شاه خربنده
تا بدانی که هست معنی آن سایهٔ خاص آفریننده...»^{۵۹}

در شش بیت دیگر، چگونگی این توجیه و تأویل را بیان می‌کند، و بنا به متن کتاب: «شرح قطعهٔ فوق، آن است که هرگاه به حساب جمل نه حرف (شاه خربنده) را معلوم داریم، عدد ۱۱۶۷ بیرون می‌آید که مساوی است با عدد ۱۵ حرف (سایهٔ خاص آفریننده). ظاهراً بر حسب علم حروف نزد مسلمانان، همچنان نزد یهود، کلماتی که مقدار عددی آنها مساوی است، دارای يك خاصیتند. از این رو، خاصیت نام (شاه خربنده)، برابر است با پانزده حرف (سایهٔ خاص آفریننده)».

دولت‌شاه، صاحب تذکرة الشعراء - هر چند که به تحقیقات او چندان نمی‌شود اعتماد نمود - می‌گوید علت اشتهاار الجایتو به این اسم، آن است که چون ارغون بمرد و غازان خان سلطنت یافت، الجایتو از او فرار کرد و چندین سال با رمله‌های اسپ و خر در نواحی کرمان و هرمز سرگشتهٔ بیابانها بود. از این سبب، او را خربنده گفتند.^{۶۰}

ولی دیگران گفتمانند وجه تسمیه، آن بوده است که چون الجایتو متولد شد، طفلی وجیه و خوشگل بود. پدرش برای آن که از آفت چشم‌زخم مصون ماند، اسمی قبیح و زشت خواست بر او نهاد، و از این رو او را خربنده نام نهادند.^{۶۱}

این بطوطه، سیاح معروف، در این باره می‌نویسد:

«و قیل ان متیب تسمیته بهذا الاخير هو ان التتر یسمون المولود باسم اول داخله علی الیبت عند ولادته، فلما ولد هذا السلطان كان اول داخله الزمال و هم یسمونه (خربنده) فسمی به.»^{۶۲}
قبول هر يك از این وجوه تسمیه، دشوار است. زیرا چگونه می‌توان پذیرفت مغولی که نام فرزند

۵۹. ادوارد براون، از سعدی تا جامی، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چاپخانهٔ بانک ملی، ص ۵۰.

۶۰. تذکرة دولت‌شاه، ص ۲۱۷. این کتاب، در ۱۸۹۶ تألیف شده است.

۶۱. از سعدی تا جامی، ص ۵۱.

۶۲. رحلة ابن بطوطه، چاپ مصر، ص ۱۴۳.

را به مغولی الجایتو می‌نهد لقب او را به فارسی خربنده بگذارد. و بیشتر می‌توان قبول کرد که این لقب را به هر دلیل که باشد، بعدها در ایران خود انتخاب کرده یا بر او نهاده‌اند. و شاید همان طور که در میان بت‌پرستان و مهر پرستان عرب لقب عبدالعزی و عبد شمس بسیار بوده است. در آغاز امر، الجایتو نیز بنا به سابقهٔ دین نیاکان خویش، به لقبی نامیده شده باشد که ترجمهٔ آن را به فارسی خربنده گفته باشند (با ضم خاء) و بعد که مسلمان شده و بندگی خدا را پذیرفته است خدا بنده نامیده شده باشد. همان طور که در کودکی، بنا به میل مادرش، نیکولاس نامیده شده بود و غسل تعمیدش داده بودند. علامهٔ فقید، این اسم را با قید کلمهٔ «ظاهراً» از اسامی مغولی می‌داند.^{۶۳}

۴. ابدال دال به تاء و بالعکس. در زبان فارسی، سابقهٔ بسیار دارد و هم اکنون نیز در بخارا و شهرهای خراسان و دیهای اطراف مشهد، در پاره‌ای از کلمات برجاست، که ذیلاً نمونه‌ای چند از تبدیل دال به تاء و بالعکس در لهجه‌های مختلف آورده می‌شود:

فر متن پهلوی	فر فارسی امروزی
زرتشت	زردشت
سپه‌پت	سپهبد
سرت	سرد
مرت	مرد
شاتیه	شادی
کرتن	کردن
کتک خرنای	کلخدای
تیمر ^{۶۴} (به معنی آهن) در ترکی مغولی	دمیر در ترکی معمول ایران
تُوت (به معنی چهار) در ترکی ترکمانی	تُرد - دردت در ترکی معمول آذربایجان
دُنُبک (به معنی آلت موسیقی) در فارسی معمولی	تنبک در لهجهٔ خراسانی و اصفهانی
دیلماج و دلماج (به معنی ترجمان) در فارسی عامیانه	تیلماج و تلماج در لهجهٔ خراسانی
گُرد (به معنی مصطلح مرادف غبار)	گُرت در لهجهٔ خراسانی
تی‌بید و تیه (به معنی بدهید و ده فعل امر) در لهجهٔ بخارایی	دهید و ده در فارسی معمولی
کودبار در لفظ قلم	کوت بار در اصطلاح عامه

۶۳. یادداشتهای قزوینی، ج ۴، ص ۱۹۷.

۶۴. در فارسی، به صورت «تیمور» نوشته می‌شود.

توت نام درخت و میوه مشهور در لفظ قلم
توت در تلفظ معمولی
کارت در لهجه تهرانی
کار
از این طرز استعمال و ابدال دال به تاه در متون نیز شواهد بسیار و از اثبات بی‌نیاز است، و فقط برای نمونه، چند شاهد ذکر می‌شود:
از قابوسنامه:

«آنگاه طعام بیاریت که وی گرسنه هفت روزه است... در شهر منادی کنید که آن مرد که نان در دجله افکند کیست و بگوئیت تا بیاید.»^{۶۵}

«در قهستان چنین و چنان عهرا نند، یک کس از ما به خدمت شما می‌آید و رسولی داریم اگر سؤال ما را جواب به صواب دهیت که ما راضی شویم به کهری شما.»^{۶۶}
از اسرارالتوحید:

«امسال خراج شما نخواهم تا شما محفه دستی شیخ را به میهنه بریت.»^{۶۷}
«می‌گوید ما آن طعامهای خوشبوی با لذتیم که شما رر و سیم بر ما می‌فشاندیت و جانها از بهر ما نثار می‌کردیت و هر سختی و مشقت که از آن حکایت توان کرد در راه به دست آوردن ما تحمل می‌کردیت.»^{۶۸}

«اکنون شما می‌باید که بدان موضع نزول کنید و نزدیک من فرود آید که نخست مسافران شما خواهیت بود.»^{۶۹}

از علاءالدوله سمنانی (متوفی ۷۳۶) غزلی است خطاب به اهل خرابات که در تمام قوافی آن «دال» به «تا» تبدیل شده است:

ای اهل خرابات کجاییت کجاییت	زود از سر تعجیل بیاییت بیاییت
کان عاشق ما مست در این کوی فتادست	زود از سر لطف و کرمش در بگشاییت
او را مکنارید که در خویش بماند	خیزیت به جمعی سوی خمخانه گراییت
رطلی سه چپاری دگرش هم بچشانیت	بر مستی او مستی دیگر بفزاییت
چون چشم علا دوله به می بازگشودند	هشیار شد و گفت شما مست چراییت

۶۵. منتخب قابوسنامه، وزارت فرهنگ، ص ۳۳.

۶۶. همان، ص ۲۹۶.

۶۷. اسرار التوحید، ص ۱۶۲.

۶۸. همان، ص ۲۷۶.

۶۹. همان، ص ۳۶۵.

گفتند تو را هیچ خیر نیست ز مستیت گفتا که زمی فتنه کسانی که شمایت
 هشیار مدارید مرا از کرم و لطف مستم بگذارید اگر مرد خدایت^{۷۰}
 در منتخب رونق المجالس که تاریخ تحریر نسخه مورد استناد از آن ۵۴۳ هجری است هم ابدال
 دال به تا فراوان است. از جمله:

«انگین خواست‌هیت و چیزی کی به دانگی بیاید مرا طاقت ان نبود که من آن بخرم.»^{۷۱}

«آن گبر متحیر گردید بترسیت.»^{۷۲}

«گفت بنگریت تا چه خواهد.»^{۷۳}

۳. اشاره‌ای به سابقه پرستش خورشید. گذشته از مطالب و اسنادی که درباره این
 مهرپرستی (Mithraism) بین اقوام آریایی، به خصوص ایرانیان، پیش از ظهور زردشت وجود
 دارد، نزد سایر اقوام، پرستش ستارگان و خورشید که شاه اختران و خسرو سیارگان است نیز رایج
 بوده است، و معاهد و معابدی داشته‌اند؛ چنان که در تاریخ سیستان اشارتی هست:

«برین جمله جواب آمد که نباید که ایشان معاهدند و آن معبد جای ایشان است و ایشان می‌گویند
 که ما خدای پرستیم و این آتشیخانه را که داریم و خورشید را که داریم نه بدان داریم که گوییم این
 را پرستیم، اما به جایگاه آن داریم که شما محراب دارید و خانه مکه، چون برین حال باشد واجب
 نکند برکندن که جهودان را نیز کشت است و ترساین را کلیسا و گبرکان را آتشیگاه، چون همه
 معاهدند میان معبد جای ایشان چه فرق کنیم... و نیز دوست ندارند برکنن چیزی و جایی که دیرینه
 گردد.»^{۷۴}

از طرف دیگر، به طوری که می‌دانیم، پرستش خورشید در میان اعراب نیز متداول بوده و
 عبششمی (خبرنده) و منسوب بدان عبشمی زیاد استعمال شده است. از جمله، در این شعر:

و تَفْخُكُ مَنِي شَيْخَةِ عَبْشُمِيَّةٍ كَأَنَّ لَمْ تَرِي قَبْلِي أُسْرًا يَمَانِيَا

بلوغ‌الارباب، در این باره، چنین می‌نویسد: اعراب، خورشید را ملکی می‌پنداشتند که عقل و جان
 دارد. اصل، تور ماه و ستارگان است، و کلیه موجودات عالم سفلی از اویند، و او شاه فلک و سزاوار
 بزرگداشت و سجود و دعاست. از آداب پرستش آنان، یکی این بود که برای او بتی که گوهری

۷۰. نسخه خطی محفوظ در کتابخانه ملی پاریس به نشانی: Suppl. 1633 ورق R 54

۷۱. منتخب رونق المجالس، ص ۱۲ - ۱۳.

۷۲. همان، ص ۴۱.

۷۳. همان، ص ۹۲.

۷۴. تاریخ سیستان، ص ۹۳.

اتشگون در دست داشت انتخاب می‌کردند، و برای او و به اسم او معبدی خاص می‌ساختند، و آب و زمین بسیاری بر آن جا وقف می‌کردند، و حفاظ و پرده‌داران بر آن می‌گماشتند، و روزی سه بار هنگام طلوع و ظهر و غروب نماز می‌پردند، و بیماران از آن بتی که مظهر آفتاب بود شفا می‌طلبیدند.^{۷۵}

عرب حَمِیر، قبل از آن که یهودی شوند، آفتاب پرست بودند^{۷۶} و قوم بلقیس که قصه او با سلیمان در قرآن آمده است از آن گروهند، و این آیه دلیل آن است:

«وَجَدْتُمَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»^{۷۷}

صرف نظر از شرحی که گذشت، برابر آوردن خرابیات با دیر که انتسابی به مذهب دارد، و گاه امین دیر و خرابیات با اوصاف مغان (یعنی ذکر دیر مغان و خرابیات مغان) قرینه‌ای می‌تواند بود بر این که محل خرابیات، دارای يك نوع سابقه مذهبی است. حتی در اشعار سنایی، از جمله این بیت او، این معنی مشهود است؛ آن جا که گوید:

در خرابیات نه بینی که ز مستی همه سال
راهب دیر تو را کشتی و زناز دهد^{۷۸}

شکی نیست که سنایی در این بیت، به روش غالب گویندگان که مقید به حفظ حدود اصطلاحات نبوده‌اند، رسوم و مصطلحات خاص ادیان مختلف را در هم به کار برده است، و راهب دیر مسیحی، به جای موبد زردشتی، از سر مستی، کشتی که کمر بند و نشانه قابلیت مذهبی پذیرندگان کیش زردشت است می‌بخشاید. مع هذا مؤید این مقصود است که محل خرابیات، دارای يك نوع سابقه مذهبی است؛ به خصوص اگر در نظر گرفته شود که کیش زردشت، پس از مهرپرستی و ادیان دیگر، آیین رسمی ایرانیان بوده است، و مغ و مغیجه و پیرمغان هم همه منشعب از القاب زردشتی است که حافظ نیز غالباً «خرابیات مغان» یا «دیرمغان» آورده و یا خرابیات را به دیر خراب وصف کرده است. از جمله در این ابیات:

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست مستازمی و میخواران از نرگس مستش مست^{۷۹}

۷۵. بلوغ العرب فی معرفة احوال العرب، ج ۲، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.

۷۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۷۷. ۲۴/۲۷.

۷۸. دیوان سنایی، ص ۱۵۱.

۷۹. دیوان حافظ، ص ۲۰.

- در خرابات مغان گر گذر افتد بازم حاصل خرّقه و سبّاده روان در بازم^{۸۰}
- ✱
- در خرابات مغان نور خدا می بینم این عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم^{۸۱}
- ✱
- شست و شویی کن و انگه به خرابات خرام تا نگرود ز تو این دیر خراب آلوده^{۸۲}
- ✱
- در همه دیرمغان نیست چو من شیدایی خرّقه جایی گرو باده و دقتر جایی^{۸۳}

با توجه به نکات فوقی الاشعار است که حدس زده اند «خرابات» ممکن است همان «خورآباد» باشد که بنا به قواعد موهله زبان فارسی و سیر زبان که باعث تحول صوت و گاهی معانی لغات است، در مصطلحات صوفیه که غالباً عمیق و قابل تاویل است، جایی برای خود باز کرده است. وجه دیگری که برای استعمال ترکیب «خرابات مغان» و «دیرمغان» و نظایر آنها از طرف حافظ می توان اندیشید، این است که آن زمان نیز شاید چون زمان ما، زردشتیان و گبران، باده ناب می ساخته و آماده می داشته اند؛ چنان که خاقانی نیز بدین رسم اشارات متعدد دارد و حتی از «خمکده مغان» سخن می گوید و آن را در مقابل مسجد مسلمان ذکر می کند. این رسم، یعنی رفتن مسلمین برای باده نوشی به خمخانه زردشتیان، از قدیم نیز به صورتهای دیگر معمول بوده است؛ به طوری که خلفا و شعرا و ظرفای اسلام، به دیرهای مسیحیان و خمخانه گبران، برای میگساری می رفته اند، و این مطلب از کتاب دیارات و اشعار ابن المعتز و ابو نواس هم مستفاد است، و قائلانی نیز به همین مناسبت در مسقط خود «شراب گیر» و «می مجوس» آورده است و حافظ نیز «می مغان» استعمال کرده:

مگر گشایش حافظ در این خرابی بود که بخشش از لث در می مغان انداخت^{۸۴}
از طرف دیگر، به احتمال قوی، حافظ به شیوه ملامتیه گرایش دارد.^{۸۵} بنابراین، شاید بتوان

۸۰. همان، ص ۲۳۰.

۸۱. همان، ص ۲۴۵.

۸۲. همان، ص ۲۹۳.

۸۳. همان، ص ۳۴۹؛ نیز رك: ص ۸، ۱۴، ۱۱۱، ۱۳۹ و ۲۸۰.

۸۴. همان، ص ۱۴.

۸۵. رجوع شود به مبحث «پیر» در کتاب حاضر.

پذیرفت که اصطلاح «خرابات» و ترکیب «خرابات مغان» در اشعار او بر مبنای تظاهر به خلاف رسوم یا میاشرت امور نامرسوم و ویرانی ظاهر آمده است.

شیخ محمود شبستری، درباره خرابات و خراباتی، چنین سروده است:

خراباتی شدن از خود رهایی است	خودی کفر است اگر خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات	که التوحید إسقاطُ الاضافات
خراباتی خراب اندر خراب است	که در صحرائی او عالم سراب است
شرابی خودی در سر گرفته	به ترك جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر يك بی لب و کام	فراغت یافته از تنگ و از نام
حدیث ماجرای شطح و طامات	خیال خلوت و نور و کرامات
به بوی دردیی از دست داده	ز ذوق نیستی مست او فتاده ^{۸۶}

شیخ محمد لاهیجی، شارح گلشن‌راز، در تعریف «خرابات» می‌نویسد:

«خرابات، اشاره به وحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی. و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است، و خراباتی سالک عاشق لایابالی است که از قید رؤیت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته افعال و صفات جمیع اشیا را محو افعال و صفات الهی داند...»^{۸۷}

حافظ فرماید:

مقام اصلی ما گوشه خرابات است خدایش خیر دهد آن که این عمارت کرد^{۸۸}

۸۶. گلشن راز، در احوال خراباتی، ضمیمه شرح آن، ص ۷۶۳.

۸۷. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۶۲۴.

۸۸. دیوان حافظ، ص ۸۹.

خرقه، جامهٔ پشمینهٔ پارهٔ دوختهٔ صوفیان

خرقه، در لغت، به معنی پاره و قطعه‌ای از جامه و گاه تمام آن است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت است از جامه‌ای پشمین که غالباً از پاره‌های به هم دوخته فراهم آمده است.

در ترجمهٔ فرهنگ البسهٔ خُزّی، راجع به کلمهٔ «خرقه» چنین آمده است:

«این کلمه، به معنای لباس یا ردای خشنی است که در شرق، فقیران و صوفیان بر تن می‌کنند. المَقْرَی (تاریخ اسپانیا، نسخهٔ خطی گوتا، برگ ۲۰) دربارهٔ یک صوفی گوید که: برکهٔ لابیسی الخرقه (برکت خرقه پوشان) بود. در یک نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ لایر که حاوی رسالات بسیاری دربارهٔ صوفیان است (نسخهٔ خطی فارسی ۱۰۳۸، پشت برگ ۲۲) چنین نوشته شده است: در گریبان خرقه نوشته بود: یا عزیز، یا ستار، یا لطیف، یا حلیم. در میان خرقه نوشته بود: یا صبور، یا شکور، یا کریم، یا علیم. در دامن خرقه: یا واحد، یا احد، یا صمد، یا فرد.»

«به نظر می‌رسد که کلمهٔ «خرقه» به معنای نوعی ردای بدویان نیز آمده باشد. در کتاب ابن جبیر (سفرنامه، نسخهٔ خطی ۳۲۰، صفحات ۷۲ و ۷۳) می‌خوانیم: فَمِنْ الْعَجَبِ لِي أَمْرٍ هُوَ لَا الْعَارِضِينَ أَنَّهُمْ لَا يَبِيْعُونَ مِنْ جَمِيعٍ مَا ذَكَرْنَاهُ بَدِينَارٍ وَلَا بَدْرَهْمٍ. إِنَّمَا يَبِيْعُونَ بِالخِرْقِ وَالْعَبَاتِ وَالشَّعْلِ، فَاهْلُ مَكَّةَ يُطْلُونَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَعَ الْأَقْبِيَةِ وَالْمَلَاحِفِ الْمَسَانِ (کذا) و مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا يَلْبَسُهُ الْأَعْرَابُ وَ يُبَايِعُونَهُمْ بِهِ وَ يُسَارُّوْهُمْ (شگفت‌آور این که آنها که برای ما آذوقه جهت فروش می‌آورند، آنچه را که می‌خواهیم، در برابر دینار یا درهم نمی‌فروشند، بلکه با خرقه و عبا و شعله سودا می‌کنند. مردم مکه از این نوع البسه، و نیز ملحفه‌های محکم^۱ و قناع و لباسهای مشابه که بدویان می‌پوشند

۱. توضیح مترجم: در نسخهٔ خطی الماسان بدون نقطه روی دندان تیت شده است. به گمان من، باید المتان خواند که ظاهراً جمع متین و متینه است.

برایشان آماده می‌کنند. و به وسیله همین اشیا با بدویان تجارت می‌کنند.»^۲

استاد فروزانفر، در تعلیقات ص ۱۱ معارف بهامولد می‌نویسد:

«خرقه، جامه‌ای بوده است استین‌دار و پیش‌بسته که از سر می‌پوشیده‌اند و از سر به در می‌آوردند و شمار صوفیان بوده است. و علت اشتهار آن به خرقه، این است که پاره‌های مختلف و گاهی نیز رنگارنگ به هم آورده و از آنها خرقه می‌سازند، و جامه‌ای سخت به تکلف بوده است و آن را بدین مناسبت مرقعه نیز می‌گفته‌اند.^۳

«خرقه، در اصل، به معنی پاره و وصله و پینه و بازافکن است. و چون عده‌ای از صحابه و زهاد تابعین از قبیل مولای متقیان علی (ع) و عمر و اویس قرنی، جامه پینه‌زده و وصلدار می‌پوشیده‌اند، قدامی صوفیان نیز به متابعت ایشان، جامه بی تکلف و پاره شده و پینه کرده به تن می‌کرده‌اند و گاهی هم لباس نو را پاره کرده سپس می‌پوشیده‌اند؛ چنان که روش ابوعلی رودباری و شبلی بوده است.^۴

«ولی پس از این که صوفیان پایبند بعضی از رسوم شدند و لباس خاص پوشیدند، «خرقه» هم معنی خود را از دست داد و قدر جامع آن با معنی سابق تنها مناسبت لفظی بود، یعنی که از پاره‌ها فراهم آمده است.»^۵

آقای دکتر علی فاضل، در تعلیقات مفتاح‌التجاة که به تصحیح ایشان آراسته است، می‌نویسد:

«خرقه، به مرور زمان، شکل‌های دیگری به خود گرفت و به نامها و صفات گوناگونی معروف گشت؛ از قبیل: بادامه، دلق، دلق مرقع، خستوانه، لام...»^۶

جامی در *نصحات‌الانس*، و ابن بطوطه در *رحله خویش*، و خاقانی در *دیوان خود*، از يك نوع آن موصوف به «هزار میخی» یاد کرده‌اند:

«خرقه سفید هزار میخی به تکلف پوشیده.»^۷

و در *رحله ابن بطوطه*:

۲. ر. پ. آ. دزی، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینی هروی، دانشگاه تهران، ص ۱۴۶ - ۱۴۸.

۳. تلیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۱۹۱.

۴. همان، ص ۲۰۳.

۵. حواشی و تعلیقات بر جلد چهارم معارف بهامولد، چاپخانه مجلس، ۱۳۳۸، ص ۲۱۳ - ۲۱۴.

۶. مفتاح التجاة، ص ۳۹۷ - ۳۹۸.

۷. نصحات الانس، ص ۳۹۴.

«جَبَّةٌ بِيضَاءُ مَبْطُوءَةٌ تُدْعَى عِنْدَهُمْ هَزْرٌ مَبْحِيٌّ»^۸

و خاقانی راست:

بر کش میخ غم ز دل، پیش که صبح برکشد این خشن هزار میخ از سر چرخ چنبری^۹
خرقه، در حقیقت، لباس رسمی صوفی است که پس از امتحان و احراز قابلیت و اهلیت، از طرف
مرشد و پیر، به او پوشانیده می‌شود. رنگ و طرز دوختن و پوشیدن و دریدن و اقسام خرقة و
همچنین آداب و اشارات مربوط به آن، در نزد صوفیه، دارای اعتبار و کیفیاتی است که در هفت
قسمت جداگانه به شرح ذیل به آنها اشاره خواهد شد:

۱. خرقة پوشی و محاسن آن.
۲. شرایط پوشاننده خرقة.
۳. شرایط پوشنده خرقة.
۴. رنگ خرقة.
۵. کیفیت دوختن مرقعات.
۶. خرقة دری.
۷. باره‌ای اشارات و رموز راجع به خرقة پوشی و انتقاداتی که بر آن وارد آورده‌اند.

خرقة پوشی و محاسن آن

عزالدین محمود کاشانی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«از جمله رسوم موضوعه صوفیان، یکی لباس خرقة است در تغییر لباس معهود که مشایخ در
بدایت تصوف در احوال مریدان آن را مستحسن داشته‌اند، و در سنت آن را سندی نیافته الا حدیث
ام‌خالد^{۱۰} که روایت است از رسول صلی الله علیه و آله که وقتی جامه‌ای چند به حضرت او آوردند و
در میان گلیمی بود سیاه کوچک، آن را برداشت و روی به جماعت کرد و گفت: مَنْ تَرَوْنِ اَکْسُو هَذَا؟
همه خاموش ماندند. فرمود که: ایتونی بأمّ خالد. ام خالد را حاضر کردند. آن گلیم را در وی
پوشانیدند و گفت: اَبْلَى هَذَا و اَخْلَقَى. و دو بار باز گفت، و بر آن گلیم، علمی چند بود زرد و سرخ، در
آن جا نگاه می‌کرد و می‌گفت: یا أمّ خالد هذا سناء، و سنا به زبان حبشه نیکو باشد. و تمسک به این

۸. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، ص ۱۲۵.

۹. دیوان خاقانی، به تصحیح ضیاءالدین سجادی، ص ۴۲۵.

۱۰. مراد، امة بنت خالك بن سعيد بن عاص است که با پدرش از حبشه مهاجرت کردند. حدیث ام خالد، در صحیح
بخاری و عوارف المعارف (ص ۲۰۶) است، و ترجمه حالش در کتاب الاصابه، ج ۸ مضبوط است.

حدیث در تصحیح لباس خرقه در وضعی و هیئتی که رسم متصوفه است، بعید است. و مع‌هذا، اگرچه از سنت آن را سندی صریح نیست، و لیکن چون متخصن فواید است و مزاحم سنتی نه، مختار و مستحسن بود. چه، اتباع مصالح طریقی مشروع است. و از این جاست که پیش مالک^{۱۱}، مصالح مرسله^{۱۲} که آن را از سنت شاهدی نبود، معتبر است.^{۱۳}

این حدیث امّ خالد در فرهنگ البسه مسلمانان به مناسبت شرح «خمیصه» که به گفته جوهری لباس سیاه و چهارگوش مزین به دو حاشیه مختلف اللون است آمده؛ بدین عبارات:

«أَتَى النَّبِيَّ (صَلَّمَ) بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ، فَقَالَ مَنْ تَرَوْنِ أَنْ نَكْسُوا هَذِهِ؟ فَسَكَتَ الْقَوْمُ فَقَالَ ابْتَوْنِي بِأَمْ خَالِدٍ فَأَتَيْتُ بِهَا تُحْتَمَلُ فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِي قَالَبَسْنَاهَا وَقَالَ أَتَيْتُ وَأَخْلَقِي، وَكَانَ فِيهَا عِلْمٌ أَحْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ، فَقَالَ بِأَمْ خَالِدٍ هَذَا سَنَاءٌ، وَ سَنَاءٌ بِالْحَشِيصَةِ حَسَنٌ.»^{۱۴}

«برای رسول خدا البسه‌ای آوردند که يك خمیصه سیاه کوچک در میان آنها بود. پیامبر فرمود: گمان می‌کنید آن را به چه کسی خواهیم بخشید؟ مردم خاموش ماندند. پس گفت: امّ خالد را این جا بیاورید. امّ خالد را نزد او بردند. نگاه خمیصه را بر تن او پوشانید، در حالی که می‌گفت: آن را ببوشید تا تکه‌تکه شود. این لباس، يك حاشیه سبز یا زرد داشت. پیامبر افزود ای امّ خالد، این سناه است. سناه، در زبان حبشی، به معنای زیباست.»^{۱۵}

این جوژی، قبول دارد که پیغمبر اکرم، به نحو مزبور، به دست خود، به ام خالد لباس پوشانیدند. ولی می‌نویسد: خالد بن سعید بن عاص پدر و همینه بنت خلف مادر ام خالد، به خیشه مهاجرت کرده بودند، و ام خالد در آن جا به دنیا آمد. و چون نزد پیغمبر باز آمدند، رسول اکرم، ام خالد را به سبب خردسالی‌اش گرمای داشت و به او لباس پوشانید. ولی این امر سنت نمی‌شود. چه، لباس پوشانیدن

۱۱. ابو عبدالله مالک بن انس اصبحی، امام معروف مذهب مالکیه از مذاهب اربعه اهل سنت، صاحب کتاب موطأ است، متولد در سال ۹۵ و متوفی در ربیع‌الاول سال ۱۷۹، و ترجمه حاشی در وفیات‌الاعیان ابن خلکان، جلد دوم است.

۱۲. مصالح مرسله، مصالحی است که نص شرعی در اعتبار یا الفای آن نرسیده و مخصوص به مواردی است که شریعت در احکام آنها ساکت مانده است، اما به حسب عقل و عادت مفسده‌ای ندارد. امام مالک گوید اصل مصالح مرسله را در مورد موضوعات و وقایعی که شرع از بیان احکام آنها ساکت مانده ممکن است مبنای حکم قرار داد، در صورتی که با نصوص شرعی دیگر مخالف و ناسازگار نباشد. (ذیل مصباح الهدایه، ص ۱۴۸)

۱۳. مصباح الهدایه، ص ۱۴۷ - ۱۴۸.

۱۴. بنابر نقل مترجم فرهنگ البسه مسلمانان، حدیث، در جلد دوم صحیح بخاری است.

۱۵. فرهنگ البسه مسلمانان، ص ۱۶۴.

به مردمان، عادت حضرت رسول نبود. به علاوه، جامه‌ای که رسول اکرم پوشانید، سیاه رنگ و بر صغیر بود. حال آن که در نزد صوفیه، این جهات مرعی و معتبر نیست.^{۱۶}

به عقیده فون کرمر، خرقه پوشیدن که رمز از فقر و انزواست، اگرچه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر می‌کنند، ولی از رسوم هندیهاست.^{۱۷}

سراسر فصل بیست و هشتم توراۀ که مشتمل بر ۴۳ آیه است، و قسمتی از فصل بیست و نهم، دستورهایی است که از طرف خداوند به موسی برای تهیه و پوشانیدن لباس به هارون نازل شده است تا بدین وسیله هارون تقدیس شود و جزو کاهنان درآید، و خدمت مقدس برای اعتقایش ابدی باشد.^{۱۸} این موضوع، نشان می‌دهد که لباس مخصوصی برای عبادت و پیشوایان مذهبی، در ادیان مختلفه سابقه دارد.

«و از برای برادرت هارون جهت عزت و زینت لباسهای مقدس بساز. و همگی حکمت دلانی که ایشان را به روح مهارت پر کرده‌ام بگو که لباسهای هارون را بسازند تا که مقدس شده و کاهن من باشد. و لباسهایی که باید بسازم این است سینه‌بند و ایفود و قبا و پیراهن زردوز و عمامه و کمربند بدین طور جامه‌های مقدس برادرت هارون و پسرانش را ترتیب نمایند تا کاهن من باشند.»^{۱۹}

راجع به پوشانیدن لباس از طرف موسی به هارون و فرزندانش که سبب تخصیص و تقدیس بوده، توراۀ چنین می‌نویسد:

«لباسها را گرفته به هارون پیراهن و قبای ایفود و خود ایفود و سینه‌بند را بپوشان. و بعد پسرانش را نزدیک آورده و پیرهنی به ایشان بپوشان. و ایشان را یعنی هارون و پسرانش را به کمربندها ببند و کلاهها به ایشان بپوشان و منصب کهنات به قانون ابدی از آن ایشان خواهد بود، و بدین طریق هارون و پسرانش را تخصیص نما.»^{۲۰}

اما سهروردی هم با این جوزی همعقیده است و چنین می‌نویسد:

«و لا خفا ان لبس الخرقه على الهيئة التي يفتونها الشيوخ في هذا الزمان لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه و آله.»^{۲۱}

۱۶. تکیس البلیس، ص ۱۹۱.

۱۷. ذیل تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۱۶۶.

۱۸. توراۀ، چاپ لندن، ص ۱۵۷، سفر خروج.

۱۹. همان، ص ۱۵۴، آیهای ۲، ۳ و ۴.

۲۰. همان، ص ۱۵۷، سفر خروج، آیهای ۵، ۶ و ۹ از فصل بیست و نهم.

۲۱. عوارف المعارف، ص ۲۰۷؛ طرائق الحقائق، ص ۱۳۶.

حجة الاسلام محمد غزالی، درباره لباس حضرت رسول اکرم می‌نویسد:

«كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبَسُ مِنَ الثِّيَابِ مَا وَجَدَ مِنْ إِزَارٍ أَوْ رِدَاءٍ أَوْ قَمِيصٍ، أَوْ جُبَّةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ...» و چند سطر بعد می‌نویسد:

«و كَانَ لَهُ كِسَاءٌ مُلْبَدٌ يَلْبَسُهُ وَ يَقُولُ إِنَّمَا أَنَا عَبْدُ النَّسِ كَمَا يَلْبَسُ الْعَبْدُ.»^{۲۲}

درباره محاسن خرقه‌پوشی، صاحب مصباح‌الهدایه چنین می‌نویسد:

«و از جمله فواید آن، یکی تغییر عادت است و قطام از مالوفات طبیعی و حظوظ نفسانی... پس تغییر لباس صورت، تغییر عادت بود، و تغییر عادت عین عبادت، و از این جاست حدیث بُعِثَ لِرَفْعِ الْعَادَاتِ. و چون تغییر عادت در لباس پدید آید، تعدی و سرایت آن به دیگر عادات متوقع بود. فایده دیگر، دفع مجالست اقران السوء و شیطاين الانس است که به مجانست صورت و مشابهت هیئت به صحبت یکدیگر مایل باشند... و مرید را همچنان که صحبت اختیار واجب است تا رنگ ایشان گیرد، مجانبت و مفاقت اشرار، در مقدمه آن شرط است تا قبول صحبت اختیار در مرید پدید آید.

«فایده دیگر، اظهار تصرف شیخ است در باطن مرید به سبب تصرف در ظاهر او. چه، تصرف ظاهر، علامت تصرف باطن است. تا اول باطن مرید قابل تصرف ولایت شیخ نگردد و او را کامل و مکمل نشناسد، به ظاهر منقاد و مستسلم او نشود و ناصیه اختیار خود در دست تصرف او نهد، و اخذ نواصی مریدان صورت این معنی است.

«فایده دیگر، بشارت مرید است به قبول حق تعالی مر او را. چه، لباس خرقه، علامت قبول شیخ است مرید را، و قبول شیخ، امارت قبول حق. پس مرید، به واسطه خرقه پوشیدن از دست شیخ صاحب ولایت، بداند که حق تعالی او را قبول کرده است، و تالف و اجتماع او با شیخ به رابطه صلح ارادت و حسن قبول، آینه‌ای گردد او را که در وی صورت سر سابقت و حسن خاتمت خود مشاهده کند. چه، تالف اشباح، نتیجه تعارف ارواح است، و تعارف علامت جنسیت و معیت در عالم غیب؛ چنان که در خبر است الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجْتَمِعَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّكَلَفَ وَ مَا تَنَاطَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ.

«همچنین خرقه پوشیدن از دست شیخ صاحب فراست، صورت سر ارادت مرید با شیخ و محبت

شیخ است با مرید، و جمله احوال سنیه، نتایج ازدواج این دو معنی است.»^{۲۳}

ابونصر سراج، از عبدالله بن عباس، روایت می‌کند که گفت:

«لَآنَ أَرْقَعُ ثَوْبًا فَأَلْبَسَهُ فَيَرَفَعُنِي عِنْدَ الْخَالِقِ. أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْبَسُ ثِيَابًا تَضَعُنِي عِنْدَ الْخَالِقِ. وَ

۲۲. احیاء العلوم، تهران، سنگی، ص ۱۹۰.

۲۳. مصباح‌الهدایه، ص ۱۴۸ - ۱۵۰.

تَرْفَعُ عِنْدَ الْمَخْلُوقِينَ»^{۲۴}

کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، درباره علل و محاسن خرقة یوشی، چنین می نویسد:

«خِرْقَةُ التَّصَوُّفِ هِيَ مَا يَلْبَسُهُ الْمُرِيدُ مِنْ يَدِ شَيْخِهِ الَّذِي يَدْخُلُ فِي ارَادَتِهِ وَيَتَوَبُّ عَلَى يَدِهِ لِأَمْرٍ: مِنْهَا التَّزْيِينُ بِزِيِّ الْمُرَادِ لِيُطْلَقَ^{۲۵} بِطَائِفِهِ بِصِفَاتِهِ كَمَا تَلْبَسُ ظَاهِرُهُ بِلِبَاسِهِ وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى ظَاهِرًا وَبَاطِنًا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سُوَآتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ»^{۲۶} و منها وصول بَرَكَهٖ الشَّيْخِ الَّذِي لَبَسَهُ مِنْ يَدِهِ الْمُبَارَكَةِ. وَ مِنْهَا نَيْلُ مَا يَقْلِبُ عَلَى الشَّيْخِ فِي وَقْتِ اللَّبَاسِ مِنَ الْحَالِ الَّذِي يَرَى الشَّيْخُ بِبَسِيرَتِهِ الْتَائِفَةَ الْمُنَوَّرَةَ بِنُورِ الْقُدْسِ. أَنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ لِرَفْعِ حُجُبِهِ الْعَائِقَةِ وَ تَصْلِيَةِ اسْتِدَادِهِ، فَإِنَّهُ إِذَا وَقَفَ عَلَى حَالِهِ مِنْ تَوَبُّبِ عَلَى يَدِهِ عَلِمَ بِنُورِ الْحَقِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَيُنزَلُ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ حَتَّى يَتَّصِفَ قَلْبُهُ بِهٖ فَيَرَى عَنِ بَاطِنِهِ إِلَى بَاطِنِ الْمُرِيدِ. وَ مِنْهَا الْمَوَاصَلَةُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الشَّيْخِ بِهٖ فَيَقْسِي بَيْنَهُمَا الْاِتِّصَالَ الْقَلْبِيَّ وَ الْمَحَبَّةَ دَائِمًا وَ تَذَكُّرَهُ الْاِتِّبَاعِ عَلَى الْاَوْقَاتِ فِي طَرِيقَتِهِ وَ سِرَّتِهِ وَ أَخْلَاقِهِ وَ أَحْوَالِهِ حَتَّى يَتَلَعَّ مِتْلَعُ الرُّجَالِ. فَإِنَّهُ أَبٌ حَقِيقِيٌّ كَمَا قَالَ صَلَاحُ الْاَبَاءِ ثَلَاثَةٌ، أَبٌ وَذَلِكَ وَ أَبٌ عَلَمَكَ وَ أَبٌ رَبَّكَ»^{۲۷}

هجويری، درباره سابقه و محاسن خرقة یوشی چنین می نویسد:

«بدان که ليس مرقعه، شعار متصوف است. و لبس مرقعات، سنت است. رسول صلعم، مر عايشه را گفت رض لا تُصَيِّبِي الثُّوبَ حَتَّى تَرْفَعِيهِ، گفت عايشه را رض که جامه را ضایع مکن تا رقعہ نزن، یعنی بیوندا بر آن نگذاری. و از عمر خطاب می آید که وی مرقعه ای داشت سی بیوند بر آن گذاشته»^{۲۸}

هم او می نویسد:

«عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب رضوان الله علیهما و هرم بن حیان رض روایت آرند که ایشان مر اویس قرنی را بدیدند با جامهٔ پشمین با رقعها بر آن گذاشته، و حسن بصری و مالک بن دینار و سفیان ثوری رح جمله صاحب مرقعه صوف بودند»^{۲۹}

«در جمله، مرقعه زینت اولیای خدای عز و جل است، عوام بدان عزیز گردند و خواص اندر آن

۲۴. اللع فی التصوف، ص ۱۳۶.

۲۵. ظ لیتلکس.

۲۶. ۳۶/۷.

۲۷. کتاب اصطلاحات، حاشیه شرح منازل السائرین، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.

۲۸. کشف المحجوب، ص ۴۹ - ۵۰.

۲۹. همان، ص ۵۰.

ذلیل شوند. عزّ عام آن بود که چون بیوشند خلقانش بدان حرمت دارند، و ذلّ خاص آن بود که چون آن بیوشند، خلق انحر ایشان به چشم عوام نگرند و مر ایشان را بدان ملامت کنند. پس لیاَسُ التَّعَمُّرِ یَلْتَوَامِرُ وَ جَوْشُنُ الْبَلَاءِ لِلْخَوَاصِرِ.^{۳۰}

و بعد می‌نویسد:

«الْمَرْقَمَةُ قَمِیصُ الْوَقَاءِ لِأَهْلِ الصَّفَاءِ وَ سِرْبَالُ السَّرُورِ لِأَهْلِ التَّرْوَرِ، مَرْقَمَه پیراهن وفاست مر اهل صفا را و لباس سرور است مر اهل غرور را تا اهل صفا به پوشیدن آن از کونین مجرد شسوند و از مالوفات منقطع گردند، و اهل غرور بدان از حق محجوب شسوند و از صلاح بازمانند.»^{۳۱}

شیخ عطار، از گفتار جنید، چنین آورده است:

«گفت زمین درختان است از مرقعیان چنان که آسمان درختان است از ستارگان.»^{۳۲}

«پوشیدن و یوشانیدن خرقه، نشانهٔ صحت ارادت مرید و تسلیم وی نسبت به تصرفات شیخ است، و مشایخ صوفیه، پس از تحقق سالک در مدارج سلوک و وقوف بر صحت ارادت و خلوص، خرقه بر وی می‌پوشانیده‌اند. چنان که وعاظ، عمامه بر سر تاپ می‌نهادند، و فتیان و جوانمردان سراویل فتوت در یا می‌کرده‌اند.»^{۳۳}

شرایط پوشانندهٔ خرقه

در تورا، ابانی موجود است که نشان می‌دهد پوشانیدن جامهٔ مقدس از بزرگی به بزرگی و کاهنی به کاهنی، سابقهٔ مذهبی دارد. و از آن جمله، این چند آیه است:

«و لباس مقدس را به هارون بیوشان و او را مسح نموده تقدیسش نما تا آن که برای من کاهن باشد. و پسرانش را تعریب نموده ایشان را به لباسها ملبس ساز. و ایشان را مسح کن به طوری که پدر ایشان را مسح کردی تا آن که از برای من کاهن باشند، زیرا که مسح کردن ایشان به جهت ایشان در فرزهای خودشان البته مورث کهانت ابدی خواهد بود.»^{۳۴}

اما مرشدی که خرقه می‌پوشاند، باید واجد شرایطی باشد. هجویری، در این باب، گوید:

«اما آن پوشنده که مرید را مرقمه پوشد، باید که مستقیم الحال بود، که از جملهٔ فزاز و نشیب

۳۰. همان، ص ۵۳ - ۵۴.

۳۱. همان، ص ۵۴.

۳۲. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۲، ذکر جنید بغدادی.

۳۳. از تلیقات استاد روزانفر بر متنوی مصباح الارواح، ذیل کلمهٔ «خرقه».

۳۴. تورا، ص ۱۸۲، سفر خروج، فصل چهلم، آیهای ۱۳، ۱۴ و ۱۵.

طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده، و باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که اندر نهایت به کجا خواهد رسید از راجعان یا از واقفان یا از بالفان، اگر داند که روزی از این طریقت باز خواهد گشت، بگوید تا ابتدا نکند، و اگر بایستد وی را معاملات فرماید، و اگر برسد وی را پرورش دهد.

«پوشاننده مرقعه را چندان سلطنت باید اندر طریقت که اندر بیگانه نگرند به چشم شفقت آشنا گردد، و چون جامه اندر عاصی پوشد از اولیای خدا گردد. وقتی در خدمت شیخ خود می‌رفتم اندر دیار آذربایگان، مرقعه‌داری دو سه دیدم که بر سر خرمن گندم ایستاده بودند و دامنه‌های مرقعه پیش کرده تا مرد بزرگ گندم در آن افکند، شیخ بدان التفات کرد و بر خواند: *أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ*.^{۳۵} گفتم ایها الشیخ، ایشان به چه بی حرستی بدین بلا مبتلا گشتند و بر سر خلائق فضیحت شدند. فرمود که پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن بوده است، و ایشان را حرص دنیا جمع کردن است، و حرصی از حرصی اولی‌تر نیست، و دعوت بی امر کردن هوا پروردن است.»^{۳۶}

شیخ الاسلام سهروردی فرماید:

«يَذُ الشَّيْخُ فِي بُسْرِ الْخِرْقَةِ تَوْبُ عَنْ يَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَسْلِيمُ الْمُرِيدِ لَهُ تَسْلِيمٌ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ»^{۳۷} و ياخذُ الشَّيْخُ عَلَى الْمُرِيدِ عَهْدَ الْوَفَاءِ بِشَرَايِعِ الْخِرْقَةِ وَ يُعْرِفُهُ حُقُوقَ الْخِرْقَةِ»^{۳۸}

«نقل است که چون خواجه انبیا را علیه السلام وفات نزدیک رسید، گفتند یا رسول الله مرقع تو به که دهیم؟ گفت به اویس قرنی.

«پس اویس گفت مرقع پیغمبر به من دهید تا دعا کنم. ایشان مرقع بدو دادند. پس گفتند بیوش و دعا کن.»^{۳۹}

از ابوسعید ابی‌الخیر است:

«شیخ را پرسیدند که پیر محقق کدام است و مرید مصلح کدام است، گفت نشان پیر محقق آن

۳۵. ۱۶۷۲.

۳۶. کشف‌المحجوب، ص ۶۱ - ۶۴.

۳۷. ۱۰/۴۸.

۳۸. عوارض‌المعارف، ص ۲۰۹.

۳۹. تذکرة‌الاولیاء، ج ۱، ص ۱۵ - ۱۶.

است که این ده خصلت در وی باز یابند تا در پیری درست باشد:

«نخستین، مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم، راه سیرده باشد تا راه تواند نمود. سیم، مؤدب و مهذب گشته باشد تا مؤدب بود. چهارم، بی خطر سخنی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد. پنجم، از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش به کار نباید داشت. ششم، تا به اشارت پند تواند داد به عبارت نهد. هفتم، تا به رفق تادیب تواند کرد به عتف و خشم نکند. هشتم، آنچه فرماید نخست به جای آورده باشد. نهم، هر چیزی که از آتش باز دارد نخست او باز ایستاده باشد. دهم، مرید را که به خدای فرا پذیرد به خلقتش رد نکند. چون چنین باشد و پیر بدین اخلاق آراسته بود، مرید جز مصدق و راهرو نباشد، که آنچه بر مرید پدید آید، آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود.»^۴

شرایط پوششده خرقه

«اما پوشیدن آن مر دو گروه را راست آید، یکی منقطعان دنیا را و دیگر مشتاقان حضرت مولی را. و اندر عادات مشایخ رض سنت چنان رفته است که چون مریدی به حکم تبرک تعلق بدیشان کند، مراد را به سه سال اندر سه معنی ادب کنند اگر به حکم آن معنی قیام کند و الا گویند طریقت مر این را قبول نکند. یک سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سه دیگر سال به مراعات دل خود. خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجهٔ خادمان نهد و همهٔ خلق را اندر درجهٔ مخدومان، یعنی بی تمیز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران که اندر آن خسروانی عظیم و عیبی ظاهر و غیبی فاحش بود، و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بالای بی‌دوا این است.

«و خدمت حق جل جلاله آنگاه تواند کرد که همهٔ حظهای خویش از دنیا و عقبی به کل منقطع تواند کرد و مطلق مر حق را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی، که تا بنده مر حق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می‌کند نه وی را می‌پرستد تا به اسباب دنیا چه رسد.

«و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته، اندر حضرت انس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. و چون این سه شرط مرید را حاصل شد، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق دون تقلید مسلم باشد.

«پس چون بالقی اندر کمال ولایت خداوند مر مریدی را از پس این سه سال تربیت اندر ریاضت مرقعه پوشد روا بود. و شرط پوشیدن مرقعه پوشیدن کفن بود که امید از لذت حیات منقطع کنند و دل از راحت زندگانی پاک گردانند و عمر خود به جمله بر خدمت حق جل جلاله وقف کنند و به کلیت

از هوای خود تبرا کنند. نگاه آن پیر وی را به پوشیدن خلعت عزیز کند و وی به حق آن قیام نماید و به گزاردن حق آن جهدی تمام کند و کام خود بر خود حرام کند.^{۴۱} همو در این باب می‌نویسد:

«از شیخ ابو علی سیاه مروزی پرسیدند که پوشیدن مرقعه کرا مسلم بود، گفت آن کس را که مشرف مملکت خداوند تعالی باشد؛ چنان که اندر جهان هیچ چیز نرود آن روز از احکام و احوال الا که وی را آگاه کنند. پس مرقعه سمت صالحان و علامت نیکان و لباس فقرا و متصوفه است... و اگر کسی مر لباس اولیا را الت جمع دنیا و پوشش آفت خود سازد، مر اهل آن را بدان زبانی بیشتر ندارد.»^{۴۲}

نایب الصدر شیرازی، به نقل از ابن عربی، چنین می‌آورد:

«و سُمِّيَ لَيْسُ الْمُرَقَّاتِ مَوْتِ الْأَخْضَرِ لِأَنَّ اخْتِلَافَ الرِّقَاعِ يُشْبِهُ اخْتِلَافَ الْأَرْضِ بِاخْتِلَافِ الثِّبَاتِ فِيهِ وَالْأَزْهَارِ وَقِيلَ لِأَخْضَرٍ رَارَ عَيْشِهِ بِالْقَنَاعَةِ وَنُضَارَةَ وَجْهِهِ بِنُضْرَةِ الَّذِي اسْتَحْتَنَى بِهِ عَنِ التَّجَمُّلِ الْعَارِضِيِّ.»^{۴۳}

حاتم اصم گوید:

«و هر که در این طریق در می‌آید، می‌باید که چهار موت را بر خود گیرد: موت ابیض و آن گرسنگی است، و موت اسود و آن صبر کردن است بر اذای مردم، و موت احمر و آن مخالفت نفس است، و موت اخضر و آن پاره‌ها بر هم دوختن است پوشش را.»^{۴۴}

اذراعی، از علمای سنت و جماعت، چنین فتوی می‌دهد: پوشیدن پشمینه در سفر مستحب و در حضر بدعت است.^{۴۵}

رنگ خرقه

به جز مشایخ که غالباً خرقه سفید بر تن می‌کرده‌اند، خرقه سایر صوفیان به رنگ کبود بوده است. خود صوفیه، برای انتخاب این رنگ، تاویلاتی می‌کنند از قبیل این که کبودی، حد مشترک سیاهی و سپیدی است و نشانه این است که سالك گرفتار ظلمت محض و تیره درونی نیست، اما به کلی از

۴۱. کشف‌المحجوب، ص ۶۱ - ۶۲.

۴۲. همان، ص ۶۴ - ۶۵.

۴۳. فتوحات‌المکبیه، نقل از: طرائق‌الحقائق، ص ۸۰.

۴۴. طرائق‌الحقائق، ص ۸۰.

۴۵. ذیل ترجمه زهد و تصوف در اسلام، ص ۱۱۴.

کدورت صفات نفس نیز رهایی نیافته است. برخی نوشته‌اند که انتخاب رنگ کبود برای خرقة، از آن جهت است که به شست و شو دیرتر محتاج می‌شود، و برای صوفیه که غالباً در سفرند، موجب آسانی کار است.

اما رنگ سیاه و کبود، از دیر باز مورد نظر پارسایان و گوشه‌گیران بوده، و بدین رنگها جامه می‌پوشیده‌اند، و حتی بدین سبب، رهبانان نسطوری را که در اطراف و اکناف ایران برای تبلیغ پراکنده بوده و دبر و صومعه داشته‌اند سوگواران می‌خوانده‌اند، به قیاس آن که لباس کبود و سیاه، نشانه سوگواری است. چنان که فردوسی، در مرگ یزدگرد که او را کشته و به آب افکنده بودند و جسدش به وسیله راهبان مسیحی از آب گرفته شده است، آنان را صریحاً به نام سوگواران می‌خواند:

چو شب روز شد مردم آمد پدید دو مرد گرانمایه آن جا رسید
از آن سوگواران پرهیزکار بیامد یکی تا لب رودبار
تن او برهنه بدید اندر آب برآشفست و آمد هم اندر شتاب
دوان تا در خان راهب رسید بدان سوگواران بگفت آنچه دید
که شاه زمانه به غرق اندر است برهنه به گرداب زرق اندر است
برفتند از آن سوگواران بسی سکوبا و رهبان ز هر دو کسی^{۴۶}

غیر از فردوسی، دیگران نیز به لباس کبود رهبانان مسیحی اشارت کرده‌اند. از جمله، ربیع قزذاری شاعره قرن چهارم گوید:

چو رهبان شد اندر لباس کبود بنفشه مگر دین ترسی گرفت^{۴۷}
و عثمان مختاری غزنوی متوفی در نیمه اول قرن ششم، چنین سروده:

انجیل آغاز کرد بلبل بر گل چون ز بنفشه بدید حالت رهبان^{۴۸}
مرحوم دکتر عنی، با اشاره به این که رنگ خرقة رهبانان در آغاز سفید و بعدها سیاه رنگ بوده است، می‌نویسد که اساقفه نسطوریان مسیحی که در قرن سوم به ایران پناهنده شده‌اند، لباس پشمینه خشن را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تا يك نوع ریاضتی باشد.^{۴۹}
اما باید دانست که قبل از رهبانان مسیحی، در دین موسی نیز این رنگ برای لباس روحانیان و

۴۶. شاهنامه، بروخیم، ج ۹، ص ۳۰۰۴.

۴۷. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۱، ص ۴۵۴.

۴۸. همان، ج ۲، ص ۵۰۷.

۴۹. تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۷۴.

گاهنان در توراة تعیین شده است. از جمله:

«قبای ایفود را بالتامام از لاجوردی بساز.»^{۵۰}

«و دیگر قبای ایفود را از کار نساجی تماماً لاجوردی ساخت.»^{۵۱}

ایفود، به قیاس این که دستور بستن کمربند در روی آن داده می‌شود، جامه‌رویی است که شبیه به خرقة صوفیه می‌باشد.

بنابر آنچه گذشت، انتخاب رنگ کیود برای جامه فقر، دارای سابقه مذهبی است، و از این جهت و به تقلید از راهبان، عمومیت یافته است؛ چنان که از گفتار ابوسعید ابوالخیر است:

«بامداد نگاه به میهنه رسیدم. چون چشم من بر میهنه آمد، جمله صحرا کیود دیدم از بس صوفی کیودپوش که به صحرا بیرون آمده بودند.»^{۵۲}

و هم از قول اوست:

«شیخ ما گفت اکنون خود کار بدان آمده است که مرقعی کیود بدوزند و در پوشند و بدارند که همه کارها راست گشت، بر آن سر خم نیل بایستند و می‌گویند که يك بار دیگر بدان خم فرو بر تا کیودتر گردد که چنان دانند که صوفی این مرقع کیود است.»^{۵۳}

هجویری، در بیان قول شیخ المشایخ یحیی بن معاذ رازی که می‌گوید از علمای غافل و فقیران چرب زبان و متصوفه جاهل بهره‌زید، درباره گروه اخیر می‌نویسد:

«اما متصوف جاهل، آن بود که صحبت پیری نکرده باشد و از بزرگی ادب نیافته و گوشمال زمانه نچشیده و به نابینایی کیودی اندر پوشیده باشد.»^{۵۴}

سهروردی، درباره رنگ کیود خرقه‌ها و علت انتخاب آن، چنین نگاهشته است:

«و لیس الأزرَق من استخسان الشیوخ فی الخرقة... فَيَخْتَارُ الأزرَق لَأَنَّهُ أَرْفَقُ لِلْفَقِيرِ لِكُونِهِ يَحْوِلُ الوَسْخَ وَ لَا يَحْوَجُ إِلَى زِيَاةِ الغُسل.»^{۵۵}

هجویری، درباره خرقة و کیودپوشی صوفیان، به تفصیل بیشتری سخن رانده است:

«اما معنی آن که بیشترین جامه‌های ایشان کیود باشد، یکی آن است که اصل طریقت ایشان بر

۵۰. توراة، ص ۱۵۶، سفر خروج، فصل ۲۸، آیه ۳۱.

۵۱. همان، ص ۱۸۰، سفر خروج، فصل ۴۰، آیه ۲۲.

۵۲. اسرارالتوحید، ص ۱۹۴.

۵۳. همان، ص ۲۸۶.

۵۴. کشف‌المحجوب، ص ۲۰.

۵۵. عوارف‌المعارف، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.

سیاحت و سفر نهاده‌اند، و جامه سفید اندر سفر بر حال خود نماند و شستن وی دشوار باشد و هر کسی بدان طمع کند. و دیگر آن که کبود پوشیدن شعار اصحاب قنوت و مصیبات است و جامه اندوهگنان، و دنیا دار محنت و ویرانه مصیبت مفازة اندوه و یتیمه فراق زدگان و کدواده بلا، مریدان چون مقصود دل اندر معاملات جز تقصیر ندیدند و اندر دل به جز خرابی نه و اندر روزگار به جز فوت نه، کبود اندر پوشیدند که اَلْقَوْتُ اَشْدَّ مِنَ الْمَوْتِ. یکی بر موت عزیزی کبودی پوشد و یکی بر فوت مقصود. یکی از مدعیان علم، درویشی را گفت این کبود چرا پوشیدی؟ گفت از پیغامبر علیه السلام سه چیز بماند: یکی فقر و دیگر علم و سه دیگر شمشر؛ شمشر سلطانان یاقند و نه در جای آن به کار بستند، و علم علما اختیار کردند و به آموختن تنها بسنده کردند، و فقر فقرا اختیار کردند و این آلت غنا ساختند. و من بر مصیبت این سه گروه، کبود پوشیدم.»^{۵۶}

عزالدین محمود کاشانی، در این باب، چنین می‌نویسد:

«اختیار خرقه ملون، به جهت صلاحیت قبول اوساخ و تفریق خاطر اهل معاملات و مراقبات از اهتمام به محافظت جامه سفید و اشتغال به غسل آن، از جمله مستحسانات مشایخ است. چه، سنت به استحباب جامه سفید وارد است؛ چنان که در خیر است خَيْرٌ ثِيَابُكُمْ الْبَيْضُ. و نزدیک صوفیان، این استحباب مطلقاً فی نفس الامر ثابت است. و اما به نسبت با طایفه‌ای که اوقات ایشان مستغرق طاعت بود و ساعات موزع بر اوراد و ایشان را به نفس خود مباشر غسل و تنظیف جامه سفید باید و اشتغال بدان ایشان را از محافظت اوقات و ملازمت اوراد شاغل گردد، جامه ملون بهتر بود. چه، بی‌شک، فضیلت نوافل از فضیلت خیر اللباس بیشتر بود. و هر گاه که مباشرت فاضل مستلزم ترك افضل بود، ترك آن فضیلت، فضیلت بود.»

«و لون ازرق، اختیار متصوفه است با آن که لون سیاه در قبول اوساخ از ازرق تمام‌تر و ممکن است که سبب آن بود که واضع این رسم را یا دیگری را از جمله مقتدیان طریقت به اتفاق لون ازرق دست داده باشد و دیگران بر سبیل ارادت و تبرک بدو تشبه نموده و خلف از سلف تلقی کرده و رسمی مستمر گشته. و طایفه‌ای از متصوفه، در اسباب اختیار ملون و انواع آن، به تکلف وجوه انگیزته‌اند. از ایشان، بعضی گفته‌اند که متصوفه لباس به رنگی پوشند که مناسب حال ایشان بود، و رنگ سیاه مناسب حال کسی است که در ظلمات صفات نفس منعم و منعمس بود و سراقات آن بر او مشتعل و محیط، و حال اهل ارادت نه چنین است. چه، به برکت و پرتو نور ارادت و طلب حق که در نهاد ایشان است، بعضی از ظلمت وجود مندفع بود. پس جامه سیاه، مناسب حال ایشان نباشد. و چون هنوز از ظلمات صفات نفوس به کلی خلاص نیافته باشند و به صفای مطلق نه پیوسته، جامه سفید

نیز مناسب حال ایشان نبود، بلکه لایق حال ایشان جامهٔ ازرق باشد. چه، زرقت، رنگی است مرکب از اختلاط و امتزاج نور و ظلمت و صفا و کدورت. و صورت این منی در شعلهٔ شمع مشاهدات توان کرد. چه، شعله را دو طرف است، یکی نور محض دوم ظلمت صرف، و بین الطرفين که ملتقای نور و ظلمت است و محل امتزاج هر دو به رنگ زرقت نماید، و جامهٔ سپید، لایق حال مشایخ است که به کلی از کدورات صفات نفس خلاص یافته باشند.»^{۵۷}

پس از بیان مطالب مزبور، صاحب مصباح‌الهدایه می‌نویسد که این وجوه و امثال آن اگر چه قریب است، لکن به تکلف آمیخته است. زیرا اهل طریق، بیرون از سه فریق نیستند: مبتدیان، متوسطان، منتهیان. مبتدی، از خود اختیاری ندارد و خوراک و پوشاک او مربوط و متعلق به نظر شیخ است، و نسبت شیخ به مرید چون طبیب به بیمار است.^{۵۸} پس ممکن است که شیخ در اوقات مختلفه به مرید پوشیدن لباس مختلف را دستور دهد در آنچه به صلاح حالش مقرون باشد. پس اگر ببیند از لباس یا رنگ مخصوصی لذت می‌برد، او را از آن بیرون می‌آورد و لباس دیگری بر او می‌پوشاند. پس اختیار الوان و هیئت لباس مرید، به نظر شیخ تعلق دارد، و نظر شیخ به مصلحت وقت، و چون چنین بود، مخصوص نباشد به سیاه و ازرق و سپید و غیر آن. اما متوسطان، اختیار خود را به حق واگذار کرده‌اند و در رنگ و لباس خاصی اختیار ندارند، و منتهیان آنچه اختیار کنند مختار حق است.

کیفیت دوختن مرقعات

دربارهٔ شرط مرقعات و طرز دوختن پاره‌های آن، هجویری چنین می‌نویسد:

«اما شرط مرقعات، آن است که از برای خفت و فراغت سازد، و چون اصلی بود، هر کجا پاره شود، رقه‌ای بر آن گذارد. و مشایخ را رح و رض اندر این دو قول است. گروهی گویند که دوختن رقه را ترتیب نگاه داشتن شرط نیست، باید که از آن جا که سوزن سر بر آرد برکنشد و اندر آن تکلف نکند، و گروهی دیگر گویند که دوختن رقه را ترتیب و راستی شرط است و نگاه داشتن تقریب و تکلف کردن اندر راستی آن، که این معامله فقر است و صحت معامله دلیل صحت اصل باشد. و من که علی‌بن عثمان‌الجلالی‌ام وَفَّقَنی اللهُ از شیخ المشایخ ابوالقاسم گرگانی رض در طوس پرسیدم که درویش را کمترین چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد، گفت سه چیز باید که کم از آن نشاید: یکی باید که پارهٔ راست پر داند دوخت، و دیگر سخنی راست بداند شنید، و سه-

۵۷. مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۵۸. نیز رله: کشف‌المحجوب، ص ۶۲.

دیگر پایی راست بر زمین تواند زد.»^{۵۹}

انگاه هجویری، این گفتار پیر را برای دیگر درویشان که پنداشته بودند فقر همین است و در پی خوب پاره دوختن و پای بر زمین زدن رفته بودند، تفسیر می‌کند و می‌گوید پاره راست آن است که به فقر دوزند نه به زینت که در این صورت اگر هم ناراست دوزند راست است، و سخن راست شنیدن آن است که به حال بشنود نه به آرزو و خیال، و به جد به کار بندد نه به هزل، و پای راست آن است که به وجد بر زمین نهد نه به لهو و رسم.

وقتی پیر این تفسیر را می‌شنود، هجویری را مصیب می‌داند و او را دعای خیر می‌کند.^{۶۰} صاحب کشف‌المحجوب، از تکلفی که جمعی از صوفیه در دوختن خرقة روا می‌داشته‌اند، چنین دفاع می‌کند:

«اما تکلف اندر دوختن، بدان سبب روا دارند که جاه ایشان اندر میان خلق بزرگ گشت، هر کسی خود را مانند ایشان گردانیده‌اند و مرقعه‌ای اندر پوشیده و افعال ناخوب از ایشان پیدا آمده، و مر ایشان را از صحبت اضداد رنج بود، زینتی ساختند که جز از ایشان آن را کسی ندانست دوخت و مر آن را علامت شناخت یکدیگر می‌گردانیدند و شعاری ساختند تا حدی که درویشی نزدیک بعضی از مشایخ اندر آمد و رقعہ‌ای را که اندر جامه دوخته بود خط آن به پهنا آورده بود، آن شیخ او را مهجور کرد. و معنی این آن بود که اصل صفات رقت طبع و لطف مزاج است و البته کژی اندر طبع نیکو نباشد، و چنان که شعر ناراست اندر طبع خوش نباید، فعل ناراست هم طبع نپذیرد.»^{۶۱}

با این همه، هجویری، بی تکلفی را در هر حال بیشتر موافق اهل طریق می‌شمارد. اما درباره وزن خرقة‌ها نیز مطالبی نقل شده. از آن جمله، درباره آغاز کار، شیخ ابوسعید چنین می‌نویسد:

«به میهنه آمد و در آن صومعه که نشست او بود بنشست و قاعده زهد برزیدن گرفت و وسواسی عظیم پدید آمد؛ چنان که در و دیوار می‌شستی و در وضو چندین آفتابه آب بریختی و به هر نمازی غسلی کردی و هرگز بر هیچ در و دیوار تکیه نکردی و پهلوی بر هیچ فرایش تنه‌ادی و در این مدت پیراهنی تنها داشتی به هر وقتی که بدریدی پاره‌ای بر وی دوختی تا چنان شد که آن پیراهن بیست من گشته بود.»^{۶۲}

هجویری، در این باب، چنین گوید:

۵۹. کشف‌المحجوب، ص ۵۵.

۶۰. رلك: کشف‌المحجوب، ص ۵۶ - ۵۷.

۶۱. همان، ص ۵۷ - ۵۸.

۶۲. اسرار التوحید، ص ۲۸؛ تذکره‌الاولیاء، ص ۲۵۵.

«شنیدم که به مرو ورود پیری بود از متأخران ارباب معانی قوی حال و نیکو سیرت و از بس رقعهای بی تکلف که بر سجاده و کلاه وی بود، کژدم اندر آن بچه کردی، و شیخ من رض پنجاه و شش سال يك جامعه داشت که یارهای بی تکلف بر آن می گذاشتی.

«شیخ محمد بن خلیف رض بیست سال پلاسی درشت پوشیده و هر سال چهار چله بداشتی و اندر هر چهل روز تصنیفی بکردی از غوامض علوم حقایق.»^{۶۳}

ابو نصر سراج نقل می کند که:

«مات ابن الکزینی و کان استاذ العنبدی رحمه الله و علیه مرقمته فكان فرزد کمه و نخازیره عند جعفر الخلیبی فیه ثلثه عشر رطلاً کما بلفظی.»^{۶۴}

ابن جوزی، چنان که شیوه اوست، این عمل صوفیه را به باد انتقاد می گیرد:

«و فی الصوفیة من یرقع المرقمة حتی تصیر کثیفة خارجة عن الحد. أخبرنا ابو منصور القزاز قال أخبرنا احمد بن علی بن ثابت (الی ان قال) ابو الحسن صاحب ابن الکزینی قال أوصی لی ابن الکزینی بمرقمة فوزنت فردة کم من اکماها فاذا فیه اخذة عشر رطلاً. قال جعفر و کانت المرقعات تستعمل فی ذلك الوقت الکیل (و فی نسخة الکیل).»^{۶۵}

ابن الحصین، به چند واسطه، از جابر نقل می کند که او گفت:

«أنا رسول الله صلی الله علیه و سلم زائراً فی منزل. فرأی رجلاً شعثاً فقال: أما کان یجد هذا ما یسکن به رأسه، و رأی رجلاً علیو ثیاب و سبحة فقال: أما کان یجد هذا ما یغسل به ثیابه.»^{۶۶}

آنچه از آثار گذشتگان بر می آید، این است که کوتاهی خرقه‌ها، از نظر سهولت استعمال در سفر و حضر مطلوب بوده است؛ چنان که ابونصر سراج از قول ابوسلیمان دُرانی، در اللمع چنین نقل می کند:

«بلفظی عنه أنه کان یقول فی قصر الثوب ثلاث خصال. محمودة استعمال السنه و النظافة و زیادة خرقيه.»^{۶۷}

و ابن جوزی که بر هر عمل صوفیان خرده می گیرد، در این باره می نویسد:

«و فی الصوفیة من یبالغ فی تقصیر ثوبه و ذلك شهرة ایضاً. أخبرنا ابن الحصینی نا ابن الذهب ثنا

۶۳. کشف المحجوب، ص ۵۶ - ۵۷.

۶۴. اللمع فی التصوف، ص ۱۸۸.

۶۵. تلیس ابلیس، ص ۱۹۱.

۶۶. همان، ص ۲۰۰.

۶۷. اللمع فی التصوف، ص ۱۸۷.

احمد بن جعفر ثنا عبدالله بن احمد ثنا ابی ثنا محمد بن ابی عدی عن شعبه عن العلاء عن ابيه أنه سمع أبا بصير: سئل عن الأزار فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إزار المسلم إلى أنصاف الساقين لا جناح أو لا خرّج غنّيه ما بيته و بين الكعّتين. ما كان أسفل من ذلك فهو في النار.^{۶۸}

و بعد، برای این که نشان دهد صوفیان سنت را رعایت نمی‌کنند و در پی شهرتند، پس از ذکر چند واسطه، چنین می‌نویسد:

«... قَالَ كَتَبَ إِلَيَّ عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ قَالَ كَانَ فِي قَمِيصٍ أَتُوبُ بَعْضُ التَّذِيلِ فَقِيلَ لَهُ. فَقَالَ الشُّهْرَةُ الْيَوْمَ فِي التَّشْمِيرِ.»^{۶۹}

همین محنت را جای دیگر هم آورده؛ بدین صورت:

«قَالَ مَعْمَرٌ عَاقَبْتُ الْخَيْرَ عَلَى ظُلْمٍ. قَمِيصِهِ فَقَالَ إِنَّ الشُّهْرَةَ فِيمَا مَضَى كَانَتْ فِي طَوِيلِهِ وَ هِيَ الْيَوْمَ فِي تَشْمِيرِهِ.»^{۷۰}

از این بیان این جوزی و شواهدی که ذکر می‌کند، تعصب و مغالطه آشکار است. زیرا حدیث مقول از حضرت رسول اکرم به فرض که راجع به جامه هم باشد، درازی آن منع شده است نه کوتاهی. به علاوه، در غالب تفاسیر، آیه و ثیابک فطهر را که در سوره مدثر و خطاب به حضرت رسول است به ثیابک فقصر تفسیر کرده‌اند. از جمله، تفسیر سبر می‌نویسد:

«(و ثیابک فطهر) فقصر فأنه أبقى و أتقى و أتقى، كما عن علي عليه السلام أو من التجاسة أو نفسك فترة عن الأخلاق الذميمة.»^{۷۱}

با این وصف، آیه‌ای با این شهرت را ندیده انگاشتن و نتیجه معکوس گرفتن، تنها نتیجه تعصب یا ارادت بسیاری است که این جوزی به احمد حنبل پیشوای خود داشته است، و این از روایت دیگری که نقل کرده پیداست:

«و قد روى إسحاق بن إبراهيم بن هانئ قال دخلت يوماً على أبي عبدالله أحمد بن حنبل و علي قميص أسفل من الركبة و فوق الساق. فقال أي شيء هذا، و أنكروه و قال هذا بالمرّة لا يتغي.»^{۷۲}

۶۸. تلبیس ابلیس، ص ۵-۲.

۶۹. همان، ص ۲۰۵.

۷۰. همان، ص ۱۹۴.

۷۱. عبدالله سبر، تفسیر قرآن. ص ۱۱۶۸.

۷۲. تلبیس ابلیس، ص ۲۰۵.

در این جا، ذکر این موضوع بی‌مناسبت نیست که صوفی عاشق در بند دنیا نیست، چه رسد به کوتاهی یا بلندی قبا، و پیشوایان این قوم، مریدان ساده خویش را بر احمد بن حنبل ترجیح می‌نهادند؛ چنان که استاد ابوالقاسم قشیری، در بیان مناقب صوفیه، چنین می‌نویسد:

«وَلَمْ يَكُنْ غَضْرُ مِنْ الْأَعْصَارِ فِي مُدَّةِ الْإِسْلَامِ إِلَّا وَفِيهِ شَيْخٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ اسْتَسْلَمُوا نَذْلِكَ الشَّيْخِ وَتَوَاضَعُوا لَهُ وَتَبَرَّكُوا بِهِ وَلَوْلَا مَزِيَّةٌ وَخُصُوصِيَّةٌ لَهُمْ وَالْأَكْبَرُ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ هَذَا.

«احمد بن حنبل کن عند الشافعی رضی الله عنهما فجاء شیبان الزاعی فقال أحمذ أريد يا أبا عبدالله أن أتبه هذا على نقصان علمي ليشغل بتحصيل بعض العلوم فقال الشافعی لا تغفل قلم يفتح فقال لشیبان ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة لا يدرى أي صلاة نسيها ما الواجب عليه يا شیبان؟ فقال شیبان يا أحمذ هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا تغفل عن مولاه بعد. ففشي على أحمذ، فلما أفاق قال له الشافعی رجمه الله ألم أقل لك لا تحرك هذا. و شیبان الزاعی كان أميًا منهم، فإذا كان الأمي منهم هكذا فما الظن بالغيرهم.»^{۷۳}

خرقه دري (ضرب خرقه، جرح خرقه، تمزيق خرقه)

سرو بالای من آنکه که در آید به سماع چه محل جامه جان را که قبا تون کرد^{۷۴}

جامه دري، در اعراب جاهلی، سابقه دارد. آنان عقیده داشتند که اگر زن و مردی که یکدیگر را دوست می‌دارند برقع و جامه خود را بدرند، دوستیشان دوام می‌یابد، و گرنه زایل می‌شود.^{۷۵} درباره خرقه دري، هجویری چنین می‌نویسد:

«اما چون این مرقه پوشید، اگر اندر غلبه حال و قهر سلطان وقت ببرد، مسلم و معنور است. و چون به اختیار و تمیز درد، اندر شرط این طریقت بیش وی را مسلم نیست مرقه داشتن... و حقیقت اندر تخریق ثياب، آن است که ایشان را از مقامی به مقامی دیگر نقل افتد، اندر حال از این جامه بیرون آیند مرشک و جان مقام را، و جامه‌های دیگر لباس يك مقام بود، و مرقه لباس جامع مر کل مقامات طریقت و فقر و صفوت را، و بیرون آمدن از این جامه و تبرا کردن تبرا بود از

۷۳. رساله قشیری، ص ۱۸۱.

۷۴. دیوان حافظ، ص ۹۳.

۷۵. بلوغ الارب فی سرفه احوال العرب، ج ۲، ص ۳۲۲ - ۳۲۳.

همه. ۷۶

هم او در بابی جداگانه، راجع به خرقه‌داری، چنین آورده است:

«بدان که خرقه کردن جامه، اندر میان این طایفه معتاد است، و اندر مجمعه‌های بزرگ که مشایخ بزرگ رض حاضر بوده‌اند این کرده‌اند، و من از علما دیدم گروهی که بدان منکر بودند و گفتند که روا نباشد جامه‌درست پاره کردن و آن فساد بود و این محال است فسادى که مراد از آن صلاح باشد سهل بود، و همه کسان نیز جامه درست بپزند و بدوزند چنان که معهود است، و هیچ فرقی نباشد میان آن که جامه به صد پاره کنند و برهم دوزند و میان آن که به پنج پاره کنند، و اندر هر پاره‌ای از آن خرقه راحت دل مؤمنی است و قضای حاجتی که از آن وی بر مرقعه دوزند. و هر چند که جامه خرقه کردن را اندر طریقت هیچ اصلی نیست و البته اندر سماع در حالت صحت نشاید کرد که آن جز به اسراف نباشد، اما اگر مستمع را غلبه‌ای پدیدار آید چنان که خطاب از وی بر خیزد و بی‌خبر گردد، معذور باشد، یا چون یکی را چنان افتد اگر جماعتی بر موافقت وی خرقه کنند و آن اندر حال سماع بود به حکم غلبه، و آن دو گونه است: یکی آن که جماعت و اصحاب به حکم پیری و مقتدایی جامه وی را خرقه کنند و یا اندر حال استغفار از جرمی، و دیگر اندر حال سکر از وجدی، و مشکل‌ترین این جمله، خرقه سماعی باشند، و آن بر دو گونه باشد: یکی مجروح و دیگر درست. و جامه مجروح را شرط دو چیز بود، یا بدوزند و باز دهند این جماعت یا به درویشی دیگر و یا مر تبرک را پاره پاره کنند، اما چون درست باشد، بنگریم تا مراد آن درویش مستمع که جامه بیفکند چه بوده است. اگر مراد قوال بوده است وی را باشد و اگر مراد جماعت ایشان را و اگر بی‌مراد افتاد به حکم پیر باشد تا چه فرمان دهد. پس اگر درویش را در آن مرادی بوده باشد به هر نوع که بود از راه موافقت جماعت شرط نباشد. از آنچه به هر حال که باشد یا به مرادی یا به اضطراری دیگران را اندر او هیچ موافقت نیست. فاما اگر مراد درویش جماعت بود یا بی‌مراد درویش جدا شده است، موافقت اصحاب با یکدیگر شرط باشد، بی‌موافقت جمله نیاید، و چون جماعت موافقتی کردند بر چیزی، پیر را نشاید که به قوال دهد جامه درویشان، اما روا بود اگر محبی از آن ایشان چیزی فدا کند و جامه به درویشان باز دهد و همه خرقه کنند و قسمت کنند. و اگر جامه اندر حال غلبه افتاده بود، مشایخ اندر این مختلفند، بیشتر می‌گویند قوال را باشد بر موافقت قول پیغمبر عم من قتل قتیلأ فله سنیه، جامه مقتول قاتل را بود، و اگر به قوال ندهند، از شرط طریقت بیرون آیند. ۷۷ و گروهی

۷۶. کشف‌المحجوب، ص ۶۳.

۷۷. به مضرِبان صبحی دهیم جامه چاک بدین نوید که باد سحرگهی آورد

(دیوان حافظ، ص ۱۰۰)

گویند فرمان پیر را باشد و اختیار این است؛ چنان که آن جا به مذهب بعضی از فقها جز به اذن امام، جامه مقول قائل را ندهند، این جا جز به فرمان پیر، جامه به قوال ندهند، و اگر پیر خواهد که به قوال ندهد، بر وی جرح نباشد.^{۷۸}

از این شرح، چنین بر می‌آید که گویا خرقه‌ای که در سماع دریده شود، نزد صوفیان، عزیزتر از دیگر خرقه‌هاست و پاره‌های آن گرمی‌تر می‌باشد، و شرح ذیل مؤید این معنی است:

«اندر حکایت عراقیان یافتیم که دو درویش بودند: یکی صاحب مشاهدت و دیگری صاحب مجاهدت. آن یکی در عمر خود نوشیدی مگر آن پاره‌ها که اندر سماع درویشان خرقه شدی، و این که صاحب مجاهدت بود نوشیدی مگر آن پاره‌ها که در حال استغفار که جرمی کرده شده بودی خرقه شدی تا زینت ظاهرشان موافق سیرت باطن بودی، و این بیش داشتن حال باشد.»^{۷۹}

استاد ابوالقاسم قشیری، پاره کردن خرقه را بهره دست از سماع می‌داند و چنین می‌نویسد:

«قَوْلَ السَّمَاعِ فِيهِ نَصِيبٌ بِكُلِّ عَضُوٍّ فَمَا يَمَّعُ إِلَى الْعَيْنِ تَبْكِي وَ مَا يَمَّعُ إِلَى اللِّسَانِ يَصِيخُ وَ مَا يَمَّعُ عَلَى الْيَدِ تَمْرُقُ الثِّيَابِ وَ تَلَطُّمٌ وَ مَا يَمَّعُ إِلَى الرَّجْلِ تَرْقُصٌ.»^{۸۰}

قشیری، درباره خرقه‌داری، به تفصیل چیزی ذکر نکرده، ولی درباره طرح خرقه، ضمن آداب مرید در سماع، چنین آورده است:

«وَأَمَّا طَرْحُ الْخِرْقَةِ فَحَقُّ الْمُرِيدِ أَنْ لَا يَرْجِعَ فِي شَيْءٍ خَرَجَ مِنْهُ الْبَيْتَةُ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُشِيرَ إِلَيْهِ شَيْخٌ بِالرُّجُوعِ فِيهِ فَيَأْخُذَهُ عَلَى نَيْتِ الْعَارِيَةِ بَقَلْبِهِ ثُمَّ يَخْرُجُ عَنْهُ بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَوْجِبَ قَلْبَ ذَلِكَ الشَّيْخِ وَ إِذَا وَقَعَ بَيْنَ قَوْمٍ عَادَتُهُمْ طَرْحُ الْخِرْقِ وَ عَلِمَ أَنَّهُمْ يَرْجِعُونَ فِيهَا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِمْ شَيْخٌ تَجِبُ جَسْمَتُهُ وَ حُرْمَتُهُ وَ كَانَ طَرِيقُ هَذَا الْمُرِيدِ أَنْ لَا يَمُودَ فِي الْخِرْقَةِ، فَلَا أَحْسَنُ أَنْ يُسَاعِدَهُمْ فِي الطَّرْحِ ثُمَّ يُؤَيِّرُ بِهِ الْقَوَالَ إِذَا رَجَعُوا هُمْ فِيهَا وَ لَوْ لَمْ يَطْرَحْ فَإِنَّهُ يَجُوزُ إِذَا عَلِمَ مِنْ عَادَةِ الْقَوْمِ أَنَّهُمْ يَسُوذُونَ فِيمَا طَرَحُوا فَإِنَّ الْقَبِيحَ إِنَّمَا هُوَ سُنَّتُهُمْ فِي الْمُؤَدِّ إِلَى الْخِرْقِ لَا فِي مُخَالَفَتِهِ لَهُمْ، عَلَى أَنْ الْأُولَى الطَّرْحُ عَلَى الْمَوَاقِفَةِ ثُمَّ تَرَكَ الرُّجُوعَ فِيهِ.»^{۸۱}

صاحب مصباح‌الهدایه، در این باره، می‌نویسد:

«و هم چنان که حرکت در سماع و زعقه به اختیار روا نیست، جامه بر خود پاره کردن به اختیار نه از سر غنیه حال و سلب تماسک و تعالک به طریق اولی روا نباشد. چه، در این صورت، هم دعوی

۷۸. کشف‌المحجوب، ص ۵۴۲ - ۵۴۴.

۷۹. همان، ص ۵۶ - ۵۷.

۸۰. رساله قشیری، ص ۱۷۲.

۸۱. همان، ص ۲۰۲.

حال است بی معنی حال و هم اتلاف مال.»^{۸۳}

انگاه درباره خرقه صحیحه و ممزقه شرحی می‌نویسد که ملخص آن چنین است: و خرقه که از صاحب سماع به قول رود، دو نوع بود: صحیحه و ممزقه.

درباره خرقه صحیحه می‌نویسد که اگر مراد واجد در القای طرح خرقه، نوال باشد، مخصوص اوست، و گرنه به حکم پیری است که در مجلس حضور داشته باشد. و اگر شیخی حاضر نباشد و حاضر مجلس سماع اخوان باشند، باز خرقه سهم قوال است. زیرا محرك و باعث وجد که سبب القای خرقه شده قول او بوده و بنا به حکم مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ بعضی گفته‌اند خرقه از آن جمع است. چه، وجد تنها از قوال ناشی نشده، بلکه برکت جمع در ایجاد آن مؤثر بوده است، و قیاس بر وقعه بتر می‌کنند که وقتی جوانان مبارز خواستند تمامی غنیمت را بردارند، پیران اعتراض کردند و خود را شریک می‌شمردند، و حضرت رسول به حکم آیه یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ^{۸۴} که در آن مورد نازل گردید، غنیمت را میان آنان بالسویه تقسیم فرمود. انگاه می‌نویسد:

«اگر کسی از جمله مجبان، فدایی در میان آرد و حاضران بدان راضی باشند، روا بود که هر کس با سرخرقه خود رود و آن فدا به قوال دهند، و اگر کسی را در القای خرقه نیتی باشد و نخواهد که دیگر باره با سر خرقه رود، خرقه او را به قوال دهند.

» و اما حکم خرقه ممزقه که صاحب وجد آن را از سر غلبه و سلب اختیار بر خود خرق کند، آن است که بر حاضران مجلس سماع جنساً او غیر جنس قسمت کنند و هر يك را نصیبی بدهند لَأَنَّ الْغَنِيمَةَ لِمَنْ شَهِدَ الْوُقُوعَ. و شرط در مساهمت غیر جنس آن است که در حق این طایفه حسن الظنّی دارد و تبرک خرقه ایشان را معتقد بود. و اگر کسی در حال قسمت حاضر شود و وقت سماع حاضر نبوده باشد، او را نیز نصیبی بدهند. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ.^{۸۵} و اگر خرقه‌ها که انداخته باشند بعضی صحیحه بود و بعضی ممزقه، اگر شیخ حاضر باشد و مصلحت ببیند، روا بود که خرقه صحیحه را به تبعیت ممزقه تمزیق کند و بر حاضران منقسم گرداند و هیچ کس را بر او اعتراض نرسد. حکایت است که وقتی میان فقها و صوفیان در دعوتی به نیسابور اتفاق اجتماع افتاد، و شیخ فقها ابو محمد جوینی^{۸۵} بود و شیخ

۸۳. مصباح‌الهدایه، ص ۱۹۸.

۸۴. ۱/۸.

۸۵. ۸/۴.

۸۵. شیخ ابو محمد عبدالله بن یوسف بن محمد بن حیویه جوینی ملقب به رکن الاسلام، پدر امام الحرمین

صوفیان ابوالقاسم قشیری. صوفی در سماع، از غلبه وجد، القای خرقه کرد. و چون صوفیان از سماع فارغ شدند، آن خرقه را تقسیم کردند. ابو محمد جوینی، روی به بعضی فقها کرد و اهسته گفت: هذا سَرْفٌ وِإِضَاعَةٌ لِلْمَالِ. ابوالقاسم قشیری این بشنید و هیچ نگفت تا قسمت تمام شد. نگاه خادم را بخواند و گفت بنگر تا در این جمع سجاده ملّوح که دارد و آن را حاضر کن. چون حاضر کردند، یکی را از اهل خیرت و بصارت بخواند و گفت این سجاده را در مزاد به چند بخرند؟ گفت به دیناری. گفت اگر يك پاره بودی، چند ارزیدی؟ گفت نیم دینار. نگاه روی به محمد جوینی^{۸۶} کرد و گفت: هَذَا لَا يُسْمَى إِضَاعَةً الْمَالِ.»^{۸۷}

صاحب مصباح الهدایه، درباره اصل خرقه دری، چنین می‌نویسد:

«و اصل در تمزیق خرقه و قسمت آن بر حاضران، حدیث است مسند از انس مالک که گفت: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ نَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرَائِيلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فُقَرَاءَ أُمَّيْكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ قَبْلَ الْأَغْنِيَاءِ بِصَنْفِ يَوْمٍ، وَ هُوَ خُمْسُ مِائَةِ عَامٍ، فَفَرِحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ قَالَ أَيْكُمْ مَنِ يُشْبِدُنَا، فَقَالَ بَدْوِي نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ هَاتِ، فَانْتَشَدَ الْبَدْوِيُّ:

قَدْ أُسْتَتَ حَيْثُ الْهَوَى كَيْدِي فَلَا طَيْبَةَ لَهَا وَلَا رَاقِي
إِلَّا الْحَبِيبَ الَّذِي شُئِقْتُ بِهِ فَعِنْدَهُ رُقِيَّتِي وَ تِرْيَاقِي

فَتَوَاجَدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ تَوَاجَدَ الْأَصْحَابُ مَعَهُ حَتَّى سَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنِ مَنَكِبَيْهِ فَنَمَا فَرَعُوا أَوْيَ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَى مَكَانِهِ قَالَ معاويةُ ابْنِ سفيانٍ مَا أَحْسَنَ لَيْكُمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ مَهْ يَا معاويةُ لَيْسَ بِكَرِيمٍ مَنِ لَمْ يَهْتَزْ عِنْدَ سَمَاعِ ذِكْرِ الْحَبِيبِ، ثُمَّ قَسَمَ رِداءَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ مَنْ حَاضَرَهُمْ بِأَرْبَعِ مِائَةِ قِطْعَةٍ.

«و در صحت این حدیث، اصحاب حدیث خلاف کرده‌اند. اگر صحت آن محقق شود، متصوفه را در توجیه صحت سماع الحان و حرکت تمزیق ثياب و قسمت آن بر حاضران، بهترین متمسکی بود.»^{۸۸}

ابوالمعالی جوینی (۴۱۹ - ۴۷۸)، از فقها و علمای بزرگ شافعیه در نیشابور بود، و در فقه و اصول و تفسیر و حدیث و ادب، استاد مسلم عصر خویش شمره می‌شد. از تالیفاتش، کتاب تذکره است در فقه. وفاتش در نیشابور به سال ۴۳۸ هجری واقع شده. ترجمه حاشی در این خلکان، ج ۱: و طبقات الشافعیه سبکی، ج ۳، به تفصیل نوشته شده است.

۸۶. مراد، ابو محمد است.

۸۷. مصباح الهدایه، ص ۲۰۱.

۸۸. همان، ص ۱۹۸ - ۲۰۲.

ابوالمعالی، صاحب قابوسنامه، در باب چهل و چهارم، ضمن بحث در صفت اهل تصوف می‌نویسد:

«پنهان از قوم خرقه ندرد، و اگر خرقه بنهند موافقت کند، و اگر بردارند همچنین، و تا بتواند خرقه کسی یاره نکند.

» و در وقتی که سماع کنند یا خرقه پاره کنند یا سر آشکار کنند، با پیر محاذًا نکند. و چون جامه بر تن پاره شود، در حال بیرون کند و پیش پیر بنهد.^{۸۹} و بعد، درباره شرط محب چنین آورده است: «اما شرط محب، آن است که خرقه ایشان را آنچه نصیب او بود حرمت دارد و نبوشد، بر سر نهد و بر زمین نهد و به کاری دون به کار نبرد.

» و اگر ببیند که صوفیان خرقه بنهند، وی نیز بنهد. و اگر چنان که آن خرقه از سر عشرت نهاده باشند به دعوتی یا به طعنی بازخرد و بردارد و يك يك را بپوسد و به خداوند باز دهد، و اگر آن خرقه از تقار افتاده باشد، البته بدان مشغول نشود و به پیر باز گذارد.^{۹۰} در اسرارالتوحید، به نقل از خواجه امام ابوعلی فارمدی، حکایتی آورده است که در ضمن او می‌گوید:

«شیخ را به دعوتی می‌بردند. چون بز آن در سرای رسیدند، شیخ دررفت و جمع دررفتند. و من نیز دررفتم در گوشه‌ای بنشستم؛ چنان که شیخ مرا نمی‌دید. چون به سماع مشغول شدند، شیخ را وقت خوش شد و وجدی بر وی ظاهر شد و جامه مجروح کرد. چون از سماع فارغ شدند، شیخ جامه بر کشید و یاره کردند. شیخ يك آستین با تیریز به هم جدا کرد و آواز داد که یا بوعلی طوسی کجایی. آواز ندادم. گفتم شیخ مرا نمی‌داند و نمی‌بیند و مگر از مریدان شیخ کسی را بوعلی طوسی نام است. شیخ، دیگر بار آواز داد. هم جواب ندادم. جمع گفتند مگر شیخ تو را می‌گوید. برخاستم و پیش شیخ رفتم. آستین و تیریز به من داد و گفت تو ما را همچو این آستین و تیریزی، جامه بستم و بوسیدم و پیوسته به خدمت شیخ می‌آمدم و روشناییها می‌دیدم.»^{۹۱}

«و سئیل ابراهیم المارستانی عن الخرقه عند السماع فقال بلغنی ان موسی علیه السلام قص فی بنی اسرائیل فمزقوا واحدا منهم قمیصه فأوحى الله تعالى إليه قل له مزق لی قلبك ولا تمزق

۸۹. این جملات، در صفحه ۳۰۸ و ۳۰۹ به طور پراکنده ذکر و این جا گردآوری شده است.

۹۰. منتخب قابوسنامه، ص ۳۱۱.

۹۱. اسرارالتوحید، ص ۱۲۹.

ثِيَابِكَ.»^{۹۲}

در اسرار التوحید، دربارهٔ طرح خرقه، چنین آمده است:

«از دست بشدم، چون به هوش آمدم شیخ گفت: چون در دیده به جای خواب آب است تو را، چرا خفتی تا از مقصود باز ماندی؟ و بیت جمله بگفت،^{۹۳} خلق به يك بار به فریاد آمدند و من بی هوش و از دست رفته، شیخ، مرا گفت تو را این قدر بس باشد. حالتها رفت و خرقهها انداختند. پدرم خرقهها را به دعوتی باز خرید.»^{۹۴}

و هم او آورده است:

«اصحاب در فروش آمدند و حالتها پدید آمد و هژده کس احرام گرفتند و لبیک زدند و خرقهها در

میان آمد.»^{۹۵}

شیخ الاسلام عمر سهروردی، دربارهٔ خرق خرقه، حدیثی از حضرت علی علیه السلام می آورد

بدین شرح:

«رَوَى عَنْ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال أهدى لي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حلة حرير فأرسل بها إلي فخرجتُ فيها فقال لي ما كنت لأكوزه إنفسي شيئاً و أراضه لك فشققتها بين النساء خُمراً و في رواية أتيتهُ فقلتُ ما أصنعُ بها: ألبسها قال لا ولكن اجعلها خُمراً بين القواطم. أراد فاطمة بنت أسد و فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) و فاطمة بنت حمزة، و في هذه الرواية أن الهديئة كانت حلة مكفوفة بحرير و هذا وجه في الشيء لتمزيق الثوب و جعله خرقاً.»^{۹۶}

استاد فقیه فروزانفر، در شرح عبارتی از معارف بهاءاول (ج ۴، ص ۱۱) که آمده است «خرقه وجود خود را می خواهم تا ضرب کنم»^{۹۷} در معنی «ضرب خرقه» نوشته اند: ... چون صوفیان به سماع می نشستند و وجد غلبه می یافت، به رقم بر می خاستند، و گاه در غلبات احوال، خرقه را می شکافتند و به قوال می افکندند و یا در مجلس طرح می کردند و این عمل را «ضرب کردن خرقه»

۹۲. رسالهٔ قشیریه، ص ۱۷۰.

۹۳. مراد این رباعی است:

در دیده به جای خواب آب است مرا زیرا که به دیدنت شتاب است مرا
گویند بخسب تا به خوابش بینی ای بی خبران جهای خواباست مرا

۹۴. اسرار التوحید، ص ۶۸.

۹۵. همان، ص ۸۲.

۹۶. صوارف المعارف، حاشیهٔ احوال المعلوم، ج ۲، ص ۱۷۰.

۹۷. حواشی و تعلیقات جلد چهارم معارف بهاءاول، ص ۲۱۴.

نامیده‌اند. مولانا فرماید:

ای صوفیان عشق بنزید خرقه‌ها صد جامه ضرب کرد گئی از لذت صبا^{۹۸}
و خرقه ضرب شده را «خرقه مجروح» نیز گفته‌اند، و خاقانی در اشاره بدین رسم گوید:
کرته فستقی بدرد چرخ تا به مرغ نواگر اندازد^{۹۹}
و لغت «ضرب کردن»، در معارف باز هم دیده می‌شود.^{۱۰۰}

در شاهدهی دیگر از دیوان شمس:

زان خرقه خویش ضرب کردیم تا زین به قبای شستریم^{۱۰۱}

قطب‌الدین عبّادی، ضمن بحث در آداب جامه‌پوشیدن صوفیان می‌نویسد:

«و چون جامه ولی یا عزیزی از عزیزان طریقت به فرط وجد و غیبه سماع که مرد در خود
نگنجد، خرقه کند، آن نصیب را به تبرک بر جامه باید دوخت یا بر سجاده تا هر عبادت که با آن کند،
به روزگار او بیوندد.»^{۱۰۲}

پاره‌های اشارات و رموز راجع به خرقه‌پوشی و انتقاداتی که بر آن وارد آورده‌اند

برای خرقه سری و هر یک از اجزای آن را اشاره به حقیقتی دانسته‌اند. هجویری، در این باب
می‌نویسد:

«اما اشارات اندر مرقعه بسیار گفته‌اند. شیخ ابو معمر اصفهانی اندر این کتابی ساخته است، و
عوام متصوف را اندر آن غلوی بسیار است، و مراد از این کتاب ما را نقل این گفته‌ها نیست که
کشف مغلقهاست از مراد این طریقت. و بهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قب (قیه) مرقعه از
صبر باشد، و دو آسین از خوف و رجا، و دو تیریز از قبض و بسط، و کمر از خلاف نفس، و گریبان
از صحت یقین، و فراویز از اخلاص، و از این نیکوتر آن که قب از فنای مؤانست، و دو آستین از
حفظ و عصمت، و دو تیریز از فقر و صفوت، و کمر از اقامت اندر مشاهدت، و گریبان از امن اندر
حضرت، و فراویز از قرار اندر محل وصلت. چون باطن را چنین مرقعه ساختی، طاهر را نیز یکی

۹۸. دیوان شمس تبریزی، به تصحیح فروزانفر، دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۱۲۲.

۹۹. دیوان خاقانی، ص ۱۳۶.

۱۰۰. معارف، صص ۲۴، ۱۳۷، ۳۵۱ و ۴۸۳.

۱۰۱. دیوان شمس، ج ۳، بیت ۱۶۲۳.

۱۰۲. التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۲۴۵.

باید ساخت، و مرا اندر این معنی کتابی است مفرد که نام آن *اسرار الخرق و الملونات* است و نسخهٔ آن مرید را باید.^{۱۰۳}

صاحب *طرائق الحقائق*، در این باره، چنین می‌نویسد:

«مراد به این فقر و خرقه نه معنی ظاهری لغوی است، بلکه عبارت است از اخذ کردن معنی از صاحب مقام به قدر استعداد و اتصاف به صفات و تخلق به اخلاق او، و چنان که تقوی را لباسی است، فقر را هم لباسی است... پس مناط در فقر و خرقه معنی و حقیقت اوست، و صورت بی معنی قالب بی‌روح است.»^{۱۰۴}

انتقاداتی که بر خرقه پوشی شده است، این جزوی، در کتاب *تلبیس ابلیس* که بر رد صوفیه نوشته، دربارهٔ لباس صوفیان و عیب‌جویی بر خرقه‌پوشی آنان، می‌نویسد که صحیح است که رسول اکرم و عمر بن خطاب و اویس قرنی لباس وصله زده می‌پوشیده‌اند، اما قصدشان بی‌اعتنایی به زخارف جهان و کناره‌گیری از دنیا و برگزیدن فقر بوده است، و وقتی به لباس وصله می‌زده‌اند که این کار لازم می‌نماید، و گرنه معنی دیگری برای این کار تصور نمی‌توان کرد. ولی مقصد صوفیان امروز از پوشیدن خرقه‌های رنگ به رنگ، کسب شهرت و تظاهر به فقر و عبادت است، و وصله‌هایی که بر لباس می‌زنند از جنس خوب و با رعایت تناسب رنگ و زیبایی دوخت است، و حال آن که عمر با جامه‌ای که هفده پاره بر او دوخته شده بود و یکی از آنها جرمین بود در برابر کشیشان بیت‌المقدس که می‌خواستند خلیفهٔ مسلمین را ببینند ظاهر شد، و چون او را بدان سان یافتند بیت‌المقدس را بی‌جنگ به او تسلیم کردند:

«فَقَدِمَ عَلَيْهِمْ وَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ مَرْمَعٌ سَبْعَ عَشْرَةَ رُقْعَةً بَيْنَهَا رُقْعَةٌ مِنْ أَدِيمٍ. فَمَا رَأَوْهُ الرُّوحَانِيَّةُ وَ النَّسُوسُ عَلَى هَذِهِ الصُّقَّةِ سَلَمُوا بَيْتَ الْمَقْدِسِ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قِتَالٍ.»^{۱۰۵}

راجع به مرقع پوشی عمر، در جای دیگر، چیزی به نظر این جانب نرسیده، ولی پشمینه پوشی او و دیگر خلفای راشدین، امری طبیعی است. چه، هنوز اسلام رنگ سلطنت به خود نگرفته و مانند دورهٔ امویان و عباسیان تجملات درباری در دستگاه خلافت راه نیافته بود و لباس اهالی قاعدتاً از چیزی بود که در خود جزیرهٔ العرب تهیه می‌شد. راجع به پشمینه پوشی عمر، در تاریخ اسلام هم اشاره‌ای هست که ماخذ او با *تلبیس ابلیس* یکی است بدین شرح:

۱۰۳. *کشف‌المحجوب*، ص ۶۳.

۱۰۴. *طرائق الحقائق*، ص ۱۳۶.

۱۰۵. *تلبیس ابلیس*، ص ۱۸۶ - ۱۸۷.

«اهل بیت المقدس به صلح شهر را تسلیم کردند و خلیفه با لشکرهای خود وارد شهر مقدس شد (سال ۱۵) و مردمی که شکوه و تجمل امپراطور بیزانس را دیده بودند اینک اعرابی می‌دیدند بر شتری سوار و جامه‌ای از پشم شتر بر تن.»^{۱۰۶}

درباره این که رسول اکرم و یاران او مرقمه بر تن می‌کرده‌اند، ابن جوزی می‌نویسد:
 «إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْقَعُ ثَوْبَهُ وَإِنَّهُ قَالَ لِمَا بَشَّرَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لَا تَخْلَعِي ثَوْبًا حَتَّى تَرْقِمِيهِ وَانْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ فِي ثَوْبِهِ رِقَاعٌ وَ إِنْ أُوَيْسُ الْقُرَظِيِّ كَانَ يَلْتَقِطُ الرِّقَاعَ مِنَ الْمَزَامِلِ فَيَتَسَلَّهَا فِي الْفِرَاتِ ثُمَّ يَخِيطُهَا فَيَلْبَسُهَا.»^{۱۰۷}

اما این انتقادات را خود پیشویان صوفیه نیز بر صوفی‌نمایان داشته و کسانی که لباس را اساس کار و وسیلهٔ دکانداری و اشتها قرار داده بوده‌اند صوفی‌نشمرده‌اند. چنان که هجویری، در کتاب خود می‌نویسد:

«اگر اکنون بعضی از اهل زمانه را مراد اندر لیس مرقعات و خرق، جاه و جمال خلق است و یا به دل موافق ظاهر نیستند، روا باشد که اندر لشکر مبارز یکی باشد و در جملهٔ طوایف محقق اندک باشد، اما جمله را نسبت بدیشان کنند هر گاه که به یک چیزشان با ایشان مماثلت بود از احکام لقولیه عم مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.»^{۱۰۸}

هم او، پس از ذکر صوفی‌نمایان، می‌نویسد:

«و اندر این زمانه این گروه بیشترند. پس بر تو بادا که هر چه از آن تو نگرده، تو قصد آن نکنی، که اگر هزار سال تو به قبول طریقت بگویی، چنان نباشد که یک لحظه طریقت تو را قبول کند، که این کار به خرقه نیست به خرقه است. چون کسی با طریقت آشنا بود، ورا قبا چون عبا بود، و چون کسی بیگانه بود، مرقمه وی رقعۀ ادبار بود و منشور سقاوت یوم‌النشور؛ چنان که آن بزرگ را گفتند: لِمَ لَا تَلْبَسُ الْمَرْقَمَةَ، قَالَ مِنَ النِّفَاقِ أَنْ تَلْبَسَ لِبَاسَ الْفِتْيَانِ وَ لَا تَدْخُلَ فِي حَمَلِ أَتْقَالِ الْقُوَّةِ جِذَا مَرْقَمَةَ نَبِوشِي، گفت از نفاق بود که لباس جوانمردان بیوشی و اندر تحت ثقل معاملات جوانمردان درنیایی، یا ترک حمل جوانمردی منافقی باشد. پس اگر این لباس از برای آن است که تا خداوند تو را بشناسد که تو خاص اویی، او بی‌لباس بشناسد، و اگر از بهر آن است که به خلق نمایی که من از اویم، اگر هستی ریا و اگر نیستی نفاق...»

«و مشایخ این قصه مر مریدان را حلیت و زینت به مرقعات بفرمودند و خود نیز بکردند تا اندر

۱۰۶. تاریخ اسلام، ص ۱۲۹.

۱۰۷. تلپس ابلیس، ۱۸۶ - ۱۸۷.

۱۰۸. کشف‌المحجوب، ص ۵۱.

میان خلق علامت شوند و جعله خلق باسبان ایشان کردند، اگر يك قدم بر خلاف نهند همه زبان ملامت در ایشان دراز کنند، و اگر خواهند که اندر آن جامه معصیت کنند از شرم خلق نتوانند کرد.»^{۱۰۹}

ابونصر سراج، نزدیک بدین مضمون، چنین آورده است:

«حکمی عن ابی سلیمان الدارانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُ قَالَ يَلْبَسُ أَخَذَ كُمْ عِبَاةً بَلَقَهُ دِرَاهِمٌ وَ شَهْوَتُهُ فِي قَلْبِهِ خَمْسَةٌ دِرَاهِمٌ فَمَا يَسْتَحِي أَنْ تَجَاوَزَ شَهْوَتَهُ لِبَاسَهُ.»^{۱۱۰}

و همین مطلب را ابن جوزی به چند واسطه از ابوسلیمان چنین نقل می‌کند:

«يَلْبَسُ أَخَذَهُمْ عِبَاةً بِثَلَاثَةِ دِرَاهِمٍ وَ نَصْفِ وَ شَهْوَتُهُ فِي قَلْبِهِ بِخَمْسَةِ دِرَاهِمٍ. أَمَا يَسْتَحِي أَنْ يُجَاوَزَ شَهْوَتَهُ لِبَاسَهُ وَ لَوْ سَتَرَ زَهْدَهُ بِثَوْبَيْنِ أَيْتَصَيْنِ مِنْ أَبْصَارِ النَّاسِ كَانِ أَسْلَمَ لَهُ.»^{۱۱۱}

حجة الاسلام غزالی، در کتاب احیاء العلوم، در جزو انواع مفروران و فریفته شنگان، مستصوفه

(صوفی نمایان) را نیز نام می‌برد و درباره لباس آنان چنین می‌نویسد:

«و فرقة أخرى زانت على هؤلاء الفروز إذ شق عليها الاقتداء بهم في بدأة الثياب والرضى بالنون. فأرادت أن تتظاهر بالتصوف و لم تجد بدا من التزى بزيمهم فتركوا الخريز و الأبريسم و طلبوا المرقعات النفيسة و القوط الرقيقة و السجادات المصبوغة و لبسوا من الثياب ما هو أرفع قيمة من الخريز و الأبريسم. و ظن أخذهم مع ذلك أن التصوف بمجرد لون الثوب و كونه مرقعاً و نسي أنهم إنما لوتوا الثياب لئلا يعول عليهم غسلها كل ساعة لازالة الوسخ. و إنما لبسوا المرقعات إذ كانت ثيابهم مخروقة فكانوا يرقمونها و لا يلبسون الجديد فاما تقطيع القوط الرقيقة قطعة قطعة و خياطة المرقعات منها فبين أين يشبه ما اعتادوه، فهؤلاء أظهر حماقة من كافة المفرورين فسأئهم يتعمون بنفيس الثياب و لذيد الأطعمة و يظليون رغذ العيش. و يأكلون أموال السلاطين و لا يجتنبون المعاصي الظاهرة فضلاً عن الباطنة و هم مع ذلك يظنون بأنفسهم الخير و شر هؤلاء مما يتعدى إلى الخلق إذ يهلك من يلبسهم بهم و من لا يقتدى بهم تمسك عقيدته في أهل التصوف كافة و يظن أن جمعهم كانوا من جنسه فيطول اللسان في الصادقين منهم و كل ذلك من شوم المشبهين و شرهم.»^{۱۱۲}

انگاه این متصوفان را که از حقیقت به مجاز و از باطن به ظاهر گراییده و قانع شده‌اند به پیر زنی

۱۰۹. همان، ص ۵۱ - ۵۲.

۱۱۰. اللمع فی التصوف، ص ۱۸۷.

۱۱۱. تلبس البلیس، ص ۱۹۶.

۱۱۲. احیاء العلوم، تهران، ج ۳، ص ۴۱.

تشبیه می‌کند که به لباس مبارزان درآید و چون آنان رجز خواندن گیرد و روز واقعه بشناسندش و لباس مردان از تنش فرو گیرند، شاید هم سعدی، به خصوص در بیت آخر، به گفته غزالی نظر داشته است؛ آن جا که گوید:

صورت حال عارفان دلچ است این قدر بس که روی در خلق است
در عمل کوش و هرچه خواهی پوشی تاج بر سر نه و علم بر دوش
ترك دنیا و شهوت است و هوس پارسایی نه ترك جامه و بس
در کزاکند مرد باید بود بر مخنت سلاح جنگ چه سود^{۱۱۳}

و عطار در تذکرة الاولیاء هم در این باب گوید:

«نقل است که روزی وقتش خوش شده بود به بازار بر آمد و مرقعی بخرد به دانگی و نیم و کلاهی به نیم دانگ، و در بازار نعره می‌زد که مَنْ یَشْتَرِ صَوْفِیًّا بِدَانِقَیْنِ کیست که صوفی بخرد به دو دانگ.»^{۱۱۴}

ابونصر سراج نیز خرقة پوشی بی‌ریا را توصیه می‌کند و بر بالای صوفی صافی هیچ تشریفی را کوتاه نمی‌داند:

«و آدابُ الفقراءِ فی اللباسِ أَنْ یَکُونُوا مَعَ الوَقْتِ إِذَا وَجَدُوا الصَّوْفَ أَوْ اللَّیْلَ أَوْ المَرْمَعةَ لیسُوا و إِذَا وَجَدُوا غَیْرَ ذَلِكَ لیسُوا و الفقیرُ الصادقُ أَیْسٌ مَا لیسَ یُحْسِنُ عَلَیْهِ وَ یَکُونُ عَلَیْهِ فِی جَمیعِ مَا یَلبَسُ الجلالَةُ و المَهابةُ و لَا یَتَکَلَّفُ و لَا یَخْتَارُ و إِذَا کَانَ عَلَیْهِ فَضْلٌ یُواسِی مَنْ لیسَ مَعَهُ وَ یؤثِّرُ عَلَی نَفْسِهِ إِخْوَانَهُ بِاسْقَاطِ رِویَةِ الاِیثارِ وَ یَکُونُ الخُلُقَانُ أَحَبَّ إِلَیْهِ مِنَ الجَدیدِ وَ یَتَرَمُّ بِالثَّبابِ الکَثیرَةِ الجَیْدَةِ وَ یَضُنُّ بِالخَرِیقَاتِ الخُلُقِ القَلیلَةِ وَ یَتَکَلَّفُ لِلنَّظَافَةِ وَ الطَّهارةِ.»^{۱۱۵}

صاحب کشف‌المحجوب هم خرقة پوشی را شرط اصلی نمی‌داند و با ابو نصر سراج در این باره هم‌فکده است؛ چنان که گوید:

«گروهی اندر هست و نیست لباس تکلف نکرده‌اند، اگر خداوندشان عیبی داده است پوشیده‌اند و اگر قیابی داده است هم پوشیده‌اند و اگر برهنه داشته است هم بیوده‌اند، و من که علی بن عثمان الجلابی‌ام وقتنی الله این طریقه را پسندیده‌ام و اندر اسفار خود همین کرده‌ام.»^{۱۱۶}

شهید اول ابو عبدالله محمد المکی نیز در کتاب وقف خود، خرقة پوشی را شرط صوفی بودن

۱۱۳. کلیات سعدی، به اهتمام فروغی؛ گلستان، باب دوم، ص ۴۳.

۱۱۴. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۳۲، ذکر ابوبکر شبلی.

۱۱۵. اللمع فی التصوف، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۱۱۶. کشف‌المحجوب، ص ۵۸.

نمی‌داند و می‌نویسد:

«و الصَّوْفِيَّةُ الْمُشْتَمِلُونَ بِالْعِبَادَةِ وَالْمُعْرُضُونَ عَنِ الدُّنْيَا وَالْأَقْرَبُ اشْتِرَاطُ الْفَقْرِ وَالصَّدَالَةِ فِيهِمْ لِتَحَقُّقِ الْمَعْنَى الْمُقْتَضَى لِلْفَضِيلَةِ وَأَوْلَى مِنْهُ اشْتِرَاطُ أَنْ لَا يَخْرُجُوا عَنِ الشَّرِيعَةِ الْحَقِّقَةِ وَفِي اشْتِرَاطِ تَرْكِ الْخِرْقَةِ تَرَدُّدٌ وَيُتَحَمَّلُ اسْتِثْنَاءُ التَّوْرِيقِ وَالْخِيَاطَةِ وَ مَا يُمَكِّنُ فِعْلَهُمَا فِي الرِّبَاطِ وَلَا يُشْتَرَطُ سُكْنَى الرِّبَاطِ وَلَا لُبْسُ الْخِرْقَةِ مِنْ شَيْخٍ وَلَا زِيٌّ مَخْصُوصٌ»^{۱۱۷}

قریب بدین مضمون است آنچه سعدی فرماید:

«خرقه درویشان جامه رضاست، هر که در این کسوت تحمل بی‌مرادی نکند مدعی است و خرقه

بر وی حرام.»^{۱۱۸}

هم از سعدی است:

«طریق درویشان ذکر است و شکر، خدمت و طاعت، ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل. هر که بدین صفتها موصوف درویش است اگر چه در قیاست، اما هرزه گردی بی‌نماز هوا - پرست‌هوسباز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شیها به روز آرد در خواب غفلت و بخورد هر چه در میان آید و بگوید آنچه بر زبان آید، رند است و گرچه در عباس است.»^{۱۱۹}

شیخ عطار چنین آورده:

«نقل است که جنید جامعه به رسم علما پوشیدی، اصحاب گفتند ای پیر طریقت، چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع درپوشی، گفت اگر بدانمی که به مرقع کاری بر آمدی از آهن و آتش لباس سازی و در پوشی، و لکن به هر ساعت در باطن ما ندا می‌کنند که لیس الاعتبار بالخِرْقَةِ إِنَّمَا الْإِعْتِبَارُ بِالْخِرْقَةِ.»^{۱۲۰}

عبدالرحمن بن خلدون مغربی، در مبحث تصوف، پس از بیان مقام قطب و ابناال نزد صوفیه،

چنین می‌نویسد:

«حَتَّىٰ أَنَّهُمْ لَمَّا أَشَدُّوا لِبَاسِ خِرْقَةِ الصُّوفِ لِيَجْعَلُوهُ أَصْلًا لِطَرِيقَتِهِمْ وَ تَخْلِيهِمْ رَفَعُوهُ إِلَىٰ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.»^{۱۲۱} و بعد این قول را نمی‌پذیرد و می‌نویسد که علی به لباس یا صفت خاص در بین صحابه اختصاص نداشت.

۱۱۷. نقل از: طرائق الحقائق، ص ۵۶.

۱۱۸. کلیات سعدی: گلستان، باب دوم، ص ۵۹.

۱۱۹. همان، ص ۶۲.

۱۲۰. تذکرة الاولیاء، ص ۴۳.

۱۲۱. مقدمه ابن خلدون، چاپ مصر، ص ۲۳۲.

حافظ، ضمن غزلیات خود، صفاتی به خرقه داده که شایسته کمال دقت و عنایت است و ذیلاً شماره آن غزلیها^{۱۲۳} به دست داده می‌شود:

خرقه آلوده:	۲ مورد	غزلیهای شماره ۵۰۴
خرقه آزرَق:	۱ مورد	غزل شماره ۲۸۵
خرقه پرهیز:	۱ مورد	غزل شماره ۲۶۶
خرقه پشمین:	۲ مورد	غزلیهای شماره ۱۵۳، ۱
خرقه پشمینه:	۳ مورد	غزلیهای شماره ۴۴۷، ۴۰۷، ۳۶۶
خرقه تقوی:	۱ مورد	غزل شماره ۳۳۱
خرقه زهد:	۲ مورد	غزلیهای شماره ۴۱۱، ۱۷
خرقه سالوس:	۳ مورد	غزلیهای شماره ۲، ۲۱، ۳۷۵
خرقه می‌الود:	۲ مورد	غزلیهای شماره ۵، ۴

در دو مورد دیگر نیز حافظ از خرقه به جامه زرق (غزل ۶۶) و پشمینه آلوده (غزل ۳۷۳) تعبیر کرده است.^{۱۲۳}

خرقه‌پوشی من از غایت دینداری نیست پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم^{۱۲۴}

۱۲۲- شماره غزلیها بر اساس نسخه مصحح محمد قزوینی و قاسم غنی است.

۱۲۳- «دلق» جداگانه شرح داده شده است.

۱۲۴- دیوان حافظ، ص ۲۳۴.

دلق، جامهٔ پشمینهٔ صوفیان

دلق، به معنی جامهٔ خشن پوستین یا پشمین صوفیان است. این کلمه، با آن که در آثار صوفیه بسیار به کار رفته است، در لغت، ریشهٔ درستی ندارد. بعضی آن را مأخوذ از دلق (بر وزن شفق) می‌دانند که معرب «دله» فارسی و به معنی قاقم است، به این تقریب که از پوست لطیف و زیبای آن جامه می‌دوخته‌اند یا به آن مناسبت که از جامهٔ پشمینه درویشان نیز یشمها آویخته است.^۲

در ترجمهٔ فرهنگ البسهٔ مسلمانان از دُزی، ذیل کلمهٔ «دلق» (با کسر اول) چنین آمده است:

«سیلستر دو ساسی (منتخبات عربی، جلد دوم، ص ۳۶۹) و آقای فرایتاغ، تلفظ این کلمه را ذلق ضبط کرده‌اند. آقای لین (مصریان جدید، جلد اول، ص ۳۶۴) گوید که ذلق نیز نوشته می‌شود، ولی عموماً ذلق تلفظ می‌شود و به نظر وی بهتر است که ذلق تلفظ شود...»

«این همان کلمهٔ فارسی ذلق است و از وزن يك شعر در منتخبات عربی (جلد دوم، صفحهٔ ۴۵، خط چهارم از متن عربی) به طور قطع ثابت می‌شود که در قسدیم آن را دلق یا دو هجا تلفظ می‌کرده‌اند نه با سه هجا...»

«ذلق لباس فقیران، درویشان و داعیه داران مقام ولایت است به قول سیوطی (به نقل منتخبات عربی، جلد دوم، صفحهٔ ۳۶۷) قضات و علما دلقى فراخ و جلو بسته می‌پوشیدند که مدخل آن بر روی شانه قرار داشت و خطبایك دلق گرد و چرخى به رنگ سیاه - رنگ مخصوص سلسلهٔ عباسیان - را به تن می‌کردند...»

«به گفتهٔ آقای لین (مصریان جدید، جلد اول، صفحات ۳۴۶ و ۳۷۳؛ هزار و يك شمه، جلد اول، صفحهٔ ۲۳۹) دلق يك نوع ردای درازی است مرکب از قطعات پارچه به رنگهای مختلف...»

۱- فرهنگ نفیسی، ص ۱۵۲۹؛ المنجد، ص ۲۲۳.

۲- برهان قاطع، ص ۸۷۵.

«در سفرنامه ژوه (سرزمین مقدس، صفحه ۲۴۷) می‌خوانیم: دسته دیگری از دینداران هستند که [؟] Quoueli نامیده می‌شوند... بعضی از آنها سر تراشیده‌اند و ردایی به تن دارند که از هزار تکه رنگارنگ دوخته شده و مع ذلك تمیز است...»

«در کتاب خاطرات دارویو (ج ۱، ص ۳۰۹) آمده که درویشان مصر، به طرز غریبی، لباس می‌پوشند: بعضی لباسهایی دارند که از همه رنگ ژنده و پاره به هم دوخته شده و بعضی دیگر تماماً از پر خود را پوشانده‌اند، بعضی دیگر حقیقتاً سر تا پا عریان هستند با مویها و ریشهای ژولیده...»
 «در جای دیگر (ج ۱، ص ۳۳۴) همین مسافر دربارهٔ يك درویش در شهر صیدا گوید: نیم تنه‌اش مرکب از تعداد بسیاری تکه‌های رنگارنگ بود، چنان که کاملاً او را به صورت يك مرد نقابدار درآورده بود، کمربندش که درست يك پا پهنا داشت، وسیلهٔ تعداد کثیری حلقه‌های مسین به هم بسته شده بود.»^۴

در هر حال، دلُق به جای و بمعنی «خرقه» و مرادف با آن به کار رفته است^۵؛ چنان که حافظ گوید:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بمعنید^۶

دلُق نیز غالباً چون خرقه، از به هم دوختن پاره‌ای چند فراهم می‌آمده است، و دلُق مرقع به این اعتبار است. چه، رقعہ در عربی به معنی پاره است:

من این دلُق مرقع را بخواهم سوختن روزی که پیر می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرد^۷

بیفشان زلف و صوفی را به پا بازی و رقص آور که از هر رقعۀ دلُقش هزاران بت بیفشانی^۸

اگر این جامه، رنگارنگ بوده است، به آن دلُق ملع می‌گفته‌اند که در حقیقت می‌توان آن را

۳. علامت سؤال از مترجم کتاب است. مورد آن، کلمهٔ «کولی» است که ظاهراً مرد فرنگی سیاح، این گروه درویش و شاید قلندر را به علت شباهت آنان به کولیان، به آن نام نامیده است.

۴. فرهنگ البسة سلطنتان، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

۵. برای اطلاع از سایر خصوصیات و کیفیات، رجوع شود به مبحث «خرقه».

۶. دیوان حافظ، ص ۱۲۱.

۷. همان، ص ۱۰۱.

۸. همان، ص ۳۳۶.

مرادف مرقع دانست. زیرا وصله‌ها و یارها رنگهای مختلف داشته است. پس به اعتبار خود وصله‌ها مَرَقَع، و به اعتبار رنگ آنها مُلَمَع می‌نامیده‌اند.

ای که در دلق ملمع طئبی نقد حضور چشم سزای عجب از بی‌خبران می‌داری^۹

دو جای دیگر نیز حافظ از «دلق ملمع» نام برده است:

گر چه با دلق ملمع می‌گلگون عیب است مکتم عیب کزو رنگ و ریا می‌شویم^{۱۰}

*

به زیر دلق ملمع کمندها دارند دراز دستی این کوتاه آستینان بین^{۱۱}

ترکیبات ذیل، در اشعار حافظ، برای دلق استعمال شده است:

دلق ازرق قام

سأغر می بر کفم نه تا ز بر برکشم این دلق ازرق قام را^{۱۲}

دلق ریایی

چاک خواهم زدن این دلق ریایی چکنم روح را صحبت ناهنس غذایی است الیم^{۱۳}

دلق بسطامی

سوی رندان فلندر به ره آورد سفر دلق بسطامی و سجاده طامات بریم^{۱۴}

۹. همان، ص ۳۱۴.

۱۰. همان، ص ۲۶۲.

۱۱. همان، ص ۲۷۸.

۱۲. همان، ص ۷.

۱۳. همان، ص ۲۵۳.

۱۴. همان، ص ۲۵۷.

دلّی ریا

دلّی ریا به آب خرابات بر کشیم^{۱۵} نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهم

دلّی زرق

گفتم به دلّی زرق بپوشم نشان عشق غماز بود اشک و عیان کرد راز من^{۱۶}

دلّی آلوده

بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید خیز دلّی آلوده صوفی به می‌تاب بشوی^{۱۷}

۱۵. همان، ص ۲۵۹.

۱۶. همان، ص ۲۷۶.

۱۷. همان، ص ۳۴۴.

راهرو، صوفی سالک

رجوع شود به «سالک» و همچنین به بحث سیاحت در شرح اصطلاح «صوفی». سهروردی
می‌نویسد:

«از هر طرف که روی، اگر راهروی راه بری.»^۱
حافظ فرماید:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب خبر شوی . تا راهرو نباشی کی راهبر شوی^۲

۱- سهروردی، عقل سرخ، ص ۱۱.

۲- دیوان حافظ، ص ۳۴۶.



رقص، پایکوبی از غلبه وجد

رقص، لغتی است مشهور، و ذکر آن در این جا از آن جهت نیست که این کلمه جزو نوادر لغات یا از الفاظ خاص صوفیان است، بلکه بدان منظور است که علاقه‌مند تبعی در مصطلحات صوفیه، از عقاید این گروه نسبت به رقص که در دیوان حافظ هم آمده بی‌خبر نماند.

رقص، در لغت، به معنی پای‌بازی و پایکوبی و حرکاتی است که به آهنگ ساز یا غیر آن از کسی سرزند.

به عقیده صوفیه، رقص، نشان نهایت درجه وجد است که چون صوفی به وجد آید، شوق و شور بر اعضا و جوارح او اثر کند و پا کوبان و دست افشان در محبت حق غرق و از خود بی خود گردد.

هجویری، در باب رقص، چنین می‌نویسد:

«بدان که از شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست، از آنچه آن لپو بود و هر اثر که اهل حشو اندر آن بیارند آن همه باطل بود. و چون حرکات وجدی و معاملات اهل تواجد بدان مانند بوده است، گروهی از اهل هزل بدان تقلید کرده‌اند و اندر آن غالی شده و از آن مذهبی ساخته، و من دیدم از عوام گروهی می‌پنداشتند که مذهب تصوف جز این نیست، آن بر دست گرفتند، و گروهی اصل آن را منکر شدند، و در جمله پای‌بازیها شرعاً و عقلاً زشت باشد از اجهل مردمان و محال بود که افضل مردمان آن کنند، اما چون خفتی مر دل را پدیدار آمد و خفقانی بر سر سلطان شود، وقت قوت گیرد، حال اضطراب خود پیدا کند، ترتیب و رسوم برخیزد، آن اضطراب که پدیدار آید نه رقص باشد و نه پای‌بازی و نه طبع پروردن، که جان گداختن بود، و سخت دور افتد آن کس از طریق صواب که آن را رقص خواند، و دورتر آن کس که حالتی را که از حق بی‌اختیار وی نیاید، وی به حرکت آن را به خود کشد و حالت حق نام کند، آن حالت که وارد حق است چیزی است که به

نطق بیان نتوان کرد منْ لَمْ يَدُقْ لَإَيْلَى.»^۱

شیخ بو عبدالله باکو بر وجه اعتراض از شیخ ابو سعید ابی الخیر سؤالاتی می‌کند؛ از جمله دربارهٔ رقص جوانان در سماع، چنین می‌پرسد: «... و دیگر جوانان را در سماع در رقص کردن اجازت می‌دهی؟» پس شیخ به یکایک سؤالات پاسخ می‌دهد و در جواب به این سؤال چنین می‌گوید: «و حدیث رقص جوانان در سماع، اما جوانان را نفس از هوی خالی نباشد و ایشان را هوای نفس غالب باشد، و هوی بر همهٔ اعضا غلبه کند. اگر دست بر هم زند، هوای دستشان بریزد، و اگر پای بردارند، هوای پایشان کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضای ایشان نقصان گیرد از دیگر کبابر خویشتن نگاه نوانند داشتن، چون هواها جمع شود و العیاذُ بالله در کبیره مانند آن آتش هوا در سماع ریزد اولی‌تر که به چیزی دیگر ریزد.»^۲

هم در اسرار التوحید، حکایتی است که وسعت نظر صوفیان و بی‌توجهی آنان را به ظواهر می‌نمایاند بدین شرح:

«هم در این وقت که شیخ به قاین بود، امامی بود آن جا مردی بزرگ و او را محمد قاینی گفتندی، پیوسته پیش شیخ آمدی و به دعوتها با شیخ به هم بودی. روزی شیخ را به دعوتی بردند و او در خدمت شیخ بود و سماع می‌کردند و رقص می‌کردند. آواز نماز برآمد. امام محمد گفت نماز نماز. شیخ گفت ما در نمازیم و رقص می‌کرد... او از میان جمع بیرون آمد و نماز بگزارد. آنکه پیش جمع آمد، چون از سماع فارغ شدند، شیخ روی به جمع کرد و گفت از آن جا کی آفتاب بر آید تا بدان جا کی فرو رود بر هیچ آدمی نیفتد بزرگوارتر و فاضل‌تر از این مرد، اما سر مویی بازی حدیث کار ندارد.»^۳

غزالی، دربارهٔ رقص از سر وجد، از علی بن ابی طالب نیز نام برده است:

«قَدْ رَوَى عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الصُّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ خَجَلُوا لَمَّا وَرَدَ عَلَيْهِمْ سُرُورٌ أَوْجَبَ ذَلِكَ وَ ذَلِكَ فِيهِ قِصَّةُ ابْنَةِ حَمْزَةَ لَمَّا احْتَضَمَ فِيهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَأَخُوهُ جَعْفَرُ بْنُ حَارِثَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَتَشَاخَوْا فِي تَرْبِيَّتِهَا فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَلْبِي أَنْتَ مِنِّي وَ أَنَا مِنْكَ فَخَجَلَ عَلِيُّ وَقَالَ لِيَجْفَرَ أَشْبَهَتْ خَلْقِي وَ خَلْقِي فَخَجَلَ وَرَاءَ خَجَلِ عَلِيٍّ وَقَالَ لِيَزِيدَ أَنْتَ أَخُونَا وَ مَوْلَانَا فَخَجَلَ زَيْدٌ وَرَاءَ خَجَلِ جَعْفَرٍ وَ الْحَجَلُ هُوَ الرَّقْصُ.»^۴

۱. کشف‌المحجوب، ص ۵۴۱ - ۵۴۲.

۲. اسرار التوحید، ص ۲۳۳؛ همچنین حکایت جالبی راجع به رقص است در ص ۲۳۶ و هم در ص ۲۴۲.

۳. همان، ص ۲۴۰.

۴. احیاء علوم‌الدین، ج ۲، ص ۲۰۹.

شیخ عطار، در ذکر مالک دینار، چنین آورده است:

«گفت در توریست است و من خوانده‌ام که حق تعالی می‌گوید: شَوْقُنَاكُمْ فَلَمْ تَشْتَاقُوا زَمْرَنَا كَمْ قَلَمُ تَرْقُصُوا شَوْقِ أوردَم شما مشتاق نگشتید، سماع کردم شما رقص نکردید.»^۵
و در ذکر ابوالحسین نوری می‌نویسد:

«نقل است که چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست و پیش خلیفه گفت که جماعتی پدید آمده‌اند که سرود می‌گویند و رقص می‌کنند و کفریات می‌گویند و همه روزه تماشا می‌کنند و در سردابها می‌روند پنهان و سخن می‌گویند، این قومی‌اند از زنادقه، امیرالمؤمنین فرمان دهد به کشتن ایشان، مذهب زنادقه متلاشی شود که سر همه این گروهند... خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند، و ایشان ابو حمزه و ارقام و شبلی و نوری و جنید بودند.»^۶

شیخ الاسلام سهروردی نیز رقص را اگر از روی حسن نیت باشد نوعی عبادت می‌شمارد:
«وَقَدْ يَرْقُصُ بَعْضُ الصَّادِقِينَ بَاقِعًا وَ وُزْنَ مِنْ غَيْرِ إِظْهَارِ وَجْدٍ وَ حَالٍ وَ وَجِدٌ يُثْبِتُهُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ رُبَّمَا يُوَاقِقُ بَعْضُ الْفُقَرَاءِ فِي الْحَرِّ كَمَا فَيَتَحَرَّكُ بِحَرِّ كَمَا مَوْزُونَةٌ غَيْرُ مُدْعَرٍ بِهَا حَالًا وَ وَجِدًا يَجْعَلُ حَرَكَتَهُ فِي طَرَفِ الْبَاطِلِ لِأَنَّهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُحَرَّمَةً فِي حُكْمِ الشَّرْعِ وَ لَكِنَّمَا غَيْرُ مُحَلَّمَةٍ بِحُكْمِ الْحَالِ لِمَا فِيهَا مِنَ اللَّهْوِ فَتَصِيرُ حَرَكَاتُهُ وَ رَقْصُهُ مِنْ قَبِيلِ الْمُبَاحَاتِ الَّتِي تَجْرَى عَلَيْهِ مِنَ الضَّحْكَ وَ الْمُدَاعِبَةِ وَ مُلَاعِبَةِ الْأَهْلِ وَ الْوَلَدِ وَ يَدْخُلُ ذَلِكَ فِي بَابِ التَّرْوِيجِ يَلْقَبُ.
«و رُبَّمَا صَارَ ذَلِكَ عِبَادَةً بِحَسَنِ النِّيَّةِ إِذَا نَوَى بِهَا اسْتِجْمَامَ النَّفْسِ.»^۷

عز الدین محمود کاشانی، پس از ذکر مطالبی دربارهٔ وجد و تواجد، چنین می‌نویسد:

«رقص اگر چه در شرع از قبیل مباحات است، و لکن به نسبت با اهل حقایق و ارباب جد باطل است، اگر چه هر باطل که بر طلب حق معاون بود عین عبادت باشد. نقل است از ابوالدرداه^۸ اِنِّي

۵. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۴۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۳۹.

۷. عوارف المعارف، ج ۲، ص ۱۱۶ - ۱۱۷.

۸. ابو الدرداء الصاری، در نام خود و پدرش اختلاف بسیار است. مشهور او را حُوَيْرِ بْنِ زَيْدٍ یا عامر بن زید انصاری نوشته‌اند. در عهد صحابه می‌زیست و به معاویه تقرب داشت. به نوشتهٔ الاصابه، معاویه او را در زمان خلافت عمر به قضای دمشق نصب کرد، و ابن جوزی می‌نویسد که عمر خود او را متولی قضای دمشق کرد. وفات او علی‌المشهور در عهد خلافت عثمان به سال ۳۳ و به قولی ۳۱ هجری واقع شد. در کتب اهل سنته او را در جزو صحابهٔ عالی مقام ثبت کرده و در کتب شیعه مطاعنی دربارهٔ وی نقل کرده‌اند. برای ترجمهٔ حالش، رجوع شود به: صفه الصوفیة، ج ۱؛ یاقی، ج ۱؛ الاصابه، ج ۵؛ ذیل مصباح الیهادی، ص ۱۹۷.

لَا سَتَجِدُ بَشِيءَ مِنَ الْبَاطِلِ لِيُكَوْنَ ذَلِكَ عَوْنًا عَلَى الْحَقِّ، پس به حقیقت آن باطل حقی بود در کسوت باطل.^۹

سلطان الملما بهامولد، رقص را نتیجه حالتی زودگذر می‌داند:

«اما حالت خوش و رقص و سماع، آن حالت چون برق باشد، اگر دراز در کشد هلاک شود، چون لحظه لطیفه بیش نباشد. پیشه کردن سماع دروغ بودی.»^{۱۰}

نجم الدین رازی، در اشاره به سماع و وجد و رقص می‌نویسد:

«و بدان وزن موزون، مرغ روحانیت قصد مرکز اصلی و آشیان حقیقی کند. و چون خواهد که در پرواز آید، قفس قالب که مرغ روح درو به پنج حواس مقید است، مزاحمت نماید. چون ذوق خدایاب یافته است، مرغ روح آرام نتواند کرد، در اضطراب آید، خواهد که قفس قالب بشکند و با عالم خویش رود. بیت:

آن بلبل محبوس که نامش جان است دستش به شکن قفس می‌نرسد
قفس قالب به تبعیت در اضطراب آید، رقص و حالت، عبارت از آن اضطراب است:
رقص آن نبود که هر زمان برخیزی بی‌درد چو گرد از میان برخیزی
رقص آن باشد کز دو جهان برخیزی دل پاره کنی وز سر جان برخیزی.»^{۱۱}

حافظ فرماید:

چون صوفیان به حالت و رقصند مقتدا ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم^{۱۲}

۹. مصباح الهدایه، ص ۱۹۷.

۱۰. معارف، ج ۴، ص ۱۲.

۱۱. مرصعات‌العباد، ص ۳۶۵.

۱۲. دیوان حافظ، ص ۲۵۷؛ نیز صص ۴، ۱۰۴، ۱۲۵ و ۱۷۴.

زهد، کناره‌گیری از دنیا

زهد، یکی از مقاماتی است که سالک باید آن را طی کند. زیرا در تصوف، باید از رنگ تعلق آزاد بود، و به خاطر وصول به حق از جهان و هر چه در او هست گذشت، و این مرحله زهد کامل است که خاص منتهبیان است. چیه، زهد مبتدیان خالی بودن دست و دل از مال و محبت دنیاست، و زهد متوسطان ترك لذات نفس است، و زهد واصلان، چهار تکبیر زدن است یکسره بر هر چه که هست، و نزدیک است به این مقوله آنچه احمد حنبل درباره زهد می‌گوید:

«الزُّهْدُ عَلَى ثَلَاثٍ أَوْجُهُ تَرْكُ الْحَرَامِ وَهُوَ زُهْدُ الْعَوَامِ وَالثَّانِي تَرْكُ الْفُضُولِ مِنَ الْحَلَالِ وَهُوَ زُهْدُ الْخَوَاصِّ وَالثَّلَاثُ تَرْكُ مَا يَشْتَفِلُ الْعَبْدُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ زُهْدُ الْعَارِفِينَ»^۱

بنابراین، زهدی که به معنی کناره‌گیری از خلق و اشتغال به اعمال ظاهری شرع با رعونت و تَقَشُّف و بی‌عشق و حال باشد، از نظر صوفیه، مطلوب نیست و آن را نشانه ظاهر پرستی و بی‌خبری از حقیقت می‌دانند؛ آن سان که حافظ گوید:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست^۲

زیرا صوفی دنیا را به چیزی نمی‌شمارد تا برای کناره‌جویی از آن وزنی قایل شود؛ چنان که شبلی گفت: الزُّهْدُ عَقْلُهُ لَأَنَّ الدُّنْيَا لَأَشَى وَ الزُّهْدُ فِي لَأَشَى عَقْلُهُ.

و یعنی بن معاذ گوید:

«الدُّنْيَا كَالْعُرْسِ وَمَنْ بَطَلْتَهَا، مَا سَطَطَهَا، وَ الزَّاهِدُ فِيهَا يُسَخِّمُ وَ جَهَّهَا وَ يَنْتَفُ شَتْرَهَا وَ يَخْرُقُ

۱. رساله تفسیریه، ص ۶۲.

۲. دیوان حافظ، ص ۵۰.

تَوْبَهَا وَالْعَارِفُ مُشْتَهَلُ بَالِهٍ لَا يَلْتَهَتْ إِلَيْهَا.»^۳

در شرح ترمذی نیز از قول علی بن ابی طالب چنین آمده است:

«سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الرَّهْدِ فَقَالَ هُوَ أَنْ لَا يُبَالِي مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا مِنْ كَافِرٍ أَوْ مُؤْمِنٍ، مِثْلَ مِثْلِ زَهْدٍ أَنْ اسْتَبَدَّ بِكَ نَدَارٌ مِنْ دُنْيَا رَأَى أَنَّهَا خَيْرٌ مِنْ دُنْيَا مَنْ كَفَرَ، وَ عَلِيٌّ مَرْتَضَى كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ أَيْنَ مَعْنَى رَأَى مِنْ سِرِّ وَقْتِ خَوْشِ كَفْتِ كَيْ جَوْنِ أَوْ رَأَى فَطَامَهُ وَ حَسَنٌ وَ حُسَيْنٌ وَ خَادِمَةُ إِيشَانِ رَأَى مِنْ طَعَامِ مَقْدَارِ بَدَنِ وَ أَفْزُونِ نَبُوْدِ إِيشَانِ بِهٖ هَمَّ نِيَاظَمَنْدِ بُوْدَنْدِ، گاه مؤمن را بر خویشترن اختیار کردند و گاه کافر را تا حق بر ایشان ثنا کرد و گفت: يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَيَّ حَبِيْبٍ وَسَكِيْنًا وَ يَتِيْمًا وَ أُسِيْرًا، و اگر ترك دنیا در حق کافر زهد نبود، به ثای حق مستوجب نگشتندی.»^۴

ابو طالب مکی، در معنی زهد، می‌نویسد:

«اعْلَمُ أَنَّ الرَّهْدَ يَكُونُ بِمَعْنَيْنِ: إِنْ كَانَ الشَّيْءُ مَوْجُودًا فَالرَّهْدُ فِيهِ إِخْرَاجُهُ وَ خُرُوجُ الْقَلْبِ مِنْهُ، وَ لَا يَصِحُّ الرَّهْدُ فِيهِ مَعَ تَبَيُّرِهِ لِلنَّفْسِ، لِأَنَّ ذَلِكَ دَلِيلُ الرِّغْبَةِ فِيهِ وَ هَذَا زَهْدٌ الْأَغْنِيَاءِ.»

«و این لم یکن موجوداً و كان العدم هو الحال فالرهد هو النية به و الرضا بالفقير و هذا هو زهد الفقراء. و كذلك القول في الرهد في ترك الهوى لا يصح إلا بعد الابتلاء به و القنوة عليه.»^۵

بعد می‌نویسد که: به مالک دینار گفتند حقاً که تو زاهدی! گفت نه که زاهد، عمر بن عبدالعزیز است که دنیا و بادشاهی آن بدو روی آوردند و او از آنها کناره گرفت و من درجه چیز کناره جویی نشان داده‌ام؟...

نشانه زهد و آنچه زاهد را از راغب جدا می‌کند، آن است که به لذت خاطر موجود شادمان نباشد، و از نبودنش غمگین نگردد. هنگام ضرورت جز برای رفع گرسنگی نخورد و پیش از نیازمندی چیزی نطلبد...

در حدیثی که از طریق اهل بیت به ما رسیده، چنین آمده است که: زهد و ورع هر شب در دل آدمیان جولان می‌کنند. اگر دلی یافتند که در او ایمان و حیا باشد، آن جا می‌ماند و گرنه می‌روند... حسن بصری گفت: هفتاد تن از بدریان را دیدم که به خدا سوگند از آنچه خدای بر آنان حلال داشته کناره جوی تر بودند که شما از حرام، و در سختیها و آسیبها که به آنان می‌رسید، خوشدل تر

۳. اللمع فی التصوف، ص ۴۷.

۴. ۸۷۶.

۵. شرح ترمذی، ج ۳، ص ۱۱۱.

۶. قوت القلوب، ص ۵۰۳.

بودند از شما در فراوانیها و آسایشها. وقتی به یکی از آنان مال حلالی عرضه کردند، نپذیرفت و گفت: می‌ترسم دلم را تباه کند. و این حال کسی است که دلی دارد، ولی خواهد آن را از تباهی پاس دارد، و از دگرگونی و دوریش از حق ترسان و در بهبودی و راهنماییش کوشاست. اما آن که را دلی نیست، در ظلمات هوی و هوس پویان است، و چه بسا که به سر درآید و زیانکار دنیا و آخرت گردد...

حذیفه، از رسول خدای (ص) این حدیث را نقل می‌کند که فرمود: کسی که دنیا را بر آخرت رُجحان نهد و برگزیند، خدایش به سه چیز مبتلا گرداند: اندوهی که هرگز دلش را رها نکند، و فقری که هرگز روی بی‌نیازی نبیند، و حرصی که هرگز سیر نشود.^۷

ابو نصر سراج طوسی، درباره زهد، می‌نویسد که: مقامی است شریف و اساس احوال نیکو و پایگاههای بلند است. نخستین گام کسانی است که آهنگ حق دارند و از غیر او بریده‌اند و به خداوند توکل کرده‌اند و شادمانیشان از اوست. پس هر که در زهد استوار نباشد، کارش درست و بسامان نتواند بود. چه، دوستی دنیا، پایه و اساس هر خطایی است، و زهد در دنیا اساس هر نیکی و طاعتی...^۸

زهد در آنچه حلال و موجود است، مصداق دارد، و گرنه در آنچه شبهه‌ای وجود دارد یا حرام است، ترك واجب است...

اما زاهدان سه طبقه‌اند: گروه نخستین، مبتدی‌اند که دست و دلشان از تملک چیزی خالی است و آن گونه‌اند که جُنید گفت: زهد، دست باز داشتن از تملک است و تهی داشتن دل از طمع... گروه دوم، متحققان در زهدند که وصف آنان با سخن رُویم بن احمد منطبق است که وقتی از زهد سؤال کردند، گفت: ترك بهره‌مندیها و لذات نفس است از تمام آنچه در جهان وجود دارد... گروه سوم، کسانی هستند که می‌دانند و یقین دارند که اگر همه جهان ملک حلال ایشان باشد و در آخرت نیز حساب آن را از ایشان باز نخواهند و با این همه چیزی از اجر و منزلت آنان نزد خدای کاسته نشود، باز هم زهد پیشه کنند و از جهان و هر چه در آن است، کناره جویی نمایند.^۸ و در همین معنی است سخن کلاباذی و مستملی بخاری:

«بدان که زهد بنیاد همه چیزهاست، و اصل است مر همه احوال پسنیدیده را؛ هر که این اصل را درست و استوار کرده باشد، بنا بر وی درست آید. و بزرگی گفت زهد را هزار نام ستوده است و رغبت را هزار نام نکوهیده. چون دنیا می‌غوضه حق تعالی است، با می‌غوضه دوست صحبت کردن، از دوست

۷. ترجمه از: قوت القلوب، صص ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۷ و ۵۱۸.

۸. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ۴۶ - ۴۷.

بغض آرد.

«شبی را رحمة‌الله علیه از زهد پرسیدند. گفت: به حقیقت، خود زهد هیچ چیز نیست. اگر زهد اندر چیزی آرد که او را نیست، آنچه او را نیست، اندر وی زهد نباشد، و اگر زهد آرد اندر چیزی که مر او راست، چون با وی است و نزدیک وی است، چگونه زهد آرد؟ پس نماند مگر سر فرود آوردن نفس و با خلق موانع کردن و جوانمردی کردن، یعنی اگر چیزی حق تعالی مر او را قسمت کرده است، به وی رسد هر چند نجوید. چگونه ترک آرد که او را بر ترک، قدرت نیست. و چیزی که او را قسمت نکرده است، نه بدان زهد آورد اندر وی که بخواست و لکن نیافت، بر نیافته زهد آوردن محال است.»^۹

استاد ابوالقاسم قشیری، می‌نویسد که درباره زهد، مشایخ صوفیه سخن بسیار گفته‌اند. هر کس از سر وقت و حال و در حدّ توان:
سقیان ثوری، می‌گوید که زهد ربطی به غذا و لباس ندارد. حقیقت زهد در دنیا کوتاه کردن آرزوهاست...

ابو علی دقاق، تا آن جا پیش رفته است که می‌گوید: زهد، آن است که دنیا را همین گونه که هست به حال خود رها کنی و نگوئی که ریاضی بسازم تا مسجدی را تعمیر کنم...
ابو سلیمان دارانی می‌گوید: زهد ترک هر چیزی است که تو را از خدای تعالی باز دارد...
ذوالنون مصری گفت: هر وقت از نفست کناره گرفتی، از دنیا نیز کناره توانی گرفت. و محمد بن فضل گوید: ایثار زاهدان هنگام بی‌نیازی است و ایثار جوانمردان وقت نیازمندی.^{۱۰}
بشر بن حارث، گفته است: زاهد در دنیا کسی است که زاهد در مردمان نیز باشد. هر کس از مردم کناره جوید، از جهان نیز کناره گرفته است. و هم چنین است آنچه حکما گفته‌اند که: زاهد چون در طلب خلق باشد، از وی بگریزد و اگر او از مردم گریزد، تو در طلبش باش.^{۱۱}
عبادی، صاحب صوفی‌نامه، ضمن بحث زهد می‌نویسد:

«... و چون دل از کنورات و محبت دنیا صیانت کند، و در قلعه قناعت، خود را زاویه‌ای حاصل کند، صفا و نور در بصیرت پدید آرد که به عاقبت بینا گردد، اجل با نفس همبر کند، از دام حرص و حیل و امل خلاص یابد، زاهد گردد. زهد دنیا را فایده‌هاست:

۹. خلاصه شرح ترمذی، ص ۲۷۷ - ۲۷۹. ایضاً برای آگاهی از سیر و تطور مفهوم «زهد» در اسلام و ارتباط آن با صوفیان، رجوع شود به: گولدریهر، زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی، اقبال، ۱۳۳۰.

۱۰. ترجمه از: رساله قشیریه، ص ۶۰ - ۶۲.

۱۱. ترجمه از: قوت القلوب، ص ۵۱۱.

«اول فایده آن است که به سابقیت و عاقبت بینا شود، بداند که هرچه فنا پذیر است طلب را نشاید، از عهده این ایت بیرون آید که: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ»^{۱۲}، و از جمعه محبتان گردد و اللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^{۱۳}. هر که زاهد شود، در دنیا همه مصایب و نوایب و مکاره روزگار بر دل وی آسان گردد؛ چنان که رسول علیه السلام خبر داد: مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا هَاتَتْ عَلَيْهِ الْمُصِيبَاتُ.

«وفایده دیگر آن است که به ریج موقت، راحت و لذت مؤبد حاصل آید؛ چنان که رسول (ع) در حق زاهدان اشارت کرد و گفت: تَمَيُّوا قَلِيلًا وَ اسْتَرَحُوا كَثِيرًا.

«و فایده بزرگتر آن است که به احوال انبیا متشبه گردد و به آثار ایشان مقتدی و به انوار دولت ایشان مهتدی گردد. و چون امروز در عمل متابع انبیا باشد، فردا نیز در قبول و اقبال، مساعد انبیا گردد و حَسَنَ اَوْلَاكَ رَافِقًا»^{۱۴}.

«پس زهد در دنیا نور دل است و صلاح وقت، و نجات قیامت و سبب درجات باشد در بهشت و تشبه به احوال انبیا و رُسُل که مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»^{۱۵}

این قیم جوزیه (۶۹۱ - ۷۵۱)، صاحب مدارج السالکین، فصلی در زهد دارد، و در ذیل راجع به معنی کلمه «زهد» نوشته‌اند: زهد در چیزی، ترک عرب که همان لغت اسلام است، روی گرداندن از چیزی است و خُرد شمردن و خوار داشتن آن و بی‌نیازی از آن به سبب وجود بهتر از آن. و این کلمه در قرآن نیامده است مگر درباره کسانی که یوسف را فروختند، در سوره بیستهم، آیه دوازدهم: بَشْرًا بَخْسًا دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ...

این تیمه، کلام جامعی درباره زهد و ورع دارد؛ آن جا که می‌گوید: زهد، ترک چیزی است که در آخرت سود ندارد، و ورع، ترک چیزی است که از آن بیم زیان در آخرت است...

از امام احمد حنبل پرسیدند: مردی را که هزار دینار همراه دارد، می‌توان زاهد شمرد؟ گفت: آری، بدین شرط کوچک که از افزونیش شاد و از کاستیش اندوهناک نشود.^{۱۶}

باید دانست که این قیم جوزیه، نظر موافقی با تصوف ندارد و تجاوز در حدود ظاهر شرع را مطلقاً روا نمی‌دارد و کلمات را نه از دیدگاه مصطلحات صوفیه و معانی مجازی، بلکه در کلر بُرد شرعی آنها

۱۲. ۲۳/۵۷.

۱۳. ۱۳۴/۳.

۱۴. ۷۱/۴.

۱۵. التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۶۱ - ۶۳.

۱۶. ترجمه از: مدارج السالکین، بیروت، ج ۲، ص ۸ - ۱۱.

مورد توجه قرار می‌دهد، و به همین دلیل است که می‌نویسد که: زهد، ترک مال و مقام و لذات نیست، چون سلیمان و داوود از زاهدترین مردم روزگار خود بودند با وجود مال و ملک و زنان بسیاری که آن دو را بود، و پیامبر ما (ص) هم از زاهدترین مردم بود علی الاطلاق و با این همه نه زن داشت. و علی بن ابی‌طالب^{۱۲} و عبدالرحمان بن عوف و زبیر و عثمان، از زاهدان بودند با وجود مالی که داشتند. و حسن بن علی از زاهدان بود، در حالی که از بیشتر امت زنان و نکاح با آنان را دوست

۱۷. قرار دادن علی بن ابی‌طالب (ع) در کنار عبدالرحمان بن عوف و زبیر و عثمان، غیر منصفانه به نظر می‌رسد. چه، سه تن اخیر را از توانگران می‌توان شمرد، ولی علی جز ایمان و مردانگی چیزی نداشت. بهای ترکه زبیر را بین ۳۵ و ۵۲ میلیون درم نوشته‌اند، غیر از آنچه در بصره و کوفه و فسطاط و اسکندریه ملک غیر منقول داشت و به جز یازده سری بزرگ که در مدینه لو را بود. برای مزید اطلاع، رجوع شود به: طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۷۷. عبدالرحمان بن عوف نیز از مهاجران توانگر بود و توانگرتر شد. شتران و گوسفندان و اسبان او چندین هزار بود، سوای پول نقد. و نوشته‌اند که پس از مرگش، به هر يك از زنان او هشتاد هزار درم ارث رسید.

عثمان، خلیفه سوم، نیز به ثروت هنگفتی رسیده بود. چه، علاوه بر کاخ عظیمی که در مدینه ساخته بود، پس از کشته شدن، سه میلیون درم نزد خزانهدار خود داشت، و آنچه در زمان حیات، به این و آن و خاصه خویشان و منظوران، چون ابن ابی‌السرح و نظایر او بخشیده بود، چندین برابر ماترکش بود.

اما از علی (ع) نوشته‌اند (غارات نقی متوفی ۲۸۳ هجری، چاپ انجمن آثار ملی، ج ۱: طبقات ابن سعد، چاپ اروپا، ج ۶، ص ۱۶۶؛ بخار الانوار مجلسی، ج ۸، ص ۷۳۹) که: شمشیر خود را عرضه کرد و گفت چه کسی این شمشیر را از من می‌خرد؟ سوگند بدان کسی که جانم در دست اوست، اگر پول پیراهنی می‌داشتم، آن را نمی‌فروختم.

ابو رجاه، یزید بن محجن التیمی که ناقل این سخن است، برای امیرالمؤمنین علی (ع) پیراهنی می‌خرد، به این شرط که بهای آن را وقتی علی عطای خود را دریافت کرد، بپردازد، و به همین قرار عمل می‌شود. مخارج زندگانی علی از عایدی اندک زمینی که در مدینه داشت می‌گذشت، و کسری خرج از مزدوری و وقتی از خراج کشورهای مفتوحه چیزی می‌رسید و بین مسلمانان قسمت می‌شد، از سهمی که برابر سایر مسلمین داشت، و بر این امر، همه فرقه‌های مسلمانان اعتراف دارند. حتی زمانی که خلیفه است، حالش بدین گونه است که ابوالخیوب عقبه بن علقمه بشکری کوفی می‌گوید: بر علی (ع) وارد شدم. در برابرش شیری بود که بوی ترشیش مشام مرا می‌آزد و قطعه نان خشکی. به او گفتم: ای امیر مؤمنان، این چنین چیزی را تناول می‌کنی؟ به من گفت: ای ابوالخیوب! رسول خدای را دیدم که نانی خشکتر از این می‌خورد و خشن‌تر از این می‌پوشید (به جامه‌اش اشاره کرد)، اگر من روش او را برنگزینم، می‌ترسم که به او ملحق نشوم. (غارات نقی، ج ۱، ص ۸۵؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۱۸۱؛ بخار الانوار مجلسی، ج ۹، ص ۵۴۰)

می‌داشت و توانگرتر از بسیاری نیز بود. و عبدالله بن مبارک با مال بسیاری که داشت، از پیشوایان زاهدان به شمار می‌رفت، و همین گونه بود لیث بن سعد...

از بهترین سخنانی که درباره زهد گفته شده، سخن حسن یا دیگری است که گفت: زهد در جهان، نه تحریم حلال است و نه تباه ساختن مال، بلکه زهد آن است که بدانچه در دست خداست، مطمئن تر باشی از آنچه در دست توست، و دیگر آن که اگر به مصیبتی دچار آیی، به ثواب آن راضی تر باشی تا آرزوی گرفتار نیامدن بدان.^{۱۸}

نجم‌الدین رازی، جزو صفات بیستگانه مرید و وظایف او وقتی به خدمت شیخ پیوندد، بخشی هم به زهد اختصاص داده است:

«دوم، زهد است. باید که از دنیا به کلی اعراض کند، نه اندک گذارد و نه بسیار. و اگر خویشان و متعلقان دارد، جمله بر ایشان علی فرایض الله قسمت کند. و اگر خویشان ندارد، جمله مال در راه شیخ نهد تا در مصالح مریدان صرف می‌کند، و او بدان مقدار قوت و لباس که شیخ دهد تسامح گردد.»^{۱۹}

ابو محمد رویم گوید:

«زهد، حقیر داشتن دنیاست و آثار او از دل ستردن.»^{۲۰}

«زهد، سه حرف است: ز ا و ها و دال، ز ا، ترك زینت است، و ها، ترك هوی، و دال، ترك

دنیا.»^{۲۱}

صاحب مصباح‌الهدایه، در فصل زهد، می‌نویسد:

«بدان که زهد از جمله مقامات سنیّه و مراتب علیّه است؛ چنان که در خبر است مَنْ أَعْطَى الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. و مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن... و زهد نتیجه حکمت از آن جهت است که حکیم کسی را گویند که بنای کارها بر اساس محکم نهد، و شك نیست که زاهد، به جهت اعراض از دنیای فانی و رغبت در آخرت باقی، بنای کار خود بر قاعده محکم نهاده است، و در خبر است إِنَّمَا الْحَكِيمُ هُوَ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا.»^{۲۲}

در صدر اسلام، هشت تن به زهد مشهورند که آنها را زُهَاد ثَمَانِيَه می‌گویند: ۱- ربیع بن خثیم

۱۸- ترجمه از: مدارج السالکین، ج ۲، ص ۱۲ - ۱۳.

۱۹- مرصاد العباد، ص ۲۵۸.

۲۰- تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۵۴.

۲۱- همان، ج ۲، ص ۸۶، ذکر ابو بکر وراق.

۲۲- مصباح‌الهدایه، ص ۳۷۳ - ۳۷۴.

۳. هرم بن حیان ۳. اویس قرنی ۴. عامر بن عبد قیس ۵. ابو مسلم خولانی ۶. مسروق بن اجدع ۷. حسن بصری ۸. اسود بن برید
بعضی به جای اسود، جریر بن عبدالله بجلی را ذکر کرده‌اند.

پاره‌ای از صوفیان، از زهد به خوبی یاد نکرده‌اند. زیرا چنان که گذشت، این گروه، عمل قلبی و صفای باطن و عشق به حق و پرداختن به خدا را مربوط به عمل جوارح و اعضا نمی‌دانند.^{۲۳} بنابراین، تنفر و طعنه صوفیه، متوجه زهد حقیقی نیست، بلکه معطوف به آنهاست که زهد را دکانی برای خویش ساخته و به آزار صوفیان و تحریک مردم به مخالفت با آنان برخاسته بودند. و شاید از این جاست که عبدالله مغربی می‌گوید:

«درویشی که از دنیا احتراز کرده باشد، اگر چه هیچ عمل از اعمال فضیلت نمی‌کند، يك ذره از او، فاضل‌تر از متعبدان مجتهد.»^{۲۴}
شیخ ابو الحسن خرقانی راست:

«اندکی تعظیم به از بسیاری علم و عبادت و زهد.»^{۲۵}

ابو بکر واسطی، در این زمینه می‌گوید:

«عمل به حرکات ذل، شریف‌تر است از عمل به حرکات جوارح، که اگر فعل را به نزدیک حق قیمتی بودی، چهل سال پیغمبر علیه‌السلام خالی نماندی از آن. نگویم عمل مکن، لیکن تو با عمل مباش.»^{۲۶}

حافظ، غالباً به زهد ریایی اشاره کرده است؛ از جمله:

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریایی نیاز کرد^{۲۷}

*

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد^{۲۸}

*

می صوفی افکن کجا می فروشند که در تابم از دست زهد ریایی^{۲۹}

۲۳. رجوع شود به «تطور معنوی و مصداق لفظ صوفی تا قرن هشتم» در این کتاب.

۲۴. تذکره الاولیاء، ج ۲، ص ۹۵.

۲۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۲.

۲۶. همان، ص ۲۱۹.

۲۷. دیوان حافظ، ص ۹۱.

۲۸. همان، ص ۱۱۹.

۲۹. همان، ص ۳۵۱.

سالک، روندۀ راه حق

سالک، در لغت، به معنی رفتار کننده و طی کننده راه است، و در اصطلاح صوفیه، به آن صوفی اطلاق می‌شود که از خود به جانب حق گام بر می‌دارد و طالب تقرب پیشگاه اله است، و در طی این طریق، از مشکلات باکی ندارد و با نور هدایت پیش می‌رود؛ آن چنان که حافظ می‌فرماید:

سالک از نور هدایت ببرد راه به دوست که به جایی نرسد گر به ضلالت برود^۱

سالک، ابتدا طالب است، و طلب نتیجه احساس نقص و تنبّه و میل به کمال است^۲ که پس از یافتن پیری و مرید شدن، در یرتو راهنمایی او، سیر کمالی میسر می‌شود و طالب مرید، سالک جازم و محبوب می‌گردد.

بنابراین، طلب، آغاز سیر به سوی کمال و مبداء نجات و جانب عنایت حق است^۳ که اظهار درد، سبب توجه طیب است.

طیب عشق مسیحا دم است و مشفق لبک چو درد در تو نبیند کرا دوا بکنند^۴

مولوی، در موارد متعدد، راجع به طلب، سخن گفته؛ از جمله:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب	آب می‌جو دائماً ای خشک لب
کان لب خشکت گواهی می‌دهد	کو به آخر بر سر منبع رسد
خشکی لب هست بیضامی ز آب	که به مات آرد یقین این اضطراب

۱. دیوان حافظ، ص ۱۵۰.

۲. تاریخ تصوف، ص ۲۱۹.

۳. دیوان حافظ، ص ۱۲۶.

این طلب در راه حق مانع کنشی است	کاین طلبکاری مبارک جنبشی است
این سپاه و نصرت رایات توست	این طلب مفتاح مطلوبات توست
می‌زند نعره که می‌آید صباح	این طلب همچون مبشر در صباح
منگر اندر جستن او سست سست	گر یکی موری سلیمانی بجست
نی طلب بود اول و اندیشه‌ای	هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ای

در این که طلب، مقدمه وصول است، همه متفق القولند، حتی طلب دنیا اگر از جانب خردمند باشد، که یحیی بن معاذ رازی می‌گوید:

«طَلَبُ الْعَاقِلِ لِلدُّنْيَا، أَحْسَنُ مِنْ تَرْكِ الْجَاهِلِ لَهَا.»^۴

شیخ احمد جام، در کتاب *انس التائیین و صراط الله المبین*، باب دوازدهم را به بحث در طلب و طالب و اهمیت آن اختصاص داده است و در جواب این که طلب چیست و طالب کیست؟ می‌نویسد:

«بدان که چون مرد را درد این کار بگیرد و همت این خیزد و به خواست‌داری این حدیث بیرون آید، از سر درد و محبت و آتش شوق، به طلب مطلوب خویش برخیزد از بس دوستی و آتش اشتیاق که در دل وی باشد؛ هر چند بیند همه او را بیند و به جز او را هیچ نبیند...»

«اما تا مرد را طلب نباشد، او را پیر نیاید، اما چون طلب آمد، آنکه پیری باید ناصح و راهنما تا مرد در هر چیزی نیاویزد و در راه روزگار نشود و زود به مقصد رسد، زیرا که راه‌زنان دین بسیارند و دعوی راهبری می‌کنند و بر سر راهها نشسته‌اند و خلق را با خود دعوت می‌کنند و با هوی و بدعت بانگ می‌کنند که راه راست این است که ما می‌رویم. و آن راهها که خلق را بدان دعوت می‌کنند، راست همچون راه هیمه کشانی است که به کوه شوند؛ نخست راه فراخ و نیکو می‌نماید، چون فرا رفتن آبی هر زمان باریک‌تر شود، راست چون به میان کوه رسد، راه گم شود و مرد متحیر گردد...»

«تن و جان ما، فدای يك ذرة خالك پای آن طالبی که از سر درد و نیاز به طلب مطلوب خویش برخاست.»

«مردمان در مثل گویند: آری علوی داند قدر علوی. هر که را طلب بوده است، داند که مقام طلب کدام است. مرد در آن مقام فرو شود و آن جا برآید. هر که را طلب حقیقت باشد و آن طلب بر همت فرا دیدار کند، ساعتی گرد غلی برآید و ساعتی گرد ثری برآید، بر هیچ شاخ نتواند نشست و در هیچ چیز نتواند نگریست. آنکه او را آن جا پیری ناصح باید که راهنما و راهبر باشد و باز طبع و پلنگ‌همت و شیردل و راست دیده تا طالب را مقصود حاصل شود. و اگر چنین پیری نیاود، دست در

۴. مثنوی، نیکلسن، دفتر سوم، ص ۸۱ - ۸۲.

۵. طبقات الصوفیه، ص ۱۱۱.

دامن شریعت باید داشت تا شریعت پیر وی گردد و بار حقیقت فرا دیدار کند، که دیر رفتن و به منزل شدن، به از آن راهبری که تو را سر به وادی جهنم فرو دهد، هشیار باش که نزد بر راه است تا دانسته باشی.^۶

نجم الدین رازی، در مورد سالک و اهمیت پیر در توفیق او اشاراتی دارد. از جمله می‌نویسد:
«بدان که سالک چون در مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیه دل شروع کند، او را بر ملک و ملکوت عبور و سلوک پدید آید و در هر مقام مناسب حال او وقایع کشف افتد. گاه بود که در صورت خوابی صالح بود و گاه بود که واقعه غیبی بود...»

«و بدان که کشف وقایع را در نظر سالک سه فایده است: اول آن که بر احوال خویش از زیادت و نقصان و سیر و وقفه و فترت و وجد و شوق و فسردهگی و بازماندگی و رسیدگی، اطلاع افتد، و از منازل و مقامات راه و درجات و درکات و علو و سفلی و حق و باطل آن با خبر شود. زیرا که این هر یک را خیال نقشبندی، مناسب بکند تا سالک را وقوف افتد بر جمله وقایع نفسانی و حیوانی و شیطانی و سنی و ملکی و دلی و روحی و جسمانی...»

«دوم فایده، آن که وقایع دلی و روحی و ملکی نیک با ذوق بود، نفس را از آن شُرب و قوتی و ذوقی و شوقی پدید آید که بدان شوق و ذوق انس از خلق و مألوفات طبع و مستلذات شهادتی و مُشتهیات جسمانی باطل کند و با مغیبات و عالم روحانی و لطایف و معانی و اسرار و حقایق، انس پدید آورد، و به کلی متوجه عالم طلب شود و مشرب او عالم غیب گردد...»

«سوم فایده، آن که از بعضی مقامات این راه جز به تصرف وقایع غیبی عبور نتوان کرد، و رکن اعظم در احتیاج به پیغامبر و شیخ از بهر این است که تا سالک سیر در وجود خویش می‌کند و سلوک او در صفات نفس و دل و روح بود، ممکن است که به غیری حاجت نیفتد، و لیکن چون به سرحد روحانیت رسید، به خودی خود از آن مقام نتواند گذشت؛ از بهر آن که هر تصرف که از سالک برخیزد، هستی دیگر پدید آورد، و او را بعد از این راه بر نیستی است، و نیستی به تصرف غیر نتواند بود.»^۷

ابن العربی می‌نویسد: سالک، آن کسی است که علم او به درجه عین الیقین رسیده است.

غزالی، برای سالک، دو علامت تعیین می‌کند بدین شرح:

«اعلم ان سالک سبیل الله تعالی قلیل و المدعی فیهِ کثیر، و نحن نعرفك علامتین. تحمّلها امام عینک و تغیر بها نفسک و غیرک: فالعلامة الاولى ان يكون جميع افعاله الاختيارية موزونة بميزان.

۶. انس التائین، ص ۱۴۶ - ۱۶۰.

۷. مرصاد العباد، ص ۲۸۹ - ۲۹۸.

الشُّعْرُ مَوْقُوفَةٌ عَلَى حَدِّ تَوْفِيقَاتِهِ إِبْرَادًا وَإِصْدَارًا وَإِقْدَامًا وَاجْتِمَاعًا إِذْ لَا يُمَكِّنُ سُلُوكُ هَذَا السَّبِيلِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَبُّسِ بِمَكَارِمِ الشَّرِيعَةِ كُلِّهَا وَ لَا يُمَكِّنُ ذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ تَهْدِيبِ الْأَخْلَاقِ.

«الغلامَةُ الثَّانِيَةُ، أَنْ يَكُونَ حَاضِرَ الْقَلْبِ مَعَ اللَّهِ فِي كُلِّ حَالِهِ حُضُورًا ضَرُورِيًّا غَيْرَ مُتَكَلِّفٍ بَلْ حُضُورًا يُعْظِمُ تَذَدُّهُ وَ أَنْ يَكُونَ الْحُضُورُ انْكَسَارًا وَ ضِرَاعَةً وَ خُضُوعًا لَمَّا انْكَشَفَ عِنْدَهُ مِنْ جَلَالِ اللَّهِ وَ بَهَائِهِ.»^۸

میرسید شریف جرجانی می‌نویسد که سالک کسی است که نه به قوه علم، بلکه با نیروی حال به سیر در مقامات پردازد:

«السَّالِكُ هُوَ الَّذِي مَشَى عَلَى الْمَقَامَاتِ بِحَالِهِ لَا بِعِلْمِهِ وَ تَصَوُّرِهِ فَكَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ لَهُ عَيْنًا يَأْتِي مِنْ وَرُودِ الشَّيْئَةِ الْمُضِلَّةِ لَهُ.»^۹

صاحب مفاتیح الاعجاز، سالک را بدین گونه توصیف می‌کند:

«بدان که تفکر و رفتن و سیر و سلوک که سالکان عارف موحّد می‌گویند سیر کشفی عیانی می‌خواهند نه استدلالی... و این سفر که سیر و سلوک مقید است به جانب مطلق و معبر به سیر الی الله است، جز از آدم که انسان کامل است متصور نیست. و کیفیت این سیر و سفر به حکم اکثریت چنان است که طالب صادق به ارشاد شیخ کامل به طریق تصفیّه مشغول گردد و پیوسته به ذکر و توجه به مبدأ و نفی خواطر مشغول باشد و قلب و سر خود را از یاد غیر حق میرا و معرا سازد. و چون دل سالک به صیقل ذکر و توجه مضقل و مصفا گشت، انوار الهی در باطن و ظاهر او ظاهر گردد، و به قوه آن نور و جذب، از صفاتی که موجب تقید سالک بود عبور نماید، اول از صفات بشری و حیوانی و نباتی و عنصری درگذرد. و از هر مرتبه که عبور می‌نماید، سالک را مکاشفه و حالاتی حاصل می‌شود که علامات آن حال را صاحب حال می‌شناسد.»^{۱۰}

از شیخ محمود شبستری است:

تو آن جمعی که عین وحدت آمد	تو آن واحد که عین کثرت آمد
کسی این سر شناسد کو گنر کرد	ز جزوی سوی کلی یگ سفر کرد
مسافر چون بود رهرو کدام است	کرا گویم که او مرد تمام است
دگر گفتی مسافر کیست در راه	کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کو بگذرد زود	ز خود صافی شود چون آتش از نود

۸. میزان العمل، ص ۱۵۶ - ۱۵۸.

۹. تعریفات، ص ۷۸؛ اصطلاحات فتوحات‌المکیه، ص ۳، با اندک تفاوت در عبارت.

۱۰. مفاتیح الاعجاز، ص ۱۱ - ۱۲.

شیخ محمد لاهیجی، شارح گلشن راز، در شرح این آیات، چنین می‌نویسد: «مسافر و سالک کسی را می‌نامند که او به طریق سلوک و روش، به مرتبه و مقامی برسد که از اصل و حقیقت خود آگاه و باخبر شود و بداند که او همین نقش و صورت که می‌نماید نبوده است و اصل و حقیقت او مرتبه جامعۀ الوهیت است که در مراتب تنزل متلبس بدین لاس گشته...»

«مسافر و سالک، آن است که از منازل شهوات طبیعی و مشتتهای نفسانی و لذات و مالوفات جسمانی عبور نماید و از لباس صفات بشری منقطع گردد و چون آتش از دود جدا شود. و تشبیه حقیقت به آتش و دود به تعین، از آن جهت نموده است که چنانچه دود دلیل نار است، تعینات و محدثات دلیل آن حقیقتند. و سالک تا زمانی که ملاحظه دلیل نماید محجوب است.»^{۱۱}

عزالدین محمود کاشانی، در این باب چنین آورده است:

«سیر مجبان در اطوار مقامات، جز بر طریق ترتیب و تدریج نبود. تا اول داد مقام آذنی ندهند، به مقام اعلی نرسند، و علی هذا، از مرتبه اولی به ثانیه و از ثانیه به ثالثه و از ثالثه به رابعه بر تدریج و لا ترقی کنند تا جمله مقامات را علی الترتیب به قدم سیر و سلوک ببینند، و آنگاه سلوک ایشان به جذبه مبدل گردد و سیر به طیر انجامد و مجاهدت به مشاهدت پیوندد و مغایبه به معاینه رسد. و در این مقام، مجبان را منشور خلافت نویسند و خلمت شیخوخت بخشند و در تصرف مأذون گردانند. اما مرید به معنی محب، سالک مجذوب است و مراد به معنی محبوب، مجذوب سالک که معنی شیخوخت در ایشان منحصر است. چه، محب آن است که مجاهدت و مکابدتش بر مکاشفت و مشاهدت سابق بود، و محبوب آن که حقیقت او بر صورت اجتهاد سابق.»^{۱۲}

جامی نیز در سیر و سلوک چنین می‌نویسد:

«هر موجودی را از موجودات، دو جهت است نسبت با حق سبحانه: یکی جهت معیت وی با حق سبحانه در وی بالذات بی‌توسط امری دیگر. و این جهت را طریق وجه خاص گویند، و فیضی که از این طریق می‌رسد بی‌واسطه است، و توجه بنده را به این جهت توجه به وجه خاص گویند، و استیلائی این جهت را بر بنده و استهلاك و اضمحلال بنده را در این جهت جذبه گویند. و جهت دیگر، سلسله ترتیب است که فیضی که به وی رسد به وساطت امری بود که در معیت وی بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته باشند، و فیضی که به وی رسد بر مراتب آنها مرور می‌کند و منصبیح به احکام آنها متنازلاً به وی برسد. و چون بنده بر همین طریق متصاعداً به حق سبحانه و تعالی باز گردد تا آن که احکام يك يك مرتبه را باز می‌گذارد به مرتبه فوق آن ترقی می‌کند تا به آن اسمی که

۱۱. شرح گلشن راز، ص ۲۴۰ - ۲۴۱، با حذف و تلخیص.

۱۲. مصباح الهدایه، ص ۱۱۰.

مبدأ تعین وی است برسد، این طریق را نسلسله ترتیب گویند، و روش بنده را به این طریق مرتبه بعد مرتبه سلوک گویند.^{۱۳}

از نظر بحث دقیق عرفانی در طریقه سلوک به حق و سیر الی الله از مبدأ تا منتها، چهار سفر ذکر کرده اند که حتی در مورد اولیا و انبیا نیز صدق می کند. در این اسفار اربعه، البته دشواریها بسیار است، اما تا زرد کوره نگدازد، صافی نمی شود، و تحمل صدمات در راه حق، موجب صفای دل و لطافت روح می گردد، و اجر این گونه سالکان را خدای بر عهده گرفته است که: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مَهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.»^{۱۴}

آقای سید جلال الدین اشتیائی، در شرح مقدمه قیصری، ضمن شرح وافی و دقیقی بر اسفار اربعه، می نویسند:

«سالك، در سفر خود به جایی نمی رسد، مگر آن که در طریق سلوک و نحوه سفر خود آداب و رسومی را که خداوند توسط انبیا و اولیا برای سیر به طرف او مقرر کرده است، عمل نماید. چون سیر به حق، تعب فراوان و خطرات بسیاری دارد که بدون استمداد او از مقام ولایت و مشکوة نبوت، به جایی نمی رسد و کار مسافر به هلاک می انجامد.

«صفای قلب و تهذیب، بدون نیت خالص حاصل نمی شود. آنچه که سبب اتصال عبد به حق و فنای در او و بقای به او می گردد، نیت خالص و تفکر در باطن و تحقق به مقام حال ذکر است. دهان او بسته است^{۱۵}، ولی قلبش بیدار و متذکر است. انسان به قوای ظاهری به حق نزدیک نمی شود، و ذکر باطنی، انسان را به حق می رساند، و صاحب تقوی و نیت خالص و قلب معرّا از ریا به جنت ذات می رسد: لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ.»^{۱۶}

«اصل سفر، عبارت است از حرکت از موقف و موطن متوجهاً الی المقصد. سفر معنوی که اهل الله برای رسیدن به موطن اصلی و مقرّ معنوی، و اهل شهود از برای درک مراتب الهی و سیر

۱۳. اشعة اللمعات، ص ۱۴. این کتاب، تالیف جامی است، و اصل لمعات که این کتاب شرح آن است از فخرالدین ابراهیم همدانی مشهور به عراقی است که بنا به نقل جامی، عراقی حقایقی چند از فصوص الحکم را از محمد قونیوی شنیده و آن را با اضافاتی چند، لمعات نامیده است، و جامی با استفاده از اقوال مشایخ، به خصوص ابن عربی و شاگردش محمد قونیوی، اشعة اللمعات را فراهم آورده است.

۱۴. ۱۰۰/۴

۱۵. من گروهی می شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا

مولوی

۱۶. ۳۷/۲۲

فی الله، آن را به قدم معرفت و شهودی پیمایند و به سر منزل و جوب می‌رسند، منحصر در چهار سفر است:

«سفر اول، سفر از خلق به حق است. سالک در این سفر، باید حُجُبِ امکانیه را اعم از حُجُبِ ظلمانیه «جسمانیات» و حُجُبِ روحانیه و نورانیه «مراتب عالم برزخ و عقول طولیه و عرضیه» که بین خود و مقصد اصلی است، از بین بردارد تا به مقام وحدت صرف برسد. انسان، مادامی که محتجب به کثرات است، از شهود وحدت محروم است، و مشهود، دائماً کثرت است، هر چیزی را به وصف کثرت شهود می‌نماید. سالک مجاهد، در این سفر، بعد از بیداری از خواب غفلت، خود را محتجب به کثرات و موانع شهود می‌بیند. ترقی انسان از این مقام که مرتبه انقمار در مقام نفس باشد، احتیاج به ریاضات علمی و عملی دارد که در مباحث قبل بیان شد. بعد از طی مقامات نفس و استخلاص از انقمار در کثرت تام، به مقام قلب می‌رسد، و از ترقی از مقام قلب، به مقام روح، و از مقام روح، به مقام سرّ نایل می‌گردد... ترقی از مقام روح به مقام سرّ، همان اعراض از خلق و فنا در توحید و حق است. مقام سرّ و خفی و اخفی، همان طوری که قبلاً شرح دادیم، از مراتب فنا در ذات است. مقام روح، مرتبه تحول نفس به صورت عقل بالفعل و اتحاد با خزاین علم حق، و احدیت مقام خلاقیت نسبت به صور تفصیلی می‌باشد.

«سالک، بعد از فانی در وجود حق و انقمار در وحدت، وجودش وجود حقانی می‌گردد، و حالت محو در احدیت وجود به او دست می‌دهد و از کثرت به کلی غافل می‌شود. بعد از آن که عنایت الهی شامل حال او شد، به مقام صحو بعد از محو می‌رسد و سفر اول او تمام می‌شود.

«سفر ثانی، سفر از حق به خلق است. از این سفر به سفر «مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ بِالْحَقِّ» تعبیر کرده‌اند. چون وجود سالک، به واسطه محو در توحید، وجود حقانی شده است و جهات خلقی او در مقابل جهات حقی، محو و نابود گردیده است، و به مقام ولایت نایل آمده است. در این سفر، سالک، از مرتبه ذات، شروع به سیر در اسما و صفات حق می‌نماید، و علم به اسما و خواص اسما پیدا می‌کند، و به مظاهر اسما یعنی اعیان ثابتة واقف می‌شود، و به مستدعیات آنها می‌برد، و همچنین اقتضای هر اسمی را نسبت به مظهر خود مشاهده می‌نماید و به اسرار قضا و قدر واقف می‌شود، ولایت او ولایت تامه الهیه می‌گردد. ذات و صفات خود را فانی در حق و افعال و صفات حق می‌نماید؛ به چشم حق می‌بیند و به سمع حق می‌شنود... به عبارت دیگر، سالک بعد از طی منازل نفس و قلب و روح و سرّ، فانی در ذات حق می‌شود، و فنا در ذات و نیل به مقام سرّ، انتهای سفر اول و اول سفر دوم است. خفای فنا در الوهیت و اختفا یا اخفی فنا از فنا که به «فناء عن الفنائین» تعبیر شده است. با این ترتیب، دایره ولایت چنین سالکی، تمام شده، و سفر دوم او به پایان رسیده است، و فانی او قطع شده و به حال صحو رسیده. لذا، شروع به سفر سوم می‌نماید.

«سفر سوم، سفر عن الحق إلى الحق بالحق است. سیر سالک در این موفق، در مراتب فعال است. چون سالک بعد از تزلزل و رجوع از مقام ذات به کثرت، اولین سیر او در کثرت اسمی و صفاتی است، و بعد از سیر در أسما، مشغول سیر در افعال و مظاهر خارجی أسما می‌گردد.

«این سفر، با سفر اول، متقابل است. چون در سفر اول، سالک از کثرت به وحدت رجوع می‌نمود و کثرات مراتبی داشتند؛ هر چه از عالم ماده دورتر می‌شد، به وحدت نزدیکتر می‌شد. چون عالم مثال به وحدت نزدیکتر و از کثرت دورتر است نسبت به عالم ماده، و غلبه حکم وحدت در عقول بیشتر از عالم مثال است، و وحدت در حضرت علمیه تمام‌تر از وحدت خلقی است تا برسد به وحدت صرفه مطلقه که ورای عبادان این، قریه‌ای وجود ندارد.^{۱۷} ولی در سفر از حق به خلق و همچنین در سفر از حق به حق، متوجه به کثرت می‌شود؛ با این فرق که مقام وحدت را از دست نمی‌دهد و حافظ بین مراتب می‌شود. بنابراین، سالک، در سیر اسما و صفات و اعیان ثابت هم رجوع به کثرت نموده است. چون قبل از سیر، متغیر در وحدت بود، و بعد از سیر در اعیان، سیر در افعال می‌نماید، کثرت افعال تمام‌تر از کثرت أسما است.

«محو سالک در مقام سیر در افعال زایل می‌شود، و به مقام صحو و هوشیاری و بیداری تام می‌رسد، و به بقای حق باقی است نه با بقای او، و سیر در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت می‌نماید. سالک، در حالتی سیر در کثرت می‌نماید که به خواص و آثار و احکام جمیع حقایق پی برده و جمیع عوالم را به شهود حق شهود می‌نماید، به وجود حقانی سیر در مراتب افاق و انفس نموده و فارغ از این سیر می‌شود. و چون به سیر قدر و لوازم اعیان و خواص اسما عالم شده است، حظی از مقام نبوت را واجد است مادامی که شروع در سفر چهارم نموده باشد، تابع نبی مطلق است.

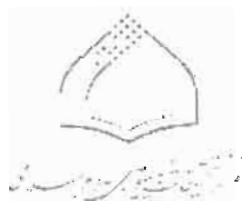
«بعد از اتمام سفر ثالث، نوبت سیر در سفر چهارم می‌رسد که همان سفر از خلق به خلق و بالحق باشد. سالک در این سیر، خلاق و آثار و لوازم آن را شهود می‌نماید، به تفصیل به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلاق پی می‌برد و به رجوع خلاق به حق و کیفیت آن، علم تفصیلی حاصل می‌نماید و خلق را به مقام جمع دعوت می‌نماید. چنین شخصی، صلاحیت از برای تشکیل مدینه فاضله‌ای استوار بر حق و حقیقت دارد و شأن اوست که در جمیع شؤون اجتماع بشری مداخله نماید.»^{۱۸}

۱۷. و لیس و زان عبادان قریه؛ ضرب المثلی کهن است، چون پس از عبادان (آبادان فعلی) اب است؛ شط العرب و پس از آن، خلیج فارس.

۱۸. شرح مقننه قیصری، ص ۴۴۱ - ۴۴۵.

حافظ فرماید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیرومغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها^{۱۹}





سُکَر و صَحْو، مستی و هوشیاری

سُکَر، غلبهٔ محبت حق تعالی است، تا آنجا که دوستدار حق، از خود بی خود شود، و صحو عبارت است از وصول به مراد با حضور قلب و هوشیاری.

مستی و هوشیاری که در اصطلاح صوفیان به سُکَر و صَحْو تعبیر می شود، طریقهٔ دو گروه از صوفیه است که از نامداران آن در سُکَر بایزید بسطامی و در صحو جنید بغدادی است.

طرفداران سُکَر، می گویند که طی طریق کمال و وصول به بارگاه جلال حق، جز با شور و شوق و وجد و سرمستی و حال، میسر نیست، و هوشیاری و اعتدال، سبب کندی و مایهٔ ملال است. هوشیار، یعنی کسی که متوجه وجود خویش و جوانب کار و کردار و رفتار خود است، و خود را دین در این راه، حجابی است، و خودبین، خدای بین نتواند بود.^۱ مستان راه حق، خود را واصل حضور می دانند و هوشیاران را در غیبت و مستور. حافظ می گوید:

به مستوران مگو اسرار مستی حدیث جان مگو با نقش دیوار^۲

مولوی فرماید:

گفتمش گر من بمیرم تو رسی بر گور من بر چهام از گور خود کان خوش لقا مست آمدست
گفت ان کاین دم پذیرد کی بمیرد جان او با خدا باقی بود ان کز خدا مست آمدست^۳

۱. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

(دیوان حافظ، ص ۱۸۱)

۲. دیوان حافظ، ص ۱۶۶.

۳. کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۳۰.

و مؤید این عقیده، بیان ابو نصر سراج است که می‌نویسد معنی صحو و سکر، به غیبت و حضور نزدیک است:

«الصَّخْوُ وَالسُّكْرُ مَعْنَاهُمَا قَرِيبٌ مِنْ مَعْنَى الْغَيْبَةِ وَالْحُضُورِ غَيْرَ أَنَّ الصَّخْوَ وَالسُّكْرَ أَقْوَى وَ أَمُّهُ وَأَقْفَهُرُ مِنَ الْغَيْبَةِ وَالْحُضُورِ.»^۴

طرفداران صحو می‌گویند مستی، دیگرگونی طبع و حال و گم کردن سررشته وصال و مانع از وصول به کمال است. هوشیاری در شأن مردان، و مستی کار خامان و نورسبندگان و کارنادیدگان است. مستی، حقیقت را از چنان که هست در نمی‌یابد و تمیز و تشخیص نمی‌تواند.

هجویری، در این باب، چنین نوشته است:

«گروهی که سکر را بر صحو فضل نهند آن ابو یزید است رض و متابعان او، گویند که صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندرو موجود است به خلاف جنس وی،

«و باز آنان که صحو را فضل نهند بر سکر و آن جنید است رض و متابعان وی، گویند سکر محل آفت است؛ از آنچه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و گم کردن سر رشته خویش، و چون قاعده همه معانی طالب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا از روی محوش یا از روی اثباتش و چون صحیح‌الحال نباشد، فایده تحقیق حاصل نشود... و پیغمبر گفت اندر حال دعای خود که اللَّهُمَّ ارْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ، پس این جمله جز اندر حال صحو درست نیاید و مر اهل سکر را از این معنی هیچ آگاهی نه...»

«شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که سکر بازی‌گاه کودکان است و صحو فناگاه مردان، و من که علی بن عثمان الجلابی‌ام می‌گویم بر موافقت شیخم رح که کمال حال صاحب سکر صحو باشد، و کمترین درجه اندر صحو، رؤیت بازماندگی بشریت بود... پس سکر، جمله پنداشت فناست در عین بقای صفت، و این حجاب باشد. و طحو، جمله دیدار بقا در فنای صفت، و این عین کشف باشد.»^۵

اما امام احمد غزالی، نیروی مستی را سبب گذشتن از دشواریها و سلامت هستن از مهالك می‌داند، و در حکایت کوتاه زیبایی، این منظور را نیکو پرورانیده است:

«آورده‌اند که مردی بود از خدمتکاران سلطان و او را با معشوق سلطان خوش بودی. روزی در

۴. اللمع فی التصوف، ص ۳۴۰.

۵. کشف المحجوب، ص ۲۳۰ - ۲۳۳.

سرا پرده سلطان سماع بودی. هیچ حس نیاقتی از غلبات شوق و آتش عشق. شی بی با معشوق گفت این خال بر رویت از کجا آمد که من ندیده بودم؛ و معشوق بر روی خالی داشت. چون وقت صبح آمد، خواست که برود. معشوق باز او گفت که مرو به سباح، صبر کن تا کشتی بودا گفت چرا؟ گفت زیرا که صواب نبود، نباید که سرما تو را هلاک کند، او رنجور گشت، گفت چرا چنین می‌گویی که مرا مدتی است که به سباح عبیره می‌کنم. گفت ای جوانمرد، این خال مرا مادر زاد است و تو عمری است که با منی و ز غلبات عشق ندیده بودی، از بی خویشتی بود که تو را از آلم سرمای آب و زمستان حمایتی می‌کرد، کنون یاره‌ای با خود آمده‌ای که خال می‌بینی و تمیز می‌کنی. فرمان او نبرد البته، برخاست و در آب نشست تا عبیره کند. هلاک شد از سرما. این را سکر و صحو عشق خوانند، و این سرّی بزرگ است.»^۶

در شرح تعرف هم راجع به سکر و صحو بحثی است بر این جمله که:

«سکر، به نزدیک این طایفه، عبارت است از حالی که بر بنده پدید آید. از تمیز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن، و منفعت از مضرت باز نداند، و با این همه، از چیزها غایب نباشد، یعنی آلم و لذت به وی رسد. لکن از حال خویش چنان غایب باشد که از آن الم و لذت خبر ندارد. و چون سکران را صفت این بود، هر کس که در حال خویش به این صفت گشت، او را سکران خوانند به مجاز و به اصطلاح نه به حقیقت.

«هشیاری، آن است که تمیز کند و آلم از لذت بشناسد، و آنچه درو آلم باشد اختیار کند بر آنچه درو لذت باشد در موافقت حق، و آن الم نبیند لکن لذت یابد در آنچه خلق را در او الم باشد. و مقام صحو برتر از مقام سکر می‌نهد، از آن معنی که آنچه در سکر پدید آید محل نفس باشد، و از بهر آن که او مغلوب باشد و مغلوب را صفت نباشد، پس چون حالی در او پدید آید که از ضعف وقت به آن حال طاقت ندارد، مغلوب گردد و مست شود، و آنچه بر او پدید آید از تمیز ناکردن میان آلم و لذت، صفت او باشد. اما چون با آن بلا که او را مغلوب گرداند صحبت کند، ساکن گردد، و آن بلا او را غذا گردد، و صحبت بلا او را خوی گردد، به هوش باز آید و بداند که او را چه می‌باشد، و بلا را بر موافقت دوست بکشد و از بلا نالد.»^۷

استاد ابوالقاسم قشبری، در تعریف سکر و صحو، می‌نویسد:

«فَالصُّحُوْ رُجُوْعٌ اِلَى الْاِحْسَاسِ بَعْدَ الْعِيَةِ. وَ السُّكْرُ غِيْبَةٌ يُوَارِدُ قُوًى.»

«و السُّكْرُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا لِصَحَابِ الْعَوَاجِدِ، فَاِذَا كُوْشِفَ الْعَبْدُ بِنَفْتِ الْجَمَالِ حَصَلَ لِسُكْرٍ، وَ طَابَ

۶. السوانع فی المشق، ص ۳۳.

۷. شرح تعرف، ص ۴۶ - ۴۹.

الرُّوحُ وَ هَامُ الْقَلْبِ»^۸

عزالدین محمود کاشانی، در تعریف و بیان سکر و صحو، این گونه آورده است:
«لفظ سکر در عرف صوفیان، عبارت است از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب
اختلاف نور عقل در اشمه نور ذات...»

«اما صحو عبارت است از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر
خود...»^۹

واسطی گوید رَجَعَهُ اللهُ:

«واجدان را چهار مقام است: نخست، غفلت و بی‌خبری، آنگاه حیرت، آنگاه سرمستی، آنگاه
هشیاری. مثلش چنان است که کسی نام دریا می‌شنود، پس به دریا نزدیک می‌شود، آنگاه به دریا
می‌رود، آنگاه امواج دریا او را فرو می‌گیرد.»^{۱۰}

سهروردی می‌نویسد که:

«فَالسُّكْرُ اسْتِيْلَاءُ سُلْطَانِ الْحَالِ، وَ الصُّحُوُّ الْمَوْذِلُّ إِلَى تَرْتِيبِ الْأَفْعَالِ وَ نَهْضِيبِ الْأَقْوَالِ.»^{۱۱}
قطب‌الدین عبادی، سکر و صحو را در مقایسه با حالات مستان و هوشیاران توجیه زیبایی کرده
است و می‌گوید:

«بدان که احوال روندگان در خوردن شراب متفاوت است. بعضی سریع‌النفیرند که به اندک ادراک
در ولولۀ مشغله و اضطراب آیند، و بعضی غالب‌السکونند که به هر چیز متقلقل نشوند. اما اصحاب
اضطراب، بر مثال آبگینه‌اند، زود نور پذیرند و زود شکسته شوند. اما اصحاب‌السکون، بر مثال
آینه‌اند؛ همان نور که آبگینه پذیرد پذیرد و زیادت و نیکوتر، اما زود نشکند و پایدار بماند. و بیشتر
روندگان در گردش متلونند و مضطرب و در ادراک معانی متزلزل، و پیوسته حرکات نمایند از جنون
عشقی، و باشد که غلبه شرب حاصل آید تا به حد سکر رسد که از آن واردات غیبی که در مطارح دل
افتد به زفان عبارت کنند. مستان که شراب بر ایشان غلبه کند، اظهار اسرار کنند و هتک آن طلبند که
سبب آن باشد که ظهور معنی بر قوت دل ترجیح گیرد، عقل طاقت تحمل ندارد، پرده سکون منخرق
شود، چنان که حالت حسین بن منصور بود که آن کلمات، دلیل سکر بود که افشای سر دل خویش
کرد، از نور به متور عبارت کرد...»

۸. رسالۀ قشیریه، ص ۴۱؛ اصطلاحات فتوحات، ص ۴.

۹. مصباح‌الهدایه، ص ۱۳۶.

۱۰. ذیل مصباح‌الهدایه، ص ۱۳۷.

۱۱. عوارف‌المعارف، ص ۵۲۷.

«پس سکر، از سر غلبت نور حقیقت است بر قوت عقل و بصیرت دل تا هر دو به وی مغلوب گردند، سلامت به ملامت و سکون به حرکت نذل شود.

«اما صحو، از کمال رزانت است و از ثبات عقل که ادراک می‌باشد و ثبات می‌آید. و نشان سکر در حرکت حسین پدید بود، و اثر صحو و افاقه در حرکت جنید ظاهر بود که آنچه معنی بود، جنید می‌داشت، اما در افاقه بود، اجازت نمی‌داد که عبارت اصحاب سکر و جنون عشق به گوشه اغیار رسد. و سکر بر حسب شراب است، و صحو بر حسب کمال بود، و شراب سید عالم از شربت جمله انبیا گران‌تر بود که الکلام لموسیٰ و الرؤیة لمحمد علیهما السلام...»

«پس سکر، مرد را به انبساط راه دهد، اما صحو همیشه در مرابطه دارد و در مراقبت با هیبت دارد تا هر چند نزدیک‌تر باشد خاموش‌تر باشد. پس سکر از لوازم مبتدیان است و صحو از حلیت منتهیان و سکر از تلون زاید و صحو از تمکن.»^{۱۲}

این قیم جوزیه، در کتاب مدارج السالکین که نوعی شرح با انکار نسبت به بسیاری از مطالب منازل السائرین است، به تفصیل درباره سکر و صحو سخن گفته است، بی آن که حقیقت مقصود و چگونگی برداشت متصوفه را از این دو اصطلاح دریافته یا مورد توجه قرار داده باشد. او سکر را مطلقاً در معنی مستی حاصل از شراب و لذتهای جسمی قبول دارد، و اصولاً منکر است که در این جهان لذتهایی معنوی باشد که جان انسان را غرق مستی و طرب سازد، و چون با آیات و اخبار و مطالبی مواجه می‌شود که بسیاری از این‌گونه لذایذ را در بهشت و آن جهان وعده داده است، ناچار می‌شود که مستی آن جهانی و به خصوص در بهشت را بپذیرد و بهره این جهان را انکار کند. با این وصف، پیداست که صحو و آنچه بدان مربوط است، پسند خاطر اوست؛ اگرچه مطالب منازل السائرین را در این مورد نیز موافق رأی خود تفسیر می‌کند.^{۱۳}



با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه حاصل می‌شود که صحو، مذهب متشرعین و زاهدان صوفی است یا آنان که خواسته‌اند ظاهر و باطن و شریعت و طریقت هر دو را رعایت کنند، نه طریقه دلسوختگان و یاکبازان که سراپا شور و شوق و حال و مستی‌اند. چه، آن که روی دل با خدا دارد، از سرزنش مدعیان نمی‌اندیشد، ماسوی‌الله را نابوده می‌انگارد، و بی‌اعتنا به قیود و رسوم و فرامین عقل مصلحت‌بین، خطرات را به چیزی نمی‌گیرد، و بی‌خودوار و مستانه، نقاب از رخسار شاهد غیب بر می‌کشد، و چنین می‌سراید:

۱۲. التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۲۰۴ - ۲۰۶.

۱۳. برای ملاحظه شرح مطالب، رک: مدارج السالکین، ج ۳، ص ۳۰۴ - ۳۱۴، فصل «سکر»؛ ص ۳۱۴ - ۳۱۵، فصل «صحو».

صوفی بیا که خرقه سائوس برکشیم
 نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم
 فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند
 بیرون جهیم سرخوش و ازبزم صوفیان
 سر خدا که در تق غیب منزوی است
 وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
 دلخ ریبا به آب خرابیات برکشیم
 غلمان ز روضه حور ز جنت به در کشیم
 غارت کنیم باده و شاهد به برکشیم
 مستانه اش نقاب ز رخسار برکشیم^{۱۴}

اصولاً، چون تصوف، خدایپرستی عاشقانه است، عشق با هوشیاری و عقل و علم سازگار نیست:

دور بادا عاقلان از عاشقان
 گر درآید عاقلی گو «راه نیست»
 عقل تا تدبیر و اندیشه کند
 عقل تا جوید شتر از بهر حج
 دور بادا بوی گلخن از صبا
 ور درآید عاشقی صد مرجیا
 رفته باشد عشق تا هفتم سما
 رفته باشد عشق بر کوه صفا^{۱۵}

جای دیگر، مولانا ترك اختیار و مستی را سبب برگزیده شلن در بارگاه حق می خواند:
 در عشق باش مست که عشق است مرچه هست
 یی کار و بار عشق بر دوست بار نیست
 گویند: «عشق چیست» بگو: «ترك اختیار»
 هر کو ز اختیار نرسد اختیار نیست^{۱۶}

غزالی، نهایت علم را بدایت عشق هم نمی داند، و از اوست که:
 «نهایت علم به ساحل عشق است.»^{۱۷}

و حافظ، مشکل عشق را با فکر و دانش حل شدنی نمی داند:

مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست
 حل این نکته بدین فکر حطا نتوان کرد^{۱۸}

با توجه به تراجم صوفیه، چنین استنباط می شود که پیمودن طریق صحو که بی خطرتر و آسان تر است، بیشتر مورد توجه بوده است. ولی نوابغ و صوفیان بزرگ و صاحب ذوق، همه در صف

۱۴. دیوان حافظ، ص ۲۵۹.

۱۵. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۱۴.

۱۶. همان، ج ۱، ص ۳۶۴.

۱۷. سوانح، ص ۵.

۱۸. دیوان حافظ، ص ۹۳.

سُکْرِيَانِ قَرَار دَارَنْد؛ چُون بَايَزِيدِ بَسْطَامِي و ابوالْحَسَنِ خُرَقَانِي و ابوسَعِيدِ ابُو الْخَيْرِ و حَسَنِ ابْنِ مَنْصُورِ حَلَاجِ و ابوالْحَسَنِ نُورِي و جَلَالِ الدِّينِ مُحَمَّدِ مَوْلُويِ و خَوَاجِه حَاقِظِ شِيرَازِي، کِه تَمَامِ اَثَارِ اَيْنِ بَزْرگانِ، اَز سُورِ و مَسْتِي لَبْرِيْزِ اسْت. حَتّٰی مَوْلُويِ، هَشِيَارِي رَا مَوْجِبِ نَدَامَتِ مِي دَانَد:

زَمَنْ الصُّخُو نَدَامَهُ زَمَنْ السُّكْرِ كَرَامَهُ خَطَرَ الْعِشْقِ سَلَامَهُ، فَقَيْنَا وَ فَيْنَا^{۱۹}

جای دیگر، صحو و سکر یا باخودی و بی خودی را، بدین گونه می‌سنجد:

و آن نفسی که بی خودی یار چه کار آیدت؟	و آن نفسی که با خودی یار چه کار آیدت
و آن نفسی که بی خودی ییل شکار آیدت	و آن نفسی که با خودی، خود تو شکار پشه‌ای
و آن نفسی که بی خودی مه به کنار آیدت	و آن نفسی که با خودی، بسته ابر غصه‌ای
و آن نفسی که بی خودی باده یار آیدت	و آن نفسی که با خودی، یار کناره می‌کند
و آن نفسی که بی خودی دی چوبهار آیدت ^{۲۰}	و آن نفسی که با خودی، همچو خزان فسرده‌ای

در سراسر دیوان حافظ نیز سُکْرِي بُوْدَنْ و سِرِ مَسْتِي وِي بَا اِبْهَامِهايِ لَطِيْفِ و گاهي اشارات صریح در کمتر غزلی است که متجلی نباشد، که برای نمونه، چند بیت آورده می‌شود:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست	که به پیمان‌کشی شهره شدم روز است
من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق	چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست ^{۲۱}

*

صلاح از ما چمی‌جویی که مستان را صلاح گفتیم	به دور نرگس مست سلامت را دعا گفتیم
در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود	گرت باور بود و نه سخن این بود و ما گفتیم ^{۲۲}

*

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن	منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
به می‌پرستی از آن نقش خود زدم بر آب	که تا خراب کنم نقش خود پرستین ^{۲۳}

*

تسبیح و خرقه لذت مستی نبخشدت	همت در این عمل طلب از میفروش کن
------------------------------	---------------------------------

۱۹. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲۰. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۲۱. دیوان حافظ، ص ۱۸.

۲۲. همان، ص ۲۵۵.

۲۳. همان، ص ۲۷۱.

بر هوشمند سلسله ننهاده دست عشق خواهی که زلف یار کشتی ترک هوش کن^{۲۴}

ای دل مباش يك دم خالی ز عشق و مستی
گر جان به تن ببینی مشغول کار او شو
تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی
وانگه برو که رستی از نیستی و هستی
هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی
يك نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی^{۲۵}

با مدعی مگویند اسرار عشق و مستی
عاشق شو ار نه روزی کار جهان سراید
در گوشه سلامت مستور چون توان بود
تا خبر بمیرد در درد خودپرستی
ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
تا نرگس تو با ما گوید رموز مستی^{۲۶}

۲۴. همان، ص ۲۷۵.

۲۵. همان، ص ۳۰۲.

۲۶. همان، ص ۳۰۲.

سَمَاع، شنیدن نغمهٔ خوش به منظور صفای دل و توجه به حق

یار ما چون گیرد آهنگ سماع قدسیان بر عرش دست افشان کنند^۱

کلیات

سَمَاع، به فتح اول، در لغت، به معنی شنیدن است؛ چنان که گویند سَمَاع حدیث و سَمَاع وعظ^۲ و سَمَاع قرآن^۳ و مجلس سَمَاع علم^۴. در مورد غیر انسان نیز این کلمه به کار رفته است.^۵ گاه سَمَاع، به شنیدن صدای خوش و بهره‌بردن از آن اختصاص یافته؛ آن گونه که ثعالی نوشته:

«كُلُّ مَا يَسْتَلِدُّهُ الْإِنْسَانُ مِنْ صَوْتٍ طَيِّبٍ فَهُوَ سَمَاعٌ.»^۶

اما سَمَاع در اصطلاح صوفیه، عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل‌انگیز روح‌نواز و به طور مطلق قول و غزل و آنچه ما امروز از آن به موسیقی تعبیر می‌کنیم که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق شنیده شود.

۱- دیوان حافظ، ص ۱۳۴.

۲- چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را سَمَاع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا

(دیوان حافظ، ص ۰۳)

۳- قاری بر ما می‌خواند و ما سَمَاع می‌کردیم قرائت وی را تا پینامبر عم بیامد. (کشف‌المحجوب، ص ۵۱۶).
۴- امیر خلف را چون کارها مستقیم شد، فرمود تا خراج درمی درمی ستند، و بساط عدل بگسترید، و جامعهٔ لشکری بر طاق نهاد، و سلب علما و فقها پوشیده، و طاق و طلیسان و مجلس علم نهاد، و علما را نزدیک کرد، و سفها را خوار کرد، و مجلس سَمَاع نهاد و علم دانست از هر نوعی، اما علم حدیث و مجلس مناظره نهاد هر شب، (تاریخ سیستان، ص ۳۴۲).

۵- اسحق موصلی، اندر باغی می‌غنا کرد، هزارستان می‌سرایید، از لذت آن خاموش شد و سَمَاع می‌کرد تا از درخت درافتاد مرده. (کشف‌المحجوب، ص ۵۲۱).

۶- فقه‌اللغة و اسرار العربیة، ص ۱۷.

تأثیر موسیقی در ذهن و درون انسان، موضوعی نیست که محتاج شرح و بیان باشد، به خصوص اگر در نظر بگیریم که صوفی عاشق و اهل دل و سر و کارش با تخیلات زیبا و احساسات است و همواره می‌خواهد خود را نابوده انگاشته در حق فانی گردد. برای ایجاد چنین حالتی و وصول به چنین عالمی، بهتر از موسیقی، وسیلتی نمی‌توان یافت.

سماع، به محبت و عاطفه قوت می‌بخشد، دل را نرم و احساسات را لطیف می‌کند، به تخیلات شهپری می‌دهد که تا عالم لامکان و حضرت لایموت اوج می‌گیرد، و ذهن اندک اندک کلمات و عبارات و اصوات و نعمات را فراموش می‌کند، و از عالم اجسام به ارواح می‌گراید، و در عالم معنی به سیر می‌پردازد. به عبارت دیگر، هستی و تعین و تفرّد صوفی، نابود می‌شود، و قارغ از قید زمان و مکان، در دریای بی‌کران وجود و ابدیت غرق و در ذات حق فانی می‌گردد.

بنابراین، سماع، آتش‌زنه و افروزینه‌ای است که صوفی مستعد را می‌سوزاند و متجذّب و فانی می‌کند، و حضور قلب و گوش راز نیوشی به او می‌دهد که نغمه حق را از هر ذره‌ای بلند می‌یابد، و آواز چنگ و نوای هزار و بانگ مؤذن و خروش ایشار، همه او را به سوی خدا می‌خواند و به یاد خدا می‌افکند و دلش را اطمینان و آرامش می‌بخشد که فرمود: *الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*^۷؛ مگر آنان که می‌گویند شنیدیم و نمی‌شنوند: *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُونَ*^۸، و یا آنان که خداوند بر دل‌هایشان مهر نهاده و چشم و گوش‌شان را پرده‌ای فرا گرفته است که: *حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ*^۹.

صوفیان، آواز خوش و نوای موسیقی را بیک عالم غیب می‌دانند. یکی که نوای بهستی را که پیش از آمدن بدین دیر خراب‌آباد بدان خو گرفته بودیم به یادمان می‌آورد؛ چنان که مولانا فرماید:

نالۀ سرنا و تهدید دهل	چیزکی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها	از دوار چرخ بگرفتم ما
بانگ گردشهای چرخ است این که خلق	می‌سرایندش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند کاتار بهشت	نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم	در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی	یادمان آمد از آنها چیزکی

۷- ۲۸/۱۳

۸- ۲۱/۸

۹- ۷/۲

ليک چون آميخت با خاک کرب کی دهند این زیر و این بم آن طرب
 پس غذای عاشقان آمد سماع که درو باشد خیال اجتماع
 قوتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر^{۱۰}

این طرز فکر، به حکمای یونان نیز نسبت داده شده است:

«فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اند که تأثیر موسیقی و نغمات موزون در انسان، از آن جهت است که یادگارهای خوش موزون حرکات آسمان را که در عالم ذر و عالم قبل از تولد می‌شنیده و به آن مانوس بوده‌ایم در روح ما بر می‌انگیزاند، و موسیقی به واسطه آن که آن یادگارهای گذشته را بیدار می‌کند، ما را به وجد می‌آورد.»^{۱۱}

غزالی، در کیمیای سعادت نیز همین مطلب را بیان می‌کند:

«سَمَاع آواز خوش و موزون آن گوهر آدمی را بجنباند و در وی چیزی پدید آرد، بی آن که آدمی را در آن اختیاری باشد. و سبب آن، مناسبتی است که گوهر دل آدمی را با عالم علوی که عالم ارواح گویند هست. و عالم علوی، عالم حسن و جمال است، و اصل حسن و جمال، تناسب است، و هر چه متناسب است، نمود گاری است از جمال آن عالم. چه، هر جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمره جمال و حسن آن عالم است. پس آواز خوش و موزون متناسب هم شبیهی دارد از عجایب آن عالم. بدان سبب، آگاهی در دل پیدا آید و حرکت و شوقی پدید آید که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست.»^{۱۲}

شرح تعرف، چندین قول در این زمینه ذکر می‌کند، و از جمله می‌نویسد:

«گروهی گفته‌اند که اصل سَمَاع، از لذت خطاب تکوین است. و آن، آن است که عالم را گفت: کن! بود. اول لذتی که به چیزها رسید، این خطاب رسید، و خطاب لامحاله مسموع باشد، و لکن چیزها در وقت هست گشتن، سمع نبود، و اکنون چون مستمع گشتند، ایشان را غذا گشت بر بوی آن سَمَاع، اول ایشان را سَمَاع غذا گشت.

«و گروهی چنین گفته‌اند که سَمَاع نصیب روح است نه آن نفس؛ از بهر آن که هر چیزی را به چیزی تعلق است، مگر روح را که روح علوی است و به چیزی تعلق ندارد، و چون روح به کالبد بنده

۱۰. مثنوی، نیکسن، دفتر چهارم، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.

۱۱. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۹۰.

۱۲. کیمیای سعادت، ص ۲۷۰، باب سَمَاع. با مُثَل و عالم ایدة (Idée) افلاطون، بسیار قابل مطابقت و مطالعه است.

درآید، به مجرد فعل خدا درآید و واسطه در میان نباشد. پس هر وقت سماع شنود، آن لذت گردآورن وی با شخص او را متواجد گرداند.»^{۱۲}

از جنید پرسیدند که سبب چیست که شخصی آرمیده با وقار، ناگاه آوازی می‌شنود، اضطراب و قلق در نهاد او می‌افتد و از وی حرکات غیر معتاد صادر می‌شود. گفت حق تعالی در عهد ازل و میثاق اول، با ذرات ذرات بنی آدم خطاب اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ^{۱۳} کرد، حلاوت آن خطاب و عنویت آن کلام، در مسامع ارواح ایشان بماند؛ لاجرم هر گاه که آوازی خوش بشنوند، لذت آن خطایشان یاد آید و به ذوق آن در حرکت آیند.^{۱۴}

و این معنی، مطابق قول ذو النون مصری است که:

«الاصواتُ الطَّيِّبَةُ مُخاطباتُ و اشاراتُ إِلَهِيَّةٌ اسْتَوْدَعَهَا عِنْدَ كُلِّ طَيْبٍ و طَيِّبَةٍ.»^{۱۵}

ابو عبد الرحمن سسی، به نقل از شیخ ابو عثمان مغربی، گوید: هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان و صدای در^{۱۶} و صفیر باد سماع نبود، در دعوی سماع، دروغزن است.^{۱۷} در تأیید نظر شیخ ابو عثمان مغربی، این مطالب قابل توجه است: در شرح حال ابو بکر شبلی نوشته‌اند:

«نقل است که يك بار چند شبانروز در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت هو هو. گفتند این چه حالت است، گفت این فاخته بر این درخت می‌گوید کو کو، من نیز موافقت او را می‌گویم هو هو.»^{۱۸} و قریب بدین مضمون و شاید مقتبس از آن است حکایت لطیف سعدی در گلستان که عیناً نقل می‌شود:

«یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته. شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود نمره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت و يك نفس آرام نیافت. چون روز شد، گفتمش آن چه حالت بود. گفت بلبلان را دیدم که به نالش در آمده بودند از درخت و بکبان از کوه و

۱۲. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۶.

۱۳. تمام آیه، چنین است، و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ و أَشْنَعْتَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (۱۷۲/۷)

۱۴. رجوع شود به: رساله قشیریه، ص ۱۱۵۳ تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۹۲.

۱۵. مصباح الهدایه، ص ۱۹۰.

۱۶. در تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۹۴، دهها نوشته شده، ولی در رساله قشیریه، صریحاً الباب است؛ همچنین در مصباح الهدایه، ص ۱۹۳.

۱۷. رساله قشیریه، ص ۱۵۴: تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۴۳.

۱۸. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۳۰.

غوکان در آب و بهایم از بیشه؛ اندیشه کردم که مروت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.
 دوش مرغی به صبح می‌ناید عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
 یکی از دوستان مخلص را مگر آواز من رسید به گوش
 گفت باور نداشتم که تورا بانگ مرغی چنین کند مدهوش
 گفتم این شرط آدمیت نیست مرغ تسبیح‌خوان و من خاموش.^{۲۰}

در این جا ذکر سخن ابراهیم خواص بی مناسبت نیست که می‌گوید:

«اندر مشاهده می‌بینیم که چون اشتریان و خرینده تر نمی‌کنند، اندر آن اشتر و خرطری پیدا آید. و اندر کودکان خرد، این حکم ظاهر است که چون بگیرند اندر گاواره، کسی نوای یزند، خاموش شوند و مر آن را بشنوند، و اطبا گویند مر این کودک را که حس وی درست است و به بزرگی زیرک باشد.»^{۲۱}

شنیدم از محمد بن احمد بن محمد صوفی که می‌گفت شنیدم از عبدالله بن علی طوسی و او شنیده بود از یحیی بن رضای علوی که گفت ابو سلمان دمشقی شنید که طوآقی فریاد می‌کرد یا سَعْتَر بَرِّی^{۲۲}. پس بی هوش بر زمین افتاد. چون به حال نخستین باز آمد، علت را از او جویا شدند. گفت پنداشتم که طوآف می‌گوید اِسْعَ تَر بَرِّی.^{۲۳}

افلاکی، در مناقب‌المعرفین، در شرح حال مولانا جلال‌الدین رومی نوشته:

«در آن غلبات شور و سماع که مشهور عالمیان شده بود، از حوالی زرکوبان می‌گذشت، مگر او را تق‌تق ایشان به گوش مبارکش رسیده از خوشی آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ نمرزنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بی‌خود شد. مولانا او را در چرخ گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست که مرا طلاق سماع خداوندگار نیست، از آن که از غایت ریاضت قوی ضعیف ترکیب شده‌ام. همانا که به شاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست

۲۰. کلیات سعدی، ص ۲۵۱.

۲۱. کشف‌المعجوب، ص ۵۲۲ - ۵۲۳.

۲۲. سعتر، بر وزن جعفر، نوعی از سبزی است که بستانی و بیابانی آن هر دو هست. بستانی را مرزه می‌نامند، نام دیگر سعتر، اوشه است بر وزن توشه، و اسم علمی آن *Zataria multiflora* می‌باشد. (برهان قاطع، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ج ۲، ص ۱۱۳۹) سعتر بالفتح، یودینه کوهی. (متهی‌الاربع)

۲۳. در اللمع، ص ۲۸۹، این حالت به ابوحلمان صوفی نسبت داده شده، یعنی بکوش تا بخشنده‌گی و نیکی‌ی مرا بینی از ریشه «سی» و در بعضی «سغ تَر بَرِّی» نگاشته‌اند که در این صورت از ریشه «وسعت» خواهد بود، یعنی ظرفیت و قابلیت پیدا کن تا نیکی مرا بینی. رک: رساله قشیریه، ص ۱۵۶؛ مصباح الهدایه، ص ۱۹۳.

نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سماع فارغ شلن. همچنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر مولانا در سماع بود، از ناگاه گویندگان رسیدند، و این غزل آغاز کردند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زر کوبی زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی»^{۲۴}

وقتی شبلی شنید که در بازار بغداد یکی می‌گفت خیار ده به دانگی؛ فریاد برآورد و گفت چون خیار ده به دانگی بود، حال اشراز خود چگونه بود.

استاد ابوالقاسم قشیری، می‌نویسد که رویم گفت از علی بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه روایت شده است که او صدای ناقوس شنید، به همراهان خویش گفت می‌دانید که این ناقوس چه می‌گوید، گفتند نه، فرمود می‌گوید: *سُبْحَانَ اللَّهِ حَقًّا حَقًّا إِنَّ الْعَوْلَى صَمَدٌ يَتَّقَى*.

ابو عبدالرحمن سلمی^{۲۵} روایت کند که وقتی در پیش ابو عثمان مغربی رفتم و بکره‌ای^{۲۶} آن‌جا بر کار نهاده بود و کسی بدان آب از چاه می‌کشید و بکره آوازی می‌کرد. ابو عثمان مرا گفت یا ابوالرحمن، می‌دانی که بکره چه می‌گوید، گفتم نه، گفت می‌گوید: *الله الله*.^{۲۷}

مصحح کتاب مدارج السالکین از ابن قیم جوزیه که نامش محمد حامد افقی است، این‌گونه سخنان منقول از ابوسلیمان دمشقی و ابو عثمان مغربی و نظایر آنها را از مقوله خیالات اطفال و کهن‌کردان شمرده است و می‌نویسد:

«هذا خيالٌ يَنخِلُهُ الاطفالُ و يُسَطِّئُهُ المَقولُ. أما المُوْمِنونَ الفقهاءُ و الحُكَماءُ الرُّاشِدونَ فَاِنَّهُمْ يَسْمَعونَ كُلَّ مَسْموعٍ على طَبِيعَتِهِ و خَلْقِهِ الَّذِي خَلَقَهُ اللهُ الَّذِي (اعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى)»^{۲۸} و *يُوْمِنونَ بِأَنَّهُ بَحْرٌ كَرِيمٌ و صَوْتُهُ يُسَبِّحُ اللهُ الَّذِي خَلَقَهُ حَقًّا لا باطلاً*.^{۲۹}

استاد فقید فروزانفر، در تعلیقات معارف بهامولد، ضمن شرح و بیان سخن سلطان العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی پدر مولوی که گفت: «سماع یعنی مسموع، ناموزون باطل است و موزون حق است» می‌نویسد:

«سماع نزد صوفیان، از وسایل تلطیف ذوق و تهذیب باطن است، و بدین‌جهت، در شمار رسوم

۲۴. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی، ص ۹۹.

۲۵. ابو عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی نیشابوری، مؤلف طبقات الصوفیه، از بزرگان علمای صوفیه است. وقاشش به ضبط یاقمی و طبقات الشافیه و نفعات الانس، در سال ۴۱۳ واقع شده است.

۲۶. به فتح، چرخ چاه.

۲۷. مصباح الهدایه، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛ رساله قشیریه، ص ۱۵۷.

۲۸. ۵۰/۳۰.

۲۹. مدارج السالکین، ج ۲، ذیل ص ۴۱۳.

بسیار مهم خانقاه بوده و آداب دقیق داشته، و مشایخ بدان اهتمام می‌ورزیده‌اند و سماع سخن موزون را به آواز خوش مباح شمرده‌اند. و ابو حامد غزالی که خود از فقهای بزرگ ساقعیان است، در این باره به تفصیل بحث کرده و گفته است که آواز خوش از نعم الهی است، خواه از خنجره انسان و خواه از خنجره مرغان و خواه از آلات صنایعی که دستکار بشر است خارج شود، و از روی نص و قیاس، وجهی برای حرمت آن متصور نیست، مگر در مواردی که منجر به فساد گردد که در آن صورت، روا نخواهد بود، و آن امری است عارضی که مرتبط به آواز نیست. و به هر صورت، سماع قرآن به آواز خوش و اشعاری که طبع را به سوی خدا و اخلاق نیک و اعمال بر در هیجان آرد، ممدوح و مستحسن است، و صحابه و تابعین و عده‌ای از ائمه اسلام بر این عقیده بوده‌اند، و بنابراین اعتبار به مسوع است تا چه شنوند.

«مصنف نیز (یعنی بهاء‌ولد) قایل به تفصیل شده، و با ظرافتی شاعرانه، فتوی و نظر فقیهانه خود را بدین گونه بیان کرده است که «ناموزون باطل است و موزون حق است». و این سخن، در ابتدا قرع سمع می‌کند. زیرا کسانی که سماع را ناروا داشته‌اند، به کراهت استماع شعر و سخن موزون و یا سماع نعمات که صوت موزون است تمسک نموده‌اند، و گفته مصنف در بادی امر، خلاف آن را به نظر می‌آورد. بدین جهت، موزون را تفسیر کرده و گفته است: موزون یعنی سختن (ظ: ساخته) به اندازه و ناموزون از گرافه. و این مطلب را ممکن است راجع به سخن بدانیم، یعنی سخن سنجیده و موافق حقیقت یا سخن گزاف و مبالغه‌آمیز چنان که از غزالی نقل کردیم، و ممکن است که آن را صفت مستمع تصور کنیم که بنابراین، موزون، سختنی خواهد بود که موافق حال و درجه مستمع باشد، و یا آن که مستمع قادر به فهم اشارات و تنزیل آنها بر احوال خود باشد که به گفته غزالی مباح است. ناموزون، کلامی خواهد بود که مناسب حال شنونده نباشد یا مستمع توانسته باشد اشارات آن را دریابد و برحال خود منطبق سازد که به گفته غزالی، در آن حالت، سماع مباح نیست. و به همین معنی ناظر است گفته ذو النون مصری: *وَارِدُ حَقِّ بُرْجِجِ الْقُلُوبِ إِلَى الْحَقِّ فَمَنْ أَصْغَى إِلَيْهِ بِحَقِّ تَحَقُّقٍ وَ مَنْ أَصْغَى إِلَيْهِ بِنَفْسٍ تَزْنُقُ*.

«و سخن شبلی: *ظَاهِرَةٌ فِتْنَةٌ وَ بَاطِنَةٌ عِبْرَةٌ فَمَنْ عَرَفَ الْإِشَارَةَ خَلَّ لَهُ اسْتِمَاعُ الْعِبْرَةِ وَ إِلَّا فَقَدَ اسْتَدْعَى الْفِتْنَةَ وَ تَعَرَّضَ لِلْبَلِيَّةِ*. ولی جمله مابعد: آواز همچون بیمانه است... الخ، تفسیر اول را تایید می‌کند.»^{۲۰}

قطب‌الدین عبادی، در بیان مراتب هفتگانه احوال ظاهر، ضمن رکن سوم کتب صوفی‌نامه، راجع به سماع چنین آورده است:

«بدان که سماع از احوال ارباب طریقت است، و همچنان که وجوب معرفت و لوازم شریعت، ادمی را به استماع حاصل آید، حقایق طریقت و رُوح روح و انس دل هم به سماع حاصل آید. و سماع هم به گوش است و هم به هوش. اما گوش الّا اصوات حروف نشنود، و اگر آواز به غایت غلظت رسد یا به غایت دقت، گوش را در آن مجال ادراک نماند و در رنج افتد. اما حقیقت صوت و حرف الّا به سمع دل نتوان شنودن. و همچنان که گوش تو در گوشه ستر نهاده‌اند تا از خلق شنود به آواز، در دل نیز سمع نهاده‌اند تا از حق سخن شنود بدان. و قاعده وحی انبیا و درجه الهام اولیا به سمع باطن دریابند. انبیا، به گوش ظاهر شنوند، و نشان استماع آن است که چون بیتی یا آیتی یا سخنی نیکو به گوش رسد، دل صافی او به مدد تور معرفت از سرای پرده آن حروف و کلمات ارتقا نماید، و آنچه حقیقت مفهوم آن کلام باشد، به صفای صفت و نور بصیرت دریابد، و آنچه دریابد، به طریق نیکوتر و پسندیده‌تر دریابد.»^{۳۱}

سلطان ولد، فرزند جلال‌الدین محمد مولوی، در سومین کتاب خود^{۳۲} که ظاهراً به مناسبت آخرین کتاب تالیف شده وی انتها نامه نامیده شده است، درباره سماع پدرش مولانا می‌نویسد: «حضرت والد مولانا قدس سره العزیز، از زمان بلوغ همواره «سه روزه» داشتی. و چون بعد از سه روز طعام خوردی، آن را نیز استقراغ کردی. شب همه شب تا روز در نماز بود بر سیرت مصطفی (ص) تا آن زمان که قلب الاقطاب مولانا شمس‌الدین تبریزی به وی رسید. پیش از خدمتش هرگز در سماع شروع نکرده بود، و آن تجلیها و مقامات که هیچ ولی را نبود، در صورت نماز و تقوی به وی می‌رسید. و چون مولانا شمس‌الدین را دید، به نظر بصیرت که مشوق و سلطان اولیاست و بالای او کس نیست، عاشق و مرید او شد؛ هرچه او فرمودی آن را غنیمت داشتی و از جان و دل مطیع او گشتی. اشارات و امرش کرد که در سماع درآ، که آنچه می‌طلبی، در سماع زیاده خواهد شدن. سماع بر خلق از آن حرام شد که به هوی و نفس مشغولند. چون سماع کنند، آن حالت مذموم مکروه، زیاده می‌شود. پس سماع بر چنین قوم، حرام آمد. لیک آنها که عاشق و طالب حَقّند، چون سماع حالتشان را که طلب حق است افزون می‌کند، لابد که بر چنین قوم حلال باشد. پس امتثال امر او کرد و در سماع آمد. حال خود را چنان دید که شیخ بعد از آن باقی عمر ملازم سماع بود و آن را طریق و آیین ساخته بود.

«اکون مریدان نیز متابعت شیخ خود می‌کنند، به امید آن که به برکت آن متابعت، مقصود حاصل شود؛ چنان که امتان مصطفی (ص) اگرچه نماز را بدان حضور که پیغامبر می‌کرد نمی‌توانند کردن،

۳۱. التصفیه فی احوال المتصوّفه، ص ۵-۱.

۳۲. نخستین کتاب سلطان ولد، به نام ولدنامه یا مثنوی ولدی است، و دومین آن، ربانامه است.

لیکن از محبتی که دارند [به] پیغامبر (ص) آن صورت را نگاه می‌دارند تا خلق ایشان را از اُمت او دانند. بدین صورت نماز می‌کنند شاید که به برکت آن به معنی برسند که الْمَجْرُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ. پس یاران نیز سماع را که از شیخ خود دیده‌اند نگاه می‌دارند تا به برکت آن متابعت، به مقصود برسند.^{۳۳}

در پایان، گفته ابوالحسن غزنوی را حسن ختام قرار می‌دهد که فرمود:

«هر که گوید مرا به الحان و اصوات و مزامیر خوش نیست، یا دروغ گوید یا نفاق کند و یا حس ندارد، و از جمله مردمان و ستوران برون باشد.»^{۳۴}

سمع، مورد اعتنای تمام فرق صوفیه است^{۳۵} و کتابی در تصوف نمی‌توان یافت که قسمت مهمی از آن را بحث سماع و آداب آن و اقوال و حالات مشایخ در آن، فرا نگرفته باشد. به همین جهت، در این مختصر، نمی‌توان حق مطلب را چنان که باید و شاید ادا کرد. چه، ممکن است بسط سخن در این باره، بقیه مطالب را تحت‌الشعاع قرار دهد و احياناً حکم فرع زاید بر اصل بر آن اطلاق شود. اما چون توجه به سماع که یکی از لطایف تصوف و بهترین وسیله برای حفظ و رواج موسیقی در برابر فشار متعصین قشری می‌بوده است حایز اهمیت فراوان است و با حرمت یا اباحه موسیقی که امروز هم مباح و مورد بحث است ارتباط کامل دارد، نمی‌توان به سهولت از سران گذشت. علی‌هذا، لازم دید نخست آیتانی را که مورد استناد صوفیه است از کتب معتبره آنان نقل کند، و اگر در تفاسیر، تأییدی درباره استنباط صوفیه از آن آیات مشاهده شود، بر آن بیفزاید، و اخبار و احادیثی که از پیشوایان دین مبین در این باره آورده‌اند بنگارد، و بعد به نقل گفتار مشایخ درباره آداب و شرایط و فواید و تأثیر سماع بپردازد، و در پایان کار، انتقاداتی که درباره سماع شده است، بر وجه اختصار، بر آنچه گذشت بیفزاید.

قسمت اول که نقل آیات مبارکات باشد، چون مضمون مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ و مقدار آن قلیل بود، به سهولت برگزار شد. ولی در نقل دلایل اباحه یا ذکر علل حرمت، پس از مرور به جمیع ادله از کتبی که در دسترس بود، این نتیجه حاصل شد که آنچه کتب معتبره صوفیه از قبیل رساله قشیریه و اللمع و کشف المحجوب و عوارف المعارف و مصباح الهدایه و نصحایب الانس و غیر آنها به تفاسیر و

۳۳. انتہانامه، جلد سوم از مشوئیهای سلطان ولد، نسخه خطی موزه قونیه، ص ۱۵۱؛ نسخه عکس شماره ۲/۵۳۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۳۴. کشف المحجوب، ص ۵۲۳.

۳۵. جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیه پیروان بهاء الدین نقشبند بخاری متوفی ۷۹۱، و خرازیه پیروان ابوسعید خرازی.

اختلاف نقل کرده و غالباً بدون توجه به آرای مخالفین و بی بحث و استدلال رد شده‌اند، کتاب *احیاء العلوم* در بر دارد، و حجة الاسلام محمد غزالی که در مراتب اعتقاد او به میانی اسلامی و تقوی و پاکدامنی و علم و اطلاعش تردیدی نمی‌توان داشت، با بیانی روشن و حجتی قوی، سماع را در بانی خاص، از جمیع جهات و جوانب مورد بحث قرار داده است. از این رو، به حکم *كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا* به ترجمه تمام باب اول کتاب *احیاء العلوم* پرداخت، و با آن که چند صفحه‌ای از آن را ممکن بود حذف کرد و اختصار هم کمال مطلوب بود، گسستن رشته سخن غزالی را صحیح ندانست تا کسی که احیاناً این باب را بخواند از نعمت تمامیت محروم نماند. ولی متعرض باب دوم که در آداب سماع و تاثیر آن در قلب و جوارح و سایر متعلقات انسان بود نشد، و آن قدر که لازم بود، ضمن بیان آداب سماع، از آن استفاده به عمل آورد.

با این همه، اخبار و مطالبی که در سایر کتب مهمه بود و داخل بحث غزالی نبود هم نقل کرد تا نموداری از عقاید مختلفه را در این باب به دست داده باشد.

بنابراین، سماع، دلرای شش مبحث خواهد بود به شرح ذیل:

۱. آیات و اخباری که صوفیه درباره سماع نقل کرده‌اند.

۲. تحقیقی در حرمت و اباحت سماع.

۳. اقوال مشایخ درباره سماع.

۴. شرایط و آداب سماع و درجات مردمان در آن.

۵. تاثیر سماع و حالات مشایخ در آن.

۶. فواید سماع و انتقاداتی که از آن کرده‌اند.

آیات و اخباری که صوفیه درباره سماع نقل کرده‌اند

الف. آیاتی که صوفیه آن را دلیل بر اباحت سماع می‌دانند. اول، آیه‌ای است که

سهروردی در *عوارف المعارف*^{۳۶}، و هجویری در *کشف المحجوب* از سوره زمر نقل کرده‌اند: *قَالَ اللَّهُ*

عَزَّ وَجَلَّ قَبَشْرُ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.^{۳۷}

استاد ابوالقاسم قشیری، در این باره، می‌نویسد:

«الْأَمُّ فِي قَوْلِهِ (الْقَوْلَ) تَقْتَضِي التَّعْمِيمَ وَالِاسْتِفْرَاقَ، وَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَدْحُهُمْ بِاتِّبَاعِ الْحَسَنِ،

۳۶. ج ۲، ص ۱۰۱.

۳۷. تمام آیه چنین است: *وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَتَّبِعُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَيْهِمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ. (۱۷، ۱۸)*

و قَالَ تَعَالَىٰ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ^{۳۸} جَاءَ فِي التَّفْسِيرِ أَنَّهُ السَّمَاعُ^{۳۹} «قَالَ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ ذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَصَفَ مَا أَعَدَّ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ مِنْ نَعِيمٍ فَذَكَرَ مَا ذَكَرَ فِي كِتَابِهِ مِنَ السُّدْرِ الْمَخْضُودِ وَ الطَّلْحِ الْمَنْضُودِ وَ الْفَاكِهَةِ الْكَثِيرَةِ وَ ذَكَرَ لَحْمَ الطَّيْرِ وَ الْحُورَ الْعَيْنِ وَ السُّنْدُسَ وَ الْإِسْتَبْرَقَ وَ الرَّحِيقَ الْمَخْتُومَ وَ الْأَرَايِكَ وَ الْقُصُورَ وَ الشَّرَفَ وَ الْأَشْجَارَ وَ الْأَنْهَارَ وَ غَيْرَ ذَلِكَ وَ ذَكَرَ أَنَّهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ. قَالَ مُجَاهِدٌ وَ هُوَ السَّمَاعُ الَّذِي يَسْمَعُونَ فِي الْجَنَّةِ بِأَصْوَاتٍ شَجِيئَةٍ وَ نِعْمَاتٍ شَهِيئَةٍ مِنَ الْجَوَارِي الْجَسَارِ وَ الْحُورِ الْعَيْنِ يَقْلَنُ بِأَصْوَاتِهِنَّ نَحْنُ الْخَالِدَاتُ فَلَا تَمُوتُ أَبَدًا وَ نَحْنُ النَّاعِمَاتُ فَلَا نَبُؤُسُ أَبَدًا كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ.

«و قد ذكر الله تعالى تحريم الخمر من جميع ذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم من شربها في الدنيا لم يشربها في الآخرة إلا أن يتوب، فقد دخل السماع في الجملة ما أباح الله تعالى للمؤمنين في الدنيا من جميع ما ذكر من نعيم أهل الجنة و صار الخمر مخصوصاً من جميع ذلك بالتحريم. بنصر الكتاب و الاثر و ظاهر الخبر.»^{۴۰}

رسالة قشيري، در این باره، چنین می نویسد:

«جاء عن مُجَاهِدٍ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ أَنَّهُ السَّمَاعُ مِنَ الْحُورِ الْعَيْنِ بِأَصْوَاتٍ شَهِيئَةٍ نَحْنُ الْخَالِدَاتُ فَلَا تَمُوتُ أَبَدًا نَحْنُ النَّاعِمَاتُ فَلَا نَبُؤُسُ أَبَدًا.»^{۴۱}

«بعضی از مفسران گفته اند در قول خدای تعالی که می گوید: الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ

فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ. قِيلَ يُحْبَرُونَ بِالسَّمَاعِ؛ أَوَّلُ دَلِيلِ إِيشَانِ رَأَى بِهِ سَمَاعٌ شَادَ كُنْتُ.»^{۴۲}

«و شك نیست که آواز خوش، از جمله نعمتهای الهی است. و در تفسیر این آیت که بزرگوار فی الخلق ما یشاء آورده اند که این زیادت، آواز خوش است. و چه عجب که روح انسانی را به سماع اصوات طیبه و نعمات متناسبه التذادی و استرواحی بود و حال آن است که روح بعضی از حیوانات از آن لذت یابد؛ چنان که اشتر به نغمه خدی بارهای گران به آسانی بکشد و به يك منزل چندین منازل از سر نشاط طی کند.»^{۴۳}

تمام آیه که در اول سورة قاطر (ملائکه) ذکر شده چنین است: الخَمْدُ لِلَّهِ فَسَاطِرُ السَّمَاوَاتِ

۳۸. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ. (۱۵/۳۰)

۳۹. رساله قشیری، ص ۱۵۱.

۴۰. اللمع فی التصوف، ص ۲۷۲.

۴۱. رساله قشیری، ص ۱۵۴.

۴۲. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۸.

۴۳. مصباح الهدایه، ص ۱۸۸. نیز رک: كشف المحجوب، ص ۵۲۰؛ عوارف المعارف، حاشیه احیاء العلوم، ج ۲،

وَالْأَرْضُ جَاغِلٌ الْمَلَائِكَةُ رُسُلًا أُولَىٰ أُجْحِقَةَ مَثْنَىٰ وَ ثَلَاثٌ وَ رُبَاعٌ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنْ أَلَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

تفسیر شبر، در این باره، چنین می‌نویسد:

«يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ - فِي - الْمَلَائِكَةِ وَ غَيْرِهِمْ مِنْ حُسْنِ الْوَجْهِ وَ الصَّوْتِ.»^{۴۴}

و استاد قشیری، درباره این آیه، چنین می‌نویسد:

«قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ قِيلَ فِي التَّفْسِيرِ مِنْ ذَلِكَ الصَّوْتِ الْحَسَنَ وَ ذُمْ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الصَّوْتِ الْفَطِيحَ فَقَالَ إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتِ الْحَمِيرِ»^{۴۵}.

و بعد اضافه می‌کند که لذت بردن دل و میل آن به آواز خوش و راحت یافتن از آن، از چیزهایی است که انکار ناپذیر است. چه، کوه‌ک به صدای خوش آرام می‌شود، و بر شتر رنج راه و سنگینی بار با اهنگ حدی آسان می‌گردد. خدا فرموده است که أَقْلًا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ.^{۴۶}

ابو نصر سراج، درباره ذم صدای نامطبوع، همین آیه را شاهد می‌آورد و می‌نویسد:

«وَ قَدْ ذَمَّ اللَّهُ تَعَالَى الْأَصْوَاتِ الْمُتَكْرَةَ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتِ الْحَمِيرِ. وَ فِي

ذَمِّهِ الْأَصْوَاتِ الْمُتَكْرَةَ مَعْمَدَةً لِلْأَصْوَاتِ الطَّيِّبَةِ.»

و هم او درباره آیه یَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ می‌نویسد:

«قَالُوا فِي التَّفْسِيرِ الْخَلْقُ الطَّيِّبُ وَ الصَّوْتُ الْحَسَنُ»^{۴۷}.

عزالدین محمود کاشانی، می‌نویسد:

«و هر که از آواز خوش لذت نیابد، نشان آن است که دلش مرده یا سمع باطنش باطل گشته. إِنَّكَ

لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَ لَا تَسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ...^{۴۸} وَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُؤْلُونَ»^{۴۹}، وصف حال این

طایفه است.»^{۵۰}

۴۴. تفسیر القرآن الکریم، ص ۸۹۵.

۴۵. تمام آیه چنین است: وَ أَصْبَحَ فِي مَثْنِيكَ وَ اغْمَضُ مِنْ صَوْتِكَ إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتِ الْحَمِيرِ. (۱۹/۳۱)

۴۶. رساله تفسیری، ص ۱۵۲.

۴۷. ۱۷/۸۸.

۴۸. امام محمد غزالی نیز همین آیه را شاهد می‌آورد که در بیان نظر او راجع به سماع به تفصیل خواهد آمد.

۴۹. اللمع فی التصوف، ص ۳۶۷ - ۳۶۹.

۵۰. تمام آن و آیه بعد که مناسبت تام با مقام دارد چنین است: إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَ لَا تَسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وُلِّا مَذْبِرِينَ. وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الضُّمْرِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ. (۸۱/۲۷ و ۸۱)

۵۱. ۲۱۲/۳۶.

۵۲. مصباح الهدایه، ص ۱۹۸.

«السَّمْعُ لِلْأَحْيَاءِ لَا لِلْأَمْوَاتِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْعَوْتَى»^{۵۳}

دکتر زکی مبارک، عقیده دارد که فواتح سور قرآن، علامات مربوط به موسیقی است.^{۵۴}
«قَالَ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللهُ وَمَا يُسْتَدَلُّ بِذَلِكَ عَلَى إِبَاحَةِ السَّمْعِ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفْئِدَةٌ تُبْصِرُونَ»^{۵۵} و قوله تعالى: سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»^{۵۶}

«و ما آرانا الله في أنفسنا و أبصرنا ذلك في الخواصر الخمسة التي قد يميز بها بين الشيء و ضدّه كالتميز تمييزاً بالنظر بين الحسن و القبيح و الأنف يميز بين الرائحة الطيبة و الممتنة و القمر تمييزاً بالذوق بين الخلاوة و المرارة و اليد تميز باللمس بين اللين و الخشن و كذلك الأذن تميز بين الأصوات الطيبة و غير الطيبة و المنكرة، و لا يميز بينهما إلا بالسمع و هو الاصغاء و الاستماع بحضور القلب و إرثاق الفهم و إزالة الوهم»^{۵۷}

«گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از آن جاست که گفت هولاء في الجنة و لا ابالي، و آن گروه را که في الجنة خطاب آمد، از لذت و شادی متحیر گشتند و خبر نداشتند، و آن گروه را که في النار خطاب آمد، از غم متحیر گشتند و خبر نداشتند. اکنون چون سماع پدید آمد امید آن را که مگر خطاب ما في الجنة بوده است و بیم آن که في النار بوده است تواجد پدید می‌آید.

«گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از انتظار مستقبل است نه از حکم ماضی، و مستقبل آن است که لایبشری ندا آید یا لاتخافوا، و چون سماع پدید آید از وقوع آن دو لا پدید آید»^{۵۸}

خواجه عبدالله انصاری (ابو اسماعیل عبدالله بن محمد بن علی هروی حنبلی صوفی متوفی ۴۸۱)، در کتاب منازل السائرین، در باب سماع می‌نویسد: سماع، اسم مصدر است مانند تبت. و خدای در کتابش به آن فرمان داده و اهل سماع را ستوده و بشارتشان داده است؛ فقال تعالى: و اتقوا الله و اسمعوا^{۵۹}؛ و اسمعوا و اطعوا^{۶۰}؛ و لو أنهم قالوا سمعنا و أعلنا و استمع و أنظرنا لكان

۵۳. عوارف المعارف، ص ۷۶.

۵۴. التشر الفنی، ج ۱، ص ۴۱.

۵۵. ۲۱/۵۱.

۵۶. تمام آیه چنین است: سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أُولَئِكَ يَكْفُرُ بِرَبِّكَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. (۵۳/۴۱)

۵۷. اللع في التصوف، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.

۵۸. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.

۵۹. ۱۰۸/۵.

۶۰. ۱۶/۶۴.

خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمًا^{۶۱}: وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ^{۶۲}.

سماع، دعوت کننده و آموزنده و فرستاده ایمان به سوی دل است. پس سماع، اصل خرد و اساس ایمانی است که بر آن گذارده می‌شود، و اوست که پیشرو و همشین و وزیرش به شمار می‌آید. اما آنچه اهمیت اصلی و اساسی را داراست، چیزی است که شنیده می‌شود، و اشتباه و اختلاف مردمان نیز در مسموع است نه سماع. پس ستایش یا نکوهش سماع، نیازمند شناختن و آگاهی از حال و صورت و حقیقت و سبب و حاصل و نتیجه چیزی است که می‌شنوند. وقتی این شناخت دست داد، می‌توان درباره سود و زیان و حق و باطل و ستوده و نکوهیده آن، قایل به تمیز و تشخیص گردید.

بنابر آنچه گذشت، مسموع به سه قسم است: اول، آنچه خدای از شنیدن آن خشنود است و آن را دوست می‌دارد و بندگان را به آن فرمان داده است. دوم، آنچه خدای شنیدنش را دشمن می‌دارد و زشت می‌شمارد و بندگان را از آن باز داشته و اعراض کنندگان از آن را ستوده است. سوم، چیزهایی است که شنیدن آنها رواست و مباح، نه خدای آن را دوست می‌دارد و نه دشمن، نه ستوده آن را ستوده است و نه نکوهیده. پس حکم آن، همانند سایر مباحات است؛ چون دیدنیها و بویدنیها و خوردنیها و پوشیدنیهای مباح. بنابرین، اگر کسی این نوع از شنیدنیها را حرام اعلام کند، چیزی را که نمی‌داند به خدا نسبت داده و حلالی را حرام کرده است. و کسی که آن را دین خود و وسیله نزدیکی به خدای قرار دهد، به خدا دروغ بسته و ایمنی را که خدا اجازه نداده، پیش گرفته است.^{۶۳}

ابو طالب مکی، در قوت القلوب، می‌نویسد:

«إِنَّ السَّمْعَ عَمٌّ لَا يَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِ الصَّفَاءِ، فَمَنْ سَمِعَهُ عَلَىٰ كَذْرٍ فَذَاكَ لَهُ مَحْتَهُ وَضُرُّهُ. وَيَدْخُلُ مِنَ الْآفَاتِ عَلَىٰ نَقْصَانِ الْمَشَاهِدَاتِ إِذَا سَمِعَ مِنْ قَبْلِ النُّفَعَةِ وَالصَّوْتِ مَا يَدْخُلُ عَلَىٰ مَنْ نَظَرَ إِلَىٰ الْآيِدِي فِي الْفُضَاءِ، لِأَنَّ الصَّوْتِ ظَرْفٌ لِلْمَعْنَىٰ بِمَنْزِلَةِ الْيَدِ ظَرْفًا لِلرَّزَاقِ. فَالِنَظَرُ الْمُوقِنُ يَأْخُذُ رِزْقَهُ مِنَ الْيَدِ وَيَتْرُكُ النَّظَرَ، وَالسَّمْعُ الْمُحِقُّ يَأْخُذُ الْمَعْنَىٰ مِنَ الصَّوْتِ وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى التَّنْغِيمِ بِهَا. فَمَنْ سَمِعَ عَلَى التَّشْبِيهِ وَالتَّمثِيلِ أَخَذَ، وَ مَنْ سَمِعَ عَلَى الْهَوَىٰ وَ الشَّهْوَةِ فَقَدْ لَمِبَ وَ لَهَا، وَ مَنْ سَمِعَ بِاسْتِخْرَاجِ الْفَهْمِ وَ مُشَاهَدَةِ الطَّمْرِ عَلَى مَعْنَى صِفَاتِ حَقِّهِ وَ نَظَرٍ وَ تَطَرُّقٍ، وَ دَلِيلٍ عَلَى آيَاتِ صِدْقِهِ، كَانَ سَامِعًا عَلَى مَزِيدٍ، وَ هَذِهِ طَرَائِقُ أَهْلِ التَّوْحِيدِ.»^{۶۴}

۶۱. ۴۶/۴

۶۲. ۸۳/۵

۶۳. نقل با ترجمه از: مدارج السالکین، ج ۱، ص ۴۸۱ - ۴۸۳.

۶۴. قوت القلوب، ج ۲، ص ۱۲۱.

«فاما به هر معنی که هست، لذت سماع و قوت او میان همه ملتها متفق علیه است، الا آن است که گروهی را در سماع بنا بر اصل خویش است، و در قبول اهل سماع متفقند و در افتراق معانی سماع مختلف، تا بعضی از قاضیان به جایی بگذشت و با او عدول بودند و آنجا آواز سماع رود می‌آمد. این قاضی گفت چه گوئید در این آواز. همه گفتند خوش است. یکی از میان ایشان گفت خوش نیست. قاضی برفت. این مرد به گواهی دادن آمد. قاضی، گواهی او را جرح کرد. او گفت چه گناه کرده‌ام. گفت اگر لذت یافتی و گفتم نیافتم کاذبی و کاذب گواهی را نشاید، و اگر لذت نیافتی ناقص الحاسه‌ای و راست از دروغ باز نمی‌دانی، تو را گواهی نیست.»^{۶۵}

آنچه از آیات قرآنی شاهد آورده شد، خواه بتواند سماع را آن قسم که صوفیه می‌خواهند موجه بنمایاند و خواه برای اثبات این منظور کافی نباشد، مسلماً یک نکته را ثابت می‌سازد، و آن حسن ذوق و تشخیص و کمال دقت و هوشیاری صوفیان در انتخاب کلمه «سَمَاع» است. زیرا با این انتخاب، هم توانسته‌اند چنان که ملاحظه شد آیات و عباراتی را که در قرآن کریم در مورد مشتقات لغت «سمع» یا «قول حسن» و امثال آن به کار رفته یا اندک تاویل و تفسیری به منظور خود در مورد سماع نزدیک کنند، و هم از به کار بردن لغات نظیر «تغنی» و «غنا» که در اباحه و حرمت آن بین فقها سخن بسیار است خود را آزاد و فارغ ساخته باشند. چنان که صاحب کشف‌المحجوب، در مورد اسحق موصلی که از متصوفه نیست، کلمه «غنا» را به کار می‌برد و آن را با مقدمه‌ای که ذکر می‌کند پیرو هوی و حکم شیطان نام می‌نهد:

«اطلبا را و آنان که دعوی تحقیق کنند از اهل خبرت، اندر این سخن بسیار است، و اندر تألیف الحان کتب ساخته‌اند و مر آن را عظم داده، و امروز آثار و صفتشان ظاهر است اندر مزامیر که مر آن را مرتب گردانیدداند مر قوت هوی را و طلب لهُو را به حکم شیطان، تا حدی که گویند اسحق موصلی اندر باغی می‌غنا کرد، هزار دستان می‌سرایید، از لذت آن خاموش شد و سماع می‌کرد تا از درخت در افتاد مرده.»^{۶۶}

ولی مصباح‌الهدایه، در یک مورد، «سَمَاع» را توأم با «غنا» و به معنی مطلق شنیدن به کار برده؛ آن جا که گوید:

«جنید، در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد.»^{۶۷}

استفاده دیگری که متصوفه از انتخاب کلمه «سَمَاع» کرده‌اند، به کار بردن به معانی و در موارد

۶۵. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.

۶۶. کشف‌المحجوب، ص ۵۲۰ - ۵۲۱.

۶۷. مصباح‌الهدایه، ص ۱۸۸.

مختلفه است؛ مانند سماع کردن، به سماع آمدن، سماع نهادن و سایر ترکیبات آن، و پوشیده نیست که با يك کرشمه چند کار کردن، نشانه‌ای از حسن تدبیر و کمال اطلاع و ذوق است.

ب. احادیث و اخباری که صوفیه درباره سماع آورده‌اند. الف. استاد ابوالقاسم قشیری، درباره این که رسول اکرم نیز کلماتی موزون و یا نزدیک به اوزان شعری بر زبان آورده‌اند، این خبر را نقل می‌کند:

«أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ الْأَهْوَازِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّقَّارِ، قَالَ حَدَّثَنَا الْخَرْتُ بْنُ أَبِي أَسَامَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو التَّمَّارِ قَالَ حَدَّثَنَا شَمْبَةُ عَنْ حَمِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ كَانَ الْأَنْصَارُ يَخْفَرُونَ الْخَتَلَى فَبَجَلُوا يَقُولُونَ:

نَحْنُ الَّذِينَ بَاتِمُوا مُجَمَّداً
عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِينَا أُنْدَا
فَلَجَأَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

اللَّهُمَّ لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الْآخِرَةِ، فَأَكْرَمِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ.»^{۶۸}

ب. هم قشیری، از علی بن احمد اهوازی، به شش واسطه، از عایشه چنین نقل می‌کند:

«أَنَّهَا أَنْكَحَتْ ذَاتَ قَرَابَتِهَا مِنَ الْأَنْصَارِ فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَهْدَيْتُمْ الْقِتَاةَ؟ فَقَالَتْ نَعَمْ، قَالَ فَارْتَلْتِ مَنْ يُعْنَى، قَالَتْ لَا، فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) إِنَّ الْأَنْصَارَ فِيهِمْ غَزْلٌ^{۶۹} فَلَوْ أَرْتَلْتُمْ مَنْ يَقُولُ أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيَّنَا وَحَيَّنَاكُمْ.»

ج. از علی بن احمد اهوازی، به شش واسطه، از انس بن مالک، چنین روایت می‌کند:

«قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِكُلِّ شَيْءٍ جَلِيَّةٌ وَجَلِيَّةُ الْقُرْآنِ الصَّوْتُ الْحَسَنُ.»

د. از علی بن احمد اهوازی، به چهار واسطه، از انس بن مالک، چنین آورده است:

«قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: صَوْتَانِ مَلْفُونَانِ: صَوْتٌ وَنَلْرٌ عِنْدَ مُصَيَّبَةٍ، وَصَوْتُ وَزْمَارٍ عِنْدَ نَمْمَةٍ. مَفْهُومُ الْخِطَابِ يَقْتَضِي إِبَاحَةَ غَيْرِ هَذَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْأَحْوَالِ وَالْأَبْطَلُ التَّخْصِيسُ.»^{۷۰}

ه. «و فِي الْخَدِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ يَوْمَ الْفَتْحِ قَعْدًا مَدًّا وَ إِنَّهُ كَانَ يُرْجَعُ.»

و. «و عَنْ مَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ هُوَ ذِي تَسْمَعُ لَخَبَّرْتَهُ تَخْبِيرًا.»

این موضوع، به نقل از منازل السائرین در کتاب مدارج السالکین^{۷۱}، به ابو موسی اشعری نسبت

۶۸. خبر و شمر، در احیاء علوم الدین، اندکی متفاوت است. رجوع شود به: احیاء علوم الدین، چاپ مصر، ج ۲، ص

۲۵۱؛ و مبحث «سماع از نظر غزالی» در کتاب حاضر.

۶۹. در حاشیه، چنین نوشته شده: غزل، ای رَفَعُ صَوْتٍ بِمَجَاسِينِ الْقُرُوسِ لِيُحْيِيَهَا لِتُعَلِّمَهَا.

۷۰. رساله قشیریه، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۷۱. ج ۱، ص ۴۸۸.

داده شده است با عبارت: «لو عَلِمْتُ أَنَّكَ اسْتَمْتَعْتَ لِخَبْرَتِهِ لَكَ تَحْيِيرًا.»

ز. «وَقَدْ رَوَى غَيْرُ النَّبِيِّ صَلَعمُ أَنَّهُ قَالَ زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ. قَالَ الشَّيْخُ رَجَمَهُ اللهُ يَحْتَمِلُ هَذَا مَعْنَيْنِ. وَاللهُ أَعْلَمُ، أَخَذَهُمَا أَنَّهُ أَرَادَ بِذَلِكَ أَنْ يُزَيَّنَ قِرَاءَتُهُ لِلْقُرْآنِ وَ هُوَ رَفَعُ صَوْتِهِ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فَيُحَسِّنُ الصَّوْتُ عِنْدَ قِرَاءَتِهِ وَيَطِيبُ النِّعْمَةَ لِأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَلَا يُزَيَّنُ ذَلِكَ بِصَوْتِ مَخْلُوقٍ وَ نِعْمَةٌ مُكْتَسَبَةٌ، وَالْمَعْنَى الْآخَرُ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِذَلِكَ أَيُّ زَيَّنُوا أَصْوَاتَكُمْ بِالْقُرْآنِ فَيَكُونُ مَقْدَمًا وَ مُؤَخَّرًا فِي الْمَعْنَى كَقَوْلِهِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَ لَمْ يُضِلَّ لَهُ عِوَجًا قِيمًا^{۷۲} مَعْنَاهُ مَقْدَمٌ وَ مُؤَخَّرٌ عَلَى مَعْنَى أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى عَبْدِهِ قِيمًا وَ لَمْ يُضِلَّ لَهُ عِوَجًا، وَمِثْلُ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرٌ.»^{۷۳}

در جمله، شنیدن شعر مباح است، و پیامبر صلعم شنیده است، و صحابه رضوان الله عليهم گفته‌اند و شنیده: قَالَ النَّبِيُّ أَصْدَقُ كَلِمَةً قَالَتْهَا الْعَرَبُ الْقَرْبُ قَوْلُ لَيْدٍ. راست‌ترین و موجزترین کلمه‌ای که عرب گفته‌اند از قول لید است که هرچه جز خداوند است همه باطل است؛

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهُ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لِمَحَالَّةِ زَائِلٌ

همچنین نایبه در محضر رسول اکرم اشعاری خواند که از جمله آنها این دو بیت:

وَ لِأَخْيَرٍ فِي حُكْمٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ يَوَائِرُ تَخْصِي صَفْوَةٍ أَنْ يُكْتَرَا

وَ لِأَخْيَرٍ فِي أَمْرٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حَكِيمٌ إِذَا مَا أُوْرِدَ الْأَمْرُ أَصْتَرَا

پیامبر بدو فرمود: «أَحْسَنْتَ أَيُّ ابْنِ لَيْلَى، خُدَايِ دِهَانَتِ رَا تَهِي مِگَرْدَانَاد.»

نایبه بیش از صد سال زندگی کرد و دندانهایش بهتر از دیگر مردمان برجای بود.^{۷۴}

هم رسول خدای منبری برای حسان در مسجد نهاد که بدان بر می‌شد و می‌ایستاد و کسانی را که به هجو پیغمبر پرداخته بودند، هجو می‌کرد، و پیغمبر می‌گفت: «إِنَّ رُوحَ الْقُدْسِ مَعَ حَسَّانٍ مَا دَامَ يُنَافِقُ عَنِ رَسُولِ اللهِ.»^{۷۵}

هم پیغمبر اکرم قصیده کعب بن زهیر را شنید و به او جامه (بُرده) خود را جایزه داد.

از اسود بن سریع خواست تا شعری را که در آن به حمد خدای پرداخته است، بخواند.

از شعر امریة بن ابی الصلت خواست تا برایش خواندند و تا صد بیت شنید،

۷۲. ۱/۱۸ و ۲. در قرآن، «عوجا» آخر آیه اول است، و آیه دوم از «قیما» شروع می‌شود: قِيمًا يُنْبِرُ نَاسًا شَدِيدًا مِنْ لُدُنِهِ وَ يَشْتَرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَمْعَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا مَا كَيْفَ فِيهِ أبدأ.

۷۳. اللمع فی التصوف، ص ۲۶۸.

۷۴. عوارف المعارف، ص ۱۷۸.

۷۵. همان، ص ۱۷۸.

اعشی از اشعارش بر رسول اکرم خواند و او شنید.

دو بیت از سخن ابو کبیر هذلی را عایشه بر رسول اکرم خواند که چنین سروده:

و مَبْرُوءٍ مِنْ كُلِّ غَيْرِ حَيْضَةٍ و فَسَادِ مَرْضِعَةٍ و دَاءِ مَعِيلٍ
و إِذَا نَظَرْتُ إِلَىٰ أُسْرَةٍ وَجِهِهِ بَرَقَتْ كَبْرُورِ الْعَارِضِ الْمُتَهَلِّلِ

و بدو گفت: تو بدین بیت سزاوارترینی. رسول به سخن او شاد شد.^{۷۶}

پیغمبر اکرم، هنگامی که به سوی مکه باز می‌گشت، کسی این شعر عبدالله بن رواحه را به صورت رَجَز می‌خواند، و در مراجعتش از خبیر خدا خوانی آن را می‌سرود و پیغمبر گوینده شعر را دعا کرد:

وَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ مَا أَهْتَدَيْنَا و لَا تَصَدَّقْنَا و لَأَصَلَيْنَا
فَأَنْزَلُنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا و ثَبَّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَأَقَيْنَا
إِنَّ الَّذِينَ قَدْ بَقُوا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أُنِينَا
و نَحْنُ إِنْ صَبِحَ بِنَا أَتِينَا و بِالصَّبَاحِ عَوْلُوا عَلَيْنَا
و نَحْنُ عَنْ فَضْلِكَ مَا اسْتَقْنِينَا^{۷۷}

«اندر اخبار مشهور است که اندر بهشت مر اهل بهشت را سماع باشد، و آن چنان بود که از هر درختی صوتی و لحنی مختلف می‌آید، چون مؤلف شوند آن اصوات، طایع را اندر آن لذتی عظیم باشد، و این نوع سماع عام است اندر میان خلق از آدمی و غیر آن که زنداند، به حکم آن که روح لطیف است و اندر اصوات لطافتی هست، چون بشنود جنس به جنس مایل شود.»^{۷۸}

ج. هم هجویری می‌نویسد:

«فقها متفقند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدیدار نیاید، شنیدن آن میباح است، و بدین آثار و اخبار بسیار آرند که روی عایشه رضی قالت عِنْدِي جَارِيَةٌ تُعْنِي، فَاسْتَأْنَسْتُ بِعَمْرٍ، فَلَمَّا سَمِعَتْ جِسْمَهُ فَرَّتْ، فَلَمَّا دَخَلَ عَمْرٌ نَبَسْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ عَمْرٌ مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ كَانَتْ عِنْدَنَا جَارِيَةٌ تُعْنِي فَلَمَّا سَمِعَتْ جِسْمَكَ فَرَّتْ، فَقَالَ عَمْرٌ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَسْمَعَ مَا كَانَ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَعَا رَسُولَ اللَّهِ الْجَارِيَةَ، فَأَخَذَتْ تُعْنِي و رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْمَعُ.»^{۷۹}

ط. «شیخ گفت روزی عایشه صدیقه رضی الله عنها به نزدیک رسول درآمد از عروسی، رسول

۷۶. مدارج السالکین، ج ۱، ص ۴۸۹ - ۴۹۰.

۷۷. همان، ج ۱، ص ۴۸۹ - ۴۹۰.

۷۸. کشف المحجوب، ص ۵۱۸ - ۵۲۰.

۷۹. همان، ص ۵۲۳.

صلی الله علیه گفت یا عایشه عروسی چون بود؟ خوش بود؟ کسی بود که شما را بینگی گفتی؟»^{۸۰}
 ی. «قَدْ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّمَ) بِضَرْبِ الدَّفِّ فِي الْمَرْسِ فَقَالَ أَطْهَرُوا النَّكَاحَ وَلَوْ بِضَرْبِ الْعُرْبَالِ
 أَوْ بِلَفْظِ هَذَا مَغْنَاهُ.»^{۸۱}

تحقیقی در حرمت و اباحت سمع

تقریباً می‌توان گفت که درباره سمع، جز از طرف مخالفین صوفیه نظیر ابن جوزی و ابن قیم جوزیه که با تمام ادب و اعمال صوفیه مخالفند، چیزی اظهار نشده، و آنچه فقها درباره حرمت یا کراهیتش بحث کرده‌اند غناست. از این جا، می‌توان به میزان دقت نظر و عمق اندیشه و وسعت پیش‌بینی و حسن انتخاب صوفیانی که سمع گفته و غنا را کنار گذارده‌اند، با آن که در حقیقت هر دو مصداق یک مفهومند، پی برد. حتی پاره‌ای از مشایخ صوفیه که در فقه نیز اقوالشان حججت است، نظیر حجة الاسلام امام محمد غزالی و شیخ الاسلام عمر سهروردی، هم‌جا از سمع جانبداری و از غنا مذمت کرده‌اند.^{۸۲}

امام محمد غزالی، چنین عقیده دارد:

سمع، حرام محض است برای بیشتر جوانان و کسانی که شهوت دنیا بر آنان چیره شده باشد. چه، سمع تحریک نمی‌کند مگر صفات ناپسندیده‌ای را که بر دل آنان حکمفرماست.
 سمع، مکروه است برای کسی که آنچه می‌شنود بر صورت مخلوق تطبیق نمی‌کند، ولی بدین کار عادت کرده، و غالب اوقات، به طریق لَهو، بدان مشغول است.
 سمع، مباح است برای کسی که جز لذت بردن از صدای خوش از این کار بهره‌ای بر نمی‌گیرد.
 سمع، مستحب است برای کسی که محبت خدای تعالی بر او چیره شده و سمع او را جز بر صفات پسندیده تحریک نمی‌کند.^{۸۳}

سهروردی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«و اما وجه منع الانکار فی السماع ان مُنْكَرَ السَّمَاعِ عَلَى الْإِطْلَاقِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ لَا يَخْلُو مِنْ أَحَدِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٌ: أَمَّا جَاهِلٌ بِالسُّنَنِ. وَ الْإِتَّارُ وَ أَمَّا مُعْتَرٍ بِمَا آتَيْهِ مِنَ الْأَعْمَالِ الْآخِيَارِ وَ أَمَّا جَامِدٌ الطَّبْعِ

۸۰. اسرار التوحید، ص ۲۷۷.

۸۱. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۰۶.

۸۲. رجوع شود به کتب سمع در احیاء العلوم، ص ۱۸۵ به بعد؛ یا ترجمه آن در این رساله؛ و عوارف المعارف،

حاشیه احیاء العلوم، ج ۲، ص ۱۳۳.

۸۳. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۱۰.

لا تَوَقَّ لَهُ قَيْصِرٌ عَلَى الْإِنكَارِ»^{۸۴}

کلابادی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«السَّمَاعُ اسْتِجْمَامٌ مِنْ تَسْبِ الْوَقْتِ وَ تَنْفَسُ أَرْبَابِ الْأَحْوَالِ وَ الْاسْتِحْضَارُ لِلسَّرَارِ لِتَوَيُّ الْأَشْفَالِ.»

«... اما این سه گروه که سماع را اختیار کرده‌اند، مجتهدان و مریدان، از بهر آسودن از رنج وقت و خواندن احوال از بهر نفس، و خداوندان اسرار، از بهر حاضر گردانیدن سر از پراکندگی اشغال به وقت ضرورت اختیار کرده‌اند. چون دانستند اگر ما ساعتی راحت طلب نکنیم هلاک گردیم، ضرورت وقت را این سماع را پیش آوردند؛ چنان که کسی از گرسنگی هلاک خواهد شدن مردار خورد، یا از تشنگی هلاک خواهد شدن می خورد. و حلال گشتن می، خود تا ضرورت به جایی رسد که بیم هلاک باشد بخورد، و اگر حال این نبود، حرام بایستی. پس چون حال ضرورت نباشد، مردار برایشان حرام است. پس چون حال ضرورت باشد، مردار به قدر ضرورت بر ایشان مباح گردد. و سماع همچنین است، اگر در خیر و طاعت باشد حلال است، اما چون غزل و قصبیه باشد معصیت گردد، مگر که حال ضرورت گردد؛ نگاه به قدر ضرورت مباح گردد. چون آن ضرورت زایل شود، حرام گردد. و هر کس که تلفی را سماع کند حرام است، سماعش همچون مزامیر است؛ اگر حرام دارد و استماع کند فاسق است، و اگر حلال دارد کافر است. دین و مذهب و اعتقاد بزرگان، این است که یاد کردیم.»^{۸۵}

«کسی باشد که او را سماع مباح معصیت گردد، و نیز باشد که کفر گردد، چون سماع قرآن که با غفلت معصیت گردد و به استحقاق کفر گردد، و سماع قرآن مباح به ذات خویش بر شریعت و دلیل آن قول خداست که می‌گوید: وَ نَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»^{۸۶} همان قرآن، اهل حرمت را شفا گشت و اهل بی‌حرمتی را خساره باشد، که کسی بی‌تی را سماع کردن آن بیت در اصل شریعت معصیت نه و او را معصیت گردد چون به لهُوَ سماع کند، و باشد که کفر گردد چون به تشبیه سماع کتب، و باشد که توحید گردد چون به حال و محبت سماع کند.»^{۸۷}

بیان غزالی در کیمیای سعادت، در آغاز بحث حرمت و اباحه سماع، بسیار لطیف و دلکش است،

۸۴. عوارف المعارف، ج ۲، ص ۱۱۹.

۸۵. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۸ - ۲۰۰.

۸۶. ۸۲/۱۷.

۸۷. شرح تعرف، ج ۳، ص ۹۱.

آن‌جا که می‌نویسد:

«و علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. و هر که حرام کرده است از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نبسته است که دوستی حق تعالی به حقیقت در دلی فرود آید. چه، وی چنین گوید که: آدمی جنس خود را دوست تواند داشت، اما این را که نه جنس وی بود و نه هیچ مانند وی بود، وی را دوست چون تواند داشت؟ پس نزدیک وی در دل جز عشق مخلوق صورت نیند، و اگر عشق خالق صورت بندد بنا بر خیال تشبیهی باطل باشد. بدین سبب، گوید که سماع یا بازی بود یا از عشق مخلوقی بود، و این هر دو در دین مذموم است. و چون وی را پرسند که معنی دوستی خدای تعالی که بر خلق واجب است چیست؟ گوید: فرمانبرداری و طاعت داشتن. و این خطایی بزرگ است که این قوم را اقتاده است، و ما در کتاب محبت از رکن منجیات این پیدا کنیم.

«اما این‌جا می‌گویم که حکم سماع از دل باید گرفت، که سماع هیچ‌چیز در دل نیارد که نباشد، بل آن را که در دل باشد بیجانند. هر که را در دل چیزی است که آن در شرع محبوب است و قوت این مطلوب است، چون سماع آن را زیادت کند، وی را ثواب باشد، و هر که را در دل باطلی است که در شریعت آن مذموم است، وی را در سماع عقاب بود، و هر که را دل از هر دو خالی است، لیکن بر سبیل بازی شوند و به حکم طبع بدان لذت یابند، سماع وی را مباح است.»^{۸۸}

و همین مطلب را مولوی به زیباترین صورت بیان می‌کند:

کسی داند که او را جان جان است	سماع آرام جان زندگان است
که او خفته میان بوستان است	کسی خواهد که او بیدار گردد
اگر بیدار گردد در زیان است	و لیک آن کو به زندان خفته باشد
نه در ماتم که آن جای فغان است	سماع آن جابکن کان‌جاعروسی است
کسی کان ماه از چشعش نهان است	کسی کو جوهر خود را ندیدست
سماع از بهر وصل دلستان است	چنین کس را سماع و دف چه باید؟!
سماع این جهان و آن جهان است	کسانی را که روشن سوی قبله‌ست
همی گردند و کعبه در میان است	خصوصاً حلقه‌ای کاندر سماعند
ور انگشت شکر خود رایگان است ^{۸۹}	اگر کان شکر خواهی همان است

استاد همایی، در تحقیقی که راجع به حرمت و اباحت سماع کرده‌اند، چنین می‌نویسند:

۸۸. کیمیای سلامت، ص ۳۷۰ - ۳۷۱.

۸۹. کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۰۳.

«وجد و سماع که میان همه طوائف صوفیه کموبیش رسمی متداول بوده و اکنون هم میان فرقه‌ها به استثنای معدودی مستصوفان قطب‌نما و کسانی که از بیم غوغا حفظ ظاهر تسرع می‌کنند معمول و مرسوم است، یکی از موارد اختلاف شدید ما بین صوفی و متشرع شمرده می‌شود. «فقهای متشرع در مذهب شیعه اکثر سماع را به عنوان غنا حرام می‌دانند، و بعضی به کراهت و برخی به اباحه و جواز بدون کراهت فتوی داده‌اند.

«اما فقهای اهل سنت فرقه شافعیه، به طوری که در کتاب شهادات شرح منهای الطالین که از کتب معتبر این فرقه است تصریح شده، مشهور غنا را حرام نمی‌دانند (و نئیس حرام علی المشهور) و صریحاً فتوی می‌دهند که تغنی به اشعار مباح است، مگر در مواردی که مشتمل بر فحش و هجو باشد. دف زدن در عروسی و ختان را نیز جایز می‌دانند. از غنا بالاتر، رقص را نیز حرام نمی‌دانند، مگر آن که شبیه فعل مختئان باشد. و لیکن استعمال آلات لهو و طرب را، مثل تار و کمانچه و طنبور، حرام می‌شمارند.

«ابوالفرج ابن جوزی، در کتاب تلخیص ابلیس، فصلی مشیع و مسنوفی در باره غنا و سماع و وجد و رقص صوفیان آورده، و همه این اعمال را از نظر شرع حرام دانسته است. درباره غنا و سماع، مذاهب اربعه اهل سنت را ذکر می‌کند و می‌گوید: اما احمد بن حنبل، غنا در عصر او انشای قصاید زهدیات بود، که با تغنی و لحن خوانده می‌شده، و روایاتی که از وی در این باره وارد شده مختلف است. و اختلاف روایات حنبلیه فقط راجع به تغنی زهدیات است، و گرنه غنای معمول زمان ما (یعنی زمان ابن جوزی متوفی ۵۹۷) نزدیک احمد حنبل محظور و حرام است. اما مالک بن انس، برخلاف اهل مدینه که غنا را مباح می‌دانستند، در بعض روایات، آن را از افعال فاسقان خوانده است. اما ابوحنیفه، با این که شرب نیبذرا مباح می‌داند، غنا را از گناهان شمرده، و فقهای بصره و کوفه هم عموماً آن را مکروه دانسته‌اند، غیر از عبدالله بن حسن عبری که به اباحه فتوی داده است. اما شافعی، در بعضی روایات، غنا را لهو مکروه شبیه به باطل خوانده، و غالب فدمای شافعیه حکم به کراهت کرده، و گروهی از متأخران آن را مباح دانسته‌اند. [تلخیص ابلیس، ص ۲۲۸ به بعد، چاپ مصر]

«بالجمله، عقیده فقهای اهل سنت در این موضوع، مختلف است. جمعی به تحریم و برخی به کراهت و گروهی به اباحه و رخصت و بعضی به تفصیل مابین مورد حرمت و رخصت رای داده‌اند. «از جمله فقهای نامدار شیعه که به عقیده اباحه و رخصت شهرت دارند و عقیده آنها در مقابل فتاوی دیگر در کتب فقه استدلالی (از قبیل مفتاح‌الکرامه و مکاسب شیخ انصاری و همچنین در کتب تراجم مانند روضات میرزا محمد باقر خوانساری اصفهانی نقل شده، دو تن فقیه محدث مشهور قرن یازدهم هجری است: یکی ملا محسن فیض محدث کاشانی متوفی ۱۰۹۱، و دیگر ملا محمد باقر

سبزواری متوفی ۱۰۹۰ هجری قمری.

«محدث کاشانی، در کتاب *واقعی*، بعد از نقل اخبار و روایات مختلف دربارهٔ غنا، می‌گوید که از مجموع ادلهٔ چنین مستفاد می‌شود که حرمت غنا مخصوص است به مواردی که مشتمل بر امری حرام از فسوق و معاصی باشد؛ از قبیل لبس به آلات لهو و گفتار دروغ و باطل و بلند شدن آواز زن و کشف محاسن او در حضور مردان نامحرم بدان گونه که... بعد خلفای اموی و عباسی متداول بوده است. و گر نه خود غنا فی‌نفسه، بدون اقتراخ به محرمات شرعیه، از محرمات ذاتی شمرده نمی‌شود، و تقنی به اشعاری که متضمن مصالح دینی و اخروی و موجب توجه به زهد و عبادت و رغبت در خیرات باشد حرام نیست.

«ملا محمد باقر سبزواری، رساله‌ای مخصوص در غنا تألیف کرده و با ملامحسن فیض همعقیده شده است.

«شیخ علی شهیدی (شیخ علی بن شیخ محمد بن شیخ حسن) صاحب حاشیه بر شرح لعمه که از معاصران فیض و سبزواری است نیز رساله‌ای در حرمت غنا به ردّ قول فیض و سبزواری نوشته و بر آنها سخت تاخته و تشنیعات عجیب بر سبزواری زانده و معتقدان اباحهٔ غنا و سماع را به حد کفر رسانده است.

«جمعی از علما و دانشمندان صوفیه از قبیل شیخ ابوطالب مکی در *قوت القلوب* و امام ابوالقاسم قشیری در *رسالهٔ قشیری* و امام محمد غزالی در *احیاء العلوم* و کیمیای سعادت و ابو نصر سراج طوسی در کتاب *اللمع* و ابوالحسن غزنوی در *کشف المحجوب* و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در *عوارف المعارف* و ابو ابراهیم بخاری در شرح کتاب *التعرف لمنهجه التصوف* و امثال ایشان از علمای متصوفه، سعی کرده‌اند که تصوف را با تشریح و طریقت را با شریعت وفق داده جواز و اباحهٔ سماع و غنا را علاوه بر جهت ذوقی و عرفانی از جنبهٔ شرعی نیز با ادلهٔ شرعی از آیات و اخبار و سیرهٔ صحابه و تابعین اختیار ثابت کنند.

«شیخ ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶) در *قوت القلوب* (ج ۳)، در ضمن فصل (مخاوف المحبین و مقاماتهم فی الخوف، ص ۹۰ به بعد) وارد بحث سماع و غنا شده و عقیدهٔ اباحه را پذیرفته است با همان شرط که از محدث کاشانی نقل شد، یعنی در صورتی که سماع و تقنی مقرر با محرمات شرعی نباشد. وی، در اثنای فصل مزبور، روایات و حکایاتی مبتنی بر جواز سماع نقل می‌کند و یکجا می‌گوید که از زمان عطاء بن ابی رباح تا زمان ما پیوسته این رسم که در حجاز معمول بوده که در ایام تشریق که افضل ایام سال برای عبادت است سماع کنند و تاکنون هیچ یک از علما بر این عمل انکار نداشته‌اند.

«امام محمد غزالی، در *احیاء العلوم* (ج ۲، کتاب آداب السماع و الوجد) شرحی مشیع در وجد و

سماع نوشته و اقوال و دلایل حرمت و کراهت و اباحه سماع را نقل کرده و خود به دلایل چند استحسانتی و فقهاتی جانب اباحه را ترجیح داده است. در کیمیای سعادت نیز فصلی مفصل نگاشته و عقیده خود را مبتنی بر جواز و اباحه سماع ذکر کرده است. نگارنده، در کتاب *غزالی نامه*، عقیده او را به شرح نقل کرده‌ام.

«شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، چهار باب (باب ۲۲ - ۲۵) از کتاب *عوارف المعارف* را به بحث در سماع اختصاص داده و به تفصیل سخن رانده و با ادله و شواهد عقیده بزرگان صوفیه را در اباحه وجد و سماع اثبات کرده است. و همچنین علمای بزرگ دیگر از متصوفه که نام بردیم در تالیفاتشان فصلی خاص در موضوع غنا و سماع آورده و همگی از روی دلایل شرعی معتقد به رخصت و اباحه شده و این طور استنباط کرده‌اند که غنا و سماع ذاتاً حرام نیست، مگر آن که مقترن به امر محرم عارضی باشد. و در این صورت هم حرمت بالذات متعلق به مقارنات می‌شود نه به اصل کیفیت سماع.

«و بعضی از این طایفه، قدم بالاتر گذارده، در بعض موارد حکم به استحباب و وجوب کرده و گفته‌اند که غنا خود حکمی شرعی ندارد و مانند پاره‌ای از عناوین دیگر از قبیل بیع و نکاح و امثال آن موضوع احکام خصسه تکلیفیّه واقع می‌شود، و حکم شرعی آن از وجوب و حرمت و کراهت و تدبیر و اباحه، به حسب موارد فرق می‌کند.

«منشأ اختلاف فقها، اختلاف روایاتی است که درباره غنا و مغنی در هر دو طریقه شیمه و سنی روایت شده، و از یک دسته اخبار حکم اباحه و رخصت و از یک دسته منع و انکار مستفاد می‌شود. اتفاقاً، در هر دو جانب منع و رخصت، اخبار صحیح داریم. از این جهت، گروهی جانب منع و انکار را گرفته بر حرمت فتوی داده‌اند، و جمعی جانب رخصت را ترجیح داده، و بعضی برای جمع میان اخبار به کراهت معتقد گشته، و پاره‌ای به تفصیل قایل شده موارد غنا و اغراض مغنیان و مستمعان را مناصح حکم قرار داده‌اند.

«از فقهای شیعه، کسانی که قایل به تحریم غنا شده، غالب دو مورد را استثنا کرده جایز شمرده‌اند: یکی هدای ابل، و دیگر تغنی زن در زفاف به شرط این که برای مرد نامحرم نباشد (مکاسب شیخ انصاری و مسالك شهید ثانی). و از فقهای سنی، آنها که فتوی به حرمت داده، غالباً علاوه بر دو مورد مذکور، بعض موارد دیگر را از قبیل غنای حجیب و حماسه‌های مهیج و تغنی به اشعار متزهدان (این گونه اشعار را زهدیات می‌گویند) و نشیبه‌های اعراب حتی اگر با ذف باشد استثنا کرده داخل در امور جایز و مباح شمرده‌اند (تلبیس ابلیس ابن جوزی). و همه فقها متفقند که غنا در صورت داشتن مقصد شرعی، محظور و حرام است.

«از فقهای شیعه، شهید ثانی، در مسالك، راجع به اختلاف اخبار و این که در هر دو جانب روایات

صحیحہ داریم و باید مابین روایات مختلف جمع کرد می‌گوید: *كُتِبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْأَصْحَابِ مِنْهُمْ الْعَلَمَةُ فِي التَّذَكُّرِ إِلَى تَحْرِيمِ الْفَنَاءِ مَطْلَقًا اسْتِنَادًا إِلَى أَخْبَارٍ مَطْلُوقَةٍ - وَجُوبُ الْجَمْعِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا دَلَّ عَلَى الْجَوَازِ هُنَا مِنْ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ مُتَعَيِّنٌ حُزْرًا مِنْ اطْرَاحِ الْمُقَيَّدِ.*

«صاحب حدائق، عقیده فیض و سبزواری و اخباری را که مورد تمسک برای اباحه است و همچنین اخبار مخالف را که دلیل قایلان به حرمت است به تفصیل نقل کرده و جانب حرمت را ترجیح داده و ادله جواز را جواب داده است.

«صاحب مفتاح الکرامه، مدعی است که در موضوع غنا احصا کرده است و می‌گوید که مدرک فیض کاشانی و محقق سبزواری در اباحه غنا دوازده خبر، و مدرک قایلان به حرمت مطلق بیست و پنج خبر است. و سه روایت نیز دلیل بر تحریم استماع غنا و پنج روایت هم دلیل بر تحریم ثمن مغنیه وارد است.

«اما از کتب اهل سنت، بعد از *احیاء العلوم* و پیش از *عوارف المعارف*، از همه بیشتر و مفصل‌تر در کتاب *تلیس ابلیس* این جوزی اخبار مختلف به طرق اهل سنت نقل شده، و شماره این روایات، خیلی بیش از آن مقدار است که در کتاب *مفتاح الکرامه* به طرق شیعه احصا کرده است.

«این جوزی، در این موضوع، به تفصیل بحث کرده و اخبار مختلف متعارض را آورده، و خود قایل به تحریم شده، و عقیده و ادله غزالی و ابوطالب مکی و گروه دیگر از این طبقه علمای متصوف را نقل و رد کرده و بر ایشان سخت تاخته است.

«باجمله، اختلاف عقاید فقهای شیعه و سنی درباره غنا، بیشتر از این جهت ناشی است که اخبار و روایاتشان در این موضوع کاملاً مختلف و متعارض است، و کسانی که به جواز اعم یا کراهت یا به تفصیل و فرق میان موارد معتقد شده خواسته‌اند مابین اخبار متعارض جمع کرده باشند.

«نگارنده این سطور جلال‌الدین همایی می‌گوید که از مجموع ادله، چنین مستفاد می‌شود که غنا، خواه از مقوله فعل باشد یعنی برکشیدن آواز یا ترجیح طرب‌انگیز چنان که شهید ثانی در *مسالك* آورده است (*الغناء بالمقدّم الصوت المشتمل على التّرجيع المطرب*) و خواه از مقوله کیف باشد یعنی آواز طرب‌انگیز چنان که در قاموس ضبط می‌کند (*الغناء ککساء من الصوت ما طرب به*) یا به معنی (سرود) به طوری که در *صراح اللغه* تفسیر کرده است، به هر معنی که باشد بالذات موضوع حکم شرعی نیست و آن را در ردیف موضوعاتی نباید شمرد که حکم شرعی متعلق به طبیعت کلیه شده باشد بدون رعایت خصوصیات موارد، بلکه در صورت تحقق موضوع، تابع تعلقات و مقترنات و اغراض و احوال و دیگر از امور مؤثر در کیفیت قول و سماع است. پس در صورتی که مقترن به مفسده شرعی یا عقلی باشد، از قبیل ملامهی و مناهی و لغو و باطل و تهییج شهوات رذیه و امثال آن، حرام است. اما در جایی که خالی از مفسده یا متضمن مصلحتی شرعی و عقلی باشد، از قبیل

معالجهٔ بیمار و انصراف خاطر از علایق شوم دنیوی و توجه به امور ممدوح معنوی و امثال آن، حکم به تحریم مطلق نتوان کرد. منشأ اختلاف روایات هم شاید اختلاف در همین گونه اغراض و مقترنات باشد.

«آن که گفتیم در صورت تحقق موضوع، به این نظر است که اصل موضوع غنا امری محقق و مسلم نیست، و عرف در تشخیص موضوع غنا به قول فقها مختلف و مضطرب است. چه، موسیاتی و غنا و الحان مطرب و مهیج، نزدیک اقوام و ملل، کاملاً اختلاف دارد؛ چه بسا که لحنی برای یک قوم طرب انگیز و هیجان‌خیز و در پیش قوم دیگر اصلاً مکروه و نامطوبع باشد. از آداب و عادات و غرایز و وجدانیات ملل و اقوام گذشته، اصناف و افراد یک ملت هم در ذوق و احساس الحان و اصوات مختلفند. بالجمله، موضوع غنا، چنان که خود فقها هم متعرض شده‌اند، موضوعی ثابت و محرز نیست، و عرف و عادت در تعیین موضوع، اضطراب دارد.

«از آیات قرآنی هم آیه‌ای که صریح در حرمت موضوع مطلق باشد نداریم. چه، آیاتی که مورد تمسک قایلان به حرمت شده است از قبیل (و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ بِهِ عَيْنَ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ^{۹۰}) و (اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ^{۹۱}) و (لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ^{۹۲}) که در کتب فقه و تفسیر شیعه از قبیل آیات الاحکام جزایری و مکاسب شیخ انصاری و تفسیر ابوالفتح رازی متعرض شده‌اند، هیچ کدام صریح در تحریم سماع و غنای مطلق نیست، و همچنین آیات دیگر از قبیل (و اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَضَلَّتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ^{۹۳}) و (أَنْتُمْ سَامِعُونَ^{۹۴}) که علاوه بر آیات مزبوره، دلیل فقهای سنی از قبیل ابن جوزی در تحریم غنا و سماع شده است.

«اخبار و روایات هم به طوری که گفتیم مختلف و متعارض است. از لحن همان اخبار نیز که منشأ قول به تحریم شده است، حرمت ذاتی مطلق استفاده نمی‌شود. بلکه مدار حکم به دست می‌آید که تحریم از جنبهٔ لهو و لغو و باطل است نه راجع به کیفیت تغنی و سماع. چیزی که هست بعضی از مدار و مناط حکم علیت فهمیده و گفته‌اند که تحریم شارع برای این است که غنا را از افراد لهو و لعب و باطل قرار داده و در حقیقت کبرای قیاس را ذکر کرده نه این که مقصودش این باشد که حرمت دایر مدار لهو و لعب است، و اگر از غنا مقصود لهو نباشد، حرمت نخواهد داشت. هر چه گو

۰۹۰. ۶/۳۱

۰۹۱. ۳۰/۲۲

۰۹۲. ۷۲/۲۵

۰۹۳. ۶۴/۱۷

۰۹۴. ۶۱/۵۳

باش، فرض تحریم به واسطه لهو و لعب است نه به واسطه اصل موضوع.

«شیخ مرتضی انصاری رَجَمَهُ اللهُ بِاِیْنِ كِه ظَاهِرًا دَر مَوْضُوعِ غِنَا بِاِیْقِضِ دِمَسَازِ وَ هِمَاوَزِ نِیْسَتِ، دَر كِتَابِ مَكَاسِبِ كُوبِد: فَالْمُخَصَّلُ مِنْ الْاِدْلَةِ حُرْمَةُ الصَّوْتِ الْمُرْجَعِ فِيهِ عَلٰی سَبِيلِ اللّٰهُوَ فَكُنْتُ صَوْتٌ يَكُونُ لَهْوًا بِكَيْفِيَّةٍ وَ مَعْدُودًا مِنْ الْحَانِ اَهْلُ الْفُسُوقِ وَ الْمَعَاصِي فَهُوَ حَرَامٌ وَ اِنْ فُرِضَ اَنَّهُ لَيْسَ بِفَنَاءٍ وَ كُلُّ مَا لَا يَمْتَدُّ لَهْوًا فَلَيْسَ بِحَرَامٍ وَ اِنْ فُرِضَ صِدْقُ الْبَيِّنَاتِ عَلَيْهِ فَرَضًا غَيْرَ مُحْتَقِقٍ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلٰی حُرْمَةِ الْبَيِّنَاتِ اِلَّا مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ بَاطِلًا وَ لَهْوًا وَ نَعْوًا وَ زُورًا.

«مقصود شیخ انصاری ظاهراً بیان علت تحریم است نه قول به تفصیل چنان که بعض متأخران فهمیده‌اند. از طرف دیگر می‌توان گفت که اخبار غنا اصلاً متعارض نیستند، بلکه در يك مورد مخصوص که اقتران به محرّمات باشد، صریحاً تحریم شده، و در موردی که مقترن به محرّمات نباشد حکم به جواز داده است. پس هر کدام از دو دسته روایات، ناظر به موردی خاص است، و از این جهت، تعارض نخواهد داشت. و در صورتی هم که تعارض را مسلم بدانیم، می‌گوییم که اخبار متعارض متساقطند. و چون دلیل مسلمی از کتاب و لغت و اجماع در دست نیست، متوسل به اصل عملی باید شد. و برگشت امر خواه به شبهات حکمیّه و خواه به شبهات موضوعیّه باشد، از مجاری اصل برامت خواهد بود. و انگهی میان فقها و اصولیان مسلم است که تا ممکن باشد جمع ما بین متعارضات را بهتر از طرح دانند. و اگر بخواهیم میان اخبار متعارض جمع کنیم، حکم به تحریم مطلق در عموم افراد نتوانیم کرد.

«اما قایلان به تحریم مطلق در فرقه شیعه اولاً مدعی اجماع شده و ثانیاً برای ذیل استنباط خود می‌گویند که از روی اجماع و مجموع ادلّه سنّت و کتاب، علم اجمالی داریم بر این که يك فرد از افراد غنا مسلماً تحریم شده است، نهایت آن که ما بین افراد متعدد مشتبّه تردید داریم، و در این صورت، باید به حکم علم اجمالی، از همه موارد مشتبّه مشکوک مانند دیگر شبهات محصوره به قاعده اشتغال اجتناب کنیم.

«این استدلال، در صورتی قابل قبول است که اولاً حصول علم اجمالی را مسلم بدانیم. چه، ممکن است که مخالف اصلاً منکر علم اجمالی بشود و بگوید که اجماع محقق نیست و از کتاب و سنّت هم چنین علمی در این موضوع حاصل نمی‌شود. یا بگوید که محصل ادلّه کتاب و سنّت علم تفصیلی است، یعنی حکم تحریم بدون شك و شبهه در مورد اقتران به ملاحی و مناهی است، و در موارد دیگر شکی در رخصت و اباحه نیست، و در صورتی که شکی باشد بدوی است که حکمش به برکت اصل برائت معلوم می‌شود.

«و ثانیاً علم اجمالی را منجز تکلیف بدانیم. چه، در این باره که علم اجمالی منجز حکم تکلیفی است یا نه، ما بین اصولیان اختلاف است. و ثالثاً علم اجمالی را قابل انحلال ندانیم. چه، ممکن

است گفته شود که علم اجمالی در این مورد نظیر اقل و اکثر ارتباطی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌شود، و شک بدوی بی شبهه مجرای اصل برات است.

«باری، در این باره، سخن بسیار و قیل و قال فراوان است، و این‌جا بیش از این مقدار بحث در این موضوع شایسته نیست. اینک، به نقل گفتار بعضی دانشمندان صوفیه می‌پردازم:

«دانشمندان صوفیه، جهات شرعی را از نظر دور نمی‌دارند و با رعایت جنبه شرعی می‌گویند که سماع و غنا در جایی که مقترن به ملاهی و مناهای و ملازم با مقسده شرعی باشد حرام است، و بعضی در این باره مبالغه کرده‌اند.

«شیخ ابوطالب مکی، در قوت/قلوب، سماع را به حسب موارد و اغراض مستمعان، به حرام و حلال و مشتبه تقسیم کرده است به این عبارت: فی السماع حرام و خلال و شبهه. فَمَنْ سَمِعَهُ بِنَفْسِهِ بِمُشَاهَدَةِ هَوَىٰ وَ شَهْوَةِ فِهُوَ حَرَامٌ وَ مَنْ سَمِعَهُ بِمَعْقُولِهِ عَلَىٰ صِفَةِ مَبَاحٍ مِنْ جَارِيَتِهِ وَ زَوْجَتِهِ كَانَ شِبْهًا لِذَخْوَلِ اللّٰهُ فِيهِ وَ قَتَلَ هَذَا بَعْضُ السَّلَفِ مِنَ التَّابِعِينَ وَ مَنْ سَمِعَهُ بِقَلْبٍ بِمُشَاهَدَةِ مَمَانٍ تَدُلُّهُ عَلَى الدَّلِيلِ وَ تُشْرِهَهُ طُرُقَاتِ الْجَلِيلِ فَهَذَا مَبَاحٌ وَ لَا يَصِيحُ إِلَّا لِأَخِيهِ مِمَّنْ كَانَ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهُ. در کشف‌المحجوب (صفحه ۵۰۸ - ۵۴۶) در سماع و اقسام و آداب آن گفت و گو می‌کند و یک‌جا می‌نویسد: هر که گوید که مرا به الحزن و اصوات و مزامیر خوش نیست، یا دروغ می‌گوید یا نفاق می‌کند و یا حس ندارد، و از جمله مردمان و ستوران برون باشد. منع گروهی از آن بدانست که رعایت امر خداوند کنند، و فقها معتقدند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدیدار نیاید، شنیدن آن مباح است، و بدین آثار و اخبار بسیار آرند. (صفحه ۵۳۳)

«در شرح کتاب‌التعرف لمذهب‌التصوف (اواخر جلد ۴، صفحه ۱۹۵ به بعد) فصلی در سماع دارد و یک‌جا می‌نویسد: (سماع چون لهُو و طرب باشد، آن خود حرام و معصیت است، و هر که حرام و معصیت استعمال کند و حرام دارد فاسق است، و هر که حلال دارد کافر است.) و در جای دیگر، باز این معنی را تکرار می‌کند: «هر کس تلهی را سماع کند حرام است. سماعش همچو مزامیر است، اگر حرام دارد و استعمال کند فاسق است، و اگر حلال دارد کافر است. مذهب و اعتقاد بزرگان، این است که یاد کردیم.» در متن کتاب حاضر، خود عزالدین محمود رَجْمَةُ اللَّهِ، عقاید و اقوال مشایخ بزرگ را درباره سماع به تفصیل نقل کرده است. بیش از این، به نقل اقوال نمی‌پردازیم. ناگفته نماند که به عقیده بگازنده، سماع و وجد و رقص و خرقة پاره کردن و امثال این کارها، مثل بسیاری از اداب دیگر صوفیان، در آغاز امر چنین بوده که از سالکی مجذوب از خود بی‌خبر، در حال جذب و استغراق عملی سر زده، و نگاه دیگران به تقلید، عمل او را جزو سنن و آداب معموله اهل سلوک درآورده، و رفته رفته کار به دست مقلدان خام افتاده و زانان سیاه به دغلکاری بانگ بازان سپید آموخته‌اند:

بر سماع راست هر تن چیر نیست
 طعمه هر مرغکی انجیر نیست
 خاصه مرغ مرده پوسیده‌ای
 پرخیالی احمی بی‌دیده‌ای^{۹۵}

اینک بحث دلکش و ممتع غزالی^{۹۶} درباره حرمت و اباحه سماع که جامع‌ترین گفتار در این باره است، به ترجمه از کتاب *احیاء علوم الدین* آورده می‌شود. باشد که سخن عالم و مفتی و فقیه مسلمی چون امام غزالی، در رفع بسیاری از شبهات، خواستاران را سودمند افتد.

نظر غزالی نسبت به حرمت و اباحه سماع

سپاس خداوندی را که دل دوستان به آتش محبت خویش بسوخت و همت و روان ایشان را به شوق دیدار خود بنده و فرمانبردار ساخت. دیدگان خرد آنان را به ملاحظه جمال خویش معطوف ساخت تا آن جا که از بوی نسیم وصال سرمست شدند و دل‌هایشان از دیدن انوار جلال واله و حیران ماند. پس در دو کون، جز او چیزی ندینند، و در دو جهان، جز وی یاد نکردند، اگر صورتی در برابر دیدگان‌شان جلوه‌گری کرد، خردشان به مصور پرداخت و اگر نغمه‌ای به گوششان رسید، دلشان به جانب محبوب گرایید، و اگر آهنگی جنتاننده یا بی‌تاب‌کننده شادی‌بخش یا غم‌انگیز، مشوق یا مهربی شیندند، جنبش آنان نبود مگر به سوی خدا و بی‌تایشان مگر برای او و شادیشان مگر به واسطه او و غمشان مگر در او و شوقشان مگر بدانچه نزد اوست و انگیزششان مگر به سوی او و گذارشان مگر در کوی او. از اوست سماعشان و به سوی اوست استماعشان، و از غیر او چشم و

۹۵. ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱۷۹ - ۱۸۶.

۹۶. ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزالی، در کتاب *احیاء علوم الدین* که از امهات کتب جهان به شمار می‌آید، و هم در تالیف دیگر خود که کربمای سلمات نام دارد و می‌توان گفت ترجمه و تلخیصی از *احیاء العلوم* است، فصلی را به سماع و وجد اختصاص داده، و چنان که در مقدمه کتاب *احیاء العلوم* گوید، خواسته است علمای ظاهر بین را که از مغز به پوست و از آب به سراب گزاینده‌اند به منهج صواب آشنا سازد و از چهره حقیقت نقاب برفا کند. *احیاء العلوم*، به چهار قسمت تقسیم شده: ربع اول عبادات، دوم عادات، سوم مهلکات و چهارم منجیات است، و هر ربعی به ده کتاب تقسیم می‌شود، و بدین ترتیب، مجموع *احیاء العلوم* از چهل کتاب تشکیل گردیده است. کتاب وجد و سماع که در این جا مورد حاجت و محل بحث است و به ترجمه فارسی آن اقدام شده کتاب هشتم از ربع عادات آن است. کتب دیگری که این ربع را تشکیل می‌دهد، به ترتیب عبارت است از: ادب اکل و شرب، ادب نکاح، احکام گسب، حلال و حرام، ادب صحبت و معاشرت با اصناف مردمان، عزلت، ادب سفر، امر به معروف و نهی از منکر، ادب زندگانی و اخلاق نبوت.

تشنه فرو بسته و باز گرفته است.

اینقدر گروهی که خدای به دوستی خویششان برگزیده و از میان برگزیدگان و پاکان اختیار کرده است. و رحمت و درود بسیار بر محمد باد که به پیامبری برانگیخته شد، و بر خاندان و پیروان او که رهبران و پیشوایان هستند.

اما بعد، دل و سرشت خزانۀ اسرار و کان گهر است. و بی همان طور که آتش در آهن و سنگ و آب در زیر خاک و کوزه پخته است، گوهرها نیز در دل پنهان است، و برای آشکار ساختن آنها، جز آفرینش سماع راهی، و جهت نفوذ کردن در دلها، جز دهلبرگ گوش روزته‌ای نیست. آهنگهای موزون و فریختش، آنچه در سمیع است به خارج می‌کشاند و نیک و بد آن را آشکار می‌سازد. چه، هنگام تحریک دل، هر چه در اوست ظاهر می‌شود. همان طور که از کوزه جز آنچه تر اوست نمی‌تراود. سماع، برای دل، حکمی صادق و معیاری ناطق است. نسیم سماع، بر دلی نمی‌رسد جز این که آنچه بر او غالب است به جنبش در می‌آید. پس چون دل مطیع گوش است، تا آن جا که از واردات گوش، نهانیهای دل آشکار می‌شود و به سبب آن بدیها و خوبیها کشف می‌گردد، واجب است درباره سماع و وجد و بیان آفات و فواید و روش و آداب آن به شرح سخن گفته شود، همچنین آنچه به سبب اختلاف علما در روا یا ناروا بودن این دو راه یافته است بیان گردد. ما این مطلب را در دو باب، آشکار و روشن خواهیم ساخت: باب اول در بیان مباح بودن سماع، باب دوم در آداب سماع و آثار آن که در قلب وجد و در جوارح رقص و فریاد و جامه دریدن است.

باب اول، در بیان اختلاف علما در مباح بودن سماع و کشف حق در این باره

بیان نظریات علما و متصوفه در حلال و حرام بودن سماع

بدان که سماع اول امر است، و حالتی از آن در دل حاصل می‌شود که وجد نام دارد، و نتیجه وجد به حرکت آمدن دست و یاست، و گاهی این حرکت غیر موزون است که جنبش نامیده می‌شود، یا موزون است که در آن صورت کف‌زدن و رقص نام دارد.

پس اول از حکم سماع شروع می‌کنیم و سخنانی که صاحبان مذاهب مختلف در این باره گفته‌اند نقل می‌کنیم. آنگاه دلیل مباح بودن آن را می‌آوریم، و بعد به آنچه قایلین به تحریم دستاویز خود ساخته‌اند پاسخ می‌دهیم.

نقل مذاهب

قاضی ابوالطیب طبری، از شافعی و مالک و ابوحنیفه و سفیان و جماعتی از علما کلماتی آورده است و بدانها استدلال می‌کند که آن اشخاص، نظر به تحریم سماع داشته‌اند.

شافعی که خدایش بی‌سرزاد، در کتاب *أدب القضاء* گفته است: غناء لهوی ناپسندیده و شیبه به باطل است، و کسی که در آن زیاده‌روی کند، سخیه است و شهادتش بی‌فایده نمی‌شود.

همچنین قاضی مذکور گوید که شنیدن غناء به عقیده پیروان شافعی، حتی از زنی که بر شخص حرام نیست، خواه آن زن آزاد یا بنده، روی گشاده یا در پرده باشد، روا نیست، و از قول شافعی گوید که اگر صاحب کنیز مردمان را برای شنیدن آواز او جمع کند، سفیه است و شهادتشی مردود است.

هم او گفته و آورده است که شافعی، طلقه یا چوب را ناخوش می‌دانست و می‌گفت که این را زندقان برای آن که از قرآن بدان مشغول شوند وضع کرده‌اند.

و شافعی گوید: همان‌طور که در خبر است، بازی با نرد، از بازی با سایر آلات نبرد ناخوشانند است، و بازی شطرنج را دوست نمی‌دارم، و همچنین آنچه را که مردمان با وی به بازی می‌پردازند مکروه می‌شمارم. چه، بازی کار دینداران و جوانمردان نیست، اما مالک که خدایش بی‌امرزا، از غنا نهی کرده است، و گوید اگر کسی کنیزی خرید و آن را مغنیه یافت، بر اوست که آن را رد کند، و این مذهب سایر اهل مدینه بوده است مگر ابراهیم بن سعد.

اما ابوحنیفه که خدای از وی خشنود باشد، سماع را ناخوش می‌دانسته و شنیدن غنا را در زمره گناهان قرار داده است. و این چنینند سایر اهل کوفه چون سفیان ثوری و حماد و ابراهیم و شعبی و غیر آنان.

اینها بود آنچه قاضی ابوالطیب طبری به تمامی نقل کرده است.

ابوطالب‌عمکی، مباح بودن سماع را از جماعتی بیان می‌کند، و گوید از گروهی از صحابه از جمله عبدالله بن جعفر و ابن زبیر و مغیره بن شعبه و معاویه و غیر آنان این مضاب را شنیده است، و گوید بسیاری از صحابه صالح گذشته و تابعین نیکوکار آنان بدین کار می‌پرداختند.

همچنین گوید: اهل حجاز که در مکه نزد ما بودند، در بهترین ایام سال، به سماع می‌پرداختند. این ایام، از قبیل روزهای تشریق^{۹۷}، ایامی است که خداوند گناهی را فرمان داده است که او را به یاد آرند. و اهل مدینه نیز تا این زمان چون مکیان به سماع می‌پرداختند. ابومروان شافعی را کنیزگانی بود که مردمان را از نوای خوش خویش بهره‌مند می‌ساختند، و برای صوابت شمع چین می‌نزدند.

ابوطالب گوید: عطاء را دو کنیز بود که خوانندگی می‌کردند و دوستانش به سماع می‌نشستند، و

هم او گوید: به ابوحنسین بن سالم گفته شد چگونه سماع را زشت می‌شماری در حالی که جنید و سری سقطی و ذواتون به آن گوش فرا می‌دادند؟ گفت چگونه ممکن است چنین کم در صورتی که بهتر از من آن را شنیده و اجازه داده است. چه، عبدالله بن جعفر طیار به سماع می‌پرداخته و من فقط لِه و لِه را در سماع زشت می‌شمارم.

از یحیی بن معاذ، روایت شده است که گفت: سه چیز را از دست داده‌ایم و جز اندکی از آنها برجای نیست: زیبایی با خویشنداری و خوش‌سخنی با دینداری و دوستی با وفاداری. و این عبارت را در کتابی دیدم که بعینه از حارث محاسبی نقل شده و دلالت دارد بر آن که او با وجود پارسایی و دینداری و کوشش و پافشاری که در امر دین داشته، سماع را جایز می‌شمرده است. و همچنین گوید:

این مجاهد، دعوتی را اجابت نمی‌کرد مگر این که در آن سماع بود.

از کسی حکایت شده که گوید در جایی با ابوالقاسم بن بنت متیع و ابو بکر بن ابی داود و ابن مجاهد و عده‌ای از نظایر آنان دعوت داشتیم. پس سماع آغاز شد. ابن مجاهد، ابن بنت متیع را در موضوع سماع به بحث و استدلال با ابن ابی داود برانگیخت. ابن داود گفت: پدرم از احمد بن حنبل نقل کرد که او سماع را ناخوش می‌داشته، پدرم نیز چنین بود و من نیز بر شیوه پدر خویشم. ابوالقاسم بن بنت متیع، گفت: جد من احمد بن بنت متیع، از صالح بن احمد روایت کرده که پدرش به سرود این خبازه گوش می‌داده است. پس ابن مجاهد به ابن ابی داود گفت: از پدرت با من سخن مگوی. و به ابن بنت متیع گفت: مرا با جلت کاری نیست. ای ابوبکر! چه می‌گویی درباره کسی که يك بيت شعر بخواند، آیا این کار حرام است؟ ابوبکر بن ابی داود گفت نه. گفت اگر خوش‌آواز باشد، خواندن شعر بر او حرام است؟ گفت نه. گفت اگر آن شعر را با کشش بخواند، بعضی کلمات کشیده را کوتاه و پاره‌ای از آنچه را کوتاه است کشیده بخواند، آیا بر او حرام است؟ گفت من نیروی مقاومت با يك شیطان را ندارم، چگونه از عهده دو شیطان^۸ برمی‌توانم آمد؟ ابوالحسن عسقلانی اسود، از اولیا بود؛ و هنگام سماع از خود بی‌خود می‌شد. او درباره سماع کتابی نوشته و به رد منکران پرداخته است. و گروه دیگری از مشایخ نیز، در تصانیف خود، عقیده منکرین سماع را رد کرده‌اند.

همچنین از یکی از بزرگان حکایت شده است که گوید: ابوالعباس خضر علیه‌السلام را دیدم، به او گفتم چه می‌گویی در باب سماع که یاران ما درباره آن اختلاف عقیده دارند؟ گفت سماع چون آب زلالی است که جز قدم دانشمندان بر آن استوار نمی‌ماند.

۹۸. منظورش از دو شیطان این مجاهد و ابن بنت متیع است که هر دو موافق سماع و مخالف عقیده او بوده‌اند.

از معشاد دینوری، حکایت شده که گفت پیغمبر (ص) را در خواب دیدم. گفتم ای رسول خدای، آیا چیزی از سماع را زشت می‌شماری؟ گفت نه، چیزی از آن را ناخوش نمی‌دارم، لکن بگوی که بیش از سماع آن را با قرآن افتتاح کنند و هم مجلس را بعد از سماع با قرآن خاتمه دهند. از طاهر بن هلال همدانی کتابفروش که از اهل علم بود، حکایت کرده‌اند که او گفت وقتی بر ساحل دریا در مسجد جامع جسته معتکف بودم. روزی، گروهی را گوشه مسجد دیدم که چیزی می‌خوانند و به سماع مشغولند. در دل خود این کار را زشت شمردم و با خود گفتم تر خانه‌ای از خانه‌های خدا غزلسرای می‌کنند. پس همان شب پیغمبر (ص) را در خواب دیدم که در همان جا نشسته، ابوبکر صدیق رضی‌الله عنه در کنارش قرار دارد، ابوبکر چیزی می‌خواند و پیغمبر (ص) استماع می‌فرماید و دستش را چون کسی که به وجد آمده باشد بر سینه نهاده است. با خود گفتم زشت شمردن عمل آنان که در این جا به سماع مشغول بودند سزاوار نبود، چه این رسول خدای (ص) است که گوش فرا می‌دهد و ابوبکر است که می‌خواند. پس رسول خدای (ص) به جانب من توجه فرمود، و شك دارم که گفت: این حقی بحتی یا حقی از حقی است.

چنین، گفت رحمت بر این طایفه در سه مورد فرود می‌آید: هنگام خوردن، چه آنان نمی‌خورند مگر از ناچاری، و هنگام سخن گفتن، چه آنان گفتوگو نمی‌کنند مگر در مقامات صدیقین، و هنگام سماع، چه آنان با وجد به سماع می‌پردازند و حق را مشاهده می‌کنند.

از ابن جریج آورده‌اند که او سماع را اجازت می‌داد. به او گفتند که این کار در روز قیامت در زمره بدیهیات ثبت می‌شود یا خوبها؟ گفت نه جزو این و نه جزو آن، این کار شبیه لغو است و گفتار خدای تعالی است که از شما به سبب لغو در ایمانتان مواخذه نخواهم کرد.^{۹۹}

اینها، گفته‌های مختلفی بود که نقل شد، ولی کسی که در جستوجو و پیرو حق باشد و بررسی بسیار کند، این سخنان را با هم مخالف و معارض خواهد یافت، و به این ترتیب، یا حیران باقی خواهد ماند یا به سبب میل شخصی به یکی از این اقوال مایل خواهد شد، و این هر دو صورت، قصور و نقص است. پس باید به جستوجوی حق از راه خودش اقدام شود، و این امر با بحث در مدارک مباح یا ممنوع بودن سماع میسر است، چنان که به ذکر آن خواهیم پرداخت.

دلیل مباح بودن سماع

بدان آن که می‌گوید سماع حرام است، معنی سخنش آن است که خدای تعالی بدین سبب عقوبت خواهد کرد. اما این سخن چیزی نیست که تنها عقل برای حکم به آن و شناختنش کافی

۹۹. لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ و لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ و اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. (۲/۲۲۵)

باشد، بلکه باید از مصادر شرع شنیده شده باشد. و شناختن احکام شرع محصور است به: نص یا قیاس بر نص.

مراد از نص، چیزهایی است که رسول خدای (ص) به عمل یا سخن خود ظاهر ساخته باشد، و منظور از قیاس، آن معنی است که از کلمات یا کردار وی مفهوم گردد. پس اگر درباره امری نصی موجود نباشد و قیاس آن بر منصوصی هم درست نیاید، سخن درباره تحریم آن باطل است و کاری است چون سایر میاحات که مر انجام آن را باکی نیست. اما بر تحریم سماع، هیچ نصی یا قیاسی دلالت نمی‌کند، و این موضوع در جوابی که به دلایل قایلین به تحریم خواهیم داد واضح خواهد شد. و وقتی که به تمام ادله آنان پاسخ گفته شد، راه درستی برای اثبات این مقصود به دست خواهد آمد. اما اکنون، آغاز سخن می‌کنیم و می‌گوییم که نص و قیاس هر دو به مباح بودن سماع دلالت می‌کند:

الف. قیاس. غنا، مشتمل بر معانی بسیاری است که ابتدا مفردات و بعد مجموع آن شایسته بحث است. یکی از اجزای سماع، شنیدن صدای خوش موزونی است که معنی آن مفهوم و محرک دل باشد که به طور کلی آواز خوش نامیده می‌شود. و صدای خوش، خود به موزون و غیر موزون تقسیم می‌گردد، و موزون تقسیم می‌شود به مفهوم چون اشعار و غیر مفهوم مثل صدای جمادات و حیوانات.

اما شنیدن صدای خوش، از این نظر که خوش است سزاوار نیست که حرام باشد، بلکه حلال است هم به موجب نص و هم به قیاس.

از این جهت، سماع مربوط می‌شود به لذت بردن حس سامعه از درک آنچه مخصوص به اوست. چه، انسان را عقل و پنج حس است و برای هر حاسه‌ای ادراکی و در منکرات هر حاسه‌ای چیزی که از آن لذت و بهره ببرد.

بهره نظر از چیزها، آن زیبایی است که می‌بیند چون سبزه و آب روان و روی خوب و سایر الوان زیبا که نقطه مخالف آنها رنگهای تیره ناپسندیده است.

بهره شامه، بویهای خوش است که در برابر آن، بوهای بد قرار دارد.

بهره حس ذائقه، خوردنیهای لذیذ چون چربی و شیرینی و ترشی است که در برابر آنها اطعمه تلخ ناگوار قرار دارد.

بهره حس لامسه، نرمی و لطافت و خوشایندی است که در مقابل آن، درشتی و ناهمواری قرار گرفته است.

بهره عقل، علم و معرفت است که در برابر آن، نادانی و کتندهنی قرار دارد.

همچنین صداهایی که به وسیله سامعه درک می‌شود، به لذت بخش و خوشایند چون آواز بلبل و

نای، و ناخوشایند چون عرعر دراز گوش و غیر آن، تقسیم می‌گردد. ملاحظه می‌شود چقدر مقایسهٔ این حس و لذتی که ویژهٔ آن است با سایر حواس و لذات خاصهٔ آنها روشن و آشکار است.

ب. نص. اما نص هم بر مباح بودن سماع دلالت دارد. صدای خوش، منتهی است که خدای تعالی به سبب آن به بندگانش نهاده است. جایی که می‌گوید افزودیم در خلق آنچه خواستیم یزید فی الخلق ما یشاء^{۱۰۰} پس گفته شده که مراد صدای خوش است. و در حدیث آمده است خدای پیامبری بر نینگیخت مگر این که خوش‌آواز بود (ما بعث الله نبياً الا حسن الصوت) و پیغمبر (ص) فرمود گوشم به آواز مردی که قرآن را به صدای خوش می‌خواند مایل‌تر است از صاحب کنیزک آوازه‌خوان به کنیزکش «لله اشدُّ اذناً للرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القینة یقینته». در حدیث، در مدح داود (ص) آمده است که او خوش‌آواز بود، تا آن‌جا که هنگام زاری بر خویشتن و خواندن زبور، جن و انس و وحش و طیر، برای شنیدن آوازش گرد می‌آمدند، و از مجلس او چهارصد جنازه بیرون می‌بردند و نزدیک به همین مقدار در سایر اوقات، و هم رسول خدای (ص) در مدح ابوموسی اشعری فرمود به او مزامری از مزامیر آل داود داده شده است. و مفهوم گفتار خدای تعالی «ان اکثر الاصوات لصوت الحمیر»^{۱۰۱} «بدترین صداها، صدای دراز گوش است» ستودن آواز خوش است.

اگر گفته شود که صدای خوش مباح شده است به شرطی که در خواندن قرآن باشد، لازم می‌آید صدای بلبل هم حرام باشد. چه، آن نیز از قرآن نیست. پس در صورتی که شنیدن آواز بی‌معنی موجودی که ارزشی ندارد روا باشد، چگونه سماع آهنگی که از او حکمت و معانی درست فهمیده می‌شود ممکن است روا نباشد، در حالی که شعر را حکمت شمرده‌اند (ان من الشعر لِحکمة). این است نظر دربارهٔ صدا از آن جهت که فقط خوب و خوش باشد.

درجهٔ دوم: نظر به صدای خوب خوش و موزون است. چه، وزن غیر از خوبی صداست، چه بسا صدای خوش که خارج از وزن است و چه بسا صدا که موزون ولی ناخوش است. صداهای موزون، به اعتبار محل خروجشان سه است: گاهی صدا از جمادی حاصل می‌شود، مثل صدای نای و عود و زدن چوب و طبل و غیره. گاهی از خنجرهٔ حیوانی خارج می‌شود، و این حیوان یا انسان یا غیر آن است، چون آواز بلبل و قمری و دیگر مرغان خوش‌آواز. این آوازه‌ها، در عین این که خوش است، موزون و شروع و ختم آنها متناسب است، و به این جهت، شنیدنشان لذتیبخش است.

اصل در صداها خنجره حیوانات است، و نای را به صورت خنجره ساخته‌اند، و این شبیه کردن صنعت به خلقت است، و هیچ چیز نیست که صنعتگران به صنعت خویش ساخته باشند مگر این که صورت نخستین از روی خلقتی است که خدای تعالی آن را اختراع کرده و صنعتگران از آن تقلید کرده‌اند، و شرح این سخن به درازا می‌گردد. پس شنیدن این صداها به سبب آن که خوش و موزونند محال است حرام باشد. چه، نه راهی و دلیلی برای تحریم شدن صدای بلبل و سایر طیور موجود است و نه خنجره را با خنجره و جماد را با حیوان در این باب فرقی است. پس صداهایی که از سایر اجسام، چون حلقه یا چوب یا طبل یا دایره زنگی و غیر آن، به اختیار انسان خارج می‌شود، می‌توان با صدای بلبل قیاس کرده و این باب استثنایی ندارد مگر ملاحی. اما عود و نای، اگر در شرع منعی در باب آنها باشد، نه از جهت لذت آنهاست. چه، اگر چنین می‌بود، باید هر چه برای انسان لذت‌بخش است بر این قیاس کرده شود.

اما مسکرات حرام شد به سبب حرصی که مردمان به آن داشتند و اقتضا می‌کرد که در باز گرفتن مردم از آن مبالغه شود تا آن جا که در ابتدا امر به شکستن خمها صادر شد و هر چه شمار شراب‌خواران بود هم با آن حرام اعلام شد، و آن فقط عود و نای بود. تحریم این دو نیز به جهت ارتباط با میخواری به عمل آمد، همان‌طور که خلوت کردن با زن بیگانه به سبب آن که مقدمه جماع است تحریم شده، و نظر بر ران به علت این که به عورت متصل است حرام است، و شراب اندک نیز اگر چه مست‌کننده نیست، لکن چون به سوی مستی می‌خواند و می‌کشاند حرام گردیده، و هیچ حرامی نیست که گرد آن را حریمی فرا نگرفته باشد، و حکم حرام بودن برای حمایت و حفظ و نگاهداری چیزی که حرام گردیده تا به حریم آن نیز کشیده شده است، چنان که رسول خدای (ص) فرمود: هر ملکی را حریمی و قرقگاهی است و حریم خداوند محارم او هستند. غنا، به تبعیت حرمت شراب، حرام است به سه علت:

اول این که آواز خوش به باده خواری می‌خواند. چه، لذت حاصله از آن، جز با شراب به حد کمال نمی‌رسد و برای يك چنین علتی است که شراب اندک هم حرام شده است.
دوم، درباره کسی که تازه دست از باده‌یعمایی برداشته است. چه، مجانس انس او را به یاد باده‌خواری می‌افکند و یادآوری شوق را برمی‌انگیزد. و چون شوق قوت گرفت، سبب اقدام می‌شود. و به همین جهت است که ریختن مایعات در مزفت و حتم و تقیر که ظروف مخصوص شراب است منع شده. زیرا که دیدن شکل آنها، باده را به یاد می‌اندازد. و این علت، دلیل نخستین را بی‌اثر می‌کند؛ بدین معنی که در مطلق ذکر لذتی را نمی‌توان معتبر شناخت، همان‌طور که در مطلق دیدن صراحی و ظروف شراب لذتی نمی‌باشد، لکن این ظروف از جهت به یاد آوردن باده حرام شده‌اند. پس کسی هم که عادت داشته است با آهنگی و نغمه‌ای می‌بخورد، به علت این که سماع به یاد

شرابش می‌اندازد و به این کار تشویقش می‌کند، از سماع ممنوع است به سبب بودن این علت خاص در وی.

سوم، اگر اشتغال به سماع عادت اهل فسق شده باشد، ممنوع می‌شود به سبب شباهت با آنان. چه، «مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» هر کس خود را شبیه گروهی سازد، از آنان است. و به همین علت است که به ترک سنتی که شعار اهل بدعت شده باشد عقیده داریم. چه، بیم تشبّه با آنان در بین است. و به همین علت است که زدن کوبه که طبل دراز کمر باریک و دو سر پهنی است حرام شده. چه، زدن آن، عادت مخنثان است، و اگر به سبب این تشبّه نبود، با طبل حاجیان و جنگجویان فرقی نداشت. و به همین علت می‌گوییم اگر عده‌ای فراهم آیند و مجلسی بپاریند و آلات باده‌گساری و ساغرهای آن را حاضر کنند و در آنها سرکنگبین بریزند و ساقی آن را بگرداند و به حاضران بیاشاماند و آنان کلماتی را که میگساران در آن هنگام به زبان می‌آورند ادا کنند، سرکنگبین اگر چه مباح است، بر آنها حرام می‌شود به سبب این که کارشان با اهل فسق شباهت دارد.

بلکه به همین جهت است که پوشیدن قبا و موی سر گذاشتن در شهرهایی که قبا لباس بدکاران است نهی شده، و در ماوراءالنهر که پوشیدن این قبا عادت اهل اصلاح است مانعی ندارد. و به همین علت است که نای عراقی و سازهای زهی چون عود و چنگ و رباب و بربط حرام شده است. و این حکم بر سایر آلات سماع جاری نیست، چون نی چوپانان و حاجیان و نی طبلان و طبل و چوب و هر آسیایی که از آن صدای خوش و موزون جز آنچه شرابخواران بدان معتادند خارج شود. زیرا آنچه به باده مربوط نباشد و آن را به یاد نیاورد و به سوی آن نکشاند و سبب شباهت با میخواران نگردد، در ردیف و در معنی محرمات نیست. و در نتیجه قیاس با آواز پرندگان و غیر آنها، بر طبق اصل کلی، مباح خواهد بود. بلکه گوییم شنیدن آهنگ همان سازها از نوازندگان، حتی اگر به وزنی ناخوشایند و نامتناسب هم باشد، حرام است. از این‌جا آشکار می‌شود که تنها خوشی و لذتبخشی، علت تحریم سماع نیست، بلکه قیاس و قانون، حکم به حلال بودن هر چیز خوشایندی می‌کند، مگر چیزی که در حلال بودن آن فسادی باشد.

خدای تعالی فرماید: بگو ای یغمبر چه کسی رزق پاکیزه و خوش و پیرایه‌هایی که خداوند برای بندگانش مهیا ساخته حرام کرده است «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» پس این آوازه‌ها، به سبب این که آهنگهای موزونی است، حرام نیست، و وقتی حرام می‌شود به سبب عارضه دیگری است که به زودی در بیان عوارضی که علت حرمتند خواهد آمد. درجه سوم: در کلام موزون و مفهوم یعنی شعر است که آن فقط از حنجره نسان بیرون می‌آید

و به مباح بودن آن می‌توان یقین داشت. چه، تنها چیزی که اضافه دارد، مفهوم بودن آن است. از طرفی، کلام مفهوم حرام نیست. آواز خوش موزون نیز حرام نیست. پس وقتی که اجزای مجموعه‌ای حرام نباشد، خود مجموع چگونه و از کجا حرام می‌شود؟ ولی به مفهوم باید نگریست، اگر در آن محظوری باشد تخر و نظم و اصولاً به زبان آوردن آن نیز حرام است، خواه با آهنگ باشد و خواه بدون آن. و درباره شعر، حق آن است که شافعی رحمه‌الله گفته است: «شعر، سخنی است که خوب آن خوب و زشت آن زشت و ناپسندیده است.» و هنگامی که خواندن شعر بی‌آواز و آهنگ جایز باشد، خواندنش با آواز نیز جایز است. و هرگاه چند امر مباح با هم اجتماع کنند، مجموع آنها نیز مباح خواهد بود. و اگر مباحی به مباحی افزوده شود: حرام نیست؛ مگر این که مجموع متضمن ممنوعی باشد که مفرد آن را دربر نداشته است. و در این جا، چنین محظوری نیست. شعر خواندن را چگونه می‌توان ناپسندیده انگاشت، در حالی که در حضور رسول خدای (ص) خوانده شده است، و هم آن حضرت می‌فرماید: بعضی از شعرها حکمت است «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِكْمَةً».

و در صحیحین، از عایشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا چنین روایت شده است که وقتی حضرت رسول (ص) به مدینه فرود آمد. ابوبکر و بلال به تب شدید مبتلا شدند و در مدینه وبا بود. پس گفتم ای پدر، خود را چگونه می‌بینی؟ و هم از بلال پرسیدم. ابوبکر را هر وقت تب می‌گرفت، چنین می‌گفت: به هر مردی که در میان خانواده خود به سر می‌برد، مرگ از بند کفشش نزدیک‌تر است:

كُلُّ امْرِيٍّ مُصَيِّحٌ فِي أَهْلِهِ وَ الْمَوْتُ أَذْنِي مِنْ شِرَاكِ نَعْلِي

و بلال هرگاه تب از او زایل می‌شد، آواز برمی‌داشت و چنین می‌خواند: ای کاش می‌دانستم آیا ممکن است که يك شب دیگر را در آن وادی که اطرافم آن‌خر و جلیل^{۱۰۳} باشند به سر آورم؟ و آیا روزی به آبهای مجتّه^{۱۰۴} دست خواهم یافت و يك بار دیگر شامه^{۱۰۵} و طفیل^{۱۰۶} در برابرم جلوه‌گری خواهند کرد؟

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَيْتَنَ لَيْلَةً
وَ هَلْ أَرْتَنَ يَوْمًا مِيَاةَ مَجْتَهٍ
وَ هَلْ يَتُونُ لِي شَامَةٌ وَ طَفِيلٌ
وَ حَوْلِي إِخْرُ وَ جَلِيلٌ

عایشه گفت پیغمبر را بدین سخن آگاه ساختم و او گفت: بار خدایا! مدینه را نزد ما به اندازه مکه، بلکه بیشتر از آن، محبوب گردان.

۱۰۳. نام دو موضع است در مکه.

۱۰۴. نام جایی است نزدیک مکه.

۱۰۵ و ۱۰۶. نام دو کوه است که مشرف به مکه‌اند.

رسول خدای، با مردمان برای بنای مسجد خشت می‌برد و می‌گفت: این میوه (میوه بهشتی) است نه آنچه در خبیر است، این است ای خدای ما آنچه نیکوتر و پاکتر است:

هذا الجمالُ لا جمالٌ خَیْرٌ هذا أْبْرٌ - رَبَّنَا - و أَطْهَرُ

همچنین رسول (ص) باری دیگر فرمود: اندوهی نیست. چه زندگی، زندگانی اُحسرت است، بار خدایا انصار و مهاجرین را ببخشای:

لَا هُمْ إِنْ الْعَيْشَ عَيْشُ الْآخِرَةِ فَارْزَحِمِ الْإِنصَارَ وَ الْمُهَاجِرَةَ

و این خبر، در هر دو کتاب صحیح، ثبت شده است.

پیغمبر اکرم، برای حستان، منبری در مسجد گذارد که حستان بر آن برمی‌شد و به وجود رسول (ص) فخر می‌کرد یا از او در برابر دشمنان دفاع می‌نمود، و رسول خدای می‌فرمود که خداوند حستان را در مدافعت یا مفاخرتتش به روح القدس تأیید می‌کند.

وقتی نابه شعری بر پیغمبر خواند، و او فرمود: خدای دهانت را نشکند.

عایشه رضی‌الله عنها گوید: اصحاب پیغمبر (ص) نزد او شعر می‌خواندند و او تبسم می‌فرمود. عمرو بن شریذ، از پدرش روایت کرد که گفت بر رسول خدا (ص) صد بیت از قول امیه بن ابی الصلت خواندم که در آخر هر بیت می‌فرمود: هیه هیه، یعنی دیگری بگویی و ادامه بده. بعد گفت در شعرش نزدیک است که اسلام بیاورد.

از انس رضی‌الله عنه است که گوید: پیغمبر (ص) در سفری بود که خدی می‌خواندند: انجشسه^{۱۰۸} برای زنان و براه بن مالک برای مردان. پس رسول خدای به انجشسه گفت: لختی نرمترک بران که شیشه بار داری^{۱۰۹}: رُوَيْدَكَ سَوْكًا بِالْقَوَارِيرِ.

و خدی خوانی دنبال شتران که پیوسته از عادات عرب در زمان حضرت رسول و زمان صحابه بود، شعری است که به آواز خوش و آهنگ موزون خوانده می‌شود. و از هیچ يك از صحابه نقل نشده است که حدی را زشت شمرده باشند، بلکه غالباً تقاضای خواندن آن را می‌کرده‌اند؛ گاهی برای تحريك شتران و گاهی برای لذت بردن از آن.

پس تحریم سخن از نظر این که مفهوم و لذتبخش باشد و به آواز خوش و آهنگهای موزون ادا شود، جایز نیست.

درجه چهارم: توجه به سماع است، از جهت این که محرك دل است و آنچه را که در آن بیشتر

۱۰۷- جمال را بار نیز می‌توان معنی کرد، ولی معنی متن مناسبتر به نظر رسید.

۱۰۸- نام یکی از غلامان پیغمبر.

۱۰۹- کتابه از زنان.

جای دارد برمی‌انگیزاند.

در این مورد، باید گفت که خدای تعالی را در مناسبت نغمه‌های موزون با روح سری است. چه، آهنگها را در روح تأثیری عجیب است. پاره‌ای از اصوات فرحبخش و برخی اندوه‌افزای، پاره‌ای خواب‌آور و قسمتی خنده‌انگیز و نشاط - خیزند.

پاره‌ای از آنها هستند که به وزن آنها از اعضای بدن، چون دست و پای و سر، حرکاتی سر می‌زند، و سزاوار نیست اگر بپردازیم که این به سبب معانی شعری است، بلکه این خاصیتی است که در تارها نهفته است، تا آن جا که گفته شده کسی را که بهار و شکوفه‌ها و مود و تارهای آن به جنبش در نیارود فاسد المزاج و غیر قابل علاج است. وانگهی، چه باید گفت دربارهٔ طفلی که در گاهواره است و صدای خوش از گریه ساکتش می‌کند و از آنچه به خاطر آن می‌گریسته است به شنیدن صدا متوجه می‌شود.

شتر نیز با همهٔ کند ذهنی و کم‌هوشی، از خدی به حدی متأثر می‌شود که با شنیدن آن، بارهای سنگین بر او سبک می‌گردد، و با نشاطی که از آن آواز به هم می‌رساند، راههای دراز را کوتاه می‌سازد، و نشاط آن را به سرحد مستی و بی‌خبری می‌رساند. هنگامی که صحراهای بی‌پایان و تشنگی و گرسنگی و سنگینی بارها و محملها آن را به ستوه می‌آورد، وقتی صدای حدایی به گوشش می‌رسد، گردن را بدان سوی دراز می‌کند، و در حالی که گوشه‌هایش را راست گرفته است به آواز خدی خوان گوش می‌دهد و به سرعت سیر خود می‌افزاید، تا آن جا که بارها و محملها به جنبش درمی‌آید، و چه بسا از شدت حرکت و سنگینی بار، به علت نشاطی که دارد، بی‌آن که خود بفهمد، می‌میرد.

ابوبکر محمد بن داود دهنوری معروف به رقی (رض) حکایت می‌کند که در بادیه، به قبیله‌ای از قبایل عرب برخوردیم. مردی از آنان مرا به میهمانی خواند و به چادری درآوردیم. در آن جا غلام سیاهی را به بند بسته دیدیم. شتری چند نیز در برابر چادر مرده یافتیم. تنها يك اشتر نیمه جان و چون جسمی بی‌روح برجای مانده بود. غلام به من گفت تو میهمانی و از این راه تو را بر میزبان حقی است، مولای من میهمان را بسیار گرمی می‌دارد و قطعاً شفاعت تو را رد نخواهد کرد، نزد او در باب من شفاعت کن، شاید این قدر از تو بپذیرد و مرا از بند آزاد کند. پس هنگامی که طعام حاضر ساختند، من از خوردن امتناع کردم و گفتم غذا نخواهم خورد تا دربارهٔ این بنده شفاعتیم پذیرفته نشود. میزبان گفت این بنده مرا بینوا ساخته و تمام مالم را نابود کرده است. پرسیدم چه کرده است؟ گفت: من از عواید این شتران زندگی می‌کردم. این غلام که خوش صداست شتران را از بارهای سنگین بار کرده و برای آنها خدی خوانده است تا راه سه روزه را در يك شب به سبب صدای

خوش او طی کرده‌اند. در نتیجه، وقتی بار آنها را فرود آوردم، جز این يك شتر، همه جان سپردند. با این همه، چون تو مهمان منی، غلام را به تو بخشیدم.

ابوبکر گفت خواستم صدای او را بشنوم. چون صبح شد، به او فرمان داد که برای شتری که از جاه نزدیک آن جا می‌خواستند سیرابش کنند خُدی بخواند. وقتی غلام صدایش را بلند کرد، شتر بی‌طلاقت شد، ریسمان خود را پاره کرد، و من هم در افتادم، و گمان نمی‌کنم که هرگز صدایی خوشتر از آن شنیده باشم.

بدین ترتیب، تأثیر سماع در دل محسوس است، و کسی را که سماع تحریک نکند، ناقص و غیر معتدل و دور از روحانیت است و از شتران و پرندگان، بلکه از جمیع حیوانات، سخت و سنگین - طبع‌تر است.^{۱۱۰} چه، تمام حیوانات، تحت تأثیر آهنگهای موزون قرار می‌گیرند، و به همین جهت، پرندگان بر سر داود علیه‌السلام می‌ایستادند تا صدای او را بشنوند.

پس اگر به سماع از نظر تأییری که در دلها بر جای می‌نهد بنگریم، نمی‌شود مطلقاً به مباح یا حرام بودن آن حکم کرد. بلکه این حکم، با احوال و اشخاص مختلف و اختلاف و چگونگی نعمات فرق می‌کند، و حکم آن حکم چیزی است که در دل وجود دارد.

ابو سلیمان می‌گوید: سماع چیزی در دل ایجاد نمی‌کند، فقط آنچه در اوست تحریک می‌کند. ترنم به کلمات موزون هماهنگ، در موارد معین مرسوم و به منظوره‌های خاصی انجام می‌گیرد، و اثرات آن با دلها ارتباط دارد. و آن، هفت مورد است:

اول، غنای دعوت‌کنندگان به حج که در شهرها با طبل و شاهین گردش می‌کنند. و این کار مباح است. چه، مطالب آنها اشعاری است که در وصف کعبه و مقام و حطیم و زمزم و سایر نقاط مورد احترام و بادیه و غیر آن ساخته‌اند، و اثر این غنا برانگیختن شوق و برافروختن آتش درون برای حج خانه‌خداست.

در هر حال، اگر حج را سبب نزدیکی به خدا بدانیم و شوق به حج پسندیده باشد، پس هر وسیله‌ای هم که این شوق را برانگیزاند پسندیده است. و همان‌طور که روایت واعظ کلام خود را به نظم ادا کند و آن را به سجع آراسته گرداند و مردم را با وصف خانه‌کعبه و مشاعر و وصف ثواب زیارت آن جاها به شوق درآورد، این کار برای غیر واعظ هم جایز است. و اگر بر سجع، وزن هم

۱۱۰. گويا شعر سعدی، ناظر بر این گفته‌ امام غزالی است؛ آن جا که گوید:

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری تو خود چه ادعی کز عشق بی‌خبری
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را کج طبع جانوری
(گلستان، ص ۵۱، باب دوم)

افزوده شود، سخن دلنشین تر می‌گردد. و اگر بر چنین سخنی، صدای خوش و آهنگهای موزون اضافه شود، تاثیرش بیشتر می‌شود. و اگر طبل و شاهین هم بر آن افزوده گردد، تاثیر بیشتری خواهد داشت. و تمام اینها در صورتی که عود و نای که شمار اشرار است جزو آنها داخل نباشد، جایز است.

اما اگر قصد تشویق کسی باشد که خروج او برای حج جایز نیست، چون کسی که حج از ذمه او ساقط است. و ابوتنش به او اجازه خروج نداده‌اند، همان‌طور که خروج برای او حرام است، تشویق او برای خروج به حج با سماع یا هر کلامی که سبب این امر باشد حرام است. همچنین است اگر راه ناامن و امکان تلف شدن زیاد باشد. در این صورت تحریک دلها و تشویق آن، جایز نیست. دوم، آهنگهایی است که غازیان، برای برانگیختن مردم به جنگ، به کار می‌برند. این نیز مانند آنچه در مورد حاج به کار می‌رفت، مباح است. و اگر اشعار و آهنگهای این گروه با حاجیان تفاوت داشته باشد، شایسته و سزاوار است. چه، برانگیختن میل جنگ، به وسیله تشجیع و تحریک خشم و غضب علیه کفار، و تحسین شجاعت و خرد شمردن جان و مال، به وسیله اشعار حماسی است. مانند قول منتهی که گوید: اگر زهر شمشیر مکرماً جان بسیاری، یا خواری و یستی خواهی مرد:

فَإِنْ لَا تَمَتْ تَحْتَ السُّيُوفِ مُكْرَمًا تَمَّتْ وَ تَقَاسَى الدَّلَّ غَيْرَ مُكْرَمٍ

و همچنین گفته دیگر او: مردم ترسان، ترس را يك نوع دور اندیشی می‌بندارند. و این حيله طبع پست است:

تَرَى الْجَبْنَاءُ أَنْ الْجُنَّ حَزْمٌ وَ تِلْكَ خَدِيعَةُ الطَّمِعِ اللَّئِيمِ

و امثال این شعر. پس اوزانی که برای شعر پهلوانی و حماسی می‌آید، با شعرهایی که برای ایجاد شوق و محبت ذکر می‌شود، مختلف است.

این اشعار و آهنگها نیز وقتی که جنگ مباح باشد مباح است، و در وقتی که جنگ مستحب باشد مستحب است. ولی در هر حال، درباره کبسی است که حق و اجازه دارد به جنگ برود.

سوم، رجزیات است که دلاوران در هنگام برخورد با دشمن به کار می‌برند، و غرض از آن، تشجیع خود گوینده و یاران و برانگیختن حس جنگجویی آنان است. در رجز، دلاوری و بزرگواری ستایش می‌شود. و چنین سخنی اگر به کلامی شیوا و بلیغ و صدایی خوش، ادا شود، در انسان مؤثر است. رجز، در هر جنگی که مباح یا مستحب باشد مباح یا مستحب است، و در جنگ با مسلمانان یا اهل ذمه یا هر جنگی که ممنوع باشد ممنوع است. چه، برانگیختن وسایلی که به کاری ممنوع منجر شود، خود ممنوع است، و این موضوع از دلاوران صحابه چون علی(ع) و خالد و غیر آنان نقل شده است. و از این جاست که گوئیم نواختن نی را در لشکرگاه می‌توان ممنوع دانست، که ناله‌ان، دل را نازک و اندوهگین می‌سازد، گره شجاعت را می‌گشاید و قدرت نفس را تباہ می‌سازد. و شوق

بازگشت به وطن و دیدار خانواده را برمی‌انگیزاند و سبب سستی در جنگ می‌شود. همچنین است سایر آوازاها و آهنگهایی که دل را به رقت درمی‌آورد.

پس آهنگهای رقت‌انگیز اندوه‌خیز، با آهنگهای محرک و مردی‌افزای، متباین است. و کسی که به قصد تغییر دلها و سست کردن رأی جنگجویان از جنگی که واجب است از آن نوع آهنگها در کار کند مصیبت کرده، و کسی که این کار را به قصد سست و سرد کردن از جنگ ممنوع انجام دهد اطاعت نموده است.

چهارم، آوازاها و آهنگهایی است که در هنگام نوحه و زاری استعمال می‌شود، و تاثیر آنها در برانگیختن حزن و گریه و غم است. در این مورد، باید دانست که حزن بر دو قسم است: پسندیده و ناپسندیده.

حزن ناپسندیده، چون اندوه خوردن است بر آنچه از دست رفته. خدای تعالی می‌فرماید: بر آنچه از دست شما رفته است اندوه مخورید، لَکُمۡ لَا تَأْسَؤْا عَلٰی مَا فَاتَکُمۡ. ^{۱۱۱} و غم مردگان داشتن، از این قبیل است. چه، این عمل، خشمگین شدن بر قضای خداوندی است و تأسف خوردن بر چیزی که جبران آن میسر نیست. پس این نوع حزن، چون ناپسندیده است، برانگیختن آن با نوحه نیز مذموم می‌باشد. و از این جاست که نوحه‌گری صریحاً منع شده است. ^{۱۱۲}

اما حزنی که پسندیده است، اندوهناک بودن انسان بر تقصیری است که در کار دین کرده و گریستن است بر خطاهایی که از او سر زده. گریه و خود را به گریه زدن و غم خوردن و اندوهگین نمایاندن بر این امر پسندیده است؛ چنان که گریه آدم نیز بر همین امر بود.

تحریک و تقویت این نوع اندوه، پسندیده است. زیرا انسان را به تدارک و جبران خطای خود برمی‌انگیزاند. و به همین جهت، نوحه‌سرایی داود(ع) ستوده است. چه، گریه دراز و اندوه همیشگی او بر خطایا و گناهانش بود. داود، اندوهناک می‌ساخت، می‌گریست و می‌گریاند، تا آن‌جا که در مجالس نوحه‌گری او عذای جان می‌سپردند، و این کار را با الفاظ و الحاشی انجام می‌داد. این طرز نوحه‌گری، ستوده و پسندیده است. زیرا آنچه به امری ستوده متهیی شود، خود ستوده است. بدین سبب، بر واعظ خوش‌آواز حرام نیست اگر اشعار حزن‌آوری که دل را به رقت درآورد با صدای خوش بر متبر بخواند، و این که بگرید یا خود را به گریستن بزند برای این که حزن دیگران را برانگیزد و بگریاند.

۱۱۱. ۲۳/۵۷.

۱۱۲. آنچه در این باب، مورد قبول و محل استاد است، حدیث ام عطیه است؛ بدین مضمون: «أَخَذَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ (ص) فِي التَّيْمَةِ أَنْ لَا تَنُوحَ.»

یتجم، سماعی است که در هنگام شادمانی، برای تهییج و مزید شادی، انجام پذیرد. اگر آن شادی روا باشد، این سماع نیز روا خواهد بود. چون شادی در ایام عید و عروسی و رسیدن مسافر و ولیمه و عقیقه و تولد فرزند و ختنه کردن و هنگامی که طفل قرآن کریم را از بر کند، در تمام این موارد، سماع، به سبب اظهار شادمانی مباح است. و دلیل مباح بودن آن، این است که آهنگها، شادی و سرور را برمی‌انگیزاند، و هر چیز که شادی کردن بدان روا باشد، برانگیختن شادی در آن باره نیز روا خواهد بود. و دلیل صحت این موضوع، چنان که نقل شده، شعر خواندن و دف زدن زنان بر بام خانه‌ها هنگام ورود حضرت رسول(ص) به مدینه است؛ بدین مضمون:

طَلَعُ الْبُزْرِ عَلَيْنَا مِنْ نَيْتَاتِ الْوَدَاعِ ۱۱۳
وَجِبَ الشُّكْرِ عَلَيْنَا مَا ذَعَا لِهٍ دَاعٍ

(ماه تمام، از گردنه وداع بر ما طلوع کرد. تا آن زمان که خدا خوانان خدای را می‌خوانند، شکر بر ما واجب است.) چون این شعر نشانه شادمانی برای ورود حضرت رسول(ص) و سروری پسندیده است، اظهار آن به آهنگها و رقص و حرکات نیز پسندیده است.

نقل کرده‌اند که در این هنگام، گروهی از صحابه از شادی پای می‌کوفتند. و این امر، چنان که در احکام رقص خواهد آمد، در ورود هر مسافر مجاز است، همچنین در هر سبب مباحی از اسباب سرور. بر صحت این موضوع، آنچه در صحیحین از عایشه روایت شده است، دلالت می‌کند. عایشه گوید: پیغمبر(ص) مرا به ردای خود پوشانید و من به حبشیان که در مسجد بازی می‌کردند و نمایشی می‌دادند می‌نگریستم تا آنجا که خسته و ملول شدم. ۱۱۴ این سخن، با توجه به حرصی که زن جوان به بازی و تماشا دارد، اشاره به طول مدت توقف و تماشای عایشه است.

بخاری و مسلم نیز در صحیح خود، حدیث عقیل را که از زهری و او از عروه و این يك از عایشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا نقل کرده است بدین شرح آورده‌اند که در ایام منی ابوبکر بر عایشه وارد شد در حالی که دو کنیزك وی سرود می‌گفتند و دف می‌زدند و پیغمبر(ص) جامه بر سر خویش کشیده بود. ابوبکر، کنیزکان را برآورد. پس حضرت رسول(ص) روی خود بگشاد و به ابوبکر فرمود ایام عید است آنها را به حال خود بگذار. ۱۱۵

۱۱۳. نام محلی است در مدینه که مسافران مکه را تا آنجا پیشباز یا برقعه می‌کردند. برای اصل حدیث، رجوع شود به دلائل النبوه.

۱۱۴. در عوارف المعارف هم این حدیث آمده. در حاشیه احياء العلوم، ج ۲، ص ۱۰۵.

۱۱۵. در عوارف المعارف هم نقل شده، در حاشیه احياء العلوم، ج ۲، ص ۱۰۴.

عایشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا گفت: زنگیان در مسجد بازی می‌کردند و من در حالی که پیغمبر (ص) مرا به ردای خود پوشیده بود به آنان می‌نگریستم. پس عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آنان را از کار خود بازداشت. ولی نبی اکرم فرمود: آسوده و در امان باشید ای بنی ارفئده.^{۱۱۶} و در حدیث عمرو بن حارث از این شهاب نیز نظیر این موضوع آمده است که در آن خواندن و نواختن قید شده است.

و در حدیث ابوطاهر از ابن وهب، روایت عایشه چنین است که او گفت به خدا سوگند رسول خدای (ص) بر در حجره من ایستاده بود در حالی که زنگیان در مسجد رسول خدا نیزه‌بازی می‌کردند. او مرا به ردای خود پوشانده بود تا به بازی آنان بنگرم، و تا هنگامی که از تماشا منصرف شدم به خاطر من ایستاد.

از عایشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا روایت شده است که گفت: من عروسک بازی می‌کردم و همبازیهایی که نزد من می‌آمدند هنگام ورود حضرت رسول (ص) پروا می‌کردند و با مقنعه روی خود را می‌پوشانیدند، و پیغمبر (ص) از آمدن آنان به نزدیک من خشنود بود تا با من به بازی مشغول شوند. در روایت دیگری آمده است که پیغمبر (ص)، روزی به یکی از کودکان در حالی که عروسکان را نشان می‌داد فرمود: اینها چیست؟ گفت دخترانم. فرمود: آن که در بین آنها دیده می‌شود چیست؟ گفت اسب است. فرمود: این چیست بر آن اسب؟ گفت بالهای آند. فرمود اسب و بال؟ گفت: مگر نشنیده‌ای که سلیمان بن داود (ع) را اسب بالدار بود؟ رسول خدای خندید، چنان که آخرین دندانهایش نمایان شد.

این حدیث را ما حصل بر این می‌کنیم که طریق عادت کودکان، بیکری از خزف و پارچه ترتیب یافته بود، بدون آن که صورت آن تکمیل شده باشد. به دلیل این که در بعضی روایات آمده است که اسب را دو بال پارچهای بود.

هم عایشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا گفت که دو کتیزک من دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. رسول (ص) از در درآمد و بر بستر بیمار آمد و روی از جانب دیگر کرد. پس ابوبکر داخل شد و به من نهیب زد که خانه رسول رحمان و مزار شیطان^{۱۱۷}!

۱۱۶. لقب حبشیان است.

۱۱۷. این مطلب را استاد قشیری با اندک اختلاف و تفصیل بیان کرده است: «أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَطَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَبَابُ بْنُ مُحَمَّدِ النَّسْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الْأَشْجَثِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرِ الْمَرْسَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا قَيْتَانِ تَتَبَّيَّرُ بِمَا تَقَادَفَتْ بِهِ الْأَنْصَارُ يَوْمَ بَعَثَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ مَزَارُ

رسول (ص) روی خویش را به جانب او گردانید و گفت آنها را به حال خود بگذار. بعد کنیزکان نشاط خویش به آخر رسانیدند و بیرون رفتند.

روز عیدی بود که در آن زنگیان با چوبدستی و سپرها بازی می کردند. نمی دانم من از رسول (ص) درخواست کردم و یا او فرمود می خواهی که تماشا کنی؟ گفتم آری. پس مرا پشت سر خویش بر پای داشت در حالی که گونه ام بر گونه اش بود و او بنی ارفد را به بازی ترغیب و تشویق می فرمود تا این که من از نظاره ملول شدم. گفت پس ایست؟ گفتم آری. فرمود پس برو. و در صحیح مسلم، از قول عایشه، ذکر شده است که سر خود را بر شانه پیغمبر (ص) نهادم و به نظاره مشغول شدم تا آنجا که از تماشا انصراف حاصل کردم.

تمام این احادیث، در صحیحین ذکر شده است. و این نص حسریخی است درباره حرام نبودن لعب و غناء و در آنها، بر انواع رخصتها، دلایلی موجود است:

اول، لعب، که عادت زنگیان بر رقص و سرود پوشیده نیست.

دوم، انجام این کار در مسجد.

سوم، فرمایش حضرت رسول (ص) در تشویق و تحسین زنگیان به رقص و بازی به جمله «دُونَكُمْ يَا بَنِي اَرْفَدَةَ». و این عبارت، امر به بازی و درخواست انجام دادن آن است. پس چگونه ممکن است حرام بوده باشد.

چهارم، منع ابوبکر و عمر رضی الله عنهما را از زشت شمردن و دگرگون ساختن وضع کنیزکان که دف می زدند و سرود می گفتند، و این که علت آن را روز عید قرار داد و فرمود عید یعنی وقت شادی و این کار از اسباب سرور و شادمانی است.

پنجم، درنگ بسیار آن حضرت با عایشه و دیدن و شنیدن آن حضرت آنچه را که در مسجد می گذشت. و این خود دلیل است بر این که خلق حوش برای خوشن ساختن زنان و کودکان به دیدن بازی و رقص بهتر است از پارسایی و رزین و خشونت در امتناع و منع از آن.

ششم، پیشهاد حضرت رسول (ص) به عایشه به این که آیا می خواهی تماشا کنی؟ با توجه به این که این سخن از روی اضطرار برای مساعدت با خانواده و ترس از ششم یا وحشت نبود. چه، اگر



الشَّيْطَانُ مَرْتِينٌ. قَالَ النَّبِيُّ (ص) دَعَهُمَا يَا اَبَا بَكْرٍ فَاِنْ نَكَلْتُمُوهُ عِيْدًا، عِيْدًا هَذَا الْيَوْمَ. (رسالة قشیریه، ص

۱۶۶ - ۱۶۷)

در عبارات المعارف هم حدیثی درباره ورود عمر در حال تغنی کنیزک عایشه و منع او و اجازه حضرت رسول و

استماع پیغمبر و عمر ذکر شده است؛ در حاشیه اعیان النبوی، ج ۲، ص ۱۱۰.

این درخواست سابقه داشت و پذیرفتن آن رنجشی ایجاد می‌کرد، ممکن بود گفته شود که امر محذور و ممنوعی بر محذور و ممنوع دیگری مقدم داشته شده است. لیکن پیشنهاد این امر و پرسش از طرف حضرت رسول، معلوم است که به ضرورتی انجام نگرفته است.

هفتم، اعطای اجازهٔ ورود خواندن و دف زدن به آن نو کنیز است با این که این کار به مزمار شیطان شبیه کرده شد. و این امر، خود دلیل بر آن است که مزمار حرام، شیر از این است. هشتم، این که رسول خدای (ص) تر جایی آزمایش بود که صدای کنیزگان به گوشش می‌رسید، و اگر در جایی که سازی نواخته می‌شود مقام کردن حرام بود این آواز را نمی‌شنید، و این خود دلیل است بر این که صدای زنان، سبب حرمت انواع مزامیر نیست، بلکه در جایی که ترس فتنه‌ای باشد حرام می‌شود.

این نصها و متاسیها دلالت می‌کنند بر مباح بودن غنا و رقص و دف زدن و شمشیریازی و سپراندازی و تماشای رقص حبشیان و زنگیان در تمام اوقات سرور به قیاس عید که آن هم وقت سرور است، و از این شمار است روز عروسی و مهمانی و عقیقه و ختنه کردن و روز ورود مسافر و سایر اسباب شادمانی و آنچه که شرعاً شاد شدن بدان جایز باشد. و از جمله، شادمانی جایز است به دیدار دوستان و اجتماع آنان در يك مکان برای سخن گفتن یا غذا خوردن، که در این صورت نیز سماع ممکن است.

ششم، سماع عاشقان که برای تحریک شوق و تهییج عشق و تسلیت نفس است، و اگر در وقت دیدار معشوق باشد، به منظور تاکید و افزایش لذت است، و در هنگام فراق غرض برانگیختن شوق است. اشتیاق اگر چه دردآور باشد، وقتی بدان امید وصال افزوده شود، دارای يك نوع لذتی است. چه، امید لذت بخش و یاس دردآور است، و لذت امید به اندازهٔ شوق و محبت است نسبت به چیزی که محل امید است. و در این مورد، سماع سبب برانگیختن عشق و تحریک شوق و تحصیل لذت امیدی است که در وصال نهفته است، و این لذت، با وصف زیبایی محبوب و اصناف در آن، حاصل می‌شود. این گونه سماع حلال است اگر وصال کسی که بدن مشتاقند حلال باشد، چون کسی که با زن یا کنیز خود عشق بورزد و به آواز او گوش دهد تا لذت دیدارش مضاعف گردند. چه، چشم از دیدن و گوش از شنیدن و دل از درک لطایف معانی وصال و فراق بهره برمی‌گیرد و اسباب لذت بردن فراهم می‌آید و يك به دیگری مند می‌رساند. و بهره بردن از مباحات و متاع دنیا انواعی دارد که این یکی از آنهاست، و زندگانی این دنیا چیزی جز اُهو و لمب نیست «و مَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا أَلْهَابٌ وَ لَهْوٌ» ۱۱۸

همچنین اگر کنیزی از او رنجیده یا میانشان به سببی از اسباب فاصله‌ای ایجاد شده باشد، حق دارد با سماع، شوق او را و لذتی را که در امید وصال است برانگیزاند. ولی اگر او را فروخته یا طلاق داده باشد، چنین سمعی بر او حرام است. چه، جایی که دیدار و وصال جایز نباشد، تحریک شوق بدان نیز جایز نیست، و یا کسی که در نظر خود رخسار کودک یا زنی را که نظر بدان بر او حلال نیست مجسم سازد و آنچه را می‌شنود بدانچه در ضمیر خود مجسم ساخته است تطبیق کند و به منزله آن قرار دهد، چنین سمعی حرام است. چه، فکر را برای کاری ناروا تحریک می‌کند و به سوی چیزی که رسیدن بدان مباح نیست می‌کشانند. و بر بیشتر جوانان کم‌خرد و عاشقانی که در وقت هیجان شهوت باطناً چیزی از این قبیل در نظر می‌گیرند هم سماع ممنوع است، و بدیهی است که این ممنوعیت نه از نظر خود سماع است، بلکه از جهت علتی است که در باطن چنین شنونده‌ای پنهان است. و از این جاست که حکیمی را از عشق پرسیدند، گفت دودی است که به مغز صعود می‌کند، سماع آن را بر می‌انگیزد و جماع زایل می‌سازد.

هفتم، سماع کسی است که عاشق و دوستدار و مشتاق دیدار خداست، به چیزی نمی‌نگرد مگر این که خدا را در وی بیند و چیزی نمی‌شود جز این که از جانب اوست و یا خدا در آن است. سماع برای چنین کسی، مهیج شوق و افزایشده عشق و برافروزنده آتش دل است، و سبب ظهور مکاشفات و ملاطقاتی است که به وصف در نمی‌گنجد، و کسی آن را داند که چشمیده باشد، و آن کس که حسش از چشیدن عاجز است چیزی از آن نشناسد و آن را زشت شمارد. این حالات، به زبان صوفیه وجد نامیده می‌شود که از وجود مصداقه گرفته شده... یعنی شخص هنگام سماع، با حالی در نفس خود تصادف می‌کند که قبل از آن نمی‌کرده است. این حالات، سبب بروز و ظهور توابعی هستند که دل را به آتش خود می‌سوزانند و تیرگیها را از نفس می‌زدایند؛ بدان سان که آتش، زر ناسره را خالص و پاک می‌سازد، در پی این صفا و خلوص است که حالت کشف و شهود دست می‌دهد. و این نهایت ارزو و درخواست عاشقان خداوند و حاصل نزدیکی به آن درگاه است. پس چیزی که شخص را بدین وادی رساند، از وسایل نزدیکی به خداوند است نه از جمله معاصی.

سبب این که سماع این حالات را برای دل ایجاد می‌کند، سری است که خدای تعالی در مناسبت آهنگهای موزون با روانها برقرار ساخته است. آهنگهای موزون، روح را تسخیر می‌کند و آن را تحت تأثیر شوق و شادی و غم و صفا یا گرفتگی قرار می‌دهد. دانستن سبب تأثیری که روح از صداها حاصل می‌کند، از دقائق علوم مکاشفات است.

کند ذهن جامد سنگدل محروم از لذت سماع، از محظوظ شدن و وجد و حال و دگرگونی رنگ آن که به سماع مشغول است تعجب می‌کند؛ تعجب چهار پای از لذت لوزینه و عنبن از لذت همخوابگی و کودک از لذت مقام و ریاست و جاهل از لذت معرفت خدای تعالی و شناختن جلال و

بزرگی و شگفتیهای آثار او. تمام این تجویها يك علت دارد، و آن این است که لذت يك نوع ادراك و دریافتن است، و ادراك دریابنده لازم دارد و به قوه منرکه محتاج است. پس کسی که قوه ادراك او تکمیل نشده باشد، تصور لذت برای او ممکن نیست. چگونه ممکن است کسی که قوه چشیدن ندارد، لذت طعام را درک کند، و کسی را که شنوایی نیست لذت آواز خوش را دریابد، و آن که فاقد عقل است از معقولات لذت ببرد؟ همچنین درك لذت سماع، کار دل است، که صدا پس از آن که به گوش رسید، به واسطه حسی که در دل نهفته است درك می شود، و کسی که آن را نداشته باشد، ناچار لذت سماع را در نمی تواند یافت.

ممکن است گفته شود اصولاً تصور عشق نسبت به خداوند چگونه ممکن است تا سماع محرک آن شمرده شود؟ باید دانست که هر کس خدا را شناخت ناچار او را دوست می دارد، و کسی که شناسایش بیشتر و محکم تر باشد، محبتش بیشتر و محکم تر می شود، و محبت که استحکام پذیرفت، عشق نام می گیرد. چه، عشق را جز محبت فراوان و مؤکد، معنایی نیست، و از این جاست که عرب گفته: محمد(ص) به پروردگار خود عشق می ورزید، و به سبب دیدار او برای عبادتش در کوه حرا تنهایی می گزید.

همچنین باید دانست که هر جمالی، نزد آن کس که آن جمال را درک می کند، دوست داشتنی است. و خدای تعالی، جمیلی است که جمال را دوست می دارد. اما جمال اگر مربوط به تناسب خلقت و خوبی اب و رنگ باشد، با حس بینایی قابل درك است. ولی اگر جمال به جلال و بزرگواری و بلند رتبی و خوبی صفات و اخلاق و نیکی به تمام آفریدگان و بخشش دایم به آنان و سایر صفات باطنی باشد، تنها با حسی که در دل نهفته است می توان آن را درك کرد. و لفظ جمال در این جا و برای دارنده چنین صفات و حالاتی، مستعار و مجازی است؛ چنان که گفته می شود فلان نیکو و جمیل است، در حالی که صورت او مراد نیست و منظور این است که اخلاق خوب و صفات پسندید و باطن آراسته دارد. و همان طور که شخص به سبب زیبایی صورتی دوست داشته می شود، به واسطه صفات باطنی نیز محبوب قرار می گیرد. و وقتی این محبت فزونی یافت و مؤکد گردید، عشق نامیده می شود.

چه بسیارند کسانی که در دوستی پیشوایان مذاهب چون شافعی و مالک و ابوحنیفه رضی الله عنهم مبالغه می کنند. حتی برای پیروزی در راه آنان، مال و جان خویش را فدا می سازند، و از زیاده روی و افراط در این باب بر هر عاشقی پیشی می گیرند. و شگفت این است که به کسی که هرگز صورت او را ندیده اند که زشت یا زیباست، به خاطر جمال چهره باطن و سیرت پسندیده و خیرات و فواید بسیاری که از صفات و کردار او برای دینداران حاصل آمده عشق ورزین رواست، ولی آیا روا نیست عشق کسی که همه خیرات از اوست؟ بلکه تحقیقاً خیری و جمالی و محبوبی در

جهان نیست مگر این که پرتوی از نیکی و زیبایی و اثری از آثار بزرگی و جرعه‌ای از دریای بخشش اوست، و بلکه آنچه از زیبایی که در عالم به عقل و چشم و گوش و سایر حواس از آغاز آفرینش تا پایان آن و از تری تا تریا درک می‌شود ذره‌ای از خزاین قدرت و بارقه‌ای از انوار حضرت اوست. ای کاش می‌دانستم چگونه معقول نیست دوستی کسی که این وصف اوست و چگونه محبتش در دل عارفان به اوصافش آن چنان پا برجای نشود و از آن حد درنگنبرد که حتی اطلاق نام عشق بر آن ظلم به شمار آید از آن رو که این کلمه قادر نیست بازگویی آن درجه از محبت باشد؟!

پاك و منزه است خدایی که از کثرت آشکاری پنهان است و با وجود تابش انوارش از نظرها پنهان، و اگر به هفتاد حجاب از نور مستور نبود پرتو رخسارش چشم نگرندگان به دیدارش را می‌سوخت، و اگر ظهورش سبب پنهان ماندنش نبود خردها مبهوت می‌شد و دلها متحیر می‌ماند، قوا رو به نیستی می‌نهاد و اعضا از هم می‌گسست، و اگر دلها از سنگ و آهن ساخته شده بود تحت تجلی انوار حضرتش ریز ریز می‌گردید؛ چه، چشم خفاش تاب نور خورشید ندارد. و تحقیق این اشارت، در کتاب محبت خواهد آمد.

و واضح است که جز خدای تعالی را دوست داشتن قصور و نادانی است، بلکه حقیقت شناس جز خدای تعالی دیگری نمی‌شناسد، چه، غیر از خدا و افعال آن، در عالم وجود چیزی نیست. و کسی که اثری در نظر گیرد از آن لحاظ که مصنفش کیست نه از جهت سفیدی و کاغذ و مرکب و جلد و لغت عربی آن، نویسنده را که فی‌المثل شافعی است می‌شناسد و دیگری را به جای او نمی‌گیرد و به جز او به دیگری دل نمی‌بندد.

بدین گونه، هر موجودی جز خدای، اثر و کار و از بدایع افعال ذات ذوالجلال است، و کسی که او را پرداخته کارگاه خدا بداند، از صنع به صفات صانع پی می‌برد، همان طور که از تصنیف نیکو، بلندی مرتبت و فضل مصنف دیده و دانسته می‌شود، و از این جهت، شناسایی و محبت او بر خدا مقصور خواهد بود و از او به دیگری نخواهد پرداخت.

حد مخصوص عشق به خدای، آن است که شرکت نمی‌پذیرد. و هر چه جز این عشق باشد، قابل شرکت است. زیرا برای هر محبوبی جز او در عالم وجود و امکان نظیری تصور می‌توان کرد، و تنها جمال اوست که در عالم وجود و امکان ثانی ندارد. و اطلاق نام عشق جز برای دوستی خدا، مجاز محض است نه حقیقت.

آری، ناقصی که از شدت نقص به چهارپایان نزدیک‌تر است، شاید از لفظ عشق جز طلب وصال چیزی درک نکند و وصال به نظر او تماس خارجی اجسام و ارضای شهوت باشد. البته با چنین خوی بهتر است که از عشق و وصال و انس نامی برده نشود. چه، او از این الفاظ و معانی پرهیز می‌کند، همان طور که چهارپایان از نرگس و ریحان کناره می‌گیرند و به خس و خاشاک و برگ

درختان می‌پردازند. اطلاق این الفاظ درباره خداوند تا آن جا که موهوم معنی عدم تقدیس ذات هاری نباشد، جایز است. چه، پندارها به اختلاف فهم اشخاص تغییر می‌کند، و به این نکته هنگام استعمال این قبیل الفاظ باید متوجه بود. البته دور نیست که به مجرد سماع از صفات خدای تعالی وجدی ایجاد شود و چنان بر وجود چیره گردد که عروق قلب را از هم بگسلاند.

ابو هریره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، از رسول خدای (ص) روایت کرده است که فرمود: کودکی از بنی اسرائیل بر کوهی ایستاده بود. به مادر خود گفت آسمان را که آفریده است؟ گفت خدای بزرگ. پس گفت زمین را که آفریده است؟ گفت خدای بزرگ. پرسید کوه و ابرها را که خلق کرده؟ گفت خدای بزرگ. کودک گفت بزرگی این است که از خدای تعالی می‌شنوم. پس خود را از کوه فرو افکند و پاره‌پاره شد. چه، آنچه از قدرت و بزرگی خدای تعالی شنیده بود، در او وجد و طریبی ایجاد کرد که از شدت وجد خود را به زیر افکند. کتب آسمانی هم فرستاده نشدند مگر برای این که به ذکر خدای تعالی مردمان طرب کنند، یکی از مسیحیان گوید در انجیل نوشته‌ای بدین مضمون دیدم که برای شما غنا کردیم به طرب در نیامدید و توختیم به رقص برنخاستید، یعنی شمارا برای یاد خدا تشویق کردیم و به شوق نیامدید. این بود آنچه می‌خواستیم از اقسام سماع و انگیزه‌ها و مقتضیات آن ذکر کنیم. و به این ترتیب، اباحه سماع به طور قطع و یقین در بعضی جاها و مستحب بودن آن در پارامی موارد اشکار شد.

اگر گفته شود آیا حالتی هست که سماع در آن حرام باشد؟ گوییم سماع به سبب پنج عارض حرام می‌شود: به سبب وجود عارضی در شنونده، آلت سماع، نظم صدا، نفس شنونده یا مواظبتش از عوام بودن شخص. چه، ارکان سماع سه است: شنونده، شنونده، آلت سماع.

عارض اول، این که شنونده زنی باشد که نظر بر او حرام بود و از سماع آن بیم فتنه رود. و پسر موی نارسته هم که از آن فتنه‌ای برپا تواند شد، در همین حکم است. حرام بودن چنین سماعی از بیم فتنه است نه به سبب غنا، بلکه اگر زن چنان باشد که تنها از صدای او هنگام سخن گفتن و بیان کردن بدون آهنگ و آواز نیز فتنه‌ای زاید، گفتو گو و همصحبتیش جایز نیست، و حتی شنیدن صدای او در خواندن قرآن نیز نارواست. همچنین است حکم پسری که از او فتنه‌ای برپا تواند شد.

اگر بهرسی آیا سماع چنین زن یا پسری به طور قطع و یقین و در هر حال حرام است یا فقط در جا و درباره کسی که بیم فتنه رود حرام است؟ گوییم از نظر فقهی این مسئله به دو اصل قابل ارتباط است:

اول این که خلوت کردن با زن نامحرم و نگرستن به رخسار او حرام است، چه ترس فتنه باشد و چه نباشد. زیرا در این مورد، به طور کلی گمان فتنه می‌رود، و حکم شرعی بدون توجه به صورتهای گوناگون قصیه در این مورد قطعی است.

دوم این که نظر کردن به پسران رواست، مگر جایی که ترس فتنه باشد. و پسران به حکم عمومی و قطعی زنان ملحق نمی‌شوند، بلکه حکم آنان به حال و موقعی که در آن واقع می‌شوند بستگی دارد.

اکنون گوئیم صدای زن دایر بین دو اضل است. اگر با نگریستن به آن قیاس شود، حکم حرمت در آن صورت قطعی است، و این قیاس نزدیکی است. لکن بین این دو، فرق است. چه، شهوت در حین هیجان به سوی نظر می‌کشاند ولی به سماع نمی‌خواند، و تحریک نظر برای تماس شهوانی چون تحریک سماع نیست، بلکه شدیدتر است. صدای زن در غیر غنا ممنوع و نهان کردن نیست. چه، در زمان صحابه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، پیوسته زنان در هنگام سلام و استفتا و مشاوره و غیر آن با مردان گفتگو می‌کرده‌اند. لکن غنا اثری بیش از سخن گفتن در تحریک شهوت دارد. پس قیاس آن با نظر بر پسران مناسبتر است. چه، به پسران حجاب فرمان داده نشده است، همان طور که زنان به نهان داشتن صدای خود مأمور نشده‌اند. پس سزاوار است که از تحریم آن خودداری و تابع امکان یا عدم امکان بزور فتنه قرار داده شود.

به عقیده من، این قیاس درستی است. و به حدیث آن دو کنیزک رامشگر در خانه عایشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا تأیید می‌شود. چه، بیغمبر (ص) صدای آنان را می‌شنید و احتراز نمی‌کرد. زیرا ترس فتنه‌ای در کار نبود و بدین سبب احتراز نکرد. از این جهت، حکم در این باب، به احوال زن و مرد و پیری و جوانی آنان مختلف خواهد بود، و اختلاف حکم در نظایر این امر هم بعید نیست و به احوال مختلفه بستگی دارد. مثلاً می‌گوئیم پیرمرد حق دارد که زنش را در حال روزه ببوسد، ولی برای جوان ممنوع است. زیرا بوسه، جوان روزه‌دار را به همخوابگی می‌خواند و این امر حرام است. و سماعی هم که به دیدار و همخوابگی دعوت کند حرام است. پس حکم این امر نیز در مورد اشخاص مختلف فرق دارد.

عارض دوم، درباره‌ی آلت سماع است به این که شمار شرابخواران یا مخمندان باشد، و آن نای مخصوص^{۱۱۹} و عود^{۱۲۰} و طبل کمر باریک^{۱۲۱} دو سر پهن است. و این سه قسم انواع ممنوعه هستند، و سایر آلات سماع بر اصل اباحه باقی می‌ماند؛ چون دف اگر چه زنگدار باشد و طبل و نی و زدن با چوب و نظایر آنها.

عارض سوم، در نظم صدا یعنی شعر است که اگر در آن سخنان بی‌هوده و دشنام و هجو باشد و

۱۱۹. ترجمه مزامیر.

۱۲۰. اوتار.

۱۲۱. کوبه.

یا بر خدای تعالی یا رسول (ص) آن و صحابه رسول (رض) دروغ بندد؛ چنان که رافضیان در هجای صحابه و غیر آنان ترتیب داده‌اند. شنیدن این گونه سخنان، خواه با اهنگ و خواه بدون اهنگ باشد حرام است، و شنونده آن شریک گناه گوینده است. همچنین اگر در شعر، وصف تمام اندام زن باشد. چه، وصف زن بدین طریق بین مردان روا نیست. اما هجای کفار و اهل بدعت جایز است، که خنان بن ثابت رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، به امر رسول^{۱۲۲} خدای، کفار را هجو و به حضرت رسول (ص) فخر می‌کرد.

در مورد نسیب و تشبیب که وصف رخسار و زلف و برازندگی قد و قامت و سایر اوصاف زنان است، اختلاف است. و صحیح این است که به شعر در آوردن و بیان این اوصاف خواه با آواز و خواه بدون آن باشد حرام نیست، و بر مستمع است که این اوصاف را بر زن معینی در ذهن خود تطبیق نکند و یا بر کسی متطبیق سازد که بر او حلال است چون زن و کنیزش. و اگر بر نامحرمی تطبیق کند، عسبان کرده است. و کسی که خودداری نتواند، بایستی شخصاً از سماع بهره‌برد. چه، اگر عشق بر کسی چیره شود، هر وصفی که بشنود، بر معشوق تطبیق می‌کند، خواه متناسب باشد و خواه نباشد. چه، لفظی نیست که به طریق استعاره نتوان آن را بر چیزی حمل و تطبیق کرد. همچنین است حال کسی که محبت خدای تعالی بر دلش چیره شده باشد. او از سیاهی موی، ظلمت کفر به یاد می‌آورد، و از سپیدی روی، نور ایمان؛ از وصال، دیدار خداوند، و از فراق، حجاب و راندگی، و از رقیب، آفات و عوایق دنیوی که مانع از برقراری انس با خدای تعالی است فهم کند. و برای تطبیق و فرود آوردن این کلمات بر معانی منظور، نیاز به استنباط و (تامل) و تفکر نیست، بلکه آن معانی که بر قلب حکومت می‌کنند، بر الفاظ پیشی می‌گیرند. چنان که آورده‌اند یکی از مشایخ از بازاری می‌گذشت. آواز فروشنده‌ای را شنید که می‌گوید: ده خیار به حبه‌ای.^{۱۲۳} پس وجد بر او چیره شد. و چون از وی غلت پرسیدند، گفت اگر نیکان (خیار) هر ده به حبه‌ای ارزند، بهای اشترار چه خواهد بود؟

هم از اینان کسی از بازار می‌گذشت. شنید یکی می‌گوید یا سَعْتَرُ بَرِّي (ریحان صحرائی). پس وجد او را دریاقت. به او گفتند از چه به وجد آمدی؟ جواب دادش مثل این که شنیدم می‌گوید اِسْعَ تَر بَرِّي (یکوش، نیکی مرا خواهی دید).

حتی یکی از پارس‌زبانان، از شنیدن اشعار تازی که پاره‌ای از لغات آن با فارسی هماهنگ بود معانی خاصی درک می‌کرد و به وجد درمی‌آمد. کسی می‌خواند: و مَا زَارَتِي فِي اللَّيْلِ إِلَّا خِيَالُهُ (شعب

۱۲۲. مورد قبول و اتفاق همه است از حدیث، براء که پیغمبر به خنان فرمود: «أَهْجُهُمْ أَوْ هَاجَهُمْ وَ جَبْرِيْلُ مَلَكٌ.»

۱۲۳. الْخِيَارُ شَعْرَةٌ بِحَمَّةٍ (حبه، / دینار است).

جز خیال او چیزی از من دیدار نمی‌کند). پس به وجد و نشاط آمد. از او سبب را جویا شدند. گفت می‌گوید ما زاریم، و راست می‌گوید. چه، در فارسی، کلمه «زار» به حالت کسی که نزدیک به هلاکت است دلالت می‌کند. آن مرد پارسی پنداشته بود که می‌گوید ما مشرف به هلاکیم، و نزد خود هلاک اخروی را مجسم کرده بود. چه، آن که در آتش محبت خدا می‌سوزد، وجدش به میزان فهم و فهمش به حسب تخیل اوست، و شرط نیست که تخیل و خوش آمدن او با لفظ و مراد شاعر موافق باشد. چنین وجدی، حق و صدق است. و کسی که به خطر هلاک آخرت آگاه است، اگر خردش بشورد و اعضایش بی‌قراری آغازد، حق دارد.

بنابراین، الفاظ و تغییر آنها، تأثیر زیادی در این مورد ندارد. بلکه باید گفت آن کس که عشق مخلوقی بر او چیره شده، باید از سماع به هر لفظ که باشد پرهیز کند. و آن که دوستی خدای تعالی بر وجودش فرمانرواست، الفاظ زبانی به او نمی‌رسانند و او را از فهم معانی لطیفی که به همت ارزنده و بلندش وابسته است باز نمی‌دارند.

عارض چهارم، در شونده است وقتی که در آغاز جوانی و شهوت بر او غالب باشد. در این صورت، سماع بر او حرام است، چه بر دلش محبت شخص معینی جای گرفته و چه نگرفته باشد. زیرا در هر حال، ممکن نیست او وصف زلف و رخسار و فراق و وصال بشنود و شهوتش تحریک نشود و آن را بر صورت معینی منطبق نسازد. چه، شیطان در دل او می‌دهد و آتش شهوت را برمی‌افروزد و شراره شر و فساد تیزتر می‌گردد. و این امر، باری داند و بیروز ساختن حزب شیطان و گریزاندن عقلی است که مانع قلبه شیطان بر حزب خدای تعالی است. چه در دل، جنگ بین لشکریان شیطان که شهوات است و سپاه خدا که نور عقل باشد همیشه برقرار است، مگر در دل‌هایی که یکی از این دو سپاه آن را فتح کرده و کاملاً بر آن استیلا یافته باشد. و اکنون، بیشتر دل‌ها را لشکر شیطان فتح کرده و بر آن چیره شده است، و برای بیرون راندن آن باید اسباب کارزار به نوعی فراهم ساخت. در این صورت، چگونه رواست به اسلحه حریف افزودن و شمعی و نیزه‌های او را تیزتر ساختن؟ و سماع درباره چنین کسی، تیز کننده اسلحه لشکر شیطان است و باید از مجمع سماع بیرون رود که او را زین دارد.

عارض پنجم، بودن شخص از عوام الناس است، آن چنان که نه محبت خدای تعالی بر او چیره شده باشد تا سماع برای او مطلوب و مفید دانسته شود و نه شهوت بر او غلبه کرده باشد تا سماع برای او ممنوع به شمار آید. بر چنین شخصی، سماع مباح است، مانند سایر لذتهای مباح. مگر این که فریفته سماع گردد و اوقاتش را بر آن مقصور کند که در این صورت، او سفیهی است که شهادتش هم پذیرفته نیست. چه، اشتغال داریم به لهو، جنایتی است. و همان طور که گناه صغیره، در صورت مداومت به کبیره مبدل می‌شود، بعضی مباحات هم در صورت مداومت به گناه صغیره

تبدیل می‌یابد. مثل این که کسی برای تماشای بازی زنگیان و حبشیان دائم در پی آنان افتد؛ اگرچه اصل این کار ممنوع نیست و حضرت رسول (ص) خود بدان پرداخته است، ولی ادامه آن به صورت مذکور ممنوع است. و از این قبیل است بازی شطرنج که ذاتاً مباح ولی اشتغال دایم بدان شدیداً مکروه است. هر گاه غرض لعب و لذت بردن از لهو باشد، مباح است به سبب راحتی که از آن به دل می‌رسد. چه، راحت دل بعضی اوقات سبب بهبود و فعالیت آن است تا بتواند در سایر مواقع جداً به کار دنیا چون کسب و تجارت یا به کار دین چون نماز و قرائت بپردازد. و در فاصله کارهای جدی، پرداختن به سماع، چون خالی است که بر رخساری نیکو آید. ولی اگر تمام چهره را خال فرا گیرد، زیبایی به زشتی مبدل می‌گردد. پس هر چیز خوبی، بسیارش خوب نیست، و هر مباحی بسیارش مباح نمی‌باشد؛ چنان که نان مباح ولی زیادمروی در آن حرام می‌باشد. سماع هم که یکی از مباحات است، همین حکم را دارد.

اگر گویند نتیجه این سخن آن است که سماع در بعضی احوال مباح و در پاره‌ای از حالات ممنوع است و بنا بر این محتاج به تفصیل است و نمی‌توان در موضوع قابل تفصیل مطلقاً و قطعاً نظر مثبت یا منفی داد، در جواب باید گفت که این ایراد بی‌جا و غلط است. زیرا اگر تفصیل ناشی از اشکالی باشد که در خود موضوع است، البته نمی‌توان به طور مطلق حکم داد. ولی اگر تفصیل مربوط به خود موضوع نباشد و ناشی از عارضه‌ای خارجی و وابسته به موضوع باشد، درباره خود موضوع به طور مطلق می‌توان حکم کرد؛ چنان که اگر سؤال شود غسل حلال است یا نه؟ به طور مطلق می‌گوییم حلال است با این که برای شخص گرمایی مزاجی که او را زیان دارد حرام است. همچنین اگر پرسیده شود شراب حرام است یا نه؟ گوییم حرام است با وجود این که برای شخصی که لقمه به گلویش مانده و جز شراب آشامیدنی دیگری در دسترس ندارد حلال است. پس شراب، از نظر این که شراب و مُسکِر است، به طور مطلق حرام است، ولی به واسطه عارضه احتیاج حلال می‌شود، و غسل هم از حیث غسل بودن، مطلقاً حلال است، ولی دیدیم که به سبب عارضه ضرر حرام گردید. و عارضه‌ای نیست که طرف توجه قرار نگیرد؛ چنان که بیع حلال است، ولی اگر در هنگام ندای نماز جمعه واقع شود، به سبب این عارضه، حرام می‌گردد، و از این قبیل عوارض. پس سماع هم از نظر این که آواز خوش موزون مفهوم است، به طور مطلق از جمله مباحات است. ولی ممکن است به سبب عارضی که خارج از ذات خود اوست، حرام گردد. و چون پرده از دلیل مباح بودن سماع برداشته شد، از کسی که با وجود آشکار شدن دلیل مخالفت کند پروایی نیست.

اما درباره شافعی، باید گفت که تحریم غنا اصولاً در مذهب وی نیست. و به موجب نص موجود، شافعی راجع به مردی که سماع را پیشه خود سازد گفته که شهادتش مقبول نیست. چه، غنا لهو

مکروهی است که به باطل شباهت دارد. و کسی که آن را شغل خویش سازد، به سفاقت و ناجوانمردی منسوب می‌گردد. و این امر اگر چه حرام نیست، حرامی را اشکار می‌سازد. ولی اگر غنا را پیشه خود نساخته باشد و بدان سبب فرا خوانده نشده و خود نیامده باشد و چنان باشد که در حال به طرب آید و به ترنم پردازد، نه شهادتین باطل است و نه به جوانمردیش خللی وارد می‌آید. و حدیث دو کنیزک که در خانه عایشه رضی الله عنها به غنا اشتغال داشتند، بر صحت این گفته دلیل است. یونس بن عبدالاعلی گوید از شافعی که خدایش پیام‌رزا را رجوع به مباح شناخته شدن سماع از طرف اهل مدینه پرسیدم. شافعی گفت کسی از علمای حجاز را نمی‌دانم که سماع را مکروه بشمارد، مگر این که در اوصاف و مضامینی که هنگام سماع ادا می‌شود اشکالی باشد، ولی خدی خواندن و ذکر اطلاق و سر منزل محبوب و شعر را با آهنگ و صدای خوش خواندن، مباح است. اما آن جا که شافعی گفته سماع لهُو مکروهی است که به باطل شباهت دارد، لهُو بودن آن صحیح است، لکن باید دانست که لهُو تنها از لحاظ این که لهُو است حرام نیست. چه، بازی و رقص حبشیان لهُو است، و می‌دانیم که پیغمبر (ص) آن را تماشا می‌کرد و زشت نمی‌شمرد. بلکه به طور کلی، خدای تعالی کسی را به سبب لهُو و لغو مؤاخذه نمی‌کند از این لحاظ که کاری می‌کند که نر او سودی نیست. چه، اگر انسان خود را موظف سازد که روزی صدبار دستش را بر سرش بگذارد کارش عیب و بی‌فایده است، ولی حرام نیست. خداوند می‌فرماید: شما را به قسم لغو مؤاخذه نخواهد کرد (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ).^{۱۲۴} پس اگر بردن نام خدای تعالی به طریق قسم بی‌آن که اثری بر آن مترتب گردد و قصد و مخالفتی در آن باشد، با وجود عدم فایده مورد مؤاخذه قرار نگیرد، چگونه به شعر و رقص مؤاخذه خواهد کرد.

اما این که شافعی گفته سماع شبیه به باطل است، دلالت بر این نمی‌کند که شافعی به تحریم آن نظر داشته است. حتی اگر صریحاً هم می‌گفت باطل است، باز دلالت بر تحریم نمی‌کرد، بلکه بر ناسودمندی آن دلالت می‌نمود. چه، باطل چیزی است که در آن فایده‌ای نیافتد. مثلاً اگر مردی به زنش بگوید خود را به تو فروختم و زن بگوید خریدم، چون قصد شوخی و تفریح باشد، عقد باطلی است و حرام نیست، مگر در صورتی که قصد همان تعلیک محقق باشد که از طرف شرع منع شده است.

اما این که شافعی گفته سماع مکروه است، باید این بیان را مربوط به مواضع خاصی دانست که قبلاً ذکر شد، یا این که این سخن را نماینده پارسایی و نزاهت گوینده آن دانست. زیرا بر مباح بودن بازی شطرنج، خود شافعی نصی به دست داده. مع‌هذا می‌گوید من تمام بازیها را مکروه می‌شمарم.

۱۲۴. ۷. يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ و لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمُ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ و اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. (۲۲۵/۲)

و علتی که برای این امر ذکر می‌کند دلالت بر صحت نظریه ما درباره او دارد. چه، می‌گوید این کار از عادات دیداران و جوانمردان نیست، و این سخن، بر زهد ورزین و نزاهت ساخت وی گواه است.

اما این که گفته است کسی که شغلش را غنا قرار دهد شهادتش پذیرفته نمی‌شود هم دلالت بر تحریم سماع ندارد. چه، با چیز خوردن در کوچه و بازار هم شهادت شخص پذیرفته نمی‌شود، در حالی که این عمل خلاف جوانمردی نیست. همچنین بافندگی با آن که مباح است، شیوه جوانمردان نیست، و شهادت کسی هم که به کاری پست اشتغال داشته باشد پذیرفته نمی‌شود. بنابر این، از تعلیلی که شافعی می‌کند، معلوم می‌شود که مکروه شمردنش به سبب کثرت پارسایی اوست، و مرادش از کراهت، تنزیه است. و درباره سایر یشواییان بزرگ نیز همین گمان می‌رود، و اگر مراد آنان تحریم بود، ما دلیلی بر خلاف ایشان نمی‌آوریم.

بیان دلایل کسانی که سماع را حرام می‌دانند و پاسخ آنان

گفتار خدای تعالی را که می‌فرماید: پاره‌ای از مردم خریدار حدیث بی‌هوده‌اند (و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ)^{۱۲۵} بر حرمت سماع دلیل می‌آورند. ابن مسعود و حسن بصری و نخعی رضی الله عنهم گفته‌اند مراد از لهو، حدیث غناست. و عایشه روایت کرده است^{۱۲۶} که پیغمبر (ص) به من گفت: خدا کنیزك مغنیه و فروش و پول و تعلیم او را حرام ساخته است.

در جواب گوئیم که مراد، کنیزی است که در مجلس یاده‌خواری برای مردان به تنفی بهره‌دازد. و ما پیش از این نیز گفتیم که غنای زن بیگانه برای فاسقان و کسانی که بیم فتنه از آنان رود حرام است، و از فتنه جز حرام و ممنوع قصد نکرده‌اند.

اما از این حدیث، حرمت غنای کنیزك مغنیه برای مالکش فهمیده نمی‌شود. بلکه برای غیر مالک هم اگر بیم فتنه نرود حرام نیست؛ به دلیل آنچه در صحیحین از غنای کنیزكان در خانه عایشه روایت شده است.

اما خریدن گفتار بی‌هوده (لَهْوَ الْحَدِيثِ) به دین و آن را بدل دین قرار دادن و بدان سبب از راه خدا گمراه شدن، حرام و ناپسندیده است و در آن هیچ اختلافی و سخنی نیست. ولی هر غنایی گمراه کننده و از راه خدا به در برنده نمی‌باشد، و مراد از آیه نیز آن نوع غنای گمراه کننده است. و

۱۲۵. و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِمَنْعِهِمْ هُمْ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُؤْتَمِرٌ. (۶۳/۱)

۱۲۶. حدیث عایشه: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْغَنَاءَ وَبَيْعَهَا وَتَمَنِّيَهَا. أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ.

اگر خواندن قرآن هم به قصد گمراه کردن از راه خدا باشد، حرام است. چنان که یکی از منافقان را حکایت کنند که مردمان را جمع می‌کرد و بر آنان جز سوره عبس^{۱۲۷} نمی‌خواند؛ از آن بابت که در آن با رسول خدای (ص) عتابی است. پس عمر به قتلش اقدام کرد. بنا بر این، وقتی گمراه کردن با آیات قرآن حرام باشد، گمراه ساختن با غنا و شعر، اولی به تحریم است.

دلیل دیگر که آورده‌اند این آیه است که می‌فرماید: *أَقْرَبُ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجُونَ. وَ تَضْحَكُونَ وَ لَا تَبْكُونَ. وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ*^{۱۲۸} [ایا از این حدیث در شگفت می‌آید، و می‌خندید و نمی‌گریید، و شما غافلانید؟]

ابن عباس می‌گوید: سمد، به لغت حمیر، به معنی غناست. و از این جا نتیجه می‌گیرد که غنا حرام است. در جواب گوئیم که اگر چنین باشد، پس باید گریه نکردن و خندیدن هم به موجب این آیه حرام باشد... اگر گفته شود این حرمت مخصوص به خنده‌ای است که بر مسلمانان به سبب اسلامشان کنند، پس حرمت غنا و اشعار هم باید مخصوص به مورد استهزای مسلمانان باشد، همان طور که در آیه و *الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ*^{۱۲۹} (از شعراء، گمراهان و زیانکاران پیروی می‌کنند) مراد شعرای کفار است، و دلیل بر این نیست که سرودن شعر فی نفسه حرام باشد.

دلیل دیگری که بر حرمت غنا می‌آورند، روایتی است که جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ از حضرت رسول نقل می‌کند که فرمود: *كَانَ ابْلِيسُ أَوَّلَ مَنْ نَاحَ وَ أَوَّلَ مَنْ تَفَنَّى*^{۱۳۰} (شیطان نخستین کسی بود که نوحه‌گری آغازید و هم او نخستین کسی بود که به تفنی پرداخت.) و به این ترتیب، نوحه‌گری و تفنی در يك ردیف آمده است.

گوئیم همان گونه که نوحه‌گری داود(ع) و نوحه‌گری گناهکاران بر نافرمانیهایشان استسنا می‌شود، غنایی هم که مقصود از آن تحریک شادی و اندوه و شوق مباح باشد مستثنی است؛ آن- چنان که غنای آن دو کنیزك روز عید در خانه حضرت رسول(ص) مستثنی بود، و هم آن چنان که غنای کنیزكان هنگام ورود آن حضرت به مدینه با شعر *طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا - مِنْ قِيَابَاتِ الْوَدَاعِ* مستثنی بود.

۱۲۷. سوره ۸۰، و نام دیگرش اعمی، در جزو ۳۰.

۱۲۸. ۵۹/۵۳ و ۶۰ و ۶۱.

۱۲۹. ۲۲۴/۲۶.

۱۳۰. درباره این حدیث، علامه زین‌الدین ابی‌الفضل عبدالرحیم بن‌الحسین عراقی، ضمن کتابی که در آن اخبار احياء العلوم را گرد آورده و به نام *الشُّعْنَى عَنْ حَمَلِ الْأَسْفَارِ فِي الْأَسْفَارِ فِي تَخْرِيجِ مَا فِي الْأَحْيَاءِ مِنَ الْأَخْبَارِ* موسوم ساخته است می‌نویسد: *لَمْ أَجِدْ لَهُ أَصْلًا مِنْ حَدِيثِ جَابِرٍ وَ ذِكْرَةَ صَاحِبِ الْفَرْدَوْسِ مِنْ حَدِيثِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ لَمْ يُخْرِجْهُ وَذُوهُ فِي مَسْنَدِهِ.*

دلیل دیگر که بر حرمت غنا آورده‌اند، روایتی است که ابو امامه از حضرت رسول (ص) نقل کرده است: «مَا رَفَعَ أَحَدٌ صَوْتَهُ بِقَوَامِ إِلَّا بَيَّتَ اللَّهُ لَهُ شَيْطَانَيْنِ عَلَىٰ مَنَكِبَيْهِ يَضْرِبَانِ بِأَعْقَابِهِمَا عَلَىٰ صَنْدَرِهِ حَتَّىٰ يَمْسِكَ»^{۱۳۱} (کسی صدا به غنا بر نمی‌دارد مگر این که خدا دو شیطان را برمی‌انگیزاند که بر دوش او سوار می‌شوند و با پاشنه‌های خود بر سینه او می‌زنند تا باز ایستند).

گوییم منظور از غنا در این مورد بعضی انواع آن است که پیش از این ذکر کردیم. یعنی غنایی که در دل آنچه را مراد شیطان است چون شهوت و عشق مخلوق، برمی‌انگیزاند. اما غنایی که شوق به خدا را تحریک کند یا شادی مربوط به عید یا تولد نوزاد یا رسیدن غایب را برانگیزاند و افزون سازد، از آن نوع نمی‌تواند باشد. چه، مخالف و ضد مراد شیطان است؛ به دلیل قصه دو کبیرک و حبشیان و اخباری که از صحاح نقل شد. زیرا اجازه دادن در یک مورد، نص صریحی بر مباح بودن است، و منع در هزار مورد، محتمل تاویل و یا محتمل نزول در مورد خاص است. اما در مورد عمل، تأویلی نمی‌توان قایل شد. زیرا چیزی که به جا آوردنش حرام باشد، فقط به سبب عارضه‌اگره حلال می‌شود، و آنچه انجام دادنش حلال باشد، به سبب عوارض بسیار حتی به سبب چگونگی اندیشه‌ها و قصدها، حرام می‌گردد.

دلیل دیگر که برای حرمت غنا بدان متوسل شده‌اند، روایتی است که عقبه بن عامر از رسول خدا (ص) نقل کرده که آن حضرت فرمود: هر چیزی که مرد به لهو به آن پردازد باطل است، مگر تربیت و تأدیبات اسبش و تیراندازی با کمانش و شوخی با زنش.^{۱۳۲}

گوییم آوردن کلمه «باطل» دلالت بر حرام بودن نمی‌کند، بلکه دال بر بی‌فایده بودن است. و این مسلم است که نظر بر بازی حبشیان، خارج از این سه استثناءست و در عین حال حرام نیست، بلکه از روی قیاس، غیر محصور هم به محصور ملحق می‌گردد، همان طور که فرمود حضرت رسول (ص): ریختن خون مسلمان روا نیست مگر به یکی از سه چیز.^{۱۳۳} علت چهارم و پنجم هم قیاساً به آن ملحق می‌گردد. همان طور که شوخی مرد با زنش که جز لذت فایده دیگری ندارد حرام نیست، گردش در بوستان و شنیدن آواز مرغان و نظایر آن هم که شخص بدان مشغول می‌شود بر او حرام

۱۳۱. حدیث ابی امامه، در کتاب اخبار اعیان العلوم. اندکی با آنچه در متن آمده اختلاف دارد؛ بدین گونه: «مَا رَفَعَ أَحَدٌ صَوْتَهُ بِقَوَامِ إِلَّا بَيَّتَ اللَّهُ لَهُ شَيْطَانَيْنِ عَلَىٰ مَنَكِبَيْهِ يَضْرِبَانِ بِأَعْقَابِهِمَا عَلَىٰ صَنْدَرِهِ حَتَّىٰ يَمْسِكَ»، و حدیث ضعیفی است که ابن ابی‌الدنیا در ذم السلاهی و طبرانی در کبیر آورده است.

۱۳۲. حدیث عقبه بن عامر: «كُلُّ شَيْءٍ يَلْهُو بِهِ الرَّجُلُ فَهُوَ بَاطِلٌ إِلَّا تَأْدِيبَهُ قَرَسَهُ وَ زَمَنَهُ بِقَوْمِهِ وَ مَلَاعِبَتَهُ زَوْجَهُ». صاحبان سنن اربعه آن را آورده‌اند و عبارت آن یکسان نیست.

۱۳۳. از حدیث ابن مسعود و مورد اتفاق است: «لَا يَجُلُ كُمْ امْرِيءٌ إِلَّا بِأَخْذِي ثَلَاثًا.»

نیست، اگر چه باطل نامین آن روا باشد.

دلیل دیگر را قول عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می‌دانند که گفت به غنا نپرداختم و تمنی نکردم و دست راست به آلت خویش نسودم از هنگامی که با آن دست با رسول خدا (ص) بیعت کردم. گوئیم اگر این گفتار را دلیل حرمت غنا بدانیم، باید تمنی و دست راست به آلت سودن هم حرام باشد. و انگی از کجا ثابت می‌شود که عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فقط حرام را ترك می‌کرده است. ۱۳۴ دلیل دیگری که بر حرمت غنا اقامه کرده‌اند، گفتار ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ است که می‌گوید: غنا، نفاق را در دل می‌رویاند. و گروهی بر آن، این جمله را افزوده‌اند: همان طور که باران، سبزی را می‌رویاند.

و بعضی دیگر، این سخن را به حضرت رسول نسبت داده‌اند که صحیح نیست. همچنین گفته‌اند علی بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به گروهی که احرام بسته بودند گذر کرد. مردی از آنان به غنا اشتغال داشت. او دوبار گفت: ندای خدا را از شما نمی‌شنوم (أَلَا لَا أَسْمَعُ اللَّهَ لَكُمْ). از نافع روایت شده که او گفت با این عمر از راهی می‌گذشتم. صدای نی چوایانی را شنیدم. پس دو انگشتش را در گوشه‌هایش گذاشت و از راه به يك سو متوجه شد، و پیوسته می‌گفت ای نافع، صدا را می‌شنوی؟ تا آن که گفتم نه. بعد، انگشتانش را بیرون آورد. و گوید رسول خدای را دیدم که همچنین کرد.

فضیل بن عیاض که خدایش پیام‌رزااد گوید: غنا، نردبان زناست. دیگری گفته غنا پیکسی از فرستادگان فجور است.

یزید بن ولید گوید از غنا بهره‌یزید که حیا را کم و شهوت را بسیار و جوانمردی را نابود می‌کند، جانشین شراب می‌شود و همان می‌کند که از مستی ساخته است. اگر ناچار از انید زنان را دور سازید. چه، غنا شخص را به زنا می‌خواند.

در جواب گوئیم: سخن ابن مسعود که گفت غنا نفاق را می‌رویاند، دربارهٔ منی است. چه، غرض منی نمایاندن خود و رواج نمه و بازار خویش است و پیوسته به مردمان می‌پیوندد و دوری می‌گزیند تا به غنای وی رغبت کنند، و چنین چیزی نمی‌تواند موجب تحریم غنا گردد. زیرا پوشیدن لباس خوب و سواری بر اسب راهوار و سایر انواع پیرایه‌ها یا تفاخر به کثرت محصول یا چهارپایان و غیر آن نیز در دلها کینه و نفاق می‌رویاند، و بدین سبب نمی‌توان به حرمت آنها حکم کرد. از طرف دیگر، فقط گناهان نیستند که سبب ظهور نفاق در دل می‌شوند، بلکه مباحاتی هم که مورد نظر مردمند از این لحاظ تأثیر شدیدتری دارند. و بدین جهت بود که عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ از اسب راهوار و

خوش رفتار خود فرود آمد و دمش را برید. چه، از خوبی اسپیش در خود احساس غروری کرده بود. و این نمونه نفاقی است که از مباحث در دل ایجاد می‌گردد.

اما سخن این عمر (رض) که گفته: از شما ندای خدا را نمی‌شنوم، هم دلالت بر تحریم ندارد، بلکه این سخن از آن جهت گفته شده که آن گروه احرام بسته بودند و گفتن کلمات نامناسب در شأن آنان نبود، و از وضع آنها بر این عمر آشکار شده بوده است که سماع آنان به سبب وجد و شوق زیارت خانه خدا نیست، بلکه فقط برای سرگرمی است. بدین جهت، با در نظر گرفتن حال خاص آنان و محرم بودن، سماعشان را زشت شمرده است. و بدیهی است که در حالات مختلف، احتمالات مختلف وجود دارد.

اما این که انگشت در گوشه گذاشته، با این که شنیدن صدا را برای همراهش نه سوادمند دانسته و نه زشت شمرده است معارضه می‌کند. و علت آن بوده است که می‌خواسته گوش دل خود را از آوازی که فکرش را به هم می‌زده یا شاید او را به لهو می‌خوانده است فارغ نگه‌دارد، یا به ذکری اشتغال داشته که بر شنیدن صدای نای ترجیح داشته است.

اما این که رسول خدای (ص) نیز چنین کرده باشد، با توجه به این که این عمر را منع نفرموده است، دال بر حرمت غنا نیست، بلکه دلیل بر این است که ترک آن اولی است. و ما می‌بینیم که در بیشتر حالات، ترک آن اولی است، بلکه ترک بیشتر مباحات دنیا اگر حالت دل را دگرگون کند اولی است. همان گونه که پیغمبر (ص) پس از نماز، جامه ابو جهم را به سبب علامتها و نوارهایی که بر آن دوخته بود و دلش را مشغول می‌داشت بیرون آورد.^{۱۳۵}

آیا به دلالت این عمل می‌توان گفت که دوختن نشانه و نوار بر جامه حرام است؟ در آن مورد دیگر هم شاید حضرت رسول (ص) به حالتی بوده‌اند که صدای نی چوپان از آن حال خوش بازیشان می‌داشته است، همان طور که نشانه‌های لباس، از نماز به خود مشغولشان می‌داشته است.

در این مورد، باید گفت توسل به سماع برای برانگیختن حالات شریفه در دل، برای کسی که همواره به مشاهده حق مشغول است و دل به جانب او دارد قصور است، اگر چه در مورد دیگران کمال به شمار آید. و از این جاست که حصری گفته: به چه کار من می‌آید سماعی که با مرگ مفتی و مُسمِع قطع می‌گردد؟ در این گفتار، اشاره است به این که سماع خدایی همیشگی است و پیامبران علیهم السلام همیشه در لنت سماع و دیدار بوده‌اند و برای تحریک به چاره‌اندیشی نیاز نداشته‌اند. اما سخن فضیل و دیگران که نزدیک بدو سخن گفته‌اند به این که سماع نردبان زناست، ناظر به سماع فاسقان و شهوترانان جوان است. و اگر این سخن عمومیت می‌داشت، رسول خدای در

۱۳۵. خَلَعَ النَّبِيُّ (ص) بِنَدِّ الْفَرَاغِ مِنَ الصَّلَاةِ تَوْبَةً أَبِي جَهْمٍ إِذْ كَانَ عَلَيْهِ أَعْلَامٌ شَفَلَتْ قَلْبَهُ.

خانهاش به سماع دو کئیزک عنایت نمی فرمود.

اما قیاس: نهایت سخنی که در این باب بتواند گفت این است که آن را بر ساز زهی مخصوص قیاس کنند که فرق آنها پیش تر گفته شد. یا این که گفته شود غنا جزو لهو و لعب است. آری این چنین است، لیکن همه دنیا خود این است و جز لهو و لعب چیز دیگر نیست. لورضی الله عنه به زن خویش گفت که تو لعبتی در کنج خانه‌ای و هر گونه ملاحظه‌ای با زنان لهو به شمار می‌رود جز آنچه برای ایجاد فرزند انجام گیرد. همچنین مزاحی که سخن زشت در آن نباشد حلال است. و این از حضرت رسول (ص) و صحابه نقل شده؛ چنان که به تفصیل در کتاب «أفلات زبان» خواهد آمد (ان شاء الله). و آنچه، کدام لهو بالاتر است از لهو حبشیان و زنگیان در بازیشان، و حال آن که به موجب نص صریح مباح بودن آن ثابت است.

اما عقیده من بر آن است که لهو، شادکننده دل و سبک‌کننده بار سنگین فکر است، و دلها چون ملول باشند، از کار فرو مانند، و شاد کردن آنها سبب کوشش و کمک بدانهاست. فی‌المثل، آن که پیوسته به کار قه مشغول است، باید روز جمعه را تعطیل کند. چه، تعطیل یک روز، نشاط را در سایر روزها برمی‌انگیزاند. و آن که همیشه نوافل نماز را به جا می‌آورد، شایسته است که گاهی آن را تعطیل کند. و بدین جهت است که نماز گزاردن در پاره‌ای از اوقات کراهت دارد. پس تعطیل، کمک به کار، و لهو کمک به کوشش است. چه، بر کوشش و کار محض و حق تلخ، همه کس نمی‌تواند صبر کرد، مگر پیامبران علیهم‌السلام.

بنابر این، لهو داروی دلتنگی و غم است، و سزاوار است مباح باشد. اما زیاده روی در دارو نیز ناشایست است.

لهو بر این نیت، سبب قربت است. و در مورد کسی که سماع، صفت مطلوبی را در دلش بر نمی‌انگیزاند و برای او جز محض لذت و استراحت مطلق بهره‌ای ندارد رواست، و مستحب می‌باشد اگر او را به مقصودی که گفته شد برساند. البته که این امر بر ناقص بودن و نرسیدن به ذروه کمال، دلالت می‌کند. چه، کامل آن کسی است که برای شادی وجود خود، به غیر حق نیازمند نباشد. لکن باید دانست که آنچه نیکان را خستنت است، مقربان را از سیئات به شمار می‌رود، و کسی که به دواي دل دردمندان و طریقه نرم کردن و آماده کردن آن برای سیر در راه حق، احاطه داشته باشد، به طور قطع می‌داند که شاد ساختن دلها به امثال آنچه گفته شد، دارویی سودمند است که از آن بی‌نیازی نیست.^{۱۳۶}

اقوال مشایخ دربارهٔ سماع

«از ابوالقاسم بغدادی آورده‌اند که گفت: سماع بر دو گونه است: يك گروه سماع سخن کند؛ از سخن، غیر سخن بیرون آرند، و اینها سماع نکند مگر به تمیز و حاضر گشتن دل. و معنی این سخن آن است که آن يك گروه از مستمعان، آن باشند که دل با ایشان باشد و سخن را تمیز دانند کردن. بر سر تمیز سماع کنند؛ از سخن، معنی سخن بردارند، چون آن معنی موافق وقت ایشان آید، بر آن از سر وقت سماع کنند.

«گروه دیگری که نغمه شنوند و از سخن خبر ندارند، و آن نغمه قوت و غذای جان است. چون جان قوت خویش بیابد، بر مقام خویش اشراف گیرد و مشغول آن مقام گردد، از تدبیر جسم روی بگرداند، جنبش و حرکت پدید آید. و این را تاویل است که گروهی گفته‌اند که حق عزّ و جلّ جانها را که بیافرید به علّیین آفرید پیش از اجساد، آن وقت ملائکه خداوند را همی یاد کردند، این جانها با آن سماع انس گرفتند، و مقام جانها مختلف بود... اکنون چون این جا سماع پدید آید، آن نعمت به جان رسد، جان بدان نغمه قوت گیرد، شوق وطن آن مقام اندر وی پدید آید، مشغول طلب آن مقام خویش گردد، از نفس غافل گردد و نفس به جنبش آید. آن اضطراب نفس، از آن است که جان از وی اعراض کرده است، تا گروهی چنین گفتند که این تواجدها که همی پدید آید در وقت سماع، از آن است که جان آن نعمت شنود، از شوق به مقام خویش اهنگ رفتن کند، نفس از بیم فراق جان به بانگ آید.»^{۱۳۷}

امام قشیری گوید:

«إِعْلَمُ أَنَّ سَمَاعَ الْأَشْعَارِ بِالْأَلْحَانِ الطَّيِّبَةِ وَ النَّعْمِ الْمُسْتَلَذَةِ إِذَا لَمْ يَمْتَنِعِدِ الْمُسْتَمِعُ مُحْظُورًا وَ لَمْ يَسْمَعْ عَلَى مَذْمُومٍ فِي الشَّرْعِ وَ لَمْ يَنْجَرْ فِي زَمَانٍ هَوَاهُ وَ لَمْ يَنْخَرْطْ فِي سَبَلِكِ لَهْوِهِ مَبَاحُ فِي الْجَمَلَةِ وَ لَا خِلَافَ لِنُ الْأَشْعَارِ أَنْفِيَتْ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ أَنَّهُ لَمْ يُكْرَهْ عَلَيْهِمْ فِي إِشَادِهَا قَادًا جَازًا اسْتِمَاعُهَا بِغَيْرِ الْأَلْحَانِ الطَّيِّبَةِ فَلَا يَتَغَيَّرُ الْحُكْمُ بِأَنَّ يُسْمَعَ بِالْأَلْحَانِ هَذَا ظَاهِرٌ مِنَ الْأَمْرِ.»^{۱۳۸}

«سُئِلَ الشُّبْلِيُّ عَنِ السَّمَاعِ فَقَالَ ظَاهِرُهُ فَتْنَةٌ وَ بَاطِنُهُ عِبْرَةٌ فَمَنْ عَرَفَ الْإِشَارَةَ خَلَّ لَهُ اسْتِمَاعُ الْعِبْرَةِ وَ الْأَقْدَامُ اسْتَمْعَى الْفِتْنَةَ وَ تَعَرَّضَ لِلْيَلْبِئَةِ.»^{۱۳۹} وَ قِيلَ لَا يَصْلُحُ السَّمَاعُ إِلَّا لِمَنْ كَانَتْ لَهُ نَفْسُ

۱۳۷. شرح ترمذی، ج ۴، ص ۲۰۱.

۱۳۸. رسالهٔ قشیری، ص ۱۵۱.

۱۳۹. اللمع فی التصوّف، ص ۲۷۲؛ و در مصباح الهدایه، ص ۱۹۱، عبارت متفاوت است.

مِثْنَةً وَ قَلْبٌ حَتَّى قَفْسُهُ^{۱۴۰} دُبَحَّتْ بِسُوفِ الْمَجَاهِدَةِ وَ قَلْبُهُ حَتَّى بُورِ الْمَوَافِقَةِ^{۱۴۱}
 ابو عمرو بن نجید گوید: اگر سی سال غیبت کنی، برای تو نجات بخشنده‌تر است تا آن که در
 سماع به غیر واقع حالتی از خود ظاهر سازی.^{۱۴۲}

« سماع درست نیز آن بود که بشنوی هر چیزی را چنان که هست آن چیز اندر نعمت و حکم، که
 اندر مزامیر مفتون شوند و به هوا و لهو مقرون شوند از آن است که می به خلاف آن بشنوند که
 هست، اگر بر موافقت حکم آن سماع کنندی، از همه آفات آن برهندی.»^{۱۴۳}

«حَکَى جَعْفَرُ بْنُ نَصِيرٍ عَنِ الْجَنِّيدِ قَالَ تَنَزَّلَ الرَّحْمَةُ عَلَى الْفُقَرَاءِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: عِنْدَ السَّمَاعِ
 فَإِنَّهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِلَّا عَنِ حَقِّهِ وَلَا يَقُولُونَ إِلَّا عَنِ وَجْدِهِ، وَ عِنْدَ أَكْلِ الطَّعَامِ فَإِنَّهُمْ لَا يَأْكُلُونَ إِلَّا عَنِ
 فَائِقَةٍ، وَ عِنْدَ مُجَارَاةِ الْعِلْمِ فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ إِلَّا صِفَةَ الْأَوْلِيَاءِ.

«سَوِّفُ الْأُسْتَاذِ أَبَا عَلِيٍّ الدَّقَاقِ يَقُولُ: السَّمَاعُ حَرَامٌ عَلَى السَّوَامِ لِبَقَاءِ نَفْسِهِمْ، مَبَاحٌ لِلزُّهَادِ
 لِحُصُولِ مُجَاهَدَتِهِمْ، مُسْتَحَبٌّ لِأَسْحَابِنَا بِحَيَاةِ قُلُوبِهِمْ.»^{۱۴۴}

«سُئِلَ ذُو النَّوْنِ الْمِصْرِيُّ عَنِ السَّمَاعِ فَقَالَ وَارِدٌ حَقٌّ يُزْهِجُ الْقُلُوبَ إِلَى الْحَقِّ فَمَنْ أَصْنَعِيَ إِلَيْهِ
 بِحَقِّ تَحَقُّقٍ وَ مَنْ أَصْنَعِيَ إِلَيْهِ بِنَفْسِهِ تَزْنُقٍ.»^{۱۴۵}

«سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند، هر که آن را به حق شنود
 به حق راه یابد و هر که به نفس شنود اندر زندقه افتد.»^{۱۴۶}

بنادر بن حسین که خدایش بیامرزاد گوید: هر آجمی که سماع را دوست ندارد، نقصی در حواس
 اوست، چه، در هر لذتی که انسان از او بهره‌مند می‌شود اگر چه مباح باشد تکلفی است، به جز
 سماع که اگر از مقاصد فاسده خالی باشد، عمل مباحی است که نیازمند تکلف نیست، و هر که سماع
 را به نیکویی بشنود و از آهنگ و آواز خوش آن بهره‌مند شود، اگر قصدش از این کار فساد و لهو و

۱۴۰. این عبارت از قول ابو سعید هم نقل شده. رك: اسرار التوحید، ص ۳۱۸.

۱۴۱. رساله قشیریه، ص ۱۵۴.

۱۴۲. همان، ص ۱۵۷.

۱۴۳. کشف المحجوب، ص ۵۳۶.

۱۴۴. عبارت مصباح الهدایه و اسرار التوحید در این مورد اندکی متفاوت است، ولی معنی یکی است. رك: مصباح
 الهدایه، ص ۱۹۰؛ اسرار التوحید، ص ۲۷۷.

۱۴۵. رساله قشیریه، ص ۱۵۳؛ اللع فی التصوف، ص ۲۷۱؛ مصباح الهدایه، ص ۱۹۱.

۱۴۶. کشف المحجوب، ص ۵۲۷.

ترك حدود نباشد، برای او نه حرام است و نه محظوری دربر دارد.^{۱۴۷}
 از ابوعلی رودباری درباره سماع پرسیدند، گفت: مکاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب.
 « و قال الخواص و قد سؤل ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن و لا يجد ذلك في
 سماع القرآن؟ فقال: لأن سماع القرآن صدمة لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه إشدته عليه و سماع
 القول ترويح فيتحرك فيه.

«قال سهل بن عبدالله: السماع علم استأنز الله تعالى به لا تعلمه إلا هو.»^{۱۴۸}
 «عبدالله به ناجی گفت: سماع دوست یکی آن که فکرت را بجنباند یا چشم را بگریاند. غیر آن،
 دیگر همه فتنه است. معنی این سخن، آن است که هر سماعی که دل را از شوق بریان کند یا چشم
 از خوف گریان کند، آن سماع حقیقت است و آن تأثیر حق است. فاما هر سماعی که لهو یا طرب یا
 شهوت انگیزد یا معنی پدید آرد اندر مستمع خلاف شریعت، آن یا فتنه نفس است یا فتنه دیو.»^{۱۴۹}
 در تذکرة الاولیاء، در این باره، چنین آمده است:

« شیخ^{۱۵۰} گفت ای پو سعید، سماع کسی را مسلم بود که از زیر تا عرش گشاده بیند و از زیر تا
 تحت الثری. پس اصحاب را گفت اگر از شما پرسند رقص چرا می کنید بگویند بر موافقت آن کسان
 برخاسته ایم که ایشان چنین باشند، و این کمترین پایه است در این باب.»^{۱۵۱}
 «سؤل ابوعلی الروذباری عن السماع یوماً فقال لیئنا تخلصنا منه رأساً برأس. کاشکی ما از
 این سماع سر به سر برهیمی؛ از آن که آدمی در گزاردن حق همه چیزها عاجز است، و چون حق
 چیزی فوت شود، بنده تقصیر خود ببیند. و چون تقصیر خود دید، کاشکی برهدی.»^{۱۵۲}
 «عن یحیی بن معاذ الرازی رحمه الله أنه قال الصوت الحسن زوخة من الله تعالى یلقب فيه
 حبه الله تعالى.»^{۱۵۳}

ابوعلی رودباری گفت: ما در کار سماع به جایی رسیده ایم که چون دم شمشیر است، اگر منحرف

۱۴۷. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ۲۷۳.

۱۴۸. ترجمه و نقل از: رساله قضیریه، ص ۱۵۵.

۱۴۹. شرح ترمذی، ج ۴، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.

۱۵۰. مراد شیخ ابوالحسن خرقانی است.

۱۵۱. تذکرة الاولیاء، نیمه دوم، ص ۱۶۳.

۱۵۲. رساله قضیریه، ص ۱۵۴؛ کشف المحجوب، ص ۵۲۸؛ اللمع فی التصوف، ص ۲۷۲.

۱۵۳. اللمع فی التصوف، ص ۳۶۹.

شویم در آتش^{۱۵۴} فرو خواهیم افتاد.^{۱۵۵}

« حُكِيَ عَنِ الْجُنَيْدِ قَالَ السَّمَاعُ يَحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: الزَّمَانِ وَالصَّكَاوَةِ وَالْإِخْوَانِ. »^{۱۵۶}
در اسرار التوحید^{۱۵۷} آمده است که شیخ گفت: السَّمَاعُ يَحْتَاجُ إِلَى إِيمَانٍ قَوِيٍّ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ
إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا^{۱۵۸}، فالسَّمَاعُ غِذَاءُ الْأَرْوَاحِ وَشِفَاءُ الْأَشْبَاحِ وَالسَّمَاعُ لِسَالِكِ الطَّرِيقِ،
وَمَنْ لَمْ يَسَلِّكَ الطَّرِيقَ لَا يَكُونُ لَهُ سَمَاعٌ بِالتَّحْقِيقِ.

و شیخ گفت از استاد ابوعلی دقاق پرسیدند از سماع، گفت: السَّمَاعُ هُوَ الْوَقْتُ، فَمَنْ لَا سَمَاعَ لَهُ
لَا سَمْعَ لَهُ، فَمَنْ لَا سَمْعَ لَهُ فَلَا دِينَ لَهُ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ «إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمُعْزُولُونَ.»^{۱۵۹} و قَالَ
« قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. »^{۱۶۰}

« دین و نماز و طاعت، معنی است بی چون و چگونه، و تعلق است که آدمی را از ازل با خدا بود
که اَللَّهُتْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ. ^{۱۶۱} نماز حقیقی، آن بود که از آن نور است و از آن نور می‌خورد و از آن
نور می‌بالد. چون انبیا علیهم السلام ظاهر شدند، آن نماز را به صور مختلفه آوردند؛ هر یکی به
صورتی. هر که را تمیزی است، به ظاهر نماز فریفته نشود. اگر در او جالی باشد، قبول کند. زیرا که
تشنه کوزه را جهت آب طلبد، اگر در کوزه آب نباشد به چه کارش آید. همچنان که انبیا علیهم
السلام آن نماز را در هر صورتی به خلق رسانیدند، اولیا نیز بر همان نسق، آن نماز حقیقی را در
صورت سماع و معارف (معازف) از نظم و نثر به عالمیان رسانیدند. هر که طعام‌شناس باشد و طعام
قوت او باشد، از کاسهها و ظروف به غلط نیفتد و داند که اگر کاسه دیگر باشد طعام همان
است. »^{۱۶۲}

« قَالَ الشَّيْخُ أَبُو بَكْرٍ الْكِنَانِيُّ رَجَمَعُ اللَّهِ: سَمَاعُ الْعَوَامِ عَلَى مُتَابَعَةِ الطَّبِيعِ، وَ سَمَاعُ الْمُرِيدِينَ رَغْبَةُ

۱۵۴. تشبیه به یل صراط است.

۱۵۵. ترجمه از: اللع فی التصوف، ص ۲۹۹.

۱۵۶. رساله قشیریه، ص ۱۵۴.

۱۵۷. ص ۳۱۳.

۱۵۸. تمام ایه چنین است: و مَا أَنْتَ بِهَادِي الْمُغْیِبِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ.

(۸۱/۳۷)

۱۵۹. ۲۱۲/۲۶.

۱۶۰. ۱۰/۶۷.

۱۶۱. ۱۷۲/۷.

۱۶۲. ولدنامه، به تصحیح همایی، اقبال، ص ۸۸.

و رهبته، و سماع الأولیاء رؤیة الآلاء و النعماء، و سماع العارفين علی المشاهدة، و سماع أهل الحقیقة علی الكشف و العیان، و لكل واحد من هؤلاء مصدر و مقام.^{۱۶۳}

« هر چیز را قوتی است، و قوت روح سماع است.»^{۱۶۴}

« سمون محب^{۱۶۵} زجته الله گوید: السماع نداء من الحق للأرواح و الوجد عبارة عن إجابة الأرواح لذلك النداء و النفس عبارة عن الوصول إلى الحق و الهكاه أثر من آثار فرج الوصول.»^{۱۶۶}

« وقتی مشاد دینوری (متوفی ۲۹۹) جای بگذشت. طایفه مبتدیان در سماع بودند. چون او را دیدند، سماع ترك کردند. گفت همچنان بر سر حال خود روید که اگر جمله ملاهی دنیا در گوش من جمع گردد، هیچ نرهای قصد مرا مشغول نگرداند و درد مرا شفا نهد.»^{۱۶۷}

« سماع سه قسم است: قسمی عام راست و قسمی خاص راست و قسمی خاص الخاص راست. عام به طبیعت شتوند و آن مفلسی است، خاص به دل شتوند و آن طالبی است، خاص الخاص به جان شتوند و آن محبی است.

« در سماع، صد هزار لذت است که به يك لذت از آن هزار ساله راه معرفت توان برید که آن به هیچ عبادت میسر نشود.»^{۱۶۸}

«علی حلاج یکی بود از مریدان شیخ ابوالقاسم گرگانی، دستوری خواست در سماع، گفت هیچ مخور، پس از آن طعام خوش بساز؛ اگر سماع اختیار کنی بر طعام آنگاه این تقاضای سماع به حق باشد و تو را مسلم بود.»^{۱۶۹}

صاحب قوت القلوب از قول جنید آورده است که بخشایش الهی، در سه مورد بر صوفیان نازل می‌شود: نخست هنگام طعام. چه، آنان نمی‌خورند مگر در شبت گرسنگی. و دیگر، وقت گفت‌وگو.

۱۶۳. عوارف المعارف، ص ۱۱۷، منقح در احیاء العلوم، چاپ مصر، ج ۵.

۱۶۴. تذكرة الاولیاء، نیمه دوم، ص ۲۴۹، ذکر ابوالقاسم نصر آبادی.

۱۶۵. ابوالقاسم سمون بن حمزه، اصلش از بصره و ساکن بغداد، از مشایخ صوفیه، جزو اصحاب سری سقطی و ابو احمد کلانسی و محمد بن علی قصاب بود. به نوشته رساله تفسیری (ص ۲۲) قبل از جنید، و به نوشته صفة الصغوه (ج ۲، ص ۲۴۳) بعد از جنید وفات یافت. (ذیل مصباح الهدایه، ص ۱۹۰)

۱۶۶. مصباح الهدایه، ص ۱۹۰.

۱۶۷. همان، ص ۱۹۲.

۱۶۸. رساله قدس شیخ روزبهان، در حاشیه سبع المثانی، ص ۳۷۶ - ۳۷۸.

۱۶۹. کیمیای سعادت، ص ۳۷۵.

چه، سخن آنان در احوال پیامبران و مقامات صدیقان است. و سه دیگر، هنگام سماع. چه، آنان در غلبه وجد سماع می‌کنند و خدای را در نظر دارند.^{۱۷۰}

کسی به ابو حفص حداد گفت: فلان که یکی از پیروان توست، همواره گردِ سماع می‌گردد و در آن حالت بی‌قرار می‌شود و می‌گرید و جامه می‌برد. ابو حفص گفت: چه کند آن که در حال غرقه شدن است؟! به هر چه گمان برد سبب نجاتش می‌شود، در می‌آویزد.^{۱۷۱}

ابو عبدالله صبیحی (حسین بن عبدالله بن بکسر) که سخنور و مؤلف و پارساست، می‌گوید:
«السَّمَاعُ بِالتَّصْرِیحِ جَفَاءٌ، وَ السَّمَاعُ بِالْإِشَارَةِ تَكَلُّفٌ، وَ الْطَفُّ السَّمَاعِ مَا يُشْكَلُ إِلَّا عَلَى مُسْتَوْهٍ.»^{۱۷۲}

ابوبکر کتانی (محمد بن علی بن جعفر) از یاران جنید و ابو الحسین نوری گفت: مستمع نباید به خود سماع دل خوش کند، بلکه باید سماع در او وجدی یا شوقی برانگیزد یا واردی بر خاطر او غلبه کند که او را از هر مسکون و مالوفی فانی سازد. و آنگاه چنین خواند:

فَالْوَجْدُ وَالشُّوقُ فِي مَكَانٍ قَدْ صَنَعَتِي مِنَ الْقَرَارِ
هُمَا مَعِي لَا يُفَارِقَانِي قَدْ شَعَرْتُ وَ ذَا دِيَارِي^{۱۷۳}

ابو عمر زجاجی نیشابوری (محمد بن ابراهیم بن یوسف، متوفی ۳۴۸) سماع را از ضعف حال می‌داند، حالی که محتاج عاملی برانگیزاننده است. چه، اگر قسوی بود، از سماع بی‌نیازی می‌داشت.^{۱۷۴}

ابو عبدالله رودباری (احمد بن عطاء بن احمد، متوفی ۳۳۹) درباره سماع و اهل آن و مکان و جزئیاتش می‌نویسد: سر سماع سه چیز است: رسایی الفاظ، لطف معانی و استواری رسم و راه آن. و سر نغمه سه است: خوشخویی و ادا کردن حق لحن و درستی ضرب و مقامش. و سر آن که سماع راستین دارد، سه است: علم به خدا و انجام دادن آنچه بر عهده اوست و گرد آوردن و یکی کردن همه اندیشه‌ها و عمها.

و جایی که در آن سماع کنند، باید سه خصلت در آن جمع باشد: بوی خوش و روشنایی بسیار و وقاری که بر مجلس سایه افکننده باشد. و چنین جایی باید که از سه چیز خالی باشد: دین افسداد، دین کسی که بزرگش دارند و دین کسی که سماع را به لهو درآمیزد.

۱۷۰. ترجمه از: قوت القلوب، ج ۲، ص ۱۲۲.

۱۷۱. ترجمه از: طبقات الصوفیه، ص ۱۱۹.

۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴. ترجمه از: طبقات الصوفیه، ص ۳۲۹، ۳۷۵ و ۴۳۲.

و از سه گروه شنیدن رواست: صوفیه، فقرا و دستداران آنان.
و سماع کردن باید که از سر سه معنی باشد: محبت، وجد و خوف.
و حرکت در سماع هم باید به یکی از سه علت باشد: طرب، خوف و وجد.
و علامت طرب سه چیز است: رقص، کف زدن و شادمانی.
و علامت خوف سه است: گریستن، بر چهره خود زدن و آه کشیدن.
و وجد نیز سه علامت دارد: بی‌خوابی و سرمستی و بی‌قراری و فریاد.^{۱۷۵}
سلطان العلماء بهاء ولد، درباره سماع می‌نویسد:

«سماع یعنی مسموع، ناموزون باطل است و موزون حق است. موزون یعنی سختن به اندازه و ناموزون از گزافه و منْ أَظْلَمُ مِنْ أَقْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ.^{۱۷۶}
«آواز همچون پیمانه است که حیات معانی را در دل و گوش می‌ریزد. اگر حیات باطل باشد و اغراض فاسد، عیب از پیمانه نباشد. آوازه‌ها همچون شیشه‌های بر تفاوت شیشه بغدادی و سمرقندی^{۱۷۷} و زرد و سرخ، و آهنگته خانه از بهر شربت‌ها در باز کنند نه از بهر آن که در وی زهر دهند. پس زهر دادن و فساد در آن جا تمیبه کردن، عارضی آمد همچون تُنگ و خَیبه^{۱۷۸} که الت رندان شده است، هر چند در آن چیزی دیگر کنند مباح و باک، همان بدنامی باشد. اما حالت خوش و رقص و سماع، آن حالت چون برق باشد، اگر دراز در کشد، هلاک شود، چون لحظه‌ای لطیفه بیش نباشد، پیشه کردن سماع دروغ بود.

» و نیز تن آدمی را طبقات است. در هر طبقه، نوعی سماع خوش آید؛ چنان که سماع طبقه ظاهر گوش، خلاف سماع اندرون باشد. هر دو سماع به یکدیگر پریشان شسوند. آن بیرونی در مقابله اندرونی کلتره نماید، و دیگر آن که بیرونی از غیبت خیزد و اندرونی از حضور خیزد.^{۱۷۹}

۱۷۵. ترجمه از: طبقات الصوفیه، ص ۵۰۰.

۱۷۶. ۷/۶۱.

۱۷۷. شیشه بغدادی صافی‌تر و روشن‌تر از سمرقندی بوده است.

۱۷۸. بنا به قول استاد فروزانفر در تعلیقات معارف بهاء‌اولد (ج ۴، ص ۲۱۷): «خَیبه» ظاهراً تلفظی است از «خایبه» به لهجه اهل خراسان که الف را در وسط کلمه به صورت فتحة مُشیمه ادا می‌کنند؛ مثل «خرش» به جای «خارش» و «عَتَّتْ» به جای «عادت». و خایبه (به یا و نیز همزه)، حَم است.

۱۷۹. معارف بهاء‌اولد، ج ۴، ص ۱۲.

شرایط و آداب سماع و درجات مردمان در آن

ابونصر سراج، صاحب اللمع، در این باره، چنین می‌نویسد:

سماع، بر هیچ مریدی روا نیست مادام که اسما و صفات خداوند را نداند تا بتواند هنگام بردن نام خدای صفتی یا وصفی که برای او برتر است بر نام بیفزاید. همچنین باید که دل مرید به دوستی دنیا و ستایش از خویش الوده نباشد، و به مردمان طمع و به آنان نظری نداشته باشد. دل خود را از آنچه ناشایسته است پاس دارد، حد خویش را بشناسد و وقت را بی‌هوده از کف نهد... و سماع را فقط برای لذت بردن نشنود، بلکه به سماعتی که او را بر مجاهده و سلوک نیک و یاد خدای برانگیزاند گوش فرا دارد. و اگر شرایط سماع نداند، نزد یکی از مشایخ رود تا از وی بیاموزد تا سماعتش از جمله لهُو و لمب نباشد.^{۱۸۰}

علی بن عثمان جلالی هجویری، در باب آداب سماع، چنین می‌نویسد:

« بدان که شرط آداب سماع، آن است که تا نیاید نکنی و مر آن را عادت نسازی. دیر به دیر کنی تا تعظیم آن از دل بشود. و باید تا چون سماع کنی، بیری آن جا حاضر باشد و جایی از عوام خالی و قوأل به حرمت و دل از اشغال خالی و طبع از لهُو نفور و تکلف از میان برداشته. و تا قوت سماع پیدا نیاید، شرط نباشد که اندر آن مبالغت کنند. چون قوت گرفت، شرط نباشد که آن از خود دفع کنی، مر وقت را منابع باشی بدانچه اقتضا کند؛ اگر بچیناند بچینی و اگر ساکن دارد ساکن باشی، و فرق دانی کرد میان قوت طبع و حرقت وجد. و باید که مستمع را چندان دیدار باشد که وارد حق را قبول تواند کرد و داد آن بتواند داد. و چون سلطان آن بر دل پیدا شود، به تکلف آن از خود دفع نکند. و چون وقت آن گم شود، به تکلف جنب نکند. و باید که اندر حال حرکت از کس مساعلت چشم ندارد. و اگر مساعلت نماید، منع نکند. و اندر سماع کس دخل نکند و وقت را نیشولد و اندر روزگار او تصرف نکند و مر او را بدان نیت او بسنجد که اندر آن بی‌برکتی بسیار باشد. و باید که قوأل اگر خوش خواند، نگوید که خوش می‌خوانی، و اگر ناخوش و ناموزون گوید و طبع را خارج کند، نگوید بهتر خوان، و به دل بر وی خصومت نکند و وی را اندر میانه نبیند، حواله آن به حق کند و راست شنود. و اگر گروهی را سماع گرفته باشد و وی را از آن نصیب نباشد که به صحو خود اندر سکر ایشان نگرد، باید که به وقت نیازمند باشد و مر سلطان وقت را تمکین کند تا برکات آن بدو رسد. و من که علی بن عثمان الجلابی ام، آن دوست‌تر دارم که مبتدیان را به سماعتها نگذارند تا طبع ایشان بشویده نشود که اندر آن خطرهای عظیم است.»^{۱۸۱}

۱۸۰. ترجمه با حذف و تلخیص از: اللمع فی التصوف، ص ۲۸۷ - ۲۸۸.

۱۸۱. کشف‌المحجوب، ص ۵۴۴ - ۵۴۶.

استاد ابوالقاسم قشیری، در باب آداب مرید در سماع، چنین می‌نویسد:

«فَالْمُرِيدُ لَا تَسْلُمُ لَهُ الْحَرَكَةُ فِي السَّمَاعِ بِالِاخْتِيَارِ التَّيْبَةِ، فَإِنْ وَرَدَ عَلَيْهِ وَارِدٌ حَرَكَةٌ وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ فَضْلٌ قُوَّةٌ فِيمَقْدَارِ الْغَلْبَةِ يُعْذَرُ، فَإِذَا زَالَتِ الْغَلْبَةُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْقُعُودُ وَالسُّكُونُ، فَإِنَّ اسْتِدْامَ الْحَرَكَةِ مُسْتَجْتَلِبًا لِلْوَجْدِ مِنْ غَيْرِ غَلْبَةٍ وَضَرُورَةً لَمْ يَصِحَّ، فَإِنْ تَعَوَّدَ ذَلِكَ يَبْقَى مُتَخَلِّفًا لَا يُكَاشِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ، فَمُنَايَةُ أَحْوَالِهِ حِينَئِذٍ أَنْ يَطْلُبَ قَلْبُهُ، وَفِي الْجُمْلَةِ إِنْ الْحَرَكَةَ تَأْخُذُ مِنْ كُلِّ مُتَحَرِّكٍ وَتَقْصُ مِنْ حَالِهِ مُرِيداً كَانَ أَوْ شَيْخاً إِلَّا أَنْ يَكُونَ بِإِشَارَةٍ مِنَ الْوَقْتِ أَوْ غَلْبَةٍ تَأْخُذُ عَنِ التَّمْيِيزِ فَإِنْ كَانَ مُرِيداً أَشَارَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ بِالْحَرَكَةِ فَتَحَرَّكَ عَلَى إِشَارَتِهِ، فَلَا بَأْسَ إِذَا كَانَ الشَّيْخُ مِنْهُ لَمْ يَحْكَمْ عَلَى امْتِثَالِهِ، وَآمَّا إِذَا أَشَارَ عَلَيْهِ الْفَقْرَاءُ بِالسَّمَاعَةِ فِي الْحَرَكَةِ فَيُسَاعِدُهُمْ فِي الْقِيَامِ وَفِي آدَائِهِ مَا لَا يَجِدُ مِنْهُ بُدْأً مِمَّا يُرَاعَى عَنِ الاسْتِيْحَاشِ لِقُلُوبِهِمْ، ثُمَّ إِنْ صَدَّقَهُ فِي حَالِهِ يَمْنَعُ قُلُوبَ الْفُقَرَاءِ مِنْ سُؤَالِهِمْ عِنْدَ السَّمَاعَةِ مَعَهُمْ.»^{۱۸۲}

عزالدین محمود کاشانی، در آداب سماع چنین می‌نویسد:

«از جمله آداب سماع، اول آن است که اخلاص نیت بر حضور مجمع سماع مقدم دارند و بازجویند که باعث بر آن چیست. اگر مطلوبی نفسانی بود، از آن احتراز واجب دانند. و اگر داعیه صدق و ارادت و طلب مزید حال و شمول برکت جمع بود مجرد از شوائب هوی و دواعی طبیعت و حال آن که در آن مجمع شیخی یا مقدمی که حضور او مقتضی بود حاضر باشد یا اهل سماع اخوان موافق و طالبان صادق باشند، توفیق چنین صحبتی غنیمت باید شمرد. و اگر از شایبه هوی و ضمیمه طبیعت صافی و خالص نبود، در تخلیص و تصفیه آن، تقابیح نظر و لطایف عمل به تقدیم باید رسانید. اگر باعث اول داعیه صدق و طلب مزید حال بود و بعد از آن شایبه نفسانی با آن منضم گردد، اعتبار باعث اول را بود و فساد انضمام شایبه هوی را به صدق انابت یا حق و استعانت از شر نفس و تقدیم استخارت تدارک باید کرد. و اگر باعث اول داعیه نفسانی بود و آنگاه به جهت ترخص در آن نیتی صالح بدان پیوندد، داعیه سابق را معتبر دارند نه نیت لاحق را، و احتراز از چنین اجتماعی لازم دانند. و اگر معلوم بود که مجمع سماع مشتمل است بر بعضی محرمان و منکرات چون لقمه ظالمان و اشراف زنان و حضور مردان، یا مکروهات چون حضور کسی که جنسیت با این طایفه ندارد، مانند مزهدی که او را ذوق سماع نبود و به نظر انکار نگردد یا صاحب جاهی از ارباب دنیا که با او به تکلف و مدارات باید بود یا حضور کسی که به تکلف و دروغ اظهار وجد کند و به تواجذ کاذب، وقت بر حاضران مشوش گرداند، طالبان صادق را اجتناب از حضور چنین مجمعی لازم بود.»

«و شرط آن است که چون شخصی حاضر مجلس سماع شد، به ادب بنشیند، و سکون و وقار شمار و دتار ظاهر و باطن خود گرداند، و اطراف بدن را از زواید حرکات و فضول افعال و اقوال مجموع و مضبوط دارد، و تا قوت امساک بود حرکت نکند خصوصاً به حضور مشایخ، و به اندک لمعهای از لمعات وجد مضطرب نشود، و به کمتر مذقه‌ای از رحيق حال تساکر ننماید، و شہقت و زعقات^{۱۸۳} به تکلف و تصلف نزند، و اگر نمودبالبه بی‌اثری از آثار نوازل وجد و حال، اظهار وجد و دعوی حال کند، خود عین نفاق و محض گناه بود؛ بل قبیح‌تر زلتی و شنیع‌تر حالتی باشد.»^{۱۸۴}

«گفت سماع وارد حق است که دلها بنویرانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هر که آن را به حق شنود به حق راه یابد، و هر که به نفس شنود در زندقه افتد.»^{۱۸۵}

«سماع، سماع حق است و سماع از حق است و سماع در حق است و سماع بر حق است و سماع با حق است، که اگر یکی از آن اضافت یا غیر حق کند، کافر است و راه نایافته است و شراب وصال در سماع ناخورده است.»^{۱۸۶}

۱۸۳. شہقه، به فتح سین و سکون هاء، به معنی نمره زدن است، و زعقه بر وزن شہقه، بانگ و فریاد را گویند. و مراد از این دو، فریاد برآوردن از سر حال و بی‌خبری و غلبه وجد است که طبیعی هر انسان صاحب‌دل است. در این باره، سخن بسیار است، که چند نمونه از آن بر سبیل اختصار ذکر می‌شود:

«قَالَ خَيْرُ النَّسَاجِ لَقَسُ مُوسَى بْنِ عَمْرٍاءَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَلَى قَوْمِهِ قِمَّةَ فَرْعَقٍ وَاجِدٌ مِنْهُمْ فَأَنْتَهَرَهُ مُوسَى فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِا مُوسَى بَطْبِيبِي فَأَخَاوَا وَبَحْتِي فَأَخَاوَا وَبَوَّجِدِي فَأَخَاوَا فِيمَ تَتَكْرَهُ عَلَيَّ عِبَادِي.» (رساله تفسیریه، ص ۱۵۷).

«زرارة بن ابی اوفی از کبار صحابه بود (رض)، مردمان را می‌امامی کرد، آیتی برخواند و زعقه بزد و جان بداد. ابوجهم (جهین نسخه دیگر) از بزرگان تابعین بود، صالح مری آیتی برخواند، شہقه‌ای از وی جدا شد و از دنیا برفت.» (کشف المحجوب، ص ۵۱۶ - ۵۱۷).

«سَمِعْتُ مُنْصُورَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصْبَهَانِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا عَلِيٍّ الرَّوْذِبَارِيَّ يَقُولُ جَزَتْ بِقَضْرِ فَرَأَيْتُ شَأْبًا حَسَنَ الْوَجْهِ مَطْرُوحًا وَ حَوْلَهُ نَاسٌ، فَسَأَلْتُ عَنْهُ فَقَالُوا إِنَّهُ جَازَ بِهَذَا الْقَصْرِ وَ فِيهِ جَارِيَةٌ تَغْتَنِّي:

كَبُرَتْ هِمَّةٌ عَبِيدِ طَمَمْتْ لِي أَنْ تَرَاكَ
أَوْ مَا حَسْبُ لِيغَيْنِ أَنْ تَرَى مِنْ قَدْ رَاكَ

فَشَقَّ شَهَقَةً وَ مَاتَ.» (رساله تفسیریه، ص ۱۵۸).

۱۸۴. مصباح الهدایه، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۱۸۵. تذكرة الاولیاء، ص ۱۱۰، ذکر ذوالنون مصری.

۱۸۶. رساله قدس شیخ روزبهان، در حاشیه سبع المثانی، ص ۲۷۶.

آداب سماع، در پنج جمله خلاصه می‌شود:

۱. مراعات زمان و مکان و یاران.
۲. نپرداختن به سماع اگر در اطراف شیخ مریدانی باشند که سماع به حالشان زیان داشته باشد.
۳. توجه به آنچه قایل گوید با حضور قلب و ننگریستن به اطراف و اطرافیان و مشغول بودن به خود و کف نزدن و نرقصیدن مگر در هنگام غلبه وجد.
۴. صدا به گریه بلند نکردن تا آنجا که ممکن است.
۵. موافقت با قوم در قیام هرگاه یکی از ایشان به وجدی صادق بی‌ریا و تکلف برخیزد.^{۱۸۷} هم امام غزالی در کیمیای سعادت، در این باره می‌نویسد:

«اما مریدی که وی را هنوز احوال دل بیدا نیامده باشد و راه حق به معاملات نداند، یا پیدا آمده باشد، و لیکن شهوت هنوز از وی تمام شکسته نشده باشد، واجب بود به پیر که وی را از سماع منع کند، که زبان وی از سود بیش بود.»^{۱۸۸}

در آداب سماع می‌نویسد:

«بدان که در سماع، سه چیز نگاه باید داشت: زمان و مکان و اخوان.
» که هر وقت دل مشغولی باشد، یا وقت نماز بود، یا وقت طعام خوردن بود، یا وقتی بود که دلها بیشتر پراکنده بود و مشغول باشد، سماع بی‌فایده بود.

«اما مکان؛ چون راهگزری باشد، یا جایی ناخوش و تاریک بود، یا به خانه ظالمی بود، همه وقت شوریده باشد.

«اما اخوان؛ آن بود که باید هر که حاضر بود، اهل سماع بود. و چون متکبری از اهل دنیا حاضر بود، یا قرآمی منکر باشد، یا متکلفی حاضر بود که وی هر زمان به تکلف حال و رقص کند، یا قومی از اهل غفلت حاضر باشند که ایشان سماع بر اندیشه باطل کنند یا به حدیث بیهوده مشغول باشند و به هر جانی می‌نگرند و به حرمت نباشند، یا قومی از زنان نظارگی باشند، و در میان قوم جوانان باشند، اگر از اندیشه یکدیگر خالی نباشند، این چنین سماع به کار نیاید. معنی این که جنید گفته است که در سماع زمان و مکان و اخوان شرط است، این است.

«پس چون کسانی که اهل سماع باشند و به سماع نشینند، ادب آن است که همه سر در پیش افکنند، و در یکدیگر ننگردند، و دست و سر نجانبند، و به تکلف هیچ حرکت نکنند، بلکه چنان که در تشهد نماز نشینند، و همه دل با حق تعالی دارند، و منتظر آن باشند که چه فتوح پدید آید از غیب به

۱۸۷. ترجمه و تلخیص از: احياء العلوم، ص ۲۰۷ - ۲۰۹.

۱۸۸. کیمیای سعادت، ص ۳۷۵.

سبب سماع، و خویشتن نگاه دارند تا به اختیار برنخیزند و حرکت نکنند. و چون کسی به سبب غلبات وجد برخیزد، با وی موافقت کنند؛ اگر دستارش بیفتد دستارها بنهند. و این همه اگر چه بدعت است و از صحابه و تابعین نقل نکرده‌اند، لیکن نه هر چه بدعت بود نشاید، که بسیار بدعت نیکو باشد؛ که شافعی می‌گوید زحمة الله علیه: جماعت در تراویح وضع عمر است (رض) و این بدعتی نیکوست. پس بدعت مذموم، آن بود که بر مخالفت سستی بود. اما حسن خلق و دل مردمان شاد کردن، در شرع محمود است. و هر قومی را عادتی باشد، و با ایشان مخالفت کردن در اخلاق ایشان، بدخویی باشد. و رسول علیه السلام گفته است: خَالِقِ النَّاسِ بِأَخْلَاقِهِمْ؛ با هر کسی زندگانی بر وفق عادت و خوی وی کن. چون این قوم بدین موافقت شاد شوند و از این مخالفت مستوحش شوند، موافقت از سنت بود. و صحابه مر رسول را (ع) برپای نخواستندی، که وی آن را کاره بود. و لیکن چون جایی عادت بینند که بر ناخاستن موحش بود، برخواستن بر پای دلخوشی را اولی تر، که عادت عرب دیگر است و عادت عجم دیگر.^{۱۸۹}

سهروردی، از قول جنید، آورده است که: چون بینی مریدی را که طالب سماع است، بدان که در او بقیه بظالت برجای مانده است.^{۱۹۰}

قطب‌الدین عیلی، در شرایط تحقق سماع راستین، می‌نویسد:

«سماع آنکه مسلم باشد رونده را که حرمت به جای حرکت بایستد و محبت بذل شهوت بایستد. و هر که از سر شهوت و هوی سماع کند، در وبال معصیت افتد. اما چون از سر حرمت و محبت سماع کند، بصیرت و معرفت افزون شود. و بزرگان گفته‌اند که قدر سماع به اسماع است، چنان که شنوانیده شود، و از این جاست که آدمیان در منزل سماع بر مراتبند. بعضی به صورت عبارت و درجه نظم موقوف شوند، بعضی از حقیقت مفهوم چیزی تصور کنند به مقدار حالت و مرتبه و دقت خویش تا اگر در حالت خوف باشند یا در حالت رجا یا در منزل طلب یا در بذو ارادات یا در کمال محبت، بدان مقدار حال خویش ملایق وقت خویش شوند و ملایم آن استماع، حرکات کنند. و در جمله، همگان در سماع موقوف وقایع خویش باشند، هیچ کس خارج واقعه خویش چیزی نتواند شنیدن. اگر واقعه صحیح باشد، استماع نیکو افتد و حرکت پسندیده حاصل آید، و اگر واقعه متزلزل و متلون باشد در استماع، خیالات فاسد غلبه کند و تصورات محال پدید آید و از آن جا حرکات نامضبوط حاصل آید. و فساد چنین سماع بیش از آن یابند که صلاح...»

«پس صاحب غفلت را سماع نیست و صاحب شهوت را سماع مسلم نیست، اما صاحب وقایع را

۱۸۹. همان، ص ۳۸۸ - ۳۸۹.

۱۹۰. عوارف المعارف، ص ۱۸۷.

بر حسب ادراکات، سماع است. مبتدی را آن بهتر که در ریاضت به سماع مشغول نباشد. زیرا که در ولایت معرفت و منزل محبت افتد، تسلی و تسکین الّا به سماع نباشد. و در جمله، هر که را روح پاکتر و دل صافی‌تر، بهره او از سماع بیشتر و حظ او در سماع کامل‌تر...

«و سماع را آلات و اصوات و آغانی و حروف و عبارات، جمله اسباب و وسایطند. اما حقیقت او اتصال جان است به عالم خویش و ادراک حقیقت از عالم اصلی. و شخص، طفیل روح است در سماع، اگر جان در بدو ارادت باشد، در وجل افتد إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ^{۱۹۱}، و اگر در صفای کشف و شهود باشد، در سکونت و تمکین افتد أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ^{۱۹۲}.

«و در حقیقت سماع و مراتب آن، سخن بسیار است، و ما در کتابهای متفرق بیانها کرده‌ایم. این جا این قدر کفایت است که جمله اصحاب ارواح را در سماع نصیب است و هر کس را به مقدار تصوّر بر حسب واقعۀ خویش بهره است. و هر که به شهوت شنود، وی را حرام است، و هر که به نسبت احوال خود شنود، وی را مباح است، و اصحاب محبت و کاملان معرفت را مهم است که ماهی زنده ماند به آب و جان عاشقان به سماع.

«و در سماع، شرایط بسیار است از صفای وقت و حضور دل و جمعیت خاطر و احتراز از اغیار و انزوا و عزّت و مساعدت با اخوان و حفظ ادب.»^{۱۹۳}

نجم‌الدین رازی، در صفات مرید و آدابی که باید در خدمت شیخ رعایت کند، می‌نویسد:

«... و در سماع، خود را مضبوط دارد و بی‌خالتی و وجدی حرکت نکند، و در وقت حالت از مزاحمت پاران محترز باشد، و تا تواند سماع در خود فرو می‌خورد، و چون غالب شود، حرکت به قدر ضرورت کند، و چون وجد کم شود، خود را فرو گیرد و مبالغت نکند، و یاران را در سماع نگاه دارد تا وقت بر کسی نهشولاتند، و وقت خود را بر دیگران ایثار کند و به اصحاب حالات و مواجید به نیاز تقرّب نماید...»

«و نفس چون ذوق الهامات حق باز یافت... مرید صادق را سماع در این مقام حلال شود از چند وجه: یکی آن که چون نفس از صفات ذمیمه بمرده، غرس او را سماع باید کرد. از این جااست که چون صوفیان را عزیزی وقات کند، به غرس او سماع کنند.

«دوم، برای تهنیت دل که او را با معانی غیب ازدواجی پدید آمده است و معاهده با صفات حمیده کرده. در اعلان نکاح، سماع سنت است که أَغْلِنُوا النِّكَاحَ وَ لَوْ بِتَرْتِبِ ذَفْ .

۱۹۱- ۲/۸ و ۳۵/۲۲

۱۹۲- ۲۸/۱۳

۱۹۳- التّصنیف فی احوال المتصوّف، ص ۱۵۱ - ۱۵۳.

«سَمِيعٌ، چون نفس را دیده حق‌بینی و گوش حق‌شنوی پدید آمد و ذوق الهامات بازیافت، در هر چه مناسبی از آن ذوق الهامات غیب یابد، جنبش او سوی حق بود... پس هر قول که از قوالم شنود در کسوت خوش و وزنی موزون، از آن قول ذوق خطاب «السنّت» یابد و بدان صوت خوش جنبش شوق سوی حق پدید آورد.»^{۱۹۴}

درجات مردمان در سماع. «قال أبو عثمان الحیری السماع علی ثلاثه أوجه فوجه منها للمُریدین و المبتدئین یستدعون بذلك الأحوال الشریفة و تُخشى علیهم فی ذلك الفتنه و المرأه، و الثاني للمصادقین یطلبون الزیاده فی أحوالهم و یستمعون من ذلك ما یوافق أوقاتهم، و الثالث لأهل الاستقامه من العارفين فهؤلاء لا یختارون علی الله تعالی فیما یرد علی قلوبهم من الحرکه و السکون.

«قيل أهل السماع علی ثلاث طبقات: أبناء الحقائق یزجمون فی سماعهم إلى مخاطبة الحق سبحانه لهم، و ضرب یخاطبون الله تعالی بقلوبهم بعمانی ما یستمعون فهم مُطالِبون بالصدق فیما یُشیرون به إلى الله تعالی و الثالث هو فقیر مجرّد قطع العلاقات من الدنیا و الآفات یستمعون بطبیة قلوبهم و هؤلاء أقربهم إلى السّلامه.»^{۱۹۵}

از استاد ابوعلی دقاق رجمه‌الله تعالی شنیدم که گفت مردمان در سماع بر سه گونه‌اند: مُسَمِّع و مُسْتَمِع و سامع. مُسَمِّع به وقت می‌شنود و مُسْتَمِع به حال و سامع به حق.^{۱۹۶}

اهل سماع در سماع بر سه گونه‌اند: عده‌ای حقیقت بیناند که آنان در سماع آنچه شنوند مخاطبه حق به شمار آورند. گروهی آنچه شنوند به احوال و اوقات و مقامات خویش از روی راستی و دانش بازگردانند و از آن سخن گویند. دسته سوم، فقرای مجردند که از همه علائق گسسته‌اند و دل‌های آنان به دوستی دنیا الوده نیست و به جمع و منع مشغول نمی‌باشند؛ اینان با دل خرم و پاک می‌شنوند و از همه مردمان به سلامت نزدیک‌تر و از فتنه ایمن‌ترند و سماع لایق ایشان است.^{۱۹۷}

مستملی بخاری، درباره درجات مردمان در سماع می‌نویسد:

«سماع چون در گوش افتد، پنهانهای سر را بجنباند و برانگیزد، و یکی به جنبش آید از عجز صفت خویش که طاقت کشیدن آن بار ندارد و یکی متمکن باشد به قوت حال که آن بار را بکشد.

۱۹۴. مرصاد المبدأ، صص ۲۶۳، ۲۶۳، ۳۶۴ و ۳۶۵. یا حذف و تلخیص.

۱۹۵. رساله قشیریه، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

۱۹۶. ترجمه از: رساله قشیریه، ص ۱۵۸.

۱۹۷. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ۲۷۹.

اصل این سخن آن است که هر که را در سر حالی نیست با حق که بر آن حال سماع کند، سماع کردن بر او حرام است. سماع این کسانی که حال باطن ندارند، نفسانی باشد و معلول باشد. و مستمعی که به نفس و علت سماع کند، اگر از نفس و علت خویش خبر دارد، فاسقی تمام باشد، و اگر از نفس و علت خبر ندارد و آن سماع را به مشاهده بردارد، زندیقی تمام باشد، ایلیس او را از راه برده است، و سواس شیطان را الهام ملک می‌پندارد و هواجس نفس را خاطر حق می‌داند. و هر کرا صفت این باشد، زندیق باشد. باز چون او را اندر سر وقتی باشد با حق درست و حالی باشد راست، سماع از سر وقت و حال خویش کند، آن سماع سر او را بجنابند و وقت او را قوت پدید آرد. آنگه صفت این کس بر دو گونه باشد؛ یا ضعیف باشد به جنبش آید آن تواجد وی، از ضعف وقت باشد چون کسی که طاقت زخم ندارد بنالد، باز کسی که حال وی و وقت وی قوی‌تر باشد، آن بار بکشد و بجنبد چون کسی که طاقت زخم ندارد و ننالد. و این متعارف است میان خلق که کسی که به قوت نبود به یک قفا بنالد، و دیگری به هزار تازبانه ننالد و اه نکند؛ چنان که به ظاهر متفاوتند به باطن نیز متفاوت. ۱۹۸

«بدان که هر یکی را از ایشان در سماع مرتبتی است، ذوق آن بر مقدار مرتبه ایشان باشد؛ چنان که تائب را هر چه شنود ورا مدد حسرت و ندامت شود، و مشتاق را مایه شوق و رؤیت، و مؤمن را تاکید یقین، و مرید را تحقیق بیان، و محب را باعث انقطاع علایق، و فقیر را اساس نومیدی از کل. و مثال اصل سماع همچون افتاب است که بر همه چیزها برافند و هر چیزی را به مقدار مراتب آن چیز از آن ذوق و مشرب باشد، یکی را می‌سوزد و یکی را می‌فرورزد و یکی را می‌نوازد و یکی را می‌گازد. ۱۹۹»

«شیخ گفت: از آن که سماع دوستان به حق باشد، ایشان بر نیکوترین رویی فرا شنوند. خدای تعالی می‌فرماید: قَبِّلْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ. ۲۰۰»

«سماع هر کسی رنگ روزگار وی دارد: کس باشد که به دنیا شنود، و کس بود که بر هوای نفس شنود، و کس باشد که بر دوستی شنود، و کس باشد که بر وصال و فراق شنود. این همه، وصال و مظلمت آن کس باشد. چون روزگار با ظلمت باشد، سماع با ظلمت بود. و کس باشد که در معرفتی شنود، سماع آن درست باشد که از حق شنود. و آن کسانی باشند که خداوند ایشان را به

۱۹۸. شرح ترمذی ج ۴، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

۱۹۹. کشف المحجوب، ص ۵۳۰.

۲۰۰. ۱۷/۳۹ و ۱۸.

لطفهای خویش مخصوص گردانیده باشد الله لطیف بعباده.^{۲۰۱} بنده تمليك خدا باشد و بنده تخصیص خدا باشد. بعباده، این (های) تخصیص است. ایشان را شنوایی از حق به حق بود.^{۲۰۲}

«خاصیت سماع آن است که هر چه بر ولایت بشریت سلطنت دارد، آن را تقویت کند و غالبتر گرداند. پس در حق طایفه‌ای که سر ایشان به محبت و ارادت حق مشغول و متعلق بود، سماع ممد و معاون باشد بر طلب کمال و در حق بعضی که ضمیر ایشان به هوا ممتلی بود موجب هلاک و وبال. و از این جاست منشا اختلاف اقوال ائمه در تحلیل و تحریم سماع.

«گفته‌اند اهل سماع سه طبقه‌اند: طبقه‌ای ابنای حقایق، و ایشان در سماع، مخاطبه‌ی حق شنوند با خود.

«و طبقه دیگر، اهل مناجات که به واسطه معانی ابیات که در سماع شنوند با حق به دل خطاب کنند، و ایشان به صدق مطالب باشند در آنچه بدان اشارت می‌کنند به حق. و طبقه سوم، فقرای مجرد که جمله علاقات دنیا و آفات قلمع کرده باشند، و سماع ایشان بطیة القرب بود، و این طایفه به سلامت نزدیکتر بوند.»^{۲۰۳}

سعدی نیز در سماع و درجات مردمان در آن گوید:

مگر مستمع را بدانم که کیست	نگویم سماع ای برادر که چیست
فرشته فرو ماند از سیر او	گر از برج معنی یرد طیر او
قوی‌تر شود دیوش اندر دعاغ	و گر مرد لهو است و بازی و لاغ
نه هیزم که نشکافدش جز تبر	پریشان شود گل به باد سحر
و لیکن چه بیند در آینه کور	جهان بر سماع است و مستی و شور
که چووش به رقص اندر آرد طرب	نیینی شتر بر سماع عرب
اگر آدمی را نباشد خر است ^{۲۰۴}	شتر را چو شور و طرب در سر است

تأثیر سماع و حالات مشایخ در آن

مسعودی، درباره اثر موسیقی، می‌نویسد:

« و الغناء یزقُّ الذَّهْنَ و یلینُ المرَبَّکةَ و یبهجُ النَّفْسَ و یسرُّها و یُشجِّعُ القَلْبَ و یُسَخِّی البَخیل...»

۲۰۱- الله لطیف بعباده یرزق من یشاء و هو القوی العزیز. (۱۹/۴۲)

۲۰۲- اسرار التوحید، ص ۲۷۷.

۲۰۳- مصباح الهمایه، ص ۱۹۱ - ۱۹۴.

۲۰۴- کلیات سعدی - بوستان، ص ۲۳۶ - ۲۳۷.

و فَضَّلُ الْوَنَاءَ عَلَى الصُّطُورِ كَفَضَّلِ الشُّعْرَ عَلَى الْخَرَسِ، وَ الْبُرْءَ عَلَى السُّقْمِ...
 «فَلَيْهِ ذُرٌّ حَكِيمٌ اسْتَنْبَطَهُ، وَ فَيْلسُوفٌ اسْتَخْرَجَهُ، أَيْ غَاوِضُ أَطْهَرَ؟ أَيْ مَكُونٌ كَشَفًا؟ وَ عَلَى
 أَيْ فَنُ دَلُّ؟ وَ إِلَى أَيْ عِلْمٌ وَ أَفْضَلُهُ سَبَقُ؟ فَذَلِكَ نَسِجٌ وَحِدُهُ، وَ قَرِيعٌ ذَهْرٌ»^{۲۰۵}
 آورده‌اند که رقی شیئی تا بامداد بر این بیت برمی‌خاست و به سر می‌افتاد و مردمان ایستاده
 می‌گریستند:

بِاللَّهِ قَارِئُذْ فُوَادٌ مُكْتَشِبٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ حَبِيبِهِ خَلْفٌ^{۲۰۶}
 قَدْ ذُكِرَ عَنِ ابْنِ جَرِيحٍ مَعَ جَلَالِهِ أَنَّهُ قَالَ مَا كَانَ سَبَبَ قُدُومِي مِنَ الْيَمَنِ وَ مَقَامِي بِمَكَّةَ إِلَّا
 بَتْنَيْنِ مِنَ الشُّعْرِ سَمَوْتُهُمَا يَوْمًا وَ هُمَا:
 بِاللَّهِ قَوْلِي لَهُ مِنْ غَيْرِ مَعْتَبَةٍ مَاذَا أَرَلَّتْ بِطُولِ الْمَكْتَبِ بِالْيَمَنِ
 إِنْ كُنْتُ الْأَمْنَتُ ذَنْبًا أَوْ هَمْمَتُ بِهِ فَمَا وَجَدْتُ بَتْرَكَ الْحَجِّ مِنْ ثَمَنٍ^{۲۰۷}

«رقی^{۲۰۸} روایت کند از جراح که او گفت من با ابن القوطی بر لب دجله می‌رفتم، میان بصره و
 اُبُلّه به کوشکی رسیدیم، نیک مردی بر آن در نشسته بود و کنیزکی بر آن در نشسته که وی را می‌غنا
 کرد و می‌گفت شعر:

۲۰۵. مروج الذهب، چاپ مصر، ج ۴، ص ۲۲۲.

۲۰۶. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ۲۹۲؛ رساله تفسیریه، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.

۲۰۷. شبیه به این اتفاق، داستان شعر خواندن و جنگ نواختن رودکی برای امیر نصر سامانی و حرکت او به
 سوی بخارا است که با شعر:

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی

الغ مشهور است.

۲۰۸. در نسخه بدل، دُفّی نوشته شده با دال مهمله. و چون سلسلهٔ راویان در این جا و کتاب اللمع مساوی است
 (ص ۲۸۵) و نقل شعری هم که بعداً ذکر می‌شود به صورت مضبوط در اللمع است (ص ۲۸۶) همان نسخه بدل
 باید اصالت داشته باشد، و نشان می‌دهد که ماخذ کشف‌المحجوب در این باب، اللمع بوده است. ولی در رسالهٔ
 تفسیریه، رقی (با راه مهمله) نوشته شده و از سلسلهٔ راویان نیز به شرح یاد شده است بدین ترتیب: «سَمَوْتُ مُحَمَّدَ
 بِنِ أَحْمَدَ بِنِ مُحَمَّدِ الصَّوْفِيِّ يَقُولُ سَمَوْتُ عَبْدِ اللَّهِ بِنِ عَلِيِّ الطُّوسِيِّ يَقُولُ سَمَوْتُ الرَّقِيِّ يَقُولُ سَمَوْتُ الدَّرَاجِ...» به-
 علاوه، شعر در کشف‌المحجوب و اللمع چنین است: «فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَدُمْ» و فی رسالهٔ تفسیریه «فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 وَدِي» نوشته شده (ص ۱۵۶). و این هم دلیل دیگری است که اللمع مورد مراجعهٔ صاحب کشف‌المحجوب بوده

لِي سَبِيلِ اللَّهِ وَدُ كَان مَنِي لَكَ يَبْدُلُ
كُلُّ يَوْمٍ تَتَلَوْنَ غَيْرَ هَذَا بِكَ أَجْمَلُ

و جوانی را دیدم اندر زیر دیوار کوشک ایستاده با مرقمهای و رکوهای، گفت ای کنیزک به خدای تو بر تو که این بیت بازگویی که از زندگانی من يك نفس بیش نمانده است تا باری جان به استماع این بیت برآید.^{۲۰۹} کنیزک، دیگر باره باز گفت، آن جوان نمرهای بزد، جان از وی جدا شد، خداوند کوشک کنیزک را گفت که تو آزادی، و خود فرود آمد به جهاز وی مشغول شد، و همه اهل بصره بر وی نماز کردند، پس آن مرد بر پای خاست و گفت یا اهل بصره، من که فلان بن فلانم، همه املاک خود سبیل کردم و ممالک ازاد کردم. هم از آن جا برقت و کس خبر آن مرد نیافت. و فایده این حدیث و حکایت، آن است که مرید را اندر غلبه سماع حال چندین بیاید که سماع وی فاسقان را از فسق باز دارد.

«ابو علی رودباری رض گوید درویشی را دیدم که به آواز مغنی مشغول گشته بود، من نیز گوش بنهادم تا وی چه می گوید، آن کس به صوتی حزین می گفت:

أَمَدُ كَفِّي بِالْخُضُوعِ إِلَى الْأَذَى جَاذٌ بِالصَّنِيعِ



است، الا این که جای بیت اول و دوم در اللمع مقلوب است. ولی با این همه، کشف المحجوب، حکایت را مختصرتر از اللمع و رساله قشیریه نقل کرده، و موضوع تغییر لباس دادن صاحب کوشکی را که از مال دنیا اعراض کرده و به زی درویشان درآمده بود مسکوت گذارده است. اللمع، در این مورد، می نویسد: «ثم رمى بثياب و أتزّ بآزار و ارتدی بالأخر.» (ص ۲۸۶) و نوشته رساله قشیریه چنین است: «ثم أتزّ بآزار و ارتدی بردام.» (ص ۱۵۶). باید دانست که دقّی و رقی، دو نفرند. درباره رقی (با راه مهمله) استاد ابوالقاسم قشیری چنین می نویسد: «ابو اسحق ابراهیم بن داود رقی، از بزرگان مشایخ شام، از اقران جنید و ابن الجلاء است و تا سال ۳۲۶ زیسته است.» (رساله قشیریه، ص ۲۵؛ صفحۀ الصفوه، ج ۴، ص ۱۶۹). اما دقّی (به دال مهمله و قاف) مراد ابوبکر محمد بن داود دهنوری است معروف به دقّی، از مشایخ قرن چهارم، از اصحاب زقاق و ابن جلاء که در شام اقامت داشت و بیش از صد سال عمر کرد و در دمشق بعد از سنه ۳۵۰ فوت شد. (رساله قشیریه، ص ۲۸؛ ذیل مصباح الهدایه، ص ۱۸۸).

۲۰۹. در متن حکایت اللمع و رساله، چنین اظهاری از طرف جوان قید نشده است، اختلافات بسیار کوچک دیگری هم بین این ترجمه فارسی و متن عربی موجود است. رجوع شود به: اللمع فی التصوف، ص ۲۸۵ - ۲۸۶؛ رساله قشیریه، ص ۱۵۶. در احیاء العلوم، ج ۲، ص ۱۹۷، فقط بیت دوم آمده است.

آن درویش بانگی بکرد و بیفتاد. چون بشدم، ورا یافتم مرده.»^{۲۱۰}

علی بن عثمان جلابی هجویری گوید:

«من اندر معاینه، درویشی دیدم اندر جبال آذربایگان که می‌رقت و می‌گفت این بیتها به شتاب:

و الله ما طلعت شمسٌ و لا غربتٌ ^{إلا} و أنت منى قلبى و سوانسى
و لا تنفستُ معزونا و لا فرحاً ^{إلا} و ذكرك مَقرونٌ بأنفاسى
و لا جَلستُ إلى قومٍ أخذتهم ^{إلا} و أنت خديتى بين جَلاسى
و لا هَممتُ بشربِ الماءِ من عطشى. ^{إلا} رأيتُ خيالاً منك فى الكاسِ.

از سماع این متغیر شد، پشت به سنگی باز گذاشت و جان بداد.»^{۲۱۱}

«نقل أن بعضهم كان يتقلب على النار عند السماع و لا يُجسُّ بها.»^{۲۱۲}

«روى أن أبا الحسين النورى كان مع جماعة فى دعوى، فجربى بينهم مسألة فى العلم و ابوالحسين ساكت، ثم رقع رأسه و أنشدهم:

رَبِّ وِرْقَاءَ هَتَوَفٍ فى الضجى	ذاتِ شَجْوِ صَدَحَتْ فى قَنَدِ
ذَكَرَتْ لَمَّا و ذَهْرًا صَالِحًا	و بَكَتْ حَزْنًا فِهَاجَتْ حَزْنِي
فِيكَانِي رُبَّمَا أَرْقَاهَا	و بُكَاهَا رُبَّمَا أَرْقَاهَا
و لَقَدْ تَشَكُّوْهُمَا أَفْهَمَهَا	و لَقَدْ أَشَكُّوْهُمَا تَفْهَمَهَا
غَيْرَ أَنِّي بِالْجَوَى أَعْرِفَهَا	و هِيَ أَيْضًا بِالْجَوَى تَعْرِفَهَا

قالَ فَمَا بَقِيَ أَخَذَ مِنَ الْقَوْمِ ^{إلا} قَامَ و تَوَاجَدَ.»^{۲۱۳}

«نقل است که چون عمرو بن عثمان به صفاهان آمد، جوانی به صحبت او بیوست. پس آن جوان بیمار شد و مدتی رنج بکشید. روزی جمعی به عیادت آمدند. شیخ را اشارت کرد که قوال را بگوی تا بیتی برگوید. عمرو با قوال گفت این بیت برگوی:

ما لى مرضتُ فلم يُعْذِنى عابِدٌ منكُم و يَمْرُضُ عِبَادُكُمْ فَأَعُوذُ

۲۱۰. کشف المحجوب، ص ۵۳۳ - ۵۳۴.

۲۱۱. همان، ص ۵۳۵.

۲۱۲. حوارف المعارف، حاشیه احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲۱۳. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۹۹. آخر مصرع اول را «فی اللجی» هم ثبت کرده‌اند و مناسبتر می‌نماید.

بیمار چون این بشنید، در حال صحت یافت و یکی از بزرگان طریقت شد.^{۲۱۴}
 ابو حیان توحیدی، در کتاب مقایسات، به نقل از استاد خود ابو سلیمان متفلسی سجستانی،
 می‌نویسد:

«الموسیقی حاصلٌ للنفس و موجودٌ فیها علی نوعٍ لطیفٍ و صنفٍ شریفٍ. فالموسیقارُ إذا صادفَ
 طبیعَةً قابِلَةً و مَادَّةً مُسْتَجِیْبَةً و قَرِیْبَةً مُوَائِبَةً و أَلَمَ مُنْقَادَةً، أفرغَ عَلَیْهَا بِتَأییدِ القَلْبِ و النِّفسِ لِبُوسَا
 مُؤَنَقًا و تالیقًا مُعْجِبًا و أعطَاها صورَةً مُشَوِّقَةً و جلیَّةً مَرْمُوقَةً، و قُوَّتُهُ فی ذلِکَ تَکُونُ بِمَوَاصِلَةِ النِّفسِ
 النَّاطِقَةِ.»^{۲۱۵}

حالات مشابه در سماع.

گر از این دست زند مطرب مجلس ره عشق شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم^{۲۱۶}

احمد بن مقاتل عکی، گوید که چون ذوالنون مصری به بغداد وارد شد، صوفیان بر او گرد آمدند،
 و قوالی با آنان بود. از ذوالنون اجازه خواستند که در محضر او قوال چیزی بر خواند. اجازه داد و وی
 چنین گفت:

صَغِيرٌ هَوَاكَ عَذْبِي	فَكَيْفَ بِهِ إِذَا اخْتَنَكَ
و أَنْتَ جَمَعْتَ مِنْ قَلْبِي	هَوِيٌّ فَمَا كَانَ مُشْتَرِكَا
أَمَا تَرَى لِمُكْتَسِبِ	إِذَا ضَجَلَ الخَلِيُّ بَكِي

(اندک محبت تو، مرا به ریج افکنده است. پس چه بر من خواهد گذشت وقتی که هوای تو
 سراسر وجودم را فرا گرفته باشد. تو صحنه دل را به خود اختصاص دادی و دیگر محبت‌ها را از آن
 جمع کردی. آیا رحمت نمی‌آوری به حال اندوهگینی که وقتی بی‌غمی می‌خندد او می‌گرید.)
 پس ذوالنون برخاست و به روی بر زمین افتاد.^{۲۱۷}
 از ابو حاتم سجستانی شنیدم که به نقل از رویم گفت که از او از حالات مشابهی که در سماع

۲۱۴. تذکره الاولیاء، ج ۲، ص ۳۲. ذکر عمرو بن عثمان مکی (معاصر جنید و شبلی).

۲۱۵. مقایسات، چاپ مصر، ص ۱۶۴.

۲۱۶. دیوان حافظ، ص ۲۳۴.

۲۱۷. ترجمه از: رساله قشیریه، ص ۱۵۵؛ اللمع فی التصوف، ص ۲۸۹ - ۲۹۰؛ احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۹۴.
 در رساله قشیریه، اندک اضافاتی در این حکایت دیده می‌شود.

دیده بود پرسیده شد، گفت چون گله‌ای که گرگ بدان در افتد.^{۲۱۸}
 از محمد بن حسین شنیدم که او از عبدالله بن علی نقل کرده که می‌گفت شی‌با شبلی (رح) مجرد
 هم بودیم. قوأل چیزی بر خواند. شبلی صیحه‌ای زد و نشسته وجد کردن گرفت. به او گفتند چرا از
 میان جمعیت تنها تو نشسته‌ای. پس بر پای خاست و به وجد آمد و گفت:

لِي سَكَرَتَانِ وَ لِلذَّمَانِ وَاجِدَةٌ شَيْءٌ خُصِّصْتُ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَخَبِيٌّ^{۲۱۹}

ابو نصر سراج گوید از وجهی^{۲۲۰} شنیدم که می‌گفت از طیب‌السی رازی^{۲۲۱} شنیدم که گفت بر
 اسرافیل استاد ذوالنون که خدایشان بیامرزاد وارد شدم در حالی که نشسته بود و با سر انگشتش به
 زمین می‌زد و با خود چیزی زمزمه می‌کرد. چون مرا دید، گفت خوش داری چیزی بخوانی؟ گفتم:
 نه. گفت: تو دل نداری.^{۲۲۲}

از ابوالحسین نوری که خدایش بیامرزاد حکایت کنند که در مجلس سماعی درآمد و این بیت

بشنید:

مَا زَلْتُ أَنْزَلُ مِنْ وَادِكَ مَنزَلًا تَتَخَيَّرُ الْأَلْيَابُ عِنْدَ نُزُولِهِ

برخواست و به وجد آمد و هم بدان سوی که روشن بود رفتن گرفت. پس در نیزاری واقع شد که نی
 آن را بریده بودند و ریشه‌های آن چون شمشیر بر جای مانده بود. روی آنها شروع به دویدن کرد و تا
 صبح همان بیت را تکرار می‌کرد در حالی که خون از پاهایش می‌ریخت. بعد از این واقعه، کف و
 ساق پایش آماس کرد و پس از چند روز زندگی درگذشت.^{۲۲۳}

ابو نصر سراج، چنین می‌نویسد: یکی از یارانم، برای من از ابوالحسین دراج^{۲۲۴} چنین حکایت
 کرد که او گفت از بغداد به قصد دیدار یوسف بن حسین (رازی) به ری در آمدم و از هر کس خانه
 یوسف را پرسیدم. گفت با این زندیق چه کار داری؟ دلم چرکین و سینه‌ام تنگ شد، تا آن جا که
 آهنگ بازگشت کردم و شب آن روز را در مسجدی به سر آوردم. صبحگاهان با خود گفتم این همه

۲۱۸. ترجمه از: رساله کشمیری، ص ۱۵۶؛ اللمع فی التصوف، ص ۲۸۸.

۲۱۹. ترجمه از: رساله کشمیری، ص ۱۵۸.

۲۲۰. احمد بن علی الکرجی یا کرخی.

۲۲۱. انساب ۳۷۵/۱۷.

۲۲۲. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ۲۸۸.

۲۲۳. ترجمه از: احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۹۱؛ اللمع فی التصوف، ص ۲۹۰.

۲۲۴. این حکایت، در تذکرة الاولیاء، به ابراهیم خواص، با تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای نسبت داده شده است. رک:

تذکرة الاولیاء، ص ۲۶۴، ذکر یوسف بن الحسین.

راه آمده‌ام. لا اقل او را ببینم. پس، از خانه او پرسیدن گرفتیم تا به مسجد او درآمدیم. وی در محراب نشست و در برابرش مردی و در کنارش مصحفی بود که می‌خواند. او را پیری نیکو روی و خوش‌دیدار یافتیم. پس به او نزدیک شدم و سلام کردم. جواب داد. مقابلش نشستم. روی به جانب من کرد و گفت از کجایی؟ گفتم از بغداد. گفت به چه کار آمده‌ای؟ گفتم به سلام شیخ آمده‌ام. گفت اگر در یکی از این شهرها کسی به تو می‌گفت که نزد ما بمان تا برایت خانهای و کنیزکی بخرم یا چیزی از این مقوله، تو را از آمدن به سوی ما باز می‌داشت؟ گفتم خداوند مرا به چیزی از این قبیل نیازموند، و اگر امتحانم می‌فرمود نمی‌دانم که حال چگونه می‌بود. بعد گفت خوش داری چیزی بخوانی؟ گفتم آری. گفت بیار آنچه داری. پس من بدین سخن آغاز نهادم:

رَأَيْتُكَ تَنْبِي دَائِباً فِى قَطِيعَتِى وَ لَوْ كُنْتُ ذَا حِزْمٍ لَهَدَمْتُ مَا تَنْبِي
كَأَنَّ بِكُمْ وَ اللَّيْتُ الْمُضَلُّ قَوْلَكُمْ أَلَا لَيْتَنَا كُنَّا إِذِ اللَّيْتُ لَا تَنْبِي

پس قرآن را بر هم نهاد و چنان گریستن گرفت که ریش و جامه‌اش تر شد، تا آن جا که از گریه بسیار بر او رحمت آوردیم. بعد به من گفت: فرزندان چرا مردم ری را از این که می‌گویند یوسف زندق است ملامت می‌کنی؟ از نماز بامداد قرآن می‌خوانم و از چشمم قطره‌های اشک تراویده است و از این دو بیت در من قیامتی برپا شد.^{۲۲۵}

«نقل است که چون سهل سماعی شنیدی، او را وجدی پدید آمدی، بیست و پنج روز در آن وجد

۲۲۵. این حکایت، به نقل از ابو نصر سراج، در رساله قشیریه هم درج شده است، با این تفاوت که بیت دوم را نیاورده و مختصری در بعض کلمات غیر مهم اختلاف دارد. رجوع شود به: رساله قشیریه، ص ۱۵۶. در *احیاء العلوم* [ج ۲، ص ۳۰۱] نیز به نقل از ابی الحسین دراج ضبط شده است و مختصرتر است. اصل همه *اللمع فی التصوف* است (ص ۲۹۱ - ۲۹۲). به این دلیل، از آن جا ترجمه به عمل آمد.

اشعار فوق، منسوب به ولید بن یزید بن عبدالملک است، و تجارب السلف آن را ضمن داستانی آورده بدین شرح: «ولید، ظریف و شجاع و سخی بود، اما در استیفای لذات دنیوی و تمتع به طقیات آن از حلال و حرام در غایت حرص می‌نمود، شعر نسیب و خمریات نیکو گفتی. وقتی بشنید که یکی از بنی امیه می‌خواهد که به سبب ملازمت او بر قبایح و فضایح او را خلع کند، این ابیات به او نوشت:

كَفَرْتَ يَدَا مِنْ مَنِيهِمْ لَوْ شَكَرْتَهَا جَزَاكَ بِهَا الرَّحْمَنُ ذُو الْفَضْلِ وَالْعَنُ
رَأَيْتُكَ تَنْبِي جَاهِداً فِى قَطِيعَتِى وَ لَوْ كُنْتُ ذَا حِزْمٍ لَهَدَمْتُ مَا تَنْبِي
أَرَاكَ عَلَى الْبَاقِينَ تَجْبِي فَنَعْبَتَهُ لَمَّا وَتَجَهُمْ إِنْ مَتُّ مِنْ شَرِّ مَا تَجْبِي
كَأَنَّ بِعَمٍّ يَوْمًا وَ أَكْثَرَ قَوْلِهِمْ أَلَا لَيْتَنَا إِنْ حِينِ يَأْلَيْتُ لَا يَنْبِي»

(تجارب السلف، به تصحیح اقبال، ص ۸۲ - ۸۳ -)

ماندی و طعام نخوردی، و اگر زمستان بودی عرق می‌کردی که پیراهنش تر شدی، چون در آن حالت علما از او سؤال کردند گفتی از من مه‌رسید که شما را از من و از کلام من در این وقت هیچ منفعت نباشد.»^{۲۳۶}

«نقل است که ابو عثمان مغربی بموقت وفات سماع خواست.»^{۲۳۷}

«چون از نان خورنن فارغ شدند، شیخ بو سعید گفت دستوری بود تا چیزی بر گویند. شیخ گفت ما را پروای سماع نیست، لیکن بر موافقت تو بشنویم. به دست بر بالشی می‌زدند و پیتی برگفتند و شیخ در همه عمر خویش همین نوبت به سماع نشست بود... بو سعید سر بر آورد و گفت ای شیخ وقت است که برخیزی. شیخ برخاست و سه بار آستین بچینانید و هفت بار قدم بر زمین زد.»^{۲۳۸}

«شیخ علامه‌القولی، در بعضی از رسایل خود آورده است که استاد طریقت جنید بظاندی قُدس سره روزی در مجمعی ایستاده بود، ابو سعید خراسان چیزی می‌گفت و ابوالحسن ثوری رقص می‌کرد و محمد رویم دستکی می‌زد و بعد از آن جنید ایستاده بود و هیچ حرکت نمی‌کرد. محمد رویم گفت لا تُوافقُ أخاك بالحرکة؟ جنید این آیه می‌خواند که وَ تَرَى الْجِبَالَ تَخْسِبُهَا جَابِدَةٌ وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ^{۲۳۹}، و مرادش آن بود که اگر ظاهر مرا ساکن می‌بینی باطنم در حرکت است.»^{۲۴۰}

فواید سماع و انتقاداتی که از آن کرده‌اند

مشهور است که علمای اوایل، بیمار سودایی را با آواز خوش معالجه می‌کردند و او بدین وسیله تندرستی خویش را باز می‌یافت.^{۲۴۱}

هجویری، در بیان اثر سماع در طبقات سه گانه مهتدیان و متوسطان و منتهیان، پس از مقدمه‌ای چنین می‌نویسد:

«بدان که سماع وارد حق است و تزکیت این جسد از هزل و لهو است، و به هیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث حق نباشد، و به ورود آن معنی ربانی مر طبع را زیر و زبری باشد و حرقت و قهر؛

۲۳۶. تذکرة الاولیاء، ص ۲۱۴، ذکر سهل بن عبدالله تستری.

۲۳۷. همان، ج ۲، ص ۲۴۴.

۲۳۸. همان، ج ۲، ص ۱۶۲، ذکر شیخ ابو الحسن خرقانی.

۲۳۹. وَ تَرَى الْجِبَالَ تَخْسِبُهَا جَابِدَةٌ وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ مُنْعِجِ الْاَلِهِ الَّذِي اَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ اِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. (۸۸/۲۷)

۲۴۰. لمحات، حاشیه لشمه اللغات، ص ۱۰۷.

۲۴۱. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ۲۶۹.

چنان که گروهی اندر سماع بی هوش شوند و گروهی هلاک گردند و هیچ کس نباشد الا که طبع او از حد اعتدال بیرون باشد، و این را برهان ظاهر است. و معروف است که اندر روم چیزی ساخته‌اند اندر بیمارستانی سخت عجیب که آن را انگلیون خوانند، و اندر هر چیزی که عجایب باشد بسیار، یونانیان بدین نام خوانند آن را، چنان که صحف را انگلیون خوانند و آن وضع مانی را و مانند آن را، و مراد از این نه اظهار حکم آن است، و آن مثال رودی است از رودها، و اندر هفته‌ای دو روز بیماران را اندر آن جا برند، و آن بفرمایند زدن و بر مقدار علت آن بیمار را آواز آن بشنوند، آنگاه ورا از آن جا بیرون آرند، و چون خواهند که کسی را هلاک کنند، زمانی بیشتر آن جا بدارند تا هلاک شود. و به حقیقت آجال مکتوب است، اما مرگ را اسباب باشد، و آن اطباق پیوسته می‌شنوند و اندر ایشان هیچ اثر نکند؛ از آنچه موافق است با طبع ایشان و مخالف به طبع مبتدیان.»^{۳۳۲}

«و در تعارف خلق سماع را نیز حجت است. ستوری بینی که مانده گشته باشد، چون آدمی او را بنوازد، به قوت سماع آن نوازنده راه دراز ببرد. و طفل بینی که در گهواره می‌گیرد، چون مادر او را بنوازد، به قوت آن سماع آرام گیرد و بخسید. و بسیار دیوانگانند که ایشان را به سماع علاج کنند تا به هُش باز آیند.

«اما محبان را انس سماع، سرمایه است؛ و نیز خایقان را لذت سماع تسکین خوف است، و نیز خداوندان مصیبت را سماع، تهوین مصیبت است و نیز خداوندان شادی را سماع زیادت شادی است.»^{۳۳۳}

حجة الاسلام محمد غزالی، درباره این که چرا صوفیان سماع ترانه و غزل را برای وصول به حق بر سماع قرآن برگزیده‌اند، چنین می‌نویسد:

«سؤال: اگر کسی گوید که چون سماع ایشان حق است و برای حق است، باید که در دعوتها مقریان را نشانندی و قرآن خواندندی، نه قوالان را که سرود گویند، که قرآن کلام حق است، سماع از وی اولی‌تر.

«جواب آن است که سماع از آیات قرآن بسیار باشد، و وجد از آن بسیار پدید آید، و بسیار باشد که از سماع قرآن بی هوش شوند، و بسیار کس بوده است که در آن جان داده است، و حکایات آن آوردن دراز است، و در کتاب احیاء به تفصیل گفته‌ایم. اما سبب آن که بدل مقری قوال نشانند، و بدل قرآن سرود گویند پنج است:

«اول، آن که آیات قرآن همه با حال عاشقان مناسبت ندارد؛ که در قرآن قصه کافران و حکم

۳۳۲. کشف المحجوب، ص ۵۳۱.

۳۳۳. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۷.

معاملات اهل دنیا و چیزهای دیگر بسیار است، که قرآن شفای همه اصناف خلق راست. چون مقری به مثل این آیت بخواند که: «مادر را از میراث شش يك بود و خواهر را نیمه بود.»^{۳۳۴} یا این که: «زنی را شوی بمیرد، چهار ماه و ده روز عدت باید داشت.»^{۳۳۵} و امثال این، آتش عشق را تیز نگرداند، مگر کسی که به غایت عاشق بود، و از هر چیزی وی را سماع بود، اگر چه از مقصود دور بود، و آن چنان نادر بود.

«سبب دوم، آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند، و هر چه بسیار شنیده آید آگاهی به دل نهد در بیشتر احوال، یا بیتی که کسی پیشین بار بشنود و بر آن حال کند، بار دوم بدان حال حاضر نیاید، و سرود نو بر تالان گفت و قرآن نو بر توان خواند. و چون عرب می آمدند در روزگار رسول - علیه السلام - و قرآن تازه می شنیدند و می گریستند و احوال بر ایشان پدید می آمد، ابوبکر گفت: رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: كَتَا كَمَا كُنْتُمْ ثُمَّ قَسَّتْ قُلُوبُنَا، گفت: ما نیز همچون شما بودیم، اکنون دل ما سخت شد. که با قرآن قرار گرفت و خو کرد. پس هر چه تازه بود، اثر آن بیش بود.

«و برای این بود که عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - حاج را فرمودی تا زودتر به شهرهای خویش روند، گفت: ترسم که چون خو کنند با کعبه، نگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد.

«سبب سیم، آن که بیشتر دلها حرکت نکند تا وی را به وزنی و الحانی نجیبانی. و برای این است که بر حدیث سماع کم افتد، بلکه بر آواز خوش افتد، چون موزون بود و به الحان بود، و آنگاه هر دستانی و راهی اثر دیگر دارد. و قرآن نشاید که به الحان افکنند و بر آن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند. و چون بی الحان بود سخن مجرد نماید، مگر آتشی گرم بود که بدان برافروزد.

«سبب چهارم، آن که الحان را نیز مدد باید داد به آوازه‌های دیگر تا اثر بیشتر کند، چون قصب و طبل و دف و شاهین. و این صورت هزل دارد، و قرآن عین جد است، وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که در چشم عوام آن صورت هزل دارد: چنان که رسول - علیه السلام - در خانه ربیع بنت مسعود شد. آن کنیزکان دف می زدند و سرود می گفتند. چون وی را بدیدند، ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت: خاموش باشید، همان که می گفتید بگویید، که ثنای وی عین جد بود، بر دف گفتن - که صورت هزل دارد - نشاید.

«سبب پنجم، آن که هر کسی را حالتی باشد که حریص بود بر آن که بیتی شنود موافق حال خویش. چون موافق نبود، آن را کاره باشد. و باشد که گوید: این مگوی و دیگری گوی. و نشاید قرآن را در معرض آوردن که از آن کراهیت آید. و باشد که همه آیتها موافق حال هر کسی نباشد:

۲۳۴. ر.ک: ۱۲/۴ و ۱۵.

۲۳۵. ر.ک: ۲۳۴/۲.

اگر بی‌تی موافق حال وی نباشد، وی بر وفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که از شعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است، اما قرآن را نشاید که تنزیل کنی بر اندیشه خویش، و آن معنی قرآنی بگردانی.

«پس سبب اختیار مشایخ قوال را این بوده است که گفته آمد، و حاصل این معانی دو سببند: یکی ضعف شنوده، و دیگر بزرگداشت حرمت قرآن را تا در تصرف و اندیشه نیفتد.»^{۳۳۶} عزالدین محمود کاشانی، درباره فواید سماع، گوید:

«و از جمله فواید یکی آن است که اصحاب ریاضات و آرباب مجاهدات راز کثرت معاملات گاه‌گاه اتفاق افتد که ملالتی و کلالتی در قلوب و نفوس حادث شود و قبضی و یاسی که موجب فتور اعمال و قصور احوال بود طاری گردد. پس مشایخ متأخر از بهر رفع این عارضه و دفع این حادثه، ترکیبی روحانی از سماع اصوات طیبیه و الحان متناسبه و اشعار مهیجه مشوقه بر وجهی که مشروع بود نموده‌اند و ایشان را بر تناول آن به وقت حاجت تحریر فرموده تا بدان واسطه کلالت و ملالت از ایشان مرتفع شود و دیگر باره از سر شدت شوق و حدت شغف روی به معاملات آرند.

«قایدۀ سوم، آن که سالکان را در اثنای سیر و سلوک به سبب ظهور و استیلای صفات نفوس، وقفات و حجبیات بسیار افتد که بدان سبب مدتی طریق مزید احوال بر ایشان مسدود گردد، و به طول فراق، سورت اشتیاق نقصان پذیرد. پس ممکن بود که مستمع را در سماع الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال لو بود، حالی غریب که تحریک دواعی شوق و تهییج نوازع محبت کند روی نماید و آن وقفه یا حجه از پیش برخیزد و باب مزید مفتوح شود.

«قایدۀ سوم، آن که اهل سلوک را که حال ایشان هنوز از سیر به طیر و سلوک به جذبۀ و محبتی به محبوبی نینجامیده باشد، در اثنای سماع ممکن بود که سمع روح مفتوح گردد و لذت خطاب ازل و عهد اول یاد آید و ظایر روح به یک نهضه و نفیضه، غبار هستی و نداوت حدوث از خود بیفشاند و از غواشی قلب و نفس و جمله اکوان مجرد گردد؛ چنان که گفته‌اند:

و اِنِّی لَیَتْرُوْنِی لِذِکْرَاکَ نَفْصَةً کَمَا یَنْفُضُ الْعُصْفُوْرُ بَلَلَهُ الْقَطْرُ^{۳۳۷}

چون تو را یاد کنم لرزش بر اندامم افتد، همچون گنجشک که از باران تر شده باشد. و «و انگاه در فضای قرب ذات در طیران آید و سیر سالک به طیر مبدل شود، و سلوکش به جذبۀ،

۳۳۶. کیمیای سعادت، ص ۳۸۴ - ۳۸۶.

۳۳۷. شعر از ابوصخر هذلی است و معنی از مصباح الهدایه، یاورقی ص ۱۸۷.

و محیی به محبوبی، و يك لحظه چندان راه قطع کند که سالها به سیر و سلوک در غیر سماع تواند کرد.^{۲۳۸}

انتقاداتی که بر سماع شده است. «اختلاف است میان مشایخ و محققان اندر سماع. گروهی گفتند که سماع آلت غیبت است، و دلیل آوردند که اندر مشاهدت سماع محال باشد، که دوست اندر محل وصل دوست اندر حال نظر بنویسد، مستغنی بود از سماع؛ از آنچه سماع خبر بود، و خبر اندر محل عیان، دوری و حجاب و مشغولی باشد. پس آن آلت مبتدیان باشد تا از پراکنده‌گیهای غفلت بدان مجتمع شوند. پس لامحاله مجتمع بدان پراکنده شود.

«و گروهی گفتند: سماع آلت حضور است، از آنچه محبت کلیت خواهد. تا کل محب به محبوب مستغرق نشود، وی اندر محبت ناقص بود. پس چنان که دل را اندر محل وصل نصیب محبت است و سر را مشاهدت و روح را وصلت و تن را خدمت، باید تا گوش را نصیبی بود، چنان که چشم را رؤیت، سخت نیکو گفت شاعر در محل هزل:

أَلَا فَاسْتَقْبِي خَمْرًا وَ قُلِّ لِي مِنْ هَيْئِ الْخَمْرِ وَ لَا تَسْقِي سِرًّا إِذَا أَضَكَّنَ الْجَهْرُ

یعنی بده آب دوست مرا، تا چشم ببیند و دست بیسآورد و کام بجششد و بینی ببوید؛ آنک یك حساست را آن نصیب نباشد. پس بگوی این خمر است تا گوش نیز نصیب یابد، تا همه حواس من اندر بند آن شوند و از آن آلت یابند.

«و گویند سماع آلت حضور است، که غایب خود غایب است و غایب منکر بود و منکر اهل آن نباشد. پس سماع بر دو گونه باشد؛ یکی به واسطه و دیگر بی واسطه. آنچه از قاری شود آلت غیبت باشد، آن که از باری شنود آلت حضور، و از آن بود که آن پیر گفت من مخلوق را در آن محل نهم که سخن ایشان شنوم یا حدیث ایشان گویم.^{۲۳۹}

«از جمله مستحسان متصوفه که محل انکار بعضی از علمای ظاهر است، یکی اجتماع ایشان است از برای سماع غنا و الحان و استحضار قوال از بهر آن. و وجه انکارشان آن که این رسم بدعت است. چه، در عهد رسالت و زمان صحابه و تابعین و علما و مشایخ سلف معهود نبوده است، و بعضی از مشایخ متأخر، آن را وضع کرده‌اند و مستحسن داشته. و جواب، آن است که: هر چند بدعت است، و لکن مزاحم سنتی نیست. پس مذموم نبود، خصوصاً که مشتمل باشد بر فواید.^{۲۴۰}

۲۳۸. مصباح الهدایه، ص ۱۸۰ - ۱۸۷.

۲۳۹. کشف المحجوب، ص ۵۲۹ - ۵۳۰.

۲۴۰. مصباح الهدایه، ص ۱۷۹.

انگاه پس از ذکر فواید سماع، چنین می‌نویسد:

«و اگر منکر سماع، این فواید را به اوقات که در سماع متوقع بود مقابله کند، گوییم دفع آن اوقات واجب آید و به امکان وقوع آن ترك سماع لازم نگردد. خیر الاعمال که صلاة است در حق بعضی موجب فلاح است؛ چنان که قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ^{۲۴۱}، و در حق بعضی سبب ویل؛ چنان که قَوْلُ الْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ^{۲۴۲}. و با وجود احتمال سهو و غفلت که موجب ویلند ترك صلاة جایز نبود. و انصاف آن است که در این زمان، سماع بر وجهی که عادت اهل روزگار و متصوفه رسمی است، عین وبال و محل انکار است. چه، بیشتر جمعیتها که در این وقت مشاهده می‌رود، بنای آن بر دواعی نفسانی و حفظ طبعی است نه بر قاعده صدق و اخلاص و طلب مزید حال که وضع این طریق در اصل بر آن اساس بوده است. و جماعتی را باعث بر حضور مجلس سماع، داعیه تناول طعامی که در آن مجمع متوقع بود، و طایفه‌ای را میل به رقص و لهو و طرب عشرت، و قومی را رغبت به مشاهده منکرات و مکروهات. و جمعی را استجلاب اقسام دنیوی، و بعضی را اظهار وجد و حال به تلبیس محال، و گروهی را گرم داشتن بازار تشیخ و ترویج متاع تصنع، و این جمله، محض وبال و عین ضلال است و محل انکار اهل دیانات. و هر مجمع که بنای آن بر یکی از این مقاصد بود، طلب مزید حال و صفای باطن و جمعیت خاطر از آن جا، متعمر و متمسک باشد و احتراز نمودن از آن طریق اولی. و بساط این شکایت نه در این عهد بلکه در زمان رئیس القوم جنید رحمة الله علیه که وقت ظهور مشایخ و اجتماع صوفیان بود مبسوط بوده است. و جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد، گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی، گفت مع من یعنی با که سماع کنم؟ گفتند تَسْمَعُ لِنَفْسِكَ از برای خود بشنو، گفت عَمَّنْ از که بشنوم؟

«و این قول اشارت بدان است که سماع با یاران هم‌مرد باید کرد، و از کسی باید شنید که صاحب درد بود و از سر صدق و ارادت گوید نه به جهت محض اجرت. و این هر دو مطلوب در آن زمان عزیز و مفقود بوده است فَكَيْفَ بِنَا فِي هَذَا الزَّمَانِ. پس اگر کسی را حضور چنین جمعی دست دهد فَكَيْفَ بِذَلِكَ غَيْمَةً، و الا ترك آن سلامت دین را اولی داند.»^{۲۴۳}

۲۴۱- ۱/۲۳ و ۲.

۲۴۲- ۴/۱۰۷ و ۵.

۲۴۳- مصباح الهدایه، ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

«آورده‌اند که ابوالقاسم نصرآبادی^{۲۴۴} که از جمله اصحاب شبلی بود و به علم حدیث و کثرت روایت مشهور و معروف و در وقت خویش شیخ خراسان، شعیفی به غایت و ولوعی تمام به سماع داشتی و اکثر اوقات بدان مشغول بودی. تا روزی میان او و ابو عمرو بن نجید^{۲۴۵} که از جمله اصحاب و تلامذه ابو عثمان حیری بود^{۲۴۶} و جنید را دیده در مجمعی اتفاق اجتماع افتاد، و ابو عمرو او را بر کثرت سماع تقریمی و توییخی می‌کرد. نصر آبادی گفت چنین است، و لیکن هر مجمعی که در او شخصی به قول میاح گویا بود و دیگران خاموش بهتر از آن که جمله به غیبت گویا باشند. ابو عمرو جواب داد که هیهات یا ابالقاسم، زَلَّةُ لِي السَّمَاعِ شَرٌّ مِنْ كَذَا وَ كَذَا سِنَّةٌ تَفْتَابُ النَّاسَ».^{۲۴۷}

صاحب مصباح‌الهدایه می‌نویسد که علت جواب ابو عمرو این است که لغزش در سماع، منشا زکات بسیار است، که از آن جمله یکی دروغ بستن بر خداوند است اگر وجد بی‌موهبت الهی و بدون حقیقت تصنعاً انجام گیرد، و دیگر به فریب انداختن حاضران مجلس سماع است به اظهار حال محال که عین خیانت است که مَنْ عَشْنَا فَلَيْسَ مِنَّا، و دیگر افساد عقیده معتقدان به سبب قیاس اهل

۲۴۴. ابوالقاسم نصرآبادی، ابراهیم بن محمد بن حمویه، از مشایخ بزرگ عهد خود در خراسان و از اصحاب شبلی و ابوعلی رودباری و مرتضی نیشابوری بود. در رساله تفسیریه، در ترجمه حال او گوید که در سال ۳۶۶ مجاور مکه معظمه گردید و همان جا به سال ۳۶۹ در گذشت. در نجات الانس، وفات او را در مکه به سال ۳۷۲ ضبط کرده و در تاریخ گزیده نوشته است که وفاتش به صور شام در سنه ۳۶۷ به عهد طایع خلیفه اتفاق افتاد. ظاهراً نوشته قشیری از نجات و گزیده معتبرتر و صحیح‌تر است. (ذیل مصباح‌الهدایه، ص ۱۹۵-)

۲۴۵. ابو عمرو اسماعیل بن نجید بن احمد سلمی نیشابوری از اصحاب جنید و ابو عثمان حیری از مشایخ بزرگ صوفیه در خراسان بود و اموال خود را بر زهاد و علما بخش کرد و به نوشته رساله تفسیریه در مکه به سال ۳۶۶ و به ضبط یاقمی در سال ۳۶۵ هجری وفات کرد. ترجمه حال او را صاحب طرائق الحقائق رحمه‌الله در جزو شاگردان جنید بغدادی (ص ۱۸۷ ج ۲) نوشته است. (ذیل مصباح‌الهدایه، ص ۱۹۶-)

۲۴۶. ابو عثمان سعید بن اسماعیل حیری، با یحیی بن ماذرازی و شاه کرمانی، از ری به نیشابور بر ابوحنیف حداد وارد شد و در نیشابور اقامت گزید و در سنه ۲۹۸ درگذشت. (رساله تفسیریه، ص ۱۹-)

۲۴۷. این حکایت را استاد ابوالقاسم قشیری در کتاب خود بدین صورت نقل کرده است: از استاد ابو علی دقاق شنیدم که می‌گفت ابو عمرو بن نجید و نصر آبادی در جایی اجتماع کردند. نصر آبادی گفت من می‌گویم اگر گروهی فراهم آیند و یکی چیزی بر خواند و دیگران گوش فرا دارند بهتر است از این که کسی را غیبت کنند. ابو عمرو گفت اگر سی سال غیبت کنی، تو را نجات بخشنده‌تر است تا در سماع حالتی را که نداری از خود ظاهر سازی. (ترجمه از: رساله تفسیریه، ص ۱۵۷-)

صلاح با آن متظاهر به صلاح است. این نیز عین شر و محض گناه است.^{۲۴۸}
عبادی، در صوفی نامه، در فواید سماع چنین می‌نویسد:

«فایدهٔ سماع، ادراک انوار غیبی و تنسم نسیم علوی است، که ارواح در این منازل غریبند و انس
الاً به ادراک معنی و نسیم روح اصلی که از عالم نسبت به ایشان رسد نیابند. و دلیل به ادراک حقیقت
سماع واقعه است و طریق معرفت و رونق محبت است. چون از زمان و مکان و اخوان از معرفت و
بصیرت و محبت حاصل یابد، از سماع بهرهٔ نیکو و حفظ وافر یابد. و روح ظاهر و نفس ناطقه را در
دنیا قوت و غذا الی سماع نیست. و هر که را در ولایت سماع نصیب نیست، از حقیقت نطق و عز
معرفت هیچ خیر نیست او را، و این چنین کسی به جمادات نزدیک‌تر از آن است که به حیوانات. و هر
که را در سماع نصیب الی تحرك شهوت به گمان وصال و خوف از الم فراق ایلی جنس خویش
نباشد، هم از سماع نصیب ندارد، و این چنین کس به بهایم نزدیک‌تر از آن است که با آدمیان.»^{۲۴۹}

این قیم جوزیه که از مخالفان صوفیه است و منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری را با دیدهٔ ردّ
و انکار در کتاب مدارج السالکین مورد بحث قرار داده است، در جواب سخن پیر هرات که گفته
خداوند، سماع و اهل آن را در قرآن ستوده و بدان فرمان داده است، می‌نویسد:

آن سماع که این گونه صفات را داراست، سماع آیات قرآنی است که خدا بر پیامبرش فرو
فرستاده است. و آن، بر سه نوع است: سماع ادراک با گوش و سماع فهم و عقل و سماع فهم و
اجابت و قبول. و همهٔ این انواع ثلاثه در قرآن است...

و سماع خاص الخاصه از مقرّبان همین سماع قرآن است به اعتبارات سه گانهٔ ادراک و تدبّر و
اجابت. و تمام مواردی که خدا در قرآن، بیروان اسلام و دوستانش را به سماع فرمان داده و آنان را
ستوده، این گونه سماع است.

و این سماع آیات است نه سماع ابیات، و سماع قرآن است نه سماع مزامیر شیطان، و سماع
کلام پروردگار زمین و آسمان است نه سماع قصاید شاعران، و سماع پیامبران و فرستادگان است
نه سماع خوانندگان و نوازندگان...

ما به حکم اهل ذوق در سماع ابیات و قصاید رضایت داریم، اما آیا از هدایت و شفا و نور و حیاتی
که خدا در قرآن نهاده، چیزی در دفّ و مزمار و ترانه‌های طرب انگیز می‌یابند؟ چه، غنا آن محبتی را
که در دل است، هر چه باشد، به جنبش در می‌آورد، و در این تهییج، دوستدار خدای یا وطن یا
دوستان یا علم و عرفان یا مال و خواسته و زنان و مردان متساوی و مشترکند. و از این روست که

۲۴۸. رک: مصباح الهدایه، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۲۴۹. التصفیة فی احوال المتصوفه، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

همهٔ این گونه افراد، از سماع لذتی می‌یابند و حال و وجد و گریه به آنان دست می‌دهد... از طرف دیگر، چه ایمان و نور و بصیرت و هدایت و معرفتی ممکن است از ابیات ترانه‌ها حاصل شود که غالب آن اشعار غزلی و تشبیب دربارهٔ چیزها و کسانی از مرد و زن است که بر شتونده هرامند، چون بسیار نادر است که شاعری تغزل و تشبیب دربارهٔ زن و کنیزک و مادر فرزندش باشد...

بنابراین، همان‌گونه که در معجم طبرانی و غیر آن آمده است: شعر، قرآن شیطان است و مزمار، موذن او و حمام خانه‌اش و زنان شکارگاهش و آنچه نام خدای بر آن بزند، طعالمش.^{۲۵۰} بی‌مناسبت نیست در پایان مقال، جمله‌ای که سهروردی در *عوارف المعارف*، از قول ابوطالب مکی صاحب *قوت القلوب* نقل کرده است، آورده شود:

اگر سماع را مجعلاً و مطلقاً و بی‌آن که قید خاصی برای آن قایل شویم انکار کنیم، هفتاد تن از صدیقان را انکار کرده‌ایم. ولی ما چنین نمی‌کنیم، چه، چیزهایی می‌دانیم که منکران نمی‌دانند، و از پیشینیان از اصحاب پیامبر و تابعین چیزها شنیده‌ایم که آنان شنیده‌اند.^{۲۵۱}

۲۵۰. ترجمه از: *مدارج السالکین*، ج ۱، ص ۴۸۳ - ۴۸۶، با حذف و تلخیص.

۲۵۱. ترجمه از: *عوارف المعارف*، ص ۱۸۴.



شاهد، خوئروی و پرتو جمال حق

شاهد، در لغت، به معنی بیننده و گواه است، و در استعمال صوفیه، به معنی مطلق خوب و خوئروی استعمال شده، به این تعبیر که او شاهد صنع خدای است.^۱

تعالی (متوفی ۴۳۰) در کتاب *الکناية و التمریض*، در لغت «شاهد» می‌نویسد:
«و من کنايات الصوفیة فی هذا الباب قولهم للسلام الصبیح شاهد و مشاهم فیه انه یحسّن صورته شهید بقرّة اله عز اسمہ علی ما یشاء»^۲ و اضافه می‌کند که در دوره ابوسعید، عرفا «شاهد» را مترادف با خوب و زیبا به کار می‌برده‌اند: فلان چیز شاهد است. و به همین معنی یعنی شاهد متجسم مصور است که حافظ در موارد بسیار و از جمله دو بیت ذیل، «شاهد» را به کار می‌برد:
شاهد عهد شیب آمده بودش به خواب باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد^۳

شاهدان گر دلبری زین سان کنند زاهدان را رخنه در ایمان کنند^۴

خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) نیز «شاهد» را به همین معنی که موجود زیبا باشد به کار برده است:

۱. چشم خدا بر تو ای بدیع شمایل بار من و شمع جمع و شاه قبایل
هر صفتی را دلیل معرفتی هست روی تو بر قدرت خدای دلایل
(کلیات سعدی، ص ۵۳۵)

۲. *الکناية و التمریض*، چاپ مصر، فصل فی الکناية عن الفلام، ص ۱۶.

۳. *دیوان حافظ*، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۱۳۳.

«شاهدی چون ماهی می رفت در راهی.»^۵

«چون زاهدی دیدند صوفیانند و چون شاهدی دیدند همه لوطیانند.»^۶
اما از جنبه معنوی نیز صوفیه برای «شاهد» تفاسیر دیگری کرده اند. از جمله ابونصر سراج می نویسد:

«و الشاهد ما يُشْهَدُكَ بِمَا غَابَ عَنْكَ يَعْنِي يَحْضُرُ قَلْبَكَ لَوْجُودِهِ، قَالَ الْقَائِلُ:

و فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ شَاهِدٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاجِدٌ

وَالشَّاهِدُ أَيْضاً بِمَعْنَى الْحَاضِرِ وَ سَأَلَ الْجَنِيْدُ رَجْمَهُ اللهُ عَنِ الشَّاهِدِ فَقَالَ الشَّاهِدُ الْحَقُّ شَاهِدٌ فِي ضَمِيرِكَ وَ أَسْرَارِكَ مُطَّلِعٌ عَلَيْهَا.»^۷

در رساله تفسیریه، درباره «شاهد» چنین آمده است:

«يُرِيدُونَ بِلَفْظِ الشَّاهِدِ مَا يَكُونُ حَاضِرَ قَلْبِ الْإِنْسَانِ وَ هُوَ مَا كَانَ الْغَالِبَ عَلَيْهِ ذِكْرُهُ حَتَّى كَانَتْ يَرَاهُ وَ يُبْصِرُهُ وَ إِنْ كَانَ غَائِباً عَنْهُ...»

«و معنی الشاهد الحاضر فكل ما هو حاضر قلبك فهو شاهدك... و بغضهم تكلف في مراعاة هذا الاشتقاق فقال إنما سُمِّيَ الشاهد من الشهادة فكأنه إذا طالع شخصاً بوصف الجمال فإن كانت بشريته ساقطة عنه و لم يُشبهه شهود ذلك الشخص عما هو به من الحال و لا أثرت فيه صحته يوجد فهو شاهد له على فناء نفسه و من أقر فيه ذلك فهو شاهد عليه في بقاء نفسه و قيامه بأحكام بشريته إما شاهد له أو شاهد عليه و على هذا حول قوله صلى الله عليه و سلم: «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، أَيْ أَحْسَنَ صُورَةَ رَأَيْتُهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ لَمْ تُشْفَلْنِي عَنْ رُؤْيِي تَعَالَى بَلْ رَأَيْتُ الْمُصَوَّرَ فِي الصُّورَةِ وَ الْمُتَشَفَّى فِي الْإِنْسَاءِ وَ يُرِيدُ بِرُؤْيِي الْعِلْمَ لَا إِدْرَاكَ الْبَصَرِ.»^۸

شیخ روزبهان (متوفی ۶۰۶) بنا بر نقل تفحات الانس در کتاب الانوار فی کشف الاسرار آورده است که:

«قَوْلٌ بَایَدُ كَهْ خَوْبُرُوْی بُوْدُ، كَهْ عَارِفَانُ دَر مَجْمَعِ سَمَاعِ بَه جِهَتِ تَرْوِیْحِ قُلُوْبِ بَه سَهْ چِیْزِ مَحْتَاجِنْدُ: رَوَایِحِ طَبِیْهٍ وَ وَجْهِ صَبِيْحٍ وَ صَوْتِ مَلِيْحٍ. بَعْضِي كُفْتَهَانْدُ كَهْ اَزْ اَیْنِ اقْوَالِ اجْتِنَابِ بَهْتَرِ اسْتِ. زَیْرَا كَهْ اَیْنِ چِنِیْنِ كَارِ، عَارِفِي رَا مَسْلَمَ اَیْدُ كَهْ طَهَارَتِ قَلْبِ اَوْ بَه كَمَالِ رَسِيْدَهْ بَاشْدُ وَ چِشْمِ اَوْ اَزْ

۵. رسال خواجه عبدالله انصاری، ص ۴۱.

۶. کنز السالکین، ارمغان، ۱۳۱۹، ص ۶۸ - ۶۹.

۷. اللمع فی التصوف، ص ۳۳۹.

۸. رساله تفسیریه، ص ۴۷ - ۴۸.

دیدن غیر حق پوشیده باشد.^۹

ابن عربی، در اصطلاحات فتوحات المکیه، می‌نویسد:

«الشاهد - ما تُظهِرُ المُشَاهَدَةَ مِنَ الأَثَرِ فِي القَلْبِ فَذَلِكَ هُوَ الشَّاهِدُ وَ هُوَ عَلَى حَقِيقَةٍ مَا يَظْهَرُ لِلْقَلْبِ مِنْ صُورَةِ المَشْهُودِ.»^{۱۰}

بهاه‌ولد، در معارف خود، «شاهدی» را جزو صفات حق آورده است؛ آن جا که می‌گوید:
«... همه جای پراکنده شده بودم، اکنون حاضر شدم. بدان که چون تو کسی نیست و طالب تو شدم و شهید شاهدی تو شدم.»^{۱۱}

و استاد فروزانفر، در حواشی و تعلیقات کتاب مزبور، درباره کلمه «شاهدی» شرحی نوشته‌اند که به روشنگری معنی اصطلاحی «شاهد» فند می‌رساند:

«اسم مصدر است ز شاهد که در اصطلاح صوفیان اطلاق می‌شود بر مرد خوب‌صورت و نیز هر چیز زیبا. و چون حق تعالی معین جمال و کان زیبایی است، وی را شاهد خوانده‌اند و یا «به اعتبار حضور و ظهور، زیرا که حق به صورت اشیا ظاهر می‌گردد و هُوَ الظَّاهِرُ عبارت از آن است، و شاهد در لغت، به معنی حاضر می‌آید. و هم صوفیه، شاهد را اطلاق می‌کنند بر تجلی، و نزد ایشان تجلی و متجلی و متجلی له، واحد است و بدین اعتبار نیز اطلاق شاهد بر حق توان کرد.

«الشاهد فی اللّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ الحَاضِرِ وَ فی اصطلاح الصّوْفِیَّةِ عِبَارَةٌ عَمَّا کَانَ حَاضِرًا فِی قَلْبِ الْإِنْسَانِ وَ غَلَبَ عَلَيْهِ ذِکْرُهُ فَإِنَّ کَانَ الغَالِبَ عَلَيْهِ العِلْمُ فَهُوَ شَاهِدُ العِلْمِ، وَ إِنْ کَانَ الغَالِبَ عَلَيْهِ الْوَجْدُ فَهُوَ شَاهِدُ الْوَجْدِ وَ إِنْ کَانَ الغَالِبَ عَلَيْهِ الْحَقُّ فَهُوَ شَاهِدُ الْحَقِّ.»^{۱۲}

«و نزدیک است بدین معنی آنچه عبدالرزاق کاشی در تعریف شاهد گوید: ما یَحْضُرُ القَلْبَ مِنْ أَثَرِ المَشَاهِدِ وَ هُوَ الَّذِی یُشْهَدُ لَهُ بِصِحَّةِ کَوْنِهِ مُحْتَقِلًا مِنْ مُشَاهَدَةِ مَشْهُودِهِ إِمَّا یَظْهَرُ لِذِیِّ لَمْ یَکُنْ لَهُ فِکَانٌ أَوْ وَجِدٌ أَوْ حَالٌ أَوْ تَجَلٍّ أَوْ شُهُودٍ.»^{۱۳} و شاهد بدین معنی صفت سالك است و اطلاق آن بر حق تعالی روا نیست.

«و نیز شاهد در سیاق بعضی از ادعیه (جوشن کبیر، فقرة ۳۳) و تعبیرات متکلمین بر خدای تعالی اطلاق شده و ظاهراً مرادف است با معنی شهید که عالم به غایب و حاضر است و جزو اسماء

۹. نفحات الانس، ص ۲۴۰ - ۲۴۱.

۱۰. اصطلاحات فتوحات المکیه، ص ۵.

۱۱. معارف بهاه‌ولد، ج ۴، ص ۱۵.

۱۲. کتّاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۷۳۸ - ۷۳۹.

۱۳. اصطلاحات الصوفیه، تهران، ص ۱۷۳.

حُسْنی است، و یا به معنی گواه (کسی که در قضیه‌ای حاضر باشد و صحت آن را به قول، تصدیق کند) که از لفظ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ^{۱۴} مستفاد می‌گردد. و متکلمین صفت «مهیمن» را که هم از اسماء حُسْنی است، به این هر دو معنی تفسیر کرده‌اند.^{۱۵} و میدانی، این لفظ را «شاهد» در عداد نامهای الهی آورده است.^{۱۶}

ناگفته شاید روشن باشد که غالباً کلمه «شاهد» در دیوان حافظ به معنی «زیبا» به کار گرفته شده است و گاه به معنی بیننده و خدا. بنابراین، سایر شواهدی که از شرح استاد فروزانفر آورده شد، برای مزید فایده و آگاهی بر تمام معانی و جوانب کلمه مورد بحث است. عیّادی، در جواب شاهد چیست؟ می‌نویسد:

«... بدان که در الفاظ صوفیان، شاهد بسیار رود، و شاهد آن چیز باشد که در نظر دل برابر قبول افتد، معنی به دل متعلق شود؛ چنان که دل در همه احوال او را بیند و به دیدار او انس طلبد و شاهد گواه باشد. پس آنچه دل رونده در دیدار خویش بدان چیز متعلق گردد و ببنده او باشد در همه اوقات و آن چیز بر صحت حضور و اتلاف آن دل گواهی دهد، آن را شاهد گویند. و تا مادام که رونده به دیدار او نازنده باشد، مشاهده باشد. چون در نفس دیدار شاهد، به حکم استغراق فانی صفت گردد، شهید باشد.»

«پس هر چه دل رونده به وی آویخته گردد، آن چیز شاهد او باشد؛ خواه صورتی باش، خواه آوازی، خواه بیتی، خواه معنی، خواه وقتی. و آن که از روی نیکو یا از کودکی، شاهد سازد، آن نه از حکم طریقت است، بلکه از بقیت قوت شهوت است. چون دل، قصد شاهدهی غیبی کند و نفس اماره بدان حقیقت محفوظ تواند بودن هم در عالم ظاهر به صورتی متعلق شود و در نقش صنع چهره بسته گردد و آن چیز را شاهد نام کنند.»^{۱۷}

در شرح حال شیخ اوجده الدین حامد کرمانی نوشته‌اند که:

«وی در شهود حقیقت توسل به مظاهر صوری می‌کرده و جمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده می‌نموده.»^{۱۸}

۱۴. ۱۸/۳.

۱۵. شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۷۱ - ۱۷۲.

۱۶. السّامی فی الاسامی، اصفهان، ۱۳۶۷، باب اول از قسم اول. به نقل از تعلیقات فروزانفر بر معارف بهامولد، ج ۴، ص ۲۲۷ - ۲۲۸.

۱۷. التصفیة فی احوال المتصوّفة، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.

۱۸. نفحات الانس، لکهنو، ص ۵۳۳.

«قَالَ بَعْضُ الْكِبْرَاءِ الْعَارِفِينَ قَدَّسَ اللَّهُ أَسْرَاهُمْ نَزْدَ أَهْلِ تَوْحِيدٍ وَ تَحْقِيقِ إِيْنِ اسْتِ كِهْ كَامِلِ أَنْ كَسْ بُوْد كِهْ جِمَالِ مَطْلُقِ حَقِّ سَبْحَانِهْ دَر مَظَاهِرِ كُوْنِي حَسِي مَشَاهِدِهْ كِنْد بِهْ بَصْرِ، هَمچنانِ كِهْ مَشَاهِدِهْ مِي كِنْد دَر مَظَاهِرِ رُوْحَانِي بِهْ بَصِيْرَتِ يُشَاهِدُوْنَ بِالْبَصِيْرَةِ الْجِمَالِ الْمَطْلُقِ الْمَعْنَوِي بِمَا يُعَايِنُوْنَ بِالْبَصْرِ الْحَسَنِ الْمُقَيَّدِ الصَّوْرِي. وَ جِمَالِ بَا كِمَالِ حَقِّ سَبْحَانِهْ دُو اعْتِبَارِ دَارِد: يَكِي اَطْلَاقِ كِهْ أَنْ حَقِيْقَتِ جِمَالِ ذَاتِي اسْتِ مَن حَيْثُ هِيَ هِي، وَ عَارِفِ اِيْنِ جِمَالِ مَطْلُقِ رَا دَر فَنَائِ فِي اللّهِ سَبْحَانِهْ مَشَاهِدِهْ تُوَانِ كُرْد. وَ يَكِي دِيْگَرِ مَقْيَدِ وَ أَنْ اَز حَكْمِ تَنْزَلِ حَاصِلِ اِيْدِ دَر مَظَاهِرِ حَسِيَهْ يَارُوْحَانِيَهْ. پس عَارِفِ اِگَرِ حَسَنِ بِيْنْد چَتِنِ بِيْنْد وَ أَنْ جِمَالِ رَا جِمَالِ حَقِّ دَانْدِ مَتَنْزَلِ شُدِهْ بِهْ مَرَاتِبِ كُوْنِيَهْ، وَ غَيْرِ عَارِفِ رَا كِهْ چَتِنِ نَظَرِ نَبَاشْدِ اِيْدِ كِهْ بِهْ خُوْبَانِ نَتَگَرْدِ تَا بِهْ هَاوِيَهْ حِيْرَتِ دَر نَمَانْدِ.

«وَ قَالَ اِيْضاً وَ اَز اَهْلِ طَرِيْقِ كَسَانِي اِنْدِ كِهْ دَر عَشَقِ بِهْ مَظَاهِرِ وَ صُوْرِ زِيَا مَقْيَدِنْد، وَ چُوْنِ سَالِكِ دَر صِدْدِ عِلْمِ تَرْقِي بَاشْدِ وَ دَر مَعْرُضِ اِحْتِجَابِ بُوْد چَتَانِجِهْ بَعْضِي اَز بَزْرگانِ قَدَّسَ اللَّهُ اِرْوَاخُهُمْ اَز أَنْ اسْتِمَاعِهْ كُرْدِهْ اِنْدِ وَ فَرْمُوْدِهْ اِنْدِ نَمُوْدُ بِاللّهِ مَن التَّنَكُّرُ بَعْدَ التَّعَرُّفِ وَ مَن الْحِجَابِ بَعْدَ التَّجَلِّيِ وَ تَعَلَّقِ اِيْنِ حَرَكْتِ حَسِي نَسْبَتِ بِهْ اِيْنِ سَالِكِ اَز صُوْرَتِي ظَاهِرِ حَسِي كِهْ بَرِ صِفْتِ حَسَنِ مَوْصُوْفِ بُوْد تَجَاوُزِ لِكِنْدِ هَر چِنْدِ شِهُوْدِ وَ كِتْشَفِ مَقْيَدِشِ دَسْتِ دَاْدِهْ بُوْد. وَ اِگَرِ اِنِ تَعَلَّقِ وَ مِيلِ حَسِي اَز صُوْرَتِي مَنقَطَعِ شُوْدِ بِهْ صُوْرَتِي دِيْگَرِ كِهْ بِهْ حَسَنِ اَرَاْسْتِهْ بَاشْدِ پِيُوْنْدِ گِيْرْدِ وَ ذَايِمأً دَر كِنْشَاكُشِ بِمَانْدِ تَعَلَّقِ وَ مِيلِ بِهْ صُوْرَتِ فَتْحِ بَابِ حَرْمَانِ وَ فَتْنِهْ وَ اَقْتِ وَ خَذْلَانِ اُو شُوْدِ اَعَاذْنَا اللّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ سَائِرِ الصَّالِحِيْنَ مَن شَرُّ ذَلِكَ.

«حَسَنِ ظُنِّ بَلَكِهْ صِدْقِ اِهْتِقَادِ نَسْبَتِ بِهْ جِمَاعَتِي اَز اِكْبَارِ چُوْنِ شَيْخِ اَحْمَدِ غَزَالِي وَ شَيْخِ اَوْحَدِ الدِّيْنِ كَرْمَانِي وَ شَيْخِ فَخْرِ الدِّيْنِ عِرَاقِي قَدَّسَ اللَّهُ تَعَالَى اِسْرَاهُمْ كِهْ بِهْ مَطَالَعِهْ جِمَالِ مَظَاهِرِ صُوْرِي حَسِي اِسْتِقْمَالِ مِي نَمُوْدِهْ اِنْدِ، اِنِ اسْتِ كِهْ اِيْشَانِ دَر اِنِ صُوْرِ، مَشَاهِدِهْ جِمَالِ مَطْلُقِ حَقِّ سَبْحَانِهْ مِي كُرْدِهْ اِنْدِ وَ بِهْ صُوْرَتِ حَسِي مَقْيَدِ نَبُوْدِهْ اِنْدِ، وَ اِگَرِ اَز بَعْضِ كِبْرَا نَسْبَتِ بِهْ اِيْشَانِ اِنْكَارِي وَاَقْعِ شُدِهْ اسْتِ مَقْصُوْدِ اَز اِنِ اُنِ بُوْدِهْ بَاشْدِ كِهْ مَحْجُوْبَانِ، اِنِ رَا دَسْتُوْرِي نَسَازَنْدِ وَ قِيَاسِ حَالِ خُوْدِ بَرِ حَالِ اِيْشَانِ نَكِنَنْدِ وَ جَاوِيْدَانِ دَر حَضِيْبِضِ خَذْلَانِ وَ اَسْفَلِ السَّافِلِيْنَ طَبِيْعَسْتِ نَمَانْدِ وَ اللّهُ تَسَالَى اَعْلَمُ بِاَسْرَارِهِمْ.»^{۱۹}

هم اوحدالدین کرمانی گوید:

ز آن می‌نگرم به چشم سر در صورت	زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم	معنی نتوان دید مگر در صورت ^{۲۰}

۱۹. همان، ص ۵۳۴.

۲۰. همان، ص ۵۳۳.

عبدالرحمن جامی، در لایحه پنجم از لوائح^{۲۱} می‌نویسد که:

«جمیل علی‌الاطلاق حضرت ذوالجلال و الافضال است. هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است پرتو جمال و کمال اوست که آن جا تافته و ارباب مراتب بدان سمت جمال و صفت کمال یافته. هر کرا دانایی دانی، اثر دانایی اوست، و هر کجا بینایی بینی، ثمره بینایی او، و بالجمله همه صفات اوست که از اوج کلیت و اطلاق تنزل فرمود و در حسیض جزئیت و تقید تجلی نمود تا تو از جزو به کل راه بری و از تقید به اطلاق رو آوری نه آن که جزو را از کل ممتاز دانی و به مقید از مطلق بازمانی.

از لطف قد و صباحت خد چه کنی وز سلسله زلف مجمّد چه کنی
از هر طرفی جمال مطلق تابان ای بی‌خبر از حسن مقید چه کنی

«حاصل آن که به اعتقاد صوفی در هر کسی عشق هست، و این در مقام خود بسیار پسندیده است، ولی معشوق متفاوت است، باید عشق را پرورش داد و به معشوق حقیقی راهنمایی کرد و با همتی بلند به آنچه دلستگی را شاید دل یاخت.

«جمال دوستی نشانه عشق به کمال است، زیرا جمال پرتوی از کمالی است که صوفی در راه وصول به آن می‌کوشد.»^{۲۲}

و به قول شیخ روزبهان عارف معروف:

«عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی است.»^{۲۳}

مستی به چشم شاهد دلبد ما خوش است زان رو سپرده‌اند به مستی زمام ما^{۲۴}

۲۱. لوائح، لکهنو، ص ۶.

۲۲. تاریخ تصوف، ص ۴۰۴.

۲۳. عبهر الماشقین، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۷، ص ۴۲.

۲۴. دیوان حافظ، ص ۹.

شطح، سخن مخالف ظاهر شریعت یا آداب که از غلبه وجد و شور گویند

شطح، در لغت، به معنی حرکت است؛ چنان که اگر آب بسیار بخواهد از جوی تنگ با فشار بگذرد و از آن سرریز کند به عربی گویند شَطَحَ الماءَ، و این چنین است حال مرید در غلبان وجد و سخنانی که از سر بی خبری در این حالت گوید.

پس «شطح» در اصطلاح صوفیان، عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت به عباراتی که به نظر غیر اهل، غریب و درک آن مشکل نماید، که گاه باشد ظاهر آن کلمات ناپسندیده و خلاف ادب و حتی شریعت به نظر آید، در حالی که باطن آن گفتار درست و مستقیم است و گوینده با نیت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سر او آگاه نگردد.

ابو نصر سراج، درباره «شطح» می‌نویسد که:

«الشُّطْحُ كَلَامٌ يُتْرَجُّهُ اللِّسَانُ عَنْ وَجْدٍ يَفِيضُ عَنْ مَغْزِيهِ مَقْرُونٌ بِالذَّعْوَى الْآ أَن يَكُونَ صَاحِبُهُ مُسْتَلْبًا وَمَحْفُوظًا. وَ كَانَ بَعْضُهُمْ إِذَا سَأَلَهُ انْسَانٌ مَسْأَلَةً فِيهَا دَعْوَى يَقُولُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَطْحِ اللِّسَانِ.»^۱

و در تفسیر «شطحیات» نوشته است که:

«الشُّطْحُ مَعْنَاهُ عِبَارَةٌ مُسْتَعْرَبَةٌ فِي وَصْفِ وَجْدٍ فَاضٍ بِقُوَّتِهِ وَ هَاجَ بِشِدَّةِ غَلْبَانِهِ وَ غَلْبَتِهِ... وَ لَيْسَ لِأَخِيذِ أَنْ يَسْتَطِيعَ لِسَانُهُ بِالْوَقِيعَةِ فِي أَوْلِيَائِهِ وَ يَقِيسُ بِفَهْمِهِ وَ رَأْيِهِ مَا يَسْمَعُ مِنَ الظَّاهِرِينَ وَ مَا يَشْكُلُ عَلَى فَهْمِهِ مِنْ كَلَامِهِمْ لِأَنَّهُمْ فِي أَوْقَاتِهِمْ مُتَّفَاوِتُونَ وَ فِي أَحْوَالِهِمْ مُتَّفَاضِلُونَ وَ مُتَشَاكِلُونَ وَ مُتَّجَانِسُونَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ وَ لَهُمْ أَشْكَالٌ وَ نُظْرَاءٌ مَعْرُوفُونَ فَمَنْ بَانَ شَرْفُهُ وَ فَضْلُهُ عَلَى أَشْكَالِهِ بِفَضْلٍ عَلَيْهِ وَ سِعَةٍ مَعْرِفَتِهِ فَلَهُ أَنْ يَتَكَلَّمَ فِي عَلَيْهِمْ وَ إِصَابَتِهِمْ وَ نَقْصَانِهِمْ وَ زِيَادَتِهِمْ وَ مَنْ لَمْ يَسْلُكْ سُبُلَهُمْ وَ لَمْ يَنْجُ نَحْوَهُمْ وَ لَا يَقْضُدْ مَقَاصِدَهُمْ فَالْإِسْلَامَةُ لَهُ فِي رَفْعِ الْإِنْكَارِ عَنْهُمْ وَ أَنْ يَكِلَ أُمُورَهُمْ

إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَيُتِّهِمْ نَفْسَهُ بِالْفِطْرِ فِيمَا يُنْسِبُهُمْ إِلَيْهِ مِنَ الْخَطَايَا»^۲

آنگاه ابو نصر سراج می‌نویسد که: جنید اندکی از شطحیات بایزید بسطامی را شرح کرده است که می‌تواند مبنایی برای دریافت معنی سایر شطحیات او باشد. جنید می‌گوید: سخنانی که در این باب از بایزید نقل کرده‌اند مختلف است، و آنان که از وی شنیده‌اند نیز یکسان نگفته‌اند، و این اختلاف ممکن است از آن جا سرچشمه گرفته باشد که بایزید در حالات و جایهای مختلف، سخن گفته است. از سوی دیگر، می‌دانیم که سخنان بایزید، نیرو و زرقا و حد و نهایتی دارد و گوهر معانی را از دریایی فراچنگ آورده که خاص اوست و هر کس به عمقش نمی‌رسد. از این‌رو، بی‌ارزنده‌اند کسانی که به تعبیر و درک آن کلمات راه برند، و چون در نمی‌یابند، بر نمی‌تابند و مردود و بی‌ارزش می‌خوانند؛ به خصوص اگر از بنیادها درگذرد و به نهایت برسد، دریافت آنها دشوارتر می‌شود، تا آن‌جا که یکی آن را دلیل سخن باطل خود قرار می‌دهد و دیگری دلیل کفر گوینده‌اش می‌شمارد، در حالی که هر دو به راه خطا می‌روند.

فی العثل، بین مردم شایع است - و من صحت و سقم آن را نمی‌دانم - که بایزید گفته است: خدای مرا برکشید و در برابر خود جای داد و گفت: ای بایزید! آفریدگان من دوست دارند تو را ببینند. گفتم: مرا به یگانگی بیارای، و لباس تویی تو را به من در پوشان و تا احدثت مرا بالا برد تا چون آفریدگانت مرا ببینند، گویند: تو را دیدیم تو انی، در حالی که من در آن جا نباشم. بعد جنید می‌گوید: سخن بایزید، نشان کمال توحید اوست و تقاضایش از حق، نشانه قرب بارگاه الهی است. ولی در قرب بارگاه بودن غیر از حضور در خود بارگاه و حق است، و گفته او که مرا بیارای و لباس وصل در پوشان و برترم ساز، نشانه آن است که حد خود را می‌داند و به ارزش خود و مکانش واقف است و بهره و پیشرفتش بدان مقدار است که ارزشش دارند.

ابو نصر سراج نیز خود در تقصیر سخن بایزید می‌گوید: معنی سخن بایزید که گفت خدای مرا برکشید و در برابر خود جای داد، این است که: این مقام را به من نشان داد و دل مرا بدان جای حاضر گردانید. چه، همه مردمان در پیشگاه حق حاضرند و دمی و خاطر و اندیشه‌ای بی وقوف حق وجود نمی‌یابد و از خدای پوشیده نمی‌ماند، ولی درجات مردمان در این امر و حد مشاهده آنان، متفاوت است و بستگی دارد به صفات آنان و تیرگیها و پرده‌های حاصل از گرفتاریها و مشاغلی که سبب قطع ارتباط است یا اندیشه‌هایی که مانع از قرب و مشاهده است. و در حدیث است که چون یغمبر به نماز می‌ایستاد، می‌گفت: در برابر ملک جبار می‌ایستم.

اما این که بایزید گفته است خدا به من چنین گفت و من بدو چنان گفتم. اشاره است به مناجات

سیر و صفای ذکر، هنگامی که در لحظاتی از شب و روز در حال مراقبه، دل به مشاهدۀ خداوند مشغول است. چه، بنده وقتی که به قرب سرور خود یقین حاصل کند و دلش همواره نزد او و مراقب خواطر خود، هر چه به دلش خطور کند چنان است که گویی حق بدو خطاب می‌کند، و در آنچه بیندیشد، مثل زن است که در آن باره با خدای سخن می‌گوید، زیرا خواطر و آنچه در سیر می‌گذرد و در دل جای می‌گزیند، آغاز و انجامش از خداست و به سوی خداست...

اما گفتار بایزید در این که مرا به یگانگی بیاری و لباس خودیت را به من درپوشان و تا اُحدیت مرا برافراز، مرادش افزونی و انتقال از حالی است که داشته است به نهایت حال متحققین به تجرید و توحید و یگانگی به حقیقت یگانگی و تفرید است.

رسول خدای (صلعم) فرمود: «سَبَقَ الْمُفْرُؤُونَ» از او پرسیدند که «مُفْرُؤُونَ» چه کسانی هستند؟ گفت: آنان که در نهان و آشکارا خدای را حمد کنند.

اما این که بایزید گفته است لباس خودیت را در من پوشان... الخ و کلماتی از این گونه، مرادش وصف فنای خویشتن و فانی بودنش حتی از فناست، تا آن جا که هر چه می‌رود در وجود او، از جانب خدای است؛ نه آفریده‌ای در میان است و نه از بودن نشان. و همه این مراتب برگرفته است از حدیث نبوی که فرمود: «يَقُولُ اللهُ تَمَالَى مَا زَالَ عِبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْإِوَافِلِ حَتَّى أَجِبُهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ عَيْنَهُ أَلْتِي يُبَصِّرُ بِهَا وَ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا»^۳

مقداری دیگر از سخنان و شطحیات بایزید را جنید تفسیر و تأویل کرده و ابو نصر سراج آورده است که ترجمه و درج آنها در این جا از حوصله کلام و رسم معهود در این کتاب که اختصار است خارج به نظر می‌رسد و جویندگان می‌توانند به کتاب اللمع رجوع کنند.^۴

آقای سید جلال الدین آشتیانی نیز تحلیل جالبی از «شطحات» دارد:

«انغمار در کثرت که ناشی از فنای ذات سالک در ذات حق است، انتهای سفر اول از اسفار سَلَاكٍ عملی است. سالک در این مرتبه و مقام، چون ذات و صفات و آثار و افعال خود را فانی در حق نموده است و مطلوب حکم وحدت است، سخنانی می‌گوید که حاکی از فزونی او در توحید و افنای ذات خود در وجود حق است. این سخنان، ناشی از تجلی ذاتی حق در سالک است که به کلی ذات او را محو و نابود نموده است. نتیجه این تجلی، ظهور چنین سخنانی از سالک است نظیر (أَنَا الْعَقَقُ)، و یا (أَيْسَ فِي جَنَّتِي إِلَّا اللهُ)، و (سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي)»

۳. ترجمه و نقل به معنی از: اللمع فی التصوف، ص ۳۸۰ - ۳۸۴.

۴. رك: اللمع فی التصوف، ص ۳۸۴ - ۳۹۰، تفسیر جنید از شطحیات بایزید بسطامی و تفسیر ابونصر سراج از سخنان بایزید و مناظره او در این باب با ابن سالمه در بصره که بسیار خواندنی است.

«علت اظهار این کلمات، عدم صحو بعد از محسو و عدم تمکین بعد از تلوین است. این قبیل کلمات را اهل توحید «شطحیات» می‌گویند. چون سالک بعد از انقمار در توحید، باید در نتیجه صحو بعد از محسو رجوع به کثرت نموده و دارای اعتدال روحی گردد، به طوری که نه کثرت آن را مُعرض از وحدت نماید و نه وحدت علت اعراض او از کثرت شود. کسانی که به این مرتبه از سیر رسیده‌اند، سفر اول اسفار اربعه را تمام کرده و شروع به سفر ثانی نموده‌اند. سالک، در سفر دوم، سیر در صفات الهی نموده و علم به جمیع أسما پیدا می‌کند و ذات و صفات و کمالات خود را در ذات و صفات و کمالات حق مشاهده می‌نماید، و به سیر در أسما و صفات حق، ولایت او ولایت تامه می‌شود و به واسطه رجوع به کثرت بعد از فنای ذات و صفات او در حق و سیر در مراتب افعال حق، صحو بعد از محسو برایش حاصل می‌شود، و این که از سالک در سیر به حق و فنای در توحید، شطحیات صادر می‌شود و در نتیجه تجلیات ذاتی، غیر حق را نمی‌بیند و خود را فانی در حق می‌بیند به اظهار این کلمات. نفی اثبت مجازی از خود و اثبات اثبت برای حق می‌نماید. اگر کسی در مقام توجه به کثرت، چنین کلماتی را به زبان بیاورد، کافر است. و سر این که انبیا و اولیایی که خلائق را ارشاد می‌نمایند از این قسم کلمات به لسان نمی‌آورند؛ آن است که از وحدت به کثرت رجوع نموده و صحو بعد از محسو برای آنها حاصل شده است.»^۵

در اصطلاحات فتوحات المکیه، «شطح» این گونه تعریف شده است:

«الشُّطْحُ - عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونته و دعوى و هي نادرة أن توجد من المحققين.»^۶

«شطح، عبارت از کلمه‌ای است که بوی خود پسندی و ادعا از آن استشمام شود، و آن در بین محققین نادر دیده شده است.»^۷

«کردارها و گفتارهای مجذوبانه را شطحیات هم می‌نامند که غیر صوفی به عنوان دشمنی آنها را ترهات و خرافات می‌نامد.»^۸

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم^۹

۵. شرح مقدمه قیصری، ذیل ص ۲۲۳ - ۲۲۴.

۶. اصطلاحات فتوحات المکیه، ص ۳.

۷. تاریخ تصوف، ص ۶۴۸.

۸. استوار، ص ۲۲۰.

۹. دیوان حافظ، ص ۲۵۷.

صبر، سکون نفس در بلا و تمنیات

صبر، در لغت، به معنی شکیبایی است، و نزد صوفیه، صبر لازمه فقر و موجب استواری توبه و توکل است. چه، دل برگرفتن از آنچه سالک را از حق به خود مشغول می‌دارد و شکیبایی بودن در برابر دشواریهای راه، هر دو مقتضی صبر است بدون التجا به اسباب.

ابونصر سراج، در این باره می‌نویسد:

«الصَّبْرُ مَقَامٌ شَرِيفٌ وَقَدْ مَدَحَ اللهُ تَعَالَى الصَّابِرِينَ وَذَكَرَهُمْ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: إِنَّمَا يُؤْتَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^۱

«قال و وَقَفَ رَجُلٌ عَلَى السَّبِيلِ رَجَمَهُ اللهُ فَقَالَ لَهُ أَيُّ صَبْرٍ أَشَدُّ عَلَى الصَّابِرِينَ فَقَالَ الصَّبْرُ فِي اللهِ تَعَالَى فَقَالَ لَا، فَقَالَ الصَّبْرُ لِي، فَقَالَ الرَّجُلُ لَا، فَقَالَ الصَّبْرُ مَعَ اللهِ، فَقَالَ لَا، قَالَ فَغَضِبَ السَّبِيلِيُّ رَجَمَهُ اللهُ وَقَالَ وَيْحَكَ فَأَبْشَرَ فَقَالَ الرَّجُلُ الصَّبْرُ عَنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ. قَالَ فَصَرَخَ السَّبِيلِيُّ رَجَمَهُ اللهُ صَرَخَةً كَأَنَّهُ يُنَلِّفُ رَوْحَهُ»^۲

ابوطالب مکی، صبر را از مقامات یقین می‌داند و از قول علی بن ابی طالب (ع) می‌آورد که فرمود: اسلام بر چهار ستون ساخته شده است و آنها عبارتند از یقین، جهاد، عدل و صبر... عطاء، از ابن عباس، روایت می‌کند که چون رسول خدای بر انصار وارد شد، گفت: آیا شما مؤمنانید؟ همه خاموش ماندند مگر عمر که جواب داد: آری، ای فرستاده خدا، پیمبر پرسید: علامت ایمان شما چیست؟ گفت: در آسودگی شکر می‌کنیم و بر بلا صبر و به قضا رضایت داریم. پس پیامبر فرمود: به خدای کعبه سوگند که شما مؤمنانید....

۱. قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُؤْتَى

الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ. (۱۰۱/۳۹)

۲. اللمع فی التصوف، ص ۵۰.

و هم در قوت القلوب آمده است که: و رَوَيْنَا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «الصَّبْرُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: صَبْرٌ عَلَى آذَانِ الْفَرَاغِ، وَ صَبْرٌ عَلَى تَحَارُمِ اللَّهِ تَعَالَى وَ صَبْرٌ فِي الْمُصِيبَةِ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى.»

«فَمَعْنَى الصَّبْرِ: حَبْسُ النَّفْسِ عَلَى الشَّيْءِ فِي هَوَاهَا وَ حَبْسُهَا أَيْضاً عَنِ مَحَاهِدَاتِهَا لِإِرْضَاءِ مَوْلَاهَا بِمَثَلِ مَا يُوجِبُ الْمَجَاهِدَةَ عَلَى قَلْبٍ مَا يُبْتَلَى بِهِ الْعَبْدُ.»

از پیامبر (صلعم) روایت شده است که صبر در سه چیز است: صبر از تزکیه نفس و صبر از شکایت کردن از مصیبت و صبر بر خشنودی به قضای الهی چه نیک باشد و چه بد.^۳

در باب سی و هشتم خلاصه شرح تعرف، راجع به صبر، چنین آمده است:

«چون زهد ترک مراد است، ترک مراد نتوان کردن مگر به صبر. پس صبر را بر زهد مقرون کرد. سهل بن عبدالله رحمة الله علیه گفت که صبر، انتظار فرج است از خدای تعالی. چون بلایی به تو رسد اندر کوبین، مفرج ندانی مگر خدای تعالی، به خلق تنالی و آن کسی که فرج به دست وی است دانی که وی وقت فرج بهتر از من داند و بر وی اعتراض نیاری. به خلق تنالی عجز خلق را و به حق تعالی تسلیم بندگی را و لکن منتظر باشی، مر فرج را.»^۴

و هم سهل بن عبدالله می گوید که صبر بر خرمی و فراحی دشوارتر است از صبر بر بلا، که از بعضی صحابه منقول است که گفتند: به سختی مبتلا شدیم و صبر کردیم، اما در آسایش، عنائ صبر از کف دادیم.

رعایت تعادل در خشم و خشنودی و تحمل گمنامی از صبر است و هم از ستایش مردمان کناره جویی کردن.^۵

عبادی، در صبر می نویسد:

«بِإِنِّكَ صَبْرٌ كَرْدُنْ بَر مَكْرُوْهَاتٍ وَ تَحْمَلْ بِلَاْهًا وَ مَشَقَّاتٍ رَا دَرِ اٰخِرَتٍ ثَوَابٍ بَسِيَارٍ اَسْتِ، وَ حَقَّ تَعَالَى چَنِيْنِ خَبَرِ دَاوَدَ اَسْتِ كَهْ جَزُوْ ثَوَابٍ صَابِرَانِ يِي حِسَابِ دَهْمِ چَنَانِ كَهْ گَفْت: اِنَّمَا يُؤْفَى الصَّابِرُوْنَ اٰجْرَهُمْ بَغِيْرِ حِسَابٍ.»^۶

«و چون احوال جمله نتایج قضا و از کارخانه حکمند، به جزع آدمی متدفع نشود و به فزع طمع منقمع نگردد، که اگر آدمی خواهد و اگر نه، آنچه محکوم و مقدر است به وی رسد و بر وی گذرد.»

۳. قوت القلوب، ج ۱، صص ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۴.

۴. خلاصه شرح تعرف، ص ۲۸۴.

۵. عوارف المعارف، ص ۴۸۰ - ۴۸۱.

۶. ۱۰/۳۹.

پس مهمّ مؤمن آن است که صبر پیشه گیرد و از قضا بدل بکشد و لشکر تقدیر را به صبر استقبال کند تا روز قیامت رنج او به راحت بدل کنند و ذلّ او به عزّت عوض کنند.

«و يك گونه از صبر، دور بودن است از معصیت و متابعت شهوت و ترك لذت و توقف بر آن. و این صبر دشوارترین نوعی است که از ملایم طبع دور باشد و بر این صبر کند. و این مهمّ مریدان و مبتدیان است که درهای راحت و شهوات و لذات بر خود بندند و هر چه نفس اماره از ایشان طلب کند ندهند و بر آن صبر کنند و مخالفت هوی نمایند تا به نور دل برسند...»

«و از این جااست که رسول گفت علیه السلام: الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ، صبر کلید بهشت است.»^۷

امام غزالی، می نویسد که:

«توبه بی صبر راست نیاید، بلکه گزاردن هیچ فریضه و نگذاشتن هیچ معصیت بی صبر راست نیاید، و برای این بود که از رسول علیه السلام پرسیدند که ایمان چیست؟ گفت صبر، و گفت انتر خبری دیگر که: (صبر نیمه ایمان است.)»

«... جمله ایمان دو چیز است: دیندار و کردار. و کردار بی صبر ممکن نیست. پس صبر يك نیمه ایمان است. و صبر از دو جنس باید: یکی از جنس شهوت و یکی از جنس خشم. و روزه صبر است از جنس شهوت، پس وی يك نیمه صبر است. و از وجهی دیگر، چون نظر همه به کردار بود، و ایمان عبارت از وی کنی، کردار مؤمن انتر محنت صبر است و اندر نعمت شکر. از این وجه، صبر يك نیمه ایمان بود و شکر يك نیمه ایمان؛ چنان که انتر خبری دیگر آمده است. و چون نظر بدان کنی که مشکل تر و دشوارتر است و وی را اصل گیری هیچ اصل دشوارتر از صبر نیست، بدین وجه صبر جمله ایمان است.»

«و به سبب بزرگی و فضل صبر است که حق تعالی اندر قرآن زیادت از هفتاد جای صبر را یاد کرده است و هر درجه ای که نیکوتر است حواله با صبر کرده است، تا امامت انتر راه دین حواله با صبر کرد و گفت: وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا^۸. و صابران را وعده داد که وی با ایشان است: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ^۹»

«و صلوات و رحمت و هدایت هیچ کس را جمع نکرد مگر صابران را و گفت: أَوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ^{۱۰}»

۷. التصفیه فی احوال المتصوّفه، ص ۷۱ - ۷۲.

۸. وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ. (۲۴/۳۲).

۹. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ. (۱۵۳/۲).

«حضرت رسول علیه السلام گفت که: صبر گنجی است از گنجهای بهشت. و گفت: خدای تعالی صابران را نوست دارد. و وحی آمد به داود علیه السلام که: در اخلاق به من اقتدا کن، و از اخلاق من یکی آن است که صبورم. و عیسی علیه السلام گفت: نیایی آنچه خواهی تا صبر نکنی بر آنچه خواهی.»

«... پس از این جمله بدانستی که بنده در هیچ حال از صبری نیاز نیست، بلکه اگر از همه شهوات خلاص یابد و عزلت گیرد، اندر عزلت صد هزار وسوسه و اندیشه مختلف از اندرون سینه وی سر بر کند که آن وی را از ذکر حق تعالی مشغول کند. و آن اندیشه اگرچه اندر مباحات بود، چون وقت ضایع کرد و عمر که سرمایه وی است به زیان آورد، خسروانی تمام حاصل شد. و تدبیر آن است که خویشتن را به اوراد مشغول همی دارد و اگر اندر نماز چنان باشد که جهد کند و نرهد الا به کاری که دل وی قرار گیرد. و اندر خیر است که حق تعالی جوان فارغ را دشمن دارد، از این سبب گفت هر جوانی که فارغ بنشیند، فارغ نبود از وسوسه شیطان، و شیطان قرین وی بود، و دل وی آشیانه وسواس بود، جز به ذکر حق تعالی آن را دفع نتواند کردن، باید که به پیشه‌ای مشغول شود یا به خدمتی یا به کاری که وی را فرو گیرد، و نشاید چنین کس را به خلوت نشستن، بلکه هر که از کار دل عاجز بود باید که تن را مشغول می‌داند.»^{۱۱}

امام ابوالقاسم قشیری، ضمن مبحث صبر، به نقل از استادش ابوعبدالرحمن سلمی به نه واسطه دیگر می‌نویسد که:

«سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ الصَّبْرُ وَالسَّمْحَةُ. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّاسِ مِنَ الْجَسَدِ...
«و قَالَ أَيْضًا: الصَّبْرُ مَطِيئَةٌ لَا تَكْبُؤُ.»

«قَالَ زَوْنِمٌ: الصَّبْرُ تَرْكُ الشُّكُوبِ. وَقَالَ ذُو النَّوْنِ: الصَّبْرُ هُوَ الْإِسْتِمَانَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى.»^{۱۲}
در تذکرة الاولیاء، از قول مشایخ، مطالب بسیاری درباره صبر آمده، و از آن جمله است:
ذو النون مصری گفت: «صبر ثمره یقین است.»^{۱۳}

ابوسلیمان دارانی گفت: «بهترین روزگار ما صبر است. و صبر دو قسم است: صبری است بر آنچه کاره آنی در هر چه اوامر حق است و لازم است گذاردن، و صبری است از آنچه طالب آنی در هر چه تو را هوا بر آن دعوت کند و حق تو را از آن نهی کرده است، و گفت خیری که در او شر نبود

۱۱. کیمیای سعادت، ص ۶۶۵ - ۶۷۵.

۱۲. رساله قشیریه، ص ۹۲ - ۹۴.

۱۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۱.

شکر است در نعمت و صبر است در بلا.»^{۱۴}

عمرو بن عثمان مکی گفته: «صبر، ایستادن بود با خدای و گرفتن بلا به خوشی و آسانی.»^{۱۵}

جنید گوید: «صبر، فرو خوردن تلخیهاست و روی ترش ناکردن.»^{۱۶}

ابوالحسن نوری گفت: «پیری دیدم ضعیف و بی قوت که به تازیانه میزدند و او صبر می کرد. پس به زندان بردند. من پیش او رفتم و گفتم تو چنین ضعیف و بی قوت چگونه صبر کردی بر آن تازیانه؟ گفت ای فرزند به همت بلا توان کشید نه به جسم. گفتم پیش تو صبر چیست؟ گفت آن که در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن.»^{۱۷}

ابومحمد جریری گفت: «صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت به آرام نفس در هر دو حال، و صبر سکون نفس است در بند.»^{۱۸}

در عوارف المعارف نیز راجع به صبر سخنها رفته است، و از جمله آنها این است که:

«و زوی فضالة بن عبید قال: سمعت رسول الله (ص) یقول: الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ وَ لَا يَتَمُ ذَلِكَ إِلَّا بِالصَّبْرِ.»

«و الصَّبْرُ یُقْسِمُ إِلَى فِرْضٍ وَ فَضْلٍ، فَالْفَضْلُ كَالصَّبْرِ عَلَى آدَاءِ الْمُقْتَرَضَاتِ وَ الصَّبْرُ عَنِ الْمُحْرَمَاتِ.»

«قال رسول الله (ص) لاین عباس حین وصاله: اِعْمَلْ لَهِ بِالْبَقِيَّةِ فِي الرِّضَاءِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَانٍ فِي الصَّبْرِ خَيْرًا كَثِيرًا.»^{۱۹}

سلمی نیشابوری، به نقل از سهل بن عبدالله تستری می نویسد:

«لَا مَعِينُ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا ذَلِيلُ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ وَ لَا زَادَ إِلَّا التَّقْوَى وَ لَا عَمَلَ إِلَّا الصَّبْرُ.»^{۲۰}

مولوی نیز در سراسر مثنوی، به مناسبت راجع به صبر، مطالبی آورده است که چند بیت برای نمونه نقل می شود:

در میان دلق پوشان يك فقير امتحان كن و انك حق است آن بگير

۱۴- همان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۱۵- همان، ج ۲، ص ۳۳.

۱۶- همان، ج ۲، ص ۲۶.

۱۷- همان، ج ۲، ص ۴۴.

۱۸- همان، ص ۱۰۷.

۱۹- عوارف المعارف، ص ۲۲۹.

۲۰- طبقات الصوفیه، دار الكتاب العربی بمصر، ص ۲۱۱.

آسمانی که بود با زیب و فر
 يك نظر قانع مشو زين سقف نور
 چون که گفت کاندر این سقف نکو
 پس زمین تیره را دانی که چند
 تا بهالایم صافان را ز درد
 امتحانهای زمستان و خزان
 بادها و ابرها و برقهها
 تا برون آرد زمین خاک‌رنگ
 هر چه دزدیدست این خاک دژم
 شحنه تقدیر گوید راست، گو
 دزد یعنی خاک گوید هیچ هیچ
 شحنه گاهش لطف گوید چون شکر
 تا میان قهر و لطف آن خفیهها
 آن بهاران لطف شحنه کبریاست
 و آن زمستان چارمیخ معنوی
 پس مجاهد را زمانی بسط دل
 زان که این آب و گلی کابدان ماست
 حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد
 خوف و جوع و نقص اموال و بدن
 این وعید و وعده‌ها انگيخته است
 پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای
 تا شود فاروق این تزویرها
 و هم مولانا جلال الدین محمد درباره صبر فرماید:

۲۲ و ۲۱. اشاره است به این دو آیه: أَلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَاتَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ. (۳/۶۷ و ۴-).
 ۲۳. این بیت، تقریباً ترجمه این آیه است: وَ لَتَبْلُوَنكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ يَشْرُ الصَّابِرِينَ. (۱۵۵/۲).
 ۲۴. مثنوی، نیکلسن، دفتر دوم، ص ۴۱۱ - ۴۱۲.

صبر را با حق قرین کرد ای فلان آخر والعصر را آگه بخوان^{۲۵}
صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو صبر ادم ندید^{۲۶}

عزالدین محمود کاشانی، درباره صبر، می‌نویسد:

«معنی صبر در عرف، حبس مرید است از مراد منهی^{۲۷} عنه یا ربط کاره بر مکروه مأمور به. و صبر یکی از دو قاعده ایمان است؛ چنان که در خیر است: الایمان یضفان: نصف صبر و نصف شکر. چه، هر چه پیش مؤمن آید از نعمت و بلا، داند که نتیجه قضا و قدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است. پس اگر از جمله مکاره بود بر آن صبر کند، و اگر از جمله ملأذ و محسب بود بر آن شکر کند.

«و صبر جوهر عقل است؛ چندان که غریزت عقلی کامل‌تر صبر بیشتر. و دیگری گفته است الصبر ان نصبر فی الصبر یعنی حقیقت صبر آن است که در صبر هم صابر بود نه منتظر فرج. چه، انتظار فرج، منافی صبر بر صبر است. و عاقل آن است که نفس خود را بر تجریم مکاره و صبر در آن به تدریج متدرّب و معتاد گرداند تا بعد از آن اگر مکروهی صعب حادث شود از آن مائل و معتبر نگردد.»^{۲۷}

مولوی، در سراسر مثنوی، راجع به صبر اشاراتی دارد، و از آن جمله اشعار ذیل است:

مکر شیطان است تعجیل و شتاب لطف زحمان است صبر و احتساب
صبر آرد آرزو را نی شتاب صبر کن والله اعلم بالصواب^{۲۸}

و حافظ فرماید:

هاتفه آن روز به من مؤده این دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثبات دادند^{۲۹}

۲۵. مراد، سوره ۱۰۳ (العصر) است که آخر آن با «صبر» حاتمه می‌یابد: ... و تواصوا بالصبر.

۲۶. مثنوی، نیکلسن، دفتر سوم، ص ۱۰۶.

۲۷. مصباح الهدایه، ص ۳۷۹ - ۳۸۳.

۲۸. تاریخ تصوف، ذیل ص ۳۸۴.

۲۹. ده‌دا، حافظ، ص ۱۳۴.



صوفی، صاحب‌دلی که خدای را عاشقانه پرستد

درباره «صوفی» از نظر لفظ و معنی، با رعایت کمال اختصار، طی شش مبحث به شرح ذیل سخن رفته است:

۱. عقاید مختلفه درباره ریشه کلمه «صوفی» و کیفیت اشتقاق آن.
۲. پشمینه‌پوشی و مسیحیت.
۳. نظر و نتیجه حاصله از مجموعه اقوال درباره کلمه «صوفی».
۴. بحثی درباره نخستین صوفی.
۵. تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف.
۶. تطور معنوی صوفی تا قرن هشتم.

عقاید مختلفه درباره ریشه کلمه «صوفی» و کیفیت اشتقاق آن

در معنی این کلمه و چگونگی انتساب و اشتقاق آن، اقوال مختلف و عقاید متفاوت است.

مستطلی، در شرح تعرف، چنین می‌نویسد:

«صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که سبزه‌های ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود، و اسرار بواطن راست و آثار ظواهر را، یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است و پاک است. و پاکی سر ایشان، آن است که سر خویش را از دون حق پاکیزه گردانیده باشند و جز به خدای امید ندارند و جز از خدای ترسند و جز او را دوست ندارند و جز به او با کس دیگر نیارامند و جز برو اعتماد نکنند و جز او را نخواهند و هر چه ایشان را از حق تعالی برد دل به آن چیز مشغول نکنند. صفای اسرار این باشد و نقای آثار ظاهر راست.^۱ آنچه کند به آن ریای خلق نخواهند و عجب نفس نیارند و نیز به

۱. در شرح تعرف، این عبارت کلاباذی است: «أما سُمِّيَتِ الصُّوفِيَّةُ صُوفِيَّةً لِصَفَاءِ أَسْرَارِهَا وَ نِقَاءِ أَعْرَافِهَا.»

عوض آن طمع ندارند؛ از بهر آن که هر چند خدمت بیشتر کنند خویشتن را مقصّرتر دانند و مقصّر را خوف باید نه طمع تا عام با کثرت جفا امیدوارند و خاص با کثرت وفا از هم فرار نیابند.^۲

ابونصر سراج، درباره وجه تسمیه این گروه به صوفی، بحث جالبی دارد، و از جمله می نویسد که: فقها را به فقه و زاهدان را به زهد نسبت می دهند، ولی صوفیه را به يك علم یا يك حال و صفت واحد نمی توان نسبت داد. زیرا آنان معین همه علوم و محل جمع احوال نیکو و اخلاق پسندیده اند، و همواره بر يك حال نیستند و هر زمان با خدای خویش وقتی و حالی دارند. از این رو، آنان را به لباس پشمیشان که لباس پیامبران و صدیقان و پارسایان است نسبت داده و صوفی نامیده اند، همان طور که خدای تعالی خواص اصحاب عیسی را به ظاهر لباسشان که سپید بود منسوب ساخت و آنان را خوارتوین نامید:^۳

«فَكَذَلِكَ الصُّوفِيَّةُ عِنْدِي وَ اللَّهُ أَعْلَمُ نَسَبُوا إِلَى ظَاهِرِ اللَّبَاسِ وَ لَمْ يُنْسَبُوا إِلَى نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ وَ الْأَحْوَالِ الَّتِي هُمْ بِهَا مُتَرَسِّمُونَ لِأَنَّ لَيْسَ الصُّوفُ كَانَ ذَابِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ الصَّدِّيقِينَ وَ شَمَارَ (الْمَسَاكِينِ) الْمُتَسَكِّينِ.»^۴

امام ابوالقاسم قشیری، از قول استادش ابو عبد الرحمن سلمی نیشابوری، درباره صوفی می نویسد که:

«هَذِهِ التَّسْمِيَةُ غَلَبَتْ عَلَى حَذِيهِ الطَّائِفَةِ فَيُقَالُ رَجُلٌ صُوفِيٌّ وَ لِلجَمَاعَةِ صُوفِيَّةٌ وَ مَنْ يَتَوَصَّلُ إِلَى ذَلِكَ يُقَالُ لَهُ مُتَّصِفٌ وَ لِلجَمَاعَةِ الْمُتَّصِفَةُ وَ لَيْسَ يَشْهَدُ لِهَذَا الْأَسْمِ مِنْ حَيْثُ الْمَرِيَّةِ قِيَاسُ وَ الْأَشْتِقَاقُ وَ الْأَطْهَرُ فِيهِ أَنَّهُ كَاللَّقَبِ.»^۵

بعد از این عبارت، قشیری چند وجه تسمیه لغوی را برمی شمارد و هیچ يك را نمی پذیرد و چنین می نگارد:

«... ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الطَّائِفَةَ أَشْهَرُ مِنْ أَنْ يُحْتَاجَ فِي تَمْيِينِهِمْ إِلَى قِيَاسِ لَفْظٍ وَ اسْتِحْقَاقِ اسْتِقْطَاقٍ، وَ تَكَلُّمِ النَّاسِ فِي التَّصَوُّفِ مَا مَنَاهُ وَ فِي الصُّوفِيِّينَ مَنْ هُوَ فَكُلُّ عَجْرٍ بِمَا وَقَعَ لَهُ، وَ اسْتِقْصَاءِ جَمْعِيهِ يُخْرِجُنَا عَنِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْإِيحَازِ.»^۶

۲. شرح تعرف، ج ۱، ص ۴۹.

۳. مراد، این آیه است: لَأَقَالَ الْخَوَارِثُونَ يَا عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. (۱۱۲/۵)

۴. اللمع فی التصوف، ص ۲۱.

۵. رساله قشیریه، ص ۱۳۸.

۶. همان، ص ۱۳۸.

هجویری، شرحی در این باب آورده که تقریباً ترجمه عبارات قشیری است:
 «و مردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته. گروهی گفته‌اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد، و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که اندر صفا اول باشند، و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که تولی به اصحاب صفا کنند، و گروهی گفته‌اند که این اسم از صفا مشتق است، اما بر مقتضی لغت از این معانی بعید می‌باشد... از آن که این معنی معظم‌تر از آن است که این را جنسی بود تا از آن جا مشتق بود، که اشتقاق شیء از شیء مجانس است خواهد، و هر چه هست ضد صفاست، اشتقاق شیء از ضد نکند. پس این معنی اظهر من الشمس است عند اهلک و حاجتمند عبارت نشود لان الصوفی ممنوع عن العبارة والاشارة. چون صوفی از کل عبارات ممنوع باشد، عالم به جمله معبران وی باشند اگر دانند و یا نه، مر اسم را چه خطر باشد اندر حال حصول معنی. پس اهل کمال، ایشان را صوفی خوانند.»^۷

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (متوفی ۴۴۰) در کتاب تحقیق ماللهند من مقولته مقبولته فی العقل او مرفولته، در مقام نقل عقیده قدمای یونانیان^۸ که چون هندیان معتقد بوده‌اند که وجود حقیقی همان علت اولی است که مستغنی به ذات است و وجود ممکنات همه وجود خیالی است و فضل انسان بر جماد و نبات تنها به علت این است که در رتبه و علت اولی و میدان نخستین نزدیک‌تر است و اشیاء همه شیء واحدند و فقط حق همان واحد اول است، چنین می‌نویسد:

«و هذا رأی السوفیة و هم الحکماء فان السوفیة بالیونانیة الحکمة و بها سُمی الفیلسوف فیلسوفاً ای مُحب الحکمة، و لَمَّا ذَهَبَ فی الاسلام قومٌ اِلَى قَرِیبٍ مِنْ رَأِیِهِمْ سَمَوْا بِاسْمِهِمْ و لَمْ یَعْرِفِ الْأَقْبَ بَعْضُهُمْ قَسْبَتَهُمْ لِتَوَكُّلِهِمْ اِلَى الصِّفَةِ و اِنَّهُمْ اصْحَابُهَا فی عَصْرِ النَّبِیِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و سَلَّمَ ثُمَّ صَحَّفَ بَعْدَ ذَلِكَ و صَبَّرَ مِنْ صَوْفِ الثُّیُوسِ و عَدَّلَ أَبُو الْقَتْحِ الْبِیْسِيُّ عَنْ ذَلِكَ أَحْسَنَ عَدُولِهِ فی قَوْلِهِ:

۷. کشف‌المحجوب، ص ۳۴ - ۴۰.

۸. مراد، حکمای سبیه (Les Sept Sages) است که در قرن ششم قبل از میلاد و پیشتر از آن در یونان می‌زیست‌اند که اشخاص ذیل را از آن جمله نام برده‌اند: بیاس (Bias)، پیتاکوس (Pittacus)، کتبول (Cleobule)، میزون (Myron)، خیلون (Chilon)، سولون (Solon) و تالیس ملطی (Thalès de Milot) (سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۱۲).

۹. ظاهراً لفظ «فیلسوف» از مخترعات فیثاغورس است، به این معنی که در یونانی، حکیم یعنی خردمند را سوفوس و حکمت را سوفیا می‌گفتند. فیثاغورس گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم، و لیکن چون طالب حکمت هستیم باید ما را فیلسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت. (سیر حکمت، ص ۱۱۷).

تَنَازَعُ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَ اِخْتَلَفُوا قَدَمًا وَ ظَنُّوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
 وَلَسْتُ اَنْحَلُ هَذَا الْاِسْمَ غَيْرَ قَتِي صَافِي قُصُوفِي حَتَّى لَقِبَ الصُّوفِي^{۱۰}
 «و كَذَلِكَ دَهَبُوا إِلَى أَنْ الْمَوْجُودَ شَيْءٌ وَاجِدٌ وَأَنَّ الْعِلْمَ الْأَوَّلِيَّ تَنَزَّاهُ فِيهِ بِصُورٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ تَجَلُّ
 قُوَّتُهَا فِي أَمَاضِيهِ بِأَحْوَالٍ مُتَبَايِنَةٍ تَوْجِبُ التَّغَايُرَ مَعَ الْاِتِّحَادِ، وَ كَانَ فِيهِمْ مَنْ يَقُولُ إِنَّ الْمُتَصَرِّفَ
 بِكَلِمَتِهِ إِلَى الْعِلْمِ الْأَوَّلِيَّ مُشْتَبِهًا بِهَا عَلَى غَايَةِ امْكَانِهِ يُتَّجَدُّ بِهَا عِنْدَ تَرْكِ الْوَسَائِلِ وَ خَلْعِ الْعَلَائِقِ وَ
 الْعَوَائِقِ وَ هَذِهِ آرَاءُ يَنْهَبُ إِلَيْهَا الصُّوفِيَّةُ لِتَشَابِهِ الْمَوْضُوعِ، وَ كَانُوا يَزَوِّنُونَ فِي الْأَنْفُسِ وَالْأَرْوَاحِ أَنَّهَا
 قَائِمَةٌ بِذَوَاتِهَا قَبْلَ التَّجَسُّدِ بِالْأَبْدَانِ مَدْدُودَةٌ مُجْتَمِدَةٌ تَعَارَفَ وَ تَتَنَاكَّرُ.»^{۱۱}

اما این عقیده را نلدرکه رد کرده و علاوه بر سایر دلایل، نشان می‌دهد که «سین» یونانی
 (سیکما) همه جا در عربی «سین» ترجمه شده نه «صاد». و نیز در لغت آرامی کلمه‌ای نیست که
 واسطه انتقال سوفیا به صوفی محسوب شود. این نظر نلدرکه را نیکلسن و ماسینون نیز تأیید
 کرده‌اند.^{۱۲}

دکتر زکی مبارک نیز این احتمال را به علت این که جزو لغات دخیله عرب ضبط نشده و به علاوه
 فلسفه یونانی بیشتر جنبه طبیعیات داشته نه الهیات و به همین مناسبت هم اعراب فیلسوف را به
 طبیب و حکیم ترجمه کرده‌اند مردود می‌داند.^{۱۳}

آقای جلال همایی استاد دانشگاه نیز در مقدمه مصباح الهدایه، پس از ذکر عقیده ابوریحان
 بیرونی، به تعریض چنین می‌نویسند:

«پاره‌ای از معاصران، این عقیده را شاخ و برگ داده^{۱۴} و لفظ تصوف را با ثئوسوفی
 Théosophie و صوفی را با سوفسطایی مربوط کرده و سخن ابوریحان را ندیده یا ندیده
 انگاشته آن را به عنوان کشفی تازه و نوظهور جلوه داده، و حتی بعضی معتقد شده‌اند که لفظ صوفی
 و مشتقات آن را از قبیل تصوف و متصوفه همه جا به «سین» باید نوشت نه با «صاد» و اگر تا کنون

۱۰. ابوالعلاء معری، از این طرز تفکر، با ظن و ظنن یاد می‌کند. در لزومیات (ج ۲، ص ۱۰۵):

صُوفِيَّةٌ مَا رَضُوا لِلصُّوفِ بِسَبْتِهِمْ حَتَّى ادَّعَوْا أَنَّهُمْ مِنْ طَاعَةِ صُوفَا

۱۱. تحقیق ماللهند، لپزیک، ص ۱۶.

۱۲. رجوع شود به مقاله ماسینون در دائرة المعارف اسلامی فرانسه، ج ۴، ص ۷۱۵: و تاریخ تصوف در اسلام،
 ج ۲، ص ۴۴ - ۴۵.

۱۳. رك: التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، ج ۱، ص ۶۴ - ۶۵.

۱۴. شاید مراد فن هامر مستشرق و عبدالعزیز اسلامبولی و محمد لطفی معصری باشند که صاحب التصوف
 الاسلامی به عنوان موافق این وجه تسمیه، از آنان در صفحه ۶۴ نام برده است.

اشتباهی رخ داده است از برکت این تحقیق جدید بعد از این باید آن را رفع کرد.^{۱۵} جمعی دیگر، «صوفی» را از «صوفانه» که معنی گیاه خرد و ناچیزی است مشتق دانسته‌اند به مناسبت تواضع و تذلل صوفی و یا از آن جهت که صوفیان برای تغذیه، به آنچه از طبیعت حاصل می‌شود چون گیاه، رغبت نشان می‌دهند تا از مصنوعات خلق حتی الامکان بی‌نیاز باشند. حافظ ابونعیم، در وجه مناسبت این اشتقاق گوید:

«و إِنْ أُخِذَتْ التَّصَوُّفُ مِنَ الصُّوفَانَةِ الَّتِي هِيَ الثَّقَلَةُ فَلَاخْتِزَاءِ الْقَوْمِ بِمَا تَوَخَّذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِصُفْيِهِ وَمَنْ بِهِ غُلْبَتُهُمْ مِنْ غَيْرِ تَكْلُفٍ بِخَلْقِهِ فَاكْتَفَوْا بِهِ عَمَّا فِيهِ لِلذَّمِّ مِمَّنْ صُنِعَ كَاكْتِفَاءِ الْبَرَّةِ الطَّاهِرِينَ مِنْ جُمَلَةِ الْمُهَاجِرِينَ فِي مَبَادِيِ أَقْبَالِهِمْ وَأَوَّلِ أحوَالِهِمْ.»

این توجیه نیز، علاوه بر مناسب نبودن وجه تسمیه، از حیث قواعد نادرست است. زیرا منسوب به صوفانه، صوفانی می‌شود نه صوفی؛ چنان که ابن جوزی هم در تلیس ابلیس گوید:

«و لَقَدْ كُتِبَ إِلَيَّ أَنَّهُ مِنَ الصُّوفَانَةِ وَهِيَ تَقْلَةُ رَعْنَاءٍ قَصِيرَةٌ قَسَبُوا إِلَيْهَا لِاخْتِرَاتِهِمْ بِنَاتِ الصَّحْرَاءِ وَهَذَا أَيْضاً غَلَطٌ لِأَنَّهُ لَوْ نُسِبُوا إِلَيْهَا يُقَالُ صُوفَانِي.»^{۱۶}

قول مشهور دیگر آن است که «صوفی» از «صفا» و «صفوت» مشتق شده باشد؛ چنان که در رساله قشیری و اللمع و کشف‌المحجوب و مقدمه ابن خلدون و عوارف المعارف این قول ذکر شده است. ولی استاد ابوالقاسم قشیری و به نقل از او ابن خلدون، این وجه اشتقاق را از نظر قواعد بعد می‌دانند.

سمعانی نیز در الانساب می‌نویسد:

«فَوَجَدْتُهُمْ مِنْ قَالِ بْنِ الصَّفَا وَ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ مِنْ بَنِي صُوفَةَ.»^{۱۷}

اما اشتقاق «صوفی» از ماده «صفا» به هر وجه که باشد از نظر لغوی و قواعد صرفی صحیح نیست، و در آن چند احتمال داده‌اند:

۱. این که از «صفوه» بر وزن غرغه یعنی برگزیده هر چیز مشتق شده باشد. ولی منسوب به صفوه، صفوی (به ضم صلا و سکون فاء) می‌شود نه صوفی؛ چنان که در عوارف‌المعارف نقل شده: «و قِيلَ كَانَتْ هَذَا الْأَسْمُ فِي الْأَصْلِ صُفْوَى فَاسْتَقْبَلُ ذَلِكَ وَ جُعِلَ صُوفِيًّا.»
۲. این که از «صفو» بر وزن عفو گرفته شده باشد که به معنی برگزیده هر چیز و یکدلی است.

۱۵. مقدمه مصباح‌الهدایه، ص ۶۶. بقیه نظریاتی هم که راجع به وجه تسمیه «صوفی» ذکر می‌شود، هر جا بی‌ذکر ماخذ باشد، مقتبس از همین مقدمه است.

۱۶. تلیس ابلیس، ص ۱۶۲.

۱۷. الانساب، ص ۳۵۷.

ولی منسوب آن، صفوی (به فتح صاد و سکون فاء) می‌شود و صوفی چیز دیگر است.
 ۳- این که منسوب به «صفی» بر وزن غنی به معنی دوست صافی دل و منتخب باشد. در این مورد نیز منسوب به صفی، صفوی می‌شود (به فتح اول و دوم) چنان که ابونصر سراج آورده:
 «و قَدْ قِيلَ كَانَ فِي الْأَصْلِ صَفْوَى^{۱۸} فَاسْتَقْبَلَ ذَلِكَ قَبِيلَ صَوْفَى.»^{۱۹}
 ۴- این که منسوب به «صفا» جمع صفاة به معنی سنگ سختی که گیاه از آن نیز نمی‌روید باشد، مثلاً به واسطه فقر صوفی یا تصلب او در ایمان. و واضح است که نسبت «صوفی» به جمع مکسر کلمه دیگر اگر هم بشود برای آن محتملی فرض کرد، صفوی می‌شود (با فتح اول و دوم) نه صوفی. اگر به «صفاء» محدود هم که به معنی روشنی و پاکی است منسوب باشد، صفائی یا صفاوی می‌شود و با صوفی وجه تناسبی ندارد.

۵- این که مشتق از «مصافات» و «صوفی» فعل ماضی مجهول از باب مفاعله باشد و یای آن بر اثر کثرت استعمال صورت یای نسبت به خود گرفته باشد؛ چنان که در اللع از قول یکی از مشایخ آمده است که می‌گوید:

«أَنَّ الْمَبْدَ إِذَا تَحَقَّقَ بِالْمُبْدِيَّةِ وَ صَافَاهُ الْحَقُّ حَتَّى صَفَا مِنْ كَثَرِ الْبَشَرِيَّةِ نَازِلٌ مَنَازِلَ الْحَقِيقَةِ وَ قَارَنَ أَحْكَامَ الشَّرِيعةِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ صَوْفِيٌّ لِأَنَّهُ قَدْ صَوْفَى.»^{۲۰}

لازم به ذکر نیست که چنین وجه اشتقاقی بسیار بعید است و توهم و تخیلی بیش نیست. عقیده دیگر این است که «صوفی» منسوب به «صف» است به اعتبار این که صوفیان در صف اول مقربان حقتند. شیخ الاسلام سهروردی می‌نویسد:

«و قِيلَ سَمُّوا صَوْفِيَّةً لِأَنَّهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِارْتِفَاعِ هَمَمِهِمْ وَ إِقْبَالِهِمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِقُلُوبِهِمْ وَ وَقُوفِهِمْ بِسَرَائِرِهِمْ بَيْنَ يَدَيْهِ.»^{۲۱}

ولی این وجه اشتقاق نیز از جهت قاعده درست نیست. زیرا منسوب به «صف» قاعدتاً صوفی می‌شود نه صوفی.

عقیده دیگر درباره کلمه «صوفی» آن است که این لفظ از عربی و غیر عربی مشتق نیست، بلکه مانند فواتح سور، حروف رمزی است که فراهم آورده و از آن کلمه «صوفی» را ساخته‌اند؛ چنان که

۱۸- آقای همایی، در مقدمه مصباح‌الهدایه (ص ۷۳) احتمال داده‌اند که در ضبط کلمه با فتحه اشتباه شده و صفوی مراد است (به ضم صاد و سکون فاء).

۱۹- اللع فی التصوف، ص ۲۶.

۲۰- همان، ص ۲۶.

۲۱- حوارها الممارف، ص ۱۴۹؛ طرائق الحقائق، ص ۵۹.

به جنید نسبت داده‌اند که گفت «صوفی» از سه حرف مشتق است، صاد اشاره است به صبر و صدق و صفا، و واو و ذ است و ورد و وفا، و فافرد است و فقر و فنا.^{۲۲} واضح است که این يك تفسیر لطیف شاعرانه است نه توجیه لغوی.

وجه دیگری که در حلیة الاولیاء و انساب سمانی و اساس البلاغه زمخشری ذکر شده آن است که «صوفی» از «صوفیه» و «بنی صوفه» یا از «صوقان» مشتق گردیده باشد و در این باره چهار احتمال ذکر شده:

۱. اشاره به نام قبیله‌ای است که در عهد جاهلیت رهبر حاج و خادم کعبه بوده‌اند و خود اهل خدمت و عبادت بوده‌اند به این مناسبت که صوفی دلیل و راهنمای طالبان کعبه مراد و خود اهل خدمت و عبادت است:

«وَالْصُّوفَانُ كَانُوا يَخْدُمُونَ الْكَعْبَةَ وَيَتَسَكَّرُونَ وَلَقَدْ الصُّوفِيَّةُ نُسِبَتْ^{۲۳} إِلَيْهِمْ تَشْبِيهاً بِهِمْ^{۲۴} فِي التَّسَكُّرِ وَالْقَبْرِ.»^{۲۵}

این جوزی، در کتاب تلخیص ابلیس می‌نویسد: صوفه، نام غوث بن مر است که در عهد جاهلیت خدمتگزار کعبه و رهبر حاج بود و منصب افاضه و اجازه یعنی گذراندن حاجیان از عرفه به منی و از منی به مکه بدو اختصاص داشت، و همچنان این منصب در این طایفه مستمر بوده تا قبیله عدوان از آنها بگرفتند و بعدها از عدوان به قریش انتقال یافت. و چند سطر بعد می‌نویسد:

«و نَسَبَةُ الصُّوفِيِّ إِلَى أَهْلِ الصَّفَةِ غَلَطٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَقِيلَ صُفِيُّ.»^{۲۶}

«قَالَ الْمُصَنِّفُ: كَانَتْ النِّسْبَةُ فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ فَيُقَالُ: مُسَلِّمٌ وَمُؤْمِنٌ. ثُمَّ خَذَتْ اسْمُ زَاهِدٍ وَعَابِدٍ. ثُمَّ نَشَأَ أَقْوَامٌ تَعَلَّقُوا بِالزُّهْدِ وَالتَّمَيُّدِ فَتَخَلَّوْا عَنِ الدُّنْيَا وَأَنْقَطَعُوا إِلَى الْعِبَادَةِ وَاتَّخَذُوا فِي ذَلِكَ طَرِيقَةً تَفَرَّدُوا بِهَا وَأَخْلَاقًا تَخَلَّقُوا بِهَا وَرَأَوْا أَنَّ أَوَّلَ مَنْ أَنْفَرَدَ بِخِدْمَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَمَالَى عِنْدَ بَيْتِ الْحَرَامِ رَجُلٌ كَانَ يُقَالُ لَهُ صُوفَةٌ وَاسْمُهُ الْغُوثُ بْنُ مَرٍ فَانْتَسَبُوا إِلَيْهِ بِمِشَائِهِمْ إِيَّاهُ فِي الْإِنْقِطَاعِ إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَمَالَى قَسَمُوا بِالصُّوفِيَّةِ.»^{۲۷}

تاریخ اسلام، در این باره، چنین می‌نویسد:

۲۲. طرائق الحقائق، ص ۵۷.

۲۳. ظ: نسبوا.

۲۴. ظ: لهم.

۲۵. زمخشری، اساس البلاغه.

۲۶. تلخیص ابلیس، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.

۲۷. همان، ص ۱۶۱.

«به گفته اکثر مورخان عرب در تمام دوره جرمیها و خزاعیها سه چیز از مراسم حج باز به دست اعقاب اسماعیل بود: اجازه عرفات - افاضه از مزدلفه - اجازه از منی. این مراسم را خانواده بنی صوفه متصدی بودند.»^{۲۸}

جوهری، در صحاح می‌نویسد:

«و صَوْفَةٌ: أبوهي من مُصَرٍّ وهو الفوثُ بنُ مرِّ بنِ أَدِّ بنِ طابِخَةَ بنِ اليَاسِ بنِ مَضَرَ كانوا يَتَخَدُّمُونَ الكَعبَةَ في الجاهليَّةِ و يجيرون الحَاجَّ اى يَقبِضُونَ بِهِمْ و كانَ يُقالُ في الحَجِّ أَجِيزِي صَوْفَةٌ.»^{۲۹}

و این بیت اوس بن مغراء سعدی را هم به عنوان شاهد نقل کرده:

ولا يَريمونَ في التَّريفِ موقِفُهُمْ حَتَّى يُقالَ أَجِيزوا آلَ صُوفانا

اما منسوب به «صوفان»، صوفانی می‌شود و ساخته شدن «صوفی» از آن بر خلاف قیاس است، مگر آن که حدس زده شود بر اثر کثرت استعمال بدین صورت درآمده است.

۲. «صوفه» به معنی گروهی که از يك قبیله و نژاد نباشند به این مناسبت که صوفیان بی‌ملاحظه نژاد و نسب گرد هم آیند.

۳. به معنی بُرز و پاره‌پشمی که به کار نیاید و دور ریخته شود به نشانه تذلل و تواضع صوفی.

سهروردی، در عوارف المعارف این احتمال را ذکر کرده است:

«و یقربُ أنْ يُقالَ لِمَا آثَرُوا الذُّبُولَ و الانكسارَ و التَّخَفِيَّ و التَّوَارِيَّ كانوا كالخِرْقَةِ المُلَقاةِ و الصَّوْفَةِ المَرْمِيَّةِ الَّتِي لا يُرغَبُ فيها و لا يُتَمَتُّ إليها فَيُقالُ صُوفِي نسبةً إلى الصَّوْفَةِ كما يُقالُ كُوفِي نسبةً إلى الكُوفَةِ و هذا ما ذَكَرَهُ بعضُ أَهْلِ العِلْمِ و المَعْنَى المَقصُودُ بِهِ قَريبٌ و يَلائِمُ الاشتقاقَ.»^{۳۰}

۴. آن که از «صوفه الرقبه» و «صوف القفا» به معنی موهای آویخته در گودال پس گردن مشتق باشد، و در لغت گویند: «أَخَذَ بِصَوْفَةِ رَقَبَتِهِ» یا «بِصَوْفِ رَقَبَتِهِ» یا «بِصَوْفَةِ قَفَاةٍ» یعنی پوست گردن یا موی پشتسر او را گرفت و مجازاً یعنی او را به قهر گرفت به مناسبت این که صوفی مقهور قبضه الهی است و به جای دیگر جز حق تعلق و آویختگی ندارد. گیسوی از پشتسر آویخته درویشان هم با صوف القفا خالی از مشابهت نیست.^{۳۱}

حافظ ابونعیم، در این معنی می‌نویسد:

«و إنْ أُخِذَ مِنْ صُوفِ القَفَا فَمَعْنَاهُ أنْ المَتصُوفَ مَعطُوفٌ بِإِلى الحَقِّ مَصروفٌ بِوَ غنِ الخَلْقِ.»

۲۸. تاریخ اسلام، ص ۴۳.

۲۹. صحاح، ج ۲، ص ۳۹.

۳۰. عوارف المعارف، ص ۱۴۸.

۳۱. مقدمه مصباح الهدایه، ص ۶۹.

لا يُرِيدُ بِهِ بَدَلًا وَ لَا يَبْقَى عَنْهُ حَوْلًا»^{۳۲}

عقیده دیگری در این که «صوفی» از «صفة» (به کسر صاد) مأخوذ باشد نخستین بار به وسیله دکتر زکی مبارک به طریق انکار ذکر شده^{۳۳} که قابل بحث نیست، و حقیقت آن است که صاحب المنجد نگاشته است:

«الصُّوفِيَّةُ فُرْتَةٌ مِنَ الْمُتَّبِعِينَ وَاحْتِزُّهُمْ الصُّوفِيُّ وَ هُوَ عِنْدَهُمْ مَنْ كَانَ قَانِيًا بِنَفْسِهِ بَاقِيًا بِاللَّهِ تَعَالَى مُسْتَحْلِصًا مِنَ الطَّبَائِعِ مُتَّصِلًا بِحَقِيقَةِ الْحَقَائِقِ.»^{۳۴}

به طوری که اشاره شد، وجه مناسبت این کلمات با «صوفی» دلپذیر و قابل قبول نیست و از قبیل تسمیه به مناسبت بعد از وقوع است.

گفتار دربارهٔ این که صوفیان به اهل صفة منسوب باشند.

«و قِيلَ اِيضًا لَنْ الصُّوفِيَّةَ هُمْ بَقِيَّةُ مِنْ بَقَايَا اَهْلِ الصِّفَةِ.»^{۳۵}

«و قِيلَ سُمُوا صُوفِيَّةً نِسْبَةً اِلَى الصِّفَةِ الَّتِي كَانَتْ لِقُرَامِ الْمُهَاجِرِينَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَوٰةٌ عَلَيْهِ وَ هَذَا وَ اِنْ كَانَ لَا يَسْتَقِيمُ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِقَاقُ النَّوَوِيُّ وَ لَكِنْ صَحِيحٌ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لِانَّ الصُّوفِيَّةَ يُشَاكِلُ حَالَهُمْ اَوْلَاكَ لِكَوْنِهِمْ مُجْتَمِعِينَ مُتَّالِفِينَ مُتَّصِحِّينَ لِلّٰهِ وَ نَسِيَ اللّٰهَ كَاَصْحَابِ الصِّفَةِ.»^{۳۶}

ایرادی که بر این اشتقاق صاحب رساله و عوارف وارد آورده‌اند این است که منسوب به «صفة» صفی می‌شود نه صوفی.

زمخشری، در اساس البلاغه، این نسبت را توجیه کرده، به این طریق که یکی از دو فاء برای تخفیف به واو تبدیل گشته و به جای «صفيه» به تشدید فاء «صوفیه» گفته شده است، و تاج‌العروس هم همین توجیه را نقل می‌کند:

«او إلى أهل الصفة فيقال مكان الصفة الصوفية بقلب إحدى الفاتين واوًا للتخفيف.»

اما «اهل صفة» یا «ارباب صفة» به گروهی از عباد و زهاد صر اسلام اطلاق می‌شود که در صفة مسجد رسول (ص) زندگی می‌کرده و غالباً از فقرای مهاجرین بوده‌اند که پیغمبر اکرم آنان را

۳۲. حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۹.

۳۳. التصوف الاسلامی، ص ۶۵.

۳۴. المنجد، ص ۴۵۵.

۳۵. اللع فی التصوف، ص ۲۷.

۳۶. عوارف المعارف، ص ۱۴۹.

برای صرف شام بین اصحاب متمکن تقسیم می فرموده‌اند.^{۳۷} و عین این موضوع را به شرح ذیل این جویزی نقل کرده است:

«وَقَدْ ذُخِبَ قَوْمٌ إِلَىٰ أَنْ التَّصَوُّفَ مَنْسُوبٌ إِلَىٰ أَهْلِ الصَّفَةِ وَأَمَّا ذَهَبُوا إِلَىٰ هَذَا لِأَنَّهُمْ رَأَوْا أَهْلَ الصَّفَةِ عَلَىٰ مَا ذَكَرْنَا مِنْ صِفَةِ صُوفَةٍ فِي الْإِنْقِطَاعِ إِلَىٰ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مُلَازِمَةَ الْفُقَرَاءِ أَهْلَ الصَّفَةِ كَانُوا أَقْرَاءَ يَتَذَمُّونَ عَلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ وَ مَا لَهُمْ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ قَبِيَّتٌ لَهُمْ صُفَّةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ وَ قِيلَ أَهْلُ الصَّفَةِ وَ الْحَدِيثُ بِإِسْنَادٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: بُنِيَتْ صُفَّةٌ لِصُغَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ فَيَجْتَلِ الْمُسْلِمُونَ يُوَصِّلُونَ إِلَيْهَا مَا اسْتَطَاعُوا مِنْ خَيْرٍ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَأْتِيهِمْ فَيَقُولُ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الصَّفَةِ فَيَقُولُونَ وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَيَقُولُ كَيْفَ أَصْبَحْتُمْ فَيَقُولُونَ بِخَيْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ بِإِسْنَادٍ عَنِ نَعِيمِ بْنِ الْمَجْمَرِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ كُنْتُ مِنْ أَهْلِ الصَّفَةِ وَ كُنَّا إِذَا أَسْنَيْنَا حَضَرْنَا بَابَ رَسُولِ اللَّهِ فَيَأْمُرُ كُلُّ رَجُلٍ فَيَنْصَرِفُ بِرَجُلٍ قَبِيَّتِي مَنْ بَقِيَ مِنْ أَهْلِ الصَّفَةِ عَشْرَةٌ أَوْ أَقَلُّ فَيُؤَيِّرُنَا النَّبِيُّ بِعَشَائِهِ فَنَتَشَتَّىٰ فَإِذَا فَرَّغْنَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ نَامُوا فِي الْمَسْجِدِ.»^{۳۸}

عده اصحاب صُفَّة به نقل سهروردی در عوارف المعارف^{۳۹} چهارصد تن و به قول حافظ ابونعیم در حلیة الاولیاء بیش از این مقدار است که از مشایخ آنان ابو ذر غفاری و سلمان فارسی و بلال و صهیب و حذیفه بن یمان را می توان نام برد. در المع^{۴۰} آمده است که اهل شام، به صوفیه، فقرا اطلاق می کنند^{۴۱} و استدلال آنان این است که خدای تعالی این گروه را در خطاب کریم فقرا نامیده است، یکی در سوره بقره:

«لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْضِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْتَسِبُ لَهُمُ الْجَاهِلُ أُغْنِيَهُمْ مِنَ التَّفَقُّفِ تَرَفُّهُمْ بِسِمَاهِهِمْ لَا يُسْأَلُونَ النَّاسَ الْحَافًا وَ مَا تَتَّقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ.»^{۴۲}

۳۷. اخبار الدول، ص ۱۲۸.

۳۸. تلبیس ابلیس، ص ۱۶۲.

۳۹. ص ۱۴۹.

۴۰. المع، ص ۲۶.

۴۱. اطلاق «فقیر» بر صوفی و «فقرا» بر صوفیان، سابقه بسیار دارد، و خود صوفیه نیز حتی امروز غالباً خود را به این اسم می نامند؛ چنان که گویند فقراى خاکسار یا نعمت اللہی یا فقراى نقشبندی: «سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْحُسَيْنِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ مُحَمَّدِ الدَّمَشْقِيِّ يَقُولُ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ الْقَصَّارَ يَقُولُ سَافَرْتُ ثَلَاثِينَ سَنَةً أَسْلُحُ قُلُوبَ النَّاسِ لِلْفُقَرَاءِ.» نیز: «كُنْتُ فِي حَالِهِ خَدَائِثِي اسْتَقْبَلْتَنِي بَعْضُ الْفُقَرَاءِ.» (رساله قشیریه، ص ۱۳۲-۱۳۳) «او از بهران که از ملک خالی باشند فقراشان خوانند.» (شرح ترمذی، ص ۵۷).

تفسیر شبر، درباره فقرایی که این آیه درشان آنان نازل شده است می‌نویسد:
 «و قِيلَ لَهُمْ أَهْلُ الصَّفَةِ وَهُمْ نَحْوُ مِنْ أَرْبَعِمِائَةٍ مِنْ فُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ كَانُوا فِي صَفَةِ الْمَسْجِدِ ذَاتِهِمْ
 التَّحَلُّمُ وَ الْبِيَاةُ وَالخُرُوجُ فِي كُلِّ سَرِيَّةٍ يَبْتَغِيهَا النَّبِيُّ»^{۴۳}

تفسیر مجمع البیان، در این باره می‌نویسد:

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَزَلَتْ الْآيَةُ فِي أَصْحَابِ الصَّفَةِ وَ كَذَلِكَ رَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَ
 هُمْ نَحْوُ مِنْ أَرْبَعِمِائَةٍ رَجُلٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَسَاكِنُ بِالْمَدِينَةِ وَ لَا عَشَائِرُ يَأْوُونَ إِلَيْهِمْ فَجَعَلُوا أَنْفُسَهُمْ
 فِي الْمَسْجِدِ وَ قَالُوا نَخْرُجُ فِي كُلِّ سَرِيَّةٍ يَبْتَغِيهَا رَسُولُ اللَّهِ»^{۴۴}

تفسیر کبیر فخر رازی هم قریب به همین مضمون می‌نویسد:

«نَزَلَتْ فِي فُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ وَ كَانُوا نَحْوَ أَرْبَعِمِائَةٍ وَ هُمْ أَصْحَابُ الصَّفَةِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَسْكَنٌ وَ لَا
 عَشَائِرُ بِالْمَدِينَةِ وَ كَانُوا مُتَلَمِّحِينَ مِنَ الْمَسْجِدِ وَ يَتَلَمَّحُونَ الْقُرْآنَ وَ يَصُومُونَ وَ يَخْرُجُونَ فِي كُلِّ غَزْوَةٍ»^{۴۵}
 در سوره انعام، دو آیه ذیل درباره اهل صفة نازل شده است:

«و لَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاوَةِ وَ الشُّعْبِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ
 وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ»^{۴۶}

«و كَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ
 بِالظَّالِمِينَ»^{۴۷}

تفسیر مجمع البیان به روایت طبری از عبدالله بن مسعود می‌نویسد که گروهی از قریش، هنگامی
 که صهیب و خباب و بلال و عمار و عده دیگر از خلفای مسلمین نزد پیغمبر بودند، حضور ایشان
 تشرف حاصل کرده گفتند آیا از قوم خودت تنها به مصاحبت و تبعیت اینان خشنودی، آیا ما باید پیرو
 ایشان باشیم و آیا ایناند کسانی که خدا بر آنان منت گذارده است؟ اینان را از خود بران. شاید پس
 از طرد ایشان ما از تو پیروی کنیم. پس آیه مزبوره نازل شد.^{۴۷}

طرائق الحقائق، درباره این آیه، چنین می‌نویسد:

«و قَالَ سَلْمَانُ وَ خَبَابُ فِيمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ. جَاءَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسِ التَّمِيمِيِّ وَ عَيْنَةُ بْنُ حَصِينِ
 النَّزَارِيِّ وَ ثُووَهُمْ مِنَ الْمُؤْتَلَفَةِ قُلُوبُهُمْ فَوَجَدُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَاعِدًا مَعَ الْبَلَّالِ وَ صُهَيْبِ وَ

۴۳. تفسیر شبر، ص ۱۱۲.

۴۴. مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۸۶.

۴۵. التفسیر الکبیر، ج ۷، ص ۸۴.

۴۶. ۵۲/۶ و ۵۳.

۴۷. تفسیر مجمع البیان، تهران، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۰۵.

عَارٍ وَ حَبَابٍ فِي نَاسٍ مِنْ ضُعْفَاءِ الْمُؤْمِنِينَ فَحَقَرُوهُمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ نَحْنُ هَؤُلَاءِ عَنْكَ حَتَّى نَخْلُوا بِكَ فَإِنَّ وَفودَ الْعَرَبِ تَأْكِبُكَ قَسَسَتْحِي أَنْ يَزُونَا مَعَ هَؤُلَاءِ الْأَعْيُدِ ثُمَّ إِذَا انْصَرَفْنَا فَإِنْ شِئْتَ فَأَعِزَّهُمْ إِلَى مَجْلِسِكَ فَأَجَابَهُمُ النَّبِيُّ إِلَى ذَلِكَ، فَقَالَ^{۴۸}، لَهُ أَكْتُبْ لَنَا بِهَذَا عَنْ نَفْسِكَ كِتَابًا فَدَعَا بِصَحِيفَةٍ وَأَحْضَرَ عَلَيْهِ لِيَكْتُبَ قَالَ وَ نَحْنُ قَمُودٌ فِي نَاحِيَةِ إِذْ نَزَلَ جِبْرَائِيلُ بِقَوْلِهِ وَ لَا تَطْرُدْ... إِلَى قَوْلِهِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ، فَتَحَى رَسُولُ اللَّهِ الصَّحِيفَةَ وَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا وَ دَنُونَا مِنْهُ وَ هُوَ يَقُولُ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَيَّ نَفْسِيهِ الرَّحْمَةَ فَكُنَّا نَقُودُ مَعَهُ. وَ فِي تَفْسِيرِ الفَخْرِ الرَّازِيِّ قَرِيبٌ مِنْ هَذَا.^{۴۹}

محمد بن منور، درباره بدر بوسعید می نویسد:

«و بدان که بدر شیخ ما را قدس الله روحه العزیز بالخير خواندندی و در میهنه به «ابوبوالخیر» گفتندی و او عطار بوده است و مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت به آگاهی و بیوسهت نشست او با اهل صفه و اصحاب طریقت بوده است.»^{۵۰}

گفتار درباره این که «صوفی» به «صوف» منسوب باشد، مشهورترین اقوال، اشتقاق کلمه «صوفی» از «صوف» به معنی یشم است؛ بدین مناسبت که از قدیم زمان، یشمینه پوشی و دربر کردن جامه خشن و گلیم هنگام عبادت، مرسوم مردان راه حق و پارسایان و صوفیان بوده است. چنان که به پیغمبر اکرم نیز در یک جای قرآن، مُزْمَلٌ یعنی گلیم به خود پیچیده خطاب شده است، و سوره‌ای که این آیه در اوست هم بدین نام موسوم گردیده و در ابتدای آن، انقطاع از خلق و بیوستن به حق و وکیل ساختن خدا در همه امور امر شده، که رعایت این مسائل شعار صوفیه است، بدین شرح:

بسم الله الرحمن الرحيم^{۵۱}

۱. يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ!

۲. فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا.

۳. يَصْفَهُ أَوْ أَنْقَضُ مِنْهُ قَلِيلًا.

۴. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا.

۵. إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ لَوْلَا تَقِيلًا.

۴۸. ظ: قالوا.

۴۹. طرائق الحقائق، ص ۶۰. نیز رك: اللمع فی التصوف، ص ۱۳۳؛ حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۴۵.

۵۰. اسرار التوحید، ص ۱۵.

۵۱. سورة ۷۳.

۶. إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً.

۷. إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلاً.

۸. وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَتَبَّيلاً.

۹. رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً.

در زبور (مزامیر) داود نیز آیه‌ای است که نشان می‌دهد داود برای امتثال امر خداوندی پلاس پوشیده و مسخره کسان شده است، و در مزمور شصت و نهم به خدا شکوه می‌کند و رهایی می‌طلبد و چنین می‌گوید:

آیه ۷ : زیرا که به سبب تو قابل ملامت بودم و شرمندگی رویم را مستور کرده است.

آیه ۱۰ : هنگام گریستم و مبتلا کردن جانم به روزه این از برای من ماده ملامت بود.

آیه ۱۱ : وقتی که پلاس پوشیدم از برای ایشان مثل شدم.

آیه ۱۲ : دروازه‌نشینان در ضد من گفتگو می‌کردند و سرود می‌پرستان گردیدم.

آیه ۱۳ : اما نسبت به من ای خداوند در وقت رضامندی استدعایم به تو است ای خدا از کثرت

رحمتت و حقیقت نجات مرا استجابت فرما.^{۵۲}

کیخسرو نیز هنگام عبادت پلاس می‌پوشد:

« چون حال بر این جمله بود کیخسرو آن جا شد و پلاس پوشید و دعا کرد، ایزد تعالی آن جا

روشنایی فرا دید آورد که اکنون آتشگاه است. چون آن روشنایی برآمد برابر تاریکی، تاریکی ناچیز

گشت.»^{۵۳}

نیز تاریخ سیستان، از قول حلیمه دایه پیغمبر می‌گوید:

«محمد را دیدم به خواب اندر به صوفی سید که دانستی که صنعت مخلوق نیست اندر پیچیده و

به حریر اندر نوشته و حریر سبز، و بر بوی و لون هر جامه پیدا که صنعت ایزد تعالی است نه صنعت

مخلوق.»^{۵۴}

و از قول آمنه گوید:

«دیرگاه برنیامد تا دیدم که بیابردند او را در پاره جل به صوف سیدتر از حریر و همه چیزی زهر

او اندر پاره حریر سبز و بدان سه بند از لؤلؤ تر بر بسته و سه کلید هم از لؤلؤ بر آن [سه نوشته]

۵۲. عهد عتیق، لندن، ۱۸۵۶، ص ۱۰۵۷ - ۱۰۵۸.

۵۳. تاریخ سیستان، ص ۳۶.

۵۴. همان، ص ۶۵.

مفتاح النصرة و مفتاح الشريعة و مفتاح النبوة»^{۵۵}

از حضرت رسول (ص) روایت شده است که فرمود:

«عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ تَجِدُونَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِكُمْ. بِرِشْمَا يَدَانِ جَسَامَهُ بِشَمِينِ تَا

حَلَاوَاتِ إِيْمَانٍ بِبَابَيْدٍ.»^{۵۶}

«در خیر است از پیغمبر که مَنْ لِبَسَ الصُّوفِ رَقَّ قَلْبُهُ.»^{۵۷}

«رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: تَوَرَّأ قُلُوبِكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ فَأَنَّهُ مَذَلَّةٌ فِي

الدُّنْيَا وَ نُوْرٌ فِي الْآخِرَةِ وَ إِيَّاكُمْ أَنْ تُفْسِدُوا دِيْنَكُمْ بِحَمْدِ النَّاسِ وَ تَنَافِهِمْ.»^{۵۸}

صاحب طرائق، چنین می نویسد:

« روى السيد بهاء الدين على بن عبد الحميد النبليُّ مُرسلاً من النبيِّ أَنَّهُ قَالَ: سَيِّدُ الْعَمَلِ الْجَوْعُ وَ

سَيِّدُ الْقَوْلِ الْفِكْرُ وَ دُلُّ النَّفْسِ لِبَاسُ الصُّوفِ عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ تَجِدُونَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي

قُلُوبِكُمْ، عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ تَجِدُونَ قَلَّةَ الْأَكْلِ، عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ يُورِثُ فِي الْقَلْبِ التَّفَكُّرَ وَ

التَّفَكُّرُ يُورِثُ الْحِكْمَةَ وَ الْحِكْمَةُ تَجْرِي فِي الْجَوْفِ مَجْرَى الدَّمِ. وَ مَنْ أَكْثَرَ الْفِكْرَ قَلَّ طَعْمُهُ وَ مَنْ قَلَّ

تَفَكُّرُهُ كَثُرَ طَعْمُهُ وَ غَطِبَ بَدَنُهُ وَ نَسَا قَلْبُهُ وَ الْقَلْبُ الْقَاسِي بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ، بَعِيدٌ مِنَ الْجَنَّةِ، قَرِيبٌ مِنَ

النَّارِ.»^{۵۹}

شیخ الاسلام عمر سهروردی، از انس بن مالک، روایت می کند که:

«كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُحِبُّ دَعْوَةَ الْعَبْدِ وَ يَرْكَبُ الْجِمَارَ وَ يَلْبَسُ الصُّوفَ.»^{۶۰}

ابن قتیبه، پشمینه پوشی را به مسیح می رساند:

«بَلَّغْنِي أَنْ عَيْسَى خَرَجَ عَلَى أَصْحَابِهِ وَ عَلَيْهِ جَبَّةٌ مِنْ صُوفٍ وَ كِسَاءٌ وَ تَبَانٌ، حَافِيًا مَجْزُوزَ الرَّاسِ وَ

الشَّارْتَيْنِ، بِأَكْبَا سَعْتًا مُصَفَّرَ اللَّوْنِ. مِنَ الْجَوْعِ، يَابِسَ الشَّفْتَيْنِ مِنَ الْعَطَشِ، طَوِيلَ شَمْعِ الصُّدْرِ

وَ الدَّرَاعَيْنِ، وَ السَّاقَيْنِ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ! أَنَا الَّذِي أَنْزَلْتُ الدُّنْيَا مَنزِلَهَا، وَ لَا

عَجَبَ وَ لَا فَخْرَ، أَنْذَرُونَ أَيْنَ بَيْتِي؟ قَالُوا: أَيْنَ بَيْتِكَ يَا رُوحَ اللَّهِ؟ قَالَ: بَيْتِي الْمَسَاجِدُ، وَ طَيْبِي الْمَاءُ، وَ

إِدَامِي الْجَوْعُ، وَ دَابَّتِي رَجْلِي، وَ سِرَاجِي بِاللَّيْلِ الْقَمَرُ، وَ صِلَاتِي فِي الشِّتَاءِ مَسَارِقُ الشَّمْسِ، وَ

۵۵. همان، ص ۶۲.

۵۶. كشف المحجوب، ص ۴۹.

۵۷. شرح تعرف، ص ۵۲.

۵۸. عوارف المعارف، حاشیه احیاء العلوم، ج ۳، ص ۲۴۱.

۵۹. طرائق الحقائق، ص ۵۸.

۶۰. عوارف المعارف، ص ۱۴۵؛ كشف المحجوب، ص ۵۰؛ شرح تعرف، ص ۶۱ یا اندکی اختلاف.

طعامی ما تیسرے، و فاکھتی و زبحانی بقول الارض، و لباسی الصوف و شماری الخوف، و جلسائی الزمئی و المساکین، أصبح و لیس لی شیء و أمسی و لیس لی شیء، و انا طیب النفس غنی مکتبر، فغن اغنی و ازیغ منی؟^{۶۱}

لباس یحیی هم به گفته انجیل از پشم بوده است:

« و این یحیی لباس از پشم شتر می داشت و کمربند چرمی بر کمر و خوراک او از ملخ و عسل پری می بود.»^{۶۲}

پشمینه پوشی را به موسی نیز نسبت داده اند، به خصوص هنگامی که در معرض خطاب حق قرار داشته است:

«و روى عن ابن مسعود قال قال رسول الله يوم كلم الله موسى كان عليه جبة من صوف و قلنسوة من صوف و نغلاء من جلد.»^{۶۳}

چند نیز در بر کردن جامه پشمین را به موسی نسبت می دهد؛ آن جا که در معنی «تصوف» سخن می گوید:

«التصوف مَبْنِي عَلَى ثَمَانِ خِصَالٍ: السُّخَاءِ وَالرِّضَاءِ وَالصَّبْرِ وَالْإِشَارَةَ وَالرُّعْبَةَ وَائِسْرَ الصَّوْفِ وَالسِّيَاحَةَ وَالْفَقْرَ. أَمَّا السُّخَاءُ فَلِإِبْرَاهِيمَ وَ أَمَّا الرِّضَاءُ فَلِإِسْحَاقَ وَ أَمَّا الصَّبْرُ فَلِإِيُوبَ وَ أَمَّا الْإِشَارَةَ فَلِزَكَرِيَّا وَ أَمَّا الرُّعْبَةَ فَلِيَحْيَى وَ أَمَّا ائِسْرَ الصَّوْفِ فَلِمُوسَى وَ أَمَّا السِّيَاحَةَ فَلِمُوسَى وَ أَمَّا الْفَقْرَ فَلِمُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.»^{۶۴}

ابوالفضل بیهقی نیز در تاریخ خود اشارتی در داستان کسری و بزرگمهر دارد که نشان می دهد صوف پوشیدن به منظور تحمیل رنجی بوده است؛ آن جا که می نویسد:

«چون خشم کسری بنهست، گفت دریغ باشد تپاه کردن این، فرمود تا وی را در خانه ای کردند سخت تاریک چون گوری و به آهن گران او را بستند و صوفی سخت در وی پوشیدند و هر روز دو قرص جو و یک کفه نمک و سبوی آب او را وظیفه کردند.»^{۶۵}

ابو نصر سراج، در نسبت صوفیه به صوف، می نویسد:

«نَسَبْتَهُمْ إِلَى ظَاهِرِ اللَّبْسَةِ لِأَنَّ لِبْسَةَ الصَّوْفِ دَابُّ الْإِنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ شِعَارُ الْأَوْلِيَاءِ وَ

۶۱. عيون الاخبار، ج ۲، ص ۲۶۹.

۶۲. انجیل متی، باب سیم، آیه چهارم.

۶۳. طرائق الحقائق، ص ۵۸.

۶۴. کشف المحجوب، ص ۴۵.

۶۵. تاریخ بیهقی، ص ۳۳۶.

الاصغیاء و یكثرُ فی ذلك الروایات و الأخبار.»^{۶۶}

و هم او می نویسد:

«و أما من قال انه اسم واقع على ظاهر اللبسة فقد روى في ذلك اخبار في ذكر من لبس الصوف واختار لبسه من الأنبياء و الصالحين.»^{۶۷}

مستملی بخاری، چنین می نویسد:

« صوفیه، ایشان را صوفی به آن معنی خوانند که ایشان لباس صوف اختیار کرده اند و صوف

لباس پیغمبران است.»^{۶۸}

حافظ ابو نعیم اصفهانی، درباره وجه تسمیه صوفی، چنین آورده است:

«و إن أخذ من الصوف المعروف فهو لاختيارهم لباس الصوف إذ لا كلمة للأدبيين في إنبائه و إنشائه و إن النفوس الشارعة تدلُّ بلباس الصوف و تُكسِرُ نخوتها و تكبرها به يلتزم المذلة و الصيانة و تعاد اللبسة و القناعة... و أقرب ما أذكره ما حدثت عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه أنه قال: من عاش في ظاهر الرسول فهو سني و من عاش في باطن الرسول فهو صوفي.»^{۶۹}

صاحب عوارف، در این باره، چنین می نویسد:

«فكان اختيارهم للباس الصوف يتركهم زينة الدنيا و قناعتهم بسد الجوع و ستر العورة و استفراقهم في امر الآخرة فلم يتفرغوا لملاد النفوس و راحاتها ليشدوا شغلهم بخدمة مولاهم و انصراف همهم إلى امر الآخرة و هذا الاختيار يلائم و يناسب من حيث الاشتقاق لأنه يقال «تصوف» إذا لبس الصوف كما يقال «تقمص» إذا لبس القميص. و لما كان حالهم بين سير و طير تقلبهم في الأحوال و ارتقائهم من عالم إلى أعلى منه لا يقيدهم وصف و لا يحبسهم نعمت، و أبواب المزيد علماً و حالاً عليهم مفتوحة، و بواطنهم معدن الحقائق و مجتمع العلوم، فلما تملأ تقديهم بحال تقديهم يتنوع وجدانهم و تجسس مزيدهم، نسبوا إلى ظاهر اللبسة. و كان ذلك آيين في الإشارة اليوم و ادعى إلى حصر وصفهم لأن لبس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلفهم.»^{۷۰}

ابن جوزی می نویسد:

۶۶. اللمع فی التصوف، ص ۲۱.

۶۷. همان، ص ۲۷.

۶۸. شرح تعرف، ص ۳۵.

۶۹. حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰.

۷۰. عوارف المعارف، ص ۱۴۶.

«و قَالَ آخَرُونَ بَلْ هُوَ مَنسُوبٌ إِلَى الصَّوْفِ وَ هَذَا يُخْتَمَلُ.»^{۷۱}

شیخ مقداد بن عبدالله السیوری فقیه، در شرح باب حادی عشر نقل نموده:

«سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَزَّ الصَّوْفِيُّ فَقَالَ الصَّوْفِيُّ مِنْ لَيْسَ الصَّوْفَ عَلَى الصَّفَا وَ جَمَلَ الدُّنْيَا خَلْفَ الصَّفَا وَ سَلَّمَ طَرِيقَ الْمُصْطَفَى وَ اسْتَوَى عِنْدَهُ الذَّهَبُ وَ الْحَجَرُ وَ الْفِضَّةُ وَ الْمَنْزُ وَ إِلَّا فَالْكَلْبُ الْكُوفِيُّ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صُوفِيٍّ. صُوفِيٌّ كَسَى اسْتَكْهَمَ بِشَمِّهِ رَأْيَ صَفَايَ قَلْبِ بِيَوْشِدِ وَ دُنْيَا رَأْيَ بَسْتِ سِرِّ انْدَازِدِ وَ سَلُوكِ طَرِيقِ مُصْطَفَى نَمَائِدِ وَ طَلَا بِأَسْتَكْ وَ نَقَرَهُ بِأَكْلُوكِ وَ نَظَرَهُ مَسَاوِيٍّ بِأَسْتَكْ، وَ إِنْ نَهَى بِسْ يَكْ سَكْ كُوفِيٍّ بِهَيْتَرِ اسْتَكْ مِنْ هَزَارِ صُوفِيٍّ.»^{۷۲}

قسمت اول این بیان، از قول ابوعلی رودباری هم نقل شده، بدین شرح:

«الصَّوْفِيُّ مِنْ لَيْسَ الصَّوْفَ عَلَى الصَّفَا.»^{۷۳}

«الحاکم بامرالله، در رمضان سال ۴۰۰ هجری، برای اظهار تَسْلُكِ پشمینه پوشی اختیار کرد.»^{۷۴}

حدیثی است از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام که شیعه و سنی روایت کرده‌اند که پشمبر فرمود پنج چیز است که تا دم مرگ از دست نرواهم داد تا پس از مرگ من مابین مسلمانان سنت باشد، و یکی از آن پنج را پشمینه پوشی شمرد، و عین عبارت آن چنین است:

«وَمَا رَوَى عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ خَمْسَةٌ لَا أَتْرُكُهَا حَتَّى تَكُونَ سُنَّةٌ مِنْ بَعْدِي أَرْكَبُ الْجِمَارَ وَ يَزِدُّنِي آخِرٌ وَ أَسْتَلِمُ عَلَى الصَّغِيرِ وَ أَلْبَسُ الصَّوْفَ وَ أَكُلُّ مَعَ الْعَبِيدِ وَ أَجْلِسُ عَلَى الْأَرْضِ وَ أَكُلُّ عَلَيْهَا.»^{۷۵}

در مقدمه مصباح الهدایه، چنین آمده است:

«إِنَّ النَّاسَ يَكْرَهُونَ الصَّوْفَ فَقَالَ كَلَّا كَانَ أَبِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ يَلْبَسُهَا وَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ يَلْبَسُهَا وَ كَانُوا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يَلْبَسُونَ أَغْلَظَ بِيَابِهِمْ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ وَ نَحْنُ نَقُولُ ذَلِكَ.»^{۷۶}

«عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب رضوان الله علیهما و هرم بن خثان رض روایت آرند که ایشان مر اویس قرنی را بدیدند با جامه پشمین با رقه‌ها بر آن گذاشته و حسن بصری و مالک بن

۷۱. تیسس البلیس، ص ۱۶۲.

۷۲. طرائق الحقائق، ص ۱۰۳.

۷۳. تاریخ بغداد، ج ۱.

۷۴. النجوم الزاهرة، به نقل از مقدمه مصباح الهدایه، ص ۷۰.

۷۵. طرائق الحقائق، ص ۵۸.

۷۶. مصباح الهدایه، ص ۷۸.

دینار و سفیان ثوری رح جمله صاحب مرقمه صوف بودند.»^{۷۷}

«ابراهیم ادهم به نزدیک ابو حنیفه آمد رح با مرقمه‌ای از صوف. اصحاب وی را به چشم تصغیر نگریستند. بو حنیفه گفت سیدنا ابراهیم بن ادهم آمد. اصحاب گفتند بر زبان امام مسلمانان هزل نرود، وی این سیادت به چه یافت؟ گفت به خدمت بر دوام که به خدمت خداوند مشغول شد و ما به خدمت تنهای خود تا وی سید ما گشت.»^{۷۸}

درباره ابراهیم ادهم و پشمینه‌پوشی او، ابن جوزی گوید:

«فاسْتَلْدُ طَمَمَ الْجُوعَ وَ حَمَلَ عَلَى صَفْفٍ جَلِدٍ خُسُوفَةَ الصُّوفِ.»^{۷۹}

و هم درباره پشمینه پوشی به طعن گوید:

«كَانَ الرَّهْدُ فِي تَوَاطُرِ الْقُلُوبِ فَصَارَ فِي ظُلُومِ الثِّيَابِ، كَانَ الرَّهْدُ حِرَّةً فَصَارَ الْيَوْمَ حِرْقَةً، وَيَخَكُ صُوفًا قَلْبَكَ لَا حِسْمَكَ وَأَصْلِحْ يَتَكَ لَا مُرْقَمَتَكَ.»^{۸۰}

ابوالحسن بن بشار، به ابو محمد پسر برادر معروف کرخی می‌گوید:

«يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، صَوِّفْتَ قَلْبَكَ أَوْ جَسْمَكَ صُوفًا قَلْبَكَ وَالْبَسِرَ الْقَوِيَّ عَلَى الْقَوِيِّ.»^{۸۱}

درباره این که غالب صحابه لباس پشمین بر تن داشته‌اند، از قول حسن بصری چنین آورده‌اند:

«قَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ لَقَدْ أَدْرَكْتُ سَبْعِينَ بَدْرِيًّا كَانَ لِيَابَتَهُمُ الصُّوفُ.»^{۸۲}

عزالدين محمود کاشانی، درباره وجه تسمیه صوفیه، می‌نویسد که:

«و سبب اختصاص اهل کمال بدین اسم، آن است که اکثر ایشان از قدماى مشایخ به محبت تغلُّ و ترهّد از دنیا و اقتدا به انبیا لباس صوف پوشیده‌اند، و از برای تواضع و ستر حال، نسبت خود به صفت لباس و سمت ظاهر کرده‌اند و یکدیگر را صوفی خوانده، و این اسم در میان ایشان متعارف شده و شهرت یافته و در زبانها متداول گشته.

«و مشهور و معروف در میان مردم آن است که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسّم بود به رسم صوفیان و متلبّس به زیّ ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود. و اهل خصوص از

۷۷. کشف المحجوب، ص ۵۰.

۷۸. همان، ص ۵۱.

۷۹. الطهش، ص ۲۰۱.

۸۰. همان، ص ۴۳۵.

۸۱. صفح‌الصفوح، ج ۲، ص ۲۵۲.

۸۲. عوارف المعارف، ص ۱۴۵.

متصوفه، اکثر مترسّمان را صوفی نخوانند، بلکه متشبه به صوفیان خوانند.^{۸۴}
 آقای همایی، دربارهٔ این کلمه، چنین نوشته‌اند:

«در زبان عربی، یای نسبت، در مورد انتساب به شکل و هیئت در جامه و لباس، نظیر ندارد، و مثلاً کلمهٔ (قطنی) به معنی کسی که لباس پنبه دربر می‌کند و (اطلسی) به معنی اطلس‌پوش، در استعمال فصیح عربی، صحیح نیست، برخلاف فارسی که این نوع استعمال در آن صحیح و متداول است. و لفظ صوفی را در عربی، علی‌القاعده به معنی تاجر یشم یا لباس پشمینه یا منسوب به محل و شخص، صوف و صوفه نام باید گفت نه در مورد مردم پشمینه‌پوش؛ چنان که ظاهراً در مورد عبدالرحمن صوفی منجم معروف، به مناسبت شغل یشم‌فروشی است نه پشمینه‌پوشی که شمار فرقهٔ صوفیه می‌باشد. و حل این اشکال، نگارنده را به این عقیده هدایت کرده که ظاهراً اصطلاح صوفی در مورد زُهاد پشمینه‌پوش، از کلمات ساختهٔ فارسیان است که در زبان عربی هم داخل شده، و از این جهت است که دربارهٔ اشتقاق عربی این کلمه آن همه قبل و قبال و بحث و جدالهای لاطائل گفته و نوشته‌اند که ما بخشی از آن را به حسب ضرورت نقل کردیم. و محتمل است که اول بار، این لقب را ایرانی‌نژادان بصره و کوفه وضع کرده باشند و از آن جا به دیگر بلاد اسلامی سرایت کرده باشد. نظیر این کلمه که از زبان دیگر داخل زبان عرب شده و آن را عربی اصیل پنداشته و دربارهٔ آن اشتقاقات عجیب و غریب ساخته باشند از قبیل کلمات منجبتیق و شیطان و هندسه و تاریخ، بسیار داریم.»^{۸۴}

پشمینه‌پوشی و مسیحیت

دکتر زکی مبارک، در کتاب *التصوف الاسلامی*^{۸۵} احتمال می‌دهد که پشمینه‌پوشی زُهاد اسلامی تقلید از مسیحیان باشد، و روایتی در این باره از ابن قتیبه و ابن سیرین نقل می‌کند که عیسی علیه السلام لباس پشمین بر تن می‌کرد، و هم عقیده دارد که شاید علت این که بعضی مسلمانان پشمینه‌پوشی را بدعت نموده‌اند برای مشابهت با مسوح رهبان بوده است.^{۸۶}

آقای همایی استاد دانشگاه تهران، در این باره، در مقدمهٔ مصباح چنین نوشته‌اند:
 «نمی‌توان گفت که فقیران فلان مذهب، رسم ژنده‌پوشی را از فلان قوم اقتباس کرده‌اند، بلکه

۸۳. مصباح الهدایه، ص ۶.

۸۴. مقدمهٔ مصباح الهدایه، ص ۸۲.

۸۵. التصوف الاسلامی، ج ۱، ص ۶۱.

۸۶. کان امیة بن ابی الصّالت قد نظَرَ فی الکُتُب و فُرّأها و لبسَ السُّوُخَ تمبُداً. (اغنی، ج ۴، ص ۱۲۲).

مردم بی چیز تهی دست در هر طایفه و مذهبی ژنده پوش خواهد بود، و از کجا که وضع این گونه روایات و حکایات که ابن قتیبه و ابن سیرین آورده اند بعد از آن نباشد که پشمینه پوشی در زهاد اسلام مرسوم شده است. اما مشابهت خرقه پشمینه را به مسوح رهبان و موهت مابین مسلمانان و نصاری را به تعلیم قرآن در سوره مائده، آیه ۸۵: «وَلْتَجِدْنَ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ» هم نباید انکار کرد.^{۸۷}

تمام آیه مبارکه، چنین است:

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ.»^{۸۸}

تفسیر شبر، «قسیسین» و «رهبان» را علما و عبّاد نوشته است.^{۸۹}

همان طور که در آیین اسلام، علاوه بر احکام تاسیسی احکام امضایی وجود دارد، یعنی قسمتی از احکام شرایع ماقبل، از قبیل دین موسی و عیسی را دین اسلام معتبر شناخته و امر به اجرای آنها کرده است، تردیدی نیست که در سایر شئون زندگانی نیز علوم و آداب و عادات امم سابقه بالاخص نزدیکترین آنها به مسلمین یعنی مسیحیان تأثیر فراوان داشته است، که در مورد صوفیه، اعراض از دنیا و پشمینه پوشی و سیر و سیاحت و عشق را می توان نتیجه این تأثیرات دانست.^{۹۰} زیرا صوفیه، بنا به مسلک خود، بیشتر با اقوام و فرق مختلفه معاشرت داشته و به علت حساسیت و لطافت طبع زودتر متأثر شده اند، و این تماس را در کتب صوفیه می توان دید. و از جمله، در تذکرة الاولیاء^{۹۱} ضمن شرح حال ابراهیم خواص (متوفی ۲۹۱ هـ) دیده می شود که یک بار در بادیه با جوانی ترسا و بار دیگر با پیر راهب دیرنشین ملاقات کرده است.

این تأثیرات و کثرات، بر اثر گسترش اسلام در سوریه و عراق و قسمتی از آفریقا و تماس

۸۷. مقدمه مصباح الهدایه، ص ۸۲. این نظر، با بیانی که گلذیهر محقق المانی در کتاب زهد و تصوف در اسلام در فصل «تأثیر ثروت در ترویج زهد» می کند و علل تمایل مسلمین را به زهد بر می شمرد، خالی از قرابت نیست. به خصوص این که می نویسد: «در ابتدای انتشار اسلام، طریقه پارسایی مسیحی، کاملترین نمونه زهد و نزدیکترین روش به روحیه مسلمین بود، زیرا با زندگانی آنها کاملاً مطابقه می کرد.» (زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی، ص ۳۷).

۸۸. ۸۵/۵.

۸۹. تفسیر شبر، ص ۲۷۳.

۹۰. رك: تلبیس الیسیس، ص ۳۰۳ - ۳۱۱؛ تاریخ تصوف، ج ۲، ذیل ص ۶۶ - ۶۷.

۹۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۲۰ - ۱۲۲.

مسلمانان با راهبان مسیحی، تا آن جا فزونی یافته و شدت گرفته است که دشمنان صوفیه، آنان را مقلد راهبان و متشبه به آنان می‌نامیده‌اند، و مرگولیوت مستشرق انگلیسی، بین سخنان حارث محاسبی از صوفیان معاصر جنید بغدادی و قسمتی از تعالیم انجیل مقایسه‌ای کرده و پاره‌ای از استعارات انجیل را در آن گفته‌ها نشان داده است که ذیل^{۹۲} به نقل از تاریخ تصوف^{۹۲} آورده می‌شود. و برای مقایسه کامل، می‌توان به تذکرة الاولیاء، ذکر حارث محاسبی، و انجیل متی، باب پنجم، مراجعه کرد.

از باب پنجم انجیل متی:

«باز شنیده‌اید که به اولین گفته شده است که قسم دروغ مخور، بلکه قسمهای خود را به خداوند وفا کن، لیکن من به شما می‌گویم هرگز قسم مخورید، نه به آسمان که عرش خداست و نه به زمین زیرا که پای انداز اوست، و نه به اورشلیم زیرا که شهر پادشاه عظیم است، و نه به سر خود قسم یاد کن زیرا که مویی را سفید یا سیاه نمی‌توانی کرد، بلکه سخن شما بلی بلی و نی نی باشد زیرا که زیاده بر این از شیر است.»

«شنیده‌اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن، اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید و به انانی که از شما نفرت کنند احسان کنید و به هر که به شما دشمنام دهد و جفا رساند دعای خیر کنید... خوشحال باشید چون شما را فحش گویند و جفا رسانند.»

از سخنان حارث محاسبی:

«اول خصلت، آن است که به خدای سوگند یاد نکنی نه به راست و نه به دروغ و نه به سهو و نه به عمد. و دوم، از دروغ پرهیز کنی. و سوم، وعده خلاف نکنی چون وفا توانی کرد و تا توانی کس را وعده مده که این به صواب نزدیک است. و چهارم، آن که هیچ کس را لعنت نکنی اگر چه ظلم کرده باشد. و پنجم، دعای بد نکنی نه به گفتار و نه به کردار و مکافات نجویی و برای خدا تحمل کنی. و ششم، بر هیچ کس گواهی ندهی نه به کفر و نه به شرک و نه به نفاق که این به رحمت بر خلق نزدیک‌تر است و از مقت خدای تعالی دورتر است. و هفتم، آن که قصد معصیت نکنی نه در ظاهر و نه در باطن و جوارح خود را از همه باز داری. و هشتم، آن که رنج خود بر هیچ کس نیفتی و بار خود اندک و بسیار از همه کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی. و نهم، آن که طمع از خلائق بریده گردانی و از همه ناامید شوی از آنچه دارند. و دهم، آن که درجه و استکمال عزت نزدیک خدای و نزدیک خلق بر آنچه خواهد در دنیا و آخرت بدان سبب به

دست توان کرد که هیچ کس را نبینی از فرزندان آدم مگر که او را از خود بهتر دانی.»
وقتی بین مالک دینار و محمد بن واسع از صوفیان قرن دوم این مسئله مطرح شد که سعادت و استراحت خاطر در چه چیز است؟ مالک گفت: سعادت در این است که انسان قطعه‌ای زمین مزروعی داشته باشد که قوت خود را به دست آورد و محتاج به خلق نگردد. محمد واسع گفت: خوشبخت کسی است که صبح غذایی داشته باشد و نداند شام چه خواهد داشت، و چون شامی به دست آورد نداند فردا چه خواهد کرد.

این قبیل سخنان را که مشایخ صوفیه به عبارات مختلف ادا کرده‌اند، اگر با عبارات ذیل مقایسه کنیم، شباهت فراوان بین آنها می‌بینیم:

از باب ششم انجیل متی:

«بنابر این، به شما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه ببوشید. آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید؟ در سوسنه‌های چمن تأمل کنید چگونه نمو می‌کنند، نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند. پس اندیشه مکنید و مگویید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه ببوشیم. اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد. پس در اندیشه فردا مباحثید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد، بدی امروز برای امروز کافی است.»

علاوه بر آنچه گذشت، باید تأثیر آرای جنید بغدادی، نه‌آوندی الاصل را که تربیت اولیه‌اش با پدر و مادری مسیحی بوده است در صوفیان از یاد نبرد.^{۹۳}

اما آنچه در این جا مورد بحث و نظر است، تحقیق این مطلب است که صوفیه از نظر لباس، یعنی پشمینه‌پوشی، تا چه حد تحت تأثیر راهبان مسیحی بوده‌اند. مرحوم دکتر غنی، در تاریخ تصوف در اسلام، در این باره چنین می‌نویسد:

«پشمینه‌پوشی با تصوف که به طوری که قبلاً گفته شد کلمه صوفی ناشی از آن است، از عادات راهبین مسیحی است که بعد در صوفیه هم شمار زهد محسوب شده است.»^{۹۴}

۹۳. برای مطالعه بیشتر درباره این تأثیر و تأثرات، رجوع شود به مأخذ اصلی این قسمت از مطالب تاریخ تصوف که کتاب زهد و تصوف در اسلام است تألیف گلنزیهر، و ترجمه ثانی آن از عربی به فارسی، به خصوص ص ۱ - ۵۰. برای اطلاع از آرای جنید، می‌توان به تذکره الاولیاء، ذکر جنید بغدادی، و نفعات الانس مراجعه کرد.

۹۴. تاریخ تصوف، ص ۷۳.

و چند سطر بعد نگاشته شده:

«خرقهٔ رهبان که ظاهراً در قرون اول سفید رنگ بوده بعدها سیاه رنگ بوده است. سوگواران که فردوسی در شاهنامه از آنها صحبت می‌کند، مقصود اساقفهٔ نسطوریان مسیحی است که در قرن سوم به ایران پناهنده شده‌اند، و آنها هستند که لباس پشمینهٔ خشن را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تا يك نوع ریاضتی باشد. اصطلاح صوفی و صوفیه به صیغهٔ تانیث که فارسی آن پشمینه‌پوش است، به مردان و زنان این مسیحیان اطلاق می‌شده است.»^{۹۵}

این حدس که مراد از صوفیه (به صیغهٔ تانیث) راهبانند، گویا از حکایتی که یاقوت در کتاب *معجم البلدان* در ذیل «دیرالغذاری» آورده است پیدا شده است:

«و قال أبو الفرج و دیرالغذاری یسر من رأی الی الآن موجود یسکنه الرواہب فجعلہما اثین، و حذت الجاحظ فی کتاب المعلمین قال حدثنی ابن فرج التعلی أن قتیاناً من بنی ملاح من ثعلبۃ أرادوا القلع علی مالہ یجر بہم قریب دیر الغذاری فجاءہم من خبرہم ان السلطان قد علم بہم و ان الخیل قد اقبلت تریدہم فاستخفوا فی دیر الغذاری فلما حصلوا فیرسوموا اصوات حوافر الخیل الی تطلیہم و ہی راجعۃ من الطلب فامنوا فقال بعضهم لبعض ما الذی یمنعکم ان تأخذوا القس و تشدوہ و تاقا ثم یخلو کل واحد منکم بواجدة من ہذہ الابکار فاذا طلع الفجر تفرقنا فی البلاد، و کنا جماعۃ یعدّ الابکار اللواتی کن ابکاراً فی جساننا فقلنا ما اجتمعنا علیہ فوجدنا کلہن قیبات قد فرغ منہن القس قبلنا فقال بعضنا:

و دیر الغذاری ففوح لہن	و عند القسوس حدیث عجیب
خلونا بمشرین صوفیۃ	و نیک الرواہب امر غریب
اذا هن یرھزن رھز الطراف	و باب المدینۃ فج زحیب
ولقس حزن ینھض القلوب	و وجد یدل علیہ التحیب» ^{۹۶}

تردید نیست که جمعی از راهبان و مرتاضان مسیحی، به خصوص فرقهٔ نسطوریهٔ آنان، برای تبلیغ دین خود، به سیاحت در کشورها می‌پرداخته‌اند؛ چنان که امروز هم آثار آن کم‌وبیش ملاحظه می‌شود و میسیونرهای مبلغین دین عیسی یا راهبان معتقد آنها، چه به صورت اجتماع و چه به صورت انفراد، در سراسر گیتی پراکنده و در گردشند، و تفصیلی از این سیاحان که به نام توآیین و تارکین

۹۵. همان، ص ۷۳.

۹۶. *معجم البلدان*، لیبزیک، ج ۲، ص ۶۷۹ - ۶۸۰.

دنیا و مرتاضین شهرت داشته‌اند در تواریخ دوره جاهلیت و ضمن رَحله‌ها بر جای مانده است. تبلیغات و آداب و اخلاق آنان در مسلمین و دیگر مردمانی که با آنان برخورد کرده و معاشرت داشته‌اند تأثیر بسیار داشته^{۹۷} تا آن جا که لباس پشمینه این سیاحان مسیحی، در لغت، جایی برای خود باز کرده یوشیدن لباس سیاحت (أثوابُ السیاحَة) در بین صوفیان مسلمان معنی ترك دنیا گفتن یافته است، و حکایتی که دمیری^{۹۸} صاحب کتاب *حیاة الحیوان* در ذیل کلمه «عقرب» نقل می‌کند مؤید این معنی است.

حکایت، به نقل از معروف کرخی چنین است که روزی ذوالنون مصری، برای شستن جامه‌اش به کنار نیل می‌آید. عقربی را می‌بیند که به ساحل رود آمده بر پشت غوکی از آب می‌گذرد. ذوالنون آن را تعقیب می‌کند. در ساحل دیگر رودخانه، در سایه درخت بزرگی، جوانی سیدروی را مست خفته می‌بیند و از آن که عقرب با آن ترتیب برای گزیدن او به آن جا آمده لاحول می‌گوید. ولی عقرب، ازدهایی را که در آن هنگام به قصد جوان به او نزدیک می‌شده است با نیش خود می‌کشد و با همان ترتیب که آمده بود از رودخانه می‌گذرد، و ذوالنون چنین می‌خواند:

«یا راقداً والبخلیلُ یحفظُهُ
 مِن کُلِّ سَوْءٍ یَکُونُ فی الظَّلَمِ
 کیف تَنَامُ العُیُونُ عَن مَلِكِ
 تَأْتِیکَ مِنْهُ فَوَائِدُ النَّمِّ»

قالَ قَاسِمَةُ العَیُّ عَلَی کَلامِ ذِی النُّونِ: فَأَخْبِرَهُ الخَبَرَ قَتَابَ و نَزَعَ لَیاسَ اللِّهْمِ و لَیسَ أثوابِ

۹۷. «نصرانیّت در ربیع و غسان و بعضی از قُضاعه بود که از روم آن را اخذ کرده بودند. چه، برای تجارت اعراب بسیار بدان جا رفت و آمد می‌کردند. در حیره هم قبایلی چند نصرانی بودند که به آنها عباد گفته می‌شد و از جمله آنها عدی بن زید عبادی است. بنی تغلب هم که دارای شوکت و قدرتی بودند نصرانی بودند.» (بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، ج ۲، ص ۲۴۱).

۹۸. مؤلف کتاب *حیاة الحیوان*، ابوالقاء کمال‌الدین محمد بن موسی بن عیسی الدمیری است که در رجب ۷۷۳ از مسوده کتب فراغت یافته. بنابر آنچه کاتب در پایان کتاب نوشته نقل از نسخه مؤلف در اوایل سنه ۷۴۲ و وفاتش در سوم جمادی الاول ۷۸۸، مدفنش در مسجد صوابی قاهره در ضریح مخصوص است نزدیک مسجد جامع علی‌الیرمی. ترجمه حاشی را سخاوی در کتاب *الاصول فی اهل القرن التاسع* آورده، و حاجی خلیفه در *کنف‌الظنون* نوشته است که پس از مرگ دمیری، مطالبی به کتاب افزوده شده است که از او نیست، چنان که از متن کتاب هم معلوم است که در تاریخ خلفا از مستکفی باله و سنه ۸۴۵ نام برده می‌شود که مؤلف در قید حیات نبوده است.

السَّيَاحَةِ وَ سَاخَ وَ مَاتَ عَلَىٰ تِلْكَ الْحَالَةِ رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ»^{۹۹}

در این جا، ملاحظه می‌شود که جوان خفته مسمت، پس از بیداری و شنیدن اشعار و گفتار ذوالنون، توبه می‌کند و لباس سیاحت را به نشانه اعراض از دنیا بر تن می‌کند. و چون به موجب آنچه گذشت از پشمینه‌پوشی رهبانان و سیاحان آگاهیم، می‌توان قبول کرد که این لباس مورد پسند و تقلید زاهدان و بعدها صوفیان مسلمان نیز قرار گرفته است. حکایت ذیل هم نشان می‌دهد که پشمینه، لباس توبه‌کاران بوده است؛ پادشاه‌زاده‌ای از ذوالنون مصری چنین سؤال می‌کند:

«گفت طریق به خدای چیست؟ گفتم طریقی است خرد و طریقی است بزرگ‌تر، تو کدام می‌خواهی؟ اگر طریق خردتر می‌خواهی، ترک دنیا و شهوت و ترک گناه بگو و دل از همه فارغ کن. قَالَ وَاللَّهِ لَا أَسْتَأْذِنُ إِلَّا الطَّرِيقَ الْكَبِيرَ، گفتم به خدای جز طریق بزرگ‌تر نخواهم. روز دیگر پشمینه‌ای درپوشید و در کار آمد تا از ابدال گشت.»^{۱۰۰}

این بیان ابن مبارک هم که ناسک ساکن بغداد را نکوهش کرده، نشانه آن است که پشمینه‌پوشی، نشانه‌های از زهد بوده است:

أَيُّهَا النَّاسِكُ الَّذِي لَيْسَ الصَّوْفِيَّ وَ أَضْحَىٰ يُعَذُّ فِي الْعِبَادِ
 الْزَمِ الثَّمَرَ وَ التَّعَبْتَ فِيهِ لَيْسَ يَفْدَأُ مَسْكَنَ الرُّهَادِ
 إِنَّ يَفْدَأُ لِلْمَلُوكِ مَحَلًّا وَ مَنَاجِئَ لِلْقَارِي الْمَيْتِلَادِ

ابو اسرائیل، درباره عبدالرحمن بن الاسود که در جامعه اسلامی یکی از رجال صاحب مکانت بود می‌گوید: لباسهایی بر تن می‌کرد که با لباس توبه‌کاران اختلاف بسیار داشت.^{۱۰۱} در این جا، لباس توبه‌کاران (توآیین) مترادف با «اثواب السیاحه» است.

در کشف‌المحجوب هم از جنید در تعریف «تصوف» عبارتی آمده که در آن از سیاحت به منزله یکی از ارکان تصوف نام برده شده، و صریحاً سیاحت صوفی اقتدا به حضرت عیسی تلقی گردیده است، بدین شرح:

«جنید رح گوید: التَّصَوُّفُ مَبْنِيٌّ عَلَىٰ ثَمَانِ خِصَالٍ: السَّخَاةِ وَ الرِّضَاءِ وَ الصَّبْرِ وَ الْإِشَارَةِ وَ التَّوْبَةِ

۹۹. حیات الحيوان، تهران، ص ۳۶۳.

۱۰۰. تذکرة الاولیاء، ص ۱۰۲، ذکر ذوالنون مصری.

۱۰۱. تاریخ بغداد، ج ۱.

۱۰۲. طبقات ابن سعد، ج ۶، ص ۲۰۲.

و لیسر الصوف و السیاحه و الفقر. أما السخاء فإبراهيم و أما الرضاء فلاسحق و أما الصبر فإیوب و أما الاشارة فلزكريا و أما العربة فلیحی و أما لیس الصوف فلموسی و أما السیاحه فلعیسی و أما الفقر فلمحمد صلوات الله علیهم أجمعین. گفت بنای تصوف بر هشت خصلت است اقتدا به هشت پیغمبر عم: سخاوت به ابراهیم و آن چندان بود که پسر فدا کرد، و به رضا به اسحق که به فرمان خدا رضا داد و به ترك جان عزیز خود بگفت، و به صبر ایوب که اندر بلای کرمان صبر کرد، و به اشارت به زکریا که خداوند گفت اذ نادى ربّه یناءً خفياً^{۱۰۳}، و به غربت یحیی که اندر وطن خود غریب بود و اندر میان خویشان از ایشان بیگانه، و به سپاهت به عیسی که اندر سیاحت خود چنان بود که جز کاسه و شانهای نداشت، چون بدید که کسی به دو مشت آب می خورد کاسه بینداخت و چون بدید که به انگشتان تخلیل می کرد شانه بینداخت، و به لیس صوف به موسی که همه جامه های وی پشمین بود، و به فقر به محمد علیهم السلام که خدای عزّ و جلّ کلید همه گنجهای روی زمین بدو فرستاد و گفت محتج بر خود منه و از این گنجها خود را تجمل ساز، گفت نخواهم بار خداها مرا يك روز سربدار و دو روز گرسنه، و این اصول اندر معاملات سخت نیکوست»^{۱۰۴}

«نقل است که اصحاب را گفت سیاحت کنید که چون آب روان بود خوش گردند و چون ساکن شود متغیر و زرد شود.»^{۱۰۵}

«نقل است که هزار مرید با احمد خضرویه رحمه الله علیه در بر یازید شدند... یازید، خضرویه را گفت تا کی سیاحت و گرد عالم گشتن؟ خضرویه گفت چون آب بر يك جای بایستد متغیر شود، شیخ گفت: كُنْ بِخَرّاً لَا يَتَغَيَّرُ.»^{۱۰۶}

«یکی گفت این طالبان از سیاحت نمی آسایند، گفت آنچه مقصود است مقیم است نه مسافر، مقیم را طلبین محال بود در سفر.»^{۱۰۷}

شیخ عطار، سهل بن عبدالله تستری را که به نقل خود او از «محتشمان اهل تصوف» و در وقت خود سلطان طریقت بوده است با این عبارت وصف می کند: «آن سیّاح بیدای طریقت، آن غواص

۱۰۳. اشارت است به طلب زکریا فرزندی از خدا و ذکر پیری خود و نازایی زتن و بشارت خداوند به تولد یافتن یحیی، مذکور در سوره آل عمران، آیات ۳۳ تا ۳۷، و آیه مذکوره در متن سوره مریم (۲/۱۹) است.

۱۰۴. کشف المحجوب، ص ۴۴ - ۴۵.

۱۰۵. تذکرة الاولیاء، ص ۹۵، ذکر بشر حافی.

۱۰۶. همان، ص ۱۲۶، ذکر یازید بسطامی.

۱۰۷. همان، ص ۱۴۰، ذکر یازید.

دریای حقیقت. «۱۰۸» که هر چند «سیاح» در این مورد مجازاً استعمال شده است، ولی بنا به عبارت مشهور، یلی است که با حقیقت بی ارتباط نیست.

بدیع الزمان همدانی^{۱۰۹} در مقامه صیمریه نیز در سیاحت، مسیح را مُشَبَّه به قرار داده، آن جا که می نویسد:

«قَلَمَا رَأَيْتُ الْأَمْرَ قَدْ صَغَبَ وَالزَّمَانَ قَدْ كَلَبَ التَّمَسُّتُ الدَّرْهَمَ فَإِذَا هُوَ مَعَ النَّسْرَيْنِ وَعِنْدَ مُنْقَطَعِ الْبَحْرَيْنِ وَأَبْدُ مِنَ الْفَرْقَدَيْنِ فَخَرَجْتُ أَسِيحُ كَأَنِّي الْمَسِيحُ. فَجَلْتُ خُرَّاسَانَ، الْخَرَابَ مِنْهَا وَالْعُمَرَانَ إِلَى كِرْمَانَ وَسَجِسْتَانَ.»^{۱۱۰}

علامه مرحوم محمد قزوینی، در بیان معنی این عبارت از مقدمه جامع دیوان حافظ «... و قوافل سخنیهای دلپذیرش در اقل زمانی به اطراف و اکناف عراقین و آذربایجان کشید. قَدْ هَبَّ هُبُوبَ الرِّيحِ وَ نَبَّ ذَيْبَ الْمَسِيحِ» چنین می نویسد:

«نَبَّ ذَيْبَ الْمَسِيحِ، یعنی نرم رفت مانند نرم رفتن مسیح، این تمبیر را و به عبارت اخری تشبیه سرعت انتشار امری یا خبری یا شعری را در اقطار عالم به نرم رفتن مسیح در جهان، در موردی دیگر از نظم و نثر عربی یا فارسی به خاطر ندارم دیده باشم. ولی مع ذلك وجهی و محملی می توان برای آن توجیه نمود. چه، یکی از معانی کلمه «مسیح» به معنی وصفی در عربی، مرد سیاح و جهان پیماست، و یکی از وجوه تلقب حضرت عیسی به مسیح را نیز بعضی از علمای مسلمین همین معنی فرض می کرده اند. در تاج العروس گویند: وَ مِنَ الْمَجَازِ الْمَسِيحُ وَ هُوَ الرَّجُلُ الْكَثِيرُ السَّيَاحَةَ قِيلَ وَ بِهِ سَعَى عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ مَسَّحَ الْأَرْضَ بِالسَّيَاحَةِ وَقَالَ ابْنُ السَّيِّدِ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِجَوْلَانِهِ فِي الْأَرْضِ وَقَالَ ابْنُ سَيِّدِهِ لِأَنَّهُ كَانَ سَائِحًا فِي الْأَرْضِ. و اشتقاق این لفظ را نیز با از سیاحت می گرفته اند بر وزن مفعل یا از مساحت بر وزن فاعل به معنی فاعل.»^{۱۱۱}

در منتخب جواهر الاسرار که منتخب از مفتاح الاسرار تألیف علی حمزه بن علی ملک بن حسن الطوسی است و منسوب است به احمد بن محمد الزمجدی الهاشمی المروزی معروف به بازری، در بیان این مطلب که هر يك از مشایخ را مشربی خاص است، پس از بیان روش چند تن از بزرگان صوفیه، چنین می نویسد:

«حاصل، هر طایفه‌ای را از مشایخ، روش و طریقی مخصوص است که الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِبَنْدِ

۱۰۸. همان، ص ۲۱۱، ذکر سهل بن عبدالله تستری.

۱۰۹. ابوالفضل احمد بن حسین بن یحیی بن سعید همدانی معروف به بدیع الزمان.

۱۱۰. مقامات بدیع الزمان، بیروت، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

۱۱۱. دیوان حافظ، ص قد. در مورد «مسیح»، رک: تاج العروس، ج ۳، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

أنفاس الخلائق. جمعی را صوفیّه و بعضی را متصوّفّه و گروهی را ابدال و قومی را ابطال و زُمره‌ای را سیّاح و فرقه‌ای را اوتاد می‌نامند.^{۱۱۲}

این جوزی که از مخالفین صوفیّه است و به غالب اعمال آنان با دیده انتقاد و با تمصب کامل يك حنبلی قشری می‌نگریسته است، فصلی در تلبیس ابلیس برای انتقاد از سفر و سیاحت صوفیّه اختصاص داده احادیثی نقل کرده که به موجب آنها سه چیز تا اندازه‌ای روشن می‌شود:

اول آن که سیاحت تارکین دنیای مسیحی، در یارسایان و زهاد صدر اسلام مؤثر افتاده و بدین کار اقبالی تمام می‌بوده است، و حتی در زمان خود حضرت رسول اکرم این کار و تا حدی مجرد زیستن و ریاضت کشیدن و همه روز روزه داشتن رواج داشته است، تا آن جا که آن حضرت مستقیم و غیر مستقیم مسلمین را از افراط در این امور منع فرموده‌اند.

دوم این که «سیاحت» به معنی خاص معمول در بین مسیحیان، اصطلاحی تلقی شده است، و الاً مطلق سیاحت که مترادف با تفرّج باشد در اسلام ممنوع نیست، و حال آن که از حضرت رسول نقل شده است که لا سیاحت فی الاسلام و اخبار دیگری که خواهد آمد.

سوم این که سیاحت و رهبانیت مترادف یکدیگر ذکر شده است، و این خود دلیل دیگری است که مسلمین و از جمله آنان صوفیّه تحت تأثیر اعمال و ریاضتها و آداب و حتی طرز لباس پوشیدن (پشمینه‌پوشی) و رنگ لباس رهبانان بوده‌اند، تا آن جا که رابعه قزداری بلخی، شاعره دوره سامانیان، می‌گوید:

جو رهبان شد اندر لباس کبود بنفشه مگر دین ترسا گرفت

از جمله احادیثی که این جوزی در تلبیس ابلیس بر رد سیاحت صوفیان نقل کرده، یکی این است که سیاحت که به قصد جایی و برای منظوری خاص نباشد از طرف رسول خدای نهی شده است.^{۱۱۳} و قریب بدین مضمون است آنچه هجویری در «باب الصحیة فی السفر و آدابها» آورده است از جمله می‌نویسد:

«و باید تا بدان سفر مرادش یا حجی باشد یا غزوی یا زیارت موضعی یا گرفتن نامه‌ای و طلب علمی یا رؤیت شیخی از مشایخ و الاً مُخطی باشد اندر آن سفر.»^{۱۱۴}

این جوزی، حدیثی از حضرت رسول به چهارده واسطه نقل می‌کند که در آن «زمام» یعنی حلقه از بینی آویختن و «خزّام» که عبارت از گذاردن حلقه‌ای موین در یکی از دو جانب متخیرین است و

۱۱۲. مجموعه ائمة‌اللمعات، ص ۲۷۹.

۱۱۳. تلبیس ابلیس، ص ۲۹۷.

۱۱۴. کشف المحجوب، ص ۴۵۰.

«تبتل» که ترک نکاح باشد و «سیاحه» منع شده است. عین عبارت بدین صورت است:
 «أخبرنا عن... عن طاوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا زمام ولا حزام ولا رهبانيمو
 لا تبتل ولا سياحة في الاسلام.»^{۱۱۵} قال ابن قتيبة الزمام في الأنف والخزام خلقه من شعر يجعل في
 آخر جانبيه المونخزين وأراد صلى الله عليه وسلم ما كان عباد بني اسرائيل يفعلونه من حزم التراقي و
 زم الأنوف، والتبتل ترك النكاح والسياسة مفارقة الأمصار والذهاب في الأرض.»^{۱۱۶}

هم او حديث ديگري نقل می کند بدین مضمون:

«و زوی ابوداود فی سننه من حدیث ابی امامة ان رجلاً قال يا رسول الله ائذن لي في السياحة فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم: إن سياحة أمي الجهاد في سبيل الله.»^{۱۱۷}

و مقایسه این حدیث با آنچه در *دراسات اسلامیه*^{۱۱۸} به این مضمون نقل شده قابل توجه است:

هر پیغمبری رهبانیتی دارد، و رهبانیت این امت جهاد در راه خداست.^{۱۱۹}

حديث ديگري این جوزی از عثمان بن مظعون^{۱۲۰} نقل می کند بدین مضمون:

«أنه قال يا رسول الله إن نفسي تحذقني بأن أسيح في الأرض فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 له: مهلاً يا عثمان فإن سياحة أمي الغزو في سبيل الله والحج والعمرة.»^{۱۲۱}

جامی، در اشعة اللمعات، چنین می نویسد:

«چون اینته معنوی دل از خشونات صورت کونیه خلاص یافت و نوریت و صفا وی را فرو گرفت
 و ظلمات خواهشهای طبعی از وی زایل شد، در قبول تجلیات ذات و صفات الهیه حاجت به سیر و
 سلوک ندارد، زیرا که سیر و سلوک وی عبارت از تصفیه و تصقیل وجه قلب است، چون آن به صفا و

۱۱۵. بعضی عقیده ورزیده اند که جمله اخیر جعلی و در اواخر قرن سوم هجری ابداع شده است تا تفسیری
 سخت منع کننده بر آیه ای که در آن از «رهبانیه» نام برده شده است (سوره ۵۷/ آیه ۲۷) بتوانند نوشت. رجوع
 شود به *دائرة المعارف انگلیسی*.

۱۱۶. تلبیس ابلیس، ص ۲۹۷.

۱۱۷. همان، ص ۲۹۸.

۱۱۸. *دراسات اسلامیه*، ج ۲، ص ۳۹۴.

۱۱۹. همچنین رجوع شود به «ضعف زهد در دوره اموی» از کتاب زهد و تصوف در اسلام، تألیف گلذ بهر
 المانی، ترجمه خلیلی، ص ۲۱.

۱۲۰. ابوالسائل عثمان بن مظعون، از صحابه پیغمبر (ص) و از زهاد و عبدا مشهور اسلام. برای ترجمه
 حالتش، رجوع شود به: *حلیة الاولیاء*، ص ۱۰۲ - ۱۰۶.

۱۲۱. تلبیس ابلیس، ص ۲۹۸.

صقالت رسید، از آن مستغنی باشد، خود از این خلوتخانه سفر نتوان کرد، زیرا که سفر که سیر الی الله است تا این جا بیش نیست.

«فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ، یعنی چون در عین مقصودید کجا می‌روید از این جا غربت ممکن نیست، زیرا که الفانی لا یُرَدُّ إِلَى أَوْصَافِهِ. لا سِیَاحَةَ فِی أُمَّتِی، در این اشارت است که به حقیقت امت وی اهل فنای فی الله اند، این جا راه که عبارت از مسافتی است که میان بنده و خداوند است بر او سد شود طلب یعنی طلب وصول نماند، زیرا که بعد از وصول طلب آن محال است.»^{۱۲۳}

با این همه، سفر و سیاحت، بین صوفیان، وسیله کمال و دوری از مردمان و پرداختن به خداوند متعال بوده است^{۱۲۳} و یکی از آداب مسلمة آنان محسوب می‌شده، تا آن جا که در تمام کتب صوفیه، بایمی و آدابی برای سفر و سیاحت موجود است. خود ابن جوزی، در ایراد به گفتار ابوطالب جرجانی که تکلیف مالا یطاق به علی رازی کرده است، چنین می‌نویسد:

«أَخْبَرَنَا عَمْرُ بْنُ ظَفَرَ بْنِ السَّرَاجِ بْنِ عَبْدِ الْمَزِيزِ بْنِ عَلِيِّ الْأَزْجِيِّ نَا ابْنَ جَهْضَمِ ثَنَا اِبْرَاهِيمُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ الْعَطَّارِ قَالَ لَهُ النَّوَاصِ: حَدَّثَنِي بَعْضُ الْعَشَائِخِ: قِيلَ لِغُلِيِّ الرَّازِيِّ مَا لَنَا لَا نَرَاكَ مَعَ أَبِي طَالِبِ الْجُرْجَانِيِّ؟ قَالَ خَرَجْنَا فِي سِيَاحَةٍ فَمُنَّا فِي مَوْضِعٍ فِيهِ سِبَاعٌ فَلَمَّا نَظَرْنَا إِلَى رَأْسِ لَمْ نَأْمِ، طَرَدْتَنِي وَقَالَ لَا تَصْحَبْنِي بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ.»^{۱۲۴}

در قرآن مجید، در سه مورد، مشتقات کلمه «سیاحت» آمده است: اول در آیه دوم سوره توبه است که ربطی به مطلب مورد بحث ندارد.

ولی دو مورد دیگر، بسیار قابل توجه است. مورد دوم نیز در سوره توبه، آیه یکصد و سیزدهم است که برای بهتر روشن شدن معنی، آیه ماقبل آن نیز نقل می‌شود:

آیه ۱۱۳: «أَنْ اللَّهُ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَغَدَاً عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ. وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.»

آیه ۱۱۳: «التَّائِبُونَ الْعَامِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَاقِقُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ يَشْرُوا الْمُؤْمِنِينَ.»

تفسیر شیر، «السَّائِحُونَ» را «الصَّائِمُونَ» تفسیر کرده و نوشته:

۱۲۳. اشعة اللمعات، ص ۷۵.

۱۲۳. رساله تفسیره، ص ۱۳۱.

۱۲۴. تلیس البیس، ص ۳۰۷.

«لَقَدْ نُهُ صَلِّمَ سِيَّاحَةَ أُمَّتِي الصُّومِ» ۱۲۵

مورد سوم، آیه پنجم از سوره تحریم (سوره ۶۶) است بدین شرح:
 «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَائِلَاتٍ تَأْتِيَنَّاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا.»

تفسیر شیر، در مورد «سایحات» می‌نویسد: صائمات او مهاجرات.

ابوالفتح رازی، در کتاب خود چنین تفسیر کرده است:

«(السائحون) در او خلاف کردند. مؤرج گفت روزه‌داران باشند به لغت هذیل و اعمش از ابوصالح روایت کرد از رسول (ص) که او گفت السائحون المصائمون، و خبری روایت کرد که رسول (ص) گفت: سِيَّاحَةُ أُمَّتِي الصُّومُ، سیاحت رفتن امت من روزه باشد چنان که زهد و عبادت امت سلف آن بود که در زمین رفتندی عبادت امت من به جای آن سیاحت روزه است. و این قول عبدالله مسعود و عبدالله عباس است و سعید جبیر و حسن بصری و مجاهد است. حسن گفت آناند که روزه قرض دارند و بعضی دگر گفتند آناند که صایم الدهر باشند. سعید جبیر گفت دلیل بر آن که سایح صایم باشد آن است که ذکر سایح کرد ذکر صایم نکرد، و آن جا که صایم گفت سایح نگفت تا تکرار نباشد. سفیان بن عیینه گفت روزه‌دار را برای آن سایح خوانند که او عادت خود را کرده باشد از طعام و شراب و نکاح، و قَالَ الشَّاعِرُ:

تَرَاهُ يُصَلِّي لَيْلَهُ وَ نَهَارَهُ
 يَطَّلُ كَثِيرَ الذِّكْرِ إِلَهُ سَائِحَا

«حسن بصری گفت آنان باشند که از حلال روزه می‌دارند و از حرام امساک می‌کنند. بعضی علما گفتند برای آن روزه‌دار را سایح خوانند که در خبر می‌آید که فردای قیامت اهل بهشت هر کسی را منزلی و درجه و جایی معین باشد مگر روزه‌دار را که خدای تعالی او را گوید تو در بهشت می‌گرد و سیاحت کن تا آن جا فرود آی که تو را خوش. عطا گفت سایحان، غازیان و مجاهدان باشند. عکرمة گفت سایحان، طالبان علم باشند که ایشان روند و سیاحت کنند در طلب علم.» ۱۲۶

«و قِيلَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى (السَّائِحُونَ) أَنَّهُمْ طَلَّابَةُ الْعِلْمِ.» ۱۲۷

«قوله (عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ) آنگه خدای تعالی گفت برای تسلی رسول (ص) و برای آن که تا تحکم ایشان به رسول رد کند گفت همانا اگر رسول من طلاق دهد شما را (أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ) خدا او را زنانی دهد به بدل شما بهتر از شما (مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ) مسلمان (قَائِلَاتٍ) نمازگزاران،

۱۲۵. تفسیر شیر، ص ۴۳۸.

۱۲۶. تفسیر ابوالفتح رازی، تهران، علمی، ج ۵، ص ۲۶۴ - ۲۶۵.

۱۲۷. عوارف المعارف، ج ۲، ص ۲.

و گفتند سعیمات، و گفتند دعاکنندگان (تائبات) توبه‌کنندگان و خداپرستندگان (ساححات) روندگان با او هر کجا او رود، و گفتند روزهداران، و گفتند مهاجران (ثیبات و ابکاراً) بهری شوهر کرده و بهری ناکرده. ۱۲۸»

فخر رازی، در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«الساححات: الصائمات، فَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ قِيَامُ اللَّيْلِ مَعَ صِيَامِ النَّهَارِ، وَ قُرَى سِيحَاتٍ وَ هِيَ أُنْبَغُ وَ قِيلَ لِلصَّائِمِ سَائِحٌ لِأَنَّ السَّائِحَ لَا زَادَ مَعَهُ... وَ قِيلَ سَائِحَاتٍ مِهَاجِرَاتٍ...» ۱۲۹

«و لِكثْرَةِ أَسْفَارِهِمْ سَمُّوا سَيَّاحِينَ، وَ از بسیاری سفرهای ایشان، ایشان را سیاحین خوانند، و خدای تعالی سیاحت را در قرآن ستوده است و گفت: التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ. و نیز سیاحت کردن فرموده است و گفته: قَسَّبَحُوا فِي الْأَرْضِ، در زمین بروید. و چون کافران با مؤمنان مکه جفا کردند، خدای با مؤمنان عتاب کرد به ترك سیاحت و گفت: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسْمُهُ فَتُهَاجِرُوا فِيهَا.» ۱۳۰

«و سیاحت را اصلی است: نخستین سائح، آدم علیه السلام بود که از دنیا به بهشت رفت و از بهشت به دنیا آمد. دیگر نوح علیه السلام بود که در کشتی نشست و هم عالم طواف کرد. دیگر ابراهیم علیه السلام بود که او را به متجسس نهانند و به آتش انداختند. دیگر موسی علیه السلام بود که او را بر دریا بگنرانیدند. دیگر سلیمان علیه السلام بود که غدها شهر و رواجها شهر. دیگر عیسی علیه السلام بود که خدای تعالی او را از بسیاری سیاحت مسیح نام کرد. و سیاحت محمد علیه السلام از این همه عجبتر که به شیء همه دنیا بگشت و همه آسمان بگشت و از عرش و کرسی بگذشت و با دوست مناجات کرد و به مکان خویش باز آمد.» ۱۳۱

این خبر به چند واسطه که اول آنها ابو زرعه طاهر بن حافظ ابی الفضل مقدسی و آخرین آنها عبدالله است از حضرت رسول اکرم در عوارف المعارف سه‌روردی آمده که در رابطه سیاحت با مسیح و دین آن، بی‌ارزش نیست:

«أَخْبَرَنَا أَبُو زُرْعَةَ طَاهِرُ بْنُ الْحَافِظِ أَبِي الْفَضْلِ الْمَقْدِسِيُّ عَنْ... رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَالَ أَحَبُّ شَيْءٍ إِلَى اللَّهِ الْغُرْبَاءُ، قِيلَ وَ مَنْ الْغُرْبَاءُ؟ قَالَ الْفَرَّائُونَ بَيْنَهُمْ يَجْتَمِعُونَ إِلَى عِيسَى بْنِ

۱۲۸. تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۱۰، ص ۷۵ - ۷۶.

۱۲۹. تفسیر کبیر، ج ۳۰، ص ۴۴ - ۴۵.

۱۳۰. شرح تعرف، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۶.

۱۳۱. همان، ج ۱، ص ۵۶؛ نیز رك، ج ۳، ص ۹۴ - ۹۷.

مریم یوم القیامة» ۱۳۲

امام محمد غزالی، برای ابراهیم بن ادهم لفظ «سیاحت» را به کار برده است، آن جا که می‌نویسد:

«سَمِعَ اِبْرَاهِيْمُ بِنُ اَدِهْمَ قَائِلًا يَقُولُ وَ هُوَ فِي سِيَاخَةٍ وَ كَانَ عَلٰى جَبَلٍ:

كُلُّ شَيْءٍ مِنْكَ مَمْفُوعٌ زُ سَوَى الْاِعْرَاضِ عَنَّا

كُلُّ وَهْبِكَ مَا فَاتَ قَهْبًا مَافَاتَ مِنَّا

فَاَضْطَرَبَ وَ غَشِيَ عَلَيْهِ الْخ.» ۱۳۳

در هر حال، لباس پشمینه این سایحین در میان صوفیه باقی مانده و یکی از وسایل طلمن بر صوفیه به تشبیه لباس آنان به رهبانان بوده است که مخالفان، این خرقه را به عنوان مسوح رهبان و علامت نصرانیت می‌نامیده‌اند که از جمله، سه خیر که این جوزی در تلبیس ابلیس نقل می‌کند برای تأیید این مطلب ذیلاً نقل می‌شود:

«أَخْبَرْنَا يَحْيَى بِنِ ثَابِتِ بْنِ بِنْدَارٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبِي نَا الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الطَّلَاجِيرِيُّ نَا أَحْمَدَ بْنِ مَنْصُورِ الْبُهْرَسَرِيِّ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَخْلَدٍ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنْصُورٍ ثَنَا يَزِيدُ السَّقَّاءُ رَفِيقُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْإِتْبَارِيِّ قَالَ رَأَيْتُ قَتِيًّا عَلَيْهِ مُسُوْحٌ، قَالَ فَقُلْتُ لَهُ مَنْ لَيْسَ هَذَا مِنَ الْعُلَمَاءِ، مَنْ قَعَلَ هَذَا مِنَ الْعُلَمَاءِ، قَالَ قَدْ رَأَيْتُ بَشْرَ بْنَ الْحَارِثِ فَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيَّ. قَالَ يَزِيدُ فَذَهَبْتُ إِلَى بَشْرٍ فَقُلْتُ لَهُ يَا أَبَا نَصْرٍ رَأَيْتُ فَلَانًا عَلَيْهِ جِبَّةٌ مُسُوْحَةٌ فَأَنْكَرْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ قَدْ رَأَى أَبُو نَصْرٍ فَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيَّ. قَالَ فَقَالَ لِي بَشْرٌ لَمْ يَسْتَشِيرْنِي يَا أَبَا خَالِدٍ لَوْ قُلْتُ لَهُ لَقَالَ لِي لَيْسَ فَلَانٌ وَ لَيْسَ فَلَانٌ.» ۱۳۴

«أَخْبَرْنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْبَاقِيِّ بْنِ أَحْمَدَ نَا أَحْمَدَ بْنِ أَحْمَدَ الْحَدَّادِ نَا أَبُو نَعِيمٍ الْحَافِظُ ثَنَا أَبُو حَامِدٍ بْنُ جَبَلَةَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ ثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي الْحَارِثِ ثَنَا هَارُونَ بْنُ مَعْرُوفٍ عَنِ ضَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَجُلًا يَقُولُ قَدِيمَ حَمَّادُ بْنُ أَبِي سَلِيْمَانَ الْبَصْرَةَ فَجَاءَهُ فِرْقَدُ السَّبْحِيِّ وَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ صَوْفٍ فَقَالَ لَهُ حَمَّادُ ضَعُ عَنكَ نَصْرَانِيَّتَكَ هُنْم.» ۱۳۵

به چند واسطه، از ابو خالد، چنین نقل می‌کند:

«قَالَ جَاءَ عَبْدِ الْكَرِيمِ أَبُو أُمَيَّةَ إِلَى أَبِي الْعَالِيَةِ وَ عَلَيْهِ ثِيَابٌ صَوْفٍ. فَقَالَ لَهُ أَبُو الْعَالِيَةِ إِنَّمَا هَذِهِ ثِيَابُ

۱۳۲. عوارف المعارف، ج ۲، ص ۱۷.

۱۳۳. احیاء العلوم، سنگی تهران، ج ۴، ص ۲۴۰.

۱۳۴. تلبیس ابلیس، ص ۱۹۷.

۱۳۵. همان، ص ۱۹۵.

الرّهبان. ۱۳۶»

با توجه به شواهد و دلایل مذکوره، شاید بتوان قبول کرد که مسیحیت، و به خصوص وضع و آداب نساك و رهبان آن، در صوفیه که خالی از تعصب بوده و همه ادیان را راه وصول به حق می‌پنداشته‌اند بی‌تاثیر نبوده است،^{۱۳۷} و شواهد این مطلب و حسن نظر به همه ادیان، در کتب محققین و صوفیه بسیار است. گلذیزهر می‌نویسد:

«در راهی که صوفی برای وصول به مقصد می‌پیماید، شریعت نقطهٔ ابتدا و شروع به حساب می‌آید و یکی از درجات و مراتب تهذیب نفس به شمار می‌رود...»

«صوفیها کوشیده‌اند تا به جای اطاعت کورکورانه که از آن شك و توهم و تصور و تفریط سر می‌زند، تربیت ذاتی را که زاهد به آن عمل می‌نماید و به وسیلهٔ آن خود را تربیت می‌کند برقرار سازند، و به جای تفریبهای دقیق مشکل و پر پیچ و خم که برای استدلالهای کلامی به کار می‌رود، فرو رفتن صوفی را در جوهر نفس و توجه به آن را برای آن که خود را از آلودگیهای ماده و پلیدیهای آن پاک کند معمول داشته و متداول نموده‌اند و آنچه را که سبب و باعث عشق و محبت خداوندی می‌شود به عنوان این که وسیلهٔ زهد و معرفت و مجرد شدن انسان از ذات خود می‌شود در مقام و در درجهٔ اول وسایل رسیدن به مقامات روحانی قرار داده‌اند.»^{۱۳۸}

«هر قدر که صوفیها از اسلام رسمی تقدیر کنند و آن را بستانند، باز بیشتر آنها دارای رفتار مشترکی هستند که برای از میان برداشتن و محو حدودی که میان ادیان و عقاید جدایی افکنده است می‌کوشند و در نظر آنها تمام این عقاید در برابر هدف نهایی و مقصود غایی که باید به آن واصل شد دارای يك ارزش نسبی می‌باشند، و اگر این ادیان و عقاید وسیلهٔ عشق الهی نشوند و این نتیجه از آنها گرفته نشود در آن وقت این ارزش نسبی را هم نخواهند داشت، زیرا همین عشق است که ممکن است مقیاس ثابت و متحدی برای بی‌بردن به ارزش ادیان قرار گیرد.»^{۱۳۹}

شیخ ابوالعباس قصاب که از مشایخ صوفیه است گوید:

«دعوت صد و بیست و اند هزار پیغامبر علیه‌السلام حق است، لیکن صفت خلق است، چون

۱۳۶. همان، ص ۱۹۶.

۱۳۷. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به *Vor Lesungen über den Islam* اثر محقق بزرگ آلمانی گلذیزهر (Goldziher) که به نام *المقیده و الشریعة فی الاسلام* به عربی ترجمه شده است.

۱۳۸. ترجمهٔ فارسی يك بخش از کتاب مذکور که از روی متن عربی برگردانده شده به وسیلهٔ خلیلی تحت عنوان *زهد و تصوف در اسلام*، ص ۹۹.

۱۳۹. *زهد و تصوف در اسلام*، ص ۱۰۱.

حقیقت نشان کند نه حق ماند نه باطل.»^{۱۴۰}

درباره روابط حسنۀ صوفیان با مسیحیان نیز مطالبی موجود است: از جمله: «آورده‌اند که روزی شیخ قدس‌الله روحه‌العزيز در نشابور برنستسته می‌رفت. به در کلیسایی رسید. اتفاق را روز یکشنبه بود و ترسایان جمله در کلیسیا جمع شده بودند. جمله با شیخ گفتند ای شیخ می‌باید که ایشان را ببینیم. شیخ پای از رکاب بگردانید. چون شیخ در رفت، ترسایان پیش شیخ آمدند و خدمت کردند و همه به حرمت پیش شیخ بیستادند و حالتها برفت. مقرران با شیخ بودند. یکی گفت ای شیخ دستوری هست تا آیتی بخوانند؟ شیخ گفت روا باشد. مقرران آیتی خواندند، ایشان را وقت خوش گشت و بگریستند. شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت اگر شیخ اشارت کردی، همه زنارها باز کردند. شیخ گفت ما ایشان را زَنار برنسته بودیم تا باز گشاییم.»^{۱۴۱}

محبی‌الدین بن عربی می‌گوید:

لَقَدْ حَسَرَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صَوْرَةٍ
و بَيْتَ لَأَوْتَانِهِ وَ كَعْبَةَ طَائِفٍ
فَمَرَعَى لِيَزْلَانَ وَ ذَيْرُ لِرُهْبَانِ
و أَلْوَاخُ تَوْرَاتٍ وَ مَصْحَفِ قُرْآنِ
رَكَابُهُ فَالَّذِينَ دِينِي وَ إِيْمَانِي

دل من آن سان گردید که هر صورتی را می‌پذیرد. چراگاه آهوان و دیر راهبان، بتخانهٔ بتپرستان و کعبهٔ پویندگان، الواح تورات و مصحف قرآن است. من به دین عشق در آمده‌ام، و هر کجا مرکب عشق برود پیروی می‌کنم، که دین عشق دین و ایمان من است.
مولوی می‌فرماید:

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است
گر خطا گوید و را جانی مگو
خون شهیدان را ز آب اولی تر است
در درون کعبه رسم قبله نیست
تو ز سرمستان قلاوزی مجو
ملت عشقی از همه دینها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست
عاشق از دریای غم غمناک نیست
عاشقان را هر زمان سوزیدنی است
گر خطا گوید و را جانی مگو
خون شهیدان را ز آب اولی تر است
در درون کعبه رسم قبله نیست
تو ز سرمستان قلاوزی مجو
ملت عشقی از همه دینها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست
عاشق از دریای غم غمناک نیست

۱۴۰. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۴۷.

۱۴۱. اسرار التوحید، ص ۲۲۶.

و هم مولانا فرماید:

در بتکنه تا خیال ممشوقه ماست رفتن به طواف کعبه در عین خطاست
گز کعبه از او بوی ندارد کنش است با بوی وصال او کنش کعبه ماست

شیخ عطار هم در تذکرة الاولیاء چنین آورده است:

«پیر ابوالفضل گفت ای فرزند، صد و بیست و چهار هزار پیشمیر که آمدند، مقصود همه یک سخن بود. گفتند با خلق بگویند که اله یکی است، او را شناسید، او را باشید. کسانی که این معنی دادند، این کلمه می‌گفتند تا این کلمه گشتند و این کلمه بر ایشان پدید آمد و از آن گفتن مستثنی شدند و در این کلمه مستغرق گشتند.»^{۱۴۲}

و نظیر این سخن است آنچه حافظ فرماید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را هلر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند^{۱۴۳}

فرض ز مسجد و میخانام وصال شصاست جز این خیال ندارم خدا گواه من است^{۱۴۴}

نظر و نتیجه حاصله از مجموعه اقوال درباره کلمه «صوفی»

به عقیده این جانب، با رعایت حال اهل صفة و تشابه احوال صوفیان اولیه که به رعایت اصول و فروع و سنن اسلامی پایبند بوده و با چنین صلاح می‌دیده‌اند که همه چیز را به قرآن و حدیث یا سنتی مربوط سازند تردیدی نیست که اگر وجه اشتقاق «صوفی» از نظر لفظی از «صفه» درست نباشد، از نظر معنی، نخستین صوفیان مسلمان، به اعمال اهل صفة که کناره‌گیری از جهان و بی‌اعتنایی به لذایذ و طواهر آن است، نظر داشته‌اند. چنان که عزالدین محمود کاشانی، بنای خانقاه را نیز تشبیه به اصحاب صفة دانسته و چنین می‌نویسد:

«خانقاه را با صفای که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول صلی الله علیه وسلم مشابهتی و نسبتی هست. چه، صفه مقایسه بود در مدینه محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب رسول علیه الصلاة والسلام، هر که او را مسکن نبودی در آن جا اقامت نمودی، و اگر کسی به مدینه آمدی و

۱۴۲. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۵۵.

۱۴۳. دیوان حافظ، ص ۱۲۴.

۱۴۴. همان، ص ۲۸.

اشتهای نداشتی که بنو هرود آمد به صفة نزول کردی، چنان که از طلحة^{۱۴۵} روایت است که کان الرجل إذا طبع المدينة و كان له بها حريمًا ينزل على حريمه فإن لم يكن له بها حريمًا نزل الصفة و كنت في من نزل الصفة. ۱۴۶

این خبر را حافظ ابو نعیم اصفهانی، به چند واسطه از ابن حرب بن ابی الاسود دؤلی از طلحة بن عمرو روایت کرده است. ۱۴۷

و شیخ الاسلام عمر سهروردی، در باب چهاردهم چنین می نویسد:

«في مشايقة أهل الرباط بأهل الصفة قال الله تعالى: لَسَجِدٌ أَتَى عَلَى الْتَقْوَى مِنْ أَوْلَادِ يَوْمِ آخِرٍ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ. ۱۴۸ هذا وصف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل لهم ماذا كنتم فحسبتم حتى أتى الله عليكم بهذا التمام قالوا كتنا تتبع جماعة الحجير... وهذا وأشبه هذا من الآداب وظيفه صوفية الربط بلازمونه و يتماهونونه و الرباط بينهم و شرفهم و لكل يوم دار و الرباط دارهم و قد شايهوا أهل الصفة في ذلك. ۱۴۹»

در اسرار التوحید، شواهد ذیل قابل اعتناست:

«شیخ ابوبکر مؤنب را گفت برخیز و دیوانت و کاخ بهار تا از رسوم و عادات خانقاهیان فصلی بگویم. چون بیارود، گفت بنویس و بدان که آنرا عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است که بر خود فریفته دارند به سنت اصحاب صفة رضی الله عنهم، و اهل خانقاه را صوفی از آن گویند که صافی باشند و به اعمال اهل صفة مقتدی باشند. ۱۵۰»

حتی در خانقاه صفة ساختن و گفتن که باید با اهل صفة زیست هم بی نسبت و بی نظر با اهل صفة رسول اکرم نباید باشد.

«شیخ گفت کس آله رونقه الفریز میر بو الفضل دست ما بگرفت و در خانقاه برد، در صفة، چون بنشستیم... ۱۵۱»

«شیخ احمد که در خانقاه سراوی بود، صومعهای داشت در آن خانقاه که آن را اکنون خانه شیخ

۱۴۵. طحفة بن عمرو بصری، از اصحاب صفة است.

۱۴۶. مصباح الهدایه، ص ۱۵۳.

۱۴۷. حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۷۴.

۱۴۸. ۱۰۸/۹. و آغاز آن چنین است: لا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَسَجِدٌ أَتَى...

۱۴۹. حواری المعارف، ص ۳۲۴.

۱۵۰. اسرار التوحید، ص ۳۳۰.

۱۵۱. همان، ص ۲۵.

گویند، سر از این صومعه بیرون کرد و جمعی را که در صفه صومعه نشسته بودند گفت هر که را که می‌یابد که شهابز طریقت را ببیند اینک می‌گذرد، به بیسمه باید شد تا او را آن جا دریابد.»^{۱۵۲}

«و بدان که پدر شیخ ما را قَدُّسُ اللَّهِ رُوْحَهُ الْمَرْزِزُ بُوَالْخَيْرِ خواندندی و در میهنه به ابو بوالخیر گفتندی، و او عطار بوده است، و مردی با ورع و دیانت، و از شریعت و طریقت به آگاهی، و پیوسته نشست او با اهل صفه و اصحاب طریقت بوده است.»^{۱۵۳}

«شیخ گفت يك شب جماعت خفته بودند و درهای خانقاه بسته و درهای شارستان بسته و ما با پیر ابوالفضل بر سر صفه نشسته، سخنی می‌رفت در معرفت، مسئله مشکل شد.»^{۱۵۴}

شرح تعرف، در این باره چنین می‌نویسد:

«اصل مذهب تصوف از این جا گرفته‌اند: اعراض کردن از دنیا و با خلق خصومت ناکردن و به یافته قناعت کردن و نایافته طلب ناکردن و بر توکل زیستن و بر خدای خویش از بهر نفس اعتراض ناکردن و از وطن و اهل و دوستان بریدن، و این همه صفات اصحاب صفه پیغمبر است علیه السلام. در اصل صوفیان بر این طریق بوده‌اند، و این طریق اصحاب صفه پیغمبر علیه السلام است، ایشان را صُفَى و صوفی خواندند.»^{۱۵۵}

و درباره این جمله «فی حیوته اهل صفه» چنین می‌نویسد:

«ایشان در زندگانی پیغمبر علیه السلام اهل صفه او بوده‌اند، و این اصلی است در شرف فقرا.»^{۱۵۶}

«چون صفت ایشان صفت اهل صفه بود و لباس ایشان لباس اهل صفه بود، به این معنی ایشان را صوفی خواندند، که هر که بر راه قومی برود و خود را بر ایشان مانند کند از جمله ایشان بود، چنان که می‌گوید پیغمبر علیه السلام: مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ و مَنْ كَثُرَ سِوَاكَ قَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.»^{۱۵۷}

با توجه به مطالب مذکوره و عنایت به این امر که اهل صفه پشمینه‌پوش بوده‌اند و صوفیان نیز پشمینه‌پوشی را شعار خود قرار داده‌اند، شاید بتوان کلمه «صوفی» را لفظ جامعی شمرد که نماینده ظاهر و عنوان باطن است؛ یعنی از لحاظ لفظی منسوب به «صوف» به معنی پشم و از ساخته‌های

۱۵۲. همان، ص ۴۶.

۱۵۳. همان، ص ۱۵.

۱۵۴. همان، ص ۲۸.

۱۵۵. شرح تعرف، ص ۳۵ - ۳۶.

۱۵۶. همان، ص ۳۸.

۱۵۷. همان، ص ۶۲.

ایرانیان و از لحاظ معنوی به صوفیپوشان، که بدین لباس اصحاب صفه پیش از همه علمند. بنابر این، چون پشمینه‌پوشی صوفیان اصولاً و با مقدماتی که سابقاً گذشت محتاج به ذکر شواهد نیست، درباره پشمینه‌پوشی اهل صفه و بعضی اصحاب شواهدی نقل می‌شود؛ از جمله:

حافظ ابو نعیم اصفهانی، درباره اصحاب صفه، می‌نویسد:

«و كانَ عَلَيْهِمْ جِبابُ الصُّوفِ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ غَيْرُهَا.»^{۱۵۸}

ابو نصر سراج صاحب اللمع، در باب صفت اهل صفه، می‌نویسد:

«قالَ ابو موسى الأشعريُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كانَ يُشْبِهُ رايحَتنا رايحةَ الشاةِ مِنَ لَبَسِ التَّيَامِ.»

«و فی الخبر ان سلیمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ زارَ أبا الدرداءِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مِنَ المِراقِ إِلَى الشَّامِ راجِعاً و عَلَيهِ كِساءٌ غَليظٌ مضمومُ الرَّأسِ شاجِباً فقیلَ لَهُ شَهَرَتَ نَفْسِكَ فَقَالَ الخَيْرُ خَيْرُ الأخرَةِ و إِنما أَنَا هَبْدُ البَئِيسِ كَمَا يَبْسُ البَيبِدُ فاذا أَغْرَقْتُ لَبِسْتُ جِبَةَ لا يَتَلَاها مَحاسِنُها.»^{۱۵۹}

صاحب طرائق الحقائق، پس از ذکر نام چند تن از اصحاب صفه، می‌نویسد:

«كانَ هؤلاءُ أَزهدَهُم و أعلَمَهُم و أغمَلَهُم بالكتابِ والسنةِ في عهدِ رسولِ اللهِ لِأنَّهُم كانوا يَلْبَسُونَ

الصُّوفَ و خاطَوا ثيابَهُم بالأغصانِ الدَّقِيقَةِ مِنَ الشَّجَرِ.»^{۱۶۰}

این آیه در سوره کهف، بنا به نقل طرائق و تفسیر مجمع‌البیان و اللمع (ص ۱۳۳)، درباره اهل صفه نازل شده:

«واصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْعَدَاوَةِ وَالْعِشْيِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ و لا تُمدِّ عِنَّاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ رِزْقَ الحَيَوةِ الدُّنْيا و لا تُطِيعَ مَنْ أَغْلَقْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرنا و اتَّبَعَ هَواهُ و كانَ أمرُهُ قُرْطاً. و قُلِ الحَقُّ مِن رَبِّكَم مَن شاءَ فليؤْمِرْ مِن و مَن شاءَ فليَنْكُرْ إِنَّا أَعْتَدنا لِلظَّالِمينَ ناراً أَحاطَ بِهم سُرادِقُها و إِن يَسْتَفِيئوا يُفائِئوا بِماءِ كالمُهْلِ يَشْوى الوُجُوهُ بِسِ الشَّرابِ و ساءتْ مَرْتَقاً.»^{۱۶۱}

تفسیر مجمع‌البیان، می‌نویسد که این آیه درباره سلمان و گروه دیگر از اصحاب پیغمبر که جزو اهل صفه‌اند نازل شده به علت این که عیبه بن حصین و القرع ابن حابس و... نزد رسول اکرم آمده اظهار می‌دارند اگر این پشمینه‌پوشان را که بوی پشم گوسفندشان ما را می‌آزارد از خود دور کنی ما با تو خواهیم نشست و اوامر تو را گردن خواهیم گذاشت، چه تنها چیزی که ما را از آمدن نزد تو بازمی‌دارد وجود اینان است، و در این هنگام آیه مذکور نازل شد، پس پیغمبر برخاست و وقتی آنان

۱۵۸. حطية الاولياء، ج ۱، ص ۳۴۵.

۱۵۹. اللمع فی التصوف، ص ۱۳۳ - ۱۳۵.

۱۶۰. طرائق الحقائق، ص ۵۹.

۱۶۱. ۲۸/۱۸ و ۲۹.

را که در آخر مسجد به ذکر خدای تعالی مشغول بودند پاهای فرمود سپاس خدای را که مرا نصیراند تا به من امر کرد با مردانی از امتم به سر برمه زندگانی و مرگ من با شما خواهد بود. عین هجرت مجمع البیان چنین است:

«نَزَلَتِ الْآيَةُ الْأُولَى فِي سَلْمَانَ وَ ابْنِ ذَرٍّ وَ شَيْبَةَ وَ عَمَارَ وَ حَبَابَةَ وَ غَيْرَهُمْ مِنْ فَقَرَاءِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ (ص) وَ ذَلِكَ أَنَّ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) عَيْنَةُ بْنُ الْحَصَنِ وَ الْأَسْرَعُ بْنُ حَابِسٍ وَ ذُووهِمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ جَلَسْتَ فِي صِنْتِ الْمَجْلِسِ وَ نَحَيْتَ عَنَّا هَوْلَاءِ وَ أَرْوَأَ ضَائِبِهِمْ وَ كَانَتْ عَلَيْهِمْ جِبَابُ الصُّوفِ جَلَسْنَا نَحْنُ إِلَيْكَ وَ أَحَلَّنَا هَذَا فَلَا يَمْتَنَّا مِنَ الدُّخُولِ عَلَيْكَ إِلَّا هَوْلَاءِ. فَلَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَامَ النَّبِيُّ يَلْتَمِسُهُمْ فَلَمَّا بَدَأَهُمْ فِي مَوْعِزِ الْمَسْجِدِ يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَعَزُّ وَ جَلُّ. فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُحْتَشِئْ حَتَّى أَقْرَبِي أَنْ أَصْبِرَ نَفْسِي مَعَ رِجَالٍ مِنْ أُمَّتِي مَفْتَكِمِ الْقَعْبَاءِ وَ مَفْتَكِمِ الصَّمَاتِ.»^{۱۶۲}

تفسیر شهر (ص ۶۱۶) نیز اشاراتی دارد که این آیه به مناسبت درخواست طبرد فقرا را مسلمانان (اصحاب صفا) نازل شد.

مرحوم دکتر غنی، در این باره چنین می نویسد:

«لغت «صوفی» که در اول به مناسبت کن که عادتاً لباس زُخَّاد صوف یعنی از پشم بوده پیدا شده بعدها مترادف با لغت «عارف» شده است اعم از این که آن عارف لباس پشمی بپوشد یا نهوشد، به طوری که در لغت عرب اصطلاح «لبس الصوف» به معنی «عارف شدن» و در زمره فقرا و صوفیه در آمدن است. مثل آن که در فارسی هم اصطلاح «پشمینه پوشی» همتاً به همان معنی است و از مترادفات «صوفی» و «عارف» و «درویش» است.»^{۱۶۳}

شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد المالکی المشهر بابن الصباغ که در سنه ۸۵۵ وفات کرده، در تالیف خود موسوم به الفصول المهمة فی معرفة الائمة، در فصل مربوط به حضرت (ص) (ج) ، به سند معتبر، روایتی ذکر کرده است که نشان می دهد مردم و به خصوص صوفیه خشن پوشی را لازمه پیشوایی و نشانه دینداری می دانستند و همین آن چنین است:

«وَ دَخَلَ عَلَيَّ عَلِيُّ بْنُ مَوْسَى الرَّضَا بِنِهَايَةِ قَوْمٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فَقَالُوا إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْمَأْمُونِ لَمَّا نَظَرَ فِيهَا وَوَلَّاهُ مِنَ الْأُمُورِ فَأَرَادَهُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ أَوْلَىٰ مِنْ قَوْمِ بَأْسِ النَّاسِ ثُمَّ نَظَرَ فِي أَهْلِ الْبَيْتِ فَأَرَادَهُ أَوْلَىٰ بِالنَّاسِ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فَسَرَّ لَهُ هَذَا الْأَمْرُ إِلَيْكَ وَالْإِمَامَةُ تَحْتَاجُ إِلَىٰ مَنْ يَأْكُلُ الْخَمِيرَ وَ يَرْتَكِبُ الْجَمَارَ وَ يَمُودُ الْمَرِيضَ وَ يُشَقِّقُ الْجَنَائِزَ. قَالَ وَ كَانَ الرَّضَا مُتَكَبِّراً فَاسْتَوَىٰ جَالِساً ثُمَّ قَالَ كَانَ يَوْسُفُ

۱۶۲. به نقل از: طرائق الحقائق، ص ۶۰.

۱۶۳. تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۴۵-۴۶.

عَلَيْهِ السَّلَامُ ابْنُ يَحْيَى نَبِيًّا فَلَيْسَ أَهْبَةُ الْأَيْبَاءِ الْمُرُورَةَ بِالذَّهَبِ وَالْقَهَامِينَ الْمَسْتَوْجِبَةَ بِالذَّهَبِ وَجَلَسَ عَلَى مَتْنَاتِ الرِّفْعِيِّ وَحَكَّمَ وَأَمَرَ وَنَهَى وَ أَلْمَأُ يُرَاذِلُ مِنَ الْأَمَامِ قَسَطًا وَ عَدْلًا إِذَا قَالَ صَدَقَ وَ لِيَا حَكَّمَ هَتَلًا وَ إِذَا وَعَدَ أَتَمَّزَ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَحْرَمْ مَلْبُوسًا وَلَا مَطْعَمًا، وَ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ. «^{۱۶۴}»
 دربارهٔ ابوحنیفه، آورده‌اند که:

«نقل است که توجه به قبله حقیقی داشت و روی از خلق بگردانید و صوف پوشید.»^{۱۶۵}
 «با علی بن موسی الرضا رضی الله عنه به نیشابور آمد. هر دو به هم در کجاوهای بودند بر یک اشتر و اسحق بن راهویه الحنظلی صهار شتر می‌کشید. به نیشابور رسیدند، به میان شهر برآمد کلامی نمیدین بر سر و پیراجنی از پشم حر بر و خریدهای هر کتاب بر کتف نهادند.»^{۱۶۶}
 «نقل است که صادق را دیدند که خزی گرانمایه پوشیده بود. گفتند یا ابن رسول الله کینس هذا من زبی اهلر ایتک. دست آن کس بگیرت و در آستین کشید. پلاسی پوشیده بود که دست را خلیده می‌کرد. گفت: هذا الحق و هذا الخلق.»^{۱۶۷}

مرحوم دکتر غنی، دربارهٔ این که پشمینه‌پوشی شعار زطاد و مرتاضین قرون اول اسلام بوده است، پس از ذکر اقوال مختلفه دربارهٔ وجه اشتقاق «صوفی» می‌نویسد:

«حاصل آن که نزدیک‌ترین قولها به عقل و منطق و موازین لغت، این است که «صوفی» کلمه‌ای است عربی و مشتق از لغت «صوف» یعنی پشم، و وجه تسمیه زطاد و مرتاضین قرون اولیه اسلام به صوفی آن است که لباس پشمینه خشنی می‌پوشیده‌اند.»^{۱۶۸}

راجع به پلاسی‌پوشی و پشمینه‌پوشی در مبحث «خرقه» به حد ممکن بحث شده است، و این جا برای تأیید مطلب بالا چند شاهد از تذکرة الاولیاء و غیر آن نقل و به این بحث پایان داده می‌شود:
 «هنو شاه بن نججوانی^{۱۶۹} صاحب کتاب تجارب السلف، در مورد خلقای راشدین و امام حسن که دولت آنان را دولت اول می‌نامد، چنین می‌نویسد:

۱۶۴. الفصول المهمة فی معرفة الاممه، تهران، ص ۲۶۹.

۱۶۵. تذکرة الاولیاء، ص ۱۶۹، ذکر امام ابوحنیفه.

۱۶۶. همان، ص ۱۹۹، ذکر محمد بن اسلم طوسی.

۱۶۷. همان، ص ۱۱.

۱۶۸. تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۴۵.

۱۶۹. هنو شاه بن سنجر بن عبدالله الصاحبی الکیرانی که کتاب تجارب السلف را به نام نصره‌الدین احمد بن یوسف شاه از اناپکان لر بزرگ (۶۹۵ - ۷۳۰) کرده و تاریخ تالیف کتاب آن ۷۲۴ است.

«این دولت، نه از طراز دولتهای دنیوی بود. چه، زی و لباس مثل انبیا داشتند و سیرت و طریقت اولیا، اما فتوح ایشان فتوح ملوک و سلاطین بزرگ بود. جامه‌های خشن پوشیدندی و در مطاعم تقلیل داشتندی.»^{۱۷۱}

هم او دربارهٔ عبدالله بن عمر می‌نویسد:

«در زهد و عبادت و ریاضت از خشونت ملبس و قَلتِ مطعم و مکارم اخلاق، یگانهٔ جهان بود.»^{۱۷۱}
شیخ عطار، چنین آورده:

«چون پاره‌ای از شب بگذشت، در مسجد گشاده شد، پیری درآمد پلاس پوشیده و چهل تن در قفای او هر يك پلاس پوشیده.»^{۱۷۲}

«گفت زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن است و نه نان جوین خوردن است و لکن دل در دنیا نایستن است و امل کوتاه کردن است.»^{۱۷۳}

«گفت پلاسداران بسیارند، دل می‌باید، جامه چه سود کند، که اگر به پلاس داشتن و جو خوردن مرد توانستی گشتن، خر بایستی که مرد بودندی، که همه پلاس را دارند و جو خورند.»^{۱۷۴}
در ذکر اویس قرنی می‌نویسد:

«فاروق او را دید گلیمی اشتری بر خود فرا گرفته و سر و پای برهنه توانگری هیچده هزار عالم در تحت آن گلیم دید.»^{۱۷۵}

بحثی دربارهٔ نخستین صوفی

جامی، در *نفحات الانس*، در شرح حال ابوهاشم صوفی از صوفیهٔ قسمت اخیر قرن دوم هجری، می‌نویسد:

«اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند.»^{۱۷۶}

۱۷۰. تجارب السلف، ص ۱۶.

۱۷۱. همان، ص ۲۳.

۱۷۲. تذکره‌الاولیاء، ص ۸۸، ذکر ابراهیم ادهم.

۱۷۳. همان، ص ۱۶۰، ذکر سفیان ثوری.

۱۷۴. همان، ص ۱۹۰، ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی.

۱۷۵. همان، ص ۱۶.

۱۷۶. نفحات الانس، ص ۳۱.

ماسینیون، مقاله‌ای دربارهٔ تصوف در *دایرة المعارف اسلامی* نوشته که ترجمهٔ قسمتی از آن راجع به موضوع مانحن فیه به نقل از تاریخ تصوف در اسلام، چنین است:

«کلمهٔ «صوفی» برای اولین بار، در قسمت اخیر قرن دوم هجری، با جابر بن جیان که طریقهٔ تزهد خاصی داشته، و ابوهاشم کوفی عارف معروف، دیده می‌شود. کلمهٔ جمع «صوفیه» به مناسبت بلوای مختصری که در اسکندریه واقع شده یعنی در سال ۱۹۹ هجری در ضمن ذکر آن حادثه دیده می‌شود و نیز در همان حدود در آثار محتاسمی^{۱۷۷} و جاحظ^{۱۷۸} نامی از فرقهٔ نیمه شیعی عارفانه‌ای که در کوفه تاسیس شده و آخرین پیشوای آن فرقه عبدک الصوفی بود به نظر می‌رسد.

«عبدک الصوفی در حدود ۳۱۰ هجری در بغداد مرده است، و او مردی منزوی و زاهد بود و اول کسی است که به لقب «صوفی» ملقب شده است، و در آن ایام، این لفظ بر بعضی زهاد شیعه کوفه و نیز بر یک دسته مردمی که مانند آنها بوده‌اند از قبیل شورشیان اسکندریه در سال ۱۹۹ اطلاق شده است. چون عبدک گوشت نمی‌خورد، بعضی از معاصرین، او را از زنادقه محسوب می‌داشته‌اند. «در قرون اول، سالکین طریقت، به اسم «صوفیه» معروف نبودند، و لفظ «صوفی» در قرن سوم معروف شد، و اول کسی که در بغداد به این نام معروف شد عبدک صوفی است که از بزرگان مشایخ و قدمای آنهاست و او قبل از بشر بن حافی متوفی در سنه ۲۷۷ و نیز قبل از سری سقطی متوفی^{۱۷۹} در سنه ۳۳۵ است. بنا بر این، کلمهٔ «صوفی» که در ابتدا در کوفه شایع شده، قریب پنجاه سال بعد، اهمیت فوق‌العاده پیدا کرده. زیرا در این تاریخ، مقصود از «صوفیه» جامعهٔ عرفای عراق بود در مقابل «ملاطیه» که عبارت بوده‌اند از عرفای خراسان، و از قرن چهارم به بعد دیگر این حد از میان رفته و مقصود از «صوفیه» همهٔ عرفای مسلمین بوده‌اند.»^{۱۸۰}

و هم *دایرة المعارف اسلامی*، دربارهٔ مبادی تصوف شرحی می‌نویسد که ترجمهٔ آن با حذف و تلخیص چنین است:

تصوف اسلامی، در میان صحابه، دو منادی دارد: ابوجهر و حذیفه (در مورد اویس و صهیب درست به اثبات نرسیده است) و بعد نساك و زهاد و بکاؤون و قصاص آمدند. در آغاز، دسته‌های جداگانه وجود داشت، و سرانجام به دو مکتب که مرکز آنها در بین‌النهرین نزدیک صحرای عربستان بود تقسیم شدند: از این مکتب، یکی در بصره و دیگری در کوفه قرار داشت. در بصره، مهاجرین

۱۷۷. متوفی در ۲۴۳ (نفحات/الانس).

۱۷۸. متوفی در ۲۵۵ (ابن خلکان).

۱۷۹. به ضبط ابن خلکان و جامی، تاریخ وفات سری سقطی سال ۲۵۳ بوده است.

۱۸۰. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۲.

عرب که از نژاد تمیمی و به طبع واقع‌بین و منتقد و سخنران و در شعر واقع‌گویی و ناقد حدیث و مستنن با تمایلات معتزلی و قدری بودند، پیشوایان و آموزگارانی نظیر حسن بصری، مالک دینار، فضل الرقاشی... و عبدالواحد بن زید (۱۷۷) در تصوف داشتند. مهاجرین عرب کوفه که از نژاد یمنی ایدالیست و به طبع معتقد به سنن و آداب افلاطونی مشرب در شعر، ظاهری در حدیث، و شیعی با تمایلات مرجئه بودند، معلمینی در تصوف نظیر ربیع بن خاتم و ابو اسرائیل مولایی و جابر ابن حیان و کلیب الصیداوی و منصور بن عمار و ابوالعاصیه و عیدک داشتند. سه نفر اخیر، عمر خود را در بنیاد پایتخت امپراتوری اسلام گذراندند که بعد از سال ۲۵ به مرکز جنبش صوفیانه تبدیل شد. این تاریخ زمانی است که نخستین ابهمنهای بحث مذهبی افتتاح شد و سخنرانی‌هایی درباره تصوف در مساجد ایراد گردید، و اولین مرحله‌ای بود که مخالفت متشرعه با صوفیه علنی شد، و محاکمه فوالثون مصری (۲۴۰) و نوری و ابوحمزه و حلاج در حضور قضاات بغداد در همین زمان به وقوع پیوسته.

البته ابونضر سراج در این باب می‌نویسد، نظر ماسینیون را از اعتبار می‌اندازد:

«و قول القائل: انه اسم محدث اخذته المبتدأون فمعال لان فی وقت الحسن التصوی رجمه الله کان يعرف هذا الاسم و كان الحسن قد اترك جماعة من اصحاب رسول الله صلعم و رضی عنهم و قدروی عنه انه قال رأيت صوفياً فی الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه و قال منسى أربسة ذواتی فیکفینی ما معی. و روی عن سفیان الثوری^{۱۸۱} رجمه الله انه قال لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت دقیق الربا». ^{۱۸۲}

جاحظ (متوفی ۲۵۵) هم ابوهاشم صوفی را جزو نساك صوفیه در باب «ذكر النساك و الزهاد من اهل البیان» ذکر می‌کنند:

«و أسماء الصوفیة من النساك من یجهد الکلام «کلاب» و کلیب و هاشم الاوقس و ابوهاشم الصوفی و صالح بن عبدالجلیل» ^{۱۸۳}
صاحب طرائق العقائقی می‌نویسد:

«در مجلد اول تاریخ کامل ابن اثیر، در ضمن ترجمه نوح، شمعی از حال افریدون پادشاه ذکری نموده و می‌گوید اول کسی که او را صوفی نام نهاده اند اوست، چنان که بعضی را گمان آن است که

۱۸۱. سفیان ثوری، در سال ۱۶۱ در بصره وفات یافته است. (نفحات الاس)

۱۸۲. اللع فی التصوف، ص ۲۲؛ عوارف السارف، ص ۱۵۲ - ۱۵۳.

۱۸۳. البیان و التبین، ص ۲۳۲.

نوح و نوالقرنین همان است. «۱۸۴»

در باب چهل و چهارم قابوسنامه، مذکور است که اول کسی که اصل این طریقت نهاد عزیمت پیمانبر بود تا به صفای بدان جای رسید که جهودان او را پسر خدای خواندند. «۱۸۵»
عبدالرحمن بن خلدون مغربی نیز شهرت نام صوفیه را در قرن دوم و بعد از آن می‌داند و تحت عنوان «علم التصوف» پس از چند سطر، چنین می‌نویسد:

«... فَلَمَّا فَشَا الْاَقْبَالُ عَلَى الدُّنْيَا فِي الْقُرْنِ الثَّانِي وَ مَا بَعْدَهُ وَ جَنَحَ النَّاسُ اِلَى مُخَالَطَةِ الدُّنْيَا

اِخْتَصَمَ الْمُتَقِلُّونَ عَلَى الْمَهْلَكَةِ بِاسْمِ الصُّوفِيَّةِ وَ الْمُتَصَوِّفَةِ.» «۱۸۶»

سهروردی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«و قيل لم يُعرف هذا الاسم إلى الماتين من الهجرة الغزبية.» «۱۸۷»

محمد بن علی بن عطیه مکی می‌نویسد نخستین کسی که اسرار تصوف را از پیغمبر امویست حذیفه بن یمان «۱۸۸» بود. حسن بصری (متوفی ۱۱۰) از او فرا گرفت. و جای دیگر می‌نویسد:

«كَانَ الْحَسَنُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَوَّلَ مَنْ أَنهَجَ سَبِيلَ هَذَا الْعِلْمِ وَ قَتَقَ الْأَلْسُنَةَ بِوَيْهِ تَطْلُقُ بِمَعَانِيهِمْ

أَطْفَرُ أَوَارِئِهِ وَ كَثَفَتْ بِوَقْفَانِهِ وَ كَانِ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ لَمْ يَسْمَعُوهُ مِنْ أَحَدٍ.» «۱۸۹»

همچنین می‌نویسد:

«وَالْحَسَنُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هُوَ أَمَانَةُ فِي هَذَا الْعِلْمِ الَّذِي تَتَكَلَّمُ بِهِ، أَثَرَهُ نَقُوهُ وَ سَبِيلُهُ تَتَّبِعُ وَ مِنْ مَشْكُوقَةٍ

تَشْتَقِي.» «۱۹۰»

به نظر می‌رسد که این دو قول با هم مباحثی ندارد. زیرا ممکن است حذیفه نخستین تعلیم‌دهنده و حسن بصری نخستین مروج تصوف بوده باشد.

بصری

ع

تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف

مشایخ صوفیه، هر يك، صوفی را از نظری و از نظر حالتی تعریف کرده‌اند که جمع‌آوری همه آن

۱۸۴. طرائق الختلاف، ج ۱، ص ۱۵۶.

۱۸۵. قابوسنامه، ص ۳۰۱.

۱۸۶. مقدمه ابن خلدون، ص ۳۲۸.

۱۸۷. حواری المصنف، ص ۱۵۳. برای مزيد اطلاع، رك: تاريخ التصوف الاسلامي، ص ۶۳ - ۶۵.

۱۸۸. به نقل صفة الصوفه (ج ۱، ص ۲۵۲) چند ماه پس از قتل عثمان در گذشت.

۱۸۹. قوت القلوب، ج ۱، ص ۳۰۵.

۱۹۰. همان، ص ۳۰۴.

تعاریف از حوصله این مختصر بیرون و به کتابی جداگانه نیازمند است و در این جا فقط چند تعریف که جالبتر و جامع‌تر است و صوفی را از جهات مختلفه می‌نمایاند بر سیل نمونه آورده می‌شود.
شبهی گوید:

«الصوفی لا یری فی الدارین مع الله غیر الله، صوفی آن بود که اندر دو جهان هیچ نبیند به جز خدای عز و جل، و در جمله هستی بنده غیر بود، و چون غیر نبیند، خود را نبیند و از خود به کلیت فارغ شود اندر حال نفی و اثبات خود.»^{۱۹۱}

«حصری رح گوید: الصوفی لا یوجد بعد عذوبه و لا یعدم بعد وجوده، صوفی آن است که هستی وی را نیستی نباشد و نیستی وی را هستی نه.»^{۱۹۲}

«ابوالحسن نوری رح گوید: الصوفیة هم الذین صفت ارواحهم فصاروا فی الصف الاول بین یدئ الحقیق، صوفیان آنانند که جانهای ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوای خلاص یافته تا اندر صف اول و درجه اعلی با حق بیمارمیده‌اند و از غیر وی اندر رمیده. و همو گوید: الصوفی الذی لا یملک و لا یملک. صوفی آن بود که هیچ چیز اندر بند وی ناید و وی اندر بند هیچ چیز نشود... و مراد از این، آن است که صوفی هیچ چیز را از متاع دنیا و زینت عقبی ملک نکند و خود اندر تحت حکم و ملک نفس خود نیاید.»^{۱۹۳}

«الصوفی هو المقرب و لیس فی القرآن اسم الصوفی و اسم الصوفی ترک و وضع للمقرب.»^{۱۹۴}
ابوالحسن حصری گوید:

«صوفی آن است که چون از آفات فانی گشت، دیگر به سر آن نشود، و چون رو فرا حق آورد، از حق نیفتد و حادثه را در او اثر نباشد.»^{۱۹۵}

«صوفی را انسان کامل و آدم جبروتی عقلانی باید نامید.»^{۱۹۶}
جنید گوید:

«تصوف اصطفاست، هر که گزیده شده از ما سوی الله او صوفی است.»^{۱۹۷}

۱۹۱. کشف‌المحجوب، ص ۴۴.

۱۹۲. همان، ص ۴۵ - ۴۶.

۱۹۳. همان، ص ۴۲.

۱۹۴. عوارف الماراف، ص ۷۰؛ طرائق الحقائق، ص ۵۶.

۱۹۵. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۲۸.

۱۹۶. استوار، ص ۲۱۰.

۱۹۷. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۳.

و هم از اوست:

«صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکویی از وی بیرون آید.»^{۱۹۸}

هم جنید راست:

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا و به جای آرنده فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسماعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.»^{۱۹۹}

ابو عبدالله بن جلا گوید:

«صوفی فقیری است مجرد از اسباب.»^{۲۰۰}

ابوبکر کتانی گوید:

«صوفی کسی است که طاعت او نزدیک او جنایت بود و از آن استغفار باید کرد.»^{۲۰۱}

شیخ ابوالحسن خرقانی راست:

«صوفی تنی است مرده و دلی است نبوده و جانی است سوخته.»^{۲۰۲}

از شرح تعرف است:

«صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که سرهای ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود، یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است و پاک است.

«صوفی آن باشد که دل خویش را به خدای صافی کرده باشد، یعنی جز به خدای ننگرد و جز خدای را نبیند و جز خدای را نخواهد.

«صوفی آن باشد که معاملات او با خدای صافی باشد، کرامت خدای نیز او را صافی باشد.»^{۲۰۳}

«صوفی، به حقیقت آن باشد که عالم‌ترین اهل عصر خویشتن باشد. چون به علم اشارت مشغول

گردد و جمله علوم حاصل نکرده باشد، انقاس او همه خطا افتد و خطا در این باب عظیم‌تر است...

«و دیگر معنی آن است که هر که علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد خویشتن نتواند

۱۹۸. همان، ص ۳۳.

۱۹۹. همان، ص ۲۴.

۲۰۰. همان، ص ۵۲.

۲۰۱. همان، ص ۹۹.

۲۰۲. همان، ص ۱۸۹.

۲۰۳. شرح تعرف، ص ۴۹ - ۵۰.

و دین، کسی که از خویشتن دیدن عاجز باشد حق را می تواند دیدن.»^{۲۰۴}
 اء حر قال أبو يعقوب السوسى: الصوفى هو الذى لا يُزعجه سلب ولا يُثبته طلب، كفت صوفى أن
 تأكبت كه او را زبون نجيباند و جستن نرنجانند، يعنى اگر چیزی از او بستانند اضطراب نکند و اگر
 چیزی به وی ندهند خويشتن را به جستن آن چیز نرنجانند.»^{۲۰۵}

أقول لعبد الواحد بن زيد من الصوفية عندك؟ قال القائمون بقولهم على فهم السنو و العاقون
 نظريها بقولهم و المتمعنون بسيدهم من شتر نفوسهم هم الصوفية وهذا وصف تام و صفهم به.»^{۲۰۶}
 «و يجمع جمل حال الصوفية شيان هما وصف الصوفية و اليهما الاشارة بقول تعالى الله
 ينجي الله من يشاء و يهدي اليه من يشاء.»^{۲۰۷}

«سئل أبو الحسن النورى عن الصوفى فقال من سمع السماع و آثر الاسباب.»^{۲۰۸}
 بشر حافى گوید:

«صوفى ان است كه دل صافى دارد با خدای.»^{۲۰۹}
 ذوالنون مصرى راست:

«صوفى آن بود كه چون بگوید نطقى حقايق حال وی بود، يعنى چیزی نگويد كه او آن نباشد، و
 چون خاموش باشد معاملتش معتر حال وی بود و به قطع علايق حال وی ناطق بود.»^{۲۱۰}
 هم ذوالنون گوید:

«پرسيدند كه صوفيان چه كسند، گفت مردمانى كه خدای را بر همه چیزی بگزینند و خدای
 ايضان را بر همه بگزینند.»^{۲۱۱}

«قال احمد بن أبي الخوارى قلت لأبي سليمان الداراني قال مالك بن دينار للخير إذهب إلى
 البيت فخذ الزكوة التى أهديتها لى فإن القدوة يوسف لى أن اللص قد أخذها فقال أبو سليمان هذا
 من ضحك قلوب الصوفية قد زهد في الدنيا ما عليه من أخلها قين أن كراهية كون الزكوة فى بيته

۲۰۴. همان، ج ۳، ص ۷۸.

۲۰۵. همان، ج ۳، ص ۱۰۱.

۲۰۶. عوارف المعارف، ص ۳۶.

۲۰۷. همان، ص ۱۲۸.

۲۰۸. التلمع فى التصوف، ص ۲۷۲.

۲۰۹. تذكرة الاولياء، ج ۱، ص ۹۵.

۲۱۰. همان، ص ۱۰۸.

۲۱۱. همان، ص ۱۱۳.

التَّائِبَاتُ إِلَيْهَا سَبِيهُ الشُّعْبِ وَالنَّقْصَانُ»^{۲۱۲}

از ابوسعید ایوب‌الخیر است:

«شیخ را پرسیدند که صوفی چیست، گفت آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید بجهی»^{۲۱۳}

عین القضاة همدانی آورده:

«زاهد در آن کوشد که نخورد و مرید در آن کوشد که تا چه خورد و صوفی در آن کوشد که با که خورده».

«از مقام تصوف، اول زهد باشد و اعراض از جمله موجودات، پس صفات حق تعالی صوفی را از همه صفا دهد، زاهد و صوفی حقیقی شود، آنگاه فقر روی نماید إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ، مگر آن بزرگ از این جا گفت که او را پرسیدند که صوفی کیست گفت الصَّوْفِيُّ هُوَ الْفَقِيرُ إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ، و این است الْفَقْرُ فَطَرِي بِشَيْءٍ مِنْ زَاهِدٍ وَ صَوْفِي شُود.»^{۲۱۴}

تطور معنوی مفهوم صوفی تا قرن هشتم

صوفی در عصر اسلام و قرن اول هجری- در این قرن، عنوان «صوفی» هنوز به وجود نیامده است، و اطلاق آن بر افرادی محدود توسماً و از نظر شباهت رفتار و اعمال آن با کسانی است که در قرون بعد «صوفی» نام گرفته‌اند. با این وصف، ظهیری است که این گروه را از عشق و مستی و وجد و خال و وحلت وجود خبری نیست، و هیچ تعبیر و اصطلاح خاصی در زمینه مسائل صوفیه وجود ندارد. و در حقیقت صوفی و زاهد در این دوره مصداق يك مفهومند؟ با این تفاوت که آن عده از زاهدان که واقع‌بین‌ترند و تفکر و تدبیر در آیات قرآن را لازم می‌شمارند و ذکر و قرائت قرآن را در ردیف واجبات می‌دانند و از لحاظ توکل در حد اعلا قسراز دارند، شایسته دریافت عنوان «صوفی» می‌باشند.

در نشأت این طرز تفکر و ظهور این گروه مردم، به جز سایر موجبات^{۲۱۵} سه عامل را باید در نظر داشت:

عامل اول، تقلید از اصحاب صفه رسول اکرم است که نزد پیغمبر و دیگر مؤمنان قسری و

۲۱۲. اعیان العلوم، سنگی، تهران، ص ۱۰۲.

۲۱۳. اسرار التوحید، ص ۲۹۷.

۲۱۴. زبدة الحقایق مشهور به تمهیدات، ص ۳۱۳ - ۳۱۴.

۲۱۵. رجوع شود به مقدمه و مبحث «پشمینه پوشی و مسیحیت» در کتاب حاضر.

احترامی بسیار داشته‌اند و آیاتی دربارهٔ آنان نازل شده است.^{۲۱۶} بی‌شک، اعمال این مردم وارسته و حقیقت‌جویی، سرمشق خوبی برای طالبان حقیقت و زهاد واقعی بوده است که صوفیانی این قرن از آن دسته‌اند.

عامل دوم، ثروت بی‌حساب و بادآورده‌ای بود که در نتیجهٔ کشورگشاییها به دست مسلمانان عرب افتاده بود، و این افراد که غالب آنان فقیر بودند وقتی به نوایی رسیدند دست به اسراف و تبذیر گشادند، و بیم آن بود که حقیقت اسلام را جلوهٔ این تجملات در پرده قرار دهد، و خشم عمر بر معاویه و سرزنش خالد بن ولید به سبب تجمل و اسراف آنان و ایراد مسلمین بر خلیفهٔ سوم به سبب داشتن اراضی بسیار و چند خانه و چندین گله معروف و مظهر این نگرانی است. در نتیجه، عده‌ای به فکر مقابله با این تجملات و دنیاپرستیها افتادند، و به جای آن، وارستگی و کناره‌جویی و تصفیه و تزکیهٔ باطن را شعار ساختند، و زاهدان صوفی‌عمل از این گروهند.

عامل سوم که شاید مهم‌ترین آنها باشد، اختلافات شدید مسلمین و خونریزیها و بی‌عدالتیهای است که با شورش مردم بر ضد عثمان و مخالفت با حضرت علی بن ابی طالب و جنگهای طلحه و زبیر تحت لوای عایشه و معاویه و خوارج نهروان علیه آن حضرت و شهادت آن بزرگوار آغاز شد و با قتل حضرت امام حسین و شدت عمل بنی‌امیه به اوج خود رسید، تا آن جا که مکه محاصره و مدینه مدفن رسول اکرم مورد زحمت و توهین قرار گرفت و بر اثر قیام مختار بن ابوعبیده ثقفی و مصعب بن زبیر خونها ریخته شد و عبدالملک بن مروان و حجاج بن یوسف ثقفی و قتیبه بن مسلم باهلی و دیگر عمال ستمگر بنی‌امیه هزاران بی‌گناه را هلاک کردند و فجایعی از آنان سر زد که هر انسانی را از حیات سیر و از جهان بیزار می‌ساخت.

در نتیجهٔ این وقایع، نفرت و انزجار از زندگی اجتماعی شدت گرفت و زهد ورزیدن و کناره‌گیری و بازگشت به زندگی بزرگان صدر اسلام چارهٔ کار و وسیلهٔ فلاح و نجات شناخته شد و به این ترتیب، تصوف اسلامی پایه‌گذاری گردید.

از نمونهٔ زهاد این دوره که اعمالشان به صوفیه شبیه است، حسن بصری و اویس قرنی را می‌توان نام برد. و اهمیت دادن به قرائت قرآن و ذکر و توکل را از ممیزات تصوف این عهد می‌توان ذکر کرد.

صوفی در قرن دوم. طبق اسناد موجود، «صوفی» به معنی اصطلاحی معروف، یعنی شخصی که تابع مراسم و آداب و دارای همت خاص باشد، در قرن دوم هجری شناخته شده و شهرت یافته است. در نیمهٔ دوم این قرن، نام «صوفی» به مردم منزوی غارنشین یا صحراگرد پشمنه‌پوش اهل

۲۱۶. رجوع شود به مبحث «نظر و نتیجهٔ حاصله دربارهٔ کلمهٔ صوفی».

ریاضتی اطلاق می‌شود که در زهد و ترک دنیا و نعمتهای آن، قبل از خود، نظیری در بین مسلمانان نداشته، و گاه این کار را به حد افراط می‌رسانیده‌اند؛ فی‌المثل مالک دینار در بصره که مرکز خرماست چهل سال با آرزوی خوردن رطب مقابله می‌کند، و محمد بن واسع به نان خشکی که بیاید و در آب زده به کار برد می‌سازد، و سری سقطی خنک کردن آب را در کوزه از هوای نفس می‌داند، و رباعه عنویه وقتی بیمار می‌شود حتی دعا کردن برای شفای خود را خلاف توکل می‌داند.

صوفی در این قرن، حقیقت دین را مطمح نظر قرار داده است و کمال دقت را در حفظ احکام شریعت و رعایت دقیق عبادت به کار می‌بندد؛ وارسته و حقیقت جوی و خداپرست است و به خدا و خلق او محبت می‌ورزد.

جاحظ بصری (متوفی ۲۲۵) در کتاب *البيان و التبيين*^{۲۱۷} ابوهاشم و چند صوفی دیگر را در باب *نُساک* و زهاد نام می‌برد، و استاد ابوالقاسم قشیری صوفیان این قرن را از خواص اهل شریعت و در درجه صحابه رسول اکرم و تابعین آنها می‌شمارد و چنین می‌نویسد:

«وَأَعْلَمُوا رَحْمَتَكُمْ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْتَسِمِ إِفْاضِلُهُمْ فِي عَصْرِهِمْ بِتَسْمِيَةِ عِلْمِ سَوِيٍّ صَحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) إِذْ لَا فَضِيلَةَ فَوْقَهَا فَقِيلَ لَهُمُ الصَّحَابَةُ، وَ لَمَّا أَدْرَكَهُمْ أَهْلُ الْعَصْرِ الثَّانِي سُمِّيَ مَنْ صَحِبَ الصَّحَابَةَ التَّابِعِينَ وَ رَأَوْا ذَلِكَ أَشْرَفَ سِمَةً، ثُمَّ قِيلَ لِمَنْ بَعَثَهُمْ أَتْبَاعَ التَّابِعِينَ، ثُمَّ اخْتَلَفَ النَّاسُ وَ تَبَايَعَتِ الْمَرَاتِبُ فَقِيلَ لِخَوَاصِّ النَّاسِ مِمَّنْ لَهُمْ شِدَّةُ عَنَايَةِ بَأَمْرِ الدِّينِ الزُّهَادُ وَ الْعُبَادَةُ، ثُمَّ ظَهَرَتِ الْبِدْعُ وَ حَصَلَ التَّدَاعِي بَيْنَ الْفِرَقِ فَكُلُّ قَرِيْبٍ ادَّعَا أَنْ فِيهِمْ زُهَادًا فَانْفَرَدَ خَوَاصُّ أَهْلِ السُّنَّةِ الْمُرَاعُونَ أَنْفُسَهُمْ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى الْحَافِظُونَ قُلُوبَهُمْ عَنْ طَوَارِقِ الْفِتْنَةِ بِاسْمِ التَّصَوُّفِ وَ اشْتَهَرَ هَذَا الْاسْمُ لِهُؤُلَاءِ الْأَكْبَارِ قَبْلَ الْمُتَتَبِعِينَ مِنَ الْهَجْرَةِ.»^{۲۱۸}

این خلغون هم در مقدمه^{۲۱۹} خود همین مطلب را تأیید کرده است.^{۲۲۰}

راست است که در این قرن، عناصر تصوف تکوین نیافته و مسائل و مطالب آن باثتمام مورد بحث نیست و عشق الهی و وحدت وجود و تجلی و فنا و بقا به صورت جامع و کامل خود وجود ندارد، اما طبق قانون اساسی طبیعت که کمال تدریجی الحصول است و تغییر و تحول افکار و نفسج و تکامل آن محتاج زمان است باید گفت که زمینه این مطالب نیز در این قرن اندک‌اندک در کار تهیه شدن است. یکی از این مسائل، وحدت وجود است که بعدها مدار افکار و رفتار صوفیه شده و از این

۲۱۷. *البيان و التبيين*، ص ۲۳۲.

۲۱۸. *رسالة قشيرية*، ص ۸.

۲۱۹. مقدمه، ص ۳۳۸.

۲۲۰. رجوع شود به بحث «نخستین صوفی» در همین کتاب.

سخن محمد واسع دورنمای آن دیده می‌شود که می‌گوید:

«ما رأيتُ تبتاً إلا و رأيتُ الله فيه.»^{۲۲۱}

در حالات بشر حافی نوشته‌اند که:

«طریق زهد پیش گرفت و از شدت غلبه مشاهده حق تعالی هرگز کفش در پای نکرد، حافی از آن گفتند. با او گفتند چرا کفش در پای نکنی، گفت آن روز که آشتی کردند پای برهنه بودم باز شرم دارم که کفش در پای کنم و نیز حق تعالی می‌گوید زمین را بساط شما گردانیدم بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن. جمعی از اصحاب خلوت، چنان شدند که به کلوخی استعجا نتوانند کرد، آبی از دهن بر زمین نتوانند انداخت، که جمله در او نورالله بینند؛ بشر را نیز همین افتاد؛ بلکه نورالله چشم رونده گردد بی‌بصر، جز خدای خود را ببیند، هر که را خدای چشم او شد جز خدای نتواند دید، چنان که خواجه انبیا علیهم السلام در پس جنازه ثعلبه به سر انگشت پای می‌رفت، فرمود ترسم که پای بر سر ملائکه نهم و آن ملائکه چیست نورالله المؤمنین ينظرون الله.»^{۲۲۲}

بحث محبت و عشق الهی نیز در این عهد پایه‌گذاری می‌شود و رایسه عدویه^{۲۲۳} در این باب سخنانی دارد که در حقیقت سرفصل مباحث بعدی در این باب است و از جمله آنهاست:

«الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی.»
وقتی در راه مکه گفت:

«الهی دلم بگیرت کجا می‌روم من کلوخی و آن خانه سنگی، مرا تو هم این جا می‌بایی.»
«گفتند حضرت عزت را دوست می‌داری؟ گفت دارم. گفتند شیطان را دشمن داری؟ گفت نه. گفتند چرا؟ گفت از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را علیه‌السلام به خواب دیدم که مرا گفت یا رایسه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول‌الله که بود که تو را دوست ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. گفتند محبت چیست؟ گفت محبت از ازل در آمده است و بر ابد گذشته.»^{۲۲۴}

سری سقطی از مشایخ این عهد گوید:

۲۲۱. تذکرة الاولیاء، ذکر محمد واسع.

۲۲۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲۲۳. زنی است از پیشوایان صوفیه، وفاتش را ابن خلکان ۱۳۵ یا ۱۸۵ نوشته و در النجوم الزاهرة (ج ۱، ص ۵۰۰) ۱۸۰ ضبط شده است. قبرش به نقل یاقوت در معجم البلدان (ج ۴، ص ۱۶۰۲) در بصره است.

۲۲۴. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ذکر رایسه.

«بنده به جایی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی خبر ندارد.»^{۲۲۵}
 از معروف کرخی از محبت پرسیدند:
 «گفت محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او.»^{۲۲۶}
 از فنای فی‌الله نیز بویی در این قرن به مشام می‌رسد، چنان که رابعه گوید:
 «و سخن اوست که یا بنی آدم از دیده به حق منزل نیست و از زبانها بدو راه نیست و سمع شاهراه زحمت گویندگان است و دست و پای ساکنان حیرتند، کار یا دل افتاد، بگوشید تا دل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را به یار حاجت نیست، یعنی دل بیدار آن است که گم شده است در حق، و هر که گم شد یار چه کند، القناء فی الله آن جا بود...»
 «و گفت عارف آن بود که دلی خواهد از خدای، چون خدای دل دهدش، در حال دل به خدای باز دهد تا در قبضه او محفوظ بود و در ستر او از خلق محبوب بود.»^{۲۲۷}
 دیگر از مسائلی که در این قرن به وسیله صوفیه پایه‌گذاری می‌شود این مسئله است که توجه به باطن و روح احکام شریعت مهم‌تر از رعایت صورت و ظاهر آنهاست، که از نمونه‌های این طرز تفکر سخنان ذیل است از فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷) که می‌گوید:
 «بسا مردا که به میرز رود و یاک بیرون آید و بسا مردا که در کعبه رود و پلید بیرون آید.»^{۲۲۸}
 و هم او به پسر خود که می‌خواست یک دینار زر به مستحقین بدهد گفت:
 «با پسر این تو را از ده حج و ده عمره فاضل‌تر.»^{۲۲۹}
 وقتی معروف کرخی روزه خود را شکست و از سقایی که فریاد می‌کرد خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد آب گرفته نوشید، گفتند نه که روزه‌دار بودی، گفت آری لکن به دعا رغبت کردم.^{۲۳۰}
 از ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۲) است:
 «نقل است که یکی را گفت خواهی که از اولیا باشی؟ گفت بلی، گفت به یک‌زره دنیا و آخرت رغبت مکن و روی به خدا آر به کلیت و خویشتن از ما سوی الله فارغ گردان و طعام حلال خور، بر

۲۲۵. همان، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲۲۶. همان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲۲۷. همان، ج ۱، ذکر رابعه.

۲۲۸. همان، ج ۱، ص ۸۳.

۲۲۹. همان، ج ۱، ص ۸۴.

۲۳۰. همان، ج ۱، ذکر معروف کرخی.

تو نه صیام روز است و نه قیام شب.»^{۲۳۱}

از بشر حافی چنین منقول است:

«نقل است که یکی با بشر مشورت کرد که دو هزار درم دارم حلال، می‌خواهم که به حج شوم. گفت تو به تماشا می‌روی، اگر برای رضای خدا می‌روی برو وام کسی بگزار یا بده به یتیم و به مردی مقل حال که آن راحت که به دل مسلمان رسد از صد حج اسلام پسندیده‌تر. گفت رغبت حج بیشتر می‌بینم. گفت از آن که این مالها نه از وجه نیکو به دست آورده‌ای، تا به ناچوجه خرج نکنی قرار نگیری.»^{۲۳۲}

از صوفیان معروف این قرن، جز آنان که در طی کلام نامشان به میان آمده است، چند تن ذیل را که بعضی از آنان نلت اول قرن سوم را هم درک کرده‌اند می‌توان نام برد: سفیان ثوری (متوفی ۱۶۶)، داود طائی (متوفی ۱۶۵)، شقیق بلخی (متوفی ۱۷۴) و ابو سلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵). از ممیزات تصوف این عهد، چنان که گذشت، فنا و عشق الهی و مهم شمردن باطن احکام شریعت است.

صوفی در قرن سوم و چهارم. آغاز پختگی اصول تصوف از حدود قرن سوم شروع می‌شود و اصطلاحات و تعبیرات مختلف جای خود را باز می‌کند و از جمع‌آوری گفتار بزرگان صوفیه و توجه به رفتار و کردار آنان اصولی برای تصوف فراهم می‌آید، به حدی که شاید بتوان گفت ارکان تصوف در قرن چهارم ساخته و پرداخته گردیده و در قرون بعد از لحاظ اصول چیزی بر آن افزوده نشده است. همچنین مشایخ بزرگی در این دو قرن ظهور کرده‌اند که اثر تعلیماتشان در تصوف اسلامی شدید و ابدی و خدماتشان به اسلام و عالم انسانی بر جبهه روزگار ثبت است.

در این عصر، تصوف از جنبه سیاسی نیز مورد توجه قرار گرفت، و ایرانیان که پس از کشته شدن ابومسلم از قیامهای سنن‌ادیان و سرخ‌علمان و خرم‌دینان و استادسیس و مقنع و رونده و غیرهم نتیجه‌ای نگرفته و به برانداختن نفوذ عرب و برقرار ساختن آداب دیرین خود توفیق نیافته بودند، درصدد برآمدند که به جنبه‌های معنوی نهضت شعوبیه بیشتر بپردازند و آرا و عقاید و افکار خود را اندک اندک از راه نفوذ در دلها گسترش دهند و آنچه را که حکام خشن عرب و زهاد و مقتیان ظاهربین و قشری به عنوان مخالفت با دین اسلام محکوم کرده بودند به لاس مبدل وارد دین اسلام کنند و از گرانجانی و تقشف زاهدان ظاهرپرست برهند. حقاً هم بهترین وسیله را یافتند و آن تصوف بود. همان تصوفی که در طی مدتی قریب دویست سال امتحان خود را داده و بیروان آن

۲۳۱. همان، ج ۱، ص ۸۱.

۲۳۲. همان، ج ۱، ص ۹۴.

به عنوان زاهدان بلندپایه و مسلمانان واقعی مورد وثوق و احترام بودند. اما این راه زیاده‌نمایموده و نکوینده نبود، زیرا سران این قوم با فداکاری تا آن تاریخ توانسته بودند تا حدی به اصل برابری فرق و شعوب مختلفه و از جمله عرب و عجم جامه عمل بیوشانند، تا آن‌جا که مسیحی و زردشتی و یهودی و مسلمان در نظر صوفیه همه پرتو یک ذات به شمار رفتند^{۲۳۲} و دین محبت جای همه ادیان را پر کرد^{۲۳۳} و کسی که تاریخ اسلام را به خوبی مطالعه کرده باشد، کاملاً به ارزش این خدمت بزرگ پی می‌برد. چه، بعد از دوره خلفای راشدین، امویان همان غرور جاهلی و مفاخرات و منافرات را زنده کردند و اگر به ظاهر بر قلمرو مسلمین افزودند، در حقیقت، از اعتقاد مسلمانان و قلرت معنوی اسلام، به خصوص در میان اقوام غیر عرب، کاستند. زیرا علت عمده گرایش غالب امم از جمله ایرانیان به اسلام، همان مساوات و از بین رفتن اختلاف طبقاتی بود، و این مساوات به دست امویان پایمال گردید و جانشین آن بدعتهای بی‌جا و ظاهرسازیه‌ها و اختلافاتی شد که شیفتگان حقیقت اسلام را مردود ساخت، و تنها ظهور صوفیه و جانبازیها و سوختگی و شیفتگی آنان و ترویج وحدت و توجه به خداوند، اسلام را از آن وضع نجات داد و اختلافات شیعه و سنی و ظاهری و باطنی و اشعری و معتزلی و سایر دسته‌ها را تا حد زیادی از بین برداشت.

آشنایی صوفیه با فلسفه، در این دوره، صوفیه چه مستقیماً و چه از راه آثاری که در عهد عباسی از سایر زبانها به خصوص یونانی به سریانی و بعد به عربی ترجمه شده بود، با فلسفه غرب آشنایی حاصل کردند، و آثار صوفیه قرون بعد پر است از مسائل حکمی و اشاراتی که نشانه اطلاع آنان از فلسفه است. بدیهی است برای درک مسائل فلسفی مقدمات علمی لازم می‌نمود و مقابله با صاحبان علم کلام بهره واقعی از این علم را نیز ایجاب می‌کرد؛ چنان که ابو ابراهیم مستملی بخاری نویسنده شرح تعرف، درباره صوفی آن زمان چنین می‌نویسد:

«صوفی به حقیقت آن باشد که عالم‌ترین اهل عصر خویشتن باشد. چون به عم اشارت مشغول گردد و جمله علوم حاصل نکرده باشد، انقاس او همه خطا افتد و خطای این باب عظیم‌تر است؛ از بهر آن که معلوم از این علم حق است سبخانه و مقصود از سایر علوم معلومات است، جز حق سبخانه و در غیر حق خطا افتادن آسان‌تر از آن که در حق خطا افتادن. و دیگر معنی آن است که هر که علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد خویشتن نتواند دیدن، و کسی که از خویشتن

۲۳۳. شیخ عطار، در شرح حال معروف کرخی از مشایخ صوفیه می‌نویسد: «چون وفات کرد، از غایت خلق و تواضع او بود که همه ادیان در وی دعوی کردند. جهودان و ترسایان و مؤمنان هر یک گروه گفتند که وی از ماست.»

۲۳۴. «اَیْنُ بَدِیْرِ الْحَبِّ اَنْیَ تَوْجِیْهَتْ رِکَابُهُ اَرْسَلَتْ دِیْنِی و ایمانی

دیدن عاجز باشد حق را کی تواند دیدن.»^{۲۳۵}

وقتی گفته می‌شود که صوفیه از راه آثار ترجمه شده با فلسفه یونان آشنایی یافتند، نباید تصور شود که مراد عقاید فیلسوفان اولیه یونان یعنی فلاسفه طبیعی است. زیرا فلسفه‌ای که به دست مسلمین رسیده، بیشتر فلسفه افلاطونیان جدید یا نوافلاطونی است. راست است که فلسفه ارسطو در شرق رواجی یافته و خود او معلم اول لقب گرفته است، ولی نفوذ اصلی به پلوتین یا فلوطین^{۳۳۶} تعلق دارد که از بزرگان فلاسفه اسکندریه و شارحین حکمت نوافلاطونی است و همان است که شهرستانی صاحب ملل و نحل او را «الشیخ الیونانی» می‌نامد و بسیاری از عقاید و آرای او به غلط به نام ارسطو شهرت یافته است و از جمله ترجمه قسمتی از *Enneades*^{۲۳۷} فلوطین است که در عهد معتصم به وسیله یکی از نصاری لبنان ترجمه شده و حکمت الهی ارسطو نام گرفته است. همچنین کتاب *انولوجیا* ترجمه ابن ناعمه حمصی که در حاشیه کتاب *قیسات* در تهران به چاپ رسیده و به غلط منسوب به ارسطوست یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که در قرن سوم هجری ترجمه عربی آن منتشر شده است.

مسمودی، در کتاب *التنبیه والاشراف* می‌نویسد که «فلسفه شایع در زمان ما فلسفه فیثاغورث است» که مقصودش همان فلسفه نوافلاطونی است.^{۲۳۸} همچنین نفوذ فلسفه فلوطین در لحن الهیات ابن سینا و آثار ابونصر فارابی و یعقوب کندی که

۲۳۵. شرح تعرف، ج ۳، ص ۷۸.

۲۳۶. پلوتینوس (فلوطین) شاگرد آمینیوس ساکاس مؤسس فلسفه نوافلاطونی (متوفی ۲۴۱ م) است که بعد از مرگ استادش جانشین او گردید و با اطلاع به افکار و آرای شرقیان به تکمیل و تشریح عقیده استاد خود پرداخت. وفات فلوطین در ۲۷۰ م است.

۲۳۷. *Enneades* عبارت از ۵۴ رساله تالیف فلوطین است که توسط شاگردش پرفوروس (Porphyre) (پرفوروس) در شش مجلد هر یک حاوی نه کتاب منتشر شد. از این جهت، هر مجلد نه رساله‌ای را تا سوع و مجموع آنها را تا سوعات نامیده‌اند.

۲۳۸. بحث مربوط به فلسفه نوافلاطونی و وحدت وجود مقبوس از تاریخ تصوف در اسلام (ص ۸۱ به بعد) است. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به کتاب مزبور و کتب تاریخ فلسفه مانند:

1. *Plotin et Le Paganisme Religieux*. par E. Krakowski.
2. *Une Philosophie de L'amour et de La Beauté*, par E. Krakowski.
3. *La Philosophie de Plotin*. par Alfred Fouillée.
4. *Histoire de La Philosophie*. par Alfred Fouillée.

هرسه نفر از شارحین فلسفه ارسطو می‌باشند آشکار است.

فلسفه نو افلاطونی، به وسیله یکی از بزرگان حکمای مصر به نام آمونیوس ساکاس پرداخته شده است و شاید بتوان گفت که در این کار فیلون یهودی^{۳۳۹} بی‌تاثیر نبوده است.

فیلون، کسی است که به تفسیر و تاویل تورات پرداخته و برای توفیق آن با فلسفه افلاطون بسیار کوشیده، تا آن‌جا که تمام محتویات تورات را عبارت از سیر نفس به طرف خدا پنداشته است.

آمونیوس ساکاس، پا را بالاتر گذاشته و از التقاط مذاهب مختلف مکتب نو افلاطونی را ایجاد کرده است، به طوری که اساس فلسفه ماورای طبیعی آن مأخوذ از افلاطون و طریقه بحث آن از ارسطو و مبادی عقیده وحدت وجودی و اصول اخلاقی آن از رواقیون است، و شاید به جز فلسفه ایپکور در آرای نو افلاطونیان از هر مکتبی چاشنی بتوان یافت.

آمونیوس ساکاس، میل به تدین و تصوف شرقیان را با روشن‌فکری و علاقه به تحلیل منطقی یونانیان درهم آمیخته و از فلسفه و دین ترکیبی ساخته است که به موجب آن برای فهم حقایق نه ادراک حسی کافی است و نه استدلال عقلی.

اساس فلسفه نو افلاطونی، وحدت وجود است؛ به این معنی که حقیقت یکی است و منشأ وجود همان است و جمیع موجودات تراوشی از مبدأ احدث است و همه چیزها به همان مبدأ برمی‌گردد.

هستی مطلق اوست و مابقی نمود است. به عبارت دیگر، ماورای وجود مطلق که خداست مابقی عدم شیه به هستی است و نیست هستی‌نما است.

برای وصول به خدا، باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد. حس و عقل برای وصول به خدا کافی نیست.

خدا مبدأ خیر و فیض است و جمیع کاینات از آن فیض الهی زاینده شده و کمال هر یک بسته به نزدیکی و دوری از آن فیض الهی است.

طریق سیر و سلوک سه مرحله دارد: مقامات سیر و سلوک، محبت، معرفت.

مقامات سیر و سلوک عبارت است از طلب حقیقت و مجاهده برای وصول به آن. و این مقامی است کسی.

محبت، حالی است که از مشاهده زیبایی حقیقت برای طالب پیش می‌آید.

معرفت کامل، وصول به حقیقت تامه است. و این مرحله کمال است، زیرا کمال غایت وجود است.

۳۳۹. فیلون تقریباً ۲۰ سال قبل از مهلاد در اسکندریه متولد شده و بعد از سال ۵۴ میلادی وفات یافته است.

هر موجودی، متمایل به این کمال است که عبارت است از رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی یعنی اتصال به مبدأ کل.

این سیر، با قدم بی‌قدمی پیش می‌رود. باید چشم از دنیا بست و به او گشود و با بی‌خودی او را درخود یافت.

این‌گونه افکار است که مسلمانان با شرع اسلامی وفق داده‌اند. و شاید با تاسی به فیلون که به تفسیر تورات پرداخت، صوفیان مسلمان نیز با استفاده از تشابهات قرآن، به تأویلات عارفانه پرداخته‌اند و تصوف را از صورت زهد عملی به شکل یک روش ذوقی احساسی که دارای اساس نظری و تاحدی مدون است در آورده‌اند.

با توجه به مطالبی که از فلسفه نو افلاطونیان مذکور افتاد و توجه به گفتار و کتب اشعار صوفیه، آشکار می‌گردد که صوفی در فلسفه نو افلاطونی متهای آرزوی خود را می‌یابد و در نظرش هر موجودی در حکم آن‌هایی است که خدا در آن جلوه‌گر شده باشد.

این فلسفه، اساس و هسته تصوف اسلامی و محور اشعار و آثار صوفیه چون سنایی و عطار و سهروردی و ابن فارض است و مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بزرگ‌ترین معرّف و مفسّر آن به شمار می‌رود.^{۲۴۰}

کیفیت نفوذ و تأثیر فلسفه نو افلاطونی در تصوف اسلامی. هرچند بحث تاریخی در این قسمت از دایره موضوع و حوصله این کتاب خارج است، اما برای آن که علت و راه نفوذ این فلسفه که اساسش وحدت وجود و پایه تصوف اسلامی است معلوم گردد، از مختصر توضیحی چاره نیست. واضح و مکمل فلسفه نو افلاطونی و چگونگی آن نشان داده شد و اکنون درباره سرپای آن به شرح اشارتی به عمل می‌آید.

می‌دانیم که در قرن پنجم میلادی، به وسیله امپراتوری بیزانس که مخالف فلسفه و علم بود و به امر زنون امپراتور یونانی، حوزه‌های علمی و فلسفی و از جمله مدرسه مسیحیان نسطوری^{۲۴۱} شهر ایس که اعراب آن را رها می‌نامیدند و بعد «اورفه» نام گرفت و محل تعلیم فلسفه بود^{۲۴۲} (در ۸۸۹

۲۴۰. برای ملاحظه شواهد، به کلیه کتب صوفیه می‌توان رجوع کرد. مثنوی خود جامع همه شواهد است، و برای مطالعه اجمالی اشعار مورد استناد، رجوع شود به: تاریخ تصوف، ص ۱۱۱ - ۱۳۰.

۲۴۱. از پیروان نسطوریوس اسقف قسطنطنیه که مجامع روحانی او را بدعت‌گذار شمرده تبعید کردند و در حدود سنه ۴۴۰ م در مصر وفات یافت.

۲۴۲. این محل «مدرسه ایرانیان» نام داشت. شاید به علت حمایت ایرانیان از آزادی عقاید در آن عهد و یا به علت مراجعه مسیحیان ایرانی که برای کسب کمال بدان‌جا می‌شتافتند.

م) بسته شد، و شاگردان و استادان آن رو به شهرهای مشرق زمین و از جمله نصیبین و شام و جندیشاپور آوردند و به نشر فلسفه و علوم یونانی پرداختند.

یک قرن بعد، یعنی در قرن ششم میلادی، تیز حکمای نو افلاطونی اسکندریه مورد زحمت و آزار واقع و به امر ژوستینین^{۲۴۳} از آنجا رانده شدند. این گروه نیز رو به مشرق آورده به مهاجرین قبلی یعنی نسطوریان ملحق شدند، و گروهی یهودی و قبطی هم که آشنا به فلسفه و معارف یونانی بودند به اینان پیوستند و در سراسر مصر و سوریه و بین‌النهرین و قسمتی از ایران پراکنده شدند. سریانیان رها فلسفه را از یونانی به زبان خود ترجمه می‌کردند و سریانیهای حران که از صابئی‌ها آنها را از سریانی به عربی و گاه مستقیماً از یونانی به عربی بر می‌گرداندند، بنابراین، صابئین نیز در کمال تصوف اسلامی و بسط فلسفه در شرق حقی دارند.

در اواخر قرن پنجم میلادی، رسالاتی در تفسیر تورات و سایر کتب آسمانی در ایدس و از آنجا در سایر نقاط انتشار یافت که به غلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول نسبت داده می‌شد و ظاهراً متعلق به یکی از بزرگان نو افلاطونی مشهور به استفن سوری بود که نسخه‌ای از آن به سریانی (که احتمال داده‌اند زبان اصلی کتاب است) در «موزه بریتانیا» در لندن موجود است. در کتاب استفن که مرکب از پنج فصل است، عقیده وحدت وجود تشریح گردیده و گفته شده است که همه دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب. همه موجودات صادر از خداست و به سوی او باز خواهد گشت.

ترجمه لاتینی این کتاب، اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا گردیده است و نسخه‌های سریانی آن با تفاسیری که بر آن نوشته بوده‌اند در شرق رواج یافته است.

در اواسط قرن نهم میلادی، این کتاب تحت عنوان کشف اسرار الهی به نام دیونیزیوس معروفیت تامه یافته، و در تصوف اسلامی که اساس آن بر ترک دنیا و بازگشت به سوی حق است و بین مسلمانان مغرب آسیا و مصر نفوذی شدید به هم رسانیده، و نخستین شکل منظم تصوف اسلامی ظاهراً از این‌جا پدیدار شده است.

ذواتون مصری از معارف صوفیان، کسی است که با این فلسفه آشنایی کامل یافته و اهل علم بوده است.^{۲۴۴} اما برای رهایی از حمله معترضین، مطالب خود را با اصطلاحات خاص و رموزی

243. Justinien

۲۴۴. ابن‌الندیم می‌نویسد: «ذواتون المصری و هو ابوالفیض ذو النون بن ابراهیم و کان متصوفاً و له اثر فی الصنعة و کتب مصنفة، فمن کتبه کتاب الرکن، الاکبر و کتاب الثقة فی الصنعة.» (انفهرست، جاب مصر،

عنوان کرده و با این همه از انکار مخالفتان برسته است. جامی که او را رئیس و سر صوفیان می‌نامد، درباره‌اش چنین می‌نویسد:

«و پیش از وی مشایخ بودند، ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت یا عبارت آورد و از این طریق سخن گفت. و چون جنید پدید آمد در طبقه دیگر، این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت. و چون شبلی پدید آمد، این علم را با سر منبر برد و آشکارا کرد. جنید گفت ما این علم را در سردابها و خانه‌ها می‌گفتم پنهان. شبلی آمد و آن را بر سر منبر برده و بر خلق آشکارا کرد. «ذوالنون گفت سه سفر کردم و سه علم آوردم. در سفر اول، علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت و در سفر دوم، علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت و در سفر سوم، علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام قَبِیَّتْ شَرِیْدًا طَرِیْدًا وَحِیْدًا. اول علم توبه بود که آن را خاص و عام قبول کنند، و دوم علم توکل و معاملات و محبت بود که خاص قبول کند نه عام، و سوم علم حقیقت بود که نه به طاقت علم و عقل خلق بود؛ دریافتند وی را مهجور کردند و بر وی به انکار برخاستند تا آنگاه که از دنیا برقت در سنه خمس و اربعین و مئین.»^{۲۴۵}

با این همه، ذوالنون در بیان افکار خود معتدل و اهل مراعات است، اما بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱) تند و بی‌رواست و افکار وحدت وجودی را با تهور اظهار می‌کند، تا آنجا که می‌گوید: لَيْسَ فِی جَنَّتِی سِوَى اللَّهِ^{۲۴۶} و پیشوای سکریان و سرمستان لقب می‌گیرد، و حسین بن منصور حلاج اَنَّا الْحَقُّ^{۲۴۷} می‌گوید و جان بر سر این کار می‌گذارد، و جنید بغدادی نیز که به القاب «سَيِّدُ الطَّائِفَةِ» و «سُلْطَانُ الْمُحَقِّقِينَ» و «لِسَانُ الْقَوْمِ» و «أَعْبُدُ الْمَشَائِخِ» ملقب است و با منتهای محافظه کاری و احتیاط از وحدت وجود سخن می‌گوید تا این جا که پیشوای اهل صحو و هوشیاران نام گرفته است از تکفیر شدن مصون نمانده است؛ چنان که شیخ عطار در شرح حال او می‌نویسد:

«او را تصانیف عالی است در اشارات و حقایق و معانی، و اول کسی که علم اشارت منتشر کرد او بود و با چنین روزگار بارها دشمنان و حاسدان به کفر و زندقۀ او گواهی دادند.»^{۲۴۸}

نکته دیگری که باید در پایان این بحث افزود تأثیر جمعیت اخوان الصفا در نشر فلسفه نوافلاطونیان است. اعضای این جمعیت که در نیمهٔ قرن چهارم هجری در بصره تشکیل یافته بود،

۲۴۵. نفحات الانس، ص ۳۳.

۲۴۶. رجوع شود به «سطح» در همین کتاب.

۲۴۷. برای ملاحظهٔ تأثیر عقاید اسلامی در پایه‌گذاری عقیدهٔ وحدت وجود و منصور حلاج نیز رجوع شود به «انالحق گفتن» در کتاب حاضر.

۲۴۸. تذکرهٔ الاولیاء، ج ۲، ذکر جنید بغدادی.

معتقد بودند که برای تهذیب دین از اوهام و ضلالت، باید فلسفه یونان با شریعت اسلام وفق داده شود، یعنی همان کاری که فیلون با امین موسی کرد و به این منظور، بی آن که خود را معرفی کنند، پنجاهویک رساله به زبان ساده و به منظور نشر علوم و فلسفه نوشته منتشر کردند که به عقیده این جانب، در انتشار این رسالات، از فلوطین و رسالات پنجاه و چهارگانه او (Enneades) سرمشق گرفته‌اند.

دیگر از خصوصیات این عهد، آن است که از افراط در زهد کاسته می‌شود و صوفیان طاعت و عمل را یگانه و سهله وصول به حق نمی‌دانند و آن را وسیله و مقدمه‌ای برای مبتدیان به حساب می‌آورند نه متتهیان.

بایزید بسطامی به ادامه ریاضت و زهد عقیده ندارد و معتقد است که سالک باید از دنیا و آخرت و خود بگذرد تا به حق برسد، و ابوسعید خراز (متوفی ۲۸۶) می‌گوید: جوع طعام مرتاضین و تفکر خوراک عرفاست.

از بایزید بسطامی آورده‌اند که:

«ایک بار یکی در مسجدی دید که نماز می‌کرد، گفت اگر پنداری که آن نماز سبب رسیدن است به خدای تعالی غلط می‌کنی، که همه پندار است نه مواصلت، اگر نماز نکنی کافر باشی و اگر ذره‌ای به چشم اعتماد به وی نگری مشرک باشی.»^{۲۴۹}

هم از بایزید است:

«گفت حق بر دل اولیای خود مطلع گشت، بعضی از دلها دید که بار معرفت او توانست کشید، به عبادتش مشغول گردانید.»^{۲۵۰}

هم بایزید گوید:

«از نماز جز استادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی ندیدم. آنچه مراست از فضل اوست نه از فعل من. پس گفت به جهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد، و این حدیث که مراست بیش از هر دو کون است، لکن بنده نیکیخت آن بود که می‌رود ناگاه پای او به گنجی فرو رود و توانگر گردد.»^{۲۵۱}

ذوالنون مصری، به کسی که چهل چله داشته و چهل موقف ایستاده و چهل سال شب نخفته و هیچ از عالم غیب بر او مکشوف نشده است و از وی چاره‌جویی می‌کند، چنین می‌گوید:

«ذوالنون گفت برو و امشب سیر بخور و نماز خفتن مکن و همه شب بنخسب تا باشد که دوست

۲۴۹. همان، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲۵۰. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲۵۱. همان، ج ۱، ص ۱۵۵.

اگر به لطف ننماید به عتاب بنماید.»^{۲۵۲}

چند سطر بعد، در تاویل این دستور، شیخ عطار چنین می‌نویسد:

«چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید؛ چنان که به کشتن خلیل را امر کرد و نخواست؛ چنان که غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست، و هر که بدین مقام نارسیده قدم آن‌جا نهد زندق و اباحتی و گشتنی بود، مگر هرچه کند به فرمان شرع کند.»^{۲۵۳}

از ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴) است:

«نفسی که بنده در موافقت مولی برآرد فاضل‌تر و بهتر از عبادات جمله عباد از روزگار آدم تا به قیامت.»^{۲۵۴}

«وقتی او را دیدند یاره‌ای آتش بر کف نهاده می‌دوید، گفتند تا کجا؟ گفت می‌دوم تا آتش در کعبه زخم تا خلق با خدای کعبه پردازند...»

«و يك روز چوبی در دست داشت هر دو سر آتش در گرفته، گفتند چه خواهی کرد؟ گفت می‌روم تا به يك سر این دوزخ را بسوزم و به يك سر بهشت را تا خلق را پروای خدا پدید آید.»^{۲۵۵}

شیخ ابوعلی دقاق (متوفی ۴۰۵) گوید:

«این حدیث نه به علت است و نه از جهد، ولیکن از طینت است کَمَا قَالَ اللهُ يُجِيبُهُمْ وَيُجِيبُونَهُ، گفت ایشان را دوست داریم و ایشان ما را دوست دارند و در میان ذکر طاعت و عبادت نکرد و محبت مجرد یاد کرد از علت.»^{۲۵۶}

از شیخ ابوالحسن حصری چنین آورده‌اند:

«مگر روزی خلیفه برنشسته بود در صحرا و حصری باصحاب شدند. کسی خلیفه را گفت آن مرد که دست می‌زند و پای می‌کوبد این است. خلیفه عنان باز کشید. حصری را گفت چه مذهب داری؟ گفت مذهب بوحنیفه داشتیم به مذهب شافعی باز آمدم و اکنون خود به چیزی مشغولم که از هیچ مذهب خبری نیست. گفت آن چیست؟ گفت صوفی. گفت صوفی چه باشد؟ گفت آن که از دو جهان بدون او به هیچ چیز تیار آمد و نیاساید.»^{۲۵۷}

۲۵۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲۵۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲۵۵. همان، ج ۲، ذکر شبلی.

۲۵۶. همان، ج ۲، ص ۱۵۴.

۲۵۷. همان، ج ۲، ص ۲۲۷.

این سخنان را شیخ عطار در تذکرةالاولیاء از جنید بغدادی آورده است: «یک روز اصحاب را گفت اگر دانی که نمازی بیرون فریضه دورکمت فاضل تر از نشستن با شما بودی هرگز با شما نشستمی.»

«نقل است که جنید پیوسته روزه داشتی. چون یاران درآمدندی، با ایشان روزه گشادی و گفتی فضل مساعدت با برادران کم از فضل روزه نبود.»

«و گفت هرگاه که برادران و یاران حاضر شوند ناقله بیفتد.»

«و گفت طاعت علت نیست بر آنچه در ازل رفته است، ولیکن بشارت می‌دهد بر آن که در ازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است.»^{۲۵۸}

ابوعلی سینا نیز با آن که از صوفیه نیست، شرحی در اشارات، در فرق بین عابد و زاهد و عارف آورده که قابل توجه و مؤید گرایش او در آخر عمر به مردان راه حق است، و ترجمه شده آن چنین است:

«معرض از متاع دنیا و خوشبیهای آن او را زاهد خوانند، و آن کس که مواظب باشد بر اقامت نقل عبادات از روزه و نماز، ورا عابد خوانند، و آن کس که فکر خود را صرف کرده باشد به قدس جبروت و همیشه متوقع شروق نور حق اندر سر خود بود ورا عارف خوانند، و این احوال که برشمردیم بود که بعضی با دیگری مترکب شود...»

«زاهدی به نزدیک آن کس که عارف نیست معاملتی است و گویا که وی به متاع دنیا متاع آخرت می‌خرد، و به نزدیک عارف، تنزه و پاکیزگی است از هرچه سر وی را مشغول کند از حق و تکبر است بر همه چیزها که جز حق است. و عبادت نیز به نزدیک آن کس که عارف نیست هم معامتی است و گویا که عملی اندر دنیا می‌کند از برای مزدی که به آخرت به وی دهند و آن ثواب است. و به نزدیک عارف، عبادت ریاضتی است همتهای وی را و قوتهای نفس وی را چون متوهمه و متخیله تا اندر وی عادت شود بازگردیدن از جانب غرور به جناب حق تا به حدی رسد که این قوتها مساعد و مسالم سر باطن شوند، یعنی آن هنگام که نفس استجلای مقولات حق می‌کند از جهت مبادی و با وی منازعت نکند تا نفس به عقل فعال پیوند می‌گیرد و چیزها اندر می‌یابد و نور وی بنو می‌تابد، و این حالت وی را ملکهای شود مستقر تا هر وقت که خواهد ورا اطلاع بر نور حق تواند بود و همم و قوی وی را زحمت نکند، بلکه وی را یاری دهند تا به همگی خود منخرط باشد اندر سنک

قدس. ۲۵۹

دیگر از کارهایی که به دست صوفیه این روزگاران صورت گرفته، توجه به جنبه زیبایی و زیبایی‌پسندی^{۳۶۰} و امور ذوقی و موسیقی است، یعنی نشانه و نتیجه تمدن کهنی که ایرانیان به علل تاریخی از آن برخوردار بودند. صوفیان، این امور را که فقه‌های اسلام روی خوشی به آنها نشان نداده بودند، اندک اندک وارد جامعه کردند.

رنگ‌آمیزی و نقاشی و کارهای ظریف یدی از راه دوخت مرقعات و سجاده‌ها و قوطه‌ها و تزیین خانقاهها و امثال آن و سیاحت و سفر به دستور پیر به جای تزهّد و گوشه‌نشینی و موسیقی و رقص تحت عنوان سماع به دست صوفیه، جزو عبادات و از وسایل کمال محسوب گردید.^{۳۶۱} به طوری که اشاره شد، در قرن چهارم، اصول و آداب و رسوم و اصطلاحات ثابتی برای تصوف فراهم آمد که در قرون بعد به شرح و تکمیل آنها پرداختند. و از جمله آنها طبقه‌بندی مقامات و حالات است.

مقصود از مقام، مرحله مهمی است که سالک راه حق در طی طریق خود باید از آن بگذرد تا به مقام بالاتر برسد. و وقتی از همه مقامات و حالات گذشت، به حقیقت متصل می‌گردد، یعنی در ذات حق فانی می‌شود. و چون حق منبع وجود و همیشه پایدار است، با فنا در او به بقای ابدی می‌رسد. و معنی فناء فی‌الله و بقاء بالله این است. بنابراین، طی مقامات، از مقوله معاملات و وابسته به سلوک و رفتار صرفی است و منحصر به چند مقامی که بر شمرده‌اند نیست و بین آنها مراحل مختلفه دیگر وجود دارد که به میزان قدرت و استعداد سالک، دور و نزدیک یا آسان و دشوار است.

ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸) در معنی و تعریف «مقامات» می‌نویسد:

«فَإِنَّ قِيلَ مَا مَعْنَى الْمَقَامَاتِ يُقَالُ مَعْنَاهُ مَقَامُ الْقَبْدِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا يُقَامُ فِيهِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمُجَاهِدَاتِ وَالرِّيَاضَاتِ وَالْإِنْقِطَاعِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.»^{۳۶۲}

صاحب‌اللمع، هفت مقام ذکر می‌کند که رسیدن به هر مقام مستلزم طی مقام ماقبل است، و آنها عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

۲۵۹. ترجمه اشعار، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶، ص ۱۷۳ - ۱۷۴. برای اطلاع بیشتر از نظر صوفیه نسبت به ظواهر دین اسلام، رنک: تذکرة الاولیاء، خاصه صص ۱۷۶، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۶۹، ۲۴۵ و ۲۴۷؛ حالات و سخنان شیخ ابوسعید، ژوکوفسکی، ص ۵۰؛ و سایر کتب صوفیه خاصه مثنوی.

260. sthétique

۳۶۱. رجوع شود به بحث «سماع» و «خرقه» در همین کتاب.

۳۶۲. اللمع فی التصوف، ص ۴۱.

از این مقامات هفتگانه، شش مقام در طی کتاب حاضر شرح شده است و در این جا تنها به مقام ورع اشارتی می‌شود:

ورع در مقامات سالک، مطابق تقییمی که ابونصر سراج کرده^{۲۶۳} مقام دوم است و بعد از توبه قرار دارد، و مراد از آن پرهیز است از هر چه شایبه خطا و انحراف از راه صواب و بازماندن دل از توجه به خدای در آن باشد.

بشر حافی گوید:

«ورع آن بود که از شبهات پاك بیرون آیی و محاسبه نفس در هر طریقه‌العملی پیش گیری.»^{۲۶۴}
و هم از اوست:

«سخت‌ترین کارها سه است: به وقت دست‌تنگی سخاوت و ورع در خلوت و سخن گفتن پیش کسی که از او بترسی.»^{۲۶۵}

سهل بن عبدالله تستری می‌گوید:

«ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او به ورع نبود و ورع او به اخلاص نبود و اخلاص او به مشاهده. و اخلاص تبرا کردن بود از هر چه دون خدای بود.»^{۲۶۶}
ابونصر سراج گوید:

«اهل ورع بر سه طبقه‌اند: اول، آن است که شخص از آنچه بر او مشتبه است بپرهیزد، و آن در چیزهایی است که در میان حرام بین و حلال بین واقع است، یعنی نه اسم حلال مطلق بر آن صادق می‌آید و نه اسم حرام مطلق، بلکه بین آن دو است و شخص متورع همین که شك و شبهه‌ای در چیزی پیدا کرد آن را ترك می‌کند.

«دوم، ورع اهل دل است، یعنی ورع شخصی که چون قلبش از به جا آوردن امری خودداری کند آن امر را ترك کند. و از پیغمبر روایت شده است که: الاثمُ ما حاك فی منكر.»

«سوم، ورع عارف واصل است که چنان که ابوسلیمان دارانی گفته هر چه قلب را از توجه به خدا بازدارد مشغوم است.»^{۲۶۷}

۲۶۳. تقسیم و طبقه‌بندی مقامات و حالات از نظر پیشوایان صوفیه بکسان نیست و آنچه در این جا ذکر می‌شود یکی از تقسیم‌بندیهاست.

۲۶۴. تذکره‌الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲۶۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲۶۶. همان، ج ۱، ذکر سهل بن عبدالله.

۲۶۷. اللع فی التصوف، ص ۴۴ - ۴۵. ترجمه فارسی از: تاریخ تصوف، ص ۲۷۱ - ۲۷۲.

اما حال، تأثر باطنی و امری ذهنی و از مقوله احساسات و انفعالات روحانی است که بر دل سالک، نازل و وارد می‌شود، بدون آن که در جلب یا دفع آن، سالک را اختیاری باشد. بنابراین، حال فضل و موهبتی است ربانی.

صاحب‌اللمع، حالات را ده می‌داند، به این شرح؛ مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین.^{۲۶۸}

موضوع دیگر که در این روزگاران قوت و اعتبار یافته، مقام پیر و مرشد و لزوم اطاعت محض از او بود، و به واسطه اختلاف ذوق و سلیقه‌ای که پیران داشتند فرقی مختلفی تشکیل شد و تا اواسط قرن پنجم خصوصیات متمایز فرقی تعیین گردید و پیروان هر دسته مشخص شدند و در قرون بعد (چنان که خواهد آمد) این امر به حدی گسترش یافت و در راه افراط افتاد که عدّه فرقی به دوپست نزدیک شد.^{۲۶۹} اما هجویری که خود در ۴۶۵ هـ وفات یافته، دوازده فرقه از آنان را نام می‌برد و چنین می‌نویسد:

«ایشان دوازده گروهند: دو از ایشان مردودند و ده مقبول. و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات. و هرچند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفند، اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفقند. و ابو یزید گفت: اختلاف العلماء رَحْمَةً إِلَّا فِي تَجْرِيدِ التَّوْحِيدِ و موافق این خبری مشهور است و حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است از روی حقیقت و مقسوم از روی مجاز و رسوم. پس من بر سبیل اختصار و ایجاز سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل مذهب هر یک را بساطی بگسترانم تا طالب را علم آن حاصل شود و علما را سلاح بود و مریدان را صلاح و مجبان را فلاح و عقلا را نجات و خداوندان مروت را تنبیه و مرا ثواب دو جهانی.^{۲۷۰}»

اینک فهرستوار فرقی دوازده‌گانه را برمی‌شمارد:

۲۶۸. این تقسیم نیز طبق نظر ابونصر سراج از بزرگان مشایخ قرن چهارم است و دیگران را در تعداد احوال و مقام بودن یا حال بودن آنها عقیده جز این است. برای شرح حالات، رک: تاریخ تصوف، ص ۳۱۹ - ۴۰۹؛ اللع فی التصوف، ص ۵۴ - ۷۰؛ کشف‌المحجوب، ص ۲۲۴؛ عوارف‌المعارف، حاشیه احوال‌المولود، ج ۴، ص ۳۸۳ - ۴۴۹.

۲۶۹. رجوع شود به طرائق‌الحقائق نایب‌الصدر و مقاله ماسینون در دائرة‌المعارف اسلامی.

۲۷۰. کشف‌المحجوب، ص ۲۱۸ - ۳۴۱.

۱. محاسبیه، که پیروان ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی^{۲۷۱} (متوفی ۲۴۳) می‌باشند. محاسبیه، رضا را بر خلاف صوفیان عراق و گروهی دیگر، از احوال می‌دانند نه از مقامات.

۲. قساریه، یعنی پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره قسار (متوفی ۲۷۱) که پیشوای ملامتیه است، که چون عقاید ملامتیان قبلاً شرح داده شده است توضیح دیگری ضروری به نظر نمی‌رسد.^{۲۷۲}

۳. طیفوریه، که پیروان بایزید طیفور بن عیسی بسطامی (متوفی ۲۶۱) هستند و مذهب آنان سکو است، یعنی وصول به حق را با قدم سرمستی و عالم بی خبری میسر می‌دانند. از خصوصیات آنان، خلوت و عزلت است، همچنین کثرت شطحیات، و غالب شور و سوختگی آثار شمرای صوفی از این سرچشمه سیراب شده است.

۴. جنیدیه، پیروان ابوالقاسم جنید بن محمد (متوفی ۲۹۷ یا ۲۹۸ یا ۲۹۹) پیشوای اهل صحولد که این روش را برای جمع بین شریعت و طریقت مناسب‌تر دانسته‌اند.

۵. نوریه، پیروان ابوالحسین احمد بن محمد النوری (متوفی ۲۹۵) می‌باشند. نوری، مخالف عزلت و گوشه‌نشینی است و معاشرت و صحبت را توصیه می‌کند. مذهب نوری ایثار است به استناد آیه کریمه و يُؤثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَاُولَٰئِكَ بِهِمْ خِصَاةٌ^{۲۷۳} یعنی ایثار کنند اگرچه به آن نیازمند باشند.

هجویری، در بیان مذهب نوریه، می‌نویسد:

«و حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت، حق صاحب خود، نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود... و اندر حکایت مشهور است که چون غلام الخلیل با این طایفه عداوت خود ظاهر کرد و با هر یک دیگر گونه خصومتی پیش گرفت، نوری و رقّام و بوحمز را بگرفتند و به دار الخلافه بردند، و غلام الخلیل گفت این قومی‌اند که از زناذقه‌اند، اگر

۲۷۱. حارث محاسبی، اهل بصره و ساکن بغداد و از معاصرین احمد بن حنبل و از قدامی نویسندگان صوفیه است. یکی از کتب او، کتاب الرعاية لحقوق الله است که به اهتمام مارگارت اسمیت، متن عربی آن در سال ۱۹۴۰ در لندن جزو نشریات اوقاف گیب چاپ شده است، و ماسینیون درباره آثار او در دائرة المعارف اسلامی مقاله دارد.

۲۷۲. رجوع شود به بحثی که درباره ملامتیه ضمن مبحث «بیر» به عمل آمده، و همچنین به کلمه «قلندر».

۲۷۳. ۹/۵۹. تمام آیه چنین است: وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قُلُوبِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي سُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَا لَكُمْ بِهِمْ خِصَاةٌ وَمَنْ يُوَقِّعْ لِنَفْسِهِ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

امیرالمؤمنین به کشتن ایشان فرمان دهد اصل زنداقه متلاشی شود که سر همه این گروهند، و اگر این خیر بر دست وی برآید من او را ضامنم به مزدی بزرگ. خلیفه در وقت بفرمود که گردنهای ایشان بزنند. سیاف بیامد و آن هرسه را دست بر بست. چون قصد قتل رقام کرد، نوری برخاست و به جایگاه رقام بر دستگاه سیاف بنشست به طربی و طوعی تمام. مردمان عجب داشتند. سیاف گفت ای جوانمرد، این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیند که تو آمدی و هنوز نوبت به تو نرسیده است. گفت آری طریقت من مبنی بر ایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است، می‌خواهم تا این نفسی چند اندر کار این برادران کنم که يك نفس دنیا بر من دوست‌تر از هزار سال آخرت است؛ از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است، و قربت به خدمت یابند. این سخن صاحب برید برگرفت و به خلیفه رفت و گفت. خلیفه از رقت طبع و دقت سخن وی اندر چنان حال متعجب شد و کس فرستاد که اندر امر ایشان توقف کنید. «۲۷۴» و آنها را نزد قاضی فرستاد. قاضی پس از مکالمه به خلیفه نوشت که اگر اینها از ملحدانند پس بر روی زمین موحدی نیست. درست است که ایثار مذهب نوریان است، اما بزرگان صوفیه همه این خسوی را داشته‌اند و بلندنظر و نیکی‌رساننده بوده و در مقام ایثار هم بین صوفی و غیر صوفی و دوست و دشمن فرقی نمی‌نهادند، تا آن جا که از رویم بن احمد (متوفی ۳۰۳) آورده‌اند:

«یکی به نزدیک رویم آمد که مرا وصیتی کن، گفت یا بُنی لَیسَ هذا الأمرُ غیرُ بَدَلِ الرُّوحِ اِنْ قُدِّرَتْ عَلَیْ ذَکَ، وَاِلَّا فَلَا تَشْتَعِلُ بِتُرْهَاتِ الصُّوفِیَّةِ، این امر به جز بدل جان نیست اگر توانی، و الا به تُرْهَاتِ صُوفِیَانِ مَشغُولِ مَشغُولِ مَشغُولِ، و هر چه جز این است همه تُرْهَاتِ است.»^{۲۷۵}

۶. سهلیه، پیروان سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) می‌باشند، و طریقه سهل برای وصول سالک به مقصود، مجاهدت و خلاف نفس کردن و ریاضت است.

۷. حکیمیه، پیروان ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی از صوفیان بزرگ قرن سوم‌اند. به او کتبی از قبیل ختم‌الولایه و النهج و نوادر الاصول نسبت داده‌اند. حکیم ترمذی، ولایت را حقیقت طریقت می‌داند و ولی را از طرف خداوند مأمور ارشاد خلق می‌شمارد و قدرت بسیار برای او قایل است؛ چنان که می‌گفته:

«خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دهاوی نفس و هواشان واخریده و هرکسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی بر ایشان

۲۷۴. کشف‌المحجوب، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۲۷۵. همان، ص ۲۴۳ - ۲۴۴.

گشاده، ۲۷۶

۸. خرزازیه، پیروان ابو سمید خراز (متوفی ۲۸۶) می‌باشند که عمده سخن او در موضوع فنا و بقاست. ۲۷۷

۹. خفیه، پیروان ابو عبدالله محمد بن خلیف (متوفی ۳۳۱) می‌باشند که اساس مذهب و بحث او در غیبت و حضور است. ۲۷۸

۱۰. سیاره، پیروان ابوالعباس سیاری (متوفی ۳۴۲) می‌باشند که نامش لاسم بن قاسم المهدی است و مذهبش جمع و تفرقه می‌باشد. ۲۷۹

اما دو فرقه مطرود که هجویری از آنان به زشتی یاد می‌کند، حلمانیه و فارسیه‌اند.

حلمانیه، پیروان ابو حلمان دمشقی می‌باشند که او به حلول و اباحه متهم است.

فارسیه، مریدان فارس دینوری هستند که پس از کشته شدن حسین بن منصور حلاج شاگردانش گرد فارس جمع شده‌اند و او نیز متهم است که به حلول اعتقاد داشته است.



در این زمان، مسئله اسناد، شاید به تقلید از اصحاب حدیث که سلسله راویان را ذکر کرده و حدیث را به پیغمبر اکرم می‌رسانیده‌اند، اهمیت می‌یابد و هر سلسله‌ای رشته تعلیم و سند خرقه پیشوایان خود را ذکر می‌کرده و آن را به یکی از بزرگان دین، و صوفیه ایران غالباً به حضرت علی ابن ابی طالب منتهی می‌ساخته‌اند. ۲۸۰

تردید نیست که با توسعه دامنه تصوف، افراد نایاب هم در سلك پیروان طریقت راه یافته‌اند و بر عده صوفی نمایان افزوده شده است، به طوری که ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی می‌نویسد:

«و يُنْتَهَى لِلْعَاقِلِ فِي عَصْرِنَا هَذَا أَنْ يُعْرِفَ شَيْئاً مِنْ أَسْوَاقِ هَذِهِ الْعِصَابَةِ وَ قُصُودِهِمْ وَ طَرِيقَةِ أَهْلِ الصِّحَّةِ وَ الْفُضْلِ مِنْهُمْ حَتَّى يُعَيِّرَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْمُتَشَبِّهِينَ بِهِمْ وَ الْمُتَلَبِّسِينَ بِلِبْسِهِمْ وَ الْمُتَسَدِّقِينَ بِأَسْمِهِمْ حَتَّى لَا يَنْظُرَ وَلَا يَأْتِمِرَ لِأَنَّ هَذِهِ الْعِصَابَةَ أَغْنَى الصَّوْفِيَّةَ هُمْ أَمَنَاءُ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ فِي أَرْضِهِ وَ خَزَنَةُ أَسْرَارِهِ وَ صَفْوَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ فَهَمَّ عِبَادَةُ الْمُخْلِصُونَ وَ أَوْلِيَاؤُهُ الْمُتَّقُونَ وَ أَحْيَاؤُهُ الصَّادِقُونَ

۲۷۶. همان، ص ۲۶۵.

۲۷۷. رجوع شود به بحث «فنا و بقا» در کتاب حاضر.

۲۷۸. رجوع شود به «غیبت و حضور» در همین کتاب.

۲۷۹. رجوع شود به بحث «جمع و تفرقه».

۲۸۰. رجوع شود به بحث «خرقه» و «پیر».

الصالحون...

«و اعلم ان في زماننا هذا كثرة الخائفون في علوم هذه الطائفة و قد كثرت ايضاً المشبهون باهل التصوف و المشيرون اليها و المجهيون عنها و عن مسايلها، و ليس بمستحسن منهم ذلك.»^{۲۸۱} و حجة الاسلام غزالي چنين مى‌نويسد:

«الصف الثالث المتصوفة و ما اغلب العرور عليهم و المعترون منهم فرق كثيرة، ففرقة منهم وهم متصوفة اهل الزمان الا من عصمه الله يتكالبون على الحرام و الشبهات و اموال السلاطين و يتنافسون في الرغيف و الفلس و الحبو و يتحاسدون على النقيير و القطمير و يُحزق بعضهم أعراض بعض، مهما خالقه في شيء من غرضيه. و هؤلاء غرورهم ظاهر.»^{۲۸۲}

با اين همه، بايد گفت که قرن سوم و چهارم، عهد قوام تصوف و پختگی و استواری اصول و مبانی آن مى‌باشد، و تصوفی که در قرون قبل عبارت بود از پرستش خدای به طرز عابدانه در اين زمان معنی ديگر به خود گرفت و عبارت شد از پرستش خدای به طرز عاشقانه؛ هرچند افرادی در هر دو عهد وجود داشته‌اند که عمل آنان غير از شیوه رایج زمان خود بوده است.

صوفیان مشهور قرن سوم و چهارم، جز آنان که نامشان ضمن شرح مربوط به اين دو قرن ذکر شده، عبارتند از: ابو تراب نخشی (متوفى ۲۴۵)، ابو حفص حداد (متوفى ۲۶۴)، ابو اسحاق نیشابوری (متوفى ۲۶۵)، شاه بن شجاع کرمانی (متوفى بين ۲۷۰ و ۳۰۰)، علی بن سهل اصفهانی (متوفى ۲۸۰)، ابراهيم خواص (متوفى ۲۹۱)، عمرو بن عثمان مکی (متوفى ۲۹۶)، ابو عثمان حیرى (متوفى ۲۹۸)، ابو عبدالله مغربى (متوفى ۲۹۹)، ممشاد دینورى (متوفى ۲۹۹)، يوسف بن حسين رازى (متوفى ۳۰۳ یا ۳۰۴) و شیخ ابو عبدالرحمن سلمى نیشابورى (متوفى ۴۱۲).

از مختصات تصوف این عصر، استقرار اصطلاحات صوفیانه و قوام و رواج اصل وحدت وجود و فرود آمدن مقام زهد و طاعت و مخالفت فقها با صوفیه و تشکیل فرق مختلف از صوفیان و اهمیت یافتن پیر و مسئله اسناد است.

صوفى قرن پنجم، با تحقیقی که درباره وضع تصوف در قرن سوم و چهارم به عمل آمد و مقدماتی که ذکر شد، دورنمای قرن پنجم معین و تقریباً روشن است. در این قرن، طومار حکومت عادلانه و ملی سامانیان به دست ترکان درهم پیچیده شده و از کنار رود جیحون تا ساحل دجله و فرات تحت تسلط بقسایای غزنویان و ترکان سلجوقی در آمده است، و با از بین رفتن امیران

۲۸۱. اللمع فی التصوف، ص ۲ - ۳.

۲۸۲. احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۳۹۲.

دانش‌پرور ایران، حریت ضمیر و مظلومه در حقیقت اشیا جای خود را به تقلید و تمصب داده است؛ تا آن جا که در مدارس نظامیه، تعلیم فلسفه به شیوه قرون قبل منع می‌شود و جز شافعیان، پیروان سایر مذاهب را در آنها نمی‌پذیرند و حنفیان نیز در مدارس خود مقابله به مثل می‌کنند. اشعریان قشری قوت می‌گیرند و بالنتیجه علم از محور حقیقی خود که بحث در حقایق و درک واقعیات بدون تماس با دین و مذهب است منحرف می‌شود و علم و حکمت وسیله‌ای برای پیش بردن عقاید مذهبی لُرق مختلفه می‌گردد، بی آن که خود آن مورد توجه باشد. مدارس بسیاری که در این قرن از طرف اصحاب مذاهب مختلف تأسیس یافته است هم بدین منظور است و قصد اصلی بانیان و کارگردانان آن تربیت مبلغینی است که با فنون مناظره و جدل، نظر فرقه خود را پیش ببرند و به هر ترتیب شده مدعی را مغلوب و خاموش سازند.

شاید بتوان گفت که اوضاع قرن پنجم هجری، به وضع قرن پنجم قبل از میلاد یونان از این جهت به خصوص بی‌شباهت نیست، که در آن جا و آن روزگاران نیز «سوفیست»ها چنین می‌کردند و به شاگردان خود راه مغلوب کردن حریف را در بحثهای مجامع عمومی می‌آموختند، و بحثهای سقراط با این گروه، معروف و مشهور و خواندنی است.^{۲۸۳}

بدیهی است اختلاف عقاید، وقتی با تمصب همراه و از تسلیم به منطقی دور باشد، نتایج شومی به بار می‌آورد. و وقتی هدف عوام‌فریبی و افحام مدعی شد، حقیقت بی‌باور می‌ماند و چه بسا که نفس علم و حقیقت مورد حمله و مزاحمت قرار می‌گیرد؛ چنان که چون غزالی مردی تهافت الفلاسفه می‌نویسد و فلاسفه را تکفیر می‌کند و بر روی حکمت ماوراء الطبیعه قلم‌نسخ و بطلان می‌کشد. عمیدالملک کنذری، حنفیها را حمایت می‌کند. خواجه نظام‌الملک، شافعیان را زیر پر می‌گیرد. عمر خیام، مورد طعن و قرح واقع می‌شود و ناچار از سفر و کتمان اسرار خویش می‌گردد.^{۲۸۴} شیمه و سنی و اشعری و معتزلی و اسماعیلی از سویی و حنفی و شافعی از طرفی و فقیه و صوفی از جانبی و فیلسوف و صوفی از جهتی به جان هم می‌افتند، و اندک‌اندک کار از مناظره و مجادله به زد و خورد و قتل و غارت و سوختن می‌رسد؛ چنان که در سال ۴۰۷ هجری از شیمه در قیروان و شهرهای مجاور آن به قتل رسیدند و اموالشان به غارت رفت و در سال ۴۰۸ هجری در واسط همین بلا بر سر شیمه آمد و در بغداد نیز معتزله و شیمه تحت فشار قرار گرفتند. در طی سالهای ۴۴۳ تا ۴۴۵ هجری نیز بر سر این که شیعیان بعد از نام محمد و علی عبارت «خیرالبشر» را بر سر در

۲۸۳. رجوع شود به رساله فن سخنوری، ترجمه کاویانی و لطفی، از رسائل افلاطون، که موضوع آن بحث سقراط با گرگیاس معلم و پیشوای سوفیست‌هاست و از هرجهت قابل مطالعه است.

۲۸۴. رک: تاریخ الحکمای لطفی، چاپ مصر، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

مساجد نوشته بودند و در اذان عبارت «حی علی خیر العَمَل» را به کار می‌بردند نزاع و قتال شدیدی بین اهل سنت و جماعت و شیعه رخ داد که منجر به حوادث شرم‌آور بسیار و از جمله ویرانی قبور کاظمین و سوختن محله شیعه‌نشین کرخ در بغداد شد.^{۲۸۵}

واضح است که صوفیان نیز از تأثیر اوضاع زمان برکنار نماندند، ولی این تأثیر و تأثر در همه یکسان نبود. برخی چون شیخ ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵) و ابوسعید ابی‌التخیر (متوفی ۴۴۰) و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) و عین‌القضاة همدانی (مقتول در ۵۲۵) اقیانوسهایی بودند که هیچ سیلی هر اندازه هم که خروشان و عظیم و بنیان‌کن بود نمی‌توانست آنان را دگرگون سازد. اینان، از کاینات کناره‌جسته و به حق پیوسته و در وجد و سماع و حال و جذبات صوفیانه مستغرق بودند. شطحیات خرقانی و سخنان پرشور و روح‌نواز ابوسعید و عبارات لطیف و با حال غزالی و عین‌القضاة، دلایل صدق این مدعايند.

گروه دیگری از صوفیه این قرن، معتدل و میانه‌روانند، مانند استاد ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) صاحب رساله قشیریه و ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب کشف‌المحجوب و سنایی غزنوی مؤلف حدیقه الحقیقه و سیرالساد.

اما پاره‌ای از صوفیان این قرن نیز بیش از دیگران تحت تأثیر اوضاع زمان قرار دارند که از آن جمله حجة‌الاسلام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) صاحب احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت است. غزالی مرد محکم و با ثباتی است، اما نوشته‌هایش مدرسه‌ای و قتیخانه است نه لطیف و صوفیانه؛ شاید از آن جهت که خود فقیهی بزرگ و مدرس مدرسه نظامیه بوده است. دیگر حافظ ابو نعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) صاحب کتاب حلیة‌الاولیا که ابوبکر و عمر و عثمان و ابو موسی اشعری و حتی طلحه و زبیر و سعد و قاص و ابو عبیده جراح را هم از صوفیه شمرده و کتابش شبیه کتب احادیث حنبلیهاست.^{۲۸۶} دیگر خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) صاحب طبقات الصوفیه^{۲۸۷} و منازل‌الساکین است که با وجود کلمات آراسته، افعالش چندان شباهتی به صوفیان ندارد. خواجه عبدالله، در اقامه حدود و رعایت مذهب امام احمد حنبل در فروع، بسیار متعصب و سختگیر بوده است، که این اعمال، با طرز تفکر صوفیه و کردار آنان، فرسنگها فاصله دارد.

۲۸۵. رجوع شود به الکامل ابن اثیر، حوادث سالهای ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۴۳، ۴۴۴ و ۴۴۵.

۲۸۶. تاریخ تصوف، ص ۴۶۹.

۲۸۷. طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، به زبان هروی قدیم و مأخوذ از طبقات الصوفیه عربی سلسی نیشابوری است و همین کتاب است که عبدالرحمن جامی با اندکی تغییر و اضافه به فارسی برگردانده و آن را نجات‌الانس من حضرات‌القدس نامیده است.

با این همه، تأثیر عمیق افکار عارفان قرن چهارم و گسترش و نفوذ فلسفه نو افلاطونی و حکمت اشراق، مانع آمد که صوفیان این قرن بالمزّه در فساد محیط غرق شوند، بلکه مسائل عرفانی در این برخورد عقاید و آرا و بر اثر هجوم و حمله مخالفان، ابدیده‌تر و پخته‌تر گردید، و پیشوایان بزرگ و روشن‌بین و مدبّر صوفیه در این قرن، با سه وسیله و عمل، نه تنها تصوف را همچنان دوست‌داشتنی و دلپذیر و باشکوه نگاه داشتند، بلکه بر دامنه و وسعت و عمومیت آن افزودند و هواداران بسیار به دست آوردند:

۱- نخستین اقدام مشایخ دوراندیش صوفیه برای حفظ اصول تصوف، عرضه داشتن آن بود بر وفق سلیقه ارباب مذاهب، به طوری که هر مطلب عرفانی را با آیات قرآنی و احادیث می‌آراستند و برای اثبات آن به کتاب و سنت و موازین شرعی توسل می‌جستند؛ چنان که شهرت و ارزش پیشوایانی نظیر ابوسعید ابی‌الخیر و استاد ابوالقاسم قشیری و امام محمد غزالی از لحاظ حدیث و قفاحت کمتر از جنبه صوفی بودن آنان نیست و گفتار و کتب ایشان شاهدهی صادق بر این سخن است.

۲- عمل صحیح و مهم دیگر مشایخ این عهد، برکنار نگاه داشتن صوفیه از مجادلات و کشمکشهای زمان و منازعات مذهبی است که خود موجب شد ارباب مذاهب مختلفه به آنان احترام بگذارند. زیرا صوفیه، بنا بر روش خویش، با همه با صلح و صفا می‌زیستند و به همه مهر می‌ورزیدند و مشایخ آنان، برخلاف علمای دینی، از تقرب به ملوک و امرا و دنیاداران اجتناب می‌کردند و سراسر زندگی آنان زهد و قناعت و ایثار و محبت و خدمت بود. طبیعی است که این طرز عمل، در برابر پیشوایان مذهبی که با یکدیگر مخالف بودند و از هم بدگویی می‌کردند و حتی از تکفیر یکدیگر ابا نداشتند، بسیار جالب و ارزنده بود و سبب می‌شد که مردم از صمیم دل به آنان احترام بگذارند و ملوک و امرا نیز به ستایش و تجلیل آنان بپردازند و از قدرت معنوی ایشان پروا کنند، تا آن جا که سفاکی چون محمود غزنوی به شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر احترام می‌گذارد و کاری به کار آنان ندارد و طفل را با بایا طاهر عریان همین‌گونه رفتار می‌کند.^{۲۸۸}

۳- عمل دیگر بزرگان صوفیه برای حفظ اصول خود از تندباد حوادث قرن و گسترش و بسط دامنه آن هر دلها، وارد کردن افکار و اصطلاحات صوفیانه در شعر و نثر است. نثر صوفیه، چون نثر سوانح احمد غزالی و کشف المحجوب هجویری و کیمیای سعادت، لطیف و ساده و دلنشین و عمیق و شیرین است، و به جای استدلال منطقی، در آن قیاس شعری به کار رفته است. اما شعر، بهترین وسیله شور و شوق و عشق و جذبه صوفیه است. چه، شعر زبان دل است و

۲۸۸. رجوع شود به *انساب سمانی*، در نسبت «الخرقانی»؛ *راحة الصدور* راوندی، لیدن، ص ۹۸ - ۹۹.

تصوف مذهب دل، و پرستش عاشقانه را که اساس تصوف است جز با زبان عاشقان که شعر است، بیان نتوان کرد. از طرفی، واضح است که طبع بشر به آهنگ و وزن موسیقی راغب است و از مضامین تخیلی و عاطفی لذت می‌برد و این هردو در شعر فارسی جمع است، و وقتی چاشنی تصوف و شور و حال بدان زده شود، هر دلی را مستخر می‌سازد. از این رو، اشعار صوفیانه مقبولیت عام یافت، بلکه جز آن مطلوب خردمندان و صاحبان قرار نگرفت و از این رهگذر، افکار صوفیانه گسترش پیدا و جایی در دلها برای خود باز کرد که در قرون بعد به سرحد کمال رسید.

این امتزاج، شعر فارسی را نیز از ابتذال و انحطاط نجات داد که این جا جای بحث آن نیست و آثاری به وجود آمد که شعر فارسی را در جهان ادب نامبردار و بر تارك لطایف فوق و اندیشه و طبع بشری استوار ساخت.

مشایخ بزرگ صوفیه در این قرن - جز آنان که ذکرشان گذشت - بسیار بوده‌اند، که از آن جمله‌اند: شیخ ابوعلی دقاقی (متوفی ۴۰۵) که ابوالقاسم ششیری شاگرد و داماد اوست. دیگر پیر ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی پیر طریقت ابوسعید ابي‌الخیر است. دیگر شیخ ابو عبدالله داستانی (متوفی ۴۱۷) از آقران ابوالحسن خرقانی است. دیگر شیخ ابوعلی سیاه (متوفی ۴۲۴) از اکابر مشایخ مرو است. دیگر شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی (متوفی ۴۲۶) است و ابو عبدالله شیرازی معروف به ابن باکویه و باباگوهی (متوفی ۴۴۲) و ابو عثمان نیشابوری (متوفی ۴۵۷) و ابوعلی فارمدی (متوفی ۴۷۷) که استاد طریقت محمد غزالی است و ابوبکر سناج طوسی (متوفی ۴۸۷) که استاد طریقت شیخ احمد غزالی است.

از مختصات تصوف این قرن، گرفتن رنگ مذهبی و نوشته شدن کتبی دربارهٔ مسائل صوفیانه به نثر ساده و روان و نوذ مبانی تصوف و شور و وجد و حال در شعر فارسی و گسترش دامنهٔ نفوذ آن در دلهاست.

تصوف در قرن ششم و هفتم، اوضاع قرن پنجم، از لحاظ رواج بازار تعصب و جهل و جدل بین اصحاب مذاهب، در قرن ششم نیز با شدت بیشتری ادامه دارد و وضعی بر ممالک اسلامی حاکم است که مجالی برای بحث عمیق و تحقیق و تدقیق در علوم و فنون باقی نمی‌گذارد، یکی از علل این امر، آن است که ارباب مذاهب، هرچیز را از نظر پیشرفت مذهب خود ارزیابی می‌کنند. زندگی را مرحلهٔ امتحان و مقصود از علم را معرفت خدا و عمل را وسیلهٔ رسیدن به سعادت اخروی می‌دانند و هرچه بدین کار نیاید بی‌فایده و عبث بلکه مضر به حساب می‌آورند که: *أَوَّلُ الْعِلْمِ مَعْرِفَةُ الْجَبَّارِ وَ آخِرُهُ تَعْوِضُ الْأَمْرِ إِلَيْهِ*. به قول مرحوم دکتر غنی:

«هر علم و فنی، می‌بایست سلسله انتسابی با دین برای خود درست کند و نشان بدهد که از چه راه و به چه کیفیت و تا چه اندازه می‌تواند به درد دین و مذهب بخورد. مثلاً انتساب علوم ریاضی به

دین و فایده مذهبی آن از این راه گفته می‌شد که علم حساب برای تقسیم موارث و فرایض و سهام لازم است، علم هندسه برای تعیین جهت قبله، زبان و ادبیات عرب برای فهم قرآن و حدیث، شعر برای استشهداد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی، صرف و نحو و معانی و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت و بلاغت قرآن سودمند است.

«علم طب، به استناد حدیث مشهور العِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْأَبْدَانِ^{۲۸۹} و عِلْمُ الْأَدْبَانِ، همدوش علم فقه شمرده می‌شد. حکمت الهی برای بحث در اصول و مبانی دین اسلام از قبیل توحید و صفات و ذات خداوند و حدوث کاینات و قدم خالق و مبدأ و معاد و تجرد و خلود نفس، خلاصه همان اندازه که در علم کلام و جدل و مناظره به کار می‌آمده مفید شمرده می‌شده است.»^{۲۹۰}

طبیعی است که نتیجه این طرز تفکر، جمود و توقف و کساد بازار علوم عقلی و فلسفه و فنون، و دچار شدن مشتقلین به این علوم به ادبار و تکفیر و مزاحمت است، تا آن جا که افرادی نظیر شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراف کشته می‌شوند و فلسفه «علم تعطیل» و فیلسوف «کافر» و «گمراه» نام می‌گیرد.^{۲۹۱}

۲۸۹. شاید بتوان گفت که مراد از علم ابدان، تنها علم طب نیست، بلکه دانشی است مربوط به حفظ و رشد و پرورش و سلامت بدن و آنچه برای بقا و نگاهداری تن ضروری است، چون کشاورزی و فیزیک و شیمی و نظایر آنها. به این ترتیب، علوم بر دو دسته تقسیم می‌شود: علوم دینی که با روح و آن جهان و وظایف بشر در قبال خدا و خلق آن سر و کار دارد، و علوم دیگر که با دنیا و معاش بشر و وسایل زنده ماندن و سلامت جسم او ارتباط می‌یابد.

۲۹۰. یا حنف و تلخیص از: تاریخ تصوف، ص ۴۸۳ - ۴۸۴.

۲۹۱. خاقانی، از شاهران قرن ششم، با آن که خود مرد عالمی است، هم به فلاسفه تاخته است:

ای امامان و عالمان اجل	خال چهل از بر اجل منهید
علم تعطیل مشنوید از غیر	سر توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن مہامیزید	وانگهی نام آن جدل منهید
تقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسه عمل منهید
دین به تیغ حق از فضل رسته است	باز بنیادش از قشل منهید
حرم کعبه کز هبل شد پاک	باز هم در حرم هبل منهید
مرکب دین که زاده عرب است	داغ پونانش بر کفل منهید
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الطلل منهید
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حلال منهید

اما هرچه بازار علوم و فلسفه کاسد است، کار مشتقلین به علوم دینی و مذهبی چون فقه و حدیث، رونق دارد. زیرا این راه، علاوه بر فواید معنوی، وسیلهٔ تقرب یافتن به امرا و بزرگان و رسیدن به آب و نان و مقام قضا و امامت جماعت و تدریس بوده است. از طرف دیگر، جنگهای صلیبی که از اواخر قرن پنجم شروع شده بود و تا اواخر قرن هفتم ادامه داشت، در این عهد به کمال شدت خود می‌رسد و سبب ضعف حکومت اسلامی می‌شود و بالتیجه، ترکان و امرای محلی در هر گوشه و کنار ادعای استقلال می‌کنند و زد و خورد و قتل و غارت و مرگ و اسارت مردم را برآشفته و بدبین و ناراحت و مأیوس می‌سازد و فساد اخلاق و انحطاط مبانی ارزشهای بشری رخ می‌نماید و زمینهٔ اضمحلال و مذلت فراهم می‌آید، تا در قرن هفتم هجوم مغول به حیات این بیمار محتضر خاتمه می‌دهد و مرکز خلافت از میان برداشته می‌شود و ممالک اسلامی ویران می‌گردد.

اگر عبدالواسع جبلی و جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی و خاقانی شیروانی و کمال‌الدین اسماعیل و سعدی و دیگر شاعران این ادوار از منسوخ شدن مروّت و معدوم شدن وفا می‌نالند و بر سر نامهٔ روزگار عنوان انصاف و کرم نمی‌بینند و جهان را وحشت آباد و ساکنان آن را دیومردم می‌نامند، علت محیطی است که در آن روزگار می‌گذرانیده‌اند؛ محیط ترس و وحشت و قتل و غارت و بی‌ارزشی علم و فضیلت. کسانی که نادانسته یا به عمد به ادبیات ایران که در این قرون عمیق‌تر و ارزنده‌تر شده است می‌نازند و آن آثار را غم‌انگیز و یأس‌آور و به وجود آورندگان آنها را بدبین و منفی می‌نامند، اگر مغرض نباشند، لامحاله از سیر تاریخ بی‌خبرند. چگونه ممکن است از شاعری که آینهٔ محیط است توقع داشت زشت ببیند و نیک بینگارد و زهر بجشد و شاهد بیندازد؟ گویندهٔ قرن ششم و به خصوص هفتم، خانه‌اش سوخته، شهرش ویران شده، عزیزانش به خاک افتاده، استقلالش پامال گردیده و بیگانگان بر مال و سرزمین و عرض و هستیش مسلط شده‌اند. چنین کسی چگونه می‌تواند نغمهٔ شادی بپراکند و دنیا را خوش و زندگی را شیرین بنامد؟ اشعار این دوره و قرن بعد که مردم گرفتار تبعات حملهٔ ترکان و درنده‌خویی مغولان و جاننشینان آنان بوده‌اند، همه تسلیت‌نامه



علم دین علم کفر مشعارید هرمان همبر قتل مهید

فلسفی مرد دین مهندارید حیز را جفت سام یل مهید

شیخ محمود شبتری (متوفی ۷۲۰) مؤلف گلشن‌راز. با آن که صوفی و بلندنظر است، گوید:

خلول واتحاد این‌جا محال است که دروحدت دویی عین ضلال است

ز دوراندیشی عقل قصولی یکی ند فلسفی دیگر حلولی

است. گویندگان، در آن محیط مرگ و ادبار و غم و فشار، کاری نمی‌توانسته‌اند بکنند جز این که از یک طرف دنیا و زندگی آن را بی‌ارزش جلوه دهند تا مردمی که در این دنیا برایشان هیچ وسیله دلخوشی و روزنه امید نمانده به آنچه از دست داده‌اند زیاد نیندیشند، و از طرفی مقام حیات ابدی و اتصال به حق را هدف مطلوب عنوان کنند و بالا ببرند تا خلئی ایجاد نشود و به جای آنچه از دست رفته و دست به آن نمی‌رسد چیز ارزنده‌تری در برابر دیدگان خلق قرار گیرد.

اگر چند گوینده جز این راهی رفته‌اند، کسانی بوده‌اند که استثناً در محیط آسوده‌تری از سیل حوادث برکنار مانده‌اند و یا آنان که فوق جریان قرار گرفته‌اند، که چون جای این بحث این جا نیست، باید سخن را کوتاه کرد و به اصل مطلب پرداخت.

در این بدبینی و نگرانی خاطر و یأس و درماندگی و فساد و وحشت، یک چیز به داد مردم ایران رسید و آن تصوف بود. تصوفی که از قرن پیش به وسیله شعر و اعمال پیشوایان ارزنده آن چنان که گذشت گسترش یافته و در دل عارف و عامی جایی برای خود باز کرده بود. تصوف، به دل‌های مردم بلازده این عهد، بر خلاف آنچه پاره کج‌بینان می‌اندیشند، نور امید و صفا تابانید و نگذاشت که بالمره از حیات مایوس شوند و یا تن به بندگی بیگانگان بدهند. به این مردم گفت که شما پرتوی از ذات حقید و اگر به تمنیات نفسانی که آرزوی مال و مقام و لذات است پشت پا بزنید، به بارگاه کبریایی حق راه می‌یابید و چون قطره‌ای که به دریا برسد جزو دریا می‌شوید و بزرگ و مستغنی می‌گردید... اگر عزیزان خود را از دست داده‌اید، همه صوفیان، کسان و برادران شما هستند؛ در سفر و حضر، در بیابان و خانقاه، تنها نخواهید بود و علاوه بر این که حق، مردان راه خود را رها نمی‌کند و وانمی‌گذارد و توکل وسیله تقرب است، صوفیان اقطار جهان به شما یاری و مددکاری خواهند کرد... در پناه تصوف، از مزاحمت‌های روزگار رهایی می‌یابید، به جای گرانجانان تیره‌دن، صاحب‌دلان پالک‌جان، معاشران شما خواهند بود و با این گروه، می‌توانید بی‌دغدغه خاطر، در خانقاه‌های خود به سماع و رقص و وجد و حال، روزگار بگذرانید و آن فراغ خاطر و صفایی که دیگران در آرزوی چند لحظه آنند همواره درون شما را روشن و راضی داشته باشد.

خلاصه این که تصوف، مال و مقام و تملقات را سد راه سالک می‌شمرد، و مردم این روزگار هیچ یک از اینها را نداشتند. به همین دلیل، نهال تصوف در این روزگار به سرعت بالیدن گرفت و بارور شد. چه، زمینه از هر حیث مهیا بود و مسائل ذیل نیز در این امر تأثیر بسیار داشت:

۱. وجود جنگ‌های صلیبی و اختلافات داخلی فرق اسلامی مردم را از نزاع خسته و بیزار کرده و به صلح کل و وحدت مذاهب سوق داده بود، و تصوف این نظر را تأیید و تأمین می‌کرد. چون منهب عشق و محبت و صلح و صفا و وحدت و خدمت بود و مبانی آن با اعمال مشایخ بزرگ و آثار سنایی و عطار استحکام پذیرفته و با گفتار مولوی قوام و نظام و قبولیت عام و تام یافته بود.

کلمات بوسمید و اشعار گویندگان صوفیه، خاصه عطار و مولوی، دلها را می‌لرزاند و جانها را روشن و صافی می‌ساخت، نفاقها را به وفاق و جفاها را به وفا و کینه‌ها را به محبت مبدل می‌ساخت و اینها همه داروی درد مردم بود تا خود را تنها احساس نکنند و اگر عالم خارج پر از ظلمت و وحشت و درماندگی است، در درون خود جهانی تابناک و امن و پر از لذت و بی‌نیازی بسازند.

۲. در این دوره، تصوف برای مقابله با منطبق خواص و اقناع این گروه، اندک اندک به چاشنی فلسفه و کلام آمیخته شد و مکتب نظری آن براساس روش استحسانی و به سبک خاص صوفیه، گاهی با تکیه به قرآن و حدیث و زمانی به شعر و مکاشفه و وجد و حال، به وسیلهٔ محیی‌الدین ابن العربی و صدرالدین قونوی و فخرالدین عراقی راه کمال پیمود، و کتبی مانند *فصوص الحکم* ابن عربی و *فکوک قونوی* و *لمعات عراقی* جزو کتب درسی صوفیه قرار گرفت، و حواشی و شروحی براین کتب به وسیلهٔ مشایخ نوشته شد و این امور نیز تصوف را برای خواص تا حدی مدوّن و قابل توجه ساخت و در پیشرفت آن مؤثر افتاد.

۳. رونق خانقاهها و توسعهٔ آنها نیز در این زمان در حد خود شایان اهمیت است. زیرا از طرفی این خانقاهها با تشکیلات وسیع و موقوفاتی که پیدا کرده بود، محلی بود برای ارشاد مریدان و دادن تعلیمات شفاهی به آنان و هم آموختن آداب سفر و سماع و خاتقاه. به علاوه، برای تعلیمات عملی و به پایان بردن ریاضتهای مختلف از ذکر و چله نشینی و روزه و نماز (علاوه بر فرایض) زوایای بسیار و وسایل کافی داشت.

این خانقاهها به صوفیه اختصاص نداشت، بلکه رهگزان و مسافران می‌توانستند در آن جا غذا بخورند و بیاسایند و راه خویش در پیش گیرند. و این خود در جلب مردم مؤثر بود. به خصوص که در مجالس وعظ و ارشاد و سماع، همهٔ مردم می‌توانستند شرکت کنند. و طبیعی است که زندگی ساده و صفا و حال صوفیان، بی‌طرفان را هوادار و هواداران را گرفتار می‌ساخت. کار خانقاهها در این عصر به جایی رسید که حکومتهای وقت رسمیت گونه‌ای برای آن قایل شداد و پیر خانقاه که «شیخ‌الشیوخ» لقب داشت، مانند قاضی‌القضاة، صاحب مقام دنیایی نیز محسوب می‌گردید. ۲۹۲

۴. موضوع دیگری که سبب احترام صوفیان و گرایش مردم به آنان شده بود، آلودگی مادی غالب فقها و اهل علم این روزگار بود که جیره‌ستان دیوان و وظیفه‌خوار دستگاههای حکومتی بودند و بالطبع حکم و قضاوت آنان بی‌طرفانه نبود و جانب دیوان را بیشتر از خلق و حق رعایت می‌کردند. از این رو، مردم اگر احترامی برای این گروه قایل بودند، به ناچار و از روی احتیاج و ظاهری بود.

۲۹۲. رجوع شود به مبحث «خانقاه» در این کتاب، و تفویض منصب شیخ‌الشیوخ به فخرالدین عراقی در مصر با مراجعه به *نفحات‌الاس*، ص ۵۴۴.

ولی در مقابل، مشایخ صوفیه نه تنها اعتنایی به مال و مقام نداشتند و به فضایل اخلاقی آراسته بودند، بلکه هیچ فرصتی را برای نصیحت امیران و شاهان و ترغیب آنان به عدل و احسان از دست نمی‌دادند. و این خود بر عظمت و احترام و نفوذ آنان می‌افزود.

۵. موضوع دیگری که در گسترش تصوف در این عهد بی‌تأثیر نبوده، بازگو کردن کرامات و خوارق عادات پیران از جانب مریدان و زیدامروی در آن است. به خصوص مسئله آگاهی مشایخ از اسرار دل مردمان و اطلاع آنان از آنچه که در پرده سرنوشت پنهان است رعب و هراسی توأم با تکریم و اعجاب در دل امرا و شاهان افکنده بود، به خصوص که ترکان و از جمله مغولان به خرافات و عوامل غیبی اعتقاد بسیار داشتند.^{۲۹۳} زیرا جهل و ترس باهم ملازمه دارد، و این اقوام جاهل بیابان‌گرد بیش از دیگر مردمان از قدرتهای مرموز می‌هراسیدند و به ناچار به کسانی که مشهور به داشتن این‌گونه قدرتها بودند احترام بسیار می‌گذاشتند و به حکم النَّاسِ عَلَى دینِ مُلُوكِهِم پیروان این گونه افراد نیز به امیر خود اقتدا می‌کردند و در نتیجه، صوفیانی از این جهت مورد توجه قرار داشتند و از تعزیمات مصون می‌ماندند.

با توجه به شرحی که گذشت، مسلم است که در قرن ششم و هفتم موجبات بسط و توسعه و نفوذ تصوف از هرچیت فراهم بوده و ظهور چند تن از نوایغ بشری در میان مشایخ این عهد، به تصوف صورت علمی و وجهه عمومی داده است.

این دو قرن، به وجود عده زیادی از مشایخ معروف آراسته است که نام چند تن از آنان ذیلاً آورده می‌شود:

شیخ حماد دباس (متوفی ۵۲۵)، شیخ عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۱) مؤسس سلسله قادریه، ابو مدین مغربی (متوفی ۵۹۰) استاد محیی‌الدین ابن العربی ملقب به «شیخ مغرب»، شیخ روزبهان بقلی فسوی (متوفی ۶۰۶)، شیخ مجدالدین بغدادی از مردم بغداد که خوارزم که در ۶۰۷ یا ۶۱۶ به امر سلطان محمد خوارزمشاه به رود جیحون افکنده شده است و شیخ فریدالدین عطار صحبت او را دریافته است.

نجم‌الدین کبری (ابوالجناب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی) ملقب به «طامه الکبری یا شیخ ولی تراش» از اکابر مشایخ صوفیه، صاحب کتب بسیار، که گروهی از مشایخ تربیت یافتگان اویند چون: شیخ مجدالدین بغدادی و سعدالدین حموی و بهاء‌الدین ولد پندر جلال‌الدین محمد مولوی و باباکمال خجندی و شیخ رضی‌الدین علی‌لالا و نجم‌الدین رازی. شیخ نجم‌الدین کبری، در جنگ با

۲۹۳. نمونه‌های این قبیل معتقدات را در جهانگشای جوینی و تاریخ مفسول تالیف مرحوم اقبال، و داستان حمله مغولان به بخارا و کشته شدن مستعصم عباسی به دست هلاکو می‌توان دید.

مولان، هنگام هجوم این قوم به خوارزم، گشته شد.

دیگر از مشایخ این عهد، قطب‌الدین حیدر زاوی مؤسس فرقه حیدریه است که در سال ۶۱۳ یا ۶۱۸ در زاوه درگذشته^{۲۹۴} و این شهر خراسان بدین مناسبت «تربت حیدری» نام گرفته است. دیگر شیخ فریدالدین عطار (متوفی ۶۲۷) صاحب الهی‌نامه و منطق‌الطیر و تذکرة‌الاولیاء و تالیفات بسیار، از عرفای بزرگ این روزگار است.

دیگر شیخ شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲) صاحب عوارف‌المعارف از معروف‌ترین صوفیان ایران است، و ابو حفص عمر بن الفارض (متوفی ۶۳۲) گوینده قصیده معروف تائیه است که بر این قصیده با حال و شور او که متجاوز از ۷۵۰ بیت است شروع بسیار نگاشته‌اند. دیگر محیی‌الدین بن العربی (محمد بن علی طائی اشمیلی اندلسی) معروف به «شیخ اکبر» صاحب فتوحات‌المکیه و فصوص‌الحکم است که در کتب خود مسئله وحدت وجود را با اصول علمی و به صورت استدلالی ذکر کرده و اصول تصوف و مسائل حکمت اشراق را مطابق قواعد عقلی مدوّن ساخته است و کتاب او سرمشق و کتاب درسی تصوف گردیده است. وفات ابن العربی در ۶۳۸ است.

سید برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی ۶۳۸) از مریدان بهامولد پسر مولوی و از مریدان جلال‌الدین محمد مولوی.

شمس تبریزی (شمس‌الدین محمد بن علی) مصاحب و باعث ایجاد شور و دگرگونی در مولوی (به احتمال قوی مقتول در ۶۴۵).

اوحدالدین کرمانی (متوفی ۶۳۵)، و شیخ عزیز نسفی مؤلف کتاب مقصد اقصی و رساله مبدأ و معاد، و شیخ نجم‌الدین رازی مشهور به «نجم‌الدین دایه» (متوفی ۶۵۴) صاحب مرصاد‌المباد، و شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی (متوفی ۶۶۶) از مشایخ خاندان سهروردی مولتان.^{۲۹۵} دیگر سرآمد عارفان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به «مولوی» صاحب مثنوی و مستغنی از وصف و معرفت است.

دیگر صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳) معروف‌ترین شاگرد ابن‌العربی است، صاحب مفتاح‌الغیب و نصوص و فکوک است.

۲۹۴. حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده، و فصیح‌خوافی در مجمل فصیحی (به نقل تاریخ تصوف، ص ۴۹۶) ۶۱۳ نوشته است.

۲۹۵. برای ملاحظه شرح حال مشایخ معروف قرن هشتم در هندوستان، رک: تاریخ فرشته، چاپ هند، ج ۲، ص ۳۷۴ - ۴۱۸.

حسام‌الدین حسن چلبی (متوفی ۶۸۷) شاگرد مقرب و جانشین مولوی، و فخرالدین عراقی (فخرالدین ابراهیم بن شهریار همدانی) که بیستوپنج سال در مولتان هند ملازم شیخ بهاء‌الدین زکریا بوده و پس از وفات او به قونیه با صدرالدین قونوی مصاحب بوده و توسط او با تعالیم محیی‌الدین آشنا شده و کتاب لمعات را نگاشته و در ۶۸۸ فوت کرده است.

سلطان ولد (متوفی ۷۱۲) پسر مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، رئیس فرقه مولویه پس از ۶۸۳ که حسام‌الدین چلبی درگذشته است.

مختصات تصوف در قرن ششم و هفتم عبارت است از عمومیت و نفوذ فوق‌العاده آن، رواج خانقاهها و تا حدی جنبه رسمی یافتن آنها، آمیخته شدن تصوف به چاشنی فلسفه و کلام، وارد شدن تصوف در حلقه علوم مدرسه‌ای با کتب استدلالی و اصول مدوئی که برای آن نوشته شد و فراهم آمد، پرداخته شدن مثنویات بسیار بلندبایه و مؤثر به وسیله عطار و مولوی که نظیر آن قبلاً وجود نداشته و تاکنون نیز در زبان فارسی وجود نیافته است.

تصوف در قرن هشتم^{۲۹۶}، به طوری که در مباحث پیشین گذشت، زمینه تباهی و فساد در قرن هفتم از هر حیث مهیا بود و با حمله مغول، پریشانی مردم و نابسامانی اوضاع شدت یافت و بار دیگر افراد را به این عقیده سوق داد که بخت و دولت به تقدیر و تایید اسمانی باز بسته است، و گرنه چگونه ممکن بود که يك قبیله وحشی از ماورای اورال و قلب مغولستان برخیزد و طومار حیات و استقلال اقوام متمکن بسیار و سلاطین صاحب قدرت بی شماری را در تمام مسیر خود درهم نوردد و دستگاه خلافت بغداد و امپراتوریهای عظیمی چون ایران و روم را از میان بردارد و دیگران را باجگزار و مطیع سازد؟!

تأثیر این حمله مرگبار، مانند هر هجوم ناگهانی، در مسائل مادی و ظواهر امور بلافاصله محسوس بود، ولی در مسائل معنوی اثر آن بعد آشکار گردید. چه، برای این که عاملی در معنویات قومی اثر بگذارد، طول زمان لازم است، و دانشمندان و شاعران و دیگر بزرگان هر عصر، در حقیقت، تربیت یافتگان سی تا پنجاه سال قبلند و اثر هر لطمه‌ای، در معنویات نیم تا يك قرن بعد آشکار می‌شود. چه، در زمان حمله، علاوه بر علمای حاضر، عده‌ای نیز به باروری نزدیکند و پایه تربیت گروهی دیگر نیز در کار نهاده شدن است.

۲۹۶. هرگونه تقسیمی که برای تصوف در قرون مختلفه به عمل آید، صوری و مصنوعی است و کاملاً بر حقیقت امر منطبق نمی‌تواند بود. زیرا نامحدود را در ظرف زمان محدود نمی‌توان گنجاند. ممتازات و مختصات که برای هر قرن ذکر می‌شود، ممکن است در سایر قرون هم کم‌وبیش یافته شود. این تقسیمات، از نظر کلی و برای آسان شدن کار و ملاحظه سیر تصوف و کیفیت تطور آن است.

با این مقدمه، نیازی به بحث ندارد که قرن هشتم، عصری است که تجمات حملهٔ سوم منمول در منمویات ما آشکار گردیده، و اگر در این ظلمت معنوی گاهی از گوشه‌ای کوکب هدایتی برون آمده استنایی و نادر است. به خصوص که در سال ۷۳۶ هجری ابوسعید بهادر خان آخرین ایلخان منمول درگذشت و امرای ترك هر يك منمول بچه‌های را آلت دست ساخته به نام این که ایلخانی و شاهی حق اوست ادعای خود مختاری کردند، و گردنکشان و هنگامه‌جویان نیز با استفاده از فرصت به تطاول و ستم پرداختند و بین آنان بر سر قدرت مناقشات و منازعات شدیدی درگرفت. در نتیجه، آن چنان هرج و مرج عظیم و مصیبتی پدید آمد که هیچ کس بر جان و مال و ناموس خود ایمن نبود و قحط و غلا و بیماری و فقر کار را به جایی رسانده بود که مردم از حکومت ایلخانان قهار و حکام چنگیزی خونخوار به حسرت یاد می‌کردند.

وضع ایالات و شهرها و قلاع ایران در این عصر بسیار متزلزل بود و حاکم و صاحب و مدافع معینی نداشت و شهرها و روستاها دست به دست می‌گشت، طبیعی است که در هر تغییر حکومت، قتل و غارت و نهب و اسارت تجدید می‌شد و وضع بیچاره مردم خود با این نابسامانیها معلوم است. فی‌المثل، در يك زمان از قرن هشتم، وضع حکومتی ایران بدین‌سان بود:

شیخ حسن ایلکانی در روم و آسیای صغیر
 امیر علی پاشا (یا پادشاه) در دیار بکر
 حاجی طغای پسر امیر سوتنای در ارمنستان
 طغا تیموریان در مازندران و گرگان
 امیر شیخ علی قوشچی در خراسان
 سربداران در سیزوار
 آل کرت در هرات
 امیر مبارزالدین محمد مظفری در یزد و توابع
 خاندان اینجو در فارس
 قوم اویرات در بغداد و عراق عرب

علاوه بر اینها، کرمان و اصفهان و دیگر شهرها در اختیار امرای محلی بود و ابوسعید بهادرخان پسر اولجایتو نیز تا سال ۷۳۶ ایلخان و فرمانروای کل و قدرت بزرگ آن عهد بود. در اواخر این قرن بلاخیز، یعنی در سال ۷۸۲، تیمور با سپاهی جبرار نخستین حملهٔ خود را به ایران آغاز کرد و تا سال ۸۰۷ که سومین حملهٔ خود را پایان داد و بر سراسر ایران مسلط شد گاهی از کشت کرم و جوانمردی بر کشتزار باقی نگذاشت، و نه تنها هفتاد هزار و به قولی دویست هزار سر در قتل عام اصفهان به فرمان او بریدند بلکه در کشتار دستمجمعی شاهزادگان آل مظفر بر کودک

شش ماهه نیز ایقا نکرد.

البته این سفاکی منحصر به چنگیز و تیمور نبود، بلکه مبارزالدین محمد سر سلسله آل مظفر نیز وقتی با کسی دشمن می‌شد، خانواده و تمام منسوبان و کسان او را که بی‌خبر و بی‌گناه و بی‌دفاع بودند از بین می‌برد؛ چنان که با مجدالدین بندامیری از امرای سپاه شاه شیخ ابواسحق به سبب نقض عهدهی چنین کرد و حتی پسر معصوم هفت ساله او را به دست خود کشت. همچنین پسر ده ساله شاه شیخ ابواسحق موسوم به علی سهل را که در آن سن خوش خط و فهیم بود دستور داد کشتند و خود اقرار کرد که تا هشتصد نفر را به دست خود کشته است.

در میان شاهان و امرای قرن هشتم و خانواده آنها، پستی فکر و انحطاط اخلاقی و قساوت و سفاکی عمومیت دارد، و طبیعی است که دیگران نیز یا به حکم الناسُ علی دینِ مُلوکهم و یا بنابر اصل سرایت، از این فساد کم و بیش مصون نمانده‌اند، که چون این جا جای بحث تاریخی و تحلیل دقیق اجتماعی نیست، فقط فهرست‌وار به چند نمونه^{۲۹۷} اشاره می‌شود:

۱. پس از مرگ ابلخان یا یکی از خانان، ساده‌ترین وسیله برای از میان برداشتن مخالفان، این بود که شهرت می‌دادند آثار سم در بدن خان دیده شده است و هر که را می‌خواستند به عنوان عامل بی‌چون و چرا می‌کشتند؛ چنان که خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر و فرزندش را و بغداد خاتون را به این بهانه به قتل رساندند.

۲. دولتی نامی را که زمانی گفته بود ملک غیاث‌الدین کرت پادشاه هرات برای آهنگری مناسب‌تر از پادشاهی است، وقتی جزو پناهندگان به چنگ غیاث‌الدین افتاد به فرمان وی با دم آهنگری که در اسافل اعضای او نهاده دمینند به قتل رسانیدند.

۳. پیر حسین و شیرون فرزندان امیر محمود چوپانی را شیخ حسن کوچک با زهر به قتل رسانید.
۴. امیر شیخ حسن چوپانی پسر امیر تیمور تاش، به منظور تصرف عراق و آذربایجان، غلام ترکمان گمنام گدایی به نام قراجری را که شبیه پدرش تیمورتاش بود به عنوان این که پدرش کشته شده و مخفی بوده است پدر خواند و حتی مادر خود را با سراپای پدر به قراجری تزویج کرد و او نیز از بیم زوال نعمت، کاردی به امیر شیخ حسن زد.

۵. امیر جلال‌الدین شاه مسعود اینجو با برادرش ملک غیاث‌الدین کیخسرو بر سر حکومت فارس می‌جنگند که به اسارت غیاث‌الدین و مرگ او منتهی می‌شود و مسعود شاه برادر دیگر خود امیر

۲۹۷. برای ملاحظه تفصیل وقایع، علاوه بر کتب تاریخ مربوط به قرن هشتم، رجوع شود به تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس و ایالات مجاوره ان تالیف دکتر غنی، و مجموعه آثار عبید زاکانی مانند رساله اخلاق الاشراف و صد بند و تعریفات و رساله دلگشا و ریش‌نامه و غیره.

شمس‌الدین محمد را هم گرفته در قلعه سفید شولستان زندانی می‌کند، ولی شمس‌الدین از قلعه گریخته با نواده امیر چوپان به نام پیر حسین متحد می‌شود و برادر خود جلال‌الدین را مغلوب و ملک را برای پیر حسین مسلم می‌سازد، اما با وجود این خدمات و بی آن که گناهی از او سر زده باشد به دست پیر حسین کشته می‌شود.

۶. شیخ حسن چوپانی، درحالی که وزرای خود را به استمالت نزد امیر پیرحسین به سلطانیه فرستاده است، خود بی‌خبر متعاقب آنان می‌رسد و پیر حسین را دستگیر و او را مخیر می‌سازد که از مرگ با شمشیر یا زهر یکی را برگزیند، و او زهر را انتخاب کرده جان می‌دهد.

۷. ملک اشرف چوپانی و امیر جلال‌الدین شیخ ابو اسحق اینجو با هم در جنگ با امیر پیر حسین حاکم شیراز همیمان شدند، و وقتی توفیق یافتند ملک اشرف ناگهان شبانه بر لشکر رفیق خود تاخته عده‌ای را کشت و بنه او را غارت کرد. ولی چون شیخ ابو اسحق سلامت ماند، باز با هم سازش کردند تا نزدیک شیراز شیخ ابو اسحق که شیرازیان هوادارش بودند به بهانه تهمه وسایل پذیرایی به شهر رفت و عده‌ای را با خود همعهد کرده به ملک اشرف تاخت و سپاهش را متفرق کرد و شیراز را صاحب شد.

۸. ملک اشرف، عم خود یاغی باستی را کشت و شهرت داد که او فرار کرده است.

۹. امیر سیورغان، به دیار بکر به پناه امیر ایلکنان رفت، ولی او ابتدا از وی پذیرایی کرد و بعد پناهنده را کشت.

۱۰. امیر مبارزالدین محمد، با شاه شیخ ابو اسحق مصالحه کرده بود، ولی وقتی مبارزالدین از اوغانیان و قبایل هزاره و جرمایین شکست خورد، شیخ ابو اسحق نقض عهد کرد و به مخالفین مبارزالدین مدد رسانید و خود روی به متصرفات او نهاد، ولی کاری از پیش نبرد.

۱۱. هم شیخ ابو اسحق، به صرف سوء ظن، دو تن از افراد سرشناس و ارزنده شیراز را هنگامی که شهر توسط امیر مبارزالدین محاصره شده بود به قتل رسانید که یکی امیر سید حاجی ضراب از اجله سادات محله درب مسجد نو بود و دیگری حاج شمس‌الدین قاسم پیشوای محله باغ نو، قابل توجه این است که خود شاه شیخ ابو اسحق بعدها وقتی از امیر مبارزالدین شکست خورد و به جنگ او گرفتار آمد، با یک صحنه‌سازی عوام‌فریبانه، به عنوان قصاص خون حاج سید ضراب، به دست پسر سید و به امر مبارزالدین گردن زده شد.

۱۲. شاه حسن وزیر شاه شجاع، از روی حسد، نامه‌ای جعل می‌کند که به موجب آن خسواجه جلال‌الدین تورانشاه و یکی از بزرگان شیراز به نام هم‌ام‌الدین محمود از شاه محمود رقیب شاه شجاع برای تصرف شیراز دعوت کرده‌اند. ولی پیش از آن که نامه دروغین به مرگ رقیبان او منتهی گردد، حقیقت کشف می‌شود و خود شاه حسن به چاهی که کنده است درمی‌افتد و به قتل

می‌رسد.

۹۳. شاه یحیی برادرزاده شاه شجاع، چند بار با عم خود پیمان می‌بندد و باز در هر فرصتی بر او حمله می‌برد.

۹۴. شاه شجاع، فرزند خود سلطان اویس را برای فتح هرموز می‌فرستد، ولی او یاغی شده به اصفهان می‌رود و با عم خود شاه محمود که مخالف برادر است علیه پسر خویش همدست می‌شود.

۹۵. شاه شجاع، پسر خود امیر مبارزالدین محمد را دستگیر و کور می‌کند و بعد پسر خود سلطان شهبلی را هم به روز پسر می‌افکند.

۹۶. زن پهلوان اسد حاکم کرمان، به طمع مزاجت با شاه شجاع، با فرزند خود و چند تن از ملازمان همدست شده ترتیبی داد تا شوهرش را قطعه قطعه کردند و قصابی شوشنری گوشت او را به مردم شهر که به او کینه داشتند می‌فروخت.

۹۷. دوندی زن شاه محمود، به علت این که شوهرش از زن درگذشته خود به حسرت یاد می‌کرد (آن زن را به فرمان خود شاه محمود خفه کرده بودند) دستور داد نیش قبر کردند و جسد او را بیرون آورده سوخت.

۹۸. زن امیر شیخ حسن چویانی به نام عزت‌ا ملک خاتون، با یکی از امرای او موسوم به امیر یعقوب شاه روابط عاشقانه داشت. از قضا، وقتی یعقوب به علت اهمال در جنگ روم زندانی شد. ولی زن شیخ حسن، چنان پنداشت که شوهرش از خیانت او آگاه شده است. بنابراین، با دو سه نفر خدمتکار زن همدست شد و به محض ورود امیر شیخ حسن به خانه با او درآویخته آن قدر بیضه‌هایش را فشردند که مرد. دو روز بعد که امرای شیخ حسن از ماجرا آگاه شدند، عزت-ملک خاتون را با کارد قطعه قطعه کردند؛ به این ترتیب که از گوشت او اندک اندک بریده می‌خوردند تا جان داد.



شواهد مدودی که بر سبیل نمونه گذشت، می‌تواند دورنمای سیاه و وحشتزای قرن هشتم را در برابر دل‌های عبرت‌بین مجسم کند؛ قسری که نقض عهد و دروغ و جعل و تزویر و خیانت و شکتجه‌های بی‌شرمانه و کور کردن و کشتن در میان طبقه حاکمه از مرد و زن رونق دارد.

در میان این هرج و مرج عظیم و فساد و تباهی بی‌حد، کار معنویات سخت زار است و طبیعی است که تصوف نیز تحت تأثیر اوضاع نه‌تنها گسترش و قوامی نمی‌یابد، بلکه از انحطاط نسبی بی‌نصیب نمی‌ماند، و شاید بتوان گفت که کمال تصوف به مولوی ختم گشته و از آن به بعد، این فواره بلند شده سرنگون می‌گردد و تصوف به همان وضعی دچار می‌شود که اسلام پس از خلفای راشدین به آن دچار شد، و همان طور که دستگاه پرتجمل سلطنتی امویان و عباسیان جای بساط

خلافت ساده خلفای پیشین را گرفت، در تصوف این قرن نیز ظاهرسازی و دکانداری و تدلیس و سسندنشیته، جایگزین حقیقت‌بینی و ارتداد واقعی و شور و صفای پیران گذشته گردید و به قول مولانا، دونان حرف درویشان را زدیدند و برای کسب مال و مقام در کار ساده‌دلان کردند و جامه رنگین و مرقع پشمین را وسیله در یوزگی قرار دادند^{۲۹۸} و تصوف را از آسمان معنویت و صفا بر خاک انداختند و مستصوفان جای صوفیان را گرفتند؛ چنان که عزالدین محمود کاشانی که خود از مشایخ نیک این روزگار است می‌نویسد:

«... و مشهور و معروف در میان مردم آن است که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسم بود به رسم صوفیان و متلبس بود به زئی ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود. و اهل خصوص از متصوفه اکثرشان مترسمان را صوفی نخوانند بلکه متشبه به صوفیان خوانند.»^{۲۹۹}

البته در میان صوفیان این عهد نیز مردم پاکدل، راست‌رو، روشن‌بین و حقیقت‌جوی نیز یافته می‌شده است، خاصه که تصوف از اواخر قرن هفتم و هم این قرن در هند راه گشوده و در آسیای صغیر پیش رفته بود و مردم آن دیار گرفتار مصایب و فساد مردم ایران نبودند.

در قرن هشتم، دو طریقه مشخص در تصوف بیشتر ملاحظه می‌شود^{۳۰۰} که یکی مکتب سهروردی است که در آن، تصوف و زهد باهم آمیخته است و زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت آداب و سنن و مداومت بر اوراد و اذکار اصل است و کتب درسی حلقه آنان را رساله قشیریه و احیاء العلوم غزالی و عوارف المعارف سهروردی و فتوحات مکیه و فصوص الحکم تشکیل می‌دهد.

تدریس کتاب عوارف المعارف به حدی مورد توجه و مشخص روش پیران عصر بوده که خواجه رشیدالدین فضل‌الله در مکتوب چهاردهم از مکاتبات رشیدی که به عنوان نایب خود نوشته و به موجب آن شیخ مجدالدین بغدادی را متولی خانقاه غازی در بغداد می‌سازد، تدریس عوارف المعارف را یکی از شروط قرار می‌دهد و از جمله می‌نویسد:

«و خانقاه یادشاه سعید غازان خان آنارالله برهائه که در بلده بغداد واقع است و تولیت آن بقعه به ما متعلق و چند وقت بود که می‌خواستیم که شیخی را که به عواطف ولایات و بدایع صنایع کرامات مخصوص باشد نصب کنیم تا به میامن محاسن اعمال سنیه و افعال مرضیه او آن را رواجی پیدا آید

۲۹۸. حرف درویشان بزند مرد دون	تا بخواند بر سلمی زان فسون
جامه پشمین از برای کد کنند	بو مسیلم را لقب احمد کنند
کار مردان روشنی و گرمی است	کار دونان حیل و هی شرمی است

۲۹۹. مصباح‌الهدایه، ص ۶.

۳۰۰. همان، مقدمه، ص ۴۶.

و شرفی حاصل شود. و چون جناب شیخ اکثر اوقات و اغلب ساعات در گوشه خلوت متمکف و در زاویه‌ای منزوی می‌بود، بدین جهت آن بقعه را به جناب ایشان تفویض نمی‌کردیم. در این وقت، بر موجب درخواست ما از خلوت به جلوت مایل شده و به درس علوم توحید و معارف الهی مشغول گشته‌اند، شپخی آن بقعه را بدو مفوض گردانیدیم تا به تکمیل ناقصان و تعلیم متعلمان و تصفیه باطن مریدان مشغول گردد مشروط بر آن که به درس عوارف المعارف که از مصنفات شیخ شیوخ العالم قدوة الاقطاب زبدة الاوتاد زین السالکین و برهان الناسکین ابو حفص عمر السهروردی است قُدَسَ اللهُ بِرُوحِهِ قِیَامَ نَمَیْدُ. «۳۰۱»

مکتب دیگر که در این قرن طرفدار واقمیش بسیار بسیار اندک است، مکتب مولوی است که در این طریقه، خدایرستی عاشقانه و وجد و سماع و قول و ترانه اصل است و کتب آن حلقه، حدیقه سنایی و الهی‌نامه عطار و مثنوی مولوی است.

این که گفته شد طرفداران واقعی این مکتب اندک است، با شرحی که در اوضاع سیاسی و اجتماعی این قرن گذشت، محتاج به توضیح دیگری نیست، و القاب مشایخ این عصر که همه مضایف به «دین» است هم نشانه طرز تفکر مردم و پیران آنان است. زیرا در این قرن و حتی از زمان غازان خان و الجایتو، قوی‌ترین حامی متصوفه، ایلخانان مغولند که مردمی ساده دل و نقش‌پذیر و کم‌هوق بوده‌اند و از نشئه دیگر و عذاب آخرت سخت هراسان و از عالم مفیبات نگران. بنابراین، از يك سو دین را که وسیله تأمین رفاه عالم دیگر آنان بود محترم و پیشوایان دینی را معزز می‌داشتند و از سوی دیگر به پیروان صوفیه که عقیده داشتند بر ضمایر مشرف و صاحب کرامات و عالم به مفیبات اعتقاد خاصی نشان می‌دادند، و واضح است رضایت پیرانی را که بین طریقت و شریعت جمع کرده باشند وسیله قوز دارین می‌شمردند؛ چنان که مکاتبات رشیدی و تاریخ مبارک غازی و صفوة الصقای این بزاز و حبیب‌السیر پر است از اسامی و موقوفات مساجد و مدارس و خانقاههایی که ایلخانان سابق الذکر در قلمرو خود احداث کرده بوده‌اند.^{۳۰۲} و احترامی که نسبت به مشایخ صوفیه داشته‌اند هم در آن کتب مسطور است، تا آن جا که وزرای بزرگی چون خواجه رشیدالدین فضل‌الله و خاصه فرزندش خواجه غیاث‌الدین محمد، دست مشایخی چون شیخ

۳۰۱. مکاتبات رشیدی، به تصحیح محمد شفیع، ص ۳۶.

۳۰۲. رک: مکاتبات رشیدی، صص ۳۶، ۳۷، ۱۸۳ و ۲۶۸-۲۷۲؛ تاریخ غازی، صص ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۵؛ تاریخ اولجایتو از ابوالقاسم کاشانی، منقول در مقدمه تاریخ مغول از بلوشه، ص ۳۶؛ ابن فوطی، ص ۱۳۵۰ ذیل جامع‌التواریخ رشیدی از حافظ ابرو، ص ۱۰؛ حبیب‌السیر، ج ۳، ص ۱۸۸-۱۹۰؛ مسفوة الصفا، ص ۱۱۹.

صفی‌الدین اردبیلی را می‌بوسیده و در سماع صوفیان عملاً شرکت می‌کرده اند.^{۳۰۳} و غازان خان به زیارت تربت بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابی‌الخیر^{۳۰۴} و ملاقات پیر ابراهیم زاهد^{۳۰۵} رفته و ابوسعید از شیخ صفی‌الدین اردبیلی برای سلامت ماندن از حملات ازبکان همت خواسته است.^{۳۰۶} و هم به دو زانو نشستن این ابو سعید بهادر خان در برابر شیخ علاء‌الدوله سغستانی در روضه‌الصفاء مسطور و مشهور است.

نزديك شدن تصوف و شریعت یا توجه ایلخانان مغول به هر دو تا آن حد است که همدوش مسجد، خانقاه ساخته می‌شود و ضمن شرایط و مصارف موقوفاتی که برای خانقاه قید می‌گردد مجالس سماع خاص و سماع عام نیز به نظر می‌رسد و برای قوال هم حقی منظور می‌شود؛ چنان که در حکایت سیزدهم از تاریخ مبارک غازانی در شرح و قفنامه غازان خان درباره لوازم خانقاه گنبد عالی، این اقلام قابل توجه است:

«اضافت فرش و طرح و آلات مطبخ و وجه روشنایی و عطر.

مواجه مرتزقه از شیخ و امام و متصوفه و قوالان و خادم و دیگر اصناف عمله.

مصالح آتش بامداد و شبانگه و سماع عام در ماهی دو نوبت.

صدقه معینه به رسم فقرا و مساکین جهت بهای کرباس و مدارس و پوستین گول.»^{۳۰۷}

در حبیب‌السير، ضمن شرح خانقاههایی که به امر غازان خان ساخته شده هم شرط سماع در خانقاه دیده می‌شود:

«... شرط کرد که در خانقاه، هر بامداد و شبانگاه، فقرا و مساکین را آتش دهند و در ماهی دو

نوبت متصوفه و خوانندگان جمع آمده و خوانندگی و سماع کنند و در آن روز جهت ایشان

اطعمه و حلاوا پزند...»^{۳۰۸}

جالب‌تر این است که در قلمرو ایلخانان، سماع در شب ولادت رسول اکرم از اخص اعمال و الزم آنها می‌گردد، همچنین در شیهای جمعه ولیالی متبرکه مورد نظر و عمل بوده است؛ چنان که خواجه رشیدالدین فضل‌الله در پایان مکتوب خود درباره تولیت شیخ مجدالدین بغدادی در خانقاه

۳۰۳. صفوة‌الصفاء، صص ۲۱۱ و ۲۹۸ - ۲۹۹.

۳۰۴. تاریخ غازانی، ص ۲۰۸.

۳۰۵. همان، ص ۱۰۰.

۳۰۶. صفوة‌الصفاء، ص ۲۴۳.

۳۰۷. تاریخ غازانی، ص ۲۰۹.

۳۰۸. حبیب‌السير، ج ۳، ص ۱۸۸.

غازانی بغداد که ذکر آن گذشت، راجع به «اخراجات لیالی مترکه» چنین می‌نویسد:

«جماعت مقرر شده که در این شب سماعی باشد که اکابر و اعیان بغداد حاضر شوند، مشروط بر آن که چون سماع آخر شود دعای بانی که پادشاه غازان است و مسبب که این ضعیف است بفرمایند ان‌شاءالله در معرض اجابت افتد.»^{۳۰۹}

ضمن تعیین میزان مصارف چون آتش و نان و حلوا و بریان و شمع و قند و عسل، یک نفر قوال هم با ده دینار اجرت منظور شده است.

هم در مکتوب چهل و پنجم که به عنوان شیخ صفی‌الدین اردبیلی نوشته، پس از ادعیه و بیان نیت خود، چنین می‌نویسد:

«در این وقت، به جهت خانقاه مخدومی که مطرح انوار هدایت و مظهر اسرار ولایت است اندک وجهی بر ولایت مذکور حواله رفته تا در لیلة المیلاد^{۳۱۰} رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم سماعی

۳۰۹- مکاتبات رشیدی، مکتوب چهاردهم، ص ۳۹ - ۴۰.

۳۱۰- اختصاص دادن شب میلاد پیمبر اکرم از طرف صوفیه به سماع، هرچند از این قرن در ایران مستنداً به نظر نرسیده است، ولی از تحقیقی که پرفسور محمد شفیع کرده و ضمن تعلیقات مکاتبات رشیدی (ص ۲۶۹) به چاپ رسیده معلوم می‌شود که این رسم از اربل به سایر نقاط سرایت کرده است. عین نوشته مشارالیه چنین است: «ملك مظفرالدین کوکبوری صاحب اربل که ظاهراً اول کسی است که در سنه ۶۰۴ احتفال مولد النبی (ص) را صورتی خاص داد (رک انسیکلوپدیا اف اسلام، ۳: ۴۴) ، کان یعمله سنه فی ثامن الشهر (یعنی شهر ربیع الاول) و سنه فی ثانی عشرة لاجل الاختلاف الذی فیہ، (ولیات الاعیان، ۱: ۴۳۷) محمد بن یوسف الشامی در سبیل‌الهدی و الرشاد فی سیره خیرالعباد المشهور بالسیره الشامیه گفته است: و من أحسن البَدْع ما ابتدع فی زماننا هنا من هنا القبیل ما کان یفعل بحدیثه اربل کل عام فی الیوم الموافق لیوم مولد النبی صلی‌الله علیه و سلم من الصدقات و الضروف و اظهار الزینو و السرور... و کان اول من فُعل بالموصل عمر بن محمد أخذ الصالحین المشهورین و به اقتدی فی ذلك صاحب اربل و غیره رَحِمَهُمُ اللهُ تَمَالی (الدر المنظم فی حکم عمل مولد النبی الاعظم، طبع دهلی، سنه ۱۳۱۱ هـ ص ۸۴) ابن خلکان نیز مثل متن ذکر عمل سماعت (بعد صلاة مغرب در لیلة المولد و بعدش) و عمل سماط هام (در میدان و سماط ثانی در خانقاه) در یوم مولد می‌کند، اثر این احتفالات از اربل به مشرق و مغرب رسید چنانچه از متن ظاهر است، نیز از این که ابو حمو موسی بن یوسف امیر قلمسان (۷۵۳ تا ۷۸۸) که جلوسش مؤخر است از موت رشید قریباً به سی و شش سال در کتاب خود واسطه السلوک فی سیاست الملوک (طبع تونس، سنه ۱۳۷۹) پسر خود را وصیت می‌کند (ص ۱۶۷) که به طریق پدر خود هر سال اهتمام لیلة مولد النبی (ص) کند و در او اتفاق سازد و سال به سال او را سنه موكده قرار دهد و در آن شب در مواسات فقرا و عطای شعرا گوشد و مثل پدر خود به نظم مولدات افضل مزیات را حاصل کند.»

سازند و اعیان جمهور و صدور اردبیل حاضر گردانند و سماعی صوفیانه بفرمایند و عندالفرغ این درویش دلریش را به دعای خیر یاد کنند.»^{۳۱۱}

این منشور و فرامینی که در باب انتصاب مشایخ به تولیت خانقاهها و برقراری مجالس سماع در این قرن به نظر می‌رسد، نشانه آن است که تصوف عاشقانه بی‌حد و رسم و برکنار از دنیاپرستان و دستگاههای حکومتی، در این زمان، جای خود را به تصوف گونه‌ای که تنها در خانقاهش می‌توان جست و در پناه دین حق حیات دارد داده است و آن هدیه آسمانی و لطیفه غیبی در کنار دیگر کالاهای روزگار قرار گرفته است، از آن همه شور و عشق و صفا و ذوق و محبت خبری نیست و به قول خواجه رشیدالدین وزیر، یاره‌ای از پیران «مشایخ صورت و فضول سریرت»^{۳۱۲} شده‌اند و خلاصه این که اگر جنبشی یا در بعضی جهات گسترشی دیده می‌شود شخصی و طولی است نه عمقی.

نکته دیگری که در تصوف این عهد قابل ملاحظه است، شرکت صوفیان پاره‌ای از نقاط در تعلیمات جنگی است. ظاهراً پس از حمله مغول و جهاد مشایخ صوفیه نظیر نجم‌الدین گبری، به صوفیه تعلیمات جنگی داده می‌شده است و صوفیان برای دفاع از وطن و دین و ناموس در برابر اجنبیان استعمال اسلحه را می‌آموخته‌اند؛ چنان که در کتاب اشجار و اثمار علی‌شاه بن محمد خوارزمی معروف به بخاری که از کتب نجوم معروف قرن هفتم هجری است، در ثمره ششم، در احکام قاسم، از یکی از مشایخ صوفیه معروف آن زمان به نام شیخ حسام‌الدین اسم می‌برد که در خانقاه سمرقند «جوانان را علم سلاح و مبارزت آموختی» و خود علی‌شاه از خدمت او تیر و کمان و اسلحه دیگر و طریق کشتی گرفتن آموخته است.^{۳۱۳}

خود همین موضوع که صوفی سلاح به دست گیرد، قابل توجه است. راست است که بر نفس عمل یعنی دفاع در برابر اجنبیان نه تنها ایرادی وارد نیست بلکه شایسته تمجید نیز هست، اما در تصوف که هدفش صلح کل و محبت مطلق است، قتل نفس به هیچ عنوان در نمی‌گنجد. از صوفی جنگ خواستن، مانند آن است که از آب کار آتش بطلبند یا از عسل تلخی و از خورشید تیرگی و از برف گرمی و از آتش سردی انتظار رود.

نکاتی که گذشت، همه مؤید انحراف غالب صوفیان از اصول تصوف است و به همین جهت است که افراد روشن‌بین و حساس و هوشمند این عصر، لب به مذمت صوفیان و مشایخ آنان گشوده

۳۱۱. مکاتبات رشیدی، ص ۲۶۸ - ۲۶۹.

۳۱۲. تاریخ غازی، ص ۱۵۲.

۳۱۳. مصباح‌الهدایه، مقدمه، ص ۹۸.

و تر و خشک را با هم سوخته‌اند. اوحدی اصفهانی مشهور به مراغی (متوفی ۷۳۸) در جامجم در ذم صوفیه عهد خود، چنین می‌گوید:

گرد او چند ناتراشیده	پیر شیاد دانه پاشیده
سرکه بر روی نان و تره زده	ریش را شانه کرده پره زده
سر خود را فرو کشیده به فکر	پنج شش جا نشانده حلقه ذکر
یا که سازد برنج و بریانی	تاکی می‌آورد ز در خوانی
پر بری زود در بفل گیرد	کم بری زر ز زرق نپذیرد
سید را گرگ این تهامه شده	همچو گردون کیود جامه شده



عشق را پاك بندگان بودند	پیش از این هم روندگان بودند
در پی جر و دق نرفتندی	که به جز راه حق نرفتندی
از نفس قوت روح دادندی	به مجاور فتوح دادندی
عقد خرمهره رشته در شد	رنگ پوش دروغ چون پر شد
حق‌نمایی و حقه‌بازیشان	خلق دریافت زرق‌سازیشان
همه در چشم خلق خوار شدند	به روش چون گناهکار شدند
زرق‌ساز و زنج‌بذیر همه ^{۳۱۴}	رند و رقاص و مارگیر همه

مراد از ذکر این مقدمات که فهرستوار به آنها اشاره شد این است که بر خواننده روشن شود چرا حافظ، صوفی را دامگذار و مکّار و خرقه‌ او را خرقه‌ سالوس و خرقه‌ ریایی می‌خواند و زاهد و مفتی و فقیر و واعظ را خودبین و حرام‌خوار و مردم‌فرب و دروغزن می‌نامد. زیرا صوفی زمان حافظ، خاصه در محیط فارس با حکومت قاسد عوام‌فرب آل مظفر، صدرنشین مستند ارشاد ولی از قید هر حقیقتی آزاد است. حافظ، از این صوفی‌نمایان که به غلط نام «صوفی» بر خود نهاده بودند در رنج است و در دیوان او غالباً «صوفی» مرادف با ریاکار متمسّس و مدّلس به کار رفته است، که برای نمونه، شواهدی چند از دیوان او آورده می‌شود:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد	بنیاد مکر با فلك حقه‌باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضمهر کلاه	زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم	زانچه آستین کوتاه و دست تراز کرد

- صنعت مکن که هرکه محبت نه راست باخت
 فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
- عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
 شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد^{۳۱۵}
- نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد
 صوفی ما که ز وردسحری مست شدی
- ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
 شامگاهش نگران باش که سرخوش باشد^{۳۱۶}
- جفا نه پیشه درویشی است و راهروی
 غلام همت دردی‌کشان بکرنگم
- بیار باده که این سالکان نه مرد رهند
 نه آن گروه که ازرق لباس و دل سپهند^{۳۱۷}
- بی‌خبرند زاهدان نقش بخوان ولا تفل
 صوفی شهر بن که چون لقمه شهبه می‌خورد
- مست ریاست محاسب باده بده ولا تخف
 پاردمش دراز باد این حیوان خوش‌علف^{۳۱۸}
- خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
 شرممان باد ز یشمینه اوده خویش
- شطح و طامات به بازار خرافات بریم
 گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم^{۳۱۹}
- صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم
 نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم
- وین نقش زرق را خط بطلان به سرکشیم
 دلق ریا به اب خرابات برکشیم^{۳۲۰}
- نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار
 که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم^{۳۲۱}
- در این خرقه بسی الودگی هست
 خوشا وقت قبای می‌فروشان

۳۱۵. دیوان حافظ: ص ۹۰ - ۹۱.

۳۱۶. همان، ص ۱۰۸.

۳۱۷. همان، ص ۱۳۶ - ۱۳۷.

۳۱۸. همان، ص ۲۰۱.

۳۱۹. همان، ص ۲۵۷ - ۲۵۸.

۳۲۰. همان، ص ۲۵۹.

۳۲۱. همان، ص ۲۴۶.

در این صوفی‌وشان دردی ندیدم که صافی باد عیش درد نوشان^{۳۲۲}

به زیر دلق ملمع کمنداها دارند درازدستی این کوتاه‌آستینان بین^{۳۲۳}

خدا زان خرقه بیزار است صدبار که صد بت باشدش در آستینی
 نمی‌بینم نشاط عیش در کس نه درمان دلی نه درد دینی
 درونها تیره شد باشد که از غیب چراغی بر کند خلوت نشینی
 گر انگشت سلیمانی نباشد چه خاصیت دهد نقش نگینی^{۳۲۴}

بوی بکرنگی از این نقش نمی‌آید خیز دلق آلوده صوفی به می ناب بشوی^{۳۲۵}

عده‌ای از مشایخ معروف این قرن عبارتند از: بهاء‌الدین سلطان ولد (متوفی ۷۱۲)، شیخ ظهیرالدین عبدالرحمن بن علی بن بزغش (متوفی ۷۱۶)، حسین امیرحسینی (متوفی ۷۱۸) صاحب گنزالرموز و نزهةالارواح، شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰) صاحب گلشن‌راز، شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی جد صفویه (متوفی ۷۳۵)، شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی ۷۳۵) صاحب مصباح‌الهدایه، شیخ رکن‌الدین علاءالدوله احمد بن محمد سمنانی بیابانکی (متوفی ۷۳۶)، شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶) مؤلف شرح منازل‌النسائرین، شیخ امین‌الدین محمد کازرونی (متوفی ۷۴۵)، امام عبدالله یافعی یمنی (متوفی بعد از ۷۵۰) صاحب تاریخ مرآةالجنان و تصانیف دیگر، خواجه بهاء‌الدین نقشبند (متوفی ۷۹۱) و مولانا زین‌الدین ابوبکر نایب‌الدینی (متوفی ۷۹۱).

از مختصات تصوف این قرن، قرارگرفتن آن در حمایت دین و گاسته شدن از عمق و افزوده شدن به طول آن و رواج خانقاهها و سماع در آنها و جانبداری اینلخانان از این طریقه و وسیله قرار گرفتن تصوف برای مستندنشینی و ریاست‌فروشی و رسیدن به حوایج دنیوی است. پیشرفت تصوف

۳۲۲. همان، ص ۲۶۶.

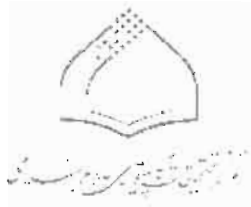
۳۲۳. همان، ص ۲۷۸.

۳۲۴. همان، ص ۳۴۲.

۳۲۵. همان، ص ۳۴۴.

در هند و آسیای صغیر نیز در این قرن قابل عنایت است.

بیفشان زلقوسوفی را به پایازی و رقص آور که از هر رقمه دلکش هزاران بت بیفشانی^{۳۳}



طامات، گزافه‌گویی صوفیان از سرحال

طامات، یعنی ادعاهای بزرگ و دعوی کرامتها و خسوارق عادات که سخت عجیب و نادر نماید. راجع به معنی این کلمه، در کتب لغت، اقوال مختلف دیده می‌شود: برخی آن را اقوال پراکنده و هذیان و سخنان بی‌بهره و بی‌اصل دانسته‌اند.^۱ در کشف اصطلاحات الفنون به معنی خرق عادت و کرامت آمده است و مآرفی که در آوان سلوک بر زبان سالک گذر کند. بعضی نوشته‌اند که «طامات» در اصل، عربی است به تشدید میم و فارسپان به تخفیف استعمال کنند به معنی اقوال پراکنده و سخنان بی‌اصل و پریشان که بعضی صوفیان برای گرمی بازار خود گویند. همچنین سخندهای بلند که صوفیه برای اظهار کرامت و شرافت مرتبه گویند و باعث پندار نفس و سوء اعتقاد مردم شود.^۲

با این همه، ریشه این لغت و معنی دقیق حقیقی و وجه مناسبت آن با معنی مجازی، آن‌گونه که طبع بپذیرد، بر این جانب معلوم نشد. در عربی، «طامته» با تشدید میم به معنی مصیبت و بلای بزرگ و همچنین قیامت آمده است که از لحاظ لفظ و به خصوص از جهت معنی با مسامحه بسیار هم دشوار است که آن را مفرد «طامات» بدانیم، مگر توسعاً و مجازاً و به این معنی که طامات صوفیان نیز نشانه قیامتی است که در درون آنان برپای شود یا سخنانی که شتیدن آن قیامت برپا می‌کند.

اما بیشتر در معنی حقیقی به صورت پریشان‌گویی به کار رفته است؛ از جمله در شواهد^۳ ذیل:

۱. برهان قاطع؛ معانی اللغات؛ فرهنگ اندراج.

۲. فرهنگ رشیدی.

۳. شواهد، منقول از لغتنامه دهخدا، ذیل «طامات».

هرچه جز خدمت تو عمر هبا و ضایع
هرچه جز مدحت تو شعر دروغ و طامات
سیف اسقرنگ

ستایی گوید:

تا روی نمود رمز طامات مرا
چون سجده همی نماید آفات مرا
از ره نبرد رنگ عبادات مرا
محراب تو را باد، خرابات مرا

عطار راست:

سحرگاهی شدم سوی خرابات
که رندان را کنم دعوت به طامات

مولوی می گوید:

غیر تشویش و غم و طامات نی
همچو عقا نام فاش و ذات نی

و سعدی در بوستان، «طامات» را مکرراً به کار برده است:

به طامات مجلس بیاراستم
ز داد آفرین توبه اش خواستم

که فکرش بلیغ است و رایش بلند
در این شیوه زهد و طامات و پند

به صدق و ارادت میان بستمدار
ز طامات و دعوی زبان بستمدار

مرحوم محمد قزوینی، درباره «طامات» نوشته‌اند:

«ط = اکاذیب، احادیث یا حکایات اختراعی تکلی دروغی. و مِنْ طاماتِهِ خَدَقْنَا... (لسان ۵:

۲۲۸) [حَدَّثَ] عَنِ النَّبِيِّ (ص) بِطامات و بلايا. (لسان ۶: ۲۹۷).»^۴

نجم‌الدین رازی، آن را در موارد ذیل به کار برده است:

«... در زیر این پرده بینوایان را اسرار بسیار است، و این معانی لایق ادراک هر عقل که الوده

هواست نباشد، و بیشتر خلق طامات پندارد، و هریک را سرّی بزرگ است از اسرار مکنون غیب که

جز دیدهٔ اهل غیب بر آن نرفته، که گفته‌اند زبان لالان هم مادر لالان داند.^۵
 هم نجم‌الدین در باب مدعیانی که در میان صوفیه پدید آمده و به حرفی چند که از اقواء گرفته‌اند
 پنداشته‌اند که به کمال مقصد و مقصود این راه رسیده‌اند این دو بیت را آورده است:
 پوشیده مرقعند ازین خامی چند بگرفته ز طامات الف لامی چند
 نارفته ره صدقی و صفا گامی چند بد نام کنندۀ نکونامی چند

خواجه عبدالله انصاری، در رسالهٔ محبت‌نامه، در باب «طامات»، چنین می‌نویسد:
 «طامات، سخنی باشد نامفهوم یا کنایتی نامعلوم. عبارت از داشتنی یا نشان از پنداشتی که خلق از
 آن عاجز باشد و عقل در آن معجز باشد. فؤاد در آن متفکر گردد و تفکر در آن متحیر گردد. یا سخنی
 باشد از عیان بی شرح و بیان شناسد آن که یا راه باشد یا از آن معنی آگاه باشد. طامات، سخنی
 باشد که از وجدی صابر باشد، گوینده نه حاضر باشد. علم شریعت آیات است و علم طریقت با
 برکات است و علم حقیقت طامات و شریعت و طریقت را درجات. یکی همه نفی و دیگری همه
 اثبات است. تا مرد در صورت حیات است در بند صفات است، آن که عین معات است بر وی چه
 بشارت است و این چه اشارت است. آن جا که صفات محققان است هرچه غیر توسل است حق آن
 است، گوینده حق است چه جای طامات است.

تا قبلهٔ یار خویشتن بودستیم از سجدهٔ آن بتان بر آسودستیم
 از بهر نظارهٔ خطابینان را خورشید به طامات بیندودستیم.^۶

در تذکرة الاولیاء، «طامات» مکرر استعمال شده است، که برای نشان دادن معنی و محل
 استعمال، دو مورد آن ذکر می‌شود:

«نقل است که یلگار شیخ‌های فرو کرده بود، دانشمندی برخاست تا برود، پای از زیر پایش
 بپنهاد. گفتند ای نادان چرا چنین کردی از سرپنداری؟ گفت چه می‌گوئید، طاماتی در او بسته‌اید بعد
 از آن در آن پای خوره افتاد.»^۷

هم شیخ عطار در ترجمهٔ شیخ ابوالحسن حصری می‌آورد که احمد نصر را به سبب آن که با بودن

۵. مرصاد العباد، ص ۳۲.

۶. همان، ص ۳۱۷.

۷. رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۸. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۸، ذکر پایزید بسطامی.

دویست و هشتاد و پیر در حرم حدیثی کرده بود از آنجا رانند، و چون به بغداد آمد، شیخ ابوالحسن به خانه راهش نداد و برای ترك ادب دستور داد که يك سال به روم رود و روز خوك بانی و شب تا صبح نماز کند تا دلهای عزیزان، او را قبول کنند. احمد چنین کرد و باز آمد. آنگاه شیخ ابوالحسن در خانه و دیگر پیران در حرم به استقبالش شتافتند و او را فرزند و تور چشم خویش خواندند. بعد چنین می‌نویسد:

«جرمش همه این بود که يك حدیث کرده بود و امروز همه بر در دکانها طامات می‌گویند.»^۹

یکی از عقل می‌لافت یکی طامات می‌یافت بیا کاین داوریهها را به پیش داور اندازیم^{۱۰}

۹. همان، ج ۲، ص ۲۲۸.

۱۰. دیوان حافظ، ص ۲۵۸.

طریقت، راه وصول به حق

طریقت، روش تصوف و پیش رفتن در این راه است که به حقیقت منتهی می‌شود. آن صوفی که در این راه گام می‌نهد «سالک» نام دارد و تا رسیدن به حقیقت باید مقاماتی را طی کند که ذکر آنها قبلاً گذشته است.

مرحوم دکتر غنی، درباره حقیقت و طریقت، چنین می‌نویسد:

«حقیقت، سرمنزل و نتیجه سلوک در طریقت است. زیرا سالک، در طلب لطیفه باطنی که منظور و مطلوب اوست می‌رود. همین که آن لطیفه روحانی را یافت، به منظور عالی خود واصل شده، یعنی به «حقیقت» رسیده است. به طوری که در طی صحبت گفته شده و در آینده نیز گفته خواهد شد، در مبحث تصوف و عرفان، سه مرحله را باید در نظر داشت: شریعت، طریقت، حقیقت. شریعت، راه را نشان می‌دهد و عبارت از احکامی است که رعایت آن، انسان را به راه راست هدایت می‌کند و مستعد به دست آوردن لطایف روحانی و باطنی می‌سازد. همین که این استعداد حاصل شد و طالب منظور خود را در نظر گرفت، پیرو طریقت محسوب است؛ به این معنی که فایده شریعت راهنمایی است و بس، ولی «راهروی» به طرف کمال، عمل طریقت است، که چنان که اشاره شد، غایت آن وصول به حقیقت است.»^۱

استاد ابوالقاسم قشیری، درباره شریعت و حقیقت، چنین نوشته است:

«الشريعة أمرٌ بالتزام العبودية والحقیقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقائق فغير مقبوله و كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول... فالشريعة أن تؤيده والحقیقة أن تشهده.»^۲

۱. ذیل تاریخ تصوف، ص ۲۰۸.

۲. رساله قشیری، ص ۴۶.

آنچه هجویری در این باب بیان کرده تقریباً همان است که تشریری گفته، منتها عبارات متفاوت است:

«... حقیقت، عبارتی است از معنی که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد عالم تا فای عالم حکم آن متساوی است چون معرفت حق و صحت معاملات خود به خلوص نیت. و شریعت، عبارتی است از معنی که نسخ و تبدیل بر آن روا بود چون احکام اوامر. پس شریعت فعل بنده بود و حقیقت داشت خداوند و حفظ و عصمت وی جلّ جلاله. پس اقامت شریعت بی وجود حقیقت محال بود و اقامت حقیقت بی حفظ شریعت محال.»^۲

هم هجویری درباره مقامات طریقت و ارتباط آن با شریعت چنین می‌نویسد:

«محمد بن الفضل البلخی گوید: التَّوَلُّومُ ثَلَاثَةٌ عِلْمٌ مِنَ اللَّهِ وَ عِلْمٌ مَعَ اللَّهِ وَ عِلْمٌ بِاللَّهِ. علم بالله، علم معرفت است که همه اولیای او او را بدو دانستند و تا تعریف و تعارف او نبود ایشان وی را ندانستند؛ از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد، که علت معرفت وی تعالی و تقدّس هم هدایت و اعلام وی بود. و علم من الله، علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است. و علم مع الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی پذیرفتن شریعت درست نباید و برزخ شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید.»^۴

شیخ ابوسعید ابی‌الخیر نیز در این باره به عربی و فارسی سخنی دارد که لطیف و قابل عنایت است:

«شیخ را پرسیدند یا شیخ مالِ الشَّرِيعَةِ و مالِ الطَّرِيقَةِ و مالِ الْحَقِيقَةِ؟ فَقَالَ الشَّرِيعَةُ أَعْمَالٌ فِي أَعْمَالِهِ وَ الطَّرِيقَةُ أَخْلَاقٌ فِي أَخْلَاقِهِ وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالٌ فِي أَحْوَالِهِ. فَمَنْ لَا أَعْمَالَ لَهُ بِالْمُجَاهِدَةِ وَ مُتَابَعَةِ السُّنَنِ فَلَا أَخْلَاقَ لَهُ بِالْهَدَايَةِ وَ الطَّرِيقَةِ وَ مَنْ لَا أَخْلَاقَ لَهُ بِالْهَدَايَةِ وَ الطَّرِيقَةِ فَلَا أَحْوَالَ لَهُ بِالْحَقِيقَةِ وَ الْإِسْتِقَامَةِ وَ السِّيَاسَةِ.»^۵

«شیخ را پرسیدند از شریعت و طریقت و حقیقت. شیخ ما گفت این اسامی منازل است و این منازل بشریت را بود. شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب و هیكل و طریقت همه بحو کلی باشد و حقیقت همه حیرت است.»^۶

۳. کشف‌المحجوب، ص ۴۹۹.

۴. همان، ص ۱۸.

۵. اسرار التوحید، ص ۳۲۳.

۶. همان، ص ۳۲۶.

در قوت القلوب آمده است که از نظر لغوی، شریعت نامی از نامهای راه (طریق) است و به راه روشن راست قراخ که دیگر راهها بدو پیوندد اطلاق می‌شود، یعنی چیزی برابر «شاهراه»، و می‌افزاید که طریق، نامهای بسیار دارد و از آنهاست: صراط مستقیم، سیل، منهاج، مجتبه و منسک. و از شریعت، چهار اسم مشتق می‌گردد: شارع، مشرعه، شرعه و شریعت، که این آخری در مورد شاهراه به کار برده می‌شود.^۷

ذوالنون مصری به مریدان گفت: آن کس از شما که جوایب راه باشد، باید دانایان را با قبول نادانی خود و پارسایان را با گرایش و رغبت دل و عارقان را با سکوت ملاقات کند.^۸

ابوالحسن مزین (علی بن محمد بغدادی - متوفی ۳۳۸) می‌گفت: کسی به خاطر خویش راهجو باشد، در نخستین قدم فرو ماند، و آن که اراده خیر کند، راهنمایی خواهد کرد و در رسیدن به مقصد یاری داده خواهد شد. پس خوشا به حال آن کس که قصد رسیدن به پروردگار خود داشته باشد بی توجه به آنچه در عالم وجود جلوه‌گر است.^۹

شیخ احمد جام، در باب سیزدهم انس التائیین، درباره شریعت و طریقت، بحث مفصلی دارد و ضمن آن می‌نویسد:

«شریعت، درخت است و حقیقت، بار است. و کار دو است: کار ظاهر است و کار باطن است. هرچه ظاهر است شریعت و هرچه باطن است حقیقت است. ظاهر با خلق راست باید داشت و به شریعت ابادان و باطن با حق راست باید داشت و به حقیقت ابادان تا هردو چنان باشد که می‌یاید. و بار شریعت حقیقت است و بار حقیقت صفاوت است و بار صفاوت کرامت است و بار کرامت ترک علایق است. هرکه را ظاهر به شریعت راست و ابادان نیست، باطن وی از حقیقت خبر ندارد...»

«مَثَلُ شَرِيعَتٍ چُونِ دَرَخْتِ اِسْتِ وَ مَثَلُ حَقِيقَتِ چُونِ بَارِ دَرَخْتِ. هر که در باغ رود که درخت نو بود که بار ندارد، همه در درخت نگرند تا درخت چگونه است، اما چون درخت بار برگیرد، همه در بار نگرند. زیرا که بار خود بر اصل گواهی دهد؛ اگر بار نیکوست، درخت اصلی است، و اگر بار نه نیکوست، درخت در اصل تباه است. حق سبحانه و تعالی با بندگان خویش هم چنین می‌کند، به تن ما و به روی نیک و قد و منظر ما ننگرد، به دل ما ننگرد کَمَا قَالَ اَللّٰهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اِنَّ اِلٰهَ لَا يَنْظُرُ اِلَى صُوْرَتِكُمْ وَلَا اِلَى اَعْمَالِكُمْ وَلٰكِنْ يَنْظُرُ اِلَى قُلُوْبِكُمْ وَ نِيَّاتِكُمْ... به درستی خدای عز و جل به دل و نیت شما ننگرد، به هیچ دیگر ننگرد. نیت نیکو، بار حقیقت است...»

۷. قوت القلوب، ج ۲، ص ۲۸۶.

۸. طبقات الصوفیه، ص ۲۶.

۹. همان، ص ۲۸۳.

«و عمارت درخت و پرورش درخت از بهر بار است تا بار نیکوتر دهد و میوه بیرون آرد... چون درخت برگ و شاخ ندارد، میوه بر کجا باشد؟ نگر بدان سخنان سیم‌اندود غره نشوید که کسی گوید: باطن باید که راست باشد، ظاهر از هرگونه که خواهی گو باش! نگر از آن سخنان نخرید که آن همه نهاد قومی است که ایشان منکر شریعتند و سبز همه بی‌راهیها، ترک شریعت است، هر که را ظاهر به شریعت آراسته نباشد، نگر به سخنان او غره نشوی که ظاهر گواه باطن است...»

«همچنین شریعت بسیار باشد بی حقیقت، اما هرگز حقیقت نباشد بی شریعت. زیرا که ما بسیار دیده‌ایم که شهری یا حصاری یا باغی بنیاد نهند و کار تمام نکنند، اما هیچ کاری تمام ندیدیم بی‌بنیاد راست. و بنیاد راست، شریعت است. هر که را می‌باید که کار او بالا گیرد، بر وی بادا که بنیاد راست و محکم فرو نهد...»

«شریعت بی حقیقت، کاری است بی منفعت و حقیقت بی شریعت، نمایش و کثرت است بی برکت...»

«راه شریعت هزار مقام نورانی است... و راه حقیقت پنج قدم است، پیش نه؛ اول قدم، به کارد مجاهدت سر هوی بریدن است. دوم، پنداشت و حشمت خویش در خاک مالیدن است. سیم قدم بر خلق و بر دنیا نهادن است. چهارم، قدم بر عقوبت نهادن است. پنجم قدم، به مقصود رسیدن است...»

«شریعت همه سنت رسول است و فرمان‌بخدای است عز و جل بر ظاهر، و حقیقت، راست داشتن باطن است به حق... اما هر کس را دیوانگی یا بی‌هوشی یا هوای غالب یا وسوسه یا بی‌راهی یا بدعتی می‌رنجه دارد، تو آن را حقیقت نام کنی که؛ این مرد دست از شریعت باز داشت، او را حقیقتی روی نمود! احمق آن است که می‌گوید و این که می‌خرد هزار بار احمق‌تر و نادان‌تر است.»^{۱۰}

قطب‌الدین عبادی، در بیان مبدأ تصوف و طریقت که رکن نخستین از ارکان چهارگانه کتاب صوفی نامه او را تشکیل می‌دهد، دو مقدمه آورده است: یکی در بیان شریعت و دیگری در بیان طریقت.

در مقدمه نخستین می‌نویسد:

«بدان که شریعت راهی است که انبیا در دعوت رسالت و تمهید قاعده ملت میان امت بنهند به تأیید خداوند تعالی که دعوت انبیا، خلاق را اول به توحید است، و در این دعوت هیچ تفاوت نیست میان جمله انبیا، بلکه جمله یک دین است و یک دعوت و یک معبود... و چون اصل دعوت به توحید است و توحید یک کلمه راست است، اگر صد هزار آدمی بگویند، همه یکی باشد.

«و دوم دعوت به عبودیت است به حکم آن که ایشان اطّیای خلائق بودند، به هر وقت برحسب مصلحت آن امت قاعده ملت کرده آمد؛ چنان که فایده و مصلحت امت در آن عبارات ظاهر می‌شود و حق تعالی از این حکمت خبرداد: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَاجِئًا. ۱۱ پس پذیرفتن انبیا سخن خدای تعالی را، وحی گویند و آمدن ایشان [را] به خلق، رسالت گویند و بیان ارکان ملت را و تمهید قاعده عبودیت را شریعت و رفتن بدین راه شریعت [را] طاعت گویند و اسم این طاعات را اسلام گویند و عبارت از این جمله به دین کنند، و صلاح و نجاح عالمیان در دین است...»

«پس شریعت راهی است و پیغمبر نهنده آن راه و دارنده آن است. و جاده فراخ را شارع گویند. پس شریعت، راه فراخ بود که از آن طُرُق خیزد...»

«طریقت، راهی است که از شریعت خیزد، و شریعت بیان توحید و طهارت و نماز و روزه و حج و جهاد و زکات است و بیان معاملات دنیا و محاسبات عقبی و لقا و سلام و کلام و رضای خدای تعالی است. اما طریقت، طلب کردن تحقیق این معاملات و تفحص این مشروعات است و آراستن اعمال به صفای ضمائر و تهذیب اخلاق از کدورات طبیعی چون ریا و جفا و شرک خلفی و حقد و حسد و تکبر و اعجاب و مانند این همه...»

«در جمله، هرچه به تهذیب ظاهر متعلق است از شریعت خیزد و هرچه به تصفیت باطن بازگردد از طریقت خیزد... مثلاً جامه نمازی کردن از لوث نجاست شریعت است و دل را نگاه داشتن از کدورات بشری طریقت است... روی به قبله آوردن در نماز، شریعت است و دل به حق حاضر داشتن، طریقت. و در جمله، هرچه در مرتبه حواس فرو آید، مراقبت آن کردن، شریعت است، و هرچه در درون پرده قالب است، رعایت آن کردن، از طریقت است...»

«و هرچه در قرآن عبارت به «ناس» است که (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) جمله لوازم شرعی است که به شریعت ایمان به مردمان می‌رسانند، و هرچه در تبع ایمان است که یاد کرده است که (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا)، جمله مواجب طریقتی است که بعد از ایمان از مؤمنان طلب کرده است، که دعوت به ایمان است و شریعت به ایمان است و طریقت در پرده ایمان است.»

«و اصل طریقت آن دو چیز است: تقوی در عمل و قول سدید در علم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. ۱۲»

«پس حاصل شریعت، امثال امر است و تهذیب خلقی، و این دو صفت چون مستمر گردد، طریقت روی بنماید. و قانون طریقت، قول سدید است در علم و تقوی است در عمل... مردم بدین

اوصاف از حضيض اهل عادت خلاص یابد و در اسمای ارباب حقیقت ماوی یابد و بر قدر حر که خود مرتبه گیرد و به مقدار بصیرت خود ثمرت یابد.»^{۱۳}

نجم‌الدین رازی، در مواضع متعدّد از مرصاد العباد، در باب شریعت و طریقت و حقیقت سخن گفته است؛ از جمله در مقدمه که می‌گوید:

«خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و هردو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه این آینه... چون نفس انسان که مستعد اینگی است تربیت یابد و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند، نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند. آنکه حقیقت من عرف نفسه فقد عرف ربه محقّق او گردد. باز داند که او کیست و از برای کدام سر، کرامت و فضیلت یافته است...»

«ولیکن تا نفس انسان به کمال مرتبه صفای اینگی رسد، مسالك و مهالك بسیار قطع باید کرد و آن جز به واسطه سلوک بر جاده شریعت و طریقت و حقیقت دست ندهد.»^{۱۴}

«دل را استعداد آن هست که چون تصفیه یابد بر قانون طریقت، چنان که محل استوای صفت روحانیت بود، محل استوای صفت رحمانیت گردد. و چون در پرورش و تصفیه و توجه به کمال رسد، محل ظهور تجلی جملگی صفات الوهیت گردد.»^{۱۵}

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، در مقدمه دفتر پنجم مثنوی، در این باب چنین نگاشته است: «این مجلد پنجم است از دفترهای مثنوی و تبیان معنوی در بیان آن که شریعت همچو شمع است ره می‌نماید، و بی آن که شمع به دست آوری راه رفته نشود، و چون در آمدی، آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است. و جهت این گفته‌اند که لَوْ ظَهَرَتْ الْحَقَائِقُ بَطَلَتْ الشَّرَائِعُ، همچنان که مس زر شود و پا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنان که گفته‌اند: طَلَبُ الدَّلِيلِ بِنَدَى الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ وَ تَرْكُ الدَّلِيلِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ مَذْمُومٌ. حاصل آن که شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس. کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم عتقا الله ایهم، کُلُّ جِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ

۱۳. التصفیه فی احوال المتصوّف، ص ۱۳ - ۲۰.

۱۴. مرصاد العباد، ص ۳ - ۴.

۱۵. همان، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

فَرُحُونٌ. ۱۶ یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هردو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند. حقیقت اگر دارد نمره می‌زند که یا لَيْتَ قَسْوَمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي ۱۷ و اگر ندارد نمره می‌زند که یا لَيْتَنِي لَمْ أَوْتِ كِتَابِيَهٗ، و لَمْ أَرِ مَا حَسَابِيَهٗ، یا لَيْتَنِي مَا كَانَتْ الْقَاضِيَهٗ، مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهٗ، هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهٗ. ۱۸ شریعت علم است، طریقت عمل است، حقیقت الوصولُ إِلَى اللَّهِ، فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ۱۹ و صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ خَيْرَ خَلْقِي مُحَمَّدٌ و آلِهِ و صَحْبِهِ و عِتْرَتِهِ و سَلَّمَ تَسْلِيمًا. ۲۰

شیخ محمود شبستری، در گلشن راز، شریعت را به پوست و حقیقت را به منز و طریقت را به فاصل بین آن دو تشبیه کرده است:

کسی مرد تمام است کز تمامی	کند با خواجگی کار غلامی
پس آنگاهی که برپید او مسافت	نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقا می‌یابد او بعد از فنا باز	رود ز انجام ره دیگر به آغاز
شریعت را شعار خویش بسازد	طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان	شده جامع میان کفر و ایمان...
تبه گردد سراسر مغز با دام	گوش از پوست بخرانی گه خام
ولی چون بخته شد بی‌پوست نه‌کوست	اگر مغزش بر آری برکی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش بخته شد بی‌پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده‌گشت مغز و پوست به شکست ۲۱

شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز، فصلی به اشباع دربارهٔ سخنان شیخ شبستر نگاشته که

۱۶. ۵۳/۲۳. تمام آیه چنین است: فَتَقَطُّوا أَمْزَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ.
 ۱۷. ۲۶/۳۶ و ۲۷. تمام دو آیه چنین است: قِيلَ الْخَلْرِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَسْوَمِي يَعْلَمُونَ. بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي و جَنَّتِي مِنَ الْمَكْرَمِينَ.

۱۸. ۲۵/۶۹، ۲۶، ۲۷، ۲۸ و ۲۹.

۱۹. ۱۱۰/۱۸.

۲۰. مثنوی، نیکلسون، ج ۳، دفتر پنجم، ص ۱ - ۲.

۲۱. جواب از سؤال دوم (ص ۷۴۰) از شرح لاهیجی و متن گلشن راز.

خواننده را بدان کتاب حواله می‌دهد. ۲۲

حافظ فرماید:

روندگان طریقت ره بلا سپرند رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز^{۳۳}

۲۲. رك: شرح گلشن‌راز، ص ۲۹۶ - ۳۱۳.

۲۳. دیوان حافظ، ص ۱۷۵.

عارف

عارف، در لغت، به معنی شناسنده است، و در اصطلاح صوفیان به خود شناس خدائشناسی که علم او به معنی و حقایق باشد نه الفاظ و ظواهر اطلاق می‌شود.

عارف، از مصدر «عرفان» مشتق است و «عرفان» به معنی شناختن است، چنان که به معنی شناسایی حق در قرآن کریم نیز استعمال شده:

«وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْهَقِيقِ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ.»^۱

هجویری، در این باب، چنین می‌نویسد:

«مشایخ این طریقت، علمی را که مقرون معاملات و جال باشد و علم آن عبارت از احوال خود کند آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف و علمی را که از معنی مجرد بود و از ماملت خالی آن را علم خوانند و مر عالم آن را عالم. پس آن که به عبارت مجرد و حفظ آن بی حفظ معنی عالم بود و مر عالم خوانند و آن که به معنی و حقیقت آن چیز عالم بود و مر عارف خوانند. و از آن است که چون این طایفه خواهند که بر آقران خود استخفاف کنند وی را دانشمند^۲ خوانند، و مر عوام را این منکر آید

۰۱/۵/۸۳.

۲. از متون فارسی چنان برمی‌آید که «دانشمند» غالباً به فقیه اطلاق می‌شده است، یعنی بدان کس که عالم فقه اسلامی بوده است؛ چنان که از شیخ ابوالقاسم گرکانی شیخ طوس که مانع آمد فردوسی را در گورستان مسلمانان به خاک سپارند عروسی سمرقندی با کلمه «دانشمند» یاد کرده است: «هرچند مردمان بگفتند با آن دانشمند درنگرفت.» (چهارمقاله، به تصحیح محمد معین، ص ۱۰۳). در تذکره^۳ اولیاء نیز لقب «دانشمند» به یکی از منکران پایزهد بهنامی اطلاق شده که چون غالباً متشرعه منکر صوفیان بوده‌اند، می‌توان حدس زد

ومرادشان نه نکوهش بود به حصول علم که مرادشان نکوهش وی بود به ترك معاملات لَانِ الصَّالِحِ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَ الْعَارِفُ قَائِمٌ بِرَبِّهِ.^۳

در قوت القلوب، مثل عارف در اعمالی که انجام می‌دهد چون کسی است که عبادتی در شب قدر انجام دهد و اگرچه به گفته برخی عالمان هر شب برای عارف همانند شب قدر است:

«مَثَلُ الْعَارِفِينَ فِيمَا ذَكَرْتَهُ مِنْ قِيَامِهِمْ بِمُشَاهَدَتِهِمْ وَ رِعَايَتِهِمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَ غَفْدِهِمْ فِي وَقْتِ قَرِيبِهِمْ وَ حُضُورِهِمْ مَثَلُ الْعَابِلِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، الْمَثَلُ فِيهَا لِمَنْ وَافَقَهَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرِ. وَ قَدْ قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: كُلُّ لَيْلَةٍ لِلْعَارِفِ بِمِثْلِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ.»^۴

سهروردی عقیده دارد که عارف یا آن که از منتهمان است، نباید تصور کند که از مهار کردن نفس و بازداشتن آن از شهوات و بهره‌مندی از نماز و روزه بیشتر و مستحبات بی‌نیاز است، راست است که این مسائل بین عارف و معرفتش حجاب نمی‌شود، اما او را متوقف می‌سازد و از پایه برتر محروم.^۵

قَلْبُ الدِّينِ عِبَادِي مِي نُويسِد:

«عارف را آینه‌ای صافی هست و آن دل است در پیش او نهاده تا در وی می‌نگرد و حدّ مصنوع و



که در این مورد نیز «دانشمند» ترجمه «فقیه» است؛ «نقل است که یکبار شیخ پای فرو کرده بود، دانشمندی برخاست تا برود، پای از زیر پایش بنهاد. گفتند ای نادان چرا چنین کردی از سرپنداری؟ گفت چه می‌گویند،

طامانی در او بسته‌اید بعد از آن در آن پای خوره افتاد.» (تذکره، ج ۱، ص ۱۲۸).

سعدی نیز در قطعه‌ای «دانشمند» را دانای دینی معرفی کرده است:

به کارهای گران مرد کار دیده فرست که شیر شریزه درآرد به زهر خم کمند

جوان اگرچه قوی یال و پیلتن باشد به جنگ دشمن از هول بگسلد پیوند

نبرد پیش مصاف از موده معلوم است چنان که مسئله شرع پیش دانشمند

(کلیات سعدی، گلستان، ص ۱۱۷)

«فقیهی از فقه‌های بلخ از آن جا که تعصب دانشمندان بود.» (چهارمقاله، ص ۹۱).

این نکته را هم باید در نظر داشت که به حکم العلمُ علّمان، علمُ الآدیان و علمُ الآبدان، عالم به علم طلب عنوان «طیب» داشته و عالم علی الاطلاق همان دانای دینی است که آن را «دانشمند» ترجمه کرده‌اند و هم‌اکنون نیز «اهل علم» به این طبقه یعنی دانایان دینی اطلاق می‌شود.

۳. کشف‌المحجوب، ص ۴۹۸.

۴. قوت القلوب، ج ۱، ص ۱۷۸.

۵. عوارف المعارف، ص ۵۳۹.

حقّ صنایع می‌بیند و طریق معرفت تقدیم واقعہ چنان که هست می‌رود، و صاحب‌دل که عارف باشد جمله افرینش دلیل و حجت نماید در دیدۀ او...

«معرفت ارباب طریقت از ذوق حالت باشد و مِنْ ذَاقِ عَرَفَ، اما هر چند عارف‌تر باشد، خود را عاجزتر و مبتدی‌تر نماید و معرفت را از دعوی و لاف پاك بدارند... و جمال معروف را با جان عارفان در خلوت معرفت چندان نثار متواتر و فتوح مترادف است که در دفترها نکتند...

«پس شرط رونده آن است که تا به معرفت نرسد قناعت نکند و در معرفت ساکن نشود، و هر چند بیشتر داند بیشتر طلبد، و هر چند از کاس مهر شراب معرفت بیشتر خورد بیشتر خواهد و به هر چیزی متغیر و متأثر نشود که عارف مطلع است بر اسرار قدر و در آفریده‌ها نیاویزد؛ عزل جمله بیند و دل در هیچ نبندد و همیشه شاد و خرم باشد، که عارف را با معرفت در خلوت چندان روح وصل است که عبارت از آن قاصر آید و خاطر آن‌جا مقصر گردد.»^۶

در منازل السائرين که فصول آن را این قیم جوزیه برای ردّ و انکار جدا جدا در مدارج السالكين آورده، ضمن علامات عارف، آمده است که: عارف مطالبه نمی‌کند، از کسی شکایت نمی‌برد، درشتی و بازخواست در او نیست، خود را از هیچ کس برتر نمی‌بیند و حقی برای خود بر هیچ کس قایل نیست. عارف بر آنچه از کف رفته آندوهگین نمی‌شود و به آنچه در افق آینده است دل شاد نمی‌کند. چه، او به هم‌چیز به دیدۀ فنا و زوال می‌نگرد، زیرا که در حقیقت چون شیخ و سایه‌اند. دیگر از نشانه‌های عارف آن است که مردمان را بین خود و خدایش حجاب نسازد و آنان را به يك سو نهد آن چنان که گویی مردگانند، نه سودی از جانب آنان متصور است و نه زیانی. نه زیستن در اختیار آنهاست و نه مردن و نه زنده شدن. همچنین از نفس خود کناره جوید چنان که گویی بین مردم بی او می‌زیید. و این است معنی سخن آن کس که گفته است عارف راه را به دو گام طی می‌کند: گامی از نفسش و گامی از خلق. گفته‌اند: عارف فرزند زمان خویشتن است «العارفُ ابنُ وُقتِهِ»^۷ و این جمله

۶. التصنیف فی احوال المتصوفه، ص ۱۶۹.

۷. «الصوفی ابنُ وُقتِهِ» مشهورتر و متداول‌تر است، و مراد در تشریح آنچه در متن آمده این است که صوفی نباید کار امروز را به فردا بهفکند، هر کار را در هنگام قدرت و ضرورت باید انجام دهد و نقد را به نسیه نفرشد، چنان که مولوی فرموده است:

صوفی ابن‌الوقت باشد، ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی نقد را از نسیه خیزد نیستی

تعبیری که در روزگار ما از «ابن‌الوقت» به معنی دمدمی و فرصت‌طلب و خورندۀ نان به نرخ روز و کلاً آدم بی‌حقیقت می‌شود، فرسنگها از تمهیر صوفیه دور است.

از کوتاه‌ترین و زیباترین سخنان است و مقصود آن است که عارف به وظیفه‌ای که زمان حال بر همه او می‌گذارد می‌پردازد؛ نه بدانچه گذشته و به عالم عدم پیوسته است می‌اندیشد و نه بدانچه صورت نگرفته و یا به جهان وجود نگذاشته است. تمام کوشش و توانش صرف پربار کردن وقتی می‌شود که ماده باقی حیات اوست. دیگر از علاماتی که برای عارف نوشته‌اند این است که عارف با خدای خویش خوگر است و ترسان و نگران از کسی که او را از خدا جدا سازد. و از این جاست که گفته شده: عارف چون به خدای انس گیرد از خلق به وحشتش افکند، و چون به خدا نیازمند باشد از دیگران بی‌نیازش سازد، و چون خواری به خاطر حق بر خود هموار کند در میان مردمانش گرمی سازد، و چون فروتنی برای حق پیشه کند بین مردم برتریش بخشد، و چون با وجود خدا از همه خلق مستغنی باشد همه مردمان را به او نیازمند سازد. و گفته‌اند که: عارف برتر است از آنچه می‌گوید و عالم فروتر؛ یعنی دانش عالم افزون‌تر و دامن‌دارتر از حال و صفت اوست، درحالی که حال و صفت عارف برتر از سخن و خبر اوست.^۸

باب شصت و دوم از شرح تعرف و خلاصه آن اختصاص به معرفی دو صفت عارف دارد که سطرپی چند از خلاصه آورده می‌شود و خواننده را برای ملاحظه تمامت باب به کتاب حواله می‌دهد:

«باز حسین بن علی یزدان یار را پرسیدند که عارف به مشهد حق تعالی کی باشد؟ گفت: چون شاهد هدید آید و شواهد فانی گرداند و حواس وی برود و اخلاص وی باطل گردد. یعنی: عارف بدان مقام که حق را بیند کی رسد و اندر آن مقام وی را صفت چه باشد؟ از شاهد همی حق تعالی را خواهد و از شواهد خلق. پس چون او را حق تعالی هدید آید، خلق از وی فانی گردد. و رفتن حواس نه آن است که بی حواس گردد، اما منفعت حواس از وی برود، چنان که از حاست بصر، مراد دیدن است و از دیدن، مراد تمیز کردن است و از تمیز کردن، مراد لذت برداشتن است. چون سر وی به مشاهدت حق تعالی مشغول گردد، بصر وی از دیدن هیچ لذت نهد و تمیز نماند، چنان گردد گویی که وی را دیدار نیست، و چون دیدار نماند، چنان است که گویی وی را بصر نیست، و دیگر حواس هم بر این قیاس باشد.

«و باطل گشتن اخلاص نه آن باشد که منافق یا مشرک شود. وی از همه مخلصان مخلص‌تر باشد ولیکن اخلاص خویش نبیند...»

«باز گفت: چون بنده بدین مقام رسد، بسیار خویش را مستغرق داند در اندک از حق تعالی. یعنی یک منت حق تعالی مر او را که بیند و یاد دارد، همه افعال خویش را در آن فراموش کند، هر چند افعال وی بسیار بود. از بهر آن که منت سابق است و خدمت لاحق. و لاحق هر چند بسیار بود،

مستغرق سابق بود. از بهر آن که سابق متبوع است و لاحق تبع. هر چند تبع بسیار باشد به متبوع قایم گردد. آنچه از وی بود خود اندکی نباشد، و آنچه از تو آید خود بسیار نباشد، و آنچه از حق تعالی به بنده آید بنده به وی نیکبخت شود، و آنچه از بنده به حق تعالی رود حق تعالی از وی بی‌نیاز است...

«باز گفت: مر ذوالنون را گفتند اول درجه کدام است که عارف به وی رسد؟ گفت: حیرت، باز افتقار، باز اتصال، باز حیرت.

«یعنی حیرت اول اندر منت نعمت باشد. از بسیاری نواخت و منت که از حق تعالی بر خود بیند از شرم سرگردان گردد. باز افتقار، نیاز نمودن بود و نیازمند بودن، چون تقصیر و عجز خود اندر گزارد حقوق بندگی حق تعالی ببیند، ضرورت بی‌چارگی و عجزش بود. باز اتصال، و معنی اتصال پیوستن باشد و این پیوستن، انقطاع باشد از غیر حق تعالی. باز حیرت آخر، آن باشد که بداند که نیاز و عجز پیش بردن علت نگردد اتصال را. از بهر آن که حق تعالی را به علت یافتن محال است.»^۹

اینک به نقل و ترجمه قسمتی از گفتار مشایخ درباره عارف از طبقات الصوفیه پرداخته می‌شود که مددی است در شناخت عارفان. از بایزید بسطامی (طیغور بن عیسی بن سَروشان) از درجه عارف پرسیدند، گفت: «كَيْسَ هُنَاكَ دَرَجَةُ بِلْ أَعْلَى فَافَقَدَ الْعَارِفُ وِجُودَ مَعْرُوفِهِ.»^{۱۰} آن‌جا سخن از درجه نیست، بلکه برترین سود عارف، دریافت و شناسایی حق است.

و هم بایزید در بیان نشان عارف گوید که: از یاد حق غافل نماند و از رعایت حقش دلتنگ نگردد و جز به وی خوگر نشود.^{۱۱}

معروف کرخی (ابو محفوظ معروف بن فیروزان) درباره عارف گفته است:

«كَيْسَ لِلْعَارِفِ نِعْمَةٌ وَ هُوَ فِي كُلِّ نِعْمَةٍ»^{۱۲}

احمد بن خضرویه بلخی (متوفی ۲۴۰) می‌گوید: صبر، توشه درماندگان است و رضا، درجه

عارفان.^{۱۳}

یحیی بن معاذ بن جعفر رازی (متوفی ۳۵۸) گفت:

۹. خلاصه شرح تعرف، ص ۴۵۶ - ۴۵۹.

۱۰. طبقات الصوفیه، ص ۶۹.

۱۱. همان، ص ۷۲.

۱۲. همان، ص ۹۰.

۱۳. همان، ص ۴-۱.

«الزاهدُ صافئُ الظاهرِ مُختَلِطُ الباطنِ والعارفُ صافئُ الباطنِ مُختَلِطُ الظاهرِ»^{۱۴}
 منصور بن عمار گفته است که: ياك و منزّه است خدایی که دل‌های عارفان را جایگاه ذکر خود ساخت و دل‌های اهل دنیا را جایگاه طمع و دل‌های پارسایان را جای توکل و دل‌های فقرا را جای قناعت و دل‌های متوکلان را جای رضایت.^{۱۵}
 از ابو عبدالله بن جلاه (احمد بن یحیی) آورده‌اند که گفت: همت عارفان متوجه مولايشان است و جز با او نمی‌آرامند، و همت مریدان در جست و جوی یافتن راهی به سوی اوست و در این طلب قانی می‌شوند.^{۱۶}

محمد بن فضل بلخی (متوفی ۳۱۹) می‌گوید: دوگونه گریستن است: گریه زاهدان به چشمانشان و گریه عارفان به دلهاشان.^{۱۷}
 ابو محمد جریری (احمد بن محمد متوفی ۳۱۱) گفته است: حدّ اعلاي همت عوام سؤال است و از متوسطان دما. اما همت عارفان یاد کردن خداست.^{۱۸}
 از ابوالعبّاس بن عطاء (احمد بن محمد بن سهل متوفی ۳۰۹ یا ۳۱۱) پرسیدند که دل عارفان به چه آرام می‌گیرد؟ گفت به فرموده خدای: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» چون در «بِسْمِ اللَّهِ» هیت است و در نام «رَحْمَن» یاری و نصرت و در نام دیگرش «رَحِيم» محبت و مودت.^{۱۹}
 در کتاب پستان‌العارفین و تحفة‌المریدین نیز بایهی خاص به شناخت عارفان و پارسایان اختصاص یافته است و در آن آمده است که:

«یکی از پیران معرفت را پرسیدند که عارف را چگونه باید که باشد؟ گفت: چنان باید که از میان خویش و آن خداوند خویش چهار چیز بردارد: یکی ایلیس را و هرچه او خواهد، و خواست وی مصیبت بود که انتر وی زوال ایمان بود و انتر زوال ایمان، دوزخ جاودان بود...
 «و دیگر، نفس و آنچه خواهد که نفس بدان کاری کند بد، و بدکردار را جای آتش بود... سه...
 دیگر: هوای تن را و آنچه او خواهد. و انتر این جهان هرکه به راحت بود، بدان جهان به ریج بود...
 چهارم، دنیا را و آنچه او خواهد. دست باز داری که دنیا از تو خدمت خواهد و قراموشی آخرت خواهد.»

۱۴. همان، ص ۱۱۲.

۱۵. همان، ص ۱۲۵.

۱۶. همان، ص ۱۲۹.

۱۷. همان، ص ۲۱۵.

۱۸. همان، ص ۲۶۳.

۱۹. همان، ص ۲۶۹.

«پس چون بنده عارف، این چیزها را از میان برداشت، معرفت قرار گرفت و حلاوت معرفت یافت.

«پس هر که با ابلیس صحبت کند، از هاویه نرهد، و هر که با خداوند صحبت کند، از این همه برهد.

«بایزید بسطامی می گوید که عارف را چهار غم است: یکی غم عطا و دیگر غم جزا و سه دیگر غم اندر وقتِ پسین. اما چهارم غم، تعلیم در روز قضا. سه غم دیگرش بود: غم طلعت مگر پذیرد، دوم غم معصیت مگر نپامزد و سه دیگر غم خلعت مگر بازستاند. *نَمُوذُ بِاللّهِ مِنْ ذَلِكَ*.

«پرسیدند که فرق میان زاهد و عارف چیست و مقام پارسایان به چند روی است و کدام را پایگاه برتر است و پیشتر هر قومی می آید زان مقام که بوده است؟ جواب داد که مقام، هشت است: یکی مقام تایبان است، دیگر مقام عابدان است، سه دیگر مقام زاهدان است، چهارم مقام صابران است، پنجم مقام راضیان است، ششم مقام شاکران است، هفتم مقام محبان است، هشتم مقام عارفان است.

«پس بدان که تایبان را بشارت به آدم کنند که آدم تائب بود، و عابدان را اشارت به ادیس کنند، و زاهدان را اشارت به عیسی کنند، و صابران را اشارت به ایوب کنند، و راضیان را اشارت به موسی کنند، و شاکران را اشارت به نوح کنند و محبان را اشارت به ابراهیم کنند، و عارفان را اشارت به مصطفی کنند *عَلَيْهِمُ السَّلَام...*

«عارف به چشم دل به خدای نگردد، خدا را ذاکر بود و به دل با خدای تعالی مایل بود، و به تن خدا را خادم بود. و عارف آن بود که از خلق به خالق نگردد، از مخلوق به مقدر نگردد. عارف را به زبان استغفار بود و به دل اعتبار بود و به تن افتخار بود. و عارف باید که به زبان لطف بود و به دل نظیف بود و به تن عقیف بود و به زبان ناطق بود و به دل صادق بود و به تن سابق بود. و عارف باید که به زبان گفتار دارد و به تن کردار دارد و به دل دیدار دارد.

«پرسیدند که عارفان فاضل ترند یا زاهدان؟ گفت: عارفان. گفت چرا؟ گفت: زیرا که زاهدان از نهکمدان یاد کنند و عارفان از خدای یاد کنند.

«زاهدان خدمت از بیم دوزخ کنند، عارفان خدمت از بیم فراق کنند. زاهدان از غم گور گدازند و عارفان از شوق ملک گدازند. زاهدان از خوف، سر بر زمین دارند و عارفان از شوق، دل بر عرش دارند. زاهدان غم خویش با یاران گسارند، عارفان غم خویش با رحمان گسارند. پرسیدند که عارفان کجا پدید آیند؟ اندر نزع جان کندن؟ گفتا: نه. اندر نفع صور؟ گفتا: نه. پس به کجا پدید آیند؟ گفتا: اندر قیامت که پیکامبران گویند: *نَفْسِي نَفْسِي*. مطیعان گویند: طاعتی طاعتی. عاصیان گویند: *ذُنْبِي*

ذئبی. رسول ما گوید: اُمّی اُمّی. پادشاه عالم گوید: عبّدی عبّدی. عارفان گویند: ربّی ربّی. «۲۰
 «سئل أبو ترابٍ التّخشیُّ رَجَمَهُ اللهُ عَن صِرْفَةِ العارِفِ فَقَالَ هُوَ الَّذی لَا یُكثِرُهُ سِیٌّ وَ یَصْفُو بِهِ كُلِّ
 شیء.»^{۲۱}

«قال ذوالنون رَجَمَهُ اللهُ علامَةَ العارِفِ لثَنَةً: لَا یُطْفِئُ نُورَ مَعْرِفَتِهِ نُورُ رِزْجِه وَ لَا یَقْتَضِ باطناً
 مِنَ العِلْمِ ما یُتَّقَضُ عَلَیْهِ ظاهِراً مِنَ الحُكْمِ وَ لَا یُحْمَلُهُ كَثْرَةُ نَمَسِ اللهِ تَعَالی عَلَیْهِ وَ كرامَتُهُ عَلی هَتَلِو
 آستارِ مَحارِمِ اللهِ تَعَالی.»

«و الفَرَقُ بَیْنَ المُؤْمِنِ وَ العارِفِ: المُؤْمِنُ یَنْظُرُ بِنورِ اللهِ وَ العارِفُ یَنْظُرُ باللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلْمُؤْمِنِ
 قَلْبٌ وَ لَیْسَ لِلعارِفِ قَلْبٌ وَ قَلْبُ المُؤْمِنِ یَطْمَئِنُّ بِالذِّكْرِ وَ لَا یَطْمَئِنُّ العارِفُ بِسِوَاهُ.»^{۲۲}

«ذوالنون را پرسیدند که نهایت حال عارف چیست، گفت آن که چنان باشد که انگاه که هست
 چنان که پیش از آن که بود، یعنی پیش از آن که او را بیافریدند او را نه فعل بود و نه اختیار. اکنون
 که آفریدش باید که خویشتن را بی فعل و بی اختیار داند تا صفتش حال وجود صفت عدم باشد.»^{۲۳}
 «از جنید پرسیدند که عارف کیست، گفت گونه آب گونه خنور آب باشد (یعنی) در همه حال چنان
 باشد که اولی تر است. و از بهر این، احوال او مختلف است. یعنی عارف را اختیار نباشد و اختیار او
 اختیار حق باشد، و حق بنده را بر یک حال ندارد، از حال به حال می گرداند، ناگردنده جز حق نیست،
 و چون او را می گرداند، در آن گشتن چنان نماید که می گرداند. نه بینی که آب را به جام سیاه در کنی
 سیاه نماید و در سفید سفید و در سرخ سرخ و دیگر الوان همچنین. او نیز حال خویش می نماید که
 بر آن لونم و بر آن لون نباشد.»^{۲۴}

استاد ابوالقاسم قشیری، به نقل از چند تن از مشایخ، درباره عارف، چنین می نویسد:
 «سَمِعْتُ الشَّیْخَ ابا عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمیَّ یَقُولُ سَمِعْتُ اَحْمَدَ بنَ مُحَمَّدِ بنِ زَیدٍ یَقُولُ سَمِعْتُ الشَّیْخَ
 یَقُولُ لَیْسَ لَعارِفٍ عَلاقَةٌ وَ لَا لِمُحِبِّ شُكُویٌ وَ لَا لِعَبْدٍ دَعَویٌ وَ لَا لِخائِفٍ قَرازٌ وَ لَا لِأَخْبٍ مِنَ اللهِ عَزَّ وَ
 جَلَّ قَرازٌ.»

«قال رَویمٌ: المُعَرَّفَةُ لِلعارِفِ مِزاةٌ إِذا نَظَرَ فیها تَجَلَّى لَه مَولاهُ.»

«قال حَسیبُ بنُ منصورٍ: عَلامَةُ العارِفِ أَنْ یكونَ فارِعاً مِنَ الدُّنیا وَ الآخِرَةِ.»

۲۰. منتخب بستان المارفين و تحفة المریدین، ص ۱۲۴ - ۱۲۷.

۲۱. اللمع فی التصوف، ص ۳۵.

۲۲. همان، ص ۳۹ - ۴۰.

۲۳. شرح ترمذی، ج ۴، ص ۱۳۷.

۲۴. همان، ج ۴، ص ۱۴۱.

«قَالَ أَبُو يَزِيدَ: الْعَارِفُ حَلِيَّاوُ وِ الزَّاهِدُ سَيَّارُ،

«قَالَ الْجَنَيْدُ: الْعَارِفُ مَنْ نَطَقَ الْحَقُّ عَنْ سِرِّهِ وَ هُوَ سَاكِنٌ وَ قَالَ ذَوَالنُّونِ يَكْتَلُ شَيْءَ عَقُوْبَتِهِ وَ عَقُوْبَةُ الْعَارِفِ انْقِطَاعُهُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى.»^{۲۵}

امام محمد غزالی، درباره «آن که معرفت حق تعالی از همه معرفتهای دیگر خوشتر است» و حال عارفان، بیان زیبایی دارد بدین شرح:

«چون بدانستی که علم و معرفت خوش است، شك نیست که بعضی از علوم خوشتر است، که هرچند معلوم بزرگتر و شریفتر علم وی خوشتر: که علم نهادن شطرنج از علم باختن شطرنج خوشتر، و علم سیاست مملکت و وزارت از علم درزی و برزگری خوشتر، پس علم معانی شرع و اسرار آن از علم نحو و لغت خوشتر و اسرار کار وزیر در وزارت بدانستن از دانستن کارهای اهل بازار خوشتر و اسرار سلطان دانستن از اسرار وزیر دانستن خوشتر. پس هرچند معلوم شریفتر، علم وی لذیذتر و خوشتر. پس نگاه کن که در وجود هیچ چیز شریفتر و عظیمتر و با کمالتر و با جلالتر از خداوند عالم که آفریدگار همه کمالها و جمالها وی است هست؟ و تدبیر هیچ سلطان در نگاهداشت مملکت خود چون تدبیر وی در ملکوت آسمان و زمین و نظام کار این جهان؟ و هیچ حضرت نیکوتر و با کمالتر از حضرت الهیت هست؟ پس چگونه ممکن بود که نظاره چیز خوشتر از نظاره این حضرت باشد - اگر کسی را چشم آن باشد - یا دانستن اسرار مملکتی خوشتر از دانستن اسرار این مملکت باشد؟

«پس بدین معلوم شد که معرفت حق تعالی و معرفت صفات وی و معرفت ملکوت و مملکت وی و معرفت اسرار الهیت وی، از همه معرفتها خوشتر، که معلوم این معرفت از همه شریفتر، و این گفتن لحن است و خطا که هیچ چیز دیگر را چون با وی اضافه کنی استحقاق آن نماند که شریفگویی یا توانی گفتن که این شریفتر.

«پس عارف در این جهان همیشه در بهشتی باشد که (عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ).^{۲۶} بلکه بیشتر بود، که بهنای آسمان و زمین متناهی است و میدان معرفت متناهی نیست، و بستایی که تماشاگاه عارفان است کناره ندارد و آسمان و زمین کناره دارد، و میوههای این بستان نه مقطوع بود و نه ممنوع بلکه بردوام و (مَطْوُفُهَا دائِيَّةٌ).^{۲۷} بود، که نزدیکتر از چیزی که هم از ذات وی بود چه

۲۵. رساله شصتیه، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲۶. ۲۱/۵۷. تمام آیه چنین است: سَابِقُوا إِلَىٰ مَقْوَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. أَعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

۲۷. ۲۳/۱۹.

باشد؟ و مزاحمت و غل و حسد را بدین راه نبود، که هر چند عارف بیشتر بود انس بیشتر باشد، و چنین بهشت بود که به بسیاری اهل وی تنگ نشود بلکه فراخ تر شود.»^{۲۸}
 شیخ عطار، از بایزید بسطامی چنین آورده است:
 «گفت عارف مبروف را بیند و علم با عالم نشیند، عالم گوید من چه کنم، عارف گوید او چه کند.»^{۲۹}

ابوبکر شبلی گوید:

«وقت عارف چون روزگار بهمار است، رعد می‌غرد و ابر می‌بارد و برق می‌سوزد و باد می‌وزد و شکوفه می‌شکفتد و مرغان بانگ می‌کنند. حال عارف همچین است، به چشم می‌گرید و به دل می‌سوزد و به سر می‌بازد و نام دوست می‌گوید و بر در او می‌گردد.»^{۳۰}
 سری سقطی گفت:

«عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی دلها همه بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد...»
 «گفت عیش زاهد خوش نبود که وی به خود مشغول است، و عیش عارف خوش بود چون از خویشتن مشغول بود.»^{۳۱}

شیخ الاسلام عمر سهروردی به نقل از ابوسعید خرازی، درباره عارف می‌نویسد که:

«العارف تذبیره فنی فی تذبیر الحق.»^{۳۲}

مرحوم دکتر غنی، ضمن اشاره به مسلك عارف که صلح کل و حقیقت پژوهی است، چنین نگاشته‌اند:

«عارف واقعی، همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیده احدی معارضه نمی‌کند، بلکه معتقد است که در همه عقاید، هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند، حقیقت موجود است و جنگها و اختلافها جنگ رنگه‌است. مولانا جلال‌الدین رومی، در دفتر اول مثنوی، در بیان آن که موسی و فرعون هر دو مستخر یک مشیتند، چنان که زهر و قازهر و ظلمات و نور، می‌فرماید:

۲۸. کیمیای سعادت، ص ۸۴۱ - ۸۴۲.

۲۹. تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳۰. همان، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۳۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳۲. عوارف المعارف، ص ۶۹.

کفر و ایمان عاشق آن کبریا
 موسی و فرعون معنی را رهی
 پیش چو گانه‌های حکم کن فکان
 چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد
 چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی
 گر تو را آید بر این گفته سؤال
 ای عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست
 اصل روغن ز آب افزون می‌شود
 چون که روغن را ز آب اسرشته‌اند
 چون گل از خار است و خار از گل چرا
 یا نه جنگ است این برای حکمت است
 یا نه این است و نه آن حیرانی است
 مس و نقره بنده آن کیمیا
 ظاهر این ره دارد و آن بی‌رهی
 می‌دویم اندر مکان و لا مکان
 موسی با موسی در جنگ شد
 موسی و فرعون دارند آشتی
 رنگ کی خالی بود از قیل و قال
 رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست
 عاقبت با آب ضد چون می‌شود
 آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
 هر دو اندر جنگند و اندر ماجرا
 همچو جنگ خرفروشان صنعت است
 گنج باید گنج در ویرانی است.^{۳۳}

عزالدین محمود کاشانی، در باب معارف، پس از مقدمه‌ای راجع به این که معرفت حق مشروط و مربوط به معرفت نفس است، می‌نویسد که:

«معرفت ربوبیت... عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفاسیل افعال و حوادث و نوازل، بعد از آن که بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه. و تا صورت توحید مجمل علمی، مفصل عینی نشود، چنان که صاحب علم توحید در صور تفاسیل وقایع و احوال متجدده و متضاده، از ضرر و نفع و منع و عطا و قبض و بسط و ضار و نافع و مانع و معطی و قابض و باسط، حق را بیند و شناسد بی‌توقفی و رویی، او را عارف نخوانند. و اگر به اول وهلت از آن غافل بود و عن قریب حاضر گردد و فاعل مطلق را در صور تصرفات مختلفه باز شناسد، او را متمعرف خوانند نه عارف. و اگر با وجود علم، حق مطلق را، از صور وسایط و روابط، باز شناسد و تأثیر افعال را حوالت با وسایط کند، او را ساهی و لاهی و مشرک خفی خوانند... وظیفه عارف، رضا به قضاست و وظیفه متمرف، صبر بر آن و وظیفه غافل، کراهت واضطراب.»^{۳۴}

آقای همایی استاد دانشگاه تهران، تحت عنوان «جلوه‌های عرفان در ایران» بیانی دارند که

۳۳. تاریخ تصوف، ص ۴۲۷.

۳۴. مصباح‌الهدایه، ص ۸۰ - ۸۱.

برای مزید فایده، قسمتی از آن نقل می‌شود:

«در کتب لغت عربی، «عرفان» و «معرفت» را به معنی علم و دانش تفسیر می‌کنند. اما از نظر ققه‌الله، مابین علم و معرفت، چند فرق هست: یکی این که معرفت را در مورد ادراک امر جزئی بسیط و علم را در مورد ادراک امر کلی مرکب استعمال می‌کنند. از این جهت است که اگر بگوییم «عَرَفْتُ اللَّهَ» صحیح است اما «عَلِمْتُ اللَّهَ» صحیح نیست؛ برای این که ذات خداوند نه مفهوم کلی است و نه مرکب. فرق دیگر این است که معرفت، علم بعد از جهل و یادکرد پس از فراموشی است و از این جهت خداوند را عالم می‌خوانیم اما عارف نمی‌گوییم، زیرا علم واجب‌الوجود علم ازلی است که مسیوق به جهل و نسیان نیست.

«آنچه گفتم راجع به معنی اصلی کلمه «عرفان» و «عارف» بود، اما این الفاظ به مرور ایام تغییرات و تحولاتی پیدا کرده و کم‌کم اصطلاحی مخصوص شده است که آن را به «عرفان علمی» و «عرفان عملی» و «عرفان مثبت و منفی» تقسیم می‌کنند و گاهی آن را مقابل «عالم» و گاهی مقابل «حکیم» و «فینسوف» و گاهی مقابل «عابد» و «زاهد» می‌گویند که در هر کدام از این اصطلاحات، به معنی خاصی مراد است.

«ضمناً بگوییم که «عرفان» به معنی اعم، علم و فن مخصوص نیست که دارای موضوع و مبادی و مسائل مخصوص باشد، بلکه «عرفان» به یک معنی با همه انواع علوم و فنون سازش دارد. و همچنین دین و مذهب خاصی هم نیست که در مقابل ادیان و مذاهب دیگر مذهبی تازه و مستقل محسوب شود، بلکه باز «عرفان» به معنی عام با همه مذاهب و فرق سازش دارد.^{۳۵} این که بعضی خیال می‌کنند «عارف» و «صوفی» و «عرفان» یا «تصوف» یکی است آن هم اشتباه است. درست است که کم‌کم لفظ «عارف» و «صوفی» را به یک معنی گفته‌اند، اما در اصل، تصوف هم یکی از شعب و جلوه‌های عرفان محسوب می‌شود. تصوف یک نحله و طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است، اما «عرفان» یک مفهوم عام کلی‌تری است که شامل تصوف و سایر نحله‌ها نیز می‌شود و به عبارت دیگر، نسبت ما بین تصوف و عرفان به قول منطقیها عموم و خصوص من وجه است، به این معنی که ممکن است شخص عارف باشد اما صوفی نباشد، چنان که

۳۵. ادوارد براون نیز در تاریخ ادبیات ایرانی که نگاشته همین عقیده را بیان کرده است: «عرفان، همه مذاهب موجوده را کم و بیش از مظاهر ضعیف حقیقت بزرگی می‌داند که در نهان همه موجودات است و عارف کسی را گویند که به آن حقیقت بزرگ واصل و متصل گردد. نه او را رغبت افزوده و نه هر کس را جز معدودی که تربیت لازم یافته باشند استعداد و امکان استفاضه باشد.» (تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، ج

ممکن است شخص به ظاهر داخل طریقهٔ تصوف باشد اما از عرفان بهره‌ای نبرده باشد. و گاهی دیده‌ایم کلمهٔ «عارف» را در معنی قاضی‌تر و عالی‌تر از لفظ «درویش» و «صوفی» استعمال کرده‌اند. در کتاب اسرار التوحید می‌نویسد: خواجه امام مظفر نوقانی به شیخ ابو سعید گفت که صوفیت نگویم درویشت هم نگویم بلکه عارفیت گویم به کمال شیخ ابوسعید آن بود که او گوید.

«خلاصه این که لفظ «عرفان» و «عارف» به چند مفهوم عام و خاص و اخص گفته می‌شود که نباید آنها را به هم مخلوط کرد. مفهوم عام کلمه به معنی وقوف به دقائق و رموز، چیزی است تقریباً مرادف کلمهٔ «محقق» و به این معنی آن را مقابل عالم سطحی و قشری و جامد و مقلد می‌گویند. مثلاً فلان کس طیب عارفی است یعنی به سطح خوانده‌ها و نوشته‌ها قناعت نکرده، یا فلان کس عارف سخن و سخندان عارفی است یعنی فقط به تقلید سطحی قانع نشده و دقائق سخن و سخندانی را فرا گرفته است. سنایی گوید:

انس دل‌های عارفان سخن تازه و بامزه نه بی سر و بن

مولوی فرماید:

عارف شه بود چشمی لاجرم برگشاد از معرفت لب با حشم

سعدی می‌گوید:

عارفان درویش صاحب درد را یادشا خوانند اگر نانش نیست

«این عارف که سعدی می‌گوید نه آن عارف اصطلاحی است، بلکه درویش صاحب درد بیشتر با عارف اصطلاحی مناسبت دارد. خلاصه «عارف» به این معنی تقریباً همان است که در فارسی می‌گوییم فلانی فن و فوت کاسه‌گری را خوب یاد گرفته است یعنی به جزئیات و دقائق فن خوب واقف است. و به همین معنی می‌توانیم بگوییم مسلمان عارف یا مسیحی عارف و فقیه عارف و نظایر آن. مثلاً مسیحی عارف کسی است که رموز و حقایق مذهب عیسوی را می‌داند در مقابل مسیحی قشری جامد مقلد خشک که فقط به ظواهر شنیده‌ها و دیده‌های خود قناعت کرده است و از رموز و اسرار مذهب خودش اطلاع ندارد. اما مفهوم خاص «عارف» که اصطلاح عرفای واقعی است به معنی کسی است که حقایق اشیا را به طریق کشف و شهود چنان که هست ببیند و بداند و متوغل در امور الهی باشد با ملازمت دین و مذهب، و به عبارت دیگر عارف کسی است که هم دارای دین و مذهب باشد و هم اهل ریاضت و کشف و شهود، به طوری که از مقام علم‌الیقین به مرتبهٔ عین‌الیقین و حق‌الیقین رسیده باشد، و منظورش از ریاضت و عبادت فقط خدا باشد و بس نه

از ترس عذاب دوزخ یا طمع در بهشت. و به این معنی، اصطلاح «عارف» هم مقابل «حکیم» و «فیلسوف» می‌آید هم مقابل «زاهد» و «عابد». و مفهوم اخص کلمه اصطلاح مستحدث است که «عارف» را با «صوفی» یکی می‌دانند و گاهی به یک معنی استعمال می‌کنند، اما به طوری که گفته شد، تصوف یکی از جلوه‌های عرفان به معنی اعم یا عرفان به معنی خاص است و «عارف» به تمام معنی با «صوفی» یکی نیست.

«یک معنی مجازی هم «عرفان» پیدا کرده که آن را از مجازات همان «عرفان» به معنی خاص باید شمرد، یعنی کسی که در هر چیزی به نظر باطن و تأویل می‌نگرد و حقایق امور را طور دیگر می‌فهمد که عامه نمی‌فهمند.

«فرق عارف با حکیم، در کیفیت استدلال و راه ادراک حقایق است. حکیم با قوه عقل و استدلال منطقی بی به کشف حقایق می‌برد و عارف از راه ریاضت و تهذیب نفس و صفای باطن به کشف و شهود می‌رسد. یعنی آنچه را که حکیم با قوه برهان و عقل می‌داند، عارف از راه کشف و شهود می‌بیند. مولوی در این باره می‌گوید:

بند معقولات آمد فلسفی	شهبوار عقل عقل آمد صفی
عقل دفترها کند یکسر سیاه	عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
عقل سر نیز است لیکن پای سست	زان که دل ویران شدت و تن درست
بحث عقلی گر در و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود

سعدی گوید:

ره عقل پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

«اما فرق زاهد با عارف: شیخ ابوعلی سینا در اشارات می‌گوید: (الغرض عن متاع الدنيا و طیباتها یُخصُّ باسم الزاهد و المواظب عنی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یُخصُّ باسم العابد و المتصرف بقره الی قدس الجیروت مستدعیاً بشروق نور الحق فی سره یُخصُّ باسم العارف و قد یترکب بعض هین مع بقض.)

مولوی می‌گوید:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه	سیر زاهد هر مهی یک روزه راه
چشم عارف دان امان هر دو کون	که بدو یابید هر بهرام عون
آن دلی کو مطلع مهتابهاست	بهر عارف فتحت ابوابهاست

صاحب گلشن راز می‌گوید:

دل عارف شناسی وجود است وجود مطلق او در شهود است

حافظ می‌فرماید:

طره شاهد دینی همه بند است و فریب عارفان برسر این رشته نجویند نزاع

*

در خرّقه چو آتش زدی ای عارف سائک جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش

اما این که اصطلاح «عارف» و «عرفان» از چه وقت معمول شده، قدرمسلّم این است که در قرن سوم هجری این اصطلاح معمول بوده؛ برای این که در کلمات جنید متوفی به سال ۲۹۸ آمده است، و محتمل است که ریشه این کلمه در قرن دوم هجری پا گرفته باشد. و اولین کس از حکمای اسلامی که «عرفان» به معنی مصطلح را داخل حکمت و فلسفه کرد شیخ الرئیس ابوعلی سیناست که دو فصل مهم یعنی نمط نهم و دهم کتاب اشارات را به شرح مقامات عارفین و أسرار کرامات و خرق عادات تخصیص داده است.

«جلوه عرفان پیش از اسلام، آنچه راجع به ظهور اصطلاح «عارف» و «عرفان» گفتم، راجع به خصوص لفظ بود. اما مفهوم اصلی این کلمات که عبارت است از روشندلی و بازیافتن حقایق اشیا چنان که هست از راه ریاضت و کشف و شهود، از مستحدثات اسلام نیست، بلکه در ایران پیش از اسلام و در بعضی ملل و اقوام دیگر نیز سابقه داشته است. صاحب دیستان المذاهب می‌گوید: صوفی و عارف را در ایران پیش از اسلام «ویژه درون» و «روشندل» و «یگانه بین» می‌گفتند و العهده علیه.

«از جمله جلوه‌های نمایان عرفان پیش از اسلام به عقیده بنده مکتب فلاسفه خسروانی و مذاق و مشرب حکمای یهلوی است که شیخ اشراق در مطارحات و تلویحات و غیره (متوفی ۵۸۷) خود را پیرو آن طریقه شمرده، و آن روش را که تا قرن ششم بعد از اسلام هیچ ظهوری نداشت وی آشکار ساخت و منبع اطلاعات او نیز چنان که بنده تحقیق کرده‌ام شهر اصفهان و دانشمندان آن سرزمین بوده‌اند.

«همین مشرب و مذاق است که در فلسفه اسلامی بعد از شیخ اشراق راه یافت؛ چنان که حاجی سبزواری در مبحث «امور عامه» از منظومه حکمت می‌گوید:

و الْفَهْلُوِيُونَ الْوَجُودَ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةً ذَاتُ مَرَاتِبَ تَعْمُ

«جلوه‌های عرفان در ایران بعد از اسلام. اگر «عرفان» را به مفهوم حقیقی خود که شامل تصوف و شمع مختلف آن هم می‌شود تفسیر کنیم، تاثیر آن اختصاص به یکی از امور ملی و مدنی ایران ندارد، بلکه به طور کلی هیچ‌یک از مظاهر ملیت و قومیت ایران بعد از اسلام را اعم از امور علمی و ادبی یا اخلاقی و اعتقادی و سنن اجتماعی و نحله‌های مذهبی نمی‌توان یافت که در تحت‌تاثیر عرفان واقع نشده باشد. نهایت این که در بعضی پرتو غلیظ عرفان است و در بعضی رقیق و در بعضی متوسط.

«برای این که اصول مطالب فهرستوار ذکر شده باشد، انواع جلوه‌های عرفان را در ایران در پنج قسمت می‌توان محصور کرد: ۱. تاثیر عرفان در ادبیات نظم و نثر. ۲. تاثیر عرفان در تعلیم و تربیت که شامل اخلاق و رسوم و آداب نیز می‌شود. ۳. تاثیر عرفان در قومیت و ملیت و تشکیلات ملی. ۴. تاثیر عرفان در مذهب و عقاید و آرا. ۵. تاثیر عرفان در امور دولتی و تشکیل سلطنتها.»^{۳۶} آقای همایی، پس از این تقسیم‌بندی، برای مسائل مذکور، توضیحاتی به اختصار می‌دهند که ماحصل آن پیدا شدن یک دسته از کتب نثر صوفیانه است و دیگر تعلیم و تربیت و پرورش فکری ایرانیان است که عرفان ایشان را با خسوی نوح‌دوستی و تحمل در شداید و حس شفقت و مهمان‌نوازی خوگر کرده است، و همچنین ظهور سلسله صفویه را از مهم‌ترین جلوه‌های عرفان و تصوف در ایران می‌دانند.

با توجه به آنچه درباره «عرفان» و «عارف» گذشت و دقت در طرز استعمال این کلمه در اشعار حافظ، می‌توان گفت که حافظ «صوفی» را غالباً به طعنه و به معنی ریاکار بی‌حقیقت یعنی مدعی صوفیگری به کار می‌برد، ولی «عارف» را قریب به همان معنی اصطلاحی که خودشناس خداشناس حقیقت‌جوی است استعمال می‌کند:

سر خدا که عارف سالک به کس نگفت در حیرتم که باده فروش از کجا شنید^{۳۷}



من اگر باده خورم ورنه چه کارم باکس حافظ راز خود و عارف وقت خویشم^{۳۸}

۳۶. مجله رادیو، ش ۴۴ (فروردین ۱۳۳۹).

۳۷. دیوان حافظ، ص ۱۶۴.

۳۸. همان، ص ۲۳۵.

غیبت و حضور، حضور دل در پیشگاه حق و غایب بودن از غیر او

غیبت، در لغت، به معنی ناپدیدی و نبودن درجایی است، و حضور عکس آن است، و در اصطلاح صوفیان، مراد از غیبت، غایب بودن دل از ماسوی‌الله است و حضور، حضور در پیشگاه حق است با غیبت از خلق.

ابونصر سراج، غیبت و حضور را چنین عنوان می‌کند:

«الغَيْبَةُ غَيْبَةُ الْقَلْبِ عَنِ مُشَاهَدَةِ الْخَلْقِ بِحُضُورِهِ وَ مُشَاهَدَتِهِ لِلْحَقِّ بِلا تَغْيِيرِ ظَاهِرِ الْعَيْدِ.
«وَالْحُضُورُ حُضُورُ الْقَلْبِ لِمَا غَابَ عَنِ عِيَانِهِ بِصَفَاءِ الْيَقِينِ فَهُوَ كَالْحَاضِرِ عِنْدَهُ وَ إِنْ كَانَ غَايِباً عَنْهُ.»^۱

اما شرح تعرف می‌نویسد:

«این غیبت که این طایفه عبارت کنند، از حظوظ نفس خویش غایب باشند و آن حظوظ را نبینند، و این غایب گشتن و نادیدن آن باشد که در دنیا و عقبی خویشتن را بر خدا هیچ چیز واجب نبینند. و این حظوظ در او قایم باشد و با او موجود، لکن غایب باشد از آن حظوظ به مشاهده آنچه حق راست، یعنی چون حقوق حق بر خویشتن واجب بیند همیشه مشغول آن حقوق گردد، حظوظ نفس خویش فراموش کند در شغل حق. و این ظاهر است، از بهر آن که نخست بنده از حقی که واجب‌تر است فارغ گردد تا پس حق کمتر طلب کند و بی‌شک حق خدا واجب‌تر از حق بنده است لابل خود همه حق راست و بنده را خود هیچ حق نیست، و نیز بنده طرفه‌العینی از جمله حقوق فارغ نماند و به تمامی گذاردن نتوان رسید. و چون حال او در حقوق حق چنین باشد، به حظ خویش چگونه فراغت یابد، ناچار یا از حق غایب باید تا خویشتن را شاهد باشد یا از خویشتن غایب باید تا حق را شاهد باشد. و چون روا می‌باشد که مشاهده شغل مخلوقان بنده را حکم غایبان دهد و اگر چه حاضر است،

چون مشاهد حق آفتد نه حظ مائد و نه نفس و نه دنیا و نه خلق و نه کون...
 «و غیبتی دیگر است یس از این، یعنی برتر از این، و آن آن است که غایب گردد از دار فنا و فانی دیدن به دیدن بقا نه به چیزی دیگر. و این چنان باشد که داربقا را شاهد گردد و از دار فنا غایب گردد، چون حق باقی را شاهد گردد از خلق فانی غایب گردد تا به معنی مشاهده چون باقی گردد که گویی با بقاست اگرچه نه با بقاست و به معنی غیبت از فانی چنان گردد که گویی با فنا نیست اگرچه با فناست.

«شهود، آن باشد که آنچه بیند به خدا بیند نه به خویشتن و آن باشد که آنچه گیرد به حکم بندگی گیرد و خضوع بشریت نه از بهر لذت و شهوت باشد. و این شهود آن غایب را شهود اعیان نباشد، شهود غلبه باشد. و معنی این شهود غلبه، آن باشد که چون چیزی بر کسی غالب شود هر جا نگرند او را بیند و هر چه شنود از او شنود و هر چه گوید با او گوید. و این خود میان خلق متعارف است که اگر کسی از چیزی بترسد یا در آن خوف مغلوب گردد، هر چه با او گوید هم از آن جا جواب دهد تا اگر کسی به مثل فروغ آتش بیند و خان و مان او از آتش بسوزد و آن آندوه بر او غالب گردد هر چه با او گویند هم از آتش جواب دهد. و چون غلبات مخلوق چنین کند، غلبات حق اولی تر که چنین باشد.

«و بعضی از پیران ما رَجَمَهُمُ اللهُ رَحْمَةً وَّاسِعَةً، شهود را عبارت کرده اند و گفته اند که شهود، آن باشد که چیزها را چون بینی که چون در چشم تو خرد و حقیر نمایند و همه را بی صفت بینی از آن که شاهد حق بر تو غالب گشته باشد، یعنی جلال و عظمت حق را چنان شاهد گشته باشی که دون او را در جنب او نزدیک تو مقدار نمانده باشد. چون بلایی عظیم تر از آن بیش آید آن خرد را فراموش کند و چون شادی بیش آمده باشد چون خوفی از آن عظیم تر پیش آید آن خرد را فراموش کند و اگر خوفی بیش آمده باشد چون شادی از آن عظیم تر پیش آید آن خوف خرد را فراموش کند... می گوید^۲ همه چیزها را در مشاهده حق خرد دارد و معدوم الصفه داند، و این را دو وجه باشد: یکی آن که بداند که در همه کون هیچ چیز به نفس خویش قایم نیست، همه قایم به حقتد و حق به خود قایم است؛ چنان که شیخ ابوالحسن الاشعری رَضِيَ اللهُ عَنْهُ می گوید: قایم به نفس جز خدا نیست؛ از بهر آن که قایم به نفسی آن بود که او را به کس نیاز نباشد و این صفت حق است جل و عز، و دون حق را به حق نیاز باشد، پس قایم به نفس کی باشد؟ اگر بدارشان بیاشند و اگر نیست گرداند

۲. فاعل فعل و مرجع ضمیر آن، نویسنده متن کتاب التعرف لعنصب اهل التصوف یعنی ابوبکر بن ابی اسحاق محمد بن ابراهیم بن یعقوب کلابادی است.

نیست گردند و اگر توفیق خیر دهد خیر کنند و اگر خذلان دهد شر کنند^۳ و اگر هست کند هست گردند. و به حقیقت می‌دان که همه اسیر قدرت خفند و قاعلم به حقیقت حق است و چون این را شاهد گشتی، تو را جز به حق طمع نماند و نه از غیر حق خوف بماند. و تواند بود که این سخن را رمزی و معنی از این نیکوتر باشد، و آن آن است که چون مشاهده جلال حق سبحانه بر او غالب گردد هر چیز خواهد که بر حق قیاس کند، همه چیز او را نیست نماید، از بهر آن که همه را محدث و فانی بیند و حق را باقی و قدیم، نه محدث را با قدیم به اول مشارکت باشد و نه فانی را با باقی به آخر مشارکت باشد، به اول محدثات رسد محدث نماند و حق سبحانه ماند و به آخر فانیات رسد فانی نماند و حق ماند، آن را که نبود در جنب آنچه بود گم کند، همه کون از او ساقط گردد و با حق بماند.»^۴

قشیری می‌نویسد:

«فَالغَيْبَةُ غَيْبَةُ الْقَلْبِ عَنْ عِلْمِ مَا يَخْرِي مِنْ أحوالِ الْخَلْقِ لِاسْتِغْثَالِ الْجَسْمِ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَدْ يَغِيبُ عَنْ إِحْسَاسِهِ بِنَفْسِهِ وَ غَيْرِهِ بَوَارِدٍ مِنْ تَذَكُّرِ ثَوَابٍ أَوْ تَفَكُّرِ عِقَابٍ.»^۵

آنگاه چند واقعه و حکایت راجع به غیبت ذکر می‌کند و از جمله آورده است: ربیع بن خثیم به دکان آهنگری می‌گذشت. چون آهن تخته را در گوره دید، بی هوش شد و تا روز بعد به خود نیامد. چون به هوش آمد، چگونگی را از او جویا شدند. گفت حال بوزخیان در آتش به یادم آمد. و این غیبتی است که از حد در گذشته و به بی هوشی (غَشِيَّة) بدل شده است.

ممکن است غیبت از احساس به واسطه معنی باشد که از جانب حق سُبحانه و تعالی بر او مکشوف شده باشد، و در این قسمت افراد به حسب حالات خویش متفاوتند. مشهور است که ابوحفص حداد نیشابوری حرفه آهنگری را در ابتدای حالتش بدین سبب ترک کرد که وقتی وی در دکان به کار مشغول بود، قاریی آیتی از قرآن برخواند، در آن هنگام حالتی و واردی غیبی چنان در دلش راه یافت که احساس از او زایل شد، دست در آتش برد و آهن تخته را بیرون آورد. شاگردش گفت ای استاد این چه حالت است؟ بعداً ابوحفص متوجه کاری شد که از او سر زده است و آهنگری و دکان را ترک گفت.

۳. مطلی که شارح کتاب یعنی ابو ابراهیم مستملی بخارایی در مقدمه نوشته یادآوری می‌شود: «در این کتاب اعتقاد و توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقایق و مشاهدات و رموز و اشارات و سخن مشایخ و حکایات بر طریق سنت و جماعت یاد کردم.» (شرح تعرف، ص ۰۲)

۴. شرح تعرف، ص ۵۲ - ۶۰.

۵. رساله قشیریه، ص ۴۰.

در حالی که جنید با زنش نشسته بود، شبلی از در درآمد. زن خواست خویش فرو بوشد، جنید گفت بنشین که شبلی را از وجود تو آگاهی نیست، و با او سخن گفتن گرفت تا شبلی گریستن آغاز نهاد، آنگاه جنید زن را گفت خویشتن فروپوش که شبلی از غیبت به خویش باز آمد.

«و أما الحضور: فَقَدْ يَكُونُ حَاضِرًا بِالْحَقِّ لِأَنَّهُ إِذَا غَابَ عَنِ الْخَلْقِ حَضَرَ بِالْحَقِّ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَكُونُ كَأَنَّهُ حَاضِرٌ وَ ذَلِكَ لِاسْتِيْلَاءِ ذِكْرِ الْحَقِّ عَلَى قَلْبِهِ فَهُوَ حَاضِرٌ بِقَلْبِهِ بَيْنَ يَدَيْ رَبِّهِ تَعَالَى. فَمَلَى حَسَبَ غَيْبَتِهِ عَنِ الْخَلْقِ يَكُونُ حُضُورُهُ بِالْحَقِّ فَإِنَّ غَابَ بِالْكَلِمَةِ كَانَ الْحَضُورُ عَلَى حَسَبِ الْعَيْبَةِ.»

«و قد يُقالُ لِرُجُوعِ الْعَبْدِ إِلَى إِحْسَاسِهِ بِأَحْوالِ نَفْسِهِ وَ أَحْوالِ الْخَلْقِ... أَنَّهُ حَضَرَ أَي رَجَعَ عَنِ غَيْبَتِهِ.»^۶

قشیری، عقیده دارد که احوال افراد در غیبت متفاوت است. غیبت بعضی دراز و غیبت پاره‌ای از آنان کوتاه است؛ چنان‌که گویند ذوالنون مصری یک تن از پیروان خویش را نزد بایزید بسطامی فرستاد تا از حالات و صفات او ذوالنون را آگاه سازد. هنگامی که آن مرد به بسطام رسید، نشانی خانه بایزید را گرفت و نزد او رفت. بایزید گفت چه می‌خواهی؟ در جواب گفت بایزید را؟ گفت بایزید کیست و کجاست؟ که من خود بایزید را می‌جویم... مرد از آن‌جا بیرون آمد و با خود گفت که این مرد دیوانه است و نزد ذوالنون بازگشت و آنچه گذشته بود حکایت کرد. ذوالنون گریست و گفت: برادرم بایزید به گروه روندگان به جانب حق پیوسته است.

احمد غزالی، در این باره چنین می‌نویسد:

«اگر چه معشوق حاضر و شاهد و مشهود عاشق بود، لکن بر دوام غیبت عاشق بود، زیرا که حضور معشوق غیبت کلی ارد.»^۷

هجویری، در باره غیبت و حضور، گوید که:

«این عبارتهایی است که طردشان چون عکس بود اندر عین معنی مقصود آنگاه متضاد نماید، و مستعمل است و متداول اندر میان ارباب لسان و اهل معنی. پس مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی ورا چون حکم عینی گردد، و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند، و علامت این اعراض بود از حکم رسوم، چنان‌که از حرام نبی معصوم باشد. پس غیبت از خود، حضور به حق آمد و حضور به حق، غیبت از خود؛ چنان‌که هر که از خود غایب به حق حاضر و هر که به حق حاضر از خود غایب بود. پس مالک دل خداوند است عزّ و جَلّ. چون جذبتی از جذبات حق جَلّ جَلالُه مر دل طالب را

۶. ترجمه و نقل از: رساله قشیری، ص ۴۰ - ۴۱.

۷. سوانح، ص ۳۳.

مقهور گردانید، غیبت نزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و قسمت برخاست و اضافات به خود منقطع شد؛ چنان که یکی گوید از مشایخ رح:

وَلِي قَوَادٍ وَ أَنْتَ مَالِكُهُ
بِلا شَرِيكَ فَكَيْفَ يَنْقَسِمُ

«چون دل را جز وی مالک نباشد، اگر غایب دارد یا حاضر، اندر تصرف وی باشد و اندر حکم نظر به عین، جمله برهان روش احباب این است. اما چون فرق افتد مشایخ را رض اندر این سخن است. گروهی حضور را مقدم دارند بر غیبت و گروهی غیبت را بر حضور... آنان که غیبت را مقدم دارند بر حضور این عطاست و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بنادر بن الحسین و ابو حمزه بغدادی و سمون المحب رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ. و جماعتی از عراقیان گویند که حجاب اعظم اندر راه حق تویی، چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر تو فانی شد و قاعده روزگار بگشمت، مقامات مریدان جمله حجاب تو شد و احوال طالبان جمنه آفتگاه تو گشت، اسرار زَنار شد مَثَبات اندر همتت، خوار شد چشم از خود و از غیر فرو دوخته شد، اوصاف بشریت اندر مقر خود به شعله قربت سوخته شد. و صورت این چنان باشد که خداوند تعالی در حال غیبت تو مر تو را از پشت آدم بیرون آورد و کلام عزیز خود مر تو را بشنواند و نه خلمت توحید و لِبَاسِ مشاهدت مخصوص گردانید. تا از خود غایب بودی به حق حاضر بودی بی حجاب، چون به صفت خود حاضر شدی از قربت حق غایب شدی. پس هلاک تو اندر حضور توست. این است معنی قول خدای عزَّ و جَلُّ و لَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ.^۸ «و باز حارث محاسبی و جنید و سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابو حمدون و ابو محمد جریری و حصری و صاحب مذهب محمد بن خفیف رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ اجمعین با جماعتی دیگر بر آنند که حضور مقدم از غیبت است، از آنچه همه جمالها اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد به حق، چون پیشگاه آمد راه آفت گردد. پس هر که از خود غایب بود، لامحاله به حق حاضر بود. و فایده غیبت حضور است. غیبت بی حضور جنون باشد و یا غلبه و یا مرگ و غفلت، باید که تا مقصود این غیبت حضور باشد. و چون مقصود موجود باشد، علت ساقط شود، چنان که گفته اند: نه غایب آن بود که از شهر خود غایب بود، غایب آن بود که از کل ارادت غایب بود تا ارادت حق ارادت وی آید، و نه حاضر آن بود که ورا ارادت اشیا نبود، که حاضر آن بود که ورا دل رعنا نبود تا اندران فکرت دنیا و عقبی نبود و آرام یا هوا نبود.»^۹

۸. ۹۴/۶. تمام آیه چنین است: و لَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكَبْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ. وَ مَا نَرَى مَنَّكُمْ شَفَاعَةً لَكُمْ اَلَّذِينَ زَعَمْتُمْ اَنَّهُمْ فِیكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ غَنَمِكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ.

۹. کشف المحجوب، ص ۳۱۹ - ۳۲۲، با اندکی حذف و تلخیص.

ابن عربی، در تعریف این معنی می‌نویسد:
 «الغَيْبَةُ غَيْبَةُ الْقَلْبِ عَنْ عِلْمِ مَا يَخْرَى مِنْ أحوالِ الْخَلْقِ لِشُغْلِ الْحِسِّ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِ. وَالْحُضُورُ
 حُضُورُ الْقَلْبِ بِإِحْقَاقِ عِنْدِ الْغَيْبَةِ عَنْ الْخَلْقِ.»^{۱۰}
 عزالدین محمود کاشانی، در فصل هفتم کتابش، تحت عنوان «شهود و غیبت» چنین نوشته
 است:

«مراد از شهود حضور است؛ هرچه دل حاضر آن است شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است شاهد اوست، و اگر حاضر خلق است شاهد آن. و صوفیان، مشهود را شاهد خوانند، به سبب آن که هرچه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاضر دل باشد. و هرگاه که لفظ «شاهد» مطلقاً بر صیفت واحد استعمال کنند مرادشان حق بود تَعَالَى و تَقَدَّسَ. و چون شواهد گویند بر صیفت جمع، مرادشان خلق بود به جهت وحدت حق و کثرت خلق. و چون لفظ «شهود» مجرد گویند، مرادشان حضور حق بود. چه، دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود. و اهل شهود دو طایفه‌اند: اصحاب مراقبه و ارباب مشاهده.

«و اما غیبت، وصفی است در مقابله شهود و آن بردوگونه است؛ غیبتی مذموم در مقابله شهود حق، و غیبتی محمود در مقابله شهود خلق. و آن دو قسم است: غیبت مبتدیان، و آن غیبت است از محسوسات به سبب غلبه شهود حق. و غیبت متوسطان و آن غیبت است از وجود خود به غلبه شهود حق و این نهایت غیبت است و بدایت فنا. و اما مقام متهمان و رای حال غیبت است. چه، غیبت حال کسی بود که از مضیق وجود خود خلاص کلی نیافته باشد و به مقام سعت وجود مطلق نرسیده و بر غیبت و شهادت احاطت نیافته. و اهل غیبت مذموم به شاهد خلق از شهود حق غایبند و اهل غیبت محمود به شاهد حق از شهود خلق غایب. و اهل کمال را نه شهود حق از خلق غایب گرداند و نه شهود خلق از حق. و تناوب و تماقب شهود و غیبت محمود، سالکان و اهل تلوین را بود. و اما واصلان و متمکنان را جز دوام شهود حق تعالی حالی دیگر نبود و ایشان را غیبت نبود، نه مذموم و نه محمود.»^{۱۱}

سهروردی، تحت عنوان «غیبت و شهود» چنین آورده است: شهود، حضور است که زمانی به وصف مراقبه و گاه به صفت مشاهده است. پس مادام که بنده به شهود و رعایت وصف شود حاضر است، و هنگامی که حال مشاهده و مراقبه پایان گیرد از دایره حضور خارج می‌شود و عنوان «غیبت» بر او اطلاق می‌گردد. گاه مراد از غیبت، غیبت از اشیاست به سبب حضور در پیشگاه حق،

۱۰. اصطلاحات فتوحات، ص ۴.

۱۱. مصباح الهدایه، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

و بدین معنی حاصل چنین غیبتی به مقام «فنا» باز می‌گردد.^{۱۲}

قطب‌الدین عبادی، در جواب این که غیبت و حضور چیست؟ می‌نویسد:

«بدان که در طریقت به قالب و صورت التفات کمتر است، همه احوال طریقت به دل معلق است و هر که را از دل خبر نیست، از احوال طریقت، او را هیچ بهر نیست: *إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَ إِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ*. و دل را مقامات و حالات است؛ وقتی که در خوف و رجا افتد بسط و قبض در وی پدید آید، وقتی در ولایت مطالعت ملکوت و ملاحظت جبروت، وی را حضور و غیبت پدید آید. و غیبت، بازگشتن رونده است از ولایت ظاهر به ولایت باطن. و غیبت، شبه خواب است؛ هواس ساکن شود و اطراف از حرکات فرو ایستد و دل به خود رجوع کند. اگر در آن رجوع به حق رسد و از حقیقت خبریابد، آن تنبه را حضور گویند. حضور، رسیدن دل است به حق و دین حق در همه احوال. و غیبت، دوگونه است: یکی غیبت دل است از مغنی به خود و آن مذموم است و این را غلبه گویند، و یکی غیبت خاطر و همه بند است از خود به دل و محمود است. و ابتدای این غیبت را دهشت گویند، چون غالب شود حیرت گویند، چون به دوست رسد حضور گویند. پس غایب هر چه کند، به خود کند و حاضر هر چه کند، به مدد دوست درست کند.»^{۱۳}

خواجه عبدالله انصاری، در *منازل السائرين*، برای توجیه مسئله غیبت، از داستان یوسف سود بسته می‌گوید: وقتی دل یعقوب از مهر یوسف پر بود و جز یاد او در ضمیر نداشت با آن که برادرش بعد از یوسف گرفتار شده و داغش تازه بود، گفت «*يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ*». ^{۱۴} ولی از غم خود از نبودن ابن یامین چیزی به میان نیاورد، چه، به سبب محبت یوسف، از او غایب بود. همچنین مشاهده یوسف زنان را در چنان حالی فرو برد که وجود کارها از آنان غایب ماند و از سر بی‌خبری به جای میوه، دستهای خود را بردند «*فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَ قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ*».^{۱۵}

انگاه غیبت را به سه درجه تقسیم می‌کند و می‌گوید:

«*الذَّرَجَةُ الْأُولَى غَيْبَةُ الْمُرِيدِ فِي تَخَلُّصِ الْقُصْدِ عَنِ الْعَلَائِقِ وَ ذِكْرِ الْعَوَاقِقِ لِاتِّمَاعِ*

الْحَقَائِقِ.

«*الذَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ: غَيْبَةُ السَّالِكِ عَنِ رُسُومِ الْعِلْمِ وَ عِلَلِ السُّنَنِ وَ رُخْصِ الْقُنُورِ*.

۱۲. ترجمه از: *عوارف المعارف*، ص ۵۲۸.

۱۳. *التصفيه في احوال المتصوفة*، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.

۱۴. ۸۴/۱۲

۱۵. ۳۱/۱۲

«الذَّرَجَةُ الثَّلَاثَةُ: غَيْبَةُ الْعَارِفِ عَنْ عَيْونِ الْأَحْوَالِ وَالشُّوَاهِدِ وَالذَّرَجَاتِ فِي عَيْنِ الْجَمْعِ»^{۱۶}
 ابو عبدالله رودباری (احمد بن عطاء بن احمد متوفی ۳۶۹) گفته است که: قبض، اول اسباب
 فناست و بسط، اول اسباب بقا. بنابراین، حال کسی که به قبض دچار می‌شود، غیبت است و حال
 آن که در بسط است، حضور و صفت قبض، اندوه و وصف بسط، شادمانی است.^{۱۷}
 استاد فقید فروزانفر، ضمن تعلیقات جلد چهارم معارف بهاء ولد، درباره غیبت و حضور، چنین
 نوشته‌اند:

«غیبت در تمبیرات صوفیه، آن است که بنده از حظوظ نفس خود غایب گردد و توجه وی بدانها
 منقطع شود، چنان که یاد آن بر دلیش نگردد. و در آن حالت، حظوظ نفس باقی است، ولی سالک را
 شهود حق از دید آن منقطع ساخته است و او به شغل حق چنان مشغول گشته که از حظوظ نفس
 خبر ندارد. و در این حالت، چون معنی بر باطن او مستولی گردد و سر بدان مشغول شود، حکم آن
 به ظاهر سرایت کند. چنان که اگر به فکر دوست افتد، لذت اندیشه هفت اندام را فروگیرد مثل این
 که همه قلب است، و اگر سخن دوست شنود، لذت آن سماع به هفت اندام در شود بدان صورت که
 پنداری همه گوش است (و بی یَسْمَعُ و بی یَبْصُرُ) اشاره بدین حالت است.
 «و نیز غیبت را اطلاق می‌کنند بر نادیدن قانی و جهان ناپایدار به سبب شهود باقی و عالم حق که
 پایدار است.

«و در مقابل آن «حضور و شهود» به کار می‌برند، یعنی حضور دل به حق و دیدن آنچه غایب
 است به صورت حاضر، و این مرتبه لازمه غیبت از حظوظ است. زیرا هرگاه از حظوظ نفس غایب
 شود و آن را نبیند، به ناچار شاهد تصرف حق خواهد بود و حق را به دل حاضر خواهد یافت.»^{۱۸}

حافظ فرماید:

حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ متی ما تلقی من تهوی دعر الدنيا و أهلها^{۱۹}

*

از دست غیبت تو شکایت نمی‌کنم تا نیست غیبتی نبود لذت حضور^{۲۰}

۱۶. مدارج السالکین، ج ۳، ص ۲۱۰ - ۲۱۲.

۱۷. ترجمه از: طبقات الصوفیه، ص ۴۹۹.

۱۸. معارف، ج ۴، ص ۲۳۰.

۱۹. دیوان حافظ، ص ۲.

۲۰. همان، ص ۱۷۲.

فقر، نیازمندی صوفی به خدا

فقر در لغت، به معنی احتیاج و تنگدستی است، و در اصطلاح صوفیان، نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر اوست و فقیر، درویشی را گویند که سالک طریق کمال باشد.

بدیهی است فقر ظاهری و لثوی نیز با زندگی صوفیان هماهنگی و تا حدی ملازمه دارد. زیرا صوفی که جز خدا نمی‌خواهد و نمی‌بیند چگونه می‌تواند به حطام دنیوی توجه داشته باشد، و آن که انقطاع از ماسوی‌الله را هدف حیات خویش قرار داده است و از فنای کل به جانب بقای کل می‌رود به دنیا و آخرت سر فرود نمی‌آورد و به هر عاملی حتی اندیشه‌ای که او را از حق منحرف سازد پشت پا می‌زند.

برای مبتدیان این طریق نیز سیر معنوی مانع از سیر مادی است و طی مراحل و مقامات و پرداختن به تهذیب نفس و طاعات و معاملات، مجالی برای جمع مال نمی‌گذارد. به علاوه، به طوری که در سیر و تطور تصوف گذشت، در قرون اول و دوم و سوم زاهدان بنام، علمدار تصوف بوده‌اند و زهد و فقر برادرانند.

گذشته از این مطالب، «غنا» فقط برای خدا قابل اطلاق است و جز او همه فقیرانند و نیازمندان به او چنان که خود فرماید: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**.^۱
امام محمد غزالی، در این باره می‌نویسد:

«بدان که فقیر آن بود که چیزی که وی را بدان حاجت بود ندارد و به دست وی نبود. و آدمی را اول به وجود خود حاجت است، آنگاه به بقای خود حاجت است، آنگاه به غذا و به مال و به چیزهای بسیار، و از این همه هیچ چیز به دست وی نیست، وی در این همه نیازمند است. و غنی آن بود که از غیر خود بی‌نیاز بود، و این جز یکی نیست **جَلَّ جَلَالُهُ**، و دیگر هر که در وجود آید از جن و انس و

ملایکه و شیاطین همه هستی ایشان و بقای ایشان به ایشان نیست، پس به حقیقت همه فقیرند... و عیسی علیه السلام فقر را بدین تفسیر کرد و گفت: «أَصْبَحْتُ مُرْتَهِنًا بِعَمَلِي وَالْأَمْرُ بِيَدِ غَيْرِي فَلَا فَقِيرَ أَفْقَرُ مِنِّي». گفت من در گرو کردار خویشم و کار و کلید کردار من به دست دیگری است، کدام درویش است درویش تر از من؟...

«و لکن نام فقر بر اهل تصوف بر کسی افتد که خود را بر این صفت بیند و این حالت بر وی غالب باشد که بداند که هیچ چیز به دست وی نیست در این جهان و در آن جهان، نه در اصل آفرینش و نه در دوام آفرینش... و در جمله، بیان معنی فقر که صوفیان خواهند در این موضع مقصود نیست و نه نیز بیان فقر آدمی در همه چیزها، بلکه فقر از مال شرح خواهیم کرد و از هزاران حاجت که آدمی راست که از همه فقیر است مال یکی از آن است، پس بدان که نابودن مال یا از آن بود که مرد دست از وی بدارد به اختیار یا از آن بود که به دست نیاید: اگر دست از آن بدارد این را زهد گویند و اگر خود به دست نیاید این را فقر گویند...»

آنگاه در فضیلت درویش می نویسد:

«رسول علیه السلام گفت: خدای تعالی دوست دارد درویش معیل و پارسا را. و گفت: یا بلال! جهد کن تا چون بخواهی رفت از این جهان، درویش باشی نه توانگر. و گفت: درویشان امت من پیش از توانگران به پانصد سال در بهشت شوند. و در یک روایت به چهل سال. و مگر بدین درویش حریص خواسته باشد و بدان دیگر درویش خرسند و راضی، و گفت: مرا دو پیشه است، هر که از آن هر دو دست نداشته است مرا دوست داشته است: درویشی و عزا. و گفت: یا درویشان! از میان دل به درویشی رضا دهید تا ثواب فقر یابید و اگر نه نیابید.»

ابو نصر سراج، فقر را جزو مقامات نام می برد و می نویسد:

«الْفَقْرُ مَقَامٌ شَرِيفٌ... وَقَالَ صَلَاحُ: الْفَقْرُ أَرْبَعُ أَلْوَانٍ بِالْقَدْرِ الْمُؤْمِنِ مِنَ الْعِزَارِ الْجَيِّدِ عَلَى خَدِّ الْفَرَسِ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَحْمَدَ الْخَوَاصُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: الْفَقْرُ رِثَاءُ الشَّرَفِ وَ لِيَاسُ الْمُؤْمِنِينَ وَ جِلْبَابُ الصَّالِحِينَ وَ تَاجُ الْمُتَّقِينَ وَ زِينَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَ غَنِيمَةُ الْعَارِفِينَ وَ مُنْيَةُ الْمُرِيدِينَ وَ جِصْنُ الْمُطْبِعِينَ وَ سِجْنُ الْمُذْنِبِينَ وَ مُكْفَرُ لُحْسِيَّاتِ وَ مُعْظَمُ لِحْسَنَاتِ وَ رَاقِعٌ لِلذَّرَجَاتِ وَ مُبْلَغٌ إِلَى الْعَالِيَاتِ وَ رِضَا الْجَنَارِ وَ كَرَامَةُ لِأَهْلِ وِلَايَتِهِ مِنَ الْأَبْرَارِ.»

مرحوم دکترا غنی، به ترجمه از اللمع از تقسیم فقرا به طبقات نوشته اند که:

«می گویند فقرا بر سه طبقه اند: اول آنهایی که مالک چیزی نیستند و از احدی نه به ظاهر و نه به

۲. کیمیای سعادت، ص ۷۱۹ - ۷۲۳.

۳. اللمع فی التصوف، ص ۴۷ - ۴۸.

باطن چیزی نمی‌طلبند و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر هم چیزی به آنها داده شود نمی‌گیرند، و این مقام مقربین است، که سهل بن علی بن سهل اصفهانی دربارهٔ این طبقه از فقرا گفته حرام است که اصحاب ما را فقرا بنامند زیرا آنها غنی‌ترین خلق خداوند، دوم آنهايي که مالک چیزی نیستند و از احدی سؤال نمی‌کنند و طلب نمی‌کنند ولی اگر چیزی به آنها داده شود می‌گیرند. سهل بن عبدالله گفته: فقیر صادق آن است که سؤال نکند و رد نکند و حیس نکند، و این مقام صدیقین است. سوم آنهايي که مالک چیزی نیستند و هر گاه محتاج شوند به بعضی از برادران طریقت که بدانند به طلب آنها مسرور می‌شوند مراجعه کنند، و این مقام صادقان^۴ در فقر است،^۵ شرح تعرف، راجع به فقر، بحث مفصلی دارد که نزدیک به همان مطالب اللمع است و از جمله می‌نویسد:

«بدان که فقر اصلی است بزرگ، و اصل مذهب این طایفه فقر است، و حقیقت فقر نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد، از بهر آن که بندگی بی ملکی است و هر که مالک نباشد مملوک باشد و مملوک به مالک خویش محتاج باشد پس غنی به حقیقت حق است و فقر صفت خلق است به حقیقت و خدا گفت: یا ایها الناس ائتوا الفقراء الى الله و الله هو الغنی^۶ نعمید. پس بنده اگر همه کون دارد فقیر است، اگر حق همه کون فانی گرداند غنی است، از بهر آن که او را غنا صفت ذات است و بنده را فقر صفت ذات. پس چون حق را غنا صفت ذات باشد به عدم ملک و ملک فقیر نگردد و چون بنده را فقر صفت ذات باشد به وجود ملک و ملک غنی نگردد، و تا ذات بر جا باشد، حکم ذات بر جا باشد. و بیاید دانستن که هر غنا که آن بدون حق است فقر است، از بهر آن که دون حق هیچ چیز به ذات خویش غنی نیست، و چون فقر بنده به چیزی افتد که آن چیز به ذات خویش غنی نیست او را غنی نگرداند بلکه فقر بر فقر زیادت گردد. و هر فقری که به حق است غناست، از بهر آن که حق غنی است به حقیقت به ذات خویش، و چون افتقار به غنی افتد فقیر را غنی تواند کردن و چون فقر خود به حق افتاد از غیر حق مستغنی گشت و چون مستغنی گشت غنی گشت. پس به نزدیک عام، غنا وجود ملک است و فقر عدم ملک، و نزدیک اهل حقیقت، غنا عدم ملک است و فقر وجود ملک؛ چون بنده از غیر حق جدا ماند به حق رسید و آن که حق دارد فقیر کی باشد، و چون با غیر حق بیارامد حق را بگذاشت و آن که حق را بگذاشت غنی کی باشد.»^۷

۴. مرحوم دکتر غنی، صدیقین ترجمه کرده‌اند. ولی چون این مقام به دستهٔ دوم اختصاص داده شده و از طرفی در

پاورقی اللمع به جای صدیقین، صادقین آمده است، با رعایت مناسبت مقام، صادقان ترجیح داده شد.

۵. تاریخ تصوف، ص ۲۸۰.

۶. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۱۸.

استاد ابوالقاسم قشیری، در باب فقر، چنین می‌نویسد:

«الْفَقْرُ شِعَارُ الْأَرْبَابِ وَ جَلِيَّةُ الْأَصْفِيَاءِ وَ اخْتِبَارُ الْحَقِّ سُنْحَانُهُ يَخْوَصُهُ مِنَ الْإِتْقِيَاءِ وَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْفُقَرَاءُ صَفْوَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَوَاضِعُ أَسْرَارِهِ تَبَيَّنَ خَلْقُهُ بِهِمْ يَصُونَ الْخَلْقَ وَ يَبْزِكَاتِهِمْ يَسْتَسْطِرُّ عَلَيْهِمُ الرِّزْقُ. وَ الْفُقَرَاءُ الصَّبْرُ جَلَسَاءُ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِذَلِكَ وَرَدَ الْخَبْرُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ...»

«سُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعَاذٍ عَنِ الْفَقْرِ فَقَالَ حَقِيقَتُهُ أَنْ لَا يُسْتَقْنَى إِلَّا بِاللَّهِ وَ رَسْمُهُ عَذْمُ الْأَسْبَابِ كُلِّهَا. وَ سَوَفَتْهُ يَقُولُ سَمِعْتُ مَنْصُورَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ الْقَصَارِ يَقُولُ الْفَقْرُ لِبَاسٌ يُورِثُ الرِّضَا إِذَا تَحَقَّقَ الْعَيْدُ فِيهِ...»

«سَمِعْتُ الشَّيْخَ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيِّ يَقُولُ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ الْبَغْدَادِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَاغَانِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ الْجَنِيْدَ وَ قَدْ سُئِلَ عَنِ الْإِفْتِقَارِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى أَهُوَ أَمْ أَمِ الْاسْتِغْنَاءُ بِاللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ إِذَا صَحَّ الْإِفْتِقَارُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَدْ صَحَّ الْاسْتِغْنَاءُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ إِذَا صَحَّ الْاسْتِغْنَاءُ بِاللَّهِ تَعَالَى كَعَمَلِ الْغَنِيِّ بِهِ فَلَا يُقَالُ أَيُّهُمَا أَمْ الْإِفْتِقَارُ أَمْ الْغِنَى لِأَنَّهُمَا حَالَتَانِ لَا تَبِيْهُ إِحْدَاهُمَا إِلَّا بِالْأُخْرَى...»

«قال إبراهيم بن آدم: طَبْنَا الْفَقْرَ فَاسْتَقْبَلْنَا الْغِنَى وَ طَلَبْنَا النَّاسَ الْغِنَى فَاسْتَقْبَلْتَهُمُ الْفَقْرُ.»

هجویری گوید:

«بدان که درویشی را اندر راه خداوند عز و جل مرتبتی عظیم است و درویشان را خطری بزرگ، کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَخْسِيَهُمُ الْجَاهِلُ اغْنِيَاءُ مِنَ التَّفَقُّهِ، وَ نَبِيٌّ كَفَتْ: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ، وَ رَسُولٌ صَلَّمَ فَقْرًا اخْتِيَارَ كَرِهَهُ وَ كَفَتْ: اللَّهُمَّ أَخِيْنِي مَسْكِيْنًا وَ أُمَّتِي مَسْكِيْنًا وَ أَخَشْرَتِي فِي زُمْرَةِ الْمَسْكِيْنِ، وَ نَبِيٌّ كَفَتْ: در روز قیامت خداوند تعالی گوید اذُنُوا مِنِّي أَحِبَّائِي فَيَقُولُ الْمَلَائِكَةُ مَنْ أَحِبَّائِكَ فَيَقُولُ الْفُقَرَاءُ الْمُسْلِمِينَ. وَ مانند این آیات و روایات بسیار است، تا حدی که از مشهوری به اثبات آن حاجت نیابد مر صحت دلایل را...»

«پس خداوند تعالی مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقرا را بدان مخصوص گردانیده تا به ترك اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و به کلیت به مسبب رجوع کرده تا فقر ایشان فخر ایشان گشت، تا به رفتن آن نالان شدند و به آمدن آن شادمان گشتند و مر آن را در کنار گرفتند

۷. رساله قشیری، ص ۱۳۴ - ۱۳۶.

۸. ۲۷۳/۲.

۹. ۷۵/۱۶.

و به جز اخوات آن را جمله خوار گرفتند...

«اما فقر را رسمی و حقیقتی است: رسمی افلاس اضطراری است و حقیقتش اقبال اختیاری. آن که رسم دهد به اسم بیارامید و چون مراد نیاخت از حقیقت برمید، و آن که حقیقت یافت روی از موجودات بر تافت و به فنی کل اندر رؤیت کل به بقای کل بشتافت، مَنْ لَمْ يَغْرِفْ سِوَى رَسْمِهِ لَمْ يَسْمَعْ سِوَى اسْمِهِ. پس فقیر آن بود که هیچ چیزش نباشد و اندر هیچ چیز خلل نه، به هستی اسباب غنی نگردد و به نیستی آن محتاج سبب نه، وجود و عدم اسباب به نزدیک فقرش یکسان بود و اگر اندر نیستی خرم‌تر بود نیز روا بود، از آنچه مشایخ گفته‌اند که هر چند درویش دست‌تنگ‌تر بود حال بر وی گشاده‌تر بود...»

«رسول گفت صلعم الفقير عز لا هله. پس چیزی که اهل را عز بود مر نااهل را دل بود، و عزش آن است که فقیر محفوظ الجوارح بود از زل و محفوظ الحال از خلل، نه بر تش معصیت و زلت رود و نه بر حالش خلل و آفت صورت گیرد، از آنچه ظاهرش مستغرق نعم ظاهره بود و باطنش منبع نعم باطنه تا نفسش روحانی بود و دلش ربانی، خلق را بدو حواله نماند و آدم را بدو نسبت نه تا از حواله خلق و نسبت آدم فقیر بود، و به ملک این عالم غنی نگردد اندر این عالم و به ملک آن عالم غنی نگردد اندر آن عالم، و کونین اندر پله ترازوی فقرش به پر پشهای نسجد و يك نفس وی اندر هر دو عالم ننگند...»

«و خلاف کرده‌اند مشایخ این قصه رَحْمَهُمُ اللهُ اندر فقر و غنا تا کدام فاضل‌تر است اندر صفات خلق، از آنچه خداوند تعالی غنی بر حقیقت است و کمال اندر جمله اوصاف وی راست جَلُّ جَلَالِهِ. «یحیی بن معاذ الرازی و احمد بن ابی‌الحواری و حارث المحاسبی و ابوالعباس عطا و رویم و ابوالحسن بن شمعون و از متأخران شیخ‌المشایخ ابو سعید فضل الله بن محمد المیهنی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمُ أَجْمَعِينَ بر آند که غنا فاضل‌تر که فقر. و دلیل آرند که غنا صفت حق تعالی است و فقر بر وی روا نیست. پس اندر دوستی صفتی که مشترک باشد میان بنده و خداوند تعالی تمام‌تر بود از آن صفت که بر وی تعالی و تقدس روا نباشد گوئیم این شرکت اندر اسم است نه در معنی، که شرکت معنی را مماثلت باید. چون صفات وی قدیم است و از آن خلق محدث، این دلیل باطل بود، و من همی گویم که علی بن عثمان الجلابی ام وَفَّقَنِي اللهُ بِالْخَيْرِ که غنا مر حق را نامی است بسزا و خلق مستحق این نام نباشند، و فقر مر خلق را نامی است بسزا و بر حق آن نام روا نباشد. و آن که به مجاز مر کسی را غنی خوانند نه چنان بود که غنی بر حقیقت بود. دلیل واضح‌ترین آن که غنای ما به وجود اسباب بود و ما مسبب باشیم اندر حال قبول اسباب و وی مسبب‌الاسباب است و غنا وی را سبب نیست. پس شرکت اندر این صفت باطل بود. و نیز چون اندر عین شرکت روا نیست، کسی را با وی اندر صفت هم روا نباشد، و چون اندر صفت روا نبود، اندر اسم هم روا نبود. ماند این جا

تسمیه و تسمیه نشانی است میان خلق و آن را حدی، پس غنا مر خدای تعالی را آن است که وی را به هیچ کس و هیچ چیز نیاز نیست و هر چه خواهد کند؛ مرادش را دافعی نی و قدرتش را مانعی نی و بر قلب اعیان و آفرینش ضدّین توانا و همیشه بدین صفت بود و باشد، و غنای خلق منال معیشتی و یا وجود مسرتی یا رستن از آفتی یا آرام به مشاهدتی و این جمله محدث و متخیر بود مایه طلب و تحسّر و موضع عجز و تذلل. پس این اسم بنده را مجاز بود و حق را تعالی حقیقت...

«باز جمله مشایخ و بیشتری از عوام فضل نهند فقر را بر غنا، از آن که کتاب و سنت به فضل آن ناطق است و بیشتری از ائمّ بر آن مجتمعند. و اندر حکایات یافتیم که روزی چند و ابن عطار رح را در این مسئله سخن همی رفت. ابن عطا دلیل آورد بر آن که اغنیا فاضل ترند که با ایشان به قیامت حساب کنند و حساب شتواین کلام بی واسطه باشد اندر محل عتاب و عتاب از دوست به دوست باشد. چند گفت اگر به اغنیا حساب کنند، از درویشان عذر خواهند و عذر فاضل تر از عتاب حساب...» از استاد ابوالقاسم قشیری رض شنیدم که گفت مردمان اندر فقر و غنا هر کسی سخن گفته اند و خود را چیزی اختیار کرده، و من آن اختیار کنم که حق مرا اختیار کند و مرا اندر آن نگاه دارد؛ اگر توانگر دارم غافل و گذاشته نیاشم و اگر درویش دارم حریص و معرض نیاشم. پس غنا نعمت و اعراض اندر وی آفت و فقر نعمت و حرص اندر وی آفت، معانی جمله نیکو، روش اندرو مختلف و فقر فراغت از مادون و غنا مشغولی دل به غیر. چون فراغت آمد، فقر از غنا اولی تر نه و غنا از فقر اولی تر نه. غنا کثرت متاع و فقر قلت آن و متاع به جمله از آن خداوند. چون طالب به ترك ملکیت بگفت، شرکت از میان برخاست و از هر دو اسم فارغ شد...»

«شلی گوید: الفقیرُ لا یستغنی بشیء دون الله، درویش دون حق به هیچ چیز آرام نیابد، از آنچه جز وی مراد و کامشان نباشد.

«ابوالحسن نوری رح گوید: نعتُ الفقیر السُّکونُ عندَ القدمِ و البذلُ عندَ الوجودِ، چون نیابد خاموش باشند و چون بیابند دیگری را بدان اولی تر از خود داند و بذل کنند.

«و این معنی قول شیخ المشایخ ابوالقاسم الجنید بن محمد رض است: الفقْرُ خلوُ القلبِ عن الأَشْکالِ»^{۱۰}

«گفتند به چه شناسند که بنده واثق است به خدای و اعتماد او به خدای است؟ گفت بدان که چون او را چیزی از دنیا فوت شود غنیمت شمرد.»^{۱۱}

«نقل است که سؤال کردند از فقر، خاموش شد. پس بیرون رفت و باز آمد. گفتند چه حال بود،

۱۰. کشف المحجوب، ص ۲۶ - ۳۱.

۱۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۶۸، ذکر شقیق بلخی.

گفت چهار دانگ سیم داشتیم شرمم آمد که در فقر سخن گویم، آن را صدقه کردم...
 «پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقر گردد، گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند.»^{۱۲}
 مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، درباره فقر، سخن بسیار دارد و از آن جمله است ابیات پراکنده
 ذیل:

کار درویشی ورای فهم توست	سوی درویشان بمنگر سست سست
زان که درویشی ورای کارهاست	دم به دم از حق مر ایشان راعطاست
بلکه درویشان ورای ملک و مال	روزی دارند ژرف از ذوالجلال
حق تعالی عادل است و عادلان	کی کنند استمگری با بی‌دلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند	و این دگر را بر سر آتش نهند
آتشش سوزد که دارد این گمان	بر خدای خالق هر دو جهان
فقر فخری نَزْ گزاف است و مجاز	صد هزاران عَزْ پنهان است و ناز
چون فناش از فقر پیرایه شود	او محمودار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد	چون زبانه شمع او بی سایه شد
فقر فخری بهر آن آمد بینی	تا ز طماعان گریزم در غنی
گنجها را در خرابی زان نهند	تا ز حرص اهل عمران وارهند
چون شکسته می‌رهد اشکسته شو	امن در فقر است اندر فقر رو
محنت فقر ارچه کم از نیش نیست	از بلای اغتنا خود بیش نیست ^{۱۳}

*
#

روی خوبان ز آینه زیبا شود	روی احسان از گدا پیدا شود
چون گدا آینه جود است هان	دم بود بر روی آینه زیان
پس از این فرمود حق در والضحی	بانگ کم زن ای محمد بر گدا ^{۱۴}
آن یکی جودش گدا ارد پدید	و این دگر بخشد گدایان را مزید
پس گدایان آینه جود حَقَّند	زان که با حَقَّند جود مطلقند
و آن که جزاین دوست او خود مرده است	او بر این در نیست نقش پرده است
لیک درویشی که او تشنه خداست	هست دایم از خدایش کار راست

۱۲. همان، ج ۲، ص ۵۱ - ۵۲، ذکر ابوعبدالله بن الجلال.

۱۳. ذیل تاریخ تصوف، ص ۲۷۷ و ۲۸۲؛ متنوی، نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۴۵.

۱۴. شماره است به آیه «وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ» (۱۰/۹۳)

لیک درویشی که تشنه غیر شد
 فقر لقمه دارد او نی فقر حق
 ماهی خاکی بود درویش نان
 شرح می‌خواهد بیان این سخن
 او حقیر و ابله و بی خیر شد
 بیش نقش مرتعای کم نه طبق
 شکل ماهی لیک از دریا زمان
 لیک می‌ترسم ز افکار کهن
 صد خیال بد در آرد در فکر^{۱۵}
 فه‌مهای کهنه کوتاه‌نظر

عزالدین محمود کاشانی، در فصل چهارم از کتاب خود، راجع به فقر، چنین می‌نویسد:

«سالک راه حقیقت، به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب نرسد الا بعد از عبور بر مقام زهد. چه، اول تا رغبت او از دنیا منحرف نگردد، عدم تملک از او درست نیاید. و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد به دنیا اگر چه هیچ ملک ندارد عاریت و مجاز بود. چه، فقر را اسمی است و رسمی و حقیقتی: اسمش عدم تملک با وجود رغبت و رسمش عدم تملک با وجود زهد و حقیقتش عدم امکان تملک. چه، اهل حقیقت به واسطه آن که جمله اشیا را در تصرف و ملکیت مالک الملک ببندد امکان حوالت مالکیت با غیر روا ندارند و فقر ایشان صفتی ذاتی بود که به وجود اسباب و عدم آن متغیر نشود. اگر تقدیراً مملکت عالم جمله در حوزه تصرف ایشان آید، همچنان خود را از تملک آن بری دانند. و مترسمان که از حقیقت فقر اثری و نشانی نیافته‌اند و معنی آن در ذات ایشان متجسّم نگشته، صفت فقرشان امری عارضی بود، لاجرم به حدوث اسباب متغیر شود و خود را متملک آن ببینند. و این طایفه جهت اعتداد به فضیلت فقر و طلب ثواب اخروی، حذر از صورت غنا و تملک بیش از آن کنند که اهل غنا از صورت فقر.

«و فقرای محقق چند طایفه‌اند: طایفه‌ای آن که دنیا و اسباب آن را هیچ ملک نبینند اگر چه در تصرف ایشان بود، و هر چه به دست ایشان آید ایثار کنند و بر آن توقع عوضی در دنیا و آخرت ندارند. و طایفه‌ای آن که با این وصف، اعمال و طاعات را اگر چه از ایشان صادر شود هم از خود نبینند و ملک خود ندانند و بر آن عوضی چشم ندارند. و طایفه‌ای آن که با این دو وصف هیچ حال و مقام از آن خود نبینند بلکه جمله را فضل و لطف او دانند. و طایفه‌ای آن که با این اوصاف ذات و هستی خود را از آن خود نبینند بلکه خودی خود را از آن خود نبینند، ایشان را نه ذات بود نه صفت، نه حال و نه مقام، نه فعل نه اثر، در هر دو عالم هیچ ندارند و این وصف که هیچ ندارند هم ندارند، مَخْوُ فی مَخْوٍ و مَحْقُ فی مَخْوٍ.

تَسْتَرْتُ عَنْ ذَهْرِي بِظِلِّ جَنَاحِهِ فَعَيْنِي تَرَى ذَهْرِي وَ لَيْسَ يَرَانِي
 قَلْبُو تَسْأَلُ الْآيَاتِمَ إِسْمِي مَا دَرَّتْ وَ أَيْنَ مَكَانِي مَا عَرَفُنْ مَكَائِي^{۱۶}

«و در این مقام است آنچه گفته‌اند: الْفَقِيرُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى اللَّهِ. چه، احتیاج صفت محتاج بود و قائم به ذات او، و این جا نه ذات است نه صفت. و همانا الْفَقْرُ فَخْرِي اشارت بدین معنی بود، و این فقر است که بعضی از صوفیان و رای آن هیچ مقام اثبات نکرده‌اند و صاحب این فقر را در دو کون هیچ کس نشناسد مگر حق سبحانه. چه، خداوند عالم غیور است، خواص اولیای خود را از نظر اعیان مستور دارد تا غایتی که از نظر خود مستور باشند اولیائی تَخْتِ قَبَائِي لَا يَسْرِفُهُمْ غَيْرِي. و این فقر مقام صوفیان و منتهمان است نه مقام سالکان. چه، واصل را بعد از عبور مقامات در هر مقامی قدمگاهی بود فراخور حال خود و رای قدمگاه سالک.»^{۱۷}

از شقیق بلخی^{۱۸} پرسیدند:

«بأى شيء يعرف الفقير أنه أصاب من الله تعالى حفظ الفقر؟ قال: بأن يخشى من الله ويتقرب إليه.»^{۱۹}

همچنین از شقیق پرسیدند: به چه چیز دانسته می‌شود که بنده‌ای فقر را بر غنی ترجیح نهاده و برگزیده است؟ گفت:

«يَخَافُ أَنْ يَصِيرَ غَنِيًّا، فَيَحْفَظُ الْفَقْرَ بِالْخَوْفِ كَمَا كَانَ مِنْ قَبْلُ، يَخَافُ أَنْ يَصِيرَ فَقِيرًا فَيَحْفَظُ الْفَقْرَ بِالْخَوْفِ.»^{۱۹}

عبدالرحمن بن احمد جامی، در تعریف صوفی و متصوف و ملامتی و فقیر، بحث مفصلی دارد و در قسمت مربوط به فقرا می‌نویسد که:

«فقرا ان طایفه‌اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان

۱۶. در سایهٔ بال او از چشم روزگار پنهان گشتم، بدان گونه که من زمانه را بتوانم دید و او مرا نبیند. اگر از روزگاران نام مرا بررسی و جایم را بجویی نداند. (با استفاده از ترجمهٔ آقای همایی در ذیل مصباح الهدایه، ص ۰۳۷۸)

۱۷. مصباح الهدایه، ص ۳۷۵ - ۳۷۸.

۱۸. ابوعلی شقیق بن ابراهیم ازدی بلخی، از مشاهیر مشایخ خراسان است. برای شرح حالش رجوع شود به: حلیة الاولیاء، ج ۰۸، ص ۵۸ - ۷۳؛ طبقات الشعرانی، ج ۰۱، ص ۸۸ - ۸۹؛ رسالهٔ فشریه، ص ۱۶؛ و فیات الاعیان، ج ۰۱، ص ۲۸۳؛ فوات الوفیات، ج ۰۱، ص ۲۴۰؛ صفات الصوفیه، ج ۰۴، ص ۱۳۳؛ شذرات الذهب، ج ۰۱، ص ۳۴۱؛ مرآة الختان، ص ۴۴۵.

۱۹. طبقات الصوفیه، ص ۶۴ - ۶۵.

الهی ترک همه کرده باشند. و باعث این طایفه بر ترک، یکی از سه چیز باشد: اول، رجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب. چه، حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب. دوم، توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنت. چه، فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت درآیند.^{۲۰} سوم، طلب جمعیت خاطر و فراغت اندرون از برای اِکثار طاعات و حضور دل در آن.^{۲۱}

شیخ عطار، فقر را آخرین وادی سلوک محسوب می‌دارد؛ بدین شرح:

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سوم وادی است آن معرفت	هست چارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید یاک	پس ششم وادی حیرت صمناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد از این روی روش نبود تو را
در کشش افتی روش گم گرددت	گر بود یک قطره قلمز گرددت ^{۲۲}

آنگاه در بیان وادی فقر چنین می‌سراید:

بعد از آن وادی فقر است و فنا	کی بود این جا سخن گفتن روا
عین این وادی فراموشی بود	گنگی و کزّی و بی‌هوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو	گم شده بینی ز یک خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کرد رای	نقشها بر بحر کی ماند به جای
هر که در دریای او گم بوده شد	تا ابد گم بوده و آسوده شد
دل در این دریای پر آسودگی	بر نیاید هیچ جز گم‌بودگی
گر از این گم‌بودگی بازش دهند	صنعبین گردد بسی رازش دهند
سائکان پخته و مردان مرد	چون فرو رفتند در میدان درد
گم شدند اول قدم زان پس چه سود	لاجرم دیگر قدم را کس نبود

۲۰. این روایت به هشت واسطه که اول آن ابو عبدالله حسین بن شجاع بن الحسن بن موسی البزار و هشتمین آن ابو هریره است از پیغمبر نقل شده است (رساله تفسیری، ص ۱۳۴) که فرمود: «يَذْخُلُ الْفُقَرَاءُ الْجَنَّةَ قَبْلَ الْأَغْنِيَاءِ بِخَمْسَمِائَةِ عَامٍ: نَصَبِ يَوْمٍ.»

۲۱. نقحات الانس، لکنه، ص ۹. ایضاً رجوع شود به لمحات در حاشیه اشعة اللمعات، ج ۲، ص ۱۲، که بحث درباره فقر و فقیر شده است.

۲۲. منطلق الطیر، تبریز، ص ۲۲۷.

هر دو در يك جای خاکستر شوند	عود و هیزم چون به آتش در شوند
در صفت فرق فراوان بشدت	این به صورت هر دو یکسان باشندت
در صفات خود فرو ماند به ذل	گر پلیدی گم شود در بحر کل
از صفات خویش ناپیدا شود	لیک اگر پاکی در این دریا شود
او چو نبود در میان زیبا بود	جنبش او جنبش دریا بود
از خیال و عقل بیرون باشد این ^{۲۳}	نبود او را او بود چون باشد این

شیخ محمد لاهیجی، در بیان این شعر شیخ محمود شبستری:

سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ دَرُوشِ سَوَادِ اعْظَمِ اَمَدِ بِي كَمِّ وَ بِيْشِ

چنین می‌نویسد:

«در اصطلاح صوفیه، فقر عبارت از فناى فی‌الله است و اتحاد قطره با دریا، و این نهایت سیر و مرتبهٔ کاملان است... و آنچه فرموده‌اند که الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ، عبارت از آن است که سالک بِالْكَلْبَةِ فانی فی‌الله شود به حیثیتی که او را در ظاهر و باطن و در دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم اصلی ذاتی راجع گردد. و این است فقر حقیقی و از این جهت فرموده‌اند که: اِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللهُ. زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است در این جا غیر اعتباری گنجایی ندارد، و مجمع اُضداد و تعلق اطراف عبارت از این مرتبه است. و این سوادالوجه سواد اعظم است، زیرا که سواد اعظم آن است که هر چه خواهند در او باشد و هر چه در تمامت مراتب موجودات مفصل است در این مرتبه مجمل است (كَالشَّجَرَةِ فِي التُّوَاةِ) و مجموع عوالم تفصیل این مرتبه‌اند و هیچ شیء بیرون از این مرتبه نیست. و این سخن که گفته شد بی کم و بیش بیان واقع است و اعلیٰ از این مرتبه نیست، و سالک تا به نیستی تمام که فناى مطلق است متحقق نمی‌گردد به هستی مطلق که بقای باله است متحقق نمی‌تواند شد. پس سوادالوجه که فناى بِالْكَلْبَةِ است سواد اعظم باشد، که بقای باله است، و نیستی از خود عین هستی به حق است و نیستی مطلق در هستی مطلق نوده می‌شود و این مرتبه غیر از انسان کامل هیچ موجود دیگر را میسر نیست. از این جهت است که انسان کامل، اکمل همهٔ موجودات است و سبب ایجاد عالم شده است.^{۲۴}

خواجه نصیرالدین طوسی، در فصل سیم از باب دوم کتاب خود، دربارهٔ فقر می‌نویسد:

۲۳. همان، ص ۲۸۰.

۲۴. شرح گلشن راز، ص ۹۹ - ۱۰۰.

«فقیر کسی را گوید که مالش نباشد، یا اگر باشد کمتر از کفاف او باشد، و در این موضع^{۳۵} فقیر کسی را گوید که رغبت به مال و معینات دنیاوی ندارد، و اگر مال به دست آرد به محافظت او اهتمام نکند، نه از نادانی یا عجز یا از زجرت یا از غفلت یا سبب طعمی مانند حصول مشتهیات یا سبب جاه و ذکر خیر و ایثار سخاوت و یا از جهت خوف از عقاب دوزخ یا طلب ثواب آخرت، بلکه از جهت قلت التقاتی که لازم اقبال بر سلوک راه حقیقت و اشتغال به مراقبت جانب الهی باشد تا غیر حق تعالی حجاب او نشود»^{۳۶}

سهروردی، در مبحث فقر، به ذکر سخنان پاره‌ای از مشایخ در این مقوله اکتفا کرده است؛ از جمله می‌نویسد:

کنانی گوید: اگر نیازمندی با ندانند درست شود، بی‌نیازی به سبب او نیز صحیح خواهد بود، که این دو حالاتی هستند که یکی بی دیگری کامل نیست.

مسوحی می‌گوید: فقیر کسی است که او را نعمتها غنی نمی‌سازد و محتتها به نیازمندی نمی‌کشاندش.

ابوبکر طوسی گفته است: مدتی بود که از یاران دلیل ترجیح فقر را بر سایر چیزها می‌پرسیدم و از هیچ کس جواب قانع کننده‌ای نمی‌شنیدم تا از نصر بن حماسی سؤال کردم. گفت: برای این که فقر، نخستین منزل از منازل توحید است، و بدین جواب قانع شدم.

از این جلاء از فقر پرسیدند، خاموشی ماند تا نماز گزارد و رفت و بازگشت. پس گفت: خاموش نماندم مگر به سبب آن که درهمی با من بود. رفتم و خود را از مالکیت آن فارغ ساختم. چه، از خدای شرم داشتم که درباره فقر سخن بگویم و آن درهم نزد من باشد. بعد نشست و سخن گفتن آغاز کرد.^{۳۷}

شیخ احمد جام، در باب بیستم روضة المتنبین و جنة المشتاقین تمثیلی می‌آورد، به خلاصه این که بازرگان برای این که کسی نداند جواهر گرانبها و کالاهای ارزنده او در کدام بار است و از دزدان ایمن باشد، تمبیهها می‌سازد و گوهر قیمتی در میان باری که به نظر نیاید و بر خر لنگسی باشد می‌نهد؛ به طوری که هیچ کس به آن ظن نبرد، و آن روز که به سر منزل رستند و بارها بکشایند، گوهرها پدیدار و ارزش آنها آشکار خواهد شد. و بعد می‌گوید:

«ای درویشان زنده‌یوشان ستمکشان! صبری فرا کنید، این روزی چند که در این منزل فرود

۳۵. مراد، فقر در اصطلاح صوفیان است.

۳۶. اوصاف الانسراف، تابان، ص ۳۴.

۳۷. ترجمه از: عوارف المعارف، ص ۴۹۴ - ۴۹۵.

آمده‌اید تا صبح سعادت قیامت سر از تاریکی شب دنیا برزند و کوس قیامت فرو کویند و روز روز درویشان و عارفان و محتاجان باشد و این رنجهای شما فرا سر آید، کاروان به منزل قیامت رسد و در مقام محمود سر بار شما باز کنند و تمبیه‌های ازلی از میان زنده‌های شما بیرون کنند، و گوهر فقر فقرا نور خویش آشکار کند و همه خلق اولین و آخرین در آن عجب بمانند و گویند: این آن زنده‌پوش بی‌قدر است که ما در آن منزل دنیا او را در سرای نگذاشتیم و بر وی سلام نکردیم؟! او این همه کار و بار از کجا آورد و چه داشت؟!

«آری شما همه در نمد و رگوه و یشمینه و پوستین می‌نگریستید، آن تمبیه در میان آن بود، خبر نداشتید و در جعد و قبا و ظاهر بشوئیده می‌نگریستید، جمله خلق در تهمتند که چیزی هست اما می‌ندانند که از کجا می‌باید جست.»^{۲۸}

ابوالمفاخر یحیی باخرزی که سیف الدین باخرزی، پیر صاحب نام، جسد اوست، در قسمت «فصوص الآداب» از کتاب *آواراد الاحباب و فصوص الآداب* راجع به فضیلت فقر بر غنا چنین آورده است که:

«اجماع مشایخ است بر آن که فقر از غنا افضل است لکن وقتی که رضا قرین فقر باشد. چون کلید خزاین آسمان و زمین را بر رسول الله عرض کردند و گفتند بگیر آنچه خواهی و از اینکه درجه توست عندالله تعالی به مقدار پر پشه‌ای کم نخواهد شدن، رسول الله فقر را اختیار کرد و جبرئیل نیز اشارت کرد به رسول که تواضع کن و فقر را اختیار کن. پس رسول خدای گفت: *أَجُوعُ يَوْمًا وَ أَشْبَعُ يَوْمًا*، چون گرسنه شوم تضرع به تو آرم، چون سیر شوم تو را شکر و حمد گویم...

«اگر کسی گوید که رسول فرموده است: *إِلَهُ الْعَالَمِينَ خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى*، دست بلندتر از آن دهنده است و دست سفلی از آن گیرنده، ما جواب گوئیم که دست توانگر فضیلت به آن سبب می‌یابد که آنچه در دست ترک می‌کند، و دست درویش منقصت از آن جهت می‌یابد که آنچه غنی ترک می‌کند او می‌گیرد.

«و سخا و عطا که فضل دارد و در جمله ادیان محمود است، دلیل است بر فضیلت فقر، که اگر ملک چیزی محمود بودی ترک آن شیء به عطا مذموم بودی...»

«فقیه زاهد را اجر دوباره است و فقیر غیر زاهد را به مجرد فقر از توانگر یکی اجر زیادت است. و در حدیث رسول (صلعم) آمده است: *يَدْخُلُ فَقْرًا أُمَّتِي قَبْلَ أَغْنِيَالِهِمْ بَارْتَعِينَ خُرَيْفًا*. و در حدیث دیگر می‌آید: *يَدْخُلُ فَقْرًا الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَ الْأَغْنِيَاءِ بِخَمْسِمِائَةِ عَامٍ*. تاویل این حدیث دوم آن است که فقیر زاهد به یانصد سال پیشتر از توانگر مصلح به بهشت درآید و اینها خواص فقرا باشند، و تاویل آن

حدیث اول آن است که عامه فقرا، به مجرد فقر، پیش از اغنیا به جهل سال به بهشت درآیند. پس به حکم هر دو حدیث معلوم شد که اغنیا را بر فقرا فضیلتی نیست و جمیع فقرا، عوام و خواص ایشان بیشتر از اغنیا به بهشت خواهند درآمدن و جمیع اغنیا به حساب موقوف خواهند بودن و در مطالبه آن که کسب از کجا کردی و خرج به چه کردی؟^{۲۹}

اقبال لاهوری فیلسوف مسلمان و صاحب نظر در تصوف اسلامی، ضمن مثنوی خود به نام پس چه باید کرد ای اقوام شرق تعبیر بسیار زیبا و تازه‌ای برای «فقر» کرده است که قابل توجه است، به خصوص در مدار حیات امروز. زیرا اگر تفکر نسبت به فقر تنها از زاویه گوشه‌نشینی باشد و به قطع علاقه از فعالیت‌های اجتماعی منجر شود، اصولاً با مبانی تصوف مثبت منایرت دارد. زیرا همه پیشوایان حقیقی صوفیه کار می‌کرده‌اند و خانواده تشکیل می‌داده‌اند و حتی مشایخ بزرگی چون نجم الدین کبری در روزهای سخت از وطن خود در برابر مغول عملاً دفاع کرده و جان بر سر این کار نهاده‌اند. ولی می‌دانیم که در قرن هشتم، این تجلی مثبت جای خود را غالباً به کناره جویی داده است، خاصه در شبه قاره هند وطن اقبال.

این طرز تفکر، وقتی با آیاتی که برای فقرای اهل صفا به علت خاص و در مورد خاص نازل شده بود و آیاتی از قبیل «یا ایها الناس ائتّم الفقراء الی الله و الله هو الّتی الحمید» و حدیث مشهور نبوی «الفقر فخری»^{۳۰} که مقصود از همه آنها احتیاج و ناتوانی بشر در برابر غنا و قدرت کامله حق است درمی‌آمیخت، از طرف راحت طلبان یا نادانان یا مغرضان به کناره جویی تعبیر می‌شد و مردم عوام چنین می‌انگاشتند که احتیاج و فقر یک نوع روش زندگانی معنوی و شاید نشانه بزرگواری روح است.

این طرز تفکر خطرناک، فعالان را به بیکارگان و انسانهای مستقل را به دست نشاندگان تبدیل می‌کرد. و این غایت آرزوی استعمارگران داخلی و خارجی بود. اقبال، بی آن که فقر را نفی کند، تعبیر جدیدی برای آن آورد. او گفت: فقر بینوا زیستن نیست، فقر به گنجی نشستن نیست، فقر از دنیا بریدن نیست. فقر حقیقی آن است که وقتی در وجودی به کمال برسد، با نان جوین خیر می‌گشاید.

اقبال می‌گوید: معنی حقیقی ترک دنیا، پشت پا زدن به آن نیست. ترک حقیقی یک چیز، خوار شمردن آن است، و خوار شمردن در صورت غلبه بر یک چیز مصداق پیدا می‌کند نه رها کردن آن.

۲۹. اوراد الاحیاب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران، ص ۱۱ - ۱۲.

۳۰. «الفقر فخری و به افتخار، در سفینه البحار، طبع نجف، ج ۲، ص ۳۷۸ جزو احادیث نبوی ذکر شده، و مؤلف اللؤلؤ المرصوع، در ص ۵۵ به نقل از ابن تیمیه، آن را از موضوعات می‌شمرد.» (احادیث مثنوی، ص ۲۳).

اسب سرکش بد رکاب را آن که سوار می‌شود و رام می‌کند خولج شمرده است، نه آن که جرئت سواری و نزدیک شدن به آن را ندارد. این دوری، نشانه حقیر شمردن اسب نیست، بلکه به عکس نشانه وحشت از او و اهمیت دادن به اوست:

چيست فقر؟ ای بندگان آب و گل يك نگاه رامبين، يك زنده دل
 ای که از ترك جهان گویی، مگو ترك اين دير كهن، تسخير او
 راکبش بودن ازو وارستن است از مقام آب و گل برجستن است
 فقر مؤمن چیست؟ تسخير جهات بنده از تأثير او مولا صفات
 فقر کافر، خلوت دشت و در است فقر مؤمن، لرزه بحر و بر است^{۳۱}

فقیر واقعی، کسی است که همه عظمتها در برابر او حقیر باشند، ولی نه در عالم خیال بلکه در صحنه عمل. فقر، بی نیازی از غیر خداست. پس آدم درمانده مفلوک محتاج که به همه نیازمند است، چگونه می‌تواند دم از فقر صوفیانه بزند؟ چه، هر وقت از همه بی‌نیاز باشد، به مرحله فقر واقعی رسیده است و آن وقت کسی است که فقط به خدا نیازمند است. برای چنین کسی، مرگ با سربلندی و شکوه التخار است، نه خلوت گزیدن و بی غیرت دین زیستن. اگر ما فقر محمدی را عنوان می‌کنیم، باید ببینیم خود پیغمبر چه کرد و دیگر پیشوایان دین چه کردند و آن غزوات برای چه بود؟ آنگاه خواهیم دید که مجاهدت برای اعلائی کلمه حق هیچ گاه با خودگی و بندگی دیگران میسر نیست، با ناامیدی میسر نیست، همان گونه که بی ذوق و شوق و سوز و درد میسر نمی‌باشد.

حافظ فرماید:

اگر ت سلطنت فقر ببخشند ای دل کمترين ملك تو از ماه بود تا ماهی^{۳۲}

۳۱. پس چه باید کرد ای اقوام شرقی، ص ۲۵ - ۲۶.

۳۲. دیوان حافظ، ص ۳۴۶.



فنا و بقا

فنا، در لغت به معنی نابودی، و بقا به معنی پایداری است، و به اصطلاح صوفیان، فنا عبارت از این است که انسان خود و بندگی خویش را در برابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنیات خویش را به چیزی نشمارد و همه جهان و جهانیان را در قبال حق موجود نهندارد، و بقا که نتیجه چنین فناپی است پایداری است در محضر حق.

اصطلاح «فنا» و «بقا» به طوری که از کشف المحجوب هجویری برمی آید^۱ نخستین بار از طرف ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی^۲ (متوفی ۲۷۹) که از اصحاب ذوالنون مصری است به این معنی به کار رفته و برجای گذارده شده است و بعد، در طول زمان، تفسیرهای دیگری از این دو کلمه به عمل آمده و تقسیمات و انواعی برای آن وضع شده از قبیل «فناي ذاتی» و «صفاتی» و «افعالی» که شرح آنها خواهد آمد.

آنچه مسلم به نظر می رسد این است که رواج فلسفه یونان بین صوفیان و گسترش عقیده وحدت وجود، در تفسیرات و تقسیماتی که برای کلمه قایل شده اند، بی تأثیر نبوده است. ابوسعید خراز، خود، فنا و بقا را چنین وصف کرده است:

«الْفَنَاءُ فَنَاءُ الْعَبْدِ عَنْ رُؤْيَا الْعَبْدِيَّةِ وَ الْبَقَاءُ بَقَاءُ الْعَبْدِ بِشَاهِدِ الْإِلَهِيَّةِ. فنا، فناي بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقای بنده باشد به شاهد الهی. یعنی اندر کردار بندگی آفت بود و بنده به حقیقت بندگی

۱. کشف المحجوب، ص ۳۱۱.

۲. برای ملاحظه شرح حال او، رک: طبقات الصوفیه، ص ۲۲۸؛ حله الاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۶ - ۲۴۹؛

صفة الصقوه، ج ۲، ص ۲۴۵ - ۲۴۷؛ طبقات شمرانی، ج ۱، ص ۱۱۷؛ رساله قشیریه، ص ۲۹؛ تاریخ

بغداد، ج ۴، ص ۲۷۶ - ۲۷۸؛ البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۵۸؛ المنتظم، ج ۵، ص ۱۰۵؛ مرآة الجنان، ج

۲، ص ۳۱۳ - ۳۱۴؛ سفرات الذهب، ج ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

انگاه رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد^۳ و به دید فضل خداوند تعالی باقی تا نسبت معاملتش جمله به حق باشد نه به خود، که آنچه به بنده مقرون بود از فعل وی به جمله ناقص بود و آنچه از حق تعالی بدو موصول بود جمله کامل بود. پس چون بنده از متعلقات خود فانی شود، به جمال الهیت حق باقی گردد. و ابو یعقوب نهرجوری گوید رح: *صِحَّةُ الْعُبُودِيَّةِ فِي الْفَنَاءِ وَ الْبَقَاءِ*، صحت بندگی کردن اندر فنا و بقاست، از آنچه تا بنده از کل نصیب خود تبرا نکند شایسته خدمت به اخلاص نگردد. پس تبرا از نصیب آدمیت فنا بود و اخلاص اندر عودیت بقا. ابراهیم شیبان گوید رح: *عِلْمُ الْفَنَاءِ وَ الْبَقَاءِ يَنْوُرُ عَلَى اخْلَاصِ الْوَحْدَانِيَّةِ وَ صِحَّةِ الْعُبُودِيَّةِ وَ مَا كَانَ غَيْرَ هَذَا فَهُوَ الْمَعَالِيطُ وَ الرُّذَقَةُ*، قاعده علم فنا و بقا بر اخلاص وحدانیت است، یعنی چون بنده به وحدانیت حق مقرر آید خود را مغلوب و مقهور حکم حق بیند و مغلوب اندر غلبه غالب فانی بود، و چون فانی وی بر وی درست گردد به عجز خود اقرار کند و جز بندگی او چاره‌ای نبیند، چنگ اندر درگاه رضا زند. و هر که فنا و بقا را به جز این عبارتی کند، یعنی عبارتی که فنا را فانی عین داند و بقا را بقای عین، زندقه باشد و مذهب نصاری^۴ چنان که پیش از این رفت. و صاحب کتاب گوید رح که جمله اقاول از روی معنی به یکدیگر نزدیک است، اگرچه به عبارت مختلفند. و حقیقت این جمله آن است که فنا مر بنده را از هستی خود با رویت جلال حق و کشف عظمت وی بود تا اندر غلبه جلالش دنیا و عقبی فراموش کند و احوال و مقام اندر نظر همتش حقیر نماید، کرامات اندر روزگارش متلاشی شود، از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود اندر عین آن فنا، زبانش به حق ناطق گردد و تن خاشع و خاضع چنان که اندر ابتدای اخراج ذرّیت از پشت آدم عم بی ترکیب آفات اندر حال عهد عودیت^۵.

ابونصر سراج، در تعریف فنا و بقا، می‌نویسد:

«مَعْنَى الْفَنَاءِ فَنَاءُ صِفَةِ النَّفْسِ وَ فَنَاءُ الْقَنَعِ وَ الْاِسْتِرَاحِ إِلَى حَالِهِ وَ قَعِ، وَ الْبَقَاءُ بَقَاءُ الْعَبْدِ عَلَى ذَلِكَ وَ اَيْضاً فَنَاءٌ هُوَ فَنَاءُ رُؤْيَا الْعَبْدِ فِي اَعْمَالِهِ لِأَعْمَالِهِ بِقِيَامِ اللَّهِ لَهُ فِي ذَلِكَ. وَ الْبَقَاءُ بَقَاءُ رُؤْيَا الْعَبْدِ بِقِيَامِ اللَّهِ لَهُ فِي قِيَامِهِ لِهَذَا بَالِهِ.»^۶

در جای دیگر، می‌نویسد که: بعضی از شنیدن کلام محققین راجع به فنا در اشتباه افتاده و

۳. تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی يك نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی

(دیوان حافظ، ص ۳۰۲).

۴. نیز رك: *اللمع فی التصوف*، ص ۴۳۳، باب «فی ذكر من غلط فی فناهم عن أوصافهم».

۵. *كشف المحجوب*، ص ۳۱۶ - ۳۱۷.

۶. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۴۱.

پنداشته‌اند که فنای بشریت با ترك خوردنی و آشامیدنی حاصل می‌شود و چون جسم ضعیف گردد بد بشریت از آن رخت برمی‌بندد و انسان به صفات الهی موصوف می‌شود. این گونه گمراهان نتوانسته‌اند بین بشریت و اخلاق بشریت فرق بگذارند. چه همان طور که رنگ سفیدی از سفید و سیاهی از سیاه نمی‌رود، بشریت هم از انسان زایل شدنی نیست، و آنچه به سبب قدرت نور حقیقت تبدیل و تغییر می‌یابد اخلاق بشریت است.^۷

و همین سخن را هجویری نیز دارد، آن جا که می‌گوید:

«گروهی را اندر این معنی غلط افتاده است و می‌پندارند که این فنا به معنی فقد ذات و نیست

گشتن شخص است و این بقا آن که بقای حق به بنده پیوندد، و این هر دو محال است.»^۸

قوله تعالی: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ و ما عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ.»^۹

و قوله تعالی: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ و يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ و الْإِكْرَامِ.»^{۱۰}

شرح تعرف، فنا و بقا را بدین گونه بیان می‌کند:

«اما به نزدیک این طایفه، فنا و بقا را معنی دیگر است: از بقا، بقای ذات چیز نخواهند بقای صفات او خواهند، و از فنا، فنای ذات چیز نخواهند فنای صفت او خواهند؛ به آن معنی که مراد از هر چیزی عین آن چیز نیست لکن معنی آن است، که چون این معنی در آن چیز موجود باشد آن چیز را نام بقا دهند، از بهر آن که مقصود از آن چیز حاصل است، و چون معنی از آن چیز معدوم گردد آن چیز را فانی خوانند از بهر قوای مقصود او. و این در تعارف ظاهر است که چون خانه ویران گردد گویند این نه آن خانه است، چون کسی پیر و ضعیف گردد گوید من نه ام. سرای همان است و مرد همان، لکن صفات دیگر است. و خدا گفت كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، و این فنا نه آن باشد که عین خلق نیست گردد، لکن زنده باشند و بمیرند، تغییر صفات ایشان را فنا خوانند. معنی فنا نزدیک این طایفه آن است که حظهای او فانی گردد و او را در چیزی حفظ نماند و تمیز او ساقط گردد. و معنی فانی گشتن حظوظ، آن باشد که او را به کسی انس نماند و به چیزی لذت نماند و در او تمیز نماند میان مونس و موحش و میان مُؤَدِّ و مؤلم و مالک و مملوک. و مثال این آن است که چند بار گذشته در صواحبات یوسف که اگر چه زنده بودند و زنده باقی باشد تا میان لذت و الم تمیز کند مغلوب گشتند

۷. ترجمه از: اللمع، ص ۴۲۷.

۸. کشف المحجوب، ص ۳۱۳.

۹. ۹۶/۱۶. تمام آیه چنین است: ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ و ما عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ. و لتَجْزِينَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ

ما كَانُوا يَفْعَلُونَ.

۱۰. ۲۶/۵۵ و ۲۷.

در مشاهده وصف تا صفت حیات ایشان موت گشت، که میان لذت طعام و آلم قطع تمیز نکردند. فَنَاءُ عَنِ الْأَشْيَاءِ شَغْلًا يَمْنُ فَنَى بِهِ، فنا باشد این کس را از همه چیزها به آن که مشغول گشته باشد به آن کس که به وی فانی گشته است، یعنی محبت یا جلال یا هیبت کسی لو را چنان مشغول گردانیده باشد که از هیچ چیز خیر ندارد و آن چیز نادانستن فنا باشد.

«بنده را چون حال فنا گردد، درستی آن حال آن باشد که او محفوظ باشد در آنچه حق را بر اوست، یعنی به وقت گذارد امر امر به جای آرد و به وقت ترك نهی منهی به جای بگذارد تا در امر و نهی هر دو موافق باشد. و چون حالش این باشد، فنانی او درست است. پس چون حال بر ضد این باشد، غلبات شیطان باشد نه غلبات حق...»

«آن بقا کز پس این فنا آید که یاد کردیم، آن است که چون این بنده فانی گشت از آنچه او راست، باقی گردد به آنچه حق راست. چون این بقا کز پس این فنا پدید آید درست گردد که این فنا حق بوده است و بنده در آن فنا محمود بوده است و آن فنا از غلبات حق بوده است.

«و جمله فنا و بقا آن است که از حظهای خویش فانی گردد و به حظهای غیر باقی گردد، و این در عبادات و معاملات هر دو می آید؛ عبادات میان او باشد و میان حق و معاملات میان او باشد و میان خلق، و در عبادات مراد خویش تطبیق تا در حظ خویش فانی باشد لکن بزرگداشت امر حق نکرد تا به حق باقی باشد، و در معاملات به آمد خویش نجوید تا از حظ خویش فانی باشد لکن به آمد خلق نکرد تا به حظ غیر باقی باشد.

«و دیگر فنا آن است که از دیدن خلافها فانی گردد و در جنبیدن بر خلاف فانی گردد هم به فعل، یعنی نه به ظاهر خلاف کند و نه به باطن خلاف اندیشد، به ظاهر ناکردن بزرگداشت امر او را و به باطن نا اندیشیدن نظر حق را، که داند که اگر به ظاهر خلاف کنم تارك امر کردم و ترك امر بی ادبی است و بی ادبان صحبت را نشایند، و داند که اگر به باطن خلاف اندیشم سبک دارنده نظر او باشم و استخفاف بی حرمتی است و بی حرمت قربت معرفت را نشاید. از مخالفت به این معنی فانی گردد، پس بر ضد این به موافقات باقی گردد و به ظاهر همه فعل بر موافقت آرد تعظیم امر را و به باطن همه موافقت اندیشد تعظیم حق را. و چون موافقت ظاهر به جای آورد ادب به جای آورد و هر که ادب به جای آورد صحبت را شاید. و چون به باطن موافقت به جای آورد حق و حرمت به جای آورد و هیچ خداوند حرمت را بیم قطیعت نباشد.

«و دیگر فنا آن است که از بزرگداشت غیر حق فانی گردد و به بزرگداشت حق باقی گردد، یعنی در سر او چندان بزرگداشت حق پدید آید که او را فراغت شغل غیر حق نماند.

«فنانی دیگر آن است که از همه چیزها غایب گردی؛ چنان که فنانی موسی بود علیه السلام که چون خدای تعالی بر کوه تجلی کرد موسی علیه السلام بی هوش بیفتاد و در حالت دوم از حالت اول

خبر نکرد که مرا چه بود یا چه دیدم و نه آن کس نیز که او را غایب گردانید از آن حال خبر داد، و این به دلیل می‌آورد که شاید که بنده فانی گردد از اوصاف خویشی چنان که از هیچ چیز خبر ندارد و از آن معنی نیز که او را فانی گردانند هم خبر ندارد، از بهر آن که خبر داشتن صفت است، آن کس را باشد که خبر دارد تا وصفی در او قایم باشد فانی نباشد به تمامی. و نزدیک این طایفه فنا که بنده را پدید آید از تجلی حق آید در سر او، و چون تجلی حق بر کوه، موسی را فانی می‌گرداند با محل بیغمبری چون دوتن موسی را همین تجلی بر سر افتد و کوه در میان واسطه نباشد، چون باشد که فانی نگردد؟؟؟! و تجلی با واسطه چنین می‌کند، تجلی بی‌واسطه چگونه باشد؟!

«و عبارت دیگر است فنا را و آن آن است که فنا فانی گشتن یعنی غایب گشتن است از صفات بشریت بر آن که بردباری افتد از نعوت الهیت تا او را واله گرداند، و آن چنان باشد که فانی گردد از او اوصاف بشریت چنان که جهل و ظلم لقلوبه تعالی و حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^{۱۱}

«مردم را ظلوم و جهول نام نهاد، و ظلوم و جهول قبول باشد از ظلم و جهل، و قبول صیغه مبالغه باشد، چنان که صفت ذات که نشاید که از او جدا گردد، چنان که خدای را صفت غفور و شکور است و از اوصاف آدمی نیز کفور و کنود است و این همه قبولند از کفران و از بخل. پس هر صفتی که آن نکوهیده است از او فانی گردد، به این معنی که علم او جهل را غلبه کند و عدل او ظلم را و شکر او کفران را، و آنچه به این ماند و این سخن به این درازی که یاد کردیم یک معنی دارد و آن آن است که خلقت آدمی بر صفات مذممت است چنان که کفران و بخل و ظلم و جهل، چنان که حق تعالی او را ظلوم و جهول و کفور و کنود و هلوع و جزوع نام داد، این همه صفات مذمت است و خلقت او را اصل این است و غیر این از او موجود نیاید مگر به عنایت و توفیق الهی. چون عنایتی و توفیقی پدید آید، آن همه صفات مذممت از او نیست گردد: به بدل کفران شکران آید و به بدل جزع صبر آید و دیگر صفات همچنین. آن صفات مذممت رفتن از او، صفت فناست، و آن صفت محدث در او پدید آمدن، صفت بقاست. و این هنر او نیست، عنایت الهی است. و فانی گشتن از صفات بشریت چنین باشد که معانی مذموم از او برود، و باقی گشتن به صفات الهیت این باشد که صفات محموده در او قایم شود...

«هر کس که به مقام فنا رسد و آن فنای او در حق باشد چنان که یاد کردیم، در او وظایف حق محفوظ باشد. و معنی این سخن آن است که فنای درست آن باشد که در مشاهده حق فانی گردد. لکن شیطان را و نفس را مکر بسیار است، شاید که غلبات و سواس شیطان با غیبات هواچس بر بنده

۱۱. ۷۲/۳۳. تمام آیه چنین است: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْتُمِلَهَا وَ أَتَيْنَهُنَّ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

پدید آید و مغلوب گردد، خلق پندارند که آن مقام فناست در حق تعالی و نباشد، لکن فنا باشد از حق به خلق و فنا از خلق باید به حق نه از حق به خلق. و دلیل بر آن که فناء او از حق است به خلق آن است که از وظایف حق فرو ماند. و چون از حق فانی گشت، وظایف حق چگونه نگاه دارد. و فناء از خلق به حق دلیل آن باشد که وظایف حق نگاه دارد، یعنی آداب شریعت به جای آرد از نماز و غیر نماز؛ از بهر آن که فنا از خلق به حق رسیدن باشد، و کسی که به حق رسید مراد بیافت، و محال باشد که بی ادیان را به دار ملوک راه باشد و بر بساط ملوک قدم نهاند باشد، و اگر او بی ادب بودی خود راه نیافتی، پس راه با ادب نگاه داشتن یافتن بود، و محال باشد که چون راه یافت بی ادبی کند.

«جنید را گفتند که نوری در مسجد شونیزی ایستاده است از چند روز باز طعام و شراب نمی خورد و نمی چشد و می گوید الله و نمازها به وقت می گزارد. و این بیان و مقام معنی فناست که اگر به صفت بشریت قایلیم بودی بشر را از خواب و طعام و شراب چاره نباشد. و چون او بی این همه بقا یافت، درست گشت که از معنی بشریت فانی گشته بود. آن که به زبانش میرفت که الله الله دلیل آن بود که فنایش به حق بود، از بهر آن که هر کس که چیزی بر او غالب گردد از شادی یا از غم یا از بیم یا مغلوب العقل گردد، در حال زوال عقل بر زبانش همه آن چیز رود، چنان که مست که در مستی همه آن چیز گوید که به هشیاری در سر دارد، چنان که دیوانه که بر زبانش همه ذکر آن چیز گذرد که به سبب آن دیوانه گشته باشد. پس چون نوری را رَجَمَهُ اللهُ تعالی تعظیم حق یا جلال حق یا هیبت حق یا محبت حق یا شوق حق یا خوف حق فسانی گردانیده بود، بر زبانش همه ذکر الله می رفت. اگر فناش به غیر حق بودی، نام الله بر زبانش نرفت، و اگر فناش درست نبودی، بی خواب و بی طعام و بی شراب بقا نیافتی.

«گروهی از آن کسانی که نزدیک جنید حاضر بودند گفتند او هشیار است و فانی نیست؛ از بهر آن که اوقات نماز می داند و ادب نماز به جای آوردن می داند، و این تکلیف است نه فنا، که فانی از هیچ چیز خبر ندارد. پس جنید جواب ایشان باز داد و گفت نه چنین است که شما می گوید، که واجدان محفوظ باشند پیش خدا در وجد خویش و به این وجد خویش مقام فنا می خواهد که فنا از او پدید می آید. پس جنید در جواب چنین می گوید که چون وجد به حق تعالی درست باشد، این بنده محفوظ باشد بر ادب به جای آوردن و محفوظ باشد از بی ادبی کردن.»^{۱۲}

تذكرة الاولیاء نیز این واقعه را نقل کرده و مثنوی بر آن افزوده است بدین شرح:

«... پس جنید پیش نوری آمد و گفت یا ابوالحسن، اگر دانی که با او خروش سود می دارد تا من نیز در خروش آیم، و اگر دانی که رضا به، تسلیم کن تا دلت فارغ شود، نوری در حال از خروش

باز ایستاد و گفت نیکو معلما که تویی ما را.»

هم در ذکر ابوالحسین نوری آورده است:

«نقل است که جنید يك روز پیش نوری شد. نوری در پیش جنید به تعظم در خاك افتاد و گفت حرب من سخت شده است و طاقتم نماند، سی سال است که چون او پدید می‌آید من گم می‌شوم و چون من پدید می‌آیم او غایب می‌شود و حضور او در غیبت من است، هر چند زاری می‌کنم می‌گوید یا من باشم یا تو. جنید اصحاب را گفت بنگرید کسی را که درمانده و محتجن و متحیر حق تعالی است. پس جنید گفت: چنان باید که اگر پرده شود به تو و اگر آشکارا شود به تو، تو، تو نباشی و خود همه او بود.»^{۱۲}

هجویری، در این باره، ضمن بحث در مذهب سیاریه و جمع و تفرقه، می‌نویسد که:

«خصوصیت حق تعالی بنده را جمع باشد و عبودیت بنده وی را تفرقه، و این از آن جدا نیست، از آنچه نشان خصوصیت، حفظ عبودیت است، چون مدعی اندر معاملات به معاملات قایم نباشد، اندر دعوی خود کاذب بود، پس روا بود که ثقل مجاهدت و رنج کلفت اندر گزارد حق مجاهدت و تکلیف از بنده برخیزد. و روا نباشد که عین مجاهدت و تکلیف برخیزد اندر عین جمع جز به علری واضح، که آن اندر حکم شریعت عام باشد. و من این را بیان کنم تا تو را بهتر معلوم گردد. بدان که جمع بر دو گونه باشد: یکی جمع سلامت گویند و دیگر را جمع تکسیر. جمع سلامت آن بود که حق تعالی اندر غلبه حال و قوت وجد و قلق شوق که پدیدار آید، حق تعالی حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی می‌راند و وی را گزاردن آن نگاه می‌دارد و وی را به مجاهدت می‌آراید، چنان که سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابوالعباس سیاری صاحب مذهب و بایزید بسطامی و ابو بکر شبلی و ابوالحسن حسری و جماعتی دیگر رضوان الله علیهم پیوسته مغلوب بودندی تا وقت نماز اندر آمدی، نگاه به حال خود باز آمدندی. و چون نماز بکردندی، باز مغلوب گشتندی، از آنچه تا در محل تفرقه باشی تو باشی امر می‌گزاری، و چون وی تو را جذب کند وی به امر خود اولی‌تر، که بر تو نگاه می‌دارد هر دو معنی را، یکی تا نشان بندگی تو برنخیزد و دیگر تا به حکم وعده قیام کند که من هرگز شریعت محمد را منسوخ نخواهم کرد.

«جمع تکسیر، آن بود که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد. پس یکی از این معذور بود و یکی مشکور، و آن که مشکور بود روزگارش عظیم با نور بود و قوی‌تر از آن باشد که معذور بود.»^{۱۴}

۱۳. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۴۱.

۱۴. کشف المحجوب، ص ۳۳۰ - ۳۳۱.

خلاصه آن که قدرت و عدم قدرت بر انجام دادن فرایض و محو و اثبات و مستی و هوشیاری، به عنایات ربانی باز بسته است؛ ان چنان که مولوی فرماید:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای^{۱۵}

استاد قشیری، درباره فنا و بقاء، می‌نویسد که:

«أَشَارَ الْقَوْمُ بِالْفَنَاءِ إِلَى سِقُوطِ الْأَوْصَافِ الْمَذْمُومَةِ وَأَشَارُوا بِالْبَقَاءِ إِلَى قِيَامِ الْأَوْصَافِ الْمَحْمُودَةِ بِهِ... يُقَالُ فَنِيَ عَنْ سُوءِ الْخَلْقِ فَإِذَا فَنِيَ عَنْ سُوءِ الْخَلْقِ بَقِيَ بِالْقُوَّةِ وَالصِّدْقِ وَمَنْ شَاهَدَ جَرِيانَ الْقُدْرَةِ فِي تَصَارِيفِ الْأَحْكَامِ يُقَالُ فَنِيَ عَنْ جَسَانِ الْجِدَانِ مِنَ الْخَلْقِ فَإِذَا فَنِيَ عَنْ تَوَهُمِ الْأَنْارِ مِنَ الْأَعْيَارِ بَقِيَ بِصِفَاتِ الْحَقِّ وَمَنْ اسْتَوْلَى عَلَيْهِ سُلْطَانُ الْحَقِيقَةِ حَتَّى لَمْ يَشْهَدْ مِنَ الْأَعْيَارِ لَا عَيْنًا وَلَا أَثْرًا وَلَا رَسْمًا وَلَا مَلَكًا يُقَالُ أَنَّهُ فَنِيَ عَنِ الْخَلْقِ وَبَقِيَ بِالْحَقِّ فَنَاءُ الْعَبْدِ عَنِ أَعْمَالِهِ الذَّمِيمَةِ وَأَحْوَالِهِ الْخَسِيسَةِ بَعْدَ هَذِهِ الْأَعْمَالِ وَفَنَاؤُهُ عَنِ نَفْسِهِ وَعَنِ الْخَلْقِ بِزَوَالِ إِحْسَابِهِ بِنَفْسِهِ وَبِهِمْ... «فَالأَوَّلُ فَنَاءٌ عَنِ نَفْسِهِ وَصِفَاتِهِ بِبَقَائِهِ بِصِفَاتِ الْحَقِّ ثُمَّ فَنَاؤُهُ عَنِ صِفَاتِ الْحَقِّ بِشُهُودِهِ الْحَقِّ ثُمَّ فَنَاؤُهُ عَنِ شُهُودِ فَنَائِهِ بِاسْتِهْلَاكِهِ فِي وَجُودِ الْحَقِّ.»^{۱۶}

احمد غزالی می‌گوید که:

«گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره‌العشق از او برروید، گاه چون ذات بود صفت را تا بد و قایم شود، گاه چون انباز بود در خانه تا به قیام او نیز نوبت نگاه دارد، گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود. اما این را هر کس فهم نکند که این از عالم اثبات دوم است که بعد المحو بود و اهل اثبات قبل المحو را کز نماید...»

«خود را به خود خود بودن دیگر است و خود را به معشوق خود بودن دیگر. خود را به خود خود بودن خامی بدایت عشق است، چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد این جا بود که فنا قبله بقاء آید و مرد محرم شود به طواف کعبه قدس و از سرحد فنا به خطه بقا نقل کند، و این در علم نگنجد الا از راه مثال.

۱۵. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۱۴.

۱۶. رساله قشیریه، ص ۳۹ - ۴۰.

تا جام جهان نمای بر دست من است
تا کعبه نیست قبله هست من است

از روی خرد چرخ برین هست من است
هشیارترین خلق جهان مست من است

«تا به خود خود بود، احکام فراق و وصال و رد و قبول و قبض و بسط و اندوه و شادی را در او مدخل بود و او اسیر وقت بود. چون وقت بر او درآید، تا وقت چه حکم دارد او را به رنگ خود بکند، و حکم وارد وقت را بود و در راه فنا از خود این احکام محو اقتد و این اضداد برخیزد، زیرا که محلش بی طمع و علت است. چون از او در خود با خود آید راه به خود از او بود و بر او بود. چون راهش به خود از او بود و بر او بود، احکام فراق و وصال این جا چه کند و قبول و رد این جا چون بود، اندوه و شادی و قبض و بسط گرد سرایرده دولت و جناب عزت او کی گردد.»^{۱۷}

خواجه عبدالله انصاری، در آغاز «رساله دل و جان» می‌نویسد که:

«چنین گوید مؤلف این رساله ندیم حضرت باری خواجه عبدالله انصاری که دل از جان پرسید که اول این کار چیست و آخر این کار چیست و ثمره این کار چیست؟
«جان جواب داد که اول این کار فناست و آخر این کار بقاست و ثمره این کار وفاست. دل پرسید که فنا چیست و وفا چیست و بقا چیست؟

«جان جواب داد که فنا از خودی خود رستن است و وفا عهد دوست را میان بستن است و بقا به حق پیوستن است.»^{۱۸}

«اگر بقا می‌خواهی در فناست و اگر باقی می‌خواهی خداست.»^{۱۹}

«الفناء أن يَقْتَنِي عَنْ الحُضُوظِ فَلَا يَكُونُ لَهُ فِي شَيْءٍ حَظٌّ بَلْ يَقْتَنِي عَنِ الأَشْيَاءِ كُلِّهَا شُفْلًا بِعَمَلٍ فَنِي فِيهِ. وَ البَقَاءُ يَقْتَبُهُ وَ هُوَ أَنْ يَقْتَنِي عَمَّا لَهُ وَ يَقْتَنِي بِمَا لِلَّهِ تَعَالَى...
«الفناء هو التَّلاشي بالحقِّ وَ البقاء هو الحُضُورُ معَ الحقِّ.»^{۲۰}

این دم در میان بنه نیست کسی توی و ما
جهد نمای تا ببری رخت توی از این سرا^{۲۱}

بلبل با درخت گل، گوید چیست در دلت؟
گوید تا تو با توی هیچ مدار این طمع

۱۷. سوانح، صص ۴ و ۱۴ - ۱۵.

۱۸. رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۲.

۱۹. همان، ص ۱۷۹.

۲۰. عوارف المعارف، ج ۴، ص ۳۰۰ - ۳۰۲.

۲۱. کلیات شمس، ج ۱، ص ۳۵.

خواجه نصیرالدین طوسی، در باب ششم کتاب خود، راجع به فنا، چنین می‌نویسد:

«قَالَ اللهُ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۲۲} در وحدت، سالک و سلوک و سیر و مقصد و طلب و طالب و مطلوب نباشد، کل شیء هالک الا وجهه، و اثبات این سخن و بیان هم نباشد و اثبات و نفی متقابلانند و دویی مبدأ کثرت است، آن جا نفی و اثبات نباشد و نفی نفی و اثبات اثبات هم نباشد و نفی اثبات و اثبات نفی هم نباشد، و این را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد همچنان که مبدأ ایشان از عدم بود کَمَا بَدَأَكُمْ تَعْوُونَ^{۲۳} و معنی فنا را حدی با کثرت است، كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ بَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ^{۲۴} فنا به این معنی هم نباشد، هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد جمله منتفی گردد إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ»^{۲۵}

شیخ عطار نیز در واقعه رسیدن سی مرغ به سیمرغ و فنا و بقای بعد از فنا چنین سروده است:

جان آن مرغان ز تشویر و حیا	شد فنانی محض و تن شد توتیا
چون شدند از کل کل هالک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده نوجان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه‌شان	پاک گشت و محو شد از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند این سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
محو او گشتند آخر بر دوام	سایه در خورشید گم شد والسلام
بعد از آن مرغان فانی را به ناز	بی فنانی کل خود دارند باز
چون همه با خویش بی خویش آمدند	در بقا بعدالفنا پیش آمدند
نیست هرگز گر نو است و گر کهن	زین فنا و زان بقا کس را سخن
همچنان کور است دوری از نظر	شرح او دور است از وصف و خبر

۲۲. ۸۸/۲۸. تمام ایه چنین است: وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

۲۳. ۲۹/۷. تمام ایه چنین است: قُلْ أُمِرْتُ بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعْوُونَ.

۲۴. ۲۶/۵۵ و ۲۷.

۲۵. اوصاف الاشراف، ص ۶۸.

لیک از راه مثال اصحابنا شرح جستند از بقا بعد الفنا
آن کجا این جا توان پرداختن نو کبابی باید آن را ساختن^{۲۶}

مرحوم دکتر غنی، معانی مختلفه فنا را بدین نحو طبقه‌بندی و خلاصه کرده است و خود می‌نویسد:

«اصطلاح «فنا» بر اطوار و وجهها و معانی مختلفه اطلاق می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از: «۱. تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها و اراده‌ها و تعینات شخصی. مولانای رومی، در مجلد اول مثنوی، در حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت» می‌گوید:

هر که را هست از هوسها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد از نار و دود هر کجا رو کرد وجه الله بود
هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر ذره ببیند آفتاب

«۲. بی خودی و عدم استشمار به وجود خویش، به عبارت اخیری، بی خبری ذهن از تمام موجودات و منزکات حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی از هستی خود به واسطه جمع شدن همه قوای نفسی در خدا، یعنی استغراق در مشاهده صفات الوهیت.

«مولانای رومی، در مجلد اول مثنوی، در قصه پیر چنگی، می‌گوید:

هست هشیاری زیاد ماقضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتشی بزرز به هر دو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چونی
تا گره با نی بود همراز نیست همتشین آن لب و آواز نیست
راه فانی گشته راهی دیگر است زان که هشیاری گناهی دیگر است
حال و قالی از ورای حال و قال غرقه گشته در جمال ذوالجلال

«شیخ عطار، در تذکرة الاولیاء، در شرح حال با یزید بسطامی نوشته: و در استغراق چنان بود که مریدی داشت که بیست سال بود تا از وی جدا نشده بود، هر روز که شیخ او را خواندی گفتی ای پسر نام تو چیست؟ روزی مرید گفت: ای شیخ مرا افسوس می‌کنی، بیست سال است تا در خدمت تو می‌باشم و هر روز نام من می‌پرسی؟! شیخ گفت: ای پسر استهزا نمی‌کنم، لکن نام او آمده است و همه نامها از دل من برده، نام تو یاد می‌گیرم و باز فراموش می‌کنم.

«۳. وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری. و مقصود از عقل شعوری، اعمال و حالات ذهنی است که شخص مستشعربه آن است و از خود و وجود آن اعمال و حالات ذهنی با خبر است. «عالی‌ترین مرتبه فنا، وقتی است که طالب این را هم نداند که به مقام فنا واصل شده، یعنی شعور به حال فنا هم از میان برود، و این حال است که صوفیه «فناء الفناء» می‌نامند. در این مقام، صوفی محو در مشاهده «ذات الوهیت» است، و این مرحله‌ای از فنای کامل است که عارف را مستعد «بقا» و «نوام» در خدا قرار می‌دهد.

«مرحله اول که عبارت از انسلاخ از صفات ذمیمه بدنی و محو تعینات و عدم استشمار به حالات عقلی و بی خبری از خویش و بی خودی است، شبیه به «نیروانای^{۲۷} بودایی» است. «این حال انسلاخ از صفات ذمیمه توام است با تحلی به صفات حسنه، به این معنی که اخلاق حسنه و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند می‌گردد. به اصطلاح خود عرفا این مقام «مرحله تخلیه از رذایل و تحلیه به فضایل» است.

«البته هیچ کس نمی‌تواند به مقام کامل اخلاق برسد، یعنی احدی قادر نیست که به کلی از خود منسلخ شود و همه تعینات شخصی را محو کند. با وجود این، به واسطه افاضه پرتوی از جمال الهی به قلب عارف، تغییر بزرگی در او حاصل می‌شود. در جایی که مقام فنا عبارت از محو کامل تعینات است، مقام «فناء الفناء» عبارت از مقام کامل اشراق است.

۲۷. نیروانا (Nirvana) لغت سانسکریت است که شوپنهاور فیلسوف آلمان به همان معنی اصلی هندی وارد زبانهای اروپایی ساخت. «نیروانا» به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» است و در اصطلاح بودا به معنی مرگ به اراده است، یعنی پشت پا زدن به اضغاث احلامی که حیات و حس نامیده می‌شود و به اشتباه سعادت می‌شمیریم و در پی آن دوانیم. (رجوع شود به:

Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Par André Lalande.)

بودا، چهار حقیقت بزرگ تعلیم می‌داد: اول آن که رفح ملازم زندگی و غیر منفک از آن است، و این حقیقت از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرماست ثابت می‌گردد. دوم آن که علت رفح و درد مهل است، هر خواستنی همراه با ترس و دفعده و بدبختی است. سوم آن که برای از میان بردن رفح و درد باید به این شیخ موهومی که حیات نامیده می‌شود و به میل و خواهش نفس که منع همه بدبختیهاست پشت پا زد و از راه نیروانا یعنی فنا و مرگ به اراده، حیات لغزنده و متغیر را به حیات ثابت و غیر متغیری مبدل ساخت. چهارم آن که راه وصول به نیروانا، زهد کامل و فرو نشاندن هر میل و خواهش است. اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت، یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد. (ذیل تاریخ تصوف، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.)

«مقام بعد از فنا، الفناء، مقام «بقای به حق» است و عبارت است از مشاهده ذات الهی.»^{۲۸}
 قطب الدین عبادی، در پاسخ بدین سؤال که فنا و بقا چیست؟ می‌نویسد:
 «بدان که حقیقت فنا، برسیدن رونده است در خوبشتن، چنان که از وی هیچ اوصاف حیوانی و
 نعوت بشری و اخلاق شیطانی بنماند، یک باره در وی منعدم گردد و عرق و بیخ و اصل و شاخه‌های
 او فانی شود که در او هیچ وصف از اوصاف مذمومه پیدا نتواند آمدن و از وی حرکات بنماند در
 چیزها که نشاید، همچنان که در آخر الزمان به نفضه صور اسرافیل، جمله اجزای عالم فانی شود،
 باید که به یک لمحّه نور ذوالجلال جمله زواید و لواحق آدمی فانی شود تا چنان که در نهایت، صانع
 ماند و بس، در صفت رونده نیز محبت الهی ماند و بس... و بقای اصلی در فانی کئی نهاده‌اند، جز
 وی محو می‌شود از خلیقت، و جز وی مثبت می‌گردد در حقیقت. چون یک باره فانی شود، به کلی با
 حق باقی شود.»^{۲۹}

خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین ضمن اشاره به معنی فنا، می‌نویسد:
 «هُوَ اضْمِحْلالٌ مَادُونِ الْحَقِّ عِلْماً، ثُمَّ جَحْذاً، ثُمَّ حَقّاً. وَ هُوَ عَلٰی ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ:
 «الذَّرَجَةُ الْاُولٰی: فَنَاءُ الْمَعْرِقَةِ فِی الْمَعْرُوفِ وَ هُوَ الْفَنَاءُ عِلْماً. وَ فَنَاءُ الْعِيَانِ فِی الْمَعَايِنِ. وَ هُوَ
 الْفَنَاءُ جَحْذاً. وَ فَنَاءُ الطَّلَبِ فِی الْوُجُودِ وَ هُوَ الْفَنَاءُ حَقّاً.
 «الذَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ: فَنَاءُ شُهُودِ الطَّلَبِ لِاسْقَاطِهِ، وَ فَنَاءُ شُهُودِ الْمَعْرِقَةِ لِاسْقَاطِهَا وَ فَنَاءُ شُهُودِ الْعِيَانِ
 لِاسْقَاطِهِ.»

«الذَّرَجَةُ الثَّالِثَةُ: الْفَنَاءُ عَنِ شُهُودِ الْفَنَاءِ وَ هُوَ الْفَنَاءُ حَقّاً شَائِعاً بَرَقَ الْعَيْنِ، رَاكِباً بِحَسْرِ الْجَمْعِ،
 سَالِكاً سَبِيلَ الْبَقَاءِ.»^{۳۰}

«الْبَقَاءُ: اِسْمٌ لِمَا بَقِيَ قَائِماً بَعْدَ فَنَاءِ الشُّوَاهِدِ وَ شُهُودِهَا. وَ هُوَ عَلٰی ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ: بَقَاءُ الْمَعْلُومِ بَعْدَ
 سَقُوطِ الْمَلْمُوعِ عَيْناً لَا جِلْماً، وَ بَقَاءُ الْمَشْهُودِ بَعْدَ سَقُوطِ الشُّهُودِ وَجُوداً لَا نَعْتاً، وَ بَقَاءُ مَا لَمْ يَزَلْ حَقّاً
 بِاسْقَاطِ مَا لَمْ يَكُنْ مَحْوًواً.»^{۳۱}

البته این قیم جوزیه، چنان که رسم اوست، مقداری از سخنان پیر هرات را به دیده انکار می‌نگرد
 و رد می‌کند، که چون از سر تعصب و عناد است، از نقل آنها خودداری شد و خواهنده می‌تواند به
 مدارج السالکین رجوع نماید.

۲۸. تاریخ تصوف، ص ۳۷۱ - ۳۷۷.

۲۹. التصنیف فی احوال المتصوفه، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۳۰. مدارج السالکین، ج ۱، ص ۱۴۸؛ ج ۳، ص ۳۶۸ - ۳۷۷.

۳۱. همان، ج ۳، ص ۳۸۴ - ۳۸۵.

آقای آشتیانی در شرح مقدمه فیصری، راجع به فنا، می‌نویسد:

«فنا در توحید که متصوفه برآند، يك نوع از انسلاخ وجودی است. این حال از برای کسانی ثابت است که در همین نشئه، قیامت را شهود نمایند و جبال هویت آنها مندرک و ذوات و صفات آنها متبذل و به اخلاق حق متخلق شده باشد و حق سمع و بصر آنها بگردد و به واسطه فنای در حق و تخلق به اخلاق الله متصرف در وجود باشند و به واسطه سعه وجودی، جانب حق و خلق را نگاه دارند. درک مقام فنا در توحید و شهود این مقام به حسب وجدان، از برای کسانی که به این مقام نرسیده‌اند، امکان ندارد. وجود سالک تا محو در توحید نشود، حقیقت این مقام را درک نمی‌نماید. چون بقای اینت وجود سالک مانع از شهود چنین مقامی است...

«منشأ حصول فنای ذاتی و فنای وجود مجازی سالک در وجود حقیقی حق، تجلی ذاتی حق است. این اتحاد، اتحاد دو موجود متصل بالفعل با یکدیگر نمی‌باشد، چون اتحاد اثنین محال است. این اتحاد، فنای فرع در اصل است. حقیقت حق، اصل و وجود متبسط، ظهور این اصل و وجودات مقید، فروغ و شمع ظهور این اصلند و هر اصلی متحد با فرع خود می‌باشد...

«فلاسفه اسلام، به واسطه نرسیدن به معنی کامل این اتحاد، اتحاد نفس را با عقل فعال انکار کرده‌اند، اتحاد عاقل و معقول را هم که با این اتحاد از حیث حکم واحد است نیز منکر شده‌اند...

«انتقال ماده جوهری و تحولات آن به صورتهای مختلف از جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی و اشتداد وجودات خاصه که ملازم با فنا و دثور و زوال و خلغ و لیس است، بهترین شاهد بر امکان تبذل صفات بشری به صفات حق است. اتحاد عبد با حق و فنای وجه خلقی در وجه حقیقی صرف التفات ادراکی و استعراق علمی نیست (آن گونه که شیخ اشراق و پیروان او پنداشته‌اند) این اتحاد، نظیر انعدام تعیین قطرات در مقام اتصال به دریا می‌باشد. و مثل اختفای اتوار کواکب در مقام تجلی و ظهور و اشراق شمس هم نمی‌باشد، کما این که برخی از متصوفه، از جمله مصنف، گمان کرده‌اند این اتحاد به معنی حلول هم نیست و از مصادیق اتحاد بین دو هویت مستقل هم نمی‌باشد، بلکه این اتحاد عبارت است از اضمحلال و فنای کثرات اعتباریه در وجود حقیقی و اتحاد فروغ و اشفات و ظلال است در مقام اصل وجود شمس حقیقی عالم وجود و ایجاد و حقیقت حق کامل و مطلق و حاکم حقیقی علی الاطلاق که در کمال عز خود مستغرق است و حقایق امکانیه بدون رفض تمینات به آن مقام راهی ندارند.»^{۳۲}

عزالدین محمود کاشانی، در باب فنا و بقا، چنین می‌نویسد:

«فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله، و بقا عبارت است از دپایت سیر فی الله. چه، سیر الی

الله وقتی منتهی شود که بادیه وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند، و سیر فی‌الله آنگاه محقق شود که بنده را بعد از فناى مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقّی می‌کند...

«و فنا دو نوع است: فناى ظاهر و فناى باطن. فناى ظاهر فناى افعال است، و این نتیجه تجلی افعال الهی است، و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خود را و نه غیر را از مکونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند الا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه، و چنان مسلوب الاختیار گردد که به خودش اختیار هیچ فعل نماند و در هیچ کار خوض نکند و از مشاهده مجرد فعل الهی بی‌شایبه فعل غیر لذت می‌یابد.

«و اما فناى باطن، فناى صفات است و فناى ذات. و صاحب این حال گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فناى صفات خود بود و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم غرق فناى ذات خود، تا چنان وجود حق بر او غالب و مستولی شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد.

«و فناى ظاهر نصیبه ارباب قلوب و اصحاب احوال است و فناى باطن خاصه احرار که از رِق تصرف احوال آزاد شده باشند و از تحت حجاب قلب بیرون رفته و از صحبت قلب به صحبت مقاب قلب پیوسته.»^{۳۳}

عبدالرحمن جامی، در لایحه نهم از لوابیح نسی و چهارگانه خویش، از فنا چنین عبارت می‌کند:
 «فنا عبارت از آن است که به واسطه استیلای ظهور هستی حق بر باطن، به ماسوای او شعور نماند، و فناى فنا آن که به آن بی شعوری هم شعور نماند. و پوشیده نباشد که فناى فنا در فنا مندرج است. زیرا که صاحب فنا را اگر به فناى خود شعور باشد، صاحب فنا نباشد، به جهت آن که صفت فنا موصوف آن از قبیل ماسوای حقند سبحانه و تعالی. پس شعور به آن، منافى فنا باشد.

زین سان که فناى خویشتن می‌خواهی از خرمن هستیت جوی کی گاهی
 تا يك سر سو ز خویشتن آگاهی گردم زنی از راه فنا گمراهی.»^{۳۴}

حافظ راست:

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی ره بپرسیم مگر پی به مهمات بریم^{۳۵}

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطر است تا نگویی که چو عمرم به سر آمد رستم^{۳۶}

۳۳. مصباح الهدایه، ص ۴۲۶ - ۴۲۹.

۳۴. لوابیح جامی، لکهنو، ص ۸.

۳۵. دیوان حافظ، ص ۲۵۸.

۳۶. همان، ص ۲۱۴.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

قرب و بُعد، نزدیکی دل به خدا یا دوری آن

قرب، در لغت، به معنی نزدیک بودن است، و نزد صوفیان قرب نزدیکی دل به خداوند است از راه صفای آن و اختصاص یافتنش به محبت حق، و بُعد عکس آن است. اباتی دربارهٔ قرب شاهد آورده‌اند که از جمله آنهاست:

قال الله تعالى:

«و إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»^۱

«و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلْمُ مَا نُؤَسِّسُ بِهِ نَفْسَهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۲

«و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ»^۳

صاحب اللمع، در باب قرب، می‌نویسد:

«و حَالُ الْقُرْبِ لَمْ يَشَاهِدْ بِقَلْبِهِ قُرْبَ اللَّهِ مِنْهُ فَتَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِطَاعَتِهِ وَ جَمَعَ هَمَّهُ بَيْنَ يَدَيْهِ

اللَّهُ تَعَالَى بِدَوَامِ ذِكْرِهِ فِي غَلَائِبَتِهِ وَ سِرِّهِ»^۴

مرحوم دکتر غنی، در بیان درجات اهل قرب، به ترجمه از اللمع چنین آورده است:

«و اهل قرب بر سه حالتند:

«اول: مقربون به خدا به انواع طاعات برای آن که می‌دانند خدا عالم است و نزدیک آنهاست و قادر بر آنهاست.

۱- ۱۸۶/۲

۲- ۱۶/۵۰

۳- ۸۵/۵۶

۴. اللمع فی التصوف، ص ۵۶.

«دوم: حال متحققین در قرب که به هر چه نگاه می‌کنند خدا! را نزدیک‌تر به آن چیز می‌بینند تا خود را.

«سوم: حال بزرگان و اهل نهایت است که باید از مرحله مبتدیان بگذرند و به طوری فانی شوند که قرب خود را نبینند یعنی خود حال قرب فراموش شود و بنده از بی‌خودی نداند که در حال قرب است.»

«حاصل آن که قرب نبارت است از زوال حس و اضمحلال نفس و به‌طوری که مولانا جلال‌الدین رومی می‌گوید این قرب، قرب مکان یا زمان نیست:

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست از معراج یونس اجتبا
آن من بالا و آن او به شیب	ز آن که قرب حق بیرون است از حسیب
قرب نز پایین به بالا جستن است	قرب حق از جس هستی رستن است
نیست را چه جای بالای است و زیر	نیست را نی زود و نه دور و نه دیر
کارگاه صنع حق در نیستی است	غرّه هستی! چه دانی نیست چیست
حاصل اشکست ایشان ای کیا	می‌نماند هیچ با اشکست ما
ان چنان شادند در ذل و تلف	همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی‌برگی همه اقطاع اوست	فقر و خواریش افتخار است و علوست

«و نیز در دفتر سوم در حکایت «رسیدن خواجه و قومش به سوی ده و ناشناخت آوردن روستایی خواجه و قومش راه می‌گوید:

تو توهم می‌کنی از قرب حق	که طبق مگر دور نبود از طبق
آن نمی‌بینی که قرب اولیا	صد کرامت دارد و کار و کیا
آهن از داود مومی می‌شود	موم در دستت چو آهن می‌بود
قرب خلق و رزق بر جمله است عام	قرب وحی عشق دارند این کرام
قرب بر انواع باشد ای پدر	می‌زند خورشید بر کپسار و زر
لیک قربی هست با زر شید را	که از آن آگه نباشد بید را
شاخ خشک و تر قریب آفتاب	اقتاب از هر دو کی دارد حجاب

ليک کو آن قربت شاخ طری
شاخ خشک از قربت آن آفتاب
که تمار پخته از وی می‌خوری
غیر زوتر خشک گشتن گو بیاب

«همچنین در دفتر چهارم» در بیان آن که خلق دوزخ گرسنگان و نالانند و از حق خواهان که روزیهای ما را قریه کن و به ما برسان» می‌گوید که نزدیکی خداوند به انسان مثل نزدیکی جان و خرد انسان است به او که از غایت نزدیکی احساس نمی‌شود:

چون خرد با توسل مشرف بر تن
نیست قاصر دیدن آن ای فلان
چه عجب گر خالق این قوم نیز
قرب بی چون است عقلت را به تو
قرب بی چون چون نباشد شاه را
نیست آن جنبش که در اصبع تورا است
وقت خواب و مرگ از وی می‌رود
از چه رو می‌آید اندر اصمیت
نور چشم مردمک در دیده است
بی‌جهت دان عالم امر و صفات
بی‌جهت دان عالم امر ای صنم
بی‌جهت دان عقل و علام‌البیان
بی تعلق نیست مخلوقی بدو
زان که فصل و وصل نبود در روان

گر چه زو قاصر بود این دیدنت
از سکون و جنبش در امتحان
با تو باشد چون نه‌ای تو مستجیز
نیست از پیش و پس و سف و علو
که نیاید بحث عقل آن راه را
پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست
وقت بیداری قرینش می‌شود
کاصمیت بی او ندارد منفعت
از چه راه آمد به غیر شش جهت
عالم خلق است با سوی و جهات
بی‌جهت‌تر باشد امر لاجرم
عقل‌تر از عقل و جان‌تر هم ز جان
آن تعلق هست بی چون ای عمو
غیر فصل و وصل ندیدش گمان.^۶

شرح تعرف، دربارهٔ قرب، چنین می‌نویسد:

«سری سقلمی می‌گوید: قرب بنده طاعت است، یعنی هر که خدا را مطیع‌تر به خدا نزدیک‌تر. و این از بهر آن گفت که نزدیکی بنده به خداوند اکرام خداوند است و هر که او مطیع‌تر مکرّم‌تر و هر که مکرّم‌تر قریب‌تر. و در مقابلهٔ این، چنان است که بُعد معصیت باشد، هر که عاصی‌تر بعیدتر، از بهر آن که بُعد بنده از حق اهانت حق است او را نه بُعد مسافت. پس هر که عاصی‌تر مهان‌تر و هر

که مهان‌تر بعیدتر، و این در شاهد چنان است که اگر ملکی باشد و کسی را سخت عزیز دارد و میان ملک و او مسافت بعید باشد اگر سایلی پرسد که به ملک که نزدیک‌تر است گویند فلان، اگر مراد قرب مکان بودی او بعیدتر بود نه قریب‌تر، و اگر ملک بر کسی خشم گیرد و او را از کرامات خویش نومید کند و او را هم در سرای خویش در زندان کند و ذلّ و هوان بر وی رساند و سایلی سؤال کند که از ملک که دورتر است گویند فلان، اگر مراد از بُعد، بُعد مسافت بودی، فلان قریب‌تر بودی نه بعیدتر. و چون این بدانستیم، پدید آمد که قُرب ملک کرامت باشد و بُعد ملک اهانت و هر که مطیع‌تر او مکرّم‌تر پس او قریب‌تر و هر که عاصی‌تر او مهان‌تر پس او بعیدتر. و به این اصل که یاد کردیم طاعت کردن سبب قرب کرد و آن را قرب خوانند و معصیت سبب بُعد کرد و آن را بُعد خوانند که اسباب را نام آن چیز دهند که او سبب آن چیز هست. و این جواب از زبان اهل ماملت است. «اما جواب اهل حقیقت آن است که طاعت قرب است و معصیت بُعد، نه به آن معنی که طاعت سبب قرب است و معصیت سبب بُعد. لکن به آن معنی که قرب مقدم است بر طاعت و بُعد مقدم است بر معصیت، و چون حق بنده را قرب خویش داد علامت قرب آن است که او را به طاعت خویش مشغول کند، و چون بنده را بعید گرداند علامت بُعد آن است که او را به معصیت مشغول کند تا خدایی سبب بندگی کرد و نه بندگی سبب خدایی...»

«دیگری گفت: قُرب آن باشد که ببینی که او با تو چه کرد، یعنی همیشه سر خویش را نظاره فعل او گردانی تا فارغی نظاره فعل خویش نبایی. و معنی این آن است که صنعتها و منتهای او بر خویشتن بینی و غایب گردی از دیدن افعال و مجاهدات نفس. و این از بهر آن است که هر چیز که بنده بیارد از خدمت و از گزاردن شکر در برابر يك منت نهد هنوز حق منت به جای نیاورده باشد، از بهر آن که بادی سابق باشد و مکافی لاحق و هرگز لاحق سابق را درنیابد، از بهر آن که اگر دریابد نام سابقی برخیزد، و چون به منت مولی چنین نظاره کند، هر ساعت منت زیادت بیند و آن شکر که آرد مقابل منت نبیند، از نظاره فعل خویش هر ساعت کورتر گردد و به نظاره منت هر ساعت بیناتر می‌گردد.»^۷

استاد قشیری، در باب قُرب و بُعد، می‌نویسد که:

«أَوَّلُ رُتْبَةٍ فِي الْقُرْبِ، الْقُرْبُ مِنْ طَاعَتِهِ وَ الْإِتِّصَافُ فِي ذَوَامِ الْأَوْقَاتِ بِعِبَادَتِهِ. وَ أَمَّا الْبُعْدُ فَهُوَ التَّدَنُّسُ بِمُخَالَفَتِهِ وَ التَّجَافِي عَنْ طَاعَتِهِ. فَأَوَّلُ الْبُعْدِ بُعْدٌ عَنِ التَّوْفِيقِ. ثُمَّ بُعْدٌ عَنِ التَّحْقِيقِ. بَلَى الْبُعْدُ عَنِ التَّوْفِيقِ هُوَ الْبُعْدُ عَنِ التَّحْقِيقِ. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُخْبِرًا عَنِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ: مَا تَقَرَّبَ إِلَى الْمُتَّقِرِّبُونَ بِمَثَلِ آدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِمْ وَ لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَاقُلِ حَتَّى يُجِيبَنِي وَ أُجِيبَهُ

فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا فِيمَا يَبْصُرُ وَ يَسْمَعُ الْخَيْرَ. فَقَرَّبَ الْعَبْدَ أَوْلًا قَرَّبَ بِإِيمَانِهِ وَ تَصَدِيقِهِ ثُمَّ قَرَّبَ بِأَحْسَانِهِ وَ تَحْقِيقِهِ وَ قَرَّبَ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ مَا يَخْصُصُهُ الْيَوْمَ بِهِ مِنَ الْمَرْفَاقِ وَ فِي الْآخِرَةِ مَا يَكْرُمُهُ بِهِ مِنَ الشُّهُودِ وَ الْعِيَانِ وَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ بُوْجُوهُ اللَّطْفِ وَ الْإِمْتِنَانِ. وَ لَا يَكُونُ قَرَّبَ الْعَبْدَ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بِعَدَمِهِ عَنِ الْخَلْقِ وَ هُنَّ مِنْ صِفَاتِ الْقُلُوبِ دُونَ أَحْكَامِ الظُّوَاهِرِ وَ الْكَوْنِ. فَقَرَّبَ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ بِالْجَلْمِ وَ الْقُدْرَةِ عَامًّا لِلْكَافَّةِ وَ بِاللَّطْفِ وَ النَّصْرَةِ خَاصًّا بِالْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ بِخَمْسَاتِهِ التَّائِسِ مُخْتَصًّا بِالْأَوْلِيَاءِ.»^۸

از شیخ ابو سعید ابی الخیر آورده‌اند که گفت:

«الْقَرَّبُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: قَرَّبٌ مِنْ حَيْثُ الْمَسَافَةِ وَ هُوَ مُجَالٌ وَ قَرَّبٌ مِنْ حَيْثُ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ هُوَ وَاجِبٌ وَ قَرَّبٌ مِنْ حَيْثُ الْفَضْلِ وَ الرَّحْمَةِ وَ هُوَ جَائِزٌ.»^۹

ابو عبدالله خفیف (محمد بن خفیف متوفی ۳۷۱) دربارهٔ قرب گفته است: قرب بنده به خدای خویش به فراهم بودن همهٔ مقدمات و ملازمهٔ موافقات منوط است و عنایت و قرب حق نسبت به تو به دوام توفیق وابسته است. و از اوست:

«الْقَرَّبُ طَى الْمَسَافَاتِ بِلَطِيفِ السَّدَانَةِ.»^{۱۰}

شیخ الاسلام سهروردی، در باب قرب، می‌نویسد:

«قَالَ اللهُ تَعَالَى نُبِيِّي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ: وَ اسْتَجِدْ وَ اقْتَرِبْ.»^{۱۱} وَ قَدْ وَرَدَ: أَقْرَبَ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ فِي سُجُودِهِ. فَالْتَسَادُ إِذَا أَذِيقَ طَعْمَ السُّجُودِ يَقْرَبُ لِأَنَّهُ يَسْجُدُ وَ يَطْوِي سُجُودَهُ بِسَاطِ الْكُونِ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ يَسْجُدُ عَلَى طَرَفٍ رَدَاهُ التَّطَلُّعُ فَيَقْرَبُ.»^{۱۲}

جنید می‌گوید: نزدیکی خداوند و عنایت او به دل‌های بندگانش به اندازهٔ نزدیکی دل بندگان است. بدو، پس بنگر دلت چه مقدار به خدا نزدیک است. ابو یعقوب سوسی گفته است: تا وقتی که بنده احساس قرب کند، به خدا نزدیک نشده است، مگر آن زمان که از رؤیت قرب و دریاقت آن بازماند، و چون به درجه‌ای از قرب رسد که قرب خود را نبیند، به قرب حقیقی رسیده است. سهل بن عبدالله تستری گوید: فروترین مقام از مقامات قرب، حیاست. نصرآبادی، عقیده دارد که: با پیروی از سنت

۸. رسالهٔ تفسیریه، ص ۴۵.

۹. اسرار التوحید، ص ۳۲۱.

۱۰. ترجمه و نقل از: طبقات الصوفیه، ص ۴۶۶.

۱۱. ۱۹/۹۶.

۱۲. عوارف العارف، ص ۵۱۴.

به معرفت می‌توان رسید، و با ادای فرایض، قربت دست می‌دهد و با رعایت نوافل، محبت^{۱۳}.
 قطب‌الدین عبادی، در پاسخ این که قُرب و بُعد چیست؟ می‌نویسد:
 «قُرب، مرتبه‌ای است که رونده را پدید آید که حُجُب و اسباب برخیزد و مسافت دراز منقطع گردد تا همه احوال و افعال او به نور خفّی منور گردد، و هر چه کند و گوید در آفرینش هیچ کس را مخالط و مستمع و مرجع نبیند الا حق را. و به دل و به جان و به همت و خاطر به حق تعالی نزدیک باشد و در اخلاق ایزدی نزدیکی جوید... نزدیکی او نه به اتصال باشد و نه به قطع مسافت و نه به تهمت زمان و مکان، که این چنین نزدیکی بر اجسام روا باشد نه بر خالق اجسام. و بُعد او نه از دوری مسافت باشد و نه از انفصال به ذات یا مفارقت از منزلی به مسافت و مدت، که این بُعد هم بر اجسام روا باشد. و در جمله، قُرب و بُعد از تحرّک است و دین از ترکیب و قبول حدود باشد، و حضرت عزّت از این اوصاف منزّه است. پس قُرب و بُعد، صفتهای رونده‌اند... و این قُرب و بُعد، دل راست. و این بر دو گونه است: یکی آن که دل به صفا به خداوند نزدیک شود و یکی آن که خداوند تعالی وی را بی‌واسطه و وسیلت به منزل قُرب راه دهد و آن قُرب را هرگز بُعد راه نزند.
 «پس قُرب بنده اقبال است بر حق، و قُرب حق قبول است مر بنده را. و چون رونده به ولایت قُرب راه یابد، درازی راه بر وی کوتاه شود و هر چه وعده دیگران است نقد حال او شود، انْهَمْ يَرْوْنَهُ بَعِيداً و تَرِيَهُ قَرِيْباً^{۱۴}. پس قُرب بنده همت است و بُعد او غفلت و قُرب خداوند رحمت است و بُعد او نقيمت است و محنت، و در طریقت، حقیقت قُرب، دیدن اوست در همه احوال، و حقیقت بُعد، دیدن خود است در همه احوال، که هر که به خود مشغول گشت بعید است و هر که از خود فارغ شد قُرب است»^{۱۵}.

ملا محمد لاهیجی شارح گلشن راز، در شرح این ابیات شیخ محمود شبستری درباره قُرب و بُعد،

چنین می‌نویسد:

وصال ممکن و واجب به هم چیست	حدیث قُرب و بُعد و بیش و کم چیست
ز من بشنو حدیث بی کم و بیش	ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش
چو هستی را ظهوری در عدم شد	از آن جا قُرب و بُعد و بیش و کم شد
قُرب آن است کورا رَش نور است	بعید آن نیستی کز هست دور است
اگر نوری ز خود در تو رساند	تو را از هستی خود وارهاند

۱۳. ترجمه از: عوارف المعارف، ص ۵۱۴ - ۵۱۵.

۱۴. ۶/۷۰ و ۷.

۱۵. التصفیة فی احوال المتصوفة، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

«چون حق به صورت ذرات موجودات متجلی و ظاهر است و نمود همه به هستی و وجود اوست و بی او همه مسموم محضند و از این فیض عام رحمانی که اغاضه وجود است هیچ شیئی از موجودات بی بهره نیستند و هر يك درخور استعداد خود به رحمت امتنانی وجودی فایز گشته‌اند، فرمود که تو از غایت نزدیکی است که از خود دور افتاده‌ای، زیرا که چنانچه غایت بُعد موجب عدم ادراک است غایت قرب نیز سبب عدم ادراک می‌شود و نمی‌دانی که حق به نقش تو ظهور نموده است و هستی تو به حق است و دایم به تو نزدیک است...»

«چون تجلی حق به صورت هر شیئی به مقدار قابلیت آن شیء تواند بود، فرمود که:

چو هستی را ظهوری در عدم شد از آن جا قرب و بعد و بیش و کم شد

«بدان که چنانچه به کرات اشارت نموده شد، تجلی شهودی الهی به صور اعیان ممکنه که عدم اضافی‌اند به قدر قابلیت و استعدادات مختلفه ایشان است. چه، هر عینی از اعیان اشیا را البته استعداد خاص است که هیچ شیئی در آن با وی شریک نیست، و از این جا معنی «لَا يَتَجَلَّى اللهُ فِي صُورَةِ مَرْتَبَيْنِ وَ لَا فِي صُورَةِ الْاِثْنَيْنِ» ظاهر می‌شود. چون تجلی تابع استعدادات است و تکرار در تجلی نیست، و از این جهت است که بلك تجلی به حسب اختلافات قوابل مختلف می‌نماید و هر عینی از اعیان که قابلیت ظهور کمالات وجود حق در ایشان زیاده باشد با مبدأ اقرب است و هر کدام که استعداد ظهور آن کمتر داشته باشد علی تفاوت المراتب بعید بالنسبه است...»

«چون هر چه پرتو نور وجود بر او تافته است به حقیقت قریب است، فرمود که:

قریب آن است کورا رشن نور است بعید آن نیستی کز هست دور است

«اشاره است به حدیث: *إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ ذَلِكَ النُّورُ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ.*»

«بدان که قُرب به دو نوع است: یکی قرب ایجابی است که مقتضای رحمت عام رحمانی است که حق به تجلی شهودی به صورت جمیع موجودات ظاهر گشته است و خود را به نقش همه نموده. و آنچه حضرت علی مرتضی علیه السلام فرموده که *إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمُقَارَنُهُ*، اشاره به آن است. زیرا که چگونه مقارن او باشد چیزی که به ذات خود معدوم است و موجودیت او عبارت از ظهور حق است به صورت او. و به این معنی، هر چه یرتو وجود به او رسیده و موجود گشته است، قریب است، *ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ* اشاره به این قرب است. فلهمذا فرمود که قریب آن است کورا رشن نور است، یعنی هر چه رشن نور وجود یافته و موجود گشته‌اند همه قریبند و قوام جمیع اشیا به - حقیقت به این قرب است و اگر ظهور حق به صورت ایشان نبودی همه در عدم آباد ظلمت متواری بودند.

«قریب دوم را قریب شهودی می‌گویند که اشاره به آن نموده می‌فرماید که:

اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارهاوند

«و این قرب است که موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است، و قرب نواهل و مقام محمود عبارت از این مرتبه است و ارسال رُسُل و انزال کُتُب و امر به تفکر و تذکر همه به جهت حصول این قرب است و به واسطه اختصاص به این قرب است که آدم مسجودی ملائکه را سزاوار آمد.»^{۱۶}

اکنون به سخن عزالدین محمود کاشانی دربارهٔ قُرب گوش فرا داریم:

«لفظ «قُرب» در عُرف متصوفه، عبارت است از استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود تا غایتی که از صفت قُرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود، و الاّ از جمیع صفات خود غایب نبوده باشد. و ابو یعقوب سوسی رحمه الله گفته است: مادام القَبْدُ یَکُونُ فِی القُربِ لَمْ یَکُنْ قَرِیبًا حَتّٰی یَغِیْبَ عَنِ القُربِ بِالقُربِ قَاذَا ذَهَبَ عَنِ رُویَةِ القُربِ بِالقُربِ فَذَٰلِکَ قُربٌ.»
«و بعضی گفته اند: القُربُ اَنْ تَدَّلَّ عَلیهِ وَ تَدَّلَّ لَهُ، یعنی قُرب نام آن است که همچنان که به روح در محل جمع باشی و تدلّل و ترفع بدین وجه صفت تو باشد، به نفس در محل تفرقه باشی و تدلّل و تمبّد بدین وجه صفت تو باشد. چه، هرگاه که نفس در مقام تفرقه و عبودیت رتبی بیاید، روح در مقام جمع و ربوبیت رتبی دیگر بیاید.

«و قرب حق تعالی به دل بنده بر اندازهٔ قرب دل بنده بود بدو؛ هر چند دل او به خدا نزدیکتر خدا بنو نزدیکتر.»

«و اهل قُرب را چندان که در مراتب قُرب محبوب می افزاید خوف و رهبت و انس و هیبت او زیادت می شود.»^{۱۷}

آنگاه از قول ذوالنون مصری حکایتی به عربی نقل می کند که جامی در مثنوی تحفة الاحرار آن را به صورتی زیبا به شعر درآورده است:

والی ملک ولایت ذوالنون	آن به اسرار حقیقت مشجون
گفت در مکه مجاور بدم	در حرم حاضر و ناظر بدم
ناگه آشفته جوانی دیدم	نی جوان سوخته جانی دیدم
لاغر و زرد شده همچو هلال	کردم از وی ز سر مهر سؤال
که مگر عاشقی ای شیفته مرد	که بدین گونه شدی لاغر و زرد؟

۱۶. شرح گلشن راز، ص ۴۱۰ - ۴۱۴، با حذف و تلخیص.

۱۷. مصباح الهدایه، ص ۴۱۷ - ۴۱۸.

گفت آری به سرم شور کسی است
گفتمش یار به تو نزدیک است
گفت در خانه اویم همه عمر
گفتمش یکدل و یکروست به تو
گفت هستیم به هر شام و سحر
گفتمش یار تو ای فرزانه
لاغر و زرد شده بهر چه ای
گفت رو رو که عجب بی خبری
محنت قرب ز بُعد افزون است
هست در قرب همه بیم زوال
آتش بیم دل و جان سوزد

حافظ فرماید:

در راه عشق مرحله قرب و بُعد نیست
به طاعت قرب ایزد می توان یافت

کش چو من عاشق رنجور بسی است
یا چو شب روزت ازو تاریک است؟
خاک کاشانه اویم همه عمر
یا ستمکار و جفا جوست به تو؟
به هم آمیخته چون شیر و شکر
با تو همواره بود همخانه
سر به سر درد شده بهر چه ای؟
به گز این گونه سخن درگنری
چگر از هیبت قربم خون است
نیست در بُعد جز امید وصال
شمع امید روان افرورد^{۱۸}

می بینمت عیان و دعا می فرستمت^{۱۹}
قدم در نه گرت هست استقامت^{۲۰}

۱۸. هفت اورنگ، تاشکند، ص ۲۵۸.

۱۹. دیوان حافظ، ص ۶۲.

۲۰. همان، ص ۳۶۲.



قلندر، درویش شوریده حال

قلندر، به درویش لایبالی شوریده احوال که نسبت به پوشاک و آداب و طاعات بی‌قید و بنای کار او بر تخریب عادات باشد، اطلاق می‌شود. قلندریه، به فرقه‌ای از صوفیه ملامتی گفته می‌شده است که بر خسلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادت بوده‌اند به این دو موضوع اهمیتی نمی‌داده‌اند و از عبادات بیش از فرایض کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی‌اندیشیده‌اند. از مختصات این فرقه، تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشا این امر را تاریخ فرشته به سید جمال‌الدین مجرد می‌رساند و چنین می‌نویسد:

«و این سید جمال مجرد ساوجی بود و مدتی در مصر مفتی بود، چنان که هر مشکلی که مردم را در مسایل پیش می‌آمد بی‌آن که به کتاب رجوع کند جواب می‌گفت و مصریان او را کتابخانه روان می‌گفتند. و گویند در آخر او را جذبه و حالتی پیدا شده سببت و ریش تراشیده به دمیاط که از مصر هشت روز راه است و از زمان یوسف تا آن عهد ویران بود رفته بی‌هوش افتاد... اما قول صحیح آن است که سید جمال مجرد به فرط جمال موصوف بود، چنان که مصریان او را یوسف ثانی می‌خواندند، و همچنان که زلیخا بر حضرت یوسف مفتون شده بود زنی از امرای مصر عاشق سید جمال مجرد گردید و او به تنگ آمده از مصر جانب زمین دمیاط گریخته و آن زن از فرط تعشق بی‌تابانه به دنبال او شتافت. و چون این خبر به سید جمال مجرد رسید، مضطرب گشت و دست به دعا برداشته زوال حسن خود از خدا خواست و آن به شرف اجابت رسیده موی سببیت و ریش و ابروی او همه ریخت و زن چون بدان‌جا رسیده بدان هیئت دید روی گردانیده به مصر رفت و سید از آن بلا نجات یافته در آن‌جا توطن نمود. اکنون مقبره او آن‌جاست و قلندران آن‌جا می‌باشند و هنگامه دارند.»^۱

هم تاریخ فرشته، در ذکر مریدان شیخ بهاء‌الدین زکریا از عرفای قرن هفتم هند، از شیخ ابراهیم عراقی نام می‌برد که در هیجده سالگی در همدان درس می‌گفت، روزی فریفته به یکی از قلندران که مهمان او بودند شد و چون آنان سفر کردند او نیز به دنبالشان شتافت و ارانهٔ رفاقت کرد:

«ایشان گفتند تو مرد بزرگ هستی، تو را با قلندران ابرو تراش صحبت چگونه درگیرد، شیخ ناچار ریش و ابرو تراشیده کسوت ایشان پوشیده رفیق شد.»^۲

در روضه‌الاحیاء ساییلی که به تقلید و بر روش گلستان سعدی با عدم مهارت بسیار تألیف یافته است و نسخهٔ خطی آن را در کتابخانهٔ ملی پاریس به نشانی ANCIEN FONDS 264 (فهرست بلوچه، ج ۳، ش ۱۷۸۳) دیده‌ام، هم در بیتی به ریش و ابرو تراشی قلندران اشاره شده است (ورق R ۱۲۰):

آنچه بر خود دیدم از اهل جهان آشوب‌بورد
هم‌تم نبود اگر با خلق دیگر می‌شوم
من ندارم بعد از این با خلق عالم هیچ‌کار
می‌تراشم ریش و ابرو را قلندر می‌شوم

اشاره‌ای هم که مقریزی در خطوط کرده، نشان می‌دهد که قلندران ریش را می‌تراشیده‌اند و لباس خاصی در بر می‌گرفته‌اند. چه، می‌نویسد که ملك مصر حسن بن محمد بن قلاون، حکم کرد که قلندران ریش تراشند و ترك بدعت کنند و لباس مجوس نپوشند.

هم مقریزی، در باب قلندری و فقر قلندر، چنین می‌نویسد:

«الْقَلَنْدَرِيَّةُ طَائِفَةٌ تَنْتَسِبُ إِلَى الصُّوفِيَّةِ وَ تَارَةً تُسَمَّى أَنْفُسَهَا مَلَائِيَّةً. وَ حَقِيقَةُ الْقَلَنْدَرِيَّةِ أَنَّهُمْ قَوْمٌ طَرَحُوا التَّقْيِيدَ بِأَدَابِ الْمَجَالِسَاتِ وَ الْمُخَاطَبَاتِ وَ قَلَّتْ أَعْمَالُهُمْ مِنَ الصُّومِ وَ الصَّلَاةِ إِلَّا الْفَرَايِضَ وَ لَمْ يُبَالُوا بِتَنَاوُلِ شَيْءٍ مِنَ اللَّذَاتِ الْمُبَاحَةِ وَ اقْتَصَرُوا عَلَى رِعَايَةِ الرُّحَصَةِ وَ لَمْ يَطْلُبُوا حَقَائِقَ الْعَزِيمَةِ وَ التَّزَمُوا أَنْ لَا يَدْخُرُوا شَيْئاً وَ تَزَكُوا الْجَمْعَ وَ الِاسْتِكْبَارَ مِنَ الدُّنْيَا وَ لَمْ يَتَّقِشْفُوا وَ لَا زَهَدُوا وَ لَا تَعَبُّدُوا وَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ تَمَّوْا بِطِيبِ قُلُوبِهِمْ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَ اقْتَصَرُوا عَلَى ذَلِكَ، وَ لَيْسَ عِنْدَهُمْ تَطَّلُعٌ إِلَى طَلَبِ مَزِيدٍ سِوَى مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ طِيبِ الْقُلُوبِ... الْقَلَنْدَرِيُّ يُعْمَلُ فِي تَخْرِيْبِ الْعَادَاتِ وَ لَا يَتَّقِيْدُ بِهَيْئَتِهِ وَ لَا يُبَالِي بِمَا يُعْرَفُ مِنْ حَالِهِ وَ مَا لَا يُعْرَفُ وَ لَا يَنْمُطِفُ إِلَّا عَلَى طِيبِ الْقُلُوبِ وَ هُوَ رَأْسُ مَالِهِ.»^۲

«فَأَمَّا الْقَلَنْدَرِيَّةُ فَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى أَقْوَامٍ مَلَكَهُمْ سُكْرُ طَيْبَةِ قُلُوبِهِمْ حَتَّى خَسِرُوا الْعَادَاتِ وَ طَرَحُوا التَّقْيِيدَ بِأَدَابِ الْمَجَالِسَاتِ وَ الْمُخَاطَبَاتِ وَ سَاخُوا فِي مَيَادِينِ طَيْبَةِ قُلُوبِهِمْ فَقَلَّتْ أَعْمَالُهُمْ مِنَ الصُّومِ

۲. همان، ص ۴۰۵.

۳. خطوط، ج ۴، ص ۳۰، به اختصار.

و الصلاة إلا الفرائض و لم يألوا بتناول شئ من لذات الدنيا من كل ما كان مباحاً برخصة الشرع...

«و الفرقُ بين الملامتي و القلندري أن الملامتي يعمل في كتبه العبادات و القلندري يعمل في تحريم العادات. و الملامتي يتمسك بكل أبواب البر و الخير و يرى الفضل فيه و لكن يخفى الأعمال و الأحوال و يوقف نفسه موقف العوام في هيئته و ملبوسه و حرکاته و أمور، ستراً لِحال. لتلاً يُظن له، و هو مع ذلك مُتطلع إلى طلب المزيد بإذلُ مُجهودة في كل ما يتقرب به العبيد. «و القلندري لا يتقيد بهيئته و لا يألي بما يُعرف من حاله و ما لا يُعرف و لا ينصطف إلا على طيبة القلوب و هو رأسُ ماله.»

«و الصوفي يضع الأشياء مواضعها و يُدبر الأوقات و الأحوال كلها بالعلم، يقيم الخلق مقامه و يقيم أمر الحق مقامهم و يستر ما ينبغي أن يُستر و يُظهر ما ينبغي أن يُظهر.»^۴
اقای دکتر غنی، با اشاره به حکم پادشاه مصر - که ذکرش گذشت - بر الزام قلندران به نهوشیدن لباس اعاجم و مجوس، می نویسد:

«ظاهراً قلندریه لباس مخصوصی می پوشیده‌اند، و به این مناسبت است که گاهی «جولقی» خوانده شده‌اند. صاحب تاریخ فرشته، در مقاله دوازدهم جلد دوم تاریخ خود، در ذکر شیخ بهاء‌الدین زکریا (ص ۴۰۷) می‌گوید که هنگام بازگشت شیخ بهاء‌الدین از خدمت شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی: روزی در اثنای راه به مسجدی نزول نمود و در آن جا قلندران جولقی پوش که کسوت سید جمال مجرد است فرود آمده بودند...

«مولانا جلال‌الدین رومی، در مجلد اول مثنوی، در حکایت «مرد بقال و روغن ریختن طوطی» می‌گوید که چون طوطی بر اثر ضرب بقال کل شده بود و سختگویی کوتاه کرده بود، بقال انواع تدابیر به کار می‌برد مگر طوطی دوباره به سخن بیاید، تا آن که جولقی بی‌مویی (اسر تراشیده‌ای) اتفاقاً از آن جا گذشت، طوطی قوری به سخن آمد:

جولقیی سر برهنه می‌گذشت با سر بی مو چو پشت طاس و ولشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان بانگ بر درویش زد که هی فلان

۴. از این مژوجه و خرقه نیک در تنگ به يك كرشمة صوفی وشم قلندر كن

^۱ (دیوان حافظ، ص ۲۷۴)

۵. با مقایسه عبارت عوارف با خطلط. روشن می‌شود که صاحب خطلط، مطالب خود را در این باب از سهروردی گرفته؛ تا آن جا که گاهی عین عبارت عوارف را نقل کرده است.

۶. عوارف المعترف، ذیل احیاء العلوم، ج ۵، ص ۷۱.

از چهای کل با کلان آمیختی تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را کوچو خود پنداشت صاحب دل را.^۷

نجم‌الدین رازی، هنگام شرح این که خاک را خدا برای ساختن خلیفتی وسیله فرشتگان طلید و او درخواست که وی را معاف دارند که طاقت قرب ندارد و فرشتگان را شگفت آمد که خاک ذلیل چرا چندین ناز و تعزز می‌کند، می‌نویسد:

«... الطاف الوهیت و حکمت ربوبیت به سرّ ملایکه فرو می‌گفت: اَنی اَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ.^۸ شما چه دانید که ما را با این مشتِ خاک از ازل تا ابد چه کارها در پیش است...
«معنورید که شما را سر و کار با عشق نبوده است، شما خشک زاهدان صومعه‌نشین حظایر قدسید، از گرم روان خرابات عشق چه خبر دارید؟ سلامتیان را از ذوق حلاوت ملامتیان چه چاشتی؟

درد دل خسته، دردمندان دانند نه خوش‌منشان و خیره‌خندان دانند
از سرّ قلندری تو مگر محرومی سرّی است در آن شیوه که زندان دانند
«روزکی چند صبر کنید تا من بر این يك مشت خاک دستکاری قدرت بنمایم و زنگار ظلمت خلقیت
از چهره آینه فطرت او بزدایم تا شما در این آینه نقشهای بوقلمون ببینید. اول نقش، آن باشد که همه
را سجده او باید کرد.»^۹
ابوالمفاخر باخرزی، در بیان پاره‌ای از مصطلحات و تاویل برخی کلمات به شیوه خاص صوفیه،
در باب کلمه «مناره» می‌نویسد:

«عبارت است از شهرت و اسم و رسم و ناموس و خویشتن نمایی، یا خود را به نوعی و مرتبه‌ای
یا مقامی معروف و مشهور کردن و برای ثابت بودن و صورت‌پرست و خویشتن‌پرست بودن. بیت:
تا مدرسه و مناره ویران نشود این کار قلندری به سامان نشود.»^{۱۰}
و مراد از قلندری تجرید است از کونین.

در *دایرة‌المعارف اسلامی*، طریقه قلندری به سال ۶۱۰ کشانیده شده است و می‌نویسد:
«طریقه قلندریه، منسوب است به «قلندر یوسف» عربی اندلسی معاصر حاج بکتاش (مؤسس

۷. ذیل تاریخ تصوف، ص ۴۴۱ - ۴۴۲.

۸. ۳۰/۲ - ۸.

۹. مرصاد العباد، ص ۷۱.

۱۰. قصوس الأدب، ص ۲۴۸.

بکناشیه) - در ابتدای پیدایش، مؤسّسین آن در سال ۶۱۰ هـ مطابق ۱۲۱۳ م در دمشق بودند و آنها ریشها و ابروان خود را می تراشیدند. سلطان ملك الناصر (به قول مقریزی) آنها را منع کرد. ملك ناصر نوه پسرى قلاوون است. شیخ جمال‌الدین ساوی مدفون در زاویه دمباط، این مسلک را به مصر منتقل ساخت. اخلاق این طایفه در نهایت انحلال است و خلیطی است از زبّ فارسی و مزدکی، به شعایر دینی و مقومات اخلاقی پایبند نیستند.^{۱۱}

بسیاری از این نسبتها، بنا به شرحی که گذشت، نادرست و نارواست و در اصل بحث نیز جای سخن است.

به طوری که ضمن بحث «پیر» و همچنین بحث «صوفی قرن هشتم» گذشت، حافظ به ملامتیان گرایشی دارد و از قلندران آزادمش که از هر چه رنگ تملّقی پذیرد آزادند با مهر و علاقه یاد می‌کند:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن	شیخ‌صنعان خرقة رهن‌خانم‌خمار داشت
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر	ذکر تسمیح ملك در حلقه زَنار داشت ^{۱۲}

۱۱. دایرة المعارف اسلامی، ج ۲، ص ۶۷۶ نقل از: اسلام و تصوف نیکلسون، ترجمه محمدحسین مدرس

نهایندی، ذیل صفحه ۸۶.

۱۲. دیوان حافظ، ص ۵۴.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

کرامات، کارهای خارق‌العاده‌ای که از اولیاءالله سر زند

کرامات، جمع کرامت و در لغت به معنی بزرگواریها و بخشندگیهاست، و در اصطلاح صوفیان، استعمال آن به صیغه جمع بیشتر و مقصود از آن امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود، چون اِخْبَار از مُنِیَّات و اِشْرَاف بر ضَمَائِر و شِفَای بیماران و رام کردن درندگان و نظایر اینها.

به طوری که در بحث از «پیر» گذشت، قطب‌نوی که در حق فانی و به ذات او و بدو باقی است مورد حمایت و عنایت و پرتوی از ذات اوست و می‌تواند مجلای قدرت حق باشد و در حَسَال فنا و بی‌خودی کارهایی به دست و به وسیله او انجام می‌گیرد که از افراد عادی بر نمی‌آید. خلاصه آن که به عقیده صوفیه، دل صوفی کامل جام جهان‌بین است که در آن اسرار عالم وجود متعکس و نمایان است.

با این وصف، اولیا تالی پیامبراند، با این تفاوت که معجزه پیغمبران مقرون به «تَحَدُّی» یعنی ادعای نبوت و برای اثبات آن است و کرامات اولیا از سر بی‌خبری است و مستور ماندن آن غایت مطلوب. در هر حال، صدور آن امور تنها از ناحیه پیغمبران نیست و دوستان و خاصان حق نیز با مدد فیوضات ربّانی به انجام دادن امور خارق‌العاده موفق توانند شد.

حافظ فرماید:

قیضی روح‌القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

صوفیه، برای اثبات مدّعی خود، دلایلی و شواهدی اقامه می‌کنند؛ از جمله:

۱. به موجب آیه ۳۷ از سوره ۳ (آل عمران) به طریقه‌ای معجزه‌آسا هر روز غذای مریم در محراب می‌رسید، درحالی که این امر برای انسان عادی دیگری غیر ممکن است و از سوی دیگر می‌دانیم که مریم پیغمبر نبوده است؛ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولِهِ حَسَنًا وَ أَنْتَبَهَا نِبَاتًا حَسَنًا وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ

يَزُوقُ مِنْ يَشَاءُ بغير حساب.

۲. به موجب آیه ۴۰ از سوره ۲۷ (نمل) وقتی که سلیمان برای آوردن تخت بلقیس از سبا، داوطلب می‌خواهد، یکی از همراهانش آن را در چشم به هم زدنی حاضر می‌آورد. پس این امر هم از غیر پیغمبری صادر شده است: قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَتْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَمُكِّرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَفُورٌ كَرِيمٌ.

۳. به موجب آیات ۲۴ و ۲۵ از سوره ۱۹ (مریم) وقتی مریم را درد زانن می‌گیرد به کنار درخت خرمایی بی‌اشامیدنی و خوردنی پناه می‌برد و خدا برای او نهری آب روان می‌سازد و دستور می‌دهد که شاخه درخت را به سوی خود بکشد و از آن در غیر فصل خرمای تازه برچیند. این امور نیز از خوارق عادات و معجزات است در حالی که مریم پیغمبر نبود: فَتَدْبِرُهَا مِنْ تَحْتِهَا أَفَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا. وَ هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَبِيًّا.

۴. طبق آیات ۶۵ و ۶۶ و ۶۷ از سوره ۱۸ (کهف) اطلاعی که خضر از مُمَيَّات و دانستیه‌ها داشت، موسی با آن که پیغمبر بود نداشت. و بیان کارهای خضر از سوراخ کردن کشتی و کشتن پسری و ساختن دیواری و عدم اطلاع موسی بر علت آن امور و روشن شدن علل آن کارها بر اثر توضیح خضر، موضوعی است که از آیه ۶۰ تا ۸۳ سوره کهف بدان اختصاص یافته است. و از این جاست که صوفیه عقیده دارند در کار اولیای حق مداخله و چون و چرا راه ندارد و اعمال آنان را نباید با دیگران قیاس کرد: فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعِلْمَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا. قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تُلْعِمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا. قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا.

۵. احادیث و اخبار بسیاری هم از پیغمبر اکرم و دیگر بزرگان دین نقل کرده‌اند که ذکر همه آنها از حوصله این کتاب بیرون است و برای نمونه به چند واقعه اشاره می‌شود که از جمله آنهاست حدیث نبوی در باب قصه جَبْرِیج که عابدی از بنی اسرائیل بود و زنی بدکاره طفل خود را به دروغ به او منسوب ساخت، درحالی که از چوپانی بود. در نتیجه مردم، صومعه او را ویران کردند و خودش را آزرده تا سرانجام کودک در برابر سوالی که از او شد به زبان آمد و چوپان را پدر خود معرفی کرد. و این کرامتی است برای جبرج.

خبر دیگری هم از پیغمبر در باب کودک دیگری که سخن گفته در صحیح آمده است. بدین شرح که مادری طفل شیرخواره‌ای در اغوش دارد، جوان زیباروی خوش‌اندامی از آن جا می‌گذرد، مادر از خدا مسئلت می‌کند که فرزند او را چون آن جوان گرداند و کودک می‌گوید: بار خدایا مرا چون او مگردان. بعد زنی که متهم به زنا و سرقت بوده است از آن جا می‌گذرد و مادر از خدا می‌خواهد که کودک وی را چون آن زن نگرداند و باز طفل به سخن درمی‌آید و خلاف آرزوی مادر را می‌طلبد و

می‌گوید که آن زن بی‌گناه و تهمتها بر او نواورد است و آن مرد از ستمگران است.^۱
 مراد صوفیه از استاد به این اخبار، آن است که وقتی کودکی نارسیده بتواند مورد عنایت حق قرار
 گیرد و از مفیبات خبر دهد، یا برای حفظ آبروی مردی در بنی اسرائیل آن چنان کرامتی ظاهر شود،
 صدور امثال این امور از جانب مردان راه حق امر عجیبی نیست.

دیگر حدیث مشهور «غار» است که در کتب صحاح مذکور و از رسول اکرم منقول است.
 مختصر آن چنین است که سه تن برای گذراندن شب به غاری درآمدند. پس از ورود آنان، صخره
 عظیمی از کوه فرو افتاد و راه خروج را سد کرد. قرار شد هر يك از آنان از کار نیکی که به خاطر
 رضای خدا انجام داده است یاد کند تا خدایشان از آن بلا برهاند:

یکی از آنان گفت شبی تا سپیده صبح بر بالین پدر و مادر پیر خود بیدار ماندم تا قبل از همه، آنان
 را شیر بهاشامانم، بل خدایا اگر برای تو چنان کرده‌ام راه بگشایی! در این حال، سنگ اندکی کنار
 رفت.

دومی گفت شیفته دختر عموی خود بودم و سالی در آرزوی او می‌سوختم، تا پس از امتناع به
 سوی من آمد، صد و بیست دینارش دادم تا خلوتی ترتیب داد، و چون قصد او کردم گفت سفتن
 نگین به غیر حق روا نیست، پس با همه میلی که به او داشتم دست از او برداشتم و زر بدو
 بازگذاشتم. خداوندا اگر آن کار را برای به دست آوردن رضای تو کرده‌ام، ما را از این گرفتاری
 برهان! از این سخن، سنگ اندکی کنارتر رفت.

نفر سوم گفت عده‌ای را به مزدوری گرفتم و مزد همه را دادم جز يك تن که مزد ناگرفته رفت و
 مدتها بعد باز آمد در حالی که از پول او فواید و نتایج بسیار حاصل شده بود. وقتی از من اجرتش را
 مطالبه کرد، گفتم آنچه از آرد و گوسفند و گاو و شتر می‌بینی همه از اجرت توست. ابتدا پنداشت که
 او را به صخره گرفته‌ام، و چون اطمینان یافت همه را در اختیار گرفت و چیزی برجای نگذاشت. بار
 خدایا! اگر به آرزوی دیدار و جلب رضای تو آن چنان کرده‌ام، ما را رهایی ده! در این حال، سنگ به
 تمامی از در غار کنار رفت و آنان به سلامت سر خویش گرفتند.^۲

این استجاب دعا و انجام یافتن خواهش آنان که امری خارق‌العاده است، نوعی از کرامت است
 که صوفیان وقوع آن را برای هر کس که دل با خدای خویش صاف دارد و از دوستان خدا به شمار
 آید میسر می‌دانند.

۱. برای ملاحظه سلسله روایان و تفصیل آن، رجوع شود به رساله تفسیره (ص ۱۷۶ - ۱۷۷) و کتب صحاح.

۲. در کشف المحجوب (ص ۲۹۲ - ۲۹۴) این حکایت به نحو دیگر است و آنچه این‌جا نگاشته آمده مترجم از
 رساله تفسیره (ص ۱۷۷) است.

دیگر روایتی است در باب اَسْتَدِ بْنِ خُضَيْرٍ و عتاب بن بشیر که در تیره شیبی که از نزد پیغمبر اکرم باز می‌گشتند سر عصبای یکی از آنان چون چراغی راه را روشن می‌ساخته است.
دیگر گذشتن علاء بن حضرمی و یاران اوست از آب هنگامی که به امر رسول خدای به غزوی می‌رفته‌اند.

همچنین از تابعین نیز کرامات بسیار نقل کرده‌اند؛ از جمله از عامر بن عبدالقیس و حسن بن ابی الحسن بصری و مسلم بن یسار و ثابت بنانی و صالح مری و بکر بن عبدالله مزنی و اویس قرنی و هرم بن حیان و ابومسلم خولانی و صلة بن اشیم و ربیع بن خثیم و داود و مطرف بن عبدالله و سمید ابن مسیب و عطاء سلمی.

در صحت روایاتی که راجع به کرامات افراد مذکور آمده، اهل روایت تردیدی ندارند.^۳
برای طبقه بعد از اینان نیز چون مالک دینار و فرقد سنجدی و عتبه غلام و حبیب عجمی و محمد ابن واسع و رابعه عدویه و عبدالواحد بن زید و ایوب سختیانی نیز از طرف ثقات و ائمه دین چون حماد بن زید و سفیان ثوری کراماتی ذکر شده که به قول ابو نصر سراج^۴ در عهد او (قرن چهارم هجری) بیش از هزار خبر و هزار حکایت در این باره گرد آمده بوده است که اگر یکی از آنها هم صحیح باشد برای اثبات اصل مدعا کافی است.



صوفیان می‌گویند که خدای، برآوردن خواهشهای بندگان صادق خویش را خود بر عهده گرفته و وعده داده است، و به این آیه استناد می‌کنند: وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ^۵

همچنین به حدیث صحیح نبوی تکیه می‌کنند که فرمود: رَبُّ أَسْعَثَ أَغْبَرَ ذِي طَمَرٍ لَوْ أَسْأَمَ عَلَى اللَّهِ لَا يَبْرُ قَسَمَهُ. و چه کرامتی برتر از این است که بنده به کاری بر خدای سوگند خورد و خدا او را از عهده آنچه قسم خورده است برآورد.^۶

سهل بن عبدالله می‌گوید که:

«الآيات لله و المفجزات للأنبياء و الكرامات للأولياء و لخيار المسلمين... من زهد في الدنيا أربمين يوماً صادقاً مخلصاً في ذلك تظهر له الكرامات من الله عز و جل و من لم يظهر له ذلك فلما

۳. اللمع في الصوف، ص ۳۲۳.

۴. همان جا.

۵. ۶۰/۴۰.

۶. رساله قشیریه، ص ۱۷۸.

عَدِيمٌ فِي زُهْدِهِ مِنَ الصِّدْقِ وَالْإِخْلَاصِ...»^۷

در جواب بعضی مخالفان که صدور کرامات را از ناحیه اولیا نادرست و هر امر خارق عادت را معجزه و خاص نبی می‌دانند، صاحب‌اللمع شرحی می‌نویسد و خلاصه آن این است که بین معجزات انبیا و کرامات اولیا فرق بسیار است؛ از جمله این که انبیا مأمورند معجزه خود را آشکار کنند و اگر نکنند خلاف امر حق رفتار کرده‌اند، در حالی که اولیا اگر کرامات را برای افزایش مقام خویش آشکار کنند خلاف کرده‌اند. چه، آنان مأمور به کتمان کراماتند.

فرق دیگر این است که انبیا معجزات خود را برای نرم کردن دل سنگین و سیاه مشرکان به کار می‌برند، در صورتی که اولیا کرامات را برای اطمینان دل و آرامش نفس خویش لازم دارند تا مطمئن شود و بر سختی و گرسنگی و دیگر دشواریها شکبیا بماند و شك در حریم آن راه نیابد. فرق دیگر آن است که هر چه معجزه پیغمبری بیشتر باشد نشانه برتری او و قوت قلبش بر حقانیت مطالبی است که بدان دعوت می‌کند، درحالی که هر چه کرامات اولیا افزوده می‌شود ترس و تشویش آنان فزونی می‌گیرد و همواره بیمشان از این است که مبدا این کرامات مگر خفی و استدراج^۸ باشد و آنان را مغرور سازد و از راه به‌در برد و از مقامی که نزد خدای تعالی دارند تنزل کنند.^۹

هجویری هم درباره این وجه امتیاز و افتراق معجزه و کرامت فصلی آورده که غالب مطالب آن عین مطالب‌اللمع است. از جمله چنین می‌نویسد:

«بدان که سرّ معجزات اظهار است و از آن کرامات کتمان، و ثمره معجزه به غیر باز گردد و کرامت خاص مر صاحب کرامت را بود، و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج، و نیز صاحب معجز اندر شرع تصرف کند و اندر ترتیب نفی و اثبات آن به فرمان خدای بگوید و بکند و صاحب کرامات را اندر این به جز تسلیم و قبول احکام روی بیست، از آنچه به هیچ وجه کرامت ولی و حکم شرع نبی منافات نکند.»^{۱۰}

شرح تعرف نیز بحث مفصلی در زمینه کرامات و معجزات و کیفیت افتراق یا اتحاد آنها دارد که آوردن آنها موجب تکرار است و برای بعضی قواید چند سطری از آن نقل می‌شود:

«اجماع است این طایفه را بر اثبات کرامات اولیا اگر چه داخل شود در باب معجزات، و در باب

۷. اللمع فی التصوف، ص ۳۶۵.

۸. استدراج، خارق عادت است که خدای بر دست غیر صالحی جاری کند تا بدان سبب مغرور و رسوا گردد.

۹. ترجمه و تلخیص از: اللمع فی التصوف، ص ۳۱۸ - ۳۲۰.

۱۰. کشف‌المحجوب، ص ۲۷۸.

کرامات اولیا خلاف است امت را؛ به نزدیک معتزله، کرامات اولیا اصلاً روا نباشد مگر کرامتی که مؤمنان را باشد بر عموم چنان که دعا را اجابت آید به وقتی و این همه عاصی و مطیع را روا باشد و کسی که او در بیابان تشنه شود یا گرسنه گردد آنگاه چشمه آبی یابد یا کسی یابد که او را آب دهد یا میزبانی او را نان دهد، از این نوع کرامات روا دارند. و گروهی از اهل سنت و جماعت، کرامات را مقرّرند لکن چندان که در حدّ معجزات نیاید، اما چون به حدّ معجزه رسید روا نباشد و حدّ معجزات قلب اعیان باشد، گویند این بر انبیا روا باشد و بر اولیا روا نباشد. اما فقهای امت از اهل سنت و جماعت و اهل معرفت، همه را اجماع است که کرامات اولیا جایز است اگر چه در حدّ معجزات باشد. اما آن کسانی که منکر گشتند، چنین گفتند که معجزه مر پیغمبر را باشد که از شمار واجبات است، از بهر آن که نبوت درست نگردد جز به معجزه، و چون پیغمبران را معجزه نباشد دعوی نبوت از ایشان درست نگردد و بر خلق واجب نباشد به ایشان ایمان آوردن، اما ولی را به دلیل حاجت نیست و بر خلق واجب نیست به ولایت او ایمان آوردن. پس این کرامات را چه فایده باشد. جواب این آن است که شرط معجزه پیغمبر نه آن است که بر دست پیغمبر گذرد، که اگر به روزگار پیغمبر بر دست کسی دیگر معجزه پدید آید هم دلیل پیغمبری باشد و در این اتفاق است، پس آن معجزه پیغمبر را معجزه گردد و آن کس را که بر دست او گذشت کرامات باشد، از بهر آن که این نیکویی که او بیافت و از میان خلق مخصوص گشت، به سبب پدید آمدن معجزه بر دست او به متابعت آن نبی گشت و این ولی نیز که خدای تعالی بر دست او این کرامت براند از بهر ایمان آوردن اوست و متابعت او پیغمبر خویش را، این کرامات او را کرامات گردد و پیغمبر را معجزه گردد.»^{۱۱}

شیخ احمد جام، در باب نوزدهم *انس التائبین*، بحثی دراز دامن راجع به کرامات و فرق آن با معجزه و مخترقه آورده است که از نظر تحلیل موضوع و تقسیم کرامات، اندکی از آن با حذف تلخیص نقل می‌شود:

«کرامات اولیای خدای بر پنج روی است: کرامات فضلی است و کرامات کسبی است و کرامات غرور است و کرامات مکافات است و کرامات حقیقی است.

«اما کرامات اولیا آنچه فضلی است، آن همچنان باشد که ناگاه ابر سعادت برآید و باران فضلی بر خارستان بیارد، صد هزار گل رنگین و بویا پدید آید و صد هزار درخت در باغهای آبادان خشک شود و صد هزار گل مشکبوی صد برگ بر کنار جوی آب روان خشک گردد که هیچ کس سر آن نداند که این چراست و آن چراست؟

۱۱. شرح تعرف، ج ۳، ص ۰۲. ایضاً برای بحث تفصیلی در باب معجزه، رک: عضدالدین ایچی، مواقف، مصر.

«کار بنده مخلص هم چنین باشد، بی آن که هیچ کاری از وی در وجود آمده باشد که او بدان مستحق کرامت ابدی گردد. اما حق را سبحانه و تعالی کرمی است که آن متقاضی است بر ذات و قدرت و نظر حق سبحانه و تعالی آنکه به هر وقتی کرم و جود او بر ذات کامله و بر قدرت کامله و نظر کامله تقاضا می کند و حق به نظر فضل و رحمت و کرم به دنیا می نگرد و به دل بندگان می نگرد، این هر چه تو می بینی که در دنیا سبب معیشت خلق است، همه از آن نظر است که در وجود می آید...»

«پس آنگاه چون نظر رحمت در آید، همه دلها رحیم گردد و شفقت پیدا آید، اما چون کرم و فضل باز آن نظر یار گردد یا به دل کافر رسد مؤمن گردد، و چون به دل گناهکار رسد تائب گردد، و چون به دل تائب رسد مستقیم گردد، و چون به دل مستقیم رسد از اولیا گردد، و چون به دل اولیا رسد از ابدال گردد.»

«کرامات فضلی از این جا خیزد، همچنین بی سببی درجه به درجه می رسد تا به مقام اولیا رساند. اما یا این کس که بازو این فضل کرده باشند، از خود هیچ بیوند بیند و به شکر آن میان درنهند، همچنان که گل بهاری نیاید و هیچ مقام نکند و زود فرو ریزد، این کرامات همچنان باشد؛ نامش از نام اولیا محو نکند اما کرامات از وی بشود. یا چنان باشد که شکر آن به جای لرد و شکر خدای عز و جل بر خود بیند و بدان مشغول گردد، هر روز زیادت گردد...»

«اما کرامات کسی، آن بود که بنده به توفیق رب العزّه به در مجاهدت در آید و هر چه ممکن گردد و نتواند کرد فرادست گیرد فزون تر از آن که بر وی نهاده باشد و شب و روز به درگاه خدای عز و جل آرام گیرد تا نفس و هوای مقهور گردد و دل او روشن و زنده شود، آنگاه هر چه در دل وی می درآید همه راست باشد و فراست صادقه از آن جا فرا دیدار آید؛ هر چند کار بیش کند، فراست و کرامت بیش می باشد و نور صفاوت و کرامت در دل وی روشنایی می دهد تا هر چه کار صواب است می کند و به نور دل اصل کارها می بیند و صواب آن می داند، آنکه چون به زبان آن را بیان تواند کرد و راست بتواند گفت، آن را حکمت گویند. و حکمت راست بیان کردن بی کرامت نباشد، زیرا که کرامت باشد بی حکمت اما هرگز حکمت راست نباشد بی کرامت.»

«و هر خداوند کرامتی که در دل نگردد و او در دل خویش گنج حکمت نیبند، آن کرامت غرور است، اما یا در دل دارد و به زبان نتواند گفت روا باشد، باری باید که در دل باشد، چون در دل حکمت در باشد، کرامات اصلی باشد. و کرامات کسی را هم از کسب نگاه باید داشت، زیرا همچنان که به کسب آمد به کسب و او شود... مثلاً کرامات کسی همچون مثل مرغی باشد وحشی، به رنج بسیار بتوان گرفت و به خواب و به غفلت از دست او و ایشود. هر که او مرغ وحشی به دام آرد، اگر ایمن بخسید، مرغ از دست وی بپرد و غم و حسرت بماند...»

«اما کرامات مکافاتی، آن بود که مردی مؤمن و مصلح و پارسا و مخلص باشد و در فسادی

نباشد اما در عبادتی و نفقه کردنی و در طلب خیری افزونی نباشد، اما مال بسیار دارد و با فرزندان محبت دارد و تن فربه دارد و در عزّ و ناز پرورد و یا حرمتی و حشمتی دارد میان خلق نه نان نفقه کند و نه فرزندان را در کار خدا کند و نه تن در عبادت لاغر کند و نه حرمت و حشمت در راه خدا به کار برد جایی که باید برد، و خدای را عزّ و جلّ در کار وی عنایت باشد و بدو می نیک خواهد. همی ناگاهی روزی ظالمی را بر مال او گمارد و یا بیماری بر تن وی گمارد و یا مرگ بر فرزندان وی گمارد و یا زنی سلیطه بر وی گمارد و یا زبان خلق به بدگفت بر وی بگشاید، این و مانند این، و او را بر آن صبر و برداشت فرا دهد تا هیچ چیز نگوید و نباید گفت و او را بدین مصایب پاك کند همچنان که آن مرد آهنگر آهنریزه در آتش برد و بدان سندان فرو گوید و پاك بکند، خدای عزّ و جلّ این کس را هم چنین در بوتّه بلا بدارد و بر سندان محبت نهد و به خایسک تمظیم فرو گوید تا چنان پاك از میان برآید که می باید - چنان که ایوب صلوات الله علیه - آنگه کرامت دریابد، و کرامات اصلی و بهترین این باشد، زیرا که او نخواست و نه بدو بود و نه نیز وایست او بود... و او خود ندانست که کرامت چه باشد، اما حق سبحانه و تعالی به خواست و حکمت خویش کاری بکرد و بر کرد خویش او را خلعت داد، نه کس از وی باز تواند ستد و نه او نیز باز تواند داد...

«اما کرامات مکر و غرور، آن باشد که کسی کار خدای عزّ و جلّ فرا دست گیرد نه به اخلاص و حرمت، و رنج بسیار بر خود نهد و بدان کرامات جوید برای خلق، و بدان شکار حشمت دنیا طلبد و اخلاص آن فرا خلق می نماید و حجت آن با خلق راست می کند و فرا چشم مردمان می دارد که چنین باید کرد که من می کنم، و از دنیا حرام ایشان از ایشان می ستاند، و خدای عزّ و جلّ بر حسب آن که او می گوید چیزی به چشم مردمان می نماید تا آن حرام خوارگان، زبان برگشایند و فرا گفتن گیرند که: این است نیک مردی که فلان است! دیدی که او چنین گفت و بیامد و فلان کار چنین کرد و چنین و چنان بود... به چنین و مانند این در زبان مردمان افتد.

«او نیز با خود می گوید؛ باش! من مردی صاحب کرامت شدم، مردمان می گویند آخر هم چیزی است، چرا دیگران را می نگویند، آخر در من چیزی می بینند. و هر روز در عبادت جهد افزون می کند تا چشم مردمان بر آن می افتد تا بدانند که من چه رنج می کشم و کرامات من از چیست.

«چون او در جوال پنداشت خویش و آن مردمان شد، خدای عزّ و جلّ رنج کس ضایع نکند که آنگاه ظلم باشد و روا نباشد از وی که رنج کس ضایع کند. پس او را این کرامت ریزه ها می دهد بی مفز؛ همچنان که کار او بی مفز اخلاص بود، کرامات او نیز همچنان در خور کار او بود بی مفز و بی اصل. همچنان که ایشان نیز آن سیم حرام بدو می دهند، می دانند که حرام است و ایشان نیز در جوال عشوّه خویش شوند و گویند که: اگر این سیم ما حرام است، فلان کس مرد صاحب کرامت است، او از ما نستاندی. تا هم او خود در جوال مکر و غرور شد و قوم دیگر را نیز در جوال غرور و

مکر و پنداشت کرد...

«اما کرامات حقیقی، آن بود که آن را هیچ پیوند نباشد از هیچ جای، پهلوی یا هیچ چیز ندارد الا با سبقت ازلی. و اصل کرامات آن است که هر چیزی به سزای آن چیز بینی و هر چه برداشتی است برداری و هر چه افکندنی است بیفکنی، اصل کرامات حقیقی این است. این باز آن علم سابق گردد که در ازل حکم هر چیزی بکرد و رقم سعادت و کرامت برکشید و سزای خلعت ابدی گردانید، ما هنوز خود در وجود نآمده. روزی ما که آن بیش از غذای نفس ما نیست، به چهار هزار سال پیش از ما بیافرید و تقدیر کرد و با کس نگذاشت، يك ذره به هیچ کس دیگر نداد، و هیچ کسب کاسب آن را بیش و کم نتوانست کرد... چنان که نبوت در کسب بسته نیست، ولایت همچنان است و کرامات حقیقی نیز همچنین باشد. همچنان که نبوت را شاید که زوال آید، کرامات حقیقی را نیز نشاید که زوال آید، زیرا که آب هر دو از جوی ازل می‌آید و به زمین ابد می‌شود، تخم حکمت قدیم است که کاشته‌اند؛ آن روز دانسته است هر چه دانست به جز آن نباشد...

«اما بدان که بیگانه را کرامات باشد و آن نیز بر پنج روی باشد، اما جمله باطل باشد. نام کرامات، آن را مجازی باشد؛ کرامات مکافاتی باشد و شیطانی باشد و مخرقه باشد و ضلالت باشد و وهم باشد. و جمله این به فرمان شیطان باشد و ایشان اولیای شیطان باشند و مسخر او باشند... تا به یقین بدانی و در تهمت نیفتی چنان که قوم فرعون در افتادند.

«اما کراماتی که مکافات کار ایشان باشد، چنان باشد که از ایشان بسیار کس باشد که طعمه خویش به اندکی آرد و کس بود که با نخودی آرد و کس بود که به ماهی نخودی خورد و در صومعه‌ها و کلیساها بنشینند و از خلق عزلت گیرند و راه حق ندانند که بروند، بر آنچه ایشان را تعلیم کرده باشند می‌روند که راه حق این است و جهد تمام بر خویشتن نهند و خلق و دنیا پدرود کنند و کار به جد فرا دست گیرند. و خدای عزّ و جلّ رنج هیچ کس ضایع نکند، و ایشان را در بهشت نصیب نیست، که بهشت بر بیگانه حرام است. پس مکافات کار ایشان این جا باز دهد و آن مکافات کرامات باشد که ایشان خواهند...

«اما کرامات شیطانی هر کس را باشد، هم مؤمن و هم بیگانه را. اما بیشتر عابدان را باشد، هم عابدان مؤمنان را و هم عابدان کافران را. عابدان مؤمنان را شیطان کرامات نماید تا از نیکشان به بد کشد و از فرمان خدای عزّ و جلّ شان با فرمان خود آرد تا تبع او باشند. و عابدان بیگانگان را کرامات نماید تا در آن گمراهی هر روز دلیرتر شوند و او را پسروی می‌کنند و تبع او می‌باشند.

«اما کرامات ضلالتی، چنان باشد که خدای عزّ و جلّ حکم کرده است که قومی را از راه ببرد و در ضلالت افکند و از دین حق دور کند و از درگاه خویش براند. یکی را در میان آن قوم پدید آرد که آن قوم را بر سخن او اعتماد باشد، پس او را به در قرآبی و عبادت درآرد و هر قومی را عابدان باشند

و هر کسی چیزی می‌پرستند، آن کسی آن عبادت بر دست گیرد و چیزها خدای عزّ و جلّ بر دست و زبان او می‌راند که آن دیگران از آن عاجز باشند. آنکه او را خاطرها دهد که در فهم و وهم دیگران نیاید. چنان که ما می‌شنویم که قومی در هندوستان خویشتن را بر دوستی بت قدریان می‌کنند و قومی به آتش خویشتن را می‌سوزانند و بر آن صبر می‌کنند... مردمان نادان چون چنان بینند، همه گویند که راه حق این است، در ضلالت می‌روند که این حق است...

«اما آنچه کرامات وهم است: به ما چنان رسید از معتمدان که در هندوستان قومی اند که ایشان چهل روز می‌نشینند و وهم در چیزی می‌بندند، آن چیز سر چهل روز چنان شود که ایشان را باید و به مراد ایشان بیاشد. آن نیز هم نوعی است از ضلالت...»

«اما حدیث مخرقه: بدان که مخرقه بر هیچ عاقل نتوان بست به کرامات، از بهر آن که تا آن وقت که او آن همه اسباب دروغ و بطلان در پیش نهد، او را آن خود روان نگردد، و چون عاقل و خردمند درنگرد، داند که حق و باطل به یک جای فراهم نیاید. و آن جمله در کتابهای تیرنجات ذکر است... و برخی از آن به سبک دستی بکنند و برخی به جادوی بکنند و برخی به داروها بکنند و برخی از آن به افسون بکنند و برخی به علم و زیرکی بکنند و برخی از آن، آن است که به نزدیک آن خدای را یاد کنی بنیاید، زیرا که اصلش بر دروغ و ناراستی است... و جمله اسباب شرّ است و همه اسباب شرّ باید تا مخرقه بتوان کرد.»

«اما کرامات را هیچ اسباب نباید. هر چه از اسباب دور است کرامت است و هر چه اسباب دارد مخرقه است. اگر کسی خواهد که مخرقه نماید، بی اسباب نتواند نمود و به حاصل نیاید. اما کرامات بی سبب روا باشد و بی سبب از شهت دور بود و اصلی‌تر و کسی را در آن هیچ سخن نباشد.»^{۱۲}

نجم‌الدین رازی، ضمن بحث در مکاشفات روحی، می‌نویسد:

«و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند، در این مقام پدید آید؛ از اشراف بر خواطر و اطلاع بر معنیات و عبور بر آب و آتش و هوا و طیّ زمین و غیر آن. و این جنس کرامات را اعتباری زیادتی نباشد، زیرا که اهل دین و غیر اهل دین را بود.»

«اما آنچه آن را به حقیقت کرامات توان گفت و جز اهل دین را نبود، آن است که بعد از کشف روحی در مکاشفات خفی پدید آید، زیرا که روح، کافر و مسلمان را هست اما خفی روحی حضرتی است خاص که جز به خاصان حضرت ندهند.»^{۱۳}

۱۲. انس الثائین، ص ۲۴۰ - ۲۸۱.

۱۳. مرصاد العباد، ص ۳۱۳ - ۳۱۴.

ابو حفص نیشابوری (عمرو بن سلمه متوفی ۲۷۰) می‌گوید: ولی، کسی است که خدایش با کرامات تأیید کند ولی بر او پوشیده باشد.^{۱۴}

سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) نیز کرامات را خاص اولیا می‌داند: «الآیاتُ إله و المعجزاتُ للأنبياء و الکراماتُ للأولياء و المفوناتُ للمُریدین و التَّمکینُ لِأَهْلِ الْخِصْوَصِ.»^{۱۵}

احمد بن ابی الورد، نگه داشتن کرامات را یکی از شرایط پنجگانه برای وصول می‌داند: «وَصَلُّ الْقَوْمُ بِخَمْسٍ: بِتُرُومِ الْبَابِ وَ تَرْكِ الْخِلَافِ وَ النَّفَازِ فِي الْخِدْمَةِ وَ الصَّبْرِ عَلَى الْمَصَائِبِ وَ صِيَانَةِ الْكِرَامَاتِ.»^{۱۶}

همین عقیده را که پوشیده داشتن کرامات باشد، ابو عمرو دمشقی (متوفی ۳۲۰) نیز اظهار داشته است و می‌گوید: همان‌گونه که خداوند آشکار کردن آیات و معجزات را بر پیامبران واجب ساخته است تا سبب گروش مردمان باشد، پوشیده داشتن کرامات را بر اولیا فرض قرار داده است تا خلق بدان فریفته نشوند.^{۱۷}

ابراهیم قصار (ابراهیم بن داود زقی متوفی ۳۳۶) می‌نویسد: «الأنبياءُ مُتَّبِعُونَ عَلَى بَسَاطِ الْأَنْسِ وَ الْأَوْلِيَاءُ عَلَى ذَرَجَاتِ الْكِرَامَةِ.»^{۱۸} آقای سید جلال‌الدین آشتیانی، در شرح مقدمه قصیری، ضمن بیان اصول کرامات و معجزات و خوارق عادات، پس از توضیح کیفیت عمل قوه عاقله و متخیله می‌نویسد:

«خاصیت قوت حسن تأثیر در هیولای عالم ملک و شهادت است. نفس به اعتبار قوت این مرتبه از وجود می‌تواند هرگونه تصرفی در صور کاینات بنماید. نفس قبل از استکمال و اتصال به عالم ربوبی، متصرف در حیطه وجود خود و قوای جسمانی خویش است. بعد از استکمال و اتصال به عالم ربوبی، متصرف در صور و مواد عالم اجسام است. چون بعد از استکمال، محیط بر عالم اجسام و مواد می‌شود و عالم مواد و اجسام را به اندازه قدرت خود تسخیر می‌نماید.

«انسان مجمع انوار عقلی و نفسی و حسنی، همان جوهر ذات و حقیقت مقام نبوت و ولایت است. کسانی که به مقام ولایت نرسیده‌اند، اگر هم صاحبان نفوس قویه باشند، استکمال تام آنها

۱۴. طبقات الصوفیه، ص ۱۲۱.

۱۵. همان، ص ۲۱۱.

۱۶. همان، ص ۲۵۰.

۱۷. همان، ص ۲۷۷.

۱۸. همان، ص ۳۲۱.

در قسم اخیر است نه به نحو تمامیت نفوس انبیا و اولیا علیهم السلام. افضل اجزای نبوت اطلاع بر اسما و اعیان است بر اخبار. بعضی از امور غیبی جزئی در گهنة و مستطقیین یافت می‌شود، برخی از نفوس قویته نیز تصرف در مواد خارج از حیطة وجود خود دارند.^{۱۹}



مشایخ بزرگ صولیه، کرامت را لازمه ولی بودن نمی‌دانسته‌اند و اهمیت بسیاری هم برای آن قایل نبوده و در کتمان آن می‌کوشیده‌اند؛ چنان که سهل بن عبدالله می‌گوید:

«بزرگ‌ترین مقامات، آن است که خوی بد خویش به خوی نیک بدل کند.»^{۲۰}

و هم در کتمان حالت از او نوشته‌اند که:

«نقل است که بر آب برفتی که قدمش تر نشدی. یکی گفت قومی گویند تو بر سر آب می‌روی. گفت مؤذن این مسجد را بپرس که او مردی راستگوی است. گفت پرسیدم، مؤذن گفت من آن ندیدم لکن در این روزها در حوضی درآمد تا غسل سازد در حوض افتاد که اگر من نبودم در آن جا بمردی. شیخ بوعلی دقاق چون این بشنید، گفت او را کرامات بسیار است لیکن خواست تا کرامات خود را بپوشاند.»^{۲۱}

اسرار التوحید، درباره شیخ ابوسعید این‌الخیبر می‌نویسد:

«و خلق را به ریاضت و مجاهدت شیخ قدس‌الله روحه‌العزيز کمتر اطلاع برده است، و آن حال شیخ از خلق پوشیده داشته است و نگفته و روا نداشته که ظاهر گردد مگر آنچه در میان مجلس به وجه استشهاد یا در اثنای سخن از جهت هدایت و رغبت مریدان بر زفان راندی. روزی در میان مجلس بر زفان شیخ ما رفت که هر چه بیاید گفت ما آن کرده باشیم و جمله اولیا قدس‌الله ارواحهم همچنین بوده‌اند، حالات و کرامات خود از خلق پوشیده داشته‌اند، مگر آنچه بی قصد ایشان ظاهر شده است...»

«آن طایفه که مقتدایان باشند، در اظهار کرامت نکوشند. اما اگر ظاهر شود بی قصد ایشان، از آن هم متأثر نشوند. و وقت باشد که برای مصلحت وقت اظهار کرامات کنند. چه، ایشان را زحمت خلق حجاب نگیرد، بلکه مأمور باشند به وعظ خلق و هدایت وارد و تهذیب اخلاق مریدان. و این طایفه، پخته‌تر باشند.»

«و این راه را مقامات بسیار است و مشایخ این طایفه هزار و یک مقام تعیین کرده‌اند و شرح آن

۱۹. شرح مقدمه قیصری، ص ۶-۹.

۲۰. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲۱. همان، ص ۲۱۴.

طول و عرضی دارد. مقصود ما آن است که تقریر کرده آید که مشایخ در اظهار کرامات نکوشیده‌اند بلکه در کتمان و اخفای آن سعی نموده‌اند، و یک فرق میان ولی و نبی این است که انبیا به اظهار معجزات مامورند و اولیا به کتمان کرامات مامور. پس به سبب این مقدمات، مجاهدات و ریاضات و کرامات او بیشتر پوشیده بوده است و کس بر آن مطلع نبوده. آنچه از ثقات و عنول به ما رسیده است در تصحیح آن مبالغت رفت و آنچه بینه و بین الله بوده است در آن سخن نتوان گفت. «۲۲»

ابو جعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان از اصحاب و معاصرین ابو عثمان خیری نیشابوری، گوید:

«هر که به اختیار و خواست خود اظهار کرامت می‌کند وی مدعی است و هر که بی‌خواست وی بر وی کرامتی ظاهر می‌شود وی ولی است.»^{۲۳}

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، درباره ادعای خدایی بایزید بسطامی در حال استغراق و بی‌خودی، همین مطلب را پرورانده است؛ آن جا که گوید:

<p>بایزید آمد که نك یزدان منم لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدُونِ تو چنین گفتی و این نبود صلاح کارها بر من زنید آن دم هله چون چنین گوید بیاید کشتتم هر مریدی کاردی آماده کرد آن وصیت‌هایش از خاطر برفت صبح آمد شمع او بی‌چاره شد سحنه بی‌چاره در کنجی خرید سایه را با آفتاب او چه تاب کم شود از مرد وصف مردمی زین سری زان آن سری گفته بود کردگار آن پری خود چون بود هر که گوید حق نگفت او کافر است</p>	<p>با مریدان آن فقیر محتشم گفت مستانه عیان آن ذوفنون چون گذشت آن حال گفتندش صباح گفت این بار ار کنم من مشنله حق منزّه از تن و من با تنم چون وصیت کرد آن آزاد مرد مست گشت او باز از آن سفراق زفت نقل آمد عقل او آواره شد عقل چون سحنه است چون سلطان رسید عقل سایه حق بود حق آفتاب چون پری غالب شود بر آدمی هر چه گوید آن پری گفته بود چون پری را این دم و قانون بود گر چه قرآن از لب پیغمبر است</p>
---	--

۲۲. اسرار التوحید، ص ۶۱ - ۶۲.

۲۳. نجات الانس، ص ۲۱۰.

چون همای بی‌خودی پرواز کرد
عقل را سیل تحیر درریود
نیست اندر جبهام الا خدا
آن مریدان جمله دیوانه شدند
هر که اندر شیخ تیفی می‌خلید
يك اثر نه بر تن آن ذوقنون
ای زده بر بی‌خودان تو ذوالفقار
زان که بی‌خود فانی است و ایمن است
نقش او فانی و او شد آینه
گر کتی تف سوی روی خود کنی
ور بینی، روی زشت آن هم توی
او نه این است و نه آن او ساده است
چون رسید این‌جا سخن لب دربیست.

آن سخن را بایزید آغاز کرد
ز آن قوی‌تر گفت کاول گفته بود
چند جویی بر زمین و بر سما
کاردها در جسم پاکش می‌زدند
بازگونه از تن خود می‌درید
و آن مریدان خسته و غرقاب خون
بر تن خود می‌زنی آن هوش‌دار
تا ابد در ایمنی او ساکن است
غیر نقش روی غیر آن جای نه
ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور بینی عیسی و مریم توی
نقش تو در پیش تو بنهاده است
چون رسید این‌جا قلم درهم شکست^{۲۴}

ابوعلی بوزجانی گوید:

«صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خنای استقامت.»^{۲۵}

در ذکر جنید بغدادی آمده است که:

«گفتند که می‌گویی حجاب سه است: نفس و خلق و دنیا. گفت: این سه حجاب عام است، حجاب

خاص سه است: دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت...»

«و گفت: زلت عالم میل است از حلال به حرام و زلت زاهد میل است از بقا به فنا و زلت عارف

میل است از کریم به کرامت.»^{۲۶}

از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است: در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی به من نشان می‌داد ولی من به آیات و کرامات توجهی نداشتم. چون خداوند مرا چنین یافت، راه معرفت خود را به من نمود.

وقتی به بایزید گفتند که فلان شخص در يك شب به مکه می‌رود، گفت شیطان هم در يك لحظه

۲۴. متنوی، دفتر چهارم، ص ۴۰۱ - ۴۰۳، با حذف و اختصار.

۲۵. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۹۶.

۲۶. همان، ص ۳۹.

از مشرق به مغرب می‌رود.

و نیز به او گفتند که فلان بر آب می‌رود، گفت ماهی در آب و مرغ در هوا عجیب‌تر از آن به جا می‌آورد.

و نیز بایزید گفته که اگر ببینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته، تا اعمال او را در اوامر و نواهی نبینید فریب نخورید.^{۲۷}

به طوری که ملاحظه می‌شود، مسئله کرامات، در قرون اولیه ساده بوده و انجام دادن امور خارق‌العاده به اقطاب و مشایخ بزرگ نسبت داده می‌شده است، درحالی که خود آنان از اظهار آن تحاشی داشته‌اند. ولی اندک‌اندک، با گسترش تصوف، افراد نایاب نیز در این حلقه راه یافته و به تلبیس و تدلیس پرداخته و برای فریفتن عوام اجرای هر غیر ممکنی را از ناحیه پیر ممکن وانمود کرده‌اند تا مرشدان راه رشاد نایافته به نام و نان برسند. از طرف دیگر، عامه مردم که از منطق و استدلال کمتر بهره‌مندند و به آسانی پذیرای موهوماتند، علاوه بر قبول هر ادعایی، در نقل کرامات مشایخ راستین، شاخ و برگ بسیار بر آنها افزوده و گاهی را کوهی کرده‌اند و مؤمنان و ناقلان نیز با ثبت و درج آن مطالب بی‌اساس، زمینه را برای افزایش تصاعدی تعداد کرامات و شگفت‌انگیزتر شدن آنها فراهم آورده‌اند؛ مانند چهل روز خوراک و آب خوردن ابو سعید و دفع نکردن و گریه کردن کسی آن قدر که اشکش از ناودان جاری شود و بر جامه رهگذری ریزد و آب شدن کسی از شرم به طوری که از سراسر وجود او جز این زرد بر روی زمین باقی نماند و امثال این سخنان بی‌پایه، که شکی نیست ساخته تخیل عوام است.

اما کرامات دیگری به اولیا نسبت داده شده است که هر چند خارق‌العاده است به نحوی قابل توجیه است؛ چون رام کردن درندگان و آگاهی از فکر و ضمیر مردمان و تصرف در اراده آنان و آگاهی خاص از وقایعی که در فواصل بعیده رخ می‌دهد و شفای بیماران و نظایر آنها.

البته کراماتی هم افراد موقف برای مشایخ نقل کرده‌اند که به هیچ‌وجه با قوانین طبیعی و حکم عقل موافق نیست، ولی باید توجه داشت که اگر چیز این هم باشد اطلاق کرامت به آن صحیح نخواهد بود و در هر حال برای صوفی که طبیعت را مستخر اراده مردان حق می‌داند پذیرفتن آن دشوار نیست.

در این جا مناسب است بیان مرحوم دکتر غنی در باب کرامات که علاوه بر اهلیت ادبی، از نظر پزشکی نیز صاحب‌نظر است آورده شود. ایشان چنین نوشته‌اند:

«البته از نظر تحلیل علمی، بایستی بین چیزهای غیر ممکن که به حکم عقل و علم و منطق و

قوانین عالم شهود به صراحت متنع است و چیزهای ممکن که يك قسم توضیح و توجیه علمی و طبیعی دارد فرقی گذاشت. مثلاً قسمتی از کرامات منسوب به اولیا مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفه النفس و فن تحلیل و تجزیه قوای روحی محرز و مقرر است، از قبیل ممالجه از راه عقیده و ایمان و توجه و تلقین فکر و تصرف در اراده و اشراف بر خواطر و نیز القا و تلقین تحت تاثیر خواب مغناطیسی و امثال آن، که هر کس به دقت در کتب عرفا و دستوره‌های آنها به مبتدیان اهل سلوک بنگرد بر می‌خورد که چگونه مطابق اصول و موازین علم النفس مرید را مستعداً اخذ تلقین می‌سازند. مثلاً غالباً دستور این است که مرید باید با مراقبت تام و توجه کامل حواس به يك مرکز، بکوشد که ذکر را که از طرف مرشد به او داده شده یا شخص مرشد را کاملاً در ذهن خود حاضر داشته باشد، به طوری که همه قوای فکری او در آن ذکر، یا در شخص مرشد جمع شود، به این معنی که جز او نبیند و احساس نکند، تا به جایی برسد که مرشد مثل ملك حافظ همیشه با او باشد و در هر حال و در همه جا از او منفک نباشد. بالاخره، این توجه شدید به اندازه‌ای دوام بیاید که مرید مرشد را در همه خلق و در همه اشیا حاضر و ناظر ببیند تا به مقام «فتای در مرشد» برسد. و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید به مرشد اتصال یافت، همین تمرین را با مراقبت تام و تحت راهنمایی و ارشاد مرشد، نسبت به قطب یعنی پیشوایی که مرشد دستگیر از مشایخ طریقه اوست به جا بیاورد تا به مقام «فتای در قطب» برسد. به همین طریق، مقام «فتای در پیغمبر» بر او حاصل شود و بالاخره به مقام «فناء فی الله» برسد و به طوری خود را در خدا مستغرق سازد که خود از میان برخیزد و در همه اشیا جز خدا چیزی نبیند و به تحقیق بداند که با غیرت وحدانیت وجود اعیان محال باشد و هر غیری که در توهم آید خیال بود.»^{۲۸}

اکنون چند نمونه از کراماتی که برای مشایخ نقل کرده‌اند در دو قسمت آورده می‌شود:

اول، کراماتی که قابل توجه نیست و با موازین علمی تا حدی که امروز بشر به کشف و درک آنها موفق شده است منطبق نمی‌باشد، و از آن جمله است:

«ابوبکر وراق روایت کند که روزی محمد بن علی، لختی از اجزای تصانیف خود فرا من داد و گفت این را اندر جیحون افکن. چون بیرون آمد، نگاه کردم همه طرف لظاف بود، دلم نداد اندر خانه بنهادم و بازگشتم و گفتم که افکندم. گفتا که چه دیدی؟ گفتم که هیچ چیز ندیدم. گفت نیکنندی...»

«گفتم مشکلم دو شد: یکی آن که چرا می‌گوید که به آب اندر افکن و دیگر آن که چه برهان است که پیدا خواهد آمد. بازگشتم و اجزا برداشتم و به درد دل بر کناره جیحون آمدم و اجزا از دست

پهن‌دختم. آب دادم که از هم باز شد و صندوقی پدید آمد سر گشاده و این اجزا اندر آن افتاد و سر صندوق استوار شد و آب به حال خود فرا رفتن آمد. باز گشتم و با وی بگفتم. وی گفت که اکنون انداختی. گفتم ایها الشیخ به عزت خداوند که این سیر با من بگویی! گفت بدان که کتابی تصنیف کرده بودم اندر علم این طایفه که تحقیق آن بر همه عقول مشکل بود و برادر من خضر عم از من خواسته بود و آن صندوق ماهی به فرمان وی آورده بود و خداوند تعالی این آب را فرمان داده است تا آن بنو رسانند.^{۲۹}

«ذوالنون مصری روایت کند که من وقتی در کشتی نشستم که تا از مصر به جدّه رویم. جوانی مرقم‌مدار با ما اندر کشتی بود و مرا از وی التماس صحبت می‌بود، اما هیبت وی مرا می‌بازداشت از سخن گفتن یا وی که بس عزیز روزگار مردی بود و هیچ از عبادت خالی نبود. تا روزی صسره‌ای جوهر از آن مردی گم شد. خداوند صسره، مر این جوان را تهمت کرد. خواستند تا با وی جفایی کنند، من گفتم با وی بدین گونه سخن نگویید تا من از وی به خوبی پرسم. به نزدیک وی آمدم و با وی به تلافی بگفتم که این مردمان را صورتی بسته است از تو و من ایشان را از درستی و جفا بازداشتیم، چه باید کرد. وی روی سوی آسمان کرد و چیزی بگفت. ماهیان دیدم که بر روی آب آمدند و هر یکی جوهری اندر دهن گرفته؛ یکی جوهر بستند و بدین مرد داد. چون مردمان کشتی آن بدیدند، وی پای بر روی آب نهاد و برفت. پس آن که صسره برده بود از اهل کشتی، مر آن را باز داد و مردمان کشتی بسیار ندامت خوردند.^{۳۰}

«ابوالردا و سلمان رض به هم نشسته بودند و طمّامی همی خوردند و تسبیح کاسه می‌شیدند.^{۳۱}

مولوی، از کرامات ابراهیم ادهم به شعر درآورده فرماید:

هم ز ابراهیم ادهم آمدست	کو ز راهی بر لب دریا نشست
دلخ خود می‌دوخت بر ساحل روان	یک امیری آمد آن جا ناگهان
آن امیر از بندگان شیخ بود	شیخ را بشناخت سجنه کرد زود
خیره شد در شیخ و اندر دلخ او	شکل دیگر گشته خلق و خلق او
کو رها کرد آن چنان ملک شگرف	برگزید آن فقر بس باریک حرف

۲۹. کشف‌المحجوب، ص ۳۰۲ - ۳۰۳.

۳۰. همان، ص ۳۰۰. مولوی هم در دفتر دوم مثنوی (ص ۴۴۲) این حکایت را بی‌ذکری از ذوالنون ساخته، با اندکی اختلاف.

۳۱. همان، ص ۲۹۸.

ملك هفت اقليم ضايع می‌کند
 شيخ واقف گشت از اندیشه‌اش
 چون رجا و خوف در دلها روان
 شيخ سوزن زود در دریا فکند
 صد هزاران ماهی اللهمي
 سر برآوردند از دریای حق
 رو بنو کرد و بگفتش ای امیر
 چون گدا بر دلق سوزن می‌زند
 شيخ چون شیراست و دلها بیشه‌اش
 نیست مخفی بر وی اسرار جهان
 خواست سوزن را به آواز بلند
 سوزن زر در لب هر ماهی
 که بگیر ای شيخ سوزنهای حق
 ملك دل به یا چنان ملك حقیر؟^{۳۲}

«نقل است که مالك وقتی در سایه درختی خفته بود، ماری آمده بود و يك شاخ نرگس در دهان گرفته و او را باد می‌کرد.»^{۳۳}

گرامات منسوب به مشایخ، از حدّ احصا و نقل بیرون است و برای هر يك از آنان گرامات متعدد ذکر کرده‌اند که جمع همه آنها به چند مجلد کتاب نیازمند است و خواننده باید به کتب صوفیه مراجعه کند تا بحث مربوط و واقعات منقول را بتواند دید.^{۳۴} انواع و اقسام و آنچه این جا ذکر شد و می‌شود، برای نمونه است.

قسمت دوم، گراماتی است که به نحوی قابل توجیه و غرابت آن کمتر است، که ذیلاً نموداری از آنها به دست داده می‌شود:

«نقل است که شیران و سباع بسیار به نزدیک او آمدندی و مرایشان را غذا دادی و مراعات کردی و امروز در تستر خانه سهل را بیت السباع گویند.»^{۳۵}

«نقل است که روزی فتح را سؤال کردند از صدق، دست در کوره آهنگری کرد، پاره‌ای آهن تافته بیرون آورد و بر دست نهاد و گفت صدق این است.»^{۳۶}

۳۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۲۷ - ۴۲۸. در شرح حال ابراهیم ادهم در تذکرة الاولیاء این حکایت نقل شده، با این تفاوت که شيخ سوزن زر نمی‌ستاند و سوزن خود از ماهیان می‌خواهد.

۳۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۷. یاد کردن، به منی باد زدن است.

۳۴. مبحث گرامات در کلبه کتب صوفیه، از جمله: شرح ترمذی، ج ۳، ص ۲-۲۳؛ اللع فی التصوف، ص ۳۱۳ - ۳۲۰؛ رساله قشیریه، ص ۱۷۶ - ۱۷۸؛ کشف المحجوب، ص ۲۷۶ - ۳۰۳؛ اسرار التوحید، ص ۶۵ - ۳۰۶؛

تذکرة الاولیاء، ج ۱ و ۲؛ نفحات الانس، ص ۱۸ - ۲۸.

۳۵. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۱۴.

۳۶. همان، ج ۱، ص ۲۳۶.

«خواجه ابوالقاسم هاشمی حکایت کرد که من هفده ساله بودم که شیخ بوسعید قدس الله روحه العزیز به طوس آمد، و پدرم رئیس طوس بود و مرید شیخ. هر روز به خانقاه استاد ابو احمد آمدی به مجلس شیخ و مرا با خویشتن آوردی و من در پیش پدر از پای ننشستمی و مرا چنان که عادت جوانان باشد به پوشیده‌ای نگرشی بود.

«پس شبی آن زن پیغام فرستاد که من به عروسی می‌شوم تو گوش دار که تا من چون باز آیم تو را بینم. من پر بام بنشستم و شب دور در کشید و مرا خواب گرفت. من با خویشتن این بیت می‌گفتم تا در خواب نشوم، بیت:

در دیده به جای خواب آب است مرا زیرا که به دیدنت شتاب است مرا

گویند بخسب تا به خوابش بینی ای بی‌خردان چه جای خواب است مرا

«این بیت من گفتم، خوابم در نبود و در خواب ماندم تا آن ساعت که مؤذن بانگ نماز کرد از خواب در آمدم هیچ کس را ندیدم. دیگر روز با پدر به مجلس شیخ شدم و بر زبیر سر پدر باستاندم.

«شیخ را از محبت راه حق سؤال کردند و او در این معنی سخنی می‌فرمود که در راه جست‌وجوی آدمی بنگر تا چه مایه رنج بری و حيله کنی تا به مقصود رسی یا نرسی، نارفته در راه حق به مقصود چون توان رسید، که اینک دوش محبوبی و عده‌ای داد این جوان را - و اشارت به ما کرد - يك نیمه شب بی‌خواب بود و می‌گفت: در دیده به جای خواب آب است مرا. دیگر چه ای جوان؟ خواجه ابوالقاسم گفت من هیچ نگفتم از شرم. شیخ گفت خواجه ابوالقاسم! من همی بمردم، دیگر بار باز گفتم، من بیفتادم و از دست بشدم. چون به هوش آمدم، شیخ گفت: چون در دیده به جای خواب آب است تو را، چرا خفتی تا از مقصود باز ماندی؟ و بیت جمله بگفت. خلق به يك بار به فریاد آمدند و من بی‌هوش و از دست رفته، شیخ مرا گفت تو را این قدر بس باشد... هشتاد و يك سال عمر من بود هرگز بر من حرام نرفت، از حرمت گفت شیخ؛ هرگز خمر نخوردم و خدمت هیچ مخلوق نکردم و با هیچ کس بد نکردم.»^{۳۷}

«خواجه حسن مؤنب گوید رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ که چون آوازه شیخ در نشابور منتشر شد، که پیر صوفیان آمده است از میهنه و مجلس می‌گوید و از اسرار بندگان خدای تعالی خیر باز می‌دهد، و من صوفیان را خوار نگرستمی، گفتم صوفی علم نداند چگونه مجلس گوید؟ و علم غیب خدای تعالی به هیچ کس نداد و ندهد، او از اسرار بندگان حق تعالی چگونه خیر باز می‌دهد؟ روزی بر سیل امتحان به مجلس شیخ شدم و پیش تخت او بنشستم؛ جامه‌های فاخر پوشیده و دستار فوطه طبری در سر بسته، با دلی پر انکار و داوری. شیخ مجلس می‌گفت. چون مجلس به آخر آورد، از جهت درویشی

جامه‌ای خواست. مرا در دل آمد که دستار خویش بدهم. باز گفتم با دل خویش که مرا این دستار از امل هدیه آورده‌اند و ده دینار نشاپوری قیمت این است، ندهم. دیگر بار شیخ حدیث دستار کرد، مرا باز در دل افتاد که دستار بدهم. باز اندیشه را رد کردم و همان اندیشه اول در دلم آمد.

«پیری در پهلوی من نشسته بود، سؤال کرد ای شیخ حق سبحانه و تعالی با بنده سخن گوید؟ شیخ گفت: گوید، از بهر دستار طبری دو بار بیش نگوید. باز آن مرد که در پهلوی تو نشسته است دوبار گفت که این دستار که در سر داری بدین درویش ده، او می‌گوید ندهم که قیمت این ده دینار است و مرا از امل هدیه آورده‌اند. حسن مؤدب گفت چون من آن سخن شنودم، لرزه بر من افتاد. برخاستم و فرا پیش شیخ شدم و بوسه بر پای شیخ دادم و دستار و جامه جمله بدان درویش دادم و هیچ انکار و داوری با من نماند. به نو مسلمان شدم و هر مال و نعمت که داشتیم در راه شیخ فدا کردم و به خدمت شیخ بااستادم و او خادم شیخ ما بوده است و باقی عمر در خدمت شیخ بیستاد و خاکش به میهنه است.»^{۳۸}

«استاد عبدالرحمن گفت که مقری شیخ ما بود، که روزی شیخ در نشاپور مجلس می‌گفت. علوی بود در مجلس شیخ. مگر به دل آن علوی بگذشت که نسب ما داریم و عزت و دولت شیخ دارد. شیخ درحال روی بدان علوی کرد و گفت یا سید، بهتر از این باید. آنگه روی به جمع کرد و گفت می‌دانید که این سید چه می‌گوید؟ می‌گوید که نسب ما داریم و دولت و عزت آن جاست. «بدان که محمد علیه‌السلام هر چه یافت از نسبت یافت، نه از نسب، که بوجهل و بوله‌ب هم از آن نسب بودند، و شما به نسب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی خویشتن را در نسبت بدان مهتر بیرداختیم و هنوز قناعت نمی‌کنیم، لاجرم از آن دولت و عزت که آن مهتر داشت ما را نصیب کرد و بنمود که راه به حضرت ما به نسبت است نه به نسب.»^{۳۹}

«به خط امام مالکان رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ دیدم که نبشته بود که زنی را در مجلس شیخ حالتی درآمد، خویشتن را از پام بلند درانداخت. شیخ اشارت کرد در هوا معلق ماند. زنان دست دراز کردند و زن را بر پام کشیدند. بنگریستند دامن او در میخی ضعیف آویخته دیدند.»^{۴۰}

«از ابراهیم رقی روایت کنند که گفت من در ابتدای امر خود قصد زیارت مسلم مغربی کردم، چون به مسجد وی انتر آمدم، امامت می‌کرد و الْحَمْدُ خُطَا بِرُخَاوَانِد. با خود گفتم رنج من ضایع شد. روز دیگر به وقت طهارت خواستم تا به کناره آب روم، شیری بر راه خفته بود، بازگشتم. دیگری بر

۳۸. همان، ص ۷۱.

۳۹. همان، ص ۱۱۰.

۴۰. همان، ص ۲۰۰.

اثر من می‌آمد. بانگ برگرفتم، مسلم از صومعه بیرون آمد. چون شیران وی را بدیدند، تواضع کردند. وی گوش هر یک بگیرفت و بمالید و گفت، ای سگان خدای نه با شما گفته‌ام که با مهمانان من می‌چخید؟ آنگاه مرا گفت یا اسحاق، شما به راست کردن ظواهر مشغول شدید مر خلق را تا از خلق می‌بترسید و ما به راست کردن باطن مر حق را تا خلق از ما می‌بترسند.^{۴۱}

حافظ فرماید:

شرمان باد ز بشمینه‌الوده خویش گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم^{۴۲}

۴۱. کشف المحجوب، ص ۳۰۰.

۴۲. دیوان حافظ، ص ۲۵۸.



کشف، پیوند دل با حقایق پوشیده و بیان آنها

کشف، در لغت، به معنی آشکار شدن است، و در اصطلاح صوفیه، آشکار شدن و به نظر رسیدن چیزهایی است که بر فهم پوشیده و در پردهٔ غیب نهان است.

نجم‌الدین رازی، در بیان مکاشفات و انواع آن، در فصل هیجدهم *مرصاد العباد* می‌نویسد: «بدان که حقیقت کشف از حجاب بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند که پیش از آن ادراک نکرده باشد، چنان که فرمود: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^۱ یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا مکشوف نظر تو گشت آنچه پیش از این نمی‌دیدی. «و حجاب، عبارت از موانعی است که دیدهٔ بنده بدان از جمال حضرت جلّت‌موجب و ممنوع است و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که به روایتی هزده هزار عالم گویند و به روایتی هفتاد هزار عالم و به روایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسب‌تر است هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که: إِنَّ لِي لَسِتِّينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ. و این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالم، انسان را دیده‌ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم.

«و این هفتاد هزار عالم در دو عالم مندرج است که از آن عبارت نور و ظلمت کرد، یعنی ملک و ملکوت و نیز غیب و شهادت گویند و جسمانی و روحانی خوانند و دنیا و آخرت هم گویند...»
«و انسان عبارت از مجموعهٔ این دو عالم است که قدرت لایزال جمع بین‌الضدین کرده است و هفتاد هزار دیده که ادراک هفتاد هزار عالم کند در مدرکات دو عالم انسان مندرج گرداننده، چون حواس پنجگانه که به جسمانیات انسان تعلق دارد و جملگی عوالم جسمانیات بدان پنج حس ادراک کند، و چون مدرکات باطنی پنجگانه که به روحانیات انسان تعلق دارد و جملگی عوالم روحانیات بدان

ادراك كند و آن را عقل و دل و سر و خفی خوانند.

«اما در اصطلاح اهل سلوك، مكاشفات اطلاق بر معانی كنند كه مدركات پنجگانه باطنی ادراك كند نه بر آنچه حواس پنجگانه ظاهری ادراك كند یا قوای بشری كه تبع حواس است. «پس چون سالك صادق به جذبۀ ارادت از اسفل ساقلین طبیعت روی به اعلیٰ علیین شریعت آرد و به قدم صدق جاده طریقت بر قانون مجاهده و ریاضت در پناه بدرقه متابعت سپردن گیرد، از هر حجاب كه گزر كند از آن هفتاد هزار حجاب، او را دیده‌ای مناسب آن مقام گشاده شود و احوال آن مقام منظور نظر او گردد.

«اول دینه عقل او گشاده گردد و به قدر رفع حجاب و صفای عقل، معانی معقول روی نمودن گیرد و به اسرار معقولات مكاشف می‌شود، و این را كشف نظری گویند. بر این اعتمادی زیادت نباشد؛ تا آنچه در نظر آمد در قدم نپاید، اعتماد را نشاید...

«و چون از كشف معقولات عبور افتاد، مكاشفات دلی پدید آمد و آن را كشف شهودی گویند، انواع مختلف كشف افتد... بعد از آن، مكاشفات سری پدید آید و آن را كشف الهامی گویند، اسرار آفرینش و حكمت وجود هر چیز ظاهر و مكشوف شود...

«بعد از آن، مكاشفات روحی پدید آید و آن را كشف روحانی گویند. در مبادی این مقام، كشف معاریج و عرض جنات و جحیم و رؤیت ملائكه و مكالمات ایشان پدید آید. و چون روح به كلی صفا گرفت و از كدورات جسمانی پاك گشت، عوالم نامتناهی مكشوف شود، دایره ازل و ابد نصب دیده گردد. این جا حجاب زمان و مكان بر خیزد تا آنچه در زمان ماضی رفته است در این حال ادراك كند تا كس باشد كه ابتدای آفرینش موجودات و مراتب آن كشف نظر او شود و همچنین آنچه در زمان مستقبل خواهد بود ادراك كند.»^۲

در مقدمه شرحی كه آقای آشتیانی بر مقدمه قیصری نوشته‌اند، تفاوت بین علم برهانی و طریقه اهل كشف به شرح آمده است:

«از برای رسیدن به واقع و آگاهی از حقایق مبدأ و معاد و مسازی كه جهل به آن نقص است و انسان بدون تحصیل معرفت از رسیدن درجات عالیه و مقامات انسانی محروم می‌ماند، دو طریق معین و مقرر است: یکی طریقه اهل استدلال و تحصیل معرفت یقینی از طریق برهان و ناظر بر این طریق اند حكما...

«طریقه دیگر از برای رسیدن به حق كه طریقه و سبیل انبیا و اولیاست، طریقه اهل كشف است. علوم انبیا علم لذنی حاصل از ریاضات علمی و عملی یعنی تفكر در آیات آفاق و انفس و

جلای آینه قلب از برای قبول انکاس حقایق ملک و ملکوت و رفع جهات سوائت و دوئیت بین عالم و معلوم است. علم تام به ماوراءالطبیعه و حقایق ملکوت عالم، از تجافی عالم ماده و اتصال و اتحاد با حقایق غیبی حاصل می‌گردد. چون موانع جهل به شیء وجود جهات غیریت، و علم به شیء ناشی از رفع جهات جنایی و افتراق است به حقایق این علم. علم به اعتبار اتحاد با علل حقایق این عالم و ارتباط با اسباب و علل وجودی این موجودات حاصل است. لذا گفته‌اند: ذوات الاسباب لا تُعرف الا بأسبابها. و نیز گفته شده است: الولیة حدّ تام لوجود المتعول.

«بالاترین علم، از شهود حقایق در احدیت و واحدیت وجود حاصل می‌گردد. ماخذ و مخزن علم کامل، همان مقام و مرتبه واقفیت اشباست که از آن تعبیر به عالم اسما و صفات نموده‌اند. و حقیقت هر شیء که نحوه تعیین آن حقیقت در علم باری است، مقام واحدیت و عالم اسما و صفات و مرتبه اعیان ثابت است. لذا ماخذ علم اکمل و اشرف انبیا همان مقام است و علم سایر انبیا ماخوذ از مقام نازل این ماخذ است که مقام ثبوت حقایق در عقل اول و أم الكتاب باشد.

«بعد از آن که معلوم شد انبیا به مشاهده حضوری حقایق را در عالم علم ربوبی و مراتب علم حق، شهود می‌نمایند و صافی‌ترین علم همین علم شهودی حضوری است. این علم مقدم بر رسیدن حقایق از طریق نظر است. علم حاصل از طریق نظر، واسطه بین عالم و معلوم واقعی و حقیقی است. واسطه خود حجاب است، بلکه به نظر تحقیق علم کامل به ارتفاع وجود مجازی و امکانی عالم و اتحاد با معلوم حقیقی حاصل می‌شود. وجود واسطه در بین حجاب و صورت علمیه «حجاب الله الاکبر» است. علم تام از برای سالک بعد از فنا و وجود مجازی در حق اول و بقای به آن حقیقت بی‌همال حاصل می‌شود و حضرات انبیا، خصوصاً حضرت ختمی مرتبت، از این طریق به حقایق، علم پیدا نموده است:

ما طیبینیم و شاگردان حق بحر قلزم دید ما را «فأنلق»
 آن طیبان طبیعت دیگرند که به دل از راه نبضی بنگرند
 ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم کز فراست ما به عالی منظریم.^۳

فصل هفتم مقدمه قیصری به «مراتب کشف و انواع آن اجمالاً» تعلق دارد و در شرح آن

نوشته‌اند:

«کشف به حسب لغت، رفع حجاب است. چون مراتب وجودی از حق اول تا عالم ماده بین حق و مخلوق حجابند، النهایه حقایق مجرکه و عقول مقدسه حجب نورانی و حقایق مادی حجب ظلمانی

بین سالک و حنّند.

وسالک که از عالم ملیع شروع به سیر الی‌الله می‌نماید، بعد از کشف حجب، اوّل حقیقتی که از برای او مکشوف می‌شود، حقایق موجود در عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است. و بعد از عبور از مراتب برزخی، به عالم معنی و عقول مجزده و ارواح طاهره می‌رسد و حقایق را در این مشهد با عین قلب، شهود می‌نماید و عالم ارواح و حقایق موجود در آن عالم بر او مکشوف می‌گردد. بعد از سیر از عالم عقول، به عالم اسما و صفات متصل می‌شود. به اعتباری، اسما و صفات و تعینات اسما و صفات نیز، حجاب بین حق و خلق است. شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل نمی‌شود مگر به محو وجود مجازی و انفار در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف. آنچه که غیر حق است، در نظر سالک واصل، اوهام و اباطیل به شمار می‌رود، و معلوم و مشهود حقیقی حق است و سالک آنچه را که غیر از اوست، به حکم کلام معجز نظام حضرت ولایت‌مدار علی بن ابی طالب که العقیقَةُ صَحْوُ الْمَعْلُومِ وَ مَحْوُ الْمَوْهُومِ، از موهومات می‌بیند.

«این مقدمه را برای آن ذکر کردیم که فهمیده شود کشف و شهود حقایق موجود در عالم مثال که عالم جسم و تقنّر و صورت است، کشف صوری است، و انکشاف حقایق بعد از عالم برزخ و مراتب خیال مطلق و منفصل، کشف معنوی است. و کشف صوری صراط و راه مستقیم به نیل کشف معنوی است...»

«کشف صوری در عالم مثال مطلق از طریق حواس خمس حاصل می‌شود، چون حواس پنجگانه در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجود است و حواس مادی از روزه‌های حواس موجود در خیالند و همچنین حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقق دارند. نفس در باطن وجود و مقام تجرّد تامّ خود به سمع عقلی می‌شنود و به بصر عقلی می‌بیند و به ذوق عقلی می‌چشد و هکذا نسبت به سایر حواس.»

«کشف صوری حاصل در عالم برزخ و اجسام و اشباح عالیه یا از راه مشاهده و رؤیت است، مثل آن که مشاهد صورتهای ارواح متجسّد و متجند را در عالم برزخ و صورت رؤیت نماید، صور ارواح در این عالم، تعین وجود حقایق موجود در عالم ارواحند. و یا شهود از طریق گوش و حسن شنوایی است، مثل این که حضرت رسول وحی را به صورت کلام منظوم استماع می‌نمود و یا اصواتی را از قبیل صدای زنگ شتر و نعمات زنبور غسل استماع می‌فرمود و به واسطه جهاتی مقصود و مراد از نزول وحی را به فراست درمی‌یافت.»

«حصول کشف یا از طریق حسن شامه و استنشاق است که از آن به تنسم به نفحات الهی تعبیر شده است، و رسول‌الله به آن در حدیث معروف اشاره نموده است: اِنْ يَلِهْ فِي آيَامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتِ اَلَا

فَتَعَرَّضُوا لَهَا، و در حق اویس قرنی که از بزرگ‌ترین صحابه حضرت امیر مؤمنان است فرموده‌اند: اِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَانِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ. در حالتی که اویس در یمن متوطن بود و نفس حق از آن جانب به مشام حضرت ختمی مرتبت می‌رسید...

«کشف صوری، دارای انواع متعدّد است. برخی از انواع آن، تعلق به امور دنیای می‌گیرد، مثل اخبار از آمدن شخصی از سفر. برخی از اشخاص به واسطه کناره‌گیری از خلق و توجه به حق، این حالت را پیدا می‌نمایند که از آن به رهبانیت تعبیر می‌شود. اهل سلوک چون به دنیا و امور مربوط به آن اهمیتی نمی‌دهند... به این قبیل مکاشفات اهمیت نمی‌دهند. چون غایت سیر آنها فنای در حق و بقای به اوست. عارف کاملی که عالم به حق و مراتب وجود حق و شهود او در اقطار وجود و مراتب دنیا و آخرت است، غیر از حق چیزی را نمی‌بیند...

«کشف مربوط به امور دنیوی کشف حقیقی نیست و کسانی که هم خود را مصروف این قبیل از مکاشفات می‌نمایند و تجاوز از این مرتبه نمی‌نمایند، از جمله متفمران در دنیا و مُرضان از آخرت و حق محسوب می‌شوند و مکاشفات خود را سبب نیل به مناصب دنیوی قرار می‌دهند.

«اگر مکاشفه مربوط به امور حقیقی اخروی و حالات حقایق روحانی و کیفیت تجلی عوالم غیبی و دربرداشتن حقایق و معارف مربوط به عالم ارواح باشد، مطلوب و معتبر است. این قبیل از مکاشفات اگر چه در عالم صورت و برزخ صورت می‌گیرد، ولی به نحو ندرت مجرد از حقایق و معانی غیبی است، بلکه به طور اکثر متضمن مکاشفات معنوی است و از حیث این که این مکاشفات جامع بین معنی و صورت است بیشتر از مکاشفات مجرد از صورت موجب یقین است و یا بیشتر از مکاشفات منفرم در صورت یقین‌آور است.

«مکاشفاتی که توأم با صورت و معنی است، دارای انواعی می‌باشد: مکاشف گاهی جمیع مراتب حُجُب را زیر پا گذاشته به عالم اعیان ثابت می‌رسد و سیر در اسما و احوال حق نموده و بر حقایق عالم اطلاع پیدا می‌نماید و از باب آن که موجودات صاحب علل و اسباب به معرفت علل و اسباب

۴. مولوی، با اشاره به این حدیث، گفته است در دفتر اول:

گفت بینمیر که نفعتهای حق	اندر این ایام می‌آرد سبق
گوش‌هش دارید این اوقات را	دورباید این چنین نفعات را
نفعه می‌آید شما را دید و رفت	هر که را می‌خواست، جان بخشید و رفت
نفعتهای دهر رسد، آگاه باش	تا از این هم وانامی خواهی تا بش
جان آتش یافت زان آتش‌کشی	جان مرده یافت از وی جنبشی

وجودی شناخته می‌شوند، به حاق حقیقت جمیع موجودات آگاه می‌شود.»^۵

صاحب‌اللمع، در این باب، چنین می‌نویسد:

«الْكشْفُ بَيَانُ مَا يَسْتَتِرُ عَلَى الْفَهْمِ فَيُكشَفُ عَنْهُ لِلقَبْدِ كَأَنَّهُ رَأَى عَيْنًا. قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الجَرِيرِيُّ مَنْ لَمْ يَفْعَلْ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّقْوَى وَالمُرَاقَبَةِ لَمْ يَصِلْ إِلَى الكَشْفِ وَالمُشَاهَدَةِ. وَ قَالَ التَّوْرِيُّ رَجَمَهُ اللَّهُ مُكَاشَفَاتُ العُيُونِ بِالأَبْصَارِ وَ مُكَاشَفَاتُ القُلُوبِ بِالاتِّصَالِ.»^۶

آقای همایی، در بیان کشف و شهود و وحی و الهام، ضمن شرحی که نوشته‌اند، چنین اظهار نظر کرده‌اند:

«حکما معتقدند که رفع حُجُب و موانع، هم در عالم خواب و هم در بیداری امکان دارد. موجبات رفع حجاب بسیار است، از قبیل نوم و خلسه و استغراق نفس به ذکر و فکر، همچنین استنطاقات معروفه و مصادفه امور غریب و هول‌انگیز، و بالجمله هر چیزی که باعث جمعیت حواس و انصراف نفس از بدن و توجّه او به عالم غیب می‌گردد. پس اطلاع انسان بر مغیبات در خواب یا بیداری، مطابق عقیده حکمای قدیم، مبتنی بر دو مقدمه است که در کتب فلسفه به تفصیل نوشته‌اند: اول این که صور حوادث جزئیة قبل از وقوع در مبادی عالیة مرتسم است. دوم آن که نفس انسانی قادر است که به مبادی عالیة اتصال پیدا کند و ممکن است که نقوش و صور مبادی عالیة در نفس مرتسم گردد.

«حکمای مشایی گویند تمام جزئیات حوادث که در این عالم واقع می‌شود در عالمی نورانی‌تر که از آن به عقول مجردة عبارت‌کنند و همچنین در نفس کلیه فلکیه به وجه کلی موجود است، و معتقدند که نفوس منطمه سماوی دارای ادراک جزئیة‌اند که مبادی حرکات آنهاست و حوادث جزئیة مستند به حرکات فلکیه است، و این قضیه را از مبانی استدلال خود قرار می‌دهند که علم به علت، مستلزم علم به معلول است. پس چون نفس ناطقه انسانی به نفوس فلکی و عقول مجردة اتصال یافت، پرتو نقوش در وی مرتسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا می‌کند. و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در عالم بیداری. آنچه در خواب باشد «روای صادقه» گویند و آنچه در بیداری دست دهد «مکاشفه» نامند و آنچه مابین نوم و یقظه و به اصطلاح در حالت غیبت واقع شود «خلسه» گویند. و نقوشی را که در عالم خواب در نفس مرتسم می‌شود، اگر معلول امور مزاجی و مادی باشد نه به واسطه اقتباس از مبادی عالیة، آن را «اضغات اخلام» خوانند. و آنچه از مبادی

۵. شرح مقدمه قیصری، ص ۳۴۵ - ۳۵۱. ایضاً برای اطلاع از مسئله وحدت حقیقت وحی و مکاشفه و مراتب

آن، رجوع شود به ص ۴۰۸ - ۴۱۰.

۶. اللمع فی التصرف، ص ۳۴۶.

عالیه در نفس مرتسم گردد، خواه در خواب و خواه در بیداری، در صورتی که قوه متخیله در آن تصرفی نکرده و معنی را به صورت و صورت را به صورت دیگر تغییر نداده باشد و آنچه در نفس مرتسم شده است عیناً واقع شود. اگر در خواب باشد رؤیای صادقه و اگر در بیداری است «اکشف و شهود و وحی و الهام» گویند. و اگر در تحت تأثیر قوه متخیله تغییر صورت داده و به کسوت دیگر در آمده باشد، خواب محتاج به تعبیر، و کشف نیازمند به تاویل خواهد بود و نسبت تاویل به کشف مانند تعبیر است به خواب.

«اما تغییر صورت ممکن است به لوازم و مناسبات و مشابهات یا به اضداد و نقایض و مخالقات باشد و هنر معبر و مؤول این است که صورت باقی مانده را! به صورت یا معنی اصلی به طریق تحلیل به عکس باز گرداند... و در صورتی که تغییر و تبدیل صور و کسوتهای خیالی از قوه متخیله در حسن مشترك به حدی باشد که معبر و مؤول به اصل آن پی نتواند برد، آن را نیز گروهی از حکما «دعایات متخیله» و اضافات احلام خوانند.

«پس اساس اخبار از مغیبات و اشراف بر ضمیر و امثال این گونه هنرها، جمعیت حواس و انصراف از شواغل حسیه است. و نفس انسانی چون در عالم خواب طبعاً از موانع حسنی فارغ تر گردد، توجه و اتصال به مبادی عالیه بر وی آسان تر شود. پاره‌ای امراض نیز در حکم خواب است و از این جهت اتفاق افتاده است که بعضی از ممرورین^۷ اخبار از مغیبات داده‌اند. اما در عالم بیداری، این اتصال ممکن نیست مگر به واسطه قوت و قدرت نفس و تسلط بر جمعیت حواس و انصراف از شواغل حسنی و توجه به عالم روحانی. و به ندرت اتفاق افتد که افراد بشر در خلقت اصلی دارای این قدرت و نیرو باشند، اما برای بیشتر اشخاص، این گونه احوال جز به وسیله ریاضات و تمرینات که اساس و بنیاد تعلیمات متصوفه است دست نخواهد داد.

«خلوت و ذکر قلبی و توجه به باطن و مداومت فکر و انصراف از محسوسات و چله‌نشینی و حلقه ذکر و نیاز و امثال این تعلیمات، عموماً وسیله تمرین و ریاضت نفس است برای فراغت از جسمانیات و توجه به امور روحانی... پاره‌ای از تعلیمات شرعی که برای استجابات دعوات وارد شده از قبیل ختوم و اذکار نیز مربوط به همین معنی است که گفتیم.

«شیخ‌الرئیس، در نمط عاشر اشارات، می‌گوید که هم از روی تجربه و هم از روی قیاس و استدلال عقلی، ثابت می‌شود که ممکن است نفس ناطقه انسانی در بیداری اطلاع از مغیبات پیدا کند، چنان که در عالم خواب نیز ممکن و واقع است، و مانع او از رسیدن به این مقام همانا اشتغال به محسوسات است که رفع آن نیز محال و ممتنع نباشد. و پاره‌ای از مردم برای انصراف از شواغل

۷. ممرور، کسی است که به بیماری زردی و صفر! مبتلا باشد.

حسی و توجه به عالم غیب و کشف مغیبات بدین وسیله استعانت جویند که خود را به واسطه توجه به امور مذهب از این عالم منصرف سازند، یا استنطاق کنند، به این ترتیب که شخصی را برابر آشیای شفاف مانند آینهها و بلورهای مضلع بدارند تا استنطاق شود، و نیز در همین نمط، چهار چیز از مختصات اولیا و عرفا را متعرض می‌شود و با دلیل عقلی ثابت می‌کند که وقوع آنها در عالم طبیعت ممکن است: ۱. تحمل مشقتهای فوق‌العاده مرتاضان ۲. تمکّن از نخوردن غذا در مدتی طولانی ۳. اخبار از مغیبات ۴. خرق عادت و استجابیت دعوات.

«شیخ‌الرئیس، تصرف در امور فلکی را محال می‌داند، اما در امور عنصری، تصرفاتی را که از آن به خرق عادت تعبیر می‌کنند طبیعی و ممکن می‌شمارد.

«ابوالیرکات پندادی متوفی ۵۴۷، در کتاب المعبر (ج ۲، ص ۴۱۷-۴۲۳) تحقیقی عمیق درباره خواب و رؤیا و احلام دارد و پس از ذکر مقدماتی چند، این‌طور نتیجه می‌گیرد که هر يك از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تاثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هر کسی به نفس مهربان‌تر و شفیق‌تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حیراست و در جلب خیرات و دفع مضرات حمایت می‌کند، بدون این که نفس انسان بدان متوجه باشد...»

«بالجمله، روح مجرد در خواب حقایقی می‌بیند که گاهی عیناً واقع می‌شود، و این معنی را به هیچ‌وجه انکار نتوان کرد. و گاهی به تصرف قوه متخیله صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیت پیمنده به خود می‌گیرد و معبر و خواب‌گزار رابطه میان صور جسمانی و مشهودات روحانی را کشف می‌کند...»

«کشف و شهودها نیز عیناً مانند خواب است که گاهی عیناً واقع می‌شود و گاهی محتاج به تاویل و گاهی بر سبیل اغماض احلام است.

«این بود شمه‌ای از عقاید حکمای قدیم درباره رؤیای صادقه و کشف و شهود و الهام و وحی. اما فلاسفه جدید، از روی مرفقه‌النفس و تحلیل و تجزیه قوای دماغی، با اصول دیگر این امور را توجیه می‌کنند. و به عقیده نگارنده، تاکنون این معماها که یکی از هزاران اسرار آفرینش است، چنان که شاید و باید، حل نشده و هر کس به اندازه فهم خویش افسانه‌ای گفته و به خواب رفته است. سبب و چگونگی صدور این اعمال و احوال از بشر، آنگاه به خوبی دانسته خواهد شد که قوای نهانی و مرموز طبیعت - مخصوصاً انسان که بزرگ‌ترین مظاهر صنع است - و کیفیت ارتباط روح انسانی با عوالم خارج، درست کشف شود. اما هنوز قدرت علم و پایه دانش بشری بدین درجه و مقام نرسیده که به کشف این اسرار راه تواند یافت، و از این‌رو در حل این راز و هزاران راز دیگر،

همچنان متحیر و عاجز در مانده است.^۸

مولوی در معنی کشف فرماید:

بندگان خاص علام الفیوب	در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال	پیششان مکشوف باشد سرّ حال
ان که واقف گشت بر اسرار هو	سرّ مخلوقات چه بود پیش او
ان که بر افلاک رفتارش بود	بر زمین رفتن چه دشوارش بود
پاسبان افتابند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا
آنچه صاحب دل بداند حال تو	تو ز حال خود ندانی ای عمو
آنچه بیند در جبینت اهل دل	کی بینی در خود ای از خود خجل ^۹

حافظ راست:

تاجه گویم کمچه کشفم شد از این سیروسلوک
به در صومعه با بربط و پیمانہ روم^{۱۰}

۸. مقدمه مصباح الهدایه، ص ۹۲ - ۹۶.

۹. التقاط از اشعار مولانا، به نقل از: مرآة المشنوی، ص ۵۷۴ - ۵۷۵.

۱۰. دیوان حافظ، ص ۲۴۸.



محبت

محبت، در لغت، به معنی دوستی است، و در اصطلاح صوفیان، دوست داشتن خدای تعالی است. بندگان خاص خود را و دوست داشتن بندگان ذات حق را.

برای سهولت مراجعه، این اصطلاح در چهار قسمت مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱. وجه اشتقاق و تسمیه لفظی و اهمیت محبت در تصوف.
۲. آیات و اخباری که درباره محبت آمده است و اسباب دوستی حق و علامات محبت.
۳. درجات محبت و شرحی مختصر درباره عشق.
۴. گفتار مشایخ درباره محبت.

اهمیت محبت در تصوف و وجه اشتقاق آن

به طوری که در محبت وحدت وجود و شرح «انا الحق» گذشت، به نظر صوفیه، وجود، خاص خداوند است و عالمان، بود و وجودی ندارند، بلکه نمودها و پرتوهایی از ذات حقتند. بنا بر این و از این نظرگاه، محبت به آنان، محبت به حق است؛ خاصه پاکدلان و وارستگان که دلشان مهبط فیوضات غیب و تابشگاه انوار یزدانی است.

البته محبت، نشانه صفای دل و کمال طبع است و اختصاصی به صوفی ندارد. اما محبت غیر صوفیان غالباً بسته به عوامل خاصه چون غرایز و نفسانیات و رعایت نفع و ضرر و گاه مقتضیات زمان و مکان است. اما محبت صوفیان، محبتی است عام، بلاشرط، فارغ از قیود و بیرون از ملاحظات، به همه کس و از همه نژاد و به هر رنگ و در هر جای و به دارنده هر عقیده و آیین، چون آفتاب همجاگیر و چون باران بی‌دریغ، چون نسیم راحت‌رسان و چون آتش گرمی‌بخش:

«امیری ترسا به شکار رفته بود. در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آن جا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آنگاه

برفتند. امیر ترسار را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید که آن که بود؟ گفت ندانم. گفت تو را چه بود؟ گفت هیچ چیز! گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت که این ما را طریقت است.»^۱

صوفی، محبت را چراغی می‌داند که تاریکی را به روشنی بدل می‌نماید، عاملی که دلها را نرم و زندگانی را گرم می‌کند، دشمنیها را به دوستی و کینه‌ها را به شفقت، بیماری را به صحت و قهر را به رحمت و گلخن را به گلشن مبدل می‌سازد:

از محبت تلخها شیرین شود	از محبت مسها زرین شود
از محبت زردها صافی شود	از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند	از محبت شاه بنده می‌کنند
از محبت سجن گلشن می‌شود	وز محبت خانه روشن می‌شود
از محبت خار سوسن می‌شود	بی‌محبت موم آهن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود	وز محبت دیو خوری می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود	وز محبت قهر رحمت می‌شود
این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست ^۲

با این مقدمه، تا حدی روشن می‌شود که محبت نه تنها در صفای دل صوفی و بالتبجه جلب عنایات حق و کسب محبت متقابل او مهم است، بلکه در قوام امور حیاتی و ایجاد محیط روشن و با صفا و زندگانی شیرین بشری نیز حایز اهمیت بسیار است. آن جا که محبت است، تیرگی و نفاق و جدایی و اختلاف راه ندارد، فریب و دروغ به کار نمی‌آید و ناکامی و حسرت و حسد جایی برای خود نمی‌یابد. از این روست که مذهب صوفیه مذهب صلح کل است و همه جهانیان در نظر صوفی عزیز و محترم، و حیات وسیله‌ای است برای شناختن خود و خدا و دوست داشتن او و عشق ورزیدن از روی کمال صفا به همه مظاهر حق و قدر یکدیگر را دانستن؛ چنان که مولانا در حد اعلای رقت پرورانده:

بیا تا قدر همدیگر بدانیم که تا ناگه ز یکدیگر نمایم

۱. نفعات الاتس، ص ۳۱ - ۳۲.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۳۰.

چو مؤمن آینه مؤمن^۳ یقین شد
 کریمان جان فدای دوست کردند
 غرضها تیره دارد دوستی را
 گهی خوشدل شوی از من که میرم
 چو بعد مرگ خواهی آشتی کرد
 کتون پندار مردم آشتی کن
 چو بر گورم بخواهی بوسه دادن
 چرا با آینه ما روگرانیم
 سگی بگذار ما هم مردمانیم
 غرضها را چرا از دل نرانیم
 چرا مرده‌پرست و خصم جانیم
 همه عمر از غمت در امتحانیم
 که در تسلیم ما چون مردگانیم
 رخم را بوسه ده کاکون همانیم^۴

طرح این مسئله، در ایامی که سراسر غرب در ظلمت قرون وسطی فرو رفته بود و شرق بخصوص ایران را خونخواران مغول به خاک و خون کشیده بودند، مرهم دلها و مانع بسیاری از نابسامانها و تباهها بود. و اگر این محبت مطلق که صوفیان منادی آن بودند به داد مردم ایران نمی‌رسید و به ادبیات مملو از تملق و تباهی آن روزگار جانی تازه نمی‌بخشید، ممکن بود سرنوشت ما و کشور ما امروز جز این باشد که هست و سیل یأس و بلا بنیاد آن را ببرد.^۵

آنچه گذشت، مراحل مقدماتی محبت و حال مبتدیان است. آن محبت عالی‌هایی که صوفیان از آن به «عشق» تعبیر می‌کنند، بسیار برتر و والاتر از این حد است. در این جا محبت گرایش روح است به جانب مبدأ و مصدر خود یا کوشش بنده برای جوابگویی به کشش حق. چه، از جانب معشوق هم کششی باید تا کوشش عاشق بی‌چاره به جایی برسد. اما این ایجاد ارتباط بین روح و مبدأ خود و به عبارت دیگر بین عاشق و معشوق، دو شرط مهم دارد که اول جنسیت و سنخیت است و دیگر درک کامل و معرفت.

درباره جنسیت، صوفیه می‌گویند که محبت حق نصیب کسانی است که دل گلین ندارند و در این صورت محبت خداوند به آنان و کشش او سبب می‌شود که دلشان تاب گیرد و از عشق حق سرشار و از دوریش بی‌قرار شود:

«اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام، و این سری بزرگ است، زیرا که امکان دارد که اول کشش او بود آنگاه انجامیدن این. و این جا حقایق به عکس گردد و ما تَشَاوُنُ إِلَّا أَنْ

۳. مستفاد است از حدیث «المؤمنین مرآة المؤمنین.» (جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۸۳)

۴. کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۵۶ - ۲۵۷.

۵. برای تفصیل مطلب، رجوع شود به مقدمه کتاب حاضر.

يَسَاءُ اللهُ.^۶

«يُحِبُّهُمْ يَبِش ز يُجِوُنُهُ بُود بِلَايِد. سلطان العارفين ابو يزيد قَدَسُ اللهُ رُوْحَهُ كَفْت: چندين وقت پنداشتم كه من او را مي‌خواهم، خود اول او مرا خواسته بود.»^۷
اما محبت خدا چگونه ممكن است به دلهاي تيره ناهلان متوجه شود و بالعكس. و از اين جاست كه صوفيه مي‌گويند اِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ.^۸ و همين مطلب است كه مولوي در جنسيت و سنخيت بيان مي‌كند:

او جميل است و محبٌ للجمال	كي جوان نو گزيند پير زال
خوب، خوبي را كند جنب اين بدان	طهيات للطيبين بر وي بخوان
در جهان هرچيز چيزي جنب كرد	گرم گرمي را كشيده و سرد سرد
قسم باطل باطلان را مي‌كشند	باقيان از باقيان هم سرخوشند
ناريان مر ناريان را جاذبند	نوريان مر نوريان را طالبند
آينه آهن براي پوستهاست	آينه سيماي جان سنگي بهاست
آينه جان نيست الا روي يار	روي آن ياري كه باشد زان ديار ^۹



ميل تن در سبزه و آب روان	زان بود كه اصل او آمد از آن
ميل جان اندر حيات و دزخي است	زان كه جان لامكان اصل وي است
ميل جان اندر ترقي و شرف	ميل تن در كسب و اسباب علف
ميل و عشق آن شرف هم سوي جان	زين يحب را و يحبون ^{۱۰} را بخوان
حاصل آن كه هر كه او طالب بود	جان مطلوبش در او راغب بود ^{۱۱}

مرحوم دكتور غني، در اين مسئله، چنين نوشته‌اند:

«ماحصل عقيدة عارف در موضوع محبت و عشق، اين است كه عشق غريزه الهی و الهام

۶. ۷۶/۳۰: ۸۱/۲۹.

۷. سوانح، ص ۱۷.

۸. مسلم، در اثنای حدیثی از ابن مسعود روایت کرده است. رك: ذیل احیاء العلوم، ج ۱۴، ص ۲۹۸.

۹. مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۱ - ۲۵۲.

۱۰. اشاره است به آیه ۵۴ از سوره ۵ (مائده).

۱۱. همان، دفتر سوم، ص ۲۵۳ - ۲۵۴.

آسمانی است که به مدد آن، انسان می‌تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود. «روح صادر از خداست و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن به بدن در حکم غریب دور از خانمان و موطنی درآمده که دائماً به فکر مقرّ اصلی و موطن حقیقی خود باشد. این موضوع، در جمیع قصص عاشقانه شعرای صوفی از قبیل قصص لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، و امق و عنرا، شمیرین و فرهاد، سلامان و ایسال و امثال آن، بر حسب ذوق و هنر ادبی شاعر، به اشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره به کار رفته است.

«گاهی این روح صادر از خدا به کبوتری تشبیه شده که از جفت خود دور مانده باشد و وقتی به نیمی که از نیستان بریده شده و به واسطه جداییها با نفیر حزن انگیز، مرد و زن را به ناله در آورده باشد، گاهی به بازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد و وقتی به طوضی که گرفتار قفس باشد یا سیمرغی که کنج گلختی نصیبش شده باشد یا ماهی که بر خشک اوفند و یا شاهی که به گدایی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین می‌کند، یعنی اصل: طیران واحد به سوی واحد.

«صوفیه می‌گویند حرکت و میل هر ذره، به طرف جنس خود و اصل خود است. انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد. صفات محبوب و معشوق حقیقی یعنی خدا به دست آر تا در او محو شوی و او شوی.

«این اصل که انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد^{۱۲} بسیار شبیه است به گفته اوغوسطینوس قدّیس که گفته است: انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد؛ اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد خودش در حکم سنگی است و اگر انسانی را دوست داشته باشد انسان است و اگر خدا دوست داشته باشد جرئت نمی‌کنم بگویم چه خواهد شد، زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند.^{۱۳}

«ولی عرفای مسلمان، از اوغوسطینوس قدّیس جسورتر بوده و یا بیشتر حریت گفتار داشته و از این قبیل سخنان قراوان گفته و به مراتب بالاتر رفته‌اند، و اگر به گوش اهل ظاهر سنگین آمده بر خلسه و مواجید آنها حمل شده است.»^{۱۴}

۱۲. نزدیک است به حدیث منسوب به رسول اکرم به مضمون «المرء مع من أحبّ.» منقول در عوارف المعارف، ضمیمه احیاء العلوم، ج ۵، ص ۳۴۱. این حدیث، متفق علیه است به نقل انس و ابی موسی و ابن مسعود.

۱۳. اقتباس از کتاب عرفای اسلام نیکلسن، ص ۱۱۸.

۱۴. تاریخ تصوف، ص ۳۳۸ - ۳۴۰.

گفته شد. که برای ارتباط و ایجاد محبت لازم بین روح و مبداء، درک و معرفت نیز شرط است. زیرا عاشق ناخودآگاه ممکن است، اما عشق جز با آگاهی صورت نمی‌پذیرد. یعنی از توجه علم و ادراک به جمال محبوب و احاطه معرفت به او عشق مایه می‌گیرد. و حسن کامل وقتی با ادراک و معرفت کامل مواجه شد، عشق نیرو می‌یابد و شعله می‌کشد. از سوی دیگر، می‌دانیم که هر جمالی و کمالی به حق منتهی می‌شود و سرفشها هر زیبایی ذات اوست. بنابراین، عشق و کشش او نیز قوی‌تر و سوزنده‌تر از دیگر عشقهاست، بل هر که جمال را به کمال بخواهد به او عشق خواهد ورزید. و از همین جاست که می‌گویند عشق و عاشق و معشوق خداست، زیرا علم و ادراک او بالاترین علم و ادراک و جلالش برترین جمال است و از تجلی آن جمال ازلی بر علم ازلی، عشق ازلی نمودار گردیده است. پس خداوند، در عین وحدت، به اعتبار علم ازلی عاشق و به اعتبار حسن ازلی معشوق است و جهانیان آینه‌ای برای تجلی پرتوی از آن جمال و حدیث قدسی «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ بَانَ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ النَّاسَ لِكَيْ أَعْرِفَ»^{۱۵} ناظر به آن، و همین موضوع است که حافظ گفته:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^{۱۶}

بنابر این اگر حق جلوه‌ای از جمال خویش بر صاحب‌دلان بنماید، از باب محبت و عنایت اوست: سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود^{۱۷}

قطب‌الذین عبادی، درباره محبت، می‌نویسد:

«بدان که سبب طلبها محبت است، و هر که را محبت در کمال دوستی است باید که از آفات و

۱۵. مستند آن حدیث قدسی ذیل است: «قال داود عليه السلام يا رب إِمَّاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ.» (منارات السالرين تأليف نجم‌الدین ابوبکر محمد بن شاهاور اسدی رازی معروف به دایه [متوفی ۶۵۸]، نسخه کتابخانه ملی ملک.)

مؤلف اللؤلؤ المرصوع، درباره آن چنین گفته است: «حدیث کُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا لَا أَعْرِفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ خَلْقًا وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُون.»

قال ابن تیمیة نیس بن کلام النبی (ص) و لا يُعْرِفُ لَه سَنَدٌ صَحِيحٌ و لا ضعیفٌ وَ تَبَعَهُ الزُّرْكَانِيُّ وَ ابْنُ حَجَرٍ و لکن فضاء صحیح ظاهر ز هو بین الصوفیة دائر. «اللؤلؤ المرصوع، ص ۶۶. (نقل از: احادیث منوی، ص ۲۹.)

۱۶. دیوان حافظ، ص ۱۰۳.

۱۷. همان، ص ۱۴۰.

تغیرات و شوایب و کدورات و جمله اغراض پاک و خالی گردد، و تا مادام که در دوستی غرض هوا و طلب وصال و طمع نصیب نفس می‌یابد، آن دوستی را محبت نشاید گفتن. بلکه آن را هوی گویند. چون انزعاج دل در حق غایبی پدید آید، آن را شوق گویند. چون با کسی معرفت مؤکد گردد آن را مودت گویند. چون کسی را به دوستی برگزینند، آن را خلت گویند. چون دوستی ز افات خالی شود و محض در طلب رضای دوست موقوف گردد، آن را محبت گویند. چون در بوته محبت گذاخته شود و روی در فنا آرد، آن را عشق گویند.

«و هر مرتبه‌ای را از این مراتب دوستی، قومی‌اند. در جمله به انبیا و اولیا و مؤمنان این مراتب دوستی محقق شده است. و هر چه به مخلوقات تعلق دارد، مجاز باشد. و از آن دوستی افات تولد کند و آخر باشد که در مهالك افتد و به فساد انجامد...

«محبت خداوند تعالی، رحمت و اقبال و قبول و کرم و لطف است و محبت مؤمنان، طلب رضای حق و متابعت امر شریعت و اعراض از جمله مخلوقات است؛ چنان که مؤمن در محبت صافی شود از همه شوایب و دوستی خداوند در دل او ترجیح گیرد بر دوستیهای هر دو جهان. و چون بنده، خداوند را به دوست گیرد، خداوند بنده را دوست گیرد و از دوستی حق تعالی بندها به حواس و خواطر و عقل و دل بنده پیوندد تا حکم بنده تر عبودیت هم حکم مولی در ربوبیت گیرد، چنان که خبر داد که: صَبْرٌ لَهُ سَمْعًا وَ بَصْرًا وَ مَوْبِدًا...

«پس مدد طلب طالبان و نور دیده سالکان و قبواص بقای ارباب طریقت و ثبات و دوام اصحاب بصیرت، از محبت و خلت است. و هر که را محبت بیشتر، نصیب او از اسرار زیادت تر و حظ او از کمال حال بیشتر. و مؤمنان بار محنت دنیا به مدد محبت کشند و نعمت آخرت به هنر محبت خورند و جمال الهی به نور محبت بینند و رضای ربانی به وسیلت محبت یابند و به زندگی جاودانی به قوت محبت رسند و میوه محبت از درخت محبت یابند و حقیقت وجود در ضمن محبت باز شناسند.

«پس مبتدی را شوق بیاید، و متوسط را خلت بیاید، و منتهی را محبت بیاید. و اگر کسی به کمال عشق رسد، بیند آنچه بیند، که حقیقت عشق حکایت را نشاید.»^{۱۸}

باب سیزدهم از روضة‌المنین شیخ احمد جام، اختصاص به حدیث عشق و محبت دارد و ضمن آن در دوستی خدای می‌نویسد:

«هر آن مؤمنی که خدای عز و جل دوستی خود در دل وی بنهاد، او حق را سبحانه و تعالی چنان دوست دارد که هیچ دوستی بر دوستی او اختیار نکند. او ولئی است از اولیای خدای عز و جل و صدیقی است از صدیقان و عزیززی است از عزیزان درگاه...»

«فضل دوستی، از فضل قیل و قال جداست. این بازان و آن بازین هیچ مناسبت ندارد. این خود چیزی دیگر است و آن چیزی دیگر...»
 «و اگر کسی می‌خواهد تا بداند که نشان دوستی چیست، نشان آن است که هر چه دوست دوست دارد تو دوست داری و هر چه او دشمن دارد تو دشمن داری. اصل دوستی این است. اگر هیچ طاعت دیگر نداری و اگر همه طاعتها و عبادت‌های عابدان تو داری که این نوع نداری، هیچ چیز نداری.»

«کار دوستان آن باشد که نبینی مگر او را، و نستانی مگر از او، و نبخشی مگر بدو، و نروی مگر بدو، و نشنوی مگر از او، و نخوری مگر بازو، و نشینی مگر بازو، و نخسبی مگر بازو، و نبخشی مگر آنچه ذوق او دارد، و شادمان نشوی مگر بدو، و اندوهگین نشوی مگر از او.»^{۱۹}
 خواجه عبدالله انصاری، در منازل السائرین، بحثی مستوفی دربارهٔ محبت دارد که قسمتی از آن را این‌قیم جوزیه در مدارج السالکین برای نقد و رد آورده است که غالب مطالب آن نه نقد است و نه رد منطقی بلکه رد برداشتهای خود این‌قیم است و در هر حال جای بحث و نقل آن این جا نیست، اما به پاره‌ای از سخنان پیر هرات با حذف و تلخیص اشاره می‌شود. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد:
 محبت را، روشن‌تر از آنچه خود کلمه گویاست، نمی‌توان در حد و رسم منطقی قرار داد. چون این کار جز پوشیده ساختن و ضایع کردن آن سودی ندارد. حد محبت، وجود آن است، همان‌گونه که آشکارترین و بارزترین وصفش:

بعد، در بیان معنی نفوی، اظهار می‌دارد که مادهٔ این کلمه بر پنج چیز اطلاق می‌شود: صفا و سبیدی، چنان که در مورد سبیدی و درخشندگی دندانها می‌گویند: حَبَبُ الاسنان.
 دوم، بلندی و آشکاری است، چنان که در مورد حباب اب می‌گویند: حَبَبُ الماء؛ وقتی که بازان شدید حبابها برانگیزد یا در جام حباب پدیدار آید.
 سوم، بر جای ماندن و ثبات است، چنان که در مورد سستری که از زمین بر نمی‌خیزد می‌گویند: حَبَبُ البعیر و اَحَب.

چهارم، مغز و ماده و اصل چیزی است، چنان که «حَبَبَه» که مفرد حبوب (حبوبات) است. پنجم، نگاهداری و ثبات و امساک است، چنان که در مورد ظرف آب گفته می‌شود: حَبَبُ الماء.
 تردیدی نیست که این پنج چیز از لوازم محبت است: صفای دوستی، و هیجان دل برای محبوب و برآمدن و آشکار شدنش به سبب دل دادن به محبوب، و پایداری ارادات دل برای او، و از محبوب جدا نشدن و همواره با او بودن، و مادهٔ حیات و عزیزترین چیزی را که دارد یعنی دل در راه محبوب

فدا کردن و همچنین به سبب این که همهٔ آهنگها و اراده و کوشش و تلاش او در وجود محبوب جمع آمده و به خاطر اوست.

با این همه، این معانی پنجگانه را در دو حرف مناسب گنجانیده است: «ح» که از دورترین نقطهٔ حلق برمی‌خیزد و «ب» که از حروف لبی است و پایان آن است. و شأن محبت و دلپسندی به محبوب، همین است؛ ابتدایش از اوست و انتهایش بدوست.^{۲۰}

آنگاه پیر هرات، سی شرط برای محبت و آن که مدعی آن است برمی‌شمارد، که این مختصر ذکر آنها را بر نمی‌تابد و خواهنده می‌تواند به کتاب موصوف مراجعه کند. اما می‌توان چند تعریف دلکش مختصر او را آورد:

«الْمَحَبَّةُ تَلْقُ الْقَلْبَ بَيْنَ الْهَمِّ وَالْأُنْسِ. وَالْمَحَبَّةُ أَوْلُ أَوْدِيَةِ الْفَنَاءِ وَالْعَقِيَّةُ الَّتِي يُنْحَنَرُ مِنْهَا عَلَى مَنَازِلِ الْخَوْ وَهِيَ أَحْزَرُ مَنَزَلٍ تَلْتَقِي فِيهِ مُقَدَّمَةُ الْعَامَّةِ وَسَاقَةُ الْخَاصَّةِ.»^{۲۱}

آنگاه درجات سه گانهٔ محبت را مورد بحث قرار می‌دهد:

«الذَّرَجَةُ الْأُولَى: مَحَبَّةٌ تَقْطَعُ الْوَسَاوِسَ وَ تُبَلِّدُ الْخِدْمَةَ وَ تُسَلِّي عَنِ الْمَصَائِبِ، وَ هِيَ مَحَبَّةٌ تُثَبِّتُ مِنَ مُطَالَعَةِ الْعَقَّةِ وَ تُثَبِّتُ بِأَنْبَاعِ السُّنَّةِ وَ تُنْمُو عَلَى الْإِجَابَةِ بِالْعَاقَةِ.»

«الذَّرَجَةُ الثَّانِيَّةُ: مَحَبَّةٌ تَبْعَتْ عَلَى إِيثارِ الْحَقِّ عَلَى غَيْرِهِ وَ تُلْهِجُ الْلسَانَ بِذِكْرِهِ وَ تُعَلِّقُ الْقَلْبَ بِشُهُودِهِ وَ هِيَ مَحَبَّةٌ تَطْلُقُ مِنَ مُطَالَعَةِ الصِّفَاتِ وَ النَّظَرِ إِلَى الْآيَاتِ وَ الْإِرْتِيَاضِ بِالْمَقَامَاتِ.»

«الذَّرَجَةُ الثَّلَاثَةُ: مَحَبَّةٌ خَاطِفَةٌ تَقْطَعُ الْهَيْبَةَ وَ تَدْفَعُ الْإِشَارَةَ وَ لَا تَنْتَهِي بِالْمُتَوَاتِرِ. وَ هَذِهِ الْمَحَبَّةُ هِيَ قُطْبُ هَذَا الشَّارِعِ وَ مَا دُونَهَا مَحَابِبٌ، نَادَتْ عَلَيْهَا الْأَلْسُنُ وَ أَدْعَتْهَا الْخَلِيقَةُ وَ أَوْجَبَتْهَا الْعُقُولُ.»^{۲۲}

وجه اشتقاق محبت. در اشتقاق لفظ «محبت» سخن بسیار است و جامع‌ترین بحث در این باب شرحی است که هجویری نوشته؛ بدین مضمون:

«و به معنی لغت گویند «محبت» مأخوذ است از «حبه» به کسر حاء، و آن تخمهایی بود که اندر صحرا بر زمین افتد. پس «حَب» را «حَب» نام کردند، از آن که اصل حیات اندر آن است، چنان که اصل نبات اندر حب، چنان که آن تخم اندر صحرا بریزد و اندر خاک پنهان شود و بارانها بر آن می‌آید و اقیابها بر آن می‌تابد و سرما و گرما بر آن می‌گذرد و آن تخم به تغییر از منته متغیر نمی‌گردد، چون وقت وی فرا رسد پروید و گل برآرد و ثمره دهد. همچنین حب اندر دلی چون مسکن گیرد، به حضور

۲۰. ترجمه از: مدارج السالکین، ج ۳، ص ۹-۱۰.

۲۱. همان، ج ۳، ص ۳۲-۳۳.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۳۶-۴۰.

و غیبت و بلا و محنت و راحت و لذت و فراق و وصال متغیر نگردد...

«و نیز می‌گویند ماخوذ است از «حُبِّی» که اندر وی آب بسیار باتسد و آن پر گشته باشد و چشمه‌ها را اندر آن مساعی نباشد و بازدارنده آن شده باشد. همچنین دوستی چون اندر دل طالب مجتمع شود و دل وی را معنی گرداند، به جز حدیث دوست را اندر دل وی جای نماند... و اندر این معنی شبلی گوید (رح) سُمِّيتِ الْمَحَبَّةُ فَحَبَّةً لِأَنَّهَا تَمُحُو مِنَ الْقَلْبِ مَسْوِي الْمَحْبُوبِ.

«و نیز گویند حُبَّ، آن چهارچوب باشد درهم ساخته که کوزه آب را بر آن نهند. پس حُبَّ را بدان معنی حُبَّ خوانند که مُحَبَّب، عز و ذل و رنج و راحت و بلا و جفای دوست تحمل کند و آن بر وی گران نباشد، از آن که کارش آن بود، چنان که کار آن چسوبها و ترکیب و خلقتش مر آن را، و اندر این معنی گوید:

إِنْ شِئْتَ جُودِي وَإِنْ مَانَيْتَ فَأَمْتِي كِلَاهُمَا مِنْكَ مَسْئُوبُ إِلَى الْكَرَمِ ۳۳

«و نیز گویند که ماخوذ است از «حُبَّ» و آن جمع «حَبَّة» دل بود و حَبَّة دل محل لطیفه و قوام آن باشد، که اقامت آن بدان بوده است، پس محبَّت را «حُبَّ» نام کردند به اسم محل آن که قرارش اندر حَبَّة دل است، و عرب نام کنند چیزی را به اسم موضع آن.

«و نیز گویند ماخوذ است از حَبَابِ الْمَاءِ وَ غَلْيَانِهِ عِنْدَ الْمَطَرِ الشَّدِيدِ، آن غلیان آبی بود اندر حال بارانی عظیم. پس محبَّت را «حَبَّب» نام کردند لِأَنَّهُ غَلْيَانُ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِشْتِيَاقِ إِلَى لِقَاءِ الْمَحْبُوبِ، پیوسته دل دوست اندر اشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی‌قرار، چنان که اجسام با روح مشتاق باشند دل‌های محبان به لقای احباب مشتاق باشند و چنان که قیام جسم به روح بود قیام دل به محبت بود و قیام محبت به رؤیت و وصل محبوب بود، فی معناه شعر:

إِذَا مَا تَمَّتْ النَّاسُ رَوْحًا وَ رَاحَةً تَمَنَّتْ أَنْ أَلْقَاهُ بِأَعْرَافِ خَالِيَا ۳۴

«و نیز گویند که «حُبَّ» اسمی است مر صفای موقت را موضوع از آنچه عرب مر صفای بیاض انسان چشم را حَبَّةُ الْاِسْتِغْنَاءِ خوانند، چنان که صفای سدید دل را حَبَّةُ الْقَلْبِ، پس این یکی محل محبت آمد و آن یکی محل رؤیت از آن معنی بود که دل و دیده اندر دوستی مقارن بود.» ۳۵

مستملی، در وجه تسمیه «محبت» و اشتقاق آن، می‌نویسد:

«گروهی گفته‌اند که اصلش «محاویت» است، یعنی: مَحَا عَنِ سِرِّهِ مَادُونَ الْخَبِيبِ وَ بَتَّ أَيْ قَلَعَ عَنِ سِرِّهِ فِكْرَ غَيْرِ الْخَبِيبِ.

۳۳. خواهی بخشای و خواهی دریغ بدار، که از طرف تو هر دو نشانه بزرگواری و بخشندگی است.

۳۴. هنگامی که مردمان رامش و آسایش آرزو می‌کنند، من دیدار تو را ای عزة در خلوتی آرزو می‌کنم.

۳۵. کشف‌المحجوب، ص ۳۹۳ - ۳۹۵.

«و گروهی گفته‌اند اشتقاق «محبّت» از «حُبّ» است که چون حُمُ پر گردد و چیزی را در او راه نماند چون دل نیز از محبت پر گردد و غیر دوست را اندر دل وی راه نماند به این معنی «محبّت» را از آن جا اشتقاق گرفته‌اند.

«و گروهی گفته‌اند که اشتقاق «محبّت» از «حُبّ» گرفته‌اند و حَبّ دانه باشد، لکن در وضع لغت حُبّ کُلّ شیء لُبّه و مُخّه باشد. پس آن مقام را که میانه قلب است حَبَّةُ الْقَلْب خوانند، و چون دوستی آن جا گذر کند آن را محبّت خوانند...

«بپایه دانست که محبّت، صفتی است که خلق از وصف آن عاجز آمدند، و هیچ و اصف که محبّت را وصف کرد از عین محبّت خبر نکرد، و آنچه گفتند از اوصاف او گفتند یا تاثیرات او گفتند یا افعال مُحبّان گفتند، از بهر آن که این و اصف از دو بیرون نبود؛ یا مُحبّ بود یا نبود؛ اگر مُحبّ نبود چیزی که ندیده بود آن را وصف چگونه کردی و اگر مُحبّ بود در سوختن محبّت چنان مستغرق خویش بود که وصف کردن او را کار نداشت و چون داشت جز آن کس که می‌شنید از این سوزش خبر نداشت و وصف کردن او را معلوم نشد و از وصف کردن فایده حاصل نیامد. از این معنی همه زبانها از محبّت گنگ شد تا تاثیرات و اوصاف و افعال او گفتند تا آن کس که از محبّت خبر ندارد نداند که چه می‌گوید و آن کس که آثار دارد در وصف، موصوف را ببند.»^{۲۶}

این بیان مستملی، سخن سمنون مُحبّ را به یاد می‌آورد که گفت:

«لَا يُعْبَرُ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا بِمَا هُوَ أَرْقُ مِنْهُ وَلَا شَيْءٌ أَرْقُ مِنَ الْمَحَبَّةِ فِيمَا يُعْبَرُ عَنْهَا، یعنی عبارت از

چیزی، نازلتر از آن چیز باشد، و چون اَرْقِ محبّت هیچ چیز نباشد، به چه چیز عبارت از آن

کند.»^{۲۷}

آیات و اخباری که درباره محبت آمده است

از محبت، در قرآن مجید چند جای ذکری رفته است و صوفیه بنا بر شیوه خود، آن آیات را تعبیر و تفسیر و گاه تاویل می‌کنند، که از آن جمله است آیات ذیل:

الف. آیه ۵۴ از سوره ۵ (مائده) از آیاتی است که تکیه‌گاه اصلی صوفیه به شمار می‌رود، و خود را مصداق قومی می‌دانند که خدا فرموده آنان را دوست دارد و آنان نیز دوستدار حَقّند؛ بدین عبارت:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذَلُّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ، يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ

۲۶. شرح تعرف، ص ۲ - ۴.

۲۷. کشف‌المحجوب، ص ۱۷۳.

مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.»^{۲۸}

این آیه را همه نویسندگان صوفیه در کتب و بعضی مشایخ در سخن خویش به کار برده‌اند.
ب. آیه ۳۱ از سوره ۳ (آل عمران) بدین عبارت:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.»

یعنی بگو اگر خدای را دوست دارید، پس از من پیروی کنید تا شما را خدا دوست بدارد و گناهاتان را بر شما ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.

ابونصر سراج، می‌گوید در این آیه محبت دو جابه به خوبی نموده شده است، که هر که خدای را دوست بدارد خدا نیز او را دوست خواهد داشت.^{۲۹}

ج. استناد دیگر صوفیه به قسمی از آیه ۱۶۵ از سوره ۲ (بقره) است، یعنی به عبارت وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ که غزالی آن را دلیل اثبات محبت و وجود تفاوت در آن می‌داند.^{۳۰} تمام آیه چنین است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ.»

معنی قسمت مورد استناد این است که مؤمنان خدای را بیشتر دوست می‌دارند و در آن پایرجاترند.

اما اخبار و احادیثی که در مورد محبت محل استناد صوفیه است بسیار است، که در خور حوصله این کتاب اهم آنها آورده می‌شود:

غزالی، در کیمیای سعادت، می‌نویسد:

الف. «و رسول صلوات الله علیه می‌گوید: ایمان کس درست نیست تا آنگاه که خدای را و

۲۸. معنی آیه چنین است: ای گروهندگان! کسی از شما که از دینش برگردد، زودا که خدای گروهی را بیاورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان دوست می‌دارند، گروهی که گرم دلاند بر مؤمنان و درشانند بر کافران، در راه خدای کارزار می‌کنند و از ملامت سززش گننه‌بالک ندارند، آن برتری است که خدا به هر که خواهد می‌دهد و خداوند فراخ رحمت و داناست. مولوی هم در مثنوی (چاپ نیکلسن، دفتر سوم، ص ۲۵۴) به این آیه اشاره کرده است.

۲۹. اللمع فی التصوف، ص ۵۸.

۳۰. احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۹۴.

رسول وی را از هر چه هست دوست‌تر ندارد.^{۳۱}
 ب. «و پرسیدند که ایمان چیست؟ گفت: آن که خدا و رسول را از هر چه جز آن است دوست‌تر داری.»^{۳۲}

ج. «و گفت: بنده مؤمن نیست تا آنگاه که خدای را و رسول را از اهل و مال و جمله خلق دوست‌تر ندارد.»^{۳۳} و خدای تعالی تهدید کرد و گفت: اگر پدر و فرزند و هر چه هست از مسکن و مال و تجارت از خدای تعالی و رسول دوست‌تر می‌دارید ساخته باشید تا فرمان من دررسد.^{۳۴}
 د. «در دعا رسول صلوات الله علیه گفت که: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي حُبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ أَحَبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ يُفَرِّقُنِي إِلَيْ حُبِّكَ وَ اجْعَلْ حُبَّكَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْمَاءِ الْبَارِدِ. گفت: بار خدایا، مرا روزی کن دوستی خویش و دوستی دوستان خویش و دوستی آن که مرا به دوستی تو نزدیک گرداند و دوستی خود را بر من دوست‌تر گردان از آب سرد پر تشنه.»^{۳۵}

ه. خبری است که به هفت واسطه از رسول اکرم نقل شده؛ آخرین کس ابو هریره و نخستین نفر ابونعیم عبدالملک بن الحسین است؛ بدین مضمون:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ تَعَالَى أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَ مَنْ لَمْ يُحِبِّ لِقَاءَ اللَّهِ لَمْ يُحِبِّ اللَّهُ تَعَالَى لِقَاءَهُ.»^{۳۶}
 و. «و قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتحبه فقال: أحبوا الله لما يفتنوكم به من نعمة و

۳۱. «و لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما.» و این حدیث متفق علیه است از قول انس با الادی اختلاف به نقل زین الدین ابی الفضل عبدالرحیم بن الحسن العرقابی (متوفی ۸۰۶) در ذیل احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۹۴.

۳۲. حدیثی است از ابی زین العقیلی: أنه قال یا رسول الله ما الايمان؟ قال: «أن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما.» در مسند احمد بن حنبل، با زیادتی در اول، مذکور است.

۳۳. «و لا يؤمن المتد حتى يكون أحب إليه من أهله و ماله و الناس أجمعين.» و در روایتی «و من نفسه.» متفق علیه است از حدیث انس، الا این که صحیح مسلم «و من نفسه» را ندارد و صحیح بخاری اضافه دارد: «من والیه و ولده.»

۳۴. منظور آیه ۲۴ از سوره ۹ (توبه) است؛ بدین عبارت: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وِإِخْوَانُكُمْ وِأَزْوَاجُكُمْ وِغَشِيرَتُكُمْ وِأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وِبِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وِمسَاكِنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وِرَسُولِهِ وِجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرْتَهِنُوهَا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وِاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ.»

۳۵. کیمیای سعادت، ص ۸۲۹ - ۸۳۰.

۳۶. رساله کشمیری، ص ۱۵۷.

أَجُونِي يُحِبُّ إِلَهَ إِيَّايَ»^{۳۷}

ز. «اعرابی بیامد و گفت یا رسول الله قیامت کی خواهد بود؟ گفت آن روز را چه بنهادی؟ گفت نماز و روزه بسیار ندارم اما خدای و رسول را دوست دارم. گفت؛ فردا هر کسی با آن بود که وی را دوست دارد.»^{۳۸}

«عمسی علیه السلام به قومی بگذشت زار و ضعیف. گفت شما را چه رسید؟ گفتند از بیم حق تعالی بگداختیم. گفت حق است بر خدای تعالی که شما را ایمن کند از عذاب. به قومی دیگر بگذشت از ایشان زارتر و نزارتر و ضعیفتر. گفت شما را چه رسیده است؟ گفتند آرزوی بهشت ما را بگداخت. گفت حق است بر خدای تعالی که شما را به آرزوی خویش دررساند. به قومی دیگر بگذشت از این هر دو ضعیفتر و نزارتر و روی ایشان چون نور می‌نافت. گفت شما را چه رسیده است؟ گفتند دوستی خدای تعالی ما را بگداخت. با ایشان بنشست و گفت شما مقررانید مرا مجالست شما فرموده‌اند.»^{۳۹}

ح. «و قَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَ بُغِضَ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا.»^{۴۰}
ط. «سُئِلَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْمَحَبَّةِ فَقَالَ: بَدَلُ الْمَجْهُودِ وَالْحَبِيبِ يُقْتَلُ مَا يَشَاءُ.»^{۴۱}

اسباب دوستی حق. غزالی، بحث جامع و زیبایی در این قسمت دارد و منظور او نمایاندن این اصل است که از روی حقیقت تنها خدا شایسته دوست داشتن به حد کمال است. اکنون، خلاصه آن دلایل آورده می‌شود:

«اما سبب اول، آن است که خود را و کمال خود را دوست دارد. و از ضرورت این، آن است که حق تعالی را دوست دارد، که هستی وی و هستی کمال وی و صفات وی همه از هستی وی است اگر نه فضل وی بودی به آفرینش، وی هست نبودی. و اگر نه فضل او بودی به نگاهداشت، وی نماندی. و اگر نه فضل او بودی به آفرینش اعضا و اوصاف و کمال وی، از وی ناقص‌تر نبودی... و شك نیست که جاهل وی را دوست ندارد، که دوستی وی ثمرت معرفت وی است.

۳۷. ترمذی آن را حسن غریب می‌داند و از حدیث ابن عباس آورده است. (احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۹۵).

۳۸. کیمیای سعادت، ص ۸۳۰. حدیث «المرء مع من أحب» و إسناد آن بیشتر گذشت.

۳۹. احیاء العلوم، ص ۳۹۵؛ کیمیای سعادت، ص ۸۳۰.

۴۰. اللمع فی التصوف، ص ۵۸.

۴۱. همان جا.

«سبب دوم آن که کسی را دوست دارد که با وی نیکویی کند. و بدین سبب، هر کرا دوست دارد جز حق تعالی از جهل باشد، که با وی هیچ کس نیکویی نتواند کرد و نکرده است مگر حق تعالی^{۴۲} و انواع احسان وی با بندگان خود در شمار نذاند آوردن.

«سبب سیم آن که نیکوکار را دوست دارد، اگر چه با وی نیکویی نکرده باشد. چنان که هر که بشنود که در مغرب مثلاً پادشاهی نیکوکار است عادل و مشفق بر خلق که خزانه خویش یرای درویشان دارد و رضا نهد که هیچ کس ظلم کند در مملکت وی، به ضرورت طبع وی را دوست دارد، اگر چه داند که هرگز وی را نخواهد دید و از وی نیکویی به وی نخواهد رسید. بدین سبب، جز حق تعالی را دوست داشتن جهل است، که احسان خود جز از وی نیست... و این بدان بدانند که در ملکوت آسمان و زمین و در نبات و حیوان تأمل کند تا عجایب بیند و انعام و احسان بی نهایت بیند.

«سبب چهارم آن است که کسی را برای جمال دوست دارد. یعنی برای جمال معانی؛ چنان که شافعی را و علی را دوست دارد و دیگری ابوبکر و عمر را دوست دارد و دیگری همه را دوست دارد، بلکه پیغمبران را دوست دارد. و سبب این دوستی جمال معانی و صفات ذات ایشان است، و حاصل آن چون نگاه کنی با سه جزء آید: یکی جمال علم، که علم و عالم محبوب است از آن که نیکوتر و شریف است. هر چند علم بیشتر و معلوم شریفتر آن جمال بیشتر. و شریفترین علمها معرفت خدای تعالی است... و صدیقان و انبیا محبوب از آنند که ایشان را در این معوم کمالی هست. «دوم با قدرت آید چون قدرت ایشان بر اصلاح نفس خود و اصلاح بندگان خدای تعالی و سیست ایشان و به نظام داشتن مملکت دنیا و نظام حقیقت دین.

«سیم با تنزه آید و پاکی از عیب و نقص و خبایث اخلاق باطن. و محبوب از ایشان این صفات است نه افعال ایشان، که هر فعل که نه به سبب این صفات بود آن محمود نبود چون فعلی که به نفاق بود یا به غفلت بود، پس هر که بدین صفات به کمال تر بود، دوستی وی زیادت بود و از این است که مثلاً صدیق را از شافعی دوست تر دارد و پیغامبر را از صدیق دوست تر دارد. «و اکنون در این سه صفت نگاه کن تا خدای تعالی مستحق این دوستی هست و وی را این صفات هست:

«هیچ سلیم دل نیست که نه این مقدار داند که علم اولین و آخرین از آدمین و فریشتگان در جنب علم حق تعالی ناچیز است... و آنگاه علوم خلق متناهی است و علم وی بی نهایت. با آن چه اضافت گیرد؟ و علم خلق از وی است. پس همه علم وی است و علم وی از خلق نیست. «اما اگر در قدرت نگری قدرت نیز محبوب است، و بدین سبب شجاعت علی را دوست دارند و

۴۲. مراد غزالی، این است که احسان بندگان نیز به امر و انگیزش الهی است.

سیاست عمر را که آن نوعی از قدرت است. و قدرت همه خلق در جنب قدرت حق تعالی چه باشد بلکه همه عاجزند الا آن قدر که وی ایشان را قدرت داد. پس قدرت وی بی نهایت است، که آسمان و زمین و هر چه در میان آن است از جن و انس و حیوان و نبات همه از قدرت وی است، و بر امثال این الی غیر نهایت قادر است. پس چگونه روا بود که به سبب قدرت دیگری را جز وی دوست دارند؟ «اما صفت تنزیه و پاکی از عیوب، آدمی را کمال این کجا تواند بود؟ و اول نقصان وی آن است که بنده است و هستی وی به وی نیست، بلکه آفریده است، و چه نقص بود بیش از این. و آنگاه جاهل است به باطن خویش تا به چیزی دیگر چه رسد؛ اگر يك رگ را در دماغ وی خلل رسد دیوانه شود و نداند که سبب چیست و باشد که علاج آن پیش وی بود و نداند. و عجز وی و جهل وی چون حساب برگیری که چند است، علم و قدرت وی در آن مختصر گردد، اگر چه صدیق است و اگر چه پیغامبر است. پس پاک از عیوب آن است که علم وی بی نهایت است، که کدورت جهل را به وی راه نیست و قدرت وی به کمال از آن است که هفت آسمان و زمین در قبضه قدرت وی است... پس هر که وی را دوست ندارد بلکه دیگری را دوست تر دارد، از غایت جهل است.

«سبب پنجم در دوستی مناسبت است، و آدمی را نیز با حق تعالی مناسبتی خاص هست که قُلُّ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي^{۴۳} اشارت بدان است و إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ^{۴۴} اشارت بدان است و این که گفت: بِنْدَةِ مَنْ بِهِ مِنْ تَقَرُّبِ مَنْ كُنْتُ أَوْ رَأَى دُوسْتَ غَيْرِمْ، چون او را دوست گرفتم سمع وی باشم و بصر و زبان وی باشم^{۴۵} و این که گفت: مَرَضْتُ فَلَمْ تُعْضِدْنِي يَا مُوسَى^{۴۶}، بیمار شدم به عیادت نیامدی، گفت تو خداوند عالمی چگونه بیمار شوی؟ گفت فسلان بنده بیمار بود اگر وی را عیادت

۴۳. ۸۵/۱۷.

۴۴. «وَإِذَا قَاتَلَ أَعْدَاءُ قَلْبِي جَنَّبَ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. (صحیح مسلم، ج ۸، ص ۳۲). در مستد احمد، إذا ضربت... آمده است (ج ۲، صص ۲۴۴ و ۲۵۱ و ۲۳۳). همچنین: لَا تَقْبِحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. (کنوز الحقائق، ص ۱۰۵۴) و به صورت: خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، در جامع صغیر، ج ۲، ص ۴. «(نقل از احادیث مشهوری، ص ۱۱۴ - ۱۱۵).

۴۵. «وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا اقْتَرَفْتُهُ عَلَيْهِ وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَطَّلُسُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا... الحديث.» (جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۰). در لحياء علوم الدين، حديث اندکی اختلاف دارد. رجوع شود به آن کتاب، ج ۴، ص ۳۰۷.

۴۶. «وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا بْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تُعْضِدْنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَتُودِكُ وَ أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ

کردی مرا عبادت کرده بودی.»^{۴۷}

«علامات محبت. مراد، نشانه‌های محبت به خداست، و غزالی آن را هفت علامت می‌داند: «اول آن که مرگ را کاره نباشد. و رسول صلوات‌الله علیه گفت: هر که دیدار خدای دوست دارد، مرگ را کاره نباشد. بویطی یکی را از زاهدان گفت مرگ را دوست داری؟ توقف کرد، گفت اگر صادق بودی دوست داشتی. اما روا بود و کاره بود تعجیل مرگ را نه اصل مرگ را، که زاد آن هنوز نساخته باشد، تا ساخته کند و نشان آن بود که در ساختن زاد بی‌قرار بود.

«علامت دوم، آن بود که محبوب حق تعالی بر محبوب خویش ایثار کند و هر چه داند که سبب قربت وی است نزدیک محبوب فرو نگذارد و هر چه سبب بُعد وی است از آن دور بود. و این کسی بود که خدای را تعالی به همه دل دوست دارد... پس اگر کسی معصیتی کند، دلیل نکند بر آن که مُحبب نیست، بل بر آن که دوستی وی به همه دل نیست. و دلیل بر این آن که نعیمان را چند بار حد بزدند به سبب شراب خوردن، یکی وی را لعنت کرد، رسول صلوات‌الله علیه گفت: لعنت مکن که وی خدای را و رسول را دوست دارد.

«علامت سیم، آن که همیشه خدای تعالی بر دل وی تازه بود و در آن مولع بود بی‌تکلف، که هر که چیزی دوست دارد ذکر آن بسیار کند، و اگر دوستی تمام بود خود هیچ فراموش نکند. «علامت چهارم، آن که قرآن را که کلام‌وی است و رسول وی را و هر چه به وی منسوب است دوست دارد. و چون دوستی قوی شد، همه خلق را دوست دارد، که همه بندگان ویند، بلکه همه موجودات را دوست دارد که همه آفریده وی است؛ چنان که هر که کسی را دوست دارد تصنیف و خط وی دوست دارد.

«علامت پنجم، آن که بر خلوت و مناجات حریص باشد و آرزومند باشد که شب درآید تا زحمت عوایق برخیزد و وی به خلوت یا دوست مناجات کند. چون خواب و حدیث از خلوت به شب و روز دوست‌تر دارد. دوستی وی ضعیف بود. وحی آمد به داود علیه السلام که دروغ گفت کسی که دعوی دوستی من کرد و همه شب بختت، نه دوست دیدار دوست خواهد؟ و هر که مرا جوید من با ویم.

→

قَالَ أَمَا ظَلَمْتَ أَنْ تُبَدِي فَلَا تَأْمُرُ مَنْ قَلِمَ تَمُدُّهُ أَمَا ظَلَمْتَ أَنْكَ لَوْ غَدَتَ لَوْ جَدَّتْ عِنْدَهُ. (صحيح مسلم، ج ۸، ص ۱۳).
در احوال علوم الدین، ج ۴، ص ۳۰۷، اندکی اختلاف دارد. ایضاً رجوع شود به: تفسیر طبری، ج ۲، ص ۹؛ فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۳۹۹؛ جامع سفیر، ج ۱، ص ۷۶. «(نقل از: مأخذ قصص و تمایلات منوی، ص

(۶۷)

۴۷. کیمیای سعادت، ص ۸۳۵ - ۸۳۸، با حذف و تلخیص.

«علامت ششم، آن که عبادت بر وی آسان شود و ثقل آن از وی بيفتد... و چون دوستی آسوی شد، هیچ لذت در عبادت نرسد، دشخوار چگونه باشد؟»

«علامت هفتم، آن که همهٔ بندگان مطیع وی را دوست دارد و بر همه رحیم و مشفق بود و همیشه عاصیان را و کاهران را دشمن دارد؛ چنان که گفت: أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ.^{۴۸} «این و امثال این علامات بسیار است. هر که دوستی وی تمام بود، همه در وی موجود بود، و آن که در وی بعضی از این بود، دوستی وی به قدر آن بود.»^{۴۹}

عزالدين محمود کاشانی نیز، برای محبت حق، علاماتی آورده است که پاره‌ای از آنها در بیان غزالی گذشت، از جمله گوید:

«اما علامات آن بسیار است، چه، هر موی بر اندام محب شاهد عدل است بر صدق محبت او، و هر حرکتی علامتی و هر سکونی امارتی. ولیکن مشاهدهٔ آن جز به دیدهٔ محبت توان کرد. و ما جهت تمیز صادقان از مدعیان، بعضی از آن برشماریم:

«علامتی از آن، آن است که در دل او محبت دنیا و آخرت نبود؛ چنان که حق تعالی به عیسی علیه السلام وحی فرستاد که: يَا عِيسَى ابْنِي إِذَا أَطَلَمْتُ عَلَى قَلْبِ عَبْدٍ قَلِمٌ أَجِدُ فِيهِ حُبَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَلَأْتُهُ حَبِيٍّ و شاید که محبت الهی با شفقت بر خلق در يك دل جمع شود و بعضی را آن شفقت محبت نماید. و نشان آن که شفقت است آن بود که اگر صاحب این دو وصف را مخیر کنند میان ترك طرفی و ایثار دیگری، طرف خلق ترك گیرد.

«علامتی دیگر آن که هر حسن که بر او عرض کنند بدان التفات نماید و نظر از حسن محبوب بنگرداند. حکایتی مشهور است که وقتی شخصی به زنی جمیله رسید و اظهار محبت کرد. زن امتحان را گفت: إِنَّ وَرَائِي مَنْ هِيَ أَحْسَنُ مِنِّي وَجْهًا وَأَتْمُ جَمَالًا وَ هِيَ أَحْسَنُ.^{۵۰} شخص باز نگریست. زن به تفریع و توییح او زبان بکشید که: يَا بَطَالُ، إِذَا نَظَرْتُكَ مِنْ بَعِيدٍ ظَنَنْتُ أَنَّكَ عَارِفٌ وَإِذَا قَرَّبْتُ وَ تَكَلَّمْتُ ظَنَنْتُ أَنَّكَ عَاشِقٌ فَالآنَ لَسْتُ بِعَارِفٍ وَ لَا عَاشِقٍ.^{۵۱}

«و علامتی دیگر آن که وسایل وصول محبوب را دوست دارد و مطیع و مستسلم باشد. چه، آن

۴۸. ۳۹/۴۸.

۴۹. کیمیای سعادت، ص ۸۵۳ - ۸۵۵، با حذف و تلخیص. برای ملاحظه تفصیل، رجوع شود به اصل کتاب و

احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۲۹ - ۳۳۸.

۵۰. خواهری به دنبال دارم که خوشروی‌تر و زیباتر از من است.

۵۱. ای دروغزن! از دورت که دیدم گمان بردم عارفی، و چون نزدیک شدی و سخن گفتی پنداشتم عاشقی، و اکنون دانستم که نه اینی و نه آنی.

محبت و طاعت عین محبت و طاعت محبوب بود.

«علامتی دیگر آن که از موانع وصول محبوب اگر خود فرزند بود برحذر باند:

هَجَرْتُ الْخَلْقَ طَرًّا فِي هَوَاكَا وَايْتَمْتُ الْعِيَالُ يَكِي أَرَاكَا^{۵۲}

قَلْوُ قَطَطْتُ إِرْبَا نَمُ إِرْبَا لَمَا حَنُ الْفَوَاذُ إِلِي سَوَاكَا^{۵۳}

«علامتی دیگر آن که محبوب را در جمیع اوامر و نواهی طاعت دارد و هرگز قصد مخالفت حکم او نکند، چنان که رابعه گفته است:

تَمَّصِي الْأَلَهَ وَاَنْتَ تَطْهَرُ حَبَّةُ هَذَا لَمُزِي فِي الْفِعَالِ بَدِيعُ^{۵۴}

إِنْ كَانَ حَبِّكَ صَادِقًا لَا طَعْنَةَ إِنْ الْمُحِبُّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ^{۵۵}

«و علامتی دیگر که اندک مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندک. چنان که قول بازید است: الْمَحَبَّةُ اسْتِقْلَالُ الْكَثِيرِ مِنْكَ وَاِسْتِكْتَارُ الْقَلِيلِ مِنْ حَبِيْبِكَ.

«علامتی دیگر، حیرت و هیمنان است در مشاهده جمال محبوب که رَبِّ زِلَابِي فِيكَ تَحِيْرًا.

«علامتی دیگر که مشاهده محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد. بل هر لحظه در مشاهده و هر نفس در مواصلة شوقی جدید و تَمَطُّشِ دَاعِي هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ فِي نَهَادِ او انگيخته می گردد، و چندان که مراتب قریب زیادت می گردد نظرش بر مرتبه فوق آن می افتد و شوق و قلقلش در وصول آن تزايد و تضاعف می پذیرد. و همچنان که جمال محبوب را نهایت نیست شوق محبت را غایت نیست.»^{۵۶}

درجات محبت و شرحی مختصر درباره عشق

اگر از محبت صوفیان منتهی که دوست داشتن حق است با تمام وجود و همه جان و دل بگذریم و این عشق ربانی را که هم از فیوضات عنایت اوست کنار بگذاریم، محبت‌های بشری را نه به حسب حقیقت محبت یل به حسب استعداد محبت درجاتی نهاده‌اند؛ چنان که مستعلی بخاری گوید:

«محبتی که میان مخلوقان باشد، اول درجه در موافقت طبع است که چیزی بیند یا شنود که طبع

۵۲. به خاطر دوستی تو، از همه مردمان کرانه گرفتم و برای دیدن خانواده خود را بی کس کردم.

۵۳. اگر بند از بندم جدا کنند، دلم جز به یاد تو نمی‌نالد.

۵۴. خدای را نافرمانی می‌کنی در حالی که دم از محبتش می‌زنی. به جانم سوگوند که این از کارهای عجیب و نوظهور است.

۵۵. اگر در دوستی صادق بودی، از او اطاعت می‌کردی، که دوست فرمانبردار محبوب است.

۵۶. مصباح الهدایه، ص ۴۰۶ - ۴۱۰، با حذف و تلخیص.

او را موافق آید و طبع به آن چیز آرام گیرد. و چون مدتی به موافقت طبع برآمد، درجهٔ ثانی میل کند. و میل مرفس را هست که نفس به صحبت آن چیز و آن کس میل کند و از دیگران اعراض سازد. و چون مدتی به این مقام نانی گاهی برآید، به مقام ثالث رسد و وُد گردد. و چون به این مقام رسید، تمنا و شهوات او محبت آن کس گردد و دین او و نشستن با او و شنیدن از او. و چون مدتی به این مقام سوم گاهی برآید، چهارم درجه محبت گردد. و چون گاهی چند به این مقام بیاشد، به درجهٔ پنجم رسد و وُلّه گردد. و وُلّه، حیرت باشد. سرگردان و متحیر گردد و هر چه بیند ندارد که دوست است و هر چه شنود ندارد که سخن دوست است؛ چنان که مادری که بچه را گم کرده باشد که او را واله خوانند. و چون از مقام پنجم بگذرد، به درجهٔ ششم آید و آن درجهٔ ششم را هوا خوانند. و چون مدت دیگر به این مقام ششم برآید، به درجهٔ هفتم رسد و آن درجهٔ عشق است. و عشق نیز محبت است، اما چون از حد درگذرد عشق خوانند.^{۵۷}

دربارهٔ احوال مُجْتَبَان، ابو نصر سراج شرحی در *اللمع* می‌نویسد^{۵۸} که ترجمهٔ اختصاری آن^{۵۹} چنین است:

احوال اهل محبت، سه است: حصال اول، محبت عامه است که از احسان خدا به بنده پیدا می‌شود. زیرا قلب انسان مجبول به محبت کسی است که به او احسان کند. حال دوم، محبت صادقین و متحققین که زائیدهٔ نظر قلب است به بی‌نیازی و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند. و وصف این قسم محبت آن است که ابوالحسین نوری گفته: «هَتَكَ الْأَسْرَارَ وَ كَشَفَ الْأَسْرَارَ»

حال سوم، محبت صدیقین و عارفین است که نتیجهٔ نظر پاک و معرفت کامل آنهاست به این که خداوند بدون علت و سبب و به صرف فضل و رحمت، آنها را دوست می‌دارد. كذلك آنها هم بدون علت، خدا را دوست می‌دارند؛ چنان که ابو یعقوب سوسی گفته که تا مُجْتَبِ محبت خود را ببیند یعنی واقف و عالم به محبت خود باشد محبتش صحیح نیست، و وقتی صحیح است که جز محبوب چیزی در میان نماند و علم به محبت فانی شود.^{۶۰}

۵۷. شرح ترمذی، ص ۲-۳، به اختصار.

۵۸. رك: اللمع فی التصوف، ص ۵۸-۵۹.

۵۹. به نقل از: تاریخ تصوف، ص ۳۲۸.

۶۰. دیدم او را به چشم او پس گفتم ای جان جهان تو کیستی گفتا تو
(اشعة اللمعات جامی، لعمه ششم.)

هجویری می‌نویسد:

«محبت بر دو گونه باشد: یکی محبت جنس به جنس و آن میل و توطین نفس باشد و طلب ذات محبوب از راه مماسست و ملازقت، و دیگر محبت جنس نه با جنس و این طلب قرار کند یا صفتی از اوصاف محبوب که با آن بیارامد و انس گیرد چون شنیدن کلام و یا دیدار.

«و گروهی اندر محبت بر دو قسمتند: یکی آن که انعام حق با خود بیند و رؤیت انعام و احسان محبت منوم و مُحسِن تقاضا کند، و دیگر آن که کل انعام را از غلبه دوستی اندر محل حجاب نهند و راهشان از رؤیت نغم به منوم بود، و این عالی‌تر است.»^{۶۱}

غزالی هم در درجات احوال محبان نوشته است که:

«و بدان که هیچ مؤمن از اصل محبت خالی نیست، و لکن تفاوت از این سه سبب است: یکی آن که در دوستی و مشغولی دنیا متفاوتند، و دوستی هر چه بود در دوستی دیگری نقصان آورد. و دیگر آن که در معرفت متفاوتند، که عامی شافی را دوست دارد بدان که بر جمله داند که وی عالمی بزرگ است و لکن فقیه که از تفصیل علوم وی بعضی خبر دارد وی را دوست‌تر دارد که وی را بهتر شناسد. و دیگر آن که در ذکر و عبادت که انس بدان حاصل آید متفاوت باشند. پس تفاوت محبت، از این سه سبب خیزد.»^{۶۲}

خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد:

«محبت قابل شدت و ضعف است: اول مراتب او، ارادت است. چه، ارادت بی محبت نباشد. و بعد از آن، آنچه مقارن شوق و با وصول تمام که ارادت و شوق متفی شود، محبت غالب‌تر شود. و مادام که از مفایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت بود. و عشق، محبت مفراط باشد. و باشد که طالب و مطلوب متحد باشند و به اعتبار متغایر. و چون این اعتبار زایل شود، محبت متفی گردد. پس آخر و نهایت محبت و عشق، اتحاد باشد...»

«و محبت مینی بر معرفت نیز باشد، چنان که عارف را با آن که لذت و مضعت و خیر همه از کامل مطلق به او می‌رسد پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبت‌ها. و معنی الدین اَمْتُوا اَشْتَدُّ حُبًّا لَهٗ^{۶۳} این جا روشن گردد.

«و اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم، جمله از لوازم محبت باشد. چه، محبت با تصور رحمت محبوب اقتضای رجا کند، و با تصور هیبت اقتضای

۶۱- کشف المحجوب، ص ۳۹۷ - ۳۹۸.

۶۲- کیمیای سعادت، ص ۸۵۰ - ۸۵۱.

خشیت، و با عدم وصول اقتضای شوق، و به استقرار وصول اقتضای انس، و به افراط انس اقتضای انسا، و با ثقت به عنایت اقتضای توکل، و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا، و با تصور قصور و عجز خود و کمال او و احاطت قدرت او اقتضای تسلیم، و بالجمله، محبت حقیقی حدی با تسلیم دارد؛ آنگاه که حاکم مطلق محبوب را داند و محکوم مطلق خود را، و عشق حقیقی حدی با فنا دارد، که همه معشوق را ببند و هیچ خود را نبیند و کُلُّ ماسوی الله نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد. پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نمایند و توجه به او کنند و اِلَى اللَّهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»^{۶۴}

خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر، در مکتوبی که به فرزند خود امیر شهاب‌الدین حاکم تستر و اهواز می‌نویسد، ضمن سی و نه بند که به او می‌دهد، در بند بیستم، محبت را به هشت نوع تقسیم می‌کند که خالی از دقت و ظرافت نیست، بدین شرح:

«بیستم. باید که دل که خلوتخانه تجلیات الهی است به نور محبت معرفتی منور گردانی و بدان که محبت هشت گونه است: اول، دوستی عادت، و آن دوستی عوام است با یکدیگر و آن از موافقت باشد تا مخالفت. دوم، دوستی شهوتی میان مرد و زن بود، و آن از اول اقتضای شهوت بود تا آخر نقصان شهوت. سیوم، دوستی نسبتی و آن میان پدر و فرزند بود از مهد تا لحد. چهارم، دوستی وصلتی که میان کدخدا و کدبانو بود از وقت نکاح تا وقت طلاق. پنجم، دوستی طمیسی بود، چنانچه درویشان را با توانگران از وقت عطا دادن تا استادن. ششم، دوستی طبعی باشد میان عاشق و معشوق از نزدیکی تا دوری. هفتم، دوستی معرفتی بود، و آن از وقت میثاق بود تا به تلاق. هشتم، دوستی عنایتی و آن از ازل باشد تا به ابد.»^{۶۵}

صاحب مصباح‌الهدایه، در این باب می‌نویسد:

«بدان که بنای جمله احوال عالیه بر محبت است، همچنان که بنای جمیع مقامات شریفه بر توبت. و از آن جهت که محبت محض موهبت است. جمله احوال را که مبنی‌اند بر آن، مواهب خوانند. و محبت، میل باطن است به عالم جمال. و آن بر دو گونه است: محبت عام اعنی میل قلب به مطالعه جمال صفات، و محبت خاص اعنی میل روح به مشاهده جمال ذات.

«محبت عام ماهی است که از مطالع صفات جمالی روی نماید، محبت خاص آفتابی که از افق ذات برآید.

«محبت عام نوری که وجود آرایش دهد و محبت خاص ناری که وجود را پالایش دهد...»

۶۴. اوصاف الاشراف، ص ۵۱-۵۲، با حذف و اختصار.

۶۵. مکاتبات رشیدی، به تصحیح محمد شفیع، لاهور، ص ۱۰۳.

«حقیقت محبت رابطه‌ای است از روابط اتحاد که مُحبِّه را بر محبوب بندد و جذبه‌ای است از جذبات محبوب که مُحبِّه را به خود کشد و به قدر آن که او را به خود می‌کشد از وجود او چیزی محو می‌کند تا همه صفات او را از او اول قبض کند و آنگاه ذات او را به قبضه قدرت از او برآید و به بدل آن ذاتی که شایستگی اتصاف به صفات خود دارد بدو بخشد و بعد از آن، صفات او داخل آن ذات بدل یافته شوند.»^{۶۶}

جامی، در شرح لمعات، می‌نویسد:

«حُب یعنی نسبت محبت، و دوستی ذات مُحبِّه است و لازم ممتنع الانفکاک از وی و عین او محال است که از مُحبِّه مرتفع شود، زیرا هیچ کس نیست که از محبت امری کونی یا الهی، صوری یا معنوی خالی باشد. پس اصل محبت از هیچ کس مرتفع نتواند شد، بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی. و فی الحقیقه، متعلق آن حُب در همهٔ حیوانات محبوب حقیقی خواهد بود.»^{۶۷}

خواجه عبدالله انصاری، در رسالهٔ «محبت‌نامه» می‌نویسد:

«این شراب را آشامیدن باید نه شنیدن، بدین مقام رسیدن باید نه پرسیدن.

«اما محبت سه است: علّتی و خلقی و حقیقی. محبت علّتی هواست و خلقی قیاست و حقیقی عطاست. آن محبت که از علت خیزد در نفس نزول کند و نفس را پست کند، و خلقی بر دل فرود آید و دل را نیست کند، و آنچه از حقیقت خیزد در جان قرار گیرد تا وی را که از او نیست، نیست کند و به خود هست کند.

«نشان مُحبِّه آن است که غرقهٔ جمال محبوب بود و همچون نظار گیان پسر یعقوب بود. باید که در مقابل دوست هستی از خود نبیند و دوست را جز به دوست نبیند. این محبت بی‌چون است و نصُّ یُحیون است:

هم در یُحیون به شما من سگتم	بی‌بود شما یُحییم من گفتم
من بودم و من شنیدم و من گفتم.» ^{۶۸}	جز من دگری نب شنیدی گفتم

عشق

چون به عشق آیم خجل باشم از آن	هرچه گویم عشق را شرح و بیان
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است	گرچه تفسیر زبان روشنگر است

۶۶. مصباح الهدایه، ص ۴۰۴ - ۴۰۶، با حذف و تلخیص.

۶۷. ائمة اللمعات، ص ۵۶-۵۷.

۶۸. رسالک خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۱۱.

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به‌عشق آمد قلم بر خود شکافت^{۶۹}

عشق راز آفرینش و چاشنی حیات و خمیرمایهٔ تصوف و سرمنشأ کارهای خطیر در عالم و اساس شور و شوق و وجد و نهایت حال عارف است.

محبت چون به کمال رسد عشق نام می‌گیرد، و عشق که به کمال رسد به فنا در ذات معشوق و وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی می‌شود، و اگر آن عشق باشد که از مواهب حق است هم به حق می‌کشاند و می‌رساند، و وصال بر دوام، جای دیدارها و لذات زودگذر را می‌گیرد.

صوفی وقتی به این حالت رسید، در جهانی دیگر می‌زید یا عالم دیگری در درون خود ایجاد می‌کند که در آن کهن و حسد و خشم و نفاق راه ندارد، خودخواهیها و حقارت‌های بشری مرده و همه جا را نور و صفا و مهر و وفا پر کرده است.

صرف‌نظر از موضوع تصوف و عرفان، این نکته قابل دقت است که آرزوهای بشر، خاصه بشر متعالی و صاحب‌دل، با واقعیات زندگانی موازنه ندارد و جهان ماده بسیار حقیرتر و تیره‌تر و بی‌ارزش‌تر از انتظار و آرزویی است که روشندان و گرم روان از حیات و آفرینش دارند. بنابراین، یا باید همواره آرزوها را در افق دور با دیدهٔ حسرت نگریست و بزبی هدفی حیات و بی‌ارزشی جهان تأسف آورد و رنج برد، و یا جهانی در درون خود ساخت و با آنان که این بنای خالی از خلل را برپا کرده‌اند در عین صفا و گرمی و شادی و بهروزی زیست. این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسان می‌برند که ارادتی بیاورند، و گرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد و بشر در زندان جهان تا پایان حیات محجوس و در رنج می‌ماند.

عقل گوید: «شش جهت حدست و بیرون راه نیست»

عشق گوید: «راه هست و رفته‌ام من بارها»

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد عشق‌دیده زان سوی بازار او بازارها^{۷۰}

به قول خواجه عبدالله انصاری:

«برکت آسمانها از سبهر است و برکت جانها از مهر است، چنان که مرغ را پر باید آدمی را سر

باید، جوینده را صدق باید و رونده را عشق باید.»^{۷۱}

۶۹. مثنوی، دفتر اول، ص ۹.

۷۰. کلیات شمس، ج ۱، ص ۸۶.

۷۱. رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۵.

چنان که در قسمت اول مبحث «محبت» گذشت، صوفیه به سبب سیران عشق در همه موجودات به حسب درجه و لیاقت آنها مستقدند. پس عشق عطیه‌ای آسمانی است و همه موجودات در حد خود به حق عشق می‌ورزند و عشق به آفریدگان نیز از آن رهگذر است که پرتو ذات حَقِّند و مجاز پل حقیقت است؛ چنان که بوعلی سینا گوید:

«نفوس انسانی، در حالت استمداد، از عشق غریزی خالی نیست. زیرا که هیچ آدمی نیست که نه به طبع خویش مشتاق است به حصول علم و ادراک معقولات که کمال اوست، و خاصه شوق ادراک معقول اول که عند ادراک آن، مقصود از ادراک همه معقولات حاصل شود و دانستن همه معقولات تبیین دانستن وی بود، و این معقول اول است اعنی واجب‌الوجود...»

«هر یکی از موجودات، عشق غریزی دارند مرخیر مطلق را، و خیر مطلق متجلی است مر (ذات خود را و) عشاق خود را، الا آن است که قبول عشاق مر تجلی او را و ادراک او را متفاوت است و اتصال هریکی به او به قدر معرفت اوست، و غایت قربت به او آن است که قبول تجلی او کند به حقیقت، اعنی به غایت آنچه در امکان است، و این معنی آن است که صوفیان آن را اتحاد گویند. و خیر اول به ذات خویش متجلی است جمله موجودات را ولیکن قصور از جهت عشاق است که مجبوبند از تجلی و از جهت نقص که در ایشان است قبول تجلی نمی‌کنند.»^{۷۲}

«اما غلبه عشق مر مبدأ اول را و کمالی که از او ادراک می‌کند، عشقهای دیگر را ضعیف می‌گرداند، و آن نیز که حاصل است از عشق او مر نفس خود را و عقل خود را و عقول دیگر را همه تبع عشق خیر مطلق است، اعنی بهجت و خرمی او به نفس خویش و به عقول از بهر آن است که همه از خیر مطلق نصیب دارند و خواص حضرت او اند.»^{۷۳}

ابونصر فارابی فیلسوف دیگر ایران نیز درباره عشق حَقِّ تعالی به ذات خود و عاشقیّت و معشوقیّت خداوند بیانی دارد که استاد فروزانفر ضمن بحثی درباره «فارابی و تصوف» بدان اشارت کرده‌اند:

«و می‌دانیم که او در درجه اول حکیم و فیلسوف و اهل ذوق و نظر است. می‌توان علاقه یا تمایل او را به تصوف که لطیفه کتاب و سنت و درخور توجه خاطر صاحب‌دلان و روشن بینان است امری ممکن بلکه واقع فرض نمود، علی‌الخصوص که مطالعه کتاب فصوص این نکته را به جهات ذیل تأیید می‌نماید: اول از جهت تقریر مسائلی که از مبانی مسلک تصوف است، مثل اثبات عشق حَقِّ تعالی به ذات خود و عاشقیّت و معشوقیّت خداوند که نقطه اصلی اثبات تصوف و جزو مطالبی

۷۲. رساله عشق بوعلی سینا، کلاله خاور، ص ۲۸ - ۲۹.

۷۳. همان، ص ۳۴.

است که صوفیه در نظم و نثر خود مضامین دل‌آویز بسیار دربارهٔ آن گفته‌اند و می‌توان آن را چاشنی تصوف نامید. و از قبیل این که حجاب آدمی خود اوست و تا این حجاب برجاست وصول ممکن نمی‌گردد^{۷۴} که این مطلب هم از مبانی مهم تصوف و مبنای وجوب ریاضات و مجاهدات و قهر نفس و طرح مسئلهٔ حضور و غیبت و جمع و فرق و فنا و بقا محسوب می‌شود.^{۷۵}

دربارهٔ عشق، غالب فلاسفه بحث کرده‌اند و در این یادداشت مختصر غرض جمع‌آوری آن اقوال نیست و این جا بیشتر توجه معطوف به عشقی است که صوفیان بدان متوجهند و محبتی که یادگار روز است می‌دانند. و از این جهت، تنها به ذکر عقیدهٔ افلاطون از لحاظ عقیده‌ای که به اشراق می‌ورزد و نظریات^{۷۶} فلوطین از آن جهت که در تکامل عقیدهٔ وحدت وجود نقش بسزایی دارد اکتفا می‌شود.

در باب عشق، افلاطون می‌گوید که:

«روح انسان در عالم مجردات قبل از ورود به دنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بدون پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند، از آن زیبایی مطلق که سابقاً درک نموده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را برمی‌دارد، فریفتهٔ جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد به سوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است. اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است، و عشق حقیقی سودایی است که به سر حکیم می‌زند. و همچنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایهٔ بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهایی دهنده مایهٔ ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نبل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و حیت روحانی است. و انسان به کمال علم وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهدهٔ جمال او نایا شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

«این است که علم و حکمت افلاطون درعین این که ورزش عقل است از سرچشمهٔ عشق آب

۷۴. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان بریز

(دیوان حافظ، ص ۱۸۱)

۷۵. یغما، سوم خرداد ۱۳۳۰، ص ۱۰۳.

۷۶. نه نظرات! آن گونه که امروز بر سر زبانها افتاده است و استعمال آن را برخی نوخاستگان نشانهٔ کثرت اطلاع... می‌دانند، حتی آن که «نظریه» و «نظریات» در متون فارسی سابقهٔ بسیار دارد و حتی استادان بزرگی که رسالاتی هم در کمال بلاغت به عربی پرداخته‌اند، در نوشته‌های فارسی خود، «نظریه» و «نظریات» را به کار برده‌اند.

می‌خورد و با آن که آموزنده شیوهٔ مشاء (استدلال) است سالک طریق اشراق (ذوق) می‌باشد. ۷۷
اما بوعلی سینا، زیبایی ظاهری را هم اثر عنایت حق و زیباییان را صاحب فضیلتی می‌داند و
می‌نویسد:

«کم کسی یابند از طرفا و حکما و کسانی که طریقت و اخلاق درست طبعان دارند الا که دل او
را مشغول یابند به دوستی صورتی نیکو از صور انسانی (که وی را از کمال حسن و اعتدال نصیبی
باشد) زیرا که این انسان که صورت نیکو دارد او را ورای کمال انسانیت فضیلتی دیگر حاصل شده
است و مزیتی یافته است، یعنی اعتدال که آن مستفاد است از تقویم طبیعت و اعتدال آن و اثر
عنایت الهی در حق او بیشتر حاصل آمده است. پس از جهت وجود این معانی مستحق است که او را
از میان دل دوست دارند و صفاه و داد او را بخشند. و از این بود که سید عالم صلعم خبر داد که:
أطُّبُوا الْخَوَاصِّ عِنْدَ جَسَارِ الْوُجُوهِ» ۷۸

فلوطين (متوفی ۲۷۰ م) در میان این که روح یا نفس انسان از عالم ملکوت نزول کرده و در
عالم ناسوت گرفتار آرایش ماده شده و اگر قصد تزکیه و بازگشت به عالم معنی داشته باشد باید پس
از این قوس نزولی، قوس صعودی را ببیماید، می‌نویسد که:

«اما نفوسی که بخواهند رجعت به مبدأ کنند و قوس صعود را ببیمایند، باید از عالم مادی اعراض
جسته به نظاره و سیر عالم معنی بپردازند. نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آرایش اغراض
دنیه و خواهشهای پست پاک کنند، آنگاه در راه سلوک قدم نهند، و این سلوک معنوی، سه مرحله
دارد: هنر و عشق و حکمت.

«هنر، طلب حقیقت و جمال است، یعنی جست‌وجوی راستی و زیبایی که هردو یکی است. زیرا
آنچه راست است زیباست، و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود... شوق و وجد و حالی که از مشاهده
زیبایی برای روح دست می‌دهد، از آن است که به همجنس خویش برمی‌خورد و آنچه خود دارد در
دیگری می‌یابد...»

«باری اهل ذوق و ارباب هنر، دنبال تجلیات محسوسهٔ زیبایی و حقیقت می‌روند. اما زیبایی
محسوس یعنی جسمانی، یرتوی از زیبایی حقیقی می‌باشد که امری مقبول است، یعنی به قوای
عقل ادراک می‌شود، زیرا اصل و حقیقت زیبایی، چنان که گفتیم، صورت است. چه، زیبایی بدن از
نفس (روح) و زیبایی نفس از عقل و عقل عین زیبایی یعنی صورت صرف می‌باشد. پس همان وجد
و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهدهٔ زیبایی جسمانی دست می‌دهد، برای اهل معنی از مشاهدهٔ

۷۷. سیر حکمت در اروپا، مطبعة مجلس، ج ۱، ص ۳۹ - ۴۰.

۷۸. رسالهٔ عشق، فصل پنجم، ص ۲۰.

زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل می‌شود. و این عشقی است که مرحله دوم سیر و سلوک نفوس زکّیه است.

«در این مقام، هنوز عشق ناتمام است و عشق تام یا حکمت آن است که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد، یعنی به اصل و منشأ آن که خیر و نیکی است و مصدر کل صور و همه موجودات و فوق آنها و مولد آنهاست. زیبایی نفوس و عقول، مطلوبیت و معشوقیت نمی‌یابد مگر آن که به نور خیر منور و به حرارتش افروخته شده باشد؛ چنان که در عالم ظاهر شمایل و بیکسری جان دل نمی‌ریاید و لطیفه نهانی که عشق از آن خیزد جان است از آن رو که به خیر نزدیک است. پس نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول نظاره و مشاهده می‌خواهد، اما هنوز آرام نمی‌گیرد و بی‌قرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و به مشاهده او قانع نیست، بلکه وصال او را طالب و جویای اتحاد با اوست. چه، وطن حقیقی ما وحدت است، آرزوی ما بازگشت به آن وطن می‌باشد و سر به سوی آن وطن یا قدم سر میسر نیست؛ چشم سر را باید بست و دیده دل را باید گشود. آنگاه دیده می‌شود که آنچه می‌جوییم از ما دور نیست، بلکه در خود ماست. و این وصال یا وصول به حق، حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن بی‌خودی است. در آن حالت، شخص از هر چیز حتی از خود بیگانه است، بی‌خبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته. مست عشق است و بین خویش و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد. و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی، عاشق و معشوق به توهم دربی آن می‌روند و به وصل یکدیگر آن را می‌جویند. ولیکن این عالم، مخصوص به مقام ربوبیت است، و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آرد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. الحاصل، آن عالم دمی است و دیر دیر دست می‌دهد، و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است.»^{۷۹}

نظیر و یا قریب به همین مطالب را غالب صوفیه اظهار داشته‌اند. از جمله، احمد غزالی چنین می‌نویسد:

«عشق، رابطه پیوند است، تعلق به هر دو جانب دارد. چون نسبت عشق بین العاشق و المعشوق درست آید، پیوند ضروری گردد و از هر دو جانب که خود مقدمه یکی است.»^{۸۰}

«در بدایت عشق بود، هرجا که مشابهت آن حدیث بیند به دوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود. آهویی به دام او در افتاد. کرامتی کرد و رهایی داد. او را گفت: چیزیش بدان فتنه‌خو

۷۹. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۹۶ - ۹۹.

۸۰. سوانح، ص ۱۱۲.

می‌ماند، به سبب آن جفا کردن شرط نیست. اما این قدم بدایت عشق است...
 «در ابتدا بانگ و خروش و زاری می‌کند که هنوز سلطان عشق تامت ولایت نگرفته است. چون کار به کمال رسد و ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری نظاره به زاری کودکی و الودگی به پالودگی مبدل شود:

ز اول که مرا عشق نگارم بریود همسایه من ز ناله من نغنوند
 کم گشت کنون ناله و دردم بفزود آتش چو همه گرفت کم گردد دود.^{۸۱}

«ابتدای عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد، و این کس عاشق خود است به واسطه معشوق و اگرچه نداند، که می‌خواهد تا او را در راه ارادت خود به کار برد.
 «کمال عشق چون بتابد، کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان درباختن بازی داند. عشق حقیقی آن باشد، باقی همه سودا و هوس و بازی و علت است.»^{۸۲}

عشقی از نظرگاه دین. عشق با این مفهوم وسیع و عالی، عشقی که مبدأ آن تزکیه و تهذیب نفس و منتهای آن وصول به کمال و فنا در ذات حق است، عشقی که بالاتر از کفر و ایمان و هدفش خیر مطلق و پرکردن جهان از نور و صفا و خدمت و گذشت و محبت است، مفهومی است که صوفیه به عالم اسلام تقدیم داشته‌اند.

راست است که ملکات فاضله در دین مورد نظر و توصیه است، اما عبادت به امید ثواب و ترس از عقاب چیز دیگر است و به قدم عشق و شور در راه بندگی پیش رفتن و به فرمان دوست سر نهادن چیز دیگر.

ز عشق کم گویا جسمیان که ایشان را وظیفه خوف و رجا آمد و ثواب و عقاب^{۸۳}

فرقی است بین آن که از خدا حور و قصور و آب کونتر و شراب طهور می‌خواهد و آن که به اینها بی‌اعتناست و حافظ‌آوار می‌گوید:

عاشقان را گر در آتش می‌پسندد لطف‌دوست تنگ چشمم گرنظر در چشمه کوثر کنم^{۸۴}

۸۱. همان، ص ۱۷ - ۱۸.

۸۲. همان، ص ۲۲.

۸۳. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۹۰.

۸۴. دیوان حافظ، ص ۲۳۸.

و یا مثل مولوی، طریق عاشقان را پشت پا زدن به همه چیز می‌داند:

اگر تو عاشق عشقی و عشق را جويا	بگیر خنجر تیز و بیر گلوی حیا
بدان که سدعظیم است در روش ناموس	حدیث بی‌غرض است این قبول کن به‌صفا
تو جامه گرد کنی تا ز آب تر نشود	هزار غوطه تو را خورد نیست در دریا
طریق عشق همه‌مستی آمد و پستی	که سیل، پست‌رود، کی رود سوی بالا؟ ^{۸۵}

قبل از رواج و گسترش آرای صوفیه، عشق به این معنی عالی، بین مسلمانان اعم از عرب و ایرانی، ظاهراً شناخته نمی‌شده است و از حدود روابط بین دو جنس مخالف و تب و تاب‌های وابسته به آن تجاوز نمی‌کرده^{۸۶} و اشعار عربی و فارسی و افسانه‌ها و اخباری که در این زمینه موجود است بر درستی این گفته گواه است. حتی اگر دقتی به عمل آید، در همین روابط نیز غالباً صورت‌اعلای محبت کمتر جلوه‌گر است و عشق‌ها همه برای رنگی است و ممشوقگان نیز بیشتر مملوک زرخرد یا قابل استیلاي معشوقند، و با کالای قابل خرید و فروش عشق نمی‌توان ورزید.

در دین اسلام نیز لفظ «عشق» کمتر در مآخذ مربوط وجود دارد و در قرآن مجید این کلمه به کار نرفته است و «حُب» و در درجات بالاتر چون عشق زلیخا به یوسف «شغف» و نظایر آن استعمال شده است.

در اخبار نیز که بیشتر ناظر به مسایل دینی است بالطبع این کلمه مقامی شایان ندارد، و از این رو نه‌تنها صوفیان قرون اولیه بعد از اسلام که زهادند از عشق به این معنی دم نزنند، بلکه افراد متشروع محافظه‌کاری نظیر هجویری در قرن پنجم هم از عشق الهی با احتیاط و تردید سخن گفته‌اند:

«اما اندر عشق، مشایخ را سخن بسیار است: گروهی از آن طلایفه آن برحق روا داشته‌اند، اما از حق تعالی روا نباشد. و گفتند که عشق صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوع است از حق و حق تعالی ممنوع نیست. پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد. و باز گروهی گفتند که برحق تعالی بنده را عشق روا نباشد؛ از آنچه عشق تجاوز حد بود و خداوند تعالی محدود نیست. و

۸۵. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۳۳.

۸۶. از اصمعی نقل کرده‌اند که گفته: من از زن اعرابیه‌ای پرسیدم شما عشق را چه می‌دانید؟ پاسخ داد: یکدیگر را در آغوش گرفتن و عزمه و بوسه. آنگاه او از من پرسید: شما عشق را چه می‌دانید؟ گفتم: مُسْك بقرنیها و نُفْرُق بَيْنَ رَجُلَيْهَا (مستطرف، چاپ مصر، ۱۱۵۲ هـ، ج ۲، ص ۱۶۳. به نقل از مقدمه شرح گلشن‌راز لاهیجی، ص

باز متأخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نیاید الا بر طلب ادراك ذات، و ذات حق تعالی مدرک نیست، و محبت با صفت درست آید، باید که عشق درست نیاید بر وی. و نیز گویند که عشق جز به معاینه صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد. چون آن نظری بود برحق روا نباشد، که اندر دنیا کس وی را نبیند. چون این خبری بود هر یک دعوی کردند که اندر خطاب همه یکسانند. پس حق تعالی به ذات مدرک و محسوس نیست تا خلق را به وی عشق درست آید و به صفات و افعال محسن و مکرم اولیا را محبت درست آید. ندیدی که چون یعقوب را محبت یوسف علیهما السلام مستغرق گردانید درحال فراق چون بوی پیراهن به دماغش رسید چشم نابینا بینا شد و چون زلیخا را عشق مستهک گردانید تا وصلت وی نیافت چشم باز نیافت. و این طریقی بس عجب است که یکی هواپرورد و یکی هوا گذارد. و نیز گفته اند که عشق را ضد نیست و حق تعالی را ضد نیست تا بر وی آن روا باشد.^{۸۷}

در برابر، عطار با کمال بی‌پروایی می‌گوید:

خواه زاهد باش خواهی فاسقی	چون به ترك جان بگوید عاشقی
پس برفاکن دیده و دیدار کن	بند ره جان است جان ایثار کن
ور خطاب آید تو را کز جان برای	گر تو را گویند کز ایمان برای
ترك این تن گیر و جان را برفشان	تو هم این را و هم آن را برفشان
عشق گو از کفر و ایمان برتر است	منکری گر گویدت بس منکر است
عاشقان را با تن و با جان چه کار	عشق را با کفر و با ایمان چه کار
قصه مشکل بیاید عشق را	درد و خون دل بیاید عشق را
گر نداری درد از ما وام کن	ساقیا خون جگر در جام کن
گاه جان را پرده در، گه برده‌دوز	عشق را دردی بیاید مرد سوز
ذره‌ای درد از همه عشاق به	ذره‌ای عشق از همه آفاق به
لیک نبود عشق بی‌دردی تمام	عشق مغز کاینات آمد مدام
درد را جز آدمی در خورد نیست ^{۸۸}	قدسیان را عشق هست و درد نیست

۸۷. کشف‌المحجوب، ص ۴۰۱.

۸۸. اما حافظ گوید:

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد	در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد	جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

(دیوان حافظ، ص ۱۰۳)

هر که را در عشق محکم شد قدم	درگذشت از کفر و از اسلام هم
عشق سوی فقر در بگشایدت	فقر سوی کفر ره بنمایدت ^{۸۹}
عشق را با کافری خویشی بود	کافری خود مغز درویشی بود
چون تو را این کفر و این ایمان نمالد	این تن تو گم شد و این جان نماند
بعد از آن مردی شوی آن کار را	مرد باید این چنین اسرار را
پای درنه همچو مردان و مترس	درگتر از کفر و ایمان و مترس ^{۹۰}

عبارتی به حضرت صادق (ع) منسوب است که فرمود:

«عشق جنون الهی است، نه مدموم است و نه محمود.»^{۹۱}

ابونصر سراج گوید:

«عشق آتش است، در سینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هر چه مادون الله است همه را بسوزاند

و خاکستر می‌کند.»^{۹۲}

مولوی عقیده دارد که عشق عنایت حق است و حسابش از مذاهب جداست:

عشق جز دولت و عنایت نیست	جز گشاد دل و هدایت نیست ^{۹۳}
عشق را بو حنیفه درس نکرد	شافعی را در او روایت نیست
لایحوز و یحوز تا اجل است	علم عشاق را نهایت نیست ^{۹۴}

بوسعید، عشق را دام حق می‌داند:

۸۹. اشاره است به خبر: كَاذِبٌ الْفَقْرُ اِنْ يَكُوْنُ كَفْرًا. (کنوزالحقائق، ص ۹۳).

۹۰. منطلق الطیر، ص ۸۰ - ۸۱، با حذف و تلخیص.

۹۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳.

۹۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۵.

۹۳. حافظ نیز گویی ملهم از مولوی است، آن جا که گوید:

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز	تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد
زاهد از راه به رندی نبرد معنور است	عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

(دیوان حافظ، ص ۱۰۸)

۹۴. کلیات شمس، ج ۱، ص ۳۸۹.

«شیخ را سؤال کردند از عشق. شیخ ما گفت: الوشقُ شَبَكَةُ الْحَقِّ.»^{۹۵}

مولوی آن را «درد بی‌دوا» می‌نامد، یعنی بیماری و دردی که بی‌دوا ماندن آن مطلوب است. زیرا حسن ازلی بی‌نهایت است و جلوه آن بسته به استعداد عاشق متفاوت است. هر جلوه‌ای شوقی دیگر برمی‌انگیزد و با کنشش عاشق را در خود فنا می‌کند و به جلوه دیگری جان می‌بخشدش. و چون حسن بی‌نهایت را جلوه بی‌نهایت است، هرگز وصال کامل دست نمی‌دهد و از این‌روست که به درد بی‌دوا می‌ماند و بی‌دوایی آن مطلوب است:

خدای پهلوی هر درد دارویی بنهاد
چو درد عشق قدیم است ماند بی ز دوا
و گر دوا بود این را تو خود رو داری
به گاه گل که بینوده است بام سما^{۹۶}

و در جای دیگر می‌گوید:

ای عشق پیش هر کسی نام و لقب داری بسی
من دوش نام دیگریت کردم که: «درد بی‌دوا»^{۹۷}

خواجه عبدالله انصاری در باب عشق چنین می‌نویسد:

«اگر بسته عشقی خلاص مجوی و اگر گشته عشقی قصاص مجوی که عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است. هم جان است و هم جان را جانان است و قصه بی‌پایان است و هرد بی‌درمان است و عقل در ادراک وی حیران است و دل از دریافت وی ناتوان است و عاشق قربان است، نهان کننده عیان است و عیان کننده نهان است. عشق حیات قواد است، اگر خاموش باشد دل را چاک کند و از غیر خودش پاک کند و اگر بخروشد وی را زیر و زیر کند و از قصه او شهر و کوی را خیر کند. عشق درد نیست ولی به درد آرد، بلا نیست ولیکن بلا را به سر مرد آرد. چنان که علت حیات است همچنان سبب ممات است. هر چند مایه راحت است، پیرایه آفت است. محبت مُعجِب را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را.»^{۹۸}

نقل عبارات پیر هرات از باب جمال صورت است نه کمال معنی، زیرا خواجه عبدالله را شاید بتوان در زمره عشاق آورد. با این همه، سر دلبران است که در حدیث دیگران گفته آمده است: عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست هر چه گفت و گوی خلق آن ره ره عشاق نیست

۹۵. اسرار التوحید، ص ۳۲۴.

۹۶. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۴۰.

۹۷. همان، ص ۷.

۹۸. رسالک خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۲۵.

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد این شجر را تکیه برعرش و تری وساق نیست^{۹۹}

مستملی بخاری، دربارهٔ وجه اشتقاق عشق، می‌نویسد که:

«اشتقاق عشق از عشقه گرفته‌اند، و آن گهایی باشد که در درخت پیچد و آب درخت را فرو بردن گیرد، پس لون او را زرد کند، پس ثمره از او باز گیرد، پس برگ او بریزاند، پس خشک گرداند و جز افکندن و سوختن را نشاید. عشق نیز چون به کمال رسد، قوی را ساقط گرداند و حواس را از منافع منع کند و طبع را از غذا بازدارد و میان محب و میان خلق ملال افکند و از صحبت غیردوست سامت گیرد و همه معانی از نفس او جذب کند، یا بیمار گردد یا دیوانه گردد و در عالم برماند یا هلاک کند.»^{۱۰۰}

بدیهی است این وجه اشتقاق از جنبهٔ لغوی است و مقام عشق از نظر معنی جز اینها و بس والاتر است و به قول مولوی معراج روح است:

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال	از رخ عاشق فرو خوان قصهٔ معراج را
در دل عاشق کجا یابی غم هر دو جهان	پیش مکی قدر کی باشد امیر حاج را ^{۱۰۱}

و جای دیگر می‌گوید که فایدهٔ عشق ترك همهٔ فواید است و هر ملامتی را در راه آن نشنیده باید گرفت و از طعنه و تشنیع نهراسید:

گر چه پورا است طعنه و تشنیع بیهدهست	از عشق برنگردد آن کس که دلشدهست
مه نور می‌فشاند و سگ بانگ می‌کند	مه را چه جرم؟ خاصیت سگ چنین بدست ^{۱۰۲}
گر قاعده‌ست این که ملامت بود ز عشق	کری گوش عشق از آن، نیز قاعده‌ست

۹۹. کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۳۱.

۱۰۰. شرح تعرف، ج ۴، ص ۳.

۱۰۱. کلیات شمس، ج ۱، ص ۸۷.

۱۰۲. اصل بیت، با اندک تغییری در آخر، از سید حسن فزونی است در قصیده‌ای به مطلع:

یارب چه شور بود که انتر جهان فتاد	سود حسود صدر جهان را زیان فتاد
مه نور می‌فشاند و سگ بانگ می‌کند	مه را چه جرم خاصیت سگ چنین فتاد

(دیوان سید حسن فزونی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ص ۳۱ - ۳۲.)

برای ملاحظهٔ سایر شواهد این مضمون، رك: فی‌ما‌فی‌ه، به تصحیح فروزانفر، دانشگاه تهران، ص ۲۹۴ -

ویرانی در کون در این ره عمارت است

ترك همه فواید در عشق فایده‌ست^{۱۰۳}

و حافظه، غم را هنر عشق می‌داند:

ناصرحم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق

برو ای خواجهٔ عاقل هنری بهتر از این^{۱۰۴}

در این بیت حافظ، دو نکته قابل توجه و ذکر است: اول این که عشق در دیوان حافظ رنگ غم دارد، اولش آسان و مراحلش دشوار است (که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلیها) ولی عشق برای مولوی اگر عاقبت سوز است دل افروز است و اگر اول سرکش و خونی است^{۱۰۵} سرانجام مشفق و راهنماست:

بغزای خوف عشق نخواهم ایمنی
تا باغ گلستان جمال تو دیده‌ام
ای آن که سست‌دل شده‌ای در طریق عشق

زیرا ز خوف عشق تو ما سخت ایمنیم
چون سروسربلند و زبان‌ور جو سوسنیم
در ما گریز زود که ما برج آهنیم^{۱۰۶}

در غزلی دیگر گوید:

خیزید عاشقان که سوی آسمان رویم
نمی‌که این دوباغ اگرچه خوش‌است و خوب
سجده کنان رویم سوی بحر همچو سیل
زین کوی تعزیت به عروسی سفر کنیم
چون طوطیان سبز به پر و به یال نفز
راهی پراز بلاست ولی عشق پیشواست

دیدیم این جهان را تا آن جهان رویم
زین هردو بگنریم و بدان باغبان رویم
بر روی بحر زان پس ما کف زنان رویم
زین روی زعفران به رخ ارغوان رویم
شکرستان شویم و به شکرستان رویم
تلمهمان دهد که درو بر چه سان رویم^{۱۰۷}

اما به نظر حافظ، راه عشق بی‌انتهای و جایگاه هلاک و فناست، ولی دل به عشق دادن و از قید

۱۰۳. کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۵۸ - ۲۵۹.

۱۰۴. دیوان حافظ، ص ۳۷۹.

۱۰۵. عشق از اول چرا خونی بود تا گریزد آن که بیرونی بود

(مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۷۲).

۱۰۶. کلیات شمس، ج ۴، ص ۵۰.

۱۰۷. همان، ج ۴، ص ۵۲.

عقل رستن هم خوش است:

راهی است راه عشق که هیچن کاره نیست
هر گه که دل به عشق دهی خوشدمی بود
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
آن جا جز آن که جان بسپارند چاره نیست
در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست^{۱۰۸}

همچنین:

شیر در بادیه عشق تو روباه شود
اه از این راه که دروی خطری نیست که نیست^{۱۰۹}
*
درد عشق ارچه دل از خلق نهان می دارد
حافظ این دیده گریان تو بی چیزی نیست^{۱۱۰}
*
اشک حافظ خرد و صبر به تریا انداخت
چه کند سوز غم عشق نیارست نهفت^{۱۱۱}

نکته دیگری که در بیت مورد بحث قابل توجه است، به سخره گرفتن عقل و خواجه عاقل است در برابر عشق و عاشق. خوار بودن عقل در برابر عشق و معارضه آن دو با هم که همجا به پیروزی عشق منتهی شده مورد نظر و بحث غالب گویندگان و نویسندگان خاصه صوفیان صاحب قلم است؛ به چند نمونه از آنها اشارت می شود:

خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) در رساله کتزالسالکین تمام باب اول را به «مقالات عقل و عشق» اختصاص داده است که قسمتی از آن نقل می شود:

«درآمد در این بلد که شبیه است به خلد، دیدم که خلق در عمارت و دو شخص در طلب امارت؛ یکی عقل انکار پیشه، دوم عشق عیار پیشه. نگاه کردم تا کرا رسد تخت و کدام را یاری دهد بخت.

«عقل گفت من سبب کمالاتم، عشق گفت نه من دریند خیالاتم. عقل گفت من بنشانم شمله غنا

۱۰۸. دیوان حافظ، ص ۵۰ - ۵۱.

۱۰۹. همان، ص ۵۲.

۱۱۰. همان، ص ۵۳.

۱۱۱. همان، ص ۵۷. لازم به ذکر است که آوردن این چند بیت، صرفاً برای نمونه است. برای ملاحظه شواهد بسیار دیگر، باید به تمام دیوان حافظ مراجعه کرد و دید که هر جا سخن عشق است غالباً دشواری راه و غم نیز به همراه است.

را، عشق گفت من در کشم جرعه فنا را. عقل گفت من سکندر آگاهم، عشق گفت من قلندر در گاهم. عقل گفت من صراف نقره خصالم، عشق گفت من محرم حرم وصالم. عقل گفت من تقوی کار دارم، عشق گفت من به دعوی چه کار دارم.

«عقل گفت من در شهر وجود مهترم، عشق گفت من از بود و وجود بهترم. عقل گفت مرا علم و بلاغت است، عشق گفت مرا از هر دو عالم فراغت است. عقل گفت مرا لطایف غریب یاد است، عشق گفت جز دوست هر چه گویی باد است.

«عقل گفت: من رقیب انسانم، نقیب احسانم، بسته تکلیفاتم، شایسته تشریفاتم، در فهمم، زداينده زنگ وهمم، گلزار خردمندانم، مستغفر هنرمندانم.

«ای عشق تو را کی رسد که دهن باز کنی و زبان به طعن دراز کنی! تو کیستی؟! خرم من سوخته‌ای و من مخلص لباس تقوی دوخته‌ای. تو پرتو محنتی و بلاها و من واسطه لائینا هُدیها^{۱۱۲}».

«عشق گفت: من دیوانه جرعه ذوقم، برآرنده شعله شوقم، زلف محبت را نسانام، زرع مودت را دانام، منصب ایالتم عبودیت است، منکای جلالتم خیرت است، کلیه باش من تحریض است، صرفه معاش من تفویض است. گنج خرابه بستام^{۱۱۳}، سنگ خرابه تنگ و نامم. ای عقل تو کیستی؟! تو مؤدب راه و من مقرب درگاه، لاجرم آن روز که روز بار بود و نوروزی عشرت یار بود، من سخن از دوست گویم و مغز بی پوست جویم نه از حجاب پرسم، مستانه درآیم و به شرف قرب حق برآیم، تاج قبول نهم بر سر و تو که عقلی همچنان بر در^{۱۱۴}»

سرانجام این مباحثه با فرمانی که از شاه به نام عشق می‌رسد و جانب او را ترجیح می‌نهد پایان می‌پذیرد.

عطار، در مقاله سی و نهم منطق الطیر، ضمن وصف وادی عشق، چنین سروده است:

بعد از آن وادی عشق آید پدید	غرق آتش شد کسی کان جا رسید
کس در این وادی بجز آتش میاد	و آن که آتش نیست عیشش خوش میاد
عاشق آن باشد که چون آتش بود	گرم‌رو سوزنده و سرکش بود
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین	ز راهی نه شک شناسد نه یقین

۱۱۲. اشاره است به آیه ۱۳ از سوره ۳۲ (سجده). تمام آیه چنین است: و لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا و لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

۱۱۳. ظاهراً مراد بایزید بسطامی است.

۱۱۴. رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۱ - ۳۳، با حذف و تلخیص.

عشق این جا آتش است و عقل دود	عشق کامد درگریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست	عشق کار عقل مادرزاد نیست
گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست	اصل عشق این جا بینی کز کجاست
ور به چشم عقل بگشایی نظر	عشق را هرگز نبینی پا و سر
سرد کار افتاده باید عشق را	مردم آزاده باید عشق را
تو نه کار افتاده‌ای نه عاشقی	مرده‌ای تو عشق را کی لایقی ^{۱۱۵}

مولوی، در بسیار جای، از عقل و عشق سخن گفته که برای نمونه به چند مورد اشارت می‌شود:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق	عقل آن جا گم بماند بی‌رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرک و داناست اما نیست نیست	تا فرشته لانشد اهرمنی است ^{۱۱۶}

زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن
آزومدم عقل دور اندیش را	بعداز این دیوانه سازم خویش را ^{۱۱۷}

داند او کو نیکبخت و محرم است	زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است
زیرکی سیاهی آمد در بحار	کم رهد غرق است او پایان کار
هل سیاحت را رها کن کبر و کین	نیست جیحون نیست جو، دریاست این
عشق چون کشتی بود پهر خواص	کم بود آفت بود اغلب خلاص
عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقلها باری از آن سوی است کوست
عقلها آن سو هرستاده عقول	مانده این سو که نه معشوق است گول ^{۱۱۸}

با دو عالم عشق را بیگانگی	اندرو هفتاد و دو دیوانگی
سخت پنهان است و پیدا حسرتش	جان سلطاناتان جان در حسرتش

۱۱۵. منطلق الطیر، ص ۳۳۵ - ۳۳۶.

۱۱۶. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۲.

۱۱۷. همان، دفتر دوم، ص ۳۲۵.

۱۱۸. همان، دفتر چهارم، ص ۳۶۱ - ۳۶۲.

غیر هفتاد و دو ملت کیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع
پس چه باشد عشق دریای عدم
تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
بندگی بند و خداوندی صداع
در شکسته عقل را آن جا قدم^{۱۱۹}

حافظ هم دربارهٔ عشق و عقل سخن بسیار دارد، و از آن جمله است:
به‌کوی می‌کده هر سالکی که ره دانست
وری دگر زدن اندیشه تبه دانست
ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب
که شیخ مذهب ما عاقلی گنه داست^{۱۲۰}

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد^{۱۲۱}

کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود
که علم بی‌خبرافتاد و عقل بی‌حس شد^{۱۲۲}

عبّادی نیز فصلی را در کتابش به شرح عشق اختصاص داده که اندکی از آن نقل می‌شود، چون به کمال مطلب مدد می‌رساند:

لا اسم عشق بر غایت دوستی رونده نهند که يك باره در ولوله افتد و به تشبیه الهیت موصوف گردد. تا می‌پرستد عابد گویند؛ تا می‌داند عاقل گویند؛ تا می‌شناسد عارف گویند؛ تا از غیر او احتراز می‌کند زاهد گویند؛ تا به صدق قصد طلب او می‌کند مخلص گویند؛ تا در دوستی او قدم می‌نهد مشتاق گویند؛ چون در رضا جمله آفریده‌ها را می‌براندازد خلیل گویند؛ تا در شهود او وجود خویش بذل می‌کند حبیب گویند؛ چون چنان شود که فنا و بقای خویش يك باره در وجود دوست تلف کند و آن دوستی خود را هیچ زلت و بهانه تظلم بلکه در تشبیه محض ذات معشوق مستغرق و مشعوف شود وی را عاشق گویند. و این عشق سبب مفارقت میان تن و جان گردد تا از عالم سفلیات منقطع گردد و يك باره در ولایت علویات ارتقاع گیرد. و عشق او از نور شهود دوست تولد کند، مانند برقی است

۱۱۹. همان، دفتر سوم، ص ۲۷۰.

۱۲۰. دیوان حافظ، ص ۳۴.

۱۲۱. همان، ص ۱۰۳.

۱۲۲. همان، ص ۱۱۳.

که درآید نور در دیده بنهد و آواز در گوش و سرعت در حرکت و اعراض از آفرینش در صفت تا اگر به رعایت کاری برود، نه برای غرض خیری باشد و برای نصیب خویش بلکه به اضافه کاری می‌رود در عشق دوست و خیر و شر او بی‌اختیار او به جای دیگر می‌رسد. و او را از عشق خویش به هیچ چیز التفات نبود و فراغت التفات نباشد.

«پس عاشق را در اسم و معنی ولایت دعوی هیچ عبور نیست... و از حدوث و قدّم هیچ عالم ندارد؛ عکس شعاعی است که از ورای پرده غیب در روزن دل افتد که صاعقه واقعه در همه جوانب زند و عاشق را از همه چیزها و از همه جایها باز ستاند و در حجره معشوق قربان کرده آید.»^{۱۲۳}

شیخ الاسلام ابونصر احمد بن حسن نامقی جامی، در باب عشق، چنین نظر می‌دهد:

«در حدیث عشق، سخن بسیار می‌رود. هر که می‌خواهد که مردم عام را در یوستین ولّی از اولیای خدای عزّ و جلّ او کند، اول این حدیث عشق بر دام بندد که این پارسا بود که سخن عشق گوید. این سخن در چشم مردم عام و در چشم مفسدان عظیم نفرتی دارد، و هم این قوم و این سخن را تقبیحی عظیم کرده‌اند در چشم مردم...»

«اما باری بیاید دانست که عشق چیست و مقدر بنده هست یا نی؟ چیزی که مقدر تو نباشد، تو را بدان مدح و ذمّ نباشد. از آن جا بود که آن سید و سیدزاده، امام جعفر بن محمد صادق رضی‌الله عنه را پرسیدند که: ما معنی العشق؟ قال: الوشقُ جنونُ الهی! لیسَ بِمَعْمُومٍ وَلَا مَعْدُوحٍ...»

«مثل عشق هم چون مثل معرفت و هدایت و عقل است و عطای خدای است تا که را دهد. اما هر که را ببینم که حق او را این عطا داده است، همه از این سی و دو دندان او را غلامی و چاکری کنیم.»

«عشق همچنین عطای خدای است عزّ و جلّ و مرغی غریب است؛ در هرجایی آشیانه نسازد و با هرکسی مقام نگیرد و بر هر شاخی نشیند و با هرکسی انس نگیرد...»

«کیمیای عشق هم طبع و طعم آتش دارد: سوزنده است و نیست کننده است و خورنده و فروزنده است. تا نخورد نیفروزد، و هر چه باز و باز کوشد، تا نیست نکند و پاک نسوزد، آرام نگیرد. مرد باید که چندان رنج و مجاهدت آن بکشد که آن برق ازل در سوخته «بلی» و «الستُ پَرَبْگَم» افتد تا نور آن بر روزگار او افتد، روزن فضل او به انکار دست عمل خود خراب و محکم نکند تا باد جود و لطف و کرم و فضل او فرآن برق ازل وزد. و او از میان غوغای اوپاش آدمیگری بیرون آید. آنگاه اگر همه عالم خاشاک موس و چوب تر و خشک و سنگ و روی و آهن و آب و آتش و برف و یخ بر وی افکنی، باک نیست، که هرچند هیمة زیادت، فُروغ و روشنائی آن زیادت و آن آتش عشق بالا

گیرنده‌تر و سوزان‌تر.»^{۱۲۴}

درجات عشق، ضمن سخن مختصری که دربارهٔ عشق گفته آمد، به درجات عشق نیز اشارتی شد. ولی ذکر مختصری از افادات استاد فروزانفر در این زمینه، جامع کلام و سبب حسن ختام است:

«عشق را سه مرحله است:

۱. مرحلهٔ تحقق طرفین یا تحقق عاشق و معشوق.

۲. مرحلهٔ اتحاد عاشق و معشوق.

۳. مرحلهٔ قلب عاشقی و معشوقی.

«در مرحلهٔ نخست که آن را مرحلهٔ انقطاع می‌توان نامید، از عاشق عشق و نیاز است و از معشوق جلوه و ناز. عاشق در پی معشوق می‌دود و او را بیرون از خود و خود را جز او می‌پندارد. این مرحله ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین مراحل عشق و عرفان است.

«در مرحلهٔ دوم که آن را مرحلهٔ اتحاد و اتصال می‌توان نام نهاد، عاشق معشوق را در خود و خود را فانی در معشوق می‌یابد. این مرحله، مرحلهٔ استغراق تام در معشوق است و عاشق معشوق را هم‌چیز و هم‌چیز را او می‌بیند، و همین فنای هم‌چیز و از جمله «انا» در «او» یا «حق» است که به عبارت «اناالحق» بر زبان حسین بن منصور جاری شد و اهل قشر مفهوم آن را درک نکردند و به گمان ادعای الوهیت به کفرش منسوب داشتند. چون تحقق معشوقیت به وجود عاشق است، با فنای عاشق در معشوق، معشوقیت بی‌عاشق نیز متحقق نیست و آنچه می‌ماند عشق است.

«آخرین مرحله که در احوال عارفانی چون حلاج و یوسعید و بایزید و مولانا و حافظ سابقه دارد، از کمال عشق عاشق و شدت احتیاج معشوق به این عشق کامل پدید می‌آید، و این مرحله حد کمال مراحل است و بعد از مرحلهٔ اتحاد به وجود می‌آید.

«در عشقهای خاکی نیز این سه مرحله وجود دارد: اول، عاشق گریان و نالان در پی معشوق می‌دود و معشوق با ناز و کرشمه او را از خود می‌رانند، البته راندنی که برای آزمایش عشق عاشق است نه راندن واقعی. و چون عاشق صداقت و لیاقت خود را در عشق نشان داد، معشوق نرم می‌شود و روی خوش بدو نشان می‌دهد و وصال که همان اتحاد است حاصل می‌گردد. ولی عاشق بر اثر پایداری در عشق و اثبات وفاداری و فداکاری به مقام و مرتبه‌ای می‌رسد که معشوق عاشق مردانگی و صداقت و پایداری و وفاداری او می‌شود و چه بسا که احتیاج معشوق به عشق عاشق

شدیدتر و بیشتر از اشتیاق عاشق به جمال معشوق می‌گردد.»^{۱۲۵}
 اشارات مختصری که در باب عشق به عمل آمد درخور حوصله این کتاب است که تفصیل برنمی‌تابد، و گرنه، چنان که در اوایل بحث گذشت، سخن عشق پایان‌ناپذیر است و با چند کتاب نیز حق آن را ادا نمی‌توان کرد. چه، به قول غزالی:
 «دست عبارات به معانی عشق بس پوشیده است.»^{۱۲۶}
 و به فرموده حافظ:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شفقت^{۱۲۷}

گفتار مشایخ درباره محبت

اقوال مشایخ درباره محبت، بسیار است. چون هر یک از نظر گاهی به آن نگریسته و یا از سر حالتی سخن گفته‌اند. ذیلاً مقدار اندکی از آن سخنان آورده می‌شود:

هجویری، ضمن بحث محبت، می‌نویسد که:

«در جمله، محبت اندر میان همه اصناف خلق معروف است و به همه زبانها مشهور و به همه لغات متداول و هیچ صنف از عقلا مر آن را بر خود نتوانند پوشید. و از مشایخ این طایفه سخنون المحب رض اندر محبت مذهبی و مشربی دارد مخصوص، و گوید که محبت اصل و قاعده راه حق تعالی است و احوال و مقامات نازلند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد زوال بر آن روا باشد الا در محل محبت و به هیچ حالی زوال بر آن روا نباشد مادام تا راه موجود بود. و مشایخ دیگر جمله اندر این معنی با وی موافقت کردند، اما به حکم آن که این اسمی عام بود ظاهر خواستند که حکم این اندر میان خلق بیوشند و اسم را مبدل کنند اندر تحقیق وجود معنی آن صفا و محبت را صفوت نام کردند و مُجِب را صوفی می‌خوانند....»

«ابو یزید گوید: محبت آن بود که بسیار خود اندک دانی و اندک دوست بسیار دانی.»^{۱۲۸}

ایضاً: «الْبِحْتَةُ لَا حَظَرَ لَهَا عِنْدَ أَهْلِ الْمَحَبَّةِ وَ أَهْلُ الْمَحَبَّةِ مَحْجُوبُونَ بِمَحَبَّتِهِمْ.»^{۱۲۹}

۱۲۵. افادات استاد فروزانفر را آقای مرتضوی ضمن مقالات خود در مجله دانشکده ادبیات تبریز درج کرده‌اند.
 رک: مجله دانشکده ادبیات تبریز، اسفند ۱۳۳۳، ص ۴۲۳.

۱۲۶. سوانح، ص ۳۹.

۱۲۷. دیوان حافظ، ص ۵۷.

۱۲۸. کشف المحجوب، ص ۳۹۸ - ۴۰۲.

۱۲۹. طبقات الصوفیه، ص ۷۰.

«سهل بن عبدالله گوید: محبت آن است که با طاعات محبوب دست در آغوش کنی و از مخالفت وی إعراض کنی، از آنچه هرگاه که دوستی اندر دل قوی تر بود فرمان دوست بر دوست آسان تر بود...»

«یحیی بن معاذ الرازی رح گوید: محبت به جفا کم نشود و به برّ و عطا زیادت نگرده، از آنچه این هردو اندر محبت سببند و اسباب اندر حال وجود عیان متلاشی بود و دوست را بالای دوست خوش باشد و وفا و جفا اندر تحقیق محبت متساوی بود. چون محبت حاصل بود، وفا چون جفا باشد و جفا چون وفا.»^{۱۳۱}

«سئل ابراهیم الخواص عن المحبة فقال متخو الارادات و احتراقی جمیع الصفات و الحاجات.»^{۱۳۱}

جنید رضی الله عنه می گوید:

«المحبة مثل القلب، محبت چسبیدن دل است. معنی این آن است که دل بنده سوی خداوند گراید و سوی چیزی که خدا راست بی تکلف.»

«علی بن محمد کتانی گوید: المحبة اثار المحبوب. می گوید محبت آن است که دوست را بر خویشتن برگزینی تا هلاک خویش و رضای دوست نگاهداری و مراد دوست بر مراد خویش مقدم داری تا اگر هردو کون از تو رود زیر یک مراد دوست روا داری، از بهر آن که چون مراد خدا را بر مراد خویش مقدم داری هر چیزی که از تو فوت گردد فایده نیست، از بهر آن که چون دوست به دست آمد همه به دست آمد اگرچه نداری، و چون دوست از دست رفت همه از دست رفت اگرچه داری.»^{۱۳۲}

«قال أبو يعقوب السوسی: حقيقة المحبة أن ينسى العبد خطئة من الله عز و جل و ينسى حوائجه اليه...»

«قال الحسين بن منصور: حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بتخلي أوصافك...»

«قال ابن عطاء: المحبة إقامة العتاب على الدوام.»^{۱۳۳}

«عیسی را پرسیدند که از اعمال کدام فاضل تر؟ گفت دوستی خدای و رضا بدانچه وی کند.»^{۱۳۴}

۱۳۰. کشف المحجوب، ص ۴۰۱ - ۴۰۴.

۱۳۱. اللمع فی التصوف، ص ۵۹.

۱۳۲. شرح تعرف، ج ۱۴، ص ۵-۴.

۱۳۳. رسالة قسیریه، ص ۱۵۹-۱۶۱.

۱۳۴. کیمیای سعادت، ص ۸۴۸.

بایزید بسطامی گوید:

«کمال درجهٔ عارف، سوزش او بود در محبت.»^{۱۳۵}

و نیز گفته است:

«عابد به حقیقت و عامل به صدق آن بود که به تیغ جهد سرهمهٔ مرادات بردارد و همهٔ شهوات و تمنای او در محبت حق ناچیز شود، آن دوست دارد که حق خواهد و آن آرزو کند که حق شاهد او بود.»^{۱۳۶}

ایضاً: «دلیم را به آسمان بردند، گرد همهٔ ملکوت بگشت و باز آمد. گفتم چه آوردی؟ گفت محبت و رضا که پادشاه این هردو بودند.»^{۱۳۷}

معروف کرخی گفت:

«علامت دوستی خدای آن بود که او را مشغول دارد به کاری که سعادت وی در آن بود و نگاه دارد از مشغولی که او را به کار نیاید...»

«سؤال کردند از محبت، گفت: محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او.»^{۱۳۸}

از احمد بن عاصم انطاکی پرسیدند:

«علامت محبت چیست؟ گفت آن که عبادت او اندک بود و تفکر او دایم بود و خلوت او بسیار و خاموشی او پیوسته. چون بدو فرنگرند او نبیند و چون بخوانند نشنود، چون مصیبتی رسد آندوهگین نشود و چون صوابی روی بدو نهد شاد نگردد و از هیچ کس ترسد و به هیچ کس امید ندارد.»^{۱۳۹}

ذوالنون مصری گفته است: از نشانه‌های دوستدار خداوند، پیروی اوست از حبیب خدای در اخلاق و کردار و فرمان و سنن او.^{۱۴۰}

ابو حفص حنّاد گوید:

«إِذَا رَأَيْتَ الْمُحِبَّ سَاكِنًا هَادِيًا، فَاطْلِمِ أَنَّهُ وَرَكَتٌ عَلَيْهِ غَفْلَةٌ. فَإِنَّ الْحُبَّ لَا يَبْرُكُ صَاحِبَهُ يَهْدِيًا بَلْ يَزِيغُهُ فِي الدُّنُوِّ وَ الْبُغْدِ وَ الْقَاءِ وَ الْحِجَابِ.»^{۱۴۱}

۱۳۵. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۶.

۱۳۶. همان ج.

۱۳۷. همان ج.

۱۳۸. همان، ج ۱، ص ۲۲۶.

۱۳۹. همان، ج ۲، ص ۳.

۱۴۰. طبقات الصوفیه، ص ۲۱.

۱۴۱. همان، ص ۱۱۹.

از ابوسعید خَرّاز است:

«المُحِبُّ يَنْقَلِبُ إِلَىٰ مَحْبُوبِهِ بِكُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَسْتَسْلِي عَنْهُ بَشِيءٌ وَ يَتَّبِعُ آثَارَهُ وَلَا يَدْعُ اسْتِخَارَةَ»^{۱۴۲}

علی بن سهل اصفهانی گوید: غافلان در حلم خدای می‌زیند و ذاکران در رحمت او و عارفان در لطف او و راستان در قرب او و محبتان در انس حق و شوق بدو.^{۱۴۳}

رابعه گفته است: ناله و زاری دوستدار خدای آرام نمی‌گیرد تا با محبوبش هم‌نشین نشود.^{۱۴۴}
از ابوالحسن وراق است: با خدای دل خوش داشتن از شدت محبت به اوست، و محبت در دل آتشی است که هرگونه الایشی را می‌سوزاند.^{۱۴۵}

«سُئِلَ الشَّيْبَلِيُّ عَنِ الْمَحَبَّةِ، فَقَالَ: كَأْسٌ لَهَا وَهَيْجٌ إِذَا اسْتَقَرَّ فِي الْحَوَاسِ وَ سَكَنَ فِي النَّفْسِ. تَلَاثَتُ»^{۱۴۶}

رودباری می‌گوید: تا از همه وجود خویش بیرون نیامده باشی، به حد محبت در شدن نتوانی.^{۱۴۷}
و از ابو عبدالله قرشی آورده‌اند که گفت: حقیقت محبت آن است که همه وجود و هستی خویش را بدان که دوست داری ببخشی و از توئی تو چیزی برجای نماند.^{۱۴۸}

حافظ فرماید:

صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخته عشقش به روی دل در معنی فراز کرد^{۱۴۹}

۱۴۲. همان، ص ۲۳۲.

۱۴۳. همان، ص ۲۳۴.

۱۴۴. همان، ص ۵۰۷.

۱۴۵. همان‌جا.

۱۴۶. همان، ص ۵۰۹.

۱۴۷. صوارف‌المعارف، ص ۵۰۶-۵۰۷.

۱۴۸. همان‌جا.

۱۴۹. دیوان حافظ، ص ۹۱.



مرید، صوفی که تسلیم محض ارادهٔ پیر باشد

مرید، در لغت، به معنی صاحب ارادت است، و نزد صوفیه، به کسی اطلاق می‌شود که برای وصول به حق، به یکی از اولیای او که قطب زمان و پیر وقت باشد ارادت ورزد و مطیع محض اوامر و نواهی او باشد.

ابوطالب مکی صاحب قوت القلوب، در فصل بیست و هفتم کتابش می‌نویسد: یکی از دانایان گفته است: مردمان با سه جناب از دیدار حق دور مانده‌اند و آنها خواسته است و ریاست طلبی و فرمانبری از زنان. عارفی گوید: سه چیز بندگان را از خدای جدا می‌سازد: اندکی ارادت راستین، راه ندانستن، و سخن دانایان بد نهاد که از سر هوی است. و هم برخی از دانایان علم باطن گفته‌اند: چون مطلوب پوشیده باشد و دلیل مقفود و اختلاف موجود، حق چهره نمی‌گشاید. و چون حق پدیدار نیامد، مرید به تحجیر دچار می‌شود.

پس مرید را داشتن هفت خصلت ناگزیر است: صدق ارادت و علامت آن فراهم آوردن وسایل است. و شیفته بودن به طاعت که علامتش دوری از همنشینان بد است. و شناسایی نفس خویش که علامتش پی‌بردن به آفات نفس است. و همنشینی با دانای خدانشناس و علامتش برگزیدن اوست از دیگر مردمان. و توبهٔ نصح که به سبب آن شیرینی طاعت را دریا بد و بر پیوستگی عمل پای افشارد و علامت توبه جدایی از وسایل برانگیزندهٔ هواست. و دیگر کناره جویی از هر چیزی است که نفس بدان گرایش داشته باشد، و جست و جوی طعمهٔ حلال است، و علم آموختن در آنچه شرع با آن همدانسان است. و دیگر همدم و همنشین صالحی است که او را بر نیکی و پرهیزگاری برانگیزد و یاری دهد و از بزهکاری و دشمنکامی برحذر دارد.

براین هفت خصلت، چهار کار دیگر است که مدد می‌رساند و موجب استواری بنیان و نیرومندی ارکان آنهاست و آنها عبارتند از: گرسنگی، شب زنده داشتن، خاموشی و خلوت. اما گرسنگی کلید زهد و در آخر و زندگی دل و صلاح آن است. و شب زنده داشتن موجب روشنائی دل و آگاهی از

رازهای عالم غیب و گرایش به طاعت و دور شدن از غرور است. و گفته‌اند که هر کس چهل شب زنده دارد، ملکوت آسمانها بر وی پدیدار گردد.

اما خاموشی، سبب باروری خود و وقوف بر پارسایی و جلب پرهیزگاری و رستگاری است. پیامبر اکرم فرمود: کسی که می‌خواهد سلامت بماند، باید خاموشی پیشه کند. و در حدیث است که: «لَا يَصْلُحُ الْعَبْدُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ».

حکیمی گفته است که: چون خرد بسیار باشد، سخن کم شود، و چون خرد اندک باشد، سخن فزونی گیرد...

اما خلوت، دل را از مردمان آسوده می‌دارد و همه همت و کوشش را در اجرای فرمان خدای می‌نهد و تصمیم بر یابداری را تقویت می‌کند و اندیشیدن در لذتهای نفس را کاستی می‌بخشد به سبب ندیدن آنها. چه، چشم باب دل است و بلاها و شهوات و لذات از این در به درون دل راه می‌یابند.^۱

سهروردی نیز ضمن آداب مرید در مجلس پیر، می‌نویسد که:

باید خاموشی گزیند و هیچ سخن در پیشگاه او بر زبان نراند مگر از پیر دستوری یابد و پیر بدو میدان سخنوری دهد. چه، شان و وضع مرید در حضور پیر چون کسی است که بر سناحل دریا نشسته و منتظر روزی است که بدو رسد. پس باید آگاه و شنوا و منتظر آن روزی باشد که از راه سخن پیر بدو می‌رسد...

پیر برای مریدان، امین الهام است. همان گونه که جبرئیل امین وحی بود و همان‌طور که جبرئیل در وحی خیانت نمی‌ورزید، پیر نیز در الهام خیانت نمی‌کند. و همان گونه که پیامبر (ص) از سر هوی سخن نمی‌گفت، شیخ نیز که ظاهراً و باطناً پیرو پیامبر است، به هوای نفس سخن نمی‌گوید...

مرید صادق باید مسلم بدانند که وجود پیر نزدیک او یادگار و یادآوری از خدا و رسول اوست. و هم مسلم بدانند که آن که او را نعمت اعتماد بر شیخ بخشیده، عوضی است که اگر در زمان پیامبر اکرم می‌بود، بدو تکیه می‌داشت...

ابو عثمان حبری می‌گوید: رعایت ادب در همنشینی با بزرگان اولیا، انسان را به درجات بلند و خیر این جهانی و آن جهانی می‌رساند.

به ابو منصور مغربی گفتند: با ابو عثمان چه مدت همنشین بودی؟ گفت: خدمتگر او بودم نه همنشین وی که همنشینی با برادران و اقربان است و یا مشایخ خدمت است... و گفته‌اند: کسی که

به استادش «نه» بگوید، هرگز روی رستگاری نمی‌بیند.

و دیگر از آداب مرید آن است که با وجود شیخ، سجادهٔ خویش را نکسترد مگر در وقت نماز، و در سماع به جنبش در نباید با وجود پیر مگر آن که از حد آگاهی بیرون رفته و بی‌اختیار باشد. از پیر چیزی را پوشیده ندارد و از حالش و عنایات حق بر او، که اگر جز این باشد، عقده در درون خواهد داشت و با شیخ در میان نهادن آن عقده را می‌گشاید. دیگر آن که از حلم و مدارا و حسن خلق پیر، سوء استفاده نکند و پاس خاطر او را در همهٔ امور بدارد و ناخوشایندیش را حتی بر کوچک‌ترین حرکتش خوار نشمارد که پیامبر (ص) فرمود: از ما نیست کسی که بزرگ ما گرامی ندارد و بر خردان رحمت نیاورد و حق دانایان ما را نشناسد.^۲

شیخ احمد جام، در باب یازدهم *انس التائبین*، در باب مرید، بحثی دارد که اندکی از آن در حدیثی که برای اكمال مطلب ضروری است با حذف و تلخیص آورده می‌شود:

«هر که در محبت حق چنان است که او را با جان خویش يك ذره بیوند نیست و به جان دادن آن چنان آرزومند است که تشنهٔ بادیه به آب سرد، آنگاه او از این حدیث بر چیزی است و او مریدی تواند کرد. و اگر نه چنین است، همه باد است، و غرور شیطان و پنداشت و سودا...»

«مرید آن بود که کسی را خواهد و دوست دارد و به ارادت او گوید، و مراد دوست داشتهٔ مرید باشد. اکنون می‌نگر تا دوستی اول از کیست و از کجاست. یا تو مریدی یا مراد. اما این‌جا مریدی کردن دوستان او را نشان آن بود که آن‌جا مرادی و تو را چیزی بود از این حدیث.

«اما می‌دان که این حدیث بی‌سه‌چیز نبود: یا نیاز تمام باشد و یا درد مدام باشد و یا عشق سوزان باشد. آنگاه عاشق، سرای معشوق زود باز یابد؛ هر چند از آن جاش دورتر کنی هم آن جشاش بازیابی. و دردمند خود طیب را جوینده باشد. و نیازمند، همواره بر در بی‌نیاز باشد و نیاز خود بر وی عرضه می‌کند. و هر که را از این سه خالی بینی، نگر از وی هیچ قبول نکنی... اما طلب شرط است، که عاشق بی‌طلب نباشد و مرید بی‌جست و جوی نباشد و نیازمند بی‌تک‌پویی نباشد.»^۳

نجم‌الدین رازی، دربارهٔ زادن از وجود خویش و تولد دوباره، می‌نویسد:

«و این زادن بدان باشد که چون مرید صادق در ابتدا بر قضیهٔ «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا» قدم در راه طلب نهد و به گم‌شدن جذبات عنایت روی دل از مالوفات طبع و مستلذات نفس بگرداند و متوجه

۳. ترجمه از: عوارف/معارف، ص ۴۰۴ - ۴۱۳.

۳. *انس التائبین*، ص ۱۴۳-۱۴۵.

حضرت عزت گردد، حضرت عزت بر سنت «لَتَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۵ جمال شیخی کامل واصل در آینه دل او بر او عرضه کند سالک نه مجذوب، که مجذوبان شیخی را نشایند، اگرچه سالک هم مجذوب باشد اما مجذوب سالک، دیگر است و مجذوب مطلق، دیگر. و چون مرید صادق جمال شیخی در آینه دل مشاهده کرد، درحال بر جمال او عاشق شود و قرار و آرام از او برخیزد. منشا این جمله سعادت این عاشقی است، تا مرید بر جمال ولایت شیخ عاشق نشود، از تصرف ارادت و اختیار خویش بیرون نتواند آمد و در تصرف ارادت شیخ نتواند رفت. عبارت از مرید آن است که مرید مراد شیخ بود نه مرید مُرادِ خویش...

«بدان که ارادت، دولتی بزرگ است و تخم جمله سعادت‌هاست. و ارادت نه از صفات انسانیت است، بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است، چنان که شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید که او را خاست که ما را خواست. مریدی صفت ذات حق است، و تا حق تعالی بدین صفت بر روی بنده تجلی نکند، عکس نور ارادت در دل بنده پدید نیاید، مرید نشود.

«چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد، باید که آن را ضایع فرو نگذارد، که ابتدا آن نور چون شرر آتش بود که در حراقه افتد، اگر آن را به کبریتی برنگیرند و به هیزم‌های خشک مدد نکنند، دیگر باره روی در تعزز نهد و با مکمن غیب رود. و مدد او آن است که خود را به تصرف تربیت شیخی کامل صاحب تصرف تسلیم کند چون بیضه در زیر پر و بال مرغ... تا شیخ به شرایط تربیت آن پیام نماید و مرید زود به مقصود رسد.

«و اگر کسی خواهد که خود را پرورش به نظر عقل و علم خویش دهد، هرگز به جایی نرسد و خطر آن باشد که در ورطه هلاک و مزلات الفتد و خوف زوال ایمان باشد که به غرور و پندار و عشوه نفس و تسویل شیطان، خود را در بودی و مهالك این راه بی‌پایان اندازد...

«پس به طلب شیخی کامل برخیزد. اگر در مشرق نشان دهند و اگر در مغرب، برود و به خدمت او تمسک کند. و باید که هرچه یابد او باشد و مانع او آید از خدمت مشایخ، جمله را به قوت بازوی ارادت بر یکدیگر گسلد و به هیچ عنر خود را بند نکند تا از این دولت محروم نماند که دریغ بود.»^۶

«المرید، الذی ضح له الابتداء و قد دخل فی جملة المنقطعين إلى الله تعالى بالاسم و شهيد له قلوب الصادقين بصحة إرادته و لم يترسم بتد بحال و لا مقام فهو فی السیر مع إرادته.»^۷

مستملی، در شرح تعرف، چنین می‌نویسد:

۵. همان‌جا.

۶. مرصاد العباد، ص ۲۴۰-۲۵۷.

۷. اللمع فی التصوف، ص ۳۴۲.

«گوید مرید مراد است در حقیقت و مراد مرید، و مرید خواهنده باشد و مراد خواسته و مرید مراد هر دو صفت بنده می‌خواهد یعنی در این بنده صفت ارادت حق پدید نیاید که او خواهنده و جوینده حق شود تا حق نخواستہ باشد که او جوینده و خواهنده حق باشد. و چون مرید حق باشد ناچار مراد حق باشد، و این چنان است که خدا می‌گوید و ما تَشَامُونَ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ اللَّهُ^۸. بندگان را مشیت اثبات کرد و علت مشیت ایشان مشیت خود نهاد.»^۹

سهروردی، مرید را از قول یکی از مشایخ چنین تعریف می‌کند:

«قال أبو عثمان: المرید، الذی مات قلبه عن کل شیء، دون الله تعالیٰ فیرید الله وحده و یرید لقرنه و یشاقق الله حتی تذمب شہوات الدنیا عن قلبه لشیئہ شوقة الی ربہ.»^{۱۰}

امام غزالی، در ضمن بیان «شرایط مرید اندر ابتدای مجاهدت و چگونگی رفتن راه دین به ریاضت» می‌نویسد که:

«و هر که خواهد که اسرار دین و شریعت وی را منکشف شود پیش از آن که ظاهر شرع بداند و همه معامله به جای آورد، همچون کسی بود که خواهد که تفسیر قرآن بخواند پیش از آن که تازی بیاموزد. و چون این حجابها بر گرفت، مثل وی چون کسی بود که طهارت کرد و شایسته نماز گردید، اکنون وی را به امام حاجت بود که به وی اقتدا کند، و این پیر است، که بی پیر راه رفتن راست نیاید، که راه پوشیده است و راه شیطان به راه حق آمیخته است، و راه حق یکی است و راه باطل هزار، بی دلیل چگونه ممکن گردد راه بر آن؟ و چون پیر به دست آورد، کار خویش جمله با وی بگذارد و تصرف خود در باقی کند و بداند که منفعت وی در خطای پیر بیش از آن است که در صواب خویش، و هر چه از پیر بشنود که وجه آن نداند باید که از قصه موسی و خضر علیهما السلام یاد آورد که آن حکایت برای پیر و مرید است که مشایخ چیزها بدانسته‌اند که به عقل فرا سر آن نتوان شد...»

«چون کار به پیر تفویض کرد، اول کار پیر باید که وی را اندر حصار کند که هیچ آفت گرد وی نگرند، و آن حصار چهار دیوار دارد: یکی خلوت و یکی خاموشی و یکی گرسنگی و یکی بی‌خوابی؛ که گرسنگی راه شیطان بسته دارد و بی‌خوابی دل را روشن گرداند و خاموشی پراکندگی سخن از دل وی باز دارد و خلوت ظلمت خلق از دل وی بگرداند و راه چشم و گوش وی بسته گرداند. «سهل تستری گوید که ابدالان که ابدال شدند به عزلت و گرسنگی و خاموشی و بی‌خوابی شدند.»

۸. ۳۰/۷۶. تمام این چنین است: و ما تَشَامُونَ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

۹. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۴۷.

۱۰. عوارف المعارف، ص ۱۳۳.

و چون از راه مشغله بیرونی برخاست، آنگاه راه رفتن گیرد. و اول راه آن بود که عقبات راه پیشتر بریدن گیرد و عقبات راه صفات مذموم است اندر دل و آن بیخ آن کارهاست که از آن بیاید گریخت، چون شره مال و جاه و شره تنعم و تکبر و ریا و غیر آن، تا مادت مشغله از باطن قلع افتد و دل خالی شود. و باشد که کسی از این همه خالی باشد و به یک چیز بیش آلوده نباشد، پس جهد قطع آن کند به طریقی که شیخ صواب بیند و به وی لایق تر داند که این به احوال بگردد...

«و پس از این، احوال دیگر بود که شرح آن دراز است و اندر آن قایده نبود که آن راه رفتن است نه راه گفتن و هرکسی را چیزی دیگر پدید آید و آن که راه خواهد رفت، آن اولی تر که از آن هیچ نشنیده باشد که انتظار آن دل وی را مشغول نکند و حجاب گردد.»^{۱۱}

ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، به نقل از شبلی، در تعریف مرید چنین می‌آورد:
«سَمِعْتُ الشَّيْبَانِيَّ - وَ سَأَلْتَهُ مَتَى يُكُونُ الرَّجُلُ مُرِيدًا؟ فَقَالَ: إِذَا اسْتَوَتْ حَالُهُ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ وَ الْمَشْهُدِ وَ الْمَقْبُورِ»^{۱۲}

ذوالنون مصری گفت:

«هرگز مرید نبود تا استاد خود را فرمان برنده تر نبود از خدای.»^{۱۳}

و در همین زمینه است که آنچه مولوی در اطاعت محض مرید از یر و ظن بد نبردن درباره او فرماید:

آن یکی يك شیخ را تهمت نهاد	گو بد است و نیست بر او رشاد
شارب خمر است و سالوس و خبیث	مر مریدان را کجا باشد مفیث
آن یکی گفتش ادب را هوش دار	خرد نبود این چنین ظن بر کبار
دور از او و دور از آن اوصاف او	که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق	این خیال توست برگردان ورق
این نباشد ور بود ای مرغ خاک	بحر قلزم را ز مُرداری چه باک
نیست دون القلتین و حوض خرد	کی تواند قطره‌ایش از کار برد
آتش ابراهیم را نبود زیان	هرکه نمرودی است گو می‌ترس ز آن
کفر را حد است و اندازه بدان	شیخ و نور شیخ را نبود کران ^{۱۴}

۱۱. کیمیای سعادت، ص ۴۴۹-۴۵۱.

۱۲. طبقات الصوفیه، دارالکتب العربی بمصر، ص ۳۴۰.

۱۳. تذکره الاولیاء، ص ۱۱۲.

۱۴. مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۳۲-۴۳۳.

استاد ابوالقاسم قشیری، در آخرین باب رساله خود (باب الوصیه للمریدین) درباره وظایف مریدان و اصول کار آنان به تفصیل سخن می‌گوید و از جمله می‌نویسد:

«قَوْلُ قَدَمٍ لِلْمُرِيدِ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى الصَّدْقِ لِيَصِحَّ لَهُ الْبِنَاءُ عَلَى أَصْلِهِ صَحِيحٌ فَإِنَّ الشُّيُوخَ قَالُوا إِنَّمَا حُرِّمُوا الْوُصُولَ لِتَضْيِيعِهِمُ الْأُصُولَ... وَ كُلُّ مُرِيدٍ يَقِي فِي قَلْبِهِ لِسْمِي، مِنْ عُرْوَضِ الدُّنْيَا مَقْدَارٌ وَ خَطَرٌ قَاسِمٌ الْإِرَادَةَ لَهُ مَجَازٌ.

«و قبول قلوب المشايخ للمريد اصدق شاهد لسماعته و من رثه قلب شيخ من الشيوخ فلا محاله يرى غيب ذلك و لو بعد حين و من خذل بترك حزمة الشيوخ فقد اظهر رقص شقاوته و ذلك لا يخطى.»^{١٥}

در این فصل، قشیری مریدان را از همنشینی با تازه جوانان و زنان و حسد بردن بر اخوان و میل به مال و جاه و خوار شمردن سالخوردهگان بر حذر می‌دارد و به خدمت صوفیان و اطاعت پیران و دوری از ابنای زمان و حفظ موازین شریعت تحریض می‌کند.^{١٦}

چرچانی، مرید را این گونه تعریف می‌کند:

«الْمُرِيدُ هُوَ الْمُتَجَرِّدُ عَنْ إِرَادَتِهِ. وَ قَالَ أَبُو حَامِدٍ هُوَ الَّذِي فَتَحَ بَابَ الْأَسْمَاءِ وَ دَخَلَ فِي جُمَلَةِ الْمُتَوَصِّلِينَ إِلَى اللَّهِ بِالْإِسْمِ.»^{١٧}

و سهروردی می‌نویسد:

«أَدَبُ الْمُرِيدِ مَعَ الشَّيْخِ أَنْ يَكُونَ سَلُوبَ الْإِخْتِيَارِ لَا يَتَصَرَّفُ فِي نَفْسِهِ وَ مَالِهِ إِلَّا بِمُرَاجَعَةِ الشَّيْخِ وَ أَمْرِهِ.»^{١٨}

ابو سعید ابی الخیر، داشتن ده صفت را برای مرید لازم می‌داند؛ بدین شرح:

«اما مرید مصدق را کمترین چیزی در وی ده چیز باشد تا مریدی را بشاید: اول، زیرک باید که باشد تا اشارت پیر بداند. دوم، مطیع تن بود تا فرمانبردار پیر بود. سیم، تیز گوش باشد تا سخن پیر اندر یابد. چهارم، روشندل باشد تا بزرگی پیر ببیند. پنجم، راستگوی باشد تا هرچه خبر دهد راست دهد. ششم، درست عهد بود تا هرچه گوید وفا کند. هفتم، آزاد مرد بود تا آنچه دارد بتواند گذاشت. هشتم، رازدار بود تا راز پیر نگاه تواند داشت. نهم، پند پذیرد تا نصیحت پیر لرا پذیرد. دهم، عیار بود تا جان عزیز در این راه فدا تواند کرد. مرید، بدین اخلاق آراسته باید تا راه بر وی سبک‌تر انجامد

١٥. رساله قشیری، ص ١٩٧-٢٠٣.

١٦. همان‌جا.

١٧. اصطلاحات، ص ٢.

١٨. عوارف المعارف، حاشیه احیاء علوم الدین، ج ٤، ص ٥٤-٥٥.

و مقصود بپر در طریقت از وی زود حاصل آید ان شاء الله تعالی.»^{۱۹}
و هم در باب ادب مرید، ابوسعید خزاز گوید که:

«و قال أبو سعید الخزاز رحمه الله تعالی: من أذّب المرید و علامة صدق ارادته أن یكون الغالب علیه الرقة و الشفقة و التلطّف و البذل و احتمال المنکار و كلها عن عبید و عن خلقه حتی یكون لعیبه أرضاً یسعون علیها و یكون للشیخ كالاین البار و للصی كالأب الشفیق. و یكون مع جمیع الخلق علی هذا یتشكی بشكواهم و یتنم لمصائبهم و یصبر علی آذاهم.»^{۲۰}
در تذکرة الاولیاء، ضمن ذکر شیخ ابوبکر شبلی و چگونگی واقعه او که از امیری دماوند به وادی فقرش سوق داده است، شرحی می نویسد که برای نمودن مراحل سلوک و اطاعت محض مرید قابل ملاحظه است:

«پس برون آمد و به مجلس خیر نساج تسد و واقعه بدو فرود آمد. خیر او را به نزدیک جنید فرستاد. پس شبلی پیش جنید آمد و گفت گوهر آشنایی بر تو نشان می دهند یا ببخش یا بفروش! جنید گفت اگر بفروشم تو را بهای آن نبود و اگر بخشم آسان به دست آورده باشی، قدرش ندانی، همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا در انداز تا به صبر و انتظار گوهرت به دست آید.
«پس شبلی گفت اکنون چه کنم؟ گفت برو یک سال کبریت فروشی کن. چنان کرد. چون یک سال برآمد، گفت در این کار شهرتی و تجارتی در است، برو یک سال در یوزه کن، چنان که به چیزی دیگر مشغول نگردی. چنان کرد تا سر سال را که درهمه بنفداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد و با جنید بگفت. او گفت اکنون قیمت خود بدان که تو مر خلق را به هیچ نیزی، دل در ایشان میند و ایشان را به هیچ برمگیر. نگاه گفت تو روزی چند حاجب بوده ای و روزی چند امیری کرده ای بدان ولایت رو و از ایشان بخلی بخواه. بیامد و به یک یک خانه در رفت تا همه بگردید، یک مظلمه ماندش، خداوند او را نیافت تا گفت به نیت آن صد هزار درم باز دادم هنوز دلم قرار نمی گرفت. چهار سال در این روزگار شد. پس به جنید باز آمد و گفت هنوز در تو چیزی از جاه مانده است، برو و یک سال دیگر گدایی کن. گفت هر روز گدایی می کردم و بدو می پردم، او آن همه به درویشان می داد و شب مرا گرسنه همی داشت، چون سالی برآمد گفت اکنون تو را به صحبت رادهم لیکن به یک شرط که خادم اصحاب تو باشی، پس یک سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت یا ابا بکر! اکنون حال نفس تو نزدیک تو چیست، گفتم من کمترین خلق خدای می بینم خود را. جنید گفت اکنون

۱۹. اسرار التوحید، ص ۳۳۰.

۲۰. انعم فی التصوف، ص ۲۰۶.

ایمانت درست شد.^{۲۱}

پارهای از سخنان مشایخ دربارهٔ مرید

فوالئون مصری گفته است: ای گروه مریدان! آن که از شما قصد طریق کند، باید دانایان را با چهل و زاهدان را با رغبت و اهل معرفت را با خاموشی دیدار نماید.^{۲۲}

منصور بن عمار (ابوالسّری) گوید: حکمت در دل عارفان به زبان تصدیق سخن می‌گوید، و در دل زاهدان به زبان تفضیل، و در دل عابدان به زبان توفیق، و در دل مریدان به زبان تفکر، و در دل دانایان به زبان تذکر.^{۲۳}

از ابو عبدالله بن الجلاء است: همت عارفان به جانب مولایشان متوجه است. از این رو، جز با او نمی‌شکیند، و همت مریدان به یافتن راهی به سوی او معطوف است، و در این راه طلب، جان می‌بازند.^{۲۴}

محمد بن فضل بلخی (ابوعبدالله، متوفی ۳۱۹) گفته است: چون مرید را بینی که از دنیا شکوه می‌کند، علامت ادبار اوست.^{۲۵}

ابوعبدالله سجزی گوید: سودمندترین چیز برای مریدان، همنشینی صالحان و اقتدا به آنان است در کارها و خویها و صفات و دیگر زیارت قبور اولیایست و به خدمت یاران و رفیقان گمر بستن.^{۲۶} ابوالحسن صائغ دینوری (علی بن محمد بن سهل، متوفی ۳۳۰) را از صفت مرید پرسیدند. گفت: صفت مریدان است که خدای عز و جل فرمود: «ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ.»^{۲۷}

ممشاد دینوری (متوفی ۲۹۹) گفته است: ادب مرید در چهار چیز است: مشایخ را پیوسته حرمت داشتن و خدمت برادران کردن و از اسباب دست شستن و آداب شرع را رعایت کردن.^{۲۸} از ابوبکر شبلی پرسیدند: چه وقت مردی را مرید توان نامید؟ گفت: وقتی حالتش در سفر و حضر

۲۱. تذکره‌الاولیاء، ج ۲، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

۲۲. طبقات الصوفیه، ص ۲۶.

۲۳. همان، ص ۱۳۵.

۲۴. همان، ص ۱۷۹.

۲۵. همان، ص ۲۱۶.

۲۶. همان، ص ۲۵۵.

۲۷. همان، ص ۳۱۳.

۲۸. همان، ص ۳۱۸.

و آشکار و نهان بکسان باشد.^{۲۹}

ابو علی رودباری (احمد بن محمد، متوفی ۳۲۲) گفت: مرید کسی است که درباره خود اراده‌ای نکند جز آنچه خدای برای او خواسته است، و مراد آن که از کونین جز خدای نخواهد.^{۳۰}
از ابوبکر یزدان‌یار (حسن بن علی بن یزدان‌یار) پرسیدند: فرق بین مرید و عارف چیست؟ گفت: مرید طالب است و عارف مطلوب، و مطلوب مقتول است و طالب مرعوب.^{۳۱}

ابو عبدالله تروغذی^{۳۲} (محمد بن محمد بن حسن، متوفی پس از ۳۵۰) را از صفت مرید جو یا شدند، گفت: مرید در رنج است اما رنجش سرور و طرب است نه دشواری و اندوه.^{۳۳}
عزالدین محمود کاشانی، در آداب مرید با شیخ، می‌نویسد:

«بدان که مرید را مراعات آداب صحبت شیخ از اهم آداب است... پس هرگاه که مرید در صحبت شیخ مؤدب بود، در دل شیخ به محبت جای گیرد و منظور نظر رحمت الهی گردد... و در خبر است که لیسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَبْجُلْ كَيْبَرَنَا وَ لَمْ يَرْحَمْ صَفِيرَنَا وَ لَمْ يَتَرَفَأْ لِمَالِمِنَا حَقَّهُ.»

«و هر که به ادای حقوق شیخ که اقرب سببی است از اسباب ربوبیت حق قیام ننماید، از ادای حقوق الهی قاصر آید، که مِنْ ضَمَّعِ الرَّبِّ الْأَذْنَى لَمْ يَصِلْ إِلَى الرَّبِّ الْأَعْلَى. و وجود شیخ در میان مریدان، تذکره‌ای است از وجود نبی در میان اصحاب. چه، شیخ در دعوت خلق با طریق متابعت رسول نایبی است رسول را، الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ.»^{۳۴}

صاحب مصباح، رعایت پانزده ادب را نسبت به مراد لازم می‌داند؛ بدین شرح:

«پانزده ادب است که مریدان را با شیخ مراعات آن از لوازم بود: اول، اعتقاد تفرّد شیخ به تربیت و ارشاد و تادیب و نه‌مذیب مریدان. ادب دوم، ثبات عزیمت است بر ملازمت صحبت شیخ. ادب سوم، تسلیم تصرفات شیخ شدن. ادب چهارم، ترك اعتراض است. ادب پنجم، سلب اختیار است. باید که در هیچ امر از امور دینی و دنیوی و کلی و جزوی بی‌مراجعت با ارادت شیخ و اختیار او شروع ننماید، نخورد و نیاشامد و نبوشد و نچشد و نخسبد و نکیرد و ندهد الا به اجازت شیخ. ادب ششم، مراعات خطرات شیخ است. باید که هر حرکت که خاطر شیخ آن را کاره بود بر آن اقدام ننماید.»

۲۹. همان، ص ۲۴۰.

۳۰. همان، ص ۲۵۶.

۳۱. همان، ص ۴۰۸.

۳۲. قریب‌ای بیلاقی است در سه فرسنگی مشهد که امروز «طرقه» به ضمّ اول و فتح سوم و کسر چهارم نامیده می‌شود.

۳۳. همان، ص ۴۶۵.

۳۴. مصباح‌الهدایه، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

ادب هفتم، رجوع نمودن است با علم شیخ در کشف وقایع. باید که در کشف واقعات اگر در خواب بود و اگر در بیداری با علم شیخ رجوع نماید. ادب هشتم، اصغای سمع است با کلام شیخ. باید که پیوسته منتظر و مترصد بود که بر لفظ شیخ چه می‌رود و زبان او را واسطه کلام حق داند و یقین داند و یقین شناسد که او به خدا گویاست نه به هوا. ادب نهم، غضن صوت است. باید که در صحبت شیخ، آواز بلند نکند. ادب دهم، متع نفس است از تبسُّط. باید که با شیخ طریق میاسطت نسپرد، نه به قول و نه به فعل. ادب یازدهم، معرفت اوقات کلام است. هر گاه که خواهد که با شیخ از مهمات دینی یا دنیوی سخن گوید، باید که نخست از حال شیخ معلوم کند تا فراغت سماع کلام او دارد یا نه. ادب دوازدهم، محافظت حد مرتبه خود است. باید که در سؤال از شیخ، حد مرتبه خود نگاه دارد و در چیزی که نه مقام وی بود و نه حال او سخن نگوید. ادب سیزدهم، کتمان اسرار شیخ است. ادب چهاردهم، اظهار اسرار خود است پیش شیخ. ادب پانزدهم، آن است که هر چه از شیخ نقل کند بر قدر فهم مستمع کند و سخنی که در آن غموضی و دقتی باشد و شنونده به حقیقت آن نرسد نگوید. «و این مجموع اداب اگر مرید بدان مواظبت نماید، آنچه مقصود است از وصول انوار رحمت الهی و نزول آثار برکت نامتناهی به واسطه صحبت شیخ در سیر و علانیت او ظاهر گردد و از جمله مقربان شود.»^{۳۵}

مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون روی سوی خانه خنار دارد پیر ما^{۳۶}

مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ چرا که وعده تو کردی و او به جا آورد^{۳۷}

۳۵. همان، ص ۲۱۹ - ۲۲۶، یا حذف و اختصار.

۳۶. دیوان حافظ، ص ۸.

۳۷. همان، ص ۹۹.



معرفت، شناخت حق و حقیقت

معرفت، در لغت، به معنی شناسایی است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت است از علمی که مبتنی بر کشف و تهذیب نفس باشد.

فلوطين، عقیده دارد که معرفت کامل وصول به حقیقت تامه است و این مرحله کمال است زیرا کمال غایت وجود است.^۱

مستعلی، می‌نویسد که:

«معرفت دو است: معرفت حق است و معرفت حقیقت است. و مراد از این سخن نه آن است که معرفت دو باشد، از بهر آن که معروف دو باید تا معرفت دو باشد و موحد دو باید تا توحید دو بود و معلوم دو باید تا علم دو باشد. و چون موحد یکی است، توحید یکی آمد. همچنین چون معروف یکی است، معرفت یکی باید. و معنی این سخن آن باشد که عارفان در معرفت بر دو مقامند یا بر دو مرتبه: يك گروه را معرفت حق است و يك گروه را معرفت حقیقت. معنی آن است که معرفت را دو صفت است یکی صفت حق و دیگر صفت حقیقت، و يك شیء موصوف به دو صفت روا بود.

«معرفت حق اثبات کردن یگانگی خداوند است بر آنچه ظاهر کرد از صفات خویش. یعنی چون در افعال او بنگرد داند که این را فاعلی است، که فعل بی‌فاعل روا نباشد... این اثبات کردن به این وجه که ما یاد کردیم معرفت حق است، که هر که حق را به این صفت بشناسد او را حق معرفت شناخته بود، از بهر آن که حق راست است و صواب است.

«معرفت به حقیقت آن باشد که عارف را به وی راه نباشد از بهر امتناع صمدیت و ربوبیت. و معنی امتناع صمدیت آن باشد که کس را به وی راه نباشد مگر از طریق هستی، و تحقیق ربوبیت آن باشد که او را راه باشد و کس را بر او راه نباشد به معنی سلطنت و قدرت و قهر و غلبه. پس بر این

حجت آورد و گفت: قال الله تعالى ولا يُحيطون به علماً^۲ می‌گوید علم بندگان به من محیط نگردد. و این از آن معنی گفت که احاطت علم، آن باشد که از کل وجوه به کل معانی بداند، و این از بندگان در حق خدا روا نباشد، از بهر آن که بندگان از خدا آن قدر دانند که او اظهار کرد و اظهار آن قدر کرد که ایشان تحمل توانند کرد، اما کمال صفات خود بر بندگان ظاهر نکرد، از بهر آن که اگر سطوت عدل خود بر خلق ظاهر کند از یاس کافر گردند و اگر سمت رحمت خود بر خلق ظاهر کند از امن کافر گردند، چندان ظاهر کرد که خلق تحمل توانستند کردن.^۳

هجویری، ضمن بحث مفصلی راجع به معرفت، چنین می‌نویسد:

«معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سر از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هر کرا معرفت نبود وی بی‌قیمت بود. پس مردمان از علما و فقها و غیر آن، صحت عم را به خداوند معرفت خوانند، و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خوانند، که صحت حال جز به صحت علم نباشد و صحت علم صحت حال نباشد، یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد اما عالم بود که عارف نبود.»^۴

این که معرفت به وسیله عقل یا علم قابل تحصیل هست یا نیست مورد اختلاف و سخن در آن سیار است و ماحصل آنها در این عبارات مرحوم دکتر غنی تقریباً جمع است:

«صوفی در پی شناختن خداست و می‌کوشد که برای شناختن او راهی به دست آورد و ماحصل گفتار او در این موضوع این است که انسان به وسیله حواس خود نمی‌تواند به معرفت الهی برسد، زیرا خدا شیئی مادی نیست که به حواس ادراک شود و شرط معرفت جنسیت است، به عقل نیز ممکن نیست زیرا خداوند نامحدود است و به فهم و تصور در نمی‌آید و منطوق و عقل بشری هیچ‌وقت از محدود نمی‌تواند تجاوز کند. فلسفه احوال است، کتاب و دفتر و علم و قال و قیل مدرسه وجدان را جامد می‌سازد و فکر حقیقت جو را با ابری از کلمات میان تهی تاریک می‌کند، یعنی او را به اسم مقید ساخته از مسمی دور می‌سازد...»

«حاصل آن که علم باید در راه تصفیه قلب به کار رود، زیرا منبع معرفت قلب پاک است و بس معرفتی را که صوفی می‌طلبد از راه اشراق و کشف و وحی و الهام است. زبان حال صوفیه این است که به قلب خود ناظر باش، زیرا ملکوت اسماں در خود تو است و حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه^۵

۲. ۱۱۰/۲۰. تمام آیه چنین است: نَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا.

۳. شرح ترمذی، ج ۴، ص ۱۲۱.

۴. کشف‌المحجوب، ص ۳۴۲.

عَرَفَ رَبُّهُ را شاهد و مؤید همین اصل می‌داند.

«صوفی معتقد است که قلب انسان آینه‌ای است که جمیع صفات الهی باید در آن جلوه‌گر شود، اگر چنین نیست به واسطه‌ٔ آلودگی آینه است و باید کوشید تا زنگ و غبار از آن برود، چنان که مولانا رومی گفته:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زآن که زنگار از رخس ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ خود یاک کن بعد از آن نور را ادراک کن

«همان طور که آینه فلزی چون زنگ بگیرد و غبار آلود شود قوهٔ انکاس و حکایت کردن آن از میان می‌رود، حسن روحانی باطنی هم که صوفیه «دیدهٔ دل» و «عین الفؤاد» و «دیدهٔ بصیرت» می‌نامند چون به تعینات و مقاسد مادی آلوده شود دیگر نمی‌تواند از نور احدیت حکایت کند، مگر آن که آن غبار و آلودگی به کلی از میان برود. و یاک شدن آینهٔ قلب متوقف بر فضل الهی و نتیجهٔ فیض خداوندی است که در اصطلاح صوفیه «توفیق» نامیده می‌شود، ولی انسان هم در سهم خود باید بکوشد و مجاهده کند تا خود را مستعد ساخته قابل فیض شود و مصداق این آیه شود که: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ...»

«معرفت صوفیه اساساً و اصولاً با علم علما فرق دارد و تقریباً مفهوم صوفی از «معرفت» معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت «گنوسیس» یونانی که به معنی «می‌دانم» است. «صوفی معتقد است که از راه کشف مستقیماً به معرفت خدا واصل خواهد شد. این علم نتیجهٔ عقل و منطقی و درس و بحث مدرسه نیست، بلکه بسته به اراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را به آنهایی که خود مستعد اخذ معرفت و وصول به حقیقت کرده است عطا می‌فرماید. «معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالک مستعد و قابل می‌تابد و جمیع تعینات و قوای او را در اشعهٔ نورانی خود محو و مضمحل ساخته و از کار باز می‌دارد. این است که جنید بغدادی گفته: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ، و نیز محمد بن واسع می‌گوید: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ قَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحْيُرُهُ...» یکی از مسائل مسلم در نزد عرفا این است که انسان هیچ وقت به معرفت چیزی که در او نیست نایل نخواهد شد. به این معنی که شرط ادراک چیزی سختیست با آن است، و نتیجهٔ این مقدمه این

۵. «در شرح نهج البلاغه [ج ۴، ص ۵۴۷] منسوب است به امیرمؤمنان علی علیه السلام، و با تعبیر اِذَا عَرَفَ نَفْسَهُ جزو احادیث نبوی آمده است (کنز الحقائق، ص ۹). و مؤلف النُّوُورِ المَرْصُوعِ (ص ۸۶) به نقل از ابن تیمیه آن را از موضوعات می‌شمارد.» (احادیث شتوی، ص ۱۶۷).

است که ممکن نبود انسان به معرفت خدا و فهم اسرار جهان برسد مگر آن که این معرفت و این اسرار در خود او موجود باشد.

«انسان عالم صغیر است که دنیای کبیر در او منطوی است، یعنی انسان مثال و صورتی است از خدا، انسان چشم دنیاست و خداوند مصنوعات و مخلوقات خود را از این چشم می‌بیند. انسان چون به خوبی به خود عارف شود به خدا عارف شده است و چون به خدا عارف شود خود را بهتر از بیشتر می‌شناسد، خدا به هر چیزی نزدیک‌تر از آن است که به تصور درآید. به عقیده عارف «دوست نزدیک‌تر از من به من است» و خواجه حافظ ناظر به همین معنی است که می‌فرماید:

بی دلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

«بنابراین، عرفان یعنی وحدت و تحقق این مسئله که نمود کثرت در مقابل وحدت خواب و خیالی بیش نیست، و همه کوشش عارف این است که این خواب و خیال و اشتباه بزرگ را که حجاب بین خالق و مخلوق است و دیوار ظلمانی محسوب است از میان بردارد.»^۷

سعدالدین حموی، در رساله علوم الحقائق و حکم الدقائق، فصل مخصوصی به نام «فصل فی‌المعرفة» نوشته که ملخص ترجمه آن این است:

معرفت بر دو نوع است، یکی «معرفت به عقل» یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر «معرفت حق به حق» یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست. معرفت به عقل، کسی و آموختنی است و مشتغل به آن «عاقِل مستدل» است، در حالی که معرفت حق به حق، معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است.^۸

«امیرالمؤمنین علی‌رض را پرسیدند از معرفت، گفت: عَرَفْتُ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ عَرَفْتُ مَا دُونَهُ بِنُورِ اللَّهِ، خداوند را عز و جل بدو شناختم و جز خداوند را به نور او شناختم.»^۹

ابونصر سراج، دربارهٔ علامات معرفت، می‌نویسد:

«مِنْ عَلَامَةِ الْمُتَرَفِّقِ أَنْ يَرَى نَفْسَهُ فِي قَبْضَةِ الْعِزَّةِ وَيَجْرِي عَلَيْهِ تَصَارِيفُ الْقُدْرَةِ مِنْ عَلَامَةِ الْمُتَرَفِّقِ الْمَحْبَبَةِ لِأَنَّهُ مَنْ عَرَفَهُ أَحَبَّهُ.»^{۱۰}

از عطار، در وصف وادی معرفت است:

بعد از آن بنماید پیش نظر معرفت را وادی بی‌ها و سر

۷. تاریخ تصوف، ص ۴۱۳ - ۴۲۵، به اختصار.

۸. مجموعه الرسائل، مصر، ص ۴۹۱ - ۴۹۲، عین ترجمه از تاریخ تصوف، ذیل ص ۴۳۱، منقول است.

۹. کشف‌المحجوب، ص ۳۴۴.

۱۰. اللمع فی التصوف، ص ۳۶.

هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است
کار جان و تن ز نقصان و کمال
لاجرم هر ره که پیش آید پدید
کی تواند اندرین راه جلیل
سیر هر کس تا کمال او بود
چون بتابد آفتاب معرفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش
مفز بیند از درون نه پوست او
هر چه بیند روی او بیند مدام
سالک تن، سالک جان دیگر است
هست دایم در ترقی و زوال
هر یکی بر حد خویش آید پدید
عنکبوت مبتلا همسیر فیل
قرب هر کس حسب حال او بود
از سپهر این ره عالی صفت
باز یابد از حقیقت صخر خویش
خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
ذره ذره کوی او بیند مدام^{۱۱}

سهروردی، جواب یکی از بزرگان صوفیه را درباره کمال معرفت بدین گونه نقل کرده است که پراکندگیها گرد آیند و حالات و جایها یکسان شوند و دیدار هر باز شناختی از کار باز ماند. و در توضیح مطلب خود می‌افزاید که: مقصود این نیست که بین نهان و آشکار و انجام دادن اعمال و ترک آنها فرق نتوان گذارد، بلکه مراد آن است که معرفت کامل در هیچ حالی از احوال دیگر گونی نمی‌پذیرد و به قوه تمیز نیازمند نیست.^{۱۲}

عبادی، ضمن بحث در احوال باطن که آن را دارای هفت مرتبه می‌داند، درباره معرفت می‌نویسد: «بدان که معرفت، جوهر ارواح مؤمنان است، و هر که را در وجود از معرفت نصیب نیست، خود به حقیقت موجود ناطق نیست، و معرفت دلیل مصنوع است به صانع و از معرفت مصنوع هم معرفت صانع تولد کند و از معرفت صانع نجات و بقای عارف حاصل آید...»

«اول معرفت این است که جمله آفرینش را معزول و عاجز و اسیر بیند و نسبت خویش از جمله قطع کند و بشناسد که خداوند یکی است به حقیقت، ذاتش قدیم و صفاتش قدیم. و راه دیگر به معرفت صانع، معرفت نفس است، چنان که گفته است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.

«خداوند تعالی اول قدرت خویش در آفاق آسمانها و انفس ملائکه عرض کرد تا موحدان در آن نظر کنند و معرفت حاصل کنند و گفت: سَتْرَبِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ.»^{۱۳} آن راه بر عارف

۱۱. منطلق الطیر، ص ۲۴۷.

۱۲. عوارف المعارف، ص ۵۴۲.

۱۳. ۵۳/۴۱.

دراز بود، حقایق جمله موجودات در نفوس آدمیان بنهاد و گفت: و فی انفسکم افلا تبصرون^{۱۴} نفس آدمی را مثال جمله موجودات ساخت و معرفت خویش را حلیت حیات او کرد تا هر که نفس خود را بشناسد، خالق را بشناسد.

«و ارباب طریقت راه معرفت در خود روند و از نهاد خویش ابتدا کنند و نشان معرفت الهی در خوبستن باز یابند، ان فی ذلک لآیاتٍ لأولی الالباب^{۱۵} و بعضی را خداوند در نظر افکند تا بعد از تفکر و تصور و سفر در موجودات، او را بشناسد، چنان که گفت: قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِی السَّمَوَاتِ وَ الْإَرْضِ^{۱۶} و قومی را از راه مجاهدت و ریاضت به معرفت رساند که: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا^{۱۷} و بعضی را بی هیچ علت و وسیلت به یک دفعه نور هدایت در دل نهد و رمز معرفت بر او بگشاید: فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ^{۱۸} و بعضی را به جعلگی از طریق معرفت محجوب و محجور کند: خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً^{۱۹}»

«و بدین تفاوت درست شود که معرفت به عقل حاصل نشود، که بیگانگان عاقل هستند... و معرفت نیز به سمع حاصل نشود، که بیشتر کفار را انبیا دعوت می کردند و کیفیت معرفت می نمودند. «پس معرفت، به محض هدایت حاصل شود، و حقیقت معرفت، شناختن معبود است چنان که هست به ذات و صفات و فعل، بی آن که غلط و خطا و کیفیت راه یابد. و عارف را معرفت چنان باید به ایزد تعالی که ایزد تعالی راست به خود و بیان کرده است...»

«معرفت ارباب طریقت، از ذوق حالت باشد، و مَن ذاقَ عَرَفَ. اما هر چند عارف تر باشد، خود را عاجزتر و مبتدی تر نماید، و معرفت را از دعوی و لاف پاک بدارند و در ادراک افزایشند نه در عبادت و تصرف نازند نه به حرف. و جمال معروف را با جان عارفان در خلوت معرفت چندان نثار متواتر و فتوح مترادف است که در دفترها ننگد...»

«پس شرط رونده آن است که تا به معرفت نرسد قناعت نکند، و در معرفت ساکن نشود و هر چند بیشتر داند بیشتر طلبد، و هر چند از کاس مهر شراب معرفت بیشتر خورد بیشتر خواهد، و به هر چیزی متغیر و متأثر نشود که عارف مطلع است بر اسرار قدر و در آفریده ها نیاویزد، عزل جمله بیند و

۱۴- ۲۱/۵۱

۱۵- ماخوذ از آیه ۱۹۰ سوره ۳ (ال عمران).

۱۶- ۱۰۱/۱۰

۱۷- ۶۹/۲۹

۱۸- ۲۲/۳۹

۱۹- ۷/۲

دل در هیچ نیندد، و همیشه شاد و خرم باشد، که عارف را با معرفت در خلوت چندان رُوح وصل است که عبارت از آن قاصر آید و خاطر آن جا مقصّر گردد.»^{۲۰}

در شرح مقدمه قیصری، شرحی موجز و جامع در باب معرفت آمده است که آوردنش ضروری است:

«به نظر تیزبین اهل وحدت و صاحبان بصیرت معنوی که به بوحد حقیقی و شهود واقعی رسیده‌اند، هر چیزی که غیر حق تصور شود، نقش دومین چشم احوال است. تمدّد و تکثر و علت و معلول و ظهور و خفا و آنچه ناقص اصل وحدت است، ناشی از عقل مشوب به وهم است. اقسام نهایت که بعد از طریق وصول به انتهای سیر الی الله می‌باشد، عبارت است از معرفت و فنا و بقا و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید.

«معرفت، همان احاطه به عین و حقیقت هر چیزی است. یعنی معرفت، وقتی تحقّق پیدا می‌نماید که سالک به ذات و صفت شیء به حسب وجود عینی واقف گردد، یعنی حاق ذات شیء مشهود او شود نه صورت حاصله از شیء.

«معرفت، سه مرتبه دارد: مقام اول معرفت، آگاهی به صفات و نموت و آثار و لوازم شیء است، نظیر معرفت به علم و اراده و حیات و سایر صفات حق تعالی که در کتاب و سنت، اسمای آنها مضبوط است.

«درجه دوم معرفت، معرفت ذات حق تعالی است. این قسم از معرفت، اختصاص به کسانی دارد که مظهر تجلیات اسمائیه حقند و حضرت الهیه را شهود می‌نمایند، با این اعتبار که حق تعالی سمع و بصر و ید... این مظهر است. سالک در مقام شهود حق از این جهت که به وجود حق می‌بیند و می‌شود و صفات و حقایق اسما را عین وجود جمعی حقی می‌بیند و صفات را در عرصه وجود موصوف مشاهده می‌نماید و فرق بین ذات و صفت در این مرتبه نمی‌گذارد و تغایر بین ذات و صفات را اعتباری می‌بیند، چون صفات و ذات به حسب وجود واقعی متحدند.

«این شهود، مشاهده ذاتی که فنای در عین جمع باشد نیست. چون شهود ذاتی مشاهده ذات است بدون لحاظ کثرت اسمایی و معرفت حق است به عین جمع.

«قسم سوم از معرفت، شهود حق است بدون واسطه، چنان که حضرت مولی الموالی گفته است: یا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ. سالک در این مقام از معرفت، چون شاهد در این موطن و مشهد عین مشهود است، به طور کلی فانی در حق می‌گردد و رسم و تعینی در این مقام باقی نمی‌ماند. این مقام، مقام استدلال نیست، چون مقام احدیت صرفه وجود است، نه دلیلی باقی مانده است و نه

مدلولی در این موطن. چون نور حقیقت تجلی کرده است، اسباب و علل در مقام این تجلی مرتفع شده است.»^{۲۱}

در مدارج السالکین، ضمن نقل مطالب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، نخست بحثی از نظر لفظی در اختلاف بین «علم» و «معرفت» و حدود آنها به میان آمده است که قابل توجه است: پیر هرات، معرفت را این گونه تعریف می‌کند: «إِحاطَةٌ بِعَيْنِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ.» در قرآن، لفظ «علم» و «معرفت» هر دو به کار رفته است؛ با این تفاوت که «علم» و مشتقات آن مانند «عالم» و «علیم» و «عَلَمٌ» را خدای در مورد خویش استعمال کرده و نه «معرفت» را، و لفظ و صفت «معرفت» اختصاصاً درباره مؤمنان اهل کتاب آمده است. صوفیه نیز معرفت را بر علم ترجیح می‌نهند و بسیاری از آنان به علم سر نمی‌افرازند و آن را حجاب و وسیله جدایی از پیشگاه حق می‌دانند.

فرق بین علم و معرفت به جز بحث لفظی آن که «معرفت» تنها يك مفعول می‌پذیرد و «علم» دو مفعول نیز می‌تواند داشته باشد، از جهت معنی چند چیز است؛ یکی آن که معرفت، به ذات شیء وابسته است و علم، به احوال آنها مربوط می‌گردد. به عبارت دیگر، معرفت حضور صورت شیء در نفس است و علم، حضور احوال و صفات و مناسبات منسوب بدوست. پس معرفت به «تصوّر» می‌ماند و علم به «تصدیق».

دیگر آن که «معرفت» غالباً در موردی به کار می‌رود که چیزی بر دل آدمی پوشیده بوده است و بعد آن را در می‌یابد. و چون دریافت، بدان معرفت پیدا می‌کند. یا برای چیزی اوصافی در نفس خویش قابل است؛ وقتی آن را ببیند و دریابد که دارای همان صفات معهود است، می‌گوید بدان معرفت یافته است... پس بنا بر آنچه گذشت، ضد «معرفت»، «انکار» است، و ضد «علم»، «جهل» به کار می‌رود.

فرق دیگر آن است که استعمال «معرفت یافتن» در مورد چیزی، آگاهی به همه ممیزات و صفات و کیفیات آن را در بر می‌گیرد. در حالی که علم تنها به چیزی، دلیل شناسایی همه مختصات آن نیست...

اما صوفیه «معرفت» را نه تنها بر مدلول علم اطلاق نمی‌کنند، بلکه کسی را که عالم به خدای باشد و طریق رسیدن بدو را نیز بداند و به افات آن هم آگاه باشد، عارف و دارنده معرفت وصف نمی‌کنند.

عارف، نزد صوفیان کسی است که خدای سبحانه و تعالی را به نامها و صفات و افعالش بشناسد،

و در رفتارش با خدای راست و در قصد و نیت‌هایش خالص باشد. به علاوه، از هر خوی ناپسندیده کناره جوید، از الودگیها و پلیدیها خود را پاکیزه سازد و بر فرمانهای خدا چه در نعمت و چه در بلا شکبیا باشد، آنچه را پیامبر آورده با عقاید و دریافتهای هیچ کس برابر نهد.

معرفت را از آثار و شواهد آن می‌توان تمیز داد: یکی از امارات معرفت به خدای، حصول هیبت است، که هر که را معرفت بیشتر، هیبت افزون‌تر، دیگر، آرامش و سکون است. و دیگر، دل خود را به خداوند و او به خویش نزدیک دین است...

معرفت، سه درجه است، و مردمان در آن به سه گروه تقسیم می‌شوند: درجه اول، معرفت صفات و نموت است. درجه دوم، معرفت ذات است. درجه سوم، معرفتی است که در محض تعریف مستغرق است؛ نه استدلال بدان می‌رسد و نه شاهدهی بر آن دلالت می‌کند و نه وسیله‌ای بدان راهبر است، و آن بر سه رکن استوار است: مشاهده قرب، و از علم برتر و فراتر رفتن و مطالعه جمع. و این معرفت، خاصّ الخاص است.^{۲۲}

نجم‌الدین رازی، می‌نویسد که:

«معرفت حقیقی، معرفت ذات و صفات خداوندی، چنان که فرمود: فَأَخْبِتُ أَنْ أُعْرِفَ. و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی و معرفت نظری و معرفت شهودی.

اما معرفت عقلی، عوام خلق راست و در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گیر و ملحد و فلسفی و طبایعی و دهری را شرکت است. زیرا که اینها در عقل با یکدیگر شریکند و جمله بر وجود الهی اتفاق دارند و خلاقی که هست در صفات الوهیت است نه در ذات... و این نوع معرفت موجب نجات نیست الا آنها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان تا به نبوت اقرار کنند و به اوامر و نواهی شرع قیام نمایند که تربیت تخم روح در آن است تا تخم برومند شود...

اما معرفت نظری، خواص خلق راست و آن چنان باشد که چون تخم روح در زمین بشریت بر قانون شریعت پرورش طریقت یابد و شجره انسانی به مقام مشمری رسد، در ثمره آن خاصیت که در تخم بود، باز آید اصناف آن، و چیزهای دیگر که در تخم یافته نشدی با خود بیارد...

اما معرفت شهودی، معرفت خاصّ الخاص است که خلاصه موجودات و زبده کایناتند، کونین و خافقین تبع وجود ایشان است و به حقیقت نقطه دایره ازل و ابد، بود ایشان است... آن جسا که حقیقت تجلی صفات الوهیت پدید آید که معرفت شهودی نتیجه آن شهود است، وجود مجازی ارواح با حقیقت آن شهود که جاء الحقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا^{۲۳} برخوردار، برخورداری

۲۲. ترجمه از: مدارج السالکین، ج ۳، ص ۳۳۴ - ۳۶۸، با حذف شروح و ذکر رهوس مسائل.

معرفت که را تواند بود؟»^{۲۴}

«معرفت، عبارت است از بازشناختن معلوم مجمل در صور تفصیل، چنان که در علم نحو مثلاً بداند که هر يك از عوامل لفظی و معنوی چه عمل کند، این چنین دانستی بر سبیل اجمال علم نحو بود و بازشناختن هر عاملی از آن علی التفصیل در وقت خواندن سواد عربیت بی توقفی و رویتی و استعمال آن در محل خود، معرفت نحو... پس معرفت ربوبیت که مشروط و مربوط است به معرفت نفس چنان که در حدیث آمده است مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفصیل افعال و حوادث و نوازل بعد از آن که بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه.»^{۲۵}

گفتار مشایخ در معرفت

«سئل أبو سعیر الخزازُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ الْمُرَقَّةُ فَقَالَ الْمُرَقَّةُ تَأْتِي مِنَ وَجْهِكَ مِنْ عَيْنِ الْجُودِ وَ تَذَلُّ الْمَجْهُودِ.»^{۲۶}

«ذوالنون مصری گوید: بر تو بادا که دعوی معرفت نکنی که اندر آن هلاک شوی، تعلق به معنی آن کن تا نجات یابی. پس هر که به کشف جلال وی مکرم شود، هستی وی وبال وی گردد و صفات وی جمله افتگاه وی گردد، و آن که از آن حق بود و حق از آن وی، وی را هیچ چیز نباشد که نسبت وی بدان چیز درست آید اندر کونین و عالمین. و حقیقت معرفت، دانستن ملك است مر حق را تعالی و تقدس. و چون کسی کل ممالک را متصرف وی داند، ورا با خلق چه کار ماند تا به خود یا به خلق محبوب شود. و حجاب از جهل بود، چون جهل قانی شد حجاب متلاشی گشت، دنیایی به معرفت عقابیی شود.

«عبدالله مبارک گوید: معرفت آن بود که از هیچ چیزت عجب نیاید، از آنچه عجب از فعلی آید که کسی بکند زیادت از مقدر خود، و چون وی تعالی و تقدس قادر بر کمال است، عارف را بر افعال وی تعجب محال باشد. و اگر عجب صورت گیری آن جا بایدی دو مثنی خاگ را بدان درجه رسانید که محل فرمان وی گشت و قطره خون را بدان مرتبت که حدیث دوستی و معرفت وی کند و طالب رؤیت وی شود و قصد قربت و وصلت وی کند.

«شیلی گوید: الْمُرَقَّةُ دَوَامُ الْخَيْرَةِ.

۲۴. مرصادالعباد، ص ۱۱۴ - ۱۲۱، یا حذف و تلخیص.

۲۵. مصباح الهدایه، ص ۸۰.

۲۶. اللمع فی التصوف، ص ۳۵.

«ابوحفص حداد گوید: تا بشناختم خداوند را تعالی و تقدس اندر نیامده است به دل من اندیشهٔ حق و باطل، از آنچه چون خلق را کام و هوا بود به دل باز گردد تا دل و را به نفس دلالت کند که آن محل باطل است. و چون عزی بر دوام یابد هم به دل باز گردد تا دل وی را به روح دلالت کند که آن منبع حق و حقیقت است.

«ابوبکر واسطی گوید: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ انْقَطَعَ بِلِ خَرَسٍ وَ انْقَمَعَ وَ قَالَ النَّبِيُّ عَمِ لَا اُخْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ. آن که خداوند را بشناخت، از همه چیزها بیرید، بلکه از عبارت همه چیزها گنگ شد و از اوصاف خود فانی گشت، چنان که پیغمبر گفت عم تا اندر غیبت بود افصح عرب و عجم وی بود، چونش از غیبت به حضرت بردند، گفت زبان مرا امکان کمال ثنای تو نیست، چه گویم که از گفت بی گفت شدم از حال بی حال گشتم، تو انی که تویی.»^{۲۷}

«معرفت آن است که در خود يك ذره خصومت نیایی.»^{۲۸}

جنید گفت:

«معرفت تو قسم است: معرفت تعریف است و معرفت تعریف. معرفت تعریف آن است که خود را به ایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آن است که ایشان را شناسا گرداند.

«و گفت: معرفت مشغولی است به خدای تعالی.

«و گفت: معرفت مکر خدای است، یعنی هر که پندارد که عارف است ممکور است.»^{۲۹}

در تفسیر سخن جنید که می گوید «معرفت وجود جهل توست نزدیک قیام علم حق»، مستملی بخاری چنین می نویسد:

«معرفت آن است که بدانی از آن جا که تویی به حق جاهلی، و او را که بشناختی از آن جا شناختی که اوست.»^{۳۰}

سهل بن عبدالله تستری چنین می گوید:

«علم به معرفت ثابت گردد و عقل به علم ثابت می گردد و باز معرفت به ذات خویش ثابت گردد. و از این سخن که گفت معرفت ثابت گردد، مرادش آن است که ثبوت معرفت را سبب نیست، لکن مرادش آن است که هر چند علم و عقل و معرفت هر سه خدای تعالی دهد لکن عقل و علم را اسبابند و علت‌هایی که بی تقدم آن اسباب حاصل نیابند. باز معرفت را جز تعریف حق هیچ علت

۲۷. کشف‌المحجوب، ص ۳۵۱ - ۳۵۶، با حذف و اختصار.

۲۸. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۲، ذکر حسن بصری.

۲۹. همان، ج ۲، ص ۲۴.

۳۰. شرح تعریف، ص ۱۳۶ - ۱۴۰.

نیست.»^{۳۱}

بشر حافی گفته:

«فاضل‌ترین چیزی که بنده را داده‌اند معرفت است... اگر خدای را خاصگاند عارفانند.»^{۳۲}
بایزید بسطامی گفته:

«مجال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی محبت قدری ندارد.»^{۳۳}
ابو سلیمان دارانی گفته:

«معرفت به خاموشی نزدیک‌تر است که به سخن گفتن.»^{۳۴}

احمد بن عاصم انطاکی گفته:

«مدارج معرفت سه است: مدرجه اول، اثبات وحدانیت واحد قهار. مدرجه دوم، بریده کردن دل

از ما سوی الله. و مدرجه سوم، آن که هیچ کس را به عبارت کردن آن ره نیست.»^{۳۵}

ابراهیم رقی گفته:

«معرفت، اثبات حق است بیرون از هر چه وهم بدو رسد.»^{۳۶}

حسین بن منصور حلاج گفته:

«چون بنده به مقام معرفت رسد، غیب بر او وحی فرستد و سر او گنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید

او را مگر خاطر حق.»^{۳۷}

حارث محاسبی (ابو عبدالله حارث بن اسد، متوفی ۲۴۳) گفته است: از علم، ترس حاصل

می‌شود، و زهد، راحت بر جای می‌نهد، و معرفت، نسیب بازگشت به خدای است.^{۳۸}

حاتم اصم (ابو عبدالرحمان حاتم بن عنوان، متوفی ۲۳۷) گوید: هر کس در چهار چیز استوار

باشد، در حیطة خشنودی خدای جای گرفته است: اعتماد و اطمینان به خدای، توکل، اخلاص و

۳۱. همان جا.

۳۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۹۵.

۳۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳۵. همان، ج ۲، ص ۳.

۳۶. همان، ج ۲، ص ۶۱.

۳۷. همان، ج ۲، ص ۱۱۲.

۳۸. طبقات الصوفیه، ص ۵۸.

سرانجام معرفت که همه چیز به معرفت تمام می‌شود.^{۳۹}

احمد بن خضرویه بلخی (ابو حامد، متوفی ۲۴۰) گفته است: حقیقت معرفت، داشتن دوستی خدای است در دل، و یادش با زبان، و قطع همت از هر چه جز اوست.^{۴۰}
ابو بکر وراق (محمد بن عمرالحکیم) گوید: آن کسی که معرفتش به خدای راست باشد، هیبت و ترس بر او پدیدار می‌شود.^{۴۱}

ابوالعباس بن مسروق طوسی (احمد بن محمد بن مسروق، متوفی ۲۹۹) درباره معرفت گفته است: درخت معرفت از آب اندیشه سیراب می‌شود، و درخت غفلت از آب نادانی، و درخت توبه از آب پشیمانی، و درخت محبت به آب اتفاق و مراقبت و ایثار.^{۴۲}
و هم او گوید: تا زمانی که معرفت طمع داشته باشی و پیش از آن مدارج ارادت را استوار نکرده باشی، در جهلی. و تا جویای ارادت باشی پیش از راست کردن مقام توبه، از آنچه می‌طلبی، بی‌خبری.^{۴۳}

ابوالعباس بن عطاء الآدمی (احمد بن محمد، متوفی ۳۰۹ یا ۳۱۱) می‌گوید: در کعبه مقام ابراهیم است و در دل آثار خدای تعالی. کعبه را ارکانی است و دل را ارکانی. ارکان کعبه از سنگ است و ارکان دل معادن انوار معرفت است.^{۴۴}
ابو عبدالله دینوری (محمد بن عبدالخالق) گوید: رنج پارسایی بر تن است و رنج معرفت بر دل.^{۴۵}

حافظ فرماید:

بی معرفت مباش که در من یزید عشق اهل نظر معامله با آشنا کنند^{۴۶}

-
۳۹. همان، ص ۹۴.
۴۰. همان، ص ۱۰۵.
۴۱. همان، ص ۲۲۶.
۴۲. همان، ص ۲۴۱.
۴۳. همان‌جا.
۴۴. همان، ص ۲۶۷.
۴۵. همان، ص ۵۱۶.
۴۶. دیوان حافظ، ص ۱۳۳.



مقام رضا، دوام خشنودی دل بدانچه خدا بر بنده خواهد

رضا، در لغت، به معنی خشنودی است، و نزد صوفیان، عبارت است از خشنودی دل بدانچه خدا بر شخص پسندد و تسلیم محض در برابر آن.

رضا را برخی از حالات می‌دانند؛ چون ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی، و بیشتر از مقامات؛ چون جنید بغدادی و ابو نصر سراج طوسی و سهروردی و عزالدین محمود کاشانی.

استاد ابوالقاسم قشیری و بعد از او دیگران نوشته‌اند که صوفیه خراسان، رضا را از جمله مقامات و نهایت مقام توکل می‌دانسته‌اند و بنابراین از مقوله مکتسبات، ولی عراقیان رضا را از احوال به حساب آورده‌اند که چون دیگر احوال بر دل صوفی وارد می‌شود و کسی نیست، جمع بین این دو نظر نیز ممکن است؛ به این ترتیب که بدایت رضا را کسی و از مقامات و نهایت آن را غیر قابل اکتساب و از جمله حالات بدانیم.^۱

برای روشن شدن مطلب، توضیحی مختصر درباره حال و مقام، لازم به نظر می‌رسد. ابو نصر سراج در معنی «مقام» می‌نویسد:

«مَقَامٌ مَقَامُ الْعَبْدِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا يُقَامُ فِيهِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمُجَاهِدَاتِ وَالرِّيَاضَاتِ وَالْإِنْقِطَاعِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^۲

و در معنی «حال» چنین آورده است:

«أَمَّا مَعْنَى الْأَحْوَالِ فَهِيَ مَا يَجُلُّ بِالْقُلُوبِ أَوْ تَجُلُّ بِهَا الْقُلُوبُ مِنْ صَفَاءِ الْأَذْكَارِ»^۳

هجوری، در معنی «حال» و «مقام» پس از بحثی چنین نتیجه می‌گیرد که:

۱. رساله قشیری، ص ۹۷.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۴۱ - ۴۲.

۳. همانجا.

«مقام، عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و در جهت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی.

«و حال، عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده بی تعلق مجاهدت وی بدان. از آنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب، پس صاحب مقام به مجاهدت خود قایم بود و صاحب حال از خود فانی بود، قیام وی به حالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند. و مشایخ رض این جا مختلفند. گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند. و حارت محاسبی رض دوام حال روا دارد و گوید محبت و شسوق و قبض و بسط جمله احوالند، اگر دوام آن روا نباشد نه محبّ محبّ باشدی و نه مشتاق مشتاق، و تا این حال بنده را صفت نگردد اسم آن بر بنده واقع نشود. و از آن است که وی رضا را از جمله احوال گوید.

«و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند؛ چنان که جنید رض گوید: احوال چون بروق باشد که بنماید و نباید و آنچه باقی شود نه حال بود، که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد.»^۴
 «الْحَالُ سُمِّيَ حَالًا لِتَحْوِيلِهِ وَ الْمَقَامُ لِثُبُوتِهِ وَ اسْتِقْرَارِهِ وَ قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ بَيْنَهُ حَالًا ثُمَّ يَصِيرُ مَقَامًا.»^۵

«اما مقصود از حال نزدیک صوفیان، واژدی غیبی است که بر دل سالک فرود آید و در آمد و شد بود تا او را به کمند جذبیه الهی از مقام آذنی به اعلی کشد. و مراد از مقام، مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد.»^۶
 با این ترتیب، هر مقامی در ابتدا حالی بوده است که در اثر دوام ریاضت و کسب، ثابت شده و مقام گردیده است.

از آیاتی که صوفیه درباره اهمیت رضا به آن توسل جسته‌اند^۷ این سه آیه است:

۱. هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْ ذَلِكَ الْعَوْزُ الْعَظِيمُ.^۸
۲. وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي

۴. کشف‌المحجوب، ص ۲۳۵ - ۲۲۶.

۵. عوارف‌المعارف، ج ۴، ص ۱۹۱.

۶. مصباح‌الهدایه، ص ۱۲۵.

۷. اللمع فی التصوف، ص ۵۳: کشف‌المحجوب، ص ۲۱۹: رساله قشیریه، ص ۹۶: احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص

جَنَاتٍ عِزْنَ و رَضْوَانُ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.^٩
 ٣. يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. و ادْخُلِي
 جَنَّتِي.^{١٠}

و در حدیث آمده است که:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ يَجْتَلِي لِلْمُؤْمِنِينَ فَيَقُولُ سَأَلُونِي فَيَقُولُونَ رِضَاكَ»^{١١}

و از اخبار است:

«رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ (ص) سَأَلَ طَائِفَةً مِنْ أَصْحَابِهِ: مَا أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: مُؤْمِنُونَ. فَقَالَ: مَا عَلَامَةُ
 إِيمَانِكُمْ؟ فَقَالُوا: نَضِبُ عَلَى الْبَلَاءِ وَ نَشْكُرُ عِنْدَ الرِّخَاءِ وَ نَرْضَى بِمَوَاقِعِ الْقَضَاءِ. فَقَالَ: مُؤْمِنُونَ وَ رَبُّ
 الْكَفِيَّةِ.»

جمله آخر این خبر به عبارت دیگر هم آمده است که ترجمه تمام را غزالی در کیمیای سعادت
 چنین آورده است:

«و چون رسول صلوات‌الله علیه از قومی پرسید که نشان ایمان شما چیست، گفتند در بلا صبر
 کنیم و بر نعمت شکر کنیم و به قضا رضا دهیم. گفت: حکمایند و علما، نزدیک است از عظیمی قوت
 ایشان که انبیا باشند.»^{١٢}

و هم از رسول اکرم منقول است که فرمود:

«إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَىٰ عَبْدًا ابْتِلَاةً فَإِنَّ صَبْرَ اجْتِبَاءَهُ فَإِنَّ رِضَىٰ اصْطِفَاءَهُ.»^{١٣}

ایضاً: «يَا مُتَّقِنَ الْفُقَرَاءِ اعْمَلُوا اللَّهَ الرِّضَا مِنْ قُلُوبِكُمْ تَطَهَّرُوا بِثَوَابِ قُرْبِكُمْ وَ إِلَّا فَلَا.»^{١٤}

غزالی نیز چون سایر بزرگان، رضا را برترین مقام می‌داند:

«بدان که رضا به قضای حق تعالی بلندترین مقامات است و هیچ مقام ورای آن نیست. چه،

محبت مقام بهترین است و رضا به قضای خدای تعالی ثمره محبت است، نه ثمره هر محبتی بل

ثمره محبتی است که بر کمال بود. و از این گفت رسول صلوات‌الله علیه: الرِّضَا بِالْقَضَاءِ بَابُ اللَّهِ

٩. ٧٢/٩.

١٠. ٢٧/٨٩ - ٣٠.

١١. بزار و طبرانی در اوسط از حدیث انس آورده‌اند و آن طولانی است با اندکی اختلاف در عبارت.

١٢. کیمیای سعادت، ص ٨٥٧. در قوت‌القلوب (ج ٢، ص ٧٧) به هر دو صورت آمده است.

١٣. احیاء العلوم، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

١٤. همان‌جا. برای سایر اخبار و احادیث در باب رضا، می‌توان به آن کتاب مراجعه کرد. همچنین رک: رساله

تفسیری، ص ٩٧ - ٩٨.

الْأَعْظَمُ. گفت: درگاه مهین حق تعالی رضاست به قضای وی. و گفت رسول خدای (ص) که خدای تعالی می‌گوید: منم آن خدایی که جز من خدای نیست، هر که بر بالای من صبر نکند و بر نعمت من شکر به جای نیارد و به قضای من راضی نباشد، او را گوی خدای دیگر طلب کن.^{۱۵}
مستملی، می‌نویسد که:

«جمله سخن در این مسئله آن است که هر که راضی باشد به کرد حق نظاره حق است و با حق است، و هر که اختیار کند نظاره خویش است و با خویشتن است. و تا بنده با خویشتن است، ذره‌ای طاقت کشیدن بلا ندارد. و چون با حق باشد، بالای هر دو کون بکشد و باک ندارد. و اصل این اختیار که بر خلق بلا گشت قصه آدم بود علیه‌السلام که بر اختیار حق قدم بیفشرد و بهشت ماوی او بود و ملائکه نظاره او بودند و تاج عز بر سر او بود. چون يك قدم از حد اختیار حق قدم بیرون نهاد، از لباس برهنه ماند، از جفت بی جفت ماند و از تاج بی تاج ماند و از بهشت بی بهشت و از اقبال ملائکه با اعراض گشت؛ با اقبال و تغلیم بود، اقبال رحمت گشت و مرحوم معظم نباشد که معظمی حال سیدان است و مرحومی حال اسیران، و به بدل راحت و نعمت، مشقت و غنا نصیب او آمد و از سرای بقا به سرای فنا افتاد و به بدل شادی، گریستن نصیب او گشت و از دارالسلام به دار شیطان افتاد و آنچه به این ماند.

«اختیار لقمه‌ای، این تواند کردن با چون آدمی که مسجود ملائکه بود، آن که همه عمر به اختیار خود روده، او را چه پیش خواهد آمدن،»^{۱۶}

هجویری، بیان شیوایی در چگونگی و اهمیت رضا دارد و می‌گوید:

«رضا بر دو گونه باشد: یکی رضای خداوند از بنده و دیگر رضای بنده از خداوند تعالی و تقدس. اما حقیقت رضای عز و جل ازادت ثواب و نعمت و کرامت بنده باشد، و حقیقت رضای بنده اقامت بر فرمانهای وی و گردن نهادن بر احکام وی را. پس رضای خداوند تعالی مقدم است بر رضای بنده، که تا توفیق وی جل جلاله نباشد بنده بر حکم ورا گردن نهد و بر مراد وی تعالی و تقدس اقامت نکند، از آن که رضای بنده مقرون به رضای خداوند است عز و جل و قیامش بدان است.

«از امیرالمؤمنین حسین بن علی رض و کرم وجهه پرسیدند از قول بوذر غفاری رضی که گفت: درویشی به نزدیک من دوست‌تر از توانگری و بیماری دوست‌تر از تندرستی. حسین رض گفت: رحمت خدای بر بوذر باد، اما من گویم هر که را بر اختیار خدای اشراف افتد هیچ تمنی نکند به جز

۱۵. کیمیای سعادت، ص ۸۵۹. ترجمه از عبارت عربی این خیر است: «أُولَٰئِكَ مَن كَتَبَ اللَّهُ لِي الْوَجْهِ الْمَحْظُوظِ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا مَنْ لَمْ يُرْضَ بِقَضَائِي وَ لَمْ يُشْكُرْ لِعَمَائِي فَلْيَطْلُبْ رَبَّنَا سَوَائِي.»

۱۶. شرح نعرف، ص ۱۴۴ - ۱۴۵.

آن که حق تعالی وی را اختیار کرده باشد، و چون بنده اختیار حق بیدید از اختیار خود اعراض کرد از همه آندوهان برست.

«و این اندر غیبت درست نیاید، که این را حضور باید، لَأَنَّ الرِّضَا لِلْأَحْزَانِ نَافِيَةٌ وَلِلتَّغْلُفِ مَمَافِيَةٌ، رضا مرد را از آندوهان برهاند و از جنگ غفلت بریاید و اندیشه غیر از دلش بزدايد و از بند مشقتها آزاد گرداند. که رضا را صفت رهانیدن است، اما حقیقت معاملات رضا پسند کارى بنده باشد به علم خداوند عزّ و جلّ و اعتقاد وی که خداوند تعالی در همه احوال بدو بیناست.

«... آن محبّان ویند که اندر رضا و سخط، هستی ایشان عاریت بود و منازل دلهای ایشان به جز حضرت نباشد و سرپرده اسرار ایشان جز در روضه انس نه، حاضرانی باشند غایب و وحشیانی عرشی، جسمیانی روحانی، موحدان ربّانی، دل از خلق رسته و از بند مقامات و احوال جسته و سر از مکونات گسسته و مر دوستی را میان درسته... و قَالَ النَّبِيُّ عَمَّ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِاللَّهِ وَ بِقَسَائِهِ شُغِلَ قَلْبُهُ وَ تَعَبَ بَدَنُهُ، آنکه بدو و قضای وی راضی نباشد دلش مشغول بود به اسباب نصیب خود و تنش رنجه به طلب آن...»

«و در جمله، بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال، و این محلی است که يك طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبّت و غلبان آن، و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدات اندر آن است. پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب. کنون احتمال کند که آن که اندر ابتدا رضای خود به خود دید گفت مقام است و آن که اندر انتها رضای خود به حق دید گفت حال است.»^{۱۷}

مولوی نیز رضا به قضا و رضا به رضای حق را در موارد متعدد به میان کشیده است. از جمله در

این سؤال که بهلول از درویشی می‌کند:

گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا
گفت چون باشد کسی که جاودان	بر مراد او رود کار جهان
سیل و جوها بر مراد او روند	اختران زان سان که خواهد آن شوند
هر کجا خواهد فرستد تعزیت	هر کجا خواهد ببخشد تهنیت
سالکان راه هم بر کام او	ماندگان از راه هم در دام او
هیچ دندانى نخندد در جهان	بی‌رضا و امر آن فرمان روان
گفت ای شه راست گفتمی همچین	در فر و سیمای تو پیداست این
این و صد چندینی ای صادق و لیک	شرح کن این را بیان کن نیک‌نیک

آن چنان که فاضل و مرد فضول
 آن چنانش شرح کن اندر کلام
 گفت این باری یقین شد پیشی عام
 هیچ برگی درنیفتد از درخت
 این قدر بشنو که چون کلی کار
 چون قضای حق رضای بنده شد
 نی تکلف نی بی مزد و ثواب
 بهر یزدان میزید نی بهر گنج
 آنگهان خندد که او بیند رضا
 بنده‌ای کش خوی و خلقت این بود
 چون به گوش او رسد ارد قبول
 که از آن بهره بیاید عقل عام
 که جهان در امر یزدان است رام
 بی قضا و حکم آن سلطان بخت
 می‌نگردد جز به امر کردگار
 حکم او را بنده خواهنده شد
 بلکه طبع او چنین شد مستطاب
 بهر یزدان می‌مرد نز خوف و رنج
 همچو حلوی شکر او را قضا
 نی جهان بر امر و فرمانش رود؟^{۱۸}

در دفتر اول نیز مولانا، رضا بر قهر و لطف را به حد اعلای کمال پرورانیده است؛ آن جا که گوید:

ای بدی که تو کی در خشم و جنگ
 ای جفای تو ز دولت خوبتر
 نار تو این است نورت چون بود
 از حلاوتها که دارد جور تو
 نالم و ترسم که او باور کند
 عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد
 با طربتر از سماع و بانگ چنگ
 و انتقام تو ز جان محبوبتر
 ماتم این تا خود که سورت چون بود
 وز لطافت کس نیابد غور تو
 وز کرم آن جور را کمتر کند
 بوالعجب من عاشق این هر دو ضد^{۱۹}

ابو طالب مکی، در کتابش به تفصیل دربارهٔ رضا بحث کرده است که اندکی از آن برای مزید فایده آورده می‌شود:

رضا از خدای سبحانه و تعالی از برترین مقامات یقین به اوست، که او خود گفته است: هَلْ جَزَاءُ
 الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ.^{۲۰} پس آن که خشنودی از خدا را نیک شمارد و به جای آرد، رضای حق

۱۸. مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۱۹. همان، دفتر اول، ص ۹۶.

۲۰. ۶۰/۵۵.

پاداش او خواهد بود که: رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ.^{۲۱}

جای دیگر خداوند مقام رضا را از جنات عدن برتر شمرده است و فرموده: وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّاتِ عَدْنٍ. وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ.^{۲۲}
برخی از مفسران، در تفسیر گفتار خدای «و لَدَيْنَا مَزِيدٌ»^{۲۳} نوشته‌اند که بهشتیان را سه تحفه از جانب خداوند می‌رسد:

نخست هدیه‌ای که همانندش در بهشت نیست، و دوم درود خدای است بر ایشان، و سوم سخن خداوند که به آنان خطاب می‌کند: من از شما راضیم. و رضای حق از هدیه و سلام برتر است که: رِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ...

از رضاست: شادی دل به آنچه مقدر است در همه امور، و آرامش و خوشایندی در هر حال، و دل برجای داشتن در هر پیشامد دردناک و وحشت‌آور دنیا، و قناعت بنده به هر چه از خدای رسد، و شادیش به خدمت مولا، و تسلیم بودنش به او در هر چیز، و واگذاردن امور و حکم به او به سبب اعتقاد به حسن تدبیر و کمال تقدیر در آنها...

نباید اشتباه کرد که رضا فقط در چیزهایی است که قرین معصیت و مخالفت با خدا نباشد، چون نقص در اموال و کسان و خاندان و آنچه بر آدمی دشوار یا ناخوشایند باشد.^{۲۴}

سهروردی، می‌نویسد که پیامبر (ص) فرمود: خدای تعالی به حکمتش خوشدلی و شادی را در رضا و یقین قرار داد و دل‌نگی و اندوه را در شك و خشم. و گفته‌اند: راضی کسی است که بر آنچه از دست داده است و به دنیا مربوط است، پشیمانی نخورد و متأسف نباشد.^{۲۵}
قطب‌الذین عبادی، در صوفی‌نامه می‌نویسد:

«حقیقت ایمان در رضا متواری است. هر که را بهره از رضا بیش است، نصیب او از نور ایمان وافرتر است. و رضا خشنود گشتن است در همه احوال به قضا و حکم خداوند تعالی. و این رضا آنکه حاصل شود که آدمی بر حقیقت تقدیر و قضا مطلع گردد. و حقیقت قضا و قدر آن وقت مصور شود که نور توحید به مدد عنایت و هدایت در دل قرار گیرد و دل بر آن منور و مزین و مصفا گردد. و تا آدمی قاضی و حاکم و مقدر مطلق حقیقی را نشناسد، تقدیر و حکم او را نتواند دانستن، که این

۲۱. ۱۱۹/۵.

۲۲. ۷۴/۹.

۲۳. تمام آیه با ایه قبل چنین است: ادْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ ذٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُوْدِ. لَھُمْ مَا يَشَاءُوْنَ فِيْهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ.

۲۴. ترجمه از: قوت‌القلوب، ج ۲، صص ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۹۱.

۲۵. ترجمه از: عوارف‌المعارف، ص ۱، ۵-۲-۵.

جمله صفات او است، موصوف را نیک بیاید دانستن که صفات، خود دانسته شود...
 «و چون حال چنین است که قضا به جزع و فزع طبیعت هیچ آدمی بنگردد و مدفوع و ممنوع نشود، حاصل اعتراض الّا تردّد عقیدت و اختلاط بصیرت و اختلال فکرت نباشد، و از آنجا آفات زاید که آدمی در ممالک و بوادی بوارد تلف افتد. پس اول درجه در راه قضا به تحمّل صبر است و نهایت درجات رضاست که: الرُّضَا بِالْقُضَا بَابُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ»^{۲۶}

خواجه عبدالله انصاری، در منازل السائرین می‌نویسد:

رضا، پا برجایی از روی صدق است. هر جا که بنده ایستد، نه پیش‌تر بودن خواهد و نه پس‌تر، نه افزونی خواهد و نه دگرگونی حال. و این از نخستین گامهای روش خاصان است و دشوارترین بر عامّه.

رضا سه درجه دارد: درجه نخستین، رضای عامه است و خدا را پروردگار خود دانستن و فروتر از او را برای بندگی نپسندیدن، و این قطب و محور آسیای اسلام است و از شرک پاك كنده است... این رضا صحیح است به سه شرط: خدای عزّ و جلّ دوست داشتنی چیز باشد برای بنده، و برترین چیز جهت بزرگ شمردن، و سزاوارترین برای طاعت...
 درجه دوم: رضا از خدای است که آیات قرآن از آن سخن می‌گویند. و این رضاست بدانچه قضا باشد و مقدر سازد و این از اوایل راه اهل خصوص است... این درجه از رضا نیز به سه شرط درست خواهد بود: برابر بودن همه حالات برای بنده، با هیچ آفریده خصمی نداشتن، و از تقاضا و الحاح و ارستن...

درجه سوم، راضی بودن به رضای خداست، آن گونه که بنده برای نفس خویش نه رضا بیند و نه خشم و نارضایی و آن را بر ترک حکم و درهم شکستن اختیار و فرو افکندن تمیز و تشخیص برانگیزد حتی اگر به آتش دراید.^{۲۷}

عزالین محمود کاشانی، ضمن بحثی دربارهٔ رضا، چنین می‌نویسد:

«مقام رضا نهایت مقامات سالکان است، توصل به پایه رفیع و ذروهٔ منبع آن هر رونده را مقدور و میسر نه. هر کرا در این مقام قدمگاهی کرامت فرمودند، به بهشت معجلش رسانیدند. چه، رُوح و فرح که از لوازم اهل بهشت است در رضا و یقین تعبیه فرموده‌اند، چنان که در خبر است: إِنَّ اللَّهَ

۲۶. التصفیه فی احوال المتصوّف، ص ۸۸-۸۹. سخن اخیر، از ابوعثمان حیری (متوفی ۲۹۸) است و تمام آن چنین است: «التَّغْوِيضُ رَدُّ مَا جَهِلْتَ عِلْمَهُ إِلَى عَالِمِهِ، وَ التَّغْوِيضُ مَقْدَمَةُ الرُّضَا وَ الرُّضَا بَابُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ.» (طبقات الصوفیه، ص ۱۷۴.)

۲۷. ترجمه به نقل از: مدارج السالکین، ج ۲، صص ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۴۰.

تعالى جَنَلْ بِحُكْمِهِ الرُّوحَ وِ الْقَرْحَ فِي الرُّضَا وِ الْيَقِينَ. وِ نِيز تَسْمِيَهُ خَاِزِنِ بَهْشْتِ بَه رِضْوَانِ اِشَارَتِ بَدِيْنِ مَعْنَى اِسْت... وِ هَمِچْنَانِ كِه رِضَايِ نَفْسِ اَثَرِ رِضَايِ قَلْبِ اِسْت، رِضَايِ قَلْبِ اَثَرِ رِضَايِ رَبِّهَا اِسْت؛ هَر گَاهِ كِه نَظَرِ رِضْوَانِ اِلَهِي بَه دَلِي تَعَلُّقِ گِيرِد، صِفْتِ رِضَا دَرِ اَوْ پَدِيْدِ اَيِد. پَس عِلَامَتِ اَتْصَالِ رِضْوَانِ اِلَهِي بَه دَلِ بِنْدِه اَتْصَالِ رِضَايِ بِنْدِه بُوْد بَدُو. ٢٨

اميرالمؤمنين على عليه السلام فرمود:

«مَنْ جَلَسَ عَلَى بِسَاطِ الرُّضَا لَمْ يَتَلَهُ مَكْرُوهُ اَبْدًا وِ مَنْ جَلَسَ عَلَى بِسَاطِ السُّؤَالِ لَمْ يَرِضْ عَنِ اِلَهِ فِي كُلِّ حَالِهِ» ٢٩

گفتار مشايخ در رضا

در اين باره نيز همچون ساير موارد هريك از مشايخ از نظرگاه خاص و از سر حالتی سخن گفته‌اند كه برای نمونه مقداری از آن سخنان آورده می‌شود:

حارث محاسبي گوید:

«الرُّضَا سَكُونُ الْقَلْبِ تَحْتَ جَرِيَانِ الْحُكْمِ» ٣٠

ابو العباس بن عطا گوید:

«الرُّضَا نَظَرُ الْقَلْبِ اِلَى قَدِيمِ اِخْتِيَارِ اِلَهِ لِلْعَتِيدِ. رِضَا نَظَرِ دَلِ بُوْد بَه اِخْتِيَارِ قَدِيمِ خُدَايِ وِ حَكْمِي مَرِ بِنْدِه رَا، يَعْنِي هَر جِه بَه وِي رَسَدِ دَانِدِ كِه اَيْنِ رَا اَز اَزَادَتِي قَدِيمِ وِ حَكْمِي سَابِقِ اِسْت بَرِ مَنِ، مَضْطَرَبِ نَگِرِد وِ خَرَمِ دَلِ يَاشَد.» ٣١

ذوالنون گوید:

«رِضَا، شَادِي دَلِ اِسْت بَه تَلْخِي قِضَا.» ٣٢

ابو محمد رويم گوید:

٢٨. مصباح الهدايه، ص ٣٩٩ - ٤٠١.

٢٩. همان، ص ٤٠٣؛ عوارف المعارف، ص ٥٠٢.

٣٠. شرح تعرف، ص ١٤٥؛ عوارف المعارف، ج ٤، ص ٢٥٥؛ مصباح الهدايه، ص ٤٠٠. ولی كشف المحجوب، «تحت مجاری الأحكام» ضبط کرده است (ص ٢٢٣) و رساله قشيره همچنين (ص ٩٨).

٣١. كشف المحجوب، ص ٢٢٣. اصل عبارت، در اللوح فی التصوف، ص ٥٣ نیز آمده، و در شرح تعرف، ج ٣، ص ١٤٦ اضافه شده: «وَأَنَّهُ اِخْتَارَ لَهُ الْاَفْضَلَ.»

٣٢. شرح تعرف، ج ٣، ص ١٤٥.

«رضا، استقبال کردن احکام است به دلخوشی.»^{۳۳}

جنید گوید:

«الرِّضَا رَفْعُ الْاِخْتِيَارِ.»^{۳۴}

ابو عمرو دمشقی گوید:

«الرِّضَا اِرْتِفَاعُ الْجَزَعِ فِي اَيِّ حُكْمٍ كَانَ.»^{۳۵}

سهل گوید:

«چون رضا به رضوان پیوسته گردد آرام متصل گردد، خنک مر آن کسانی را و نیکو جایگاهها که

بازگشت ایشان به آن جاست.»^{۳۶}

ابو سلیمان دارنی گوید:

«خدای را بندگانتند که شرم می‌دارند که با او معاملت کنند به صبر، پس معاملت می‌کنند به رضا،

یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صورم اما در رضا هیچ نبود و چنان که دارد چنان باشد.

صبر به تو تعلق دارد و رضا بدو. و گفت راضی بودن و رضا آن است که از خدا بهشت نخواهی و از

دوزخ پناه نطیلی.»^{۳۷}

فضیل عیاض گوید:

«الرِّضَا أَفْضَلُ مِنَ الرَّهْدِ لِأَنَّ الرَّاضِيَ لَا يَتَمَنَّى فَوْقَ مَنَزَلِهِ. رِضَا فَاضِلٌ تَرِ از زهد، از آنچه راضی

را تمنی نباشد و زاهد صاحب تمنی بود، یعنی فوق منزلت زهد منزلتی دیگر هست که زاهد را بدان

منزلت تمنی بود ولی فوق رضا هیچ منزلتی نیست تا راضی را بدان تمنی افتد. پس پیشگاه فاضل‌تر

از درگاه.»^{۳۸}

حبیب عجمی گوید:

«رضا اندر دلی است که اندرو غبار نفاق نباشد.»^{۳۹}

شقیق بلخی (ابوعلی شقیق بن ابراهیم ازادی) گفته است: رضا و صبر دو چهره‌اند. چون به

۳۳. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۵۴.

۳۴. رساله قشیریه، ص ۹۸.

۳۵. همان‌جا.

۳۶. شرح تعرف، ص ۱۴۶.

۳۷. تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۳۸. کشف المحجوب، ص ۲۲۲.

۳۹. همان، ص ۱۰۸.

عمل دست یازیدی آغاز آن صبر است و پایانش رضا.^{۴۰}
 و هم او گوید: اگر خواهی که در اسایش به سربری، آنچه رسد بخور و آنچه بیایی بیوش و بدانچه خدای بر تو مقرر داشته است راضی باش.^{۴۱}
 احمد بن ابی الحواری (ابوالحسن بن میمون، متوفی ۲۳۰) راست که: کسی که دنیا را بشناسد از آن کناره می‌گیرد، و آن که آخرت را بشناسد بدان رغبت می‌کند، و آن کس که خدای را بشناسد رضای او را بر همه چیز ترجیح می‌نهد.^{۴۲}
 احمد بن خضرویه بلخی گوید: صبر، توشهٔ درماندگان است و رضا، درجهٔ عارفان.^{۴۳}
 یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸) گفته است:
 «عِنْدَ نَزْوِلِ الْبَلَاءِ تَظْهَرُ حَقَائِقُ الصَّبْرِ، وَ عِنْدَ مَكَاشِفَةِ الْمَقْدُورِ تَظْهَرُ حَقَائِقُ الرِّضَا.»^{۴۴}
 از ابو تراب نخشی (عسکر بن حصین، متوفی ۲۴۵) است: کسی که بخواهد درهای روزی را جز با کلید آنچه مقرر است بگشاید، خدای او را به نیروی خود او واخواهد گذارد، پس، از وی پرسیدند: کلید تقدیر چیست؟ گفت: رضا بدانچه در هر زمان از دریچهٔ غیب به او می‌رسد.^{۴۵}
 ابراهیم قصار (ابو اسحق ابراهیم بن داود، متوفی ۳۲۶) گفته است: راضی طلب نمی‌کند و مبالغه در دعا شرط رضا نیست.^{۴۶}
 از محمد بن علیان نسوی پرسیدند: علامت رضای خداوند از بنده چیست؟ گفت: نشاط بنده است در طاعتها و سنگینی و بی میلی او نسبت به مصیبتها.^{۴۷}

حافظ فرماید:

من و مقام رضا بعد از این و شکر رقیب که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان گفت^{۴۸}

۴۰. طبقات الصوفیه، ص ۶۶.

۴۱. همان جا.

۴۲. همان، ص ۱۰۱.

۴۳. همان، ص ۱۰۴.

۴۴. همان، ص ۱۱۳.

۴۵. همان، ص ۱۵۱.

۴۶. همان، ص ۳۲۰.

۴۷. همان، ص ۴۱۸.

۴۸. دیوان حافظ، ص ۶۱.

فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب که حیف باشد از او غیر او تمنّایی^{۴۹}



وجد، دگرگونی دل در سماع و شوریدگی و شیفتگی

یکی از معانی وجد در لغت، اندوهگین شدن و شیفتگی است، و در اصطلاح صوفیان، حالت شوریدگی و ذوق و شوقی است که در سماع بی‌اختیار دست دهد.

عمرو بن عثمان مکی، آن را بیان کردنی نمی‌داند و می‌گوید:

«لَا يَمَعُ عَلَى كَيْفَةِ الْوَجْدِ عِبَارَةٌ لِأَنَّهَا سِرٌّ لِلَّهِ تَعَالَى عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُؤْتَمِنِينَ.»^۱

هجویری نیز بر همین عقیده است و در باب وجد می‌نویسد:

«کیفیت وجد اندر تحت عبارت نیاید، از آنچه آن آلم است اندر معایبه و آلم را به قلم بیان نتوان کرد، پس وجد سرّی باشد میان طالب و مطلوب که بیان اندر کشف آن غیب بود و به کیفیت وجود نشان و اشارت درست نیاید، از آنچه طرب است اندر مشاهدت و طرب را به طلب اندر نتوان یافت. پس وجود فضلی باشد از محبوب به محب، اشارت از حقیقت آن معزول بود. و به نزدیک من، وجد اصابت آلمی باشد مر دل را یا از فَرَح یا از تَرَج یا از طرب یا از تَعَب و وجود ازاله غمی از دل و مصادقت مراد آن. و صفت واجد اما حرکت بود اندر غلیان شوق اندر حال حجاب و اما سکون اندر حال مشاهدت اندر حال کشف، اما زَفِير و اما نَغِير، اما أَنْبِن و اما خَبِن، اما عَيْش و اما طَيْش، اما كَرْب و اما طرب.»

«و مراد این طایفه از وجد و وجود اثبات دو حال باشد که مرایشان را پدیدار اید اندر سماع: یکی مقرون اندوه باشد و دیگر موصول یافت و مراد. و حقیقت اندوه فقد محبوب و منع مراد باشد و حقیقت یافت، حصول مراد. و فرقی میان حزن و وجد، آن بود که حزن، نام اندوهی بود که اندر نصیب خود باشد و وجد، نام اندوهی باشد که اندر نصیب غیر بود بر وجه محبت، و تغییر این جمله

صفت طالب است و الحق لا یتَمَرُّ^۲»

در شرح ترف، راجع به وجد، چنین آمده است:

«وجد، آن است که به دل رسد و دل از او آگاهی یابد از بیمی یا غمی یا دین چیزی از احوال آن جهان که بر سر او گشاده گردد یا حالی میان او و میان خدای تعالی گشاده گردد. و این بر انواع است: تواند بود که از بیم عذاب باشد و تواند بود که از درد فراق باشد و تواند بود که از سوزش محبت و شوق باشد و آنچه به این ماند از معانی سوزنده و درد آورنده. و هر وقت که سر از این معنی درد یابد و سوزد، این طایفه گویند او را وجد پدید آمد، یعنی حُرقتی و آلمی در سر او پدید آمد. و غالب آن است که این وجد یا از خوف باشد یا از فراق. و چون این وجد در سر بنده پدید آید و غلبه گیرد، ظاهرش مضطرب گردد و بانگ و ناله پدید آید. آن بانگ و ناله او را تواجد خوانند و بنگرند تا آن تواجد ظاهر او از کجا خاسته است و به ظاهر چه دیده است یا چه شنیده است که آن حرقت سر او را به جوش آورده است و بداندند که این وجد او را از کدام معنی افتاده است تا گروهی از بزرگان چنین گفته‌اند که هر که را در سر وجدی پنهان نباشد سماع بر او حرام باشد و اگر سماع کند یا فاسق گردد و یا مشرک یا زندق. اما چون در سر او وجدی کامن می‌باشد، سماع بر او مباح باشد. و چون از سر وجد سماع کند، آن سماع او توحید باشد؛ گاه صبر کند و گاه بنالد و گاه در حرقت بسوزد و گاه هلاک شود. و بزرگان گفته‌اند که این وجد، شنوایی و بینایی دل است. و معنی این سخن آن است که سر این بنده به بلایی خسته باشد، و چون چیزی بیند یا شنود آن خستگی او را تازه گرداند و درد نو گردد و به بانگ و ناله آید...

«و این وجد بر مقدار مصیبت باشد و هرچند مصیبت عظیم‌تر وجد سخت‌تر. و وجد فراق بر قدر محبت باشد، که هرچند محبت قوی‌تر وجد صعب‌تر... و روا نباشد که هیچ کس را ایمان به خدا درست نباشد تا به خدا عارف نباشد، و هر که عارف باشد ناچار محبت باشد و دوست با وی نباشد از وجد چاره نباشد. پس هر که در خویشتن وجد ببیند او را محبت نیست، و چون محبت نیست معرفت نیست، و چون معرفت نیست ایمان نیست. و این از بهر آن گفتیم که وجد از رقت قلب خیزد. خدای تعالی دل کافران را به قسوت صفت کرده است و گفته: قَوْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ^۳. و جای دیگر می‌گوید: فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً^۴. پس در کتاب دلیل می‌آرد و می‌گوید: فَأَنبَاهَا لَا تَمَعِي

۲. کشف المحجوب، ص ۵۳۸ - ۵۳۹، با تأخیر و تقدیم مطالب.

۳. ۲۲/۳۹

۴. ۷۴/۳

الْأَبْصَارُ وَ لَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبِ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.^۵ و این دلیل است بر آن که دل را بینایی است. و قَالَ سُبْحَانَهُ؛ أَوْ الْقَى السَّمْعُ وَ هُوَ شَهِيدٌ.^۶ و این دلیل است بر آن که دل را شنوایی است و دل همچنان بشنود که گوش و همچنان بیند که چشم.^۷

در جلد اول، آن جا که راجع به فصول مختلفه تصوف از علم و وجد و مقام و حال سخن به میان است، راجع به وجد، می نویسد:

«بزرگان چنین گفته اند که الْوَجْدُ إِظْهَارُ الْحَالِ، و بنده را در سر حالی پدید آید که در آن حال او را وجد افتد و در وجد بتوان دانستن که او را حال چیست، که ناله هر کسی دلیل به مصیبت اوست، و ناله از شادی باشد و از غم نیز باشد. و آن که او را در باطن تجلی خوف افتد بر ظاهر او نشان هیبت و گنگی و بی نفسی پدید آید، و آن که او را در باطن تجلی محبت افتد بر ظاهر او نشان بی مرادی پدید آید، و آن که او را در باطن تجلی شوق افتد بر ظاهر او نشان مشتاقی پدید آید، و آن که او را در باطن تجلی قرب افتد بر ظاهر او نشان حیرت پدید آید؛ آن ظاهر او را وجد خوانند و آن باطن را حال خوانند. چون حال درست باشد، وجد بر حال دلیل کند و شاهد صادق باشد.»^۸

ابو نصر سراج، بخشی از اللمع را به نام «کتاب الوجد» به این موضوع اختصاص داده و ضمن آن بابی از کتاب وجد ابو سعید احمد بن بشر بن زیاد بن اعرابی را نقل کرده است که می گوید:

«أَوَّلُ الْوَجْدِ رَفْعُ الْعِجَابِ وَ مُشَاهَدَةُ الرُّقِيبِ وَ حُضُورُ الْفَهْمِ وَ مِلَاخِظَةُ الْغَيْبِ وَ مُحَادَاثَةُ السَّرِّ وَ اِيْنَاْسُ الْمَمْقُودِ وَ هُوَ قَنَاطُكَ أَنْتَ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ.»^۹

«فالسائل عن طمعه و ذوقه يسأل عن محال لأن الطمع و النوق لا يدرك بالوصف دون التلمع و التدوق. و السائل عن كنهه فسؤاله دليل على جهله به و لا سبيل للعالم الى جواب كل سائل اذ كان بعضهم يسأل عما له و بعضهم يسأل عما عليه فقد أخذ الله على العلماء أن لا يكتموا العلم أهلهم كما أخذ الله على العلماء أن يصونوه عن غير أهلهم و قد قلنا أن أهلهم غير مرتابين فيسألوا ولا ساكنين فيتبرقوا و بالله التوفيق.»^{۱۰}

امام محمد غزالی، در باب مربوط به «آثار سماع و آداب آن» می نویسد که در سماع سه مقام

۵. ۴۶/۲۲

۶. ۳۷/۵۰

۷. شرح تعرف، ج ۴، ص ۲۹ - ۳۰.

۸. همان، ج ۱، ص ۸۸ - ۸۹.

۹. اللمع فی التصوف، ص ۳۰۲.

۱۰. همان، ص ۳۱۴.

است: اول فهم، آنگاه وجد، آنگاه حرکت. و در هر یکی سخن است و راجع به مقام دوم که وجد باشد چنین آورده است:

«چون از فهم فارغ شد، حالی است که از فهم پدید آید که آن را وجد گویند. و وجد یافتن بود و معنی آن بود که حالتی یافت که پیش از این نبود. و در حقیقت این حالت، سخن بسیار است که آن چیست، و درست آن است که آن يك نوع نبود، بلکه انواع بسیار بود، اما دو جنس باشد: یکی از جنس احوال بود و یکی از جنس مکاشفات.

«اما احوال: چنان بود که صفتی از آن وی غالب شود و وی را چون مست گرداند. و آن صفت گاه شوق بود و گاه خوف و گاه آتش عشق بود و گاه طلب بود و گاه اندوهی بود و گاه حسرتی بود. و اقسام این بسیار است، اما چون آن آتش در دل غالب شد، دود آن بر دماغ شود و حواس وی را غلبه کند تا نبیند و نشنود. چون خفته - یا اگر بیند و بشنود از آن غافل و غایب بود - چون مست. «نوع دیگر، مکاشفات است که چیزها نمودن گیرد از آنچه صوفیان را باشد بعضی در کسوت مثال و بعضی صریح. و اثر سماع در آن از آن وجد است که دل را صافی کند و چون این باشد که گردی بر وی نشسته باشد و پاک کنند از آن گرد، تا آن صورت در وی پدید آید. و هر چه از این معنی توان آورد علمی باشد و قیاسی و مثالی، و حقیقت آن چیز آن کس را معلوم نبود که بدان رسیده باشد. آنگاه هر کس را قدمگاه خویش معلوم بود، اگر در دیگری تصرف کند، به قیاس قدمگاه خویش کند، و هر چه به قیاس باشد، از ورق علم بود نه از ورق ذوق. اما این مقوله گفته می‌آید تا کسانی که ایشان را از این حال تنوق نیاشد، باری باور کنند و انکار نکنند، که آن انکار ایشان را زیان دارد. و سخت ابله بود کسی که پندارد که هر چه در گنجینه وی نبود در خزانه ملوک نبود، و ابله‌تر از وی کسی بود که خویشتن را با مختصری خویش پادشاهی داند و گوید که من خود به همه رسیده‌ام و همه مرا گشت و هر چه مرا نیست خود نیست. و همه انکارها از این دو ابله‌ی خیزد. «و بدان که وجد باشد که به تکلف بود، و آن عین اتفاق بود، مگر آن که به تکلف اسباب آن به دل می‌آرد تا باشد که حقیقت وجد پدید آید. و در خیر است که چون قسران شنوی بگیری و اگر گریستن نباید تکلف کنی. معنی آن است که به تکلف اسباب حزن به دل آوری. و این تکلف را اثر است، باشد که به حقیقت ادا کند.»^{۱۱}

خواجه عبدالله انصاری نیز وجد را بهانه بر افروخته شدن آتش محبت می‌داند؛ آن جا که می‌گوید: «... تواجد است و وجد و وجود و این مقامات موجود، و مرد رهرو را در این مقصود، تواجد، صفت دل است و وجد، صفت جان است و وجود، کار بیرون از هر دو آن است. آتش محبت جان

عاشق می‌سوزد، اما به بهانهٔ وجدی برافروزد. مُجِيبَ بَا أَنْ نَهَارَاهِدَهُ اسْت، اما محبت در آن بیمار امیده است. چون آتش محبت زیادت گردد، مُجِيبَ بِي تَاب و طاققت گردد و درد دوا گردد و راز پیدا گردد به چشم گریان و دل بریان، راز پیدا و مرد پنهان، عاشق را چیست در میان. در کوی جانان چه خوشتر جان برافشان، بگنر از یقین و گمان.»^{۱۲}

شیخ الاسلام عمر سهروردی، می‌نویسد:

«وَقِيلَ الْوَجْدُ سِرُّ صِفَاتِ الْبَاطِنِ كَمَا أَنَّ الطَّاعَةَ سِرُّ صِفَاتِ الظَّاهِرِ. وَ صِفَاتُ الظَّاهِرِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ صِفَاتُ الْبَاطِنِ الْأَحْوَالُ وَالْأَخْلَاقُ.»^{۱۳}

«اعْلَمْ أَنَّ الْوَجْدَ يُشِيرُ بِسَابِقَةٍ فَقَدْ قَمَنَ لَمْ يَفْقَهُ لَمْ يَجِدْهُ إِنَّمَا كَانَ الْقَعْدُ لِمُرَاحَمَةِ وَجُوهِ الْعَبْدِ بِوُجُودِ صِفَاتِهِ وَ بَقَايَاهُ قَلْبًا تَمَحَّضَ عِنْدًا لَتَمَحَّضَ حُرًّا وَ مَنْ تَمَحَّضَ حُرًّا أَهْلَتْ مِنْ شَرِّكَ الْوَجْدِ، فَشَرِّكَ الْوَجْدِ يَصْطَادُ الْبَقَايَا وَ وَجُودُ الْبَقَايَا شَيْءٌ مِنَ الْمُطَايَا.»^{۱۴}

«فَالْوَجْدُ مَا يَرِدُ عَلَى الْبَاطِنِ مِنَ اللَّهِ يُكْسِبُهُ فَرَحًا أَوْ حُزْنَ وَ يُبَيِّرُهُ عَنِ هَيْئَتِهِ وَ يَتَطَلَّعُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَ هُوَ فَرَحٌ يَجِدُّهَا الْمَلُوبُ عَلَيْهِ بِصِفَاتِ نَفْسِهِ يَنْظُرُ مِنْهَا اللَّهُ تَعَالَى. وَ التَّوَجُّدُ اسْتِجْلَابُ الْوَجْدِ بِالذِّكْرِ وَ التَّفَكُّرِ، وَ الْوُجُودُ اتِّسَاعُ فَرْجَةِ الْوَجْدِ بِالخُرُوجِ إِلَى قِضَاءِ الْوُجْدَانِ، فَلَا وَجْدَ مَعَ الْوُجْدَانِ. وَ لَا خَبَرَ مَعَ الْعِيَانِ، فَالْوَجْدُ بَعْرَضِيَّةُ الزُّوَالِ وَ الْوُجُودُ ثَابِتٌ بِثُبُوتِ الْجِبَالِ، وَ قَدْ قِيلَ:

قَدْ كَانَ بَطْرَيْنِي وَجْدِي قَاقَمَدْنِي
عَنْ رُوِيَةِ الْوَجْدِ مَنْ فِي الْوَجْدِ مَوْجُودٌ
وَ الْوَجْدُ يَطْرِبُ مَنْ فِي الْوَجْدِ رَاحَتُهُ
وَ الْوَجْدُ عِنْدَ حُضُورِ الْحَقِّ مَقْلُودٌ.»^{۱۵}

شیخ روزبهان، در معنی وجد، می‌نویسد:

«وجد، یافت روح است. نامه‌ای مجهول است از حق به جانب دوستان. وجد، نور آفتاب قدس است که در مطلع انس برآید، طیب کند اوقات طالبان را تا از خودی بیگانه شوند. چون بنشینند در آنستند. چون برخیزند در قربند. چون بگردند در یافتند، چون بدوند در صاعقه توحیدند. چون بگریند در حسند، چون بخندند در مشاهده غنی‌اند، چون دست زند در صبح صادق مکاشفه‌اند، چون بانگ زند در خطابند، چون بگریند در عتابند، چون نیست شوند در هستی‌اند، چون در هستی‌اند در

۱۲. رسال خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۳۲.

۱۳. عوارف المعارف، ص ۱۱۳.

۱۴. همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۱۵. همان، ص ۲۵۰.

مستی‌اند.»^{۱۶}

محمی‌الدین ابی عبدالله محمد بن علی معروف به ابن العربی حاتمی طالی، در بیان وجد و واجد و متواجد، چنین آورده است:

«والحرکة انتقال من حال الى حال. أي من حال يكون عليه السامع الى حال يعطيه سماعه عند كلام المتكلم. وهو فيو بحسب فهمه فهو مجبور على الحرکة لهذا لا تسلم الصوفية حركة الوجد الذي يبقى معه الاحساس بمن في المجلس حتى تسلم له حرکته بالله فمهما أحسن تعین عليه أن يجلس إلا أن يعرفه الحاضرين بأنه متواجد لا صاحب وجد فيسلم له ذلك ولكن لا تخمد هذه الحالة عندهم على كل حال لأنهم يكرهون الحرکة في الأصل بنفس المتحرك و يحدونها بالمحرك و لكن ليست لها في النفوس العاقلة تلك القوة إلا بالفهم فلا يحركه إلا الفهم، ألا ترى الكائنات ما ظهرت و ما تكونت إلا بالفهم لا بدم الفهم لأنها فهمت معنى كُن فتكونت و لهذا قال فيكون بمعنى ذلك الشيء لأنه فهم عند السماع ما أراد بقوله كُن فبادر لفهمه دون غير التكوين من الحالات فما سميت هذه الحرکة بالوجد إلا لخصول الوجود عندها أغنى وجود الحكم سواء كان بعين أو بلا عين فإنه عين في نفسه هذا الكائن ثم إن الحق أعطى هذه الصفة لجهاد و جعل نفسه سامعاً و أقام نفسه متحلاً لتكوين ما يطلبه منه العبد في سؤاله سماعاً إجابة.»^{۱۷}

قطب‌الدین عبادی، ضمن بحث در احوال آریاب سماع، سه وجه قایل می‌شود: تواجد، وجد، وجود. و درباره وجد می‌نویسد:

«وجه دوم، وجد است که از راه وجدان صفت و عرفان سریرت، غلبه حالتی باشد که تراید و مانند برق ساطع لمعانی بکند و بیخ علایق بسوزد و برگردد تا به آوار رسد ترسد و یا به حرکت پیوندد ساکن شود. و وجد از حسن معرفت خیزد؛ چندان که مبتدی را در وجد اضطراب است، متهمی را سکونت و ثبات است...»

«پس اول وجد، اضطراب است از حرکت و آخر، سکونت در حرمت و هیبت. و بیشتر اضطراب از تلون خیزد و بیشتر ثبات از تمکن، و در همه حالات سماع تلون است و همین حرکات از مشتاق در سماع مقبول است، چون از تکلف دور باشد نه افزون کند و نه کم کند پسندیده آید.»^{۱۸}

نجم‌الدین رازی نیز ضمن برشمردن آدابی که مرید باید در خدمت شیخ رعایت کند، در بیان اصب هزدهم می‌آورد که:

۱۶. رساله قدس، حاشیه سبع‌المثانی، ص ۳۸۰.

۱۷. فتوحات المکیه، مصر، ج ۴، ص ۷۰ - ۷۱، به اختصار.

۱۸. التصفیة فی احوال المتصوفة، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

«در سماع خود را مضبوط دارد و بی‌حالتی و وجدی حرکت نکند و در وقت حالت، از مزاحمت یاران سحرترز باشد و تا تواند سماع در خود فرو می‌خورد. و چون غالب شود، حرکت به قدر ضرورت کند. و چون وجد کم شد، خود را فرو گیرد و مخالفت نکند و یاران را در سماع نگاه دارد تا وقت بر کسی نهشولاند و وقت خود را بر دیگران ایثار کند و به اصحاب حالات و مواجید به نیاز تقسرب نماید.»^{۱۹}

عزالدین محمود کاشانی، وجد را برای مبتدیان کمال حال و برای متتهیان نقصان دانسته است و می‌گوید که متتهیان همواره در حال شهود و سماع مخاطبات حقتند، بنابراین هیچ سماعی نمی‌تواند آنان را به برتر از مرتبه‌ای که هستند بکشاند و منقلب سازد:

«و وجد در سماع اگرچه کمال حال مبتدیان است، ولیکن نقصان حال متتهیان است. چه، وجد عبارت است از باز یافتن حال شهود، و باز یافتن بعد از گم کردن بود، پس واجد در سماع به حقیقت فاقد بود و سبب فقدان حال شهود، ظهور صفات وجود. و صفات وجود یا ظلمانی بود و آن صفات نفسانی است که حجب مبطلان است یا نورانی و آن صفات قلبی است که حجب محققان است. و مثار وجد در سماع یا مجرد نعمات طیبه و اصوات متناسبه باشد و تلذذ از آن نصیب روح بود و بس، یا مجموع اصوات با معانی ایبات، و التذاذ از آن مشترک بود میان ارواح و قلوب در حق محققان و میان ارواح و نفوس در حق مبطلان. و در مجرد نعمات که روح به استلذاذ از آن متفرّد بود قلب استراقی سمع کند در حق محق، و نفس در حق مبطل. و متتهیان را که به جهت خلاص از حجاب وجود، حال شهود دایم بود و سماع مخاطبات سرّی متواتر، سماع الحان ازعاج تواند کرد. چه، ازعاج به واسطه هجوم حالی غریب پدید آید، و اهل شهود دایم و سماع متواتر را حال شهود و سماع خطاب، غریب و عجیب نمایند؛ لاجرم از آن منزعج نشوند.»^{۲۰}

عبدالصمد همدانی صاحب بحرالمعارف، می‌نویسد که:

«ای عزیز، اهل سلوک را در بدو سلوک وجد می‌باشد. قال فی کتاب آداب النفس و اعلم ان الوجد امر شریف فقالت الحكماء الوجد حالة تحدث للنفس عند انقطاع علاقتها عن المحسوسات إذا كان قد ورد عليها ورد مشوق، و قال بعضهم الوجد هو اتصال النفس بمبادئ المجرّد عن سماع ما يقتضی ذلك الاتصال...»

«اما الصوفیه قال بعضهم الوجد رفع الحجاب و مشاهدة المحبوب و حضور الفهم و ملاحظه القیب و محاذنة السرّ و هو فناؤك من حيث أنت أنت. و قال بعضهم الوجد سرّ الله عند العارفين و

۱۹. مرصاد العباد، ص ۳۶۳.

۲۰. مصباح الهدایه، ص ۱۹۱.

مُكَاشَفَةُ مِنَ الْحَقِّ تَوْجِبُ النَّهْيَ عَنِ الْخَلْقِ وَ هِيَ مُتَقَارِبَةُ الْمَعْنَى.»^{۲۱}
 بقیه مطالب اخوند ملا عبدالصمد همدانی همانهاست که قبل از او مؤلفان بزرگ صوفیه آورده‌اند و رؤوس آن مسائل در این میحث گذشت.

اقوال مشایخ در وجد

آنچه از احوال و اقوال مشایخ در این باب مورد توجه است، ضمن میحث «تأثیر سماع و حالات مشایخ در آن» در کتاب حاضر آمده است و بدین سبب، به ذکر گفتاری چند با رعایت اختصار کامل اکتفا می‌شود:

«سَمِعْتُ عَمْسَ الْقَصَارِ يَقُولُ رَأَيْتُ الْحُسَيْنَ بْنِ مَنْصُورٍ حِينَ أُخْرِجَ مِنَ الْحَبْسِ لِيُقْتَلَ فَكَانَ آخِرُ كَلَامِهِ أَنْ قَالَ: هَسْبُ الْوَاجِدِ إِفْرَادُ الْوَاجِدِ. قَالَ وَ مَا سَمِعَ أَحَدًا مِنَ الْمَشَايخِ الَّذِينَ كَانُوا يَبْنِدَادُ هَذَا إِلَّا امْتَحَسَبُوا مِنْهُ نَبْوَ الْكَلِمَةِ.

«سَمِعَ أَبُو زَيْنُ الْعَبْدِينِ النَّهْرَجُورِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنِ صَاحِبِ وَجْدِ الْوَاجِدِ وَ سَمِعَهُ فَقَالَ صَحِيحُهُ قَبُولُ قُلُوبِ الْوَاجِدِينَ لَهُ وَ ذَلِكَ سَمْعُهُ انْكَارُ قُلُوبِ الْوَاجِدِينَ لَهُ وَ تَبَرُّمُ جُلْسَانِهِ إِذْ كَانُوا أَشْكَالًا غَيْرَ أَضْدَادٍ وَ لَيْسَ ذَلِكَ لَغَيْرِ آبَائِهِمْ.»^{۲۲}

از ابوالحسنین نوری سؤال کردند از وجد، گفت:

«به خدای که همشع است زبان از نعمت حقیقت او و گنگ است بلاغت ادیب از وصف جوهر او، که کار وجد از بزرگ‌ترین کارهاست و هیچ دردی نیست دردمندتر از معالجه وجد. و گفت: وجد، زبانهای است که در سر نجنبند و از شوق پدید آید که اندامها به جنبش آید یا از شادی یا از اندوه.»^{۲۳}
 چند گوید:

«وجد، زلزله کننده همه است و مشاهده میراننده همه.»^{۲۴}

ذوالنون گوید:

«وجد، سرری است در دل.»^{۲۵}

۲۱. نهر المطرفه، تبریز، ص ۸۶.

۲۲. اللمع فی التصوف، ص ۳۰۳ - ۳۰۴.

۲۳. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۴۴.

۲۴. همان، ج ۲، ص ۲۵.

۲۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۰.

حافظ فرماید:

مطرب چه پرده ساخت که در پردهٔ سماع
بر اهل وجد و حال در های و هو بیست^{۲۶}



فهرست راهنما

- آ
- آدم: ۱۰۰، ۱۰۵۲، ۳۰۹، ۴۱۰، ۴۹۱، ۶۲۶.
- ادب القضاة: ۲۹۷
- آمنه: ۳۹۱
- آمونیس ساگاس: ۲۷، ۷۲، ۳۹۱
- آنسیکلوپدیا الفب ایسلام: رك دایرة المعارف اسلامى
- آنتراج: ۴۷۳
- آیات الاحکام: ۲۹۲
- آسیا: ۲۱، ۴۳۷
- آسیای صغیر: ۷۲، ۶۴، ۶۶۰
- آشتیانی، سید جلال الدین: ۶۷، ۶۸، ۷۶، ۲۵۴.
- ۳۶۹، ۵۲۸، ۵۶۷، ۵۸۰
- آل بویه: ۲۳
- الزبار: ۲۲
- الاصوفان: ۳۸۵
- آل کورت: ۶۶۰
- المان: ۱۴۰
- آل مظفر: ۱۴، ۸، ۶۶۰
- دوندی (زن شاه محمود): ۴۶۳
- سلطان اویس: ۴۶۳
- سلطان شبلی: ۴۶۳
- شاه شجاع: ۳ - ۴۶۲
- شاه محمود: ۳ - ۴۶۲
- شاه یحیی: ۴۶۳
- مبارزالدین محمد: ۱۴، ۱۷، ۴ - ۶۶۰
- آمل: ۵۷۶
- امته: ۳۹۱
- آمونیس ساگاس: ۲۷، ۷۲، ۳۹۱
- آنسیکلوپدیا الفب ایسلام: رك دایرة المعارف اسلامى
- آنتراج: ۴۷۳
- آیات الاحکام: ۲۹۲
- ابدال: در لغت، مراد از ابدال چه کسانی هستند، عنده ابدال به اقوال متفاوت ۳۵ - ۳۹، صفات ابدال ۳۶، دربارهٔ اختیار و ابدال و ابرار و اوتاد و تقییب و قطب و غوث ۳۶ و ۳۸، کلمهٔ «ابدال» در آغاز به معنی مردان خاص معنوده حق بود و بعداً توسیع و تعمیم یافته است و نیز در معنی مفرد به کار رفته ۳۷، قول پیغامبر (ص) دربارهٔ ابدال ۳۸ و ۳۹
- ابراز: و عدة آنان ۳۶
- ابراهیم (ع): ۱۲۱، ۲۹۷، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۴، ۴۱۰، ۴۲۵، ۴۴۰، ۴۹۱، ۶۴۰
- ابراهیم انهم: ۱۱۲، ۱۳۵، ۳۹۶، ۴۱۱، ۴۲۰، ۴۳۱، ۵۱۲، ۵۷۳ - ۴
- ابراهیم بن احمد بن علی: ۴۰۸
- ابراهیم بن عبدالله خورشید: ۱۹۱

- ابراهيم بن ميمون موصلی: ١٨٦
 ابراهيم سعد: ٣٩٧
 ابراهيم شيبان: ٥٢٦
 ابراهيم مارستانی: ٣٢٢
 ابله: ٣٤٥
 ابلهس: ٦٣٦، ٤٩٠ - ١، ١٥٢
 ابن ابی الحدید: ٢٤٦
 ابن ابی الدنيا: ٣٢٥
 ابن ابی السرح: ٢٤٦
 ابن اثیر: ٤٥٠، ٤٢٢
 ابن باکویه، ابو عبدالله شیرازی: ٤٥٢
 ابن بزاز: ٤٦٥
 ابن بطوطه: ٢٠٠، ١٩٢، ١٦٩، ١٦٧
 ابن تیمیه: ٦٤٩، ٥٩٤، ٥٢٢، ٢٤٥، ١٦٦
 ابن جهمر: ١٩٩
 ابن جریج: ٣٤٥، ٢٩٩
 ابن جلا: ٦٤٣، ٥٢٥، ٥١٤، ٤٩٠، ٤٢٥، ٣٤٥
 ابن جوزی: ٢٣٩، ٢٢٥ - ٧، ٢١٥ - ١٦، ٢٠٢
 ٢٨٨، ٢٨٥، ٢٨٣، ٢٩٠ - ٢، ٢٨٨
 ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧ - ٨، ٤٠٦، ٤١١
 ابن جهضم: ٤٠٨
 ابن حجر: ٥٩٤
 ابن الحصین: ٢١٥
 ابن خباز: ٢٩٨
 ابن خردادبه: ١٨٦
 ابن خلدون: ٤٢٩، ٤٢٣، ٣٨٣، ٢٢٩، ١٢٢
 ابن خلکان: ٤٦٧، ٤٣٠، ٤٢٦، ٢٢١، ٧١
 ابن ذهب: ٢١٥
 ابن زبیر: ٢٩٧
 ابن سالم: ٣٦٩
 ابن السراج: ٤٠٨
 ابن سیون: ٣٩٧ - ٨
 ابن سینا: ٦١٣، ٥٨٥، ٤٩٨ - ٩، ٤٤١، ٤٣٤
 ابن شهاب: ٣١١
 ابن صباغ: ٤١٨
 ابن عباس: رك عبدالله بن عباس
 ابن عربی: ١٥٨، ١٥٤، ١١٧، ٥٥، ٣٩، ٣٥
 ٠٧٠، ٠٧٠، ٠٢٥١، ٠٢٥٤، ٠٢٦٣، ٠٤١٣، ٩ - ٤٥٦
 ٦٧٨، ٥٥٥
 ابن عساکر: ٣٩
 ابن عطاء، ابو عبدالله احمد رودباری: ٠٧٠، ٠٦٨
 ١٢٩، ٥١٤، ٥٠٨، ٥٥٥، ٥١٤، ٦٣١
 ابن عمر: رك عبدالله بن عمر
 ابن فارض: ٤٥٨، ٤٣٦، ٧٢
 ابن فرج الثعلبی: ٤٠١
 ابن قوطی: ٤٦٥، ٣٤٥
 ابن قتیبه: ٤٠٧، ٣٩٧ - ٨، ٣٩٢
 ابن قتیبه جوزیه، ٢٣٣، ٢٤٥، ٢٧٢، ٢٨٥، ٣٥٨
 ٤٨٧، ٥٣٧، ٥٩٦
 ابن الکزینی: ٢١٥
 ابن مبارک: ٤٠٣
 ابن مجاهد: ٢٩٨
 ابن مسعود، رك عبدالله بن مسعود
 ابن المعتز: ١٩٧
 ابن ناعمه حمصی: ٤٣٤
 ابن ندیم: ٤٣٧
 ابن وهب: ٣١١
 الابنیه: ١٨٩
 ابو اسحق ابراهيم بن شهریار کازرونی، شیخ:
 ٤٥٢
 ابو اسرائیل مولایی: ٤٢٢، ٤٠٣
 ابو الاشبث: ٣١١
 ابو امامه: ٣٢٥
 ابو البرکات بغدادی: ٥٨٦، ١٦٤
 ابو بکر بن ابی داود: ٢٩٨
 ابو بکر حیدری: ٢٩٩، ٣٠٤، ١٢، ٣١٠ - ٣٥٣
 ٤٠٥، ٤٠٣ - ٦٠٣
 ابو بکر عبدالله بن محمد بن زیاد: ١٩١
 ابو بکر محمد بن احمد سمسار: ١٩١
 ابو بکر محمد بن هارون: ٩٢

- ابو سعید خراز: رك خراز
 ابو سلمه خلائل: ۲۲
 ابو صالح: ۴۰۹
 ابو طالب جرجانی: ۴۰۸
 ابو طالب مكسي: ۰۱۲۸، ۰۳۶، ۰۲۸۰، ۰۲۸۹، ۰۲۹۱، ۰۲۹۴، ۰۳۵۹، ۰۳۷۱، ۰۳۷۵، ۰۳۷۷
 ابو طاهر: ۳۱۱
 ابو العباس بن عطاء الادمي (احمد بن محمد بن سهل): ۰۴۹۰، ۰۵۱۳، ۰۶۵۹، ۰۶۶۹
 ابو العباس بن مسروق طوسي: ۲۵۹
 ابو العباس خضر (ع): رك خضر (ع)
 ابو العباس شقاني، شيخ: ۶۸
 ابو العباس قصاب، شيخ: ۴۱۳
 ابو عبدالله بن جلا: رك ابن جلا
 ابو عبدالله حسين بن شجاع... البراز: ۵۱۸
 ابو عبدالله داستاني، شيخ: ۴۵۲
 ابو عبدالله القرشي: ۷- ۱۴۶
 ابو عبدالله محمد خفيف: ۶۸، ۷۰، ۲۱۵، ۵۴۵
 ابو عبيدة جراح: ۴۵۰
 ابو العتاهيه: ۴۲۲
 ابو علي سياه مروزي، شيخ: ۲۰۹، ۴۵۲
 ابو عمرو بن نجيد: ۱۳۵، ۲۳۰، ۳۵۷
 ابو الفرج: ۴۰۱
 ابو الفرج بن جوزي: رك ابن جوزي
 ابو الفضل حسن: ۱۱۱
 ابو القاسم بن بنت شيخ: ۲۹۸
 ابو ليلى: رك نابنه
 ابو محمد: ۳۶
 ابو محمد (برادر زاده معروف كرخي): ۳۹۶
 ابو محمد جريري: ۵۸۴
 ابو مروان قاضي: ۲۹۷
 ابو مسلم خراساني: ۲۲، ۴۳۲
 ابو مسلم خولاني: ۲۴۸
 ابو المعالي (صاحب قابوسنامه): ۲۲۲
 ابو موسى اشعري: ۰۲۸۲، ۰۳۰۱، ۰۴۱۷، ۰۴۵۰
- ابو جعفر (ع): رك باقر (ع)
 ابو جهر: ۴۲۱
 ابو جهم: ۳۲۷
 ابو جهير (جهين): ۳۳۸
 ابو الحارث: ۱۶۴
 ابو حامد بن جيله: ۴۱۱
 ابو الحسن بن بشار: ۳۹۶
 ابو حسن بن سالم: ۲۹۸
 ابو الحسن بن شمعون: ۵۱۳
 ابو الحسن خرقاني: رك خرقاني
 ابو حفص حداد نيشابوري: ۰۳۳۴، ۰۳۵۷، ۰۴۴۸، ۰۵۰۳، ۰۵۰۵، ۰۵۳۱، ۰۵۶۷، ۰۶۳۲، ۰۶۵۷
 ابو حمدون: ۵۰۵
 ابو حمزه (حمزه) بغدادی: ۰۲۳۹، ۰۴۲۲، ۰۴۴۵، ۰۴۳۵
 ابو حمو موسى بن يوسف: ۴۶۷
 ابو حنيفه: ۰۲۸۸، ۰۲۹۷، ۰۳۱۵، ۰۳۹۶، ۰۴۱۹، ۰۶۲۰
 ابو حيان توحيدى: ۳۴۸
 ابو خالد: ۴۱۱
 ابو الخير تيناني: ۱۱۲
 ابو الخيوب عقيه بن علقمه: ۲۴۶
 ابو داود: سنن ابى داود: ۴۰۷
 ابو الدرداء: ۲۳۹، ۴۱۷
 ابو ذر: ۳۸۸، ۴۱۸
 ابو رجاه يزيد بن محجن: ۲۴۶
 ابو ريحان: ۲- ۳۸۱
 ابو زرعه، طاهر بن حافظ: ۶۴، ۱۷۶، ۴۱۰
 ابو سعید، احمد بن بشر بن زياد: ۶۷۵
 ابو سعید ابوالخير: ۰۱۸، ۰۲۰، ۰۲۹، ۰۳۲، ۰۶۸، ۰۱۱۱، ۰۱۶۷، ۰۱۷۱، ۰۱۷۶، ۰۱۸۱، ۰۱۸۸، ۰۲۰۷، ۰۲۱۱، ۰۲۱۴، ۰۲۳۸، ۰۲۶۵، ۰۳۲۹، ۰۳۳۱، ۰۳۵۱، ۰۳۶۱، ۰۳۹۰، ۰۴۱۳، ۰۴۲۷، ۰۵۲- ۰۴۵۰، ۰۴۵۶، ۰۴۶۶، ۰۴۷۸، ۰۴۹۸، ۰۵۱۳، ۰۵۳۵، ۰۵۶۸، ۰۵۷۱، ۰۵۷۵، ۰۶۲۰، ۰۶۲۹، ۰۶۴۱
 ابو سعید بهادرخان: ۰۴۶۰، ۰۴۶۶

- ۵۹۳
 ابو النصر: ۲۸۲
 ابو نعیم عبدالملک بن حسین: ۶۰۱
 ابو نواس: ۱۹۷
 ابو هاشم صوفی کوفی: ۲۲، ۱۶۶، ۴۲۰، ۴۲۹
 ابو هریره: ۶۴، ۳۱۷، ۵۱۸، ۶۰۱
 ابو یعقوب سوسی: ۱۰۲، ۴۳۶، ۵۴۸، ۵۵۸
 ۶۰۸، ۶۳۱
 ابی امامه: ۴۰۷
 ابی حرب بن ابی الاسود دؤلی: ۴۱۵
 ابی رزین العقیلی: ۶۰۱
 ابی العالیه: ۴۱۱
 ابی محمد بن علی (ع): ۳۹۵
 ابیورد: ۱۶۴
 ابیکور: ۴۳۵
 اتابکان لر بزرگ: ۴۱۹
 اتحاد عاشق و معشوق: ۹۳
 اتحاد عاقل و معقول: ۷۳، ۵۳۸، ۶۱۴
 اتحاد عالم و معلوم: ۶۱۴
 اتولوجیا: ۴۳۴
 احادیث منثوی: ۵۲۳، ۵۹۴، ۶۴۹
 احسن التقاسیم: ۱۶۱
 احمد بن ابی الحواری: ۴۲۶، ۵۱۳، ۶۷۱
 احمد بن ابی الورد: ۵۶۷
 احمد بن بنت منیع: ۲۹۸
 احمد بن جعفر: ۲۱۶
 احمد بن حنبل: ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۸۸
 ۴۴۵، ۴۵۰
 احمد بن خضرویه: ۴۰۴، ۴۸۹، ۶۵۹، ۶۷۱
 احمد بن عبید الصغاری: ۲۸۲
 احمد بن علی بن ثابت: ۲۱۵
 احمد بن علی الکرچی (یا کرخی): ۳۴۹
 احمد بن محمد بن زین: ۴۹۲
 احمد بن مقاتل: ۳۴۸
 احمد بن منصور: ۴۱۱
- احمد بن منصور البوسری: ۴۱۱
 احمد نصر: ۶ - ۴۷۵
 احیاء العلوم: ۳۹، ۵۱، ۸۴، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۷، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۱۲، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۹۲، ۳۹۲، ۴۱۱، ۴۲۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۶۴، ۵۵۳، ۵۵۸ - ۵۹۲، ۶۰۰، ۶۰۶، ۶۰۶، ۶۶۲ / اخبار
 احیاء العلوم: ۳۳۹
 اخبار النول: ۳۸۸
 اختیار: ۱۷، ۴۱ - ۵۴: معنی اختیار ۴۱، اختیار از نظر حافظ، هجوبیری، پایزید، جنید ۴۱، اختیار از لحاظ فلسفی ۴۱، استدلال بیرون جبر و بیرون اختیار ۴۲، جبر و اختیار از نظر مذهبی و در قرآن ۴۲، امر بین الامرین و جوابهای پیشمیر (ص) و ائمه (ع) درباره جبر و اختیار ۴۲، مراد از «کاسب» در شعر حافظ و عقیده ابوالحسن اشعری که بشر کاسب است نه مجبور و نه مختار ۴۲، بحث جامع همایی در باب جبر و اختیار ۴۴ - ۴۹: تفویض در لغت و در اصطلاح ۴۴، عقیده اشعریان ۴۴، فرق میان «قیام شیء به شیء» و «صدر شیء از شیء» ۴۵، عقیده معتزله ۴۵، عقیده شستری در گلشن راز و قول سبزواری در منظومه ۴۶، عقیده منسوب به حکما و امام الحرمین و قول محقق تفتازانی در شرح مقاصد و خواجه نصیر طوسی در تجرید المقابله و نظر ملا علی قوشچی ۴۷، مقام امر و مقام خلق ۴۷، سخنی از فلاسمازیون، و ابیاتی از منثوی ۴۸، دیدگاههای دیگری از قضا و قدر و منسبت ۴۹، عقیده غزالی و فصل طبیعی و ارادتی و اختیاری ۵۱، تمایل به جبر در شعر حافظ ۵۲، جبر و اختیار و کسب در منثوی ۵۳، طرز تفکر عارفان و تفاوت دید آنان با جبریان ۵۴
 اخلاق الامراء، رساله: ۴۶۱
 اخوان الصفا: ۴۳۸

- اخیار: و عدة آنان ۳۶
 ادب: ۵۵ - ۵۸: ادب در لغت و در تداول عامه ۵۵،
 ادب از نظر صوفیه ۵۵، اقوال و نظریات مشایخ
 صوفیه درباره ادب ۵۵ - ۵۸
 ادریس (ع): ۴۹۱، ۲۵
 اِدِس (زُها، اُرْفَه): ۷ - ۴۳۶
 ادیب کمندی: ۵۶
 اذخر (محلّی در مکه): ۳۰۴
 اریاب حدیث، فرقه: ۴۹
 اربل: ۴۶۷
 اردبیل: ۴۶۸
 ارزش میراث صوفیه: ۶۹
 ارسطو: ۵ - ۴۳۴، ۴۵۳
 ارغون: ۱۹۲
 اُرْفَه: رُك اِدِس
 ارقام (رقام): ۶، ۲۳۹ - ۴۴۵
 ارمستان: ۴۶۰
 اروپا: ۲۱، ۲۴۶، ۴۳۷
 ازبکان: ۲۳، ۴۶۶
 از سعدی تا جامی: ۱۹۲
 اساس البلاغه: ۲۸۵، ۲۸۷
 استادسپیس: ۲۳، ۴۳۳
 استعار: ۱۹ - ۱۱۸ و نیز رُك تجلی
 استدرأج: ۵۶۱
 استغنا: معنی استغنا در مورد حق و در مورد عارفان،
 قول احمد غزالی، تشبیه استغناى الهی به باد،
 نوشته جوینی در بیان واقعه خوارزم ۵۹
 استغن سورى: ۴۳۷
 استوار: ۱۰۸، ۳۷۰، ۴۲۴
 اسحاق (ع): ۴۰۴
 اسحاق بن ابراهیم بن هانی: ۲۱۶
 اسحاق بن راهویه: ۴۱۹
 اسحاق موصلی: ۳۶۷
 اسرار التوحید: ۱۸، ۹، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۵، ۵ -
 ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۸
- ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴، ۳ - ۲۲۲، ۲۳۸
 ۲۸۵، ۲۳۰، ۳۳۳، ۳۴۴، ۴۱۳، ۱۶ - ۴۱۵،
 ۴۲۷، ۴۷۸، ۴۹۷، ۵۴۵، ۹ - ۵۶۸، ۶ -
 ۵۷۴، ۶۲۱، ۶۴۲
 اسرار التخریق و الملونات: ۲۲۵
 اسرار نامه عطار: ۸۴
 اسرارالمیل: ۳۴۹
 اسفار: ۳، ۴۸ - ۱۴۲
 اسفندیار جنگی: ۱۸۰
 اسکندرنامه: ۱۷۹
 اسکندریه: ۲۴۶، ۲۴۱، ۴۳۴، ۷ - ۴۳۶
 اسلام و تصوف: ۵۵۵
 اسماعیل (ع): ۱۵۲، ۳۸۶، ۴۲۵
 اسماعیل بن ابی الحارث: ۴۱۱
 اسود بن برید: ۲۴۸
 اسود بن سریع: ۲۸۳
 انسید بن خصیر: ۵۶۰
 اشارات: ۴۴۱، ۹ - ۴۹۸، ۵۸۴، ترجمه اشارات:
 ۴۴۲
 اشجار و اثمار: ۴۶۸
 اشقة اللغات: ۷۲، ۱۳۳، ۳۵۱، ۲۵۴، ۸ -
 ۴۰۶، ۵۱۸، ۶۰۸، ۶۱۱
 اشعری، ابوالحسن: ۹ - ۴۳، ۵۰۲
 اشعری، ابوموسى: رُك ابوموسى
 اشعریان: ۴۴۹
 الاصابه: ۲۰۱، ۳۳۹
 اصالت تصور، مذهب: ۱۴۲
 اصحاب صفة: ۱۱۴، ۱۶۳، ۱۷۰ و نیز رُك صوفی
 اصطلاحات جرجانی: ۹۱، ۶۴۱
 اصطلاحات الصوفیه: ۲۰۵، ۳۶۳
 اصفاهانی، شیخ ابومعمر: ۲۲۴
 اصفهان: ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۸۸، ۳۴۷، ۴۶۰، ۴۶۳،
 ۴۹۹
 اصمعی: ۳۰، ۶۱۸
 اعشى: ۲۸۴

- اعمش: ٤٠٩
 اغانی: ٣٩٧
 افریقا: ٣٩٨
 افسین: ٢٢
 افغانیان: ٢٣
 افلاطون: ٦١٤، ٤٥٣، ٤٣٥، ٢٦٩، ٧٢، ٢٧، ٣- ٨، ٧٢، ٤٣٤، فلسفه
 افلاطونیان جدید: ٣- ٨، ٧٢، ٤٣٤، فلسفه
 افلاطونی جدید ٢٧
 افلاکی: ٢٧١
 اقبال اثنتیانی: ٤٥٧، ٣٥٠
 اقبال لاهوری: ٥٢٢، پس چه باید کرد ای اقوام
 شرق ٣- ٥٢٢
 اقوع حابس التصمیم: ١٨، ٣٨٩، ٤١٧-
 اکسیر: در معنی مشهور و در تصوف، در باب
 اختلاف ظاهری و خاصیت اجسام، استعارات
 مولوی و حافظ، کسیر در تصوف ٦١
 البتگین: ٣٣
 الفت: معنی الفت در شعر حافظ، قول علی (ع)، دو
 حدیث نبوی، قطعه سمعی، بیتی از حافظ ٤-
 ٦٣
 الهام: ١٣
 الهی نامه عطار: ٤٥٨، ٤٦٥
 الیاس (ع): ١٣٠
 امام الحرمین: ٤٧
 ام خالد: ٢٠١، ٢- ١٠٩، ٣- ١، حدیث ام خالد ٢- ٢٠١
 امر: ٤٧
 امر بین الامرین: ٩- ٤٢
 امریکا: ٢١
 ام السلاسل: ١٠٩
 ام عطیه: ٣٠٩
 امویان: رک بنی امیه
 امیه بن ابی الصلت: ٣٩٧، ٣٠٥، ٢٨٣
 امیر بن احمد: ٢٨
 امیر چوپان: رک چوپانی
 امیر حسینی، حسین: ٤٧١
 امیر خسرو: ١٦
 امیر خلف: ٣٦٧
 امیر محمود: رک چوپانی
 امیر نصر سامانی: ٣٤٥
 انالالحق: ٦٥- ٧٧ و ١١٩، ١٤٤، ٦٢٩: سخن
 حلاج است که نه شرک بود و نه حلول ٦٥،
 ترجمه حال حلاج ٦٥- ٧١، معنی انالالحق ٦٥،
 مبداهه موجودات حق است ٦٦، قول علی (ع)
 ٦٦، بیتی از حسین بن علی (ع) ٦٦، گفتاری از
 شرح مقدمه قیصری ٦٦- ٧٧: توحید علمی و
 توحید عبادی، توحید حقیقی ٦٧- ٧٠، علت
 مخالفت قشریون با حلاج ٧٠، وحدت وجود و
 مفهوم و سابقه ٢- ٢١، توضیح آن از دیدگاه
 تصوف ٧٣، اختلاف عرفای معاصر حلاج با نو
 به سبب فحشای راز ٧٣، روش صوفیه برای بیان
 حقایق عرفانی ٤- ٧٣، سخنانی از عطار و احمد
 غزالی ٥- ٧٤، بیتی چند از حافظ ٧٥ و ٧٧
 انانیت: ١٣١
 انتها نامه: ٥- ٢٧٤
 انجشمه (غلام بیغمبر): ٣٠٥
 انجمن آثار ملی: ٢٤٦
 انجیل: ٣١٧، ٣٩٣، ٣٩٩، ٤٠٠
 انس: ٧٩- ٨٢، در لغت و نزد صوفیه ٧٩، انس و
 هیبت ٧٩، تشبیه انس به قند در هفت صفت
 ٨٠، هیبت و انس در حسوفی نامه و رساله
 قشریه ٢- ٨١، عباراتی از جنید و ذواتون و
 شلی و بیتی از حافظ ٨٢
 انساب سمانی: ٣٤٩، ٣٨٣، ٣٨٥، ٤٥١
 انس بن مالک: ١٠٩- ١١١، ١٧٦، ٢٢١، ٢٨٢،
 ٣٠٥، ٣٩٢، ٥٩٣، ٦٠١، ٦٦٣
 انس الثائبین و صراط الله المبین: ٣٩، ٩٠-
 ٩١، ١٣١، ٢٥٠- ٢٥١، ٤٧٩، ٤٨٠، ٥٦٢،
 ٥٦٦، ٦٢٧
 انصاری، شیخ مرتضی: ١٦٦، ٣- ٢٨٨، ٢٩٠
 انطاکی، احمد بن عاصم: ٦٣٢، ٦٥٨

- انگلیون: ۳۵۲
 الاتوار فی کشف الاسرار: ۳۶۲
 انوری: دیوان ۱۹۰-۱۸۹
 انبساط: ۴۳۴، ۴۳۸
 انیت: ۶۸، ۷۵
 اوتاد: و عده آنان ۳۸، ۲۵
 اوحد الدین حامد گرماتی: ۵ - ۳۶۴، ۴۵۸
 اوحدی اصفهانی: ۴۶۸
 اوراد الاحیاب و فصوص الادب: ۲ - ۵۲۱، ۵۵۴
 اورال: ۴۵۹
 اورال التایی، نژاد: ۲۲
 اورشلیم: ۳۹۹
 اوزاعی: ۲۰۹
 اوس بن مفرأ سندی: ۳۸۶
 اوستا: ۹۴
 اوسط (طبرانی): ۳۲۳، ۶۶۳
 اوصاف الاشراف: ۵۲۰، ۵۳۴، ۶۱۰
 اوغانبیان، قبیله: ۴۶۲
 اوغوسطینوس: ۵۹۳
 اوکتای قازان: ۱۸۳
 اولجایتو: ۲ - ۱۹۱، ۴۶۰، ۴۶۵
 اولیاء الله، رک ابدال
 اویرات، قوم: ۴۶۰
 اویس قرنی: ۸۸، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۲۵ - ۲۲۵
 ۲۴۸، ۲۹۵، ۴۲۱، ۴۲۸، ۵۶۰، ۵۸۳
 اهل صفة: رک اصحاب صفة، صوفی
 اهواز: ۶۷، ۶۱۰
 اهوم ستوت: ۹۴
 ایدم، عالم: ۲۷
 ایران: ۲۰ - ۲۲، ۷۳، ۴۳۷، ۴۴۹، ۴۶۰، ۴۹۹
 ایران، امیرانوری: ۴۵۹
 ایران نامه: ۹۴
 ایغود (لباس روحانیان کلیسی): ۲۱۱
 ایلیخانان مغول: ۶ - ۴۶۵، ۴۷۱، حکومت ایلیخانان
 ۴۶۰
- ایلگانی، شیخ حسن: ۴۶۰
 اینجو، خاندان: ۴۶۰
 جلال الدین مسعود: ۲ - ۴۶۱
 شمس الدین محمد: ۴۶۲
 شیخ ابو اسحق: ۱۵، ۴۶۱
 علی سهل: ۴۶۱
 غیاث الدین کبختسرو: ۴۶۱
 ایوب (ع): ۲۱۶، ۳۹۳، ۴۰۴، ۴۲۵، ۴۹۱، ۵۶۴
- ب**
 باباطاهر: ۴۵۱
 بابا کوهی: ۴۵۲
 باب الطاق (محلّی در بغداد): ۷۱
 باخوزی، ابوالمفاخر یحیی: ۵۲۱، ۵۵۴
 باخوزی، سیف الدین (جد ابوالمفاخر): ۵۲۱
 بار امانت: ۸۳ - ۸۶ و نیز ۳۳، ۱۰۰: تفسیرهای
 مختلف از امانت ۸۳، دل عارف از هفت طبقه
 زمین و آسمان فراختر است ۸۳، یتى چند از
 اسرارنامه و مثنوی و حافظ ۶ - ۸۳
 بازری: ۴۰۵
 باستول روس: ۲۹
 باغ نو، محله: ۴۶۲
 باقر (ع): ۱۱۱، ۳۸۹
 باکو، شیخ بو عبدالله: ۲۳۸
 بایزید بسطامی: ۲۰، ۴۱، ۹۹، ۱۲۵، ۱۸۲،
 ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۵، ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۰۴، ۴۳۸،
 ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۶۶، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۸۹،
 ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۰۴، ۵۳۱، ۵۳۵، ۷۱ -
 ۵۶۹، ۵۹۲، ۶۲۵، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۲، ۶۵۸
 بحار الانوار: ۲۴۶
 بحر المعارف: ۶۷۹، ۶۸۰
 بخسار: ۲۲، ۱۶۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۳۴۵
 ۴۵۷
 بخاری: ۳۱۰

- البدایه و النهایه: ٥٢٥
بدلا: رك ابدال
بدیع الزمان همدانی: ٤٠٥
براه بن مالك: ٣١٩، ٣٠٥
براهام جهودی: ٢٨
بومكیان: ٢٢
برون، ادوارد: ١٩١، ١٩٢، ١٩٦
بووخوم: ٨٧، ١٤٣
برهان قاطع: ١٦، ١٩٤، ١٦١، ١٧٩، ١٨٨، ٢٣١
٢٧١، ٤٧٣
بریتانیا، موزه: ٤٣٧
بزاز: ٦٦٣
بزرگمهر: ٣٩٣
بستان العارفین و تحفة المریدین: ٣٧، ٣٨، ٨٣
٨٤، ١٣١، ٤٩٠، ٤٩٢، منتخب بستان
المارقین ٤٩٢
بستی، ابوالفتح: ٢٨١
بسطام: ٥٠٤
بسبب گرفتن رك سبب گرفتن
بشر بن حارث هاشمی: ١١١، ٣٤٤، ٤٠٤، ٤١١
٤٢١، ٤٢٦، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٤٣، ٦٥٨
بصروه: ٧-٦٦، ١٣٠، ١٦٦، ٢٤٦، ٣٣٣، ٦-
٣٤٥، ٣٦٩، ٣٩٧، ٤٢١، ٤٢٩-٣٠، ٤٢٤
٤٤٥، ٤٣٨
بغداد: ٢٣، ٦٦، ٧٠، ٧١، ١٨٨، ٣٣٣، ٩-
٣٤٨، ٣٥١، ٤٠٣، ٤٠٣، ٤٢١-٢، ٤٤٥، ٥٠-
٤٤٩، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٧٦، ٦٦٢
خلافت بغداد ٤٥٩
بغداد خاتون: ٤٦١
بغدادك: ٤٥٧
بغدادی، ابوالقاسم: ٣٢٩
بكتاشی، حاج: ٥٥٤
بكتاشیه: ٥٥٥
بكر بن عبدالله منزلی: ٥٦٠
بلال: ٣٨٨-٩، ٣٠٤
- بلخ: ٤٨٦
بلقیس: ١٩٦، ٥٥٨
بلوشه: ٤٦٥
بلوغ الارب: ١٩٦، ٣١٧، ٤٠٢
بندار بن حسین: ٣٣٠، ٥٠٥
بند امیری، مجدالدین: ٤٦١
بنی ارفده (لقب حبشیان): ١٢-٣١١
بنی اسرائیل: ٣١٧، ٣٩٢، ٤٠٧، ٩-٥٥٨
بنی امیه: ٢٢، ٢٢٥، ٢٨٩، ٢٢٨، ٤٢٣، ٤٦٣
بنی تغلب: ٤٠٢
بنی صوفه: ٣٨٦
بنی عباس: ٣-٢٢، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٨٩، ٤٢٣،
٤٦٣
بنی ملان: ١-٤
بو جهل: ٥٧٦
بو حمزه: رك ابو حمزه
بو حنیفه: رك ابو حنیفه
بودا: ٥٣٦
بوذر غفاری: ٦٦٤
بوزجانی، ابوعلی: ٥٧٠
بوستان: ٣٤٤، ٤٧٤
بو سلیم: ٤٦٤
بوعلی سینا: رك ابن سینا
بوعلی طوسی: رك فارمدی
بولس رسول: ٤٣٧
بولهب: ٥٧٦
بویعلی: ٦٠٥
به المریدیان: ٢٢
بهاء الدین زکریاء شیخ: ٣-٥٥٢
بهاء الدین علی بن عبدالحمید النقی، سید: ٣٩٢
بهاء الدین محمد بلخی: رك بهاء ولد
بهاء الدین نقشبند، خواجه: ٥٧، ٢٧٥، ٤٧١
بهساء ولد: ٢٤٠، ٢٧٤، ٣٣٥، ٣٦٣، ٩-٤٥٧،
٤٧١
بهار: ١٧٩، ١٨٦، ١٨٩

- بهرام گور: ۳۸
 بهلول: ۶۶۵
 بهمنیار: ۱۸۷، ۲۳
 بیاضی: ۳۸۱
 البیان والتبیین: ۴۲۳، ۴۲۹
 بیبروس: ۱۶۴
 بیت المقدس: ۶ - ۲۲۵
 بیزانسی، امپراتوری: ۴۳۶، ۲۳۶
 بیش (در معنی دیگر): ۳۷
 بیضا: ۶۵
 بین النهرین: ۴۲۱، ۴۳۷
 بیهقی، ابوالفضل: ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۹۳

پ

- پرفیروزس (فرفوروس): ۴۳۴
 پهلوان اسد: ۴۶۳
 پیتاکوس: ۳۸۱
 پیر: ۱۸، ۲۵، ۸۷ - ۱۱۵: در لغت ۸۷، در
 اصطلاح صوفیان ۸۸، ولادت ثانویه ۸۸،
 تحلیلی از سهوردی ۸۸ - ۸۹، تمثیل مولوی
 درباره نقشی پیر ۸۸ - ۸۹، گفتاری از شیخ جام
 در صفات پیر ۹۰ - ۹۱، تعریف جرجانی از مراد
 ۹۱، نظر عزالدین کاشانی در مقام پیر و تشبیه
 ابوعلی دقانی ۹۱، مقام و اهمیت پیر ۹۱: حدیثی
 از حضرت صادق (ع) ۹۱ - ۹۲، حدیثی منسوب
 به پیغمبر ۹۲، ابیاتی از مثنوی ۹۲ - ۹۳ و از
 منطق الطیر ۹۳، منی لقوی سیمرغ ۹۴، بحث
 در مسلك و پیر حافظ ۹۵، ملامتیه و گفتاری از
 هجویری و مناسیح دیگر ۹۷ - ۱۰۴، بنای
 عشق‌بازی بر ملامت نهادند ۱۰۰، ملامت سه روی
 دارد: در خلق، در عاشق، در معشوق ۱۰۱، فرق
 بین صدق و اخلاص، و بین ملامتی و صوفی
 ۱۰۲، چهارگونه ذکر ملامتیان: ذکر زبان، ذکر
 قلب، ذکر سر، ذکر روح ۱۰۲ و افتخای هر یک

- پیر پیمانان کش ۱۰۶
 پیر خرابات ۱۰۶
 پیر دردی کش ۱۰۶
 پیر صحبت ۱۰۵
 پیر طریقت ۱۰۵
 پیر گلرنگ ۱۰۵
 پیر مغان ۱۰۵
 پیر می‌فروش ۱۰۵
 پیر ابراهیم زاهد: ۴۶۶
 پیر ابوالفضل: ۴۱۴ - ۴۱۶، ۴۵۲
 پیر حسین: ۲ - ۱۶۱
 پیر هرات، رك خواجه عبدالله انصاری

ت

- التاج الجامع: ۵۰
 تاج الدین محمد بن صاحب: ۱۶۴
 تاج العروس: ۳۸۷، ۴۰۵
 تاریخ ادبیات ادوارد برون: ۱۹۱
 تاریخ ادبیات دکتر صفا: ۲۱۰
 تاریخ اسپهان، ۱۹۹

- تاریخ اسلام: ۶ - ۳۸۵
 تاریخ اولجایتو: ۴۶۵
 تاریخ ایران: رنك مقدمه
 تاریخ بغداد: ۳۹۵، ۴۰۳، ۵۲۵
 تاریخ بیهقی: ۱۸۹، ۳۹۲
 تاریخ تصوف در اسلام: ۲۴، ۷۲، ۹۵، ۵ - ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۶۶، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۴۹، ۲۶۹، ۲۷۹، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۹۸ - ۴۰۱، ۴۰۱ - ۱۹، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۷۷، ۴۹۴، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۱۵ - ۷، ۵۲۶، ۵۴۳، ۵۵۴، ۵۵۵ - ۲، ۵۷۱، ۵۹۳، ۶۰۸، ۶۴۷، ۶۵۰
 تاریخ الحکما: ۴۴۹
 تاریخ دمشق ابن عساکر: ۳۹
 تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس و ایالات مجاور: ۶۱
 تاریخ سیستان: ۷ - ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۶۷ - ۳۹۱
 تاریخ غزالی: ۷ - ۱۸۴، ۴۶۵
 تاریخ فرشته: ۲ - ۴۵۸، ۵۵۱
 تاریخ گزیده: ۴۵۸، ۳۵۷
 تاریخ مرآت الجنان: ۴۷۱، ۵۱۷، ۵۲۵
 تاریخ مقول: ۴۵۷، ۴۶۵
 تاسوعات: ۴۳۴
 تالیس ملطی: ۳۸۱
 تاپهانی، زین الدین ابو بکر: ۱۴، ۴۷۱
 تجارب السلف: ۲۰، ۳۵۰، ۴۱۹
 تجرید العقاید: ۴۷
 تجلی: ۱۹، ۱۱۷ - ۱۲۳: در لغت و در اصطلاح صوفیه ۱۱۷، سه حالت از تجلی؛ تجلی ذات، تجلی صفات ذات، تجلی حکم ذات ۱۱۷، تجلی می تواند افعالی یا صفاتی یا ذاتی باشد ۱۱۹، فرق میان تجلی روحانی و تجلی ریائی ۱۲۰، تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت ۱۲۰، تجلی صفات جمال و تجلی صفات جلال ۱۲۰، سر
- خلافت انسان چیست ۱۳۰، تقسیمات دیگر از تجلی ۱۲۱، فسق میان تجلی و رؤیت عیان ۱۲۱، مشاهده و مکاشفه و محاضره چیست ۱۲۲
 تحفة الاحرار: ۵۴۸
 تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار: ۱۶۷
 تحقیق ماللهند: ۲ - ۳۸۱
 تذکار پای خاتون: ۱۶۴
 تذکرة الاولیاء: در بسیاری از صفحات
 تذکرة الشعراء: ۱۹۲
 تذکرة جوینی: ۲۲۱
 توبت حیدریه: ۴۵۸
 ترجمه تفسیر طبری: ۳۸
 ترکان: ۲۳، ۲۳
 ترکمانان: ۲۳
 تورمنی، حکیم ابو عبدالله محمد بن علی: ۴۴۶، ۶۰۲
 تروغیل: ۶۴۴
 تروغیزی، ابو عبدالله: ۶۴۴
 کُستمر: ۶۱۰، ۵۷۴، ۶۱۰
 التصفیة فی احوال المتصوفه: ۳۸، ۱۴۷، ۱۵۴، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۶۳، ۲۷۴، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۳، ۴۸۲، ۴۸۷، ۵۰۷، ۵۳۷، ۵۴۶، ۵۹۵، ۶۲۸، ۶۵۳، ۶۶۸، ۶۷۸
 تصوف: تعریف تصوف ۱۷ - ۱۸، تصوف در نظر مؤلف این کتاب ۲۰ - ۲۱، تصوف در ایران عکس العمل روحی مردمی حساس و هوشمند است ۲۰، بزرگان صوفیه از قرن چهارم هجری بهترین داروی ممکن را در آن روزگار ان پر - آشوب تجویز کرده اند ۲۴، تصوف تن پروری نیست ۲۴، عمل صوفیه نوعی قیام معنوی و مبارزه منفی بود ۲۴، اشارتی چند به برخی از مسائل تصوف ۲۴ - ۳۰: تصوف نوعی روش زندگی است که محبت خدا و شناخت حقیقت

- ارکان اصلی آن را تشکیل می‌دهد ۲۴ - ۲۶،
 فرق میان منشرعه و متصوفه ۲۵ - ۲۷، اشتراك
 تصوف با فلسفه ۲۷، اختلاف تصوف با فلسفه
 ۲۷ - ۲۹، تاثیر تصوف در تقلیل تمصیبات و
 ایجاد صلح و صفا ۲۸، و در ترویج و تقویت فکر
 مساوات ۲۹، پیشوایی در تصوف موروثی نیست
 ۲۹، تاثیر تصوف در حفظ نشانه‌های تمدن کهن
 ایرانی در زیبایی و موسیقی و رقص ۲۹ - ۳۰،
 خدمت صوفیه به ادب فارسی ۳۰، تصوف
 راستین و صوفی نمایان ۳۱، مسیحیت جای
 خالی تصوف را در غرب پر کرده است ۳۱، فرق
 میان تصوف اسلامی و مسیحیت ۳۱ - ۳۲،
 تصوف خدایپرستی عاشقانه است ۳۲، و نیز رک
 مقدمه
- تصوف، مقامات هفتگانه: ۴۴۲
- التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق: ۳۸۲،
 ۳۸۷، ۳۹۷
- التعرف لمذهب اهل التصوف: ۵۰۲
- تعريفات عبید زاکانی: ۴۶۱
- تعريفات جرجانی: ۴ - ۱۵۳، ۱۵۸، ۲۵۲
- تفتازانی: ۴۷
- تفرقه: رک جمع و تفرقه
- تفسیر ابوالفتح رازی: ۱۷۹، ۱۸۴، ۲۹۲، ۱۰ -
 ۴۰۹
- تفسیر شبیر: ۲۱۶، ۲۷۸، ۳۸۹، ۳۹۸، ۹ - ۴۰۸،
 ۴۱۸
- تفسیر طبری: ۶۰۵
- تفسیر کبیر: ۲۸۹، ۳۹۰، ۴۱۰
- تفسیر کمری: ۱۹۱
- تفویضی: رک اختیار
- التفهیم: ۱۸۸
- تلبیس ابلیس: ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۷ -
 ۳۲۵، ۳۲۸، ۱ - ۲۹۰، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۸
- ۳۹۵، ۳۹۸، ۸ - ۴۰۶، ۱۲ - ۴۱۱
- تلویحات: ۴۹۹
- تمهیدات: ۴۲۵
- التنبیه و الاشراف: ۴۳۴
- توبه: ۱۲۵ - ۱۳۵، در لغت و در اصطلاح صوفیه
 ۱۲۵ و ۱۲۹، توبه نتیجه کشش حق است و نه
 کوشش بنده ۱۲۵، آیات و اخباری درباره توبه
 ۱۲۵، توبه ضرورت آدمیان و اول قدم سالکان
 است ۱۲۷، توبه درست و علامت آن ۱۲۸، در
 توبه ده خصالت لازم است ۱۲۸، شرط صحت
 توبه سه چیز است ۱۲۹، توبه انابت و توبه
 استجابات ۱۲۹، توبه عام، توبه خاص، توبه
 خاص خاص ۱۲۹، حکایت زن نوحه‌گری به نام
 شحوانه و مجلس وعظ صالح مرئی ۱۳۰،
 نخستین مقام پس از ایمان توبه است ۱۳۳،
 داستان پیر جنگی که برای خدا در گورستان
 جنگ می‌نواخت از مثنوی ۱۳۴، گفتار مشایخ در
 توبه ۱۳۴ و بیتی از حافظ ۱۳۵
- توحید حقیقی: ۶۹ - ۷۰
- توحید علمی: ۶۷
- توحید عیانی: ۶۷ - ۶۹
- تورات: ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۳۹، ۴۱۳، ۷ -
 ۴۳۵
- توکل: ۱۳۷ - ۱۴۹، در لغت و در اصطلاح صوفیان
 ۱۳۷، آیات درباره توکل ۸ - ۱۳۷، چند خبر
 ۱۳۹، رابطه توکل و توحید ۱۳۹، حالات
 چهارگانه توحید از کیمیای سعادت ۱۳۹، درجات
 چهارگانه توحید در ارتباط با توکل ۱۴۰، عدم
 امکان شناخت خدا ۴۱ - ۱۴۰، نارسایی عقل
 بشری برای دریافت فلسفه لولی ۱۴۱، و این که
 با فلسفه و استدلال عقلانی ایمان درست
 نمی‌شود ۲ - ۱۴۱، خلاصه‌ای از سخن
 ملاسلرا در وجوب و امکان و امتناع ۳ - ۱۴۲،
 ایباتی از شاهنامه در این باره ۱۴۳، تشبیه انسان
 به آهن نخته از مثنوی ۵ - ۱۴۴، انواع توکل ۶ -
 ۱۴۵، گفتار مشایخ در توکل ۱۴۷، توکل از
 دیدگاه مخالفان ۱۴۸

جُزِيع (عابدی از بنی اسرائیل): ٥٥٨
 جریر بن عبدالله بجللی: ٢٤٨
 جسریری، ابو محمد: ٥٨، ٨٠، ١١١، ٦٧، ٣٧٥، ٥٠٥، ٤٩٠

جزایری: ٢٩٢

جزیره العرب: ٢٢٥

جعفر بن ابی طالب: ٢٢٨

جعفر بن نصیر: ٢٣٠

جعفر بن خالدی: ٢١٥

جلایی هجویری: رك هجویری

جلاللی بصری: ٥٨

جلال الدین محمد بلخی: رك مولوی

جلیل (محلّی در مکه): ٣٠٤

جمال الدین عبدالرزاق: ٤٥٤

جمع تکسیر: ٥٣١

جمع و تفرقه: ١٥١ - ١٥٥، ٥٣١: در لغت و در
 اصطلاح صوفیان ١٥١، گفتار مشایخ در تفریق
 جمع و تفرقه ١٥١ - ١٥٥

جندیساپور: ٤٣٧

جنگهای سی ساله ایران و روم: ٢١

جنید بغدادی: در بسیاری از صفحات

جواهر الادب: ١٨٦

جواهر الاسرار: ١٠٧، منتخب جواهر الاسرار

٤٠٥

جوشن کبیر، دعا: ٣٦٣

جولقی: ٥٥٣

جوهر فرد: ١٧

جوهری: ٣٨٦، ٢٠٢

جونبی، ابواحمد (پدر امام الحرمین): ١ - ٣٢٠

جونبی، ابوالعالی (امام الحرمین): ١ - ٢٢٠

جسونی، عطا ملک: ١٨٣، ٤٥٧، و نیز رك

جهانگشای جونبی

جهانگشای جسونی: ٥٣، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٠، ٤٥٧

٤٥٧

جیحون: ٤٤٨، ٤٥٧، ٥٧٢

کونسن: ٤٦٧

تهافت الفلاسفه: ٤٤٩

تهران: ٤٣٤

تیمور تاش، امیر: رك جویانی

تیمور لنگ: ٢٣، ١ - ٤٦٠

ث

ثابت بنانی: ٥٦٠

ثعالبی: ٢٦٧، ٣٦١

ثعلبه: ٤٠١، ٤٣٠

ثعلبی: ٢٨٩

الثقة فی الصنعة: ٤٢٧

ثوری، ابوالحسن: ٣٥١

ثوری، سفیان: ٢٠٥، ٢٤٤، ٢٩٧، ٣٩٦، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٣٢، ٥٦٠

٤٢٢، ٤٣٢، ٥٦٠

ثوری، مذهب: ٩٧

ج

جابر بن حیّان: ٢١٥، ٢٣٤، ٢ - ٤٢١

جاخت: ٤٠١، ٢ - ٤٢١، ٤٢٩

جام جم: ٤٦٨

جامع التواریخ: ١٧٩، ٤٦٥

جامع صغیر: ٨٤، ٥٠، ٥٩١، ٥ - ٦٠٤

جامی: ٦٥، ١٢٣، ١٦٦، ٢٠٠، ٤٠٢، ٢٥٣، ٣٦٦

٤٠٧، ١ - ٤٢٠، ٤٣٨، ٤٥٠، ٥١٧، ٥٣٩

٥٤٨، ٥٦١

جبر: رك اختیار

جبرئیل: ٢٥، ٨٣، ١٠٢، ٣٩٠

جذّه: ٢٩٩، ٥٧٣

جرجالی، میر سید شریف: ٤٠٩، ١٥٣، ١٥٨

٢٥٢، ٦٤١

جرمایی، قبیله: ٤٦٢

جرعه بر چاک فشانن: ١٧

ج

خودبینی ۲۵۹، خانقاه ۷-۱۱۷۶، خرابات مغان و دیر مغان ۱۹۷، خرابات مغان و قلندری ۶-۱۰۳، خرقه و صفاتی که حافظ به خرقه داده است ۲۳۰، خیام و حافظ و تشابه بین افکار آنان ۱۴، دلق و ترکیبات آن ۴-۲۳۳، راهرو ۲۳۵، رقص ۲۴۰، زاهد ظاهرپرست ۲۴۱، زهد ریایی ۲۴۸، سالک ۲۴۹ و ۲۵۷، سکر و صحو (مستی و هوشیاری) ۲۶۴، شاهد ۳۶۱ و ۳۶۶، شطح ۳۷۰، صبر ۳۷۷، بر ذم صوفیه ۴۶۹، طامات ۴۷۶، طریقت ۴۸۴، طمن و طنز در شعر حافظ ۱۸-۱۹، فرق بین عارف و صوفی ۵۰۰، عشق ۶۱۹ و ۶۳۳، عشق و عقل ۶۲۷، غیبت و حضور ۵۰۸، فقر ۵۲۳، فنا ۵۳۹، قرب ۵۴۹، قلندر ۵۵۵، سبک حافظ در استعمال مصطلحات صوفیه غالباً به اسلوب قلندریه بسیار نزدیک است ۱۹، اشعار حافظ بر شیوه قلندران ۴-۱۰۳، گرایش حافظ به قلندران ملامتی ۵-۱۰۴، کرامات ۵۷۷، مراد از «کسب» در شعر حافظ ۴۳، کنسف ۵۸۷، محبت ۶۳۳، مرید ۶۴۵، این که مصرعی از غزلی را بر شک حافظ نسبت به معاد دلیل گرفتند ۱۴، مسلک حافظ ۹۵، دربارهٔ معنی اصطلاح «مشک در قدح کردن» و «رودین» در ابیات حافظ ۱۵-۱۶، معرفت ۶۵۹، مقام رضا ۶۷۱، وجد ۶۸۱، حافظ، ابو نعیم اصفهانی: ۱۷-۱۱۸۸، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۴، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۵۰، ۴۷۹، ۴۸۹، ۴۹۲، حافظ ایرو: ۴۶۵، الحاکم بامرالله: ۳۹۵، حالات و سخنان شیخ ابوسعید: ۴۴۲، حباب بن محمد تستری: ۲۱۱، حبشه: ۲-۲۰۱، حبیب السیر: ۶-۴۶۵، حبیب عجمی: ۱۶۵، ۵۶۰، ۶۷۰، حجاب: در لغت و در اصطلاح صوفیه ۱۵۷، حجاب

چراغ سحرگهان: ۱۵-۱۶، چلبی، حسام الدین حسن: ۴۵۹، چنگیزخان: ۱۸۹، ۱۹۰، ۴۶۱، چوپالی: امیر تیمور تاش ۴۶۱، امیر چویان ۴۶۲، امیر شیخ حسن ۲-۴۶۱، امیر محمود ۴۶۱، عزت ملک خاتون (زن امیر شیخ حسن) ۴۶۳، ملک اشرف ۴۶۲، یاغی باستی (عم ملک اشرف) ۴۶۲، چهار مقاله: ۶-۴۸۵، چمن: ۶۷

ح

حاتم اسم: ۱۴۸، ۳۰۹، ۶۵۸، حاج سید فرواب: ۴۶۲، حاج شمس الدین قاسم: ۴۶۲، حاجی خلیفه: ۴۰۳، حارث محاسبی: ۵۶، ۲۹۸، ۳۹۹، ۴۲۱، ۴۴۵، ۵۰۵، ۵۱۳، ۶۵۸، ۲-۶۶۱، ۶۶۹، حافظ: ابهام و ابهام در شعر حافظ ۱۴، اختیار ۴۱، ادب ۵۵ و ۵۸، استقنا ۵۹، اصل اصطلاح در شعر حافظ غالباً ثابت است و طسوز تمبیر آن دگرگونی یافته است ۱۹، اکسیر ۶۱، الفت ۶۴، اشعار حافظ الهام و وارد غیبی است ۱۳، انالالحق ۷۵ و ۷۷، انس ۸۲، بار امانت ۸۶، پیر حافظ ۹۵، پیرانه سر ۸۷، پیر پیمانه کش، پیر خرابات، پیر دردی کش ۱۰۶، پیر صحبت، پیر طریقت، پیر گلرنگ، پیر مغان، پیر می فروش ۱۰۵، تجلی ۱۲۲، توبه ۱۳۵، توکل ۱۴۹، تمایل به جبر در شعر حافظ ۵۲-۵۴، جمع و تفرقه ۱۵۵، حجاب ۱۶۰، حجاب

- حکمة الامتراق: ۵۳۰، ۷۲
- حکمت الهی ارسطو: ۴۳۴
- حکیمیه: ۴۴۶
- حلاج، حسین بن منصور: ترجمه حال حلاج ۶۵ -
- ۷۱، درباره آثار حلاج ۷۰، سبب مخالفت عرفای
- مباصر حلاج با او ۷۳، و نیز: ۲۶۲، ۲۶۵،
- ۴۲۲، ۴۳۸، ۴۴۷، ۴۹۲، ۵۰۵، ۶۲۹، ۶۳۱، ۶۴۰،
- ۶۵۸، ۶۸۰
- حلاج، علی: ۲۳۳
- حلاج بغدادی، حسن بن منصور: ۶۸
- حلاجیه: ۶۸
- حلمانیه: ۴۴۷
- حلولی، منصب: ۹ - ۶۸
- حلیه الاولیاء: ۱۷، ۳۹، ۸۴، ۱۶۳، ۱۸۸، ۳۸۵،
- ۸ - ۲۸۷، ۳۹۴، ۴۰۷، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۵۰،
- ۵۱۷، ۵۲۵
- حلیجه (دایه بینمبر ص): ۳۹۱
- حماد بن ابی سلیمان: ۴۱۱
- حماد بن زید: ۲۹۷، ۵۶۰
- حماد الخياط: ۹۲
- حماد دباس، شیخ: ۴۵۷
- حمد الله مستوفی: ۴۵۸
- حمد بن احمد حداد: ۴۱۱
- حمدون قصار: - قصار، حمدون
- حمید: ۳۸۲
- حمیر: ۱۹۶، ۳۲۴
- حمزة بن یوسف السهمی: ۹۲
- حنقیان: ۴۴۹
- حواریون: ۳۸۰
- حیة الحیوان: ۳ - ۴۰۲
- حیدر زاوی، قطب الدین: ۴۵۸
- حیدریه، فرقه: ۴۵۸
- حیره: ۴۰۲
- حیری، ابو عثمان: ۱۳۵، ۳۴۲، ۳۵۷، ۴۴۸،
- ۵۶۹، ۶۳۶، ۶۶۸
- رینی و حجاب عینی ۸ - ۱۵۷، حجابهای
- چهارگانه: دنیا و نفس و خلق و شیطان ۱۵۸،
- حجاب علم ۹ - ۱۵۸، حجاب از نظر نجوم الدین
- رازی ۶۰ - ۱۵۹، و بازید ۱۶۰، و نیز رک
- کشف
- حجاج بن یوسف ثقفی: ۲۲، ۴۲۸
- حجاز: ۶۶، ۹۹، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۲۲
- حدائق: ۲۹۱
- حدود العالم: ۲ - ۱۶۱
- حدیقه الحقیقه: ۱۸۰، ۴۵۰، ۴۶۵
- حذیفه بن یمان: ۲۴۲، ۳۸۸، ۴۲۱، ۴۳۳
- حوا، کوه: ۳۱۵
- حزان: ۴۳۷
- حزث بن ابی اسامه: ۲۸۲
- حزقیل: ۸۳
- حسام الدین، شیخ: ۴۶۸
- حسان: ۲۸۳، ۳۰۵، ۳۱۹
- حسن (در داستان ابو سعید): ۱۸۲
- حسن بصری: ۳۸، ۶۰، ۱۶۵، ۲۰۵، ۲۴۲، ۸ -
- ۲۴۷، ۳۲۳، ۳۸۸، ۶ - ۳۹۵، ۴۰۹، ۳ -
- ۴۲۲، ۴۲۸، ۵۶۰، ۶۵۷
- حسن بن علی (ع): ۲۴۲، ۲۴۶، ۴۱۹
- حسین بن علی (ع): ۱۱۱، ۲۴۲، ۴۲۸، ۶۰۲،
- ۶۶۴
- حسین بن علی الطیاطیری: ۴۱۱
- حسین بن علی یزدان یار: ۴۸۸
- حصری، شیخ ابو لحسن: ۸ - ۶۷، ۳۲۷، ۴۴۴،
- ۴۴۰، ۶ - ۴۷۵، ۵۰۵، ۵۳۱
- حضرت عبدالعظیم، زاویه: ۱۶۵
- حضور، رک غیرت و حضور
- حطیم: ۳۰۷
- حقوق بشر، اعلامیه: ۲۱
- حکمای پهلوی: ۴۹۹
- حکمای سبعه: ۳۸۱
- حکمای شامی: ۵۸۴
- حکمت، علی اصغر: ۱۹۲

خ

۱۹۱ - ۱۹۳، ابدال دال به تاء و بالعکس ۱۹۳

- ۱۹۵، اشارهای به سابقه پرستش خورشید

۱۹۵ - ۱۹۸، خرابات مغان و دهر مغان در اشعار

حافظ ۱۹۷

خرابیات مغان: ۱۰۳، ۹۷، ۱۰۸

خرزاز، ابوسعید: ۹ - ۱۴۸، ۲۷۵، ۳۵۱، ۴۳۹

۴۴۷، ۴۹۴، ۵۲۵، ۶۳۳، ۶۴۲، ۶۵۶

خرکازیه: ۲۷۵، ۴۴۷

خراسان: ۱۶، ۳ - ۲۲، ۲۸، ۶۷، ۷۰، ۱۹۳

۳۵۷، ۴۰۵، ۴۲۱، ۴۵۸، ۴۶۰، ۵۱۷

خرد محض: ۱۴۲

خسرقانی، ابوالحسن: ۲۹، ۲۶۵، ۳۳۱، ۳۵۱

۴۲۰، ۴۲۵، ۴۲۰ - ۲ - ۴۵۰، ۴۶۶، ۶۳۸

خرقه: ۱۹۹ - ۲۳۰، در لنت و در اصطلاح سوفیه

۱۹۹ - ۲۰۱، خرّقه پوشی و معاسن آن ۲۰۱ -

۲۰۶، شرایط پوشاندن خرّقه ۲۰۶ - ۲۰۸،

شرایط پوشاندن خرّقه ۲۰۸ - ۲۰۹، موت

چهارگانه ۲۰۹، رنگ خرّقه ۲۰۹ - ۲۱۳،

کیفیت دوختن مرصعات ۲۱۳ - ۲۱۷، خرّقه دری

۲۱۷ - ۲۲۴، ضرب خرّقه ۲۲۳، باره‌ای

اشارات و رموز راجع به خرّقه پوشی ۲۲۴،

انتقاداتی که بر خرّقه پوشی وارد آورده‌اند ۲۲۵ -

۲۳۰، صفاتی که حافظ به خرّقه داده است ۲۳۰

خرم دینان: ۲۲، ۴۳۲

خسرو پرویز: ۲۱

خضر (ع): ۳۷، ۱۲۰، ۱۶۴، ۲۹۸، ۵۵۸، ۵۷۳

۶۳۹

الخصلط المقریبه: ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۹، ۳۰۱

۵۵۲

خفیفیه: ۴۴۷

خلایای راشدین: ۴۳۳

خلق: ۴۷

خلیج فارس: ۲۵۶

خلیل (ع): ر.ک ابراهیم (ع)

خلیلی، محمد علی: ۲۴۴، ۳۹۸، ۴۰۷، ۴۱۲

خمیصه (نام لباس حاشیمدار): ۲۰۲

خواجهگان (طبقه خواجهگان و بندگان): ۲۳

خاطرات داریو: ۲۳۲

خاقانی: ۱۰۱۹۷ - ۲۰۰، دیوان خاقانی: ۲۰۱

۴۵۳ - ۴۰۲۲۴

خاکی که طوفان را به این نصی خود: ۱۸

خالد بن سعید بن عاص: ۲۰۲

خالد بن ولید: ۳۰۸، ۴۲۸

خانقاه: ۱۸، ۱۹، ۲۹، ۳۱، ۹۷، ۱۰۳، ۱۶۱ -

۱۷۷، معنی خانقاه و علت تاسیس آن و ذکر آن از

رباط و سومعه و زاویه ۱۶۱، نام ۱۲ رباط

۱۶۴، گلزار درباره اول کسی که خانقاه ساخت

۱۶۶، چند خانقاه قدیمی و کیفیت اداره آنها

۱۶۷، نام ۲۲ خانقاه معروف در مصر ۱۶۹، نام

۶ خانقاه مهم در نیشابور ۱۷۰، آداب ورود به

خانقاه و رسوم زندگی در آن ۱۷۰، فواید خانقاه

و مقام خدمت در آن ۱۷۵

خانقاه استاد ابو احمد: ۵۷۵

خانقاه سراوی: ۱۶۷، ۴۱۵

خانقاه سمرقند: ۴۶۸

خانقاه غازی: ۴۶۴، ۴۶۷

خانقاه گنبد عالی: ۴۶۶

خیابان: ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۱۸

ختم الولاية: ۴۴۶

خجندی، بابا کمال: ۴۵۷

خداینامه: ۹۴

خرابیات: ۱۸ - ۲۰، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹ - ۱۹۸، در

لنت و در اصطلاح سوفیه ۱۷۹، خرابیات به

معنی حقیقی (قمارخانه، میخانه) در اشماع

منوچهری، مسعود سعد، امیر ممزی، و در کتب

سوفیه ۱۷۹ - ۱۸۴، خرابیات به معنی حقیقی و

مجازی در اشعار سنایی ۱ - ۱۸۰، ریشه لغوی

خرابیات ۱۸۴، ارتباط بین «خرابیات» و «خرابه»

۱۸۵، مواخیر (میخانه) ۶ - ۱۸۵، خوراباد

۱۸۷، امکان وجود رابطه بین «خرابیات» و

«خوراباده» ۱۸۷ - ۱۹۸، تبدیل «خر» به «خور»

۱۸۷ - ۱۹۱، درباره «خربنده» (لقب اولجایتو)

- دیورسیاقی، محمد: ۱۸۰
 دجله: ۴۴۸، ۳۴۵
 دراج، ابوالحسن: ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۰
 دراسبات اسلامیہ: ۴۰۷
 درب مسجد نو، محلہ: ۴۶۲
 الدر المنظم فی عمل مولد النبی الاعظم: ۴۶۷
 ذری: ۱۹۹، ۲۳۱
 ذائق، ابوعلی: ۵۸، ۹۱، ۱۲۹، ۱۶۷، ۲۴۴، ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۵۷، ۴۴۰، ۴۵۲، ۵۶۸
 ذقی: ۶، ۳۴۵
 دلائل النبوة: ۳۱۰
 دلق: در معنی و در اصطلاح صوفیہ و این کہ در لغت
 ریشہ درستی ندارد ۴ - ۲۳۱، دلق ملمع ۳ -
 ۲۳۲، ترکیبات دلق از اشعار حافظ ۴ - ۲۳۳
 دلگشا، رسالہ: ۴۶۱
 دل و جان، رسالہ: ۵۳۳
 دماوند: ۶۴۲
 دمشقی: ۲۴۶، ۵۵۵
 دمشقی، ابو حلیمان: ۴۴۷
 دمشقی، ابو سلیمان: ۲ - ۲۷۱
 دمشقی، ابو عمرو: ۵۶۷، ۶۷۰
 دمیاط: ۵۵۱، ۵۵۵
 دمیری، ابو البقاء: ۴۰۱
 دولتشاه: ۱۹۲
 دولندی: ۴۶۱
 دوندی: رك آل مظفر
 دهخدا: لتنامه ۴۷۳
 دیار بکر: ۴۶۰، ۴۶۲
 دیدار: در معنی پدیدار ۳۷
 دیرالقداری: ۴۰۱
 دینکرد: ۹۴
 دینوری، ابو عبدالله: ۶۵۹
 دیونیزیوس: ۴۳۷
 خواجہ جلال الدین تورانشاه: ۴۶۲
 خواجہ عبدالله انصاری: ۲۶۳، ۲۷۹، ۳۵۸
 ۳۶۱، ۴۵۰، ۴۷۵، ۵۰۷، ۵۲۳، ۵۳۷، ۵۹۶
 ۱۲ - ۶۱۱، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۵۴، ۶۶۸، ۶۷۶
 خواجہ نصیرالدین طوسوی: ۴۷، ۵۱۹، ۵۳۴
 ۶۰۹
 خواجہ نظام الملک: ۴۴۹
 خوارج: ۴۲۸
 خوارزم: ۱۶۸، ۸ - ۴۵۷، واقعه خوارزم ۵۹
 خوارزمشاه، محمد: ۴۵۷
 خوارزمی: ۱۸۸
 خواصی، ابراهیم: ۱۴۷، ۱۴۹، ۲۷۱، ۳۳۱
 ۳۴۹، ۳۹۸، ۴۴۸، ۵۱۰، ۶۳۱
 خواتساری اصفهانی: ۲۸۸
 خورشید کله (کلاه)، احمد: ۱۸۸
 خوزستان: ۶۷، ۷۰
 خولالی، ابومسلم: ۵۶۰
 خیام: تشابه بین الفکار خیام و حافظ ۱۴، و نیز ۵۲، ۴۴۹
 خیبر: ۲۸۴، ۳۰۵، ۵۲۲
 خیبر، احمد: ۸۴
 خیبرالنساج: ۳۳۸، ۶۴۲
 خیلون: ۳۸۱
 ۵
 دارانی، ابوسلیمان: ۲۱۵، ۲۲۷، ۲۴۴، ۳۰۷، ۳۷۴، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۴۳، ۴۴۳، ۶۵۸، ۶۷۰
 دارالکتاب العربی: ۱۸
 دانشگاه تهران (کتابخانه مرکزی): ۲۷۵
 داود (ع): ۲۴۶، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۷۴، ۳۹۱، ۴۲۵، ۵۴۲، ۵۶۰، ۵۹۴، ۶۰۵
 داود طائی: ۴۳۲
 دایرة المعارف اسلامی: ۵۰۴۲۱ - ۵۰۴۶۷، ۴۴۴
 - ۵۵۴، دایرة المعارف اسلامی فرانسه ۳۸۲
 دایرة المعارف انگلیسی: ۴۰۷
 دیستان المذاهب: ۴۹۹

- رسالة قدس: ۳۳۳، ۳۳۸، ۶۷۸
 رسالة قشمریه: در بسیاری از صفحات، نیزك
 قشمری
 رسائل خواجه عبدالله انصاری: ۳۶۲، ۵۳۳،
 ۴۷۵، ۶۱۱، ۶۲۱، ۶۲۵، ۶۷۷
 رسول اکرم (ص): در بسیاری از صفحات
 رشید الدین فضل الله، خواجه: ۱۹۱، ۴۶۱، ۶-
 ۴۶۴، ۴۶۸، ۶۱۰
 رشید یاسمی: ۱۸۰
 رضا (ع): ۱۰۹، ۱۱۰، ۳۹۵، ۱۹ - ۴۱۸
 رخی الدین علی لالا: ۴۵۷
 الرعاية لحقوق الله: ۴۴۵
 رقام: رك ارقام
 رقص ۱، ۲۹، ۳۰، در لغت و در عنیده صوفیه ۲۳۷،
 هجویری آن را لیسو می‌داند ۲۳۷، درباره رقص
 شیخ ابوسعید در قاین که بانگ نماز برآمد ۲۳۸،
 رقص از سر وجد ۲۳۸، دشمنی غلام خلیل با
 پنج تن از عرفا از جمله شبلی و جنید و توری در
 نزد خلیفه ۲۳۹، سهروردی رقص را اگر از حسن
 نیت باشد نوعی عبادت می‌شمارد ۲۳۹، عزالدین
 کاشانی آن را از مباحثات می‌داند ۲۳۹، به نظر
 نجم الدین رازی رقص عبارت از اضطراب روح
 است که می‌خواهد قفس قالب تن بشکند ۲۴۰،
 ابیاتی از مرصداالمیاد و حافظ ۲۴۰
 رقی. ابو اسحاق ابراهیم: ۶-۳۴۵-۷-۵۷۶،
 ۶۵۸
 رقی، ابو بکر محمد: ۷-۳۰۶
 الرکن الاکبر: ۴۳۷
 رمله شام: ۱۶۶
 رند: ۲۰
 رواقیون: ۷۲-۳۵
 رویایی: ۱۶، ۱۷
 روح القدس: ۳۰۵
 رودباری، ابو عبدالله: احمد بن عطا ۳۳۴
 رودباری، ابوعلی: احمد بن محمد ۲۰۰، ۳۳۱،
 ذکر اخبار اسفهان: ۱۸۸
 ذم الملاحی: ۳۲۵
 ذو القرنین: ۴۲۲
 ذو النون: ۸۲، ۱۰۲، ۱۳۲، ۲۴۴، ۲۷۰، ۲۷۳،
 ۲۹۸، ۳۳۰، ۳۳۸، ۹ - ۳۴۸، ۳۷۴، ۳ -
 ۴۰۲، ۴۲۲، ۴۲۶، ۹ - ۴۳۷، ۴۷۹، ۴۸۹،
 ۴۹۲، ۵۰۴، ۵۲۵، ۵۴۸، ۵۷۳، ۶۳۲، ۶۴۰،
 ۶۸۰، ۶۶۹، ۶۵۶، ۶۴۳
 ذوو المؤلفه قلوبهم: ۴۱۸، ۳۸۹
 ر
 رایعه عنویه: ۸۰، ۱۲۵، ۳۱-۴۲۹، ۵۶-۶۳۳
 رایعه قزداری: ۲۱۰، ۴۰۶، ۶۰۷
 راحة الصدور: ۴۵۱
 رافضیان: ۳۱۹
 راوندی: ۵۹
 راهرو: ۲۳۵، و نیز رك سالک، و صوفی
 راهنمای عقده گشایی، رساله: ۵۷
 رباب نامه: ۳۷۴
 رباط: رك خانقاه
 ربیع بن خاتم: ۴۲۲
 ربیع بن خثیم: ۵۰۳، ۵۶۰
 ربیع بن خثیم: ۲۴۷
 ربیع بن مسعود: ۳۵۳
 ربیعه: ۴۰۲
 رجاء، قطب الدین حسین: ۱۶۸
 رجایی، احمدعلی: ۳۷، ۱۴۲
 رحله ابن بطوطه: رك سفرنامه ابن بطوطه
 ردان، ده: ۱۶۷
 رساله در تحقیق احوال و زندگی مولوی: ۲۷۲
 رساله صوفیه و فقر: ۱۶۶
 رساله عشق بوعلی سینا: ۶۱۳، ۶۱۵

- ۲۸۷، ۳۸۵ زمخشری:
 زمزم: ۳۰۷
 زنون: ۴۳۶
 زهد: ۲۴۱ - ۲۴۸: زهد بتدیان، زهد متوسطان،
 زهد منتهیان (واصلا)، ۲۴۱، زهدی که فقط
 ظاهر شرع را رعایت کند مطلوب نیست ۲۴۱،
 سخنانی از مشایخ زهد و عرفان، از رسول اکرم
 (ص) و علی (ع) ۲۴۱ - ۲۴۵، زاهدان سه
 طبقه‌اند ۲۴۳، زهد در لغت عرب ۳۴۵، هشت
 تن زهاد مشهور در صدر اسلام ۸ - ۲۴۷، ابیاتی
 از حافظ در زهد ریایی ۲۴۸
 زهد ریایی: ۱۸ و نیز رک زهد
 زهد و تصوف در اسلام: ۲۰۹، ۲۴۴، ۳۹۸
 ۴۱۲، ۴۰۷
 زهری: ۳۱ -
 زیاد بن ابیه: ۲۲
 زید بن حارثه: ۲۳۸
 زید بن مهلب: ۲۲
 زین الاخبار: ۳۸
 زینب بغدادیه: ۱۶۴
 زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین
 عراقی: ۲۲۴، ۶۰۱
 زین العابدین (ع): ۱۱۱، ۳۹۵
- ز
 زنده بیل: رک شیخ جام
 ژوستینین: ۴۳۷
 ژوگولفسکی: ۴۴۲
- ز
 زاده: ۵۵۸
 زاویه: رک خانقاه
 زیاده الحقایق: رک تصدیقات
 زیور: ۳۰۱، ۳۹۱
 زیور: ۲۴۶، ۴۲۸، ۴۵۰
 زجاجی، ابو عمرو: ۳۳۴
 زراره بن ابی اوفی: ۳۳۸
 زرتشت: ۹۴
 زرکشی: ۵۹۴
 زرین گوین، عبدالصین: ۶۹
 زعقل: ۱۶۴
 زقاقی، ابوبکر: ۱۰۲، ۳۴۶
 زکریا (ع): ۳۹۳، ۴۰۴
 زلیخا: ۵۵۱، ۶۱۸
- ساسانی: اوضاع ایران در دوره ساسانی ۲۱، ۲۳،
 ۲۹
 سالک: ۲۴۹ - ۳۵۷: در لغت و در اصطلاح صوفیه

- سُرّ مَن رَأَى: ۴۰۱
 سُرَى سَسَقَطَى: ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۷، ۲۹۸، ۳۳۳،
 ۴۲۱، ۴۳۱، ۴۳۹ - ۳۰، ۴۹۴
 سعد الدین حموی: ۴۵۷، ۶۵۰
 سعد وقاص: ۴۵۰
 سَعْدِي: ۶۳، ۹ - ۲۲۸، ۲۷۰، ۳۰۷، ۳۴۴،
 ۳۶۱، ۴۵۴، ۸ - ۴۹۷
 سعید بن مسیب: ۵۶، ۵۶۰
 سعید جُبیر: ۹ - ۴۰
 سَعْد: ۲۳
 سَفَاح: ۲۲
 سَفَرْنَامَةُ ابْنِ بَطْوَلَه: ۹ - ۱۶۸، ۱۹۲، ۱۰ - ۲۰۰
 سَفَرْنَامَةُ ابْنِ جُبَيْر: ۱۹۹
 سَفَرْنَامَةُ رَزَّه: ۳۳۲
 سَفَرْنَامَةُ نَاصِرِ خَمْسَرُو: ۱۱۹
 سفیان بن عُیَیْنَه: ۴۰۹
 سفیان ثَوْرِي: رَک ثَوْرِي، سفیان
 سفینه البحار: ۵۲۲
 سَقْرَاط: ۴۴۹
 سَکَر و صَحْو: ۱۹، ۲۵۹ - ۲۶۶: تمریف سَکَر و
 صَحْو از ابو نصر سَرْتَاج، هَجْوِیرِي، قَشْوِیرِي
 ۲۶۱، حکایت خدمتکار سلطان با معشوق
 سلطان و سؤال از معشوق که این خال بر رویت
 از کجا آمد که من ندیده بودم ۲۶۰، بحثی از
 شرح تعرف، عزالدین گشائی، سهروردی ۳۶۲،
 توجیهی از قطب الدین عبّادی و این که اصحاب
 اضطراب بر مثال ایگینه‌اند و اصحاب سکون بر
 مثال آینه ۲۶۲، تصوف خدا پرستی عاشقانه
 است و عشق با هوشیاری و عقل و علم سازگار
 نیست ۲۶۴، ابیاتی از حافظ و کلیات شمس
 سلاجقه: ۲۳، ۴۴۸
 سلامان و آبسال: ۵۹۳
 سلجوقیان: رَک سلاجقه
 سلطان ولد: رَک بهاء ولد
 سلمان فارسی: ۹ - ۳۸۸، ۱۸ - ۴۱۷
- ۲۴۹، طلب آغاز سلوک است ۲۴۹، طلب چیست
 و مطالب کیست ۲۵۰، اهتت بر در توفیق
 سالک ۲۵۱، غزالی برای سالک دو علامت تعیین
 می‌کند ۲۵۱، سالک کیست ۳ - ۲۵۱، گفتاری
 از جامی ۴ - ۲۵۳، اسفار اربعه ۶ - ۲۵۴
 سام: ۴۵۴
 سامانیان: ۲۳، ۴۰۶، ۴۴۸
 السامی فی الاسامی: ۳۶۴
 سَنَه: ۹۴
 سیاه: ۵۵۸
 سیزوار: ۴۶۰
 سیزواری، حاجی ملا هادی: ۴۶، ۴۸، ۴۹۹
 سیزواری، ملا محمد باقر محقق: ۹ - ۲۸۸، ۲۹۱
 سبع المثانی: ۳۳۳، ۳۳۸، ۶۷۸
 سبکتکین: ۲۳
 سبک شناسی: ۱۷۹
 سبیل الهدی والرشاد فی سیرة خیرالعباد: رَک
 سیرة الشامیه
 سبیح گرفتار: ۳۸
 سجادی، ضیاء الدین: ۲۰۱
 سجزی، ابو عبدالله: ۶۴۳
 سجستان: ۴۰۵
 سجستانی، ابو حاتم: ۵۸، ۳۴۸
 سخاوی: محمد بن عبدالرحمان: ۴۰۲
 سختیانی، ابو ایوب: ۵۶۰
 سمرآج، ابونصر: ۵۶، ۵۸، ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۳۳،
 ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۸۵، ۲۰۴، ۲۱۵، ۸ - ۲۲۷،
 ۲۴۳، ۲۶۰، ۲۷۸، ۳۳۶، ۵۰ - ۳۶۲، ۳۴۹،
 ۸ - ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۸۰، ۳۸۴، ۳۹۳، ۴۱۷،
 ۴۲۲، ۴۴۲، ۴۴۴ - ۴۴۷، ۵۰۱، ۵۱۰،
 ۵۲۶، ۱ - ۵۲۶، ۵۸۴، ۵۶۰، ۶۰۰، ۶۰۸، ۶۲۰،
 ۶۵۰، ۶۶۱، ۶۷۵
 سرداران: ۴۶۰
 سرخ عُلمان: ۴۳۲
 سرکله، رباط: ۱۶۴

ابوالحسن خرقانی، جنید ۳۴۸ - ۳۵۱، فواید

سماع ۳۵۱ - ۳۵۵، انتقاداتی که بر سماع شده

است ۳۵۵ - ۳۵۹

سمرقند: ۲ - ۱۶۱

سماعی: ۲۸۲، ۴۵۱

سمنون محب، ابوالقاسم: ۳۳۳، ۵۰۵، ۵۹۹،

۶۳۰

سنایی: ۲۵، ۷۳، ۱۳۵، ۱۶۲، ۴۳۶، ۴۵۰،

۴۵۵، ۴۷۴، ۴۹۷، دیوان سنایی:

۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۶

سنیاد: ۲۲

سنیادیان: ۴۲۲

سنن ابی داود: رك ابو داود

سوانح: ۵۹، ۷۵، ۲۶۱، ۲۶۶، ۴۵۱، ۵۰۴،

۵۳۳، ۵۹۲، ۱۷ - ۱۶۶، ۶۳۰

سوریه: ۳۹۸، ۴۳۷

سوفیسته‌ها: ۴۴۹

سونتای، امیر: ۴۶۰

سهروردی، شهاب الدین ابوخص عمر، شیخ

الاسلام: ۱۸، ۵۷، ۶۳، ۷۳، ۸۸، ۱۰۹،

۱۳۲، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۰۱،

۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۶۲،

۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۴۰، ۳۵۹، ۳۸۴، ۳۸۶،

۳۸۸، ۳۹۲، ۴۱۰، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۳۶، ۴۵۳،

۴۵۸، ۵ - ۴۶۴، ۴۸۴، ۴۹۴، ۵۰۶، ۵۲۰،

۵۴۵، ۵۵۳، ۶۳۶، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۶۱، ۶۷۷،

سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، شیخ

اشراق: ۲۳۵، ۴۹۹، ۵۳۸

سهروردی، شیخ ضیاء الدین ابوالنجیب: ۱۱۳

سهل بن عبدالله تستری: ۶۶، ۶۸، ۱۱۷، ۱۲۸،

۱۳۳، ۱۴۷، ۱۶۷، ۱۰۳۳۱ - ۱، ۳۷۵، ۳۷۲، ۳۵۰،

۴۰۴ - ۴۴۳، ۴۴۶، ۵۰۵، ۵۱۱، ۵۲۱،

۵۴۵، ۵۶۰، ۸ - ۵۶۷، ۵۷۴، ۶۳۱، ۶۳۹،

۶۵۷، ۶۷۰

سکس نیشابوری، ابو عبدالرحمن: ۱۱۲، ۲۷۰،

۲۷۲، ۳۱۱، ۵ - ۳۷۴، ۳۸۰، ۴۴۸، ۴۹۲،

۵۱۲، ۶۴۰

سلون: ۳۸۱

سلیمان (ع): ۱۹۶، ۲۴۶، ۳۱۱، ۴۱۰، ۵۵۸

سماع: ۱۹، ۲۰، ۲۹، ۲۶۷، ۳۵۹: در لغت و در

اصطلاح صوفیه ۲۶۷، ابیاتی از مثنوی ۲۶۸،

گفتاری از کیمیای سعادت و شرح تعرف ۲۶۹،

سخنانی از جنید، ذوالنون، ابو عثمان مغربی،

شبلی، ابراهیم خواص، حکایتی از گلستان

۲۷۰، گفتاری از فروزانفر، عبادی ۲۷۳، سماع

مولانا از افلاکی ۲۷۱، از سلطان ولد ۲۷۴،

سماع هم به گوش است و هم به هوش ۲۷۴،

ایاتی که صوفیه آن را هلیل بر اباحه سماع

می‌دانند ۲۷۶، احادیث و اخباری که صوفیه

فریاد سماع آورده‌اند ۲۸۲، تحقیقی در حرمت و

اباحه سماع ۲۸۵: از احیاء العلوم، عوارف

المعارف ۲۸۵، از شرح تعرف ۲۸۶، از کیمیای

سعادت ۲۸۷، ابیاتی از کلیات شمس ۲۸۷،

تحقیقی از همایی ۲۸۸ - ۲۹۵، نظر غزالی

نسبت به حرمت و اباحه سماع ۲۹۵ - ۳۲۸: در

بیان اختلاف علما در مباح بودن سماع و کشف

حق در این باره ۲۹۶، دلیل مباح بودن سماع

۲۹۹، بیان دلایل کسانی که سماع را حرام

می‌دانند ۳۲۳ - ۳۲۸، اقوال مشایخ درباره سماع

۳۲۹ - ۳۳۵، شریط و آداب سماع ۳۳۶ -

۳۴۲: گفتاری از اللع و کشف المحجوب

۳۳۶، و رساله تفسیره و مصباح الهدایه ۳۳۷، و

تذکره الاولیاء ۳۳۸، و احیاء العلوم و کیمیای

سعادت ۳۳۹، و عوارف المعارف و التصفیه فی

احوال المتصوفه ۳۴۰، و مرصادالعباد ۳۴۱،

درجات مودمان در سماع ۳۴۲ - ۳۴۴، تاثیر

سماع ۳۴۴ - ۳۴۸، حالات مشایخ در سماع:

ذوالنون، شبلی، ابوالحسن نوری، یوسف بن

حسین، سهل تستری، ابو عثمان مغربی،

- سهل بن علی بن سهل اصفهانی: ۵۱۱، ۶۳۳
سهیلیه: ۴۴۶
سیاری، ابوالعباس: ۱۵۱، ۴۴۷، ۵۳۱
سیاریه، فرقه: ۱۵۱، ۴۴۷، ۵۳۱
سید جمال الدین مجرد ساوجی: ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۵
سیره الشامیه (سبیل الهدی والرشاد فی سیره
خیر العباد): ۴۶۷
سیر حکمت در اروپا: ۱۴۲، ۲۸۱، ۱۶ - ۶۱۵
سیر العباد: ۴۵۰
سیستان: ۲۲، ۶۷
سیف اسفرتنگ: ۴۷۴
سیلوستر دو ساسی: ۲۳۱
سیورخان، امیر: ۴۶۲
سیوطی: ۲۳۱
- ش**
- شافعی: ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۱۵، ۳
- ۳۲۱، ۳۴۰، ۶۰۲، ۶۲۰
شافعیان: ۴۴۹
شام: ۱۶۷، ۳۴۶، ۳۵۷، ۳۷۰، ۴۱۷
شام کوچک: ۱۶۷
شامه (نام کوه مشرف به مکه): ۳۰۴
شاه بن شجاع کرمانی: ۳۵۷، ۴۴۸
شاه حسن (وزیر شاه شجاع): ۴۶۲
شاهد: ۳۶۱ - ۳۶۶، در لغت و در استعمال صوفیه
۳۶۱، تفسیر «شاهد» از جنبه معنوی ۳۶۲، بهاء
ولد آن را جزو صفات حق آورده است ۳۶۳،
معنی اصطلاحی «شاهد» از فروزانفر ۳۶۳،
اطلاق شاهد به خدای تعالی ۳۶۳، ابیاتی از
سعدی ۳۶۱ و حافظ ۳۶۱ و ۳۶۶ و اوحد الدین
کرمانی ۳۶۵
شاهنامه: ۳۰، ۲۸، ۸۷، ۹۴، ۱۴۳، ۲۱۰، ۴۰۱، ۴۸۵
- شیر، عبدالله: ۳۱۶
شهبستری، شیخ محمود: ۴۶، ۶۹، ۱۶۰، ۱۹۸،
۲۵۲، ۴۵۴، ۴۷۱، ۴۸۳، ۴۹۹، ۵۱۹، ۵۴۶
شبللی: ۶۸، ۷۱، ۷۵، ۸۳، ۱۱۱، ۱۴۹، ۲۰۰،
۲۲۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۲۹، ۹۰
- ۳۴۸، ۳۵۷، ۳۷۱، ۴۲۴، ۴۳۸، ۴۴۰،
۴۹۲، ۴۹۴، ۵ - ۵-۴، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۹۸،
۶۳۳، ۶۴۰، ۳ - ۶۴۲، ۶۵۶، چگونگی
واقعه‌ای که او را از امیری دماوند به وادی قفر
سوق داده است ۶۴۳
شفرات الذهب: ۵۱۷، ۵۲۵
شرح اصول کافی: ۴۸
شرح تعرف: در بسیاری از صفحات، خلاصه شرح
تعرف: ۵۱ - ۵۴، ۵۴، ۵۷، ۶۰ - ۶۵، ۱۱۳،
۱۴۶، ۱۴۹، ۲۴۳، ۲۷۲، ۴۸۹
شرح دعای صباح: ۴۸
شرح مخصوص: ۳۹
شرح گلشن راز: ۳۰، ۱۴۱، ۳ - ۲۵۲، ۵۱۹،
۴۸۴، ۵۴۸، ۶۱۸
شرح لیمه: حاشیه بر شرح لیمه ۲۸۹
شرح منوی: ۳۹
شرح مقاصد: ۴۷
شرح مقدمه قیصری: ۶۶ - ۷۷، ۲۵۴، ۲۵۶،
۳۷۰، ۵۳۸، ۸ - ۱، ۵۶۷، ۵۸۰، ۵۸۴،
۴ - ۶۵۳
شرح منازل السائرین: ۲۰۵، ۴۷۱
شرح مواعف: ۴۷، ۳۶۴
شرح نهج البلاغه: ۲۴۶، ۲۴۹
شطح: در لغت و در اصطلاح صوفیان ۳۶۷ - ۳۷۰،
سخنانی از چند ابونصر سراج در تفسیر
شطحیات بایزید ۳۶۸، تحلیلی از سید جلال
الدین آشتیانی درباره شطحیات ۳۶۹، تعریفی
چند از شطح ۳۷۰
شط العرب: ۲۵۶
شعبه: ۲۱۶، ۲۸۲، ۳۱۱

- شعبی: ۲۹۷
شعوانه: ۱۳۰، ۱۳۱
شعبیه، نهضت: ۴۲۲
شلیع، یروفور محمد: ۴۶۵
شقیق بلخی: ۴۳۲، ۵۱۴، ۵۱۷، ۶۷۰
شمس تبریزی: ۴۵۸، ۲۷۴
شوپنهاور: ۵۳۶
شهاب الدین، امیر: ۶۱۰
شهاب الدین احمد: ۱۶۸
شهادت شرح منهاج الطالبین: ۲۸۸
شهرستانی: ۴۳۴
شهود: ۵۰۲، ۵۰۶، ۵۰۸، و نیز رک غیث و حضور
شهید اول (ابو عبدالله محمد المکی): ۲۲۸
شهید ثانی: ۱ - ۲۹۰
شهبندی، شیخ علی: ۲۸۹
شهبان و اعی: ۲۱۷
شیخ ابو الفضل حسن: ۱۸۳
شیخ احمد: ۴۱۵
شیخ امین الدین: ۳۹
شیخ بهایی: ۷۱
شیخ جام: شیخ الاسلام احمد نامقی جامی - ۹ -
۳۸، ۹۰، ۱۳۱، ۲۵۰، ۴۷۹، ۵۲۰، ۵۶۲
۳۳۷، ۶۲۸، ۵۹۵
شیخ حسن، امیر: رک چوایانی
شیخ صنعان: ۹۳، ۵۵۵
شمراز: ۴۱۴، ۶۲۲
شیرون: ۴۶۱
شیرین و فرهاد: ۵۹۳
شیشه به طیب بردن: ۱۷
- ص
صابین: ۴۳۷
صالح (ع): ۴۴، ۴۹، ۷۶، ۹۱، ۱۱۱، ۱۲۵، ۳۸۷
- ۳۹۴، ۴۱۹، ۶۲۰، ۶۲۸
صالح بن احمد: ۲۹۸
صالح بن عبدالجلیل: ۴۲۲
صالح مزی: ۱۳۰، ۳۳۸، ۵۶۰
صایغ دینوری: ۶۴۳
صبر: در لغت و نزد صوفیه ۳۷۱، صبر از مقامات یقین و یکی از چهارستون اسلام است ۳۷۱، گفتار علی (ع) و رسول اکرم (ص) و بزرگان صوفیه درباره صبر، ابیاتی از منوی و بیسی از حافظ ۳۷۱ - ۳۷۷
صبیحی، ابو عبدالله: ۳۳۴
صباح جوهری: ۳۸۶، ۵۵۹
صحبیح: ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۳، ۵۵۸
صحبیح بخاری: ۲ - ۲۰۱، ۲۰۱
صحبیح مسلم: ۵۰۶، ۶۰۴
صدیند: ۴۶۱
صدر الدین قونوی: ۱۱۷، ۳۵۴، ۴۵۶، ۹ - ۴۵۸
صدر المتألهین: رک ملاصنرا
صدر شئی از شی: ۴۵
صدیق: رک ابوبکر صدیق
صراح اللغه: ۱۸۵، ۲۹۱
صفا، ذبیح الله: ۱۸ - ۲۱۰
صقاریان: ۲۲
صفاة الصوفیه: ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۹۶، ۴۲۳، ۶ -
۴۶۵، ۵۱۷، ۵۲۵ -
صفویه، سلسله: ۵۰۰
صفی الدین اردبیلی، شیخ: ۷ - ۴۶۶، ۴۷۱
صلة بن اشیم: ۵۶۰
صور (شهر): ۳۵۷
صور اسرافیل: ۵۳۷
صوفه: ۶ - ۳۸۵
صوفی: ۳۷۹ - ۴۷۲: عقاید مختلفه درباره ریشه کلمه «صوفی» و ماهیت اشتقاق آن ۳۷۹ - ۳۸۷: سخنانی از مستمل ۳۷۹، و ابو نصر

مختلف اسلامی ۴۴۹، صوفیان مشهور این قرن ۴۵۰ و ۴۵۲، اراستن مطالب عرفانی به آیات قرآنی و احادیث ۴۵۱، بر کنار داشتن صوفیه از مجادلات زمان ۴۵۱، ورود افکار صوفیانه در شعر و نثر ۴۵۱، تصوف در قرن ششم و هفتم ۴۵۲، کساد بازار علوم عقلی و فلسفه، و رواج علوم دینی در این عصر ۴۵۳، تأثیر جنگهای صلیبی و هجوم ویرانگر مغول ۴۵۴، نهال تصوف به عنوان نور امید و داروی شفا بخش بالیدن گرفت و بارور شد ۴۵۵، خانقاهها رونق گرفت ۴۵۶، اودعی مدنی غالب فقه‌های این دوره ۴۵۶، و اراستگی مشایخ صوفیه به فضایل اخلاقی ۴۵۷، مشایخ معروف این دوره ۴۵۷، مختصات تصوف در این دو قرن ۴۵۹، تصوف در قرن هشتم ۴۵۹، آشکار شدن ثنات حمله شوم مغول ۴۶۰، شرح ۱۸ مورد سفاکی شاهان و امرا ۴۶۱، عصر پستی فکر و انحطاط اخلاقی تصوف را نیز تحت تأثیر قرار داد ۴۶۲، تشبیه تصوف این دوره به اسلام پس از خلفای راشدین ۴۶۳، ظاهرسازی و دکانداری جایگزین حقیقت‌بینی و ارشاد واقعی گردید ۴۶۴، مکتب سهروردی ۴۶۴، مکتب سولوی ۴۶۵، تصوف به شریعت نزدیک می‌شود ۴۶۶، سماع در شب میلاد پیغمبر اکرم (ص) ۴۶۷، شرکت صوفیان پاره‌ای از نقاط در تعلیمات جنگی ۴۶۸، انحراف غالب صوفیان از اصول تصوف ۴۶۸، آیاتی از اوحیدی و حافظ در ذم صوفیه ۴۶۹، مشایخ معروف این قرن ۴۷۱، خرقه صوفی ۱۸، صوفی نمایان ۱۸، مصطلحات صوفیه ۱۷ - ۱۹، ۴۱

صوفی، ابو حلجان: ۲۷۱

صوفی، عبدالرحمن: ۳۹۷

صوفی نامه: ۸۱، ۲۷۳، ۳۵۸، ۴۸۰، ۶۶۷

صوفیه: رك مقدمه

صوفیه و فقر: رك رساله صوفیه و فقر

سزاج و قشیری ۳۸۰، شرحی از هجویری، عقیده ابو ریحان و رد آن ۳۸۱، تصریفی از همایی ۳۸۲، و نظریات دیگر ۳۸۳ - ۳۸۷، درباره این که صوفیان به اهل صغه منسوب باشند ۳۸۷ - ۳۹۰، مشاهیر اصحاب صغه و تعداد آنان ۳۸۸، اطلاق فقیر بر صوفی ۳۸۸، درباره این که «صوفی» به «صوف» منسوب باشد ۳۹۰ - ۳۹۷، پشمینه پوشی و مسیحیت ۳۹۷ - ۴۱۴، نظر و نتیجه حاصله از مجموعه اقوال درباره کلمه «صوفی» ۴۱۴ - ۴۲۰، بحثی درباره نخستین صوفی ۴۲۰ - ۴۲۳، تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف ۴۲۳ - ۴۲۷، تطور معنوی مفهوم صوفی تا قرن هشتم ۴۲۷، صوفی در صدر اسلام و قرن اول هجری ۴۲۷، در این قرن عنوان «صوفی» هنوز به وجود نیامده است ۴۲۷، صوفی در قرن دوم ۴۲۸، در این قرن صوفی به معنی اصطلاحی شناخته شد ۴۲۸، ولی عناصر تصوف تکوین نیافته است اما زمینه آن فراهم شده است ۴۲۹، مسئله وحدت وجود، عشق الهی، فنا فی الله و توجه به باطن احکام شریعت در این عهد پایه گذاری شد ۴۲۹ - ۴۳۳، صوفی در قرن سوم و چهارم ۴۳۲، آغاز یختگی اصول تصوف، توجه به جنبه سیاسی آن ۴۳۲، انشای صوفیه با فلسفه ۴۳۳، مکتب نو افلاطونی، واضح و مکمل و اساس فلسفه آن که وحدت وجود است ۴۳۵، کیفیت نفوذ و تأثیر فلسفه نو افلاطونی در تصوف اسلامی ۴۳۶، تأثیر جمعیت اخوان الصفا ۴۳۸، خصوصیات دیگر این دوره ۴۳۹ - ۴۴۸: فریق عابد و عارف با ذکر سخنانی از عرفا و بوعلی سینا ۴۳۹ - ۴۴۱، طبقه بندی مقامات ۴۴۲ - ۴۴۴، شرحی درباره ورع ۴۴۳، نام دوازده فرقه تصوف ۴۴۴، صوفیان مشهور قرن سوم و چهارم ۴۴۸، مختصات تصوف این عصر ۴۴۸، صوفی قرن پنجم ۴۴۸، اختلاف عقاید و جدال مذاهب

طوزی، ابو الحسن: ۳۲
طرسوس: ۳۷
طرقبه: ۶۴۴
طریققت: ۴۷۷، ۳۳ - ۴۸۴: طریققت چیست و سالک کیست ۴۷۷، شریعت چیست و حقیقت کدام است ۴۷۷، مقامات طریققت و ارتباط آن با شریعت ۴۷۸، شریعت از نظر لغوی ۴۷۹، بحث جالی از شیخ جام ۴۷۹، گفتاری از عبادی در بیان شریعت و بیان طریققت ۴۸۰، گفتاری از نجسم الدین رازی و مولوی ۴۸۳، شمسستری شریعت را به پوست و حقیقت را به مغز و طریققت را به فاصل بین آن دو تشبیه کرده است ۴۸۳

صومعه: رك خانقاه
صهیب: ۹ - ۳۸۸، ۴۱۸، ۴۲۱
صیدا: ۲۳۲

ض

ضمه: ۴۱۱
الضوء اللامع فی اهل القرن التاسع: ۴۰۲
ضیاء الدین، عبد الوهاب: ۱۱۴

ط

طفا تیموریان: ۴۶۰
طغای، حاجی: ۴۶۰
طفرل سلجوقی: ۴۵۱
طفیل (نام کوه مشرف به مکه): ۳۰۴
طلا کردن مس: ۶۱
طلب: ۲۴۹ و نیز رك سالک
طلحة بن عبید الله: ۱۶۳، ۴۲۸، ۴۵۰
طلحة بن عمرو بصری: ۴۱۵
طلحة بن یوسف عطار: ۱۸۸
طور، کوه: ۱۲۳
طوس: ۱۶۴، ۲۱۳، ۴۸۵، ۵۷۵
طوسی، ابوبکر: ۵۲۰
طوالس رازی: ۳۴۹
طیفوریه: ۴۴۵

ظ

ظفرنامه ثمامی: ۱۸۴
ظهیر الدین عبدالرحمن بن علی بن بزغش:
۴۷۱

طاقی، شیخ عبدالله: ۳۲
طامات: معنی طامات در چند فرهنگ و شواهدی از لغتنامه، طامات در نظر محمد قزوینی، نجم الدین رازی، خواجه عبدالله انصاری و عطار ۴۷۳-
۴۷۶
طامة الكبرى: رك نجه الدين كبرى
طاووس: ۴۰۷
طاهر بن هلال همدانی: ۲۹۹
طاهریان: ۲۲
طایع (خلیفه): ۳۵۷
طبرانی: ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۵۹، ۶۶۳
طبری، قاضی ابوالطیبه: ۲۹۷
طبقات ابن سعد: ۲۴۶، ۴۰۳
طبقات الشافعية سبکی: ۲۲۱، ۲۷۲
طبقات شعرانی: ۵۱۷، ۵۲۵
طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری: ۴۵۰
طبقات الصوفیه سلمی بشاری: ۱۱۲، ۲۵۰، ۵۰۸، ۵۱۷، ۵۲۵، ۵۶۵، ۶۳۳، ۶۴۰، ۶۴۰-
۳۳۴، ۳۷۵، ۴۵۰، ۴۷۹، ۹۰ - ۴۸۹
۴ - ۶، ۶۴۳ - ۹، ۶۵۸، ۶۶۸، ۶۷۱
طرائق الحقائق: ۷ - ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۶۶، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۲۹، ۲۵۷، ۳۸۴ - ۵، ۳۸۹
۴ - ۴، ۴۱۷، ۴۲۲ - ۴۴۴

ع

- عبدالله بن رواحه: ۲۸۴
- عبدالله بن عباس: ۵۶، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲ - ۳۷۱
- ۳۷۵، ۳۸۹، ۴۰۹، ۶۰۲
- عبدالله بن عدی الحافظ: ۹۲
- عبدالله بن علی طوسی: ۲۷۱، ۳۴۵، ۳۴۹
- عبد الله بن عمر: ۱۱۴، ۳۳۶، ۴۲۰
- عبد الله بن مانك: ۳۷
- عبد الله بن مبارك: ۵۵، ۲۴۷
- عبد الله بن محمد دمشقی: ۳۸۸
- عبد الله بن مسعود: ۶، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۸۹
- ۳۹۳، ۴۰۹، ۳ - ۵۹۲
- عبد الرحمن، استاد: ۵۷۶
- عبد الرحمن بن الاسود: ۴۰۳
- عبد الرحمن بن عوف: ۲۴۶
- عبد الرحمن شکمی: ۱۱۱، ۱۱۲
- عبد الرحمن صوفی: رك صوفی، عبد الرحمن
- عبد الرزاق (راوی حدیث): ۲۱۶
- عبد الرزاق کاشانی: ۳۳۳، ۴۷۱
- عبد الصمد همدانی: ۶۷۹
- عبد العزیز اسلامی: ۳۸۳
- عبد العزیز بن علی الازجی: ۴۰۸
- عبد القاهر گیلانی: ۴۵۷
- عبد الکریم، ابوامیه: ۴۱۱
- عبدك الصوفی: ۲ - ۴۲۱
- عبد الملك اسکاف: ۷۱
- عبد الملك بن مروان: ۴۲۸
- عبد الواحد بن زید: ۱۶۶، ۴۲۲، ۴۲۶، ۵۶۰
- عبد الواحد بن میمون: ۹۳
- عبد الواسع جبلی: ۴۵۴
- عیبر العاشقین: ۳۶۶
- عبید زاکانی: ۴۶۱
- عتاب بن بشیر: ۵۶۰
- عتبه غلام: ۵۶۰
- عثمان: ۳۸، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۴۲۸
- ۴۵۰
- عارف: ۴۸۵ - ۵۰۰: در لغت و در اصطلاح صوفیان، معرفت چیست و عارف چیست، فرق آنها با علم و عالم ۴۸۵، هر شب برای عارف همانند شب قدر است، عارف نیز از نماز و روزه بی نیاز نیست ۴۸۶، شرط سالک آن است که هر چه بیشتر داند بیشتر طلبد ۴۸۷، صفات عارف و نشانه‌های آن، معنی «العارف ابن وقته» چیست ۴۸۷، گفتار مشایخ درباره عارف ۴۸۹، مطالبی در شناخت عارفان و فرق میان عارف و زاهد از بستان العارفين ۴۹۰، اللع، شرح ترمذی، رساله قشیریه ۴۹۲، کیمای سمات ۴۹۳، تذکره الاولیاء، عوارف العمارف ۴۹۴، تاریخ تصوف، مصباح الهدایه ۴۹۵، بیانی از همایی تحت عنوان «جلوه‌های عرفان در ایران» ۴۹۶ - ۵۰۰، فرق بین علم و معرفت، تصوف و عرفان ۴۹۶، فرق عارف با درویش و صوفی و حکیم و زاهد، معانی دیگری از عارف و عرفان ۴۹۷، اصطلاح «عارف» و «عرفان» از چه وقت معمول شده، جلوه عرفان در ایران پیش از اسلام ۴۹۹، و بعد از اسلام ۵۰۰، فرق بین عارف و صوفی در شعر حافظ ۵۰۰
- عامر بن عبد قیس: ۳۷، ۲۴۸، ۵۶۰
- عایشه: ۹۲، ۲۰۵، ۲۲۶، ۲۸۲، ۲۸۴ - ۵۰۲
- ۳۰۴، ۳۰۶ - ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۲ - ۴۲۸
- عبادان: آبادان ۲۵۶
- عبادی، قطب الدین منصور: ۳۸، ۸۱، ۱۴۶، ۱۵۴، ۲۲۴، ۲۴۴، ۲۶۳، ۲۷۳، ۳۴۰، ۳۵۸، ۳۶۴، ۴۸۰، ۴۸۶، ۵۰۷، ۵۰۷، ۵۳۷، ۵۴۶، ۵۹۴، ۶۲۷
- ۶۵۱، ۶۶۷، ۶۷۸
- عباسیان: رك بنی عباس
- عبدالله (از صحابه): ۴۱۰
- عبدالله بن احمد: ۲۱۶
- عبدالله بن حسن عنبی: ۲۸۸

- عثمان بن مظعون: ۴۰۷
 عثمانیان: ۳۳
 عدوان، قبیله: ۳۸۵
 عدی بن زید عبّادی: ۴۰۲
 عراق: ۴۶۰ - ۱۰۴۱۷، ۳۹۸
 عراقی، فخرالدین ابراهیم: ۴۵۶، ۳۶۵، ۲۵۴
 ۵۹۰، ۵۵۳
 عراقیین: ۴۰۵
 عربستان: ۴۲۱
 عرفا: و عده آنان ۱۳۸ و نیز رك عارف
 عرفات: ۳۸۶
 عرفای اسلام: ۵۹۳
 عرفه: ۳۸۵
 عروه: ۳۱۰، ۹۲
 عزت ملك خاتون: رك جویانی
 عزالدین محمود گاشانی: ۱۰۷، ۵۶، ۱۴۸
 ۱۷۳، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۶۲، ۳۷۸
 ۲۹۴، ۳۳۷، ۳۵۴، ۳۷۷، ۳۹۶، ۴۱۴، ۴۶۴
 ۴۷۱، ۴۹۵، ۵۰۶، ۵۱۶، ۵۳۸، ۵۴۸، ۶۰۶
 ۶۱۰، ۶۴۴، ۶۶۱، ۶۶۸، ۶۷۹
 عَزْزیر: ۴۲۳
 عسقلانی اسود، ابو الحسن: ۳۹۸
 عشره مشرّه: ۹۵
 عشق: رك محبت
 عصر ابدنولوژی: ۱۴۲
 عضد الدین ایچی: ۵۶۲
 عطا: ۴۰۹، ۳۷۱، ۲۹۷
 عطاء بن ابی رباح: ۲۸۹
 عطاء سلمی: ۵۶۰
 عطار: ۶۵، ۶۷، ۵، ۷۲، ۸۴، ۸۸، ۹۳ - ۴۰۸
 ۱۳۵، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۸۲، ۶ - ۹، ۲۲۸، ۲۳۹
 ۴۰۴، ۴۱۴، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۸ - ۱
 ۴۴۰، ۹، ۴۵۵، ۴۶۵، ۴۷۴، ۴۹۴
 ۵۱۸، ۵۳۴، ۵۳۴، ۶۱۹، ۶۲۵، ۶۵۰
 عقیقی، ابو البلاد: ۶۹
 عقبه بن عامر: ۳۳۵
 عقل سرخ، رساله: ۲۳۵
 العقیده والشریعة فی الاسلام: ۴۱۲
 عقیل: ۳۱۰
 عکاشه: ۱۳۹
 عکرمه: ۴۰۹
 علاء: ۳۱۶
 علاء بن خضرمی: ۵۶۰
 علاء الدوله سمنانی: ۱۹۴، ۳۵۱، ۴۶۶، ۴۷۱
 علم تعطیل: ۴۵۳
 علوم الحقائق و حکم الدقائق: ۶۵۰
 علی بن ابی طالب (ع): ۳۷، ۶۳، ۱۰۹، ۱۰۹
 ۱۱۱، ۱۲۸، ۲۰۰، ۲۰۰، ۲۱۶، ۲۳۳، ۲۳۹
 ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۶، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۹۵، ۴۲۸
 ۴۴۷، ۵۰۰ - ۴۴۹، ۵۴۸، ۵۸۲ - ۶۰۳
 ۵۰۰، ۶۴۹، ۶۵۳، ۶۶۹
 علی بن احمد اهوازی: ۲۸۲
 علی بن سهل اصفهانی: ۱۶۷، ۴۴۸
 علی بن عیسی: ۲۲، ۷۰
 علی پاشا، امیر: ۴۶۰
 علی حمزه بن علی طوسی: ۴۰۵
 علی رازی: ۴۰۸
 علی شاه بن محمد خوارزمی (معروف به بخاری):
 ۴۶۸
 عمار: ۹۰ - ۳۸۹، ۴۱۸
 عمر بن خطاب: ۵۰، ۱۳۴، ۲۰۰، ۳۰۵، ۶ -
 ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۸۴، ۱۲ - ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۳۶
 ۳۴۰، ۳۵۳، ۳۷۱، ۳۹۵، ۴۲۰، ۴۲۸، ۴۵۰
 ۶۰۳
 عمر بن ظفر: ۴۰۸
 عمر بن عبد العزیز: ۲۴۲
 عمر بن محمد: ۴۶۷
 عمرو بن حارث: ۳۱۱
 عمرو بن شریذ: ۳۰۵
 عمرو بن عثمان مکی: ۸ - ۸۶۶ - ۳۴۷، ۳۷۵

غُمان: ۴۰۲	۶۷۳، ۴۴۸
غلام الخلیل: ۴۴۵	عمید الملک کندهی: ۴۴۹
غنی، قاسم: ۰۱۵، ۰۲۴، ۰۳۴، ۰۱۳۴، ۰۱۶۶، ۰۲۱۰	عتقا: ۴۷۴
۴۰۰، ۱۹، ۴۱۸، ۴۵۲، ۴۶۱، ۴۷۷، ۴۹۴	عوارف المعارف: در بسیاری از صفحات
۱۱ - ۰۵۱، ۰۵۱، ۰۵۲۵، ۰۵۴۱، ۰۵۵۳، ۰۵۷۱، ۰۵۹۲	عهد عتیقی: ۳۹۱
۶۴۸	عید فطر: ۶۳
غوث: و عده آنان ۳۶، ۳۸	عید قربان: ۶۳
غوث بن مر: ۶ - ۲۸۵	غیسی (ع): ۱۲۱، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۲، ۳۹۷، ۸
غیاث الدین گوت: ۴۶۱	۵، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۲۵، ۴۹۱، ۵۱۰
غیاث الدین محمد، خواجه: ۴۶۵	۰۵۷۰، ۶۰۲، ۶۰۶، ۶۳۱
غیاث اللغات: ۱۸۷، ۴۷۳	عین الفوائد: ۶۴۹
غیبت و حضور: ۵۰۱ - ۵۰۸: در لغت و در	عین القضاة همدانی: ۴۳۷، ۴۵۰
اصطلاح صوفیان، گفتاری از شرح ترمذی درباره	عین الیقین: ۲۵۱
دو نوع غیبت ۵۰۱، شهود چیست ۵۰۲،	عیون الاخبار: ۳۹۳
حکایاتی درباره غیبت ۴ - ۵۰۳، احوال افراد	عینه بن حصین: ۱۸، ۳۸۹، ۴۱۷
درباره غیبت متفاوت است ۵۰۴، مراد از حضور و	
غیبت حضور و غیبت دل است ۵۰۴، گروهی از	غ
عرفا حضور و گروهی غیبت را مقدم بر آن دیگر	غار، حدیث: ۵۹۹
دارند ۵۰۵، شهود و غیبت در نظر: عزالدین	غارات ثقفی: ۲۴۶
کاشانی، سهروردی ۵۰۶، عبّادی، خواجه عبد	غازان خان: ۷، ۱۹۲، ۴۶۵
الله انصاری ۵۰۷، فرزانگر ۵۰۸	غزالی، احمد: ۵، ۵۹، ۷۴، ۲۶۰، ۳۶۴، ۳۶۵، ۲
	- ۴۵۰، ۵۰۴، ۵۳۲، ۶۱۶، ۶۳۰
ف	غزالی، محمد: ۴، ۲۹ - ۴۳، ۵۱، ۱۲۶، ۱۳۹
فارابی، ابو نصر: ۴۳۴، ۱۱۳	۱۵۸، ۲۰۴، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۵۱، ۲۶۹
فارس: ۰۲۳، ۰۷۰، ۰۱۸۶، ۱ - ۴۶۸، ۴۶۸	۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۵
فارس دینوری: ۴۴۷	۳۰۷، ۳۳۹، ۳۵۲، ۳۷۳، ۴۱۱، ۵۲، ۴۴۸
فارسیه: ۴۴۷	۴۶۴، ۴۹۳، ۵۰۹، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۵
فارمدی، ابوعلی: ۲۲۲، ۴۵۲	۶۰۹، ۶۶۳، ۶۷۵
فاروق: رك عمر بن خطاب	غزالی نامه: ۴۹، ۲۹۰
فاضل، علی: ۳۹	غزان: ۲۳
فاطمه (ع): ۲۲۳، ۲۴۲	غزنوی، ابو الحسن: ۲۷۵
فاطمه بنت اسد: ۲۲۳	غزنوی، سید حسن: دیوان ۶۶۳
فاطمه بنت حمزه: ۲۲۳	غزنوی، محمود: ۲۳، ۴۵۱
فتح موصلی: ۵۷۴	غزنویان: ۲۳، ۴۴۸

- فتوحات مکیه: ۸۴، ۲۰۹، ۲۵۵، ۴۵۸، ۴۶۴، ۶۰۵، ۶۷۸، اصطلاحات فتوحات مکیه: ۳۵، ۱۵۴، ۲۵۲، ۲۶۲، ۳۶۳، ۳۷۰، ۵۰۵
- فخر رازی: ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۱۰
- فهرات: ۱۶۵، ۲۲۶، ۴۴۸
- فرايتاغ: ۳۳۱
- فرخی: ۳۰
- الفرودس: ۳۳۴
- فرودسی: ۱۴۳، ۲۱۰، ۴۰۱، ۴۸۵
- فرعون: ۱۱۳، ۴۱۹، ۵، ۴۹۴
- فرغانی، شیخ سعید: ۱۰۷
- فرقد سیفی: ۱۱۰، ۴۱۱، ۵۶۰
- فردین: ۴۰۵
- فرودین پشت: ۹۴
- فروزانفر: ۳۳، ۱۸۷، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۲۳، ۴۲۷
- ۴۳۵، ۴۰۰، ۴۶۳، ۵۰۸، ۶۱۳
- فروغی، محمد علی: ۱۴۲
- فروهر: ۹۴
- فرهنگ البسة مسلمانان: ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳
- ۲۳۱
- فرهنگ جهانگیری: ۱۶
- فرهنگ رشیدی: ۴۷۳
- فرهنگ نفیسی: ۶۱، ۳۵، ۱۶۱، ۱۷۹، ۲۳۱
- فریدون (پادشاه اساطیری): ۴۲۲
- فسطاط: ۲۴۶
- فصوص الأداب: رک اوراد الاحباب و فصوص الأداب
- فصوص الحکم: ۶۹، ۲۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۴، ۶۱۳
- الفصول المهمة فی معرفة الائمة: ۱۹ - ۴۱۸
- فصیح خوافی: ۴۵۸
- فضالة بن عبید: ۳۷۵
- فضل الرقاشی: ۴۲۲
- فضیل عیاض: ۷، ۱۳۵، ۲۲۶، ۴۳۱، ۶۷۰
- ۱-۸ ... فاعل: ۶۳
- فقر: ۵۰۹ - ۵۲۳: در لغت و در اصطلاح صوفیان
- ۵۰۹، فقیر کیست و غی کدام است ۵۰۹
- فضیلت درویش در نظر رسول اکرم (ص) ۵۱۰
- ابو نصر سراج فقر را جزو مقامات می‌داند ۵۱۰
- فقرا بر سه طبقه‌اند ۵۱۰، مطالبی درباره فقر و این که حقیقت فقر نیازمندی است ۵۱۱، فقر درویشان فقر ایشان است ۵۱۲، برخی از مشایخ فقر و برخی نیز عنارا بر آن دیگر فاضل‌تر دانسته‌اند ۵۱۳، ابیاتی از مثنوی درباره فقر ۵۱۵، فقرا بر چند طایفه‌اند ۵۱۶، بحثی از جامی درباره فقر ۵۱۷، عطار فقر را آخرین وادی سنوک می‌داند ۵۱۸، تفسیر «الفقر سواد الوجه فی الدارین» ۵۱۹، سخنان مشایخ - ۵۲۰
- تمثیلی از شیخ جام درباره این که گوهر فقر نور خویش از میان زنده‌ها آشکار کند ۲۱ - ۵۲۰، در فضیلت فقر و تفسیر «الید علیا خیر من الید السفلی» ۵۲۱، تعبیر زیبا و تازه‌ای برای «فقر» از اقبال لاهوری ۵۲۲
- فقه اللغة و اسرار العربیه: ۳۶۷
- فکوک: ۴۵۶
- فلاماریون: ۴۸
- فلسفه افلاطونی جدید: رک افلاطونیان جدید
- فلسفه کنیسه و مسیحیت: ۷۲
- فلوطين: ۲۷، ۷۲، ۴۳۴، ۴۳۸، ۵۹۳، ۱۵ - ۶۱۴، ۶۴۷
- فناء الفناء: ۷ - ۵۳۶، ۵۳۹
- فناء فی الله و بقا بالله: معنی آن ۴۴۲
- فنا و بقا: و تشریف و توصیف آن ۵۳۵ - ۵۳۹: در لغت و در اصطلاح صوفیان ۵۲۵، فرق بین بشریت و اخلاق بشریت ۵۲۷، داستان طعام و شراب نخوردن و الله گفتن نوری و تعبیر از آن که این بیان و مقام معنی فناست ۳۱ - ۵۳۰، بحثی درباره جمع و تفرقه، جمع تکمیل چیست ۵۳۱، نظر خواجه نصیرطوسی ۵۳۴، بقای بعد از فنا در رسیدن سی مرغ به سیمرغ از منطق

الطیر ۵۳۴، معانی مختلف فنا و طبقه بندی آن
 ۵۳۵، درجات فنا ۵۳۷، فنای ظاهر (فنا
 افعال) و فنای باطن (فنا صفات و فنای ذات)
 ۵۳۹
 فن سخنوری، رساله: ۴۹۹
 قنات الوفیات: ۵۱۷
 الفهرست: ۴۳۷
 فیثاغورث: ۲۶۹، ۴۸۱، ۴۳۴
 فیلون یهودی: ۶ - ۴۳۵، ۴۳۸
 فیه ما فیه: ۶۲۲

ق

قالی، ۱۹۷
 قابوسنامه: ۱۷۳، ۱۹۴، منتخب قابوسنامه: ۱۷۳،
 ۴۲۳، ۲۳۲، ۱۹۴
 قادریه: ۴۵۷
 قاموس: ۲۹۱
 قاهره: ۴۰۲
 قاین: ۲۳۸
 قاینی، محمد: امام جماعت ۲۳۸
 قیسات: ۴۳۴
 قتیبة بن مسلم باهلی: ۴۳۸
 قزاق: در بسیاری از صفحات
 قزاقچی (نام غلام): ۴۶۱
 قرب و بعد: ۵۴۱ - ۵۴۹: در لغت و در نزد
 صوفیان، اهل قرب بر سه حال اند ۵۴۱، قرب
 عبارت است از زول حس و اضمحلال نفس و
 قرب مکان یا زمان نیست ۵۴۲، قرب خداوند به
 انسان مثل نزدیکی جان و خرد انسان است به او
 ۵۴۳، شرحی درباره قرب بنده و قرب حق ۵۴۶،
 شرحی از گلشن راز ۵۴۷، قرب ایجابی و قرب
 شهودی ۵۴۷، سخنی از مصباح الهدایه و
 حکایتی از هفت اورنگ جامی درباره این که
 محنت قرب ز بُد افزون است ۹ - ۵۴۸

قوشی، ابو عبدالله: ۶۳۳
 قومطی، ابوسعید: ۶۸
 قویش: ۳۸۵، ۳۸۹
 قزاز، ابو منصور: ۲۱۵
 قزوینی، محمد: ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۸۳، ۲۳۰
 ۴۷۴، ۴۰۵
 قسطنطنیه: ۴۳۶
 قشیری، ابوالقاسم: ۵۸، ۶۸، ۲۰۸ - ۹۱،
 ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۴۴
 - ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۱۱، ۳۲۹
 ۳۳۷، ۳۴۶، ۳۵۷، ۳۷۴، ۱ - ۳۸۲، ۳۸۰ -
 ۴۲۹، ۱ - ۴۵۰، ۴۷۷، ۴۹۲، ۴ - ۵۰۳،
 ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۳۳، ۵۴۴، ۶۶۱، ۶۶۱
 قشیری، رساله: رک رساله قشیری
 قصار، ابراهیم: ۳۸۸، ۵۱۲، ۵۱۷، ۶۷۱
 قصار، حملون: ۸ - ۹۷، ۱۱۲، ۷ - ۱۴۶، ۴۴۵
 قصار، عیسی: ۶۸۰
 قصاریه: ۹۷، ۴۴۵
 قصص الانبیاء: ۱۹۱
 قصه دختر حمزه: ۲۳۸
 قصیده تائیه: ۴۵۸
 قضاعه: ۴۰۲
 قضا و قدر: رک اختیار
 قطب: ۳۵
 قفطی: ۴۴۹
 قلانسی، ابو احمد: ۳۳۳
 قلاوون، حسن بن محمد: ۵۵۲، ۵۵۵
 قلمه سفید شولستان: ۴۶۲
 قللسان (شهر): ۴۶۷
 قلندر: ۴۴۵، ۵۵۱ - ۵۵۵: قلندر کیست و قلندری
 چیست و منشأ آن ۵۵۱، جولقی و حکایت مرد
 یقال و روغن ریختن طوطی از مثنوی ۵۵۳،
 سخنی از مرصادالعباد در فرق میان زاهدان
 خشک صومعه نشین با خراتیان شوق ۵۵۴، در
 باب کلمه «مناره» ۵۵۴، مراد از قلندری تجرید

سخن گفتن کودک ۵۵۸، حدیث مشهور «غار» ۵۵۹، سرعصا چون جراحی راه را روشن می‌ساخت ۵۶۰، گذشتن از آب ۵۶۰، استخراج چیست ۵۶۱، بختی از شرح تعرف ۵۶۱، تلخیصی از بحث مفصل شیخ جام در باب کرامات و فرق آن با معجزه و مخرقه، و انواع کرامات ۵۶۲، نجم‌الدین رازی کرامات حقیقی را خاص اهل دین می‌داند ۵۶۶، سخنان عارفان ۵۶۷ - ۵۷۷، گفتاری از سید جلال‌الدین اشتیانی ۵۶۷، مشایخ بزرگ صوفیه کرامت را لازمهٔ ونی بودن نمی‌دانسته‌اند ۵۶۸، دربارهٔ ادعای خدای بایزید در حال استغراق از مثنوی ۵۶۹، حجاب عام و حجاب خاص ۵۷۰، کرامات در قرون اولیه فقط به مشایخ بزرگ نسبت داده می‌شد ولی بعداً وسیله‌های برای رسیدن به نام و نان گردید ۵۷۱، تحلیل علمی از کرامت ۵۷۱، چند نمونه از کراماتی که قابل توجه نیست ۵۷۲، و از کراماتی که قابل توجه است ۵۷۴، دولت و عزت از نسبت است نه از

نسب ۵۷۶

گرخ: ۴۵۰

کرمان: ۲۲، ۴۰۵، ۴۶۰، ۴۶۳

کرمر، فون: ۲۰۳

کسب: مراد از «کسب» در شعر حافظ و عقیده ابوالحسن اشعری بر این که بشر کاسب است، نه مجبور و نه مختار ۴۲، تعریقاتی چند از «کسب» ۴۳، سخن غزالی دربارهٔ کسب ۴ -

۴۳، بیتی از مثنوی ۵۴

کسری: انوشیروان ۳۹۳

کشف اصطلاحات الفنون: ۳۶۳، ۴۷۳

کشف: ۵۷۹ - ۵۸۷، در لغت و در اصطلاح صوفیان ۵۷۹ و ۵۸۱، تعریف کشف و حجاب ۵۷۹، اقسام کشف: نظری، شهودی، الهامی، روحانی ۵۸۰، تفاوت علم برهانی با طریقهٔ اهل کشف ۵۸۰، مراتب کشف و انواع آن ۵۸۱، شرحی از همایی در بیان کشف و شهود و وحی و الهام،

است از کونین ۵۵۴، شرح کوتاهی از دایرة المعارف اسلامی دربارهٔ قلندریه ۵۵۴، گرایش حافظ به ملامتیان ۵۵۵

قلندر یوسف اندلسی: ۵۵۴

قلندریه: ۱۰۳، ۱۹ و نیز رك قلندر

قوت القلوب: ۷ - ۹، ۳۶ - ۶، ۱۲۸ - ۴۰۱۴۵ -

۰۲۴۲، ۰۲۸۰، ۰۲۸۹، ۰۲۹۴، ۰۳۳۳، ۰۳۴۰، ۰۳۵۹

۰۳۷۲، ۰۴۲۳، ۰۴۷۹، ۰۴۸۶، ۰۶۳۶، ۰۶۶۳، ۰۶۶۷

قوشچی، امیر شیخ علی: ۴۶۰

قوشچی، ملاعلی: ۴۷

قولوی، صدرالدین محمد: رك صدرالدین قونیوی

قونیه: ۴۵۹

قونیه، موزه: ۲۷۵

قهبستان: ۱۹۴

قیام شیء به شیء: رك اختیار

قیامهای ایرانیان در قرون اول اسلامی: ۲۲

قیروان: ۴۴۹

ك

کاتب، ابوعلی: ۱۱۱

کاتبی: ۱۶

کارنامهٔ بلخ: ۱۶۲

کازرونی، شیخ امین‌الدین محمد: ۴۷۱

کاشانی، ابوالقاسم: ۴۶۵

کاظمین: ۴۵۰

کامل ابن اثیر: ۴۲۳، ۴۵۰

کانت: ۳ - ۱۴۰

کبیر (طبرانی): ۲۲۵

کفانی، شیخ ابوبکر محمد بن علی بن جعفر: ۳۳۲،

۴۳۴، ۴۲۵

کفانی، علی بن محمد: ۵۲۰، ۶۳۱

کرامات: ۵۵۷ - ۵۷۷، در لغت و در اصطلاح صوفیان، تفاوت میان معجزهٔ پیغمبران و کرامات اولیا ۵۵۷ و ۵۶۱، دلایل و شواهدی از آیات و اخبار در اثبات کرامات ۵۵۷، قصهٔ جُریح و

- روایای صادق، مکاشفه، خلسه، أضغاث أحلام
۵۸۴
کشف الاسرار الهی: ۴۳۷
کشف الاسرار صیدی: ۳۸ - ۹
کشف الظنون: ۴۰۲
کشف المحجوب: در بسیاری از صفحات
کشکول: ۷۱
کعب بن زهیر: ۲۸۳
کعبه: ۳۰۷، ۳۵۳، ۳۷۱، ۳۸۵، ۱۴ - ۴۱۳
۴۳۱، ۴۴۰، ۴۵۳
کلاب: ۴۲۲
کلابادی: ۲۴۳، ۲۸۶، ۳۷۹، ۵۰۲
کلثول: ۳۸۱
کلانه خاور: ۶۲
کلام، علم: ۷۲
کلبی: ۳۸۹
کلیات سعدی: ۳۶۱
کلیات شمس: ۳ - ۱۲۲، ۲۲۴، ۲۵۹، ۵ - ۲۶۴
۲۸۷، ۵۳۳، ۵۹۱، ۶۱۲، ۱۸ - ۲۳، ۶۱۷ -
۶۲۰
کلیب الصیداوی: ۴۲۲
کلیب: رک موسی
کمال الدین اسماعیل: ۴۵۴
کمند (دهی در خراسان): ۵۶
الکتابیه والتعریفین: ۳۶۱
کنز السالکین: ۳۶۲، ۶۲۴
کنوز الحقایق: ۶۰۴، ۶۲۰، ۶۲۹
کنوز الرموز و نزهة الارواح: ۴۷۱
کوثر، چشمه: ۶۱۷
کوفه: ۲۴۶، ۳۹۷، ۲ - ۴۲۱
کیخسرو: ۳۹۱
کیمیای سعادت: ۴ - ۲، ۴۳ - ۱۲۶، ۸ - ۱۵۱
۱۳۷، ۴۰ - ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۹، ۲۶۹ - ۷
۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۳۳، ۴۰ - ۳۵۴
۳۷۴، ۱ - ۲۷۴، ۳۵۱، ۳ - ۶۰۰، ۷
۶۰۵، ۶۰۹، ۶۳۱، ۴ - ۶۶۳، ۶۷۶
- کیوان قزوینی: ۱۰۸
- گ**
- گرگان: ۲۲، ۴۶۰
گرگانی، شیخ المشایخ ابوالقاسم: ۶۸، ۱۱۱
۳۱۳، ۳۳۳، ۴۸۵
گرگانی، فخرالدین اسمع: ۱۸۸
گرگیاس: ۴۴۹
گلستان: ۹ - ۲۲۸، ۲۷۰، ۳۰۷، ۴۸۶، ۵۵۲
گلشن راز: ۳۹، ۴۶، ۱۴۰، ۱۹۸، ۴۵۴، ۴۷۱،
۴۸۳
گنوبیس: ۶۴۹
گولذریه: ۲۴۴، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۷، ۴۱۲
گوهرین، سید صلاح: ۸۴
گیب، اوقاف: ۴۴۵
گیلان: ۳ - ۲۲
- ل**
- لاهی، دادگاه داوری: ۲۱
لاهیجی، شیخ محمد: ۳۰، ۱۴۰، ۱۹۸، ۲۵۳
۴۸۳، ۵۱۹، ۵۴۶
لایر، کتابخانه: ۱۹۹
لبنان: ۴۳۴
لبید: ۲۸۳
لزومیات: ۳۸۲
لطفی، محمد (مصری): ۳۸۲
لکهنو: ۳۲
لمعات: ۷۲، ۳۵۱، ۵۱۸
لمعات: ۱۲۳، ۲۵۴، ۴۵۶، ۴۵۹
اللمع فی التصوف: در بسیاری از صفحات، و نیز
رک سراج، ابونصر
لندن: ۴۳۷، ۴۴۵
لوايح جامی: ۳۶۶، ۵۳۹
اللؤلؤ المرصوع: ۵۲۳، ۵۹۴، ۶۴۹

- لیویزیک: ۴۰۱
لیث بن سعد: ۲۴۷
لیلی و مجنون: ۵۹۳
لین (نام شخص): ۲۳۱
- م
مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی: ۶۰۵
مارگارت اسمیت: ۴۴۵
مازندران: ۶۱۰، ۲۲
ماسینیون: ۲۰۳۸۲ - ۲۰۴۲۱ - ۵۰۴۴۴
مالکان، امام: ۵۷۶
مالک بن انس: ۲۰۳، ۳۸۸، ۲۹۷ - ۳۱۵
مالک دینار: ۸۰، ۱۳۵، ۲۰۵، ۲۳۹، ۲۴۲، ۳۹۵
۴۰۰، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۹، ۵۶۰، ۵۷۴
مامون: ۲۳، ۴۱۸
مانی: ۳۵۲
ماوراء النهر: ۵۹، ۶۷، ۲۰۳
مبارک، دکتر زکی: ۲۷۹، ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۹۷
مبارک، عبدالله: ۶۵۶
مید و معاد، رساله: ۴۵۸
متنبی: ۳۰۸
متینی، جلال: ۱۹۱
مثنوی: درباره کرامات ابراهیم ادهم ۵۷۳، خاصیت اکسیر ۶۱، ادعای خدایی بایزید در حال استغراق ۵۶۹، نقش پیر ۸۸ و ۲-۹۲، تجلی ۳-۱۲۲، توبه و داستان پیر چنگی که برای خدا در گورستان چنگ می‌نواخت ۱۳۴، توکل و تشبیه انسان به آهن تفته ۵-۱۴۴، جبر و اختیار ۴۸ و ۵۳، جنسیت و سنخیت ۵۹۲، سماع ۷۶۸، صبر ۷-۳۷۵، طلب ۲۴۹، عشق ۶۱۱، عقل و عشق ۶۲۶، فقر ۵۱۵، قرب ۳-۵۴۲، کسب ۵۴، کشف ۵۸۷، محبت ۵۹۰ و ۶۱۱، مرید و اطاعت محض او از پیر ۶۴۰، مقام رضا و سؤال بهلول از درویش ۶۶۵
مثنوی ولدی، رک و بلندنامه
- مجاهد: ۴۰۹
مجدد الدین بغدادی: ۴۵۷، ۴۶۴، ۴۶۶
مجلسی: ۲۴۶
مجله دانشکده ادبیات تبریز: ۶۳۰
مجله رادیو: ۵۰۰
مجله فرهنگ ایران زمین: ۱۵۷، ۱۶۲
مجله پنما: ۶۱۳
مجمع البیان: ۱۸، ۳۸۹ - ۴۱۷
مجموعه تصبیح خوانی: ۱۸۴، ۱۹۰، ۴۵۸
مجموعه الرسائل: ۶۵۰
مجنه (مجله نزدیک مکه): ۳۰۴
محاسبیه: ۴۴۵
المحاسبین والمسائلی: ۱۸۴
محبت: ۵۸۹ - ۶۳۳ - در لغت و در اصطلاح صوفیان، اهمیت محبت در تصوف ۵۸۹، دو شرط مهم در ایجاد ارتباط بین عاشق و معشوق: جنسیت و سنخیت ۵۹۱، گفتاری از دکتر غنی ۵۹۲، خداوند در عین وحدت به اعتبار علم ازلی عاشق و به اعتبار حسس ازلی معشوق است ۵۹۴، مراتب دوستی: هوی، شوق، مودت، خلت، محبت، عشق ۵۹۵، بحثی از خواجه عبدالله انصاری در محبت و معنی لغوی آن ۵۹۶، درجات سه‌گانه آن ۵۹۷، وجه اشتقاق محبت ۵۹۷، آیات و اخباری که درباره محبت آمده است ۵۹۹، اسباب دوستی حق ۲-۶۰۲، گفتاری از کیمیای سعادت ۲-۶۰۲، علامات محبت ۵-۶۰۵، هفت علامت محبت از کیمیای سعادت ۵-۶۰۵، علامات دیگر محبت از مصباح الهدایه ۶-۶۰۶، درجات محبت و سرهمی مختصر درباره عشق ۷-۶۰۷، خواجه رشید الدین فضل الله محبت را به هشت نوع تقسیم می‌کند: عادت، شهوتی، نسبتی، وصلتی، طمعنی، طبیعی، معرفتی، عنایتی ۶۱۰، محبت عام و محبت خاص ۶۱۰، سخنانی از جامی ۶۱۱، پیر هرات گوید محبت سه است: عتی، خلقی، حقیقی ۶۱۱، ابیاتی از مولوی ۶۱۱، گفتاری از بوعلی

- سینا، ابونصر فارابی درباره عشق ۶۱۳، عقیده افلاطون و نظریات فلوطین درباره عشق ۶۱۴ و ۶۱۵، سخنانی از احمد غزالی ۶۱۶، عشق از لغزگاه دین ۶۱۷، مفهوم عشق پیش از گسترش آرای صوفیه ۶۱۸ - نظر برخی از عرفا ۶۱۸ - ۶۲۱، وجه اشتقاق «عشق» ۶۲۲، عشق در نظر حافظ رنگ غم دارد و در نظر مولوی مشفق و راهت‌مست ۶۲۳، سخنانی از پیر هرات ۶۲۴، ابیاتی از منطق الطیر ۶۲۵ و مثنوی ۶۲۶ و حافظ ۶۲۷، شرحی درباره عشق از عبادی ۶۲۷، از شیخ جام ۶۲۸، درجات عشق و بیانی از قزوینفر مینی بر این که عشق را سه مرحله است ۶۲۹، گفتار مشایخ درباره محبت ۶۳۰
- محبت نامه - رساله: ۴۷۵، ۶۱۱
محاسب: ۱۷
- محدث کاشمائی: رگ ملا محسن فیض
محقق ترمذی، سید برهان الدین: ۴۵۸
محقق طوسی: رگ خواجه نصیر طوسی
- محمد امین ریاهی: ۸۰
محمد بن ابی عدی: ۲۱۶
محمد بن احمد بن محمد صوفی: ۲۷۱، ۳۴۵
محمد بن احمد عابدی: ۳۷
محمد بن ادريس اناری: ۴۱۱
محمد بن اسحاق: ۴۱۱
محمد بن اسلم طوسی: ۴۱۹
محمد بن بکر المرسانی: ۳۱۱
محمد بن جعفر بن محمد بن مطر: ۳۱۱
محمد بن حسن بغدادی: ۵۱۲
محمد بن حسین: ۳۴۹، ۳۸۸
محمد بن خفیف، ابو عبدالله: ۴۴۷، ۵۰۵
محمد بن عبدالله فراغانی: ۵۱۲
محمد بن عبدالباقی: ۴۱۱
محمد بن علی: ۵۷۳
محمد بن علیان نسوی: ۶۷۱
محمد بن علی بن عطیه مکی: ۴۲۳
محمد بن علی قصاب: ۳۳۳
- محمد بن فضل بلخی، ابو عبدالله: ۴۷۸، ۴۹۰، ۶۴۳
محمد بن مخلد: ۴۱۱
محمد بن منور: ۱۷۶، ۳۹۰
محمد بن واسع: ۷۲، ۴۰۰، ۳۰ - ۴۲۹، ۵۶۰، ۶۴۹
محمد بن هارون بن حمید: ۹۲
محمد بن هارون المقرئ: ۹۲
محمد بن یوسف الشامی: ۴۶۷
محمد حامد الفقی: ۲۷۲
محمد زکریا: ۶۸
مختاران: و عدة آنان ۳۸
مختار بن ابی عبيدة ثقفی: ۴۲۸
مختاری غزنوی، عثمان: ۲۱۰
- مدارج السالكين: ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵

- صفت حقیقت ۶۴۷. معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند ۶۴۸. (یا معرفت به وسیله عقل یا علم قابل تحصیل است ۶۴۸، فرق بین معرفت صوفیه و علم علما ۶۴۹ - ۶۵۴، انسان عالم صغیر است ۶۵۰، ابیانی از منطلق الطیر در وصف وادی معرفت ۶۵۰، سخنی از سهروردی، گفتاری از عبادی ۶۵۱، حقیقت معرفت شناختن معبود است ۶۵۲، معرفت سه مرتبه دارد ۶۵۳ و ۶۵۵، عارف نزد صوفیان کیست ۶۵۴، معرفت بر سه نوع است: عقلی، نظری، شهودی ۶۵۵، گفتار مشایخ در معرفت ۶۵۶
- معروف گزخی: ۱۰۹، ۳۹۶، ۴۰۲، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۸۹، ۶۳۲
- معروفیه، سلسله: ۱۰۹
- معزی، ابوالعلاء: ۲۸۲
- معزی، امیر: ۱۸۰، ۱۸۹
- المعلمین: ۴۰۱
- معمر: ۲۱۶
- معمور بن سفیان البشکری: ۳۸
- مغربی، ابو عبدالله: ۲۴۸، ۴۴۸
- مغربی، ابو عثمان: ۱۱۱، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۵۱
- مغربی، ابو مدین: ۴۵۷
- مغربی، ابو منصور: ۶۳۶
- مغربی، مسلم: ۷ - ۵۷۶
- المغنی: ۳۳۴
- مغول، حمله: ۲۳
- مغولستان: ۴۵۹
- مغیره: ۴۳۶
- مغیره بن شعبه: ۲۹۷
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز: رک شرح گلشن راز
- مفاتیح العلوم: ۱۸۸
- مفتاح الاسرار: ۴۰۵
- مفتاح الغیب: ۴۵۸
- مفتاح الکرامه: ۲۸۸، ۲۹۱
- مفتاح النجات: ۹ - ۲۸، ۱۳۱، ۲۰۰
- مقایسات: ۳۴۸
- مقام: ۳۰۷
- مقامات بدیع الزمان: ۴۰۵
- مقام رضا: ۶۶۱ - ۶۷۲، در لنت و نزد صوفیان، «رضا» را صوفیه خراسان از مقامات و صوفیه عراق از احوال شمرده‌اند ۶۶۱، توضیحی مختصر درباره حال و مقام ۶۶۱، غزالی رضا را برترین مقام می‌داند ۶۶۳، بیان شسوی از هجویری در چگونگی و اهمیت رضا ۶۶۴، ابیاتی از مثنوی درباره رضا به فضا در سؤالی که بهلول از درویش می‌کند ۶۶۵، اندکی از بحث ابوطالب مکی ۶۶۶، خواجه عبدالله انصاری می‌گوید رضا سه درجه دارد ۶۶۸، سخنی از علی (ع) ۶۶۹، گفتار مشایخ در رضا ۶۶۹
- مقامه صیمریه: ۴۰۵
- مقداد بن عبدالله السیوری، شیخ: ۳۹۵
- مقدسی، شمس الدین: ۱۶۱
- مقدمه ابن خلکان: ۱۲۲، ۲۲۹، ۳۸۳، ۴۲۳، ۴۲۹
- مقدمه این کتاب: ۱۳ - ۳۴، اسامی حافظ الهام و وارد غیبی است ۱۳، ابهام و ابهام در شعر حافظ ۱۴، این که مصرعی از غزلی را بر شک حافظ نسبت به معاد دلیل گرفتند ۱۴، درباره معنی اصطلاح «مشک در قلدج کردن» و «رود دین» در ابیات حافظ ۱۵ و ۱۶، دشواری در ترک صحیح لسان و ترکیبات و دشواری بیشتر در فهم مصطلحات صوفیه ۱۷، تعریف تصوف ۱۷ - ۱۸، تصوف در نظر مؤلف این کتاب ۲۰ - ۲۱، سبک حافظ در استعمال مصطلحات صوفیه غالباً به اسلوب قلندریه بسیار نزدیک است ۱۹، در شعر حافظ اصل اصطلاح غالباً ثابت است و طرز تعبیر آن دگرگونی یافته است ۱۹، تصوف در ایران عکس العمل روحی مردمی حساس و هوشمند است ۲۰، خواجهگان: طبقه خواجهگان و طبقه بندگان ۲۲، قیامهای ایرانیان در قرون اول

- اسلامی ۲۲، تاریخ ایران: وضع مردم ایران و
نارضایی آنان از اواخر دوره ساسانی تا آخر قرن
هشتم هجری ۲۱ - ۲۳، رشد تصوف به سبب
ستم تازیان و ترکان ۲۳ - ۲۴، بزرگان صوفیه
از قرن چهارم هجری بهترین داروی ممکن را در
آن روزگاران پر آشوب تجویز کرده‌اند ۲۴،
تصوف ثن پروری نیست ۲۴، عمل صوفیه نوعی
قیام معنوی و مبارزه منفی بود ۲۴، اشاراتی چند
به برخی از مسائل تصوف ۲۴ - ۳۰، تصوف
نوعی روش زندگی است ۲۴، صوفیه محبت به
حق و خدمت به خلق را مهم‌تر می‌شمارند ۲۶،
محیط زندگی و محرومیت‌هاست که فرد را فاسد
بار می‌آورد ۲۶، صوفیان خلق را یرتوی از ذات
حق و هدف آفرینش را شناسایی خدا می‌دانند
۲۷، فلسفه و تصوف با هم در چه چیزی اشتراک
و کجای اختلاف دارند ۲۷، صوفیه به معتقداتی که
جنبه شخصی داشت اهمیت نمی‌دادند ۲۸، در
تصوف مقام پیشوایی جنبه موروثی ندارد ۲۹،
احترام به خانواده‌ها در نزد یهود به صورت
موروثی است ۲۹، از قرن چهارم و پنجم هجری
توجه به مسائل مربوط به زیبایی و زیبایسندی
تدریجاً و زیرکانه در تصوف وارد شد ۲۹، خدمت
صوفیه به ادب فارسی ۳۰، چرا تصوف در غرب
رواج نیافته است ۳۱، فرق میان تصوف اسلامی
و مسیحیت ۳۱ - ۳۲
- المقرئ: ۱۹۹
مقریزی، تقی الدین احمد بن علی: ۴ - ۱۶۱
۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۰ - ۵۵۲
مقصد القصی: ۴۵۸
مقنع: ۲۲، ۴۳۲
مکاتبات رشمیدی: ۸ - ۴۶۴، ۶۱۰
مکاسب: ۲۸۸، ۲۹۰ - ۳، ۲۹۲
مکتب فلاسفه خسروانی: ۴۹۹
مکّه: ۲۹۷، ۳۴۵، ۳۵۷، ۳۸۵، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۰
۵۷۰
- ملاصدرا: ۳۰، ۴۸ - ۱۴۲
ملاصتیبه: ۱۹، ۷۹، ۹۷ - ۱۰۴، ۱۰۴، ۴۲۱، ۴۴۵ - ۲
۵۵۱
ملا محسن فیض: ۹ - ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲
ملك، کتابخانه: ۵۹۴
ملك الشرف: رك چوپانی
ملل متحد: سازمان ملل متحد و منشور آن ۲۱
ملل و نحل: ۴۳۴
مشاهد دینوری: ۲۹۹، ۳۳۳، ۴۴۸، ۶۴۳
منارات السائرين: ۵۹۴
منازل السائرين: ۲۶۳، ۲۷۹، ۲۸۲، ۳۵۸
۴۵۰، ۸ - ۴۸۷، ۵۰۷، ۵۲۷، ۵۹۶، ۶۵۴
۶۶۸
مناقب العارفين: ۱۳۵، ۲۷۱
مناهج العباد الي المعاد: ۱۰۷
منتخبیات عربی: ۲۳۱
منتخب رونق المجالس: ۱ - ۱۳۰، ۱۶۲
المنتظم: ۵۲۵
منتهی الارب: ۱۸۵، ۲۷۱
المنجد: ۳۸۷
منصور بن عبدالله: ۳۳۸، ۵۱۲
منصور عباسی: ۲۲
منصور بن عمار، ابو السری: ۴۲۲، ۴۹۰، ۶۴۳
منطق الطیر: ۴ - ۹۳، ۴۵۸، ۱۹ - ۵۱۸، ۵۳۵
۶۲۰، ۶۲۶، ۶۵۱
منطقی سجستانی، ابو سلیمان: ۳۴۸
منظومه سبزواری: ۴۶، ۴۹۹
منوچهری: دیوان ۸۰ - ۱۷۹
منی: ۶ - ۳۸۵
مواقف: ۵۶۲
موالی: ۲۲
موحد، محمد علی: ۱۶۹
مؤدب: ۱۷۱، ۴۱۵ - ۶، ۵۷۵
مودود، امیر: ۱۹۰
موزج: ۴۰۹

نجم الدين رازي: ۴ - ۸۰ - ۱۰۰۰ - ۱۱۹۰ - ۱۳۱
 ۱۳۲، ۱۵۹، ۲۴۰، ۲۴۷، ۳۵۱، ۳۴۱، ۸ -
 ۴۵۷، ۵، ۴۷۴، ۴۸۲، ۵۵۴، ۵۶۶، ۵۷۹
 ۵۹۴، ۶۳۷، ۶۵۵، ۶۷۸
 نجم الدين گبري: ۴۵۷، ۴۶۸، ۵۲۲
 النجوم الزاهرة: ۳۹۵، ۴۳۰
 نخشي، ابو تراب: ۹۷، ۱۴۸، ۴۴۸ - ۴۹۲، ۶۷۱
 نخشي: ۳۲۸
 نسا: ۱۶۷
 سناج طوسي، ابو بكر: ۴۵۲
 ستيرين (نسر طائر، نسر واقم): ۴۰۵
 نستوريان: ۴۳۷
 نستور يوس: ۴۳۶
 نستور يه: ۴۰۱
 نسفي، عزيز: ۴۵۸
 نسوي، ابو جعفر: محمد بن علي معروف به محمد
 عليان ۵۶۹
 نصر، شيخ احمد: ۱۶۷
 نصر آبادي: ۵۴۵
 نصر آبادي، ابوالقاسم: ۶۸، ۱۱۱، ۳۳۳، ۳۵۷
 نصر آبادي، علي: ۹۷
 نصر بن حماني: ۵۲۰
 نصره الدين احمد بن يوسف شاه: ۴۱۹
 نصوص: ۱۲۸، ۱۳۳، توبه نصوص ۶۳۵
 نصوص: ۴۵۸
 نصيبين: ۴۳۷
 نطنز: ۱۶۲
 نظامي عروضي: ۴۸۵
 نعمان بن بشير: ۶۳
 نعيم بن الحجير: ۳۸۸
 نغمات الانس: ۲۲، ۶۵، ۸۰، ۶۷، ۷۱، ۱۰۷،
 ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۶۶، ۲۰۰، ۲۷۲، ۲۷۵، ۳۵۷،
 ۵ - ۳۶۳، ۴۰۰، ۲ - ۴۲۰، ۴۳۸، ۴۵۰،
 ۴۵۶، ۵۱۸، ۵۶۹، ۵۷۴، ۵۹۰
 نقبا و عدة آنان ۳۵ - ۳۸

موسى (ع): ۶۹، ۷۶، ۱، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۵۹،
 ۲۰۳، ۲۲۲، داستان موسى با مرد قصاب
 ۱۸۴، ۲۶۲، ۳۳۸، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۴، ۴۱۰،
 ۴۲۵، ۴۳۸، ۴۹۱، ۵ - ۴۹۴، ۹ - ۵۲۸،
 ۵۵۸، ۶۰۴، ۶۳۹
 موسيقي: و رواج آن در شعر ۲۹
 موصل: ۱۸۶، ۴۶۷
 موصلی، اسحق: ۲۸۱
 مولانا رکن الدين، امامزاده: ۵۹
 مولتان: ۹ - ۴۵۸
 مولتاني: ۹ - ۴۵۸
 مولوی: در بسياری از صفحات، و نیز رك مثنوی،
 کلیات شمس، فيه ما فيه
 مولویه، فرقه: ۴۵۹
 مولیان، جوی: ۳۴۵
 مهرپرستی: ۲۹
 مهلب بن ابي صفره: ۲۲
 ميبدی: ۳۸
 ميخانه: ۱۸
 ميداني: ۳۶۴
 ميزان العمل: ۲۵۲
 ميزون: ۳۸۱
 ميهنه: ۱۶۴، ۱۹۴، ۲۱۱، ۲۱۴، ۳۹۰، ۴۱۶، ۶
 - ۵۷۵
 ن
 نايغه، ابو ليلى: ۲۸۳، ۳۰۵، ۳۲۸
 الناصر، ملك: ۵۵۵
 ناصر خسرو: ۱۸۹
 نافع: ۳۲۶
 نايب الصغر شميرازي: ۲۰۹، ۴۴۴
 النشر الفنى: ۲۷۹
 نجبا: و عدة آنان ۳۸
 نجم الدين دايمه: رك نجم الدين رازي

- نقشبندیه: ۲۷۵
 النقض فی بعض مطالب النواصب: ۱۸۴
 نکال: ۱۵ - ۱۶
 نلدکه: ۳۸۲
 نمرود: ۶۴۰
 نوادر الاصول: ۴۴۶
 نو افلاطونیان: رك افلاطونیان جدید
 نوح (ع): ۴۱۰ - ۳ - ۴۲۲، ۴۹۱
 نوح عیار: ۱۰۰
 نوری، ابو الحسن: ۴۳۴، ۴۳۶، ۵۱۴
 نوری، ابوالحسن: ۱۲۱، ۲۳۹، ۲۶۵، ۳۳۴، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۷۵، ۴۲۲، ۴۴۵، ۱ -
 ۵۳۰، ۵۸۴، ۶۰۸، ۶۸۰
 نوریه: ۴۴۵
 نوشتگین، احمد علی: ۱۹۰
 نهاوندی، ابوالعباس: ۱۶۵، ۱۸۳
 النهج: ۴۴۶
 نهرجوری، ابو یعقوب: ۶۷، ۵۳۶، ۶۸۰
 نهروان: ۴۲۸
 نیروانا: ۵۳۶
 نیشابوری: ۱۰۰، ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۰۲۰ - ۲۲۰
 ۳۵۷، ۶ - ۵۷۵، ۴۱۳، ۱۹ - ۴۱۸
 نیشابوری، ابو اسحاق: ۴۴۸
 نیشابوری، ابو عثمان: ۴۵۲
 نیگلسون: ۲۶، ۶۹، ۹۰، ۱۳۳، ۲۵۰، ۳۶۹، ۳۸۲، ۴۸۳، ۵۱۵، ۵۵۵، ۵۹۳
 نیل: ۴۰۲
- و
 وارد غیبی: ۱۳
 واسط: ۴۴۹، ۶۵
 واسطه السلوك فی سياسة الملوك: ۴۶۷
 واسطی، ابو بکر: ۸۰، ۱۲۱، ۱۵۱، ۲۴۸، ۳۶۲
 ۶۵۷
- واقفی: ۲۸۹
 واقف و عنبر: ۵۹۳
 وجد: ۶۷۳ - ۶۸۱: در لغت و در اصطلاح صوفیه،
 گفتاری از هجویری ۶۷۳، و شرح ترمذی ۶۷۴،
 و ابو نصر سراج ۶۷۵، غزالی گوید وجد از دو
 جنس باشد: از جنس احسوال و از جنس
 مکاشفات، وجد به تکلف عین نفاق است ۶۷۶،
 پیر هرات وجد را بهانه بر افروخته شدن آتش
 محبت می‌داند ۶۷۶، سخنی از شیخ روزبهان
 ۶۷۷، و ابن عربی و عبادی ۶۷۸، درباره تواجده
 وجد، وجود ۶۷۶ و ۶۷۸، عز الدین کاشانی وجد
 را برای مبتدیان کمال حال و برای متهمان
 نقصان دانسته است ۶۷۹، سخنی از عبدالصمد
 همدانی ۶۷۹، اقوال مشایخ در وجد ۶۸۰
 وحدت وجود: ۲۷، ۸ - ۲۰۶۷ - ۲ - ۹۳، ۷۱ - ۶۱۴
 وحید دستگردی: ۴۶۸
 وداع (محلّی در مدینه): ۳۱۰، ۳۲۴
 وراقی، ابو بکر: ۵۹، ۲۴۷، ۵۷۲
 وراقی، ابو الحسن: ۶۳۳
 ورع: ترمذی آن ۴۴۳
 وزیر مال محمد: رك ابوسلمه خلال
 وفتیات الاعیان: ۷۱، ۴۶۷، ۵۱۷
 وقف: ۳۲۸
 ولادت ثانویه: ۸۸
 ولادت نخستین: ۸۸، ۸۹
 ولد نامه: (منوی ولدی) ۲۷۴، ۳۳۲
 ولید بن یزید بن عبدالملک: ۳۵۰
 ویس و رامین: ۱۸۸
- ه
 هارون: ۲۲، ۳۰۳، ۲۰۶
 هارون بن معروف: ۴۱۱
 هاشم الاوقص: ۴۲۳
 هاشمی، خواجه ابوالقاسم: ۵۷۵

- هامر، فن: ۳۸۲
 خنل: ۴۵۳
 هجویری: در بسیاری از صفحات
 هذلی، ابوصخر (شاعر): ۳۵۴
 هذلی، ابوکبیر (شاعر): ۲۸۴
 هذیل: ۴۰۹
 هرات: ۱ - ۴۶۰
 هوم بن حیّان: ۲۰۵، ۲۴۸، ۳۹۵، ۵۶۰
 هرمز، جزیره: ۴۶۳
 هروی، جلال: ۵۷
 هروی، حسینعلی: ۲۰۰
 هزار و یک شب: ۲۳۱
 هزاره، قبیله: ۴۶۲
 هشام بن عروه: ۳۱۱
 هفت اورنگ: ۵۴۸
 هلاکو: ۴۵۷
 همام الدین محمود: ۴۶۲
 همایی: ۲۴، ۴۴، ۴۹، ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۸۷، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۳۲، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۹۷، ۴۹۵، ۵۱۷
 ۵۸۴
 همدان: ۵۵۲
 همینه بنت خلف: مادر ام خالد ۲۰۲
 هند: ۶۷، ۴۵۸، ۴۶۴، ۴۷۲، ۵۲۲، ۵۵۲، ۵۶۶
 هندوشاه نخبجوانی: ۴۱۹
 هنری ایکن: ۱۴۲
 هیبت: ۷۹، ۸۱
- ی
 یادداشتها: ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۳، ۴۷۴
 یادگار زوریران: ۹۴
 یاغی باستی: رک جوپانی
 یافعی، امام عبدالله: ۲۳۹، ۳۷۲، ۳۵۷، ۴۷۱
 یاقوت: ۴۰۶، ۴۳۰
 یحیی (ع): ۳۹۳، ۴۰۴
- یحیی بن ثابت بن بندار: ۴۱۱
 یحیی بن رضای علوی: ۲۷۱
 یحیی معاذ رازی: ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۹۸، ۳۳۱
 ۳۵۷، ۴۸۹، ۱۳ - ۵۱۲، ۶۳۱، ۶۷۱
 یزد: ۴۶۰
 یزدان یار، ابو بکر: ۶۴۴
 یزدگرد: ۲۱۰
 یزید بن ولید: ۳۲۶
 یزید السقاء: ۴۱۱
 یعقوب (ع): ۱۰۷، ۱۰۷، ۵۰۷، ۶۱۹
 یعقوب القلع: ۶۶
 یعقوب شاه، امیر: ۴۶۳
 یعقوب کندی: ۴۳۴
 یعقوب لیت: ۲۲
 یغمایی: ۱۹۱
 یمن: ۳۴۵، ۵۸۳
 یوسف (ع): ۱۰۷، ۲۴۵، ۴۱۸، ۵۰۷، ۵۰۷، ۱۹۰
 - ۶۱۸
 یوسف آسیاب: ۱۴۷
 یونسف بن حسین رازی: ۵۷، ۷۴، ۵۰ - ۳۴۹
 ۴۴۸
 یوسف و زلیخا: ۳۰، ۵۹۳
 یوسفی، غلامحسین: ۸۱
 یونان: ۴۴۹
 یونس (ع): ۵۴۲
 یونس بن عبدالاعلی: ۳۲۲
 یهود: و این که احترام به خانوادهها در نزد آنان
 موروئی است ۲۹
 یوسمه: ۱۶۷، ۴۱۶



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

فهرست مأخذ و منابع مهم

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. مشهد: کتابفروشی باستان، ۱۳۸۵ ق.
۲. ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن. تلبس الییس. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۸ ق.
۳. ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن. صفة الصفوة. حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف الشمانیه، ۱۳۵۵ ق.
۴. ابن خلدون. مقدمه ابن خلدون. قاهره: المطبعة الخیریه، ۱۳۲۲ ق.
۵. ابن العربی، محیی‌الدین. الفتوحات المکیه. مصر: دار الکتب العربیة الکبری، ۱۳۲۹ ق.
۶. ابن فہیم الجوزی. مدارج السالکین. بتحقیق محمد حامد القلی. قاهره: مطبعة السنة المحمدیه، ۱۹۵۵.
۷. الاصبهانی، الحافظ ابو نُفیم. حلیة الاولیاء. مصر: مکتبة الخانجی و مطبعة السامه، ۱۹۳۲.
۸. الصاری، خواجه عبد الله. رسائل خواجه عبد الله انصاری. به اهتمام سلطان حسین تابنده کتابادی. تهران: بی نا، ۱۳۱۹.
۹. یاخرزی، ابو المظفر یحیی. اوراد الاحباب و فصوص الآداب. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
۱۰. ابیخاری، ابو عبد الله. صحیح البخاری. مصر: عثمان خلیفه، بی تا.
۱۱. بهاء ولد، مزارف. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. چاپ ۲. تهران: طهوری، ۱۳۵۲.
۱۲. جام ژنده پیل، احمد. انس التائبین و سراط الله المبین. به تصحیح علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۱۳. جام ژنده پیل، احمد. روضة المنین و جنة المشتاقین. به تصحیح علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
۱۴. جام ژنده پیل، احمد. مفتاح النجات. به تصحیح علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
۱۵. جامی، عبد الرحمن. ائمة اللمعات. تهران: بی نا، ۱۳۵۳ ق.
۱۶. جامی، عبد الرحمن. لوائح جامی. لکهنو: نول کشور، ۱۹۳۶.
۱۷. جامی، عبد الرحمن. نفلت الانس. لکهنو: نول کشور، ۱۳۲۳ ق.
۱۸. حافظ. دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار، بی تا.

۱۹. السراج الطوسی، ابو نصر. اللع فی التصوف. به تصحیح رنولد ان نیکلسون. لین: بریل، ۱۹۱۴.
۲۰. سنلئس، ابو عبد الرحمان. طبقات الصوفیه. بتحقیق نور الدین شریبه. مصر: جماعه الازهر للنشر و التالیف، ۱۹۵۳.
۲۱. السهروردی، ابو حفص عمر. عوارف الممارف [ضمیمه احیاء علوم الدین]. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بی تا.
۲۲. شبستری، محمود. گلشن راز. اسلام اباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۷.
۲۳. شیرازی، معصوم علی شاه. طرائق الحقائق. تهران: بی تا، ۱۳۱۶ ق.
۲۴. غیبای، قطب الدین. التصفیه فی احوال المتصوفه. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
۲۵. عطار نیشابوری، فرید الدین. تذکرة الاولیاء. به اهتمام رنولد ان نیکلسون. لین: بریل، ۱۹۰۵.
۲۶. عطار نیشابوری، فرید الدین. منطلق الطیر. به تصحیح محمد جواد مشکور. تبریز: چاپخانه شفق، ۱۳۳۷.
۲۷. الغزالی، ابو حامد. احیاء علوم الدین. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بی تا.
۲۸. غزالی، ابو حامد. کیمای سلمات. ترجمه احمد آرام. تهران: کتابفروشی مرکزی، ۱۳۱۹.
۲۹. غزالی، احمد. السوانح فی العشق. به اهتمام مهدی بیانی. تهران: بی تا، ۱۳۲۲.
۳۰. غنی، قاسم. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. ج. ۲: تاریخ تصوف در اسلام. چاپ ۲. تهران: زوار، ۱۳۵۶.
۳۱. فروزانفر، بدیع الزمان. احادیث مننوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
۳۲. فروغی، محمد علی. سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار، ۱۳۶۰.
۳۳. قرآن مجید.
۳۴. قزوینی، محمد. یادداشت‌های قزوینی. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
۳۵. القشیری، ابو القاسم. الرسالة القشیریه. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۵۹.
۳۶. کاشانی، عز الدین. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۲۳.
۳۷. لاهیجی، محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: بی تا، ۱۳۵۳ ق.
۳۸. مبارک زکی. التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق. مصر: دار الکتب العربی، ۱۹۵۴.
۳۹. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. شرح تعرف. لکهنو: نول کشور، ۱۳۲۸.
۴۰. مسلم، ابو الحسین. صحیح. مصر: محمود توفیق الکتبی، ۱۳۴۹ ق.
۴۱. مقریزی، تقی الدین احمد. التخلط المقریزیه. لبنان: دار احیاء العلوم، بی تا.
۴۲. مکی، ابو طالب. قوت القلوب. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۶۱.
۴۳. مولوی، کلیات نس. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.
۴۴. مولوی. مننوی مننوی. به اهتمام رنولد ان نیکلسون. تهران: علی اکبر علمی، ۱۳۳۴.
۴۵. میهنی، محمد بن منور. اسرار التوحید. به اهتمام ذبیح الله صفا. چاپ ۳. تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۴.
۴۶. نیم رازی. مرصاد العباد. به اهتمام محمد امین ریاهی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
۴۷. هیجوری، ابو الحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب. به اهتمام والتین ژوکوفسکی. لنینگراد: مطبعة دار العلوم، ۱۹۳۶.