

پیدایش و
سیر تصوف

۱۶۷۱۷۵





71

9.301 "

مطالعات ایرانی و اسلامی

۱

پیدایش و سیر تصوف

Handwritten text, possibly a name or title, located in the upper middle section of the page.

A small handwritten mark or character, possibly a page number or a decorative element, located below the first line of text.

Handwritten text, possibly a name or title, located in the lower right section of the page.



۱۷۹

پیدایش و سیر تصوف

[چند مقاله]

رینولد ا. نیکلسون

ترجمه

محمد باقر معین

- پیدایش و سیرتصوف
- رینولد. ا. نیکلسون
- ترجمه محمد باقر معین
- انتشارات توس ، اول خیابان دانشگاه ، تهران ، ایران
- چاپ مسعود سعد
- شماره ثبت کتابخانه ملی $\frac{۱۱۱۱}{۵۷/۴/۲۶}$
- طرح روی جلد از منوچهر رضایی پناه
- تنظیم طرح روی جلد از منوچهر رضایی پناه

فهرست

- ۱ - یادداشت از طرف مترجم ۵
- ۲ - مقدمه دکتر ابوالعلا عفیفی ۹
- ۳ - نگرش تاریخی از بنیاد و سیر تصوف ۴۱
- ۴ - زهد در اسلام ۹۹
- ۵ - متصوفان اسلامی ۱۴۱
- ۶ - هدف تصوف اسلامی ۱۹۵
- ۷ - فهرست اعلام ۲۱۵

یاد داشت از طرف مترجم

این کتاب ترجمه چهارمقاله درباب تصوف اسلامی است و بقلم یکی از بزرگترین متخصصان این رشته در سراسر جهان. مترجم، آن را از روی ترجمه عربی دکتر ابوالعلاء عفیفی، تصوف‌شناس بزرگ عرب که شاگرد و همکار نیکلسون بوده است، بفارسی ترجمه کرده است. در مقدمه‌ای که مترجم عربی کتاب، مرحوم دکتر ابوالعلاء عفیفی نوشته است، بحث کافی درباب مؤلف و کارهای او شده است. در اینجا یادآوری این نکته لازم است که مترجم فارسی کتاب متن کتاب را ترجمه کرد و خود به سفری طولانی، به انگلستان رفت، و هنوز هم در همان دیار است. وقتی که ناشر می‌خواست کتاب را به چاپخانه بفرستد متوجه شد که حواشی و تعلیقات و مراجع بحث، ترجمه نشده است، ازین روی از یکی از دوستان

مترجم خواست تا آنها را هم ترجمه کند. بنابراین اگر خطایی در ترجمه تعلیقات دیده شود، از سوی مترجم فارسی کتاب نیست و از جانب دوستی است که این کار را تعهد کرده است و البته آن دوست، کوشیده است که جانب امانت راحتی المقدور، در ترجمه، رعایت کند.

مترجم عربی این کتاب، مرحوم دکتر ابوالعلاء عفیفی، بزرگترین تصوف شناس مصر و در زمینه ابن عربی بزرگترین متخصص در مراسم جهان بشمار می‌رفت و کتاب او در باب فلسفه ابن عربی که بزبان انگلیسی نوشته، و از طرف دانشگاه کمبریج نشر یافته، از بهترین مطالعات در باب ابن عربی است وی همچنین فصوص الحکم محی‌الدین عربی را به شیوه‌ای بسیار دقیق و علمی تصحیح کرده و با بهترین توضیحات و تفسیرها به چاپ رسانده است. از آثار دیگر اوست کتاب «التصوف الاسلامی» که مطالعه دقیقی است در باب جوانب مختلف تصوف اسلامی بعنوان یک حرکت انقلابی در برابر ارزشهای ایستای جامعه، دکتر عفیفی استاد فلسفه و تصوف اسلامی در دانشگاه قاهره بوده و در سال؟ زندگی را بدرود گفت.

مقدمه

باید گفت که پژوهش در زمینه تصوف اسلامی - با کوشش‌های ارزنده‌ای که به همت گروهی از خاورشناسان از اوایل قرن نوزدهم تاکنون انجام شده - هنوز در مراحل نخستین است. گرچه فعالیت این دانشوران در زمینه‌های مختلف این مسلک در حد خود سودمند و روشنگر است، اما کارهایی که در این رشته از اندیشه بشری انجام شده، در برابر قسمتهای برجای مانده، بسیار ناچیز می‌نماید. زیرا هنوز دهها، بل صدها کتاب خطی در مخزن کتابخانه‌های جهان ناشناخته مانده است که هر يك از آنها پس از تصحیح علمی و انتقادی می‌تواند زمینه تکامل این پژوهش را فراهم سازد. کتابهایی که برای شناخت تاریخ پیدایش و سیر تکامل تصوف نمی‌توان از آنها چشم پوشید. زیرا برای بررسی تصوف در هر عصر و شناخت پیران این مسلک به چنین آثاری سخت محتاجیم. گذشته از اینها عواملی که به نظر برخی از نویسندگان، در پیدایش و تشکل عقاید صوفیه مؤثر بوده‌اند باید به صورت جدی مورد نقد و تحلیل قرار گیرد.

مثلاً، ما از تأثیر تعالیم اسلامی در پیدایش زهد، در صدر اسلام، بیخبریم؛ چه از زمان راه یافتن افکار فلسفه‌های هرمتی و ایرانی و هندی یا گنوسی و مسیحی و نوافلاطونی به اندیشه‌ی تصوف اسلامی آگاهی چندان نداریم؛ یعنی نمی‌دانیم در کدام منطقه از شرق این افکار با افکار صوفیان درهم آمیخته؛ روشن نیست که این اندیشه‌ها نخستین بار به چه صورت و با چه زبانی در دسترس آنها قرار گرفته، حتی از چگونگی شناخت صوفیان نسبت به حقیقت این افکار، و انگیزه انتشار این افکار در مراکز قدیم فرهنگی اطلاعی در دست نیست، زیرا همه مسائلی که گفته شد هنوز به کمال مورد عنایت محققان قرار نگرفته، و از همین جاست که اختلاف نظر پژوهندگان در اساسی‌ترین مسئله، یعنی اصل و منشأ تصوف، بسیار گونه‌گون و ضد و نقیض است، چه بسا که هدف‌های آنان کاملاً متباین و متناقض یکدیگر است. گروهی عقیده دارند که تصوف در نهاد خود، جنبشی است دوار از روح اسلام که از ایرانیان - یاهندیان از راه ایرانیان - به مسلمانان رسیده و به مثابه واکنشی است که طرز فکر آریایی در برابر دین اسلام است از خود نشان داده است. گروهی دیگر، رهبانیت مسیحی آغشته به اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی و روانی و هرمتی را سرچشمه جنبش تصوف می‌دانند و می‌گویند: این افکار پیش از فتح مصر و شام در آن سامان منتشر بوده و به مسلمانان رسیده است و برخی، تصوف را در دوره‌های نخستین آن، اندیشه‌ی اسلامی محض دانسته و می‌گویند باید ریشه‌های آن را در تعالیم اسلام و سیرت شخص پیامبر جستجو کرد و غیره ... اصحاب این

عقاید به جای اینکه هر جنبش تصوف را در نظر بگیرند، هر کدام از جنبه‌ای به تصوف می‌نگرند، و یا برای اثبات نظر خویش به بررسی نوعی تصوف خاص می‌پردازند. زیرا تصوف، همانند هر جنبش انقلابی مذهبی، از عوامل زمانی و مکانی موجود در هر عصر مایه گرفته و در سایه تحولات عمومی جبری که تاریخ سه قرن اول اسلام را در بر گرفته، رشد کرده است. و شاید بتوان گفت که تصوف خود نتیجه مستقیم این تحولات بوده است.

کوشش در اثبات وابستگی این گونه جنبشها به اصل و منشاء واحدی، کاری است بیهوده. زیرا این جنبشها پیچیده‌تر از آنند که برای آنها اصل و منشاء واحدی تصور کرد، و یا پیدایش و حیات آنها را به مصدر معینی منسوب داشت. به همین دلیل می‌بینیم که خاورشناسان بزرگ پس از صرف عمری دراز، در این مورد تغییر رأی داده‌اند. یعنی در اواخر عمر فرضیه‌هایی را که نخست در پیدایش اصل تصوف باور داشته‌اند، پس از روزگاری منکر شده و به فرضیه‌های نوینی گردن نهاده‌اند. اما همگان تقریباً معترفند که هنوز هنگام اظهار نظر قطعی در باره اصل و سرچشمه و دیگر مسائل بسیار تصوف فرار نرسیده‌است. از آنچه گفته شد نباید تصور شود که تحقیقات این نقادان و روشنفکران تصوف اسلامی را نادیده انگاشته‌ایم. بلکه باید از مردمی که عمری بر سر این کار نهاده‌اند سپاسگزار باشیم. زیرا به رغم دشواری راه و اندکی توشه بر اثر فعالیت آنهاست که یکی از صفحات درخشان تاریخ فکری مردم خاور زمین روشن می‌شود. و اکنون به راحتی

می‌توانیم به مطالعه و درك مفاهیم برخی از آنها پردازیم و اینك مناسب است که خلاصه‌ای از مراحل سیرشان را در این راه بررسی کرده به گامهای برجسته‌ای که برداشته‌اند اشاراتی کنیم .

* * *

در آغاز قرن نوزدهم خاورشناسان کار بررسی تصوف اسلامی را - چنانکه گفتیم - آغاز کردند، ولی در آغاز امر این توجه آنان تنها به تصوف ایرانی و یا به عبارتی دقیقتر به شعر عارفانه فارسی بود. لذا اشعار شاعران زیادی را، از عمر خیام گرفته تا جامی، ترجمه کردند. و این جنبش به زودی همه رشته‌ها گونه‌گونه گون تصوف را دربر گرفت، و پژوهندگان هر يك در رشته‌ای مرزهای محدودی که شرایط موجود برایشان پیش آورده بود به کار پرداختند و دشوارترین امری که تأثیر عمیقی نیز در نتیجه گیریهای آن داشت این بود که تعداد کمی از کتب مربوط به اصول تصوف به چاپ رسیده بود و پژوهشگران از منابع خطی ارزشمند مدفون در دل کتابخانه‌های جهان بیخبر بودند.

نخستین کتابی که در اروپا در باره تصوف نشر شد « تصوف یا وحدت وجود ایرانی» نوشته ثولاک بود. در برابر تحقیق‌های علمی و ممتعی که در موضوعات کتاب فوق «در باره تصوف» در این عصر انجام گرفته، اثر ثولاک فقط دارای ارزش تاریخی است. ثولاک در آغاز امر معتقد بود که تصوف اسلامی به دلیل اینکه عده زیادی از مجوسیان پس از فتح اسلامی در شمال و ایران بردین خود باقی ماندند، و با توجه به این امر که بیشتر مشایخ تصوف از خراسان برخاسته‌اند و به دلیل

اینکه از راه این بخش ایران افکار هندی به صوفیان رسیده و در گفتار برخی از صوفیان انعکاس آن را می‌توان دید، تصوف اسلامی را از اصلی مجوسی می‌دانند. وی این عقیده را باین نکته که موسسان فرقه‌های نخست تصوف اصلاً مجوسی یا دست‌کم از آیین مجوسی آگاه بوده‌اند، تأیید کرده است. اما پژوهش‌های بعدی بر این پندارها خط بطلان کشیده، و یا فی‌الجمله برخی از آنها را باطل کرد. حتی خود ثولاک هم بعدها در آرای خود تجدید نظر کرد و رأی دیگری را برگزید که همچون نظر اصلیش بی‌بنیاد و نادرست می‌نماید. وی بر آن شد که زهد مسلمانان نتیجه‌ی طبیعی میل اعراب به عزلت بوده و اصل تصوف و اقوال افراطی را که در آن است می‌توان در تعالیم و سیرت پیامبر جستجو کرد.

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم که چاپ کتابها در مصر و هند و غیره آغاز شد، و خصوصاً چاپخانه‌ی امیری بولاق سیل آسا به نشر کتب پرداخت، مسیر تحقیق علمی، نه تنها در تصوف بلکه در کلیه بخشهای مطالعات اسلامی، دگرگون گشت. در سال ۱۸۶۸ «آلفرد فن کرمر»، کتاب خود را زیر عنوان «تاریخ افکار برجسته‌ی اسلامی» منتشر کرد. این نخستین کوشش علمی منظمی بود که نویسنده در آن به تاریخ پیدایش تصوف و تحول مهمترین مسائل آن پرداخت. وی در فصلهای نخستین، پس از بیان تأثیر زاهدان و پارسایان مسیحی در پیدایش زهد اسلامی یادآور می‌شود که این زهد در آغاز امر بر ترس از خدا و عذاب آخرت، و رغبت مسلمانان به گریز از دنیا و زینتهایش که خواه ناخواه برایشان

روی می آورده مبتنی بوده، و عشق الهی مدتها بعد به همت چندتن از زنان زاهد مسلمان همچورابعه عدویه در زهد وارد شده است.

در نظر فن کر مرتصوف، ازدو عنصر رهبانیت مسیحی و بوداییگری هندی تشکل یافته به طوری که نشانه‌های آن را می‌توان در احوال « حارث محاسبی » ذوالنون مصری ، با یزید بسطامی و جنید بغدادی مشاهده کرد. فن کر مر پیدایش فکر وحدت وجود را در تصوف اسلامی به ریشه‌های هندی آن منسوب داشته و معتقد است که این فکر در اواخر قرن سوم تحت تأثیر افکار و رفتار حسین بن منصور حلاج بروز کرده و نیز محاسبیت و مراقبت را که معتقد است جایگزین زهد عصر قدیم در تصوف شده به بوداییگری منسوب می‌دارد . امروزه جمله محققان بر آنند که مذهب وحدت وجود تا سالها پس از عصر حلاج؛ یعنی زمان ابن عربی هنوز کاملاً آشکار نشده و در تصوف جایی برای خود باز نکرده بود؛ و حلاج و دیگر صوفیان قرن سوم به وحدت وجود جزئاً یا کلاً، معتقد نبوده‌اند. وی در فصلهای کوتاهی از کتابش به بررسی برخی از شخصیت‌های تصوف اسلامی، چون غزالی- که تسنن را با تصوف تلفیق کرد- سهرودی مقتول - که حکمت اشراق او را آمیزه‌ای، از فلسفه نوافلاطونی و آیین زردشتی می‌داند - و مجی‌الدین عربی می‌پردازد .

* * *

از دیگر کسانی که مسئله پیدایش تصوف در اسلام را در این روزگار بررسی کرده‌اند می‌توان خاورشناس معروف هلندی « دژی »

را نام برد. وی در کتاب خود به نام «مقالاتی در تاریخ اسلام» (پاریس ۱۸۷۹) می گوید:

«صوفیان خود می کوشند که مذهب خویش را به تنها علی و محمد بلکه به پیامبران پیشین مانند ابراهیم برسانند.»
در نظری آنچه که به حقیقت نزدیکتر می نماید این است که قبل از بعثت محمدی، عرفان در ایران رایج بوده و به متصوفان اسلامی رسیده است. البته عرفان از هند به ایران آمده، و از دوره های پیش در ایران افکاری مثل، «صدور هر چیز از خدا و رجوع همه چیز به خداست» و اعتقاد به اینکه: «عالم در ذات خود وجود ندارد و موجود حقیقی خداست.» وجود داشته است؛ و اینها همه مفاهیمی است که تصوف اسلامی از آنها سرشار است. اگر هم گفته «دزی» بر تصوف اصحاب وحدت وجود صادق باشد، بر تصوف اسلامی به طور کلی صدق نمی کند.

* * *

نسل نویینی از محققان تصوف در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم قد علم کردند که با بررسی و مطالعه تصوف گامهای مؤثری در آن برداشتند و پایه های اساسی و راستین تحقیق را برای نسلهای آینده برپا داشتند. مشهورترین مردان این نسل دو دانشمند مسلم، لوئی ماسینیون و رینولد نیکلسن هستند. بجز این دو، از گروه دیگری از مستشرقان مثل گلدتسیهر، ادوارد براون، ماکس هورتن، ریچارد هارتمان، مک دانلد، بارون کارادووو، مار گولیو و آسین پاسیوس و دیگران می توان یاد کرد که اگرچه تخصصی در زمینه تصوف نداشتند، اما آن

را وارد مطالعات وسیع اسلامی خود کردند .

گلدتسیهر و براون بویژه حق بزرگی در مطالعات تصوف دارند. چون هر کس در این زمینه پژوهشی به عمل آورد ناگزیر از اعتراف به حق آنان است. گلدتسیهر دو مقاله در تصوف از خود بجای گذاشته که از نظر درست فکری و راست رایی می‌توانند هنوز هم پژوهندگان را رهنمون باشند. این دو مقاله عبارتند: «حقایقی از تاریخ تکامل تصوف» (نشریه شرق شناسی وین، سال ۱۸۹۹، جلد ۱۳) و دیگر «زهد و تصوف» که فصلی است از کتاب «سخنرانی‌هایی راجع به اسلام» (چاپ دوم سال ۱۹۲۵ ص ۱۳۳ - ۸۷). مهمترین چیزی که در این دو مقاله جلب نظر می‌کند، فرقی است که گلدتسیهر - تحت تأثیر ابن خلدون - میان دو جریان متفاوت در تصوف اسلامی می‌گذارد: نخست زهد است که به نظر او به روح اسلام و مذهب اهل سنت نزدیک است، گرچه تا حدود زیادی از رهبانیت مسیحی مایه گرفته؛ و دیگر تصوف است - به معنی دقیق کلمه - و پیوستگی آن با معرفت و احوال و کیفیات باطنی و ذوقی. که از سوی از نوافلاطونی و از سوی دیگر از بودایی‌گری هندی تأثیر پذیرفته است. پس از گلدتسیهر هر کس در تصوف تحقیقی کرده یا کتابی نگاشته، این مطلب را پذیرفته و به فضل وی اعتراف نموده است.

و اما براون، بویژه در کتاب خود به نام «یکسال در میان ایرانیان» بزرگترین مرجع مورد اعتماد ما در شناخت تأثیر تصوف بر شعر فارسی است. و کتاب جاویدان «تاریخ ادبیات ایران» وی در واقع

تاریخ کامل تعقل اسلامی در زمینه ادبی و فکری است. بر اون در آن بهترین نظریه‌ها را در پیدایش فرق- از جمله صوفیه- و تطور طریقهای آن و عواملی که باعث بروز یا از میان رفتن جنبشهای مذهبی شده‌اند، ابراز داشته است. لیکن ریچارد هارتمان و ماکس هورتن در این نظر متفق‌اند که تصوف اصول خود را از فکر هندی گرفته است؛ هر چند کوششی را که هورتن برای اثبات این نظریه کار برده در هیچ نویسنده دیگری دیده نشده است. او در سالهای ۱۹۲۷ و ۱۹۲۸ دو مقاله نوشت. در یکی از آنها- پس از تحلیل تصوف حلاج و بسطامی و جنید- کوشید ثابت کند که تصوف اسلامی در قرن سوم هجری سرشار از افکار هندی بوده و بارزترین اثر فکر هندی در حالت حلاج مشهود است. در مقاله دوم همین نظریه را از راه بررسی اصطلاحات صوفیه در پرتو فقه الغله تاریخی تأیید کرد و به این نتیجه رسید که تصوف اسلامی خود همان مذهب ودانتای هندی است.

برخلاف هورتن که بیشتر به اصطلاحات صوفیه توجه داشت، هارتمان در اثبات مدعای فوق به پژوهش در حالات صوفیان و مراکز فرهنگی قدیم که در بلاد صوفیان رواج داشته پرداخت. وی به سال ۱۹۱۶ مقاله مهمی پیرامون اصل تصوف در مجله «اسلام» به آلمانی نشر داد. خلاصه جستار او این است که تصوف اسلامی از جهتی مرهون فلسفه هندی است که از طریق مهرپرستی و کیش مانی بدان رسیده و از جهتی دیگر مدیون اخبار یهود و راهبان مسیحی و گنوسیه‌ها و نوافلاطونیان. او عقیده داشت که ابوالقاسم جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ هـ ن) تنها کسی

بوده که همه این عناصر را گرد آورده و با تصوف به هم آمیخته، و به همین دلیل لازم است که پژوهندگان توجه بیشتری به جنید مبذول دارند. ادله او در اثبات وجود اصل هندی برای تصوف به شرح زیر است:

۱- اکثر صوفیان نخستین همچون ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، با یزید بسطامی، و یحیی بن معاذ رازی از تبار غیر عرب بوده‌اند.

۲- تصوف، بار نخست، در خراسان ظاهر شد و انتشار یافت.

۳- ترکستان پیش از اسلام مرکز تلاقی ادیان و فرهنگهای

شرق و غرب بوده، و چون اسلام به آنجا رسید آنرا به رنگ صوفیگری قدیم خویش درآوردند. و این گفته با آنچه که ثولاک و فن کرم در این موضوع گفته‌اند شباهت دارد.

۴- مسلمانان خود به تأثیر عامل هندی اعتراف دارند.

۵- زهد در آغاز اسلام، از مشرب و اسلوبی هندی برخوردار

بود، و «رضا» اصلاً مفهومی هندی است. اضافه بر این کاربردن کشکول در سیاحتها، و استعمال تسبیح، دورسم هندی است.

ولی این مسئله ازین بسیار پیچیده‌تر است. پس از بررسی و

پژوهش در تصوف مشایخ خراسان و بویژه صوفیان مدرسه نیشابور،

در یافتیم که هر چند تصوف آنها تاحدی از رنگی محلی برخوردار بوده،

لیکن از جریانات غیر محلی هم که از راه کانونهای دیگر تصوف در عراق و

شام به آن رسیده بوده تأثیر پذیرفته، و برخی از جنبشهای غیردینی همچون

جنبش جوانمردان (فتیان - اهل فتوت)، که در آغاز اجتماعی محض

بود تأثیر فراوانی در تشکیل پاره‌ای از تعالیم این صوفیان گذاشته است.

در چنین مقدمه‌ای کوتاه، به علت وسعت و اختلاف موضوعات جایی برای بحث و بررسی تألیفات و مباحث ارجمندی که هر یک از این دانشمندان: ماسینیون، نیکلسن و آسین پلاسیوس در تصوف اسلامی نوشته‌اند، و همه یاپاره‌ای از زندگی خود را صرف آنها کرده‌اند، وجود ندارد. این هر سه تن، مسئله ویژه‌ای را که محققان پیشین را مشغول می‌داشت - یعنی مسئله اصل و پیدایش تصوف - پشت سر نهاده و به مسائلی دیگر که به اساس تصوف ارتباط می‌یابد نظر افکنده و به بررسی برخی از مشایخ بزرگ تصوف در اعصار مختلف، چون حلاج و غزالی و ابن فارض و جیلی و غیره پرداخته‌اند. به ارشاد استاد نیکلسن، هنگامی که طی سالهای ۱۹۲۵-۱۹۳۰ در کمبریج دستیار و شاگرد او بودم، لذت شرکت در تحقیق در مذهب ابن عربی به من دست داد و در این باب چند مقاله به زبانهای عربی و انگلیسی نوشتم. در اینجا گزیری جز اشاره‌ای گذرا به کوششهای ماسینیون و پلاسیوس در زمینه تصوف ندارم و از نیکلسن هم به هنگام ذکر مولفاتش کمی مشروحتر سخن خواهم گفت.

ماسینیون را باید بارزترین شخصیت فرانسوی در بررسی و پژوهش در تصوف اسلامی دانست و از وی به عنوان تواناترین محقق بر فهم دقیق تصوف و ریزه کاریها و مشکلات آن یاد کرده او هم خود را بر شناخت شخصیت حسین بن منصور حلاج تخصیص داد و کتاب عظیم خود «منصور حلاج» را درباره وی به سال ۱۹۲۲ منتشر کرد؛ کتابی که هیچ محقق

از مطالعه آن بی‌نیاز نیست. ارزش این اثر تنها به تصوف حلاج باز بسته نیست؛ چه نویسنده علاوه بر پژوهش درباره این شخصیت شگفت‌انگیز و ارائه آن با زیباترین تصویر، بر توفیق خود را بر همه تاریخ تصوف، در سه قرن اول، که زمینه پیدایش حلاج شد و نیز قسمتی از قرن بعد، افکنده است. حلاج در میان دو عصر از عصار پراهمیت تصوف قرار گرفته، به این ترتیب که عصر نخست را اثری در پیدایش مذهب وی بوده و مذهب وی در سازندگی عصر دیگر موثر واقع شده است. ماسینیون برای اثبات نظریه خاص خود در باره اصل و پیدایش تصوف به روشی علمی و دقیق یعنی بررسی اصطلاحات صوفیه و ارجاع آنها به منابع اصلیشان پرداخته تا بدین وسیله عواملی را که به پیدایش تصوف (اسلامی) کمک کرده و در تحول و تکوین آن تأثیر داشته آشکار سازد. ماسینیون کتاب خود «رساله در اصل مصطلحات عرفای اسلامی» را در سال ۱۹۲۲ در همین باره به تحریر آورد و نتیجه گرفت که اصطلاحات از چهار منبع زیر سرچشمه گرفته است:

- ۱- قرآن، که مهمترین منبع به شمار می‌رود.
 - ۲- علوم اسلامی - مثل حدیث و فقه و نحوه و غیره.
 - ۳- مصطلحات متکلمان صدر اسلام.
 - ۴- زبانی علمی که در مشرق در شش قرن آغاز مسیحیت از زبانهای یونانی و فارسی و غیره تکوین یافته و زبان علم و فلسفه شد.
- ماسینیون در نهایت امر راغب به نظر می‌رسد که بگوید تصوف اسلامی از بطن اسلام پیدایش یافته است.

اگر استاد ماسینیون را - چنانکه گذشت - برجسته‌ترین شخصیتی بدانیم که در پژوهش‌های صوفیانه از فرانسه ظهور کرده، اسقف پالاسیوس را هم باید برجسته‌ترین کسی دانست که در میان پژوهندگان تصوف از اسپانیا قدردان داشته است. اگر ماسینیون حلاج را محور پژوهش‌های خود قرارداد، پالاسیوس هم خود را وقف بررسی امام غزالی کرده است. وی به سال ۱۹۰۱ کتابی در باره غزالی منتشر کرد و در سال ۱۹۳۳-۵ کتابی دیگر در بیشتر از هزار صفحه به چاپ رساند. با کمال انصاف باید به فضل اسقف و وسعت اطلاعات و دامنه معلوماتش در پژوهش‌هایش اعتراف کرد و راه‌گشایی‌اش را برای محققان تصوف اسلامی موردستایش قرارداد. با این حال به هنگام ارزیابی و سنجش نتیجه‌گیریها و فرضیه‌های وی احساس اعتماد کامل به وی را از دست می‌دهیم. بارزترین ویژگی تحقیقی وی شاید ولع بیش از حدش به بیان تأثیر متقابل افراد از هم باشد. این خصوصیت با اینکه می‌دانیم اساس هر بحث علمی دقیقی به شمار می‌رود، یکی از خطرناکترین لغزشگاههایی است که هر محقق به هنگام بررسی جریان‌های فکری و نظریات مذهبی دچار آن می‌شود. زیرا فکر انسان به هنگام کوشش در وصول به حقیقت و تصور وجود، همانند ماده جامد در برابر قانون علیت سرفرودمی آورد. به همین جهت پیدایش اندیشه‌ای در فلسفه‌ای و سپس پیدایش همان اندیشه و یا شبه آن در فلسفه‌ای دیگر نمی‌تواند دال بر تأثیرپذیری فلسفه دوم از نخست باشد، مگر اینکه دلائلی آشکار، ارتباط تاریخی دو فلسفه را بر ما روشن دارد. و حال آنکه پالاسیوس هر جا وجه تشابهی میان دو فکر یا دو مذهب می‌یابد،

با قاطعیت، به وجود تأثیر و تأثر میان آن دو حکم می‌کند. همین نظر را در مورد تأثیر افکار عبداللّه بن مسرّه بر مذهب محیی‌الدین عربی و تأثیر ابوالعلائی معری و ابن عربی بردانته ابراز داشته و در چند تألیف خود، آنچه را که «روحیه غزالی» بلکه «روحیه اسلام» می‌خواند به منابعی غیراسلامی و بویژه مسیحی منتسب می‌دارد. وی آشکارا در ادعای اخیر پارا از روش علمی در تحقیق فراتر نهاده به اظهار شخصی می‌پردازد. فرصتی برایم پیش آمد تا به تفصیل یکی از دعاوی مشروح وی را مورد بررسی قرار داده بی‌پایگی آنرا روشن سازم؛ و آن ادعای وی در تأثیر افکار ابن مسره بر ابن عربی و پیدایش مذهب وی بود. مردی که مسیحیت را نخستین منبع معنوی می‌داند بی‌هیچ تردید، پیدایش تصوف اسلامی را به همان منبع ارجاع می‌دهد.

* * *

در اینجا مناسب است به ذکر دوست و استادم رینولدالن نیکلسن، نویسنده این رساله پردازم. این گفتارها را از آن رو از میان تألیفاتش برگزیدم که از صبغه‌ای عام برخوردار است و به صوفی معینی یا مذهبی خاص از مذاهب تصوف نظر ندارد، و نیز بدین دلیل که آنها، در نظر من، شامل بهترین آثار اوست و می‌توان به عنوان مدخل و یا جزئی مهم از تاریخ تصوف اسلامی محسوب داشت. هدف از نقل آنها نخست فرصتی است برای آشنائی خوانندگان با پاره‌ای از بهترین پژوهشها در تاریخ حیات معنوی اسلام، و دیگر، یادی از استاد بزرگوارم به مناسبت سالگرد وفاتش.

از میان خاورشناسان انگلیس، تنهانیکلسن به این زمینه خاص از تاریخ اسلام، یعنی تصوف توجه کرد. زیرا، در تصوف پدیده‌های ویژه و برجسته‌ای از حیات فکری مسلمانان می‌دید و حدود پنجاه و چند سال از زندگی خود را به بررسی منابع و مآخذ عربی و فارسی تصوف و عواملی که سبب پیدایش و رشد آن شده بود پرداخت. نیکلسن دریافت که بررسی تصوف، به خاطر پرتوی که بر مسائل و مشکلات مسیحیت در قرون وسطی می‌افکند، امری است که در تاریخ تطبیقی ادیان واجب به نظر می‌رسد. و شاید این خود از جمله انگیزه‌هایی بود که او را به دست یازیدن به این کار مهم واداشت تا این شکاف تاریخی را که پژوهشگران پیش از او به پرکردنش برنخاسته بودند پر کند. در یکی از گفتارهای کتاب میراث اسلام (ص ۱۱-۲۱۰) در همین باره می‌نویسد:

«بسیاری از جنبه‌های روانی و نظری مسائل تصوف را، فرنگیان هنوز از مسلمانان فرامی‌گیرند. ولی اینکه غرب تا چه حد تحت تأثیر اندیشمندان و متصوفان اسلامی در قرون وسطی قرار گرفته، یعنی وقتی که آفتاب فلسفه و علوم از کانونهای فرنگی اسپانیا سراسر اروپای مسیحی را با پرتو خود روشن می‌کرد، مسئله‌ای است که نیازمند بحث و بررسی مفصلی است. مسلمانان بی‌شک حق بزرگی بر گردن فرنگیان دارند. و شکفت انگیز است که مردانی چون قدیس توماس اکونیاک و اکهارت و دانته به اثری از این منبع دست نیافته باشند، زیرا مسیحیت قرون وسطی در پهنه تصوف ارتباطی

محکم با اسلام یافت .»

نیکلسن هنوز به کاوش چندانی در تصوف نپرداخته بود که پی برد بدون تهیه منابع اصلی تصوف به صورتی علمی و دقیق ، نوشتن تاریخی برای آن محال است. لذا خود به این امر شاق همت گماشت و به نشر نسخه‌های خطی و تحقیق و شرح و تحلیل و ترجمه آنها پرداخت. و پاره‌ای از ماخذ مهم تصوف در عربی و فارسی را مثل کتاب اللمع ابو نصر سراج و کشف المحجوب هجویری و تذکرة اولیاء فریدالدین عطار و ترجمان الاشواق ابن عربی و قسمتی از اشعار صوفیانه ابن الفارض و دیوان جلال الدین رومی و غیره را به انگلیسی ترجمه و منتشر کرد. نیکلسن انگیزه نخستین نشر ماخذ مهم تصوف را در مقدمه کتاب اللمع که به سال ۱۹۱۴ منتشر ساخت چنین بیان می کند :

« نشر این مجلد ، گامی نو در راه این کار توان فرساست که نیازمند آنیم . و کاوشی است که از مدت زمانی دراز بدان اشتغال دارد. یعنی بررسی و تهیه مواد لازم برای تاریخ تصوف و بویژه بررسی پیدایش آن در قرون اولیه: یعنی از آغاز قرن دوم تا پایان قرن چهارم هجری . نتایج درخشانی را که از بررسی اصول نخستین به صورتی تحلیلی و انتقادی می توان به دست آورد ، همانگونه که لی ماسینیون در باره کتاب الطواسین حلاج عمل کرده ، بر خواننده پوشیده نیست . شك نیست که این گونه بررسیها راه برای نوشتن تاریخی جامع بر تصوف هموار می سازد.»

در خلال این کار شاق و وقت گیر- یعنی کار ترجمه و نشر - مجلات علمی و دایرةالمعارفهای بزرگ سرشار از مقالات و مباحث وی در تصوف بود و علاوه بر آن، هراز چندی کتابی از استاد در باره تصوف نشر می یافت که مهمترین آنها به قرار زیر است:

۱- «مطالعاتی در تصوف اسلامی» (۱۹۲۱)، که در آن به چهار

مسئله مختلف تصوف پرداخته :

الف) تحقیق در احوال ابوسعید بن ابی الخیر: تصوف و منزلتش

در میان رباعی سرایان.

ب) نظریه عبدالکریم جیلی درباره انسان کامل.

ج) اشعار صوفیانه ابن فارض.

د) یادداشتهایی درباره کتاب فصوص الحکم ابن عربی.

۲- «صوفیان مسلمان، (۱۹۱۴).

۳- «مفهوم شخصیت در تصوف اسلامی» (۱۹۲۳).

مهمترین مقالات استاد همانهایی است که درین کتاب گرد آمده

و من مجموعه سه گفتار استاد را که در کتاب «مفهوم شخصیت در تصوف

اسلامی» آمده بود بر آن افزودم .

نیکلسن زندگی دراز و پربثمرش را با ترجمه و شرح مثنوی

جلال الدین رومی در چند مجلد پایان داد. و با این شاهکار مرواریدی

کمیاب و ثروتمین معنوی و شعری جاویدان بر زبان انگلیسی افزود که

انگلیسی زبانان در همه جا آنرا به نام او خواهند شناخت و تاریخ آنرا

به نام او ثبت خواهد کرد.

نیکلسن فطرتاً از طرز فکر، اخلاق و تخیل شاعرانه‌ای برخوردار بود که صوفیان دارای آنند. وشکی ندارم که او هر چند با آنها در زاویه‌ها و رباط‌هایشان دم‌خور نبوده اما از حالات معنوی و کیفیات باطنی آنها لذت برده و در وجد و سماع آنها شریک بوده است. لذا توانسته‌دید خود را تا ژرفنای زندگی آنها نفوذ دهد و موشکافی‌هایی کند که بسیاری پوشیده بوده و بررسی تصوف را به راهی نوسوق دهد و آنرا مبنائی علمی استوار دارد و باروش علمی دقیق آنرا بررسی کند. او نسبت به صوفیه اخلاصی تام دارد، شدیداً به آنها مهر می‌ورزد، در نقل گفتارشان امین است، در درك رموز و اشارات آنها نظری صائب دارد، و در ترجمه اشعار آنها به شعر انگلیسی که بویی از ترجمه ندهد، با حفظ روح متن اصلی و معنای آن به طور کامل، از مهارتی توصیف ناپذیر برخوردار است؛ زیرا خود شاعری است خوش قریحه، و هنرمندی توانا و بیش از آنکه عالم و پژوهشگری در تصوف باشد، عارفی بلند پایه است.

اکنون دیگر به چند و چون مفصل این گفتارها که گرد آورده‌ام در اینجا نمی‌پردازم و فقط به صورتی گذرا از تحول نظریه نیکلسن بویژه درباره پیدایش تصوف اسلامی و پاره‌ای مسائل دیگر یاد می‌کنم. اولین بحث نیکلسن درباره مسئله پیدایش تصوف به سال ۱۹۰۶ زیر عنوان «نگرشی تاریخی در پیدایش و سیر تصوف» نشریافت، که در دو قسمت تدوین شده بود. در قسمت اول نظریات محققان پیش از خود را درباره طبیعت و پیدایش تصوف اسلامی مورد بررسی قرار داده و بعد نظرات خویش را بیان کرده است. و در قسمت دوم هفتاد و هشت

تعریف از صوفیانی که از سال ۲۰۰ تا ۴۰۰ هـ ق زیسته‌اند دربارهٔ تصوف آورده است. نیکلسن اختلافی را که گلدتسیهر میان دو جنبش زهد و تصوف در اسلام قائل شده قبول کرده و زهد را به عوامل نیرومندی در اسلام و نیز به شیوع احساس به گوشه‌گیری از دنیا و فرار از کشمکشها و غوغاهای آن در میان مسلمانان در قرن اول منتسب می‌دارد. و نظر خود را در تأثیر مسیحیت و عوامل خارجی دیگر در زهد باز گفته و سرانجام زهد اسلامی را زائیدهٔ عواملی می‌شمارد که از دل اسلام تراویده است. نیکلسن پیدایش تصوف را زائیدهٔ عواملی خارج از اسلام می‌داند که از آغاز قرن سوم هجری تأثیر خود را آغاز کرده‌اند. مهمترین و بارزترین این عوامل در نظری نو افلاطونی متأخری است که در زمان ذوالنون مصری و معروف کرخی در مصر و شام رواج داشته است. لذا ذوالنون را محور بحث قرار داده، اسناد تاریخی فراوانی از زندگی و محیط وی ارائه می‌کند. و دلیل می‌آورد که ذوالنون از حکمت یونانی رایج در عصر خود آگاه بوده است. و در نهضت فرهنگی اخیر یونان و چگونگی راه‌های رسیدن آن به مسلمانان به تتبع می‌پردازد. و سرانجام مثل مرکس در کتاب «تاریخ عمومی تصوف...» (هایدلبرگ سال ۱۸۹۳)، نتیجه می‌گیرد که تصوف از جنبهٔ نظری تحت تأثیر نو افلاطونی است. و خلاصهٔ نظرش در این باره به قرار زیر است: «در قرن سوم تصوف با چهره‌ای نو که به کلی با چهرهٔ پیشین (یعنی زهد) اختلاف داشت ظاهر شد. این چهره را دیگر نمی‌توان تفسیر کرده و زائیدهٔ سیر عواملی معنوی دانست که از گوهر

اسلام سرچشمه گرفته باشد؛ ولی من یقین دارم که اگر به اوضاع و شرایط تاریخی محیط پیدایش تصوف - به معنی دقیق کلمه - نظر افکنیم، هرگز آنرا زائیده عوامل هندی یا ایرانی نخواهیم دانست و ناگزیر آنرا نتیجه امتزاج تفکر یونانی و ادیان شرقی، یا به عبارتی دقیقتر، نتیجه امتزاج واتحادنوافلاطونی و دین مسیحیت و آیین گنوسی خواهیم شمرد. «از جنبه عملی نیکلسن تصوف را متأثر از طرز فکر هند و ایرانی شمرده و ابویزید بسطامی را دلیل می آورد.

ولی نظریه نیکلسن در مقاله‌ای که به نام «تصوف» به سال ۱۹۲۱ در دایرةالمعارف دین و اخلاق منتشر شد، تحول چشمگیری یافته بود، زیرا در آنجا باصراحت به ارزش عامل اسلامی تصوف در میان عوامل دیگر اعتراف کرده و گفت: «خلاصه کلام اینکه تصوف در قرن سوم - مثل هر قرن دیگر - از عواملی پدیدار گشت که گوناگون بوده و مجتمعاً در آن اثر گذاشتند. و این عوامل عبارتند از: «مباحث نظری مفهوم توحید در اسلام، زهد و تصوف مسیحی، آیین گنوسی و فلسفه یونانی و هندوایرانی» و آنگاه که دریافت که جستجو کردن از سرچشمه واحدی برای تصوف عبث و باعث اتلاف وقت است، هر نظریه‌ای را که تصوف را به منشأ واحدی نسبت دهد - و حتی نظریه خودش را درباره یونانی بودن تصوف - رد کرده می گوید: «تاکنون مسئله پیدایش تصوف در اسلام به صورتی نادرست مورد بررسی قرار گرفته، و بسیاری از پژوهندگان نخست بر این نظرند که این نهضت عظیم را که زندگی و نیروی خود را از کلیه طبقات و ملل تشکیل دهنده خلافت اسلامی

گرفته، می‌توان به صورتی علمی و دقیق، با ارجاع آن به سرچشمه‌ای واحد چون ودانتای هندی یا نوافلاطونی و یا با وضع فرضیه‌هایی که قسمتی از حقیقت مسئله - ونه همه آن - را باز نماید تفسیر کرد.»

نیکلسن دریافت که خود تعالیم اسلامی، و تفسیر خاص صوفیان مسلمان از اصل توحید، که آنها را شبیه وحدت وجودیها کرده، در ایجاد مباحث نظری تصوف اسلامی اثر فراوانی داشته است. وی به همین دلیل نظریه شایعی را که به فن کرمر و امثال او - که معتقد به اشتقاق تصوف از سرچشمه‌ای هندی - ایرانی بودند - نسبت داده می‌شد، یعنی این گفته ایشان را که «مهمترین ویژگی تصوف اسلامی اعتقاد به وحدت وجود است و هر متصوف مسلمانان وحدت وجودی است» منکر شد. او حتی وحدت وجودی بودن حلاج را با گفتن «انا الحق» و ابن فارض را با گفتن «انا هی» (یعنی من همان حقیقت الهی هستم) و با یزید بسطامی را با گفتن «سبحانی ما اعظم شانی» نفی کرد. و بر آن شد که وحدت وجود در تصوف اسلامی، چنانکه باید، جز در زمان ابن عربی (متوفی ۵۶۳۸ ق) بروز نکرده و «کلیه افکاری را که غیر اسلامی و زائیده فرهنگی بیگانه پنداشته‌اند، باید زائیده و تصوف دانست که در حوزه اسلام رشد کرده و از گوهری اسلامی برخوردارند.»

در میان آثار مهمی که نیکلسن نوشته، بحث ارزنده‌ای است به نام «مفهوم شخصیت در تصوف»، که بی‌شک از باریکترین و دشوارترین و مهمترین مباحثی است که وی مورد بررسی قرار داده است: وجه بسا که سبب آن چگونگی مباحث بررسی شده باشد. زیرا، مباحث مذکور در شمار

دقیقترین و پیچیدهترین مسائل تصوف است. اضافه بر آن مؤلف با تصور خاصی که از «شخصیت الهی» در الهیات مسیحی در ذهن خود داشته - هر چند فرق فاحشی میان نظر گاه اسلام و مسیحیت در این باره هست - سعی می کند که نظیر آنرا در تصوف اسلامی بیابد. با اینکه پاره ای از اندیشه های مسیحی به نظریات صوفیانه ای که نیکلسن شرح کرده رسوخ یافته، اما همین نظریات از خصایصی برخوردار است که آنرا اساساً از نظائرش در مسیحیت متمایز می دارد. نبودن واژه ای مرادف پرسنالیته (Personality) در زبان عربی (که تازگی به «شخصیت» ترجمه شده) خود یکی از علل مغلق شدن مسئله برای پژوهشگر و خواننده است. زیر آنگونه که نیکلسن می گوید، مسئله «شخصیت» در کلام اسلامی نقشی همچند الهیات مسیحی نداشته است؛ هر چند که متکلمان مسلمان در صفات الهی، واتصاف خداوندی به آنها، که می توان جزو مهمی در این مسئله به حساب آورده، بسیار سخن گفته اند.

نیکلسن به پیروی از استاد «وب» که قولش در این موضوع حجت است. تصور خویش را از شخصیت اینگونه بیان می کند: «خدا را جز با در نظر گرفتن پیوندهای شخصی میان او، به عنوان معبود، و میان آدمی، به عنوان عابد، نمی توان به «شخصیت» متصف کرد. وجود این پیوندها نیز اگر در هر یک از جنبه های تنزیه یا تشبیه معبود مبالغه شود، ممتنع می نماید.»

اینگونه برداشتی نه تنها در نظریات صوفیان، بلکه در خود قرآن که خدا را متساویاً به تنزیه و تشبیه متصف داشته موجود است. کسانی

چون معتزله و پاره‌ای از فلاسفه پیشین مانند فلوپین اسکندرانی، با تصویری که از «واحد» داشت، در تنزیه مبالغه کردند و کسانی چون مجسمه و گروهی از وحدت وجودیها در تشبیه راه مبالغه را پیمودند، گروه اول مفهوم شخصیت الهی را ضایع کردند. زیرا مفهومی را که مجرد است و بی شخصیت، مورد پرستش قرار دادند. و گروه دوم با پوشاندن صفات محدثات بر معبود خویش، مفهوم الوهیت را بر باد دادند. چنانچه تصور مسیحیان درباره شخصیت الهی مأخوذ از تصورشان درباره مسیح باشد که «کلمه الله و «اقنوم ثانی» در «تثلیث مقدس» است، نمی توان این نظر را با هیچ یک از نظرات متصوفان مسلمان مقایسه کرد. هر چند که پاره‌ای از نظریاتشان مثل «حقیقت محمدی» و «کلمه الهی» بی شک از نهادهایی مسیحی تأثیر پذیرفته است. مشکل واقعی از تطبیق‌هایی سرچشمه می‌گیرد که استاد میان نظریات مسیحی و نظائر اسلامی آنها برقرار می‌کند. مثلاً این گفته استاد: «آنچه را که مسیحیان برای تمیز میان اقایم در تثلیث در نظر گرفته‌اند، همان است که مسلمانان برای تمیز میان صفات تنزیه و صفات تشبیه در ذات واحد الهی معتبر شمرده‌اند.» در حالی که خدای منزله مسلمانان را نمی‌توان قرین «اب» مسیحیان دانست، و خدای تشبیه شده گروه نخست قابل مقایسه با «ابن» گروه دوم نیست. و یا امثال این گفته نیکلسن که «بدون سخن از شخصیت مسیح و محمد نخواهیم توانست نظرات وابسته به شخصیت را در مسیحیت و اسلام مورد مطالعه قرار دهیم... زیرا برداشت مسیحیان از شخصیت - یعنی از ارتباط شخصیت به خدا - در واقع همان تصویری است که از مسیح دارند،

همانگونه که برداشت مسلمانان از شخصیت الهی، همان تصورشان از محمد است.» اگر هم در قسمت اول عبارت با نظر استاد موافق باشم قطعاً در قسمت دوم آن نظر اورانمی پذیرم، چرا که آنرا گزافه‌ای می‌دانم که قابل توجه نیست. این مبحث از دو بخش بزرگ تشکیل شده: نخست، مفهوم شخصیت الهی در نظر مسلمانان و سیر تاریخی آن، و دوم برداشت صوفیه از شخصیت حضرت محمد، علیه السلام. مفهوم شخصیت الهی در اسلام در محدوده تحول تاریخی این دین جریان داشته، مثلاً برداشت مسلمانان در صدر اسلام با برداشت آنها پس از ارتباط با ممالک مفتوحه که اهل دیانتها و فرهنگهای باستانی بوده‌اند فرق داشته است. این تحول در علم کلام و تصوف به صورتی ملاحظه می‌شود. فی‌المثل صوفیان قرن دوم همچون رابعه عدویه و معروف کرخی به هنگام تصور شخصیت الهی صفات جبروت و قهر و امر و نهی و خشم و غیره را از صفات خدایی شمرده و به صفات جمال و محبت بسنده کرده‌اند. محبتی که آنرا عبارت از مشاهده حق با چشم باطن و فنای عاشق در معشوق در می‌دانند. فنای صوفیانه با شخصیت الهی سازگار است، چرا که آن - برخلاف نیروانای هندی - محو نام شخصیت انسانی نیست. بلکه محوی است که صحو در پی دارد و فنایی است که از آن پی آن بقا می‌آید. به عبارت دیگر این فنای اراده آدمی است تا فانی در یابد که اراده راستین، اراده حق است. او از اراده خاص خود فانی می‌شود تا در اراده الهی پایدار ماند و از عمل خود فانی می‌شود تا به عمل الهی باقی شود و قس علی ذلك. در اینجا مؤلف ابیات زیادی از «تائیه الکبری» ابن فارض را

به عنوان استشهد آورده و نظر او را درباره «مقام اتحاد» که به نظریه جز با فنا شدن عبد از اراده و صفات نفسانی اش و احساس یکپارچگی با محبوبش میسر نیست، بیان می‌دارد. آنچه را که نیکلسن در تحلیل اشعار ابن فارض و شرح مذهب وی آورده، از تحقیقات جالب این موضوع است.

شخصیتهای صوفی و برجسته دیگری را که در این بحث به میان آورده اینها هستند:

۱- شخصیت حسین بن منصور حلاج، که نیکلسن بر خلاف فن کرمر، او را وحدت وجودی نمی‌داند. زیرا اینکه می‌گویند تصوف اسلامی از اواخر قرن سوم صبغه وحدت وجودی به خود گرفت و یا اینکه حلاج نخستین کسی بود که از وحدت وجود سخن گفت، توصیفی است که تصوف آن عصر و حلاج را شامل نمی‌شود. زیرا به نظر نیکلسن صوفی اگر معتقد به تنزیه خدا باشد. وحدت وجودی نیست، هر چند هم که اقوال دال بر تشبیه از او صادر شود. اگر صوفی جانب تنزیه را نگه دارد، خدا را در همه چیز عیان می‌بیند و در عین حال فراتر از همه چیز، و این وحدت شهود است نه وحدت وجود. باید یاد آور شویم که محیی‌الدین عربی که از برجستگان مذهب وحدت وجود و بلکه واضع این مذهب در اسلام است، به تنزیه و تشبیه با هم اعتقاد داشته است و لحظه‌ای از مقارنه این دو با هم غفلت نورزیده است. پس آیا بنا بر تعبیر استاد، این عارف را باید از اصحاب وحدت شهود دانست نه وحدت وجود؟ جواب قاطع و صریح منفی

است. به دلیل اینکه ابن عربی مفهوم تنزیه و تشبیه را به اطلاق و تحدید و تقیید گشانده است. خدا در نظر او منزّه است، یعنی در ذاتش مطلق می باشد و هیچ تعین خاصی از تعینات بی نهایتی که هر لحظه در آنها آشکار می شود، او را محدود نمی کند. و معنی اینکه خدا مشبه است یعنی در صفات و اسمائش در صورت هر متعینی ظاهر می شود، و در ظهور مقید به مقتضیات صوری است که در آنها ظاهر می شود. پس تنزیه و تشبیه، دو چهره از يك حقیقت می باشند، یا دو امر اعتباری هستند، و گرنه «حق منزّه همان خلق مشبه» است که هیچ فرقی میان آنها جز يك صفت که واجب الوجود بودن حق است، نیست.

نیکلسن آنگاه به شرح مذهب حلاج پرداخته و علناً این گفته او یعنی «انا الحق» را، صحیحی ای جذبی و شطحی صوفیانه نمی داند، بلکه آنرا بیان کاملی از نظریه خاصی می داند که خود او واضح نخستین آن است. و آن نظریه ای است که حلاج به اثر مشهور یهودی، یعنی این گفته آنها که «خلق الله آدم علی صورته» با ارجاع ضمیر «صورته» به خدا. نه آدم) - خدا آدم را بر صورت خویش آفرید» استناد جسته است. و معنی این گفته حلاج، یعنی «انا الحق»، «من صورت حق خالقم» می شود. و به این ترتیب مذهب او حلول می شود نه اتحاد.

۲- شخصیت غزالی. مهمترین چیزی که نیکلسن پس از شرح مختصر بحران روحی و بازگشت غزالی بیان می کند، نظریه غزالی است که به «مطاع» معروف است. و مطاع - طبق استنباط نیکلسن - همان «روح محمدی» یا «نور محمدی» و منبع علم باطن است که نیز

مصدر و سرچشمه هر وحی و الهامی می‌باشد. غزالی وظایف دیگری همچون تدبیر و حفظ عالم را هم به آن منتسب می‌سازد.

۳- شخصیت جلال الدین رومی . نیکلسن مولانا را به صورت شاعری عارف جلوه گرمی‌سازد که مکنونات قلبی‌اش را به زبان عاطفه و خیال بیان می‌کند نه به زبان فیلسوف یا صوفی متفلسف. وهم بر آن است که با وجود اشعار زیادی که از مولانا نادر وحدت وجود نقل شده، وی را از این مذهب برکنار دارد و استناد کند که شور و شوق صوفیانه، گاه، صاحبش را بر آن می‌دارد که نفس خویش را عین وجود شامل، بل عین ذات الهی بداند، بدون اینکه کل را خدا بداند، و یا به آن معتقد باشد. جلال الدین بلخی، در نظر نیکلسن، به حیات معنوی و احوال آن سرگرم است و به همین دلیل وصفی دلپذیر و جالب و دقیق از این زندگی، بویژه آنجا که به شکوه نفس برای رسیدن به خدا و مناجات با وی و پاسخ حق به این مناجات و وصول می‌رسد ارائه می‌دهد. مولانا از بررسی پاره‌ای از مشکلات عام فلسفه چون مسأله خیر و شر و جبر و اختیار سرباز نزده و به شیوه خاص خود آنها را بررسی کرده است و حل درست آنها را از راه ذوق - و نه عقل - یافته است. شر در نظر مولانا جز از دیدگاه عقل وجود حقیقی ندارد و آزادی حقیقی، آزادی بنده‌ای است که به حق عشق ورزیده تا اراده‌اش در اراده الهی فانی شده است. و در این گونه احوال مرزی میان جبر و اختیار نخواهد بود.

نیکلسن در آخرین گفتارش به بررسی موضع متصوفه در برابر

پیغمبر و تصویری که از شخصیت وی دارند، پرداخته است. و نیز این نکته را باز نموده که گروهی از صوفیان پیامبر را به گونه‌ای مغایر با روش اهل سنت، که او را پیامبری از جانب خدا برای تبلیغ رسالتش می‌دانند و او را آخرین فرستاده می‌شمارند و بامر گش زندگی‌اش را پایان یافته می‌دانند، تصویر کرده‌اند. و حتی این دسته از متصوفه چون اسلاف خود نه تنها پا را از اینکه پیغمبر نمونه‌ عالی انسان کامل در دین و اخلاق است فراتر نهاده، بلکه اعتقاد آورده‌اند که او (به تعبیری بهتر نور یا حقیقت یا روحش) دارای وجودی ازلی، سابق بر وجود تاریخی‌اش، می‌باشد. و آن نور پس از مرگش به ترتیب در هر یک از اولیاء تا روز قیامت به ظهور می‌پیوندد. و چون ویژه‌ترین رابطه میان پیامبر و صوفی، علقهٔ محبت است، و معنی محبت در نظر صوفیه فنای عاشق در معشوق بوده است، از اتحاد با حقیقت محمدی و فنای در آن سخن رانده‌اند. همانگونه که از اتحاد با خدا و فنای در او سخن گفته‌اند بدینگونه شخصیت محمد، حبیب خدا و اولیایش، در خلال قرون وسطی، متصوفه مسلمان را مشغول داشت، تا جایکه ایمان به آن را نخستین گام در راه ایمان به خدا تلقی کردند و توسل به او و شفاعتش را، راه سلوک به حق، و مدح و ثنای او را از وسایل تقرب به خدا دانستند. در اینجا نیکلسن به تطبیقاتی میان مظاهر نظریهٔ صوفیه در شخصیت محمدی و مظاهر نظریهٔ مسیحیان در شخصیت مسیح، بویژه در مورد وساطت و شفاعت، به عمل می‌آورد.

این بود نگرشی تاریخی بر کوشش مردان غرب در تصوف اسلامی، که هدف اصلی نشان دادن مرتبت استاد نیکلسن در میان آنها بود. و نیز اشاره‌ای مجمل به ارزش مباحثی که اینک در برابر چشم دارید نیکلسن در مباحثی که طرح کرده، سخن آخر را نگفت، ولی راه را برای پژوهشگران هموار کرد، تا به آسایش، مخالفهای آن را پشت نهادند و شخصیت، دانش و شیوه کارش را نمونه‌ای یافتند که با افتخار قابل پیروی است. و نگارنده این سطور یکی از آنان است.

ابوالعلا عقیلی

اسکندریه } ۳۰ رمضان ۱۳۶۵ ه. ق.
۲۷ اوت ۱۹۴۶ میلادی

بخش یکم

پیدایش و سیر تصوف

نگرشی تاریخی در بنیاد و سیر تصوف*

و

ثبت تعاریف «صوفی» و «تصوف»

بر حسب ترتیب تاریخی

۱

در آغاز هدف آن بود که مایه اصلی این گفتار، هامشی باشد بر تعاریفی که، به صورت خاصی، برای دو واژه «صوفی» و «تصوف» در رساله قشیریه و تذکرة الاولیاء^۱ و نفحات الانس آمده است. در کتابهای فوق، حدود صد تعریف برای دو اصطلاح مذکور آمده که هر کدام بیش از چند سطر نیست. در ابتدا معتقد بودم که اهم این تعاریف را، حتی الامکان، باید به ترتیب تاریخی ذکر کرد؛ و این کار را سودمند و مهم می دانستم. زیرا بر آن بودم که تنها این تعاریف می توانند پرتوی بر سیر تصوف بیافکنند. با این وصف نتیجه چندان درخشان نبود.

به رغم عبارتهای کوتاه تعاریف فوق که غالباً جنبه خاصی از تصوف را باز می‌نمایند و یا مشرب صوفیانه صوفی واحدی را باز می‌گویند و یا برحالت غالب برصوفی در وقت معین دلالت دارند ، در مجموع می‌توان سیرتدریجی اندیشه‌های صوفیانه اسلامی را از آغاز قرن سوم تا اواخر قرن چهارم در پرتو آنها روشنتر یافت. با این وصف برداشت ما از تعاریف فوق، از خطوط کلی سیر تصوف فراتر نمی‌رود. لذا بر آن شدم تا افکاری را که اصحاب این تعاریف و دیگر مردان برجسته تصوف بدانها اشاره کرده‌اند به ترتیب تاریخی تحلیل کرده و نتایج حاصله را باز گویم.

اگرچه مدعی نیستم که تمام منابعی را که می‌توانست برای این مبحث سودمند باشد، بررسی کرده باشم - چرا که هنوز فرصت مراجعه به دو منبع مهم تصوف یعنی حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی^۲ (متوفی ۴۳۰ هـ. ق) و کشف المحجوب علی بن عثمان جلابی هجویری^۳، مؤلف نیمه دوم قرن پنجم، را نیافته‌ام. با این حال، آنچه را که در اختیار دارم، به گمان خودم، شایستگی آن را دارد که مایه پژوهش اساسی مورد نظر باشد. می‌دانیم که این مبحث چندان گسترده است که در این گونه گفتارهای کوتاه، چنانکه باید، قابل بررسی نیست. گذشته از این چندان پیچیده است که، با اطلاعات کنونی ما، حرف آخر را درباره آن نمی‌توان زد، پس آنچه که در این گفتار ارائه می‌شود، هر چند که تحقیقات علمی آینده فکراساسی آنرا تأیید خواهد کرد، کوششی یا تجربه‌ای ناچیز در این زمینه بیش نیست. در اینجا نهادهای معروف

تصوف را تحلیل نخواهم کرد و فقط خواهم کوشید تا سرچشمه و سیر تحول آنها را تا تشکل به صورت مذاهب تصوف بیان دارم.

تمایلات نیرومند زاهدانه‌ای که در قرن اول هجری، دنیای اسلام را فرا گرفته بود، زمینه‌ای مناسب برای رشد نخستین دانه‌های تصوف به‌شمار می‌رفت. عواملی که باعث ایجاد و بروز تمایلات زاهدانه شده، - آنگونه که گلدتسنهرمی گوید- دو چیز است: نخست مبالغه در احساس گناه، و دیگر ترسی که از عقاب الهی و عذاب آخرت^۴ در دل‌های مسلمانان جای گرفته بود. در آغاز حرکت زهد با قواعد دین هماهنگ بود، اما مبالغه در متابعت پاره‌ای از تعالیم پیغمبر و سیرت^۵ نبوی، ناگزیر در جنبه‌های دیگر باعث اهمال مسائلی می‌شد که در نظر مسلمانان برگزیده، کم‌ارجتر از دیگر مسائل و احکام دینی نبود. بزودی زهد به تصوف تحول یافت و فی‌المثل صوفیه، حسن بصری را، که یکی از مشاهیر زهاد بود، از خود شمردند. آنها را در این امر باید محقق دانست. زیرا حسن بصری در عبادت، تمایل به حیات معنوی و باطنی خالصی داشت و به اجرای ظاهری آنها قانع نبود. قشیری^۶ از او نقل قول می‌کند که گفت: «مقال ذره‌ای از ورع بهتر از هزار مقال روزه و نماز». و صاحب‌الکامل^۷ این گفته او را نقل کرده: «با دل‌هاتان سخن گوئید و گرنه زود بیژمرند. و نفسها را لکام زنید که سرکش باشند، که اگر این نکنید به هلاکت افتید.» با اینهمه، این زاهدان را فقط باید راهگشایان تصوف شمرد.

قشیری بر آن است که کلمه «صوفی» پیش از پایان قرن دوم

هجری - یعنی پیش از سال ۸۱۵ میلادی - به کار رفته ، و اغلب احتمال این است که این صفت که دال بر پشمینه پوشی است برای این وضع شد تا زاهدان متصوفه از دیگرانی که سیرت سلف را طی میکردند باز شناخته شوند. چنانکه ابن خلدون می گوید: «ظاهر این است که گفته شود کلمه مزبور از صوف مشتق است، چه ایشان اغلب به پوشیدن آن اختصاص یافته اند و در پوشیدن جامه های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می گراییدند.» و برای نخستین بار این کلمه بر ابوهاشم کوفی (متوفی به سال ۱۵۰ ه. ق) اطلاق شده که جامی در نفحات الانس درباره اش می گوید: «پیش از وی بزرگان بوده اند در زهد و ورع و معاملات نیکو در طریق توکل و طریق محبت، لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود.» افزودن این نکته بلافاصله بر گفته جامی درباره ابوهاشم کوفی مناسب است که نخستین خانقاه صوفیان هم ، به دست امیری مسیحی در رمله فلسطین تأسیس یافت. مابا اینکه به تأثیر مسیحیت بر تصوف در شکل اولیه اش معترفیم، اما چیزی که دال بر تأثیر مسیحیت یا هر منبع خارجی دیگر باشد - جز اندکی - در اقوال زهاد متصوفه مثل ابراهیم ادهم (وفات ۱۶۱ ه. ق)، داود طائی (وفات ۱۶۵ ه. ق)، فضیل بن عیاض (وفات ۱۸۷ ه. ق) و شقیق بلخی (وفات ۱۴۹ ه. ق)، نمی بینیم. به عبارتی دیگر این نوع تصوف را باید قطعاً - و یا محتملاً - زاییده نفس نهضت اسلامی دانست، و آن را نتیجه لاینفک تصور خدا در اسلام شمرد. این تصور نمی توانست مسلمانانی را که دارای مشرب باطنی و کششهای روحی

پیدایش و سیر تصوف/۴۵

بودند، راضی کند. ولی تصوف کسانی که ذکرشان رفت، تصوفی معتدل بود - هر چند که در باب زهد و رضا تا آخرین حد ممکن پیش رفتند و به کلی از وجد و جذبه و لوازم دیگر مباحث نظری بی‌پرده‌ای که در اعصار متأخر^۸ در تصوف بروز کرد برکنار بودند. این گروه به خدا محبت داشتند، اما ترسشان از خدا شدیدتر و نیرومندتر بود. این محبت آنها را به تسلیم مطلق در برابر اراده الهی می‌کشاند نه به معرفت کامل وجود او. شاید بهترین وصف برای حالت آنها «رضا» (Quietism) باشد. زیرا آنها در حدی میان زهد و معرفت (تئوسوفی) قرار دارند.

قرن سوم شاهد ظهور چهره‌ای از تصوف بود که با چهره پیشین تصوف تباین تام داشت. تصوفی که دیگر نمی‌توان آن را نتیجه عوامل معنوی و فکری دانست که از جوهر اسلام برخاسته باشد. برای مثال ما اولین تعریف تصوف را در اقوال معروف کرخی می‌یابیم - که اصلاً مسیحی یا مندائی (صابئی) و ایرانی است - چنانکه از اسم پدرش فیروز یا فیروزان^۹ برمی‌آید. گفته‌اند که «معروف» بنده امام علی بن موسی الرضا بوده و به دست او اسلام آورده است. وی در عصر هارون الرشید در بغداد - در محله کرخ که معمولاً به آن منسوبش می‌دارند - می‌زیسته و قبرش هم در آنجاست. و پیوسته از احترامی عظیم برخوردار بوده است. وی مصاحب داود طایی بوده ولی صاحب الفهرست خبر داده که استادش در تصوف مردی بنام فرقد سنجی^{۱۰} بوده. و فرقد خود شاگرد حسن بصری بوده که او هم شاگرد مالک بن انس بوده است. این گونه

سندها که برای ارتباط تصوف و اسلام نخستین وضع شده ارزش چندانی ندارد. صاحب تذکرة الاولیاء معروف کرخی را مردی توصیف کرده که شوق به سوی خدای بر او غلبه یافت. و سری سقطی، صوفی شهیر و شاگرد معروف، درباره او می گوید: «معروف را بخواب دیدم چنانکه زیر عرش ایستاده بودی، حق - سبحانه و تعالی - فرشتگان را گفتی: این کیست؟ گفتند: تو بهتر دانی یارب. از حق - تعالی - ندا آمد که این معروف کرخی است که ازدوستی من سخت شده و باهوش نیاید الا به دیدار من^{۱۱}». در اقوال معروف کرخی برای نخستین بار به آثاری برمی خوریم که بی هیچ شکی سرچشمه آنها افکار نوینی است که هنوز هم عنصر اساسی در تصوف اسلامی به شمار می آید. اینک پاره ای از این اقوال را در زیر می آوریم:

«محبت نه از تعلیم خلق است، که محبت از موهبت حق است و از فضل او^{۱۲}»

«علامت اولیای خدای - عزوجل - آن است که فکرت ایشان اندیشه خدای بود و قرار ایشان با خدای بود و شغل ایشان در خدای بود.^{۱۳}»
 «عارف را اگر هیچ نعمتی نبود! او خود همه در نعمت است.^{۱۴}»
 معروف روزی به شاگردش سری سقطی گفت: «چون ترا بخدای حاجتی باشد به من سو گند برآورده^{۱۵}».

هر کس در گفته های ابراهیم ادهم و دیگر صوفیان مذکور تتبع کند، به وضوح درمی یابد که اقوال معروف از سنخ دیگری است و با گفته های آنها تباین تام دارد. زیرا تصوف آنها متوجه غایتی عملی یعنی

نجات نفس از عذاب آخرت است حال آنکه تصوف معروف اساساً وسیله‌ای است برای معرفت؛ همانگونه که از تعریفی که از تصوف کرده است برمی‌آید که: «تصوف گرفتن و حقایق گفتن به دقایق و نومید شدن از آنچه هست در دست خلاق.» حال می‌بایست تطور تاریخی مشرب معروف کرخی را، پیش از کاوش در سرچشمه این تطور، مورد پژوهش قرار دهیم.

مثلاً ابوسلیمان دارانی (وفات ۲۱۵ هـ. ق.)، اهل واسط، که به شام کوچید و در قریه داربا، غرب دمشق، رحل اقامت افکند، دارای گفته‌های زیادی در مفاهیم و عبارات تصوف نظری است. امثال: «صبر نکند از شهوت دنیا مگر نفسی که در دل او نور بُوَد که با خودش مشغول می‌دارد.»^{۱۶}

«حق تعالی عارف را بر بستر خفته باشد که بروی سر بگشاید و روشن کند آنچه هرگز نگشاید و روشن نکند ایستاده را در نماز، عارف را چون چشم دل گشاده شود چشم سر بسته شود، جز او کس نبیند.»^{۱۷}

«اگر معرفت را صورت کنند بر جایی، هیچ کس ننگرد در وی، الا که بمیرد از زیبایی جمال او و تیره گردد همه روشنیها در جنب نور او.»^{۱۸}
«معرفت به خاموشی نزدیکتر است که به سخن گفتن.»^{۱۹}

«چون دل برفقد چیزی بگرید روح بر یافتن آن شادمان شود.»^{۲۰}
بهر آن دیدم که متن زیر را يك جا نقل کنم، زیرا از نمونه‌های اولیه‌ای است که در آن لغت عشق الهی آشکارا و به وضوح دیده

می‌شود. و این لغت بعدها ارج فراوانی در میان صوفیه پیدا کرد و از اهمیت زیادی برخوردار شد:

«احمد بن ابی‌الحواری گوید: روزی به نزدیک ابوسلیمان شدم و وی همی گریست گفتم چرا می‌گریی؟ گفت: یا احمد چرا نگریم؟ شب تاریک شد و چشمها بخت و دوست به دوست رسید و اهل محبت به پای ایستادند و اشک چشم ایشان می‌رود و اندر محرابها همی چکد، جلیل - سبحانه - جبرئیل را ندا می‌کند که یا جبرئیل من می‌بینم آنان را که از سخن من لذت همی‌یابند و به ذکر من به راحت همی‌باشند، من معلم به خلوت‌های ایشان و ناله ایشان همی‌شنوم و گریستن ایشان همی‌بینم. یا جبرئیل چرا آوازندهی که این گریستن چیست؟ هر گزیدی دوستی که دوستان خویش را عذاب کند یا اندر کرم من سزد که ایشان را به حضرت آرم تا مرا خدمت کنند. آنگاه ایشان را عذاب کنم، سو گند یاد کنم به عزت خویش که چون‌روز قیامت بود حجاب از چشم ایشان بردارم تا بمن می‌نگرند بی‌چون و بی‌چگونه»^{۲۱}.

چون از بشر حافی که «عرفا» را گزیدگان خاص خدا^{۲۲} می‌دانست در گذریم، به ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵ هـ. ق^{۲۳}) می‌رسیم که در میان صوفیه - علی‌الاطلاق - شایسته‌ترین کسی است که واضع اساس تصوف می‌توانش نامید. بسیاری از تذکره نویسان و مورخین مسلمان به فضل او در این زمینه اعتراف کرده‌اند. جامی در نفحات الانس می‌نویسد: «او امام وقت و یگانه روزگار و سراین طایفه است و همه را نسبت و اضافت به اوست و پیش از وی مشایخ بودند و لیکن وی

پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت.»
ابوالمحسن می گوید ذوالنون نخستین کسی در مصر بود که در احوال و مقامات « اهل ولایت » سخن گفت، اقوالی که از ذوالنون در کتاب تذکرة الاولیاء و دیگر کتب تصوف آمده ، در مجموع صدق احکام مذکور را ثابت می کند - هر چند که عین آن عبارت را به خاطر گزافه گویی هایی که در آنهاست نتوان پذیرفت . در اینجا فرصتی نداریم تا گفته هایی را که بانام این صوفی همراه شده و سخت پرسود و ارزشمند است به بررسی گیریم. ذکر این نکته ضروری است که تعریقاتی را که عطار از ذوالنون درباره عارف و معرفت آورده بیش از دو صفحه تذکرة الاولیاء را در بر گرفته است. ذوالنون معرفت را بر سه وجه می داند: «یکی معرفت توحید، و این عامه مؤمنان راست. و دوم معرفت حجت و بیان است، و این حکما و بلغا راست: سیوم معرفت صفات وحدانیت است و این اهل ولایت راست: آن جماعت که شاهد حق اند بر دل های خویش.» چون از ذوالنون سؤال شد که چه سان خدا را شناختی ، پاسخ داد : «خدای را به خدای بشناختم و اگر فضل خدای نبود هر گز خدای را بشناختمی»^{۲۴}. با این وصف اعتراف می کند: «آنکه عارف تر است به خدا، تحیر او به خدا سخت تر است و بیشتر» درباره ذکر از او سؤال کردند گفت: «حقیقت ذکر، فانی شدن ذاکر است در ذکر»^{۲۵}. و از گفته های اوست که: «هر که خدای را یاد کند یاد کردنی بر حقیقت، همه چیزها فراموش کند اندر جنب ذکر خدای و همه چیزها خدای تعالی و بروی نگاه دارد و وی را از همه چیزها

عوض بود^{۲۶}» و نیز از اوست که: «نیست آنکه محتجب گشت از خلق به خلوت تابنشیند چنانکه آنکسی که محتجب گردد از ایشان به خدای^{۲۷}». (رساله قشیریه ۱۵۷) و حق را در نظر ذوالنون جز از راه بیان صفات سلبیه توصیف نتوان کرد، لذا می گوید: «هر چه اندر دل تو صورت بیند خدای - عز و جل - به خلاف آن است^{۲۸}». گفته‌های زیادی از ذوالنون در این باره آمده که تصوف را علم باطن و مختص خواص دانسته و از همین روی میان توبه خواص و توبه عوام فرق گذارده و می گوید: «توبه عام از گناهان بود و توبه خاص از غفلت^{۲۹}». (رساله ۲۷) وی محبت خدا را سرتی می‌داند که نباید در آن خوض کرد که مبادا عوام آنرا بشنوند: «ویکی گوید نزدیک ذوالنون مصری بودی و سخن از محبت گفتیم. ذوالنون گفت دست از این سخن بردارید که مردم نشنوند و به دعوی آن برخیزند، آنگاه گفت:

الخوف اولی بالمسیئی اذا تأله والحزن

والحب يحمل بالتقی وبالنقی من الدرر^{۳۰}

ذوالنون می گوید: «محب خدای را کاس محبت ندهند مگر بعد از آنکه خوف دلش را بسوزد و به قطع انجامد.» ذکر جام محبت از نخستین امثله‌ای است که در آن رمز باکوسی گری^{۳۱} (خدای شراب) را می‌بینیم که بعدها شعرای صوفیه شیفته آن شدند.

در گفتارهایی که از ذوالنون نقل شده نخستین تعاریف وجد و سماع رامی توان دید^{۳۲} و نیز او اولین کسی است که توحید را به مفهوم صوفیانه‌اش معرفی کرد. آنچه را که درباره او آوردیم - به نظر من -

نگرشی تاریخی... ۵۱/۰۰۰

می تواند برای دلالت بر این امر که ذوالنون بیشترین تأثیر را بر تکوین اندیشه‌های صوفیانه داشته کافی باشد - برخلاف وینفیلد **Whimfield** که این صفت را به بایزید می‌دهد^{۳۳}.

حال باید برای شناخت مشرب ذوالنون به اخباری که تذکره-نویسان از زندگی او آورده‌اند، نظر افکنیم.

ابن خلکان در (وفیات الاعیان شماره ۱۲۸ ترجمه دی‌سلان ج ۱/۲۹۱) و جامی (در نفحات الانس ص ۳۵) می‌گویند که نسام ذوالنون ابوالفیض ثوبان بن ابراهیم، یا فیض بن ابراهیم، بود. و پدرش - که اهل نوبه یا اخمیم در صعید مصر بود - از بندگانی به شمار می‌رفت که قبیله قریش او را آزاد کردند و در شمار موالی خود قرار دادند گمان بر این است که ذوالنون مدتی در حجاز اقامت داشته است، زیرا نویسندگان آورده‌اند که او در نزد امام مالک بن انس تلمذ کرده است و کتاب «مّوطأ» از او نقل شده است و بنابه قول ابن خلکان، استادش در تصوف، شقران عابد و یابو قول جامی، اسرافیل مغربی بوده است. ابن خلکان می‌گوید که ذوالنون در میان علمای عصر خود در عبادت و حال و معرفت بی‌همتا بود و حکیمی بود گشاده زبان و از ملامتیان بود. زیرا او پرهیزگاری خود را با ظاهر شدن در میان مردم و بی‌توجهی به امور شرع پنهان می‌داشت. به همین سبب مصریان او را زندیق شمردند، هر چند پس از مرگش به ولایتش معترف شدند. (تذکره ج ۱/۱۱۴) از آنچه درباره ذوالنون در تذکره الاولیاء آمده مستفاد میشود که او سنگریزه‌ها را به یاقوت و جواهر بدل می‌کرد. و صاحب الفهرست او را در شمار کسانی شمرده که «در صنعت [کیمیا]

دستی داشته و کتابهایی تصنیف کرده است و از کتابهای اوست: کتاب الرکن الاکبر، کتاب الثقة فی الصنعة^{۲۴}.

شخصیت حقیقی ذوالنون را با وضوح بیشتری در نوشته ابن-القفطی راجع به وی در اخبار العلما بأخبار الحکما (طبع لیرت ص ۱۸۵) می‌توانیم بنگریم: «ذوالنون بن ابراهیم اخمیمی مصری، از طبقه جابر بن حیان - و به صنعت کیمیا مشغول بود از علم باطن برخوردار و بر بسیاری از علوم فلسفه اشراف داشت. پیوسته به «بربا»ی (قبطی) پر به جمع برایی. بریات) اخمیم آمد و شد می‌کرد، زیرا آنجا از دارالحکمه- های قدیم است، و در آن تصاویر و نقوش عجیب و غریبی وجود دارد که ایمان مؤمن والحاد مشرک را افزون کند. گویند که ذوالنون را علمی لدنی داده شده بود و دارای کراماتی بوده است.»

مسعودی صد سال تمام پس از ذوالنون در گذشته، و نخستین منبعی است که راجع به ذوالنون اطلاعاتی به دست می‌دهد، چنانکه خود می‌گوید اطلاعاتش را هنگامی که به اخمیم رفته از مردم آنجا جمع آوری کرده و از قول همین مردم درباره ذوالنون نقل می‌کند که ابوالفیض ذوالنون مصری اخمیمی زاهد، حکیمی بود که در راهی خاص سلوک می‌کرد و در دین سیره‌ای ویژه داشت. به حل رموز بر باها در اخمیم علاقه‌مند بود و بسیار به آنها آمد و شد می‌کرد. و به کشف بسیاری از تصاویر و نقوشی که بر آنها کنده شده بود نائل آمد. آنگاه مسعودی ترجمه بخشی از این نقوش را، که ذوالنون مدعی شده بود که خوانده و حل کرده، آورده است.^{۲۵}

نگرشی تاریخی ۵۴/۰۰

حال باید به جستجو پرداخته و علت این را که می گویند ذوالنون مصری به حل رموز و بررسی و مطالعه نقوش و تصاویر مصر باستان که در معابد بوده علاقه داشته پیدا کنیم. در نظر مسلمانان، مصر قدیم مهد علوم کیمیا و سحر و علوم اسرار بود. هرمس بابلی نخستین کسی است که در کیمیا سخن گفت و بعد پادشاه مصر شد و در کنار یکی از هرمها دفن شد. پاره ای از نویسندگان روایت کرده اند که هرمس یکی از کاهنان هفت گانه است که حاجیان کواکب سبعة اند. مسلمانان هرمس را همان ادريس (اخنوخ) پیامبر دانسته و نخستین واضع اصول هنر و علم و دین شماره اند. و او را سازنده معابد اهرام و شهرهای برایی در صعيد مصر دانسته اند. هرمس از ترس اینکه مبادا طوفان دانش را نابود سازد، برایی را ساخت و جمیع صنعتها و صنعتگران را در آنها نقش کرد و همه ابزارها و وسایل آنها را ترسیم نموده و از طریق تصاویر خصائص علوم را مشخص کرد تا سنت آن علمها زایل نگردد.^{۳۶}

عبارت پیش، دال بر این اعتقاد است که کتیبه های هیرو گلیفی که بر آثار باستانی مصر منقوش است، دارای علوم اسراری است که از بابلیان گرفته شده و آنها عبارت از علوم کیمیا، سحر و احکام نجوم است. این اعتقاد تا حدی سیطره داشت که بر اطلاع ترین مورخ مسلمان یعنی ابن خلدون آنرا بیان داشته و تنها به این بسنده نکرده که سحر را دارای حقیقت بدانند بلکه افزوده: «و از آثار افسونهای آنان بقایابی در «برایی» صعيد مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر می باشد و به دلایل قاطع ازین امر سخن می گوید.^{۳۷}»

صاحب الفهرست می گوید^{۳۸}: «در مصر ساختمانهایی است که آن را برای نامند و در آنها سنگهای بسیار بزرگ بکار رفته. و بر با، خانه-هایی است که به شکلهای مختلفی ساخته شده و آن را برای بهم زدن و ساییدن و گذاختن و به هم پیوستن و عرفگیری ساخته اند، و پیداست به جهت کارهای کیمیاگری است. و در این ساختمانها نقشها و نبشته های فراوانی در زبان کلدانی و قبطی دیده می شود که کسی به آنها پی نبرده و در زیر زمین آنجا گنجهایی پیدا شد، که در آن، پراز پوست نازک گورخر و پوست خدنگ که تیر اندازان بکار برند و سبیکه هایی از طلا و مس و سنگ بود که بر آنها این علوم را نوشته بودند.»

از آنچه گذشت روشن است که ذوالنون از اصحاب کیمیا و سحر بوده است. باید یاد آوری کرد که کیمیا و سحر (کیمیا را در عصور متأخر یکی از ریشه های سحر می شمردند)، از مدت ها پیش دارای ارتباط محکمی با علم طلسمات و تنوسوفی بوده و این ارتباط به صورتی واضح در دوره اخیر نو افلاطونی، یعنی یاعصر یامیلیخوس و پروکلوس دیده می شود. همانگونه که در سراسر تاریخ آیین گنوسی، مذهبی که ایرینایوس بنیاد آنرا به سیمون ماگوس نسبت می دهد، و نیز در تاریخ صابئه آنرا می توان دید. این وضوح را در ارتباط تصوف نمی توان دید، زیرا بیشتر بزرگان صوفیه در قرن سوم بیشتر به تصوف سرگرم بودند تا سحر و طلسمات. چون سحر، که قرآن آنرا تحریم کرده، نمی توانست در مذهب آنها جایی برای خود باز کند. کراماتی را هم که بدست آنها ظاهر شده در اعتقادشان امداد و عنایتی الهی بوده است که آنها طلب نکرده بودند

ولی خداوند بخاطر منزلت بلند آنها در ولایت و اخلاق و ایمانشان^{۳۹}، بدانها عطا کرده است. با این وصف استدلال بر اینکه هنر سحر باستان در تصوف تأثیر داشته کاری چندان دشوار نیست: درباره جعفر الصادق (ع) به نقل از صاحب تذکرة الاولیاء می گویند، که او رساله ای در کیمیا و فال و تطهیر داشته است. و نیز جابر بن حیان، شیمیدان معروف، که به جابر صوفی موسوم بوده است، همانند ذوالنون بر علم باطن کردن نهاد. ابن قفطی^{۴۰} پیروی از علم باطن را مذهب صوفیه مسلمان می شناسد. ادله دیگری نیز در شرح احوال خود صوفیه وجود دارد که قویتر است، فی المثل روایت شده که ابراهیم ادهم «مردی را دید اندر بادیه و نام مهین (اسم اعظم) حق او را پیاموخت و بدان خدای را بخواند و خضر را دید. علیه السلام^{۴۱} - گفت برادر من داوود ترانام مهین پیاموخت.» (تذکره - ۱۰۵) گفته اند که ذوالنون اسم اعظم می دانست و یوسف بن الحسین، (وفات ۳۰۴ ه. ق) یکی از شاگردانش، از او خواست تا اسم اعظم پیاموختش، اما در امتحان پیروز نشد^{۴۲} (تذکره اولیاء ص ۳۸۴). تأثیر پذیری از بعضی از اسماء و عبارات، از مبانی معروف علم طلسمات است. در یکی از مؤلفات قبطنی درباره آیین گنوسی مطالبی درباره راز اسم اعظم آمده که سالک را از اسرار دیگری بی نیازی می کند^{۴۳}. به اغلب احتمال - و یا به احتمال ضعیف - ذوالنون مصری از او را یاد و بخور استفاده می کرده است. چنانکه مردی روزی او را دید در حالیکه در برابرش طشتی از طلائعاده بود و گرد او بویهای خوش می کردند از مشک و عنبر. ذوالنون فریاد بر آورد: «تویی که نزدیک ملوک شوی در حال بسط آنان^{۴۴}؟»

ذوالنون حکیمی زاهد بود که به سحر طلسمات اشتغال داشت . در قرن نهم میلادی در میان اقباط مصر می زیست. اصلاً قبطی یا نوبی بود، و چنانکه از گفته هایش برمی آید، و این امر را عبدالرحمن جامی گواهی می کند، نخستین کسی است که در احوال و مقامات سخن گفته و صوفیان دیگر به راه او رفته اند .

محققان در اصل و پیدایش تصوف به بحث پرداخته و نظریات مختلفی را ارائه کرده اند که هنوز مورد بحث است و این شگفت هم نیست، زیرا هنوز کسی به بررسی عوامل تاریخی و تحول زمانی سیر اندیشه های صوفیانه بر نخاسته است^{۲۵}. و چشمپوشی از این عوامل و بررسی قضایا و مسائل کلی، به تنهایی، روشی است که نمی تواند محقق را در رسیدن به نتیجه ای قطعی از طریق آن امیدوار کند . هر چند که وجوه تشابهی میان اصول تصوف و مذهب و دانتاهست، اما اینکه خواسته باشیم تصوف را مأخوذ از ودانتا بشماریم، بی آنکه اساس تاریخی آن را در نظر بگیریم کاری نادرست است، یعنی باید اولاً اثری را که فکر هندی در زمان ظهور تصوف بر فکر اسلامی به جا گذاشته بررسی و بحث کنیم؛ ثانیاً ببینیم که حقایق موجود که ارتباط با سیر تصوف دارد تا چه حد با این فرض که تصوف از اصلی هندی است موافق است . و در مورد نظریه دیگری هم که تصوف را واکنش طرز فکر آریایی دانسته، و یا اینکه تصوف را اساساً زائیده فکر ایرانی دانسته، وضع بر همین منوال است، اولاً ما باید ثابت کنیم که صوفیه ای که مبانی تصوف را پی افکنده اند ایرانی نژاد بوده اند. ولی ما دیدیم که مسئله هرگز به

نگرشی تاریخی.../۵۷

این صورت نبوده است - و معتقدم که هیچیک از کسانی که این مسئله از دیدگاه تاریخی بررسی کرده‌اند بامن مخالف نیستند. درست است که معروف کرخی ایرانی نژاد است؛ اما باید دانست که سخن در احوال و مقامات و دیگر مسائل جوهری تصوف در زمان مردانی چون ذوالنون و ابوسلیمان دارانی بروز کرده که پس از او آمده‌اند و در شام و مصر زندگی کرده‌اند و حتی يك قطره خون ایرانی در عروق آنها جریان نیافته است. تشابه نزدیک نوافلاطونی و تصوف - که بیشتر از تصوف تصوف و دانتاست - به تنهایی نمی‌تواند این دعوی را که تصوف زائیده نوافلاطونی است توجیه کند. با این وصف من معتقدم که میان این دو ارتباط محکمی وجود دارد. و اکنون به شرح پاره‌ای جهات که مرا معتقد به این نظر کرد می‌پردازم.

اگر نظری را که پس از بررسی تذکرة الاولیاء و دیگر مراجع و منابع تصوف مورد قبول قرار گرفت معتبر بپنداریم، یعنی اینکه تصوف اشراقی *Theosophical Mysticism* - یعنی تصوف در برابر زهد و ورع محض - در نیم قرنیه که مأمون و معتصم و واثق و متوکل خلافت می‌کردند (یعنی از ۱۹۸ تا ۲۴۷ هـ ق)، بروز کرد و به درجه والایی از تحول رسیده بلافاصله لازم به نظر می‌رسد که تأثیری را که فلسفه یونانی عموماً و نوافلاطونی بالاخص در این برهه تاریخ در غرب آسیا از خود به جا گذاشته‌اند بررسی کنیم.

نیازی به سخن پردازی درباره وسعت انتشار فرهنگ هلنی در آن زمان در میان مسلمانان نیست. چه، هر کس بر تاریخ فکری مسلمانان آگاهی داشته باشد می‌داند که چگونه امواج علوم یونان - که در آن

هنگام در اوج خود بود - از سه کانون، عراق را زیر آماج خود گرفته بود: از دیرهای مسیحیان شام، از مدرسه جندی شاپور خوزستان و از بت پرستان (یا صابئه) حران در جزیره. در این مدت کتابهای بیشماری در فلسفه و طب و دیگر علوم یونانی به عربی ترجمه شد و مسلمانان به بررسی و مطالعه آنها برخاسته و آنها را بنیاد شیوه‌ها و تمایلات خویش در بحث علمی قرار دادند تا جاییکه شاید بتوان حکمت یونان را به تنهایی اساس علوم و فلسفه اسلامی به حساب آورد.

برجسته‌ترین شخصیت یونانی در فلسفه اسلامی ارسطوست نه افلاطون: ولی مسلمانان از راه مفسران نو افلاطونی با فلسفه ارسطو ارتباط برقرار کردند، و آیینی که در نزد آنها غلبه داشت، آیین فلوطین و فرفورئوس و پروکلوس بود و کتاب «اثولوجیای ارسطو» که حدود سال ۸۴۰ م به عربی ترجمه شده، به نظر دیرتیشی، خلاصه آیین نو افلاطونی است. به این معنی که افکار نو افلاطونی در نیمه اول قرن نهم هجری به صورتی وسیع در میان مسلمانان انتشار یافته، و در دسترس طبقه دانش پژوه مسلمان بود. در شام و مصر هم که قرن‌ها از مراکز مهم تصوف و اعتقاد به وحدت وجود و نیز محل تجمع فلاسفه نو افلاطونی و گنوسیان و بدعتگذاران مسیحی بود، وضع بر همین منوال بود. در آغاز قرن ششم میلادی ناگهان بخشی از نوشته‌های منسوب به دیونوسیوس آریوپاگوسی، که به دست قدیس پولس به مسیحیت گروید، پیدا شد. پژوهش‌های علمی ثابت کرد که این نوشته‌ها مربوط به همین قرن است، و به اغلب احتمال نویسنده آنها باید یکی از پیروان پروکلوس و شاید

راهبی سوری باشد. آنچه که در نظر فورثنگهام عقیده فوق را تقویت می‌کند این امر است که اگرچه همه شرقیان این رسالات را مورد توجه قرار داده و به بررسی آنها پرداختند، اما این سوریان بودند که آنها را آشکار کرده و به دفاع از آنها برخاستند. وی استدلال می‌کند که هیروئیوس Hierotheo را که دیونوسیوس کاذب مدعی است شاگرد وی بوده، همان استفان بارسدیلی است که یکی از راهبان برجسته مدرسه شرق سوریه و از معاصران یعقوب سروجی (۴۵۱-۴۵۲ م) است. دیونوسیوس کاذب پاره‌هایی از دو کتاب «نغمه‌های عاشقانه» و «اصول خداشناسی» اثر استفان بارسدیلی را به صورت اصلی حفظ کرده است. استفان غیر از پاره‌ای از دو کتاب مذکور، کتاب کامل دیگری به نام «کتاب هیروئیوس در اسرار خفیه ربانی» دارد که نسخه خطی منحصر به فرد آن در موزه بریتانیا موجود است.

این‌ها منبع نوشته‌های دیونوسیوس کاذب است. مشهور است که یوحنا اسکاتس آن را به زبان لاتینی ترجمه کرد. و عرفان مسیحی باختر زمین در قرون وسطا بر اساس آنهاست، البته اثر آنها هم را در مشرق زمین نباید ناچیز انگاشت، زیرا پس از پیدائیدن، بلافاصله آنها را به زبان سریانی ترجمه کردند و تعالیم آنها به صورتی گسترده و نیرومند، آنگونه که از لابلای شرح‌های متعدد نویسندگان سریانی بر آنها برمی‌آید، انتشار یافت. این رسالات در قرن نهم میلادی از نوجان گرفت: به همین دلیل دست نوشته‌های زیبایی که از «سکینوپولیس» در فلسطین به اداسادا (لرها) فرستاده شده مربوط به این عصر است. ماکس مرکس

می گوید که شهرت دیونوسیوس، حدود سالهای ۸۵۰م از کرانه دجله تا اقیانوس اطلس رافرا گرفته بوده است.^{۴۶}

مذهب نوافلاطونی تنها از راه نوشته‌های ادیبی به مسلمانان نرسید، زیرا شهر «حران» آنگونه که بیان داشتیم از کانونهای اصلی و مهمی بود که فرهنگ یونانی از آن بر جهان اسلام پرتو افکن می‌شد. هر چند که آنها بر ترس از تهدید مأمون در تارومار کردنشان در آغاز قرن نهم نام صابئه را بر خود نهادند^{۴۷}، اما در اصل از بت پرستان سریانی بودند. از این گروه، عده‌ای به اسلام و مسیحیت گرویدند، اما قسمت اعظم آنها بر بت پرستی خویش ماندند. طبقه تحصیل کرده این قوم همچنان بر مذهب فلسفی خویش بودند و چنانکه شهرستانی و دیگر مؤلفان مسلمان آن را توصیف کرده‌اند، مذهب آنها منطبق بر نوافلاطونی است که از فلسفه پروکلوس و یامبلینوس استنباط می‌شود. هر چند مدرسه صابئه در بغداد که گروه کثیری از دانشوران و فیلسوفان را در خود پرورده، تا پایان قرن نهم تأسیس نشده بود، با این وصف، انسان درباره ارتباط فکری مسلمانان و صابئه پیش از این تاریخ به مرحله یقین می‌رسد. حال، نیازی به پیگیری این موضوع بیش از این نیست و کافی است بگوئیم که مسلمانان مذهب نوافلاطونی را در هر جا که بودند و از هر کجا که با فرهنگ یونانی تماس پیدا کردند، گرفتند.

در میان مللی که فرهنگ یونانی در میانشان رواج پیدا کرد، مصر و شام همیشه صدر نشینند، این دو، کشورهایی هستند که تصوف برای نخستین بار در آنها به معنی دقیق کلمه ظاهر شده و تحول یافت؛ چنانکه گفتیم، مردی که در سیر این نوع تصوف سهم مهمی داشته، ذوالنون مصری

است که گاه او را حکیمی کیمیاگر خوانده‌اند و گاه از کسانی شمرده‌اند که از آشخور فرهنگ یونانی سیراب گشته‌است. اضافه بر این، مفاهیمی که ذوالنون درباره آن سخن رانده، جوهرأ، همان مفاهیمی است که در نوشته‌های یونانی مثل رسالات دیونوسیوس می‌یابیم، آیا این مقدمات ما را وادار به این نتیجه‌گیری لازم نمی‌کند که باید میان تصوف و نوافلاطونی رابطه‌ای تاریخی موجود باشد؟ و آیا می‌توان نظریه دیگری را در سیر تصوف مورد قبول قرار داد که حقایق پیش گفته را تفسیر کند؟ آری: من با مرکس که تصوف را در بست به رسالات دیونوسیوس منسوب داشت موافق نیستم، ولی در پایان بحث مستقل خود به نتیجه‌ای رسیدم که حاصلش باین نتیجه‌ی وی فرق چندانی ندارد: و آن اینکه تصوف از جنبهٔ تئوزوفی (عرفانی‌اش) تا حد زیادی زائیده حکمت یونانی است؛ ولی حتی در اعصار پیشین به‌طور کامل زائیدهٔ حکمت یونان نبوده است. زیرا در خود نوافلاطونی در خلال شش قرن، عوامل خارجی زیاد تأثیر گذاشت. ولی من در اینجا در صدد آن نیستم که عناصر یونانی و غیر یونانی دوره‌ای را که مورد نظر ماست یعنی قبل از ۸۶۰ م - از هم تفکیک کنم.

لازم به تذکر است که معروف کرخی دارای ریشه‌ای صابئی بود و بنا بر قول ابوالمحاسن بن تغری بردی «والدینش از صابئه حدود واسط بودند.» بعید هم نیست که «معروف» از مندائیان باشد که قرآن از آنها به نام «صابئه» یاد کرده و مسلمانان به علت کثرت غسل در میان شعایر دینی‌شان، آنها را «مغتسله» نامیده‌اند. این مندائیان در سرزمین بطائح، میان بصره و واسط، اقامت داشتند و بنیانگذار مذهبشان مردی

بود که «حسیح» نام داشت. ظاهراً آنها، همانگونه که از نامشان پیداست، باقیمانده فرقه‌ای از «گنوسیان» قدیم بودند^{۴۸}. اگر هم خود «معروف» یکی از مندائیان نبود، به هر صورت نمی‌توان او را از مذهب صابئه بطائح بی‌اطلاع دانست. این گفته‌ای را که صاحب تذکرة الاولیاء به او منسوب می‌دارد که «چشم فروخواه‌باید و اگر همه از نری بود یا ماده‌ای»، بسیار شگفت است. زیرا در آن اشاره‌ای به مذهب حسیحیان یا مندائیان است که قائل به نروماده بودن دو جهان می‌باشند^{۴۹}. تنها «معروف» را نباید از بزرگان صوفیه‌ای شمرد که در محیط صابئی واسط بزرگ شده‌اند، زیرا ابوسلیمان دارانی هم، واسطی است. (ابوالمحسن ص ۱/۵۹۱).

در گذشته بازگو کردیم که چسان ذوالنون در مذهب خود به «معرفت» ارزشی خاص بخشید. ولی این کار مختص و منحصر به وی نیست. فی‌المثل شش عقبه‌ای که ابراهیم ادهم برای سالک، در رسیدن به درجه صالحان، گذراندن آن را لازم می‌داند، مارابه یاد هفت بابی می‌اندازد که نفس- در راه رهایی- جز با کسب «معرفت» (گنوسوس) یا علم باطن نمی‌تواند از آنها و از یک یک نگاهبانان موکل بر آن ابواب بگذرد.^{۵۰} البته همه حارسان (آرخونها) بعدها مجازاً بر شهوات نفس: هوی و حسد و غیره اطلاق شده است^{۵۱}. شکی نیست که آئین گنوسی پس از تغییر و دگرگونی‌اش به دست اندیشمندان یهود و مسیحی و نیز پس از امتزاجش با آرای یونانی، به عنوان یکی از منابع مهمی که متصوفان مسلمان از آن تأثیر پذیرفتند به شمار می‌رود. و میان تصوف و آئین

گنوسی اتفاق نظرهای مهم و فراوانی است. ونیزی هیچ تردید، بررسی این مسئله به صورتی دقیق، حاصل دلپذیری خواهد داشت. ولی من یقین دارم که پس از در نظر گرفتن اوضاع تاریخی پیدایش تصوف به معنی دقیق کلمه، ارجاع آن به اصلی هندی یا ایرانی دشوار خواهد بود. ولزوماً آن را زائیده اتحاد فکریونانی و ادیان شرقی خواهیم شمرد و یابه تعبیری گویاتر و باریکتر زائیده اتحاد نوافلاطونی و مسیحیگری آیین گنوسی. آری: یحتمل که دو منبع از سه منبع فوق از اندیشه‌های ایرانی و هندی تأثیر پذیرفته باشند. ولی بحث علمی در این مسأله به نتیجه‌ای نرسیده است و به خاطر چندگانگی جنبه‌های آن، هرگز به نتیجه نخواهد رسید. تأثیر مستقیمی که از جانب هند به تصوف رسیده یقیناً زیاد است، ولی این تأثیر دیر به تصوف رسیده و در مقیاس با اثر افکار یونانی و سریانی، در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

بزرگان مشایخ صوفیه که در میان سالهای ۲۵۰ تا ۳۰۰ ه.ق در گذشته اند این دسته اند: سری سقطی، یحیی بن معاذ رازی، بایزید بسطامی، ابو حفص حداد، حمدون قصار، ابوسعید خراز، ابو حمزه بغدادی، سهل بن عبد الله تستری، ابو حسین نوری، جنید بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، ابو عثمان حیری و ممشاد دینوری. اگر بخواهیم تعالیم هر يك از اینان را تحلیل و بررسی کنیم مجال نیست و از محدوده ناچیز مورد نظر خویش فراتر خواهیم رفت. لذا این مبحث را با خلاصه کوتاهی از تحول کلی تصوف تا پایان قرن سوم هجری خاتمه می‌دهم. و هم خود را همچون گذشته منحصر آبه بررسی مسائل برجسته این موضوع مصروف می‌دارم.

تصوف ازدوراه تحول یافت:

اول : سازمان دادن به تعالیم دینی‌ای که پیش از تصوف وجود داشت، و گسترش و کاوش در مفاهیم آنها.

دوم: کسب تعالیم و شعائر نوین .

تصوف در آغاز کار، صورتی از صورتهای زندگی مذهبی بود که فقط گروهی به آن روی می آوردند و کسی جز اصحاب خاص این گروه آنرا فرا نمی گرفت. اما کم کم به صورت حرکتی سازمان یافته و مکتبی درآمد که بزرگانی از آن برخاستند و سیرت پیروان و اخلاق و عبادت آنها از قواعد و رسومی ویژه مایه می گرفت : مرید، قوانین سلوک و طریقت را از استاد می آموخت ، و به سخنان استاد خود کورکورانه گوش فرا می داد . دلایلی قاطع در دست است که نشان می دهد که صوفیان قرن سوم به زندگی زهد و گوشه گیری بسنده نکرده و مریدی که به سلوک طریقت می پرداخت این امید را داشت که روزی شیخی بزرگ و مرشدی الهام یافته شود تا در محافل عمومی با گروه مریدان شیفته اش ظاهر گردد. بایزید بسطامی، می گوید: «هر که او را استاد نبوده باشد امام او دیو بود.^{۵۲}» (ص ۷۲۹ رساله) چنین پیداست که این برداشت با نظریه شیعی که برای اولین بار آنرا عبدالله بن سبایان داشت بی ارتباط نیست. ولهاوزن گوید: «شیعه تکریم خدا را در تکریم انسان می داند.» و این گفته ای است که بر متصوفه متأخر ایرانی هم صدق می کند . (قیاس کنید با وضع جلال الدین رومی نسبت به استادش شمس تبریز .)

نگرشی تاریخی .../۶۵

متصوفه از آغاز کار، مدعی بودند که در نزد خدا از مکانتی برخوردارند و از او استمداد می‌جویند. این معروف کرخی است که به شاگردش می‌گوید: «به من سوگند برآورده» و این ذوالنون مصری است که اطاعت مرید از استاد را از اطاعت وی از خدا واجب‌تر می‌داند.^{۵۳} وضع قوانین و تنظیم رسوم طریق تصوف، دو مسئله روشنی است که در اقوال مشایخ آن عصر دیده می‌شود. آنها طریقت را به سلسله‌ای از مراحل تقسیم کرده و حتی طریقت‌های گوناگون را از هم متمایز کردند.^{۵۴} یحیی بن معاذ رازی (متوفی به سال ۲۵۸ هجری)، می‌گوید: «چون بینی که مرا اشارت به عمل کند. بدان که طریق او ورع است و چون بینی که تعلق او به ذکر است بدان که طریق او، طریق ابدان^{۵۵} است. و چون بینی که اشارت به الاء می‌کند بدان که طریق او عاشقان است [و چون بینی که ذکر خدا می‌کند بدان که طریق او طریق عارفان است]^{۵۶}». در این عصر نیز فرقه‌هایی در میان صوفیه ظاهر گشت. حمدون قصادر در نیشابور فرقه ملامتیه یا قصابیه را بنیاد کرد که اخلاص خویش به خدای را زیر پوششی از آزادی دینی ساختگی اظهار کردند.^{۵۷} و فرقه‌های دیگری چون طیفوریه (منسوب به با یزید بسطامی ملقب به طیفور)، خرازیه (منتسب به ابو سعید خراز) و نوریه (منتسب به ابوالحسین نوری) پیدا آمدند.

گویند نخستین کسی که از حقایق الهی و توحید در بغداد سخن گفت، سری سقطی بود^{۵۸}، و اولین کسی که با مردمان از تصوف سخن گفت یحیی بن معاذ رازی بود^{۵۹}. ابو حمزه بغدادی^{۶۰} به اقتضای وی راهش را

دنبال کرد. جامی در نفحات الانس می گوید: اولین کسی که مفاهیم صوفیانه را در غالب الفاظ ریخت و بر آنها شرحی نوشت، جنید بغدادی بود که تصوف را پنهانی در خانه‌هایی مخصوص و سردابها به دیگران می‌آموخت در حالی که شبلی مسائل تصوف را علناً طرح می‌کرد. از اینجا چنین استنتاج می‌شود که اهل سنت پس از رسیدن به نفوذ قبلی خویش، توسط متوکل خلیفه، بر متصوفه کمتر از معتزلیان سخت می‌گرفتند و رفق و مدارای بیشتری داشتند. در تأیید این نظر گفته‌اند که هنگامی که ذوالنون مصری را به اتهام زندقه برای محاکمه به بغداد گسیل داشتند در برابر خلیفه نمایان شد و خلیفه را مو عظمت گفت. او هم ذوالنون را بخشید و به مصر باز گردانید^{۶۱}. و حتی خود جنید بارها به زندقه متهم شد. و گروهی از صوفیان نیز متهم به زندقه شدند و محنت صوفیان در بغداد مشهور است که بر اثر آن ابوسعید خراز به مصر گریخت^{۶۲}.

صوفیان قرنهای سوم و چهارم، نظامی کامل در تصوف نظری و عملی وضع کردند ولی آنها فیلسوف نبودند و به مشکلات ماوراء طبیعی عنایتی نداشتند. لذا در اینجا به مصطلحات فلسفی‌ای که صوفیان متأخر از طریق فارابی و ابن سینا و غزالی از فلسفه نوافلاطونی گرفته‌اند نمی‌پردازم، و سخنی چند از استفاده صوفیه از سبک رمزی^{۶۳} و تمثیلی از گفتارشان بیان می‌کنم. نشانه‌های این سبک از اوائل تصوف هویدا شد: «وقتی درویشی گفت: در پیش داود [طایی] رفتم. او را خندان یافتم. عجب داشتم. گفتم: «یا با سلیمان این خوشدلی از چیست؟». گفت: «سحرگاه مرا شرابی دادند که آنرا شراب انس گویند. امروز

عید کردم و شادی پیش گرفتم^{۶۴} .»

نیز می‌توان زبان رمزی و تمثیلی عاشقانه‌ای را در گفتارهای منسوب به اربعهٔ عدویه (متوفای سال ۱۳۵ یا ۱۸۰) یا ۱۸۵ آشکارا دید. و نیز در گفته‌های ابوسلیمان دارانی (متوفی به سال ۲۱۵ هـ) آنگونه که از عبارت فوق‌الذکر وی برمی‌آید. نیز در گفته‌های دیگر صوفیان. مثلاً حاتم اصم می‌گوید: «هر که در این راه آید او را سه مرگ بیاید چشید: موت‌الابيض و آن گرسنگی است. و موت‌الاسود و آن احتمال است و موت‌الاحمر و آن مرقع داشتن است.»

«هر که اندر این مذهب آید چهار گونه مرگش بیاید چشید. موت‌الابيض، و آن گرسنگی است، و موت‌الاسود و آن احتمال بود و بار کشیدن خلق، و موت‌الاحمر و آن عمل بود و مخالف هوا، و موت‌الاخضر و آن مرقع داشتن یعنی جامهٔ پاره‌پاره برهم دوخته^{۶۵} .» (رساله) و لکن تخیلات شاعرانه عجیبی که بعداً به صورت کامل در سخنان صوفی خراسانی، ابوسعید ابوالخیر تجلی یافت، قبلاً در سخنان بایزید بسطامی موجود بسود. یحیی بن معاذ رازی به بایزید نوشته می‌گوید: «از بس شراب که خوردم مست شدم از کاس محبت وی» بایزید در جواب نوشت که جز تو دریا‌های آسمان و زمین بیاشامید و هنوز سیراب نشده و زبان‌ش بیرون آمده است و زیادت می‌خواهد^{۶۶} .»

حال مثالهای دیگری از این گفته‌های عجیب می‌آوریم: «به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده چنانکه پای مرد به گلزار فرو شود پای من به عشق فرو می‌شد^{۶۷} .»

«يك روز سخن حقیقت می گفت و لب خویش می مزیدومی گفت:
 « هم شرابخواره ام وهم شراب وهم ساقی^{۶۸}.»
 «ازجویهای آب روان آواز می شنوی که چگونه می آید. چون
 به دریارسد ساکن گردد. و از در آمدن و بیرون شدن او دربارا نه زیادت
 بود و نه نقصان.»^{۶۹}

«شوق دارالملک عاشقانست. در آن دارالملک تختی ازسیاست
 فراق نهاده است و تیغی از هزل هجران کشیده و یک شاخ نرگس وصال
 بردست رجاداده و در هر نفسی هزار سزبدان تیغ بردارند و گفت هفت
 هزارسال بگذشت و هنوز آن نرگس غضاًطریاً (تروتازه) است که
 دست هیچ امل بدو نرسیده است.»^{۷۰}

بیشتریان داشتیم که نخستین هسته‌ای را که تصوف اسلامی از
 آن روید و صفات اساسی و مشخص کننده‌اش ظاهر شد ، می‌توان به
 ذوالنون مصری و رجال تصوفی که بلافاصله پیش از او بوده‌اند منسوب
 داشت . بی‌شک این رجال ازحالات فنا و جذبۀ مطلع بوده‌اند . ولی
 کسی از آنها درباره‌ی اصل فنا که در تصوف دوره‌ی بعدی از مسائل دیگر
 بیشتر بچشم می‌خورد سخنی روشن و صریح نگفت . و با یزید بسطامی ،
 عارف ایرانی ، نخستین کسی است که فنا را به معنی دقیق صوفیانه‌اش ،
 یعنی به معنی محو نفس انسانی و آثار و صفاتش ، استعمال کرده تا جایی
 که می‌توان ، به حق ، این مرد را واضع مذهب فناشمرد^{۷۱} .

با یزید طیفوربن یحیی بن آدم بن سروشان^{۷۲} در بسطام ، یکی از
 شهرهای اقلیم « قومس » در جنوب شرقی بحر خزرزاده شد . جدش

زردشتی، و استادش در تصوف از اکراد بود.^{۷۳} در آغاز «وی از اصحاب رأی بوده، لیکن وی را ولایتی گشاد که مذهب در آن پدید نیامد».^{۷۴}

اگر اقوالی را که شیخ فریدالدین عطار به بایزید بسطامی نسبت می‌دهد صحیح بدانیم، باید او را در عداد غلات گزافه‌گویان معتقد به وحدت وجود و خواستار رفع تکالیف دینی بپنداریم و از مبشران مذهب حلاج و یکی از آنهایی که از وسعت خیال و عمق تفکر برخوردار بوده‌اند بدانیم؛ و بی‌تردید می‌توان او را با خود عطار و مولانا جلال‌الدین بلخی مقایسه کرد. بهر حال شناخت درستی و نادرستی اقوالی را که شرح حال نویسان بایزید به او نسبت داده‌اند، کاری مشکل نیست. خواجه عبدالله انصاری هروی (متوفی به سال ۴۸۱) به این نکته اشاره کرده می‌گوید: «بر بایزید دروغهای فراوان بسته‌اند یکی آن است که وی گفته: «بر آسمان شدم و خیمه زدم برابر عرش».^{۷۵} و همین گفته مایه قصه معراج بایزید شده که عطار هم به تفصیل آنرا آورده است. ابن خلکان، بایزید را فقط زاهد می‌داند، ولی آنچه را که قشیری و جامی و عطار از بایزید نقل کرده‌اند، نظر ما را درباره اسلاف مجوس او تأیید می‌کند. من عقیده دارم - اگر اشتباه نکرده باشم - که بایزید به این دلیل قهرمان افسانه‌ای تصوف ایرانی شده که از نژاد باستانی ایران است و تمایلات مذهبی هموطنانش به‌بهترین وجهی در او تجلی یافته بود. زیرا بایزید کسی است که اندیشه وحدت وجود را که در زمان ساسانیان در اکناف ایران رواج داشت^{۷۶} وارد تصوف اسلام کرد و این گرایش هند و ایرانی - یعنی گرایش به وحدت وجود -

از خصایص طرز فکر شرقی است. همانگونه که گرایش «تئوزوفی» (تمایل عرفانی) از ویژگی‌هایی طرز فکر یونانی است.^{۷۷} اینک پاره‌ای از اقوال منسوب به بایزید را که نمایگر (۱) مذهب وی در فنا (۲) نظریه قاطع او در وحدت وجود. (۳) قدرت شعری و نیروی تخیلش آنگونه که در طرز فکرش ظاهر شده می‌باشد نقل می‌کنیم. (۱) می‌گوید: «للمخلق احوال و لا حال للعارف - لانه محیت رسومه و فنیت هویته بهویه غیره و غیبت آثاره بآثار غیره^{۷۸}» (اصحاب حقایق از صفت خلق محو باشند).

«از حق به سوی حق رفتم تا ندا کردند از من درمن که: ای تو، من. یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم.^{۷۹}» «حق - تعالی - سی سال آینه من بود. اکنون من آینه خودم. یعنی آنچه من بودم نماندم. که من و حق شریک بود. چون من نماندم: حق - تعالی - آینه خویش است. این که می‌گویم که اکنون آینه خویشم، حق است که به زبان من سخن می‌گوید و من درمیانه ناپدید^{۸۰}». «بنده را به از آن نبود که بی هیچ بود. نه زهد نه عمل و نه علم، چون بی همه باشد، با همه باشد^{۸۱}». گفته‌اند: «مرد کی داند که به حقیقت معرفت رسیده است؟» گفت: «آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود بر بساط حق، بی نفس و بی-خلق...^{۸۲}»

(۲) «انی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی^{۸۳}» «سبحانی ما اعظم شانی^{۸۴}» «از بایزیدی بیرون آمدم، چون ما را از پوست. پس نگه کردم. عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم. که در عالم توحید همه توان یکی دید^{۸۵}».

«یکی از او سؤال کرد که: عرش چیست؟ گفت: منم. گفت: کرسی چیست؟ گفت: منم. گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: منم».^{۸۶}

(۳) «نقل است که از پرسیدند که این درجه به چه یافتی و بدین مقام به چه رسیدی؟ گفت: شبی در کودکی از بسطام بیرون آمدم. ماهتاب می‌تافت و جهان آرمیده. حضرتی دیدم که هژده هزار عالم در جنب آن حضرت ذره‌ای می‌نمود. شوری در من افتاد و حالتی عظیم‌بر-من غالب شد. گفتم: خداوندا در گاهی بدین عظیمی و چنین خالی؟ و کار گاهی با این شگرفی و چنین پنهان؟ بعد از آن هاتفی آواز داد که در گاه خالی نه از آن است که کس نمی‌آید. از آن است که مانمی خواهیم. هر ناشسته‌روئی شایسته این در گاه نیست»^{۸۷}، «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و در کوره ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و بر-سندان مذهب می‌نهادم و بتک ملامت می‌زدم، تا از خود آینه‌ای ساختم. پنج سال آینه خود بودم و به انواع طاعت و عبادت آن آینه را می‌زدودم. پس یکسال نظر اعتبار کردم. بر میان خود از غرور و عشو و اعتماد بر طاعت و عمل پسندیدن، زناری دیدم»^{۸۸}. پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریدم. اسلام تازه آوردم. نگه کردم همه خلاق را مرده دیدم. چهار تکبیری در کار ایشان کردم و از جنازه همه باز گشتم و بی زحمت خلق به مدد حق به حق رسیدم»^{۸۹}.

مذهب وحدت وجود در نزد متصوفان قرن سوم، به استثنای بایزید بسطامی و ابوسعید خراز، در درجه دوم اهمیت قرار داشته است.

به همین دلیل کلمه وحدت وجود را بدون محافظه کاری به کار نبرده و هم خویش بر تلیق تصوف و تعالیم اسلام، و عدم غلبه حقیقت و شریعت بر هم قرار دادند. آری هر چند در این راه به توفیقی دست نیافتند، ولی بهر حال احساس کردند که باید با احتیاط و حذر رفتار کنند. جنید، و به پیروی از او متصوفان معاصرش، ترجیح داد که «راه صحو» را بیمایند. بایزید و پیروانش طیفوری لقب داشتند در میان مردم، قولاً و عملاً نشان دهنده کسانی بودند که از عشق خدا حالت سکر یافته و به هوش نیامده‌اند. در عین حال شاید بتوان گفت که صوفیان این عصر قرآن و سنت را میزان مباحث نظری و احساس درونی^{۹۰} خویش که به آن دچار می‌شدند قرار داده بودند. در نتیجه به صورتی خاص توجه خود را به زهد و عبادت، جنبه اخلاقی تصوف، معطوف داشتند. سهل بن عبدالله التستری می‌گوید: «اصول ما شش چیز است. تمسک به کتاب خدای - عزوجل - و اقتدا به سنت رسول - علیه السلام - و خوردن حلال و بازداشتن دست از رنجانیدن خلق - و اگر چه ترا برنجانند - و دور بودن از مناهی، و تعجیل کردن به گزاردن حقوق^{۹۱}». و جنید می‌گوید: «ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم. از گرسنگی یافتیم و دست برداشتن آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود^{۹۲}».

ولی از جانب دیگر صوفیان معتقد شدند که پس از گذشتن از عقبات طریق و تحمل رنجهای آن و رسیدن به پایان راه و نیز پس از وصول به نهایت معراج صوفیانه از راه کسب معرفت الهی، به مقام ولایت رسیده‌اند. و جمیع آنچه از آنها صادر میشود، از قول و عمل،

نگرشی تاریخی.../۷۳

هرچند هم از سوئی میان اقوال و افعالشان و از سوی دیگر میان ظاهر شرع و اقوال و افعالشان تعارض باشد. با روح شرع منطبق خواهد بود. و از اینجا است که گفته‌اند: ریای عارفان فاضلتر از اخلاص مریدان بود.^{۹۳}»

اینک موارد مهمی را که در این مبحث مورد مطالعه قرار دادیم، خلاصه‌وار ذکر کرده می‌گوئیم:

۱- تصوف به مفهوم روی آوردن به خدا و عزلت گرفتن از ماسوی الله، نتیجه طبیعی میل به زهد است که در خلال حکومت امویان به صورتی نیرومند در اسلام تجلی یافت.

۲- اگرچه نهضت زهد کلاً نتیجه تعالیم اسلامی است، اما برکنار از تأثیرات مسیحی نبود، ولی تصوفی که نتیجه این زهد بود، در اساس اسلامی است.

۳- لکن در پایان قرن دوم هجری جریان فکری جدیدی بر تصوف اسلامی اثر گذاشت که در اقوال معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ ه.ق) تأثیر این جریان فکری غیر اسلامی به روشنی آشکار است.

۴- این کار نوین تحول عظیمی یافت و در نیمه اول قرن سوم به صورت عنصر فعالی در تصوف درآمد.

۵- ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ ه.ق) بزرگترین شخصیتی است که آئین تصوف را شکل بخشید و آنرا به رنگ همیشگی اش درآورد.

۶- اوضاع و احوال تاریخی‌ای که این نوع جدید تصوف در

آن ظهور یافت، ما را بر آن وامی‌دارد که فلسه یونان را سرچشمه آن بدانیم .

۷- باید در فلسفه نوافلاطونی و آئین گنوسی در جستجوی این سرچشمه باشیم.

۸- درحالی‌که عامل تثوزوفی (عرفانی) در تصوف اسلامی ، یونانی است ، افکار افراطی وحدت وجود که بایزید وارد تصوف کرد، ایرانی‌یابندی است و اما سخن صوفیان را در مورد فناء به‌اغلب احتمال باید به‌آیین نیروانای بودایی منتسب داشت.

۹ - تصوف در اواخر قرن سوم به صورت آئینی سازمان یافته درآمد. و صوفیان دارای اساتید و شاگردان و قواعدی برای سیر و سلوک شدند. ولی حتی المقدور کوشیدند تا تصوف خویش را با قرآن و سنت که اساس اقوال و افعال خود قرار داده بودند، منطبق سازند .

۲

در زیر، مجموعه تقریباً کاملی از تعریفهایی را که در رساله قشیریه و تذکرة الاولیاء و نفحات الانس جامی برای تصوف آمده نقل می‌کنم . عمده‌آ پاره‌ای از تعاریف تصوف را که صوفیه متأخر وضع کرده‌اند و در بحث ما بکار نمی‌آید فرو گذاردم. همانگونه که تعاریف بی‌تاریخ را که گویند گانشان ناشناخته بود درج نکردم. با نظر در این تعاریف روشن می‌شود که وضع اینها در حدود دو قرن و نیم طول

نگرشی تاریخی ۷۵/۰۰۰

کشیده، زیرا اولین تعریف از آن معروف کرخی (متوفی به سال ۲۰۰ ه.ق) است و آخرین تعریف از ابوسعید ابوالخیر (متوفی به سال ۴۴۰ ه.ق) می‌باشد. نیز از خود این تعاریف پیداست که بر چند نوع هستند: پاره‌ای از تعاریف دارای مفهومی «عرفانی» و وابسته به احوال صوفیه و پاره‌ای وحدت وجودی و بعضی هم اخلاقی و لغوی است که به پند و حکمت بیشتر شبیه است. در زمان ما اشتقاق «صوفی» راهمه از صوف می‌دانند؛ ولی کسی که به تعاریف نظر افکند درمی‌یابد که خود صوفیه این نظر را پذیرفته‌اند. زیرا در برابر هر تعریفی که صوفیه را به پشمینه [= صوفیه] پوشی منتسب می‌دارد، دوازده تعریف دال بر اشتقاق کلمه «صوفی» از «صفاء» است.

پاره‌ای از این تعاریف به زبان عربی است، و برخی به زبان فارسی. و بسیاری هم به هر دو زبان. اصرار ورزیدم تا متن تعاریف عربی را آنگونه که در رسالهٔ قشیریه و یانفحات الانس جامی یافتیم ثبت کنم. و شك ندارم اگر در تألیفات عربی مشابه تذکرة الاولیاء تحقیق و تدقیق و بررسی شود، می‌توان متن عربی بیشتر تعاریف مذکور در تذکرة الاولیاء را پیدا کرد.

اینک تعاریف مذکور را بانام صاحبان آنها در زیر می‌آوریم:

۱- معروف کرخی (متوفی به سال ۲۰۰ ه.ق):

«تصوف گرفتن حقایق و گفتن بدقایق و نو مید شدن از آنچه هست

در دست خلائق^{۹۴}» (تذکرة ۱/۲۷۲)

۲- ابوسلیمان دارانی (متوفی به سال ۲۱۵ ه.ق):

۷۶/پیدایش و سیر تصوف

«تصوف آن است که بروی افعال می‌رود که جز خدای نداند و پیوسته باخدای بود چنانکه جز خدای نداند.» (تذکرة ۱/۲۳۳)

۳- بشرحافی (متوفی به سال ۵۲۲۷ . ق):

«صوفی آن است که دل صافی دارد باخدای.» (تذکرة ۱/۱۱۲)

۴- ذوالنون مصری (متوفی ۵۲۴۵ . ق):

«پرسیدند که صوفیان چه کس اند. گفت: مردمانی که خدای را بر همه چیزی بگزینند. و خدای ایشان را بر همه بگزینند.»

(تذکرة ۱/۱۳۳)

۵- نیز ذوالنون:

«صوفی آن بود که چون بگوید نطقش حقایق حال وی بود یعنی چیزی نگوید که او آن نباشد و چون خاموش باشد معاملتش معبر حال وی بوده و به قطع علائق حال وی ناطق بود.»

(تذکرة ۱/۲۲۶)

۶- ابوتراب نخشی (متوفی به سال ۲۴۵):

«صوفی را هیچ چیز تیره نکند و همه تیرگیها به وی صافی شود»

(رساله ۴۷۳)

۷- سری سقطی (متوفی به سال ۳۵۷^{هـ}):

«تصوف نامی است سه معنی را و آن است که نور معرفتش نور ورع رافرو نکشد و اندر علم باطن هیچ چیز نگوید که ظاهر کتاب بر او نقص کند و کرامات او را بدان ندارد که پرده باز در دل از محارم.»

نگرشی تاریخی.../۲۲

۸- ابو حفص حداد (متوفی به سال ۲۶۵ ه.ق.):

«تصوف همه ادب است.» (تذکرة ۱/۳۳۱)

۹- سهل بن عبدالله التستری (متوفی ۲۸۳ ه.ق.):

«صوفی آن بود که خون خویش را قصاص نبیند و مال خویش

مردمانرا مباح داند.» (رساله ۴۷۱)

۱۰- نیز سهل:

«صوفی آن بود که صافی شود از کدر و پر شود از فیکر و در

قرب خدای و منقطع شود از شر و یکسان شود در چشم او خاک

و زر.»^{۹۵} (تذکرة ۱/۲۶۴)

۱۱- نیز سهل:

«تصوف اندک خوردن است و با خدای آرام گرفتن و از خلق

گریختن.» (تذکرة ۱/۱۶۴)

۱۲- ابوسعید خراز (متوفی به سال ۲۶۸ ه.ق.):

پرسید از تصوف گفت: آن است که صافی بود از خدا و ند خویش

و پر بود از انوار و در عین لذت بود از ذکر. (تذکرة)

۱۳- سمنون محب^{۹۶} (متوفی قبل از سال ۲۹۷ ه.ق.):

«تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز

نباشی.» (رساله ۴۷۰)

۱۴- عمرو بن عثمان مکی (متوفی به سال ۲۹۱):

«تصوف آن است که بنده در هر وقتی مشغول به چیزی بود که

در آن وقت آن اولیتر.»^{۹۷} (تذکرة ۲/۴۰)

۱۵- ابو حسیب نوری (متوفی ۵۲۸۵ ق):

«نعت الصوفی، السكون عندالعدم والایثار عندالوجود»
(صفت صوفی آرامش خاطر است به وقت بی چیزی و ایثار به
مال هنگام دارایی. ۹۸) (رساله ۴۷۱)

۱۶- نیز نوری:

« صوفیان آن قوم اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد
گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص یافته
تادر صف اول و درجه اعلی باحق بیارامیده اند و از غیر اورمیده
نه مالک بودند نه مملوک» (تذکره ۲/۵۴).

۱۷- نیز نوری:

«صوفی آن بود که هیچ چیز در بند او نبود و او در بند هیچ
چیز نشود.»

۱۸- نیز نوری:

«تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است. یعنی
اگر رسم بودی به مجاهده، به دست می آمدی و اگر علم بودی
به تعلیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که تخلقوا باخلاق الله، و
به خلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم.»

۱۹- نیز نوری:

«تصوف آزادی است، و جوانمردی، و ترك تکلیف و سخاوت.»

۲۰- نیز نوری:

«تصوف ترك جمله نصیبهای نفس است برای نصیب حق.»

۲۱- نیزنوری :

«تصوف دشمنی دنیا است و دوستی مولی»

۲۲- جنید بغدادی (متوفی به سال ۵۲۹۷ . ق):

« تصوف آن است که مرده گرداند ترا از تووبه خود زنده

گرداند.» (رساله ۴۲۹) .

۲۳- جنید :

«آنکه باخدای باشی بی علاقتی» (رساله ۴۷۶).

۲۴- جنید :

«تصوف جنگی بود که در آن درهیچ صلح نه،^{۹۱}»

۲۵- جنید:

« ایشان از يك اهل بیت باشند که بیگانه را اندرمیان ایشان راه

نباشد.» (رساله ۴۷۱) .

۲۶- جنید:

«تصوف ذکری بود با اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی

بود با اتباع.» (رساله ۴۷۱).

۲۷- جنید:

« صوفی چون زمین باشد که همه زشتیها براو افکنند و آن چه

ازاو برآید همه نیکو بود.» (رساله ۴۷۱).

۲۸- جنید:

«صوفی زمین بود که نیک و بد بروی برود و چون آن میخ بود

که سایه بر همه چیزی افکند و چون باران بود که بر همه چیزها

۸۰/ پیدایش و سیر تصوف

بیارد.» (رساله ۴۷۱).

۲۹- نیز جنید:

تصوف اصطفاست . هر که گزیده شد از ماسوی الله او صوفی
است . «

۳۰- نیز جنید:

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود
از دنیا و بجای آرنده فرمان خدای بود و 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
صلی الله علیه و علی آله و سلم» (تذکره).

۳۱- جنید:

«تصوف نعتی است که اقامت بنده در آن است. گفتند : نعت
حق است یا نعت خلق . گفت : حقیقتش نعت حق است و
رسمش نعت خلق .» (تذکره ۲/۲۷۵).

۳۲- جنید:

«پرسیدند از ذات تصوف . گفت : بر تو باد که ظاهرش بگیری
و از ذاتش پترسی که ستم کردن بروی بود.»

۳۳- جنید:

«صوفیان آنند که قیام ایشان به خداوند است از آنجا که نداند
الّا او» (تذکره ۲/۲۷).

۳۴- نیز جنید:

نگرشی تاریخی.../۸۱

«تصوف صافی کردن دلست از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و بکار داشتن آنچه اولیتر است الی الابد و نصیحت کردن جمله امت و وفا بجا آوردن مر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت...»

۳۵- مشاد دینوری (متوفی به سال ۲۹۹ ه. ق.):

«تصوف صفای اسرار است و عمل کردن به آنچه رضای جبار است و صحبت داشتن با خلق بی اختیار است.»

۳۶- هم او:

«تصوف توانگری نمودن است و مجهولی گزیدن که ندانند و دست برداشتن از چیزی که بکار نیاید.»

۳۷- ابو محمد رویم (متوفی به سال ۳۰۳ ه. ق.):

«رها کردن نفس است با اراده خدای تعالی» (رساله ۴۷۰)

۳۸- هم او:

«تصوف بر سه چیز بنا کرده اند. دست به فقر و افتقار زدن و بذل و ایثار عادت کردن و تعرض و اختیار بگذاشتن.» (رساله ۴۷۰).

۳۹- علی بن سهل اصفهانی (متوفی ۳۰۷ ه. ق.):

«التصوف التبری عن دنه ، والتخلی عن سواه» (نفحات الانس ص ۱۱۶).

۴۰- حلاج (متوفی ۳۰۹ هـ . ق):

«ذات او [صوفی] وحدانی است نه کس او را فرایندبرد و نه او کس را» (رساله ۴۶۹).

۴۱- ابو محمد جریری (متوفی سال ۳۱۱):

«درشدن است درهرخوی که نیکو بود و بیرون آمدن ازخویی که زشت بود.» (رساله ۴۶۹).

۴۲- نیز جریری :

«تصوف مراقبت احوال است و لزوم ادب» (رساله ۴۷۳)

۴۳- ابو عمرو دمشقی (متوفی ۳۲۰ هـ . ق) :

«التصوف هورؤية الكون بعين النقص ، بل غص الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص.» (نفحات ۱۷۵)

۴۴- ابوبکر کتانی (متوفی به سال ۳۲۲):

«تصوف صفوت است و مشاهده»

۴۵- کتانی:

«تصوف خلق است و هر که به خلق بر تو زیادت آرد تصوف

زیادت آورد.» (رساله ۴۷۲)

۴۶- هم او :

« صوفی کسی است که طاعت او نزدیک او جنایت بود که از

آن استغفار باید کرد.» (تذکره).

۴۷- ابوعلی رود باری (متوفی سال ۳۲۲):

« فرود آمدن است بر در سرای دوست و اگر چه برانند . »

(رساله ۴۷۲).

۴۸- نیز او :

«صفای نزدیکی و وصال است پس از کدورت دوری و فراق.»

(رساله)

۴۹- هم او:

«صوفی آن است که صوف پوشد به صفا و بچشاند نفس را طعم

جفا و بیندازد دنیا را از پس قفا و سلوک کند بر طریق مصطفی. «۱»

(تذکره ۲/۲۸۶)

۵۰- عبدالله بن محمد مرتعش (متوفی به سال ۳۲۸):

«از وی پرسیدند که تصوف چیست؟ گفت : اشکال و تلبیس

و کتمان» (نفحات ۲۳۰)

۵۱- نیز او:

«صوفی آن است که صافی شود از جمله بلاها و غایب گردد از

جمله عطاها» (تذکره) .

۵۲- ابو حسین مزین (متوفی ۳۲۸ ه . ق):

«تصوف گردن نهادن است حق را» (رساله ۴۷۳)

۵۳- ابو عبدالله بن خفیف (متوفی ۳۳۱ ه . ق):

«تصوف صبر است در تحت مجاری اقدار و فرا گرفتن از دست

جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار.» (تذکره)

۵۴- ابوبکر واسطی (متوفی به سال ۳۲۰):

«صوفی آن است که سخنی از اعتبار گوید و ستر او منور شده

۸۴/پیدایش و سیر تصرف

باشد به فکرت .» (تذکره)

۵۵- ابوبکر شبلی (متوفی به سال ۳۳۴) :

«تصوف نشستن است با خدای عزوجل و ترا هیچ اندوه نه»

(رساله ۳۷۲)

۵۶- هم او:

«صوفی از خلق منقطع بود ، به حق نارسیده چنانکه گفت و

اصطنعتك لنفسی^{۱۰۲}، ترا برای خویش آفریدم تا طمعها از وی

بریده شد . پس از آن گفت لن ترانی^{۱۰۳} .» (رساله ۴۷۲)

۵۷- نیز شبلی:

«تصوف برقی سوزان است .»

۵۸- هم او:

«عصمت بود از دیدن همه آفریده‌ها» (رساله ۴۷۳)

۵۹- هم او:

«صوفیان طفلانند در کنار حق - تعالی .»

۶۰- نیز او:

«تصوف آن است که چنان باشد که آن زمان که بوجود نامده

بود .»

۶۱- نیز او:

«تصوف ضبط قواست و مراعات انفاس^{۱۰۴} .»

۶۲- هم او:

«صوفی وقتی صوفی باشد که جمله خلایق را عیال خودبیند.»

۶۳- ابوسعید اعرابی (متوفی سال ۳۴۰)

«التصوف كله ترك الفضول.» (نفحات الانس ص ۲۴۸)

۶۴- ابوالحسن پوشننجی (متوفی سال ۳۴۷)

«پرسیدند از تصوف . گفت کوتاهی امل است و مداومت بر

عمل .»

۶۵- جعفر خلدی (متوفی به سال ۳۴۸ ه . ق):

«تصوف طرح نفس است در عبودیت و بیرون آمدن از بشریت

و نظر کردن به خدای به کلیت.»

۶۶- ابو عمر ونجید (متوفی سال ۳۶۶ ه . ق ۱۰۵):

«تصوف صبر کردن است در تحت امر و نهی.»

۶۷- ابوعبدالله الرودباری (۳۶۹ ه . ق):

«تصوف ترك تكلف واستعمال تظرف وحذف تشرف است^{۱۰۶}.»

(نفحات ص ۳۰۴)

۶۸- ابو محمد راسبی (متوفی به سال ۳۶۷ ه . ق):

«لا يكون الصوفي صوفياً حتى لا تقله ارض ولا تظله سماء ولا يكون

له قبول عند الخلق ويكون مرجعه في كل الاحوال الى الحق تعالى.»

۶۹ ابوالحسن حصری (متوفی به سال ۳۷۱):

«خليفة گفت تصوف چه باشد؟ گفت : آنکه از جهان بدون حق

به هیچ چیز آرام نگیرد و نیاساید و آنکه کار خود با او گذارد که

خدا و ندست و او خود به قضای خویش تولا می کند. فعاذا

بعد الحق الا الضلال ؟ چون خداوند را یافت به هیچ چیز دیگر

۸۶/پیدایش و سیر تصرف

باز ننگرد.»

۷۰- نیز او:

«صوفی آن است که چون از آفات فانی گشت باسر آن نشود و چون روی فرا حق کرد از آن نیفتد و حوادث روزگار را در او اثر نباشد.»

۷۱- نیز حصری:

«صوفی آن است که وجد او وجود اوست و صفات او حجاب اوست یعنی من عرف نفسه فقد عرف ربه.»

۷۲- نیز او:

«صوفی آن است که او را موجود نیابند بعد از وجود خویش.»

۷۳- هم او:

«تصوف صفای دل است از کدورت مخالقات.»

۷۴- ابو عثمان مغربی (متوفی به سال ۳۷۳):

«تصوف قطع علایق است و رفض خلائق است و اتصال

حقایق.»

۷۵- ابو عباس نهاوندی (متوفی به سال ۴۰۰):

«تصوف پنهان داشتن حال است و جاه بذل کردن بر برادران»

۷۶- ابو الحسن خرقانی (متوفی به سال ۴۲۵):

«صوفی به مرقع و سجاده صوفی نبود و صوفی به رسوم و

عادات صوفی نبود. صوفی آن بود که نبود.» «نفحات ۳۳۷»

۷۷- نیز او:

نگرشی تاریخی ۸۷/۰۰۰

«صوفی روزی بود که به آفتابش حاجت نبود و شبی که به ماه
و ستاره اش حاجت نبود و نیستی است که به هستی اش حاجت
نبود.» (نفحات ۳۳۷)

۷۸- ابوسعید ابوالخیر (متوفی به سال ۴۴۰ هـ . ق):

«شیخ را پرسیدند که تصوف چیست ، گفت : آنچه در سرداری
بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی .
(نفحات ۳۴۵) .

یادداشت‌های بخش اول

- (*) این مقاله نخستین بار در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی، بسال ۱۹۰۶ ص ۳۰۳-۳۴۸ چاپ شده است.
- (۱) ارجاع به چاپی است که نگارنده از تذکرة الاولیاء کرده ام و در جلد سوم مجموعه ای که زیر نظر استاد براون بعنوان متون تاریخی فارسی **Persian Historical Texts** نشر می شود چاپ شده است.
- (۲) چاپ قاهره بسال ۱۹۳۲ (عقیفی)
- (۳) این کتاب توسط نویسنده این گفتار بزبان انگلیسی ترجمه شده است.
- (۴) متنهایی در تاریخ تطور تصوف (مجله وینا شرقی جلد سوم شماره اول ص ۳۵ به بعد
- Matarilen Zur Emtwicklungsgeschichte des Sufifismus**
- (۵) از قبیل توکل و ذکر (عقیفی)
- (۶) رساله قشیریہ ، ص ۵۴ چاپ مصر ۱۳۳۰ - ص ۶۳ سطر اخیر چاپ مصر ۱۲۸۷
- (۷) الکامل تالیف میرد ج ۱ ص ۱۰۰ سطر ۴ چاپ مصر ۱۳۲۳
- (۸) استثنائاتی در مورد این قاعده وجود دارد، در باب حالات رابعه عدویه (متوفی بسال ۱۳۵ ه. ق. یا سال ۱۸۰ یا ۱۸۵ بنا بر اختلاف روایات) که در احوالات او اندیشه کاملی در باب محبت الاهی دیده می شود ،

۹۰ / پیدایش وسیر تصوف

اگر چه احتمال آن می‌رود که قسمت اعظم این گفته‌ها منسوب به او باشد.

(۹) اصل «معروف» از اقلیم واسط بوده است به صفحات بعد مراجعه شود.

(۱۰) ضبط دقیق این کلمه بدرستی روشن نیست ممکن است منسوب به منج (به فتح یا به کسر) باشد.

(۱۱) رساله قشیریه ، ص ۹ چاپ مصر ۱۳۳۰- ص ۱۱ چاپ مصر ۱۲۸۷

(۱۲) تذکرة الاولیاء ، ج ۱ / ۲۷۲ سطر ۱۸

(۱۳) همان کتاب ، ج ۱ / ۲۷۱ سطر ۱۸

(۱۴) تذکرة الاولیاء ج ۱ / ۲۷۲ سطر ۱۳ مقایسه شود با تعریف ابراهیم

ادهم که در همان کتاب آمده است ج ۱ / ۹۳ سطر ۲۴ که گوید: «علامت

عارف آن بود که بیشتر خاطر او در تفکر بود و در عبرت و بیشتر سخن

او ثنا بود و مدحت حق و بیشتر عمل او طاعت و بیشتر نظر او در لطایف

صنع بود و قدرت.»

(۱۵) رساله قشیریه ص ۹ چاپ مصر ۱۳۳۰- سطر ۱۱ چاپ مصر ۱۲۸۷

(۱۶) تذکرة الاولیاء ، ج ۱ / ۲۳۲ سطر ۱۲

(۱۷) همان کتاب ، ج ۱ / ۲۳۴ سطر ۲۳

(۱۸) همان کتاب ، ج ۱ / ۲۳۵ سطر ۳

(۱۹) همان کتاب ، ج ۱ / ۲۳۵ س ۵

(۲۰) نفعات الانس ، ص ۴۴ س ۳

(۲۱) رساله قشیریه ، ص ۱۵ چاپ مصر ۱۳۳۰- ۱۸ س چاپ مصر ۱۲۷۸

(۲۲) تذکرة الاولیاء ج ۱ / ص ۱۱۲ س ۱۳

(۲۳) ذوالنون بدین لقب، بمناسبت کرامتی که از وی صادر شده و صاحب

تذکرة الاولیاء (ج ۱ / ۱۱۶ سطر ۱۸ و بعد از آن) آن را نقل کرده

است، شهرت یافته است.

(۲۴) رساله قشیریه، ص ۱۴۲، س ۱۱ از پایین چاپ مصر ۱۳۳۱ = ۱۶۷

س ۷ ، چاپ مصر ۱۲۸۷

یادداشت‌های بخش اول / ۹۱

- (۲۵) رسالهٔ قشیریه ص ۱۴۲ س ۱۰ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ۱۶۶ ص ۲۳
چاپ مصر ۱۲۸۷
- (۲۶) همان کتاب ، ص ۱۰۲ س ۱۱ ازپائین چاپ مصر ۱۳۳۰ ، ص ۱۰۱
س ۱۱ ازپائین ۱۲۰ ، چاپ مصر ۱۲۸۷ ؛ ۱۱۹ س ۲
- (۲۷) همان کتاب ص ۵۱ س ۱۷ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ۶۰ ، ۱ چاپ مصر
۱۲۸۷
- (۲۸) همان کتاب ص ۴ س ۱۱ از پائین ط مصر ۱۳۳۰ = ص ۱۰۲۵ مصر
۱۲۸۷
- (۲۹) همان کتاب ، ص ۹ س ۶ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ص ۱۰ ، ۱۶ ، چاپ
مصر ۱۲۸۷
- (۳۰) همان کتاب ص ۱۴۷ س ۱۴ ص مصر ۱۳۳۰ = ۱۷۲ ، ۲۱ ، چاپ
مصر ۱۲۸۷
- (۳۱) باکوس خدای شراب است نزد یونانیان (عفی‌ی)
- (۳۲) رسالهٔ قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۵۳ س ۷ ازپائین
- (۳۳) همان کتاب ، چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۴ س ۱۳ ازپائین
- (۳۴) مراجعه شود به‌مثنوی ، ترجمهٔ وینفیلد (چاپ دوم) ص ۱۷ از مقدمه.
خوش وقتم که در اینجا فضل تقدم آقای وینفیلد را بر خودم یادآوری
کنم و نیز تأثیری را که نوشته‌های او در پیشبرد مطالعات عرفانی داشته
است. همچنین خوشوقتم که در باب منشآتصوف با او هم عقیده هستم.
- (۳۵) وی همچنین به کار پزشکی نیز پرداخته است. مراجعه شود به‌وستنفلد
Gesch der Arabe, Aerzte ص ۲۴ ، و سه کتاب به او
منسوب است که موجودند (مراجعه شود به بروکلیمان ج ۱/۱۹۹)
- (۳۶) مراجعه شود به مسعودی ، *مروج الذهب* چاپ باییه دومینار ج
۴۰۱/۲
- (۳۷) مراجعه شود به قفطی، ص ۶ چاپ قاهره ۱۳۲۶ و نیز ص ۲۲۸
- (۳۸) مراجعه شود به ابن خلدون، ترجمهٔ دی‌سلان ج ۳/۱۷۶ و بعد از آن

۹۲/ پیدایش و سیر تصوف

و چاپ بیروت ۱۹۰۰ ص ۴۹۹

(۳۹) مراجعه شود به الفهرست، چاپ وستفالد، ص ۳۵۳ س ۳ و پس از آن

و چاپ مصر ۱۳۴۸ . ۵ ق ص ۴۹۶

(۴۰) ابن خلدون ترجمه دی سلان ج ۳/۱۸۴ و چاپ بیروت ص ۴۹۹ و بعد از آن

(۴۱) قطبی ص ۱۱۱. چنین رابطه‌ای میان علوم طبیعی و علوم دینی در تاریخ تصوف، در قرون وسطی، نیز دیده می‌شود، و در این زمینه جابربن حیان و ذوالنون مصری بر کورنیلیوس اگر یبا و براسیلیوس فضل تقدم دارند.

(۴۲) رساله قشیریه، ص ۸ مصر ۱۳۳۰

(۴۳) این همان داستانی است که ابن اثیر، چاپ نورنبرگ ج ۷/۷۹ ص ۷ آن را نقل می‌کند.

(۴۴) رساله قشیریه، ص ۱۶۴ س ۲ ازبائین چاپ مصر ۱۳۳۰ : ص ۱۹۳ س ۹ چاپ ۱۲۸۷ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ج ۱/ ص ۱۲۹ س ۱۴ در باب بخور سوزی در میان مصریان صابئی (که از اصل قبطی یا نوبی هستند) مراجعه شود به شو لزون Chewolsohn در کتابش **Die Saabir und der Saabismus Vol. I.P. 493**

(۴۵) از نخستین کسانی که در این باب به بحث پرداخته است یکی دکتر مرکس است در کتابی که بعنوان «تاریخ عمومی تصوف و راههای آن» نوشته است هایدلبرگ ۱۸۹۳ وی جنبشهای تصوف در اسلام را تا روزگار ابوسایمان دارانی تعقیب کرده و معتقد است تصوف تأثر از فلسفه یونانی است و من این بحث را مورد تدقیق و نظر قرار داده بودم پیش از اینکه از کتاب او اطلاع حاصل کنم. من نیز به همان نتیجه‌ای رسیدم که او به آن رسیده بود.

(۴۶) مرکس، همان کتاب ص ۲۴

(۴۷) این داستان را در الفهرست ابن ندیم چاپ مصر ۱۳۴۸ ص ۴۲۵ ملاحظه کنید. و نیز مراجعه کنید به مقاله مترجم عربی کتاب (دکتر ابوالعلاء عقیلی) در باب تأثیرات نوشته‌های هرمسی در تفکر اسلامی چاپ شده در مجله دانش‌کده مطالعات شرقی، دانشگاه لندن، سال ۱۹۵۰ مراجعه شود به:

Brandt: Die Mandaische Keligion p. 167

(۴۸) الفهرست چاپ مصر ۱۳۴۸ ه. ق. ص ۴۷۷ س ۶ اما عبارات معروف آنگونه‌ای که من معنی آن را درک می‌کنم، چنین است: اگر عالم ظاهر عالم دوئیت و دویبی است، بدان منکر. بلکه به وحدت مطلقه جهان بنگر. اما یادکرد زن و مرد (ماده و نر) بنظر می‌رسد که مربوط به دین بابلی است که احتمالاً نشأ آئین گنوسیسم است زیرا در این آئین در کنار هر خدای مذکری از خدای مؤنثی سخن به میان می‌آید مثل **Anu** و **Anatu** و این یک پدیده بسیار شایعی است که در آئین گنوسیسم و اعتقاد به اصل فیضان و لبریزی دیده می‌شود.

افزوده: استاد نیکلسون بعد از نشر این گفتار، در مجله پادشاهی آسیائی سال ۱۹۰۶ ص ۹۹۹ ذیلی بر آن نوشت و گفت: «در مقاله‌ای که در باب تصوف در شماره آوریل این مجله در ص ۳۱۹ نوشتم، عبارتی از معروف کرخی نقل کردم که نشان دهنده توجه او بمذهب مندائیین بود و آن عبارتی است که در تذکرة الاولیاء آمده (ج ۱ ص ۲۷۲ سطر ۷) بدینگونه: «چشم فرو خوابانید اگر همه از نری بود و ماده» و من آن را بدینگونه ترجمه کردم:

Close your eyes if all is derived from a male and Female

(۴۹) ولی پس از آن روزگار، من به متن عربی این گفتار در طبقات الصوفیة ابو عبدالرحمن سلمی (نسخه خطی موزه بریتانیا 520 Fol 182،

18. Add) و آن بدینگونه است: «و غضوا ابصارکم ولو علی شاة انثی» پس باید عبارت موجود در تذکرة الاولیاء را بدینگونه اصلاح کرد: «اگر همه ازبزی بود مسأذه» و این تصحیحی است که بعضی از نسخه‌های خطی تذکرة الاولیاء هم آن را تأیید می‌کنند. و باید اعتراف کنم که این عبارت هیچ رابطه‌ای با مذهب مندائیین ندارد، اگرچه دعوی نگارنده در باب اثرپذیری معروف از مذهب مندائیین، همچنان قابل بحث است، اگرچه نگارنده وجود شباهت میان روش او و روش آنان را هنوز مرزبندی نکرده است.

همچنین باید یادآوری کنم که در نقل اقوال صوفیه از متون فارسی باید احتیاط کامل را مراعات کرد زیرا تجربه من ثابت کرده است که عده بسیاری ازین اقوال را حتی در بهترین نسخه‌های خطی فارسی و قدیمیترین آنها، بدرستی نمی‌توان خواند. و فهمید و بدون مراجعه به اصل عربی آن اقوال، آنها را نمی‌توان تصحیح کرد.

(۵۰) رساله قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۸ س ۱۷؛ تذکرة الاولیاء ص ۱۰۰ سطر ۱۶

(۵۱) W. Anz, zur Frage nach dem ursprung des Gnostizismus p. 17

(۵۲) رساله قشیریه، چاپ مصر ۱۳۳۰ س ۱۸۱ س ۵ از پائین

(۵۳) تذکرة الاولیاء ج ۱/۱۳۱ س ۷

(۵۴) مراجعه شود به تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۶۱ س ۹ و پس از آن.

(۵۵) ابدال گروهی از صوفیه اند که قطب در رأس آنها قرار دارد. این خلدون می‌گوید عقیده به ابدال، از عقیده به نقباء نزد شیعه گرفته شده است.

(۵۶) تذکرة الاولیاء ج ۱/۳۰۵ س ۲۱

(۵۷) مراجعه شود به نفحات الانس ص ۸ س ۱۶ و تذکرة الاولیاء ج ۱/۳۱۹

س ۲۲ و پس از آن و ص ۳۳۳ س ۷ : ۲۳ همچنین مراجعه شود به کتاب الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة از مترجم عربی کتاب

یادداشت‌های بخش اول/۹۵

ابوالعلاء عقیفی.

- (۵۸) تذکرة الاولیاء ج ۱، ص ۲۷۴ س ۹
- (۵۹) همان کتاب، ج ۱ ص ۲۹۹ س ۶
- (۶۰) ابوالمحاسن ج ۲/۴۷ س ۶ و بعد از آن
- (۶۱) ابن خلکان، ترجمه دی سلان ج ۲/۲۹۱
- (۶۲) نفحات الانس، ص ۸۱ س ۱۶ این گرفتاری (معنیت) بعنوان معنیت غلام خلیل، شهرت یافته که احمد بن خالد بن مرداس است و از اصلی عربی و از مردم باعله بوده است. وی در بصره متولد شد و در بغداد نشأت یافت و همانجا در گذشت بسال ۲۶۲ وی به تقوی و پرهیزگاری شهرت داشت ولی معاصرانش او را خوش نمی‌داشتند و او را به ریاکاری متهم می‌کردند در این باره به میزان الاعتدال ذهبی ص ۶۰ مراجعه شود (عقیفی)
- (۶۳) از این عطا سئوال کردند که چرا صوفیه زبانی عجیب و غیر آشنا دارند گفت: «از بهر آن کردیم که ما را بدین عزت بود از آنک این عمل بر ما عزیز بود نخواستیم که بجز این طایفه آن را بدانند و نخواستیم که لفظی مستعمل به کار داریم لفظی خاص پیدا کردیم.» تذکرة الاولیاء.
- (۶۴) تذکرة الاولیاء
- (۶۵) رساله قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۶ س ۱۳
- (۶۶) رساله قشیریه مصر، ۱۳۳۰ ص ۱۴۶ س ۱۲
- (۶۷) تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۵۵ س ۹
- (۶۸) همان کتاب، ج ۱/۱۵۹ ص ۲
- (۶۹) همان کتاب، ج ۱/۱۶۳ ص ۷
- (۷۰) همان کتاب، ج ۱/۱۶۶ ص ۱۷
- (۷۱) جامی (نفحات الانس ص ۸۱ س ۴ از پائین) می‌گوید ابوسعید خراز متوفی بسال ۲۶۸ هـ. نخستین کسی بود که در باب فنا سخن گفت این خلکان و قشیری و جامی چنین نوشته‌اند ^{۱۲}ولی یاقوت نام او را ابویزید

۹۶/پیدایش و سیر تصوف

- طیفور بن عیسی بن شاروسان می‌خواند و می‌گوید نباید میان او و ابویزدیطیفور بن عیسی بن آدم معروف به بسطاه‌سی صغیر، اشتباه کرد.
- (۷۳) صاحب نفحات (ص ۶۲ سطر آخر) بدینگونه: گردی می‌خواند و صحیح‌تر کردی است.
- (۷۴) نفحات الانس. ص ۶۳
- (۷۵) همان کتاب، ص ۶۳ س ۱
- (۷۶) *Justi. Gesch. der. alten persiens p.p. 184 qq, and 204 sqq.*
- (۷۷) بی‌گمان تصوف اسلامی، از جنبه علمی، تا حدی شبیه تصوف بودائی است دلیل بر این موضوع مطلبی است که جاحظ در کتاب الحیوان از «رهبان الزنادقه» که جفت جفت برای سیاحت بیرون می‌آمده‌اند یاد می‌کند که بیش از دوشب در یکجای نمی‌ماندند. و نفس را بر تظهير قلب و عفت و صدق و امانی داشتند و جاحظ داستان دوتن از ایشان را که بدشهر اهواز وارد شدند یاد می‌کند.
- (۷۸) قشیری چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۴۱ س ۱۰ از پائین.
- (۷۹) تذکرة الاولیاء ج ۱/۱۶۰ س ۱۳
- (۸۰) همان کتاب، ج ۱/۱۶۰ س ۱۶
- (۸۱) همان کتاب، ج ۱/۱۶۲ س ۲۴
- (۸۲) همان کتاب، ج ۱/۱۶۸ س ۲۴
- (۸۳) همان کتاب، ج ۱/۱۳۷ س ۶
- (۸۴) همانجا ج ۱ ص ۱۴۰ س ۱۴
- (۸۵) همانجا ج ۱ ص ۱۶۰ س ۱۱
- (۸۶) همانجا ج ۱ ص ۱۷۱ س ۱۸
- (۸۷) همانجا ج ۱ ص ۱۵۵ س ۲۰
- (۸۸) زنار رمز مذهب زردشتی (ثنویت) است
- (۸۹) تذکرة الاولیاء ج ۱/۱۳۹ س ۵ سودمند است اگر این وصف صوفیانه از معراج را با متن عربی آن که قشیری (چاپ ۱۳۳۰ ص ۴۸

یادداشتهای بخش اول/ ۹۷

- س ۳ از پائین) نقل کرده مقایسه کنیم: «قال ابویزید کنت اثنتی عشرة سنة حداد نفسي وخمس سنين کنت مرآة قلبی وسنة انظر فیما بینهما فاذا فی وسطی زنار فعلت فی قطعہ اثنتی عشرة سنة. ثم نظرت فاذا فی باطنی زنار فعلت فی قطعہ خمس سنين انظر کیف اقطعه. فکشف لی فنظرت الی الخالق فرأیتهم موتی فکبرت علیهم اربع تکبیرات.»
- ۹۰) مراجعه شود به قشیری مثلاً چاپ مصر ۱۲۸۷ ص ۱۷ س ۴ از پائین = نفعات الانس ص ۳۴۳ س ۳ از پائین و تذکرة الاولیاء ج ۱/ ۳۲۹ ص ۲ و قشیری ۲۲ س ۱۰
- ۹۱) از تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۶۱ س ۴
- ۹۲) قشیری، چاپ مصر ۱۲۸۷ ص ۲۱ سطر آخر = چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۲۹ س ۳
- ۹۳) قشیری، چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۹۶ و تعبیر از ابوسعید خراز است.
- ۹۴) مرجع مورد اشاره رساله قشیریہ چاپ مصر ۱۲۸۷ ه. ق. است.
- ۹۵) صاحب عوارف المعارف متن عربی این سخن را نقل کرده که ما از آن نقل کردیم (عفی فی) زکریای انصاری (متوفی ۹۲۶) شارح رساله قشیریہ اسم سمنون را به فتح ضبط کرده و جامی سخن منسوب به سمنون را به رویم نسبت می دهد (نفعات الانس ص ۱۰۵ سطر آخر)
- ۹۷) مقایسه شود با قشیری ص ۳۶ س ۲۱ که گوید: «می گویند صوفی این الوقت است و قصدشان این است که وی همواره به بهترین چیزی در حال خود اشتغال دارد.»
- ۹۸) از عبارات چنین می توان فهمید که صفت صوفی سکون در حال فنا و ایثار فنا در حال وجود است یا اینکه صوفی صادق قلبش در حال فقر ساکن است و در حال غنا دیگران را بر خود مقدم می دارد.
- ۹۹) مقایسه شود با سخن رویم که گمت: «صوفیان همواره، تا در تنافر و دوری از یکدیگر نرسند، در خیر بسر می برند و چون صلح کنند خیری در میانشان نیست.» (قشیری ص ۱۴۹ س ۱۷) و شرح عبدالله انصاری بر این عبارت در نفعات الانس ص ۸۴ س ۵

۱۰۰) شعرانی این سخن را باختلافاتی در الفاظ به عبدالله بن خفیف الضببی متوفی بسال ۳۳۱ هـ. نسبت می‌دهد الطبقات الكبرى ج ۱ ص ۱۰۳ چاپ مصر ۱۳۱۵ هـ.

۱۰۱) این تعریف بشکلی که ما نقل کردیم در ملحق تذکرة الاولیاء آمده است و جز قسمت اخیر این عبارت، بقیه در تذکره موجود است و به عبدالله بن خفیف متوفی بسال ۳۳۱ منسوب است مترجم عربی کتاب سال وفات او را در کتاب طبقات شعرانی ج ۱/ ۱۳۱ بسال ۳۷۱ یافته و قشیری آن را در ۳۹۱ ذکر می‌کند.

۱۰۲) قرآن س ۳۰ آیه ۴۳

۱۰۳) قرآن س ۷ آیه ۱۳۹

۱۰۴) بنظر میرسد که مراعات انفاس و حمل سبجه (قشیری ص ۲۲ س ۱۹) از تصوف هندی اخذ شده است مقایسه شود با فون کریمر در **Culturgeschichte Streifzüge p. 48** از سخنان ابویزید بسطامی است که گفت: «عبادت عارف مراعات انفاس است.» (تذکرة الاولیاء ج ۱/ ۱۶۲ س ۱۰)

۱۰۵) وی ابو عمرو اسماعیل بن نجید (بدون ال) السلمی است جد ابو عبدالرحمن سلمی مورخ معروف تصوف است (مراجعه شود به قشیری ص ۲۸، و تذکرة الحفاظ ذهبی ج ۳/ ۲۴۸) یادداشت عفیفی.

۱۰۶) ظرافت پیشگویی از صفات زنادقه بوده است ولی بعضی از صوفیان از قبیل ملامتیه این کار را پیشه خود کرده‌اند تا احوال خود را از مردم پوشیده نگاه دارند. (عفیفی)

زهد در اسلام

کتابهای ترکی و فارسی و عربی که لبریز از مطالبی درباره زهد در اسلام است و هنوز چندان مورد توجه محققان غربی قرار نگرفته ، و بسیاری از آنها نیازمند کشف و بررسی و تحقیق می باشد. بدون بررسی کامل این امر ، نمی توان امیدی به پیدایش نظریه ای دقیق درباره زهد اسلامی داشت. این مقال فقط کوششی است برای نشان دادن راههایی که زهد در اسلام در آنها به جریان افتاده و چگونگی تحول و رشد زهد در آنها با ذکر صفات برجسته ای که زهد در هر یک از مراحل خود ، بدان متصف می شده است.

این گفتار به ترتیب در پنج قسمت زیر تنظیم شده است:

۱) مقدمه: تعالیم پیغمبر، محمد(ص).

۲) زهد در صدر اسلام، و زهد صوفیانه .

۳- سیر زهد در قرون میانه :

الف- نظام خلوت نشینی و زاویه ها و رباطها ...

ب- شیوه های زهد

۴) زهد فلسفی

(۵) فرجام: شیوه‌های صوفیه (دراویش).

۱- مقدمه: تعالیم پیغمبر

اعراب جاهلی از تفکر مذهبی اندکی برخوردار بودند که پیچیده و نامطمئن بود و لذتها و مشکلات زندگی آنها را از تفکر در حیات اخروی چنان بازداشته بود که به خاطرشان نمی‌رسید که خویشتن را آماده حیات روحانی پس از قبر سازنده مسیحیت - مسیحیت دست نخورده و سازمان نیافته، نه مسیحیت کلیسایی - پیش از بعثت محمدی بدرزهد رادر بلاد عرب پراکنده و آن در اعصار نخست خلافت اسلامی، تأثیری از خود بر سیر و تحول زهد به جا نهاد. ما می‌دانیم که مسیحیت، پیش از اسلام در میان قبائل شمالی جزیره العرب منتشر بود. و بسیاری از اعراب آگاهی اندکی - هر چند هم ناچیز و سطحی - از عقاید دین مسیح و مراسم آن داشتند.^۱

اشاراتی که در شعر جاهلی از راهبان مسیحی آمده دال بر احترامی است که اعراب بادیه‌نشین برای راهبان قائل بوده و شبها به هنگام صحرانوردی از نور صوامع آنها برای راهیابی استفاده می‌کرده‌اند. این راهبان و دیگر زاهدان دست از دنیا شسته و منزوی، برای اعراب بت‌پرست نمونه‌های زهد به شمار می‌رفتند؛ چنانکه در گروهی از اعراب، که به «حنفا» مشهورند، میل به دوری از بتها و ترك عبادت آنها را برانگیختند. حنفا به توحید نزدیک شدند و پاره‌ای از آنها زهد و

زهد در اسلام/۱۰۳

مجاهدۀ نفس را پیشه کردند: پشمینه پوشیدند و بعضی از غذاها را نخوردند. در این شکی نیست که حنفا بر محمد(ص)، که با بسیاری از آنها معاصر بود و با دوتن از آنها قرابت سببی یا نسبی داشت، اثر گذاشته‌اند.^۲

شاید تأثیر مسیحیت بر زهد، سیر آنرا در صدر اسلام تفسیر کند و اینکه محمد و صحابه‌اش چگونه پاره یا همه شب را به تهجد و عبادت می‌گذرانیدند، و نیز این ابن که چگونه سایه این زهد کم کم از بین رفت.^۳

زهد از ویژگی‌های اسلام و پیامبر اسلام نیست، زیرا از پیامبر نقل کرده‌اند که او از همه لذتهایی که در اختیار داشت بهره می‌گرفت و بهره‌مند شدن از زینتهایی را که خداوند برای بندگانش فراهم آورده بود و نیز از روزی پاك را تحریم نکرد. (سورۀ مائده آیه ۸۸-۸۷). اسلام حدود شریطی برای امت خود خود وضع کرده که با زهدی ارتباط نیست. مثل روزه، تحریم مسکرات، ادای نمازهای پنجگانه، حج و غیره. اگر این فرضیه‌ها درست باشد، به صورتی روشن‌نمایشگر روحیه جدی و عملی و اجتماعی است: صفاتی که با روح زهد و رضا و گوشه‌گیری منافات دارد. اگر از آیاتی که در قرآن دال بر حقارت دنیا و زینتهای آن و دعوت به عمل صالح و توکل بر خدا، نه بر مال و جاه، وجود دارد چشم‌پوشی کنیم، آیاتی که مخصوصاً صبغه زهد داشته باشد بسیار کم است. مثلاً روزه به خاطر کفاره گناهان یا به جای ادای پاره‌ای فرائض یادیه قتل واجب شده است. خداوند

می‌فرماید: «حج و عمره را برای خدا تمام کنید، اگر باز داشته شدید و محصور گشتید، پس هر قدر که انسان باشد از قربانی فرو گذار نکنید و موی سر خویش را در آن نتراشید تا وقتی که به کشتار گاه برسد، پس کس از شما بیمار شد یا در سررنج یا دردی داشته باشد که ناچار است سر را بترشد، باید سه روز روزه بدارد یا خوراکی به بینوایان دهد یا قربانی کند.» (بقره آیه ۱۹۵) و نیز قوله تعالی «روانست که مؤمنی مؤمن دیگر را بکشد مگر که خطایی افتد و هر کس که مؤمنی را به خطا بکشد کفاره آن آزاد کردن بنده مؤمن است و دینه تمام سپردن به اولیای مقتول، مگر آنکه آنها ببخشند... کسی که برده نیابد که آزاد کند باید دوماه پی‌درپی برای بازیافتن از خدای تعالی روزه بگیرد که او دانائی است راست دانش.» (نساء آیه ۹۲) و می‌فرماید: «خداوند شمارا درسو گندهای باطل و بیهوده نگیرد، لکن شما را درسو گندهایی که به دل آهنگ سو گند دارید می‌گیرد و کفاره آن غذا دادن به مستمندان است، از حد وسط غذای خودتان یا پوشاندن آنان یا آزاد کردن يك نفر بردهٔ مسلمان. پس هر کس نتواند باید سه روز روزه بگیرد. این است کفارهٔ سو گندهای شما وقتی سو گند می‌خورید.» (مائده / ۸۹) و می‌فرماید: «آنانکه زنان خویش را اظهار کنند و بعد از قول خود باز گردند، پیش از تماس باید بنده‌ای آزاد کنند، اینگونه پند داده می‌شوید، و خدا بر اعمالتان آگاه است.» (مجادله / ۳-۴). نیز قرآن می‌گوید اگر توبه با ایمان و عمل صالح همراه باشد سیئات را به حسنات بدل می‌کند (فرقان / ۷۰) و «نماز از فحشاء و منکر باز می‌دارد»

زهد در اسلام/ ۱۰۵

(عنکبوت/ ۴۵). راجع به تطهیر نفس از راه زکات در سوره‌های مکی آیاتی هست مثل «رستگار شد هر که زکات داد» (اعلیٰ/ ۱۴).
از مشتقات «زهد» در قرآن فقط يك بار در سوره یوسف / ۲۰ ذکر می‌شود که هیچ گونه مفهوم صوفیانه‌ای ندارد و در مقام عتاب و سرزنش به کار رفته: «وشره و بئسین بخش در اهم معدوده وکانوافیه من الزاهدین» (اورا به بهایی اندک، یعنی به چند درهم، فروختند و در ارزان فروختن او دریغ نداشتند). ولی کلمه «تبتل» (از خلق گسستن) که بر «زهد» مقدم است در این قول خداوند در قرآن آمده: «وتبتل الیه تبتیلاً» (مزل / ۸) (باز خدا گسل باز گسستی) و مراد از آن نوعی عبادت است که خداوند بدان فرمان داده است. از الفاظی که در قرآن در وصف زهاد آمده لفظ «سائحین» و «سائحات» در دو آیه زیر است: «والتائبون العابدون الحامدون السائحون الراءکون الآمرون بالمعروف» (توبه/ ۱۱۳) و «مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات» (تحریم/ ۵). بدون تردید مؤلفان مسلمانی که درباره زهد سخن گفته‌اند، قرآن را با نظریات ویژه خویش تأویل کرده‌اند، در بسیاری از کلمات قرآن مفاهیم تازه‌ای دور از معانی ظاهری آن سراغ گرفته‌اند. و «توکل» و «ذکر» از این نوع کلمات است.

۲- زهد در صدر اسلام، زهد صوفیانه

قرآن تصریح می‌کند که رهبانیت از بدعت‌هایی است که مسیحیان

گذارده‌اند :

«ورهبانیتی را که بدعت گذارده‌اند ، بر آنها جز برای رضای خدا ننوشتیم.» (حدید/۲۸) و پیغمبر در گفته مشهودش می‌فرماید : « لارهبانیه فی الاسلام » (در اسلام رهبانیت نیست) . با این وصف دربارهٔ مسلمانان صدر اسلام آمده که پاره‌ای از آنها به رهبانیت گرویده‌اند.^۵ چنین پیداست که پیامبر در آغاز امر با مجاهده و ریاضت و شکنجهٔ نفس برای کفارهٔ گناهان نظر خوشی نداشت، ولی پس از آنکه زهد در اسلام نضج یافت و گزیری از هماهنگی میان تعالیم دینی و زهد نبود خود به صورت یکی از پیشوایان زهد درآمد. گلدتسیهر تعداد معتنابهی از مردانی را که معاصر پیامبر بوده یا نزدیک به عصر او بوده‌اند ، نام می‌برد که این شیوه‌ها برای کفارهٔ گناهان خویش استفاده می‌کرده‌اند . بهلول بن ذؤب از همینهاست که رهسپار کوهی در کنار مدینه شد و پشمینه پوشید و دستهای خود را با زنجیر به پشت خود بست و به گناهان خود معترف شد و فریاد کرد : «خداوندا ! بهلول را درنگر که درغل و زنجیر است» و نیز ابولبابه ، چون از خیانتی که کرده بود پشیمان شد ، خود را برستونی در مسجد مدینه بست و همچنان ماند تا یقین آورد که خدا او را مورد بخشایش قرار داده است.^۶ انواع دیگری از توبه و انابه بود که به هنگام ادای شعایر حج به کار می‌رفت. بسیاری از حاجیان پیاده و پابرهنه به مکه می‌رفتند ، یا درحالی به طواف کعبه می‌پرداختند که چون شترها حلقه دربینی داشتند^۷ . شنیده‌ایم که حاجیانی هم روزهٔ سکوت می‌گرفته‌اند ، ولی ابوبکر آنرا تحریم کرده و از

اعمال جاهلیت شمرده است .

قرن اول اسلام از نظر وجود عواملی که به ظهور و انتشار زهد کمک کرده منحصر به فرد است . عواملی که مسلمانان را به پارسائی و ناچیز شمردن دنیا و متاع آن وا داشت و نظر آنها را به سوی آخرت دوخت و امید بستن به آن را تشویق کرد ، اینها هستند :

جنگهای خونین طولانی داخلی (که در عصر صحابه و معاویه به وقوع پیوست)؛ افراطکاری خشونت آمیز احزاب سیاسی ؛ خوار شمردن و سستی در مسائل اخلاقی ؛ رنجهایی که مسلمانان مخلص بر اثر تحمل خواسته‌ها و تمایلات دینی حکام ستم پیشه و مستبد می-کشیدند ؛ و بالاخره پذیرفته نشدن علنی اندیشه بازگشت خلافت دینی از سوی حکام. از اینجا بود که جنبش زهد به صورتی شدید و نیرومند ظهور کرد و با گذشت زمان رواج یافت . زهد در آغاز از صبغه‌ای دینی و بی‌آلایش برخوردار بود ، اما کم کم پاره‌ای عناصر و عوامل صوفیانه بدان راه یافت و به صورت نخستین چهره شناخته شده تصوف اسلامی درآمد . در طول حکومت امویان ، یعنی قریب به يك قرن ، این جنبش صبغه دقیق مذهب اهل سنت را به خود گرفته بود و سر-دمداران آن از پارسایان نام آور مسلمان بودند . حتی بسیاری از آنها هم از قراء و اهل حدیث و عالمان دین بودند . به طور کلی زهد نیرو و شکوفایی خود را از همین دسته مایه گرفته بود . برجسته ترین شخصیت در زهد که نمایشگر روحیه عصری است که از آن سخن می-گوییم ، متکلم معروف حسن بصری (وفات ۱۱۰ ه . ق = ۷۲۰ م)

است . که شاید بتوان او را بنیانگذار مکتب^۱ بصره در زهد و تصوف نامید^۲ . آنگونه که از اقوال حسن بصری و دیگر مسلمانان نخست بر می آید ، در اینکه دو عامل زیر آنها را به سوی زهد کشانده ، جایی برای شك باقی نمی گذارد :

(۱) وحشتی که از ترس روز قیامت و عذاب آتش از طریق قرآن در دل‌های آنها افتاده بود و نتیجتاً آنها را به سوی توبه و استغفار می - کشاند .

(۲) سیطرهٔ غم و اندوه بر جانهایشان بر اثر احساس گناه ، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ هـ . ق) گوید : « کسی تاب عبادت نیاورد و توان آن نداشت جز از شدت ترس .^۳ »

بشرین منصور به عطاء سلمی گفت : « چنان پندار که آتشی بیکران افروخته و منادی ندا در دهد که هر که در آن اندرون شود ، آمن باشد . » عطا پاسخ می دهد : « ترسم بدان نرسیره از شادی هلاک شوم . »

داستانهای فراوانی از زاهدانی که به هنگام شنیدن توصیف انواع عذاب روز قیامت برای بدکاران و شرح عقاب الهی بیهوش شده اند ، در دست است . و نیز از کسانی که از ترس عذاب الهی ، زار زار گریسته و مدهوش گشته اند . حکایت‌های بیشماری نقل شده است . و چون زاهدی ، هر چند کم ، از راه شرع فاصله می گرفت ، مدت زیادی دربارهٔ گناه خود به اندیشه فرومی رفت . چنانکه کهمس بن حسن گوید : « گناهی کرده ام ، چهل سال است تابدان می گریم ؛ برادری به زیارت من آمد . او را ماهی خریدم . پارهٔ گل از دیوار همسایه باز

کردم تا دست بشوید؛ و ازو و حلالی نخواستم.» (رساله ۱۷۱).

در میان زهاد گروهی به نام «بکائون» (= بسیار گریه کنندگان) پیدا شدند، که شاید این نام را از راهبان مسیحی گرفته باشند.^{۱۰}

باید در اینجا از تأثیر مسیحیت بر زهد اسلامی در دوران نخستین آن یاد کنیم.^{۱۱} چه این امر منحصر به لباس و روزه سکوت و بسیاری دیگر از آداب زهد که می‌توان اصل آن را مسیحی پنداشت، نیست. زیرا، در کهن‌ترین متون شرح احوال متصوفه، ادله قاطعی در انتساب طریقه این زاهدان تا حد زیادی به تعالیم و رسوم مسیحی و یهودی موجود است - گذشته از حکایات فراوانی که در آنها راهبی مسیحی رامی بینیم که از صوفیه یا زاویه خود زاهدان دوره گرد مسلمان را وعظ می‌کند. از اینجاست که آیات بیشماری از تورات و انجیل را می‌توان در میان اقوال منسوب به پیشوایان اسلام یافت. و نیز قصص انجیل را که راهبان به شیوه خاص خود نقل می‌کردند، مسلمانان به خواندن آنها اشتیاق داشتند: مثل مجموعه‌ای به نام «اسرائیلیات» که به قولی وهب بن منبه (متوفی سنه ۶۲۸ م) آنها را جمع آوری کرده است. و مثل قصص الانبیاء ثعلبی (متوفی ۱۰۳۶ م) که هنوز در دست است.

در حالی که در میان زاهدان نخست، گروهی از علما وجود دارند که در شهرزیسته و از اختلاط و معاشرت با مردم استنکاف نورزیده‌اند، می‌بینیم که جنبش زهد در میان مردم رواج یافته است. بویژه در میان مسلمانانی که زندگی و متاع آنرا به حقارت می‌نگریستند، و از زندگی اجتماعی گریخته به غارها، گورستانها، کوهستانها، صحراها و سواحل

دریایا پناه می‌بردند .

ازین دسته می‌توان ابراهیم ادهم بلخی را (متوفی به سال، ۱۶۱ ه.ق) نام برد. زیرا او نماینده زاهدان عصر خویش است. هر چند نظر به اینکه از شاهزادگان است، با بیشتر آنها فرق دارد. وی از امیران بلخ بود. اما امارت را رها کرد و پشمینه پوشید و رهسپار بلاد شام شد و از راه باغبانی و غیره به کسب معیشت پرداخت. از او پرسیدند چرا از مردمان گریختی؟ گفت: «دین خویش در کنار گرفته‌ام، و از این شهر بدان شهرواز این سر کوه بدان سر کوه می‌گریزم. هر که مرا ببیند ندارد که حمالی‌ام یا وسواس دارم. تا مگردین از دست ابلیس نگاه دارم و به سلامت ایمان از دروازه مرگ بیرون برم.»^{۱۲} و پاره‌ای از آنها به خانقاهها که پیش از پایان قرن دوم هجری پیدا آمدند پناه بردند و در این راه زنان هم دست کمی از مردان نداشتند.^{۱۳}

جز اینکه هنوز در این زمان، زهد مسلمانان نظامی خاص یا روشی معین نداشت. ولی، به قول گلدتسیهر، این دوره در شرح پاره‌ای از عقاید و مفاهیم قرآنی ممتاز است. هر چند که این شرح از نظر گاهی خاص و همراه با بی‌توجهی به جنبه‌های دیگری بوده که در نظر اهل سنت کم ارزشتر از جنبه شرح داده شده نبوده است.

کسی نمی‌تواند زهد و تصوف را در این عصر از هم جدا کرده یا میان آنها تمیزی قائل شود. بسیاری از کسانی که خود را صوفی می‌خواندند (حتی در قرن سوم که اختلاف زهد و تصوف آشکار شده بود). زاهدانی بودند که بهره‌ای ناچیز از تصوف برگرفته بودند. بهتر

این است که صوفیه نخست را در شمار متمایلان به زهد پنداشته و مورد تحقیق قرار دهیم و سخن از خانقاهها و زاویه‌ها و غیره و نیز سخن از زهد سازمان یافته در اعصار بعد را به فصل آینده موکول کنیم. اینک سخن را در ریاضتهای نفسانی و نظراتی که روحیه کلی زهد اسلامی را تفسیر می‌کند محدود می‌کنیم.

الف (لباس

لباس پشمی خشن و زبر، پیش از اسلام، از علامات زهد بود. این را اعراب از راهبان مسیحی تقلید کردند^{۱۴}، و بالنتیجه پوشیدن لباسهای پشمی در میان زاهدان صدر اسلام رایج شد. و «صوفیه» هم از پشم (= صوف) اشتقاق یافت و پیش از پایان قرن دوم هجری به کار رفت. چون اسم دیگری هم بر این زاهدان اطلاق می‌شد که به رواج «صوفی» نبود. آن اسم «مسوحی» منسوب به مسوح جمع مسح، یعنی لباس مویی بود^{۱۵}. عادت بر این بود که زاهدان، چه مرد و چه زن، ردا یا جبه‌ای پشمین بپوشند. و زنان، افزون بر آن، پوششی از همان جنس به نام «خمار» بر سر بیفکنند.

سفیان ثوری، پشمینه پوشی را رد کرده و آنرا بدعت شمرد. مسلمانان دیگر هم آنرا مذموم دانسته و رمز مسیحیت و نشانه‌ریا پنداشتند^{۱۶}. ابوسلیمان دارانی گوید: «هر که پشمینه را برای دوام خواهد، بپوشد^{۱۷}، و از برای سفر بپوشد، اما اگر برای دنیا (شاید دین) خواهد، نپوشد.» وی درباره فضل لباس سفید بر پشمی گوید: «اگر قلب زاهد را شهوات

رها کرده باشند، تواند که ردایی دربر کشد و بر طریقت رود، زیرا ردا از نشانه‌های زهد است. و اگر او زهد خویش را با دو جامعه سفید بپوشاند و به میان مردم رود در امان باشد.^۸ ذکر لباس موین که در زیر جبه‌های فاخری می‌پوشیدند، زیاد آمده است. همانگونه که امام‌جعفر صادق می‌کرد. «نقل که صادق را دیدند خزی گرانمایه پوشیده. گفتند: یا بن‌رسول‌الله: این لباس خاندان نبوت نیست. دست آن کس بگرفت و در آستین کشید. پلاسی پوشیده بود که دست را خلیده می‌کرد. و گفت: «این برای خلق پوشم و آنرا برای حق^۹» پاره‌ای از زاهدان برنس (باشلق) می‌پوشیدند.^{۱۰} عتبه بن غلام، دو تن پوش خاکی رنگ که یکی ردایی بود و دیگر لنگی به تن می‌کرد، تا چون نگهبانان به نظر آید. گویند که بشرحافی، زاهد معروف بغدادی، روزی بالنگی زیبا و نعلین و ردایی کهنه به بازار می‌رفت. همه اینها بر این امر دلالت دارد که زاهدان مسلمان نوعی لباس ویژه به تن داشته ولی همیشه از دیگران مشخص نبوده‌اند. درباره مرقع که به تدریج جایگزین پشمینه پوشی شد به گفتار بعد رجوع کنید.

ب) غذا و روزه

بسیاری از زاهدان در باره فضل غذای حلال سخن گفته‌اند. ابراهیم ادهم می‌گوید: «چون روزی پاك خوری از شب زنده‌داری و روزه داشتن بی‌نیازی» و به شفیق بلخی گفت: «در نزد ما کسی به حج و جهاد برتری نیابد بل آنکس برتری یابد که در آنچه می‌خورد بیندیشد که از حلال باشد.^{۱۱}»

و از وی آمده است که چون غذای بی‌شبهه نمی‌یافت گل و خاک می‌خورد و سری سقطی به ولع زیادش بر خوردن حلال شهرت یافته و از خوردن خوراکی که او را مدیون خدا می‌کرد و یا سبب منت خلق می‌شد دوری می‌گزید، با این حال به ناممکن بودن این عمل اعتراف کرد.^{۲۱} در سرگذشت اولیاء آمده است که خداوند چگونه آنها را از غذای شبهه‌دار با ظهور کراماتی باز می‌داشته (مثل غذای جشنهای عروسی یا مجالس حکام). شیری از حارث محاسبی روایت می‌کند که چون دستش را به سوی غذای شبهه‌داری دراز می‌کرد رگی در انگشتانش به جنبش می‌آمد که او را از خوردن باز می‌داشت. ابراهیم ادهم بهترین خوراک را برای زاهدان گرم و روغن زیتون می‌دانست. دیگران نان و نمک یا آش جو و غیره را ترجیح داده‌اند. برخی دیگر از زاهدان از خوردن گوشت خودداری کرده‌اند. اما اینکه این را عادت خود قرار داده باشند جای تردید است؛ و مشهور است که کمی گوشت می‌خورده‌اند و از سنن ایشان پیمان بستن با خویش است که به گونه‌ای از خوراکی‌ها مخصوصاً خوراک خرما و هویج نپردازند تا با جلوگیری از شهوات نفس در پاکی نفس کوشیده به مرتبه معنوی بلندی برسند.^{۲۲}

علاوه بر روزه واجب ماه رمضان، زاهدان به انواع دیگر روزه که از حیث بلندی و سختی فرق داشتند نیز می‌پرداختند، و این روزه با گذشت روزگار بر زهد اسلامی افزون گشت. هدف از آن کشتن شهوت جسم وزنده داشتن روح و کسب معرفت حق و دوری از گناهان بود. عبدالواحد بن زید (متوفی سال ۷۹۳ م) می‌گوید: «آنکس که

برشکم خود پیروز آید دین خود استوار دارد و به اخلاق شایسته زیور یابد، و آنکس که زیان دین را از سوی شکم نداند در میان عابدان کورماند.^{۲۴} «بایزید بسطامی گوید که معرفت به خدا حاصل آید با «شکم گرسنه و تن برهنه»^{۲۵} سهل بن عبدالله شوشتری به روزه گرفتن شهرت داشت و معتقد بود که خوراک راجز برای زنده ماندن تن و بقای عقل نباید خورد و از خوردن به منظور تقویت بدن امتناع داشت، و می گفت «عدم توانایی در انجام فرائض به سبب کم خوری بهتر است از داشتن توانایی در ادای آنها باشکم پر»^{۲۶}. و درباره خودش می گوید: «عزم کردم که هر سه شب يك بار روزه گشایم و فرا پنج روز بردم پس فرا هفت روز بردم پس فرا بیست و پنج روز بردم و بیست سال بر این بودم»^{۲۷}. اما غزالی او را جزو کسانی می شمارد که چهل روز پی در پی روزه دار بودند.^{۲۸}

پس از شوشتری کسانی از صوفیان آمدند که در این میدان گوی سبقت را از او بردند تا جائی که ابو عثمان مغربی می گوید «مرد حق و صمدانی در هشتاد روز يك بار غذا می خورد»^{۲۹}.

ج (نماز

نمازهای پنجگانه ای که بر هر مسلمان واجب بود، به رغم مشقتی که در ادای آنها وجود داشت، در نظر پیروان پرشور آیین جدید کافی به نظر نمی رسید. طولی نکشید که زاهدان از قرآن دلائلی اقامه کردند و بر طبق آن به انواع دیگری از عبادت پرداختند. عبارت «ذکر الله» که

مورد توجه صوفیان بود در بسیاری از آیات کتاب کریم آمده است، به عنوان مثال: «یا ایها الذین آمنوا اذکر والله ذکرا کثیرا وسجوه بکرة واصیلاً» (احزاب ۴۱). و «واذکروالله کثیراً لعلکم تفلحون» (انفال ۴۵)؛ و نیز «فاذکرونی اذکرکم» (بقره ۱۵۲) و «فاذا قضیتم مناسککم فاذکرو الله» (بقره ۱۹۹)، همچنین «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذکر الله اکبر» (عنکبوت ۴۵).

زاهدان نخستین بدون در نظر گرفتن روشی خاص به ذکر خدا پرداختند زیرا که در دعوت به ذکر روش معینی نیامده بود، اما به زودی مجالس ویژه‌ای برای ذکر به پا داشتند که در آن ادعیه او را در مخصوصی می‌خواندند و سوره‌های قرآن را تلاوت می‌کردند. نمازهای نافله را نیز افزودند و به ذکر اسماء الله و عبارات ویژه‌ای همچون «الله الله» و «لا اله الا الله» روی آوردند. ذکر در نظر صوفیان رکنی از ارکان دین، بل، اساسی‌ترین رکن ذر عبادت شمرده می‌شود. قشیری می‌گوید: «ذکر رکنی قوی است اندر طریق حق سبحانه و تعالی و هیچ کس به خدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر»^{۲۰}. بعید نیست که زاهدان اسلام در این مورد از زاهدان الوُحی مسیحی تقلید کرده باشند. کما اینکه گلدتسیهر نیز در مقاله‌ی پرارزش خود درباره‌ی پیدایش تصوف در دوره‌های نخستین^{۲۱} همین نظر را پذیرفته است و من در این گفتار تا حدود زیادی مدیون نوشته‌ی استاد گلدتسیهر می‌باشم. حتی کسانی که نماز واجب را بهترین و کاملترین نوع عبادت دانسته‌اند به فضیلت ذکر بر نماز معترفند. زیرا که ذکر مقید به وقت بخصوصی

نیست. در این باره قشیری می‌گوید: «و از خصایص ذکر آن است که به وقت نبود، که هیچ وقت نبود، از اوقات الا که بنده مأمور است به ذکر خدای - تعالی - اما فرض و اما مستحب و نماز اگر چه شریفترین عبادت‌هاست و قتها بود که روا نبودند رو و ذکر دل دائم بر عموم احوال واجب آید.^{۲۲}»

گاهی در حین ذکر حالاتی پیش می‌آید که زاهد به سبب یاد-آوری از گناهان خود کارهایی انجام می‌دهد و نفس خویش را به علت غفلت سرزنش می‌کند چنانکه از حازم حنفی آمده است که آن قدر سرش را به دیوار زد که خون سرازیر شد و از شبلی نقل شده است که: «اندر ابتدای کاروی اندر سردابه شدی. و آغوش چوب باخویشتن بردی. هر که غفلتی اندر آمدی خویشتن را بزدی بدان چوب. و بودی که آنگاه را که از آن سردابه بیرون آمدی از آن چوب نمانده بودی. آنگاه دست و پای بر زمین و دیوارها می‌زدی.^{۲۳}»

مجالس ذکر در عهد اموی تشکیل یافت و گفته‌اند که حسن بصری این مجالس را رهبری می‌کرد و مردمی که میل خاصی به عزلت و زهد داشتند و یا از گوش دادن به سخنان داستانسرایان و یابه موعظه‌های واعظان حرفه‌ای روی گردان بودند در این مجالس حاضر می‌شدند. لکن صوفیان خود به زودی خطری را که در ادامه تشکیل این مجالس و مانند آن بود دریافتند و به همین جهت صوفیه بغداد در قرن سوم هجری از توصیه چنین شیوه‌هایی را در عبادت خودداری کردند. زیرا ممکن بود که مجالس مذکور منتهی به ریاکاری در عبادت گردد.^{۲۴} قشیری

زهد در اسلام/ ۱۱۷

ذکر را رو قسم می‌داند: «و ذکر دو گونه باشد، ذکر زبان و ذکر دل بنده بدان به استدامت ذکر دل رسد و تأثیر ذکر دل را بود و چون بنده به دل و زبان ذاکر باشد او کامل بود در وصف خویش در حال سلوک خویش»^{۳۵}

۵) زهد و فقر

قشیری، در رساله خود در باب زهد، اشاره‌ای دارد که آیا باید در برابر حلال زهد ورزید یا در برابر حرام؟ عقیده‌ای که بیشتر مسلمانان بر آنند اینست که زهد در حرام واجب است و در حلال فضیلت و این نظری است که آیات بسیاری و از قرآن موافق آن است مانند، ﴿لَا قَلِيلٌ مِّنَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (نساء ۷۷) شاید بتوان برداشت مسلمانان را از زهد در آغاز کار به جلوگیری نفس از امور مادی مثل خوردن و خوابیدن و آمیزش با مردم و سایر لذت‌های مباح منحصر دانست. اگر کسی يك جبهه داشت خود را بر همسایه‌اش که دوجه داشت در ورود به بهشت پیشقدم می‌دانست^{۳۶}. ولی زاهدان در تنگ کردن دایره حلال مبالغه کرده آنرا سخت محدود نموده‌اند چندانکه ابو حفص حداد گوید: «زهد نبود مگر اندر حلال و چون حلال نبود در دنیا زهد نبود»^{۳۷} در گفته‌های نخستین صوفیان به وضوح وجود بنای معنوی نیرومندی را می‌توانیم ببینیم که اندیشه‌های خود را بر آن بنا کرده‌اند؛ نه به این دلیل که کم‌روزه گرفته و شب زنده داری نمی‌کردند، یا از دیگران در مجاهدتهاو

ریاضت‌هاشان ناتوان‌تر بودند، بلکه به این دلیل که دریافته بودند این اعمال جز از حیث اینکه مظهري برونی از حیات معنوی درونی باشند ارزشی ندارند. یعنی زهد حقیقی جایگاهش قلب است نه جوارح، یا اینکه، زهد رها کردن هر چیزی است که قلب را از توجه به خدا باز می‌دارد. و به ویژه زهد عبارت است از رها کردن «نفس» و امتناع از اجرای تمایلات نفسانی که شامل جنبه‌های عملی زهد می‌شود. و آن را به «توکل» و «رضا» می‌توان توصیف کرد که وابستگی شدید به نظریه صوفیه در «فقر» دارد.

معظم کتب تصوف به مناظره‌ای که در یکی از دوره‌های پیشین راجع به برتری فقر یا غنا روی داده اشاره می‌کنند^{۳۸}. بحث در این بود که آیا ثروتمندی که خداوند به او ثروت عطا کرده و او نیز خدا را سپاس می‌گوید برتر است یا فقری که بی شکوه به آنچه که خدا قسمتش کرده راضی است؟ برخی گفته‌اند غنی برتر است زیرا غنا صنعتی از صفات خداست و فقر صفت انسان است، [در قرآن است که: «ان الله لهُو الغنی الحمید» (حج ۶۴).

و «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر ۱۵) ترجمه ای مردم! شما نیازمندان بخداوندید، و خداوند بی‌نیاز ستوده است. و گسروهی به حدیث البیدالعلیا خیر، من البیدالسفلی (دست دهنده برتر از دست گیرنده است) استناد کرده غنا را بر فقر برتری داده‌اند^{۳۹}. اما پیشروان تصوف، با استثناء تنی چند، فقر را بر غنا ترجیح داده و به این حدیث استناد جسته‌اند که فرمود

«اللهم احيني مسكيناً و امتنى مسكيناً و احشرنى مع المساكين» (خدایا مرا زنده بدار در مسکنت و بمیران در مسکنت و مرا با مسکینان محشور کن) و نیز به حدیث «الفقر فخرى» (به فقر می‌بالم). به روشنی می‌توان مقصود صوفیان را از مفهوم فقر در این گفته سرى سقطی یافت که می‌گوید؛ «از کسی چیزی مگیر و از کسی چیزی نخواه و چیزی با تو نباشد که از آن کسی را چیزی دهی^۴». برداشت صوفیان به‌عنوان نمونه‌ی عالی فقر این بود و اصول این برداشت را میتوان در توکل که در آغاز تا دورترین مرز آن پیشرفته بودند دریافت^۴.

آنان توکل را مجرد از اراده و فعل و واگذاری امور به خدا، رضا به آنچه پیش آید و اینکه بنده در برابر خدا چون مرده در دست مرده شویی باشد که او را آماده‌ی دفن می‌کند توصیف کرده‌اند. و چون صوفیان این برداشت خود را از توکل با این مفهوم بر تمام امور زندگی عملی خویش منطبق ساختند، درستکارانشان نتوانستند کاری انجام دهند که مستقیماً یا غیر مستقیم نان روزانه خود را به دست آورند و نیز نتوانستند در کسب روزی برای فردایشان بیندیشند. کسی از آنها نتوانست که از مردمان چیزی بخواهد یا دست بکاری زند یا به تجارت یا حرفه‌ای بپردازد بلکه برای روزی خود فقط به خدا اعتماد کردند که خزائن آسمان و زمین نزد اوست تا از فضل خویش برای آنها بفرستد، یا به وسیله‌ی یکی از بندگانش. در این حال گفته شده که روزی پرهیز-کاران از راه فتوح یعنی درهایی که خداوند برایشان می‌گشاید می‌آید. چنین پیداست که صوفیان متقدم که به این مبادی معتقد بودند و به

همین علت «متو کتّین» نام یافتند از برخی تعالیم مسیحیت تأثیر پذیرفته بودند^{۴۲}. کلمه «متو کتّ» بعداً بر صوفیانی اطلاق شد که در میان شهرها می‌گشتند و بر پایه تو کتّ می‌زیستند. عادت این صوفیان این بود که بی‌رهت‌وشه عازم مکه شوند و معتقد بودند که اگر خار را از پای خود بیرون آورند یا به هنگام افتادن در چاه طلب کمک کنند، پیمان تو کتّی که با خویشتن بسته‌اند، باطل شود. شرایط و اوضاع طبیعی که این قوم در آن می‌زیستند حقاً سخت بود، و زندگی بر پایه تو کتّ، اگر تمام جوانب تو کتّ دقیقاً مراعات شود، بیشک صاحب خود را با مرگ روبرو می‌کند و چه بسا که برخی از ایشان به همین طریق جان سپرده باشند. شاید همین مطلب بوده است که سفیان ثوری را بر این گفته داشته‌هر که سؤال نکند و از گرسنگی بمیرد خدا او را در آتش افکند.» اما خود سفیان با گذشت زمان در مفهوم تو کتّ تجدید نظر کرد. به طوری که دیگر با کسب منافاتی نداشت و به همین ترتیب در این مسئله که آیا متو کتّ باید به هنگام مرض در پی درمان باشد یا نه به نتایج مشابهی رسیده بود. و در میان ایشان گروهی بودند که غلبه بر وجدان را دائماً رد می‌کردند. استاد گلدتسیهر^{۴۳} یاد آور می‌شود که فرقه بزرگی از این فرقه‌ها در قرن چهارم در ایران هر گونه مداوا را رد می‌کردند و شیخی بنام ابوالخیر بن بابا در رأس آنها قرار داشت و طیبی مسیحی بود که بیماران خود را مانند طیبیان روحانی کنونی به تو کتّ برخدایمی خواند. نتیجه شگفت نظریه تحریم سؤال، و مجاز بودن به هنگام ناچاری، پیدا شدن گروهی زاهدان تنومند بود که تو کتّ را وسیله زندگی از راه

کسب صدقات قرارداده بودند.

۳- سیر زهد در قرون وسطی

(الف)

صوفیه از حدیث «لارهبانیه فی الاسلام»^{۴۳} (در اسلام رهبانیت نیست) پس از گذشت چند قرن هنوز چندان زیاد دور نشده بودند. بیشتر صوفیان صدر اسلام باتنی چند از مریدان و برادران خود که هم مشرب بودند عزلت گرفته و بسیاری شان ازدواج کرده و برخی شان مثل حاتم اصم حتی از حد نصاب شرعی ازدواج، یعنی تعدد زوجات استفاده کردند. گفته اند که بشرحافی در طول حیاتش عذب ماند ولی احمد بن حنبل را که از سنت پیروی کرد و ازدواج نمود از خود برتر می دانست^{۴۴}. اما به رغم این، بعدها کسانی پیدا شدند که مردان را به تجرد فرامی خواندند. زیرا دائماً به آنچه که می گفتند عمل نمی کردند. مثلاً حسن بصری رامی بینیم که می گوید: «خدا چون خیر بنده ای را بخواهد او را به زن و فرزند مبتلان کند»^{۴۵} و رباح بن عمر قیسی می گفت: «کسی به درجه صدیقان نرسد مگر اینکه به زنش چون بیوه ای نظر افکند و به فرزندانش چون یتیمان و خود به ویرانه ها پناه برد»^{۴۶}. ابو سلیمان دارانی ازدواج را رو آوردن به دنیا می داند و صبر بر سختی ها را از ازدواج بهتر می پندارد. زیرا مرد تنهای «مجرد» به حلاوت و آرامشی در زندگی دست می یابد که متأهل از آن محروم است^{۴۷}. لیکن هیچ وقت این نظریات مورد قبول کلیه مسلمانان

قرار نگرفت زیرا آنها با این نظریه اصیل اسلامی که هر مرد موظف است همان اهمیتی را برای خانواده اش قائل شود که برای دینش قائل است منافات داشت. و به همین سبب هیچ گاه عزوبت و «تجرد» جزو شرطهای دخول در طریقت تصوف اسلامی نبوده است.

ما از نظام زهد راهبانه و پیدایش آن در قرون اولیه اسلام آگاهی چندانی نداریم، گفته شده که نخستین خانقاه صوفیان مسلمان در رمله فلسطین و ظاهراً پیش از پایان قرن هشتم میلادی به دست راهبی مسیحی تأسیس یافته است.^{۴۸} خانقاه نشینی راهبه صوفیان جایز نمی‌شمارند، ابوتراب نخشبی آنرا رد کرده و با گدایی برابر می‌دادند. آمده است که به برخی از اصحابش گفته است «هر آنکس که مرقع در پوشد سؤال کرده و هر آنکس که در خانقاه یا مسجد نشیند سؤال کرده و هر آنکس که قرآن را چنان بخواند تا دیگران بشنوند سؤال کرد،^{۴۹}»

صوفیان احادیثی جعلی را به پیغمبر منسوب داشته‌اند که عزوبت را برای همه مسلمانان پس از قرن دوم هجری مباح کرده است آنچه را هم که ابوطالب مکی در قوت القلوب آورده و می‌گوید «در خبر است که بعد از قرن دوم هجرت عزوبت برای امت مباح باشد و اگر کسی سگی را پرورش دهد بهتر از فرزند است»^{۵۰}، از این قبیل است. و در خبر مشهور دیگری است که بهترین مردمان پس از قرن دوم کسی است که زن و بچه نداشته باشد. پیداست که امثال این احادیث در این مسئله مؤثر افتاده و از حدود همین تاریخ تقریباً رهبانیت در اسلام رواج یافت. آری، زهد در عالم اسلامی عمومیت پیدا نکرد و خانقاه‌ها و زاویه‌های منظمی بوجود نیامد

زهد در اسلام / ۱۲۳

مگر در دوران متأخره زیرا کسی که در کتب تصوف ثانیه قرن پنجم هجری نظر افکند مثل قوت القلوب ابوطالب مکتی و حلیه اولیاء ابو نعیم و رساله قشیریه ، کمترین اشاره ای به این خانقاه ها و زاویه ها در آنها نمی بیند. با این وصف، گردبزرگان قرن سوم و چهارم هجری را مریدان مبتدیان می گرفتند تا آداب طریقت فرا گیرند. و طبیعی است که مریدان در اماکن مذهبی، هر نوعی که بوده و به هر ترتیب که ممکن می شده، گرد می آمده اند. مقریزی می نویسد که:^{۵۱} خانقاه ها در قرن پنجم هجری یعنی قرن یازدهم میلادی در اسلام پیدا شده اند و اگر گفته او را قبول کنیم مفهوم این می شود که خانقاه های صوفیه که مریدان زیر نظر مشایخ خود در آن گرد می آمده اند فقط از این تاریخ بوده که روبه ازدیاد گذاشته است. و این مطابق است با آنچه که در کتاب آثار البلاد و قزوینی^{۵۲} آمده است که می گوید: ابو سعید ابوالخیر (متوفی به سال ۴۴۰ هـ ق و ۱۰۴۹ میلادی؛ نه ۸۵۱ بنا بر گفته اشتباه دی ساسی و یافن کرمر و دوزی که ازو نقل کرده اند) مؤسس رهبانیت در تصوف اسلامی است و اولین کسی است که بر آن قاعده و قانون وضع کرد. دو قرن پس از این تاریخ - یعنی از ۴۵۰ تا ۶۵۰ هـ ق - رهبانیت شایع شده و به دست مردان طریقت قادریه و عدویه و رفاعیه و غیره که پشت سرهم پیدامی شدند، انتشار یافت. هر که نظری به کتاب عوارف المعارف شهاب الدین عمر سهروردی و بویژه به فصول ۱۲ تا ۱۸ و ۴۸ تا ۵۲ بیفکند ، تفصیل زیادی از زندگی صوفیان در رباطها می تواند یافت. و این گفته که وابستگی مرید به پیر خود را می رساند: «مرید جزئی از پیر می شود چون فرزند از پدرش.» این تولدی طبیعی

و آن تولدی معنوی است. همانگونه که عیسی (ع) فرمود: «اگر کسی از سر نو مولود نشود ملکوت خدا را نمی‌تواند دید»^{۵۳} و چون شیخ خرقه را بر مرید می‌پوشانید این عمل را رمز این می‌دانستند که مرید از اراده خود خلع شده و در شیخ‌فانی گشته و از خود دیگر اختیاری ندارد.

مفهومی که در پوشانیدن خرقه بر مریدان وجود دارد این است که دست شیخ رابه جای دست پیغمبر می‌دانند. زیرا تسلیم مرید در برابر شیخ همچون تسلیم مرید در برابر خدا و پیغمبر است^{۵۴}. دورانی را که مرید در صحبت و زیر نظر شیخ می‌گذارند، دوران شیرخوارگی «ارتضاع» می‌نامند. شیخ خود می‌داند که دوران از شیر گرفتن مرید کی می‌رسد. لذا شایسته نیست که مرید بی‌اذن شیخ از او جدا شود. سه‌رودی می‌گوید که صوفیان متقدم از این روی عزلت را بر گزیدند تا از خطراتی که در زندگی اجتماعی متوجه آنان بود در امان باشند و صوفیانی که خلوت می‌گزینند با نیروی محبت و صداقت حاصل بر خطرات پیروز می‌شوند. «مرید صادق چون زیر نظر شیخ قرار گرفت و از مصاحبت او برخوردار شد و از او ادب آموخت از درون شیخ خالی به درون وی ره می‌یابد. همچون چراغی که از چراغ دیگر روشنی بگیرد و کلام شیخ در نهاد مرید بذر می‌افشانند و حال از راه مصاحبت و شنیدن سخنان به مرید انتقال می‌یابد.»^{۵۵} اینگونه خصایص سبب امتیاز صوفیان را از دیگر فرق مسلمین فراهم کرده است.

خانقاه، بدون تبعیض، جوانان و پیران و نیز خدمتگزاران و عزلت-

گزینان را در خود جای می‌دهد. و زاویه‌هایی مخصوص در آن برای گوشه‌گیری و حجره‌ای عمومی بنام بیت‌الجماعه وجود دارد. سهروردی می‌گوید: «مشایخ را زاویه‌ها سزاوار است، چون نفس به خواب و آرامش و آزادی حرکات و سکنت مایل است. و خواهان تنهایی و تمدد و رهایی است».^{۵۶}

اما جوانان در بیت‌الجماعه می‌نشینند و نفسهای خود را در سینه نگاه می‌دارند و حواس خود را جمع می‌کنند و نفس خویش را پاس می‌دارند. چون اوقات جوانان را لهو و بیهودگی دربرگیرد، بهتر اینست که جوان طالب، وحدت و عزلت را پیشه‌گیرد. و شیخ، جوان را به زاویه و مکان عزلت خود برد و به او ضبط نفس بیاموزد تا بدنبال هواهای نفسانی و مطالب بیفایده نرود. در این حالت شیخ، نظر به قدرت درونی و شکیبایی در مدارا با مردم و وقارش در میان جمع که سبب انضباط دیگران می‌شود، در بیت‌الجماعه جای می‌گیرد. مبتدیانی که به خانقاه درمی‌آیند باید نسبت به خواسته‌های برادران خود کوشا باشند و آنها به‌نگام عبادت و تحمل و تفکریاری کنند زیرا دیگران از خدمتگزاری معافند. خدمت در خانقاه تقوی به حساب می‌آید. لذا مبتدیان در خانقاه با خدمت به عبادت مشغول می‌شوند. و صوفیان به کسی جز صوفی اجازه نمی‌دهند تا به خدمت پردازد. زیرا آنها انسانند و ممکن است از جایی که طبیعت انسانی اقتضای کند بعضی از امور از آنها سرزند که جاهلان آن امور را مغرضانه تعبیر کنند. و اگر آنها خدمت به غیر صوفی را نمی‌پذیرند نه به این دلیل است که خود را از دیگر مسلمانان برتر می‌دانند

بلکه به این دلیل که به شعوردیگران احترام می‌گذارند.

غذای صوفیان یا از راه صدقات و موقوفات است، یا از راه سؤال. هیچ‌یک از خانقاهیان نمی‌توانند از اطعمه خانقاه استفاده کنند مگر اینکه اشتغال به عبادت و وصل به حق به حدی باشد که قادر بر-کسب معیشت نباشند. کسانی که بازنشسته شده باشند و نیز کسانی که شیخ خانقاه دستور صریحی درباره آنها داده که در برابر عملی که انجام می‌دهند می‌توانند از اطعمه خانقاه بهره‌مند شوند.

از قواعد خانقاه و رباط‌هاست که تن‌پروران را خوراک ندهند. مگر اینکه واقف آن به اطعام همه خانقاهیان، بی‌استثنا، وصیت کرده باشد. سه‌رودی توصیه می‌کند که هر سال چهل روز را در خلوت به نماز و روزه بگذرانند. این امر در نزد صوفیان به اربعینیه یا چله‌نشینی مشهور است و هدف از این خلوت‌گزینی صفای باطن و دریدن حجابهای جسمانی و رسیدن به مقاصد اخلاقی و مقامهای معنوی است. لذا باید از مکاشفه یا پیش‌آمدن وقایع و عجایبی که گاهی در خلوت پیش می‌آید، چشم پوشید. مرید چون خلوت کند باید خود را از دنیا و مایملک مجرد سازد. و چون به پاکی سجاده و پوشاکش اطمینان کرد واجب است که دو رکعت نماز گزارده از معاصی خود توبه کند و اشک‌ریزان در برابر خدا تضرع نماید. و خلوت راجز برای نماز جماعت یا نماز جمعه نباید ترک گوید. و در این حال واجب است که ذکرالله را مستمر دارد و به آنچه می‌شنود و می‌بیند بی‌توجه بماند تا از حال خارج نشود. نیز در حال خلوت باید پیوسته وضو داشته و جز به هنگام غلبه خستگی

زهد در اسلام ۱۲۲

از خواب بپرهیزد. و ذکر را تاموقعی که زبان کار می کند ادامه دهد .
و چون زبان خسته شد ذکر الله را در دلش بدون حرکت زبان پیوسته
دارد.^{۵۷}

ب: شیوه‌های زهد

نویسندگان اروپایی که تصوف اسلامی را به پژوهش گرفته‌اند،
بر آنند که تصوف را مذهب وحدت وجود بنامند. زیرا از نظر افکندن
به حالات جذبه و وجد در زندگی صوفیان کوتاهی کرده و جنبه اخلاق
و زهد که اساس تصوف است یعنی راهی را که باید هر صوفی برای
وصول به مطلوب آن را ببیند در نظر نمی آورند. کتاب قوت القلوب
ابوطالب مکی و دیگر کتب تصوف که تعالیم و سنن صوفیان در آنها
آمده ، به طور مشروح در این باره سخن گفته‌اند . در این گونه کتب
مراحل و مقامات راه بطور دقیق و مفصل آمده است . همانگونه که
با ذکر هر مقام و مرحله‌ای، نوع تفکر دینی‌ای که به آن وابستگی دارد،
با شرح و بسط و ادله قرآنی یا حدیث یا گفتار بزرگان صوفیه یا
داستانهایی که از ایشان آمده بیان شده است .

و نظریه اینکه همه طریقه‌های زهد صوفیانه مواد متشکله خویش
را از اصول پیش گفته می گیرند ، اگر در ظاهر این شیوه‌ها مشابهتی به
نظر می رسد نباید تعجب کنیم - هر چند که هر آیینی بنا به دیدگاه خاص
و نقطه نظر مؤسس آن دارای امتیاز ویژه‌ای است . در اینجا وصف

هر کدام محال است. بهمین سبب به ذکر نکات اساسی و کلی‌ای که از گفته‌های غزالی در این مسائل می‌توان خلاصه کرد بسنده می‌کنیم، وی در کتاب احیاء علوم دین، که در تصوف اهل سنت مرجعی معتبر و مهم است با نظری علمی و دقیق به بررسی این مسئله پرداخته است.

مخاطب غزالی در کتابش تنها صوفیان نیستند، زیرا هدف او احیاء دین اسلام بود، نه صوفی شدن مسلمانان. لذا رکن اول کتابش از عبادات روزمره دینی مثل طهارت، نماز، زکات، روزه و حج سخن گفته سپس به نوافل و تلاوت قرآن و ذکر و دعا و تهجد پرداخته و مفصلاً ارتباط دین و زندگی اجتماعی را شرح می‌دهد. بسیاری از این مسائل، تشکیل دهنده ارکان مهمترین قسمت زهد اسلامی - یعنی شریعت - می‌باشند. هر چند که این مسائل گاه از محدوده شریعت فراتر می‌روند. آنگاه غزالی در رکنهای سوم و چهارم طریقه صوفیان را در رسیدن نفس به کمال روحی بیان می‌دارد. وی توان این طریقه را به دو بخش تقسیم کرد. هدف بخش اول رهایی قلب از تسلط شهوات نفسانی و غلبه تمایلات است. و هدف بخش دوم وصول به حق از راه کسب صفات کمال و نیروهای معنوی که به وصول می‌انجامد. حال خلاصه‌ای را که غزالی در رکن اول آورده ذکر می‌کنیم^{۵۸}:

« ورونده را اول شرایط آن است که باید به جای آورده، و آنگاه دستاویزی که به وی اعتصام کند، و آنگاه حصنی و حصاری که پناه باوی دهد :

اما شرط اول آن است که حجاب میان حق و خود بردارد، و

حجاب چهار است: مال و جاه و تقلید و معصیت....

.. و اکنون وی را به امام حاجت بود که به وی اقتدا کند، و این پیراست: که بی پیر راه رفتن راست نیاید، که راه پوشیده است و چون پیر به دست آورد، کار خویش جمله با وی بگذارد، و تصرف خود در باقی کند (تمام کند).

چون کار به پیر تفویض کرد، اول کار پیر باید که وی را اندر حصار کند، که هیچ آفت گرد وی نگردد، 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 پراکنندگی سخن از دل وی بگرداند و راه چشم و گوش وی بسته گرداند. و چون از راه مشغله بیرونی برخاست، آنگاه راه رفتن گیرد: و اول راه آن بود که عقبات را بیشتر بریدن گیرد، و عقبات راه صفات مذموم است اندر دل، و آن بیخ (ریشه) 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 لایقتر دارند. که این به احوال بگردد.

اکنون چون زمین خاکی کرد، تخم پاشیدن گیرد: و تخم پاشیدن ذکر حق تعالی است، چون از غیر حق تعالی خالی باشد، در زاویه بنشیند و الله الله می گوید بردوام - بردل و زبان - تا آن گاه که به

زبان خاموش شود و به دل همی گوید بردوام ، آنگه دل نیز از گفتن باز ایستد، و معنی کلمه بردل غالب شود۔ پس چون دل از خار و سواس دنیا خالی کرد، و این تخم دروی بنهاد، هیچ چیز نماند که دروی نهاد که به اختیار تعلق دارد، و اختیار تا اینجا بود، پس از این منتظر همی باشد تا چه روید و چه پیدا آید، و غالب آن بود که این تخم ضایع نشود...» غزالی سپس می گوید که چون پیرباهش و استقامت مرید آشنا باشد و بر قدرت وی برفهم حقیقت اطمینان یافت او را می باید به تأمل تا حصول مکاشفه و یافتن اشراق قلبی دستور دهد.

غزالی پس از شرح مفصل این جنبه راه تصوف به تدریج شهوات و رذایل گوناگون از ساده ترین انواع شهوات مادی تا ریای نفسانی را مفصلاً با طبیعت هر یک از آنها و عوارضشان و نیز راه درست معالجه شان را شرح می دهد.^{۵۹}

در رکن چهارم کتاب خود به جنبه تصوف که جنبه اتصال به خدا است می پردازد و با عنوان های زیر از آنها یاد می کند :

- ۱- توبه، ۲- صبر و شك، ۳- خوف و رجاء ۴- فقر و زهد ۵- نیت و صدق و اخلاص ۶- محاسبت و مراقبت ۷- تفکر ۸- توحید و توکل ۹- شوق و محبت و قرب و رضا ۱۰- ذکر مرگ و آخرت .

صوفیه دیگر امثال این مراحل را در معراج روحانی^{۶۰} ذکر کرده اند و شاید اصل این نظریه به گفته کلدتسیهر^{۶۱}، بودائی باشد. به هر صورت تأثیر بودائی به نحوی واضح و برابر در جنبه های نظری و علمی تصوف اسلامی در قرون وسطی مشاهده می شود ، چنانکه

زهد در اسلام / ۱۳۱

مسلمانان استعمال تسبیح و عادت حبس نفس را از راهبان بودائی گرفتند که بزرگترین تأثیر را در تکوین و تطور حیات صوفیان در آن عصر داشته‌اند.^{۶۲}

۴- زهد فلسفی

سهروردی میان زهد صوفیان و خلوت نشینی^{۶۱} آنها که سبب اشراق قلبی می‌شود و میان زهد فلاسفه و برهمنیان و دهریان و خلوت نشینی آنها که غایت آن آرامش حواس برای کسب معارف عقلی است فرق قائل می‌شود. این عبارت خود اوست: «آنچه از آن (یعنی خلوت گزینی) باقانون شرح قلب و ترك دنیا و لذت بردن از ذکر و گزاردن نماز و تلاوت قرآن و اخلاص در معامله با خدا و غیره است. و آنچه از آن مغایر با قانون شرع و سنت پیامبر باشد نتیجه اش صفای نفس است که با آن می‌توان به کسب ریاضت پرداخت. و این مورد توجه فلاسفه و دهریان است. که خدای خوارشان کند. و انسان هر چند در آن پیش رود از خدا دورتر می‌شود، و طالب این راه هر چه بیشتر در ریاضت فرود رود، و به نظر خود صدق خاطر و جز آن بدست آورد، بیشتر شیطان او را گمراه می‌کند به حدیکه باتمام وجود به شیطان رو می‌آورد و خود را در اختیار او می‌گذارد و گمان می‌کند که به این ترتیب به مقصود رسیده است.....»^{۶۳}

این نوع اخیر از خلوت گزینی در نظر سهروردی به زندقه

منتهی می شود^{۶۴}، ولی زندقه نامی است که مسلمانان بر انواع مختلف گمراهی و بدعت گذاری به ویژه انکار ادیان آسمانی اطلاق می کنند. ظاهراً کلمه زندقه کلاً بر انواع گوناگون مردم که طرفدار مانویت و بودایی گری هم جزو شان است اطلاق می شده. اهل سنت زندقه را بر کسانی اطلاق می کردند که در رفتار اخلاقی خود به اصول شریعت کاملاً پایبند نبودند؛ معاصران ابوالعتاهیه، او را زندقه خوانده اند با اینکه اشعار وی پر از اشاره به بهشت و دوزخ و روز قیامت و از این قبیل است. ظاهراً باید چنین باشد که او را به زیر پانهادن اصول اخلاق متهم می کرده اند یا - در حقیقت - پیام اشعار ویرا پیامی عقلی و اخلاقی ولی غیر دینی می پنداشتند. گفته شده که او چون در عشق شکست خورد به سرودن اشعار زاهدانه پرداخته و زهد را شیوه و روش خود قرار داد. از اشعار او در زهد است که می گوید:

لما حصلت علی القناعة لم ازل ملکاً یسری الاکثار کالاقلال
چون به قناعت پرداختم به پادشاهی شبیه شدم که فرقی میان
کم و زیاد قائل نبود یعنی زاهدی شدم که از دنیا و مظاهر آن بی نیاز
گشتم و دیگر هوای نفسانی و شهوات بر من غلبه ای نبود.
و نیز این شعرش:

اذا اردت شریف الناس کلهم فانظر الی ملک فی زی مسکین
شریف ترین مردمان پادشاهی است که در لباس مستمندان
ظاهر شود.

و نیز شاعر مسلمان مشهور دیگری را به علل نیرومندی - یعنی

ابوالعلاء معری را که از دنیا عزلت گزیده بود^{۶۵}. زیرا در آن جزیره روزی و سیه‌بختی نمی‌دید - به زندقه متهم کردند. زهد ابوالعلاء دارای خصوصیتی است که احتمالاً - اگرچه دلیلی در دست نیست - باید تحت تأثیر آئین جین هندی **Indian Jains**^{۶۶} قرار گرفته باشد. ابوالعلاء کشتن و آزار حیوانات را اگرچه ککی باشد حرام می‌دانست و از خوردن گوشت و ماهی و تخم مرغ و شیر و عسل و هر چه از حیوان بدست آید امتناع می‌ورزید. و پشم رنگ‌نشده را لباس و چوب را پاپوش می‌کرد زیرا او کشتن حیوانی را که از پوستش کفش درست شود حرام می‌دانست. مبنای تجرد وی زهد نبود. بلکه او عدم را بر وجود ترجیح می‌داد و وظیفه انسان می‌دانست که در راه افزایش رنجها و تیره‌بختی‌ها درزندگی نکوشد. نبوغ کم نظیر و اصالت اندیشه معری را حق نگزارده‌ایم اگر بگوئیم فلسفه نظری و عملی وی نمایشگر فلسفه اخلاقی اسلام است. درست است که او مثل برخی از فلاسفه مسلمان زهد را از اعمال قلب و عقل را عاملی از عوامل فضیلت عالی پنداشته و نه تنها وسیله‌ای که با آن بتوان به خدا رسید؛ در حالی که برخی از فلاسفه دیگر اسلام مانند اخوان‌الصفا طاعت اوامر الهی و محبت الهی را واجب می‌شمردند که در دنیا باعث آرامش خاطر و صفای دل و احساس راحتی با هر - موجودی می‌شود و در آخرت سبب پیوستن به نور ابدی می‌گردد.

۵- فرجام : طریقه‌های تصوف

در آغاز یاد آور شدیم که هدف این گفتار محدود است و فقط در آن از منشاء و پیدایش زهد در اسلام و مهمترین مظاهر تحول آن سخن خواهد رفت. هر فرقه‌ای از فرق تصوف اسلامی تقریباً می‌تواند به تاریخ مفصل زهد چیزی بیفزاید و در مراجع و مؤاخذ اسلامی مدارک کافی برای تهیه این چنین تاریخی وجود دارد. ولی به سبب تنگی مجال و کمی اطلاع ما در این موضوع ناگزیم فقط خطوط اصلی آنرا بدون بیان تفصیل مورد توجه قرار دهیم .

نویسندگان اروپائی کوشش خود را منحصر به بررسی کتابهای اخیر تصوف کرده‌اند که در آنها پایه‌های زهد و تصوف تاجایی بیان شده که با طبیعت بشری سازگار است. ولی برخی از این طریق پیش از حمله مغول (یعنی قبل از سال ۱۲۵۸ میلادی) بنیاد یافته گرچه از قرن چهاردهم میلادی بر تعداد این طرق افزوده شده و در کلیه اقطار منشعب گشته و از سنگال در غرب تا چین در شرق را دربر گرفته‌اند. این طرق اگر چه بر مبنای تصوف اسلامی در قرون وسطی استوار است ولی طریقه‌های پیچیده‌ای در آنها ظهور کرده که مفاهیم آنچه را که از اصل گرفته توسعه بخشیده و از خود هم بر آن افزوده است.

و در بسیاری از احوال، روح اصلی تحت تأثیر عوامل محلی یا جریانات سیاسی تغییر کرده. روش زهدی که هر طریقه بر پیروان خود

زهد در اسلام/ ۱۳۵

طرق مختلف است. زیرا هر طریقه‌ای از قاعده خاص پیروی می‌کند ولی همه آنها در نکات زیر اتفاق دارند:

(۱) برگزاری مراسم و سنن دقیق به هنگام دخول مرید به طریقت؛ بعضی از طرق از مرید می‌خواهند که پیش از دخول مدت درازی به سختی به سر برده و خود را آماده ورود کند.

(۲) پوشیدن لباس ویژه

(۳) گذراندن مرحله‌ای شاق در خلوت و نماز و روزه و دیگر ریاضتها .

(۴) بسیاری ذکر و کمک از موسیقی و حرکتهای بدنیه گوناگون که به جد و جذب کمک کند.

(۵) اعتقاد به نیروهای معنوی خارق العاده که خداوند به مریدان و اصحاب و جد عنایت می‌کند. نیروهایی که آنها را برخوردارن آتش و مارافسایه و غیبگویی و غیره یاری می‌کند .

(۶) احترام به پیرو مرشد طریقت تا درجه‌ای نزدیک به تقدیس. اگر این درست باشد که بسیاری از عادات و عقاید در اویش جدید از متصوفه قرون وسطی که نسبشان به آنها بازمی‌گردد، گرفته شده است، این نیز درست است که در اویش جدید با آفریدن انبوهی از عادات ساختگی به تصوف و ارزش آن لطمه زده‌اند، اینها به همان اندازه که به شعبده پرداخته‌اند از معرفت دور شده‌اند و اخص اسرار طریقت نظیر جذب و مانند آن را بامستی و عربده جویی قرین کردند.^{۶۷}

یادداشتهای بخش دوم

- (* این مقاله نخست در دائرة المعارف دین اخلاق جلد دوم ۱۹۰۹ چاپ دوم ۱۹۳۰ ص ۹۹-۱۰۵ چاپ شده است .
- (۱) Wellhausen Rest 2. 230 ff
- (۲) مقایسه شود با مقاله چارلز لایل در ذیل دو کلمه حنیف و مسلم در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۱۰۳ ص ۷۷۱ به بعد .
- (۳) Wellhausen همان مرجع ص ۲۴۱
- (۴) مقایسه شود با Grimme در کتاب او بنام «محمد» سال ۱۹۰۴ و جلد دوم ص ۱۱۳
- (۵) مراجعه شود به مقاله گلد تسیهر در R.H.R. جلد ۳۷ ص ۳۱۴ و پس از آن .
- (۶) مراجعه شود به ابن هشام ص ۶۸۶ ،
- (۷) مقایسه شود با گولد تسیهر در مجله وینای شرقی جلد ۱۳ ص ۴۶ ، یادداشت ۳
- (۸) قوت القلوب مکی قاهره ۱۳۱۰ ه . ج ۱/۱۲۹، ۱۶۶
- (۹) حلیة الاولیاء ج ۳۶۲/۶ (چاپ قاهره)
- (۱۰) ابوالمحاسن ج ۳۹۶/۱ مقایسه شود با کتاب الحکام تألیف توماس مرغائی چاپ برگ ج ۱/ ۱۴۷
- (۱۱) مراجعه شود به فون کریمز تاریخ افکار برجسته در اسلام ، بزبان آلمانی ص ۵۲ و پس از آن و نیز گولد تسیهر در R.H.R.

۱۳۸ / پیدایش و سیر تصوف

ج ۳۷/۳۱۴-۲۴

- ۱۲) تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسون ج ۲/۹۵ س ۱۵ و پس از آن
- ۱۳) مراجعه شود به مقاله بعد در همین کتاب .
- ۱۴) نولدکه در Z.D.M.G جلد ۴۸/۴۷ ص
- ۱۵) نفتحات الانس چاپ کلکته ۱۸۵۹ شماره ۸۹، ۹۰
- ۱۶) عقد الفرید ، چاپ قاهره ۱۲۹۳ ج سوم ص ۳۴۸ طبقات شعرانی ۳۱۷
- ج اول ۳۰ س ۷ از پائین
- ۱۷) حلیة الاولیاء ج ۹/۲۷۵ س ۸ و پس از آن .
- ۱۸) همان کتاب ج ۹/۲۶۰
- ۱۹) طبقات شعرانی ج ۱/۲۸
- ۲۰) عقد الفرید ، ج ۲/۲۰۱ س ۷
- ۲۱) حلیة الاولیاء ج ۷/۳۴۰ عبارت داخل [] برای مزید توضیح از طرف مترجم عربی افزوده شده است .
- ۲۲) همان کتاب ، ج ۱۰/۱۱۶ س ۱۲ و پس از آن (عقیقی)
- ۲۳) مقایسه شود با طبقات شعرانی ج ۱/ص ۴۰ س ۱۱ از پائین .
- ۲۴) حلیة الاولیاء ج ۶/۱۵۷ (عقیقی)
- ۲۵) قشیری ص ۱۴ س ۲
- ۲۶) احیاء علوم الدین غزالی قاهره ۱۲۸۹ ج ۳/۸۷
- ۲۷) قشیری ص ۱۵
- ۲۸) احیاء ، ج ۳/۸۹
- ۲۹) مؤلف به رساله قشیریة اشاره می کند ولی چنین سخنی از ابو عثمان مغربی درین کتاب ، در نسخه ای که در اختیار من است ، نیافتیم . (عقیقی)
- ۳۰) قشیری ، ص ۱۰۱
- ۳۱) مراجعه شود به مجله وینا شرقی جلد ۱۳/۳۹
- ۳۲) قشیری ، ص ۱۰۲

یادداشتهای بخش دوم / ۱۳۹

- (۳۳) قشیری، ۱۰۱ س ۱۷
- (۳۴) مراجعه شود به گولدتسیهر در همان مقاله پیشین ص ۴۰
- (۳۵) قشیری ص ۱۰۱ مقایسه شود با مقاله مؤلف تحت عنوان کصوف.
- (۳۶) تذکرة الاولیاء ج ۴۷/۱
- (۳۷) ابوحفص حداد گوید: زهد جز در حلال امکان ندارد، و حلالی در جهان وجود ندارد، پس زهدی هم نخواهد بود. رساله قشیریه ص ۵۶ س ۵ از پائین. (عفیفی)
- (۳۸) کشف المحجوب چاپ لاهور، ص ۱۲ حیاة القلوب، در حاشیه قوت-القلوب ج ۱۶۱/۲ س ۱۵.
- (۳۹) عبارت داخل [] افزوده مترجم عربی است.
- (۴۰) حلیة الاولیاء ج ۱۳/۱۰
- (۴۱) مراجعه شود به گولدتسیهر در مجله وینا شرقی ج سوم ۴۱/۱۳-۵۶
- (۴۲) مراجعه شود به گولدتسیهر در همان کتاب ص ۴۵
- (۴۳) همان مقاله پیشین ص ۵۳
- (۴۴) قوت القلوب، ۱۳۱۰ هـ. ج ۲ ص ۲۴۱
- (۴۵) طبقات شعرانی ج ۲۵/۱
- (۴۶) همان کتاب، ج ۴۰/۱
- (۴۷) مراجعه شود به قوت القلوب چاپ مصر ۱۲۱۰ ج ۲/۲۴۷ چاپ ۱۳۵۱ ج ۱۹۱/۴ س ۲ از پائین
- (۴۸) نفحات الانس جامی ص ۳۴
- (۴۹) مترجم عربی، این عبارت را از حلیة الاولیاء (ج ۱۰/۴۶ س ۳ از پائین) افزوده است.
- (۵۰) قوت القلوب چاپ مصر ۱۳۵۱ ج ۴/۱۵۰ س ۴ از پائین (عفیفی)
- (۵۱) خطط ج ۲/۴۱۴
- (۵۲) چاپ وستفالد ص ۴۱ س ۳
- (۵۳) انجیل یوحنا، ۳ فقره ۳

- (۵۴) استشهاد آنان به آیه « ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله ، یدالله فوق ایدیهم » است (عفیفی)
- (۵۵) مترجم عربی کتاب ، این عبارت را از عوارف المعارف چاپ ۱۳۵۸ ص ۷۰ افزوده است (عفیفی)
- (۵۶) منظور این است که وقتی آزاد باشند هر کار بخواهند می کنند .
- (۵۷) مراجعه شود به عوارف المعارف فصلهای ۲۶ تا ۲۸ (عفیفی)
- (۵۸) مراجعه شود به احیاء ج ۳/ ۷۴ ص ۱۵ و پس از آن .
- (۵۹) احیاء ج ۳/ ۷۸-۳۹۲
- (۶۰) مراجعه شود به مقاله تصوف ، از مؤلف .
- (۶۱) گولد تسیهر در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی ۱۹۰۴ ص ۱۳۹ و پس از آن.
- (۶۲) مراجعه شود به گولد تسیهر در همان مقاله ص ۱۲۵ و پس از آن .
- (۶۳) عوارف المعارف ص ۱۵۳ چاپ ۱۳۵۸ بلحاظ اهمیتی که این عبارت داشت تمامی آن را نقل کردیم . (عفیفی)
- (۶۴) در باب کلمه زندیق و ریشه آن مراجعه شود به : تاریخ ادبیات ایران تالیف استاد برون ج ۱/ ۱۵۰ و نیز تاریخ ادبیات عرب از مؤلف ص ۳۷۲ و مقاله «الحاد در اسلام» (Atheism, Moh.) در دائرةالمعارف دین و اخلاق .
- (۶۵) مراجعه شود به مقاله معرفی در دائرةالمعارف دین و اخلاق و نیز مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۲ ص ۲۹۱
- (۶۶) اینان فرقه ای از متظاهران به زندقه از هندوان اند که خود را بدین بودائی قدیم منسوب می کنند
- (۶۷) مراجعه شود به مقاله « دراویش » در دائرةالمعارف دین و اخلاق .

متصوفان اسلامی

۱- اشتقاق و معنی واژه صوفی*

در باره اشتقاق کلمه صوفی اختلافات بسیار و پدیده‌ای وجود دارد. بیشتر صوفیان بر آنند که این کلمه از «صفا» گرفته شده و صوفی از جمله خاصان اهل الله است که خداوند دلهاشان را از تیرگیهای این دنیا مصفا کرده است. گروهی را عقیده بر آن است که صوفی مشتق از «صَف» مفرد «صفوف» می باشد به این معنی که صوفی - از نظر زندگی معنوی - به سبب اتصال با خدا در صف اول قرار دارد. کسانی نیز این کلمه را مشتق از «صفه» دانسته اند؛ به این دلیل که ریشه تصوف به اصحاب صفه می رسد و اینان گروهی از مسلمانان فقیر صدر اسلام بودند که از خود خانه نداشته و در صفه ای که پیامبر در کنار مسجد مدینه ساخته بود می زیستند. اما اشتقاقهای فوق همانگونه که قشیری و دیگران گفته اند از نظر قواعد زبان عربی مجوزی ندارد و تنها اشتقاقی که مخالف قیاس نیست نسبت به صوفی به «صوف» (پشم) می باشد. و این عقیده ای است که ابو الفتوح سر آج مؤلف کهن ترین کتاب عربی تصوف، یعنی «اللمع»، بیان داشته زیرا که پشم - آنطور که از اخبار صوفیه و آثارشان برمی آید - لباس پیامبران و نشانه اولیا و خواص بوده است.

سکالیجر Scaliger به این نظریه که صوفی را از صوف مشتق

می‌داند، اعتنایی نکرده و آنرا بی‌ارزش‌تر از يك مشت پشم می‌شمارد. با اینحال گروهی از خاورشناسان اروپایی در قرن هیجدهم معتقد بوده‌اند که این تنها اشتقاقی است که با واقعیت و قواعد زبان عربی سازگار است. لیکن ژوزف فن‌هامر ضمن معارضه در پذیرفتن نظر فرق در کتاب خود «تاریخ سخنوری ایرانیان»^۱ می‌گوید که صوفیان به آن دسته از هندیان قدیم *Gymnosophists* (حکیمان عربان) معروف بودند منسوبند و دو کلمه عربی «صوفی» و «صافی» از همان اصلی مشتقند که دو کلمه یونانی «سوفوس» و «سافیس» از آن گرفته شده است. این جمله شوم فن‌هامر ما را در شتم لغت‌شناسی او دچار تردید می‌کند، با این حال اینکه وی کلمه صوفی را مرادف «سوفوس» دانسته است ظاهراً خطای وی را جبران می‌نماید. با اینکه *ثالوک*^۲ در این نظریه بسا وی مخالف است، آ.مرکس^۳ در این اواخر با او موافقت کرده است. نولدکه در ۱۸۹۴، در آن هنگام که در دانشگاه استراسبورگ استاد زبان عربی بود، مسأله رادقیقاً مورد بحث قرار داد. وی^۴ ابراز عقیده کرد که کلمه «سوفوس» در زبان آرامی ناشناخته و به این ترتیب احتمال وجود این کلمه در زبان عربی بسیار کم است. اما آنچه که در هر دو زبان وجود دارد دو کلمه «سوفسطیس» و «فیلوسوفوس» می‌باشد، و حرف زیگما (س) در دوران متأخر همیشه در تمام کلمات یونانی معرب با حرف «سین» نمایش داده شده نه به «صاد» - و اگر کلمه صوفی را مشتقی از اصل یونانی بدانیم نمی‌باید آنرا باصاد نوشت زیرا نوشتن آن باصاد مخالف با قیاس است. علاوه بر این دلیل

قناع کننده‌ای بر رجحان اشتقاق «صوفی» از ریشه یونانی سوفوس وجود ندارد، در حالی که نسبت آن را به «صوف» مدارک بسیاری از نوشته‌های خود مسلمانان تأیید می‌کند. آنگاه نولدکه در ادامه بحث خود دلائلی می‌آورد که بر طبق آن مسلمانان دو قرن اول اسلام وبه ویژه کسانی که زندگی را در زهد می‌گذراندند لباس پشم می‌پوشیدند. و چون می‌گفتند «فلان پشمینه پوشیده» معنی‌اش آن بود که به زهد پرداخته و از دنیا کناره کرده. و چون زهد به تصوف تبدیل شد می‌گفتند «فلان صوف پوشیده» یعنی در سلك صوفیان در آمده و وضع در زبان فارسی نیز بر همین منوال بود که چون می‌گفتند «پشمینه پوش» منظورشان زاهد یا صوفی بود.

زاهدان صدر اسلام عادت پشمینه پوشی را از راهبان و زاهدان مسیحی گرفتند. دلیل این مطلب اینست که روزی حماد بن ابوسلیمان وارد بصره شد. فرقد سنجی بالباس پشمین به دیدنش آمد، حماد به او گفت «دور کن این نصرانیگری را از خود^۷»، و نیز این لباس را «پوشاك راهبان»^۸ نام داده و به حدیثی از پیغمبر استشهد کرده‌اند که فرموده عیسی لباس پشمین می‌پوشید.

جامی می‌گوید:^۹ نخستین کسی که صوفی نام گرفت ابوهاشم کوفی معاصر سفیان ثوری بود. اما قشیری می‌گوید «و خاصگان اهل سنت جدا باز شدند و آنکه ایشان انفاس خویش مشغول نکردند بدون خدای عزوجل و نگاهداران دلهای خویش از آیندگان غفلت (از غفلتی که به دل رسد) به نام تصوف، این نام برایشان برفت و به این نام شهره گشتند. این بزرگان پیش از آنکه سال بردویست کشید از هجرت.»^{۱۰}

و سراج را نظر بر آن است که اهل بغداد این کلمه را اختراع کرده‌اند.^{۱۱} هر چند که ابهام زیادی اصل کلمه تصوف را دربر گرفته ظاهر اینست که استعمال آن در آخر قرن دوم هجری شایع شد. یعنی در عصر انتقال از دوره زهد به دوره تصوف حقیقی. و ظهور آن خود نشانه مرحله‌ای خاص از مراحل تطور تصوف است.

اخبار ضعیفی که دلالت بر وجود کلمه تصوف در زمان پیغمبر یا قبل از اسلام می‌کند اعتبار چندانی ندارند، زیرا صوفیان قرنهای سوم و چهارم که خود را وارثان روحانی پیامبر می‌شمردند در جعل دلائلی که مدعای آنها را ثابت کنند تردیدی به خود راه نداده‌اند. ولی به عقیده من - تا آنجا که می‌دانم - نخستین مؤلف عرب که این کلمه را بکار برده جاحظ بصری است آنجا که از «صوفیان زاهد» و بسیاری از سخنوران مشهورشان سخن می‌گوید.^{۱۲}

در این گفتار دو کلمه صوفی و تصوف را به معانی معمولی‌شان یعنی به ترتیب مرادف دو کلمه **Mohammedan Mysticism** و **Mohammedan Mystic** به کار برده‌ام.

عامل عرفان به وضوح در میان صوفیان متقدم به اندازه تمایلات نیرومند زهد طلبانه پیدا نشد بلکه پیوسته زاهدانی وجود داشتند که از دنیا بریده به عبادت روی کرده بودند - کسانی که شاید نتوانیم از آنان به عنوان صوفی به معنی دقیق کلمه یاد کنیم. «صوفی» در شعر فارسی و ترکی گاهگاه به جای «زاهد ریاکار» یا «فاسق بی‌دین» به کار رفته، و گاه شاعران فرقه‌ای از تصوف در هنگام فرقه دیگری از

متصوفان از این کلمه استفاده کرده‌اند.^{۱۳}

۲- پیدایش و سیر نخستین تصوف

آن گونه که از تذکره‌های صوفیان- که سرشار از گفتار و اخبار مربوط به آنان است و شامل زاهدان بزرگ متقدم نیز می‌شود- برمی‌آید. پیدایش تصوف در اسلام به نهضت بزرگ زهد که تحت تأثیر مسیحیت در قرن هفتم میلادی ظاهر شد، برمی‌گردد. علی‌رغم برخی از جنبه‌های غیر اسلامی زهد، این نهضت تا حد زیادی چهره اسلامی خود را حفظ کرده و مهمترین آنها را می‌توان درك عمیق دینی و احساس فراوان به ضعف انسان و ترس بسیار از خدا و واگذاری امور به او و خضوع در برابر اراده‌اش دانست. صوفیان تا آن روزگار از زندگی زاهدانه منظمی در زاویه‌ها و رباطها و غیره برخوردار نبودند، با اینکه برخی از زهاد با تنی چند از مریدان خود در شهرها می‌گشتند یا بعد از نماز، مجلس درس قرآن برپا می‌داشتند و یا در باره تجربه‌های معنوی خود سخن می‌راندند. بصره کانون زاهدانی شمرده می‌شد که توجه چندانی به مراسم و سنن مذهبی نداشتند و به زهد به عنوان مسأله‌ای درونی محض، در بالاترین مرحله آن، می‌نگریستند و حال آنکه زاهدان شام متوجه مظاهر و سنن آن بودند.^{۱۴} حسن بصری می‌گوید: «زهد، خوراك و پوشاك نیست بلکه خشوع در برابر خداست».

دقت در محتوای نخستین عقیده زهاد، یعنی توحید، به تدریج

این عقیده را در زاهدان به وجود آورد که زهد به معنای حقیقی با هر تمایل نفسانی و شخصی معارض است و حتی میل نفس به انواع ریاضت‌ها به منظور ثواب آخرت و وصول به بهشت نیز با زهد مغایرت دارد و تنها هدف زهد فقط وصول به محبت خدا بدون انتظار متقابل می‌باشد.^{۱۵} و به این ترتیب زاهدان نخستین، با مبالغه در پیروی از دستورات دینی، پیدایش مذهب جدیدی را پی ریزی نمودند که سرانجام شاید پیروان خود را از اجرای خود دستورات دینی نیز بازمی‌داشت. اما آنها چنین نتیجه‌ای را یکباره به دست نیاوردند و می‌بینیم که صوفیان قرن دوم با تمسک به فقر و مبارزه با نفس و توکل بر خدا، در تمام امور پیوسته در راه سنت گام برمی‌داشتند و دستورات شرع را مراعات می‌کردند. ترس آنها از خدا شدیدتر از محبتشان نسبت به او بود و اجمالاً در تصوفشان صفات برجسته و نظریات خاصی که بدان ممتاز باشند دیده نمی‌شد. بلکه در راهی میان زهد و تصوف بودند و شاید بهترین توصیف برای بیان حالت آنان «رضا» باشد.

در اینجا لازم است که از ابراهیم ادهم، یکی از امیران بلخ که سرگذشت وی همانند قصه بودا ذکر شده،^{۱۶} و نیز از شقیق بلخی که مذهبی در توکل^{۱۷} به وجود آورد و رابعه عدویه، زن زاهدی که در بصره به دنیا چشم گشود و در بیت المقدس دیده از جهان بر بست^{۱۸} - و معروف کرخی بغدادی یاد کنیم.^{۱۹} دو شخص اخیر الذکر از این روی اهمیت دارند که در تصوف آنها، در آن دوره که سر آغاز تصوف بود، حالاتی از وجد صوفیانه و شور روحانی دیده شد که در دوران بعدی تصوف

آشکار گشت. اگر چه ما در صحت تمام گفته‌ها و اشعاریکه به رابعه عدویه نسبت داده شده است تردید داریم. معروف کرخی نیز اولین کسی است که تصوف را به «گرفتن حقائق و گفتن به دقایق و نوامید شدن از آنچه هست در دست خلاق» تعریف کرده است.^{۲۰}

شک نیست که تصوف در قرن سوم هجری، وارد مرحله تازه‌ای شد. زیرا روح زهد و رضا که تا آن وقت همچنان به قوت خود باقی بود مورد هجوم شیوه‌های فکری جدیدی در مباحث نظری و نظریه وحدت وجود قرار گرفت. و این شیوه‌های فکری جدید که پیش از آن در مرتبه دوم اهمیت قرار داشت اینک با گذشت روزگار بیشتر شد؛ لکن با وجود تأثیر این شیوه‌های نودر سیر تصوف و تشکل بعدی آن، نباید پیدایش تصوف در اسلام را به ظهور این شیوه‌ها ارجاع کرد، همانگونه که نباید آنها را عاملی صرفاً خارجی شمرد که از خارج به محدوده تصوف اسلامی نفوذ کرده و سریعاً شکل آن را دگرگون کرده و نوعی دیگر از آن ساخته است. ریشه‌های نظریه وحدت وجود که صوفیان آن را ابراز داشته‌اند در قرآن است مانند «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص ۸۸)

و «کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام»

(الرحمن ۲۶)

و نیز «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره ۱۰۹).

با این همه صوفیان می‌توانستند بدون استناد به آیات

قرآن مجید نیز به نظریه وحدت وجود یعنی اینکه خدای واحد

تنها وجود حقیقی است برسند.^{۲۱}

مار گولیوٹ می گوید^{۲۲} «محملاً این نظریه (وحدت وجود) از منبعی خارجی وارد اسلام شده و از سوی دیگر به نظر می‌رسد که بحث نظری در عقیده توحید خود در بیدایش و تطور نظریه فوق کافی باشد.^{۲۳} در قرآن آمده است که «لو کان فیہما آلہة الا اللہ لفسدتا».

و کوشش صوفیان در ایجاد حدی ماوراء طبیعی برای خدا به این نکته رسید که او را به «واجب الوجود» یا «وجود حق» و امثال ذلك تعریف کنند و این همان معنایی است که هومیروس بدان اشاره کرده می‌گوید فرق میان انسان و خدا این است که خدا ازلی و انسان حادث است. زیرا بحث در رابطه میان خدا و جهان این مسأله را به وجود می‌آورد که آیا عالم به خدا احتیاج دارد و یا از او بی‌نیاز است. اعتقاد به قسمت دوم شرك و به قسمت اول اعتراف به توحید است. لکن اگر خدا خارج از عالم نباشد به يك مفهوم لازم است که او نفس عالم باشد و این نتیجه‌ای است که بسیاری از متفکرین صوفیه به آن رسیده‌اند و نتایجی دور از روح اسلام و فکرا صیل توحید اسلامی به دست آورده‌اند».

می‌توان فرض کرد که صوفیان از راهی که استاد مار گولیوٹ می‌گوید به وحدت وجود رسیده باشند، اما به اغلب احتمال چنین نیست. اعتقاد به وحدت وجود را در بیشتر صوفیان باید نتیجه کشف ذوقی این حقیقت (حقیقت وحدت وجود) در حالت وجد دانست نه زاده نظریه‌ای فکری و فلسفی. هنگام پرداختن به چگونگی انتقال

صوفیان از دوره زهد به دوره تصوف که در آن به وحدت وجود رسیدند، تأثیر آنها را از مصادر غیر اسلامی باز می‌گوییم، زیرا تأثیر مسیحیت و فلسفه نو افلاطونی و برداییگری را در تکوین تصوف اسلامی نمی‌توان به نظر نیاورد. این مذهب و فلسفه‌ها در محیط‌هایی که صوفیان می‌زیستند شایع و رایج بود و ناگزیر می‌باید بر افکار و مسلک‌های آنها اثر نهد. دلایل کافی برای تأثیر آنها بر تصوف و ارزش آن افکار در برابر تصوف در دست است. اما در اینجا نمی‌توانیم مفصلاً سخن بگوئیم. به طور خلاصه می‌توان گفت که ظهور تصوف در قرن سوم- مثل همه اعصار- نتیجه عواملی مختلف است که با هم در آن اثر گذاشته‌اند. منظور از این عوامل مباحث نظری در مفهوم توحید اسلامی و زهد و عرفان مسیحی و آیین گنوسی و فلسفه یونانی و هندی است. مسأله پیدایش تصوف در اسلام تا زمان نزدیک به ما به طور نادرستی بررسی شده است. زیرا بسیاری از محققین متقدم بر این عقیده بوده‌اند که می‌توان پیدایش این نهضت بزرگ را که توان و هستی خود را از تمام طبقات و ملت‌های تشکیل دهنده خلافت اسلامی گرفته، به طور علمی و دقیق به یک منشأ مانند ودانتا هندی یا نو افلاطونی نسبت داده و یا اینکه دانشمندان فسوق فرضیه‌هایی وضع کرده‌اند که قسمتی و نه همه حقیقت را روشن می‌کند. مثل این نظریه آنها که تصوف را واکنش طرز فکر آریایی در برابر دین سامی که بر آنها تحمیل شده بود می‌شمارند. به جای آنکه وقت خود را بیهوده در جستجوی یک مبدأ برای تصوف صرف کنیم باید به بررسی عوامل

مختلفی که بالاتفاق باعث تشکل مذهب تصوف شده‌اند بپردازیم. نیز ارزش هریک از این عوامل را معین کرده و به ارتباط آنها پرداخته و حتی المقدور اثر هریک را بشناسیم. این عوامل کلاً سبب ایجاد محیطی شده‌اند که تصوف در آن پیداشده و رشد کرده و عوامل سیاسی و اجتماعی یا فکری مثل بحرانها و آشوب‌های خونین دوران امویان و موجهای شك و تعصب عقلی که مسلمین را در عصر نخست عباسی فراگرفته بود و یا برخوردهای تلخ اصحاب مذاهب و فرق و یا خشکی و جمود علمای اهل سنت در مذهب خویش.

* * *

خصوصیت‌های مهم تصوف قرن سوم را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

صوفیان نخست بر آن بودند که هرچه را از آنها صادر می‌شود اعم از گفتار یا کردار یا اندیشه تحت سیطره اراده الهی درآورند. در این طرز فکر، تصور آنها از خدا، از آن جهت که او «رب العالمین» و «منزه» از تمام صفات حادث است، به وضوح دیده می‌شود. کوشش صوفیه بر این بود که از طریق زهد این طرز فکر را عملی کنند و از این کوشش دو نتیجه زیر پدید آمد:

- ۱- عقیده به عشق الهی که والاترین شکل «رضا» می‌باشد.
- ۲- وجد، که بسیاری اوقات در نتیجه ریاضت و مجاهدتهای معنوی حاصل می‌شود که گاهی آگاهانه و گاه ناخودآگاه پیش می‌آید. با آنکه صوفیان نخستین تا حد زیادی اهل سنت بودند زندگی

متصوفان اسلامی/۱۵۳

جدید صوفیانه، یعنی زندگی توأم با عشق و وجد به ناچار با اسلام برخورد پیدا می‌کرد. شاید بتوان رابطه این صوفیان را با اسلام یا رابطه عرفای اسپانیائی در قرون وسطی با کلیسای کاتولیک رم مقایسه کرد. رابعه عدویه می‌گوید که او از عذاب خدانمی‌ترسد و به ثواب او نیز امید نبسته، و عشق الهی او را، حتی از محبت رسول او واداشته، زیرا در قلبش جای ما سوی الله نیست. به این ترتیب بود که دیواره میان حق و خلق به تدریج از میان رفت و مفهوم «توحید» جای خود را به «وحدت وجود» داد. تصور وجود واحد مطلق (حق) که در تمام مظاهر خلقت هویدا بود و در هنگام وجد و بریدن از نفس در صوفی تجلی می‌یافت جایگزین تصور خدای واحد منزّه از تمام صفات حادث گشت. این عقیده، با آنکه صوفیان در پنهان داشتن آن سعی بسیار کردند، اساس و جوهر تصوف اسلامی را تشکیل داد و شرایط تاریخی دوران پیدایش آن، این نظریه را که عقیده مذکور - حداقل در پاره‌ای از قسمت‌ها از اصلی غیر اسلامی گرفته شده تأیید می‌نماید - هر کس در این ادعا که تصوف را اساساً یونانی و مأخوذ از نوشته‌های دیونیسوس آریوپاگوسی^{۲۴} دانسته مبالغه کرده است. امکان این هست که تصوف از این نوشته‌ها و نیز از حکمت ارسطو که پیش از قرن سوم به عربی ترجمه شده بود تأثیر پذیرفته باشد. این راهم بیفزائیم که امکان تأثیر پذیری و استفاده مستقیم مسلمانان از کتب آن عصر بسیار کم است، اگر ما به تأثیر فلسفه یونانی بر تصوف اسلامی یقین داریم، به این دلیل است که نظریه «معرفت» در تصوف در غرب آسیا و مصر و کشورهای

که زمانهای درازی فرهنگ و تمدن یونانی در آنها رایج بوده، ظاهر شده و گروهی از کسانی که در معرفت سخن گفته‌اند، عرب نژاد نبوده‌اند.^{۲۵}

در اینجا به ذکر «معرفت» به عنوان مثال برای آنچه گفته‌ایم اکتفا می‌کنیم. زیرا آنچه صوفیان معرفت الله دانسته و از ویژگی‌های خود می‌دانند در زبان یونانی مرادف کلمه «گنوسیس» است که معنایش علم بی‌واسطه و ناشی از کشف و شهود است. بسیاری از صوفیان قرن سوم این تعریف را بیان کرده‌اند. اما نخستین کسی که درباره معرفت به بحثی نظری و دقیق پرداخته ذوالنون مصری است که جامی درباره‌اش می‌گوید:^{۲۶}

«او سراین طایفه است، و همه را نسبت و اضافت به اوست.»
باید این را در وصف ذوالنون مبالغه بدانیم لیکن از خلال آن به نظر صوفیان درباره ذوالنون می‌توان پی برد.

ذوالنون اهل مصر یا نوبه بود و او را حکیمی کیمیاگر نیز دانسته‌اند، وی در زندگیش چندین بار به زندقه متهم شد و این خود به آگاهی او بفرهنگ یونانی دلالت دارد. اگر اینطور باشد می‌توانیم به این نتیجه برسیم که تصوف اسلامی از آغاز رشد خود تحت تأثیر نظریه معرفت یا «علم حقیقت» که جز کاملان و پایداران در راه تصوف براسرار آن آگاهی نمی‌یابند قرار گرفت.^{۲۷} ذوالنون را نظر بر این بود که عنایت زندگی صوفیان وصول به مقام معرفت است، مقامی که حقایق در آن متجلی می‌شود و صوفی آن را با ذوق احساس می‌کند و

در آن جایی برای عقل و تدبیر نیست. و این جز برای خواص اصحاب الله که خدا را با چشم بصیرت می بینند میسر نیست. از او آمده است که: «انسان باندازه معرفتش نسبت به خدا، نفس خود را انکار می کند.» ولی او هیچگاه کلمه فنا را بکار نبرد کلمه ای که با نام معاصرش با یزید بسطامی قرین است. فنا در نظر صوفیان دارای دو معنی است گاه مراد از آن محو صفات رذیله اخلاقی است و گاه اصحاب وحدت وجود محو ذات بنده را با پیوستن به خدا - یعنی تحقق وحدت ذاتی با حق - مراد می کنند، بعید نیست که صوفیان کلمه فنا را از این آیه قرآن که پیشتر به آن اشاره کردیم یعنی «کل من علیها فان و یقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام» گرفته باشند. شرق ایران را هم که برای نخستین بار نظریه فنا بطور واضح در آن ظاهر شد، باید تا حد زیادی متأثر از افکار هندو ایرانی^{۲۸} بدانیم.

تعریف صوفیان برای فنا از جنبه اخلاقی که آنرا محو صفات رذیله و خوری نیکو داشتن توصیف کرده اند و بیان چگونگی از بین بردن خواسته ها و شهوات هم، بی هیچ شکی تحت تأثیر فلسفه بودا است. زیرا این تعریف، با تعریف «نروانا» انطباق تام دارد.

فنا در عرف اصحاب وحدت وجود وابستگی شدیدی به نظریه «ودانتا» و افکار هندی مشابه آن دارد. ما دلایلی جز شرح حال صوفیان و گفته های آنها و برخی شواهد تاریخی برای اثبات این نظریه نداریم. برای مثال با یزید بسطامی خودش خراسانی است و جدش زردشتی و استادش در تصوف کُرد بوده است. گفته شده که با یزید عقیده به فنا

را از صوفی بنام ابوعلی سندی گرفته است که به او طریقه‌ای هندی بنام «مراقبت انفاس» (پاس انفاس) آموخت و خود وی آن را «عبادت اهل معرفت» خواند. [که «عبادت اهل معرفت پاس انفاس است».^{۲۹}] تمایل با یزید به وحدت وجود در گفته‌های منسوب به او نمایان است، با آنکه نسبت همه این گفته‌ها مورد تردید است:

«از حق به سوی حق رفتم تا ندا کردند از من درمن که: ای تو، من». «انی انا الله لاله الا انا فاعبدنی. سبحانی ما اعظم شانی». «بنده را به از آن نبود که بی هیچ بود. نه زهدنه علم و نه عمل. چون بی همه باشد، با همه باشد».

«اصحاب حقایق از صفت خلق محو باشند».

صوفیه این عصر که در تصوف خود صادق بودند سخنان خود را به لغت وحدت وجود عادت ندادند، گرچه آن را بکار بردند اما به طور آشکار ابراز نداشتند و آن را عقیده‌ای باطنی مخصوص صاحبان ذوق و معرفت در میان اهل تصوف دانستند و در این مقوله از بایزید و حلاج دور اندیش تر بودند زیرا لازم می‌شمردند که نظریات صوفیانه-شان به عقاید دینی وابستگی کامل داشته باشد. لذا قرآن و سنت را به عنوان اساس مورد اعتماد نه تنها در مباحثات و نظریه‌هاشان بلکه در احوال و زندگی معنویشان پذیرفتند.

حال به ذکر شیوه‌ای که در میان صوفیان برای وفق میان تصوف و اسلام به کار رفته می‌پردازیم و به طور کلی روابط این دو را از نظر می‌گذرانیم.

۳- شریعت، طریقت و حقیقت

در قرآن کریم آیات چندی است که تا حدی پیغمبر را به تصوف منتسب می‌دارد و با اینکه قرآن را - مثل اسفار خمسۀ موسی - به طور کلی نمی‌توان اساس هیچ مذهب صوفیانه‌ای به شمار آورد - با اینحال صوفیان توانستند به پیروی از شیعه با تأویل آیات کتاب و سنت به خواست خود بر حقانیت تصوف اقامه برهان کنند آنها بر این عقیده‌اند که درورای هر آیه و حتی هر کلمه قرآن معنایی درونی نهفته است که خداوند آن را جز بر بندگان خاص خود آشکار نمی‌سازد، بندگانی که به هنگام وجد، این معانی، جرقه‌وار، به قلبهایشان راه می‌یابد.^{۳۰} از اینجا دانسته می‌شود که چگونه صوفیان به سادگی پس از اینکه اصل تأویل را پذیرفتند، توانستند از قرآن برای هر نظریه و گفته‌ای دلیلی بیابند و بگویند که تصوف در حقیقت چیزی جز علم باطن که علی‌ابن ابی طالب از پیغمبر (ص) گرفته نیست. از همین اصل - یعنی اصل تأویل - نیز برمی‌آید که تأویل صوفیان از تعالیم اسلام به صورتها و گسونه‌های بیشمار انجام گرفته است، گه گاه در عبادات و مسایل عملی با تناقض روبه‌رو شده است.

آنچه گذشت از حیث نوع درست ولی از حیث رتبه نادرست است. زیرا معانی قرآن را حد و حصری نیست و آنها را هر صوفی که از استعداد معنوی خداداد نصیبی داشته باشد، می‌تواند دریابد.

لذا صوفیه خرقة مخصوصی را تشکیل ندادند و نیز دارای مذهب مشخصی که بتوان بر آن «مذهب تصوف» اطلاق کرد نیستند. بلکه تعریفات بیشماری که برای کلمه تصوف آمده، خود دال بر نقطه نظرهای بیشمار در فهم معنای آن است.^{۳۱}

وضع صوفیه در برابر شریعت هم برهمن منوال است. زیرا جهت گیری هر صوفی در برابر شریعت به وضع خودش بستگی دارد. به همین جهت می بینیم که گروهی از صوفیان با اینکه ظاهر عبادات را در برابر اعمال قلبی بی ارزش می شمردند با اینکه برای آنها جز از جنبه دلالتشان بر حقائق معنوی ارزشی قائل نبودند با دقت شعائر مذهبی را بر پا می داشتند. مثلاً حج رمزدوری از گناه شمرده می شد و احرام خلع شهوات و لذت ها به حساب می آمد. این شیوه بحث در میان باطنیان اسماعیلی رواج داشته و ظاهراً صوفیان از آنها گرفته اند.^{۳۲}

گروهی دیگر از صوفیان معتقد به برداشتن تکالیف دینی بودند که عده ایشان از صوفیانی بودند که در تفکر و عمل خود را از قیود شرعی رها می دانستند و گروهی هم از صوفیان صادق مثل ملامتیان^{۳۳} بودند که ترس از مدح مردم آنها را به صورتی در آورد که ملامت و سرزنش مردم را به جان می خریدند و گروهی نیز از عارفانی بودند که به مظاهر شرع و سنن آن و نیز به اخلاق این دنیای بی اعتبار ارزشی قائل نبودند. اما اکثر صوفیان وصول کامل به حقیقت را - که هدف و غایت کوششهای هر صوفی است - نه تنها معارض با مراعات دستورات شرع نمی دیدند بلکه رعایت شرع را جزء لایتجزای نظام عمومی

تصوف خود می‌شمردند. این موضوع پس از بیان بنیادهای اخلاقی و روان‌شناختی طریقت آنها روشن خواهد شد.

پیشتر گفتیم که صوفیان خود را خاصگان خدای می‌شمردند که خداوند اسرار علم باطن نهفته در قرآن و حدیث را به آنها عنایت کرده است، و ایشان برای بیان این علم زبان رمز و اشارات را که سواى آنها از مسلمانان کسی در نمی‌یابد به کار گرفتند و خود این سبب ایجاد روح برادری و الفت در میان آنها گشت و چیزی نگذشت که بصورتی متشکل درآمدند. برگرد مشایخ بزرگ تصوف مریدانی - که در آغاز اندک بودند- برای تفحص در آداب طریقت گرد آمدند و به مرور زمان استادانی معروف و مشایخی شدند که در رأس زاویه‌ها و رباطهایی قرار گرفتند که صوفیان در آن پرورش می‌یافتند. یکی از اصول صوفیان این است هر مرید که بخواهد وارد طریقت شود باید شیخی داشته باشد که او را دستگیری کرده پرورش دهد. لذا به صوفیانی که بدون تعلیم و دستگیری شیخ وارد طریق شده بودند با نظر تردید می‌نگریستند. نفوذ مشایخ بر مریدانشان مطلق بود و فقط آنها می‌توانستند به مریدانی که آمادگی داشتند اجازه بستن پیمان اطاعت بدهند و این پیمانی بود که برای ورود به طریقت از همه گرفته می‌شد. مدتی را که مرید می‌بایست پیش از پیمان بستن بگذراند سه سال است که همجویری این گونه بیان می‌کند :

«واندر عادات مشایخ- رض - سنت چنان رفت که چون مریدی به حکم ترك تعلق روی بدیشان کند مرو را به سه سال اندر سه معنی

ادب کنند . اگر به حکم آن معنی قیام کند ، فیها . والا گویند طریقت مرین را قبول نکند . يك سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق ، و سه دیگر سال به مراعات دل خود . خدمت خلق را اندر درجهٔ مخدومان . یعنی بی تمییز 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 آن خسروانی عظیم و عیبی ظاهر و غیبی فاحش بود . و از آفات حق - جل جلاله - آنگاه تواند کرد که همهٔ حظهای خویش از دنیا و عقبی بکل منقطع تواند کرد . و مطلق مرحق را - سبحانه و تعالی - پرستش کند ، از برای وی . که تابنده مرحق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می کند . نه وی را از برای چیزی می پرستد تا به اسباب دنیا چه رسد . و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته . اندر حضرت انس ، دل را از مواقع غفلت نگاه دارد . و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد ، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق - دون تقلید - مسلم باشد .^{۲۴}

چون مرید پیمان بست شیخ خرقه یا مرقعه را بر او می پوشانند و این لباسی است که از پارچه های مختلف درست شده و جانشین لباس پشمینه ای گشته که صوفیان نخست می پوشیدند . مرید با پوشیدن خرقه قبول خود را اعلام می کند و گاه هم بر صوفی دو خرقه می پوشانند آنگونه که برای ابوسعید ابوالخیر پیش آمد .

احترام مشایخ به صورتی مبالغه آمیز امری است مشهور ، تا

متصوفان اسلامی/۱۶۱

جایی که از قول ذوالنون گفته‌اند که می‌گفت «هرگز مرید نبود که استاد خود را فرمانبردارتر نبود از خدا.»^{۳۵}

صوفیان بر مجموعه قواعد و سننی که مشایخ، مریدانشان را بدانها توصیه می‌کنند طریقت نام داده‌اند. لذا طریقت دارای صفات ثابت و محدودی نبود و تعالیم هر طریقت به شیخ آن برمی‌گشت و تباین و اختلافات طریقت‌های تصوف دال بر این مطلب است، طریقت کاملاً شبیه به آن چیزی است که در تصوف مسیحی قرون وسطی به نام *Via Pargativa* (طریق تطهیر) مشهور بوده و قوی‌ترین وسیله مجاهدت در مبارزه نفس با گرسنگی و عزلت و سکوت شمرده می‌شده است.

طریقت در نزد صوفیه از مقاماتی تشکیل شده که سالک باید به آنها برسد، و فقط با رسیدن به درجه کمال در هر مقام، سالک می‌تواند به مقام دیگر گام نهد. در شمار و ترتیب این مقامات اختلاف نظر وجود دارد، ولی عادت بر این شده که توبه را نخستین مقام بشمارند. مقصود من از توبه فرار از معاصی و پناه بردن به خداست. [اول چیزی که مبتدی را لازم آمد توبه است؛ و آن ندامت است و شهوات از دل برکندن - سهل‌شستری].

هدف اخلاقی طریق تصوف، عبارت است از انکار ذات که در زهدورزی از دنیا ولذت و متاعهای آن نمایشگر آن است. و نیز عبارت است از راستگویی و درست‌کرداری، بدون نظر به مدح یا ذم مردم. و نیز زهد در صبر و خشوع و احساس به خلق، و توکل بر حق و اعتراف

و سرفروود آوردن در برابر اراده او.^{۳۶} سالک را از طریقت تصوف بهره‌هایی است، اما برای رسیدن به غایت مقصود باید دوران آمادگی را درمجاهده با نفس و مراقبت و ذکر و غیره بگذرانند تا بتواند به حالات وجد و جذبہ برسد، گاه باشد که به مقصود نرسد. زیرا وصول به حق، امری اکتسابی نیست، بلکه عطیہ‌ای الهی است که به هر کس بخواهد عنایت کند. صوفیه را طریقه‌ای خاص برای آمادگی خود در رسیدن به مکاشفه و اطلاع برعالم غیب بود. بسیاری از اوقات هم با این طریقه که «ذکر» نام دارد نمی‌توانستند برعالم غیب دست یابند. آنها برای ذکر در طریقت خود مرتبتی عظیم قائلند و از بزرگترین ارکان عملی دین به‌شمار می‌آورند.^{۳۷} ساده‌ترین صورت «ذکر» تکرار نام خدا یا خواندن اورادی با حضور مطلق قلب است.^{۳۸} گاه این حضور قلب با شکنجه جسم و حبس نفس و اموری از این قبیل همراه است که کم کم به بیخودی و دست دادن حالتی شبیه بیهوشی می‌انجامد. نخستین مرحله ذکر، غفلت از نفس است، و آخرین مرحله آن فنای ذاکر است در ذکر بدون احساس به ذکر، و استغراق ذاکر در مذکور. آنگونه که بازگشت به نفس برایش ممتنع باشد.^{۳۹}

ظاهراً موسیقی و غنا و رقص در اعصار اولیه وارد تصوف شده، و هجویری^{۴۰} آنرا در فاسد ساختن مبتدیان مؤثر شناخته و «مخالف به طبع مبتدیان» خوانده است. لیکن این شیوه‌های عبادت در سنن رجال طریقت اثر فراوانی داشته است.^{۴۱}

حال خلاصه‌ای کلی از روانشناسی صوفی را از جهت ارتباطی

که بازنده گئی درونی و باطنی او دارد، برطبق نظرات قشیری،^{۴۲} در رساله، و غزالی در نیمه دوم احیاء العلوم،^{۴۳} باز می گوئیم.

انسان به عنوان موجودی زنده، حساس و عاقل، دارای طبیعتی است که از چهار نیرو یعنی: نفس، روح، قلب و عقل تشکیل یافته است. اما نفس را که شرمحض و کانون شهوات است، با جمیع وسایل زهد که صوفیه آنرا جهاد نامیده اند، باید سرکوبی کرد.

لیکن قلب و روح - البته قشیری ستریا عین القلب (= چشم دل) را هم بر آنها می افزاید - دو وسیله حقیقی و معنوی در زندگی صوفی هستند، هرچند به صورتی روشن آن دو را نمی توانیم از هم متمایز سازیم.

به هر تقدیر صوفیه نام قلب را برای دلالت بر پاره گوشته که در سینه قرار دارد به کار نمی برند. بلکه آنرا به عنوان جوهری لطیف و غیرمادی معرفی می کنند که با آن می توان حقایق اشیاء را دریافت و همچون آینه، انعکاس هر چیزی را در آن دید. از اینجا است که تعبیر لاتینی «Oculus cordis» (چشم دل) دارای مرادفی در زبانهای عربی و فارسی و ترکی می باشد. توانائی قلب بر ادراک حقایق و پذیرش صور آن بسته به صفای آن است. زیرا نازکی و ضخامت پرده‌هایی که آنرا فرامی گیرد به تأثیراتی بستگی دارد که حواس، شهوات، گناهان و خود پرستی بر آن می گذارند، همانگونه که بسته به کتابهایی است که انسان می خواند و عقاید سنتی و غیره را که از آنها کسب می کند. اما هرچه این پرده‌ها از روی قلب کنار روند، به همان اندازه، فرد،

بر مشاهده و ادراك حقایق توانا خواهد بود. تنها خداست که قلبها را پاک می‌سازد، اما صوفیان طریقت برای تصفیه و پالودن دل، مداومت بر ذکر و مراقبت را لازم شمرده‌اند. تا دل از هر چیز جز یاد خدا تهی شود. مقاماتی که جزو رسوم و شیوه‌های عملی طریقت تصوف است، در برابر احوالی که نمایاننده حیات معنوی صوفیان است، بی‌اهمیت ترند. زیرا این احوال مفاهیم و معانی هستند که بدون طلب و کسب به قلب صوفی راه یافته‌اند. این احوال که امثال طرب، حزن، بسط، قبض، شوق، دل‌تنگی و اندوه است بنا بر خواسته حق و تمایل ذات الهی به قلب او می‌آیند. اهل حال، از حالی به حالی می‌رود و روبه ترقی است، هر چند که احوال گاه، مدت درازی باقی و متداوم است. احوال را دو به دو به صورت اضداد تقسیم کرده‌اند: مثل خوف و رجا، قبض و بسط، حضور و غیبت. و این ترتیبی است که با حقایق روانشناختی سازگار است که پژوهشگران تصوف از آن آگاهند، موافق است. صوفی، ابن‌الوقت است، زیرا او در مشقت خالق می‌باشد که او را از حالی به حالی می‌برد؛ او در گذشته‌اش زندگی نمی‌کند و از آینده‌اش هم خاطره به ذهنش نمی‌رسد. والاترین «حال» در میان احوال برای صوفی «جذبه» است. هر چند خود کلمه «حال» گاه بدون آنکه برای جذبه وضع شده باشد، معنی آنرا می‌رساند.

اینک به مسأله‌ای که در پی آن بودیم یعنی رابطه تصوف و اسلام برمی‌گردیم، با وساطت حال یا وجد یا جذبه، صوفی به حق رسیده و اتحادش با حق تحقق می‌پذیرد. صوفی‌ای که به این صورت مجذوب

متصوفان اسلامی/۱۶۵

شده باشد، کسی است که به مقام ولایت رسیده باشد و دیگر نیازی به اقامه برهان برولایت خویش نداشته باشد. زیرا این گفته صوفیه که ولی با رها کردن ظاهر شرع، خود مدعی داشتن ولایت می‌شود، بر صوفیه جزهنگام بازگشت با حالت صحو نامنطبق است.

به هر حال صوفیه می‌گویند: اصحاب حقیقتی را که خداوند بر باطن آنها اشراف دارد، به ظاهرشان حکم نخواهد کرد؛ زیرا آگاهی اینها بر غیب، گاه آنها را به عملی وا می‌دارد که مخالف ظاهر شرع یا ادب است: آنگونه که در داستان موسی و خضر آمده است.^{۴۲}

حالت جذب را نباید منحصر به مردان دانست؛ چون در اسلام هم زنان را بهره‌ای همچند مردان از ولایت بوده است. برای مثال، آنچه را که در کتب شرح حال صوفیه به عنوان بخشی خاص درباره زنان آمده باید دید.

در نظر صوفیه کرامات اولیاء، اموری است که خداوند به دست آنها جاری می‌سازد و موهبت‌هایی است که به آنها عطا می‌فرماید. چون احساسی را که ولی به خداوند دارد، مانع آن است که کرامات را به خودش منسوب سازد. لیکن در حالی که خواص صوفیه اتکاء بر کرامات را مانع وصول به قلب حقیقت می‌دانند، عامه صوفیه، هر چه می‌کوشند نمی‌توانند از شهرتی که از طریق کرامات نصیب آنها می‌شود چشم‌پوشی کنند این کرامتها را مسلمانان خرق عادت و مسیحیان نیروهای فوق طبیعت می‌نامند. از نظر مسلمانان اولیا از حکومتی باطنی برخوردارند که در امور عالم تصرف کرده نظام عالم را حفظ می‌کنند.

اولیا از بالا به پایین عبارتند از «قطب»، «نقباء»، «اوتاد»، «ابرار»، «ابدال» یا «بدلاء» و غیره....

و شمار هر صنفی از اصناف به حسب دوره آنها از قطب^{۴۵} زیادتر می شود. شاید این نظر را صوفیه از شیعه یا اسماعیلیه گرفته باشند.^{۴۶}

احساس اتحاد با خدا در نظر صوفیه دارای دو جنبه است: که از جنبه اول با الفاظ سلبی مثل فناء و سکر و محو و از جنبه دوم به الفاظ ایجابی مثل بقاء و وجد و صحو تعبیر می کنند. مسأله اصحاب صحو و محو در میان صوفیه بحث انگیز بوده که آیا آنها به تکالیف شرعی خود عمل می کنند یا نه؟ اگر به اختلافی که میان صوفیان درباره نظر آنها نسبت به دو جنبه و ارزش هر یک از آنها واقع شده دقت کنیم،^{۴۷} به آسانی می توانیم عوامی را که باعث دو دستگی آنها شده دریا بیم. از نقطه نظر تصوف محض، بالاتر از محو ذات چیزی وجود ندارد: وقتی که موجودی حقیقتاً از وجود برخوردار نبوده فنا می شود و وقتی که سنتهای شرع با او از بین می رود، لیکن منطق صوفیه ای که تنها مسلمان اسمی نبودند، ناچار «بقاء بالله» را در برابر «فناء نفس» وضع کردند و از آن فراتر هم رفتند؛ و بالاترین درجات خود آگاهی صوفی را در حالت صحو دانستند که پس از سکر، دست دهد.

«صوفی جز با جمع میان صفات ظاهری و باطنی الهی مثل وحدت و کثرت و حقیقت و شریعت، نمی تواند محققاً در کسب صفات الهی به کمال رسد. زیرا فانی شدن از صفات خلق، بدون باقی شدن در حیات ابدی الهی - آنگونه که در آثار خدای عز و جل متجلی است -

متصوفان اسلامی/۱۶۲

بسنده نتواند بود. بقاء بالله، پس از فنای از نفس، علامت انسان کاملی است که نه تنها به سوی خدا می‌رود- یعنی نه تنها از کثرت فنا شده و در وحدت باقی می‌شود- بلکه با خدا و در خدا به سوی خدا می‌رود- یعنی برای همیشه بر حال وحدت باقی است. و اگر به عالم ظاهر که از آن شروع کرده باز گردد، با خدا باز می‌گردد در حالی که در نفس او تجلی گناه و وحدت در کثرت است. در این هبوط یا بازگشت وی شریعت را شعار و حقیقت را دثار خود می‌سازد: زیرا او به سوی خلق بازگشته و حق را برایشان آشکارا نموده و در همان حال بر مقتضای واجب شرع عمل می‌کند.^{۴۸}

اما روش تلفیق شریعت و حقیقت، در ایجاد توازن تام میان این دو پیروز نشد، چرا که صوفی اگر هم گاه شریعت را گرامی داشته و محترم شمارد، اما آنرا در مرحله و مرتبه‌ای فروتر از حقیقت و حتی فروتر از طریقت تصوف می‌داند. اگر حقیقت فراتر شریعت بوده باشد - هر چند با هم تناقضی ندارند - شاید بتوان با صوفیه در این ادعایشان توافق داشت که وقتی به حقیقت برسند، همه اقوال و اعمالشان منزه است، و در آن صورت با روح شریعت، با تمام اختلاف ظاهری با آن، سازگار است. لذا، ناگزیر حد وسطی را میان شریعت و حقیقت، با وجود التزام به امور متناقض، برای خود در نظر گرفتند.

یکی از صوفیان ایرانی در قرن پنجم هجری، معاصرانش را سرزنش می‌کند، زیرا:

«هوا را، شریعت نام کرده‌اند و طلب جاه و ریاست و تکبر را

عز و علم و ریاء خلق را خشیت و نهان داشتن کینه را اندر دل حلم و مجادله را مناظره و محاربه و سفاقت را عظمت، و نفاق را زهد و تمنی را ارادت و هذیان طبع را معرفت و حرکات دل و حدیث نفس را محبت و الحاد را فقر و جحود را صفوت و زندقه را فنا و ترك شریعت پیغمبر (ص) را طریقت و آفت اهل زمانه را معاملات نام کرده اند.^{۴۹}

به سال ۱۰۴۵ میلادی (۴۳۸ هـ. ق) قشیری رساله مشهور خویش را در علم تصوف به تحریر آورد. وی یادآوری می کند که چگونه: «اندر طریقت فترت پیدا آمد بلکه یکسره مندرس گشت به حقیقت و پیران که این طریقت را دانستند برفتند و اندکی اند برنایان که به سیرت طریقت ایشان اقتدا کنند، و رع برفت و بساط او برنوشته آمد و طمع اندر دلها قوی شد و بیخ فرو برلم و حرمت شریعت از دلها بیرون شد و ناپاکی اندر دین قویترین سببی دانند، و درست بداشتند تمیز کردن میان حلال و حرام. ترك حرمت و بی حشمتی دین خویش کردند و آسان فراز گرفتند گزاردن عبادتها. و نماز و روزه را خوار فراز گرفتند، و اسب اندر میدان غفلت همی تازند و همه میل گرفتند به حاصل کردن شهوتها و ناپاکی و فرا گرفتن حرام و نفع خویش نگاه داشتن بدانچه از بازاریان اصحاب سلطان فراگیرند و به دین بی حرمتیها فرو نیامدند و بسنده نکردند و اشارت کردند به برترین حقایق و احوال و دعوی کردند که ایشان از حد بندگی بر گذشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قائم اند به حق...»^{۵۰}

این فریاد قشیری، بی جواب نماند. دلیل آن هم غزالی است.^{۵۱}

زیرا غزالی تصوف را باقرآن و حدیث کاملاً در آمیخت و از مجموع آنها آمیزه‌ای یکپارچه ابداع کرد. کتابهای او باگذشت روزگاران پایدار ماند، نه به این علت که تنها از اندیشه او تراویده بود؛ بلکه به این دلیل که نتیجه مصرانة تمایلاتی صادقانه برای رسیدن به زندگی معنوی آرامش بخشی بود. به این معنی که غزالی پیش از درج نتایج مشکلاتش در کتابها، آنها را در درون خود حل کرد. منصب تدریس فقه و توحید را در مدرسه نظامیه بغداد، پنجاه سال پس از نشر رساله قشیری، رها کرد و به سلك صوفیان درآمد. صفحاتی را در این باره از خود باقی گذاشته که در زیبایی دست کمی از کتاب «آپولو گیای» نیومن ندارد. وی در آن کتاب یادآوری می کند که مطالعات و تأملاتش سرانجام او را رهنمون به سوی توبه شد. و نیز هیجانانگیز و درونی خود را به هنگام ترك فلسفه و علم کلام و فقه بیان داشته و از چگونگی رسیدن به یقین و اینکه حقیقت دین چیزی است که باید آنرا در حیات معنوی جستجو کرد نه در کتابها، سخن گفته است^{۵۲}. به این ترتیب غزالی با پذیرفتن نقطه نظر صوفیه مفهوم جدیدی را در اسلام دمید. همانگونه که محدوده اسلام را برای پذیرش بسیاری از مردان و زنانی صوفی و راست آیین، که اهل سنت در اخراج آنها از دایره اسلام درنگ نمی کردند، وسعت بخشید، از آن زمان اسلام تا حد زیادتری به صورت دینی صوفیانه درآمد. وی پیوسته دو نکته اساسی را در نظر داشت و به خاطر آنها عقیده خود را در اسلام جریحه دار نکرد: نخست، احترام به شرع؛ و دوم نظریه اش درباره الوهیت.

وی همزمان با اهل سنت با این گفته‌اش راه بر وحدت وجود بست که: خدای تعالی، ذات واحدی است مخالف باحوادث؛ و هرچه نفس آدمی به صفات کمال الهی آراسته‌تر شود، استعدادش در شناخت حق افزون می‌شود. بنده، بنده است و خدا، خدا. و هیچ یک هرگز به صورت دیگری در نمی‌آید. علم ما هم به خدا بسته به اراده اوست و او خود را از طریق وحی به انباء و اولیا که مخلوق وی اند به ما می‌شناساند. غزالی از این راه مفهوم معنوی عمیق الوهیت را درک کرد، و خدا را به دل‌های مردمان نزدیک ساخت. آری او خدا را نزدیک ساخت نه «همه در یکی» را.

می‌توان گفت که غزالی بیش از آنچه به تصوف گرایش داشته باشد به اسلام گرایش داد. و او، به معنی دقیق کلمه، از صوفیان مسلمان نیست. زیرا او وحدت وجودی نیست. شاید هم چنین باشد، ولی صوفیان وحدت وجودی، عبارات بسیاری دارند دال بر اینکه خداوند ذاتی است مستقل از عالم، میان این نظر و نظریه فنا در وسیعترین مفهوم آن منافاتی نیست. یادست کم جمع میان دو نظریه چندان دشوار نیست.

۴- خدا، انسان و جهان

صوفیان بر اساس احوال و تجارب خویش فلسفه و الهیات را پی ریزی کردند. لذا به سبب اختلاف سرچشمه‌هایی که مایه اصلی طریقت خویش را از آن گرفته بودند، شیوه آنها در مسائل مورد بررسی و شیوه‌های بیان آنها تباین داشت. لازم به تذکر است که کهن

ترین مذهب از این دست ، اصل آن به آیین مسیحیان در طبیعت دو گانه الهی بازمی گردد . این مذهب ، که شناخت آنرا مرهون استاد ماسینیون می باشیم که کتاب « طواسین » را نشر کرد ، مذهب حلاج است . حلاج بر آن است که عشق ، جوهر ذات الهی است . چون « حق » پیش از آفرینش ، در وحدت مطلق خویش ، عاشق ذات خود شد . و با عشق برای خود، در خود تجلی کرد. چون اراده کرد که آن حُب را دور از غیریت و ثنویت به صورتی ظاهر درنگرد ، از عدم صورتی از ذات خویشتن را جمیع صفات و اسماء خود بیرون آورد . این صورت الهی ، آدم بود که حق با آن و در آن تجلی یافت . در نظر حلاج، حتی در حالت وصل صوفیانه باهم متحد نمی شوند ، بلکه لاهوت و ناسوت همچون آب و شراب به هم می آمیزند . لذا صوفی متأله فریاد بر می آرد که : « انا الحق ».^{۵۳}

این تأثیر آشکار از مسیحیت که در مذهب حلاج دیده می شد و به کار بردن لفظ « حلول » هم که از الفاظ « زنادقه » بود ، به نظر مسلمانان برای محکومیت حلاج به اعدام کافی بود . صوفیه را هم به زور را داشتند از تاهر گونه تأویلی بر اقوال حلاج که با عقده توحید در اسلام سازگار باشد صرف نظر کنند. مثلاً ابن عربی به « لاهوت » و « ناسوت » به عنوان دو چهره از حقیقت وجودی واحدی می نگرد .

با این وصف ، جنبش تصوف ، تا حد زیادی ، مدیون حلاج است . زیرا مذهب وی ، با اینکه مسلمانان آنرا رد کردند ، توانست مسئله کثرت در وحدت مطلق یا اصل اختلاف و تغایر در وحدت را وارد

اسلام کرده ، دگر گونی عظیمی در آن بوجود آورد .
 فرقه مهمی از صوفیه ، حقیقت وجودی را واحد دانسته می گوید
 کثرت ظاهر تعینات و نمود هایی از آن است : یعنی «خلاق» ظاهر ،
 همان «حق» باطن است . این فرقه به نام اصحاب وحدت وجودیا
 قائلین به اتحاد شهرت دارند . برای بیان مذهب آنها خلاصه ای از
 کتاب «الانسان الکامل فی علم الاواخر والاول» تألیف عبدالکریم
 جیلی را که یکی از متصوفه قرن چهاردهم میلادی (۷۶۷-۸۱۱ ه . ق)
 می باشد می آوریم :

«معرفت ذات الاهی ، بعنوان ذات ، امکان پذیر نیست پس
 ناگذیر باید آن را از طریق اسماء و صفات آن دریافت و آن جوهری
 است که دارای دو عرض است : نخستین ازل و دیگری ابد . و او
 را دو صفت است : نخستین حق ، و دیگری خلق . و او را دولت
 است نخستین قدم و دیگری حدود و او را دو اسم است نخستین رب
 و دیگری عبد و او را دو وجه است نخستین ظاهر که دنیا است و باطن
 که آخرت است . پس وجود محض هم ، ازین نظر گاه . او را نه اسمی
 است و نه صفتی پس چون اندک اندک از اطلاق خویش بیرون آید ،
 و در ظواهر عالم ظاهر شود اسماء و صفات در او ظاهر می شوند و
 مجموعه این صفات عالم ظاهر است و ظاهر این لحاظ بشمار می رود
 که حق در صورت خارجی ، بدان ، ظاهر می شود ، و باید میان ذات
 و صفات که عالم است تمایز قائل شد ، اگر بخواهیم وجودی برای
 جهان اثبات کنیم اما حقیقت این است که ذات عین صفات است و

چیزی جز آن نیست بمانند آبی که عین یخ است و چیزی جز یخ نیست. و آنچه بنام عالم خوانده می‌شود - که همان عالم صفات است - امر موهوم نیست بلکه موجود است، حقیقتاً زیرا تجلی گاهی است که حق در آن ظاهر شده است یا نفس ثانیة حق است (اگر چنین تعبیری درست باشد) پس جهان مظهري است برای صورت حق و ابن عربی درین باره گوید: ما اورا به هیچ صفتی نمی‌خوانیم مگر اینکه ما خود (= جهان) همان صفتیم. پس وجود ما وجود اوست و ما از جهت وجودمان به او نیاز داریم و او خود نیازمند بدان است از حیث ظهورش برای خوش.»*

.... و انسان کامل علت وجود عالم است و حافظ آن و قطبی است که افلاک وجود بر گرد آن می‌گردد. خداوند او را بر صورت خویش آفریده نمونه‌ای است از ذات الاهی به دو صفت متضایف آن: «لاهورت»، و «ناسوت» پس در نتیجه طبیعت انسانی دارای سه خاصیت است: همانگونه که جیلی درین دو بیت می‌گوید:

اگر گفتی خدا یکی است، بر صوابی
و اگر بگویی که خدا دو تاست البته دو تاست
اگر گفتی که نه خدا سه تاست باز هم بر صوابی
زیرا چنین است حقیقت انسان.^{۵۵}

و این عقیده به تثلیث است. و برای مسلمانی که انسان کامل را

* مترجم یکی دو صفحه را، در عقاید جیلی، در اینجا به تلخیص ترجمه کرده است. (ناشر)

حضرت محمد می‌داند، مشکل پذیرفتنی باشد. باید فراموش نکنیم که به‌طور کلی صوفیه، محمد (ص) را «کلمه» الله یا نوری خدایی می‌دانند که پیش از آفرینش خلق وجود داشته؛ و حتی ایجاد خلق برای او و به خاطر او بوده است.^{۵۶} این کلمه الهی در هر دوره‌ای در صورت انبیاء و اولیاء تجلی می‌یابد. و فقط اینها هستند که بالفعل کاملند؛ و دیگر مردمان از کمال بالقوه برخوردارند. گروهی دیگر از صوفیه مراتب وجودی را پنج مرتبه دانسته و «حضرات خمس» نام کرده‌اند. آنها این مراتب را به‌صورت نزولی مرتب کرده و گفته‌اند که فروترین آنها در مرتبه وجود، دورترین آنها از وجود حقیقی است. و بالاترین مرتبه، نزدیکترین آنها به وجود حقیقی است.^{۵۷} بسیاری از آنها، در ذکر فیوضات^{۵۸}، راه نو افلاطونیان را طی کرده‌اند.

اعتقاد به وحدت وجود، یعنی اینکه هر وجود و فکر و عملی را حقیقتاً مختص خدا بدانیم، برای صوفیه التزاماتی پیش آورده که ناگزیر پذیرفته‌اند. از این التزامات اعتقاد به اینکه عالم و هر چه در آن است، حتی شرك و معاصی، در ذات خود خیر است، چون آثار و مظاهر افعال الهی است. و از این جنبه از صفات کمال الهی به‌شمار است. صوفیه ابایی ندارند از اینکه بگویند که ابلیس هم با عصیان خود خدا را عبادت کرد، زیرا این عصیان تحت مشیت الهی بود. با این وصف آنها در صفات کمال الهی تفاوت قائلند. صفت جمال را کاملتر از صفت جلال می‌دانند. و صفات رحمت و محبت و الاتر و کاملتر از صفت غضب می‌شمارند.

آنچه را که مردم شرمی دانند، آنها عدم محض می خوانند، یعنی عدم وجود صفات ایجابی و مثبت و شرنسبت به خدایی که در وجودش تضاد و تقابلی نیست، وجود حقیقی ندارد. چون شر از اشیائی است که متقابل به تضاد است و وجودش منحصر به عالم ظاهری که در آن اشیاء را از طریق اضداد می شناسند.

و از اعتقادات دیگر آنها درستی همه عقاید دینی، هر چه که هست، می باشد. ابن عربی می گوید حق را هیچ عقیده ای نمی تواند در اغصار خود گیرد. (از میکده هم به سوی حق راهی هست.)

۵ - شعر صوفیانه

در میان ابداعات صوفیه برای انگیزاندن ضمیردینی خویش هیچ چیز نیرومند و کاری تر از سماع یا گوش فرا دادن به موسیقی و غناء^{۵۹} نیست. در اخبار صوفیه حکایات بیشماری دال بر رفتن یکی از صوفیان به حالت جذبه به هنگام شنیدن ناگهانی چند بیت شعر از رامشگری یا شنیدن از یکی از صوفیان که به همین خاطر خوانده، وجود دارد. معمولاً این اشعار از غزلهای غیر عارفانه هم بوده، همان طوریکه رمزی بودن آنها هم قصد سراینده شعر نبوده، بلکه این صوفیه بوده اند که از شعر تأویل سمبلیک و رمزی می کرده اند. درست برخلاف شعر عارفانه، که مفاهیم آن در هر لباسی که آن شعر ظاهر می شد، باز صوفیانه بود.

بسیاری از اوقات این دو نوع شعر به هم شبیهند ، تا حدتی که بر مقصود شاعر نمی توانیم آگاهی یابیم ، و از درك این نکته عاجزیم که دو شعری را که یکی در عشق الهی و دیگر در عشق انسانی سروده شده ، از هم باز شناسیم .^{۶۰} اگر بگویند چرا صوفیه تا این حد در کاربرد زبان عشق و رمزهای عاشقان پیش رفته اند ؟ خواهیم گفت که آنها وسیله ای نیرومندتر و پایدارتر در بیان شور و حال خویش از شعر نیافته اند :

محمود شبستری در گلشن راز گوید :

شراب و شمع و شاهد عین معنی است

که در هر صورتی او را تجلی است

شراب و شمع باشد ذوق عرفان

بین شاهد که از کس نیست پنهان

.

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر

مشو غافل ز شاهد بازی آخر

شراب بیخودی در کش زمانی

مگر از دست خود یابی امانی

بخور می تا ز خویشت وارهاوند

وجود قطره در دریا رساند

شرابی خور که جامش روی یاپراست

پیاله چشم مست باده خواراست^{۶۱}

راز عظمت ادب فارسی این گونه اشعار عارفانه است .

و می‌توان آنرا در رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر^{۶۲} و اشعار فریدالدین عطار^{۶۳} و جلال الدین رومی و عبدالرحمن جامی^{۶۴}؛ یادز گلشن راز شبستری این گونه شعرها را بررسی کرد. و ینفیلد تعلیقات باارزشی بر گلشن راز دارد که بهترین مدخل در بررسی شعر عارفانه به شمار می‌رود.

در زبان عربی، این نوع شعر، دارای اشکال عادی است که چندان نظر غربیان را جلب نکرده است. اما اشعار ابن فارض در صدر شعر عرفانی عرب قرار دارد و پس از آن اشعار ابن عربی که با همه پیچیدگی اسلوب از زیبایی فراوانی برخوردار است.^{۶۵}

در شعر ترکی، زیباترین اشعار صوفیانه از آن «نسیمی»^{۶۶} است که از شیفتگان حلاج و در شمار پیروان فرقه «حروفیه» بود. علت اطلاق این اسم بر این فرقه این است که آنها برای حروف تهجی و کلماتی که از آنها ترکیب می‌یابد، مفاهیمی عرفانی وضع کرده‌اند.^{۶۷} شاعر صوفی، مستقیماً با فلسفه سروکاری ندارد. ولی، به گفته «گیب»، قلب صوفی لبریز از مفاهیم عام وحدت وجود است، و با این تعلق، از عشقی توانا که اساس حقیقی و پایه هر چیزی است برخوردار است.

شاعر صوفی حق را که اصل هر وجودی است می‌بیند که چگونه همه هستی را از فیوضات خود روشن کرد، و چگونه عقل اول (که نورش را از واحد اول می‌گیرد) بر نفس کلی پرتو افکند. و چگونه اسماء الهی با وجود خویش امور عدمی را روشن ساختند اسمائی که

در هر ذره آن زامی از نامها منعکس است - مثل انعکاس صورت بیننده در آینه . عارف کیفیت تجلی صفات جلاله الهی را در آتش دوزخ و شیاطین می بیند ، از چگونگی ظهور صفات جمال در بهشت و فرشتگان آگاه است . او می بیند که انسان چگونه همه این صفات را در خود گرد آورده ، از صفات جمال گرفته تا صفات جلال ، و وجود او عالم کوچکی است که هر چه در عالم بزرگ یافت می شود بر آن تجلی کرده است به این ترتیب صوفی حق را به تنها فاعل هر چیز در هر چیز می بیند و فعل حق را فیض لاینقطع و حرکت اجتناب ناپذیر می انگارد و می داند که هر ذره هستی در هر لحظه به شکلی که از سرچشمه هستی بر او تابانده می شود در می آید . و لحظه دیگر جای آنرا به شکل دیگری می دهد . و عالم ممکنات ، هر آن در آفرینشی نو است .

آفرینشی که بر اثر سرعت دوران صور بقاء و فنا از احساس آن عاجزیم ؛ همانگونه که آتش گردان را در حال چرخاندن ، دایره ای از آتش می بینیم .

شاعر ، گاه به مجرد ادراک این اسرار بزرگ بسنده نکرده و بدانها قانع نمی شود ، بلکه عشقی که این اسرار را بر او نموده آخر الامر او را به ناگزیر از طلب وصل به حق می کند .^{۶۸}

« حق » در میخلة شاعران عارف ، جمال ازلی مطلق است . معشوقی است حقیقی که در هر جمیلی وجود دارد ، در همه صورتهای زیبائی جلوه می کند تا بدو مهر ورزند ، با صد هزار جلوه برون می آید تا با صد هزار دیده تماشا شود ، زیرا طبیعت ازلی اش مقتضی

این است . بلکه آنچه عشق انسانی نام گرفته ، چیزی در حقیقت جز عشق الهی و برزخ رساننده به حق نیست .^{۶۹}

نفس آدمی که این توهم برایش پیش آمد که وجودش غیر وجود حق است و حق از و نهان شده ، پیوسته در اشتیاق وصل می سوزد و ناله می کند تا به تجلی گاه خود باز گردد . این اشتیاق که او را به خالی شدن از خویش می خواند ، و به احوال جذبه و وجد می راند ، تنهاراه باز گشت به وطن و اصل اوست . این عشق است که این آمیزهٔ مسادی را که همهٔ مخلوقات در آن شرکت دارند ، به زرناب بدل می سازد . غایت عشق اتحاد است ، و با آن می تواند پهنهٔ اندیشه و فکر را در نوردد ، چون فکر دوئی بودن به دنبال دارد ، زیرا فکر نیاز به عقل فکور و موضوع مایهٔ تفکر دارد . این اتحاد را در چند بیت زیر که جلال‌الدین رومی سروده می‌توانیم ببینیم :

باز آمد آن مهی که ندیدش فلک بخواب
آورد آتشی که نمیرد به هیچ آب

بنگر به خانهٔ تن و بنگر بجان من
از جام عشق او شده این مست و آن خراب

میر شرابخانه چو شد با دلم حریف
خونم شراب گشت ز عشق و دلم کباب

چون دیده پر شود ز خیالش ندا رسد
کاحسنت ای پیاله و شاباش ای شراب

چنگال عشق از بن و از بیخ پر کند
هر خانه کاندر او فتد از عشق آفتاب

دریای عشق را چو دلم دید ناگهان
از من بجست دردی و گفتا مرا بیاب^{۷۰}
صوفیه، عشق را راز وجود و نخستین علامت هستی می‌دانند،
عبدالرحمن جامی در این باره می‌گوید :

در آن خلوت کسه هستی بی‌نشان بود
به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور
ز گنت و گوی مائی و توئی دور
جمال مطلق از قید مظاهر
نبود خویش هم بر خویش ظاهر
دلارا شاهدی در حجله غیب
میرا دامنش از تهمت عیب
نه با آینه رویش در میانه
نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا از طره‌اش نگسسته تاری
ندیده چممش از سر مه غباری
نگشته با گلشن همسایه سنبل
نیسته سبزه‌اش پیرایه بر گل
رخش ساده زهر خطی و خالی
ندیده هیچ چشمی زو خیالی
ولی ز آنجا که حکم خوب روئی است

ز پرده خویر و در تنگ خوئی است
نکو روتاب مستوری ندارد
بیندی در ، ز روزن سر بر آرد
نظر کن لاله رادر کوهساران
که چون خرم شود فصل بهاران
کند شق شقه گلریز خارا
جمال خود کند زان آشکارا
ترا چون معنی در خاطر افتد
که در سلك معانی نادر افتد
نیاری از خیال خود گذشتن
دهی بیرون به گفتن یا نوشتن
چو هر جاهست حسن ایش تقاضاست
نخست این جنبش از حسن ازل خواست
برونزد خیمه زاقلیم تقدس
تجلی کرد بر آفاق و انفس
ز هر آینه ای بنمود روئی
به هر جا خاست از وی گفتگوئی
از و یک لمعه بر ملک و ملک تافت
ملک سر گشته خود را چون فلک یافت
همه سُبُو حیان سُبُو ح جویان
شدند از بیخودی سبوح گویان

ز غواصان این بحر فلك فلك
بر آمد غلغل سبحان ذوالملك
از آن لمعه فروغی بر گل افتاد
ز گل شوری به جان بلبل افتاد
رخ خود شمع از آن آتش بر افروخت
به هر کاشانه چند پروانه را سوخت
ز نورش تافت بر خورشید يك تاب
برون آورد نیلوفر سر از آب
جمال اوست هر جا جلوه کرده
ز معشوقان عالم بسته پرده
به هر پرده که بینی پردگی اوست
قضا جنبان هر دل بردگی اوست
به عشق اوست دل را زندگانی
به عشق اوست جان را کامرانی
دلی کو عاشق خوبان دلجوست
اگر داند و گرنه عاشق اوست
هلا تا نغلطی ناگه نگویی
که از ما عاشقی وز وی نگویی
که همچون نیکوئی عشق ستوده
از آن سر برزده در تو نموده
تویی آئینه او آئینه آرا

تویی پوشیده و او آشکارا
چو نیکو بنگری آینه هم اوست
نه تنها گنج او گنجینه هم اوست
من و تو در میان کاری نداریم
بجز بیهوده پنداری نداریم^{۷۱}

صوفیان ، عشق را اساس همه ادیان شمرده و محیی الدین عربی

در این باره گوید :

«قلب من پذیرنده هر صورتی شده است

گاه چرا گاه آهوان و گاهی دیر راهبان

گاه بتخانه و گه کعبه

گاه تورات و گاه قرآن

به دین عشق گرویدم

– هر سوی که مرا برد –

که آن دین ، دین و ایمان من خواهد بود .^{۷۲}

مولانا جلال الدین در دیوانش می گوید :

ای شده غره در جهان دور مشو دور مشو

یارو نگار در بربت دور مشو دور مشو

خلق منم خانه منم دام منم دانه منم

عاقل و دیوانه منم دور مشو دور مشو

کعبه اسرار منم جبهه و دستار منم

راهب و زنتار منم دور مشو دور مشو

میر منم پیر منم بسته به زنجیر منم
 صاحب تدبیر منم دور مشو دور مشو
 شام منم روز منم عشق جگرسوز منم
 شمع دل افروز منم دور مشو دور مشو
 روضه منم حور منم ناز منم نور منم
 جنت معمور منم دور مشو دور مشو
 فال منم حال منم دال منم ذال منم
 مخبر احوال منم دور مشو دور مشو
 یار منم غار منم دلبر و دلدار منم
 غنچه منم خار منم دور مشو دور مشو
 فصل منم وصل منم فرع منم اصل منم
 عقل منم نقل منم دور مشو دور مشو^{۷۳}

با این نظر گاه عارفانه به عشق الهی، شعرای صوفیه بر حل مشکل شد و قدر فائق آمدند « زیرا دانش آدمی به اسرار قدر، بسته به عشق وی نسبت به خداست، چون عشق اضطراب اسرار خداست، و سرمه‌ای است که چشم دل برای روشن بینی بر خود می‌کشد.»^{۷۴}

عشق است که شر را خیر می‌نماید، یادست کم آنرا از شروط اساسی ظهور خیر قرار می‌دهد. کما اینکه برای ما توضیح می‌دهد که شر علی‌الاطلاق در نظر خدا وجود ندارد.^{۷۵} کمال عشق، اتحاد ارادهٔ محب و محبوب است، و با این کار فرقی میان جبر و اختیار نخواهد بود. در نظر آنها معنی قدر این است و در همین بساره جلال الدین

مولوی گوید :

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد
وانکه عاشق نیست جس جبر کرد
این معیت باحقست و جبر نیست
این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست
جبر آن اماره خودکامه نیست^{۷۶}

تغزلات صوفیانه با اشعاری که صوفیان در وحدت وجود و
احوال فنا و بقاء سرودند به والاترین و بلندترین صورت خود رسید ،
شعر زیر مولانا از همین دست است :

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمیدانم
نه ترسا و یهودیتم نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیتم نه غربیتم نه بریم نه بحریم
نه ارکان طبیعتیم نه از افلاک گردانم
نه از خاکم نه از بادم نه از آبم نه از آتش
نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم
نه از دینی نه از عقبی نه از جنّت نه از دوزخ
نه از آدم نه از حوا نه از فردوس رضوانم
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جانانم
دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را

یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
 ز جام عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم
 بجز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم
 اگر در عمر خود روزی دمی بی او بر آوردم
 از آن وقت و از آن ساعت ز عمر خود پشیمانم
 الا ای شمس تبریزی چنان مستم درین عالم
 که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ درمانم^{۷۷}

به سختی می‌توان اینگونه اشعار عارفانه را تنها زائیده شعور هنری و ادبی دانست. با اینکه بسیار از اشعار مولانا دارای زیبایی کلامی و شیوایی سبک و لطافت است، در عین حال نظر من بیشتر بر آن است که اشعار مولانا و ابن فارض و ابن عربی و دیگر شاعران صوفی نتیجه الهاماتی است که در حال وجد به آنها دست می‌داده، شبیه آنچه امروزه در عرف روانشناسی جدید «نوشتن خودکار» (Automatic) می‌نامند^{۷۸}. از ویژگیهای این گونه اشعار شکفت انگیز و غریب این است که نغمه و وزن و رمز گونگی سبک، همه، عواملی هستند که سبب انتقال حالات وجد و شور و حال از سراینده به شنوند می‌شوند. اثر این اشعار وقتی که آهنگین و همراه با موسیقی در محافل ذکر خوانده می‌شود، دوچندان است، کسی که در اشعار صوفیانه تحقیق می‌کند، ارزش تأویلاتی را که معمولاً در فهم معانی اشعار به کار می‌رود، همراه با وضع معانی ثابتی برای الفاظی که در عرف به معانی مختلف استعمال می‌شود، نمی‌تواند نفی کند. البته به نظر من گاه در

تاویل الفاظ صوفیانه راه مبالغه را طی کرده‌اند. شرح ترجمان الاشواق را که ابن عربی بر اشعار خود نوشته، دال بر این است که شاعر صوفی گاه خود نمی‌تواند، مقصودش را از شعری که سروده بیان دارد. در باره حکایات و قصص منثوری که به قصد بیان عشق الهی و وصل معنوی روایت شده، حال وجد بسیار کم است، و اتفاقاً ممکن است که دارای شور و حال و کشش باشد. از این گونه قصه‌ها می‌توان داستان یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون و سلامان و ابسال و قصاید رمز گونه‌ای که برای تعلیم و موعظه پدید آمده، یاد کرد. مشهورترین اینها علی‌الاطلاق - مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی است.

خاتمه

این گفتار مکمل مقاله‌زهد (Asceticism) است که در دایره-المعارف دین و اخلاق نوشته‌ام و باید آنها را با هم خواند. به نظر من هنوز زمان نوشتن تاریخی عام بر تصوف اسلامی فرا نرسیده، زیرا مواد لازم برای آنگونه تاریخی هنوز فراهم نیامده است. نیز می‌توان به همان دایره‌المعارف برای آگاهی از مذهب پاره‌ای از رجال صوفیه مثل عبدالقلادر جیلانی، عبدالرزاق کاشی، حلاج، ابن طقیل، مولوی، ابن عربی، شعرانی و سهروردی و نیز به مقالات بهشت در نظر مسلمین، اتصال به حق در اسلام؛ در اویش و عشق در همان مأخذ رجوع کرد.^{۷۹}

یادداشت‌های بخش سوم

- (*) این مقاله نخست در دائرة المعارف دین و اخلاق سال ۱۹۲۱ چاپ دوم ۱۹۳۲ جلد دوازدهم ص ۱۰-۱۷ چاپ شده است .
- (۱) کتاب اللمع چاپ نیکلسون ۱۹۱۶/ص ۲۰-۲۱ چاپ شده است .
- (۲) *Gesch der Schonen Redekunste persiens* و بنا ۱۸۱۸ ص ۳۶۴
- (۳) این نامی است که یونانیان بر بعضی از اهل هند - که برهنه یا باپوشاکی اندک در گردش و سفر عمر می گذرانده‌اند و به تأمل و اندیشه در باب خداوند اطلاق کرده‌اند و معنی تحت‌اللفظی کلمه «حکمای برهنه» است .
- (۴) تصوف، ص ۳۰ و پس از آن *Sufismus sive theolo a persica pantheistica*
- (۵) راه‌های عمومی تصوف و ماهیت آن (بزبان آلمانی) ص ۳۷ و پس از آن
- (۶) نگاه کنیا. به *Z.D.M.G* جلد ۴۸/ص ۴۵ و پس از آن .
- (۷) تبلیس ابلیس، ابن جوزی ص ۱۹۵ ابن عبدربه این حکایت را نقل می‌کند. (عقد الفرید، ج ۳/۳۴۸ چاپ قاهره ۱۲۹۳) ولی بنام حماد بن سلم، و در چاپ ۱۳۲۱ ج ۲۸۵/۳ حماد بن سلمه (عقیفی)
- (۸) لواقع الانوار (الطبقات الکبری شعرائی) ج ۱/۴۵
- (۹) جامی، نفحات الانس، کلکته ۱۸۵۹ ص ۳۴
- (۱۰) رساله قشیریه، مصر ۱۳۳۰ ص ۷-۸
- (۱۱) اللمع ص ۲۲
- (۱۲) البیان والتبیین، قاهره ۱۳۱۳ ج ۱/۲۳۸

- (۱۳) تاریخ شعر عثمانی تألیف گیب E. J. W. Gibb ج ۱/۲۵
و پس از آن .
- (۱۴) قوت القلوب مکی چاپ ناهره ۱۳۱۰ ج ۱/۱۲۹
- (۱۵) مقایسه شود با مارگلیوت در کتابش با عنوان : **Early Development of Mohamedanism**
- (۱۶) مراجعه شود به مقاله « ابراهیم بن ادلم » در دائرة المعارف اسلامی و گولد تسهر در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی ۱۳۲/۱۹۰۴ و پس از آن و نیکسون در Z.A. جلد ۲۶ (۱۹۱۱) ص ۲۱۵ و پس از آن .
- (۱۷) مراجعه شود به مقاله « زهد » در دائرة المعارف دین و اخلاق .
- (۱۸) مراجعه شود به فون کریمر : **Gesch, der herrscheden ideen des islams** و پس از آن و نیز رجوع شود به دوزی **Essai sur l'hist. de l'islamisme** ترجمه شووان، لیدن ۱۸۷۹ ص ۳۱۸ و پس از آن . و نیز نیکسون تاریخ ادبیات عرب ، لندن ۱۹۰۷ ص ۲۳۳ و پس از آن .
- (۱۹) مراجعه شود به مجله جمعیت آسیائی پادشاهی ۱۹۰۶ ص ۳۰۶
- (۲۰) رساله قشیریه ، ص ۱۲۷ ص ۱۲ (چاپ مصر ۱۳۳۰)
- (۲۱) چنین بنظر میرسد آیاتی که مؤلف نقل می کنند به مسأله وحدت وجود ربطی ندارد ، اما صوفیه طرفدار این عقیده ، در این آیات و امثال آن ماده مناسبی برای مذهب خود یافته اند و به تأویل آیات بر طبق عقیده خود پرداخته اند . (عقبنی)
- (۲۲) کتاب او که پیش از این یاد کردیم .
- (۲۳) مراجعه شود به آنچه در رساله قشیریه نقل شده است ص ۳ و پس از آن در باب تعریفات صوفیه از توحید و اینکه چگونه تفسیرهای ایشان از توحید موجب شده است که در چیزی شبیه وحدت وجود داخل شوند . (عقبنی)
- (۲۴) همان کتاب ص ۱۸ و پس از آن .

یادداشت‌های بخش سوم / ۱۹۱۱

- (۲۵) مواردی از مشابهت میان افکار اصلی در فلسفه دینی هلنستی و میان گفتارهای صوفیان نخستین دیده می‌شود. مراجعه شود به مقدمه کتاب دین العبری « کتاب الیمامه » ترجمه ونسینگ، لیدن ۱۹۱۹ ص ۳۹ و پس از آن .
- (۲۶) نفعات الانس ص ۳۶
- (۲۷) اسقف انک : تصوف مسیحی ص ۸۱ (بزبان انگلیسی)
- (۲۸) سخنرانیها در باب اسلام ص ۱۶۳ تألیف گولد تسیهر ، و صوفیه اسلام از نیکلسون ، ص ۱۶
- (۲۹) تذکرة الاولیاء ج ۱/۱۶۲ ص ۱۰
- (۳۰) اللمع سراج ، ص ۷۲ و پس از آن .
- (۳۱) مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۶ ص ، ۳۳۰ و پس از آن . مقایسه شود با گولد تسیهر ، همان کتاب ، ص ۱۶۶
- (۳۲) مقایسه شود با کتاب اللمع سراج ، ص ۱۷۲ و پس از آن ، و کتاب « صوفیه اسلام » اثر نیکلسون ، ص ۹۱ و پس از آن و تاریخ ادبیات ایران از برون ج ۲/۲۴۱ و پس از آن .
- (۳۳) مقایسه شود با کشف المحجوب هجویری ، ص ۶۶ و نیز کتاب «الملامتیه والصوفیه و اهل الفتوة» از مترجم عربی کتاب .
- (۳۴) کشف المحجوب ترجمه نیکلسون ، ص ۵۴
- (۳۵) تذکرة الاولیاء ج ۱/۱۷۱ ص ۷
- (۳۶) مراجعه شود به مقاله هارتمان بعنوان «تصوف از نظر گاه تشیری» بزبان آلمانی ص ۴۴
- (۳۷) مقاله مؤلف در دائرة المعارف دین و اخلاق تحت عنوان «زهد» .
- (۳۸) مقایسه شود با د.ب. مک دونالد «زندگی دینی در اسلام وضع مسلمان در برابر دین» بزبان انگلیسی ص ۲۵۵
- (۳۹) نفعات الانس جامی ص ۱۶۱ ص ۱۸
- (۴۰) کشف المحجوب ص ۴۲۰ (ترجمه مؤلف)

- (۴۱) ا.و. لین ۱۹۱ آداب و رسوم در مصر جدید، ص ۳۰۹ بزبان انگلیسی و کتاب مک دونالد **Aspecta of Islam** ص ۱۶۰
- (۴۲) هارتمان : همان مأخذ قبلی ، ص ۶۰
- (۴۳) تلخیص ازهارتمان در «زندگی دینی در اسلام» ص ۲۲۰ و پس از آن
- (۴۴) سوره کشف آیات ۴ تا ۸۰
- (۴۵) بلوشه (Blochet) مطالعات در باب مذهب باطنی در اسلام مجله آسیائی ۱۹۰۲ ص ۴۹ و پس از آن کشف المحجوب هجویری ص ۲۱۴
- (۴۶) این خلدون ، مقدمه ، ترجمه دی سلان ج ۳/۱۰۴ و پس از آن و مقایسه شود بانیرگ در مقدمه ای که بر «رسالات کوچک این عربی» بزبان آلمانی نوشته است چاپ ۱۹۱۹
- (۴۷) کشف المحجوب ، ص ۱۴۸ و پس از آن.
- (۴۸) صوفیه اسلام (بزبان انگلیسی) از مؤلف، ص ۱۶۳
- (۴۹) کشف المحجوب هجویری ، ترجمه نیکلسون ، ص ۸
- (۵۰) قشیری ، ص ۲-۳
- (۵۱) مراجعه شود به مقاله « اخلاق » **Ethics** در دائرة المعارف دین و اخلاق.
- (۵۲) مراجعه شود به المنقذ من الضلال ترجمه باربیه دومینار در مجله آسیائی جلد ۹۱۷ ص ۵ و پس از آن . و مقایسه شود با مک دونالد « تطور علم کلام وفقه و نظام فرمانروائی در اسلام» ص ۲۱۵ متن انگلیسی.
- (۵۳) کتاب الطوائف ، چاپ ماسینیون ص ۱۲۹ و پس از آن .
- (۵۴) نگاه کنید به **The Development of Metaphysicsin** Pervia تألیف محمد انبال ص ۱۵۰ و نیز مقاله : **the sufi doctrine of the perfect man** در مجله **the quest** از نیکلسون سال ۱۹۱۷ ص ۵۴۵ و پس از آن و نیز مراجعه شود به خلاصه ای که نیکلسون پس از آن در باب بیلابتی در کتاب خود با عنوان مطالعات در باب تصوف اسلامی نوشته است .

یادداشت‌های بخش سوم / ۱۹۳

(عربی)

- (۵۵) الانسان الكامل ، ص ۸ چاپ مصر ۱۳۲۸
- (۵۶) مراجعه شود به « شخصیت محمد » تألیف توراندریا استکهلم ۱۹۱۸
ص ۳۳۳ و پس از آن .
- (۵۷) مراجعه شود به تاریخ شعر عثمانی تألیف گیپ ج ۱/ ۵۴ و پس از آن .
- (۵۸) مقایسه شود بابرگزیده غزلیات از دیوان شمش تبریز از نیکلسون
۱۸۹۸ ص ۳۲ و پس از آن .
- (۵۹) « تأثیر موسیقی و غنا در جنبه عاطفی در اسلام » از استاد مک دونالد
در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۱ ص ۱۹۵ و پس از آن .
و ص ۷۰۵ و پس از آن . مراجعه شود به کشف‌المحجوب هجویری
ترجمه نیکلسون ص ۳۹۳ و پس از آن .
- (۶۰) مقایسه شود با صوفیه اسلام تألیف نیکلسون ص ۱۰۲ و پس از آن .
- (۶۱) گلشن راز چاپ وینتلید و ترجمه سال ۱۸۸۰ ص ۷۸ و پس از آن .
- (۶۲) متن و ترجمه آلمانی آن راه. اته (H. Eithé) منتشر کرده است همچنین
مقایسه شود با تاریخ ادبیات ایران استاد برون ج ۲/ ۲۶۱ و پس از آن
- (۶۳) مراجعه شود به : « شعر فلسفی و دینی ایرانیان » تألیف گارس دو تاسی
پاریس ۱۸۶۴
- (۶۴) یوسف وزلیخا ترجمه ر. ت. کریفت ، لندن ۱۸۸۲
- (۶۵) ترجمان الاشواق ترجمه نیکلسون سال ۱۹۱۱
- (۶۶) تاریخ شعر عثمانی تألیف گیپ ج ۱/ ص ۳۳۶ و پس از آن .
- (۶۷) برون : مقاله در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۸۹۸ ص ۶۱ و
پس از آن . مقایسه شود بامتون فارسی از فرقه حروفیه تألیف هوار
وفیلسوف رضا .
- (۶۸) گیپ ، همان کتاب ، ج ۱/ ۶۵ و پس از آن .
- (۶۹) گیپ ، همان کتاب ج ۱/ ص ۲۰ و پس از آن .
- (۷۰) دیوان شمش تبریز، ص ۳۴۲

- (۷۱) یوسف وزلیخا ، جامی بنقل استاد برون مقاله «تصوف» که در کتاب **Religious Systems of the world** نقل شده است ، ص ۳۲۸ و پس از آن.
- (۷۲) مؤلف این ایات را نقل نکرده و ما برای مزید اطلاع نقل کردیم ، مراجعه شود به ترجمان الاشراف ابن عربی ، بیروت ۱۳۱۲ ص ۳۹-۴۰ (عفی‌فی)
- (۷۳) از دیوان جلال‌الدین رومی ترجمه **Hastie** چاپ گلاکو سال ۱۹۰۳ ص ۳
- (۷۴) وینفیلد ، «مثنوی معنوی» لندن ۱۸۹۸ ، مقدمه ص ۲۸
- (۷۵) صوفیه اسلام اثر نیکلسون ، ص ۹۶
- (۷۶) وینفیلد ، مثنوی ۲۶
- (۷۷) دیوان شمس تبریز ص ۳۴۴
- (۷۸) مقایسه شود با آنچه در باب مادام کیون و بلیک در کتاب **Mysticism** تالیف آندر هل ، ۱۹۱۲ ص ۷۸ به بعد نقل شده است .
- (۷۹) چون در متن مقاله مراجع نقل شده بود از ذکر آن در حاشیه صرف نظر شد (عفی‌فی)

از عنوان این گفتار* شاید چنین بر آید که ما در پی دادن جوابی قاطع و روشن به سئوالی مشخص هستیم. ولی من معتقدم که به چنین مسائلی جز با قید و تبصره نمی توان پاسخ گفت و حکم کلی درباره آن صادر نمی توان کرد. صوفیه و عارفان مسلمان - مثل همه صوفیان و عارفان - معتقدند که هر هدفی را که در پی آند، و مقصود از طریقت تصوف رسیدن به آن است، نمی توان در محدوده علم و وصف با کلمات آنرا بیان کرد. دریافت احوال صوفیه، برنا آشنایان بدان احوال دشوار است و صوفیه خود نیز فقط آن احوال را حس و تذوقی می کنند. کلمات از توصیف و بیان هدف صوفی قاصر و عاجزند، هر چند که می توانند طریق سلوک به هدف را از آغاز تا فرجامش بیان کنند. زیرا این امر، چندان آسان نیست، بلکه اگر دریابیم بسیار هم مشکل است. همانگونه که یکی از بزرگان تصوف ایرانی دریافته که راههای به سوی خدا به شمار انفاس خلاق و سالکین به سوی حق است. آری، ما می توانیم از تعالیم نظری و علمی مهم هر نوع تصوفی، مذهب را بیرون کشیم؛ و با استفاده از رموز و اشارات پیچیده ای که خود صوفیه به کار می برند، می توانیم تساحدی

چگونگی و طبیعت احوال آنها را که فراتر از مرز دانش و خرداست تفسیر کنیم. هدف من از طرح این گفتار، شرح معانی پاره‌ای از اصطلاحاتی است که صوفیان بر سبیل مجاز برای دلالت بر آن حالت خاصی به کار برده‌اند که حالت اتصال به خدا نام دارد. صوفی مسلمان، مثل عارف مسیحی، از اتصال به خدا سخن می‌گوید. لیکن چه بسا که صوفی مسلمان از عارف مسیحی، تمایل بیشتری داشته باشد که پایان زندگی صوفیه را فناء در حق - تعالی - بداند. کلمه «فناء» در زبان تصوف از اهمیتی خاص برخوردار است. علمای مغرب زمین «فنا» را شناخته‌اند، اما چنانکه باید تاریخ آن را به پژوهش نگرفته‌اند، تا حدی که متونی که تازه به آنها برخوردیم و در دسترس پژوهندگان قرار گرفته‌اند را بر ما گشود. و بسیاری از تاریکی‌های این مسئله را روشن کرد.

ترجمه نخستین متن فارسی در تصوف، یعنی کشف المحجوب به انگلیسی درآمد. و دو نسخه از کتاب اللمع ابونصر سراج (متوفی به سال ۳۷۸ هـ. ق ۹۸۸ م) که از کشف المحجوب کهن تراست به انگلستان رسید. شاید بتوان اللمع را قدیمیترین متن موجود عربی در این باره دانست. من هم اکنون به آماده کردن کتاب اللمع برای شهر در مجموعه گیب می‌باشم. باید بگویم که این کتاب سرشار از مطالبی است که در منابع دیگر نمی‌توانیم بیابیم. بویژه مطالبی درباره تصوف اصحاب وحدت وجود و تصوف اصحاب وجد و حال. مؤلف در چندین جای کتاب آنچه را که از مفهوم «فنا» می‌داند شرح و بیان می‌کند. لذا قسمت‌هایی از آن را اقتباس کردم زیرا به دو سبب دارای اهمیت است: نخست، به دلیل کهن بودن متن. دیگر به دلیل این که بسیاری از

مؤلفین پس از او مثل قشیری گفته‌های او را اقتباس کرده اند. دریافت اصطلاحات و معانی که برای آنها وضع شده مشکل است و مشکل تراز آن ترجمه آنها. لذا اگر در هر يك از دو وجه مذکور کوتاهی کرده باشم بوزش می‌خواهم.^۱

سراج گوید: معنی فنا و بقا و در او ائیل آن، فناى جهل است به بقای علم، و فناى معصیت به بقای طاعت، فناى غفلت به بقای ذکر، و فناى رؤیت حرکات عبد برای رؤیت عنایت خداوند متعال در علم سابق.^۲ در جای دیگر گوید: «معنی فناء، فناى صفت نفس است و فناى منع و استرواح بر حال واقع شده.»

و بقاء، یعنی بقای بنده بر آن. و نیز «فنا، همان فناى رؤیت بنده است در اعمالش، برای اعمالش، باقیام خدا آن اعمال را برای او».^۳ گاه واژه «ذهاب» را به معنی «فناء» گرفته‌اند. سراج در این باره گوید:

« و فنا ، ذهاب (رفتن) قلب است از ادراك محسوسات ، به خاطر مشاهده آنچه که دیده . و آنگاه از رفتن می‌رود ، و رفتن از رفتن ، تا بی‌نهایت ... یعنی گوینده و اشیاء نهان شدند و دیگر چیزی حس نداشتنی وجود ندارد.»^۴

فناء در نظر سراج عملی است که به تدریج در پنج مرحله حاصل آید:

۱- اولین علامت فانی احساس نکردن دنیا و آخرت است با ورود در ذکر الله تعالی.

۲- و آنگاه احساس نکردن ذکر الله تعالی ، هنگامی که ذکر خدای را برای خودش احساس کرد .

۳- وبعد فنا شدن از رؤیت ذکر خدا برای او ، تا تنها خدا را احساس کند .

۴- و بعد از دست دادن احساس خدا ، با دیدن آن احساس .

۵- و سر انجام احساس نکردن دیدن احساس را با احساس به فنای فنا و بقای بقا .^۵

به رغم اصطلاحات موجود در عبارات فوق ، به نظر من مفهومشان برای کسانی که با زبانهای دیگر تصوف آشنا نیستند روشن است .^۶ گذشته از این ، سراج تنها به شرح حقیقت فنا بسنده نکرده صفاتی را هم که با حقیقت آن منافات دارد شرح می دهد . وی دو فصل پی در پی در کتابش درباره « فنا الاوصاف » و « فنا البشرية » آورده که در آنها نظریات شایع زمان خود را درباره فنا رد کرده است . مثل این گفته اش :

« گروهی از بغدادیان در این گفته که به هنگام فنای از اوصاف خود به اوصاف حق وارد می شوند ، بر اشتباه رفته اند . و بر اثر جهل خود ، مفهومی را عنوان کرده اند که آنها را به حلول می کشاند ، و به نظریه نساوری درباره مسیح (ع)^۷ . احتمالاً از یکی از متقدمین شنیده شده ، یادر کلامش دیده شده که او درباره فنا از اوصاف و دخول در اوصاف حق سخن گفته که معنی^۸ آن این است که اگر بنده اراده دارد آن هم عطیه الهی است . و مفهوم خروج بنده از اوصاف خود و

هدف تصوف اسلامی/ ۲۰۱

ورودش به اوصاف حق یعنی خروج از اراده‌اش و ورودش در اراده الهی؛ به این معنی که بدانند که اراده‌ها عطیة خدای تعالی است و خداوند اراده و مشیتش بر این تعلق گرفته که فضل فرموده و بنده‌اش را از خود بینی رها ساخته تا کلاً به خدا روی آورد. و این یکی از مراتب اهل توحید است.

کسانی که در این معنی به خطا رفته‌اند در فهم دقیقه (نکته باریک) ای اشتباه کرده‌اند که گمان برده‌اند اوصاف حق یعنی خود حق؛ و این به کلی کفر است، زیرا خداوند در قلوب حلول نمی‌کند، بلکه ایمان به خدا و توحید وی و تعظیم ذکرش در قلبها جای می‌گیرد.»

ملاحظه می‌شود که سراج نظریه «فناء اوصاف» را نفی نمی‌کند، بلکه آنرا جزء مهمی از مفهوم فناء، به معنای کلی‌اش می‌داند و شرح می‌کند. او خطری را که در تأویل این نظریه در کمین است، هشدار دهد.^۹

دومین بدعتی را که سراج نفی و نقض می‌کند، اعتقاد به «فناء

بشریت» است!

«گروهی از آنها به ترك اطعمه و اشر به گفته گمان برده‌اند که بشریت، به کالبد و تن است که چون آن ضعیف شود، بشریت زایل گردد، لذا می‌تواند به صفات الهی متصف گردد. این فرقه گمراه نادان، نیک نمی‌داند که میان بشریت و اخلاق بشریت فرق قائل شود، زیرا بشریت از بشر زایل شدن نیست - مثل رنگ سیاه از سیاه و رنگ سفید از سفید. و حال آنکه اخلاق بشریت بر اثر تأثیری که از سلطه

انوار حقایق می‌پذیرد ، تغییر و تبدیل می‌پذیرد . وصفات بشریت ، عین بشریت نیست . کسی که به فناء اشارت کرده ، مقصودش فناء از رؤیت اعمال و طاعات است به بقاء رؤیت عبد ، قیام حق به این اعمال ، برای او .^{۱۰}

از آنچه گذشت ، می‌توانیم برداشتی از « فناء صوفیانه » طبق آنچه که سراج ذکر کرده ، داشته باشیم . ابوالقاسم قشیری هم شرحی نزدیک به سراج در رساله‌اش^{۱۱} درباره فناء ، در دفاع از صوفیه ، آورده است . شرح قشیری درباره فناء شصت سال پس از مرگ سراج نشر یافت . همچنین صاحب کشف المحجوب فناء را توضیح می‌دهد.^{۱۲} همه این نویسندگان می‌کوشند تا تصوف را کلاً موافق با روح اسلام جلوه دهند و بر این مطلب صحه گذارند که گفتار صوفیه - اگر به حقیقت آن پی برده شود - همان عالم باطنی است که در کتاب خدا و احادیث پیامبر به ودیعت نهاده شده است .

حال خلاصه نظریه صوفیان را در باره فناء ذکر می‌کنیم . این نظریه ما نمایاننده اغلب معتابیهی از متصوفان صاحب نفوذی است که در تشکل بخشیدن به حیات معنوی اسلام از زمان غزالی تأثیر فراوانی داشته‌اند .

فناء صوفیانه حاوی عناصر زیر است :

۱- تحول اخلاقی در نفس با رفتن شهوات و امیال . چون «قوم اشاره کرده اند به فناء و گفته‌اند پاك شده است از صفات نكوهیده و اشاره کرده‌اند به بقاء ، به تحصیل اوصاف ستوده . و چون بنده از این

دو حال به یکی موصوف بود به هیچ حال از این خالی نبود . چون اندر آید آن دیگر برود . متعاقب باشند بر یکدیگر . که از اوصاف مذموم فانی گردد خصال محمود بروی در آید و هر که خصلت مذموم بروی غلبه گیرد از خصال محمود برهنه گردد . « به این معنی که صوفی چون از جهل فانی شود در علم باقی گردد و چون از غفلت فانی شود به ذکر الله باقی شود و هکذا .

۲- فناء از محسوسات و معقولات و از هر فعل و حسّی ، از طریق محصور داشتن دل در تأمل در خدا ؛ و مقصود از آن تمرکز تأمل در صفات الهی است .

۳- از کار افتادن شعور صوفی چون از فنای خود فانی شود به بالاترین درجات فناء رسید : یعنی وقتی که احساس بر حالت فنا را از دست بدهد . و در اینجا است که می گویند : « هر که سلطان حقیقت بروی غلبه گرفت ، تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر »

قشیری سه مرحله برای فنا ذکر می کند : اول فانی شدن از نفس و صفات خویش به بقاء حق و صفات او . دوم فنا از صفات حق به دیدار و شهود حق . سوم فناء از شهود و دیدن فناء خویش به سبب استهلاك در وجود حق.^{۱۳} صدور کلمات اخیر از صوفی سنی ای چون قشیری عجیب است زیرا صراحتاً دال بر وحدت وجود است؛ از سوی دیگر، این گفته از ارزشی برخوردار است . زیرا ما را بر خطری که در توجه به معنی ظاهری اقوال صوفیه ، در کمین ماست آگاه می کند . در واقع مقصود قشیری از « استهلاك در وجود حق » چیزی جز فنای صوفی از

فکر و اراده‌اش به سبب تأمل در وجود حق ، و استهلاك ناخود آگاه ، نیست . بسیاری از اوقات فنا همراه باحالت بی ادراکی است . هر چند که این حالت کلیت ندارد . در این باره ، سری سقطی ، یکی از صوفیان معروف قرن سوم می گوید : «در حال فنا اگر شمشیر بر روی صوفی کشی اندر نیاید .»^{۱۴} دیگر آنکه « و ابوالخیر اقطع را آکله اندر پای افتاده بود . اطبا گفتند که این پای را بیاورد . وی بدان رضا نداد . مریدان گفتند که اندر نماز پای وی بیاورد . او خود خبر ندارد . چنان کردند چون از نماز فارغ شد . پای بریده یافت .»^{۱۵} تصور امکان این که صوفی که تا این حد مستغرق در فناست ، چگونه به واجبات شرعی اش عمل می کند ، مشکل است . در حالیکه می دانیم ادای واجبات شرعی از اموری است که صوفیان سنت گرا (اهل سنت) شدیداً خواستار آنند . در اینجا مسألة ولایت عنوان می شود . آنها می گویند که «حق تعالی ، اندر غلبهٔ حال و قوت وجد و قلق شوق که پدیدار آید . حق - تعالی - حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی می راند و وی برگزاردن آن نگاه می دارد و وی را به مجاهدت می آراید . چنانکه سهل بن عبدالله و ابوحفص حداد و ابوالعباس سیاری ، صاحب مذهب ، و یازید بسطامی و ابوبکر شبلی و ابوالحسن حسری و جماعتی دیگر ، رضوان الله علیهم اجمعین ، پیوسته مغلوب بودند ؛ تا وقت نماز اندر آمدی ، آن گاه به حال خود باز آمدندی و چون نماز بکردندی باز مغلوب گشتندی.»^{۱۶}

گفته اند که همهٔ متفکران مسلمان از اصحاب وحدت وجودند ،

هدف تصوف اسلامی / ۲۰۵

وجهی بسا که خودشان از عقیده خویش آگاه باشند.^{۱۷} و این تناقضی هم که دچار آن آمده اند، نتیجه نحوه اعتقاد آنها در توحید است، زیرا وحدت مطلق که خدا بدان توصیف کرده‌اند و با اصرار تمام برای حفظ آن تن به ملزومات آن وحدت داده‌اند، همه چیز را در خود فرو برده‌است. لیکن متکلمان صوفی، کاملاً بر خطری که از قول بر توحید مطلق^{۱۸} خدا در کمین آنها بود آگاهی نداشتند. زیرا، اگر عقیده توحید اسلامی را که در «لا اله الا الله» شناسانده شده به صورت «لاموجود علی الحقیقه الا الله» در بیاوریم، مفهوم اسلام ضایع شده نامی بی‌مسما خواهد بود. پس واضح است که اعتراف به وحدت وجود، در صورت مجرد آن، از میان بردن همه نشانه‌های دین آسمان و منزل و محو تام این نشانه‌هاست. لذا مؤلفان و مصنفان نخست را که در تصوف چیز نوشته‌اند می‌بینیم از افتادن در وحدت وجود افراد را بر حذر داشته و هشدار می‌دهند، و تکرار می‌کنند که خداوند متعال با حادثات تباین تام داشته و هر گونه اتصال را که به اتحاد با ذات او بیانجامد، کفر و گمراهی محض است. و این هجویری است که می‌گوید: «فی الجملة فنا از چیزی جز به رؤیت آفت و نفی ارادت آن درست نیاید...» «و گروهی را اندرین معنی غلطی افتاده است و می‌پندارند که این فنا به معنی فقد ذات و نیست گشتن شخص است و این بقا آنکه بقاء حق به بنده پیوندند. و این هر دو محال است...» «و مثال این چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش ائند به قهروی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل می‌گرداند، سلطان ارادت حق

از سلطان آتش اولی تر . اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین همان است . هرگز آهن آتش نگردد و الله اعلم .^{۱۹}

این تناقض سبب پویائی تعقل اسلامی و تسریع اثر کوبنده آن شد، هرچند که قسمتی از آن در لابلای شیوه‌های دقیق کلامی نهان ماند. و شگفت آور نیست که مسلمانان در آخر کار به فلسفه روی آوردند . و ینفیلد ، نتایجی را که از اتحاد کلام و فلسفه و تصوف به ظهور پیوسته به صورتی جالب و روشن توضیح کرده است^{۲۰} ، لذا دلیلی برای اطالۀ سخن نمی‌بینم . فلسفه‌ای که اساس این اتحاد قرار گرفت ، و مسلمانان جنبۀ متافیزیک مذهب جدید خود را از آن گرفتند ، مذهب نو افلاطونی بود . زیرا آنها برخدا نام «واحد حق» را اطلاق کردند که تنها او از وجود حقیقی برخوردار است . و «واحد» به این معنی از اصطلاحات نو افلاطونی است . گذشته از این ، صوفیه ، وجود ظاهر را - که همان عالم خارجی است - عدمی دانسته اند که در ذاتش از حقیقت عاری است ، و وجودی که در آن نمایان است ، پرتو وجود حق است بر آن ، و آن نسبت به وجود مثل سایه است در برابر صاحب سایه . و اما انسان ، در او هر دو عالم جمع می‌شود : عالم ظاهر و عالم حقیقت . نشات مادی (عنصری) اش را انسان از عالم ظاهر - عالم سایه‌ها - گرفته و حقیقت انسانی خویش را که با به آنها انسان خوانده می‌شود ، اخگری است الهی که خداوند در انسان به ودیعت نهاده و به فضل او الهی شده است . آیا در این صورت انسان مافوق هر شریعت و دینی نیست ؟ جواب این سئوال این است که انسان تا وقتی که با عالم ماده که اصل بدیها و گناهان است مرتبط باشد

مقید به شرایع و ادیان است .

نظریه صوفیان نخست در فناء ، مستند به برداشت آنها از اراده الهی بود و اینکه خداوند تعالی در حقیقت اراده کننده هر چیز است ، و باید بنده اراده اش را به صاحب خویش واگذارد . اما نظریه فنا که در اینجا از آن بحث می کنیم ، مستند به برداشت دیگری است که خدایا «وجود مطلق» می داند . صوفی در این حال ، در پی فنای از اراده خود نیست ، بلکه بر آن است تا از عالم ظاهر و از هر چه که ذاتاً دارای حقیقت نیست ، فنا شود . آری ، گاه صوفی از مقصود خویش با این عبارت دقیق پرده بر نمی دارد . زیرا تصوف نه فلسفه است نه کلام و نه هر دو باهم . گاه تصوف اندکی از این دو دانش – فلسفه و کلام – مایه می گیرد ، ولی به زودی معانی مأخوذ از آن دو ، به دست صوفی ، به معانی دیگری که کاملاً با معنای پیشین اختلاف دارد ، تغییر شکل می دهد .

جمیع پژوهندگان و نقاد ، اعتقاد به وحدت وجود را ، که از مظاهر تصوف اسلامی است ، نتیجه شرایط و عواملی می دانند که یکی از آنها : برآشفتهگی درونی پاره ای از مسلمانان بر ضد مباحث کلامی خشک ، و مبالغه در جنبه صوری مشکلات کلامی است . دیگر عامل : تأثیر فلسفه یونان و هند بر مسلمانان است . ظاهراً نه گریزی از وقع واقعه بود و نه چاره ای برای جلوگیری از ورود مفاهیم نوینی در دین . لذا متفکران اسلامی ، در قرون میانه ، برای جلوگیری از جریان سیل آسائی که کیان اسلام را تهدید می کرد به پا خاستند تا از اسلام حمایت کنند ،

یا دست کم کوشیدند تا از شدت این جریان کاسته و آنرا توجیه کرده در مسیری که باشیوه‌های سنتی اسلام سازگار باشد سوق دهند. لیکن شیوه‌های کهن، ناتوانتر از آن بودند که بتوانند بار مفاهیم تازه وارد را برتابند.

ابوحامد غزالی، چنانکه مشهور است، به این کار همت گماشت و مشکل را حل کرد. اما پیروزی او در این پهنه، در نظر اهل سنت مردود شناخته شد، زیرا مجال را در اسلام برای شاعرانی که شیفته جمال ازلی حق و دیوانه آن بودند و خدایی جز آن را نمی‌پرستیدند گسترده ساخت، همانطور که راه را بر پاره‌ای از صوفیه وحدت وجودی مثل ابن عربی، گشود. و نیز مجال را بر فرق صوفیه که در این دین آزاد - به معنی وسیع کلمه آزاد/برادر بودند گسترده‌تر ساخت.

بی‌شک نبودن قدرت دینی در اسلام - مثل قدرت کلیسا در مسیحیت - از عللی است که اسلام هیچگاه نتوانست در برابر عقیده وحدت وجود ایستادگی کرده و نسبت به آن مثل مسیحیت تعصب به خرج دهد. لیکن در نظر من دلیلی برتر و نیرومندتر وجود دارد. مسیحیان چون می‌شنیدند که مثلاً مردی ادعا کرده که «مسیح» است، به وحشت افتاده و شدیداً منکر او می‌شدند. اما در میانه‌ها و غرب آسیا جایی که در آن، پادشاهان ساسانی را از خدایان می‌دانستند، و جایی که مذاهب حلول و تناسخ و غیره ظهور کرده، عقیده به خدایی آدمی نه نامألوف و نه غیر طبیعی جلوه می‌کرده است. برای مثال، اگر مردی ادعای الوهیت می‌کرد، باعث جریحه دار شدن احساس

مردم نمی‌شده، و اگر هم به خاطر برملا کردن راز خدایی ملامتش می‌کردند او را مورد تأیید قرار می‌دادند. آری، درست است که حلاج چون برگشته مشهورش «انا الحق» اصرار ورزید، مطلوب گشت! اما این عوامل سیاسی بودند که بر قتل حلاج، و بسیاری دیگر، صحنه گذاشتند. گذشته از آن اتباع حلاج بر آن شدند که او نمرده، بلکه زنده به آسمان عروج کرده، و کسی که کشته شده یکی از دشمنانش یا اسب یا استری بوده که خداوند او را به صورت حلاج در آورده است؛ و از این گونه افسانه‌هایی که اگر به قول استاد ماسینیون^{۲۱} قرار باشد بر چیزی دلالت کند، همانا بر اعتقاد این فرقه، به اینکه مردان خدا نباید با قتل و صلب و سوزاندن مورد توهین قرار گیرند، دلالت می‌کند. در میان بزرگان اسلام، غلات و وحدت وجودی فراوانند و بی‌شک اگر آنها از پیروان کلیسای کاتولیک در قرون وسطی بودند، به سرنوشت حلاج گرفتار می‌شدند. فی‌المثل از بایزید بسطامی روایت شده که «سبحانی، ما اعظم شانی» و «از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من درمن که ای تو من»^{۲۲}

این گونه گفته‌ها احساس یک فرد مسلمان را چندان جریحه‌دار نمی‌کند، و اگر در حال وجد صوفیانه، کسی این گونه سخنان را بر زبان آورد مسلمانان در بخشش او، درنگ نمی‌کنند.

اینک این بحث را با ذکر شعر معروف^{۲۳} مولانا جلال‌الدین رومی خاتمه می‌دهم. وی در این شعر کیفیت منبعث شدن نور واحد ازلی و پرتو افکندن آنرا بر صور نامتناهی وجود توصیف کرده چگونگی

ظهور ذات واحد را در هر لحظه در تعینات نامتناهی، که پیوسته بر حالت
خود باقی است بیان می‌دارد .

جلال الدین می‌گوید :

هر لحظه بشکلی بت عیار در آمد

دل برد و نهان شد

هر دم بلباس دگر آن یار بر آمد

گه پیر و جوان شد

گاهی بدل طینت صلصال فرو رفت

غواص معانی

گاهی زتك کهگل فتخار بر آمد

زان پس بجنان شد

منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت

آن دلبر زیبا

شمشیر شد و از کف کتار بر آمد

قتال زمان شد

می‌گشت دمی چند برین روی زمین او

از بهر تفرج

عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد

تسیب کنان شد

همانگونه که آب زلال از چشمه های ژرف تر بر می‌جوشد ، و

بلندترین درخت ، ریشه دار ترین آن است ، همانگونه هم والاترین

مظاهر و جلوه های اندیشه انسانی ، از جانهای ژرف و بیکران سرچشمه

هدف تصوف اسلامی / ۲۱۱

می‌گیرد و توان و پایداری خود را از آن کسب می‌کند. دیدیم که چگونه سراینده شعر فوق، افکار بحت و بسیطی را که عامه مردم معتقد بدانند در قالب هنری زیبایی ریخته است. من بر آنم که نظریه‌ای را که از ویژگیهای فلسفه اسلامی می‌دانند - یعنی نظریه‌ای بر خلود روح انسانی، به گونه‌ای نامتعمین در صور مشخص است - همانند این افکار ساده و بحت دارای ریشه‌هایی در طبیعت انسانی می‌باشد.^{۲۴}

* این مقاله درکنگره چهارم تاریخ ادیان که درلیدن تشکیل شد ، قرائت گردید سپتامبر ۱۹۱۲ و متونی که از کتب عربی در آن نقل شده ، سپس بر آن افزوده گردید و در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۱۳ چاپ شد .

(۱) حدود ۸۰ سطر در اینجا ترجمه نشد زیرا مؤلف در آن کوشیده است که در برابر کلمه فنا و بقاء اصطلاحاتی را به کاربرد و توضیح دهد ، و این در مورد ترجمه ما زاید می نمود . (عقیقی)

(۲) اللع ، ۹۶

(۳) اللع ، ۱۵۱-الف

(۴) اللع ، ص ۱۵۳-ب

(۵) اللع ، ص ۹۷- ب چنین می نماید که سراج کلمه «حظ» را درین عبارت برای شعور یا ادارک به کار می برد از قبیل تعبیر ؛ «دهاب حظه من الدنيا والاخره» که منظورش از میان رفتن شعور او نسبت به دنیا و آخرت است و نیز تعبیر او: «حظه من ذکر الله» که منظورش شعور او نسبت به ذکر است و نیز قول او : «حتی یبقی حظه بالله» که بعی : تا وقتی که شعورش تنها نسبت به خدا باقی بماند ، است و نیز .. (عقیقی)

(۶) بنظر میرسد که منظور از انواع غیر اسلامی تصوف از قبیل تصوف مسیحی و یهودی و بودائی است (عقیقی)

یادداشت‌های بخش چهارم/ ۲۱۳

- (۷) مقایسه شود با کشف المحجوب، ترجمه مؤلف ص ۲۴۴
- (۸) یعنی فناء از اوصاف و دخول در اوصاف حق (عقیقی)
- (۹) افزوده مترجم عربی است برای مزید توضیح . (عقیقی)
- (۱۰) اللمع ، ۱۸۹ - الف
- (۱۱) مراجعه شود به فصلی که در باب فناء در رساله قشیریه آمده است ص ۳۶ چاپ مصر ۱۳۳۵
- (۱۲) کشف المحجوب، ترجمه نیکلسون ص ۲۴۲-۶
- (۱۳) رساله قشیریه ، ص ۳۷ س ۲۰ و پس از آن .
- (۱۴) اللمع ، ۱۹۲ - ب
- (۱۵) کشف المحجوب ، ص ۳۰۴
- (۱۶) همان کتاب ، ص ۲۵۷
- (۱۷) مراجعه شود به نوشته استاد د . ب مک دونالد در مجله Hart/ford Seminary Record جلد ۲۰ ص ۳۶ شماره ۱۹۱۰ با عنوان one phase of the doct . of The unity of God
- (۱۸) منظور خطر افتادن در وحدت وجود است . زیرا بعضی از صوفیه چندان در توحید مبالغه کرده اند که نادانسته در وحدت وجود افتاده اند . زیرا اینان از «لا اله الا الله» چنین فهمیده اند که هیچ فاعل حقیقی و هیچ موجودی حقیقی جز خداوند نیست و آنچه جز اوست عدم محض است . و این بعینه همان است که اصحاب وحدت وجود بدان قائل اند . حتی آنان توحید را به دو نوع تقسیم کرده اند : توحید عوام که همان قول به وحدت خداوند است و توحید خواص که عبارت است از عقیده به وحدت وجود . (عقیقی)
- (۱۹) کشف المحجوب ، ص ۲۴۵
- (۲۰) مراجعه شود به مقدمه وینفیلد بر کتاب گلشن راز تألیف محمود شبستری و مقایسه شود با مقدمه نگارنده بر کتاب برگزیده از دیوان شمس تبریز

۲۱۴ / یادداشتهای بخش چهارم

ص ۳۱-۳۶

- (۲۱) مراجعه شود به مقاله حلاج در مجله تاریخ ادیان ژانویه ۱۹۱۱
- (۲۲) تذکرة الاولیاء ح ۱/۱۶۰ س ۱۳
- (۲۳) مراجعه شود به دیوان شمس تبریز (چاپ تبریز ، سال ۱۲۸۰ هـ.)
ص ۱۹۹ ، و چاپ لکهنو سال ۱۳۰۲ هـ. ص ۲۲۵ و عنوان شعر
چنین است: «مستزاد در ظهور ولایت مطلقه علویه»
- (۲۴) مراجعه شود به «افلاطونیان جدید» تألیف ت. ونکر ص ۱۹۰

فهرست اعلام

«الف»

- ابن سینا ۶۶
ابن خلکان ۵۱-۶۹
ابن خلدون ۱۶-۴۴-۵۳
ابن فارض ۱۹-۲۴-۲۵-۳۲-۳۳
ابن عربی ۲۹-۳۴
ابن قفطی ۵۲
ابراهیم ادھم ۱۸-۴۴-۴۶-۵۵
۶۲-۱۱۰-۱۱۲-۱۴۸
ابوبکر ۱۰۶
ابوبکر شبلی ۸۴-۲۰۴
ابوبکر واسطی ۸۳
ابوالعباس سیاری ۲۰۴
ابوبکر کتانی ۸۲
ابوتراب نخشبی ۷۶-۱۲۲
ابوحفص حداد ۶۳-۱۱۷-۲۰۴
ابوسعید ابوالخیر ۲۵-۷۴-۸۷-۱۲۳
ابوالخیر بابا ۱۲۰
ابوالحسن خرقانی ۸۶
ابوالحسن حصری ۸۵-۸۶-۲۰۴
ابوالحسن تغری ۶۱
ابوالمحاسن ۴۹
ابوحسین مزین ۸۳
ابوحمزہ بغدادی ۶۳-۶۵
ابوسعید خراز ۶۳-۶۵-۷۱-۷۷
ابوسعید اعرابی ۸۵
ابوعثمان حیری ۶۳
ابوعثمان مغربی ۱۱۴
ابوعلی سندی ۱۵۶
ابوالعلا معری ۲۲-۱۳۳
ابوالعباس سیاری ۲۰۴
ابوعبدالله رودباری ۸۵
ابوعبدالله خنیف ۸۳
ابوعمر ونجید ۸۵
ابونعیم اصفهانی ۴۲
ابوسلیمان دارانی ۴۷-۴۸-۵۷-۶۲
۶۷-۱۱۱-۱۲۱
ابولبابہ ۱۰۶
ابومحمد جریری ۸۲
ابومحمد رویم ۸۱
ابومحمد راسبی ۸۵

۲۱۸ / پیدایش سیر و تصوف

«ت»	ابوطالب مکی ۱۲۲-۱۲۳-۱۲۷
توماس اکویناس	ابوالفتوح سراج ۱۴۳-۱۴۶-۲۰۲-۲۰۳
«ث»	ابونصر سراج ۲۴
ثعلبی ۱۰۹	ابوهاشم کافی ۴۴
ثولاک ۱۲-۱۳-۱۸-۱۰۹-۱۴۴	احمد بن حنبل ۱۲۱
«ج»	احمد بن ابی الحواری ۴۸
جامی (عبدالرحمن) ۱۲-۵۱-۵۶	ارسطو ۵۸
جاحظ بصری ۱۴۶	ادریس ۵۳
جابر بن حیان ۵۲-۵۵	استفان بارسدیلی ۵۹
جعفر الصادق ع ۵۵-۱۱۲	آسین پاسیوس ۱۹-۲۱
جعفر خلدی ۸۵	افلاتون ۵۸
جلال الدین بلخی ۲۵-۳۵-۶۹-۲۰۹	الفرد فن کرمر ۱۳-۱۴
جیلی ۱۹-۲۵	انصاری (خواجه عبدالله) ۶۹
«ح»	ایرینایوس ۵۴
حارث محاسبی ۱۴	اکهارت ۲۳
حاتم اصم ۱۲۱	«ب»
حازم حنفی ۱۱۶	بایزید بسطامی ۱۴-۱۷-۱۸-۲۹
حسن بصری ۴۳-۴۵-۱۰۷	۶۳-۶۴-۶۵-۶۸-۶۹-۷۰
حسیح ۶۲	۱۵۵-۱۵۶-۲۰۴-۲۰۹
حلاج (حسین بن منصور) ۱۴-۱۷	بارون کارادوو ۱۵
۱۹-۲۰-۲۴-۲۹-۳۳-۳۴	براون (ادوارد) ۱۴-۱۶-۱۷
۸۲-۱۵۶-۲۰۹	بشرحافی ۴۸-۷۶-۱۲۲
حماد بن ابوسلیمان ۴۵	بهلول بن ذوثب ۱۰۶
	«پ»
	پروکلوس ۵۴-۵۸-۶۰

سنون محب ۷۷
سهروردی (شهاب‌الدین) ۱۴-۱۲۳
۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶
سهل بن عبدالله ۷۲-۷۷-۱۱۴-۱۶۱
۲۰۴
سیمون ماگوس ۵۴
«ش»
شبلی ۶۶
شهرستانی ۶۰
شقیق بلخی ۱۸-۴۴-۱۱۲-۱۴۸
«ع»
عبدالله بن مسره ۲۲
عبدالواحد بن زید ۱۱۳
عبدالله بن سبا بیان ۶۴
عبدالله بن محمد مرتعش ۸۳
عطار ۴۹-۶۹
عطا سلمی ۱۰۸
علی ع ۱۵-۱۵۷
علی بن موسی الرضا ع ۴۵
عمر خیام ۱۲
عمر بن عثمان مکی ۷۷
عیسی ۱۲۴
«غ»
غزالی ۱۴-۱۹-۳۴-۳۵-۶۶-۱۱۴
۱۲۸-۱۳۰-۱۶۸-۲۰۸

«خ»

خضر ۵۵

«د»

داتنه ۲۳-۲۴

داؤدطایی ۴۴-۴۵

دوزی ۱۴-۱۵-۱۲۳

دیونوسیوس ۵۸-۶۰-۶۱-۱۵۳

«ذ»

ذوالنون مصری ۱۴-۲۷-۴۸-۴۹

۵۰-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۶۰

۶۲-۶۵-۶۶-۶۸-۷۳-۷۶

۱۵۴-۱۶۱

«ر»

رابعه عدویه ۳۲-۶۶-۱۴۸-۱۴۹

۱۵۳

ریاح قیسی ۱۲۱

ریچارد هارتمان ۱۵-۱۷

«ژ»

ژوزف (فن هامر) ۱۴۴

«س»

سری قسطنطینی ۴۵-۶۳-۷۶-۱۱۹-۲۰۴

سفیان ثوری ۱۰۸-۱۱۱-۱۲۰-۱۴۵

سکالیجر ۱۴۳

۲۲۰ / پیدایش سیر و تصوف

«ف»

فارابی ۶۶

فرند سنجی ۴۵

فروریوس ۵۸

فضیل بن عیاض ۱۳

فن کرم ۳۳-۲۹-۱۰

فلوطين ۵۸-۳۱

فورثینگهام ۵۹

فیروز ۴۵

«ق»

قشیری ۱۶۸-۱۶۳-۱۴۵-۶۹-۴۳

۲۰۳-۲۰۲

«ك»

كهنس بن حسن ۱۰۸

«ك»

گلدتسیهر ۱۰۶-۴۳-۲۷-۱۶-۱۵

۱۳۰-۱۲۰-۱۱۵-۱۱۰

«ل»

لویی ماسینیون ۲۴-۲۱-۲۰-۱۹-۱۵

۲۰۶-

«م»

مأمون ۵۷

ماکس مورتن ۱۷-۱۵

مالک بن انس ۵۱-۴۵

مارگولیوس ۱۵

ماکس مرکس ۱۴۴-۶۱-۵۹-۲۷

محي الدين عربی ۳۳-۲۲-۱۴

محمد (ص) ۳۲-۳۶-۱۰۲-۱۰۳-۰۰۰

منصوری ۵۲

مسیح ۲۰۸-۳۶-۳۱

معاویه ۱۰۷

معتصم ۵

معروف کرخی ۶۱-۵۷-۴۵-۳۲-۲۷

۱۴۹-۱۴۸-۷۵-۷۳-۶۵

مقریزی ۱۲۳

مک دانلد ۱۵

مشاد دینوری ۸۱-۶۳

موسی ۱۶۵-۱۵۷

«ن»

نولدکه ۱۴۵-۱۴۴

نیکلسن (رینولد) ۲۳-۲۲-۱۹-۱۵

۳۳-۳۰-۲۹-۲۷-۲۶-۲۴

۳۷-۳۶-۳۴

«و»

وائق ۵۷

وب ۳۰

وینفیلد ۲۰۶-۵۱

«ه»

هجیری ۱۶۲-۱۵۹-۵۳-۴۲-۲۴

۲۰۵

«ی»

یامیلیخوس ۵۴

یحیی بن معاذ ۶۷-۶۵-۱۸

یعقوب سروجی ۵۹

یوسف ۱۰۵

یوسف بن الحسین ۵۵

یوحنا سکاتس ۵۹

