



دانشگاه علامه طباطبائی

۱۰۷

مبانی عرفان و تصوف



نوشته دکتر محمدحسین بیات

قیمت : ۵۰۰۰ ریال



مبانی عرفان و تصوف

نوشته دکتر محمد

۷	۱۱
۷	۱۱

۵۸۲۸۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۰۰۰

مبانی عرفان و تصوف

نوشته دکتر محمد حسین بیات

چاپ اول

انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی

تهران - ۱۳۷۴

انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی

۱۰۷

بیات، محمدحسین

مبانی عرفان و تصوف / نوشته محمدحسین بیات . - تهران : دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۴
۲۳۰ ص. - (انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۰۷)
کتابنامه : ص. ۲۱۷-۲۳۰ و همچنین بصورت زیر نویس.
ص. ع. به انگلیسی : Bayat, M. H. Foundations of Mysticism and Sophism
۱. عرفان. ۲. تصوف. الف. عنوان. ب. سلسله انتشارات.

۲۹۷/۸۲

BP۲۷۵

م ۸۹۵ ب

م ۹ ب /



مبانی عرفان و تصوف

نوشته : دکتر محمد حسین بیات

زیر نظر : معاونت پژوهشی

مدیر تولید : شهناز اژخ

چاپ نخست : تهران ۱۳۷۴

تیراژ : ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی : سینا (قانعی)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه علم و صنعت ایران

حق چاپ برای دانشگاه علامه طباطبائی محفوظ است.

سازمان مرکزی : تهران خیابان کریم خان زند، خیابان شهید حسن عضدی (آبان شمالی) صندوق

پستی ۱۵۸۱۵/۳۴۸۷

به نام خدا

پیشگفتار

سپاس و ثنای بی‌حد خدای را، عزّوجلّ که توفیقمان داد تا جرعه‌ای از اقیانوس بی‌بن و ساحل عرفان نصیب جانمان شود و زبان به بیان توحیدش بگشاییم گرچه از دست و زبان ما چیزی برنیاید که عظمت و عزّت ورا شاید، چه جایی که زبان‌آور اناافصح، عَلم فصاحت انداخته و خود را در ادای توحید و شناخت عاجز شناخته باشد، بدیهی است که از شکسته زبانان چه آید!

باری کتابی که تقدیم عزیزان خواننده می‌شود، حاصل چندین ترم تدریس درسی تحت عنوان «عرفان و تصوف» در دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی می‌باشد. این درس برای دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی الزامی بوده است و هست. مقصود و هدف در این درس آگاهی دانشجویان عزیز به متون عرفانی ادب فارسی است - از قبیل مثنوی معنوی، دیوان حافظ و مانند آنها - بدین جهت، مباحث به گونه‌ای تنظیم شده که به این خواسته و مقصود بینجامد. بنابراین در این کتاب مختصر به برخی از مسائل عرفان نظری و عملی پرداخته شد. بدیهی است که بحث مستوفای عرفان نظری نه در این وجیزه گنجد نه از این حقیر آن کار برآید. که به قول مولانا:

اگر بگویم وصف آن بی‌حد شود مثنوی هفتاد من کاغذ شود
ولی با این حال مطرح نکردن این بحث شریف نیز جایز نبود چه، مالا یدرک کُله لایترک کُله.

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید.
فی الجمله، کتاب حاضر در هفت گفتار فراهم آمده که از گفتار نخست تا سوم، مباحث عمومی مورد بحث و فحص قرار گرفته و سعی و کوشش بر این بوده که تا حدودی یک نظم منطقی بدان داده شود.

در گفتار چهارم برخی از مسائل مهم عرفان نظری - که برجسته ترین آنها مسئله وحدت وجود است - مورد بررسی واقع شده. در این گفتار، عالم انسانی و خداگونه بودن آدمی با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی، طرح و بحث شده. و ولایت تکوینی برای انسان کامل اثبات گردید.
در گفتار پنجم، به مسایل عرفان عملی پرداخته شد و تا حدودی واریسی گردید. سپس در گفتار ششم برجسته ترین اصطلاحات عرفانی گفته آمده و تا حدی فلسفه رمزگرایی صوفیان بیان شده.
سرانجام در گفتار هفتم به ظهور عرفان و عارفان و سلسله های معروف از قرن دوم تا قرن نهم پرداخته شده.

به نظر حقیر، آنچه در درجه اول اهمیت است مورد بحث قرار گرفته و این حداقل مطالب عرفانی است که یک دانشجو در دوره کارشناسی، باید بخواند و در آن تأمل کند.

این بنده بارها گفته و یک بار دگر میگوید که راه به راهنمایی دانایان می پوید و بدان گونه که به کمک دوستان و دانشمندان نیاز داشته، تا زنده است نیاز دارد. امید است که بر ما منت نهاده بر خود زحمت دهند و این نوشته را مورد مطالعه و مذاقه قرار دهند و از طریق بیان نقص و عیب مان، کمکمان کنند که به قول حضرت مولی: صدیقک من صدقک لا من صدقک.

ناگفته نماند که با غمض عین در آن نگرند و خرده ها را خرده نگیرند چه به گفته شیخ اجل:

قباگر حریر است وگر پرنیان به ناچار خشوش بود در میان.

در پایان لازم دید از زحمات برخی از دانشجویان کوشا و پویا که در امر استخراج اعلام و سایر فهرستها دستیار این بنده بوده اند تشکر کند همچنین سپاس و تشکر خود را از دست اندرکاران معاونت محترم پژوهشی دانشگاه علامه طباطبائی که در چاپ و ویراستاری این نوشته بذل مساعی کردند، اعلام دارد و توفیق روزافزون همگان را از خدای منان خواهان باشد.

در پایان، به پیشگاه حق عرضه می دارد که الهی خَلِّصْنَا عَنِ الْإِشْتِغَالِ بِالْمَلَاهِی وَاِرِنَا حَقَائِقَ الْأَشْیَاءِ کَمَا هِیَ. و آخر دعوانا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ.

در پایان تذکر چند نکته لازم است: ۱- وقتی که مطلبی در این کتاب، بعنوان جمله معترضه جهت

- توضیح بیشتر ایراد شده، آن را در میان دو خط تیره -...- قرار داده‌ایم.
- ۲- در مواردی که معنی یک واژه یا تاریخ وفات یک شخصیت علمی یا فرهنگی را به دنبال اسمش ذکر کرده‌ایم، آن را در داخل پرانتز (...) قرار داده‌ایم.
- ۳- در مواردی که توضیحات بیشتری در ارتباط با مطلبی از جانب خود، در کار بوده یا اسم دانشمندی را با حروف لاتین نوشته‌ایم و یا چیزهایی مانند آنها، آن را با شماره در داخل علامتی به شکل «...» قرار داده و در همان برگ به عنوان پانویس آورده‌ایم.
- ۴- نشان‌های اختصاری گاهی به صورت رک. معادل «رجوع کنید» و گاهی دیگر به شکل نک. معادل «نگاه کنید» آمده. گاهی هم که ذکر یک مأخذ تکراری بوده، آنرا بعد از بار نخست، با عبارت «همان مأخذ» ایراد کرده‌ایم.
- ۵- در پایان هر گفتار، رفرانس‌ها را با شماره تعیین کرده‌ایم. شماره‌هایی که در هر صفحه وارد آمده، اگر داخل نشان «...» نباشد مربوط به پی‌نوشت آخر گفتار است لیکن شماره‌هایی که داخل گیومه قرار داده شده، بیان‌گر ارجاع به پانویس در همان صفحه است.
- ۶- هر جا که نقل قول مستقیم از کسی در کار بوده یا نام کتاب و ویژه‌ای نقل گردیده، داخل گیومه «...» قرار داده شده.

محمدحسین بیات

تهران، بیست و ششم شهریور ماه سال ۱۳۷۳

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

	گفتار نخست - پیرامون برخی از مباحث عمومی عرفان و تصوف
۱	الف - تعریف عرفان و تصوف
۳	ب - موضوع عرفان
۶	ج - غایت و هدف عرفان
۷	د - مسائل و مبادی عرفان
۸	و - عرفان نظری و عملی
	گفتار دوم - بررسی کوتاه و کاوش پیرامون واژه صوفی
۱۱	الف - ریشه‌یابی واژه صوفی
۱۴	ب - زمان پیدایش «صوفی» بدین معنی مصطلح
	گفتار سوم - بررسی و بحثی کوتاه در تګون عرفان و تصوف در ایران
۱۷	الف - محققانی که در جستجوی ریشه یونانی هستند
۲۲	ب - آنانکه ریشه را از هندوئیسم می‌جویند
۳۶	ج - آنانکه ریشه را در ایران باستان جویانند
۴۱	د - آنانکه ریشه‌یابی از آئین مسیح دارند
۴۳	ه - جمع‌بندی نهائی آراء گوناگون
۴۶	و - بیان نمونه‌هایی از متون اصلی اسلامی جهت اثبات مُدّعی خود

گفتار چهارم - بررسی و بحث پیرامون چند مسئله مهم عرفان و تصوّف

- الف - وحدت وجود از نظر حکیم و عارف ۵۱
- ب - نمونه‌ای از سخنان عارفان در مسئله وحدت وجود ۵۴
- ج - بیان مقصود عارف در وحدت شخصی وجود ۶۴
- د - تمثیل‌های عرفانی در نمایاندن وحدت وجود ۶۸
- ه - حضرات خمس یا جلوه‌های وجود حقیقی ۷۱
- و - توضیحی کوتاه پیرامون هریک از حضرات و عوالم آنها ۷۳
- ز - اثبات ولایت انسان کامل ۸۲

گفتار پنجم - بررسی کوتاه برخی از مسایل برجسته عرفان عملی در راستای مراحل سلوک

- الف - دیدگاه قرآن و حدیث پیرامون تکامل - پیمودن قوس صعود ۹۳
- ب - مکاشفه و دست یافتن به غیب از نظر قرآن ۹۴
- ج - مکاشفه از نقطه نظر عارفان ۹۵
- د - مراتب کشف ۹۸
- ه - سفرهای عرفانی ۱۰۱

گفتار ششم - نگرشی کوتاه به اصطلاحات عرفانی

- الف - سخنی کوتاه در بیان واژه «اصطلاح» ۱۱۷
- ب - اشارتی کوتاه به دلایل صوفیان در آوردن اصطلاحات عرفانی ۱۱۸
- ج - انواع اصطلاحات عرفانی ۱۲۰

گفتار هفتم - بیان سیر تکاملی تصوّف و عرفان

- الف - بحث مختصری در مورد تصوّف و معرفی برخی از صوفیان نامدار تا قرن نهم ۱۶۵
- ب - معرفی سلسله‌های معروف صوفیه ۱۸۹
- پی‌نوشتها ۲۱۷

بنام آنکه جانرا فکرت آموخت

گفتار نخست

پیرامون برخی از مباحث عمومی عرفان و تصوف

الف - تعریف عرفان و تصوف:

عرفان: یعنی شناختن، باز شناختن و معرفت است. اهل عرفان، دانشمندان و حکیمانند؛ خاقانی گوید:

هر مؤمن که اهل عرفان باشد خورشید سپهر فضل و احسان باشد.
به مفهوم عام: وقوف به دقایق و رموز چیزی، مقابل علم سطحی و قشری. مثلاً وقتی گویند: فلان سخندان عارفی است، مقصود آنست که به تقلید سطحی قانع نیست بلکه دقایق سخن و سخندانی را فرا گرفته.

به مفهوم خاص: یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود است. این معنی یک مفهوم کلی و عام است که شامل تصوف و سایر نحله‌ها نیز می‌شود.

تصوّف: یعنی صوفی شدن، پشمینه‌پوش گردیدن و سالک راه حق شدن. در معنی اصطلاحی یکی از شُعَب و جلوه‌های عرفانست. به گفته اهل منطق میان این دو نسبت عام و خاص مین وجه برقرار است. یعنی ممکن است شخص عارف باشد ولی صوفی نباشد یا صوفی باشد - یعنی اهل سلوک - لیکن از عرفان بی‌بهره باشد.^(۱)

((۱)) لغت‌نامه معین بعد از اینکه تصوف را شعبه‌ای از عرفان دانسته، گفته: میان آن عموم و خصوص مین وجه است. ظاهراً در این بیان تسامحی رخ داده چه اگر تصوف شعبه‌ای از عرفان باشد نسبت عام و خاص مطلق است نه مین وجه.

بعضی از بزرگان، عرفان را جنبه علمی و ذهنی تصوّف دانسته و تصوّف را جنبه عملی عرفان معرفی کرده‌اند.^۱

استاد مطهری گوید: اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند، با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی باشد، غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شود.^۲

دانشهای بشری را در شناخت‌شناسی دو قسم دانسته‌اند: ۱- شناخت از طریق مفاهیم ذهنی همانند دانش آدمیان به موجودات پیرامون خود چون سنگ و درخت و دریا و... که علم بدانها از راه صورتهای ذهنی آنها است. بدیهی است که معلوم بالذات همان صور ذهنی است و موجودات خارج از ذهن معلوم با واسطه‌اند چه به واسطه این صورتهای آگاهی برای انسان حاصل می‌شود.

۲- شناخت بدون واسطه، چون علم بشر به ذات و صفات نفسانی خویش. شناخت نوع اول را علم حصولی گویند چون صورتهای اشیاء در ذهن حاصل آمده. ولی نوع دوم را علم حضوری نامند چون خود معلوم در پیشگاه عالم حضور دارد نه صورت آن. با توجه به این نکته است که بزرگ فیلسوف عالم اسلام آخوند ملاصدرا در تعریف علم حضوری و حصولی گفت: در علم حصولی وجود مُدرِّک - معلوم - آنگونه که برای خود است در پیشگاه مدرِّک - عالم - نیست. به خلاف علم حضوری چه در آن وجود مُدرِّک - معلوم - برای خود همانست که در پیشگاه مدرِّک - عالم - است.^۳

در جای خود به اثبات رسیده که در علم حصولی خطا راه دارد لیکن در علم حضوری بهیچوجه خطا راه ندارد. با توجه به این سخن است که دکارت گوید: من به فرض که تمام دانشها را جای شک قرار دهم ولی در شک خود شک ندارم و چون شک می‌کنم پس می‌اندیشم و چون می‌اندیشم پس هستم. البته سخن دکارت از دیدگاه حکیمان اسلامی نادرست است چه اولاً در این سخن دور صریح است دو دیگر آنکه به قول ابن‌سینا و ملاصدرا، علم حضوری بدیهی است و بدیهیات بالذات نه تنها نیاز به برهان ندارند، بلکه برهان‌بردار نیستند.^۵

بهرحال دانش عرفان از نوع علم حضوری است. یعنی عارف بآنچه دست یافته عین واقع و حقیقت است و تردیدی هم در آن ندارد. قصّه‌ای که در اسرارالتوحید در دیدار ابن‌سینا و ابوسعید آمده به همین نکته ناظر است. ابن‌سینا بعد از دیدار گفت: آنچه ما می‌دانیم او

می‌بیند. بوسعید گفت: آنچه ما می‌بینیم او می‌داند.

عرفان علم شخصی است پس قابل انتقال به غیر نیست. ویلیام جیمس گوید: عارف حالی دارد که به بیان نتواند آورد.

ابن عربی در فتوحاتش گفت: علم را سه مرتبه باشد: یکی علم عقل که حصولی است و آن بدیهی یا نظری است. دو دیگر علم احوال که از طریق ذوق و چشش حاصل آید. این علم شخصی است و قابل انتقال به دیگری نیست چونان علم به شیرینی عسل و تلخی گیاه صبر. سوم، علم اسرار که برترین مرتبه دانش است، این گونه علوم ویژه انبیای عظام و اولیای کرامست.^۷

عرفان را به زبانهای لاتین «Mystic» یعنی سرّی و پوشیده و روش آنرا «Mysticism» نامند که ظاهراً از ریشه یونانی «mistikos» برگرفته شده.

به گفته زرین کوب، این طریقه در میان مسلمانان ویژه صوفیه است لیکن نزد سایر اقوام و ملل بر حسب تفاوت مراتب و به نسبت ظروف مکانی و زمانی خاص، نام‌های گوناگون دارد که آن همه را امروزه تحت عنوان میستی سیزم می‌شناسند. در پایان متذکر می‌شویم که امروزه عرفان و تصوف در زبان مردم بجای یکدیگر بکار می‌روند که گوئی دو واژه مترادف هستند. گویا در زمان شیخ بهائی هم این تسامح بوده که وی تعریف هر دو را با یک بیان آورده و گفته: «التَّصَوُّفُ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ وَصِفَاتِهِ وَاسْمَائِهِ...» که در این تعریف نامی از عرفان نبرده.

ب- موضوع عرفان:

استادان فن در ارتباط با موضوعات علوم از سه جنبه به بحث پرداخته‌اند:

۱- ماهیت موضوع. ۲- ضرورت یا عدم ضرورت موضوع. ۳- تمایز علوم به موضوعات است یا غایات.

اما در بیان اهمیت موضوع ابن سینا گوید: موضوع هر دانشی چیزی است که در آن از عوارض ذاتی و حالات آن موضوع بحث می‌شود. الموضوعاتُ مافیها البیانُ یعنی موضوعات چیزهایی هستند که سخن در پیرامون آنها ایراد می‌گردد.

مثلاً عدد، موضوع علم حساب است که در علم حساب از حالات عدد سخن در میان

است ولی موضوع علم هندسه مقدار - کم متصل - است چه در هندسه از حالات و عوارض مقدار سخن می‌رود.^۹

دگر دانشمندان نیز از بوعلی پیروی کرده و همین محتوی را به زبان آورده‌اند. نکته قابل توجه آن است که عوارض ذاتی با غیر ذاتی چه تفاوتی دارد؟ که فی‌الجمله در اینجا می‌گوئیم مقصود همان حالاتست و چون بحث تخصصی است، وارد شدن بدان به خستگی خوانندگان عزیز انجامد و ملالت آرد.

مولی عبدالله در تعریف موضوع گفت: موضوع کُلّ ما یُبَحِّثُ فیهِ عن عوارضه الذاتیة یعنی موضوع هر دانشی آن است که در آن از عوارض ذاتی موضوع بحث می‌شود.^{۱۰} ولی عدّه‌ای از بزرگان، سخن بوعلی و پیروان او را نپذیرفته و بیانی دگر دارند که جای دقت است و خلاصه‌اش چنین است: موضوع هر دانشی یک کلی طبیعی است که شامل موضوعات مسائل آن دانش می‌شود.

و مسایل هر دانش - چنانکه بعداً خواهد آمد - قضایائی است که موضوعات آن از افراد و مصادیق موضوع آن دانش است. مثلاً بدن انسان موضوع علم طب است و مسائل این علم مانند «زید سالم است یا حسن مریض است و...». واضح است که زید و حسن از مصادیق انسانند. هکذا علوم دیگر.^{۱۱}

و اما ضرورت یا عدم ضرورت موضوع:

اکثر بزرگان منطق و فلسفه وجود موضوع را ضروری دانسته‌اند. بوعلی سینا در این راستا گفت: دانش‌های گوناگون بشری چون دارای موضوعات هستند، به شاخه‌های متعدد تقسیم شده‌اند. پس در هر دانشی وجود موضوع ضروری است.^{۱۲}

این سخن با اینکه از زمان ابن‌سینا تا قرن ۱۳ و ۱۴ یعنی حدود هزار سال طرفداران بسیار دارد، مورد قبول بعضی از دانشمندان نیست. چون یافتن موضوع واحد برای برخی از دانش‌ها کار آسانی نیست مثلاً ادبیات موضوع واحدی ندارد. چه در آن از علم بیان، معانی، بدیع، عروض، قافیه، دستور، لغت‌شناسی و... بحث می‌شود که جامع ندارد و نتوان بین آنها اشتراک حقیقی تصور نمود. هکذا علم فقه یا اصول فقه که در آنها نیز چیزهای مختلفی مورد بحث قرار می‌گیرد که جامع حقیقی ندارند.

لذا بعضی از بزرگان گفته‌اند: دانش‌های بشری را به دو قسم تقسیم باید کرد: ۱- دسته‌ای

عبارتند از دانش‌هایی که اصولاً برای شناخته شدن عوارض و حالات موضوعاتشان تدوین شده‌اند یعنی موضوعی را مطرح می‌کنند تا از عوارض و حالات آن بحث کنند - از هلیت مرکب آنها بحث و فحص می‌شود - اینگونه علوم به ناچار دارای موضوعاتند مانند فلسفه که در آن از احوال «الموجود المطلق» بحث می‌شود.

۲- دسته دیگر از دانش‌ها چنین نیستند بلکه از قضایایی تشکیل شده‌اند که دارای موضوعات و محمولهای گوناگونند که هدف واحدی را دنبال می‌کنند، به گونه‌ای که اگر آن هدف واحد در کار نباشد آن قضیه‌ها نیز نخواهند بود. مانند ادبیات و اصول فقه و... هدف واحد ادبیات تحت تأثیر قرار دادن عواطف و احساسات بشری است و هدف واحد اصول فقه استنباط احکام شرعی است. این دسته از علوم موضوعی جز موضوعات همین قضایا ندارند.^{۱۳}

و اما تمایز علوم:

بدیهی است آنان که موضوع را در تمام علوم ضروری می‌دانند، تمایز دانش‌های بشری را نیز به واسطه موضوعات در نظر گرفته‌اند مثلاً اینکه علم حساب با هندسه متفاوت است بدان جهت است که موضوع آن دو متفاوت است زیرا چنانکه پیشتر گفته آمد موضوع حساب؛ عدد ولی موضوع هندسه، مقدار است. بوعلی در این راستا گفت: إِنَّ اخْتِلَافَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ هُوَ بِسَبَبِ مَوْضُوعَاتِهَا يَعْنِي تَمَایِزِ عُلُومٍ بِه سَبَبِ مَوْضُوعَاتِ أَنْهَاسُ.^{۱۴}

ولی آنانکه وجود موضوع را برای تمام علوم لازم نمی‌دانند، تمایز علوم را هم به واسطه موضوعات آنها نمی‌بینند بلکه معتقدند تمایز علوم به اهداف آنها است چه در هر دانشی هدف واحدی دنبال می‌شود - چنانکه گفته آید - مثلاً در ادبیات هدف، متأثر ساختن عواطف و احساسات آدمیان است و در علم اصول فقه هدف، استنباط حکم شرعی است، پس اهداف مختلف است و بدان سبب علوم از هم متمایز می‌شوند.

بعد از بیان موضوع - با بیان پیشین - می‌پردازیم به بیان موضوع تصوف و عرفان. شیخ بهائی در این باب گفت: موضوع دانش عرفان و تصوف، ذات و صفات ازلی و اسماء حضرت احدیت است.^{۱۵} بنابراین با توجه به موضوع است که عرفان از فلسفه متمایز می‌گردد. چون موضوع فلسفه «الموجود المطلق» است. و از آن جهت که فلسفه با عرفان - به ویژه عرفان نظری - مشابتهایی دارد، در اینجا اشارتی کوتاه با بیانی ساده در حد مقدور به معرفی فلسفه و

مهمترین تفاوت آن با عرفان، می‌شود.

آخوند ملاصدرا در معرفی فلسفه گفت: *إِعْلَمَ أَنَّ الفِلسَفَةَ استكمالُ النفس الإنسانيّة* بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها بالبراهین. یعنی بدان که فلسفه عبارتست از استكمال نفس آدمی با آگاهی یافتن به حقایق موجودات، آن گونه که هستند و اثبات آنها با استدلال.^{۱۶}

بعد از این بیان، حکمت نظری را که بخشی از حکمت است چنین معرفی می‌کند: *أما النظرية فَعَابَتُهَا إِنْتِقَاشُ النفس بصورة الوجود و صیورتها عالمًا عقليًا مشابهًا للعالم العینی.* یعنی غایت حکمت نظری منقش شدن ذهن به صورتهایی از موجودات عالم است که جان آدمی در این حالت جهانی علمی و عقلانی شود شبیه جهان خارج از ذهن.^{۱۷} بقول شاعر:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این شایسته تر نبود بیانی

حکیمان بعد از ملاصدرا نیز همین بیان را دارند گرچه با عبارات مختلف سخن گفته‌اند. مثلاً محقق سبزواری گفت: *الحكمة علمٌ باحوال اعیان الموجودات الخارجيّة بقدر الطاقة البشرية* یعنی حکمت و فلسفه آگاهی یافتن به جهان خارج در حد توان بشری است.^{۱۸} از این گونه تعاریف، فرق مهم فلسفه و عرفان معلوم می‌شود چه در فلسفه با مفاهیم سروکار است و علم حصولی است چون صور موجودات در ذهن مرتسم می‌گردد لیکن در عرفان علم حضوری و مکاشفه است. به بیان دیگر در عرفان با خود حقایق روبرو می‌شوند نه با صور آنها.

ج - غایت و هدف عرفان:

در هر دانشی، مقدمتاً از چند چیز سخن می‌گویند که پیشینیان به آنها رثوس ثمانیه می‌گفتند از جمله آنها: تعریف، موضوع، غایت، مسائل و مبادی است که اینها با اهمیت تر بوده و بقیه مانند بیان مرتبه علم و ذکر مؤلف و بیان سنخ آن دانش - مثلاً می‌گویند منطق از سنخ حکمت است - که در درجه بعدی اهمیت می‌باشند.

غایت، همان هدف و غرض هر دانش است. در تعریف غایت گفته‌اند: *علّة بماهیّتها و معلولُ بانیّتها* یعنی با توجه به ماهیت - مقصود وجود ذهنی و علمی آن است - علت است برای علت فاعلی و با توجه به وجود خارجی و عینی اش معلول است. محقق سبزواری هم در منظومه گفت:

عِلَّةٌ فاعِلٍ بمَاهِيَتِهَا معلولةٌ لَهَا بِأَيْتِهَا.

مثلاً بَنَّا که خانه‌ای سازد، نخست صورت ذهنی و علمی آن، بَنَّا را بدان کار و می‌دارد پس فاعل بودن فاعل از اوست. لیکن وجود خارجی خانه معلول بَنَّا است. با توجه به این بیان غایتِ دانش عرفان عبارتست از وصول به حقیقة الحقایق و نورالانوار از طریق علم حضوری و مکاشفه بلکه فانی کردن وجود خود در وجود او و باقی ماندن به بقای وی و دست یافتن به مقام جمع الجمع. که از آن مرتبه گاه به عنوان صحوثانی - هشیاری پس از سکر - نیز نام برده‌اند.

د- مسائل و مبادی عرفان:

در تعریف مسائل هر دانش گفته‌اند: مسائل قضایی است که محمول‌های آنها که در حقیقت عوارض موضوعات قضایا هستند - و از طریق موضوعات آن قضایا بر موضوع آن علم نیز حمل می‌شوند - برای آن موضوعات، اثبات می‌شوند و به تعبیر دیگر مسائل در هر علم قضایی است که برای اثبات آنها اقامه برهان می‌شود.

ابن سینا در بیان مسائل گفت: المسائل مألها البیان. یعنی مسائل چیزی است که مورد اثبات قرار می‌گیرد.^{۲۰}

شیخ بهائی در بیان مسائل عرفان گفت: و مسائله کیفیّة صدور الکثرة عنها و رجوعها اليها و بیان مظاهر الاسماء الالهية و الثُّعوت الربّیّة و کیفیّة رجوع اهل الله الیه سبحانه و کیفیّة سلوکهم و مجاهداتهم و ریاضاتهم و بیان نتیجه کُلِّ مِنَ الاعمال و الاذکار فی دارالدنیا و الآخرة. یعنی مسائل عرفان عبارتست از چگونگی صدور کثرات از وحدت و رجوعشان به وحدت و بیان جلوه گاه‌های اسماء الهی و صفات ربّانی همچنین چگونگی بازگشت اهل الله به سوی حق و چگونگی سلوک و تلاش و کوشش و ریاضت کشیدنشان و بیان هر یک از اعمال و اذکار در دنیا و آخرت.^{۲۱}

دیگر بزرگان نیز چونان شیخ بهائی در این باب سخن گفته‌اند گرچه به ظاهر دُری دیگر سفته باشند. مثلاً آقامیرزا محمدعلی شیرازی گوید: مسائل عرفان عبارتست از بیان تجلّی اول و دوم که بدانها شناختن ارتباط حق با عوالم و عوالم با حق حاصل آید همچنین چگونگی صدور کثرت از وحدت حقیقی و رجوعشان به سوی آن وحدت و بیان طریق مجاهدت‌ها و

منزلهای سلوک و...

و اما مبادی در هر علم، همان ابزار کار برای تهیه مقدمات استدلال و برهان است. ابن سینا در معرفی مبادی گوید: المبادی ما منها البیان. یعنی مبادی ابزار بیان و استدلال^{۲۲} است.

بدیهی است که مبادی یا تصویری است که از ترکیب آنها جمله - قضیه - موجود شود یا تصدیقی است که از ترتیب آنها قیاس و استدلال به وجود می آید. مبادی عرفان عبارتست از شناخت تعریف و موضوع و غایت و تصورات و تصدیقاتی که مسائل عرفان بدانها وابسته است که اصطلاحات صوفیه از آن جمله است.

و - عرفان نظری و عملی:

نخست این نکته لازم به ذکر است که تقسیم عرفان به دو قسم نظری و عملی، بدان معنی نیست که موضوع عرفان نیز دوتا باشد و در نتیجه دانش عرفان به دو دانش تقسیم گردد - چون چنانکه پیشتر گفته آمد، تمایز علوم به واسطه موضوعاتست - بلکه این تقسیم از مسائل عرفانست. این گونه تقسیمها از انقسامات اولیه است. در انقسامات اولیه یا محمول مساوی موضوع است مثل اینکه در فلسفه می گویند: وجود مُشْکِک است. در این جمله موضوع، وجود است و محمول مُشْکِک که از نظر مصداق مساوی هستند. و گاهی دوتا محمول به ضمیمه هم، مساوی موضوع است مانند اینکه بگوییم: وجود یا ذهنی است یا عینی. که ذهنی بعلاوه عینی، مساوی وجود مطلق است. تقسیم عرفان، به نظری و عملی هم از سنخ دوم است. یعنی نظری بعلاوه عملی مساوی است با عرفان.

خلاصه مطلب:

عرفان نظری، به قول شهید استاد مطهری مانند فلسفه الهی است که به تفسیر هستی می پردازد؛ درباره خدا، جهان و انسان بحث می کند و کیفیت ارتباط خدا و جهان را بیان می دارد. البته فلسفه در استدلالهای خود تنها به مبادی عقلی تکیه دارد لیکن عرفان نخست با مبادی کشفی حقیقت را با علم حضوری کشف می کند آنگاه آنرا با زبان عقل و استدلال توضیح می دهد. ابزار کار فیلسوف عقل و منطق و استدلال صرفست در صورتیکه وسیله و

ابزار کار عارف در درجه نخست دلست.^{۲۳}

به عبارت دیگر عرفان نظری نوعی جهان بینی است که از هستها و نیستها سخن می گوید و اعلام می دارد که جز خدا هیچ نیست. البته عوالم هستی را جلوه و شئون آن وحدت حقه حقیقه می داند که غیر او نیست - این مطلب در مباحث بعدی بیشتر باز خواهد شد - لیکن در عرفان عملی سخن از چگونگی سلوکست. در آن بحث از چگونه رفتن و به چه رسیدن است. آنچه در عرفان نظری با استدلال بیان می شود، در عرفان عملی برای سالک حاصل آید. در اینجا بحث از «باید و نبایدها» است. یعنی چه کار باید کرد و چه نباید کرد. همانند حکمت عملی - علم اخلاق و رفتارشناسی - و تنها تفاوتش با آن در پویائی ویژه ای است که در عرفان عملی هست و دارای نظم خاص است که به ارشاد پیر و مرشد که انسان وارسته و مرتبط با خداست، سالک راه های دشوار را می پیماید. به خلاف علم اخلاق که این ترتیب و ویژگی در کار نیست.

گفتار دوم

بررسی کوتاه و کاوش پیرامون واژه صوفی

الف - ریشه یابی واژه صوفی:

در این باره سخنان بزرگان بیش از آن است که در این مختصر به گفتن آید. مضافاً بر اینکه سود زیادی نیز در طولانی کردن بحث نمی بینیم. لیکن چون مرسوم بزرگان این دانش، ایراد این بحث بوده، ما نیز ناگزیر از وارد شدن در این سخن هستیم. اینکه به چند قول در این مقام اشارت می رود.

۱- صاحب کشف المحجوب گوید: مردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته اند: گروهی گفته اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد و گروهی گفته اند که خود را منسوب به اصحاب صفه کنند و گروهی گفته اند که این اسم از صفا مشتق است. پس صفا در جمله محمود باشد و رسول (ص) فرمود: *ذَهَبَ صَفْوُ الدُّنْيَا وَ بَقِيَ كِدْرُهَا*. نام لطایف اشیاء صفو آن باشد و نام کثایف اشیاء کدر. پس چون اهل این قصه اخلاق و معاملات خود را مهذب کردند و از آفات طبیعت تبرّا جستند، مرایشان را صوفی^۱ خوانند.

۲- ابوالقاسم قشیری گوید: *وَلَا يُشْهَدُ لِهَذَا الْأَسْمِ اسْتِقْنَاءُ مِنْ جِهَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَقَبٌ* یعنی این اسم را ریشه عربی نیست، ظاهراً لقب این قوم باشد.^۲

۳- عقیده ابوریحان بیرونی نیز از جهتی چونان عقیده قشیری است. چه وی نیز معتقد است که این اسم را ریشه عربی در کار نیست. لیکن اشتقاق آنرا از یونانی دانسته و برای آن وجه تسمیه‌ای قائل است. او می‌فرماید: ریشه این واژه از «سوف: soph» یونانی به معنی حکمت و دانش است. لفظ فیلسوف که به معنی دوستدار حکمت است نیز از همین ریشه یعنی از فیلا (phila) و سوفیا (sophia) گرفته شده. و چون گروهی در اسلام ظهور کردند که باورداشتی چونان یونانیان داشتند، «سوفیه» یا «صوفیه» خوانده شدند و بدان مشهور گشتند.

و چون در اسلام، گروهی به چنان معتقداتی روی آوردند به اسم آنان خوانده شدند و از آن رو که گروهی آن لقب را نمی‌شناختند با توجه به توکل آن جماعت، نسبت آنان، به «صُفّه» کردند و اینکه آنان اصحاب آنند به روزگار پیامبر (ص). سپس این اسم به تصحیف مشتق از «صوف التیوس»: «پشم آهوان» شناخته گردید.^۳

۴- عقیده ابوحنفص عمر سهروردی در کتاب ارزشمند «عوارف» است. وی می‌فرماید: انس بن مالک گفت: از جمله صفات پیامبر اکرم این بود که دعوت را اجابت می‌فرمود، سوار الاغ می‌شد و لباس پشمینه می‌پوشید. بدین جهت این طایفه صوفی خوانده شدند چه لباس پیامبران برگزیدند و منسوب به «صوف: پشم» باشند.

گویند عیسی (ع) لباس پشمینه و زبر به تن می‌کرد. حسن بصری گفت: هفتاد تن از اصحاب بُدر را درک کردم که لباس پشمینه به تن می‌کردند. پس قول بهینه در وجه نامگذاری همین است که منسوب به «صوف» باشند.

و نیز ممکن است منسوب به «صوفه: پُرز لباس و پاره پشمی که دور ریزند» باشد که چونان لباس کهنه که به دورش اندازند، اینان دور از انظار مردمان بطور گمنام زندگی کنند و در زاویه‌ها و خانقاهها بسر برند این نام را محض تذلل و تواضع برای خویشتن برگزیدند چه از تعلقات مادی رهیدند. از حیث قواعد عربی هر دو احتمال صحیح باشد.

و قیل سمو صوفیه نسبة الى الصُفّة وهذا وإن كان لا یستقیم من حیث الاشتقاق اللّغوی و لکنّه صحیح من حیث المعنی. یعنی: در وجه تسمیه «صوفی» عده‌ای گفتند: اینان به جهت منسوب شدن به «صُفّه» صوفی خوانده شدند. این سخن گرچه از حیث قواعد زبان عربی درست نیست لیکن از جهت معنی صحیح باشد چه این طایفه چون اصحاب صُفّه تارک دنیا و ظواهر آن بودند. گویند اصحاب صُفّه چهارصد تن بودند که مسکن نداشتند و چونان برادران

مهربان در صُفّه مسجدالنبی بسر می بردند. آیه «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» یعنی آنان را که پروردگارشان را پگاهان و شب هنگام به امید دیدار به زبان آرند، از خود مران. سوره انعام / ۵۲ در وصف ایشان آمده. همچنین گویند: هفتاد تن از ایشان در یک جامه نماز می گزاردند.^۴

صاحب عوارف با ذکر چند حدیث در وصف ایشان، آنان را می ستاید. به عنوان نمونه از انس ابن مالک نقل می کند که پیامبر اکرم فرمود: اگر توانی شب را به روز آور و روز را به شب بَر بدون آنکه در دلت کینه ای از کسی باشد. این روش من است و هر که سنت مرا زنده گرداند، مرا زنده کرده است و هر که این کار کند در بهشت با من باشد.

بعد از نقل این حدیث می گوید: این خبر بزرگترین شرف و فضیلت در ستایش صوفیان باشد چه ایشان روشن ترین مصداق آنند چه سرچشمه تمام گرفتاریهای دل دنیاطلبی است و صوفیان تارک دنیايند.

در خبر دیگر آمده: هر چیز را کلیدی باشد و کلید بهشت دوستداری مساکین - صوفیان - است که روز قیامت اینان هم نشینان خدايند.^۵

ابونصر سراج نیز همین سخن را برگزیده گفت: قِيلَ إِنَّ الصُّوفِيَّةَ هُمْ بَقِيَّةُ مِنْ بَقَايَا أَهْلِ الصُّفَّةِ. یعنی گویند: صوفیه بقیتی از اهل صفه اند.

۵- عده ای گفته اند: صوفی از ماده «صفا و صفوت» برگرفته شده. در اشتقاق صوفی از این ماده پنج وجه مشهور است که خلاصه آنها به قراز زیرین است: ۱- منسوب به «صُفوة» بر وزن غُرفه باشد به معنی برگزیده و صافی هر چیز، مناسبت آن به جهت اینست که صوفی برگزیده افراد بشر است. این قول اشکال قواعد نحوی دارد چون اگر چنین می بود، صفوی خوانده میشد نه صوفی.

۲- اینکه منسوب به «صفو» به فتح صاد و سکون فاء بدون تاء آخر، باشد. که معنای آن مرادف صُفوه یعنی برگزیده و نخبه هر چیز. اشکال نحوی این قول نیز واضح است.

۳- اینکه منسوب به «صَفَى بر وزن غَنَى» باشد. به معنی برگزیده و صافی دل. اشکال لغوی این قول نیز ظاهر است. چون اگر منسوب به «صفی» بود، صفوی می شد نه صوفی.

۴- اینکه منسوب به صفا باشد. جمع صفاة بمعنی سنگ سخت که گیاه از آن نمی روید. و این وجه تسمیه به جهت تصلب و استحکام ایمان این فرقه است. اشکال لغوی در این قول نیز

آشکار است.

۵- آنکه مشتق از مصافات باشد بدین نحو که اصل کلمه «صوفی» به صیغه فعل مجهول ماضی از باب مفاعله بود و به کثرت استعمال به این صورت درآمده.^۷
 ۶- عده‌ای از مستشرقان را عقیده آنست که این کلمه اصولاً آریائیت و در سانسکریت الفاظی شبیه به آن و نزدیک به معنی آن آمده است. البته در سانسکریت حرف «فاء» نیست و چنین لغتی را با فرم «sopa» یا «sopha» باید نوشت.
 برای پرهیز از اطالة سخن به همین مقدار بسنده می‌کنیم و گرنه وصف آن بی حد شود. مرحوم همائی در مقدمه مصباح‌الهدایه می‌گوید: در اشتقاق واژه صوفی بیش از بیست قول تتبع کرده‌ام.

حقیقت اینست که با توجه به اقوال پراکنده و از اختلاف نظرها آکنده اصل این کلمه معلوم نیست. البته یک کار زبان‌شناسی لازم دارد که در آن اشتراک الفاظ در ریشه معلوم گردد و آن کار نه در تخصص این بنده است و نه جایش اینجا است. بهر حال در پایان نقل این اقوال بعضی‌ها گفته‌اند: مشهورترین و صحیح‌ترین سخن در اشتقاق واژه «صوفی» آن است که منسوب به صوف یعنی پشم، باشد. و این به مناسبت پشمینه پوش بودن این طایفه است.^۸
 این سخن درست به نظر می‌رسد چه واژه «پشمینه پوش» و مانند آن در آثار شاعران عرفانی مسلک فراوانتر از آن است که در اینجا گفته آید. حافظ فرماید:

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
 آه اگر خرقة پشمین به گرو نستانند.
 باز در غزل دیگر گوید:

حافظ این خرقة پشمینه بینداز که ما
 از پی قافله با ناله و آه آمده‌ایم.
 بعض دگر گوید: از این اقوال گونه‌گون روشن می‌شود که اشتقاق صحیحی برای این واژه در کار نیست و حد نهایت آنکه ریشه عربی برای آن وجود ندارد.^۹
 این سخن جای تأمل است چه نمی‌توان با قطع و یقین نظر داد که ریشه عربی برای این واژه در کار نیست حداکثر آنکه موضوع مردد است.

ب- زمان پیدایش «صوفی» بدین معنی مصطلح:

در پیدایش این واژه در این مصطلح نیز میان محققان اختلاف نظر بسیار است که در

این مختصر از بیان تمامی آن اقوال بدان ترتیب و احوال معذور بل در محذوریم. مرحوم همائی را عقیده آنست که این اصطلاح اواخر سده اول یا نیمه اول سده دوم در میان مسلمین رایج شد. وی در این ارتباط چنین گوید: «ظهور این اصطلاح موافق ادله و شواهدی که در دست داریم، مربوط به اواخر سده اول یا نیمه اول سده دوم هجری است.»^{۱۰} بعد از بیان این مطلب به نقل اقوال متشتت و آراء متفاوت می پردازد. و سرانجام بدین نتیجه می رسد که پیدایش این اصطلاح در این معنی به یقین پیشتر از سال ۲۰۰ هجری است. جمعی از مورخان بر این عقیده اند که اصطلاح تصوف و صوفی در نیمه اول سده دوم هجری پیدا شده و نخستین کسی که رسماً صوفی خوانده شد ابوهاشم کوفی است (متوفی ۱۵۰ هـ). سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ هـ) صحبت وی درک کرد و گفت: اگر ابوهاشم صوفی را ندیده بودی هرگز به دقایق ریا پی نبردمی یعنی از برکت صحبت وی حقیقت ریا بدانستم و ترک آن گفتم.^{۱۱}

ابوالقاسم قشیری گفت: افاضل و خواص مسلمین در عصر پیامبر (ص) به نام صحابی و بعد از ایشان تابعین سپس به عنوان زاهدان و عابدان خوانده می شدند. بعدها خواص اهل دین به نام صوفی و مسلک ایشان به نام تصوف معروف گردید و ظهور این اصطلاح پیشتر از سال ۲۰۰ هجری بود. عین عبارت قشیری چنین است: «وَاشْتَهَرَ هَذَا الْإِسْمُ لَهُؤْلَاءِ الْأَكْبَارِ قَبْلَ الْمَأْتِينَ مِنَ الْهَجْرَةِ.»^{۱۲}

ابن خلدون نیز سخن قشیری را گفته و عبدالرحمن جامی در شرح احوال ابوهاشم می نویسد که وی معاصر سفیان ثوری بود و سفیان ثوری درباره وی گفت: من ندانستم که صوفی چه بوده تا ابوهاشم صوفی را ندیدم. پیش از وی بزرگان بوده اند در زهد و ورع و معاملت نیکو در طریق توکل و طریق محبت لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند او بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند. همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آنست به رمله شام کردند در زمان وی.^{۱۳}

طبق این سخن جامی نیز پیدایش این واژه در نیمه اول قرن دوم باید باشد. گروهی معتقد است که صوفی بدین معنی پیشتر از این تاریخ نیز بود. صاحب قوت القلوب، حسن بصری را نخستین پیشوای تصوف معرفی کرده و مدعی است که وی صوفی را به همین معنی امروزه بکار می برده. صاحب کتاب عوارف و اللع فی التّصوف نیز

همین قول را برگزیده‌اند. صاحب قوت‌القلوب گوید: پیامبر اکرم اسرار تصوّف را جز بر خواص اصحاب آشکار نمی‌فرمودند و نخستین کسی که این اسرار را از پیامبر فراگرفت، حذیفه بن یمان بود که حسن بصری هم از حذیفه فراگرفت - حذیفه چند ماه بعد از قتل عثمان درگذشت و حسن بصری هم در سال ۱۱۰ هـ. وفات یافت - ابونصر سراج در کتاب «اللّمع» چند قول آورده. یکی آنکه در زمان حسن بصری این لفظ معمول و متداول بوده و دیگر آنکه طبق سخن «اخبار مکه» تألیف محمد بن اسحاق این واژه پیش از ظهور اسلام در میان عربها به همین معنی معمول بود. در اخبار مکه چنین آمده: پیش از عهد اسلام گاهی اتفاق می‌افتاد که هیچکس به طواف بیت‌الله نمی‌آمد، تنها مردی صوفی در این موقع از شهری دور می‌آمد و طواف می‌کرد و برمی‌گشت.

مرحوم همائی بعد از نقل این اقوال می‌گوید: از جمله دلایل که «صوفی» در معنی مصطلح امروزه از نیمه اول سده دوم هجری شایع شده، آنکه حافظ ابونعیم در حلیه الاولیاء از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده که وی فرمود: مَنْ عَاشَ فِي ظَاهِرِ الرَّسُولِ فَهُوَ سُنيٌّ وَمَنْ عَاشَ فِي بَاطِنِ الرَّسُولِ فَهُوَ صُوفِيٌّ. یعنی آنکه زندگیش چون ظاهر پیامبر باشد سنی است و هر که چون باطن پیامبر زید صوفی است.

جلال‌الدین همائی مضر است که واژه صوفی پیش از نیمه اول سده دوم اگر هم بکار رفته یا از باب مجازگوئی است به مناسبت زمان ناقل که این واژه بدین معنی بکار می‌رفته پس زاهدان زمانهای پیشتر را نیز به این نام نامیده چنانکه سلمان و ابوذر را - از اصحاب نامدار رسول اکرم - صوفی خوانده‌اند یا اینکه صوفی منسوب به صوفه بوده بمعنی خدمتگزار کعبه. و اگر احادیثی هم باشد که گویای ظهور این واژه پیش از اسلام باشد، معتبر نیست. مانند اینکه به حضرت علی حدیثی نسبت داده شده که فرمود: صوفی کسی باشد که لباس پشمینه پوشد. این حدیث اولاً در کتاب حدیث حتّی در کتب معتبر صوفیه نیامده ثانیاً این سخن را به جنید و ابوعلی رودباری نسبت می‌دهند.^{۱۴}

گفتار سوم

بررسی و بحثی کوتاه در تکون عرفان و تصوف در ایران

در مغرب زمین بعد از ظهور آگست کنت فرانسوی و منتشر کردن کتاب پنج جلدی فلسفه تحقیقی در سال ۱۸۳۰ همچنین بعد از ظهور نظریه تطوّر که به واسطه اسپنسر در رساله «فرضیه تکامل» در سال ۱۸۵۲ پایه گذاری شد و با پی گیری و تلاش و کوشش داروین و والاس دو طبیعی دان بزرگ انگلیسی با انتشار بنیاد انواع داروین به سال ۱۸۵۵، به نتیجه رسید؛ تتبع و کاوش در همه علوم شکلی تازه یافت.^۱ از جمله کارهای جدید آن بود که در پیدایش هر دانشی به فحص پرداختند. این تحقیق به پیدایش زبانها و ایدئولوژی ها و انواع سخن و غیره کشیده شد. تا آنجا که جستجوی یک منشأ غیر اسلامی برای تصوف اسلامی زمانهای دراز، معمای جالب و سرگرم کننده ای برای چندین نسل از محققان اروپا شد.^۲ و در این راستا نظریه های گونه گونه از زاویه دیدهای مختلف اظهار شد که ذیلاً به برخی از آنها به عنوان نمونه اشارت می شود.

الف - محققانی که در جستجوی ریشه یونانی هستند:

جمعی از محققان انگلیسی چون وینفیلد، نیکلسون و ادوارد برون بیشتر به این

باورند.^۳ بدیهی است که با توجه به شباهت صوفیه با حکیمان یونان باستان جای چنین حدسی هست. از سخنان استاد ابوریحان بیرونی نیز همین نظریه را توان فهمید.

برجسته ترین فکر در عرفان و تصوّف ایران اسلامی، اندیشه وحدت وجود است که از زمان بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱) تا زمان هاتف اصفهانی (متوفی ۱۱۹۸) همه خدا انگاشتن و جز خدا ندیدن، ورد زبان صوفیان بود. همچنین مسئله زهدگرایی و ترک دنیاى صوفیان ایرانی با زهدگرایی مکاتب اخلاقی یونان زمین مشابّهت‌های بسیار نزدیکی دارند. و نیز موضوع فناء فی الله و رهیدن از بند تن و رستن از زندان ظواهر و پیوستن به حق و باقی بودن به بقای او، در حکمت یونان باستان با عرفان ایران گویی همزادند. در مورد هر یک توضیح کوتاهی به ترتیب زیرین داده خواهد شد:

مسئله وحدت وجود در فلسفه یونان به ویژه در زبان نوافلاطونیان بسیار پخته مطرح شده بود.

فلوطين که اصلش از روم است در سده سوم میلادی (۲۰۵ - ۲۷۰ م.) در مصر فلسفه نوافلاطونیان را پایه گذاری کرد. وی در حقیقت مجدّد فلسفه افلاطون و سقراط بود. در نیمه اول قرن سوم میلادی، با ساکاس آمونیوس آشنایی یافت و مدت زیادی در مصر نزد وی تلمذ کرد و از دریای دانش آن حکیم فرزانه جرعه‌ها نوشید و در این راه بسیار کوشید تا در فلسفه یونان به ویژه حکمت ذوقی افلاطون به کمال رسید. گویند: فلوطين به سرزمین ایران و هند سفر کرده و مدت‌ها در آن سامان بمانده و با افکار فلسفی آنان آشنا شده و از افکارشان بهره‌ها برده و سود جسته است. فی الجمله وی یکی از برجسته ترین مروّجان فلسفه یونان بود، به همین دلیل مکتب فلسفی او را نوافلاطونی یا افلاطونیان جدید خوانده‌اند. به همین جهت، کارل یاسپرس گفت: فلوطين هرگز دستگاه فلسفی جدیدی پدید نیاورد بلکه فلسفه او ترکیبی از بررسی‌های انبوه اوست. حکیمان فرزانه اسلامی چون ملاصدرا و دیگران سخنان او را در لابلای سخنان خود بسیار آورده‌اند. ملاصدرا جمله معروف «بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و ليس بشيئ منها: خدا همه چیز است، در عین حال چیزی از آنها نیست» را از او دانسته و بارها در اسفار اربعه آورده.^۵ فلوطين هستی را با اینکه واحد می‌دانست لیکن واحد را همراه نیستی معرفی می‌نمود. برای هستی در حقیقت مراتبی قائل بود که شبیه حضرات پنجگانه یا سه گانه عارفان و ترسیم مراتب وجود از زاویه دید حکیمان اسلامی است. هستی به نظر فلوطين عبارت است از:

واحد، عقل، روح، طبیعت و ماده. این همان قوس نزولی است که در عرفان و فلسفه اسلامی آمده. مقصودش از واحد، واحد عددی نیست بلکه وجود نامحدودی را در نظر دارد که هرچه هست منطوقی در او و یا در برابر او هیچ است.^۶

چنانکه شرح آن بعداً (در بررسی فلسفه هندوئیسم) خواهد آمد، بسیاری از سخنان فلوپین با اندیشه مشرق زمین هماهنگی تنگاتنگ دارد. لذا کارل یاسپرس گفت: برخورد با روح شرقی از روزگاران دیرینه، یونانیان را به جنبش آورده است. اینان اندیشه‌های شرقی را گرفتند و به آنها بخشیدند که برای بارآمدگان در دامن فرهنگ یونانی قابل فهم باشد. فلوپین نیز که از جوانی اشتیاق فوق‌العاده‌ای به معرفت شرقی و هندی داشت چنین کرد.

و اما در مسئله زهدگرایی و ترک دنیا دو مکتب اخلاقی «کلیون» و «رواقیون»، شباهت بسیار به زهدگرایی سلسله‌های صوفیان ایران بعد از اسلام دارد. پس ممکن است سرمشق عارفان و صوفیان ایرانی باشند.

دیوژن^(۱) - که در کتب اسلامی دیوجانس آمده - این مکتب را بنیان نهاد. کلب در زبان عربی به معنی سگ است و چون پیروان این مکتب ساده‌زیستی را چون حیوانات شعار و دثار خویش قرار داده بودند بدین نام مشهور شدند.

دیوژن مردی دانشمند بود که از شهر و زندگی شهری دست برداشته، سر از کوه و صحرا برآورد تا آنجا که شبها و لحظاتی از روز را در داخل خمی می‌آرمید. گویند از وسائل زیست و رفاه، تنها به کاسه‌ای قناعت کرده بود. روزی کودکی را دید که با کف دست آب می‌نوشت. گفت این کاسه را نیز نیاز نیست و انداختن نیست و به کنارش انداخت. همچنین نقل کنند که وی چراغی به دست می‌گرفت کوچه‌ها را می‌گشت، چون گفتندش چه جوئی؟ پاسخ داد: آدمی جویم لیکن نمی‌یابم. مولانا در غزلی که منسوب بدو است، ظاهراً بدین نکته اشارت دارد. آنجا که گفت:

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او	آن نور روی موسی عمرانم آرزو است
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزو است
گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما	گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزو است

همچنین نقل کرده‌اند که اسکندر مقدونی پادشاه قدرتمند و یورشگر یونان زمین که آوازه دیوژن به گوشش رسیده بود، بر آن شد که به دیدارش رود. وقتی او را یافت که در میان خم آرمیده بود. اسکندر با تبختر تمام گفتش ای درویش چیزی از من بخواه دیوژنش گفت: دو حاجت از تو خواهانم که در صورت برآورده نشدن نخستین نوبت به دومین رسد. اسکندر گفتش آنچه دلت خواهد از ما بخواه. دیوژن گفت خواسته نخستین آنکه از دوزخم برهانی. شاه در پاسخ گفت این کار نه در خور منست. نوبت به خواسته دومین که رسید، دیوژن گفت سایه‌ات از سر خم بردار تا آفتابش اندک گرمائی رساند.

شیخ فریدالدین عطار در آثار خویش به این قصّه توجه کرده و از دیوژن گاه به عنوان مجنون نام برده - البته این شیوه عطار است که از مردان کامل این گونه نام می‌برد - در مصیبت‌نامه چنین گوید:

گفت دارم من دو حاجت در جهان	بو که از شاهی برآید این زمان
اول از دوزخ چو خوش برهانیم	در بهشت آری و بنشانیم
پادشاهش گفت ای حیران راه	هست این کار خدا از من مخواه
بود مجنون را یکی خم پیش در	شاه آن خم را ستاده بر زبر
گفت دور از پیش خم تا نرم نرم	خم شود از تابش خورشید گرم.

و اما رواقیون: پایه گذار این مکتب زنون رواقی^(۱) است. خروسیس شاگرد و جانشین وی بود. وجه نامگذاری این مکتب به جهت آن است که حوزه درسشان در یکی از رواقهای شهر آتن برگزار می‌شد. بسیاری از باورداشتهای ایشان با معتقدات صوفیان مشابهت دارد. به ویژه مسئله مقاومت در برابر گرفتاریها و تحمّل ریاضات طاقت فرسا.

طبق باور آنان، انسان عالم صغیر است که چونان عالم کبیر دارای عقل و نفس است. آدمی نفس را باید مغلوب عقل کند و تأثر و اندوه به خود راه ندهد. که در این صورت خواسته‌هایش والا و عقلانی خواهد بود. و هرچه از تعلقات و علایق دنیوی بریده شود، مقاومت و وارسته‌تر خواهد گشت. به نظر اینان فضیلت انسانی، داشتن اراده قوی در برابر نواب و سختی‌های روزگار است.

((۱)) - زنون رواقی غیر زنون الیائی است. زنون الیائی حدود دو قرن پیش از زنون رواقی بوده است.

اینان هیچگاه در برابر سختیها خم به ابرو نمی‌آوردند و غم و اندوه به خود راه نمی‌دادند بدین جهت فیلسوفان خندان نامیده می‌شدند.

اپیکتیتوس یکی از شخصیت‌های علمی و نامدار این مکتب است که در عمل نشان داد که چگونه در برابر سختی‌ها مقاوم باید بود. وی برده بود، روزی مولایش بدو غضب کرده و گفتش فردا پاهایت را خرد خواهم کرد. او در همان حال با روی خندان و چهره‌ای شادان می‌گفت: پایم را در شکنجه خواهند شکست. بعد از شکستن پاها باز با همان چهره باز می‌گفت: نگفتم پایم را خواهند شکست.

روایان را عقیده بر این است که امور عالم بر دو قسم است: یکی آنکه تحت اختیار ماست که طبق اندیشه و اختیار خودمان انجامشان می‌دهیم. در دیگر اعمالی که ما را نسبت بدانها اختیاری نیست، در برابر آنها از خود ناراحتی نباید نشان داد. یعنی رضا به داده باید داد و از جبین گره گشود.

واضح و روشن است که صوفیان اسلامی هم تارک دنیا بوده هم در برابر سختیها مقاوم بوده‌اند. پس جای این هست که کسی حدس بزند در این مورد تحت تأثیر رواقیون بوده‌اند. و اما در بحث فناء فی الله، هم شباهت‌های بسیاری بین دو عقیده یونان باستان و عرفان ایران اسلامی هست. تمثیل مغاره افلاطون و بازگشت به طرف خدا و رهیدن از زندان جهان ماده نوعی فناء فی الله است.

افلاطون در کتاب جمهور (پولی‌تیا)^(۱) در بیان تمثیل غار چنین گوید:

تصور کن مردمانی در یک مسکن زیرزمینی زندانی باشند که شبیه به غار باشد که مدخل در سراسر جبهه غار رو به روشنائی باشد. این مردم از آغاز کودکی در این غار بوده و پا و گردنشان با زنجیر بسته باشد به گونه‌ای که از جای خود حرکت نتوانند کرد. و جز پیش چشم خود به جای دیگر نظر نتوانند نمود. پشت سرشان نور آتشی که در یک بلندی روشن شده می‌درخشد. میان ایشان و آتش جاده‌ای باشد که باربرانی با همه انواع آلات عبور کنند که سایه آنان به دیوار غار افتد. زندانیان بی‌تردید آن سایه‌ها را حقیقت پندارند. اگر از زنجیر نجات یابند نخست نور آتش آنگاه نور خورشید را توانند دید و خواهند دانست که از حقیقت

((۱)) Politeia در زبان یونانی به معنی حکمت است.

بی‌خبر بوده‌اند. مثال مردم در این جهان بدان زندانیان ماند که بعد از نجات از این بند و رسیدن به عوالم برین همه را هیچ بینند و حقیقت نپندارند.^{۱۱}

بعلاوه تمثیل مغاره در آثار یونانیان، به ویژه نو افلاطونیان اشارات بل تصریحات فراوانی به مسئله فناء فی الله و بقاء بالله هست.

فلوطین روشتر از افلاطون و سقراط، در این مقام سخن گفته. وی معتقد بود که «واحد»^(۱۱) برتر از وجود تمام عوالم است چه هر چه هست در برابر او هیچ است. وی می‌گفت: اندیشیدن فلسفی یگانه شدن با خداست به گونه‌ای که فاصله از میان برمی‌خیزد.^{۱۲}

ب - آنانکه ریشه را از هندوئیزم می‌جویند:

تعدادی از محققان چون «فن کرومر»، «ماکس هر تن» و «گلدزیهر» معتقدند که عرفان و تصوّف ایران ریشه در اندیشه‌های هندوئیزم - به ویژه جینیزم و بودیزم - دارد.^{۱۳} بدیهی است که مشابهت‌های عمیق و تنگاتنگ بین آنها موجود است. مسائل مشترک میان آنها بیشتر وحدت وجود و فناء، به ویژه زهدگرایی و ترک دنیا است.

آئین هندوان دارای سابقه بس دیرینه است تا آنجا که عده‌ای بر این باورند که یونان باستان آبخور دانش هندوستان و ایران بوده - چنانکه پیشتر در کتاب فلوپین بدان اشارت رفت - این آئین یکی از پیشرفته‌ترین مکتب‌هایی است که برای نجات آدمیان کوشیده و بی‌تردید به نتایجی هم رسیده. یونان باستان گرچه در هستی‌شناسی نیرومند است لیکن هندوان در نجات انسان توانمندند. در آئین‌های هند بیشتر به تغییر و تحول درون نگرسته شده تا دیگرگونی‌های برون. اصول و مبانی آنان براساس عقل و منطق استوار نیست تا آدمی در جستجوی برهان برآید بلکه بر ایمان قلبی تکیه دارد که در آن باور دل لازم است.

مذهب و معتقدات ایشان در کتاب‌هایی بسیار باستانی بنام «ویداها» گردآوری شده است. این نوشته‌ها به قول ماکس مولر هندشناس معروف آلمانی هزار و دویست و طبق سخن هاگ، دو هزار و چهارصد سال پیش از مسیح است. ودا یا ویدا از ریشه vid که در سانسکریت به معنی دانش است، گرفته شده. در اصطلاح پیروان آن عبارت است از دانش توأم با عرفان که

((۱۱)) در زبان وی «واحد» همان ذات احدیت در زبان صوفیان اسلامی است.

همراه با مکاشفه و علم حضوری است نه بر مبنای برهان و علم حصولی. مطالب این کُتب از زمانهای کهن سینه به سینه از گذشتگان به آیندگان رسیده.

از اخبار هندوان برمی آید که شخصی به نام «ویاسا»^(۱) این کتابها را در چهار مجموعه جمع آوری کرده و به نامهای زیرین نامیده: ۱- ریگ ودا که حاوی کهن ترین سرودهای دینی است ۲- سامودا، حاوی ایاتیست که بیشترین آنها از ریگ ودا برگرفته شده ۳- یاجورودا که علاوه بر ایاتی از ریگ ودا، عباراتی منشور در باب ادعیه قربانی دارد ۴- اترو ودا که حاوی طلسمات و سحر و آدعیه و اذکار ویژه ای است. این مکتب در اعصار و امصار متمادی و متوالی گردآوری شده و تفسیرهایی نیز بر آنها نگاشته اند. این تفسیرها گاه به نام «برهماناها» و گاه «اوپانیشادها» خوانده شده اند. فلیسین شاله محقق نامدار فرانسوی گوید: کتابهای مقدس دین برهن یکی «برهماناها» است که حاوی اصول اعمال دینی است و دیگری «اوپانیشادها». برهماناها، ممکن است بین سالهای هشتصد تا ششصد پیش از میلاد مسیح باشد ولی اوپانیشادها، بین سالهای ششصد تا سیصد پیش از میلاد حدس زده شده.^{۱۴}

تعداد اوپانیشادها و تاریخ تدوین آنها:

اوپانیشاد: از سه جزء اوپه: یعنی نزدیک و نی: یعنی پائین و شد: یعنی نشستن که روی هم به معنی نزدیک نشستن است (مقصود پای درس معلم نشستن است). لیکن در اصطلاح اهل این آئین بیشتر در معنی تعلیم سرّی و عرفان یا دانشی که از بین برنده جهل باشد، بکار می رود. اوپانیشادها، که در حقیقت تفسیر «وداها» است؛ به گفته رادا کریشان، بیش از دویست و به قول نیخیلانندا، صد و هشت عدد است. از این مجموعه تعداد هجده عدد را «رادا کریشان» و سیزده عدد را «هیوم» از سانسکریت به انگلیسی برگردانده اند.^{۱۵} آنچه هیوم ترجمه کرده به قرار زیرین است: ۱- بریهدارنیا که ۲- چاندوکیه ۳- تیتیره ۴- آیتیره ۵- کوشیتکی ۶- کنه ۷- کنه ۸- موندکه ۹- پرشنه ۱۰- ماندوکیه ۱۱- شوتاشوتره ۱۲- میتیری. نه تاریخ گردآوری اوپانیشادها مشخص است نه اشخاصی که دست به این کار زده اند. لیکن آنچه مسلم به نظر می رسد، بعد از قرن دهم میلادی به این امر پرداخته اند. شنکر^(۲)

(۹۰۰ م) و رامنویه^(۱) (۱۲۰۰ م) را بیشتر از دیگران نام برده‌اند.

در سال ۱۶۵۶ م (۱۰۶۷ هـ) محمد داراشکوه فرزند شاه جهان پادشاه هند، انجمنی از علما گرد آورد و پنجاه اوپانیشاد را به فارسی برگرداند. و در سال ۱۸۰۱ م. انکتیل دوپرون فرانسوی آنها را از فارسی به لاتین برگردانید و با این کار بود که مردم مغرب زمین از محتوی آن آگاهی یافت. از آن پس خاورشناسان زبان سانسکریت را آموخته و مستقیماً از این زبان به لاتین برگرداندند. مترجمان بسیار شدند تا آنجا که ارنست هیوم ۱۲۵ مترجم غربی را نام برده.

چکیده تعالیم^(۲) اوپانیشادها:

در این آئین «برهما» یا «برهمن» اصل عالم است. اونیرگونا^(۳) است. یعنی بدون گونگی، بیچون؛ جهان ظاهری که همان برهمای مقید است، ساگونا است یعنی دارای گونگی و محدود^(۴) است که اعتباری هم، نامندش.^(۵) این برهماها در عین اینکه دوتا هستند، واحدند. این دو نسبت به هم باطن و ظاهرند (بود و نمود) چونان اقیانوس خروشان که در نهاد خود ثابت است لیکن ظاهر و سطح آن در تغییر است.

برهمن جاویدان در همه جا، در جلو و عقب، بالا، پائین، راست و چپ موجود است. سازنده آسمان و زمین و هوا و روح و حواس ما است. بدان گونه که کف‌ها و امواج و تمام صور و کلیه ظواهر دریا با دریا تفاوت ندارد بین جهان و برهمن هم هیچ تفاوتی نیست، در حقیقت برهمن همه چیز است.^{۱۶}

باطن هستی را «ویدیا»^(۶) دانش واقعی که حقیقت اشیاء را نشان می‌دهد، گویند و ظاهر هستی را «اویدیا»^(۷) نامند یعنی نادانی و نمود که حقیقت را نشان نمی‌دهد.

از راه آتمن به برهمن توان رسید. آتمن نخستین جلوه برهمن است که رویی به آن و روی دیگرش به جهان است. گاهی آتمن را نفس کلی - مقصود کلی وجودی است که با فرد بودن منافات ندارد - نامیده‌اند. گویند برهمن نخست نفس فردی است سپس در تمام جهان سریان دارد. به تعبیر دگر، جز برهما موجودی نیست و هرچه هست جلوه‌های گونه‌گونی از اوست - لازم به یادآوری است که حضرات خمس که در عرفان اسلامی است، شباهت فراوانی

به این نوع بینش دارد - سعادت و کمال عبارتست از فناء در آتمن و برهمن که از راه سلوک تحت تعلیمات پیر برای انسان حاصل آید.

محمد داراشکوه را عقیده آن است که این چهار ویدا بر پیامبران پیشینه چونان آدم و نوح و داوود و ابراهیم و غیره، نازل شده و سینه به سینه به ما رسیده است. که بعضاً عین آیات قرآن مجید است یعنی قرآن آنگاه که از پیشینیان سخن به میان می‌آورد یا در مسائل اخلاقی سخن راند، محتوی این کتابها تأیید فرماید.

اشاراتی چند به برخی از مندرجات اوپانیشادها:

یکی از برجسته‌ترین اوپانیشادها، «بریهدارنیا که» است که در سانسکریت به معنی جنگل بزرگ است - گویا مطالب این کتاب در جنگل تعلیم شده - در اینجا بیشتر از این اوپانیشاد استفاده می‌کنیم ضمن آنکه غافل از بقیه اوپانیشادها نیستیم.

در بخشی از کتاب گوید: آتمن ظهور اول است که واسطه بین عالم اعتباری و برهما است و برهما حقیقت هستی است که مطلق است و هیچ قید و شرطی ندارد. آتمن نفس کلی عالم است، در تحلیل نهایی برهما و آتمن از هم جدا نیستند بلکه دو چهره یک وجودند.^{۱۷} در جای دیگر گوید: برهما در تنفس نفس، در شنوایی گوش و در تفکر پندار نام دارد. این عالم نخست برهما بود، که او تنها خودش را شناخت و گفت منم برهما. باز در بخشی دیگر گوید: این جهان به پوست ماری ماند که در چاله‌ای افتد و زندگی ابدی به حقیقت برهماست که نور است. این جهان مال او و در حقیقت خود اوست.^{۱۸}

در قسمت دیگر کتاب گوید: برهما چهار ناحیه دارد: آتش، باد، آفتاب و اقطار آسمانها. باز در فراز دیگر گوید: برهما محیط به جهان و افراد انسانی است و معرفت بدان بزرگترین کامیابی است. در بخش دیگر گوید: انسان که از عصا غذا است، آتمن جسمانی است. باز در مورد دگر گوید: برهما غذاست، نفس است، شنوایی است، هوش است و نطق. باز در مورد دگر گفت: برهما ایندراست، پرچاپتی است، همه خدایان و این عناصر پنجگانه است یعنی زمین، باد، فضا، آب و نور.

در جای دیگر کتاب، وحدت وجود با زبانی دیگر گفته آمده: پس سالک به درخت الیا می‌آید و عطر برهما به مشام او می‌رسد. کسی که در میان خفتگان بیدار است، برهماست که

جاودانست و تمام عالم به او استوار است.^{۱۹}

آنچه گفته آمد چکیده و بسیار خلاصه از عقاید هندوان در باب وحدت وجود و فناء در آتمن و برهما بود. لیکن در باب ریاضت و تحمل مشقت برای رسیدن به طهارت و نجات از رذالت دو مکتب بزرگ به رهبری دو ابرمرد تاریخی است - مکتب جینیزم و بودیزم به رهبری مهاویرا و بودا - که ذیلاً به بیان آنها می‌پردازیم.

ظهور جینیزم (مذهب ریاضت):

مکتب جینیزم در حقیقت شورشی بود بر علیه روحانیان برهمنان، چه ایشان مدعیان آن بودند که کسی را جز آنان نشاید که به مقام انسان کامل دست یابد و به «نیروانا» واصل گردد. این مکتب تمام شرایط و قیود را ساقط کرد و اعلام نمود: گدازاده و شهزاده، برده و آزاده یکسانند و همگان حق آن دارند که به کمال مطلوب دست یازند و در این راه هستی خود بازند. پایه گذاری مکتب مرتاضان به مهاویرا (مرد بزرگ، پهلوان بزرگ) نسبت داده شده. مهاویرا، لقب آن مرد بزرگست. این لقب به جهت کار سترگش و توفیق شگفت‌انگیزش در نشر عقاید و تعلیماتش، بدو داده شده. نام اصلی وی، «ناتاپوتا واردامانا»^(۱) است.

گویند وی در سی مایلی شمال شهر «باتنا» در سال ۵۹۹ ق. م. تولد یافت. و در سال ۵۲۷ ق. م. بمرد. بنابراین کل عمرش ۷۲ سال بوده. پدرش از راجه‌های هند بوده که دارای مقام و منزلت و دستگاه سلطنت بود. گویند، مهاویرا چون در کاخ زاده شد، پنج خدمتگزار و پرستار جهت تغذیه و استحمام و شستن لباس و پوشاندن و بازی کردن و آرمیدن برای وی گذاردند. او غرق در نعمت و دور از هر نعمت بالنده شد. وی از آغاز زندگی اشرافی، دوست نمی‌داشت. پیوسته به زندگی درویشی همّت می‌گماشت. روزی در پارکی که تفرجگاهش بود طایفه‌ای از مرتاضان تارک دنیا را دید و از دل و جان مجذوب ایشان گردید. لیکن به جهت مراعات حال والدین نتوانست روش آنان را برگزیند. به محض آنکه پدر و مادر بمردند وی کاخ و سلطنت و رفاه استراحت را ترک بگفت و در صف مرتاضان درآمد. گویند در آن وقت سی ساله بود. برای پیوستن به مرتاضان از برادر کهنتر اجازت خواست، برادرش به شرط آنکه

یکسال در قصر اقامت کند، موافقت نمود. مهاویرا یکسال به تفکر پرداخت و آماده شد که سر سال از تمام ثروت دست بشوید و به بینوایان بخشد.

گویند در ماه اول زمستان، از دنیا و ظاهر پرستان کناره گرفت و به مرتاضان پیوست. و در یکی از صومعه‌های آنان در بیرون شهر سکنی گزید. مهاویرا از پوشش پرزرق و برق، چشم پوشید و چونان مرتاضان طیلسانی به تن کرد.

بعد از زمانی اندک، پوشش تقلیدی را، بدور افکند و روشی نوین از نو پی افکند و در ریاضت مکتبی مستقل بوجود آورد. وی عور و برهنه در وادی سلوک افتاد و صحرا و وادیهای هندوستان پشت سر نهاد. سیر آفاقی همراه با سیر انفسی بهم کرد. او در زندگی دو عقیده جازم داشت که طهارت دل را وابسته بدان‌ها می‌دانست: یکی آنکه نجات روح «مکش»^(۱) از آلام و شرور بدون ریاضت و رنج شاق ممکن نیست. دو دیگر آنکه طهارت دل و پاکیزگی نفس با پیروی از قانون «اهیمسا»^(۲) یعنی جاندار نیازی، میسر است. لازم به یادآوری است که این دو عقیده پیشتر از او هم بود لیکن صداقت و استقامت او نبود. گویند، در مدت سیر و سیاحتش بیشتر از یک شبانه‌روز در هیچ روستایی و بیش از پنج روز در هیچ شهری اقامت نفرمود که مبادا به قومی یا جایی دلبسته شود.

در ریاضتهای وی سخن فراوان است که بعضاً به افسانه نزدیک‌تر است تا به حقیقت. گویند: چون آهنگ راه رفتن می‌کرد، راه خود با جاروبی نرم می‌رفت تا احتمالاً حشره‌ای زیر پایش نمیرد یا آزار ببیند. وی غذای خام نمی‌خورد، پیوسته در کشکول‌گذاری‌اش تنها غذای پخته که دگران تهیه کرده بودند به همراه داشت که اندکی از آن تناول می‌کرد. البته راضی نبود که برای خوراک وی جاندار را بیجان کنند. بدین جهت از خوردن گوشت امتناع می‌ورزید. در کاسه‌اش می‌نگریست که اگر حشره‌ای یا پروانه و مانند آنها رفته بود، می‌ریخت و بدان لب نمی‌زد.

گویند: در سرمای سخت زمستان جامه از تن دور می‌ساخت و خویش را در معرض سرما می‌انداخت. لیکن بعکس در تابستانهای گرم، زانوها بغل گرفته به تفکر می‌پرداخت. معمولاً به خواب نمی‌رفت و اگر خوابش می‌گرفت خود را بیدار می‌ساخت.

مهاویرا ۱۲ سال با این ریاضات در طلب کمالات نفسانی^(۱) سرگردان بود. سرانجام در سال سیزدهم هنگام غروب، بیرون شهر «گریم بهیکا گراما»^(۲) در مزرعه شخصی بنام «ساماگا» نزدیک درختی در حالیکه سر بزانو، در بحر تفکر مستغرق بود، به «نیروانا» نایل گردید و به درجه کمال رسید. وی از آن هنگام به لقب جینا^(۳) یعنی پیروز و فاتح شهرت یافت.

تعلیمات او که ناظر بر دو عقیده جازم وی است - بدانگونه که گفته آمد - در پنج عهد خلاصه می شود. هر که پیرو اوست مراعات آن اصولش لازم است، البته ایمان راسخ بدانها شرطست. آن پنج اصل به نحو ایجاز و اختصار چنین است: ۱- پرهیز از ایداء و کشتن موجود زنده ۲- پرهیز از گفتار و رفتار که منجر به غضب یا خوف یا شادی شود ۳- اجتناب از تصرف و تملک چیزی که بدو اعطا نشده ۴- پرهیز از لذّات و شهوات جنسی ۵- پرهیز از دلبستگی به موجودات چه مرده چه زنده.

جین ها درباره زنان دو گونه عقیده دارند: فرقه ای را عقیده آن است که زنان نیز در عداد راهبان مورد قبول هستند و توانند سلوک نمود و از تعلقات بیاسود و به آرامش کامل رسید و به «نیروانا» واصل گردید.

لیکن فرقه ای دیگر که بیشتر کهنه پرستانند ظاهر سخن مهاویرا را گرفته و زنان را بزرگترین مایه افتنان و ابتلای آدمیان دانسته اند. بدینسان زنان را در معابد خود راه ندهند و در جماعات خود نپذیرند و گویند تنها راه نجات زنان در آن است که بار دگر در جسد مردان بدین جهان باز آیند.^{۲۰}

مکتب بودیزم:

بودا نیز همچون مهاویرا از خانواده راجه ها و اشراف بود. بودا هم از شیوه سلوک برهمنان خشنود نبود، در ریاضت و سلوک مبتکر بود تا آنجا که نه تنها برهمنان دیرینه را قبول نداشت بلکه نحوه سلوک و تعلیمات مهاویرا را نیز نمی پذیرفت.

بهرحال، نام اصلی وی «سیددارتا»^(۴) از خانواده گوتاما بود. چون به درجه کمال

رسید، به لقب «بودا» یعنی از بین برندهٔ جهل، مشهور شد.

در سال ۵۶۰ ق. م. در شمال هند، یکصد کیلومتری بنارس زاده شد. پدرش راجه (سلطان و امیر) بود که بر قبیلهٔ «ساکیا» فرمان می‌راند. در باب زندگی باشکوه و تجمل‌گرایی وی افسانه‌ها بسیار است. خود وی گفته: «من جامه‌های ابریشمین می‌پوشیدم و چاکران و خدمتگزاران فراوان داشتم که چتری سپید بر سرم می‌گرفتند».

وی در سن نوزده سالگی با شاهزاده خانمی ازدواج کرد که آن دختر را در زیبایی ملکهٔ آسمان نامیده‌اند. یکسال بعد دارای فرزند پسر شد و با این اوضاع عمرش با دلبستگی به تعلقات و مظاهر دنیا سپری می‌شد. لیکن وی نیز چونان سلف خود یعنی مهاویرا از آغاز، از زندگی اشرافی بیزار و دلش در هوای مرتاضان و زندگی ایشان گرفتار بود. پیروانش از دیرباز در پی کشف این راز برآمده و در این راه رنج بسیار کشیده و سرانجام به این نتیجه رسیده‌اند که اتفاق مناظر چهارگانه سبب این تحول شده که خلاصهٔ آن به قرار زیرین است:

طالع‌بینان به پدرش گفته بودند: فرزندت در جوانی ترک دنیا خواهد گفت و دست از زندگی خواهد شست. ولی اگر بخوبی از وی مراقبت شود، و دلش به تعلقات و نعمتها بستگی پیدا کند، شاه بزرگ هند گردد.

بدین جهت پدر از ابتدای زندگیش در اندیشهٔ فراهم ساختن آسایش وی برآمد، غلامان و کنیزکان چندی برای آرامش او گمارد. گویند سه قصر برای وی بنا کرد که هر یک مناسب فصلی بود که در آنها می‌آسود. از طرف دیگر خدایان که ناظر اعمال بشری هستند چون خطری احساس کردند بر آن شدند که علاج واقعه پیش وقوع بگیرند. یکی از ارواح علوی به زمین آمد و خود را در صورتهای گونه‌گون بدو نمایاند.

روز نخست، شاهزاده پیرگوشتی در سر راه خود بدید، روز دوم بیمار سخت حالی شد بدید، روز سوم مرده‌ای مشاهده نمود. به دنبال دیدن این مناظر، بدین اندیشه فرو رفت که وی نیز سرنوشتی این چنین دارد. یعنی پیری، بیماری و مردگی. در همین تشویش و اندوه بود که چهارمین منظره‌اش نمودار شد. مرتاضی دید که با خاطری آسوده در سایه درختی آرمیده و دل از هستی بریده. بودا، مجذوب وی شد و به خدمتش شتافت و تعلیمات چندانی از وی یافت. آرامش خاطر وقتی میسر است که آدمی از پیری و بیماری و سرانجام مردگی بی‌حاصل نجات یابد. شاهزاده مصمم شد تا از قصر بدر آید و سرانجام خوش برای خویش جوید.

نیمشبان از جای برخاسته از کنار خفتگان گذشت و به طفل و مادرش لحظاتی چند با چشم وداع و هجران نگریست. بی آنکه با ایشان سخنی به زبان آرد، بیرون آمده سوار اسب سپید که ویژه وی بود گردید و به همراه ندیم مخصوص راه صحرا پیش گرفت.

چون به کنار جنگل رسید، گویی از بند تعلقات رهید. به ندیمش دستور بازگشت داد و خود در دل جنگل با پوششی مبدل به جمع گدایان پیوست و مدت شش سال در طلب کمال سرگردان و حیران بگشت.

اغراقها در ریاضتهای وی فراوان و بعضی از آنها بیرون از امکان است. از جمله گویند:

مدتها از ایام و لیالی دندانها برهم فشرده و زبان بر سقف دهان چسبانده منتظر اشراق می‌نشسته است. در آن حال، فشار زیاد بر خود وارد می‌ساخته که عرق از زیر بغلهايش جاری می‌شده، نفّس چنان حبس می‌کرده که جنبش شقیقه‌های خود می‌شنیده، معمولاً در میان مردگان در قبرستان با استخوانهای پوسیده می‌آرمیده و با آنها زندگی بسر می‌برده.

گویند: چیزی از خوردنی‌ها نمی‌خورده و شبانه‌روز می‌گذشت که به یک دانه عناب یا به چند دانه برنج بی آب قناعت می‌کرده. سرانجام کارش به نومیدی کشید چه به «نیروانا» نرسید، در این حال همگان از او بریدند و تنها پنج تن از مرتاضان به‌مراه او بماندند. روزی برخاست و به طرف جوی آب روان شد، در بین راه چنان مدهوش افتاد که همراهان به مردن وی اطمینان یافتند. لیک در این تردید فرو ماندند که وی به «نیروانا» نایل آمد یا نیامد؟ بعد از اندک زمان بهوش آمد و خود را به جوی رسانید و تنش در آب غلطانید و جرعه‌ای از آن نوشید و جان رفته به قالب بازگردانید و زندگی بار دگر از سر بگرفت - به مرحله نضو بدن رسید - آنگاه بدین اندیشه فرو رفت که ریاضات طاقت‌فرسا به کمال نرسانید، کاسه گدایی بگرفت و در یوزگی آغازید. آن پنج تن که چنین دیدند، بکلی نومید شدند و دشنامش دادند و رهایش نمودند.

گوئیم با اینکه به عقل سلیم بازگشته بود، خوشحال نبود چه دو راه ریاضت و تفکر که شرط وصول بود، پیموده بود گرچه به نتیجه نرسیده بود. مع‌ذالک، امیدوار به فضل دادر بماند و چون به مکانی رسید که امروزه به «بوداگایا» مشهور است، به درون بیشه درآمد، در پای درختی قرار گرفت و به یک رشته تفکر و مراقبت پرداخت - بعدها آن درخت را شجره علم

یا بودهی^(۱) نامیدند.

در این حال بود که امواج خیالات را به حرکت درآورد و از جلوی چشم ذهن عبور داد، ناگزیر پرسش‌های زیرین در ذهن جستجوگرش پیدا آمد: اندیشه من در زندگی از پی چیست؟ دنبال چه کوشیده‌ام؟ و چرا ناکام مانده‌ام؟ سرانجام بدین نتیجه رسید که استوارترین سد وصال به کمال، هوای نفسانی و دنیا و دنیاخواهی است. بودا از آنها به «تانها»^(۲) یعنی کمال شوق، تعبیر کرد که در آد미ان سبب طلب اشیای ناصواب می‌شود.

به باور او اگر آدمی از شرور میلهای نفسانی خلاصی یابد به «نیروانا»^(۳) نایل شود. اما اینکه نیروانا چیست؟ سخن فراوانست. معنی لغوی این واژه در سانسکریت عبارتست از فرو نشاندن آتش نفس یا خاموشی مطلق و افناء خود و رسیدن به حقیقت مطلق.^{۲۱} اما بودائیان نیروانا را غیرقابل توصیف می‌دانند و در وصف آن به تشبیه دست می‌یازند. گویند: نیروانا به شمعی ماند که خاموشی گردد یا به امواج دریایی که آرام گیرد. نیروانا حالی در درون فرد است که از فیهیت خبری نباشد و جز آرامش و خاموشی چیزی نخواهد. کسی که بدان نرسد از آن نباید پرسد و آنکه بدان رسد از رنج و محنت تا ابد خلاصی یابد.^{۲۲}

گویند، گویا در زیر همان درختی که به حال رضا و تسلیم درآمده بود، به «نیروانا» رسید و صاحب اشراق گردید. و از آن لحظه به بعد است که به نام بودا شهرت یافت. بعد از آن بدین فکر افتاد که بودای خویش باشد یا بودای آد미ان در پهنه جهان گردد. سرانجام تصمیم گرفت از حالت عزلت و وحدت درآید و جهت تعلیم به میان خلایق بیاید. آن پنج تن که ترکش کرده بودند، پشیمان شدند و در محلی نزدیک بنارس او را یافتند، در حالی که نور از جبینش ساطع و آثار کمال از وجناتش لایح بود. به اطرافش حلقه زدند و عذرهای خواستند. یکی پایش بشست، دیگری غذایش آورد و آن دیگر جامه بر تنش پوشانید.

بودا لحظاتی چند با آنها سخن گفت و دُرهای سفت که برخی از آن جملات زیرین است که برای دل و جان شیرین است: در این عالم اشیاء را دو حد است (افراط و تفریط) که سالک از هر دو طرف باید پرهیزد و برای مبارزه برخیزد. یکی زندگی سراسر نای و نوش و شهوت‌رانی ناپسند، دو دیگر زندگی رنج و محنت ناخوشایند. هر دو لغو و بیهوده است. پس

مرد حقیقت‌گرا «تاناگاتا»^(۱) از این دو سر حد باید اجتناب کند و در این تصمیم ثابت قدم باشد، راه وسط پیش گیرد تا باشد که نور اشراق به دلش تجلی کند و به «نیروانا» نایل آید. این سخنان اولین تعلیمات بودا نام دارد و به موعظه بنارس، معروفست. از برهمنان پنجگانه که اولین حواریون ویند، خواست تا بدو ایمان آرند و ایشان نیز بدو مؤمن شدند. نخستین عبادتگاه و دیر بودایی که آنرا سانگها، گویند ساخته آمد. از آن به بعد، بودا با کوشش کامل در شمال هند به دعوت و نشر عقیدت خود پرداخت.^{۲۳}

فلیسین شاله محقق فرانسوی در معرفی بودا چنین گوید: گوتاما از سی و شش سالگی در دریای اندیشه فرو رفت و در زیر درخت انجیر - که بعدها درخت دانش خواندند - نشست و شب هشتم دسامبر حقیقت بر وی مکشوف گشت و از تمام تعلقات رست. آن شب را شب بعثت وی نامند. البته خودش ادعای نبوت نکرده. در یکی از افسانه‌ها گفته آمده که «مارا»^(۲) یعنی شیطان آئین بودا، وی را وسوسه کرد، لیکن بودا بر دشمن پیروز آمد. وی به سال ۴۸۳ ق. م. در هشتاد سالگی درگذشت.^{۲۴} کمال آدمی در آئین بودایی، وصول به نیروانا می‌باشد. شناخت نیروانا را تفکر بودایی لازمست که مبتنی بر چهار حقیقت مقدس است: ۱- حقیقت مقدس رنج ۲- خاستگاه رنج ۳- رهایی از رنج ۴- راه رهایی از رنج.

طبق اصل نخستین، تمام جهان رنج است چه همه چیزش در تحوّل است و هر چه نباید دلبستگی را نشاید و جز رنج چیزی نباشد و هر چه رنج باشد باطن و حقیقت آتمن نخواهد بود.

پس آدمی پیوسته اسیر مرگها و تولدهای پیاپی است و هیچگاه آرام ندارد و این کار ادامه دارد تا زمانی که رهرو به نیروانا رسد. در آن حال نجات یابد و به حیات ابدی دست یازد. طبق دومین اصل، خاستگاه رنج تشنگی است یعنی میل به لذّت بردن. لذّت جویی از حواس تشنگی کام و میل به زندگی همیشگی را تشنگی هستی نامند و میل به این اندیشه که مردن نابودی است، تشنگی نیستی گویند.

کوتاه سخن آنکه منشأ رنج میل به حصول آرزوها و زندگی فانی است و علت اساسی خاستگاه رنج در حقیقت جهالت و نادانی است یعنی بی‌توجهی به چهار اصل مقدس.

طبق اصل سوم، آدمی از تشنگی و امیالی که در جهان سرگردانش ساخته باید رهائی یابد و با رهیدن از آرزوها به «نیروانا» رسد. انسان با شهوات و کینه‌ها و فریب‌ها و مانند آن که از تمایلات منفی است، باید مبارزه کند تا آزاد گردد.

طبق اصل چهارم، هشت قدم برای رهائی از رنج پیشنهاد شده که به قرار زیرین است: گام نخستین - شناخت درست. در این قدم از ده بند باید آزاد شود که به اختصار بدانها اشارت می‌رود. ۱- نظر نادرست درباره خود ۲- شک و دودلی ۳- دلبستگی به آداب و رسوم - کسی که از این سه بند رها شود، سوت پنهانی به رود رسیده نام دارد. ۴- کامجویی ۵- بیزاری - اگر سالک از پنج بند مذکور رها شد «سکد آگامی» یعنی یکبار باز آینده، نامیده شود - ۶- تشنگی به وجود مادی لطیف ۷- تشنگی به وجود غیرمادی ۸- خودخواهی و غرور ۹- بی‌آرامی و بیقراری ۱۰- نادانی - اگر رهروی همه ده بند را بگسلد «آناگامی» یعنی بی‌بازگشت، نام دارد. آناگامی برترین مرحله کمال است که در این مقام سالک از ده بند رسته و به نام «ارها» نامدار شده یعنی مردارزنده و تمام و کامل که نه به چیزی دلبستگی دارد نه از چیزی بیزاری جوید یعنی سود و زیان و نام و ننگ یکسانش نماید. گام دوم - اندیشه درست است، اندیشه آزاد از شهوات، بدخواهی و اندیشه آزاد از ستم. رهرو در این گام اندیشه خود را از تمام هواهای نفسانی و بدخواهی و آزارجویی برهاند.

گام سوم - گفتار درست است که عبارتست از خودداری از دروغ گفتن، بدگوئی کردن و خودداری از درشت‌گویی و یاوه‌سرائی

گام چهارم - کردار درست است که عبارتست از خودداری از کشتن، خودداری از دزدی و خودداری از زناکاری

گام پنجم - زیست درست است - در این گام رهرو برای رسیدن به کمال باید روش درست زندگی کردن را بکار بندد. از مردم‌فریبی، نیرنگ، خیانت، طالع‌بینی و رباخواری دوری جوید. سالک نباید پیشه اسلحه فروشی، موجود زنده فروشی، گوشت فروشی، می فروشی و زهر فروشی برگزیند.

گام ششم - کوشش درست است، این گام را مراتبی است. در نخستین مرتبه، رهرو باید بکوشد تا از چیزهای بد که در او نمایان نشده دور بماند. در مرتبه بعد، بکوشد تا از اندیشه‌های بد درباره دیگران و کام‌طلبی خود دور بماند. مرتبه سوم کوشش رهرو، کوشش برای

برانگیختن و شکوفاندن امور شایسته‌ای است که تاکنون در او نمایان نشده. چهارمین مرتبه، کوشش برای نگاهداشتن چیزهای شایسته است که در وجود سالک نمایان شده.

گام هفتم - آگاهی درست است یا چهار بنیاد آگاهی. رهرو پس از چهار کوشش بزرگ به شهود درمی‌یابد که تنها راهی که در رسیدن به پاکی، به پیروزی، به پایان رنج و اندوه و وارد شدن به راه راست و واقعیت دادن به «نیروانا» رهبری می‌کند همانا چهار بنیاد آگاهی است. و چهار بنیاد آگاهی عبارتند از: نظاره تن، در این نظاره سالک در جای آرامی نشیند (چون پای درخت یا دامنه کوه) و با تمرین‌های فراوانی چون به فرمان درآوردن دم و بازدم آرامش خویش را بدست آورد. نظاره احساس، در این نظاره رهرو از احساسهای خوشایند و ناخوشایند خود آگاهی یابد. در این تجربه درمی‌یابد که «من یک احساس خوشایند دارم». نظاره دل، در این نظاره سالک دل را می‌شناسد. که این دل بی‌کینه است یا گمراه، آگاهیست یا در بند پستی و دل غیب است یا پای در بند.

نظاره چهارم، نظاره ذمه‌ها است. در این نظاره رهرو، نخست به پنج مانع دل رومی‌کند و پس از مرحله‌ای به چهار حقیقت عالی دست می‌یابد. یعنی بدرستی درمی‌یابد که رنج چیست و خاستگاه رنج و رهایی از رنج و راه رهایی از رنج چیست؟ این نکته جای دقت است که شناخت هم ابتدای کار است هم آخر کار. در آغاز به نحو اجمالست در پایان بطور تفصیل.

گام هشتم - یکدلی درست است، و آن عبارتست از متمرکز کردن دل و جان در موضوعی ویژه. ذهن در این مرحله جهت آزادی و بدست آوردن جمعیت خاطر متمرکز می‌شود. هر که این قدمهای هشتگانه بردارد، به «نیروانا» نایل گردد. دلش از آلودگی کام، آلودگی وجود و آلودگی نادانی، رها شود. سالک در این مقام از دوباره زائیده شدن خلاصی یافته چه دیگر وجودی در انتظار او نیست. در این مقام آتش شهوت و کینه و فریب خاموش می‌شود و در نتیجه رنجهای آدمی رخت می‌بندد.^{۲۵}

فی الجمله در آئین بودا، ایشار و گذشت فراوانست. در این مورد افسانه‌های بسیار هست از جمله قصه معروف خرگوش است که خلاصه آن چنین است: روزی بودا در برابر درخواست در یوزه گری زاهد، چیزی نداشت که بدو بخشد، خود را به شکل خرگوشی کرد تا او را شکار کرده کبابش کرد و خورد.^{۲۶}

اینگونه افسانه‌ها نتیجه عملی دارند که بیانگر حد اعلای ایثارگری در این آئین است. آئین بودا، یکی از قوی‌ترین مکاتب سلوک در جهانست، بدین جهت در این مورد شرح بیش از حد داده شد. لیکن چنانکه پیشتر هم گفته آمد، اصولاً کتب هندوان و روش دانایان آن سامان همه مبتنی بر عرفان است مثلاً رزمنامه مهابهارات^(۱) که دیرینگی آنرا تا پنج هزار سال پیش گفته‌اند بیشترش نمادین و عرفانیست به ویژه بگوت‌گیتا که بخشی از آن کتابست - بخش ششم - این بخش از مهابهارات مُعرّف روح عرفان و تصوف قدیم هندوانست. بگوت‌گیتا حاوی شرح جنگ و نبرد میان دو خاندان بزرگ از نژاد آریائیان است بنام «کوروان» و «پاندوان». کرشنا (مرشد کامل و انسان واصل) پادرمیانی و پایمردی می‌کند تا مبدا این جنگ به نابودی نسل آریایی انجامد. کوروان سخن کرشنا را نپذیرفته حتی بر آن می‌شوند که وی را نیز اسیر و گرفتار سازند. سرانجام، پاندوان به سرداری آرژون و ارشادات کرشنا پیروز می‌شوند و کوروان بطور کلی نابود می‌گردند - در شاهنامه هم شباهت‌های بسیار بدین گونه نبرد هست. چونان نبرد رستم و افراسیاب و مانند آن که اینجا جای پرداختن به آنها نیست.

بگوت‌گیتا سه بخش است که سر تا پا روح عرفان در آن موج می‌زند: ۱- کرم مارگ^(۲) - یعنی راه عمل خیر. در این بخش گفته شده: هر عملی که سبب رفاه عموم باشد خیر است و طالب به واسطه همین عمل نیک به وصال نایل شود.

۲- گیان مارگ^(۳) - یعنی راه علم و عرفان، در این بخش چنین آمده، دانش حقیقی معرفت الهی است، علوم طبیعی وسیله راه یافتن به اصول مادی است. تنها سالک راه حقیقت، به نور معرفت راه تواند یافت و فقط اوست که داند حقیقت یکی است.

۳- بهکتی مارگ^(۴) - یعنی راه محبت و عشق، در این بهره مقصود آن است که تنها دانش سودمند نیست بلکه معرفت با الفت و محبت باید همراه باشد.^{۲۷}

در گیتا، از انسان کامل با عنوان «اوتار» یعنی جلوه حق به شکل انسان (مظهر اتم الله)، یاد شده. این جلوه گرچه ذات حق نیست لیکن غیر ذات حق هم نیست.

در گیتا برای اوتاران درجاتی است. مثلاً رام (باره کلا) که دوازده جزء از شانزده جزء

کمال را داراست لیکن کرشنا (سولاکلا) که شانزده جزء کامل را داراست، خود را ایشور (ذات مطلق) می خواند و چون حلاج دم از اناالحق زند.

خلاصه سخن آنکه، از بررسی جهان بینی هندوئیسم در وداها و سایر کتب چون اوپانیسدها و بگوت گیتا و نیز با بیان دو آئین نامدار جینیسم و بودیزم، روشن می شود تا چه اندازه میان عرفان هندوان و ایرانیان مشابهت هست. مثلاً داستان ابراهیم ادهم شباهت بسیاری به سرگذشت مهاویرا و به ویژه بودا، دارد. که او نیز از زندگی اشرافی دست برداشت و همت در عرفان گماشت. درباره ابراهیم ادهم گفته اند:

وی اهل بلخ و از امیرزادگان بود. دارای کاخی مجلل، روزی مأمور غیبی به صورت شتربان بر در خانه اش ایستاده به دربانان گفت: آهنگ آن دارم که به این رباط درآیم. گفتندش اینجا سرای امیر است نه رباط. گفت: این سرا پیشتر از امیر از آن که بود؟ بدو گفتند: از آن پدرش. پرسید: پیشتر از او. گفتندش پدر او. آنگاه گفت مگر رباط جز اینست که کسی آید و دگری رود؟ امیرزاده این گفتگو را می شنید که سخت متأثر گشته توبه کرد.

همچنین قصه شکار رفتن ابراهیم ادهم است که هاتفی آواز داد: ابراهیم! نه برای این کار آفریدندت. وی را آگاهی پدید آمد دست در طریقت نیکو زد.^{۲۹} این قصه را نوع دگر نیز بیان داشته اند که آهوئی به صدا درآمد و این سخن بگفت. ابراهیم آن سخن از اسب و از کوهان شتر و از گریبان خود نیز استماع نمود. لباسهای قیمتی خود به شبانی داده لباسهای ژنده وی پوشید و به سلک گدایان درآمد به سلوک پرداخت. شقیق بلخی نیز از تجارت دست برداشته به این وادی درآمد به سلوک پرداخت. بیشتر صوفیان بلخ چنین اند که همسایگان هندوانند بنابراین جا دارد که کسی گوید ایشان تحت تأثیر تعلیمات مهاویرا و بودا قرار گرفته اند و بدیهی است که ارکان تصوف و عرفان، صوفیان نامدار بلخ اند، در نتیجه تصوف ایران تحت تأثیر هند باستان است.

ج - آنانکه ریشه را در ایران باستان جویانند:

عده ای بر آنند که تصوف و عرفان ایران از اوایل تا الآن عکس العمل آریائیان در مقابل تاخت و تاز تازیان است. اینان بر این باورند که بعد از شکست ایرانیان در حملات پیاپی تازیان دوگونه مبارزه آغاز گردید: یکی مبارزه رزمی چونان قیام شعویان و خرم دینان

و سایرین در گوشه و کنار ایران که وطن پدران این مردمان بود. نتیجه این مبارزه، روی کار آمدن عباسیان به ویژه مأمون که از جانب مادر از ایرانیان بود. دو دیگر مبارزه منفی بود - یعنی مبارزه عقیدتی - که صوفیان ایران آغازیدند. این فرقه می‌کوشیدند تا ایده و باورداشت‌های دورافتاده و به فراموشی سپرده از کشور بسیار کهن را حیات نوین بخشند. تعداد بسیاری از ایرانیان و مستشرقان را این باور استوار است چونان قاسم غنی، حتی سعید نفیسی، توحیدی‌پور و ثالوک، دوزی، بلوشه و دگران.^{۳۰}

یکی از اینان چنین گوید: «در حقیقت تصوف اولیه اسلامی که رهبانیت مسیحی رومی آنرا احاطه کرده بود، توسط ایرانیان با استادی و مهارت کامل در قالب افکار ایرانی که متکی به فلسفه ایران باستان بود، ریخته شد و شکل کاملاً جدیدی پیدا کرد.

چون در بین افراد اولیه و پیروان این طریقت افرادی ایرانی از قبیل حسن بصری و حبیب عجمی و معروف کرخی، شناخته شده‌اند و نیز محل ظهور این طریقت شهر بغداد بوده است، ایرانی بودن اصول این طریقت مسلم می‌گردد. تصوف اسلامی ایرانی، مظهر عظمت معنوی و صفای دل و کمال عقل و بزرگی روح و بیان‌کننده‌ی خصوصیات ملی و نژادی ایرانیانست.»^{۳۱}

و اما خلاصه‌ای در معرفی آئین ایران باستان:

فلیسین شاله در این باب گوید: دین بزرگ ایرانیان مزدیسنا یا آئین زردشت نام دارد. این آئین را چند دوره است: مزدپرستی پیشتر از زردشت، آئین خود زردشت و سپس زردشت. ایرانیان را دو آئین دگر نیز معروفست یکی آئین مهرپرستی (میترائیستی) دو دگر آئین مانی. این دو، تا حدودی با ادیان پیشین بستگی دارند.

توجه بدین نکته لازم است که آئین مهر یا میترا (خورشید خدایم) پرستی مشترک هندیان و ایرانیانست. روحانیان ایرانیان با کاست برهمنان مشابه یکدیگر بودند. چه در هر دو این مقام مذهبی ارثی بود. سپس تفاوت‌های مذهبی ایرانیها را از هندیها جدا ساخت. وارونای هندوان با اهورای ایرانیان واحد است.

چون ایرانیان از هندوان جدا شدند، آئین مزدا را فراهم ساختند که این آئین به نام خدای بزرگ آنان یعنی اهورامزدا موسوم گردید. این دین زمانی پیش از زردشت عنوان آئین

مزدیسنا داشت. در کنار اهورامزدا، میترا و ناهید نیز قرار داده می‌شد که در متون زردشتی از میان رفتند.

کتاب مقدس آئین مزدیسنا، اوستا یا زند اوستا است - اوستا متن و زند تفسیر آن است - این نوشته‌های مقدس در قرن سوم میلادی گردآوری شد و در قرن چهارم مسیحی به عنوان کتاب شریعت دین زردشت اعلام گردید. لیکن یک بخش از این آثار به ویژه پنج سرود موسوم به «گاتها» به عصری دیرینه‌تر تعلق دارد و تألیف خود زردشت است. آنکتیل دوپرون فرانسوی که دلباخته افکار زردشتی بود، مدت بیست سال به عنوان کشتی‌بان استخدام گردید، در بمبئی در محلی نزد پارسیان به مطالعه مشغول شد و در سال ۱۷۶۴ میلادی اوستا را از هند به اروپا آورد.^{۳۲} فلیسین شاله بعد از آنکه مطالب فوق را بیان کرد و کیفیت احیاء اوستا را متذکر گردید، چنین می‌گوید: وجود تاریخی زردشت جای تردید و اختلاف نظر است. جیمز دارمستر، مفسر فرانسوی اوستا، از زردشت خدایی می‌سازد و او را تظاهر هوم به شکل انسان می‌داند. لیکن کرن هلندی او را افسانه‌ای منسوب به خورشید می‌داند. به هر صورت، دانشمندان معتقدند این آثار خودبخود بوجود نیامده و شخصی به نام زردشت حقیقی بایستی آمده باشد.

زردشت، در گاتها خود را پیامبر دانسته که آئین خویش را به خانواده و هموطنانش باید ابلاغ کند. زردشت، در سده هفتم یا ششم پیش از میلاد بوده. ولی کلمان^(۱) او را هزار سال پیشتر از میلاد مسیح دانسته.^{۳۳}

آئین زردشت عبارتست از پرستش «اهورامزدا یا اورمزد یا هرمز» آفریننده‌ای که همه‌اش نور است و روشنائی. او عقل کل است و شادی را تا نقاط دور می‌پراکند. اهورامزدا را، ایزدان و امشاسپندان یاری کنند. از دیدگاه فلسفه، این آئین طرفدار دوآلیستی (اصالت دوگانه‌پرستی) است. چه انگرامینورا (اهریمن) در مقابل سپند مینو (خرد مقدس و اصل نیکیها) قرار می‌دهد. در این آئین نیکی و بدی با هم در جنگند. اهورامزدا به کمک ایزدان، در بالا (آسمان) و انگرامینو، به همراهی دیوان در جهان فرودین، در برابر یکدیگرند. هر که در طریق اهورامزدا قرار گیرد، نیکوکار و آنکه در طریق او موانع ایجاد کند بدکار است.

نخستین وظیفه آدمیان نیکوکاری و پرهیزکاری است. دومین وظیفه اخلاص و پیروی از راستی و درستی است. ملکوت اهورامزدا، نور و روشنایی ولی قلمرو انگرامینو تاریکی و ظلماتست. هیچ قومی چونان پیروان این آئین گرایش به راستی و درستی نداشته و دوری از دروغ و ناراستی نکنند. همچنین است مسئله وفای به عهد و بر سر پیمان بودن حتی نسبت به تبهکاران و بدان.

آئین مانی:

دین مانی در اواخر قرن سوم میلادی، در اطراف مرزهای مشترک ایران و بابل نمایان گردید. بنیان‌گذار آن «مانی» یا «مانس» نام داشت که در ۲۱۵ میلادی زاده شد. پدرش از همدان بود که به بال سفر کرده، در قریه‌ای به نام «مردینو» سکنی گزید. به گفته محمدبن عبدالکریم شهرستانی، وی به پیامبری عیسی مسیح معتقد بود لیکن نبوت موسی را نپذیرفت. وی دینی میان مجوسیت و نصرانیت آورد.^{۳۴}

به گفته فلیسین شاله، محقق فرانسوی، مانی آئین زردشت را مطالعه کرد و خود را مصلح آن دانست. هند را سیاحت نمود و با عقاید هندوان به ویژه بودائی، آشنا شد. سپس به ایران بازگشت و به تبلیغ آئین نوین خویش پرداخت که تلفیقی از زردشتی و مسیحی و بودائی بود.^{۳۵}

مانی مرد دانشمندی بود و کتب بسیاری به زبانهای سریانی و پهلوی نوشته است. از آن جمله است کتاب شاپورگان که به نام شاپور اول ساسانی نگاشت. گویند: وی در یکی از غارهای ترکستان کتابی نوشت و مدعی شد که از برای او نازل شده. این کتاب که با تصویرهای بسیار زیبا زینت یافته، نامش ارژنگ یا ارتنک یا ارغنک و یا صحف انگلیون است.^{۳۶}

در شاپورگان گفته: عقاید و رفتار دین در هر زمانی به واسطه پیامبران از جانب خدا آورده شده است، در عصری توسط پیامبری بودا نام به هند، در زمانی دگر به وسیله زردشت به ایران و در عصری دگر توسط عیسی به مغرب و به همین وجه در این زمان آخرین نبوت به وسیله من مانی پیامبر خدا، به بابل آورده شده.

وی در ۶۱ سالگی به دست بهرام پسر هرمز بن شاپور با وضعی فجیع به قتل رسید.

تعلیمات اساسی مانی:

او معتقد بود جهان مرکب از دو اصل نور و ظلمت است و ترکیبی از روح و ماده که روح نور است و ماده ظلمت. نور به عالم نور تعلق دارد و ماده به عالم تاریکی. وی می‌گفت: دو اصل مقابل هم هستند. در یک جانب نیکی و نور و روح و در طرف دیگر، تاریکی و بدی و جسم. روح در زندان بدن بسر می‌برد که طبق تعلیمات مانی آنرا نجات باید داد و چون همه ارواح پاک شدند و جان طبیعی خود را در آسمان بدست آوردند. انقلاب عمومی بوجود آید و پایان عمر جهان کنونی فرا رسد.

پیروان مانی به دو بخش تقسیم می‌شدند: اول کاملان دوم شنوندگان. طبقه نخست شناخت و معرفت بیشتر داشتند و بدین جهت بعضی چیزهایی که برای عموم - حتی شنوندگان - مباح بود، دوری می‌جستند. مثلاً شراب نمی‌نوشیدند و گوشت و تخم مرغ نمی‌خوردند. از زناشویی دوری می‌کردند. غذا برای بیشتر از یک روز و لباس برای بیش از نیاز برای یکسال نگه نمی‌داشتند. روی هم رفته یک چهارم سال را در روزه صرف می‌کردند. هر روز چهار مرتبه بعد از طهارت و ویژه نماز می‌گذازدند. هنگام نماز رو به خورشید یا ماه می‌بودند.

طبقه دوم ملزم نبودند این کارها را بکنند و دستورات این چنینی را به اجرا آرند بلکه احکام دهگانه مانی را انجام می‌دادند که آنها عبارتند از: ترک دروغ، ترک بت پرستی، ترک آدم‌کشی، ترک زناکاری، ترک دزدی، ترک بخل، ترک آموزش سحر، ترک تزویر در دین، ترک سستی در کار زندگی و ترک سایر فنون جادوگری. مقصود از این زهد پاک شدن گناهان نبود بلکه تسریع در آزادی روح بود. در آئین مانی کشتن حیوانات ممنوع بود و خوردن گوشت - چنانکه گفته آمد - برای کاملان جایز نبود.

بعلاوه احکام دهگانه، اصول زیرین (اصول هشتگانه) نیز باید مراعات شود:

۱- عشق به خالق عالم ۲- پرستش خورشید و ماه (منیع نور) ۳- پرستش انسان اولیه که انسان کامل است ۴- ایمان به رسالت پیامبران - البته پیامبرانی که او معرفی می‌کند - ۵- اتحاد یا تقدیس برادرانه - این مهمترین اصل مانوی است که طبق این اصل اتحاد میان تمام ادیان ممکن است ۶- پندار نیک ۷- گفتار نیک ۸- کردار نیک.

به گفته فلیسین شاله: مزدک یکی از پیروان بزرگ مانی بود که خود را پیامبر نیز خواند. هم او بود اشتراک مال و ثروت و زن را پیشنهاد کرد. - موضوع اشتراک در آئین مزدک ریشه

کاملاً سیاسی داشته که عکس العملی در برابر اختلاف طبقاتی ساسانیان بوده که در این مختصر جای آن بحث نیست.

فلیسین شاله بعد از بیان سخنان فوق نتیجه می‌گیرد که ایران به جهان، معتقدات مذهبی بسیار بزرگی عرضه داشته. در آغاز و پیشتر از هر چیز مبارزه بزرگ نیک و بد باشد که آنرا پیکار ظلم و عدل یا جنگ و صلح توان نامید.^{۳۹}

با توجه به همین سخنان مشترک آئین ایران باستان با تصوف و عرفان ایرانست که این عده از محققان - که در آغاز بحث گفته آمد - چنین ادعائی کرده و گفته‌اند: تصوف ایران از اندیشه‌های ایران باستان متأثر است. چه در مکتب صوفی تمام ادیان سر یک خوان تواند نشست. هر که خواهد گویا و هر چه خواهد گویگو، این جاست که جنگ هفتاد و دو ملت به صلح انجامد. و نزاع ادیان چونان جنگ ترک و تازی با رومی و فارسی است که یکی «اوزوم»، دیگری «عنب» و آن یک «استافیل» و دیگری «انگور» خواهد. و ده‌ها مشترکات دگر که سرانجام سخنان به تطهیر درون از غواصق مادی و رفتن به جهان نورانی است.

د - آنانکه ریشه‌یابی از آئین مسیح دارند:

تعدادی از شرق‌شناسان چونان پالاسیوس و مارگریت اسمیت و مرگولیو و فن کرومر - فن کرومر هم ریشه‌های هندی هم ریشه مسیحی برای تصوف ایران قایل بود. می‌گفت: مظهر عقیده بودایی بایزید و جنید است و مظهر عقیده مسیحی و رهبانیت این آئین، حارث محاسبی و ذوالنون مصری است - و کارادو و نیز یکی از منشأها را آئین مسیح دانسته.^{۴۰}

در آئین مسیح، وحدت وجود، فناء و ریاضت چونان آئین‌های هندوان و یونانیان و ایران باستان وجود دارد. در این آئین نوعی عطوفت ویژه هست که با ملاطفت عرفانی سازواری روشنی دارد. سلوک و ترک دنیا از اواخر سده سوم میلادی در این آئین به ظهور رسید. جان‌ناس در این باب چنین گفت:

رهبانیت^(۱) «موناستی سیزم» در اواخر سده سوم به وقوع پیوست و اولین فردی که این شیوه را برگزید شخصی به نام قدیس آنطونیوس^(۲) مصری بود. وی بعد از آنکه رهبانیت

(ترك دنیا گفتن) را در قریه‌ای که زادگاهش بود پیش گرفت، اندک اندک پیشتر رفت تا سرانجام سر به صحرا گذاشت و به عزلت و تجرد پرداخت.

شرح حالات و ریاضات و صیام و قعود و قیام وی طولانی است. فی الجمله روش وی در آن سامان انتشار یافت و پیروان بسیاری بدست آورد. تا آنجا که کار به عزلت دسته جمعی کشید و راهبانی پدید آمد و دیرهایی در جنوب کشور مصر بنا گردید. سپس زندگی دیرنشینی معمول و متداول شد که جماعتی تارک دنیا تحت ریاست بزرگان راهبان زندگی منظمی پیش گرفتند. این اسلوب از مصر به خارج سرایت کرد در شام و آسیای صغیر نیز رواج یافت. رهبانهای انفرادی گاه تمام وقتشان به تفکرات نفسانی و مراقبت می‌گذشت. بعضی در غارها، برخی در بیابانها، بعض دگر بر فراز ستونهای سنگی معابد ویرانه باستانی تمام وقت خود را می‌گذراندند. این سبک رهبانیت البته دوامی نیاورد لیکن زندگانی در دیرها معمول شد. خیزش رهبانیت و ترك دنیا گرچه در مغرب زمین به کندی صورت می‌گرفت لیکن بعد از هجوم قبایل جرمنی به اروپا وضع اجتماعی آن کشورها دگرگون شد. بدین جهت نهضت مذکور رواج و انتشار یافت و فرقه‌های گونه‌گون از راهبان در گوشه و کنار پدید آمدند که هر یک قواعد و قوانین ویژه به خود داشتند. بعضی سخت و جدی و برخی نرم و ملایم بودند. این وضع تا سده ششم ادامه داشت تا گروه راهبان قدیس بندیکت^(۱) تأسیس گردید. قدیس بندیکت می‌گفت: راهبان در دیر مدتی از اوقات خویش را در کارهای دستی باید صرف کنند. در اثناء روز و قسمتی از شب به خواندن کتاب مقدس و عبادت اشتغال ورزند.^{۴۱}

موضوع وحدت وجود نیز سابقه دیرینه دارد که از فیلون یهودی به آئین مسیحیت راه یافته. فیلون حدود یک قرن پیشتر از میلاد مسیح به تفسیرهایی در مورد تورات دست زده بود. وی می‌گفت اب و ابن و روح القدس با اینکه کثیرند و متعدد، در عین حال واحدند. بدیهی است که در آئین حضرت مسیح نیز همین وحدت هست. به عنوان نمونه کتاب مقدس عیسی مسیح را گاه به عنوان پسر خدا و گاه برّه خدا و گاه خود خدا نامیده و گفته: «فرزای آن روز یحیی عیسی را دید که به جانب او می‌آید، گفت اینک برّه خدا که گناه جهان را بر

می‌دارد.^{۴۲} در فرازی دیگر از انجیل چنین آمده: «خدا را هرگز کسی ندیده است پسر یگانه‌ای که در آغوش پدر است، همان او را ظاهر کرد.»^{۴۳} و در قسمت دیگر گوید: «لیکن چون تسلی‌دهنده (فارقلیط) که او را از جانب پدر نزد شما می‌فرستم آید... بر من شهادت خواهد داد.»^{۴۴}

همچنین است فناء فی‌الله. با این تفاوت که در آئین مسیح فناء در مسیح مطرح است. پس چیزهای مشترک در عرفان ایران با آئین مسیح فراوانست. بعلاوه اینها تعدادی از ارکان صوفیه از خانواده مسیحیانند همچون مانند شیخ الطائفه جنید بغدادی - که پدر و مادرش مسیحی بود - و معروف کرخی. بعضی دیگر از صوفیان در میان مسیحیان بالنده شدند چون ذوالنون مصری. و تعدادی دیگر به دیار آنان سفرها کرده چون ابراهیم ادهم که به شامات و مصر سفر داشته و ابوهاشم کوفی که در شام فراوان بوده و به قول جامی، نخستین خانقاه صوفیان اسلامی در رمله شام به دست یکی از امرای مسیحی بنا شد. این همه را دلیل بر آن دانسته‌اند که تصوف ایران از رهبانیت مسیحی برخاسته.

ه- جمع‌بندی نهائی آراء گوناگون:

در اقوال پیشین - به ویژه قول سوم - راه افراط و تعصب‌های قومی و نژادی و محیطی، گاهی حقایق را پوشانده. این گونه اندیشه‌ها جای تأسف است چه محقق در مقام تحقیق شأنش برتر از این گونه گرایشها و پوشاندن حقیقتها باید باشد. در برابر افراط کارها عده‌ای نیز راه تفریط پیش گرفته و گفته تصوف و عرفان ایران هیچ تأثیری از دیگران نداشته و اسلام محض است - کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم - که البته این نیز تحقیقی نیست. حقیقت اینست که فلسفه یونان - به ویژه مکتبهای اشراقی آنان چونان باورهای افلاطونیان و فلوپینیان - و جینیستی و بودیزم هندوان و زهدگرایی و رهبانیت مسیحیان و فرار اهریمن و دیوان ایرانیان باستان در تصوف و عرفان ایران بعد از اسلام، بی‌تأثیر نبوده. این تأثیر با توجه به دو نکته اساسی جای انکار نیست: یکی آنکه حکومت اسلامی بعد از گسترش روزافزون به اقصی نقاط جهان آن روزگاران رسید. در نتیجه اقوام و ملل گوناگونی با یکدیگر تماس حاصل کردند و خواه ناخواه از هم متأثر شدند.

دو دیگر آنکه تعدادی از صوفیان نامدار - چنانکه پیشتر گفته آمد - چون بایزید و

معروف کرخی و جنید بغدادی، از خاندان زردشتیان و مسیحیان بودند و بدیهی است که دین خانوادگی تا چه اندازه در آدمی تأثیر دارد.

با این همه بدانگونه که بعضی از شرق‌شناسان محقق هم اذعان کرده‌اند - چون لوئی ماسینیون و کربن فرانسوی و نیکلسون انگلیسی - این حقیقت را باید پذیرفت که بنمایه عرفان و تصوّف ایران اسلامی - و غیر ایران که پسوند اسلامی دارند - کتاب و سنت است و سیره معصومان و پیشوایان دین اسلام.

مسئله وحدت وجود و زهدگرایی و فناء فی الله که مهمترین مسائل عرفان هستند، بهتر از همه جا در خود قرآن مجید آمده. این مطلب صحیح است که فلسفه یونان در افکار تصوّف و عرفان ایرانیان - بل تمام فرقه‌های اسلامی - اثر گذاشت لیکن این نکته را هم نباید فراموش کرد که حدود دویست مسئله فلسفی از دانشمندان یونانی به اسلامیان رسیده. این دویست مسئله به دست این متفکران به هفتصد رسید - یعنی ۵۰۰ مسئله نوین به دست مسلمانان و مبتکران بدان افزوده گردید و در آن دویست مسئله نیز تجدید نظر به عمل آمد.

شایان ذکر است که بعضی از نویسندگان و محققان ایران که دنبال عصبیت قومی نرفته و سخن حق بر زبان رانده، اعتراف بدین نکته نموده است.

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در بسیاری از نوشته‌های خویش این نکته را متذکر شده. در کارنامه اسلام چنین گفت: باری عرفان اسلامی با وجود عناصر غیراسلامی که دارد، همچنان اسلامی است. نه زهد و فقر آن رنگ رهبانیت نصارا دارد نه فزای آن نیروانای هندوانست. اگر از کشف و شهود و اشراق صحبت می‌کند، آنرا از قرآن و اخبار نیز بیگانه نمی‌یابد. صوفی در قرآن و سنت برای طرز فکر و کار خویش تکیه گاه بسیار تواند یافت و خطا است که بخواهند منشأ تصوّف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آئین مسیح، مانویت یا حکمت نوافلاطونی بجویند.

بعلاوه، اگر تصوّف اسلامی از عرفان مسیحی و هندی و حکمت نوافلاطونی متأثر گشته، در دنیای مجاور خود بی تأثیر نبوده. نمی‌توان پذیرفت که اسکولاستیک اروپا و عرفان آن از این تأثیر دور مانده. دو فرقه «هوسپیتالی و تمپلر» به دنبال جنگهای صلیبی بی شک از برخورد با صوفیه شام و مصر بعضی از عقاید و رسوم آنان را آموخته‌اند. هم دانه در کمدی الهی خود مدیون ابن عربی است هم ریمون لول حکیم و عارف مسیحی که چندی در بین

مسلمانان سفر داشت.^{۴۵}

در ارزش میراث صوفیه نیز همین سخن را با بیانی دگر گفته است که بخشی از آن چنین است: «شک نیست که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد گردیده و حل شده است لیکن فرض آنکه تصوف اسلامی ناچار باید یک منشأ غیراسلامی داشته باشد، امروز دیگر موجه و معقول نیست. فرضیه‌هایی نیز از این قبیل که تصوف عکس‌العمل دماغ آریائی است در مقابل عقاید سامی یا نوعی عصیان و سرکشی منفی در برابر مذهب و حکومت اسلامی است، از مقوله خیال‌بافیهای شاعرانه است. به هر حال این گونه سخنان با همه فریندگی ظاهری که دارد، امروز در دنیای علم شوخ چشمی و گستاخی می‌نماید و قابل دفاع نیست»^{۴۶}

فی‌الجمله، با این همه اگر کسی مدعی شود و بگوید: خود قرآن و سنت و شیوه عملی معصومان، برگرفته از یونان و باورداشتهای ایران باستان و هندوان و مسیحیان است، یک بحث ریشه‌ای خواهد بود که این سخن اولاً انکار نبوت خاصه (نبوت حضرت محمد) (ص) است. - گرچه بعضی صاحبان این عقاید چنین هستند و چون اسلام را نپذیرفته‌اند، در نتیجه عرفان اسلامی را هم از ریشه‌های غیراسلامی جسته‌اند - بدیهی است که بحث ما در این کتاب که بنایش بر اختصار است با کسانست که وحی و نبوت را پذیرفته‌اند. در ثانی چنین ادعا از زاویه دید علمی از ریشه و اساس باطل است. چون اگر فرض شود که عرفان اسلام از قرآن و سنت برگرفته شده باشد و قرآن و سنت هم از عقیده دیگر مأخوذ گردد، به دور یا تسلسل باطل کشد. حکیمان و منطق‌دانان در کشف مجهول چنین شیوه را علمی نمی‌دانند. مثلاً در کشف مجهول می‌گویی این مجهول با مقدمات معلوم که ترتیب داده شود، معلوم می‌گردد. در هندسه از اینگونه مسائل فراوان است مثل اینکه بخواهیم اثبات کنیم مثلث A مساویست با مثلث B و در این بیان می‌گوییم این دو مثلث در دو ضلع و زاویه بین آنها با یکدیگر مساوی هستند «ص ز ض». اگر بگویند چرا این دو مثلث در این حالت مساوی‌اند، در جواب باید گفت چون در آن صورت بر هم قابل انطباقند. سخن که به اینجا رسید به قول منطقی‌ها به بدیهی بالذات رسیده‌ایم و کسی را نشاید که بگوید چرا در حالی که به هم منطبقند مساوی همد؟ چون در کشف مجهول مقدمات یا مبین (یعنی با برهان بدیهی شده) هستند یا بین (یعنی بدیهی در ذات خود) که این گونه مقدمات نه تنها نیاز به برهان ندارند بلکه اقامه برهان بر آنها

غیرممکن است چون اولاً تحصیل حاصل است - که محال است چون به تناقض می‌کشد - در ثانی به تسلسل می‌کشد که آن هم باطل است چه اگر بنا شود که هر چیزی را - به ویژه در عالم ذهن و معلومات ذهنی - از چیز دگر بگیریم به جایی متوقف نمی‌شود و در نتیجه هیچ کشف مجهولی هم نخواهیم داشت. به همین جهت گفته‌اند: کَلَّ مَا بِالْعَرَضِ لِأَنَّ يَتَهَيَّ إِلَى مَا بِالذَّاتِ یعنی هر بالعرضی ناگزیر به بالذات می‌رسد. پس در پیدایش سخنان نیک - که در عرفان اسلامی و عقاید دگران مشترکند مانند زشتی ستم و خوبی دادگری - نیازی نیست که بگوئیم: این سخنان را این مکتب و آئین از مکتب و آئین دگر گرفته.

۹ - بیان نمونه‌هایی از متون اصلی اسلامی جهت اثبات مدّعی خود:

مسائل مهم عرفانی در متون اساسی اسلامی بقدری زیاد است که در این مختصر جداً نتوان آورد یا حتی بدانها اشاره کرد. فعلاً در اینجا به چند نکته اشارت می‌شود سپس - در بخش بیان مسائل عرفانی - تا حدودی گسترده‌تر گفته آید.

مثلاً مسئله وحدت وجود که برجسته‌ترین مبحث عرفانست، ریشه‌اش در خود قرآنست. مانند کریمه: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ یعنی او هم اولست هم آخر هم ظاهر است هم باطن. (سوره حدید / ۳) در سوره دیگر فرماید: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ یعنی هر جا روی آورید آنجا وجه‌الله است (بقره / ۱۱۵). و در جای دیگر گوید: اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ... یعنی خداوند نور وجودی آسمان‌ها و زمین است، داستان نورش به چراغانی ماند که در آن چراغی باشد... (نور / ۳۴)

این گونه آیات مبناى اندیشه دانشمندانی چون ابن عربی و دگران گشته. - چنانکه در بیان حضرات خمس خواهد آمد - این مسئله در اخبار و احادیث نیز ریشه دارد از جمله حدیث زیرین است که امام خمینی (ره) در مصباح الهدایه آورده: قال رسول الله (ص): لَوْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ لَهَيَّطْتُمْ عَلَى اللَّهِ یعنی اگر با ریسمان به ژرفای زمین روید به خدا فرود آئید - این تعبیر نغزی است از وحدت وجود.

مسئله فناء فی الله و به تعبیر دیگر لقاء الله، هم ریشه در قرآن دارد مانند آیه: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا... هر که طالب دیدار پروردگار است باید بداند که آن در گرو عمل صالح و کار است. (کهف / ۱۰۹)

در قرآن به سیر و سلوک جهت رسیدن به مقام فناء و بقاء و آگاهی مطلق به اسرار هستی، فراوان اشارت رفته. مانند و اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ یعنی پرهیزکار باشید تا خدای تعالی آگاهیتان دهد (بقره / ۲۸۲) و آیه: إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا یعنی اگر پرهیزکار باشید خدای قدرت تشخیص حق از باطلتان دهد (انفال / ۲۹). واضح است که آگاهی بدست آوردن وقتی منوط به تقوا باشد، همان سلوک برای رسیدن به فناء است. چون تقوا از ریشه و قایه است و آن هم به معنی خودداری از خواسته‌های نفسانی است.

در این ارتباط احادیث هم فراوانست مانند حدیث قرب نوافل - که بعداً در مورد آن گسترده‌تر بحث خواهد شد - و حدیث زیر: قال علی (ع): إِعْرِضُوا لِلَّهِ بِاللَّهِ یعنی خدا را با خدا شناسید.^{۴۷} به قول مولوی:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب.

همچنین است مسئله زهدگرایی و ترک دنیا و ریاضت کشیدن که ریشه در قرآن دارد. در این راستا آیات بیش از آن است که در این مختصر گنجد. قرآن مجید بارها دنیا را بازیچه و عبث معرفی نموده - البته اگر کسی خود را به دنیا بیفکند ولی اگر سالکی دنیا را به استخدام درآورد و از آن، جهت بهره‌مندی و توشه‌اندوزی آخرت استفاده کند، مذموم نخواهد بود - واضح است که این گونه سخن راندن جهت آگاهی دادن به این است که آدمیان خود را در منجلا ب دنیا نیندازند. نتیجه این همان ترک دنیا و ریاضت است چون ترک دنیا عین ریاضت کشیدن است. اینک ذیلاً به تعدادی از آنها اشارت می‌رود: إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ. یعنی بدانید که زندگی این جهانی (دنیا) جز بازیچه و سرگرمی و زیبایی ظاهری و خودستایی میان یکدیگر، چیز دگری نیست (حدید / ۲۱).

قرآن مجید آدمیان را پیوسته متوجه جهان برتر و نعمتهای آن ساخته و برتر از همه را رضوان الله معرفی نموده است. مانند آیات زیرین: سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ یعنی به آمزش پروردگارتان و بهشتی که پهنایش چون آسمان و زمین است، پیشی جوید (حدید / ۲۲). در سوره دیگر با بیان دگر فرمود: وَ عَدَدُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَ رضوان من الله اکبر یعنی خداوند به مردان و زنان با ایمان باغهایی در بهشت وعده داد که زیر درختانش جویها روانست، در آن جاودانه خواهند بود و اقامتگاههای پاکیزه در بهشت

جاودانست لیکن رضوان و خوشنودی خدا برتر از همه است. (توبه / ۷۱).

بعلاوه آیات مذکور، اخبار و سیره معصومان و برگزیدگان از یارانِ آنان نیز مؤید همین مطلب است. زندگی شخصی پیامبر اسلام و اصحاب بزرگوارش که دست پرورده ایشان بودند بیانگر این حقیقت است. نمونه بارزش زندگی مولی علی (ع) است که در سراسر نهج البلاغه منعکس است. پیامبر اکرم تا چهل سالگی بیشتر وقت خود را در غار کوچک حرا در عبادت بسر می برده که همگان چه دوستان چه دشمنان اقرار دارند. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه خود چنین گوید: الدّام للدنیا، السّاکن مَسَاكِنَ المَوْتی یعنی به دنیا ناخوش بین، نشیننده در جای مردگان زمین.^{۴۸}

در بخش دگر چنین اظهار نظر فرمود: اَلَا وَاِنَّ اِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْیَا بِطَمَرِیْهِ وَ مِنْ طَعْمِهِ بِقُرْصِیْهِ هَا! از متاع دنیا به دو کهنه لباسش بسنده کرد و از خوردنی آن به دو قرص ناناش اکتفا نمود.^{۴۹}

در بخشی دگر فرمود: هیّهات اَن یغلبنی هوای اِلِی تَحْزِیْرِ الاطْعَمَةِ یعنی از من بعید است که هوای نفسم چیره گردد و به خوردنیهایم وادارد. خلاصه سخن را در این راستا چنین گفت: دنیا کم هده اَزْهَدَ عندی مِنْ عَقْطَةِ عَنَزَ یعنی این دنیای شما برای من بی ارزش تر از عطسه بزگر است.^{۵۰}

دگر اصحاب حضرت رسول هر یک در جای خود زاهد و تارک دنیا بودند. نمونه اش اصحاب صفّه است که پیشتر گفته آمد.^(۱) نامداران اصحاب چون سلمان فارسی و صهیب رومی - البته اصل وی از موصل عراق است که بدست رومیان به اسارت برده شد و به رومی شهرت یافت - گویند تاجری مالدار و ثروتمند بود که در جریان مهاجرت به حبشه همه اموال خود را در راه اسلام بداد. پیامبر چون این خبر بشنید فرمود: رَیَح صَهِیْب رَیَح صَهِیْب یعنی صهیب سود برد.^{۵۱} و ابوذر غفاری که بعضی ها او را سوسیالیست اسلام خوانده اند و عمار یاسر و نامدارتر از همه، او پس قرن است. بسیاری از صوفیان بزرگ سلسله خود را بدو رسانند. در زهد و ترک دنیای تابعین و تابع تابعین نیز داستانها گفته اند. بعضی از آنها پایه گذار تصوف است همچون حسن بصری که پیشتر از وی صحبت شد.^(۲) سعید بن مسیب مخزومی

((۱)) به بخش پیدایش تصوف و واژه «صوفی» ر. ک. ((۲)) بخش پیدایش «صوفی».

قرشی (متوفی ۹۴) یکی از هفت فقیه مدینه، زاهد نامدار از تابعین است. گویند وی پنجاه سال نماز صبحش را با وضوی نماز شب گزارد.

در این گفتار به همین مقدار بسنده می‌کنیم و گرنه مثنوی هفتاد من کاغذ شود. اندک، دلیل بر بسیار و مشت نمونه خروار است. غرض نمودن نمونه‌هائی بود در اثبات اینکه تصوف و عرفان ما از جمیع جهات جلوه قرآنست و سیره معصومان.

گفتار چهارم

بررسی و بحث پیرامون چند مسئله مهم عرفان و تصوف

الف - وحدت وجود از نظر حکیم و عارف:

مقدمتاً، متذکر می‌شویم که وحدت وجود هم در اصطلاح حکیمان هم در عرف عارفان مورد بحث قرار گرفته لیکن آنچه در عرف عارفان مطرح است با سخن حکیمان تفاوت جوهری دارد. چه در فلسفه سخن از وجود خدا و خلق و علت و معلول است که با تعبیر گوناگون همچون خالق و مخلوق و واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و مانند آن در این مقوله بحث می‌کنند. لیکن از زاویه دید عارفان هرچه هست اوست و جز اوئی نیست تا با عبارتهایی چونان سخنان فیلسوفان از هستی یاد شود. پس از دیدگاه عارف معلول یا مخلوق یا ممکن‌الوجود در برابر علت، خالق و واجب‌الوجود در کار نیست. اینک نخست اشارتی کوتاه به دیدگاه حکیمان می‌رود، آنگاه سخن عارفان بیان می‌گردد و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

فیلسوفان به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: یکی آنان که معتقدان به اصالت وجودند دو دیگر آنانکه معتقد به اصالت ماهیت هستند - این دو اصطلاح از زمان آخوند ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰ ه. ق) بطور روشن و مستقل از هم جدا گردید و منقح شد -

وحدت وجود با اعتقاد به اصالت ماهیت ناممکن است چه ماهیات با هم تباین دارند نه وحدت. مثلاً ماهیت انسان و درخت هر یک جنس و فصل ویژه خود دارد و از این جهت

غیرهمند.

و اما معتقدان به اصالت وجود، خود به چند دسته تقسیم می‌شوند. یک عده که به حکیمان مشایی معروفند - چون پیروان ارسطو هستند که این حکیمان معروف به مشائیان‌اند - می‌گویند: وجود با اینکه اصیل است و آنچه عینیت دارد و منشأ اثر است فقط حصص و افراد وجودات است، هیچ اشتراکی بین این وجودها نیست و همه با هم متباینند. البته وحدتی در ذهن هست که مثلاً در فارسی واژه «هست» را بر تمام آنها اطلاق توان کرد. محقق سبزواری در منظومه آنجا که وحدت تشکیکی را مطرح کرده، قول مشائیان را مردود دانسته و چنین گفته:

وَعِنْدَ مَشَائِيَّةٍ حَقَائِقُ تَبَايُنَتْ وَ هُوَ لَدَيْ زَاهِقٍ
لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُتَزَعُ مِمَّا بِهِ تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقْعُ.

یعنی: وجود به باور حکیم مشائی حقایق متباینه است که این سخن به عقیده من مردود است. زیرا مفهوم واحد در ذهن از مصادیقی که هیچ وحدت و اشتراک واقعی و عینی ندارند، حاصل نشود.

استدلال حکیم سبزواری درست است چون اگر مصادیق عینی هیچ نوع وحدتی نداشته باشند، با این حال مفهوم واحد به ذهن آید، تناقض خواهد بود. چون مفهوم در حقیقت همان مصداق است که قوس صعودی را طی کرده پس اگر مصادیق تباین ذاتی داشته باشند و با این وصف مفهوم همان مصادیق واحد باشد معنایش اینست که کثیر با اینکه کثیر است - چون هیچ اشتراکی در کار نیست - واحد است. که این تناقض صریح است.^۲ و عده دیگر از قائلان به اصالت وجود چون محقق دوانی و هم عقیده‌های وی، قایل به وحدت وجود و کثرت موجود شده‌اند. اینان می‌گویند: وجود واحد است و تنها از آن خداوند است چه در مورد خدا اصیل است لیکن در مورد غیر خدا اعتباریست. پس اطلاق «موجود» بر خدا - مثلاً اینکه بگوئیم خدا موجود است - معنایش این است که او خود وجود است ولی اطلاق «موجود» بر غیر خدا - تمام موجودات عالم - معنایش اینست که آنها منسوب به وجودند.^۳ این سخن با بیان عارفان متفاوتست گرچه در ظاهر مانند گفتار آنانست.

و اما پیروان صدرالدین شیرازی که قایل به اصالت وجود و وحدت تشکیکی

وجودند، به نوعی وحدت در هستی قائلند که شبیه سخن عارفانست. در میان حکیمان، فلسفه هیچکس تا این حد نزدیک به عرفان نیست. او می‌گوید: هستی یک حقیقت گسترده است که چون نور حسی دارای درجاتست. با این که نور - مانند نور خورشید - یک حقیقت است، شدت و ضعف دارد. مثلاً نور خورشید در سطح زمین درجات ضعیف دارد و در وسط زمین و خورشید درجات متوسط و در سطح خورشید درجات قوی‌تر تا برسد به قوی‌ترین درجات. هستی هم چنین است - بلکه باید گفت نور چونان هستی است نه هستی مانند نور - که یک حقیقت بیشتر نیست که دو طرف دارد. یک طرف کمال مطلق و وجود شدید است - مانند نور بی‌نهایت درجه - و در طرف دیگر «هیولای اولی یا ماده‌المواد» است که دارای شدت و ضعف و نقصان است.^۴ این وحدت نه تنها منافات با کثرت ندارد بلکه وحدت عین کثرت است. بدین جهت در اینگونه وحدت چهار امر با هم بایستی محقق شود: ۱- وحدت حقیقی و عینی ۲- کثرت هم حقیقی و عینی ۳- ظهور آن وحدت در کثرت ۴- رجوع کثرت به وحدت. این چهار امر را در نور خورشید توان دید. چون از سطح خورشید تا زمین یک نور است - حقیقتاً نه اینکه یک فرض ذهنی باشد - و این نور واحد، حقیقتاً دارای مراتب و درجاتست و کثرت حقیقی است نه صرف فرض ما و امر سوم هم محقق است در تمام درجات همان یک نور ظهور دارد نه چیزی دگر. امر چهارم نیز درست است چون تمام درجات ضعیف و قوی بازگشت به نور دارند و همه آنها نور است نه چیز دیگر - البته در فلسفه ملاصدرا این بحث بسیار گسترده آمد که ما نیاز به إطالة سخن نمی‌بینیم - سبب نامگذاری این نوع وحدت به وحدت تشکیکی هم بدین جهت است که این وحدت آدمی را به شک و تردید اندازد چه با توجه به مراتب و درجاتش چنان می‌نماید که کثرت محض است لیکن با توجه به حقیقت نور آدمی گمان می‌برد که وحدت صرف است.

فی‌الجمله به این نکته باید توجه نمود که این وحدت هم عین وحدت عرفانی نیست چون در اینجا باز سخن از علت و معلول است که خدا آن کمال مطلق لایتناهی فوق مالاتناهی است و جهان متناهی است - البته متناهی از جهت اینکه وابسته به خداوند است که در اصطلاح حکیمان متناهی شدی نام دارد. مقصود این نیست که جهان از حیث زمان یا مکان محدود و متناهی است.

اما سخن عارف در وحدت وجود:

به عقیده عارف و صوفی، وجود و هستی را وحدت شخصی است نه تشکیکی. حکیمان و ظاهریینان گویند، همه از اوست، جهان غیب و شهادت معلول و مخلوق اوست لیکن عارفان گویند هر چه هست خود اوست. و تنها در عرصه هستی، یکی هست و هیچ نیست جز او. این گونه وحدت را، وحدت شخصی نام نهاده‌اند. - در برابر وحدت نوعی یا وحدت جنسی یا وحدت تشکیکی - این مسئله هم در عرفان نظری مطمح نظر است هم در عرفان عملی. ولی نوع بحث در هر یک ویژگی خاصی دارد. چه در عرفان نظری به دنبال مکاشفه استدلال و اقامه برهان هم در کار است تا برای دیگران هم علمی کنند اما در عرفان عملی راه نمایند و براه افتند و دگران را بدان راه برند تا به مکاشفه دست یابند.

بدین جهت توحید را سه قسم کرده‌اند: ۱- توحید وجودی (ذاتی) یعنی باور به اینکه همه ذاتها که در عالم است یکی است و غیر از وجود خدا هیچ موجودی نیست - مقصود این است که تمام موجودات شئون ذات حقست - پس هر چه هست اوست و بس. ۲- توحید علمی و تحقیقی یعنی علم به اینکه هستی یکی بیش نیست. در این مرحله استدلال و نظر نقش دارد. ۳- توحید شهودی که آنرا نتیجه توحید علمی دانسته‌اند. یعنی سالک با عین‌الیقین می‌بیند و مشاهده می‌کند که حقیقتی جز او نیست.^۵

ب- نمونه‌ای از سخنان عارفان در مسئله وحدت وجود:

در اینجا به برخی از سخنان بعضی از صوفیان و عارفان در این باب اشارتی کوتاه می‌رود، آنگاه این گونه سخنان در مورد وحدت وجود، نقد و تحلیل می‌شود. اینک ذیلاً به ترتیب تاریخی بدانها اشارت می‌گردد: ۱- بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱) که قطب‌العارفینش دانند. وی اول کسی است که دم از وحدت وجود زد. او می‌گفت من از بایزیدی بیرون آمدم چون بیرون آمدن مار از پوست، دقت نمودم دیدم که من او هستم.

همچنین همو گفت: سُبْحَانِی! سُبْحَانِی! مَا أَعْظَمَ شَأْنِی وَ مَنْ مِثْلِی وَ هَلْ فِی الدَّارِینِ غَیْرِی؟ لا اله الاّ انا فاعْبُدُونِی!. یعنی من از هر نقصی منزّه و پاکم، مقام و منزلتم چقدر بالاست چه چون من است؟ آیا در دو جهان موجودی جز من هست؟ خدائی جز من نیست پس مرا پرستید.^۶

۲- حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۱) که پرآوازه‌ترین صوفی در وحدت وجود است. جمله معروف «انا الحق: من خدا هستم» که از زبان وی بیرون آمده، حرکتی ویژه در صوفیان بعد از خود ایجاد نموده. و همگان او را الگوی خود قرار داده‌اند. وی جان خود فدای همین صریح‌گویی خویش نمود.

به گفته لوثی ماسینیون، حلاج هنگام جان دادن و ادای کلمه شهادت می‌گفت: «حَسْبُ الْوَاحِدِ، إِفْرَادُ الْوَاحِدِ لَهُ: واجد را این بس باشد که با واحد یک فرد گردد». جملات زیر نیز از حلاج نقل شده:

بِئْسَنِي وَ بَيْسَنِكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي فَسَازِعَ بَأْتِيكَ أَنِّي مِنَ الْبَئِيسِ.

مَنِ مَنِّ پرده‌ای بین من و تست بردار این «مَن» «مَن» با «مَنِ» خویش.^۷

۳- ابوالعالی عبدالله بن ابی بکر مشهور به «عین القضاة» که در سال ۵۲۵ ه. ق. مقتول گردید. وی جانشین بحق حسین بن منصور حلاج است.

عین القضاة در وحدت وجود بسیار تندرو بود و عبارات بسیاری در این راستا از حلاج و بایزید نقل کرده. همچنین عقیده وی در باب ابلیس موافق با حلاج است. عین القضاة مانند بایزید می‌گفت: بشریت مانع اسرار ربوبیت است. بخشهایی از سخنان وی در کتاب «تمهیدات» چنین است: در یفا که بشریت نمی‌گذارد اسرار ربوبیت رخت بر صحرای صورت نهد. از شیخ ابویزید شنو که از بشریت شکایت می‌کند آنجا که گفت: الْبَشَرِيَّةُ ضِدُّ الرُّبُوبِيَّةِ فَمَنْ اخْتَجَبَ بِالْبَشَرِيَّةِ فَاتَتْهُ الرُّبُوبِيَّةُ یعنی ربوبیت با بشریت هرگز جمع نشود و از وجود یکی، غیبت دیگری بود.

قاضی همدانی بعد از بیان این راز، می‌گوید: صوفی که از بشریت و مثیت نجات یافته خداست (الصَّوْفِيُّ هُوَ اللَّهُ). عالم به علم نازد، زاهد به زهد بالد از صوفی چه گویم که صوفی خود اوست و چون صوفی او باشد، حلولی نباشد. در این مقام هرچه از وی شنوی از خدا شنیده باشی.^۸

۴- حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی (متوفی ۵۳۵ ه. ق). وی نخستین شاعریست که افکار تصوّف و اصطلاحات عرفان را، لباس شعر پوشانید و به نظم کشید مانند مثنوی حدیقة الحقیقة و غزلهای عرفانی که در دیوانش مضبوط است. در باب وحدت وجود تمثیل کوران و دیدن پیل را آورده که مولوی هم در مثنوی معنوی از او پیروی نموده است.

ابیات زیر در مورد آن قصّه است:

مردمان را زبهر دیدن پیل	آرزو خاست ز آنچنان تهویل
چند کور از میان آن کوران	بر پیل آمدند از عوران
آمدند و بدست میسودند	زانکه از چشم همی بصر بودند
هر یکی را بلمس بر عضوی	اطلاع اوفتاد بر جزوی
هر یکی صورت محالی بست	دل و جان در پی خیالی بست

در این قصه میخواهد بگوید جز خدا هیچ نیست لیکن مردمان - غیر عارف - کورند و این حقیقت را درک نمی‌کنند و توان مشاهده ندارند. باز همو گوید:

نیست گوئی جهان ز زشت و نکو	جز از او و بدو و بلکه خود او
در دویی جز بد و سخط نبود	هرگز اندر یکی غلط نبود.

وی بارها گفته رمز توحید و وحدت وجود را هر کسی فهم نکند:

بار توحید هر کسی نکشد طعم توحید هر کسی نچشد.^۹

۵- شیخ فریدالدین محمد عطار (متوفی یا مقتول ۶۱۸ یا ۶۲۷ ه. ق) که وارث و خلف بحق حکیم سنایی است. در تمام آثارش دم از وحدت وجود زد به ویژه در کتاب منطق‌الطیر. این کتاب همه‌اش بیانگر توحید به زبان رمز است. چون سی مرغ که نماد سالکان است بعد از گذشتن از هفت وادی صعب خود را می‌بینند. در این سفر موفق می‌شوند پرده غفلت بدرند و از بشریت و منیت بیرون آیند. شیخ در آخر قصّه چنین فرماید:

هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره سی مرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	این ندانستند تا خود آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود خود سی مرغ در آن جایگاه
ور بسوی خویش کردند نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
بود این یک، آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشود این. ^{۱۰}

باز در بخش دیگر همین کتاب گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست
 عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست
 مرد می‌باید که باشد شه‌شناس
 در غلط نبود که میدانند که کیست
 در الهی‌نامه گوید:

چون توئی بیحد و غایت جز تو چیست؟
 اوست و بس، این جمله اسمی بیش نیست
 تا شناسد شاه را در هر لباس
 چون همه اوست این همه گفتن ز چیست؟^{۱۱}

چو مشرک بود هر کو در دویی بود.
 پر است از وی دو عالم آن نکو بین
 در مصیبت‌نامه گفت:

بلای ما منی بود و تویی بود
 مبین خود را گرت چشمست او بین

تو برونی و درونی در تویی
 پس تو باشی جمله دیگر هیچ چیز
 در حلول اینجا مروگر رهروی
 نه برون و نه درون بل هر دویی
 چون تو باشی خود نباشد هیچ چیز
 در تجلی رو تو تا آگه شوی.

۶- ابو حفص عمر، معروف به ابن فارض (متوفی ۶۳۲) اهل مصر. دیوانش پر است از نکات عرفانی. وی به حقیقت پیشتاز در عرفان نظری به ویژه وحدت وجود است. قصیده تائیه وی شهرت جهانی دارد. که یکی از طولانی‌ترین قصاید در عرب و عجم است - این قصیده هفتصد و پنجاه بیت بوده -^{۱۴} صوفیان سترک بعد از وی، شروح بسیاری به فارسی و تازی بر آن نگاشته‌اند که معروفترین آنها شرح سعدالدین فرغانی است. فرغانی خود شاگرد صدرالدین قونوی است که محتوی این قصیده را از استاد فرا گرفته. این شرح تقریرات همان مجلسهای درس استاد است.^(۱۱)

ابن فارض را عقیده آن است که هستی جز او نیست و هر چه هست جلوه اوست و مظهر کاملش حقیقت محمدیه است و چون ظاهر و مظهر عین همدند، محمد (ص) اوست و او محمد است. بنابراین حقیقت محمدیه مساوی با کل هستی است و در عرصه هستی جز محمد نیست. اینک ذیلاً ابیاتی چند که از زبان حضرت محمد گفته آورده می‌شود.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الْأَمْرِ عِنْدِي خَارِجاً فَمَا سَادَ إِلَّا وَارِدٌ فِي عُبُودَتِي

چیزی خارج از وجود منندار، پس بزرگی برای کسی جز در پرستش، در اندیشه مدار.

((۱)) - این شرح با تصحیح جلال‌الدین آشتیانی چاپ شده.

ولا قائلُ الاّ بلفظي مُحَدِّثٌ ولا ناظرٌ الاّ بناظرٍ مُقَلَّتِي
هیچ سخنوری جز با سخنم سخن نگوید، و هیچ نگرنده‌ای جز با دیده‌ام ننگرد.
ولا مُنصِتٌ الاّ بسمعی سامعٌ ولا باسطٌ الاّ بِأَظْلِي وِشْدَتِي
و هیچ شنونده‌ای جز به گوشم نشنود، و هیچ حمله‌وری جز به نیرویم نرود.
فلا ناظرٌ غیري ولا ناظرٌ ولا سَمِيعٌ سِوایِ مِنْ جَمِيعِ الخَلِيقَةِ
جز من گوینده و نگرنده و شنونده‌ای در جهان نیست.

۷- محیی‌الدین عربی طایبی اندلسی (تولد ۵۶۰ وفات ۶۳۸ ه. ق). ابن عربی را پایه‌گذار و پدر عرفان نظری دانسته‌اند. دکتر جهانگیری ابن عربی را در کتابی تحت عنوان «محیی‌الدین بن عربی» نسبتاً مفصل معرفی نمود. تألیفات وی را، چهارصد یا پانصد یا چهارصد و هفتاد و پنج مجلد دانسته.^{۱۵}

البته، بعضی از ابن عربی شناسان آثار وی را صد و پنجاه و بعکس بعض دیگر بیش از پانصد دانسته‌اند. دو اثر از میان همه برجسته‌تر است: یکی فتوحات مکیّه - در سیزه مجلد - دو دیگر فصوص‌الحکم. فصوص وی را می‌توان چکیده‌آراء و عقاید وی در عرفان نظری - عرفان بطور کلی به ویژه وحدت وجود - دانست. شاگردان بی‌واسطه یا با واسطه‌اش بعد از وی شروح بسیاری بر این کتاب مختصر نگاشته‌اند. شرح مؤیدالدین جندی و محمود بن داود قیصری به زبان عربی، ویژگی و درخشندگی مخصوصی دارد. شرح مهم دیگر بر این کتاب، شرح ملا عبدالرزاق کاشانی است.

شروحنی به فارسی نیز بر آن نگاشته‌اند که برجسته‌ترین آنها به قرار زیرین است: ۱- نصوص‌الخصوص از رکن‌الدین شیرازی (۷۴۴). ۲- شرح علاءالدوله سمنانی (متوفی ۷۳۶). ۳- شرح فصوص‌الحکم از میرسیدعلی همدانی (۷۸۶). ۴- شرح خواجه محمد پارسا (۸۲۲). ۵- شرح فصوص‌الحکم از شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴). ۶- شرح فصوص‌الحکم از صابن‌الدین علی ترکه (۸۳۵). نقدالنصوص فی شرح الفصوص از عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸).^{۱۶}

ابن عربی در مقدمه فصوص ادعا کرده که حضرت رسول (ص) این کتاب را در رؤیای صادقانه بدو مرحمت فرموده و وی را مأمور تبلیغ محتوای آن کرده است. خود عبارت وی چنین است: اَمَّا بَعْدُ، فَاتَى رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) فِي مَبْشَرَةٍ أَرِيْثُهَا سَنَةٌ ۶۲۷ بِمَحْرُوسَةٍ دِمَشْقٍ وَ بَيْدِهِ كِتَابٌ. فَقَالَ لِي: هَذَا كِتَابُ فُصُوصِ الْحِكْمِ، خُذْهُ وَ اخْرُجْ بِهِ إِلَى النَّاسِ يَنْتَفِعُونَ بِهِ.

یعنی: بعد از سپاس و ستایش خداوند، پیامبر اکرم را در رؤیای صادقه که به من نمایانده شد در سال ۶۲۷ در شهر دمشق دیدم در حالیکه کتابی در دستش بود. پس به من فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، آنرا بگیر و به مردم رسان تا بدان بهره مند شوند. خواجه پارسا بعد از نقل این عبارت گوید: پس شیخ در افشای اسرار این کتاب، به واسطه این اشارت مأمور بود والّا افشای این اسرار نفرمودی.^{۱۷}

خود ابن عربی بعد از نقل این سخن گوید: در پاسخ رسول خدا گفتم: به جان دل سخنت نیوشیدم و آماده فرمانبرداری از خدا و رسول خدا و اولی الامر هستم بدانگونه که دستور یافتم.

این کتاب در بیست و هفت فصّ نگاشته شده که در اکثر آنها مسئله وحدت وجود را به نحو علمی و رمزی مطرح و تحلیل نموده است - در قسمت های بعد بدانها اشارت خواهیم کرد - . در بخشی از کتاب گوید: و مِن اسمائه الحسنی، العَلَى عَلَى مَنْ وَ مَائِمٌ إِلَّا هُوَ اَوْ عَنْ مَآذَا وَلَا هُوَ إِلَّا هُوَ یعنی از جمله اسماء حسنی اسم «علی: بلند مرتبه» است. بلند مرتبه بر که؟ در حالیکه در هستی جز او نیست و یا از چه در صورتی که هستی جز او نیست.^{۱۸} در بخش دیگر به داستان ذبح اسحاق - یا اسماعیل به گفته قرآن - به دست پدر اشارت کرده می گوید: تنها یک حقیقت بود که به صورت پدر در ابراهیم و به صورت فرزند در اسحاق و به صورت گوسپند در ذبیحه، ظاهر گشت. عین عبارت وی چنین است: فَظَهَرَ بِصُورَةِ كَبِشٍ مِّنْ ظَهَرِ بِصُورَةِ انْسانٍ وَ ظَهَرَ بِصُورَةِ وَلَدٍ مِّنْ هُوَ عَيْنُ الْوَالِدِ.

در فتوحات گوید: فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا. یعنی پاک و منزّه از عیب است آنکه همه چیز را به ظهور رساند در حالیکه او خود عین آنها است. سپس گوید:

فَمَا نَظَرْتُ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ	وَمَا سَمِعْتُ أُذُنِي خِلَافَ كَلَامِهِ
دیده ام جز بصورتش نگران نیست	و گوشم جز سخنش شنوا نیست.
فَكُلُّ وُجُودٍ كَانَ فِيهِ وَجُودُهُ	وَكُلُّ شَيْخِصٍ لَمْ يَزَلْ فِي مَنَامِهِ
پس در هر وجودی وجود او باشد	و همگان در آرامش وی آرامند.

۸- فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸). وی از عارفان و بزرگان عرفانست که هم اهل سلوکست هم صاحب نظر در عرفان نظری. از شاگردان صدرالدین قونوی است - که وی هم شاگرد نامدار ابن عربی است - . در مسئله وحدت وجود زبانی لطیف و شیرین دارد که ویژه

اوست. همگان می‌گفتند جز خدا هیچ نیست لیکن وی نوائی دگر سرداد و گفت: جز عشق هیچ نیست. مقصودش از حقیقت عشق همان ذات احدیت است. او هم در دیوانش هم در لمعاتش - به ویژه در لمعات - بارها بدین نکته اشارت‌ها کرده که در این مختصر نمونه‌هائی نقل می‌گردد: در جائی گوید:

معشوق وعشق وعاشق هر سه یکیست اینجا

چون وصل در نگنجد هجران چه کار دارد.

أَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا الْعَيْنُ فِي الْعَيْنِ

حَاشَايَ حَاشَايَ مِنْ إِثْبَاتِ اثْنَيْنِ.

یعنی تو منی یا من توام دور باد! دور باد! مرا که اثبات دو کنم. بر نقش خود است فتنه نقاش کس نیست در این میان تو خوش باش. در فرازی دگر چنین گوید: غیرت معشوق اقتضا کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد. لاجرم خود را عین جمله اشیاء کرد.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد.

اوست که خود را دوست می‌دارد در تو که از اینجا معلوم شد که لَا يُحِبُّ اللَّهَ، غَيْرَ اللَّهِ، چه معنی دارد؟ و مفهوم گردد که: لَا يَرَى اللَّهَ غَيْرَ اللَّهِ، به چه اشارتست؟ به سمع موسی هموشنید که به زبان شجره سخن گفت.

خود می‌گوید و باز خود می‌شنود وز ما و شما بهانه بر ساخته‌اند.^{۲۰}

در لمعه دیگر آهنگی ویژه‌ساز کرده و چنین گفته: هر که را دوست داری او را دوست داشته باشی غیر او را شاید دوست داشت بل محال است.

هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم هم آینه هم جمال هم بینایی.^{۲۱}

فی‌الجمله کتاب لمعات عراقی هم از حیث محتوی هم شکل ظاهری و ترتیب صوری بسیار ماندگی به فصوص ابن عربی دارد. تا آنجا که گویند چون این کتاب به رشته تحریر درآمد و استاد فخرالدین عراقی (یعنی صدرالدین قونوی) دیدش گفت: مقصود صاحب فصوص هم جز این نیست. در بیست و هشت لمعه نوشته آمده که تمام آنها در وحدت وجود است که ما از باب مشت نمونه خروار بعضی از آن مطالب دشخوار نقل کردیم.

۹- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به ملای رومی (متوفی ۶۷۲). صاحب

مثنوی معنوی که حقیقتاً این اثر عرفانی در عالم اسلام بی نظیر است که به قول خودش، چون کلام الله آمد آن کلام، چه تفسیر عرفانی بسیار دلنشین بر قرآنت. مولانا کل مثنوی را دکان وحدت معرفی کرده و گفته است:

مثنوی ما دکان وحدتست غیر وحدت هرچه بینی آن بت است
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با حول چه گویم هیچ هیچ.
در نشان دادن وحدت وجود، ده ها قصه در مثنوی آورده که یکی از نغزترین آنها قصه آن یارِ یارِ یار است که در یاری بزد. یارش گفت تو کیستی؟ گفت: من. در به رویش نکشود و بدو گفت: تو خامی باید پخته گردی و جز واحد نبینی. اینک خلاصه قصه از زبان خودش:

آن یکی آمد در یاری بزد گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من گفتش برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست
رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق یار سوزید از شرر
پخته گشت آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه انباز گشت
حلقه بر در زد بصد ترس و ادب تا بنجد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم توئی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجای دو من در یک سرا
چون یکی باشد همه نبود دویی هم منی برخیزد آنجا هم تویی.

۱۰- شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰) صاحب گلشن راز. این کتاب یکی از منابع مهم عرفانی است که بیشتر به آراء ابن عربی توجه کرده و مطالب بسیار عمیق عرفان نظری و همچنین اصطلاحات عرفانی را به نظم آورده است. شروح بسیاری بر این کتاب نگاشته اند که معروف ترین آنها یکی شرح شیخ محمد لاهیجی است و دیگر شرح شاه داعی الی الله شیرازی - بنام نسايم گلشن - است. وحدت وجود در اینجا به نحو علمی بیان شده چونان فصوص ابن عربی که ذیلاً به برخی از آنها اشارت می رود:

انا الحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انا الحق
در آ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت ائی انا الله
هر آنکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمیز

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلالت
حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد
وجود خلق و کثرت در نمود است نه هرچه آن می نماید عین بوداست.

۱۱- عزیزالدین نسفی صاحب کتاب «انسان کامل» عارف نامدار نیمه دوم سده هفتم^(۱۱) در مورد وحدت وجود چنین گوید: توحید یعنی یکی کردن دو چیز و اتحاد یعنی یکی شدن دو چیز، که هیچیک مقصود عارف نیست. بلکه مقصد عارف خود یکی است. چون کثرت برخاست، سالک و شرکت و حلول و اتحاد و قرب و بعد و فراق و وصال برخاست، خدای ماند و بس. ای درویش همیشه خدای بود و بس و همیشه خدای باشد و بس. اما سالک در خیال و پندار بود و می پنداشت خدای وجود دارد و وی بغیر از خدای وجودی دارد. اکنون از پندار بیرون آمد و به یقین دانست که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست. اگرچه وجود یکی بیش نیست اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی. باطن آن نور است و این نور جان عالمست و عالم مالا مال این نور است. علم و قدرت و حیات و بینایی و شنوایی و گویایی و فعل موجودات از این نور است و ظاهر این وجود هم مشکوٰاة این نور است.^{۲۲}

۱۲- نورالدین عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸). وی عرب نژاد است که نسبش به محمد بن حسن شیبانی فقیه معروف قرن دوم می رسد. لیکن چون در ولایت جام از توابع مشهد زاده شد و نیز از مریدان احمد جامی بوده، بدین لقب شهرت یافت. جامی را خاتم الشعراى شاعران عرفانی مسلک دانسته اند چه بعد از وی شاعری به آن عظمت ظهور نکرد. البته در دوره صفوی شاعران بزرگی چون صائب و بابا فغانی و بعد از آنها هاتف اصفهانی و دیگران آمدند که به شهرت وی نیستند. وی یکی از پیروان عرفان ابن عربی و شارح آراء و نظریات اوست. نقد النصوص وی در شرح فصوص الحکم جایگاه ویژه دارد. آثار ابن فارض و فخرالدین عراقی را نیز شرح کرده. کتاب «لوامع» در شرح قصیده میمیه ابن فارض زیبایی خاصی دارد. چه تمام اشعار عربی او را به فارسی به صورت نظم، ترجمه آنگاه با آوردن رباعیهای بسیار نغز عرفانی، شرح کرده است. کتاب «اشعة اللمعات» وی در شرح لمعات فخرالدین عراقی بسیار عالمانه است. دیگر آثار او نیز همه عالمانه و با زبان بسیار

((۱)) - دو نفر بعد از محیی الدین کتابی تحت عنوان «انسان کامل» نوشتند. یکی همین عزیز نسفی است دو دیگر عبدالکریم جیلی که در سال ۸۰۵ وفات یافت.

لطیف شاعرانه است. مانند لویح و رباعیات او که در وحدت وجود کم نظیر است. در هفت اورنگ نیز همین راه را پیموده است. اینک به بخشهایی از سخنان وی ذیلاً اشارت می‌رود.

در اشعة اللمعات گفت:

در چشم عیان شاهد و مشهود توئی در قبله جان ساجد و مسجود توئی
بی‌نام و نشان قاصد و مقصود توئی بی‌گوش و زبان حامد و محمود توئی
باز در بخشی دیگر گوید: نسبت فعل و اقتدار به ما هم، از آن روی بود که او ما شد.
فاعلها مظهر فاعلیت او و فعلها مظاهر فعل او. پس یک فاعل با اختلاف استعدادها و یک فعل
است با اختلاف استعداد محل‌ها که «والله خلقکم و ما تعملون» این سر را بیان می‌کند.
در نقد النصوص گوید جهان و خدا چونان دریا و امواج آن است که اگر کسی غافل از
دریا به امواج نگرد، آنرا موجود پندارد در حالیکه امواج تخیلی بیش نیست و هرچه هست
دریاست.

موجهاییکه بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب آب بود.^{۲۳}
در ضمن رباعیات که جداگانه به چاپ رسیده گوید:
در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم توحید همین است دگر وهم و غرور^{۲۴}
۱۳- سید احمد هاتف اصفهانی (متوفی ۱۱۹۸ هجری). ترجیع بندی در وحدت
وجود سرود که حقاً در ادب فارسی کم نظیر است که چندیتی تیمناً در اینجا ذکر می‌کنیم.
این سخن می‌شنیدم از اعضا همی حتی‌الورید و الشریان
که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو
در بند دیگر گوید:

جرعه‌ای در کشیدم و گشتم فارغ از رنج عقل و محنت هوش
چون بهوش آمدم یکی دیدم مابقی را همه خطوط و نقوش
ناگهان از صوامع ملکوت این حدیثم سروش گفت بگوش

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

بعد از ذکر نمونه‌هایی از سخنان عارفان نامدار از سده دو تا سده دوازده، وقت آن رسیده که به بیان مقصود این بزرگان پردازیم.

ج- بیان مقصود عارف در وحدت شخصی وجود:

این قسمت بااهمیت‌ترین بخش مبحث وحدت وجود است. در این بخش هدف و مقصود عارفان به گونه‌ای باید بحث شود که عینی و ملموس ما بشود و تصدیق کنیم سخن این بزرگان درست است. ظاهر سخن آنان گرچه مورد قبول متشرعان ظاهرگرا نیست ولی اصل حقیقت همین است که آنان گویند و راه درست همانست که ایشان پویند. بعضی از شرق‌شناسان مغرب زمین و به پیروی از آنها برخی از نویسندگان اسلامی ایرانی، گفته‌اند: اینان طبیعت را جانشین خدا کرده‌اند و معتقد به خدا نیستند. درست بعکس اینها عده‌ای دیگر اینان را متهم به ایده‌آلیستی نموده و گفته‌اند: اینان منکران جهان و جهانیانند.

مرحوم استاد فاضل تونی در تبیین کلام قائلان به وحدت وجود گفته این یک اصطلاح است که هر قومی برای خود دارد. به قول خواجه:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن شناس نه‌ای جان من خطا اینجاست.
خلاصه سخن فاضل تونی در ذیل این جمله قیصری که گفته «انّ الوجود هو الحق: هستی فقط از آن خداست»، به قرار زیر است: مفهوم وجود به اعتقاد عارف دو مصداق دارد یکی حقیقی و بالذات که در حمل وجود بر آن مصداق نه قیدی در کار است نه علت جوئی. آن حقیقت مطلق است و به تعبیر اهل استدلال، این حقیقت مطلق حیثیت تقییدیه ندارد یعنی محدود نیست همانطور که حیثیت تعلیلیه ندارد یعنی محتاج به علت نیست. به تعبیر کوتاه‌تر، او بذاته و لذاته است.

مصادق دیگر مفهوم وجود، مصداق مجازی است. یعنی آن مصداق حقیقتاً وجود نیست بلکه سایه وجود است لیکن مجازاً به آن هم وجود گویند. مثل اینکه بگوئیم این جسم سفید است. واضح است که رنگ جسم سفید است نه خود جسم ولی در اثر ارتباطی که میان جسم و رنگ آن است، مجازاً چنین گوئیم. ماسوی‌الله هم حقیقتاً وجود نیست بلکه سایه وجود است. چون هم محدود و مقید هستند (دارای حیثیت تقییدیه هستند)، هم نیازمند به علت، چون هرچه هست پدیده است و هر پدیده نیازمند به پدید آورنده است (دارای حیثیت

تعلیلیه هستند). ۲۵

پس وجود حقیقی یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است. بقیه هرچه هست سایه وجود است نه وجود. این سخن نه انکار خدا است نه انکار جهان. امام خمینی (ره) در کتاب مصباح الهدایه الی الخلافة والولایة، در تبیین سخن عارفان گوید:

هستی واقعی از آن خداوند است و بقیه جلوه اوست و چون جلوه هیچگونه استقلال ندارد و هستی آن عین ربط و اندکاک است، حکم مستقلی ندارد تا به آن هم در برابر هستی خدا، نام هستی نهیم. به تعبیر دیگر ماسوی الله مشیت مطلقه و اراده فعلی الله است. قسمتی از عبارت امام چنین است: *المشیة المطلقة لفنائها فی الذات الأحدیة لا حکم لها فی نفسها بل لا نفسیة لها أصلاً، فهي ظهور الذات الأحدی فی الممكنات*. یعنی مشیت مطلقه به جهت فانی بودن در ذات حق حکمی فی نفسه ندارد بلکه اساساً نفیست و استقلالی ندارد.

آنگاه گوید: فرق حکیم و عارف بدین است که آن با چشم چپ می نگرد، این با چشم راست. حکیم در کثرت مانده لیکن عارف غرق در وحدت شده - حکیم تنها جهان بیند و از آن به خدا رسد لیکن عارف تنها خدا بیند و بس -.

سپس می افزاید: *فاتبع الحق الحقیق و هو أن المشیة المطلقة هی ظل الله الأعظم، فإن قلت إن الله ظاهرٌ فی الأعیان صدقتْ أو أنه مقدس عن العالمین فصدقتْ*. یعنی از حق محض پیروی کن و آن اینکه مشیت مطلقه سایه گسترده خداست. پس اگر گوئی خدا در صورت موجودات ظهور کرده راست گفته ای یا گوئی او منزّه از این است که اشیاء عالم باشد، نیز درست گفتی. - چون سایه هویت تعلقی دارد که بدون صاحب سایه نه تنها وجود ندارد بلکه فرض ذهنی هم ندارد لیکن در عین حال صاحب سایه غیر از سایه است.

بعد از بیان این مطلب چنین گوید: *الحق خلق الخلق حقّ والحق حقّ والخلق خلق: حق خلق است و خلق هم همان حقست و حق حقست و خلق خلق.*^{۲۷} - این سخن اخیر را از ابن عربی نقل کرده -

در آخر این بحث، به دنبال استدلال، در اثبات مطلب از آیات و احادیث نیز کمک می گیرد و می گوید:

قال رسول الله بلسان أحد الأئمة: *لنأمنع الله حالات هو هو ونحن نحن و هو نحن ونحن*

هو^(۱) یعنی یکی از امامان از حضرت رسول نقل کرده که وی فرمود: ما را با خدای حالاتیست که در آن، او او و ما ماییم و او ما و ما اویم. آیاتی مثل «الله نور السموات والارض» نیز به همین مطلب اشارت دارد که آوردن همه آنها به درازا انجامد.

محقق سبزواری، فیلسوف و عارف بزرگ سده سیزده (متوفی ۱۲۸۹) در تبیین سخن عارفان بیانی شیواولی در عین حال بسیار دقیق دارد که اشارت بدان خالی از لطف نیست. وی در منظومه حکمت گوید:

صَفَرُ الْوُجُودِ نِسْبَةٌ ذَهْنِيَّةٌ يَنْفِي لِيْذَاكَ الصِّفَّةُ مَنَفِيَّةٌ.

یعنی، وجود مطلق (وجود خدا) نسبت ذهنی (نسبت مقولی) را نفی می‌کند. بدین جهت ذاتش صفت زائد ندارد (جز او هیچ نیست). در شرح و تفسیر بیت فوق گوید: صرف الوجود (وجود مطلق) اگر به گونه‌ای لحاظ گردد که فیض او چون عنوان فانی در معنون (صاحب عنوان) باشد، نسبت مقولی را نفی می‌کند که در آن صورت تمام هستی (ماسوی الله) از فیض او و فیضش هم از ناحیه ذاتش خواهد بود. فَلَا يَبْقَى طَرَفًا مُتَحَصِّلًا حَتَّى يَتَحَقَّقَ نِسْبَةٌ يَعْنِي طَرَفٌ و غیر در برابر خود باقی نمی‌گذارد تا نسبت مقولی (غیریت) متحقق شود. - نسبت مقولی در برابر نسبت اشراقی است. در اولی دوئیت در کار است مثلاً اگر فرض کنیم حسن فرزند علی باشد، این دو نسبت مقولی دارند. بین این دو یک ارتباط هست (پدر فرزندی) لیکن وجودشان بدون هم ممکن است. مثلاً ممکن است حسن زنده بماند ولی علی بمیرد یا بعکس. پس سه چیز در اینجا متحقق است یکی حسن دوم علی سه دیگر نسبت میان این دو. که اولی را مضاف دومی را مضاف الیه سوم را اضافه می‌گویند.

در نسبت اشراقی چنین نیست مانند نسبت صورت در آینه و صاحب آن. در اینجا امکان ندارد صاحب صورت در برابر آینه نباشد ولی صورت در آینه باشد. اینجا سه چیز نیست بلکه دو چیز است یکی صاحب صورت دو دیگر صورت که عین نسبت است. به تعبیر دیگر: یکی مضاف الیه دو دیگر مضاف که عین اضافه است. در نسبت اشراقی طرفی در کار نیست چون مضاف وجود مستقلاً ندارد. پس تمام جهان نسبت به خدا یک نسبت اشراقی است که در برابر او لحاظ نمی‌شود. هستی جهان چون صورت در برابر صاحب صورت یا سایه در

((۱)) - این حدیث در مصباح الهدایه ص ۱۴۸ وارد شده.

برابر صاحب سایه است و هیچ استقلالی از خود ندارد بلکه عین ربط بدو است. آنگاه محقق سبزواری گوید: إِنَّ الْوُجُودَ الْمُنْبَسِطَ عَلَى هَيَاكِلِ الْمَمَكَنَاتِ تَابِعٌ لَهُ بَلْ تَبِعٌ مُحْضٌ وَ دَاخِلٌ فِي صُقْعٍ وَجُودِهِ يَعْنِي وَجُودَ گسترده در کالبد موجودات عالم تابع بل صرف ربط و تَبِعٌ محض است و داخل در منطقه وجود الهی است^{۲۹} - پس وجودی غیر از وجود او در کار نیست -

گفتار تمام صوفیان اسلامی همین است که جهان را در برابر خدا چیزی نمی دانند تا برای او وجودی جدا قائل شوند. هرچه هست در حیطه وجود حَقِّست. به قول سعدی:
همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند
محبی الدین بن عربی پایه گذار عرفان نظری نیز بارها بدین نکته اشارت دارد. وی در کتاب فتوحات و فصوص حق را دو قسم دانسته: یکی حق بذاته و لذاته که وجود مطلق بدو نام داده دو دیگر حق متجلی که حق مخلوق به و وجود منبسط و ظاهر الحق و نَفْسُ الرِّحْمَانِ نامیده. در یک جا گوید: إِنَّ الْحَقَّ مَوْجُودٌ بِذَاتِهِ وَ لَذَاتِهِ، مَطْلُوقُ الْوُجُودِ. و در جای دیگر گوید: الْوُجُودُ كُلُّهُ حَقٌّ وَلَكِنْ مِنَ الْحَقِّ مَا يَتَّصِفُ بِأَنَّهُ مَخْلُوقٌ وَ مِنْهُ مَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ^{۳۰}. در عرصه هستی جز خدا نیست جز اینکه این یک حقیقت در مرحله ای متّصف به مخلوقیت است و در دگر مرحله متّصف به مخلوقیت نیست - مرحله ذات -.

در بخش دیگر فتوحات گوید: فَالرَّبُّ رَبُّ الْعَبْدِ عَبْدٌ. یعنی خدا، خداست (از جهان جداست) و بنده، بنده است یعنی خدا نیست. در همان جمله معروف «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» مقصودش نیز همین مطلب است. چون در آغاز جمله خدا را منزّه دانسته - صفت تنزیهی «سبحان» را آورده - که مقصودش حق لذاته و بذاته است. لیکن در آخر جمله به مرحله جلوه «حق مخلوق به» نظر داشته و صفت تشبیه را آورده است.

در فصوص بطور روشن و آشکار گفته: مَنْ عَرَفَ مَاقْلَانَهُ لَمْ يَحْزَنْ يَعْنِي هَرَكَةَ كَلِمَةٍ مَا فَهَمَ كَنْد، سرگردان نماند. آنگاه گوید:

فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاسْتَعْبَرُوا و لَيْسَ خَلْقًا بِذَلِكَ الْوَجْهِ فَادَّكِرُوا^{۳۱}
حق از جهتی خلق است پس این را دانید و از جهتی دگر خلق نیست پس آگاه باشید.
اینکه حق از جهتی خلقتست، مقصود همان حق مخلوق به است و اینکه از جهتی خلق نیست، حق بذاته و لذاته (ذات احدیت که مطلق است) مورد نظر است.

آنچه این بزرگان می‌گویند، اگر بخواهیم در لباس چند تمثیل بگوییم مطلب روشن تر می‌شود. اینکه می‌گوییم خدا همه چیز است بدان ماند که بگوییم: فکر مولوی مثنوی اوست یا اندیشه آخوند ملاصدرا، اسفار و سایر کتب و است. اندیشه یک دانشمند آثار اوست بدانگونه که تخیلات شاعر اشعار و است. از طرفی این گونه سخن گفتن معمول و مرسوم است، و از طرف دیگر با اندک توجه هر کس می‌فهمد که آنچه در کتاب آمده، اندیشه نیست. چون اندیشه، یک وجود غیرمادی است (ذهن و ذهنیات)، لیکن کتاب کاغذ و مرکب است که وجود مادی و نابود شدنی است. علت این گونه تعبیرات شدت ارتباط بین اندیشه و مکتوبات یک اندیشمند است. نوشته‌های دانشمند چیزی جز تراوشهای اندیشه او نیست. به تعبیر دیگر آنچه در ذهن است، روی اوراق مکتوب می‌شود. در اینجا اگر بگوییم: اندیشه مولوی و ملاصدرا، همین مثنوی و اسفار آنهاست، درست گفته‌ایم و اگر بگوییم، اندیشه آنها غیر آثار آنها است - چون همانطور که گفته آمد، اندیشه وجود غیرمادی دارد ولی کتاب و نوشته وجود مادی - باز درست گفته‌ایم.

این سخن در مورد خدا و جهان نیز صادق است. چون جهان هرچه هست جلوه ذات و ظهور ذات حق است مثل آن اندیشه که چون تنزل پیدا کرد، کتاب و مقاله و الفاظ می‌شود. بنابراین اگر کسی گوید: خدا جهان است درست گفته و اگر بگوید خدا جهان نیست باز هم درست گفته است.

ملاصدرا و ابن عربی از این بیان تعبیر لطیفی دارند که می‌گویند: وقتی گوئیم خدا جهان است. حمل رقیقت بر حقیقت کرده‌ایم. چون حقیقت جهان همانا ذات خداوند است. و اگر بگوییم، جهان خداست. حمل حقیقت بر رقیقت کرده‌ایم. چون جهان جلوه و رقیقه‌ای از ذات حقست.

خود عارفان برای نشان دادن این مطلب بسیار دقیق و مهم تمثیلهائی آورده‌اند که ذیلاً به تعدادی از آنها اشارت می‌رود.

د - تمثیل‌های عرفانی در نمایاندن وحدت وجود:

۱ - تمثیل صورت در آینه. این تمثیل یکی از بهترین‌ها است. تقریب این تمثیل در اینست که همه مردم آنرا فهم کنند چون همه اقشار جامعه روزانه آنرا بکار ببرند. هر روز آدمیان به آینه می‌نگرند و گویند خود را در آینه دیدم. رمز وحدت وجود همین جاست چه

این بدیهی است که هیچ کس خود را - بخصوص چهره خود را - ندیده است بلکه تصویر خود را دیده است. لیکن آن تصویر نسبت به صاحب تصویر یک اضافه اشراقی است و به تعبیر روشن تر ارتباطش آنقدر قوی است که دو تا بودن از میان می رود. و صاحب تصویر می گوید خود را دیده ام یعنی من همان تصویرم - البته عکس آن هم ممکن است مثل اینکه بگوید آن تصویر در آینه منم - اینکه عارف می گوید: خدا همه چیز است، بعینه همین سخن است. و این سخن درست است که همه مردمان بدان باور دارند.

عبدالرحمان جامی گفت:

معشوقه یکیست لیک بنهاده به پیش	از بهر نظاره صد هزار آینه بیش ^{۳۲}
در هر یک از آن آینه ها بنموده	بر قدر صقالت و صفا صورت خویش
شیخ محمود شبستری گوید:	
بنه آئینه ای اندر برابر	در او بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره بازمین تا چیست آن عکس	نه اینست و نه آن پس چیست آن عکس ^{۳۳}
حافظ فرماید:	

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست	ماه خورشید همین آینه میگردانند.
فخرالدین عراقی گوید:	
هر نقش که بر پرده هستی پیدا است	آن صورت آن کس است کان نقش آراست.

۲- تمثیل خورشید و آبگینه ها.

در این تمثیل مشابَهت و تقریب مطلب در اینست که یک نور بیش در کار نیست که به صدها آبگینه تابیدن گرفته و متعدد شده. اگر بیننده ای فراتر از آبگینه ها را بنگرد، یک نور بیش نبیند. جلوه حق هم چنین است که یک جلوه است لیکن در مراتب موجودات حدود ویژه ای دارد و موجب تعدد شده است. به تعبیر دیگر، نور خورشید نمایانگر ذات احدیت و غیب مطلق است و آبگینه ها نمودار ماهیات موجودات در تمام عوالم است.

عبدالرحمن جامی گوید:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود	کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود ^{۳۴}
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود	خورشید در آن هم بهمان رنگ بود

یا این قطعه عراقی:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته
فخرالدین عراقی در جای دیگر گوید:
و ما الوجه الاّ واحد غیر اّنه اذا اَنْتَ اَعْدَدْتَ المَرایا تَعَدُّدا
صورت یکی بیش نیست جز اینکه آبگینه‌ها را چون شماری متعدد شود.^{۳۵}
یا این قطعه:

چون آفتاب در رخ هر ذره ظاهرم از غایت ظهور عیانم پدید نیست
چون هرچه هست در همه عالم همه منم مانند در دو عالم از آنم پدید نیست.

۳- تمثیل شراب و جام

نکته اساسی این تمثیل نمایاندن شدت ارتباط میان خدا و جهان است. چنانکه چون شیشه و شراب که گوئی همه شراب است و جامی در کار نه و یا همه جامست و شرابی نه. این تمثیل را نیز بسیار تکرار کرده‌اند و بدان اهمیت داده‌اند.

ابن عربی و بعد از وی فخرالدین عراقی گوید:

رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا فَتَشَاكُلُ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّهَا خَمْرٌ وَلَا قَدَحٌ فَكَأَنَّهُ قَدَحٌ وَلَا خَمْرٌ
جامی در یک رباعی ترجمه این دو بیت را چنین آورد:

از صفای می و لطافت جام درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نیست گوئی می یا مدامست و نیست گوئی جام

۴- تمثیل عدد یک و ظهور آن در سایر اعداد

در این تمثیل عدد یک نمودار ذات احدیت است (غیب مطلق) و سایر اعداد نمودار عوالم هستی - این نکته گفتنی است که اساساً در عرفان و فلسفه عدد یک، عدد نیست و عدد از دو به بعد شروع می‌شود لیکن با اینکه عدد نیست در تمام اعداد حضور دارد و سازنده عدد است - این تمثیل نیز شدت ارتباط و وابستگی جهان به خدا را نشان می‌دهد. بدانگونه که عدد

یک در تمام اعداد حضور دارد - چون هر عددی از چند واحد بوجود آمده - خدا هم در همه عوالم جلوه کرده. از طرف دیگر، عدد یک عدد نیست یعنی خدا هم عالم نیست با اینکه عالم بی او نیست. بدین جهت، شاید بیش از همه تمثیل‌ها به این تمثیل توجه کرده‌اند.

ابن عربی در فصوص گوید: عدد یک با اینکه تمام اعداد است - چون اعداد از ترکیب واحدهاست - هیچ یک از آنها نیست - چون عدد یک اصولاً عدد نیست - قسمتی از عبارت وی چنین است: ظَهَرَتِ الْأَعْدَادُ بِالْوَاحِدِ فِي الْمَرَاتِبِ. یعنی تمام اعداد به واسطه واحد پیدا آمد. جامی گوید:

واحد همه در احد عدد می‌بیند در ضمن عدد نیز احد می‌بیند
یعنی بکمال ذاتی و اسمایی در خود همه و در همه خود می‌بیند^{۳۷}
و عراقی گوید:

چون یک است اصل عدد از بهر آنک تا بود هر دم گرفتاری دگر
و شیخ محمود شبستری گوید:

جهانرا دید امر اعتباری چو واحد گشت در اعداد ساری.

بعد از بیان مسئله وحدت شخصی وجود در عرفان، وقت آنست که به مراتب جلوه‌ها و شئون وجود پردازیم. ابن عربی و شاگردان و پیروان مکتب وی اصطلاحات ویژه‌ای در این باب مطرح ساخته‌اند که از آن جمله، اصطلاح حضرات خمس است.

۵- حضرات خمس یا جلوه‌های وجود حقیقی:

عارفان و معتقدان به وحدت وجود، گویند با اینکه حقیقت وجود واحد است، جلوه‌هایش و یا به تعبیری شؤناتش متعدد است. به بیان دگر هستی واحد را ظاهر است و باطنی که ظاهر آن همان جلوه‌هاست. هر یک از جلوه‌ها در مرتبه‌ای ویژه قرار دارند که با توجه به قرب یا بعد آن به حقیقت وجود نام خاص دارند. تمام هستی را با جلوه‌هایش به یک دایره تشبیه توان کرد که آن نیز به دو نیم دایره تقسیم می‌شود. یکی از آن دو را قوس نزولی و دیگری را قوس صعودی نام نهاده‌اند. قوس نزولی در حقیقت تنزل وجود از عالی به دانی است ولی قوس صعودی تکامل وجود از دانی به عالی است. این دو قوس را در این بیت مثنوی توان دید:

هر چه از دریا به دریا میرود از همانجا کآمد آنجا میرود. این جلوه‌ها را حضرات گویند. حضرت اصطلاح ویژه‌ایست که از زمان ابن عربی به بعد متداول شد. حضرت در زبان عارفان مساوی با مظهر است یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال اوست.^{۳۸} بنابراین ذات حق (یا باطن وجود) هم یکی از حضرات محسوب می‌شود، چون ذات حق تعالی عین ظهور و حضور است و جمعیت و وحدت که ظاهر عین مظهر و هستی نفس حضور است. فی الجمله در زبان ابن عربی و پیروانش، اصل هستی و جلوه‌های آن به پنج حضرت تقسیم می‌شود. - لازم به یادآوری است که این پنج حضرت تنها قوس نزول را نشان می‌دهد -

داود بن محمود قیصری شارح نامدار فصوص در این باب چنین گفت:

لَمَّا كَانَتِ الْحَضَرَاتُ الْكَلِيَّةُ الْأَلَهِيَّةُ خَمْسًا، صَارَتِ الْعَوَالِمُ الْكَلِيَّةُ إِیضًا كَذَلِكَ. وَ أَوَّلُ الْحَضَرَاتِ الْكَلِيَّةُ حَضْرَةُ الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ وَ عَالَمُهَا عَالَمُ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ فِي الْحَضْرَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَ فِي مُقَابِلَتِهَا حَضْرَةُ الشَّهَادَةِ الْمَطْلُوقَةِ وَ عَالَمُهَا عَالَمُ الْمَلِكِ وَ حَضْرَةُ الْغَيْبِ الْمُضَافِ وَ هِيَ يَنْتَقِسُ إِلَى مَا يَكُونُ أَقْرَبَ مِنَ الْغَيْبِ الْمَطْلُوقِ وَ عَالَمُهَا عَالَمُ الْأَرْوَاحِ الْجَبْرُوتِيَّةِ وَ الْمَلَكُوتِيَّةِ أَعْنَى عَالَمِ الْعُقُولِ وَ النَّفُوسِ الْمَجْرُودَةِ وَ إِلَى مَا يَكُونُ أَقْرَبَ مِنَ الشَّهَادَةِ وَ عَالَمُهَا عَالَمُ الْمَثَالِ وَ الْخَامِسَةُ الْحَضْرَةُ الْجَامِعَةُ لِلْأَرْبَعِ الْمَذْكُورَةِ وَ عَالَمُهَا الْعَالَمُ الْإِنْسَانِي الْجَامِعُ لِجَمِيعِ الْعَوَالِمِ وَ مَا فِيهَا.^{۳۹}

یعنی چون حضرات کلیه الهی پنج است، عوالم کلیه نیز پنج است. نخستین حضرت کلی حضرت غیب مطلق است و عالمش عالم اعیان ثابت در حضرت علم است. در مقابل غیب مطلق شهادت مطلقه است که عالم آن عالم ملک است. سوم و چهارم حضرت غیب مضاف است که خود به دو حضرت تقسیم می‌شود: یکی نزدیکتر به غیب مطلق است که عالم آن عالم ارواح جبروتی و ملکوتی است و به تعبیر دیگر عالم عقول و نفوس مرسل می‌باشد دو دگر نزدیکتر به شهادت مطلق که عالمش عالم مثال نام دارد. پنجمین حضرت، حضرت کون جامع است که جامع چهار حضرت مذکور می‌باشد و عالمش عالم انسانی است که جامع جمیع عوالم و آنچه در آنهاست.

قیصری بعد از بیان مطلب فوق گوید: پس عالم ملک مظهر عالم مثال مطلق و آن هم مظهر عالم جبروت و آن هم مظهر عالم اعیان ثابت است که آن هم مظهر اسماء الهی و حضرت احدیت است که اسماء و صفات هم مظهر احدیت مطلقه و غیب مطلق است.

خواجه محمد پارسا گوید: ای عزیز! وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حقست و وجود جمیع موجودات بدان منتهی می‌شود. و این وجود را در هر عالمی از عالمهای مختلف ظهوریست و حضرات کلیه پنج است که آنرا حضرات خمه گویند و هر حضرتی را از آن حضرات عالمی خوانند.^{۴۰}

خواجه سپس چنین گوید:

پس از این مقدمه ترا روشن شد که عوالم کلیه و حضرات اصلیه پنج است: اول غیب مطلق که عالم آن اعیان ثابته است و بعد از آن عالم جبروت و دیگر عالم ملکوت و دیگر عالم ملک و عالم انسان کامل است.

شیخ سید حیدر آملی (عارف نامدار قرن هشتم) در جامع الاسرار، حضرات ابن عربی را به سه حضرت منحصر دانسته و گفته جلوه‌های وجود در قوس نزول سه حضرت کلی است به قرار زیرین: ۱- حضرت ذات ۲- حضرت واحدیت یا اسماء و صفات ۳- حضرت افعال که فراگیر تمام عوالم وجوداتست. به تعبیر دیگر: اسم «الله» مظهر ذات است و از این مرتبه، عالم اعیان ثابته در حضرت علم (حضرت اسماء و صفات) به ظهور می‌رسد. اسم «رحمان» مظهر باطن مطلق است که از این مرتبه وجود اعیان ثابته در عالم ارواح و مجردات به ظهور می‌پیوندد. و اسم «رحیم» که مظهر ظاهر مطلق است که وجود جمیع ممکنات از این مرتبه در عالم اجسام ظاهر می‌گردد.^{۴۱}

عبدالرحمن جامی در لوايح ضمن رباعیات عرفانی پنج حضرت را در یک رباعی بیان کرده:

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات	پنج است تنزلات او را درجات
غیب است و شهادت است در وسط روح و مثال	والخامس جمعیه تلک الحضرات

۹- توضیحی کوتاه پیرامون هر یک از حضرات و عوالم آنها:

۱- حضرت ذات:

این حضرت را در ادب فارسی با نامهای گوناگون آورده و با تعبیرات مختلف بیان کرده‌اند. گاهی عنقای مغربش خوانند و گاه به جهت بی‌نشان بودنش، منزلگه معشوقش دانند و گاهی کنز مخفی و هویت مطلقه‌اش گویند. حافظ فرماید:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد بدست است دام را؛
بیر ز خلق و ز عنقا قیاس کار بگیر که صیت گوشه نشینان ز قاف تا قافست
عراقی فرماید:

در صومعه ننگجد رند شرابخانه عنقا چگونه گنجد در کنج آشیانه
عشقم که درد و کون و مکانم پدید نیست عنقای مغربم که نشانم پدید نیست
سعدی گوید:

گر کسی وصف او ز من پرسد بیدل از بی نشان چه گوید باز؟
آنچه مسلم است، دانش بشر نسبت به مرتبه ذات قاصر است که آن مرتبه نامتناهی است
و علم آدمیان متناهی که محال است آن در این آید و گنجد. بدین جهت سید آدمیان و نخبه
عالمیان گوید: ما عرفناك حق معرفتك یعنی آن گونه که تو هستی شناخت نتوانستیم. وقتی
حضرت محمد (ص) که به اعتقاد عارفان بالاترین مرتبه کمال از آن اوست - که مقام
دل‌گشایش جمع جمع است، برتر از قاب قوسین بل اَوْأَدْنَى است و اول صادر در نظام هستی
است - چنین گوید، حساب دگران روشن خواهد بود. به گفته عارفان، کریمه «يَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسُهُ:
خدای شما را از دست یافتن به خود بر حذر می‌دارد. آل عمران / ۲۸» براین راز توجه داده است.
ذات حق خود برای خود آشکار است و بس:

وجودی عاری از قید و مظاهر بنور خویشتن در خویش ظاهر
نه با آئینه رویش در میانه نه زلفش را کشیده دست شانه
و اما عالم این حضرت:

عالم از علامت گرفته شده به معنی نشان و جلوه. نخستین جلوه حضرت غیب مطلق را
عالم اعیان ثابته گویند - گاهی عالم اسماء و صفات و گاه دگر حضرت واحدیت نامند و گاهی
علم حق خوانند - به اعتقاد عارفان، حق سبحان از مرتبه ذات با فیض اقدس بدین عالم جلوه
کرده و به تعبیری تنزل فرموده است. اعیان ثابته مرحله تمایز علمی جمیع موجوداتست و در
مقابل آن اعیان خارجی است که وجود عینی موجودات در آنست. به تعبیر دگر آنچه در عالم
ملک پدید آمده و یا خواهد آمد، در اعیان ثابته وجود علمی دارد که آن ازلاً و ابداً ثابت و
لا یتغیر است. به تعبیر قرآن مجید آن مرحله، امّ الكتاب و اصل همه موجوداتست، عارفان
گویند: عالم اعیان ثابته، عرصه عدم است. که الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ مَاشَتْ رَاحَةُ الْوُجُودِ: اعیان ثابته

بوئی از وجود نبرده. معنی این جمله این است که موجودات عوالم ملکوت و ملک، در آن مرحله عدم هستند یعنی وجود علمی در علم الهی دارند لیکن وجود مادی یا مثالی ندارند. عبدالرحمن جامی در شرح دو بیت اول مثنوی معنوی به اعیان ثابته اشارت کرده و چنین گفته:

حبذا روزیکه پیش از روز و شب	فارغ از اندوه و آزاد از طرب
متحد بودیم با شاه وجود	حکم غیریت بکلی محو بود
بود اعیان جهان بی‌چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
ناگهان در جنبش آمد بحر جود	جمله رادر خود ز خود بیخود نمود
امتیاز علمی آمد در میان	بی‌نشانی را نشانها شد عیان
واجب و ممکن زهم ممتاز شد	رسد آئین دوئی آغاز شد
موج دیگر نیز در کار آمده	جسم و جسمانی پدیدار آمده
نوع آخر آدمست و آدمی	گشته محروم از مقام محرم
نی که آغاز حکایت میکند	زین جدائیه شکایت می‌کند
کز نیستانی که در وی هر عدم	رنگ و حدث داشت با نور قدم ^{۴۳}

جامی این مطلب را در ضمن رباعیات عرفانی خود چنین بیان کرده:

اعیان که مخدرات سرّ قدمند	در ملک بقا پردگیان حرمند
هستند همه مظاهر نور وجود	با آنکه مقیم ظلمات عدمند

اعیان ثابته از لوازم ذات و اسماء و صفاتست، بدین جهت آنرا قدیم خوانند و حادث

ندانند. جامی در این راستا چنین گوید:

اعیان بحضیض عین ناکرده نزول	حاشا که بود بجعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضه نور وجود	توصیف عدم بآن نباشد معقول ^{۴۴}

حافظ هم به این مرحله نظر دارد:

رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم	تابه اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم.
-----------------------------	---------------------------------------

داودبن محمود قیصری در مقدمه شرح فصوص، در تنزل ذات با فیض اقدس به عالم

اعیان چنین گوید: تلك الصّور فائضة عن الذات الالهية بالفیض الاقدس و التّجلی الاول

بواسطة الحبّ الذاتی. یعنی صور اعیان ثابته (وجود علمی موجودات) با فیض اقدس به

صورت جلوه اول از ذات الهی به جهت حبّ ذاتی به این مرحله افاضه شد.^{۴۵}

برخی از بزرگان عرفان گوید فیض اقدس بی واسطه به حضرت علم (اعیان ثابته) تنزل نکرده بلکه اسم الله الاعظم، واسطه است که از طریق آن به عالم اعیان ثابته جلوه کرده. بنابراین فیض اقدس یک رو به حضرت ذات احدی دارد، و روی دیگرش به خلیفه کبری و اسم الله الاعظم است. اسم الله الاعظم یا خلیفه کبری، همانا حقیقت محمدیه است.

امام خمینی (ره) در کتاب مصباح الهدایة در این راستا چنین فرماید: اِنَّ التَّجَلّی الاول بالفیض الاقدس هو الظهور بالاسم الله الاعظم فی الحضرة الواحدية قبل اَنْ یكون للأعیان عینٌ و اَثَرٌ و اما الأعیان الثابِتة فتحصل بالتَّجَلّی الثانی للفیض الاقدس. فالفیض الاقدس لا یَتَجَلّی بلا تَوَسُّطٍ فی حضرة الأعیان بل بتوسط الاسم الله.^{۴۶} یعنی تجلّی اول فیض اقدس عبارتست از ظهور به اسم اعظم الله در حضرت واحدیت پیش از آنکه از اعیان ثابته اثری باشد. و اما اعیان ثابته با تجلی دوم فیض اقدس به ظهور آید. پس فیض اقدس بی واسطه در حضرت اعیان جلوه نکند بلکه به واسطه اسم الله ظاهر شود.

۲- حضرت شهادت مطلق:

همانطور که پیشتر گفته آمد، عالم این حضرت را، مُلک و ناسوت می نامند. در مراتب جلوه ها، این آخرین جلوه است. در این مرحله عناصر چهارگانه (آب و خاک و باد و آتش) و جسم و عوارض جسم حاصل آید. در زبان عارفان، به این عالم، جهان وجود و اعیان خارجی در برابر عالم عدم و اعیان ثابته اطلاق می شود. پائین ترین مرتبه جلوه، اینجاست. محل و مرکز پیدایش انسان نیز همین عالم است. اینجاست که غربنکده و زندان کبوتر روح است. هبوط آدم نیز به این مرتبه است.

۳ و ۴- حضرت غیب مضاف (عالم جبروت و مثال):

چنانکه پیشتر گفته آمد، گاه این حضرات را (یعنی حضرات غیب مضاف و شهادت مطلقه) حضرت افعال نامند. چه حضرت غیب مطلق و عالم آن که اعیان ثابته است، در حقیقت جزء مخلوقات نیست بلکه از لوازم ذات احدیت است و به گفته اهل عرفان، آن مرتبه هستی غیر مخلوق و غیر مجعول است به لامجعولیت ذات و صفات و اسماء. به هر حال آنچه در اعیان ثابته است بدون هیچ کاستی یا فزونی در حضرات غیب مضاف و شهادت با فیض مقدس

متجلی می‌شود. عارفان، جلوه وجود در این مرحله را با تغییرات گوناگون بیان می‌کنند. گاهی نفَسِ رحمانی گویند و گاه دیگر وجود منبسط نامند و گاهی هم مشیت مطلقه‌اش خوانند. باید توجه کرد که هر یک از این اصطلاحات را مناسبت خاصی است. مثلاً اطلاق نفَسِ رحمانی جهتش آن است که یک وجود بیش در کار نیست که در عوالم مختلف تعین‌های گونه‌گون دارد. در مرحله‌ای، ارواح مرسله و عقول مجرد (جبروت) و در مرحله دیگر موجودات مثالی و صور بلاماده و در مقامی دیگر موجودات مادی را تشکیل می‌دهد. چونان نفَس که یکی بیش نیست لیکن در مقاطع مختلف تعین‌های گوناگون دارد. در یک مقطع، الف و در مقاطع دیگر، ب، ت، ث، ج و... اطلاق وجود منبسط به جهت آن است که در تمام عوالم کشیده و گسترده است که هرچه غیر خداست یک سایه بیش نیست. کریمه «آلَم تَرَالی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ: آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه گسترده. فرقان / ۴۵» بدان اشارت دارد. به قول خواجه شیراز:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم.

امام خمینی (ره) در این راستا چنین فرمود:

از این سایه گسترده گاه، با عنوان فیض مقدس تعبیر کنند - به جهت مبری و منزّه بودن از نقص کثرت و امکان - و گاهی با تعبیر وجود منبسط - به جهت گستردگی آن - و گاهی دیگر با عنوان نفَسِ رحمانی از آن یاد نمایند.

عباراتنا شَتَّى وَ حُسْنُکَ وَاحِدٌ وَ کُلُّ الی ذَاکَ الْجَمَالِ یُشیر.

یعنی تعبیرات ما گونه‌گون لیکن حسنت واحد است که همگان بر آن زیبایی مطلق اشارت دارد.^{۴۷}

۵- حضرت کون جامع (عالم انسانی):

حضرت انسان در عرفان اسلامی جایگاهی ویژه دارد چه او اشرف مخلوقات و اعلم ممکناتست. این گونه ینش بی‌تردید برگرفته از کریمه «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا اسراء / ۱۷» یعنی آدمیان را بر بسیاری از آفریده‌هایمان برتری دادیم. در سوره مؤمنون وقتی به خلقت انسان و توصیف ماهیت او می‌رسد، به خالق او آفرین می‌گوید: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ. (مؤمنون / ۲۳). یعنی: بدو خلقتی دیگر دادیم پس آفرین بر

خدای که بهترین آفرینندگانست. بدیهی است که احسن الخالقین به جهت احسن المخلوقین بودن این مخلوق رازناک است. واسطه خلق و خالق، به اتفاق جمیع عارفان، انسان کامل مکمل است (انسان اکمل). چون بدانسان که گفته آمد،^(۱) احدیت ذاتیه با فیض اقدس در اسم الله اعظم جلوه کرد و از طریق آن در اعیان ثابته ظهور نمود. بنابراین او امام الاسماء و امام الاعیان است. و اسم الله اعظم حقیقت محمدیه (انسان اکمل) است که صاحب مقام آوآذنی است. خواجه پارسا گوید: اما انسان کامل مظهر هویت ذاتیه با جمیع اسماء و صفاتست. لاجرم خبر از آن حال این آمد که: و ما زَمِيتَ إِذْ زَمِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. یعنی آنگاه که تیر از کمان پرتاب کردی، تو نبودی بل خدا بود. این گونه آیات دلیل است که همه از اوست و بدوست بلکه همه خود اوست؛

ای آنکه حدوث و قدمت اوست همه سرمایه شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که بخود درنگری ورنه زسرت تا به قدم اوست همه.^{۴۸}

از زاویه دید عارف، هر یک از عوالم مظهري از جلوه‌های ذات و اسماء و صفات الهی است، لیکن انسان مظهر اتم الله است و در نتیجه جامع تمام عوالم است. قیصری در این راستا چنین گوید: عالم اعیان ثابته مظهر اسم «الاول و الباطن» مطلق است و عالم ارواح مظهر اسم «الباطن و الظاهر» نسبی است چون نسبت به عالم شهادت باطن ولی نسبت به عالم اعیان ثابته ظاهر است و عالم شهادت مظهر اسم «الظاهر مطلق و الآخر من وجه» است و عالم آخرت مظهر اسم «الآخر مطلق» است. اما انسان مظهر اسم «الله» است که جامع تمام این عوالم است. بخشی از سخنان وی چنین است: و مظهر اسم الله الجامع لهذه الاربعة هو الانسان الكامل الحاکم فی العوالم کلّها.^{۴۹}

قیصری بعد از بیان مطلب از طریق عرفان نظری، به سخن حضرت مولی علی (ع) اشارت کرده که آن حضرت فرمود:

ودائک فیک و ما تُشْعُرُ ودواک فیک و ما تَبْصُرُ
و تزعم أنّک جرّم صغیر و فیک أنطوی العالم الاکبر
و أنّ کتاب المبین الذی بِأخرفه یَظْهَرُ المضمّر.

یعنی درد و درمانت در خودت هست لیکن نمی‌فهمی و نمی‌بینی، پنداشتی که جسم ناچیزی در صورتی که خلاصه جهان اکبری، تو آن کتاب بی‌ابهامی که به حروفش نهانی آشکار شود.^{۵۰}

شیخ سیدحیدر آملی، عارف نامدار سده هشتم، این حقیقت را به تعبیری دگر مطرح کرده و گفته: حظّ فرشتگان مظهریت بعضی از اسماء الهی است چون سُبُوح و قُدّوس که کریمه «و مایتا الا له مقام معلوم یعنی هر یک از ما فرشتگان مقام معین دارد؛ صافات / ۳۷ ظاهرأ بدین نکته اشارت دارد. شیاطین نیز مظهر اسم «جبار، متکبر» است که آنها هم بعضی از اسماء هستند که رئیس آنها گفت: «أنا خیر من». سایر موجودات نیز چنین باشند که هر یک مظهر اسمی از اسماء الله است. لیکن انسان مظهر جمیع اسماء جلال و جمال است. که کریمه «و عَلم آدم الاسماء کلّها» بدان اشارت دارد. همچنین سخن رسول اکرم (ص) که فرمود: خلق الله آدم علی صورته، هم بدان نظر دارد. بدیهی است که مظهر اسم «الله» جامع جمیع اسماء است. بدین جهت است که گاه خدا را اطاعت کند گاهی دگر عصیان ورزد.^{۵۱}

در بخش دگر گوید: انسان کامل، حامل امانت الهی است که کریمه «أنته کان ظلوما جهولا» بدین نکته اشارت کرده. پس این دو صفت - یعنی ظلوم و جهول بودن - ستایش و مدح انسانست نه سرزنش و قدح. مقصود از امانت اسرار الهی است که تنها آدمی شایستگی حمل آن دارد و این امانت و حمل آن غیر را نشاید.^{۵۲}

فی الجمله انسان هم بدایت است هم نهایت. چه در قوس نزول جلوه‌ها ابتدا و در قوس صعود انتهاست. به قول شیخ محمود شبستری: در این دور اول آمد عین آخر. عارفان، جهان و جهانیان را علل مُعَدّه و مقدّمه برای ظهور انسان دانند و او را انسان العین کالبد جهان و ثمره درخت هستی خوانند. و بدانگونه که باغبان در کشت درخت به ثمره و میوه توجه دارد و تمام کارهای مقدماتی بخاطر آنست، باغبان جهان هستی نیز همه عوالم اعم از شهادت و غیب را بخاطر ظهور انسان آفرید.

آخوند ملاصدرا در این راستا گفت: غرض از خلقت عالم ربانی است و همه آفریده‌ها وسایل و شرایط وجود اویند.^{۵۳}

به کمال رسیدن سایر موجودات در قوس صعود فقط از طریق انسان میسر است. مولانا در بیان حقیقت انسان گوید:

گر به صورت عالم اصغر توئی پس به معنی عالم اکبر توئی
 ظاهراً آن شاخ اصل میوه است باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
 پس به معنی آن شجر از میوه زاد گر به ظاهر از شجر بودش نهاد
 و فخرالدین عراقی گوید:

ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم اشباح انس چیست؟ نگهدار پیکرم
 از عرش تا به فرش همه ذره‌ای بود در پیش آفتاب ضمیر منورم
 فی الجمله مظهر همه اشیاست ذات من بل اسم اعظم به حقیقت چو بنگرم^{۵۴}
 عارفان گویند: طبقات فرشتگان چون صفات و سابقات و مدبّرات، مظاهری از
 حضرت انسانند چه او جامع ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوتست.

انسان دارای لطیفه دل است. دل حقیقت آدمی است که مرکز عشق است و برتر از پنج
 حس ظاهر و پنج حس باطن است. مولانا فرماید:

دل مگر مهر سلیمان یافته که مهار پنج حس بر تافته
 پنج حسی از درون مأسور اوست پنج حسی از برون مأمور اوست.
 آدمی با حس برتر - یعنی دل - که سرّسرّ است، چیزی دریابد که عقل و به طریق اولی
 سایر قوا از ادراک آن عاجز است. چون چشم یعقوب که حسن یوسف می‌دید لیکن چشم
 برادران آن حس را ادراک نمی‌کرد.

حسن یوسف دیده‌ی اخوان ندید از دل یعقوب کی شد ناپدید.
 تقویت حسّ و باطن باطن لازمست تا بر دگر حواس پرتوافشانی کند و در نتیجه
 تمام حواس چشم خداین شود. به قول ملای روم:

چون یکی حسّ غیر محسوسات دید گشت غیبی بر همه حسها پدید
 چونکه حسها بنده حسّ تو شد مر فلک‌ها را نباشد از تو بدّ
 خلاصه سخن آنکه انسان دارای اطوار سبعة قلبیه است. مرحوم سبزواری آنها را به
 قرار زیرین آورده: نفس، قلب، عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی.^{۵۵} ولی قیصری در مقدمه
 فصوص ترتیب لطایف سبعة را طوری دیگر آورده که به قرار زیر است: نفس (مفکرة)، عقل،
 قلب، روح، سرّ، خفی و اخفی.^{۵۶}

صدرالدین شیرازی گوید: انسان دارای سرّ است و علن که هر یک از آن نیز سرّ و علن

دارد. سرّ دل نام دارد که آن نامحدود است.^{۵۷}

ملاصدرا اقوال صوفیان را بطور مفصل در این باب نقل کرده که خلاصه‌اش چنین است: جنید گوید: روح موجودی است که خداوند برای خود برگزید. بایزید گفت: طَلَبْتُ ذاتی فی الکونین فما وجدتها. یعنی خود را در دو عالم جستم لیکن نیافتمش. سپس گفت: لَوْ أَنَّ العرشَ و ما حواه وَقَعْتُ فی زاویه من زوايا قلب ابی یزید لَمَا أَحَسَّ یعنی اگر عرش و آنچه در آنست در گوشه‌ای از گوشه دلم قرار گیرد آنرا حسّ نکند.^{۵۸}

صدرالمتألهین بعد از بیان این دقایق گوید: آنان در بیان لطیفه نفس گاهی زبان گشوده و گوشه‌ای از اسرار را فاش ساخته‌اند و گرنه اسرار بیش از آنست که به زبان آید و بر نامحرمان گفته شود. مولانا جلال‌الدین بلخی هم بدین نکته نظر دارد آنجا که گوید:

هان و هان هشدار برناری دمی اوّلا برجه طلب کن محرمی
یا آنجا که گوید:

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام.
حافظ فرماید:

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
ملاصدرا در ادامه سخن گوید: نفس ناطقه مقام معین و مرتبه محدودی ندارد بلکه دارای مقامات و درجات گونه‌گون و کمالات ناهمگون است که نشأت سابقه و لاحقّه دارد، محدود و مقید به قیدی نیست، نامتناهی ظلّی در برابر لایتناهی ذاتی است.^{۵۹}
محقق سبزواری هم به همین نکته اشارت کرده گفت:

وَأَنهَآ بَحْثٌ وَجُودٌ ظِلٌّ حَقٌّ عِنْدی وَذَا فَوْقَ التَّجَرُّدِ إِنِّظَلَقُ
یعنی به باور من لطیفه نفس وجود محض است و سایه حق که تجرد آن فوق تجرد فرشتگان و مانند آن^{۶۰} است.

امام خمینی (ره) در مصباح‌الهدایه در این باب بیان بسیار دقیق و عالمانه دارد. به ویژه در مورد ظلومیت و جهولیت انسان نکته دقیقی را بررسی کرده. البته پیشتر از وی بزرگانی همچون شیخ سیدحیدر آملی و ملا عبدالرزاق کاشانی و دیگران، مسئله ظلوم و جهول بودن انسان را مورد بحث قرار داده و اثبات کرده بودند که آنها کمال انسان است نه نقص و مدح آدمی است نه قدح، لیکن سخن امام مشروح تر و دلنشین تر است - ناگفته نماند که تعدادی از

صوفیان چون نجم‌الدین در مرصادالعباد و دیگران در این مسئله گرفتار اشتباه شده و آن صفت را نقص آدمی دانسته‌اند -

خلاصه امام، حضرت انسان را دارنده صفات ظلومیت یعنی وجود نامتناهی و جهولیت یعنی مقام فناء مطلق (فناء عن الفناء) دانسته که به همین جهت حامل بار امانتش معرفی کرده. موجودات دگر که همگان محدود و مقید به مقامی ویژه و مرتبه‌ای خاص هستند از حمل بار امانت ناتوانند. اینک عین الفاظ و عبارت وی به قرار زیرین است: *فانّ السموات والارض وما فیهنّ محدوداتٌ مقیداتٌ و من شأنِ المقید أنّ یأبى عن الحقیقة الاطلاقية و اما الانسان لمقام الظلومية التي هی التّجاوز عن قاطبة الحدودات و الجهولية التي هی الفناء عن الفناء، قابلٌ لحمل الأمانة.*

یعنی آسمان و زمین و آنچه در آنهاست محدودند و مقید و شأن نپذیرفتن و تحمل نکردن حقیقت اطلاق است لیکن انسان به جهت دارا بودن مقام ظلومیت که همان مقام اطلاق و مقید و محدود نبودن به درجه و مرتبه خاص است و داشتن مقام جهولیت که عبارتست از فناء مطلق (فناء از فناء)، شایستگی حمل امانت الهی دارد.

ز - اثبات ولایت انسان کامل:

۱ - اثبات مطلب از دیدگاه عرفان:

از دید عارفان و حقیقت‌جویان و باطن‌نگران، همه کارها و بینش‌ها و روشها از آن خدای است. سایران هرچه هستند - به نظر ظاهریینان سایران گفته شد و گرنه غیر او کسی و چیزی نیست - شؤن فاعلی یا فعلی اویند. به تعبیر دیگر فاعل فقط اوست بقیه هرچه هست ظهور فاعلیت خداست که آنها را فرشتگان و مدبران امر نامیده‌اند. به عبارت دگر آنها مظهر اسماء و صفات حقند. هر چیزی از طریق فرشته‌ای صورت می‌گیرد که آن فرشته مظهری از اسماء الله است.

اسماء قابل احصاء را نود و نه و هزار و یک دانسته‌اند. حکیم سنایی در حدیقه فرماید:

نامهای بزرگ محترم رهبر جود و نعمت و کرم
هریک افزون ز عرش و فرش و ملک کان هزار و یک است و صدکم یک

احادیثی نیز در این باب نقل شده از جمله حدیث زیر است که از طریق اهل سنت و

شیعه وارد است.

عن ابی سلمة قال قال رسول الله (ص): إِنَّ اللَّهَ تِسْعَةٌ وَ تِسْعِينَ إِسْمًا - مائة غير واحدة - مَنْ احصاها دَخَلَ الْجَنَّة. خدای را نود و نه اسم باشد - صد منهای یک - هر که شمارد به بهشت رود. این حدیث با همین محتوی از طریق حضرت علی و امام رضا (ع) نیز نقل گردیده.^{۶۱}

ابن عربی گوید: اسماء الله نامتناهی است که همه آنها تحت اُمّ الاسماء - اصول الاسماء - مندرج است. اُمّ الاسماء - اصول الاسماء - را گاه هفت گاهی دیگر چهار و یا دو اسم دانسته اند. در مقدمه قیصری بر شرح فصوص گوید: امهات اسماء هفت اسم است: علیم، قدیر، حی، مرید، سمیع، بصیر و کلیم. که تمام اسماء تحت اینها منظوی است. به تقسیمی دگر این اسماء چهار است: اول، آخر، ظاهر و باطن. جامع این چهار اسم دو اسم «الله والرحمان» است. کریمه «قُلْ أَدْعُو اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. یعنی بگو: الله بخوانید یا رحمان یا بهر اسمی دیگر که بخوانید تفاوتی ندارد چه همه از آن اوست و او راست اسماء نیکو. الأسری / ۱۱۰» موجودات بی زمان تحت اسم «الاول» و موجودات ابدی تحت اسم «الآخر» و ظهور هر موجودی تحت اسم «الظاهر» و بطون هر چیزی تحت اسم «الباطن» است.^{۶۲}

آخوند ملاصدرا گوید: فرشتگان مقرب هر یک مظهري از امهات اسماء می باشند مثلاً: حقیقت جبرائیل مظهر اسم «علیم» است. این بدین معنی است که هر چه علم در جهانست - چه علم پیامبران و اولیاء چه علم مردمان عادی - از آن خدای است که از طریق جبرئیل می رسد. بنابراین جبرئیل جز اراده حق چیز دیگری نیست و حقیقت اسرافیل مظهر اسم «مُحیی» است. یعنی حیات بخشی از طریق اوست با اینکه از آن خداوند است. و حقیقت عزرائیل مظهر اسم «ممیت» است. یعنی مردن تمام جانداران حتی گیاهان از طریق این فرشته است. با توجه به همین نکته است که جان گرفتن گاه به خدا نسبت داده شده که الله يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ گاهی به عزرائیل منسوب است که قل يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ. همچنین حقیقت میکائیل مظهر اسم «رازق» است. بنابراین روزی خوردن روزی خواران از طریق این فرشته است. تا آنجا که گمراه کردن و اضلال نیز تحت اسم «مُضِلّ: گمراه کننده» است و مظهر آن ابلیس و دستیاران اوست. که طبق این تحلیل کار ابلیس هم از آن خداوند است و استقلالی برای او نیست. اما انسان کامل مظهر اسم «الله» است که این اسم جامع تمام اسماء می باشد. پس انسان قدرت به انجام هر کاری دارد. به تعبیر دگر انسان ولایت مطلقه کلیه دارد و از همه فرشتگان برتر و

قدرتش فراتر است. ناگفته نماند که این ولایت همان قدرت تصرف در جهان هستی است که ولایت تکوینی هم توان نامید.

۲- اثبات مطلب فوق از زاویه دید قرآن:

این معنی از سه طریق در قرآن قابل اثبات است: ۱- از طریق خلیفه الله بودن انسان ۲- از طریق محبوب خدا بودن وی ۳- از طریق عندالله (نزد خدا و مقرب خدا بودن) و وجه الله بودن آدمی.

استدلال از طریق نخست (خلیفه الله بودن):

قرآن مجید انسان کامل را خلیفه الله معرفی کرده و فرموده: اَنْتَ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً یعنی با آفریدن آدم در روی زمین خلیفه قرار دادم. (بقره / ۳۱). فرشتگان عرضه داشتند: اِلَها در روی زمین کسی قرار دهی که افساد کند و خونریزی راه اندازد؟^(۱) در جواب فرمود: اَنْتَی اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ یعنی آنچه من دانم شما ندانید سپس فرمود: عَلَّمَ اَدمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا یعنی خداوند تمام اسماء را به آدم آموخت. طبق این بیان و بیان فوق - یعنی خلیفه الله بودن - آدم که عالم به تمام اسماء است و خلیفه الله هم هست پس مظهر تمام اسماء است و برتر از تمام فرشتگان می باشد چون هر یک از فرشتگان مظهر اسمی از اسماء هستند. بدین جهت به دنبال این دو سخن در مقام ستایش انسان برآمده فرمود: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلَائِكَةِ قَالِ اَنْبِئُونِی بِاَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ اِنْ کُنتُمْ صَادِقِینَ، قَالُوْا سُبْحٰنَکَ لَا عَلَیْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا یعنی سپس اسماء را بر فرشتگان عرضه داشته فرمود از این اسماء خبرم دهید اگر راست گوئید. در پاسخ عرض کردند: توئی بی عیب دانش ما محدود است و بیش از آنچه یادمان دادی ندانیم. آنگاه خداوند به آدم خطاب کرده فرمود: یا اَدمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ یعنی ای آدم فرشتگان را آگاهی ده. همین که آدم معلّم فرشتگان گردید، مسجود ملائک واقع شد. چه در پی این آیات فرمود: قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوْا لِاَدمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ یعنی به فرشتگان دستور دادیم که بر آدم سجده کنید، همگان در برابر او به خاک افتادند جز ابلیس.

((۱)) - لازم به ذکر است که خلیفه اللهی منحصر به آدم پیامبر نیست چه اگر ویژه وی می بود نسبت افساد و خونریزی بجا نمی بود.

لازم به یادآوری است که مقصود از سجده و تواضع، اظهار فرمانبرداری تکوینی است نه اعتباری. در فرمان‌بردار اعتباری امکان تخلف فرمان‌بر از حکم فرما هست. مثلاً ممکن است زیردستی از رئیس خود فرمان نبرد و سرپیچی کند به خلاف فرمان‌بردار تکوینی که در آن تخلف معنی ندارد. چونان فرمان‌بردن اعضاء و جوارح از نفس ناطقه که آنچه نفس اراده کند دست و پا و زبان همان کند. فرمان‌برداری ملائکه از ذات حق تعالی هم بدین ماند چه ایشان مظاهر اراده‌ی حقند و تخلف از امر خدای برای همگان محالست. معنی معصوم بودن فرشتگان همین است که کریمه «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»: یعنی هیچگاه خدا را عصیان نکنند و طبق دستور حق عمل کنند. تحریم / ۶» بدان اشارت دارد.

نکته قابل توجهی که در آیه امر به سجده آمده اینست که تمام فرشتگان بدون استثناء مأمور به چنین فرمانی هستند. چون «الملائكة» جمع مُخَلَّای به «ال» می‌باشد که در این صورت افاده‌ی عموم می‌کند و شامل همگان می‌شود. پس انسان که فرمانروا و حکمران بر جمیع فرشتگان است، دارای ولایت مطلقه کلیه خواهد بود. با این ولایت در نظام هستی هرچه خواهد کند و در ماهیات اشیاء دست یازد و با یک نظر خاک را کیمیا کند و از سنگ طلا سازد و مرده را زنده کند و... چون فرشتگان که طبق گفته قرآن مجید، مدبران امرند، همگان در خدمت اویند. مخفی نماند که نه تنها ولایتش مطلق است بلکه علم و آگاهی‌ش نیز مطلق است چون از طرفی عالم به جمیع اسماء است و از جانب دیگر جبرائیل که مظهر علم خدا است، در خدمت اوست. همچنین است سایر صفات و کمالات چون اراده و ادراک و حیات و غیره. مولانا جلال‌الدین بلخی فرماید:

آن ملایک جمله عقل و جان بدند جان تو آمد که جسم آن شدند
از سعادت چون بر آن جان بر زدند همچو تن آن روح را خادم شدند

آخوند ملاصدرا در اسفار به همین نکته توجه کرده و سخنی از محیی‌الدین ابن عربی نقل کرده که او گفت: از طرف خدای نامه‌ای به دست انسان رسد که در آن نوشته: از زنده‌ی جاوید به زنده‌ی جاوید. من به هر چه گویم باش موجود می‌شود، ترا نیز امروز چنان قدرتی دادم که به هر چه گوئی باش موجود خواهد شد.^{۶۳} امام خمینی (ره) نیز به این نکته اشارت کرده چنین فرماید: با اینکه خمیرمایه جهان هستی در احاطه و تحت سیطره ولی خداست و آنچنان که اراده کند آنرا دگرگون نماید و ماهیاتشان را متبدل سازد، هیچگاه کثرت مانع

مشاهده وحدتش نشود و وحدت رادع رؤیت کثرت نگردد.^{۶۴}

استدلال از طریق دوم (محبوب خدا بودن):

در قرآن از زبان پیامبر اکرم فرمود: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ یعنی اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا محبوب خدا شوید (آل عمران / ۳۱). طبق این آیه، انسان کامل محبوب خدا می‌شود و چون محبوب خدا شد اراده‌اش نیز مورد پسند خدا خواهد شد - چون حقیقت آدمی جز اراده و اندیشه وی چیز دیگری نیست به قول مولانا: ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای و در صورتی که اراده انسان محبوب خدا شود هرچه خواهد کند. چون اراده‌اش مورد رضای خداست و رضای خدا همان خواست خداوند است چون الله فاعل بالرضا است - گرچه بعضیها خدا را فاعل بالتجلی دانسته‌اند، منافات با این سخن ندارد - و بدیهی است که هیچ مانعی و رادعی در انجام خواست و اراده حق در کار نیست، نه داخلی نه خارجی. مانع داخلی در صورتی است که در اراده فاعل دگرگونی حاصل شود و این عمل به جهت جهل فاعل است که خداوند منزّه از هر جهل و ناآگاهی است. مانع خارجی در صورتی فرض دارد که غیر خدا مانع کار خدا شود. این فرض نیز باطل است چون، همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی ببرند.

اثبات مطلب از طریق سوم:

این طریق را طریق عندیّت نامیده‌اند. بزرگانی چون امام خمینی (ره) توجه خاصی به این نحوه استدلال دارند. امام در مصباح‌الهدایه فرمود: وَهِيَ مَقَامُ الْعِنْدِيَّةِ الَّتِي فِيهَا مَقَاتِلُ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ. یعنی آن مقام عندیّت است (نزد خدا بودن) که کلیدهای غیب در آن است که جز خدای تعالی کسی بدانها دست نیابد.^{۶۵} ابن عربی نیز در آثار خویش بدان توجه نموده. اما استدلال بدین قرار است که در قرآن فرمود: إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَالِكٍ مُقْتَدِرٍ یعنی پرهیزگاران در بهشت و چشمه‌سارهای آن جای‌گزینند، در جایگاه صدق و حقیقت نزد حاکم توانا باشند (قمر / ۵۴) طبق بیان آیه فوق هدف آخرین و مقصد پایانی مردان خدا، نزد حق بودن است (قرب الله). در آیه دیگر فرمود: مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ و

ما عند الله باقی یعنی آنچه پیش شماست تمام شدنی ولی آنچه نزد خداست ماندنی است (نحل / ۹۶). در آیه دیگر می‌فرماید: جز وجه‌الله چیزی ماندنی و ابدی نیست (کَلَّ شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. قصص / ۸۸). طبق محتوی دو آیه، انسان همان وجه‌الله است. باز در آیه دیگر فرمود: فاینما تَوَلَّوْا فثمَّ وجه‌الله یعنی هر جا روی آوری وجه‌الله است. (بقره / ۱۱۵). بنابراین وجه‌الله (انسان کامل) که مظهرالله است، احاطهٔ قیومیّه به همه دارد. پس همهٔ عالم تحت احاطه و قدرت انسان کامل است و این موجود والا دارای ولایت مطلقه است. در آیه دیگر فرمود: و یبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام یعنی وجه‌الله که مظهر صفات جلال و جمال است ابدی است (الرحمن / ۲۶).

با توجه به این سخن، انسان مظهر قهر و لطف است که هم جان گرفتن تواند هم جان بخشیدن داند - یعنی هم مُمیت است هم مُحیی - هم آگاه به اسرار است - چون مظهر علم خدا هم هست - هم قادر به ارزاق.

۳- اثبات ولایت از طریق احادیث:

اخبار و احادیث فراوانی دالّ بر این مطلب است که جهت خودداری از اطّالهٔ کلام به سه خبر بسنده می‌کنیم.

۱- خبریست که هم از طریق شیعه هم از جانب اهل سنت نقل شده که به قرار زیرین است: یکی در حضور حضرت رسول به کسی گفت: قَبَّحَ اللهُ وجهک و وجه من یُشبهک یعنی خدای صورت تو و مانند ترا زشت گرداند.

قال رسول الله (ص): مَهْ لَا تَقُلْ هَذَا فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. یعنی پیامبر خدا فرمود: نه، این سخن به زبان می‌آور که خدای آدمی را به صورت خود آفرید.^{۶۶}

طبق این حدیث، انسان خداگونه است. بدیهی است که آدمی از حیث وجود جسمانی شبیه خدا نیست چه خدا مثل و شبه ندارد. آیات متعددی دالّ بر نفی شبه و مثل است مانند: لیس کمثله شیء، لم یکن له کفواً احد و... بنابراین صورت الهی انسان یعنی مظهر کامل الله بودن او. و به تعبیر قرآن، مَثَلُ اَعْلَی خِدا وَللهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (نحل / ۱۶). مَثَلُ اَعْلَی خِدا بودن عبارت دیگر خلیفه‌الله بودنست. پس انسان که خلیفه و نایب‌الله است، در تمام صفات خداگونه است و چون خدا بر عالم هستی احاطه و ولایت مطلق دارد.

۲- حدیث دیگر، خبریست معروف به حدیث قرب نوافل که در ادبیات عرفانی ورد زبان عارفانست. این خبر نیز از طریق شیعه و سنی به تعبیرات گونه گونه وارد شده که صوفیان در هر زمان و مکان که بوده اند نقل کرده اند و بدان باور دارند. چه پایه گذاران عرفان عملی چون بایزید بسطامی و خواجه عبدالله انصاری چه بنیان گذاران عرفان نظری چون محیی الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی. شکل کامل حدیث به قرار زیر است: قال الله جَلَّ جَلَّاهُ: مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افترضته عليه وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّائِفَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، إِنَّ دَعَائِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي اعْطَيْتُهُ.^{۶۷} یعنی خدای فرمود: هیچ بنده ای از بندگانم به من نزدیک نتواند شد با چیزی محبوبتر از فرایض و او پیوسته با انجام نوافله ها مقرب درگاه من می شود. چون محبوب من شد، گوش شنوا و چشم بینا و زبان گویا و دست حمله ور و پای تکاورش خواهم شد. چون مرا خواند جوابش دهم و اگر چیزی طلبد عطایش کنم.

طبق حدیث فوق، انسان کامل موجودیست که خدا در او متخلخل شده در نتیجه همه کارهایش - چه پندار چه رفتار - تحت اراده خداوند متعال است و به تعبیر دیگر کارهای وی حقیقتاً کار خداست پس او خداگونه در جهان هستی دخل و تصرف تواند کرد و ولایت مطلق تکوینی بر هستی دارد. هیولای عالم به دست ویست آن گونه که خواهد دیگرگونه اش سازد. ابن عربی در فصوص گوید: اِنَّمَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا لِتَخَلُّلِهِ وَحَضْرِهِ جَمِيعَ مَا تَصَفَّ بِهِ الذَّاتُ الْاِلَهِيَّةُ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

قَدْ تَخَلَّلَتْ مَسْلَكَ الرُّوحِ مَنَى وَبِهِ سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا.

اولتخلل الحق وجود صورة ابراهيم.^{۶۸} یعنی ابراهیم خلیل، یا به جهت فنایش (تخلل) در ذات حق و جامع جمیع صفات ذاتیه الهی بودنش خلیل نامیده شد - بدانگونه که شاعر گوید: چون روح در من راه یافتی و بدان جهت خلیل نام گرفتی - و یا به جهت تخلل حق در وجود ابراهیم.

طبق سخن مذکور، گاه انسان عروج کرده و در اثر فنای مطلق به خدا رسیده و متصف به صفات او شده که این مقام را نتیجه قرب فرایض نامند و با توجه به این نکته است که در نماز گویند: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمْدَهُ یعنی خدا حمد را می شنود. و گاهی دیگر خدا در انسان جلوه نموده -

به گفته ابن عربی در او تخلّل کرده - که این مقام را نتیجه قرب نوافل دانند. بدیهی است که حدیث یاد شده فراگیر هر دو مقام است چه در آغاز از قرب فرایض سخن راند و در انجام از قرب نوافل. عارفان شاعر ما در اشعار عرفانی خود، به هر دو مقام اشارتها دارند. مولانا فرماید:

من چو تیغ و آن زننده آفتاب مارمیت اذرمیت در حراب
در جای دگر گوید:
گر بپرانیم تیر آن کی زماست ما کمان و تیراندازش خداست
تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد مارمیت اذرمیت

(دفتر اول)

ابیات مذکور به نتیجه قرب فرایض اشارت دارد.

در ارتباط با نتیجه قرب نوافل چنین گوید:

گفت او را من زبان و چشم تو من حواس من رضا و خشم تو
رو که بی‌سمع و بی‌بصر توئی سرّ توئی چه جای صاحب سرّ توئی
مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

۳- خبر دیگر که از طریق عالمان و بزرگان شیعه نقل شده. امام خمینی (ره) این حدیث را از عیون اخبار الرضا نقل کرده و چنین فرموده: از جمله دلایلی که ترا به گفته‌های ما هدایت کند حدیث زیر است: قال علی (ع) قال رسول (ص): ما خلق الله خلقاً أفضل منّي. فَقُلْتُ يا رسول الله: فَأَنْتَ أَفْضَلُ ام جَبْرِئِيلُ؟ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَ أَنْبِيَائَهُ الْمُرْسَلِينَ عَلَى مَلَائِكَتِهِ الْمُقَرَّبِينَ وَفَضَّلَنِي عَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ وَفَضَّلَ بَعْدِي لَكَ يَا عَلِيُّ وَلِلْأُمَّةِ مِنْ بَعْدِكَ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخُدَّامُنَا وَخُدَّامُ مُحِبِّينَا^{۶۹}... حضرت علی (ع) گوید که پیامبر خدا فرمود: خداوند مخلوقی برتر از من نیافرید. گفتم ای پیامبر خدا: تو برتری یا جبرئیل؟ در پاسخ فرمود: یا علی خدای متعال پیامبران مرسل خود را بر فرشتگان مقربش برتری داد و مرا برتر از همه پیامبران و فرشتگان قرار داد. مقام و منزلت بعد از من از آن تو و پیروایان سپس تو است. و بی‌تردید فرشتگان همگان خدمتگزاران ما و دوستان ما باشند.

از این حدیث شریف دو نکته مهم به فهم آید: ۱- اینکه حضرت محمد (ص) انسان اکمل و افضل آفریدگان است ۲- آنکه انسانهای وارسته فرمانروای فرشتگانند. در مورد نکته

نخست صوفیان همگان چه عارفان عرفان نظری چون ابن عربی چه پیروان ایده عرفان عملی چون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و مولوی بلخی و... داد سخن داده و حضرتش را پیشتر و برتر از همه آفریده‌ها دانسته‌اند. ابن عربی و پیروانش حقیقت محمدیه را در عالم اعیان ثابته (حضرت اسماء و صفات)، امام‌الاعیان و ام‌الاسماء دانسته، امام خمینی او را واسطه فیض اقدس و اعیان ثابته خوانده. در این باب احادیث بسیاری در کتب صوفیان نوشته آمده همانند: لولاک لما خلقت الافلاک: اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم، کنت نبیا و آدم بین الروح والجسد: پیامبر بودم در صورتی که آدم میان روح و جسد بود، اول ما خلق الله روحی: روح اول مخلوق است، آدم و من دونه تحت لوائی: آدم و غیر او زیر لوای منند. ابن فارض مصری در چامه تائیه نامدار خویش گوید:

وکلّهم عن سبق معنای دائرٌ بدائرتی اوواردٌ مِن شریعتی
وإِنّی وَاِنْ کُنْتُ اِبْنَ اَدَمَ صَوْرَةً فَلَی فِیْهِ مَعْنِی شَاهِد بَابُوتِی

یعنی همه انبیا و اولیا در عالم معنی به دور من می چرخیدند و از شریعت من پیروی می کردند، من گرچه در جهان ظاهر پسر آدمم لیک مرا حقیقتی است که دلیل پدر بودنم بر آدم است.

مولانا فرماید:

مصطفی زین گفت کآدم و انبیا خلف من باشند در زیر لوا
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام
پس ز من زائید در معنی پدر پس ز میوه زاد در معنی شجر

(دفتر چهارم)

مولانا جلال‌الدین در مقام مقایسه پیامبر (ص) با جبرئیل چنین گوید:

احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
چون گذشت از سدره و از مرصدش از مقام جبرئیل و وز حدش
گفت او را هین بهر اندر پیم گفت رو رو من حریف تو نیم
گفت زین حد خود ای خوش فر من گر ز من پری بسوزد پر من

(دفتر چهارم)

شیخ محمود شبستری در گلشن راز، پیامبر را نخستین جلوه از ذات حق دانسته و چنین

گفته:

در این ره انبیا چون ساربانند دلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سید ما گشت سالار هم او اول هم او آخر در این کار
احد در میم احمد گشت ظاهر در این دور اول آمد عین آخر
مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است
فخرالدین عراقی پیرو راستین ابن عربی در مقدمه لمعاتش چنین گوید:

گفتا به صورت ار چه ز اولاد آدمم از روی مرتبت به همه حال برترم
روشن شود ز روشنی ذات من جهان گر پرده صفات خود از هم فرو درم
آن دم کز و مسیح همی مرده زنده کرد یک نفحه بود از نفس روح پرورم
فی الجمله مظهر همه اشیاست ذات من بل اسم اعظم به حقیقت چو بنگرم

اما اینکه حضرت انسان چرا برتر از فرشته است، پیشتر بدان اشارت‌ها رفت و گفته آمد که فرشتگان محدود به حدودند لیکن انسان را حدی و قیدی در کار نیست.

و اما در مورد نکته دوم که در حدیث منقول از عیون الرضا، آمده مختصر توضیح و نتیجه گیری - که به دنبال آن بودیم - به قرار زیرین است: در قسمت آخر حدیث فرمود: تمام فرشتگان خادمان ما و دوستان ما باشند. بدیهی است که خدمتگزاری اعتباری مورد نظر نیست بل خدمتگزاری تکوینی در نظر است که برخاسته از کمال و جودی آدمیانست. چنانکه پیشتر گفته آمد، در چنین خدمتکاری تخلف از فرمان فرمانروا ناممکن است همچون فرمانبرداری دست و زبان از انسان. نه چون فرمان بردن خادمان اعتباری در ادارت کشوری. و چون تمام فرشتگان، در خدمت انسان کاملند، پس هر چه خواهد کند و این همان ولایت مطلقه بر تمام مخلوقات و جهان روحانی و کیانی است. اینکه در حدیث گفت «خادمان دوستان ما»، نیز جای دقت است. چه دوست اهل بیت کسی است که در عمل چون ایشان باشد. که حضرت علی فرمود: مَنْ أَحَبَّنَا فَلْيَعْمَلْ بِعَمَلِنَا: هر که ما را دوست دارد رفتارش چون ما باشد. بنابراین همه وارستگان دوستان آنهايند.

این بود مختصر بیان و توضیح، پیرامون حضرت انسان. اینکه در پایان این بحث - و اصولاً بحث حضرات خمس الهی صوفیان - لازم دانستیم که اشارتی کوتاه به آیات و احادیث و ادعیه مأثوره کنیم که در این باب وارد است. تا معلوم گردد که عارفان و صوفیان مسلمان این

سخنان را بیهوده به زبان نیاورده و هرچه دارند و گویند از سرچشمه زلال شریعت برگرفته‌اند. به قول خواجه شیراز:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود این همه قول و غزل تعبیه در متقارش

بیان حضرات از طریق احادیث و آیات:

در دعای منسوب به حضرت مولی مشهور به دعای کمیل فرماید: و بجبروتک التّی غَلَبَتْ بها کُلَّ شیءٍ. در این جمله از جبروت نام برده. در تفسیر و بیان این جمله، جبروت را کنایه از قدرت خدای دانسته‌اند. بدیهی است که قدرت خدا امری غیرمادی است که همان عالم امر است. در دعای مشهور به دعای مشلول چنین آمده: یا ذاالملك و الملکوت یا ذاالعِزّة و الجبروت. در این خبر از عوالم ملک و ملکوت و جبروت یاد شده. در حدیثی دیگر چنین فرماید: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مَلَكَةً عَلَى مِثَالِ مَلَكُوتِهِ وَأَسَّسَ مَلَكُوتَهُ عَلَى مِثَالِ جِبْرُوتِهِ لِيَسْتَدِلَّ بِمَلَكَةٍ عَلَى مَلَكُوتِهِ وَبِمَلَكُوتِهِ عَلَى جِبْرُوتِهِ.^{۷۰} یعنی خدای توانا، عالم ملکش را جلوه جهان ملکوت و ملکوتش را نمونه جبروت قرار داد تا ملک دلیل ملکوت و ملکوت نمایانگر جبروت باشد.

قرآن مجید نیز بارها به وجود جهان غیب و شهادت اشارت دارد که ذکر همه آنها از عهده این رساله بیرون است. ذیلاً برخی از آنها را یادآور می‌شویم. گاه به ملکوت عالم اشارت کرده و فرموده: فسبحان الَّذی بیده ملکوت کُلِّ شیءٍ والیه ترجعون. یعنی منزّه از عیب است آن خدایی که ملکوت همه چیز به دست اوست و سرانجام همگان بدوست (یس / ۸۲). از این سخن فهمیده می‌شود که عالمی برتر از جهان ملک وجود دارد که باطن این جهان است و این جهان جلوه آنست. از اینکه گفت ملکوت همه چیز به دست اوست، معلوم می‌گردد که تمام موجودات عالم ناسوت، ملکوت دارند و به تعبیر دیگر دارای باطن هستند. و گاهی دیگر ماسوی الله را به دو جهان کلی تقسیم کرده فرماید: غَالِیْمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ (زمر / ۴۶). یعنی دانای نمان و آشکارا. باز در جای دیگر فرماید: عالم الغیب و الشَّهَادَةِ الْکَبِیْرُ الْمُتَعَالِ (رعد / ۹) یعنی دانای نمان و آشکارا بزرگوار بلندمرتبه. همچنین در سوره دیگر فرماید: عالم الغیب و الشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِیْمُ (حشر / ۲۲). یعنی دانای غیب و شهادت بخشنده مهربان. جهان نمان همان عالم امر است و جهان شهادت، عالم عنصری و جسمانی است.

گفتار پنجم

بررسی کوتاه برخی از مسایل برجسته عرفان عملی - در راستای مراحل سلوک

الف - دیدگاه قرآن و حدیث پیرامون تکامل - پیمودن قوس صعود:

قرآن مجید تکامل آدمیان را به دو دوره بخش نموده. یکی پیش از تکلیف دو دیگر استکمال سپس تکلیف. مرحله نخستین با هدایت تکوینی همراه است که آدمی چون دگر حیوانات و نباتات درجات کمال را می پیماید. بدیهی است که در این مرحله کمال حیوانی و نباتی است. در مرحله دوم، انسان موجود مختاریست که طبق هدایت تشریعی متکامل می شود. سیر صعودی و کمال یابی با رفتار و کردار و منش و کنش بهینه صورت می گیرد. استکمال چنین انسانی ضروری و قطعی است و بدان ماند که کسی تلاش کند تا دانشی فراگیرد یا مقدمه چیند تا نتیجه را داند. خدا فرمود: اَنَا لَا نُفِيعُ اَجْرَمَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا. پاداش کسی را ضایع نکنیم (کهف / ۳۰).

اینک آیات زیرین نمونه هایی در بیان دوره نخستین می باشند: ۱- خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ و لَمْ تَكُنْ شَيْئاً تَرَا از دیرگاه آفریدم که چیزی نبودى (مریم / ۹). ۲- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً یعنی آیا عوالمی بر آدمی نگذشت که چیز قابل ذکرى نبود؟ (دهر / ۲). ۳- در سوره مؤمنون آیه سیزه به بعد فرماید: ما آدمیان را از گل آفریدیم سپس او را به صورت نطفه آنگاه به شکل خون بسته سپس به صورت گوشت جویده آنگاه به شکل

استخوان سپس به استخوان گوشت پوشانیدیم به دنبال آن روح در او دمیده خلقتی دگر و آفرینش ویژه بدو دادیم.

تا اینجا سه مرحله، سیر تکامل تکوینی و پیشتر از تکلیف است. در پله نخستین آدمی هیچ است و مصداق «چیز و هستی» نیست. در پله دومین انسان مصداق «چیز» شده لیکن قابل ذکر نیست. در پله سومین آدمی دارای جسم و جان است.

تکامل آدمی با سایر جانداران تا این مرحله مشترک است چه آدمی چونان نبات و حیوان فاعل بالتسخیر است و تحت قدرت خدا و به راهنمایی او، پله‌های کمال را یکی بعد از دیگری پشت سر می‌گذارد اما از این مرحله به بعد سیر تکاملی جنبه ویژه دارد چه آدمی فاعل ارادی است و با انتخاب خود، خویش را می‌سازد. ارشاد و هدایت تشریعی از جانب خداوند توسط پیامبران صاحب شریعت نسبت به انسان اعمال خواهد شد. آدمی با رفتار و کردار و پندار نیک خود به جایی رسد که در وهم ماناید. قرآن کریم بدان اشارت کرده و فرمود: قَمَنَ كَانِ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ احْدًا. یعنی هر که امید دیدار خدا دارد، انجام عمل صالحش باید و شرکش در عبادت نشاید (کهف / ۱۱۰) و کریمه «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه یعنی ای انسان با تلاش و کوشش به طرف پروردگارت راهی هستی و دیدارش کنی (انشقاق / ۵)» نیز به همین نکته اشارت دارد.

جلال‌الدین مولوی بلخی در این راستا چنین گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
بار دیگر از ملک پیران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم کائا الیه راجعون

(دفتر سوم)

ب- مکاشفه و دست یافتن به غیب از نظر قرآن:

قرآن بارها از عوالم روحانی با عنوانهای گونه‌گون نام برده. در جایی فرماید: یَبْدَهِ مَلَكُوتُ کُلِّ شَیْءٍ یعنی ملکوت همه چیز به دست اوست (یس / ۸۳). طبق این سخن همه چیز

عالم محسوس باطنی به نام ملکوت دارد. در بخشی دیگر فرماید: اولم ينظروا فی ملکوت السموات والارض یعنی چرا در ملکوت آسمانها و زمین نمی‌نگرند (اعراف / ۱۸۵). طبق این آیه نگرستن به ملکوت و دست یافتن به باطن عالم برای آدمیان ممکن است و گرنه دعوت به آن عبث بود و دعوت به عبث و محال از حکیم سر نزنند.

دنبال این سخن ابراهیم نبی را به عنوان کسی که به ملکوت دست یافته معرفی می‌کند و می‌فرماید: و کذلک نرى ابراهيم ملکوت السموات والارض وليکون من الموقنين. یعنی: این چنین، ملکوت آسمان و زمین را به ابراهیم نمایانديم تا از اهل یقین شود (انعام / ۷۵). بنابراین بیان هر که به ملکوت دست یابد، اهل مکاشفه و در نتیجه از تردید رهائی یافته و دارای یقین گشته است.

در مورد دیگر اهل یقین بودن را از آن کسانی دانست که مرضی خداوند باشند چه پیامبر همچون ابراهیم چه غیر پیامبر. در این مورد چنین فرمود: عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ احِداً اِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ یعنی خدای دانای نهان است و در غیب روی کسی جز مرضی خدا نگشاید (جن / ۲۵).

در احادیث اشارات فراوانی بدین نکته رفته که به برخی از آنها بسنده می‌شود. حضرت مولا در نهج البلاغه فرماید: فَاسْئَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقَدُونِي، قَوْلَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَسْأَلُونَنِي عَنْ شَيْءٍ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ السَّاعَةِ... إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ یعنی پیشتر از آنکه مرا از دست دهید هر چه خواهید پرسید، سوگند به آنکه جانم به دست اوست از حال تا قیامت چیزی بر من پوشیده نیست پس از هر چه پرسید جواب یابید.^۱

ج - مکاشفه از نقطه نظر عارفان:

هم عارفان هم فیلسوفان عرفانی مسلک، چون بوعلی - که اواخر عمر به عرفان توجه ویژه داشت - و ملاصدرا و محقق سبزواری و دیگران، عقیده‌مندند که مکاشفه و دست یافتن به ملکوت از سه طریق برای آدمیان ممکن است:

۱ - از راه خواب - مکاشفه منامیه - که آدمی در خواب با باطن عالم مرتبط می‌شود. جلال‌الدین مولوی بلخی در مثنوی معنوی اشارت‌های فراوان بدان دارد. در قصه پیر چنگی، خلیفه در خواب با الهام غیبی مأمور می‌شود که هفتصد دینار از بیت‌المال به پیر چنگی

پپردازد.

سرنهاد و خواب بردش خواب دید کآمدش از حق ندا جانش شنید
کای عمر برجه زبیت‌المال عام هفتصد دینار در کف نه تمام
همچنین مکاشفه پیر چنگی را در خواب بیان می‌دارد و از زبان وی چنین می‌گوید:
خواب بردش مرغ جانش از حبس رست چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
گشت آزاد از تن و رنج جهان در جهان ساده و صحرای جان
مولانا جلال‌الدین به دنبال آن می‌گوید: پیر چنگی در خواب با عالمی مواجه بود که
این جهان با همه فراختایی نسبت بدان بسیار تنگ است:

گر بود این چرخ ده چندان که هست نیست نزد آن جهان جز تنگ و پست
وین جهانی کاندین خوابم نمود از گشایش پر و بالم را گشود
(دفتر اول)

در قصه پادشاه جهودان که مسیحیان را می‌کشت چنین گوید:

هر شبی از دام تن ارواح را میرهانی می‌کنی الواح را
میرهند ارواح هر شب زین قفس فارغانی حاکم و محکوم کس
حال عارف این بود بیخواب هم گفت یزدان هم رقود زین مرم

محقق سبزواری در این مورد چنین فرماید:

برای موجودات غیرمادی چون روح، پرده و غشائی در کار نیست^(۱)، تنها شواغل
حسی سبب محرومیت ارواح بشری از عوالم برین است. اسباب رفع این پرده‌ها بسیار است،
از جمله آنها خواب است که روزه‌های حوّا س ظاهری در خواب بسته می‌شود و در آن حال به
ملکوت می‌نگرد.^۲

۲- موت اختیاری - این همان تعبیر ویژه صوفیان از فنای مطلق سالک در حقست و

مردن از صفات بشری و دنیاخواهی است. مولانا فرماید:

گر بمیری تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر
آب دریا مرده را بر سر نهد گر بود زنده ز دریا کی رهد

((۱)) وَلَا غِشَاءَ فِي الْمَفَارِقَاتِ فَهِيَ الْمَرَائِي الْمَتَعَاكِسَاتِ وَانَّمَا الشَّوَاغِلُ الْحَسِّيَّةُ
قَدْ حُجِزَتْ نَفُوسُنَا النُّورِيَّةُ وَ مُوجِبُ ارْتِفَاعِ حُجُبِهَا كَثُرَ مِنْ ذَاكَ التَّوَمُّ وَ مِنْهُ قَدْ ظَهَرَ

این نوع مردن از حدیث «موتوا قبل أن تموتوا یعنی پیشتر از مردن بمیرید» گرفته شده. سنائی غزنوی با توجه به این حدیث فرماید:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما.

محقق سبزواری گوید: و منه موتها بالاختیار الذی یکون للاولیاء و السلاک من العرفاء المشار الیه بقوله (ع): موتوا قبل ان تموتوا. یعنی از جمله اسباب رفع حجاب مردن با اختیار و اراده است که برای اولیا و سالکان از عرفا است که حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» بدان اشارت دارد.^۳

گاه، عارفان از موت اختیاری - که در آن حال مکاشفه حاصل می‌شود - با عنوانهایی چون عیش نقد و مانند آن نام برده‌اند چه اعتقاد دارند که برای رسیدن به نعمتهای جهان دیگر منتظر مرگ طبیعی نباید شد که با مکاشفه و دست شستن از بشریت، پیش از مردن نیز بدان دست توان یافت.

حافظ در جانی فرماید:

وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی
و در جای دیگر گوید:

بر عیش نقد کوش که چون آبخور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را.
یافتن نعمات باکنار زدن موانع، فراوان در زبان عارفان آمده است، چون بیت زیرین:
من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند.
(حافظ)

۳- موت طبیعی - همان مردن که با قبض روح برای همگان فرجام کار صورت می‌گیرد. بعد از پرواز کبوتر روح از قفس تن، آدمی حقایق پشت پرده را ببیند. به همین سبب عارفان از مردن استقبال می‌کنند و از آن نمی‌هراسند. چون آدمی در زندگی مادی زندانی است و مردن رفع حجابست و آزادی. حافظ فرماید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه‌سزای چو من خوش الحانیست روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
و مولوی گوید:

جانم از عالم علویست یقین میدانم
 رخت خود باز بر آنم که بدانجا فکنم
 خنک آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
 به هوای سر کویش پر و بالی بزنم
 و سهراب سپهری از شاعران معاصر گوید:
 و نترسیم از مرگ مرگ پایان کبوتر نیست
 (منظومه صدای پای آب)
 محقق سبزواری هم فرماید: یکی دیگر از راههای مکاشفه، مردن طبیعی است چه در
 آن حال پرده‌ها از جلوی دید روح کنار می‌رود.^۴ ابن سینا نیز در اشارات خود، اشاراتی بدین
 نکته نموده و چنین گفته:
 إِذَا قَلَّتِ الشَّوَاغِلُ الْحَسِيَّةُ انْتَقَشَ فِي النَّفْسِ نَقْشُ مِنَ الْغَيْبِ يَعْنِي چُونِ از شَوَاغِلِ حَسِّي
 کاسته شود صُورِی از غیب در نفسِ ناطقه نقش بندد و مکاشفه دست دهد.^۵

د- مراتب کشف:

کشف دو گونه است: یکی کشف صوری و دیگری کشف معنوی. حجاب هم دو گونه
 است: یکی حجاب صوری دوم حجاب عقلی. به تعبیر دگر چون حجاب دو گونه است، کشف
 هم دو گونه خواهد بود. آدمی در کشف صوری - گاهی آنرا کشف مثالی نامند - با حواس
 پنجگانه باطنی صور مثالی حقایق را مشاهده می‌کند. لیکن انسان در کشف معنوی می‌فهمد و
 در مرحله بالاتر، خود بدان متحقق شود - عین‌الیقین و حق‌الیقین کشف معنوی است ولی
 علم‌الیقین کشف نیست - حضرت رسول در معراج هم کشف صوری داشت هم معنوی چون
 چیزهائی دید و چیزهای بسیاری فهمید. نکته قابل توجه آنکه ترتیب کشف صوری و معنوی،
 طولی است. یعنی این دو قابل جمع هستند، ممکن است با کشف صوری کشف معنوی نیز
 همراه باشد. از حضرت رسول پرسیدند با لهجه چه کسی با خدا سخن گفتی؟ فرمود با لهجه
 علی ابن ابی طالب - در اینجا کشف صوری همراه با کشف معنوی است که با وجود صورت به
 معنی دست یافته -

فی الجملة، مراتب کشف همراه با مراتب رفع حجابها است. حجابها در نشئه جهان

ملک و ناسوت، ظلمانی و در سایر نشه‌ها، نورانی است. در حجابهای ظلمانی سه چیز وجود دارد: یکی حجاب و مانع دو دیگر محجوب (انسانی که دست به اسرار ندارد) سوم پشت پرده (اسرار که کشف نگردیده). لیکن در حجاب نورانی، حجاب و محجوب یک چیز است. فرشتگان که گفتند لا علم لنا، در حجاب نورانی بودند.

انواع کشف صوری و معنوی:

کشف صوری و معنوی خود دارای اقسام و درجاتند. کشف صوری گاه در قلمرو ناسوت است و متعلق به امور دنیوی است مثل آنکه کسی کشف کند که ده سال بعد چه اتفاق افتد. به قول مولوی:

آنچه در ده سال خواهد آمدن این زمان بیند به چشم خویشتن
این گونه کشف نازلترین نوع کشف صوری است که اگر رهنز نباشد یاور نیست.
اهل الله بدین گونه مکاشفات اهمیت ندهند، به خلاف رهبانان و ریاضت‌کشان - چون مرتاضان هند و غیره - که شهوت انزوا دارند و آن کمتر از شهوت شهرت خواهی نیست.
و گاهی دیگر کشف صوری مربوط به عالم آخرت است. مانند اینکه کسی بهشت و دوزخ را کشف کند. این نوع کشف نزد اهل الله ارجمند است. البته به شرط آنکه همراه با کشف معنوی باشد که فرجام آن فنای در ذات و صفات حقست و گرنه ارزشی ندارد چه جهت رهبت یا رغبت است - ترس از دوزخ یا عشق به بهشت -

کشف معنوی هم دو بخش است: یکی کشف امور اخروی در برابر امور مادی و دنیاوی دو دیگر توجه به خدا و کشف پیرامون اسماء و صفات و ذات حق - به تعبیر قرآن رضوان الله - مرحله دوم کشف معنوی از آن اولیا است. کشف معنوی با تقسیمی دیگر به دو بخش کشف معنی و کشف حقیقت بخش می‌شود. اگر کسی مطلبی را فهم کند کشف معنی کرده لیکن اگر فرشته‌ای را کشف کند، کشف حقیقت نموده. کشف حقیقت برتر از کشف معنی است.

کشف معنوی در تمام اقسام دارای درجاتست - به تعداد لطایف سبعة یعنی نفس و عقل و قلب و روح و سرّ و خفیّ اخفیّ - قیصری در مقدمه فصوص درجات آنرا بیان کرد که خلاصه‌اش چنین است: اما الکشف المعنوی فله ایضاً مراتب: أولیها ظُهور المعانی فی القوّة

المفكّرة من غير استعمال المقدمات و تركيب القياسات ثمّ في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة ثمّ في مرتبة القلب - وقد يسمّى الالهام في هذا المقام إن كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية وإن كان روحاً من الارواح المجردة او عيناً من الأعيان الثابتة فيُسمّى مشاهدة قلبية - ثمّ في مرتبة الرّوح ثمّ في مرتبة السرّ ثمّ في مرتبة الخفى بحسب مقاميهما ولا تُمكن الاشارة اليه يعنى كشف معنوى را درجاتى است: ۱- ظهور معنى در قوه مفكره (مرحله نفس) بدون بكار گرفتن مقدمات و تركيب قياس ها سپس ظهور در عاقله كه مفكره را در خدمت گرفته سپس در قلب - كشف در مرتبه قلب اگر آنچه ظهور کرده معنائى از معانى باشد الهام و اگر روحى از ارواح و حقيقى از حقايق اعيان ثابتة باشد، مشاهده نام دارد - سپس در مرتبة روح و به دنبال آن در مرتبه هاى سرّ و خفى به حسب درجاتشان - يعنى هر يك را مراتب سرّ و خفى خود داراى درجاتست - كه اشارت بدانها ميسر نيت.^۶

تفاوت وحى و الهام و اقسام خواطر:

وحى كشفى است كه با واسطه فرشته صورت مى گيرد به خلاف الهام كه بدون واسطه است - كه از جانب حق معانى يا حقايق به دل سالك القا مى گردد - دو ديگر آنكه وحى گاهى با مشاهده فرشته و استماع سخن او حاصل آيد كه كشف صورى است به خلاف الهام كه پيوسته كشف معنوى است. سه ديگر آنكه وحى ويژه نبوتست ليكن الهام مخصوص ولايت. نبوت امرى ظاهرى است كه پيام خدا را مى گيرد. رسالت مضاف بر اين، رساندن هم درش شرطست. ولى ولايت روح نبوت و رسالت است. اما خواطر، عبارتست از واردات قلبى. هر آنچه در دل آيد، خواطر است. بنابر اين همگان را مكاشفه و واردات قلبى در كار است گرچه خود بدانها توجه نکنند. آدميان به كشتى نشستگاني مانند كه از حركت بيخبرند. كسى نيست كه صورتهائى در قلبش نيايد كه حقيقت آدمى همان صورتهائى ذهنى است. به قول مولوى:

اي برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای.

بدانگونه كه كشتى بي كشتيان نباشد، صورتهائى ذهنى هم بدون فاعل نيايد. بنابر اين شناخت فاعل لازم است. با توجه بدین نکته، خواطر يا رحمانى يا شيطاني است چه فاعل يا الهى است يا شيطاني.

ملاك شناخت دو گونه خواطر قرآن و سنت است چه آنچه آدميان را به عبادات و

خیرات وادارد، رحمانی وگرنه شیطانی است. خواطر رحمانی به معنی اعم سه بخش است: ۱- جنّی که به امور دنیاوی مربوط است. چون آوردن میوه فصل تابستان در زمستان و بالعکس که فرودین تر واردات قلبی همین است. این نوع خواطر ممکن است به واسطه مؤمنانی از جنّ صورت گیرد، به همین جهت به این نام، نامیده شده. قرآن می گوید: عفریتی از جنّ تخت ملکه سبأ را در فاصله ای کمتر از بلند شدن و نشستن توانست حاضر کند. قال عفریت من الجنّ انا آتیک به قبل ان تقوم من مقامک یعنی عفریتی از جنّ گفت آنرا در حضور حاضر سازم پیشتر از آنکه از جای برخیزی (نمل / ۳۸).

۲- ملّکی که به واسطه فرشته انجام دادن آن شاید. مانند خبر دادن از نهان دگران. همچون کار معصومان که هر که چیزی می خواست بگوید پیشتر از او به زبان می آورد. اینگونه خواطر از جنّ برنیاید و آنان خواندن ضمیر دگران نتوانند.

۳- رحمانی به معنی اخصّ، چون آگاه شدن از بهشت و دوزخ و قدرت تصرف در جهان ملک و ملکوت همچون جان دادن و جان ستاندن و وارد ساختن افراد مستعد در ملکوت و مانند آنها. این مقام ویژه کاملان و اقطاب است. در خواطر شیطانی دعوت به طرف حق در کار نیست بلکه ایجاد وسوس هاطل در نفس اولیای شیاطین^۷ است. کریمه انّ الشیاطین لیؤخون الی اولیائهم یعنی شیطان ها اوهامی در دل دوستانشان القاء کنند (سوره انعام / ۱۲۱)، بدان اشارت دارد.

ه- سفرهای عرفانی:

بدانگونه که در تعریف عرفان عملی گفته آمد، پیمودن نردبان پایه تکامل به تدریج و پله پله است که تحت تعلیمات و تربیت و ارشاد پیر صورت می گیرد. سالک باید راه اقتد و از نقطه ای شروع کند و در نقطه ای راه را پایان دهد تا به کمال مطلوب دست یابد. بیلجتها در این باب گونه گونست لیکن مرجع همه آنها واحد است. به قول عارفان و کاملان: عباراتنا شتی و حُسْنُک واحد.

مراحل سلوک یا سفرهای عرفانی را بعضی چهار، برخی هفت و عده ای دگر صد و گاه هزار مرتبه و مقام دانسته اند. خواجه عبدالله در کتاب صد میدان، آنها را صد مقام شمرده که نخستین آنها توبه و آخرینشان مقام بقای بعد از فناست. ولی در کتاب منازل السائرین مراحل

سلوک را صد مقام و هر مقام را حدود ده مرتبه دانسته که در کل حدود هزار مقام و مرتبه است که با بدایات، آغاز و با قسم نهائیات انجام می‌پذیرد. و به تعبیر دیگر با یقظه (بیداری) شروع و با توحید پایان می‌یابد. هجویری در کشف‌المحجوب مراحل سلوک و کشف حجب را یازده مرحله به حساب آورده.^۸ شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری در کتابهای گونه‌گون خود با تعبیرهای متفاوت راجع به این مسئله سخن رانده. در الهی‌نامه راههای سلوک را شش مرحله شمرده و ضمن قصّه‌هایی در ۲۲ مقاله آورده، که پادشاهی دارای شش فرزند است و هر یک خواسته‌ای ویژه دارد. شاه بدانها آگاهی داده، ایشان را متوجه خطایشان می‌سازد. یکی از فرزندان، نفس نام دارد که به محسوسات افتاده دوم شیطان است که مرحله موهوماتست سوم عقل است که به معقولات پرداخته. چهارم علم است که به دنبال معلوماتست پنجم فقر است و طالب معدومات. فرزند ششم توحید نام دارد. شاه نماد نفس ناطقه و شش فرزندش نمودار اطوار نفس است. و خواسته‌های ایشان همان موانع و قواطع طریق است. شیخ در کتاب مصیب‌نامه وادیهای سلوک را پنج مرحله دانسته که سالک نخست سیر آفاقی سپس به سیر انفسی می‌رسد که این سیر خود پنج مرحله دارد. در کتاب منطق‌الطیر، وادیهای سلوک را در هفت وادی مطرح نموده است که در همین رساله به بیان آنها می‌پردازیم. بعضی از بزرگان هفت خوان رستم و نیز هفت خوان اسفندیار شاهنامه را نیز با هفت وادی سلوک عطار یکی دانسته‌اند - که عطار از فردوسی متأثر است - اینکه تعداد وادیه‌ها یا مقامات و منازل مطابق نباشند اهمیت چندانی ندارد، مهم این است که در همه آنها بریدن از ماسوی‌الله و رسیدن به دیدار خدا مطرح است. به قول مولانا:

از مقامات تبّتل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا

اینک به نحو اختصار به بیان چهار سفر روحانی و هفت وادی عرفانی می‌پردازیم.

۱- سفرهای چهارگانه سلوک:

سفر، در عرفان عبارتست از حرکت از موطن به طرف مقصد با پشت سر گذاشتن منازل و پیمودن مراحل. اصولاً، سفر دو قسم است: یکی صوری و ظاهری که در اینجا این گونه سفر مورد بحث نیست. دو دیگر معنوی که در اینجا مورد بحث ماست. این گونه سفر، با خلوت‌نشینی و به یاد خدا بودن همراه است که با این حال در عوالم

غیب رفتن و سفر کردن و رسیدن و یافتن حقایق صورت می‌گیرد. آخوند ملاصدرا فلسفه خاص خود را که به گفته وی نخست کشف و عرفان است آنگاه بحث و برهان، با سفرهای چهارگانه عرفانی منطبق ساخته است. در اسفار گوید: بدان که اولیا و عرفای سالک را چهار سفر در پیش است. من کتاب خود را طبق این چهار سفر معنوی تنظیم و آنرا حکمت متعالیه نامیدم.^۹ و اما چهار سفر مذکور در کوتاه سخن به قرار زیرین است:

سفر اول - سیر من الخلق الی الحق است. یعنی از خلق به سوی حق رفتن. امام خمینی (ره) در مصباح‌الهدایه به نحو تفصیل به بیان چهار سفر پرداخته.^{۱۰} در بیان سفر اول فرمود: سالک در این سفر حجابهای ظلمانی و نورانی را کنار می‌زند. انتهای سفر دیدار جمال حق است. در پایان این سفر ذات سالک فانی در معبود و وجودش مقلوب از بشریت به حقایقیت می‌گردد. حالت محو بر وی رخ می‌دهد، سخنان به ظاهر کفرآمیز (شطحیات) از او سر می‌زند. در این صورت محکوم به کفر است که اگر عنایت زبانی وی را دریابد، محوش زایل شود و مقرر به عبودیت گردد. مرحوم محمد رضا قمشه‌ای در بیان حجابهای نورانی و ظلمانی می‌گوید: حُجُب ظلمانی و نورانی حایل میان سالک و حقیقت وجودی اوست. کنار زدن حجابهای ظلمانی، رسیدن از مقام نفس به مقام قلب است. و مقصود از حجابهای نورانی انوار مقام قلب و روح است که خود آن انوار و واردات، حجابند و گذشتن از آنها - توجه نداشتن بدانها - کنار زدن آنهاست. مولانا جلال‌الدین در بیان حُجُب نورانی فرماید:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه رویان بستان خداست.

سفر دوم - سفر من الحق الی الحق است. از سفر دوم به بعد، سفر بالحق است. چون رونده، ولی خدا شده و وجودش حقّانی گشته. در این سفر سیر از ذات به ذات است که در کمالات اسماء الله و صفات ذات می‌نگرد و استکمال می‌یابد. در انتهای سفر جمیع کمالات ذات را مشاهده می‌کند و دانای به اسماء الله می‌شود - بجز اسماء مستأثره که کسی را بدانها راه نیست و تنها خداوند آگاه به حقیقت آنهاست و خدا مختص ذات خودش قرارشان داده - ولایت سالک کامل و ذاتش در ذات، صفاتش در صفات و افعالش در افعال حق فانی می‌گردد. در این مرحله است که باگوش حق شنوا و با زبان خداگویا و با اراده الله پایاست. در این سفر به مقام فناء از فناء دست می‌یابد که برترین درجه کمالست.

سفر سوم - سفر من الحق الی الخلق بالحق است. سالک در این سفر از ذات حق به

مراتب افعال حرکت می‌کند. از محو در او اثری نیست بل که به صحو تام (صحو ثانی) دست می‌یابد. باقی به بقاء الله می‌شود. در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر می‌کند و به تمام حقایق ممکنات آگاهی می‌یابد. بهره‌ای از نبوت نصیب وی می‌گردد که از ذات و صفات و افعال خدا خبر می‌دهد. لیکن نبوت تشریعی ندارد - یعنی شریعت جدید نیاورد - در همین حال، وی موظف است که احکام دین را از نبیّ مطلق بگیرد. این مقام را مقام غلّوی دانند. با توجه به این نکته است که حضرت امیر در نهج البلاغه از حال تا قیامت خبر می‌دهد.^{۱۱} با این حال می‌گوید: من بنده‌ای از بندگان محمد (ص) هستم.

سفر چهارم - سفر من الخلق الی الخلق بالحق است. در این سفر حقیقت وجودی تمام آفریدگان را مشاهده می‌کند و آثار و لوازم آنها را بداند و مضار و منافع موجودات را دریابد. چه در زمان حال چه آینده، چه در دنیا چه در عقبی. در این مقام است که چگونگی رجوع الی الله را بداند. شرایط و طرق رسیدن به قلّه‌های کمال و موانع وصول به درجات عالیات را تنها او داند و به روندگان راه نماید. این مقام نبوت تشریع است که هم ظواهر را داند هم به اسرار و نهانها آگاهی دارد.

تا اینجا بیان اقوال مشهور و متداول در اسفار چهارگانه عرفانی بود. در پایان یادآور می‌شویم که بعضی از عارفان را نظری ویژه در مورد این سفرها هست که ذیلأً به نمونه‌هایی اشارت می‌رود - از باب ذکر اندک از بسیار -

به عنوان نمونه نظر ملا عبدالرزاق کاشانی است که در حاشیه اسفار آخوند ملاصدرا ذکر کرده‌اند. تلخیص آن به قرار زیرین است:

سفر یعنی توجه قلب به خدای تعالی که چنین سفر را چهار مرحله باشد: سفر اول، سیر الی الله است از منازل نفس تا نهایت مقام قلب و آغاز تجلیات اسمایی. سفر دوم، سیر فی الله است که سالک به صفات حق متصف می‌شود و به نهایت حضرت و احدیت رسد. سفر سوم، بر شدن به حضرت احدیت است. مادام که دوئیت و بشریت هست، قاب قوسین و بعد از کنار رفتن دویی، مقام آوآدنی نام دارد که بالاترین درجه ولایت است.

سفر چهارم، سیر بالله عن الله است - یعنی سیر از خدا با نیروی الهی - این سفر جهت برطرف کردن نقصان و رسیدن به کمال تام است - مقام بقاء بعد از فناء نام دارد - گاهی مقام فرق بعدالجمع نامند.^{۱۲}

امام خمینی (ره) در مصباح‌الهدایه نیز در مورد قول مشهور نظری ویژه اظهار داشته که نقل آن به اطالت انجامد. جهت آگاهی بیشتر به آن کتاب مراجعه شود. نکته مهم که معظم‌له فرموده آنکه: انتهای سفر اول حق مطلق نیست بلکه حق مقید است. به خلاف آراء و اقوال مشهور که انتهای نخستین سفر را حق مطلق دانسته‌اند.

به اعتقاد امام خمینی، سالک در انتهای سفر اول همه آفریدگان را ظهور حق می‌بیند و وجه‌الله بر او منکشف می‌شود. و سفر به حق مطلق از سفر دوم شروع می‌شود و در انتهای سفر بدان می‌رسد.^{۱۳}

۲- وادی‌های سلوک:

واژه وادی در زبان عربی در معنای گشادگی میان تپه‌ها یا کوه‌ها، و همچنین رود و نهر به کار رفته. ولی در زبان فارسی به معنی صحرا و بیابان است. بخصوص وقتی که با لفظ پیمودن و طی کردن همراه باشد. ولی در اصطلاح صوفیان راه صعب و منزل خطرناک است. بدین جهت وادیهای سلوک در نظر آنان مختلف افتاده. چنانچه خواجه عبدالله انصاری آنها را ده وادی دانسته به قرار زیر: احسان، علم، حکمت، بصیرت، فراست، تعظیم، الهام، سکینه، طمأنینه و همت.^{۱۴} شیخ عطار هم در منطق‌الطیر و هم در مصیبت‌نامه از وادیهای سلوک بحث کرده که در منطق‌الطیر همان طور که قبلاً هم اشاره کردیم، هفت وادی، ولی در مصیبت‌نامه پنج وادی می‌نامد.

عطار در مصیبت‌نامه طرح کتاب را به این نحو ریخته که سالک مشکلی دارد و برای حلّ مشکل خود به مظاهر الهی، از فرشتگان گرفته تا آسمان و زمین و خورشید و سرانجام پیامبران بزرگ رجوع می‌کند، و مشکل حلّ نمی‌شود. آنگاه به خودشناسی باز می‌گردد. بنابراین سالک اولاً سیر آفاقی، آنگاه سیر انفسی می‌کند. سیر فی‌الخلق و سیر الی‌الله تا همین جاست و شیخ عطار مدعی است که سفر فی‌الحق را در کتابی جداگانه تواند ساخت در این مورد گوید:

آن سفر را گر کتابی نو کنم تا ابد دو کون پر پرتو کنم
در سیر آفاقی و انفسی کتابی کم‌نظیر، بل بی‌نظیر است.

اما در کتاب منطق‌الطیر بعد از حمد خدا و رسول و ستایش چهار خلیفه و یاران پیامبر،

با وصف ۱۳ مرغ، که هر یک نمودار صفتی هستند، مطلب را آغاز می‌کند. در وصف آنها از قصص دینی و اطلاعات ساده عامیانه استفاده می‌کند. در حقیقت این قسمت مقدمه است برای ورود به اصل مطلب و طرح کلی کتاب. مقصود از مرغان در منطق الطّیر ارواح و یا حدود و اطوار وجود است.

و اما طرح اصلی کتاب منطق الطّیر عبارت از این است که مرغان اجتماع می‌کنند تا پادشاهی برای خود برگزینند. چه بر این باورند که بدون پادشاهی فرمانروا، زنده ماندن و زندگی کردن کاری دشوار است. در آن مجمع هُدهُد پیا خاسته سخن می‌گوید و سیمرغ را برای سلطنت بر مرغان شایسته می‌داند. هر یک از مرغان از پژوهش جایگاه سیمرغ، به بهانه‌ای تن می‌زنند، که هدهدش جوابی شایسته می‌دهد.

سرانجام هدهد را به پیشوائی در یافتن سیمرغ برمی‌گزینند. هدهد بر کرسی نشسته، مجلس گفتن می‌آغازد و مدارج سلوک را مطرح می‌کند. مرغان به راه می‌افتند که اکثر آنها در طلب، جان می‌بازند. تا سرانجام سی مرغ بال و پر سوخته و نحیف به حضرت سیمرغ دست می‌یابند که آنجا طالب و مطلوب واحد می‌شود. چه طالب سی مرغ بودند که مطلوبشان هم سیمرغ است. در این مثنوی بسیار زیبا، مقامات از تبتل تا فنا بحث می‌شود. که بیشتر نظر شاعر در آفات و قواطع طریق است که براستی شیخ عطار آن آفات را خوب تشخیص داده و علاج آنها را باز نموده. مهمترین فرق این مثنوی با مصیبت‌نامه در همین است. چه در مصیبت‌نامه نیز از ذکر منازل و مدارج سلوک سخن گفته لیکن از قواطع طریق و موانع سخن به میان نیاورده.

این مثنوی عرفانی در ۵۵ مقاله تنظیم شده که از مقاله چهل و پنجم پیرامون هفت وادی سخن رانده است. اینک سؤال و جواب از زبان مرغان را به گفته عطار می‌آوریم. آنگاه هر یک از وادیا را به طور خلاصه و در خور این رساله بیان می‌کنیم.

دیگرگی گفتش که ای دانای راه	دیده ما شد در این وادی سیاه
پُر سیاست می‌نماید این طریق	چند فرسنگ است این راه ای رفیق
گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی درگه است
وانیامد در جهان زین راه کس	نیست از فرسنگ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور	چون دهند آگهی ای ناصبور

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی‌کنار
پس سیم وادیت آن معرفت	پس چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد از این روی و روش نبود ترا
در کشش افقی روش گم گرددت	گر بود یک قطره قلزم گزددت

منظور عطار از این هفت وادی بیان احوال و تحولات باطن سالک است. بعضی از این مراحل صفت سالک است، همانند طلب و حیرت و فنا، بعض دیگر صفت مطلوب است، مانند توحید و استغناء که به اعتبار ظهور در طالب از صفات او محسوب می‌شود. و بعضی از آنها چون معرفت و عشق مشترک بین طالب و مطلوب است.

۳- توضیحی کوتاه پیرامون هفت وادی عطار:

۱- وادی طلب - به قول شیخ عطار نخستین وادی، همین وادی طلب است. تبتل و بریدن از دنیا و خواسته‌های دنیاوی، از این وادی شروع می‌شود. دیگر صوفیان معمولاً توبه و انابه را نخستین وادی شمرده‌اند. در هر صورت راهی سخت است و مقرون به بلا و تعب، چون در این وادی جدّ و جهد بسیار لازم است تا قلب حالها پیش آید. جهد در گذشتن از خواسته‌های نفسانی که پیامبر اکرم همین را جهاد اکبر نامید، که از نبرد در میدان جنگ مشکلت‌تر است. اینجا خودشکنی لازم است که مولانا گوید:

سهل شیری دان که صفها بشکند شیر آن باشد که خود را بشکند
سالک بیرون و درون خود را باید پاک کند و از بشریت و خواسته‌های آن برکنار شود،
چه خواسته‌های دنیاوی چه اخروی. تا نور ذات در دل او جلوه کند و حالش متبدل گردد. شیخ
خود چنین گوید:

چون فرود آیی به وادی طلب	پشت آید هر زمانی صد تعب
جدّ و جهد اینجاست باید سالها	ز آنکه اینجا قلب گردد حالها
مال اینجا بایدت انداختن	ملک اینجا بایدت درباختن

در پایان این وادی برای رونده، نعمت و نعمت و بهشت و دوزخ و ایمان و کفر یکسان
شود چه او بر معطی نظر دارد نه به نعمت و نعمت.

گر تفاوت باشد از دست شاه سنگ با گوهر، نیی تو مرد راه
سنگ و گوهر رانه دشمن شو نه دوست آن نظر کن تو که این از دست اوست
مطلوب را پیوسته باید جست، که مرد بی طلب، مُرداری بیش نیست. و درد انتظار
سرمایه راه است. شیخ در این باره گوید:

در طلب صبری بیاید مرد را صبر خود کی باشد اهل درد را
همچو آن طفلی که باشد در شکم همچنان در خون نشین با خود بهم
خون خور و در صبر بنشین مردوار تا برآید کار تو از روزگار
۲- وادی عشق - عشق چون آتش است، بل آتش چون عشق است. و هر که به این
وادی قدم گذارد غرق آتش شده می سوزد و چیزی جز معشوق نماند. عطار گوید:

بعد از این وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کانجا رسید
عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم رو سوزنده و سرکش بود
عاقبت اندیش نبود یک زمان در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان
عطار عقیده دارد که انسانهایی که عاشق نیستند و این آتش ندارند نگون بخت هستند.
کس در این وادی بجز آتش مباد و آنکه آتش نیست عیشش خوش مباد
مولانا نیز این مطلب را در ابتدای مثنوی بیان کرده و گفته:

آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
عاشق عیش نقد دارد و منتظر فردا نشیند. عشق آتش است و عقل دود. که با وجود
این، آن رخت ببرند. عشق در همه اشیاء ساری است. کسی این نکته را دریابد که دیده
غیب بین داشته باشد. عطار خود چنین گوید:

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کآمد در گریزد عقل زود
هست یک یک برگ از هستی عشق سر بر افکند از مستی عشق
گر ترا آن چشم غیبی باز شد با تو ذرات جهان هم راز شد
در اینجا لازم دانستیم جملاتی چند پیرامون عشق بنویسیم. گرچه لطیفه عشق به گفتن
نیاید. به قول حضرت مولانا:

چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در وصفش چو خردر گل بخت شرح عشق و عاشقی خود عشق گفت

از نظر عرفان عاشقانه که پایه گذاران آن در حقیقت عطار و مولوی است - البته مسئله عشق در عرفان از زمان رابعه عدویه در قرن دوم سر زبانها بوده و حلاجها و عین القضاةها شهید راه عشقند. لیکن در زبان سنائی و عطار و مولوی شکل خاصی گرفت - عشق سلطان عالم امکان است و بی آن پیمودن قله کمال میسر نیست. مولانا گوید:

عقل چون شحنه است چون سلطان رسید شحنه بیچاره در گنجی خزید.
عرفا عقیده دارند که پیامبران عاشق بودند و بدین جهت علم لدنی دارند، نه اکتسابی. چه علم از طریق استدلال عقلی اکتسابی است. مولانا فرماید:

با محمد بود عشق پاک جفت بهر عشق او را خدا لولاک گفت
مولانا که به گفته خود به دنبال عطار است، عشق را دوی هر دردی می داند و برتر از دو عالم که نه تنها از عالم حس نیست، بلکه از عالم برین هم فراتر است. در جایی می گوید:
شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
و در موردی دیگر فرماید:

با دو عالم عشق را یگانگی است و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است
آفت ادراک آن قال است و حال خون بخون شستن محال است و محال
پس چه باشد، عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
عرفا ماهیت عشق را می ستایند. چه عشق به خدا باشد، چه به غیر خدا. همانند عشق عاطفی که در مادر و پدر نسبت به فرزندان است همچنین است عشق به زیبارویان. چه جنس مرد باشد چه زن. آثار عطار مثل مصیبت نامه و الهی نامه و منطق الطیر و همچنین آثار مولوی، از اینگونه مطالب پر است. از این بیان به نظر می رسد که عشق به غیر خدا هم کمال است لیکن بعد از اندک دقت که انسان در آثار این بزرگان به عمل آورد، به این نکته پی خواهد برد که قصد و هدف آنها نشان دادن از خودگذشتگی است در برابر مطلوب واقعی. همانگونه که عاشق در عشق انسانی به انسان دگر در برابر معشوق همه چیز را فدا کند. عاشق خدا هم غیر خدا را رها کند. و به عبارت دیگر خاصیت عشق در مورد خدا و غیر خدا واحد است که از کثرت به وحدت سوق می دهد بدین جهت است که می بینیم گاهش عشق به غیر خدا را لازم دانسته و بدان توصیه می کنند. چون آدمی را از کثرت به وحدت سوق می دهد، مولانا گوید:

علت عاشق ز علتها جداست عشق اصطربلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سروگر زان سراسر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است
از اینجا است که معنای عشق مجازی و حقیقی هم در زبان صوفیان روشن می‌گردد.

عشق حقیقی و مجازی

«عشق حقیقی» عشق به خداست. همانند عشق پیامبران و اولیای عظام که جز خدا به چیزی نمی‌نگرند. و جز او چیزی نیستند. حضرت علی (ع) که صوفیان قطب‌الاقطابش دانند، فرماید: عده‌ای از مردمان خدای را به خاطر نعمات بهشت بندگی کنند که تاجرانند. و عده‌ای به جهت ترس از دوزخ بندگی کنند، که عاجزانند و من خدای را نه به طمع بهشتش عبادت کنم نه به جهت ترس از دوزخش، بلکه به خود حضرتش چشم دوخته و شایسته عبودیتش یافتم و بندگیش کردم.

خواجہ عبداللہ انصاری در مناجات نامہ گوید: الہی ہر کہ ترا شناخت و عَلمِ مہر تو برافراخت، ہر چہ غیر تو بود بینداخت.

آنکس کہ توراشناخت جان را چہ کند فرزند و عیال و خانمان را چہ کند
دیوانہ کنی ہر دو جہانش بخشی دیوانہ تو ہر دو جہان را چہ کند
مولانا گوید:

مذہب عاشق ز مذہبہا جداست عاشقان را مِلّت و مذہب خداست
ہمو توصیه می‌کند کہ عشق بہ خدا داشتہ باشید نہ چیز دیگر:

عشق آن زندہ گزین کو باقی است وز شراب جانفزایت ساقی است
عشق آن بگزین کہ جملہ انبیا یافتند از عشق او کار و کیا
حافظ فرماید:

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر ہر کس بہ قدر ہمت اوست
و در غزلی دیگر گوید:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چکنم حرف دگر یاد نداد استاد
«عشق مجازی» بہ عشقی گویند کہ سرانجامش عشق خدا باشد. چہ مجاز بہ معنای معبر و محل عبور است. با توجہ بہ ہمین معنای لغوی، گفتہ شدہ:

«المجاز قنطرة الحقيقة». یعنی مجاز پُل نیل به حقیقت است. اگر عشق به مظاهر طبیعت همچون زیباییهای گل و گلزار و بوستان و دشت و همچنین عشق به زیبایان از آن جهت باشد که جلوه آن زیبایی مطلق هستند، عشق مجازی است. که سرانجامش عبور از طبیعت و مظاهر آن است و رسیدن به سرچشمه زیباییها است، که «الله جمیل و یحب الجمال» لیکن اگر عشق به آنها از این جهت نباشد بلکه آدمی در خود آنها با قطع نظر از مبدأ و منشأ آنها متوغل شود، عشق مردود است، بل رکود است و انحطاط و اصولاً عشق نیست و از خواطر شیطانی سرچشمه دارد. بنابراین عشق به غیر خدا دو چهره پیدا می‌کند. یکی نگرش طولی بدانها که همه مظهر خدایند. که این عشق مجازی نام دارد. دو دیگر نگرش عرضی بدانها است، که در این صورت آن را عشق نباید نامید. مولانا با توجه به این معنی است که می‌گوید:

عشق‌هسای کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

آخوند ملاصدرا هم در کتب مختلف خود از لطیفه عشق سخن به میان آورده و عشق حقیقی و مجازی را به همین شکل که عنوان کردیم مطرح نموده و عشق را همچون عطار و مولوی و شیخ محمود شبستری، ساری در تمام موجودات معرفی کرده است. در جلد ۷ اسفار از صفحه ۱۴۸ تا ۱۹۱ راجع به این مطلب سخن گفته که به عنوان نمونه به قسمتهایی از آن اشارت می‌رود. آخوند می‌فرماید: تمام موجودات عاشق خدا بوده و مشتاق دیدارش هستند.^{۱۵}

ملاصدرا سریان و عمومیت عشق را از راه حیات اثبات می‌کند که هر موجودی احساس‌مند است و دارای علم و ادراک و موجود احساس‌مند طالب کمال است. و چون کمال مطلق خداوند است، پس تمام موجودات عشق به خدا دارند.

ملاصدرا میان عشق و شوق، فرق قائل است که هر مشتاقی عاشق هم هست، لیکن هر عاشقی مُشتاق نیست. خدا و موجودات عالم علوی که کمالشان بالفعل است فقط عاشقند ولی موجودات عوالم نازله هم عاشقند هم مشتاق. هر چه سعه وجودی بالاتر باشد، عشق هم بالاتر است. و چون عالم انسانی کون جامع است و محدود به حدودی نیست بالاترین عشق از آن اوست به خلاف سایر موجودات. حتی فرشتگان مقرب که به جهت محدود بودنشان از عشق ضعیفتری بهره‌مندند. او می‌گوید وجود جهان بسته به عشق است. همانگونه که پیدایش آن هم از عشق است و اگر لحظه‌ای عاری از عشق باشند، نابود شوند. به عقیده او ذکر گفتن موجودات

همان عشق آنهاست که به طرف خدای حرکتشان داده است.

ابن سینا هم عقیده به سریان و عمومیت عشق دارد که ملاصدرا در همین جلد از اسفار سخنان او را نقل کرده. - برای اجتناب از اطالۀ سخن از آوردن سخنان بوعلی خودداری شد - جناب ملاصدرا در مورد عشق مجازی و حقیقی چنین می گوید: گرچه معشوق حقیقی تمام موجودات کمال مطلق و جمال اکمل است، لیک هر یک از موجودات را معشوقی است از سنخ خود تا بدان وسیله به معشوق حقیقی رسد.^{۱۶}

سپس می گوید: نفوس بشری هرچه پخته تر و متکاملتر باشند معشوقهای آنها نیز برتر خواهد بود. پس معشوق اصلی و حقیقی خدا است. بقیه وسیله و معبر برای رسیدن به او هستند. ملاصدرا همین مطلب را از فتوحات ابن عربی نقل کرده که خلاصه اش این است:^{۱۷} انسان به هرچه عشق ورزد به خدا متهی می شود. که جهان فعل خدا است و همچون آینه او را نشان می دهد. به همین جهت است که عشق سه مرحله دارد: یکی عشق اکبر که عشق به ذات حق است که نصیب کاملان است. چه آنها به فناء کلی رسیده اند. دو دیگر عشق اوسط که عشق به جهان کبیر است. و آن از آن بزرگانی است که با دیدن جهان به یاد خدا افتند. سوم عشق به جهان صغیر است که عشق اصغر نام دارد و آن عشق در منطقه انسانی است. چه انسان هم مظهر ذات و صفات خداست. خلاصه اینکه بزرگانی چون ابن عربی و ملاصدرا و مولوی و عطار و غیره اعتقاد بر این دارند که عاشق و معشوق متحد می شود و اگر کسی عشق حقیقی که عشق به خداوند است در نهاد خود داشت، خداگونه خواهد شد. ولی اگر عشق به مادیات و مظاهر عالم طبیعت داشت و در آن فرو رفت، از سنخ همان خواهد شد. که این مطلب را در صفحه ۱۸۴ جلد هفت اسفار برهانی کرده و گفته: ممکن است انسان به جهت عشقش خداگونه شود، یا حقیقتاً حیوان گردد.

مولانا هم در دفتر چهارم مثنوی گوید:

این سیم هست آدمی زاده بشر	نیم او افرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی شود	نیم دیگر مایل علوی شود
تاکدامین غالب آید در نبرد	زین دوگانه تا کد امین بُرد نرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون	از ملایک این بشر در آزمون
شهوت ار غالب شود پس کمتر است	از بهایم این بشر زان ابتر است

دامنه سخن در همین مقدار، کوتاه کنیم که دامنش بس بلند است و در این مختصر نگنجد.

۳- وادی معرفت - معرفت یعنی شناخت که در اصطلاح صوفیان شناخت ویژه مورد نظر است. در این وادی سالک، عارف به قدر خود شود چه سیر هر کس به قدر سعه وجودی اوست و قرب هر کس هم بر حسب حال او صورت بندد. چه لقمه باز از آن صعوه نیست. عطار فرماید:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر	معرفت را وادیی بی‌پا و سر
هیچ ره در وی نه هم آن دیگر است	سالک تن سالک جان دیگر است
لاجرم بس ره که پیش آمد پدید	هر یکی بر حد خویش آمد پدید
کی تواند شد در این راه جلیل	عنکبوت مبتلا هم سیر پیل
سیر هر کس تا کمال وی بود	قرب هر کس حسب حال وی بود

آنکه را این بینائی حاصل آید، سرّ ذرات بر او روشن شود و صدهزار اسرار برایش چهره گشائی کند و او مغزین شود نه قشرنگر. عطار گوید: در معرفت ایستا مباش، پویا باش که به هر مرتبه‌ای که رسیدی باز هم هل من مزیدگویان راه را ادامه بده، اگر کسی این وادی را طی کند گلخن دنیا برایش گلشن شود. و هرچه را بیند خدا را می‌بیند و جز خدا چیزی نبیند. عطار خود در این باره گوید:

سرّ ذراتش همه روشن شود	گلخن دنیا بر او گلشن شود
مغز بیند از درون نه پوست او	خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
هر چه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کسوی او بیند مدام

به قول بعضی از عرفای بزرگ انسان در این مرحله جنبه حقانی بودن عالم را می‌نگرد، نه جنبه مخلوق بودن آن را. مثل این است که از عکس صاحب عکس را بنگرند و توجهی به خود صورت منعکس شده در آینه نکنند. به تعبیر امام خمینی در مصباح الهدایه: سالک جنبه یَلِي الْحَقِّي عالم را بنگرد، نه جنبه یَلِي الْخَلْقِي آن را. در نظر عارفان معرفت بسیار اهمیت دارد. حافظ فرماید:

بی معرفت مباش که در من یزید عشق اهل نظر معامله با آشنا کنند

و در غزل دیگر توصیه می‌کند به دنبال چیزی جز معرفت مرو که آن همیشه با تست:

گوهر معرفت اندوز که با خود بیری که نصیب دگران است نصاب زروسیم

۴- وادی استغنا - استغنا در حقیقت صفت مطلوب است که همه نیازمند اویند. لیک او غنی بالذات است. کریمه «انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید فاطر / ۱۵». با صراحت این مطلب را اعلان فرمود و از باب اینکه سالک از خود فانی می شود و تمام وجود را خدا فرا می گیرد، او هم به استغناء می رسد. با توجه به همین نکته است که در لمعه بیستم لمعات عراقی جملات زیر از جنید نقل شده: «الفقیر لایحتاج الی نفسه ولا الی الله. یعنی سالک واصل کامل نه به خود نیازمند است نه به پروردگارش. در شرح این جمله فخرالدین عراقی گفت: احتیاج صفت موجود تواند بود، و فقیر چون در بحر نیستی غوطه خورد احتیاجش نماند و فقرش تمام شود. و «اذاتّم الفقر فهو الله.» یعنی چون فقر تمام شد الله است.^{۱۸}

فرد باشی چو جفت گردی تو همه باشی چو هیچ گردی
با توجه بدین معنی است که شیخ عطار با بیانی شیوا استغنائی حق را شرح می دهد. و با تمثیل های فراوان خودبینی را قدح می کند، و می گوید چیزی ارزش ندارد. اینک ایاتی چند از خود شیخ.

در مقاله چهل و نهم گوید:

بعد از این وادی استغنا بود	نه درو دعوی و نه معنی بود
هفت دریا یک شمر اینجا بود	هفت دوزخ یک شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده ایست	هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست
گر دو عالم شد همه یکباره نیست	در زمین ریگی همان انگار نیست
گر شد اینجا جز و کل گلی تباه	کم شد از روی زمین یک برگ کاه

عطار از مشکلات فراوان این راه سخن رانده و آخرین چاره در نظر شیخ برای قطع این وادی ترک دل و جان است. به امید آنکه بتوان جست.

نیست وادی چنین سهل ای سلیم	سهل می دانی تو از جهل ای سلیم
گر شود دریا ره از خون دلت	هم نیفتد قطع جز یک منزلت
خیز و این وادی مشکل قطع کن	باز بر از جان و از دل قطع کن
جان برافشان بر ره و دل کن نثار	ورنه استغنا بگردانید کار

۵- وادی توحید - در این وادی عدد برمی خیزد و وحدت ظهور می کند. سالک در

این مرحله به مقام فناء رسیده و بکلی از خود غافل می‌شود. او نمی‌ماند و ادراکش به وصول این مقام نیز نمی‌ماند. عقل به مقام توحید پی نبرد. این وادی تفرید و تجرید است. تفرید آن است که محو و گمشدن را نبینی و بر فانی و محو شده تکلیفی نیست و چون این حالت پیش آید، قلم تکلیف برخیزد. عطار گوید:

بعد از این وادی توحید آیدت	منزل تفرید و تجرید آیدت
گر بسی بینی عدد گر اندکی	آن یکی باشد در این ره در یکی
چون ازل گم شد ابد هم جاودان	هر دو را خود هیچ ماند در میان

۶- وادی حیرت - در این وادی کار سالک درد است و حسرت. نه روزش روز و نه شبش شب است. افسردگی و سوختگی با همند رونده در این وادی و مقام، از نفی اثبات بیرون است. هیچ خبر و اثری از او نتوان یافت. و او بر خود به هیچ روی حکم نتواند کرد. شکایت اینجا شکر و ایمان کفر و کفر ایمان است. عطار خود چنین گوید:

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم	روز و شب باشد نه شب، نه روز هم
مرد حیران چون رسد این جا پگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هر چه زد توحید بر جانش رقم	جمله گم گردد از او گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای	نیستی گوئی که هستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان	بر کناری یا نهانی یا عیان
فانی یا باقی یا هر دوی	یا نه‌ای هر دو توی یا نه توی
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من	و آن ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم امان ندانم بر کیم	نه مسلمانم نه کافر پس چیم

در اینجا است که سالک خودی خود را فراموش می‌کند و نداند در خواب است یا بیدار. و آرام و قرارش هم نماند.

۷- وادی فقر و فنا - به دنبال توحید و حیرت، فناء مطلق حاصل آید که باقی به بقاء الله در آن است. و سفر من الحق الی الخلق در این مقام است. این فنا سرمایه بقاء است. عطار گوید:

بعد از این وادی فقر است و فنا	کی بود اینجا سخن گفتن روا
گر از این گم بودگی بازش دهند	صنع بین گردد بسی رازش دهند

پس اینگونه فنا، همچون فنای پروانه در شمع است که خود آتش می شود و تنها اینگونه پروانه به وصال رسد.

هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا
سالک در این وادی از بیهوشی و حیرت به حالت آگاهی و صحو رسیده که کثرت مانع دیدن وحدت و همچنین وحدت مانع از دیدن کثرت نخواهد بود. اوصاف خدائی بخود گرفته و در جهان خداگونه تصرف تواند کرد. این مرحله همان کمال انقطاع است که در مناجات شعبانیه از زبان ائمه معصومین وارد شده. که قسمتی از آن به قرار زیر است:

«الهی هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ الْيَكَّ وَ اَنْزِلْ اَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا الْيَكَّ حَتَّى تَخْرِقَ اَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ اِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ.»

یعنی: خدایا به من کمال انقطاع از همه چیز و توجه به خودت عطا کن و چشمان دل ما را به نور جمالت بینا گردان، تا حجابهای نور را کنار زنی و به سرچشمه عظمت و منطقه ربوبی متصل گردد. در آخر همان مناجات گوید: «الهی وَالْحَقُّنِي بِنُورِ عَزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونَ لَكَ غَارِفًا وَ عَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا.» یعنی خدایا مرا به نور عزت ملحق گردان تا نسبت به حضرتت عارف و آگاه شوم و از غیر تو دست بشویم.

اینک سخن را در بیان مراحل سلوک به همین مقدار بسنده می کنیم. و خواننده عزیز را به کتب مفصل ارجاع می دهیم. و حال به بیان چند اصطلاح عرفانی می پردازیم.

گفتار ششم

نگرشی کوتاه به اصطلاحات عرفانی

الف - سخنی کوتاه در بیان واژه «اصطلاح»:

واژه نمایان، اصطلاح را به قرار زیر معنی کرده‌اند: اتفاق جمعی مخصوص برای وضع کلمه‌ای در معنایی، لغتی که جمعی برای خود وضع کنند و بکار برند، مأخوذ از صلح که به باب افتعال رفته بمعنی با هم صلح کردن، اتفاق طایفه‌ای مخصوص (عرف خاص) بر وضع نمودن و معین داشتن واژه‌ای در معنایی غیر از معنی اصلی آن.^۱

باتوجه به بیان اهل لغت، هر قومی را اصطلاحی ویژه است، پس ممکن است یک واژه دارای معانی بسیار در دانشهای گوناگون باشد. بعنوان مثال واژه «فعل» را در علوم مختلف در نظر میگیریم. فعل در عرف عام و توده مردم یعنی کار. کسیکه از کار خود پشیمان شود گویند: او از فعل خود نادم است. این واژه در عرف نحویان در زبان عربی در برابر «اسم و حرف» است که به سه بخش ماضی و مضارع و امر تقسیم میشود. فعل در دانش فقه، به عباداتی اطلاق میشود که از مکلف سر میزنند. موضوع علم فقه فعل مکلفان است. فعل در فلسفه و حکمت دو معنی دارد. یکی اثرگذاری چیزی در چیزی - همانند تاثیر آتش در آب که اندک اندک آنرا گرم میکند - دو دیگر به کمال رسیدن شیئی. مثلاً وقتی کودک به کمال دانایی رسد، گویند از قوه به فعل رسیده. بدین جهت است که در دانش اصول فقه، فقیهان بحثی تحت عنوان حقیقت شرعیه الفاظ طرح کرده‌اند. بدیهی است که در این مختصر بدان بحث نتوان

پرداخت ولی خلاصه آن بدین قرار است که برخی از الفاظ را که شارع در احکام شریعتش بکار گرفته، آیا در معانی اصلی خود - که در کتب لغت آمده - بکار رفته‌اند یا در معنایی جدید. مثلاً واژگان «زکات و حج و جهاد و...» که در لغت عرب بترتیب بمعنی «رشد و قصد و کوشش» هستند، در زبان شارع نیز بهمان معنی می‌باشند یا در معانی مستحدث.

توجه بدین نکته لازم است که این واژگان بعد از زمان ائمه، در همین معانی جدید بکار رفته‌اند و این جای تردید نیست - مثلاً حج در معنی مناسک مخصوص و زکات در معنی استخراج مقدار معین از مال در صورتیکه بعد نصاب رسیده باشد، که ریزه کاری‌های آن در فقه بحث شده - بحث فقیهان در اینست که این معانی جدید برای اینگونه کلمات، در زمان پیامبر (ص) بوده یا بعد از آن زمان بوجود آمده. - این بحث فقهی نتیجه عملی و علمی دارد که این مقالت جای طرح آن نیست.

فی الجمله، روشن شد که یک واژه در دانش‌های مختلف دارای یک معنی نیست به گفته مولانا:

هندیان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح
هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم	هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
و بقول خواجه شیراز:	

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست

بنابراین، اینکه واژگانی چون شراب، می، باده، زلف و... که در عرف توده مردم به آب انگور و موی سر آدمی - بویژه موی بلند زنان - اطلاق میشود مستلزم آن نیست که در عرف خاص عارفان هم بدان معنی باشد.

آنچه جای تأمل و دقت است اینکه اگر کسی به زبان قومی آشنایی نداشت، یا چیزی از اصطلاحات آن قوم فهم نکند یا احیاناً معنایی بر خلاف اراده و قصد گوینده آن بفهمد. که بقول عارف شیراز: «تا نگردي آشنا زين پرده رمزي نشنوي»

ب - اشارتی کوتاه به دلایل صوفیان در آوردن اصطلاحات عرفانی:

۱- نخستین دلیل آنکه، آدمی برای بیان مقصود و ضمیر خود، ناگزیر از بکار گرفتن الفاظ است تا به کمک آن اندیشه خود را به دیگران انتقال دهد. اصولاً در تعریف زبان گفته‌اند:

زبان عبارتست از وسیله ارتباطی مرکب از دستگاه نشانه‌ها. در کتاب سوسور به نام دروس زبانشناسی عام،^(۱) اوصاف دیگری نیز برای زبان بیان شده که برجسته‌ترین آنها، اینست که زبان بر خط جاری است.

آندره مارتینه^(۲) (متولد ۱۹۰۸) تعریف دقیقی از زبان بدست داد که به گفته زبانشناسان تا حال دقیقترین تعریف همانست. وی گفت زبان یکی از وسایل ارتباط میان بشر است و برجسته‌ترین مشخصه آن تجزیه دوگانه آنست که در دگر ارتباطات وجود ندارد^۲ - تجزیه به تکواژ و تجزیه به واج - . فعلاً از پرداختن به شرح تفصیلی این مبحث صرف‌نظر می‌شود چه سخن به درازا کشد. فی‌الجمله بدیهی است که بدون الفاظ، بیان مقصود کما هو حقّه ممکن نیست - البته با اشاره دست و چشم و مانند آنها نیز انتقال اندیشه تا حدودی انجام می‌گیرد لیکن کامل نیست. از طرفی دیگر قرار دادن الفاظ برای معانی از امور قراردادی و اعتباری است نه چیز عینی و تکوینی. بنابراین، الفاظ با قرارداد ویژه معنایی مخصوص خواهند داشت.

مثلاً فارسی زبانان واژه «آب» را برای مایع سیّالی قرار داده‌اند که رفع تشنگی کند لیکن عربی زبانها واژه «ماء» را برای آن قرار داده‌اند. و انگلیسی‌ها «واتر: water» را و ترکان واژه «سو» را برای آن مایع در نظر گرفته‌اند.

بدین جهت است که الفاظ دالّ بر معانی را می‌توان تغییر داد. در صدر اسلام بسیاری از نامها پس از اسلام آوردن افراد تغییر می‌یافت. بنابراین عارفان هم برای بیان اندیشه خود الفاظ و اصطلاحاتی را در معنایی ویژه بکار برده‌اند و این کار هم لازم است هم طبق معمول و طبیعی. همانند واژه «مَنی» که در عرف توده مردمان به آب انگوری گویند که آدمی را مست و لایعقل سازد. و در اصطلاح و عرف عارفان به عشق الهی اطلاق می‌شود.

۲- اما جهت کاربرد الفاظی که از دیدگاه شریعت دالّ بر معانی غیر مقبول هستند - همچون: می، شراب، بت، خرابات و... - و یا الفاظی که در نظر زاهدان ناپسند است - چون: خال، لب، زلف، مطرب، زنخدان و... ظاهراً برای مکتوم داشتن اندیشه‌های والای عرفانی و فیوضات رحمانی است. بدیهی است که میان معنی عرف توده مردم و عرف عارف یک نوع

(۱) - این کتاب در سال ۱۹۱۶ سه سال بعد از مرگ سوسور به چاپ رسید.

(۲) - Andre Martinet

مشابهت برقرار است. مثلاً، «می» که آب انگور است آدمی را مست سازد و در آن حال چیزی نداند و به دنیا و غیر دنیا توجه نکند. «منی» در معنی عشق هم شباهتی بدان حال دارد چه عاشق خدا چون مست هیچ نداند و از غیر خدا غافل ماند. بدین سبب برای عشق خالص خدا، منی ناب را در نظر گرفته‌اند نه واژه‌ای دیگر چون سنگ یا گل و گنج. خواجه شیراز فرماید: «مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز». با توجه بدین نکته است که شیخ محمد لاهیجی عارف نامدار سده نهم گوید: در تحقیق حقایق و معانی معقوله، ارباب کشف شهود، تعبیر از آن به صورت محسوسه فرموده‌اند تا آن مخدّرات از نظر نامحرمان مستور ماند.^۳

خود شیخ محمود صاحب گلشن راز معتقد است که این الفاظ نخست در عرف اهل دل برای این معانی وضع شده‌اند که در غیر این معانی مجاز باشند نه حقیقت.

به نزد من خود الفاظ مؤول بر آن معنی فتاد از وضع اول.

۳- دلیل سوم در بکار گرفتن اصطلاحات عرفانی، احتمالاً یک نوع ریای معکوس بوده که فرقه‌هایی از صوفیان بدان دست می‌یازیدند - ما در بخش بحث از ملامتیان در این باب سخن خواهیم گفت - این عمل یعنی بکار گرفتن اصطلاحات و تعبیراتی که زاهدان و عابدان از آنها گریزان بوده‌اند، به باور ایشان کمترین سودش آن بوده که مورد توجه مردمان نباشند و در نتیجه از آفت تعظیم و تکریم در امان مانند. بی تردید، خودپرستی بیماری ترسناکی است که این مرض از ستایش خلق به سراغ آدمیان آید.

ج- انواع اصطلاحات عرفانی:

الفاظ و تعابیر مصطلح در عرف عارف و صوفی به دو بخش کلی بخش میشود که هر یک از آنها زیر مجموعه‌های بسیاری دارد: ۱- اصطلاحات عرفان عملی و سلوک. ۲- اصطلاحات عرفان نظری. هر دو قسم در نثر و نظم بکار رفته و معمول و متداول در عرف اهل دل بوده. این اصطلاحات تا قرن ششم - که دوران پختگی اندیشه‌های عرفانی است - هم ساده بوده هم بیشتر آنها موافق ذوق و طبع زاهدان و عابدان - به تعبیر دیگر اصطلاحاتی که با ظاهر شریعت سازواری داشته - لیکن از قرن ششم به بعد بویژه در زبان فخرالدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸ هـ) و حافظ شیرازی (متوفی ۷۹۳)، صورتی دیگر پیدا کرد. برخی از اصطلاحاتی که بیشتر در عرفان عملی بکار می‌رفته به قرار زیرین است: مقام، حال، تسلیم،

توکل، رضا، مجاهده حضور، غیبت، محبت، وقت، قبض، بسط، انس، هیبت، اثبات، نفی، ایثار، فنا، بقا و دهها اصطلاح دیگر.

کتابهایی نیز در بیان این اصطلاحات از قرن چهارم تا نهم به رشته تحریر درآمده. برخی از آن کُتب بقرار زیر است: ۱- منازل السائرین که در صد باب تنظیم شده. از باب یقظه یعنی بیداری تا باب توحید ۲- کتاب صد میدان که در صد فصل نوشته شده - هر فصل را یک میدان نامیده - این کتاب از توبه شروع و در بقاء ختم گردیده است. هر دو کتاب از خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶ - ۴۸۱ هـ) است.^۴

۳- کتاب رساله قشیریه از استاد ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۱۲) از اکابر علما و عرفای قرن پنجم. قشیری در این کتاب به بیان اصطلاحات از طریق احادیث و آیات پرداخته. کتاب در ۵۵ باب تنظیم شده که از باب چهارم تا آخر کتاب در مورد شرح و بحث اصطلاحات است.^۵ ۴- کتاب کشف المحجوب از ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (متوفی ۴۷۰) همزمان ابوسعید ابی الخیر. از صوفیان برجسته قرن پنجم. هجویری بخش مهمی از کتاب خود را به بحث درباره اصطلاحات اختصاص داده.

۵- کتاب مرصاد العباد از نجم الدین رازی (عارف قرن هفتم) نیز همچون قشیری و هجویری، اصطلاحات را از طریق اخبار و آیات معنی کرده و مستند بدانها دانسته - این کتاب بسیار ساده و دلنشین است -.

۶- کتاب مصباح الهدایه از عزالدین محمود کاشانی که یکی از شارحان افکار سهروردی است. (متوفی ۷۳۵ هـ). ابوحفص عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲ هـ) کتاب معروف عوارف المعارف را در بیان عرفان عملی به زبان اهل شریعت نوشته بود که عزالدین محمود کاشانی، کتاب مصباح الهدایه را به پیروی از او بنگاشت. این کتاب در ده باب تنظیم شده که بابهای چهارم و پنجم و نهم و دهم آن ویژه اصطلاحات صوفیه است. البته زبان وی چون نجم الدین رازی نیست بلکه مطالب را تا حدودی پیچیده بیان کرده است.

اما اصطلاحات عرفان نظری، با ظهور ابن عربی پا گرفت. بعد از او شاگردان و پیروان صدیق وی آن اصطلاحات را در نثر و نظم توسعه داده و شرح و بیان بایسته و شایسته بر آنها نگاشتند. اینگونه اصطلاحات در زمان و زبان محیی الدین بن عربی محدودیت و ویژگی خاصی داشت که برخی از آنها به قرار زیر است: احادیث، احادیث جمع، واجِدِیَّت، وجود

منبسط، نفّس رحمانی، قوس نزولی، قوس صعودی، حضرات خمس، فیض اقدس، فیض مقدس، مشیت مطلقه، مقام اسماء و صفات، اعیان ثابته، اعیان خارجه، برزخ امکانی، برزخ محالی و دهها اصطلاح و تعبیر دیگر. لیکن شاگردان و پیروانش این مصطلحات را کمتر بکار بردند بلکه همان معانی را در الفاظ زیباتری ریختند که فخرالدین عراقی و حافظ و بخصوص شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰ هـ) افراد برجسته این کارند. برخی از آن اصطلاحات به قرار زیرین است: خال، لب، رخ، چشم، غمزه، ابرو، زنخدان، زلف، خط و دهها نمونه دیگر.

عبدالرحمن جامی (عارف معروف قرن نهم) یکی از پیروان راستین مکتب ابن عربی است که هم در دیوان خود هم کتابهای دیگرش به بیان اصطلاحات و بطور کلی افکار وی پرداخت.

شیوه ما در این رساله و مقصود ما از این وجیزه، نوشتن فرهنگ اصطلاحات نیست چه فرهنگهای متعددی در این باب به رشته تحریر درآمده همچون فرهنگ لغات و تعبیرات اصطلاحات عرفانی دکتر سجّادی و فرهنگ شرح اصطلاحات تصوف دکتر گوهرین، و یژه این کار است. بلکه مقصود ما آوردن اصطلاحات و تعبیراتیست که در ادب فارسی جنبه کاربردی دارد که این کتاب برای دانشجویان به عنوان یک کتاب درسی است. البته اصطلاحات را حتی المقدور به نحو الفبایی تنظیم کرده ایم.

بجاست که پیشتر از ورود به بیان اصطلاحات عراقی، سخنان بسیار زیبا و روحانی شیخ محمود را در گلشن راز به نحو ایجاز بیاوریم. وی در پاسخ پرسشگری که می پرسد:

چه خواهد مرد معنی ز آن عبارت

که سوی چشم و لب دارد اشارت؟

چنین می گوید: هر آن چیزی که در عالم عیانست چو عکسی ز آفتاب آن جهانست به گفته شیخ محمد لاهیجی (یکی از عارفان بزرگ قرن نهم)، یعنی: تمام اعیان ممکنات مظهر اسماء و صفات حقند که سایه ها نیز چون صاحب سایه ها زیابند. بدین جهت عارف از آنها سخن به میان آورد. شیخ محمود بعد از این پاسخ اجمالی با بیان تفصیلی، مطلب را پی می گیرد و می گوید: عارفان با اینگونه سخنان خواهان بیان حقایق و معانی دقیق عرفانی از راه تشبیه معقول به محسوس هستند تا باشد که آن معانی بلند در ذهن مردمان با این روند

جای گیر شوند.

چو اهل دل کند تفسیر معنی بمانندی کند تعبیر معنی
تناسب را رعایت کرد عاقل چو سوی لفظ معنی گشت نازل
بدیهی است که تشبیه از تمام جهات ناممکن است:

ولی تشبیه کلی نیست ممکن ز جستجوی آن می باش ساکن
به باور داشت عرفا اینگونه تشبیهات به نحو الهام بر دل سالکان فرود آید و در زبانش
با این قوالب و الفاظ ظهور کند. کریمه أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ یعنی خدایی که همگان را
سخن آموخت ما را به بیان واداشت (فصلت / ۲۲)، ظاهراً به همین نکته اشارت دارد طبق این
سخن، آوردن اینگونه الفاظ و تعبیرات به تصرف حق است و مادام که از بشریت بقیتهی هست،
کسی را اجازت به زبان آوردن آن نیست به قول مولانا:

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا الله در لب فرعون زور
و به گفته شیخ محمود:

ولی تا با خودی زنهار زنهار عبارات شریعت را نگهدار
که رخصت اهل دل رادر سه حالست فنا و سکر پس دیگر دلالت.

اینک برخی از اصطلاحات اهل دل به ترتیب الفبایی:

ابدال: جمع بَدَل، بَدَل یا بَدیل است. یعنی مَبْدَل شده. در اصطلاح عارفان به کسی
گویند که اثبت او بر اثر عنایت حق و تربیت پیر و دوام ریاضت تبدیل یافته و وجود مُلکی و
خلقی وی ملکوتی و باقی گشته. در فرهنگ نفیسی گوید: ابدال مردمانی سخت بزرگوارند تا
آنجا که گویند علت بقای عالمند.

در تعداد ایشان اختلافست: به قولی در هر زمان هفتاد نفرند که چون یکی بمیرد،
دیگری به جای او مقرر می گردد. صاحب شرح تعرّف گوید: در اخبار آمده است که این امت
از چهار صد مرد ابدال خالی نباشد. از این چهار صد چهل اوتاد و از این چهل، چهار نقبا و از
این چهار یکی قطب است. سلامتی کافران به وجود مؤمنان و سلامت عامه به برکت ابدال و
سلامت ابدال از وجود اوتاد و سلامت اوتاد از نقبا و سلامت نقبا به قطب است.

این عربی گوید: بُدَلَاءُ (جمع بدیل) هفت تن و اوتاد چهار صد نفر و نقبا سیصد نفر است.

صاحب کشف المحجوب گوید: ابدال چهل و اوتاد چهار و نقبا سه و قطب یک تن است.^۷

آرزو: میل به اصل است با اندک آگاهی به مقصد.
 اوباشی: ترک ثواب از ناحیه عبادات در اثر غلبه عشق و محبت است.
 آب حیوان (یا آب حیات): وجود بدون قید و تعین اول را گویند.
 آب روان: صفا و شادی دل در اثر نزول معارف حقیقی را گویند.
 ابد: عبارتست از امتداد ظهورات معنی در صور اسماء و صفات که دایم و باقی است با تجدد ظهور اولیّت ذات در آخرت او.
 ابر: عبارتست از حجاب دل که نتیجه ظلمت افعال نفسانی و ملکات روحانی است که مانع مشاهده آفتاب تجلّی ذات گردد.
 احد: ذات محض و مطلق از قیود. یا به قول کمال الدین عبدالرزاق: اسم ذات به اعتبار انتفاء تعدد صفات (یعنی مقید به قید لحاظ همراه نبودن ذات با غیر ذات است)
 احدیت: ذات با لحاظ کردن عدم تقید او به تعدد نعوت و صفات (اینجا عدم تقید در کار است به خلاف احد)
 احدیت جمع: اسم مرتبه احدیت است به اعتبار صلاحیت نسبت و اضافات در ذات.
 به گفته کمال الدین عبدالرزاق: ذات من حیث هی هی به گونه‌ای که شامل حضرت واحدیت باشد.

اتّحاد: شهود وجود حق مطلق که منشأ و مبدء کل است.
 اتصال به قول کاشانی: عبارتست از پیوستن عبد به حق دو گونه است: ۱- اتصال شهودی که وصول سرّ محب است به محبوب دیگر یا به تفسیر دیگر مشاهده اسرار با چشم دل.
 ۲- اتصال وجودی که عبارتست از اتصاف ذات محبّ به صفات محبوب.
 احسان: رسیدن به عبودیت از طریق مشاهده ربوبیت و به تعبیر دیگر رؤیت حق از پس پرده‌های صفات.

ارادت: اخگری از آتش عشق و محبت در دل.
 اسم اعظم: اسمی که جامع جمیع اسماء باشد. در اینکه کدام اسم، اسم اعظم است اختلافست. عده‌ای گویند: اسم الله است چون اسم ذات است که موصوف به جمیع صفات و

اسماء می باشد. شاه نعمت الله ولی گوید:

اسم اعظم نزد ما باشد قدیم یعنی بسم الله الرحمن الرحیم^۸
 اعیان ثابته: حقایق ممکنات در علم حق را گویند.

إمام: دو گونه است یکی دست راست قطب که نظر به ملکوت دارد. دیگری دست
 چپ قطب که نگاهش به عالم ملک است. جانشین قطب این یکی است (دومی)
 ائمة الاسماء: هفت اسم الهی است: حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم.^۹

بخش حرف «ب»:

بوسه: اشارتست به لذت قرب حق که به مشام جان رسد.

به معنی فیض و جذبۀ باطن نیز هست. حافظ فرماید:

چشمم از آینه داران خط و خالش گشت

لبم از بوسه ربایان بر و دوشش باد

بُت: این اصطلاح هم در مدح آید هم در قدح. بطور کلی آنچه سر دل آدمی باشد بت
 نامیده می شود. بیشتر نماد و مظهر ذات احدی و وحدت است. چون تمام موجودات جلوه
 حقند، پس هر موجودی در جای خود بت است.

بت پرستی: اشارت به این است که منشأ اشیاء متضاد واحد است که هر چه هست
 مظاهر صفات قهریه و لطفیه حق است. و چون به اعتقاد عارف هستی تنها از آن خداوند است
 و کفر و دین قائم به هستی اند و به حسب ظاهر متضاد پس توحید عین بت پرستی است. شیخ
 محمود شبستری گوید:

چو کفر و دین بود قایم به هستی بود توحید عین بت پرستی

بت این جامظهر عشق است و وحدت بود ز ناز بستن عقد خدمت.^{۱۰}

بتخانه: این اصطلاح نیز در مدح و ذم آید. عموماً به باطنی اطلاق کنند که طالب مقامی
 از مقامات باشد. همچنین به باطنی که طالب دنیا و عقبی و تصاویر اغیار باشد، نیز اطلاق کنند.
 بسط: به حالت و واردی گویند که ثمره آن توجه به خارج و انصراف از باطن است که
 در آن حالت سالک میل به گفتگو و قیام به امور خلق کند. به عبارت دیگر حالی است که در
 آن برای قلب خوشی و انبساط حاصل آید بصورتی که از درون به احوال برون گراید. عکس

قبض است.

برق: درخشش های عشق و شوق را گویند که از ذات اقدس الهی بر دل سالک آشکار گردد و جلوه کند. بدیهی است که این حال زودگذر است و ناپایدار.

باده صافی: عشقی است خالص از شوائب نقصان و فارغ از لذّت وصل و آلام بُعد و حرمان - در بخش بحث از شراب و می گسترده تر بحث خواهد شد -.

بهار: سرور و خوشی سالک را گویند در حین غلبه احکام شوق به وجهی که منجر به ترک عبادت شود - عبادتی که از راه عادت برای آدمی حاصل شود -.

بارقه: این اصطلاح تقریباً همان «برق» است. که از ذات حق به دل سالک جلوه کند و زود خاموش شود. این حال در ابتدای کشف است.

بیت الحکمه: قلبی که خلاص بر آن غالب گشته.

بیت المقدس: دلی را گویند که از تعلق به غیر دوست پاک باشد.

بیت الحرام (یا مُحَرَّم): قلب انسان کامل است که بر غیر حق حرام است.

بیت العزّة: قلبی است که به مقام جمع نایل شده و فانی در حق گشته.

بخش حرف «ت»:

توسایی: رمز تجرید و تفرید است و نشانگر پیروی از حضرت عیسی در ترک دنیا و رهایی از قید تعلقات چه حضرت عیسی مظهر کامل این مرتبه است. شیخ محمود شبستری گوید:

ز روح الله پیدا گشت این کار که از روح القدس آمد پدیدار
هر آن کس کو مجرد شد ملک شد چو روح الله بر چارم فلک شد

توسابچه: ترسابچه، به کامل صاحب زمان و قطب اطلاق می شود. بت ترسابچه، جمعیت و وحدت ذاتیه است که مصدر و منشأ جمیع کمالات است و آن ویژه قطبیّت کبری است. دست یافتن بدین مرتبه و مقام بعد از فنای ذات و عبور از هستی مجازی ممکن است. چنین انسان، خداگونه در تمام هستی سریان دارد چون غیریت بطور کلی از میان برخاسته و وجود خدا تمام هستی او را گرفته. شیخ محمود گوید: تمام بتان مظهري از بت ترسابچه، باشد.

بت ترسابعه نوریت ظاهر که از روی بتان دارد مظاهر
کند او جمله دلها را وثاقي گهی گردد مغنی گاه ساقی
توکل: در واژه‌نماها بمعنی اتکای کامل بکسی داشتن در اثر اعتقاد راسخ، آمده. در
اصطلاح عارفان مقام و مرتبه سالکی است که تمام امور خود را بر مالک مطلق تفویض نموده.
ذوالنون گفت: توکل یعنی رها کردن اراده نفس و از دست نهادن حول و قدرت خود.^{۱۲}
تسلیم: در واژه‌نماها به معنی باز سپردن است ولی نزد سالکان عبارتست از استقبال
قضا و تسلیم به مقدرات الهی. این مرتبه فوق مرتبه رضا است همانگونه که رضا فوق مرتبه
توکل است. چه سالک در مقام توکل خداوند را در تمام امور وکیل خویش قرار داده. و در
مقام رضا در برابر مقدرات الهی خشنود است. لیکن در مقام تسلیم هیچگونه تعلقی برای
سالک نمانده تا نسبت به آن خوشحال یا اندوهگین باشد. به دنبال این مقام است که برقه‌ای
نورانی از غیب در دل سالک تابیدن گیرد و احوال بر وی عارض شود.
توکتازی: جذبه الهی را گویند. وقتی که سلوک مقدم باشد و به زحمت و مجاهده بسیار
کار گشوده شود، ناگاه جذبه‌ای در رسد و کرده‌های او را قبول کند و باقی احوال او به مقصد
رساند.^{۱۳}

تکبر: بی‌نیازی از انواع اعمال سالک را گویند.^{۱۴}

توهمات: اظهار صفات کمالیه را گویند.

تجرد: خود را مبرا کردن از علایق دنیوی است تا برای شهود حقایق آماده شود.
تجريد: آن است که ظاهر سالک برهنه از اغراض دنیوی باشد و چیزی در ملک وی
نباشد و باطن وی نیز برهنه از اغراض گردد. یعنی بر ترک دنیا از خداوند چیزی طلب نکند.
بلکه دنیا را از آن جهت ترک کند، که آنرا چیزی به حساب نیاورد.^{۱۵}
تجلی: ظاهر شدن، روشن و درخشنده شدن است. در عرفان نظری، تجلی حق همان
خلقت عالم‌هاست.

عزالدین محمود کاشانی گوید: مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است از
ابره‌ای صفات بشری با ناپدید شدن آن صفات. تجلی سه قسمت. یکی تجلی ذات و نشان
آن، فنای ذات و تلاشی صفات سالک در سطوات انوار ذات الهی است که آنرا صعقه گویند.
چنانکه برای موسی این تجلی حاصل شد. قسم دوم، تجلی صفاتست. و این تجلی یا به صفات

جلال است که در آن صورت نشانه‌اش خضوع و خشوع در برابر قدرت و جبروت حقست: اذا تَجَلَّى اللَّهُ لِشَيْءٍ خَشَعَ لَهُ. یا به صفات جمال که نشان آن سرور و انس در برابر لطف و رحمت و رأفت حقست.

قسم سوم، تجلی افعال است؛ علامت آن قطع نظر از افعال خلق و مشاهده فعل الهی در همه جا و این گونه نگرش موجب اسقاط اضافت افعال به خود است.

نخستین تجلی که بر سالک آید تجلی افعال آنگاه تجلی صفات و بعد از آن ذات است. چون افعال آثار صفاتند و صفات مندرج تحت ذات. شهود تجلی افعال را محاضره و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده نامند.^{۱۶}

تَحْوِیْر: یعنی سرگردانی. در نزد سالکان سرگردانی در بحر توحید است که بنده به دنبال تفکر، در دریای بیکران الهی سرگردان شود و محو جمال و جلال جبروت حق گردد. تدلیس: در لغت پوشیدن عیب کالاست. و در اصطلاح عارفان، فساد کردن در لباس صلاح و شرک و ورزیدن در زیر جبه عبادتست.

تُرُك: قوم مشهور که زبان خاص دارند. در عرفان مظهر زیبایی و جمال است که عارفان در بسیاری از موارد جمال نامتناهی را از آن اراده کنند. فخرالدین عراقی گوید:

ترك من ای من غلام روی تو جمله ترکان جهان هندوی تو^{۱۷}

تمکین: در اصطلاح سالکان عبارتست از دوام کشف حقیقت به سبب استقرار قلب در محل قرب.

تلوین: یعنی از حالی به حالی گشتن. قشیری گفت: تلوین صفت ارباب احوال است. عبد مادام که در طریق است صاحب تلوین است که از حالی به حالی دیگر و از وصفی به وصفی دیگر ارتقاء می‌یابد. فی الجمله، تمکین و تلوین چون نتیجه و مقدمه هستند چه سالک مادام که در ارتقاء و سلوک است صاحب تلوین و چون واصل گشت و در جنب جبروت حق جای گرفت، صاحب تمکین است.

تفرقه: در مقابل جمع است به معنی پراکندگی و در اصطلاح اهل الله اشارتست به وجود مباینات و اثبات عبودیت و ربوبیت و فرق خلق از حق. ابونصر سراج گفت: تفرقه اصطلاحی است که با آن به ماسوی الله اشارت کنند.

حروف «ج و چ»:

جمال: ظهور کمالات معشوق را گویند با توجه به افزونی طلب از طرف عاشق.
جلال: ظهور عظمت و شکوه معشوقست از جهت استغناء از عاشق و نفی غرور عاشق و اثبات بیچارگی در برابر معشوق.^{۱۸}

جذبه: تقرب بنده به مقتضای عنایت الهی را گویند که بدون تکلف و زحمت به طرف حق طی منازل کند.

جمعیت: تمام توجه را موقوف حق نمودن و از ماسوا چشم پوشیدن است. تفرقه مقابل جمع است و آن پراکندگی خاطر در اثر اشتغال به خلق است.^{۱۹}

به قول صاحب مرآت العشاق: جمعیت کمال احاطت دل بر جمیع مراتب تجلیاتست که وحدت قادح کثرات و تعینات نگردد و کثرات هم سائر جمال وحدت نباشد.

جور: بازداشتن سالک از سیر و عروج بر مراتب رفیع را گویند.

جان جان: حقیقه الحقایق و وحدت حقیقی را گویند.

جمع الجمع: مرتبه شهود خلق است قائم به حق. یعنی سالک حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده نماید. که هر جا به صفتی دیگر ظاهر گشته. این مقام کاملتر از مقام جمع است زیرا مقام جمع، شهود اشیاء است بوسیله خداوند و تبری از حول و قوه غیر، در حالیکه جمع الجمع استهلاک و فناء کلی از ماسوی الله است.

جمع: در مقابل تفرقه است یعنی فراهم آمدن. در اصطلاح اهل الله به رفع مباینت و اسقاط اضافات گویند. و با آن به حق اشارت کنند.

جام: دل عارف سالک است که مالا مال از معرفت است.

جام جهان نما: قلب عارف کامل و باطن مرد حق است. جام جهان نما، هم تقریباً همین معنی را دارد.^{۲۰}

چشم: اشارتست به احاطه علمی حق تعالی بر استعداد اعیان ثابته در حضرت علم و استحقاق مظاهر عینی آن اعیان. به عبارت کوتاه و روشن تر، صفت بصیری حق را گویند.

چشم بیمار: ستر احوال مقامات سالکان را گویند که این حال مناسب مجذوب سالک است.^{۲۱}

چشم مست: سر الهی و جذبات را گویند.

چله‌نشینی: یکی از آداب و رسوم سالکان، آن بوده که با رعایت آداب و شرایط خاص چهل روز به ریاضت می‌پرداختند. برخی از این شرایط به قرار زیر بوده است: ۱- اجازه شیخ به چله‌نشینی ۲- هر هفته یا هر ده روز شیخ به خلوت سالک رود و وی را به ملاقات خود مسرور گرداند. ۳- انتخاب زمان و مکان مناسب مانند اعتدال هوای زمان چله‌نشینی و دور بودن خلوت خانه از خلق ۴- همواره وضو داشته و هرگاه که می‌خواست نماز گزارد باز وضو می‌گرفت. ۵- همه چهل روز را روزه داشته ۶- به قوت اندک بسنده می‌کرده ۷- کم سخن می‌گفته ۸- بیش از دو دانگ از شب نمی‌خوابید ۹- خواطر از یکدیگر باز می‌شناخت ۱۰- تنها به خاطر رحمانی^(۱) (از خواطر چهارگانه) می‌پرداخت ۱۱- همواره در حال ذکر می‌بود.^(۲)

سهروردی در این باب سخن را به تفصیل کشانده که اندکی از آن به قرار زیر است: دانستن این مطلب لازم است که چله‌نشینی صوفیان نوعی مراقبت در وقت و عبادتی ویژه با حالتی خاص است. این عبادت در مدتی خاص صورت می‌گیرد تا آدمیان خود را در آن زمان بسازند و قدرت یابند تا در غیر آن مدت ویژه (چهل روز) نیز انجام آن چنان کارها را بتوانند.

این گونه عبادت ریشه در سنت نبوی و آیات قرآنی دارد که ذیلأ به برخی از آنها اشارت می‌رود: حضرت رسول فرمود: مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَ تَبَايُعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. یعنی هر که چهل روز خدای را با اخلاص بندگی کند چشمه سارهای حکمت و دانش از دلش بر زبانش فوران یابد.^(۳)

طبق کریمه و ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ: جز به بندگی از سر اخلاص مأمور نیستند (۵/ البینه)، عبادت بدون اخلاص یک صورت بی‌جان است. پس چهل روز اخلاص در عبادت مس وجود آدمی را به کیمیا تبدیل کند. در قرآن مجید نیز اشارتی به عبادت چهل روزه هست. از جمله داستان حضرت موسی که چهل روز به میقات پروردگارش رفت. در

((۱)) - اقسام خواطر را در ذیل حرف «خ» ببینید.

((۲)) - انسان کامل عزیزالدین نسفی به نقل از فرهنگ اشعار حافظ.

((۳)) - حکمت در اصطلاح عارفان به اسرار غیبی اطلاق می‌شود. جمع آن جگم است. کتاب معروف ابن عربی به همین جهت «فصوص الحکم» نامیده شده.

جائی فرمود: وَاذْوَاعِدْنَا مُوسَىٰ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً یعنی آنگاه که با موسی چهل شب برای دادن الواح میعاد قرار دادیم (۵۱/ بقره). باز در جای دیگر فرمود: وَوَاَعِدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَاتَّمَنَّاَهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتِ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً. یعنی با موسی سی شب میعاد قرار داریم و با ده شب دیگر کاملش ساختیم پس میقات پروردگارش با چهل شب کامل گشت (۱۴۲/ اعراف).

در عبادت چهل روزه موسی گفته اند که در این چهل روز چیزی نخورد و نیاشامید. بنابراین، تهی داشتن معده از طعام در تکامل آدمی مؤثر است.

خلقت آدم (ع) طبق حدیث قدسی: «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ يَدَيَّ اَرْبَعِينَ صَبَاحاً یعنی گل آدم به دستانم در چهل روز سرشتم» در چهل روز صورت گرفته. اصولاً عدد چهل در قرآن و سنت، فراوان مورد توجه واقع شده. گویند داود (ع) بعد از ارتکاب خطیئه چهل روز پیوسته به سجده افتاد تا خدایش بخشید. سفیان ثوری در این راستا گفت: بنده ای که چهل روز با دل صافی خدای را پرستد خدای درخت حکمت در دلش رویاند و دنیا را در نظرش خوار و ناچیز گرداند و مشتاق آخرتش کند.^(۱)

چنانکه از سخنان سهروردی نیز به روشنی بدست می آید، عدد چهل در بسیاری از موارد مورد توجه خاص است. مثلاً اینکه پیامبر اسلام (ص) در چهل سالگی مبعوث به رسالت شد. در مورد گنه کاران نیز از چهل سالگی به بعد، شدت عمل بیشتری در شریعت اسلام اظهار شده. حدیث معروف اربعین را همه می دانیم که کتابهای فراوانی در این زمینه به رشته تحریر درآمده. در اصول کافی از امام صادق نقل شده که فرمود: مَنْ حَفِظَ مِنْ اَحَادِيثِنَا اَرْبَعِينَ حَدِيثاً بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِماً فَقِيهاً. یعنی هر که چهل حدیث از احادیث ما را حفظ کند، خدای او را روز قیامت عالم فقیه مبعوث گرداند.^(۲)

حافظ شیراز در ضمن غزلی گوید:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف که در شیشه بمسند اربعینی.

و اما برخی دیگر از شرایط چله نشینی که سهروردی آورده به قرار زیر است:

سالک چون خواهد که به خلوت در آید لازمست که از دنیا دل بکند و از ماسوی دست

بشوید و طهارت ظاهر با طهارت درون همراه کند و دو رکعت نماز گزارد و از گناهان با خشوع و تضرع توبه کند. آنگه در خلوتگاه نشیند و جز برای اقامه نماز جماعت بیرون نیاید. به آنچه از دیگران شنود نباید گوش فرا دهد چه دل به لوح ماند که شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها در آن مرتسم گردد. قوت و غذایش از نان و نمک نباید تجاوز کند. آنهم در شبانه روز بیش از یک رطل نباشد.

مشایخ بر آنند که اساس کار چله‌نشین چهار چیز است: اندک خوردن، کم خفتن، نادر سخن گفتن و دور از مردمان زیستن. در این باب سخن فراوان گفته‌اند. بالاتر از همه مردی اهل ابهر معروف به خلیفه بوده که در هر ماه با یک مغز بادام می‌ساخت. زمانش را ادراک کردیم گرچه به دیدارش موفق نشدیم. من در اسلام کسی را در این حد سراغ ندارم. گویند: سفیان ثوری و ابراهیم ادهم سه روز یک بار غذای اندک می‌خوردند. در مورد جدّ ما گفته‌اند گاه تا چهل روز غذا نمی‌خورد. سهل بن عبدالله تستری گفت: هر که چهل روز به یاد خدا باشد و طعام نخورد از عالم برین قدرت و نیرویی رسد که نیازش به غذا نباشد.^(۱)

حرف «ح و خ»:

حال: وارد غیبی را گویند که محض موهبت ربانی بر دل صاف سالک فرود آید و با ظهور صفات نفس زایل گردد. ممکن است از سنخ شادی و بسطی و یا از انواع اندوه و قبضی باشد. برقی از آسمان لطف رحمانی درخشیدن گیرد و آتشی در خرمن دل مستعدان زند. به قول خواجه:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که در خرمن مجنون دل افکار چه کرد!

صاحب حال، در حال متمکن نیست چه حال چون برقی است که آید و زایل گردد. به

قول سعدی:

بگفت احوال ما برق جهانست دمی پیدا و دیگر دم نهانست.

سهروردی گوید:

بیشتر اوقات بین حال و مقام اشتباه رخ می‌دهد، سخنان مشایخ نیز در این باب گونه

گونست. سبب اشتباه نزدیک بودن این دو بهم است، تا آنجا که ممکن است چیزی برای کسی حال و برای دیگری مقام باشد. بنابراین ملاک و محکی برای تمایز این دو از هم لازمست. با اندک دقت در لفظ «حال» و «مقام» فرق میان این دو روشن گردد. چیزی که متحول و زایل شدنی است حال نامیده می‌شود که گفته‌اند: الحال زال. ولی چیزی که ثبوت و دوام داشته باشد، مقام نام دارد که المقام دام.

حال کسبی نیست پس تحت قدرت سالک نیست به خلاف مقام که در اثر تداوم ذکر و مراقبت برای سالک حاصل شود پس تحت قدرت وی است. بدین جهت، جمله زیر در زبان مشایخ متداول گشته: «انّ المقامات مکاسب و الاحوال مواهب». نکته قابل توجه آنکه با دیدی ژرف بین هر دو از مواهب هستند. چون مکاسب بدون مواهب حاصل نشود بدانگونه که مواهب نیز بدون مکاسب بدست نیاید. بنابراین احوال مواجید و مقامات طرق مواجیدند. به تعبیر دیگر، ظاهر مقامات مکاسب و باطن آنها مواهب است به عکس حال که ظاهرش موهبت لیکن باطنش کسب است هیچ فضیلتی نیست جز آنکه محفوف به حال و مقام است. مثلاً در زهد حالت و مقام هکذا رضا و توکل و غیره.^{۲۲}

حضور: در مقابل غیبت یعنی بودن در جایی به خلاف غیبت که به معنی ناپدید شدن و نبودن در جایی است. در اصطلاح صوفیان حضور یعنی حضور در پیشگاه حق که همراه با غیبت از خلق است. ابونصر سراج گفت:

الحضور حضور القلب لِغَايَبٍ عَنْ عِيَانِهِ بِصَفَاءِ الْيَقِينِ فَهُوَ كَالْحَاضِرِ عِنْدَهُ وَإِنْ كَانَ غَائِباً عَنْهُ. یعنی حضور عبارتست از حضور دل با صفای یقین نسبت به آنچه از چشم نهانست پس چنین سالکی گویی پیش حق حاضر است گرچه از او غایب باشد.^{۲۳}

خال: در اصطلاح اهل الله به نقطه وحدت گویند که مبدء و منتهای کثراتست. این اطلاق از جهت خفاء و بساطت است که در نقطه وحدت و خال هست. به تعبیر دیگر، نقطه خال به سبب سیاهی و خفاء با ذات که مقام و مرتبه انتفاء ظهور است، مناسبت دارد. از نقطه خال که مرکز دایره موجوداتست خط دور عالم غیب و شهادت ترسیم گشته و هر دو عالم به ظهور آمده. به قول شیخ محمود:

بر آن رخ نقطه خالش بسیط است که اصل و مرکز دور محیط است.

نقطه قلب آدم عکس آن خالست، بدین جهت او مظهر کامل تمام اسماء و صفات حق

است. نکته قابل ذکر آنکه، همانگونه که قلب آدم عکس آن خال است و آینه وحدت ذاتیه، آن خال هم عکس قلب آدم و آینه آن. به بیان دیگر هم عالم (قلب آدم عصاره هستی وی و حقیقت آدم نیز عصاره و چکیده کل جهان وجود است) آینه ذات احدی است هم ذات احدی آینه عالم است (چه عالم اصغر چه اکبر). باتوجه به این نکته صاحب گلشن راز گفت:

ندانم خال او عکس دل ماست و یاد دل عکس خال روی زیباست^{۲۴}

ز عکس خال او دل گشت پیدا و یا عکس دل آنجا شد هویدا

برخی از فلاسفه نیز چنین سخنی را به زبان آورده اند. مثلاً آخوند ملاصدرا می گوید: ذات احدیت حقیقت عالم است و عالم رقیقت ذات است (یعنی همچون سایه ای از ذات). سبزواری هم در این باب به دنبال ملاصدرا است. در اسرارالحکم گفت: وجود نامتناهی نوریه او مجلی و مظهر کل وجودات عوالم است و تمام وجودات نیز مرئی و مظاهر اویند:

اعیان همه آئینه حق جلوه گر است یا ذات حق آئینه اعیان صور است

در نزد محقق که حدیدالنظر است هریک زین دو آئینه آن یک دگراست^{۲۵}

خط: خط و رخ ملازم همد، بدین جهت با هم آیند. واژه رخ نزد اهل الله یعنی منشأ و سرچشمه کمالات اسمائی و صفاتی بودن حق. به بیان دیگر رخ اشارتست به ذات الهی به اعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی از وی. شیخ محمود در گلشن راز گفت:

رخ این جا مظهر حسن خدائست مراد از خط جناب کبریائست

ولی خط اشارتست به کثرات عالم مجردات و ارواح که نزدیکترین مرتبه وجود به غیب مطلق است. وجه شباهت خط با معنی معمول و معنی عرفانی آنست که همانگونه که خط مانع از دیدن رخساره است کثرت در مظاهر روحانی نیز حجاب وحدت و حجاز شهود چهره ذات است.

خرابات: در واژه نماها به معنی میخانه و قمارخانه و جای زنان بدکار آمده است. تا زمان سنایی، در همین معانی به کار می رفته. مثلاً منوچهری (متوفی ۴۳۲) آنرا در معنی قمارخانه بکار برده و چنین گفته:

دفتر به دبستان بود و نقل به بازار وین نرد به جائی که خرابات خراب است

و مسعود سعد سلمان (متوفی ۵۱۵) گفته:

هرچه از جود شه به کف کند او در خراباتها تلف کند او.

سنایی این واژه را هم در معنی حقیقی آن هم در معنی صوفیانه‌اش بکار برده.
در حدیقه گوید:

ای خرابات جوی پر آفات پسر خر تویی و خرابات.
لیکن در ضمن غزلیات این واژه را در معنی خلوتگاه یار و محل دیدار آورده و چنین گفته:

هر که در کوی خرابات مریبار دهد به کمال و کرمش جان من اقرار دهد
بار در کوی خرابات مرا هیچ کسی ندهد ورده آن یار وفادار دهد.^{۲۶}
این واژه در اصطلاح صوفیان، اشارتست به وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی که از فنای افعال و صفات و ذات سالک در افعال و صفات و ذات حق حاصل آید.
خراباتی: مقام عاشق لایابالی را گویند که از قید رؤیت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن‌رهایی یافته که نهایت آن مقام فنای ذات است که تمام ذوات را محو ذات او داند. فی‌الجمله خراباتی کسی است که از خودی خود رسته و خویش را در کوی نیستی متمکن ساخته.

شیخ محمود در گلشن راز گوید:

خراباتی شدن از خود رهائی است خودی کفر است گر خودپار سائست
نشانی داده‌اند اهل خرابات که التوحید اسقاط الاضافات
خراباتی خراب اندر خرابست که در صحرای او عالم سراست.

خرقه و خرقه‌پوشی:

خرقه در لغت بمعنی قطعه و پاره‌ای از جامه را گویند. در تلبیس ابلیس گوید: خرقه جامه‌ای بوده است آستین‌دار و پیش بسته که از سر می پوشیده‌اند و از سر نیز به در می آورده‌اند و شعار صوفیان بوده است. و سبب شهرت آن به خرقه، این است که پاره‌های مختلف و گاهی نیز رنگارنگ به هم آورده و از آنها خرقه می‌ساخته‌اند. آنرا بدین مناسبت مرّقه نیز می‌گفته‌اند. و چون عده‌ای از صحابه و زهاد و تابعین از قبیل مولای متقیان علی (ع) و اویس قرنی، جامه پینه‌زده و وصله‌دار می پوشیده‌اند، قدمای صوفیان نیز به متابعت ایشان، جامه بی تکلف و پاره شده و پینه کرده به تن می‌کرده‌اند و گاهی هم لباس نو را پاره کرده سپس

می پوشیده اند؛ چنانکه روش ابوعلی رودباری و شبلی بوده است.^{۲۷}

فی الجمله خرقه در اصطلاح صوفیان به جامه خشن پشمین می گفته اند که غالباً از پاره های بهم دوخته فراهم می آمده است. بعدها، این واژه را به تن و بدن مادی اطلاق کردند. حافظ در بیت زیرین در این معنی بکار برده:

حافظ این خرقه پشمینه بینداز که ما از پی قافله با ناله و آه آمده ایم.

و اما خرقه پوشی:

خرقه پوشی از رسوم صوفیه بوده است که پس از امتحان و احراز اهلیت و قابلیت، از طرف پیر مرشد به سالک راه حق پوشانیده می شده. در حقیقت لباس رسمی صوفی بوده است.^(۱)

پیر با این عمل ولایت خود را بر مریدان انفاذ می کرد و مرید نیز با پوشیدن خرقه از دست پیر ارادت خویش را بر وی اظهار می نمود. عزالدین محمود گفت:

إلباس خرقه از رسوم موضوعه صوفیان است که مشایخ در احوال مریدان آن را مستحسن شمرده اند. در سنت سندی برای آن جز حدیث امّ خالد نیافته اند و حدیث بدین قرار است که چون جامه ای چند به حضرت رسول آوردند، در میان آنها گلیمی سیاه و کوچک بود. رسول خدا (ص) آنرا برداشته روی به جماعت کرد و فرمود: مَنْ تَرَوْنَ أَكْثُو هَذَاهُ؟ یعنی می پندارید که این را به که پوشانم؟ همگان خاموش ماندند. فرمود: إِيْتُونِي بِأَمٍّ خَالِدٍ. یعنی امّ خالد را نزد من آرید. امّ خالد را حاضر نمودند و حضرت آن گلیم در وی پوشانید. تمسک باین حدیث در تصحیح خرقه پوشی بعید است لیکن چون متضمن فوایدی بوده و مزاحم سنتی نبوده، مختار صوفیان افتاد و مستحسن واقع شد.^{۲۸}

حدیث امّ خالد در تصحیح إلباس خرقه در فرهنگ البسه مسلمانان نیز آمده است. سهروردی نیز در عوارف المعارف سخن عزالدین محمود کاشانی را تا حدی بیان کرده که کاشانی به احتمال زیاد این مطلب را از او اقتباس نموده.

در فوائد خرقه پوشی گفته اند، این سنت حسنه فواید فراوان دارد. از جمله اینکه،

((۱)) - این لباس برای صوفیان چونان لباس عبا و قبا بلند سرتاسری روحانیان امروزه بوده است.

خرقه پوشی بدانگونه که تغییر عادت در لباس است، تغییر در دیگر عادات نیز می شود. در حدیث نبوی نیز بدان اشارت رفته که حضرت رسول فرمود: بُعِثْتُ لِرَفْعِ الْعَادَاتِ. همچنین اظهار تصرف شیخ در باطن مرید است چه تصرف در ظاهر علامت و نشان تصرف در باطن است.

همچنین از قبول شیخ نتیجه می شود که سالک مورد قبول خداوند قرار گرفته. باتوجه بدین نکته است که سهروردی در عوارف گفت: دست شیخ در خرقه پوشاندن نیابت از دست رسول اکرم دارد و تسلیم و انقیاد مرید در برابر شیخ، تسلیم در برابر خدا و رسول است. دگر فایده لباس خرقه به مرید، محو گناهان وی است که خرقه همچون پیراهن یوسف است که کور را بینا کند. باتوجه بدین نکته است که صاحب کشف المحجوب گفت: پوشاننده خرقه را چندان سلطنت باید اندر طریقت که چون جامه اندر عاصی پوشد، از اولیای خدا گردد.

انواع خرقه:

خرقه را بر دو نوع و بعضاً سه نوع ذکر کرده اند که ذیلأ به آنها اشارت می رود.

۱- خرقه تبرک: مرید جهت حسن ظنی که به مراد و راهنما دارد آنرا به تن کند و از پیر اخذ کند و خود را در سلک صوفیان آورد و بدان تبرک جوید.

این نوع خرقه را ممکن است به مبتدی نیز پوشانند. هر که این خرقه بپوشد، مراد خود را تا سه سال ادب نگهدارد. سالی به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سال دیگر به مراعات پردازد.

این نوع خرقه برای همگان آزاد است. گاهی اُمرا و سیاستمداران آن را به تن می کرده اند.

۲- خرقه ارادت: این نوع خرقه چنانست که مراد با پوشاندن آن به مرید، در تمام شئون وی تصرف کند. چه دنیای وی چه دین و عقبای او. دل مرید در قبضه اختیار مراد است. این خرقه را به هرکس نپوشانند بلکه بعد از آزمایش های ویژه در افراد شایسته بپوشند چه لباس بر نااهلان ناممکن است.

۳- خرقه ولایت: این نوع خرقه را به کسی پوشانند که در وی شایستگی خلافت و

ولایت ببینند که شیخ کامل چنین انسان والایی را خلیفه خود قرار می‌دهد و به جاهائی فرستد تا در تربیت آدمیان بکوشد و وی را در تصرف مأذون کند. به تعبیر دیگر مراد، خلقت عنایت و ولایت به مرید پیوشاند تا سبب نفاذ امر وی و سرعت مطاوعت خلق گردد.

رنگ خرقه:

به جز مشایخ که غالباً خرقه سفید به تن می‌کرده‌اند، سایر صوفیان خرقه کبود می‌پوشیده‌اند.

صوفیه برای این کار تأویلاتی داشته‌اند. از قبیل اینکه کبودی حدّ مشترک سیاهی و سپیدی است و این نشان آنست که سالک گرفتار ظلمت محض و تیرگی درونی نیست. لیکن بطور کلی نیز از کدورت صفات نفس رهائی نیافته.^{۲۹}

خط سبز: عالم برزخ و دار بقا را گویند. همچنین به دیده اطلاع معشوق بر جمیع حالات عاشق را نیز اطلاق کنند.

خواطر: واردی است از نوع سخن که به صورت خطاب بر ضمیر سالک فرود آید بگونه‌ای که احساس کند کسی با وی سخن می‌گوید. خواطر ممکن است ربانی باشد و از طریق فرشته یا شیطانی باشد و وساوس نفسانی.

اگر از جانب حق باشد، خواطرش گویند و اگر از جانب فرشته باشد الهامش نامند و اگر از طرف دیو باشد وسواس خوانند و چون از ناحیه نفس باشد هواجس است.

تمییز این اقسام از یکدیگر آسان نیست. همگان متفقند که حرام‌خواران میان این اقسام فرق نتوانند گذاشت. ملاک تشخیص آنکه اگر خاطره‌ای برخلاف شریعت امر و نهی کند شیطانی است و این چنین انسانی زیر سلطه شیاطین قرار گرفته. کریمه و إنّ الشیاطین لئو حُون إلی اولیائهم یعنی شیاطین به دل دوستان و فرمان‌برداران خود خواطری القاء کنند (۱۲۱/ انعام)^{۳۰}

ابوحفص عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲) در این باب گوید:

تنها سالک طالب این دو را از هم تشخیص تواند داد چه وی به تشنه‌ای ماند که دنبال آن روانست و سرانجام بدستش آرد. خواطرگاه رسولان حقند که گفته‌اند: سالک دلی دارد که اگر عصیانش کند خدای را عصیان کرده. بدیهی است که این حال کسانی است که روحش

دارای طمأنینه است و آینه قلبش صاف است. شیطان در آن حال نومید می شود و از تیره کردن آن ناتوان است. آنگاه گوید حضرت رسول (ص) فرمودند: إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً وَلِلْمَلَكِ لَمَّةٌ الشَّيْطَانُ فَإِيعَادُ الشَّرِّ وَتَكْذِيبُ الْحَقِّ. وَأَمَّا لَمَّةُ الْمَلَكِ فَإِيعَادُ الْخَيْرِ وَتَصْدِيقُ الْحَقِّ. فَمَنْ وَجَدَ ذَلِكَ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ مِنَ اللَّهِ فَلْيُحْمِدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ الْآخَرَ فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ.

یعنی شیطان را گامی و فرشته را نیز گامی به سوی انسان است. اما گام شیطان (گامی که بدان نزدیک آدمی می شود عبارتست از تهدید آدمی به شر و تکذیب حق لیکن گام فرشته عبارتست از تصدیق حق و وعده به خیر و برکت. هر که این را یافت باید بداند که از جانب خداوند است و شکر خدا بر او لازم و هر که آن دیگری را یافت از شر شیطان به خداوند باید پناه برد.

سپس می گوید: سبب اشتباه خواطر و آمیختن آنها بهم ممکن است یکی از چهار چیز باشد

- ۱- ضعف یقین ۲- نشناختن صفات نفس ۳- پیروی از هوا و هوس و درهم ریختن اساس پرهیزکاری ۴- دنیادوستی با تمام مظاهر آن از قبیل عشق به جاه و مال و مانند آنها.
- آنگاه گوید: به باور برخی از صوفیان خواطر چهار است: ۱- خاطری از حق که مربوط به قسمت فوقانی قلب است ۲- خاطری از فرشته که از ناحیه راست قلب است ۳- خاطری از نفس که از قسمت زیرین قلب است ۴- خاطری از شیطان که از سمت چپ قلب است.^{۳۱}
- در پایان این بحث، ذکر این نکته ضروری است که واردات قلبی با خواطر متفاوتند چه واردات اعم از خواطر باشد. چون خواطر به وارداتی اطلاق می شود که به صورت خطاب از طرف خدا یا فرشته یا شیاطین در دل آدمی فرود آید لیکن گاهی واردی بر قلب هست بدون این شرط همچون بسط و قبض و مانند آنها.

حروف «د، ذ»:

دُرد: در لغت به معنی ته نشین شراب است. لیکن در اصطلاح عارفان گاهی به احوال قلبی و روحی که ممزوج به حظوظ نفس و مشوب به بقایای بشری باشد، اطلاق کنند و گاه دیگر به اذکار و عبادات تقلیدی گویند که از مبتدی سرزند که هنوز به تحقیق و یقین نرسیده. این دو در سالک مبتدی است که هنوز به کمال نهائی نرسیده لیکن پسندیده است چون تا عشق

ممزوج در کار نباشد، به حبّ خالص نینجامد و تا تقلید نباشد به تحقیق نکشد. دل: در اصطلاح عارفان یکی از اطوار سبعة نفس ناطقه است.^(۱) فی الجمله مرکز دریافت‌های غیبی را گویند. گاهی آنرا جام جهان خوانند. دل برترین مرتبه وجودی حضرت انسانی است و برجسته‌ترین امتیاز آدمی بر فرشتگان به دل است. دل نتیجه ازدواج عقل و روح و برزخ میان این دو است. به بیان دیگر جامع روح و عقل و ملک و ملکوت است. عزالدین محمود کاشانی گوید: اوصاف قلب کما هو حقّه متعذّر است و عبارت از آن متعسّر. به همین جهت آنرا قلب خوانند و چون احوال مواهب الهی هستند و مواهب هم نامتناهی است پس تقلّب و تحوّل و ترقی قلب در مدارج کمال و معارج جمال و جلال نیز بی‌نهایت است. سرّازل و ابد در او به هم پیوست و مبتدای نظر در وی به منتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی در او متجلی گردید. عرش رحمان و منزل قرآن و مجمع البحرین ملک و ملکوت و حامل و محمول سرّ امانت، جمله اوصاف آنست. صورتش از عین عشق مصوّر و بصیرتش به نور مشاهده متّور است. وجود او به عشق و وجود عشق هم به او قائم است. دل عرش خدای در عالم صغیر است چنانکه عرش قلب عالم اکبر است.^{۳۲}

دلال: در اصطلاح اهل الله اشارتست به اضطراب و هیجانی که از جلوه محبوب در باطن سالک وارد می‌شود. در این حال سالک به مرتبه سکر نرسیده لیکن اختیار خود را در دست ندارد و از خود بیخود است.

دُیو: عالم انسانی را گویند. و دیو مغان: کنایه از مجلس عارفان است. دُرّه بیضاء: عقل اول را گویند چه حضرت رسول فرمود اول ما خلق الله دُرّه بیضاء و در حدیث دیگر فرمود: او ما خلق الله العقل.^{۳۳}

دَبور: بادی است که از جانب مغرب وزد در مقابل صبا که از جانب مشرق است. در عرفان مغرب اشارتست بعالم ماده و جسماتیات پس باد دبور یعنی صولت و استیلای هوای نفس که سبب افتادن به دنیا می‌شود. پیامبر فرمود: من به کمک باد صبا پیروز شدم - باد صبا کنایه از خواسته‌های روحانی است - ولی قوم عاد به باد دبور هلاک شدند.^{۳۴}

ذوق: در لغت یعنی چشیدن ولی در اصطلاح عرفا به اولین وارد غیبی گویند که ادامه

((۱)) - گفتار پنجم به بحث مکاشفه مراجعه شود.

آن شرب است.

ذکر: یعنی یاد کردن. در اصطلاح سالکان مواظبت بر عمل را گویند. فروعات آن بسیار است مانند: ذکر خفی یعنی سالک بی آگاهی نفس خدا را یاد کند و بیان دگر ذاکر زبان سر و سر را ببندد و به یاد خدا باشد. و ذکر قلب: خدای به قدری به دل یاد شود که فراموش نشود تا به یاد کردن نیاز افتد.

حروف «ر، ز»:

رخ: این اصطلاح ملازم با خط است بدین جهت با هم می آیند. فی الجمله، رخ سرچشمه ظهور کمالات اسمائی و صفاتی است. به بیان دیگر، رخ اشارتست به ذات الهی به اعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی و ظهور تجلی جمالی که سبب وجود اعیان عالم و ظهور اسماء حق شود.

رباط: در لغت کاروانسرا را گویند. در اصطلاح عارفان کنایه از دنیاست که به رباط دو در ماند، آدمیان از دری درون آیند و از دری دیگر بیرون روند.

ربیع: یعنی بهاران. در اصطلاح صوفیان مقام بساطت در قطع مسافت سلوک را گویند. روح اعظم: عقل اول که از آن به ملک مقرب و جنود الله نیز تعبیر شده.

رحمان: اسم حق به اعتبار اینکه وجود عوالم از آن افاضه می شود. گاهی گویند: این واژه اسم خاص در معنی عام است. یعنی این اسم ویژه حق تعالی است لیکن بیانگر رحمت عام و مطلق الهی است که شامل همگان می شود.

رحیم: اسم حق به اعتبار فیضان کمالات بر اهل ایمان چون معرفه الله و توحید. تا حدی خاص تر از رحمان است.^{۳۶}

رندی: قطع نظر از انواع طاعات و اعمال و عبادات است.

رضا: در لغت یعنی خشنودی. در اصطلاح سالکان معانی متعددی دارد مانند: تلذذ به بلوی و سکون و آرامش دل در برابر حکم و تقدیر الهی، تحمل مرارت احکام قضا و قدر و رفع کراهت.

ذوالنون گفت:

رضا خوشی دل در برابر تلخی و گرفتاریهای قضا و قدر است.

یکی از صوفیان گفت: الهی از ما راضی باش! رابعه عدویه گفت: چرا رضایت کسی خواهی که تو از او راضی و خوشنود نیستی؟ گفتندش رضایت عبد از خدای چگونه است؟ گفت: آنگاه که شادی عبد در برابر مصیبت چونان خوشی وی در برابر نعمت باشد.

حضرت علی (ع) فرمود:

هر که در کنار سفره رضا نشیند هیچگاه از جانب حق ناراحتی نبیند و آنکه در بساط اشکال تراشی قرار گیرد هیچوقت از خداوند راضی نباشد.^(۱)

مقام رضا بعد از توکل است. چه در مرحله توکل تلخیهای قضا و قدر آدمی را رنج دهد لیکن چون خدا را در امور خود وکیل دانسته تحملش کند. اما در مقام رضا، سالک از احکام قدر جز شیرین‌کامی چیزی نبیند تا آنرا تحمل کند. او از همه چیز همیشه خوشنود است. اهل ظاهر می‌کوشد تا خدای از او راضی باشد ولی عارف می‌کوشد تا او از خدای خوشنود گردد و بین این دو فرق بسیار است. حافظ فرماید:

بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت که در مقام رضا باش و از او مگریز.
کریمه رضی‌الله عنهم و رضوانه یعنی هم خدای از ایشان راضی است هم ایشان از خدای خوشنودند (۱۱۹ / مائده).

رَوْع: روح انسان را گویند به اعتبار خوف و فرح آن از قهر قهار متقم.^(۲)
زلف: این اصطلاح اشارتست به سلسله ممکنات و تجلی جلّالی در همه مخلوقات از عالم جبروت تا ملک و ناسوت. وجه تشبیه ستر و حجاب بودن هر دو می‌باشد. بدانگونه که زلف مانع از مشاهده رخساره است، کثرت نیز مانع از دیدن وحدت است. درازی زلف اشارتست به نامتناهی بودن موجودات و کوتاهی زلف اشارتست به محو کثرت و ظهور وحدت و رسیدن به مقام جمع و گذشتن از مرتبه تفرقه. شیخ محمود گوید:

اگر زلفش بریده شد چه غم بود که گر شب گم شد اندر روز افزود.
زلف‌افشانی: اشارتست به بازکردن و کنار زدن پرده‌های تعینات و کثرات و نمودن وحدت بدون حجاب‌های جمالی و جلّالی چه نورانی چه ظلمانی. با برافشاندن زلف کفر نماند بلکه همگان اهل ایمان و اسلام شوند. شیخ محمود گوید:

((۱)) - عوارف المعارف ص ۲۳۸ رک. ((۲)) - فرهنگ اصطلاحات سجادى رک.

اگر زلفین خود را برفشانند به عالم در یکی کافر نماند
لیکن اگر زلفش را ساکن گذارد و حجب تعینات از وجه وحدت بر ندارد و در نتیجه
چهره وحدت پشت نقاب کثرات مستور ماند، در جهان مؤمنی نماند و همگان کافر شوند چه
کفر یعنی پوشش. و اگر بگذاردش پیوسته ساکن نماند در جهان یک نفس مؤمن.^{۳۷}
زاجر: در لغت یعنی مانع. و در اصطلاح صوفیان به واعظ درونی گویند که نوری است
افکنده در دل مؤمن تا وی را به خدا خواند و به سوی حق کشد.^(۱)
زُجاجة: که در آیه نور بدان اشارت رفته قلب است و مصباح در آن آیه روح است و
شجره نفس است.^(۲)
زیتونه: در لغت دانه‌ای خوراکی است. در اصطلاح صوفیان: نفسی است که مستعد
اشتعال به نور قدس به قوت فکر باشد.

حروف «س، ش»:

ساقی: در لغت به شراب دهنده گویند. در اصطلاح عارفان بر معانی بسیاری اطلاق
می‌شود. گاهی کنایه از پیر کامل و مرشد مکمل است گاهی دیگر به فیاض مطلق گویند که
شراب حبّ به مستعدان نوشاند. کریمه و سَقَاهُمْ رَبِّهِمْ شراباً طهوراً (۲۱/ انسان)، بدان اشارت
دارد. چون این ساقی آن شراب به آدمی نوشاند از لوث خودپرستی طاهرش سازد و از بند
تعلقات نجاتش دهد. شیخ محمود گوید:

شرابی خور ز جام وجه باقی	سقا هم ربهم او راست ساقی
طهور آن می بود کز لوث هستی	ترا پاکی دهد در وقت مستی
بخور می وارهان خود را ز سردی	که بد مستی به است از نیک مردی. ^{۳۸}

شُرب و سکو: شرب به معنی نوشیدن و سکر به معنی سرخوشی است. در بیان اصطلاح
«ذوق» اشارت شد که ذوق و شرب و سکر به دنبال هم باشند. اولین وارد غیبی را ذوق و ادامه
آنها شرب گویند که تمام اوصال و عروق سالک را از شراب محبت سیراب نماید. شرب به
نسبت است که هر کس به مقدار ظرفیت خویش نوشد. به یکی بی واسطه نوشاند که سقا هم ربهم

((۱)) - اصطلاحات صوفیه از کمال الدین عبدالرزاق کاشانی. رک.

((۲)) - اصطلاحات صوفیه از کمال الدین عبدالرزاق کاشانی. رک.

شراباً طهوراً (۲۱/ انسان) و به دیگری با یک واسطه یا وسایط.
بدنبال شرب سکر آید که عبارتست از دهشت و دیوانگی که از مشاهده محبوب ناگهان در دل سالک عاشق وارد شود و به دنبال آن شطحیات از زبان وی بیرون آید که سخنانی مخالف با ظاهر شریعت گوید.

سماع: به فتح اول به معنی شنیدن است. چنانکه گویند: سماع حدیث و سماع وعظ. حافظ در همین بکار گرفته و گفته:

چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را سماع وعظ کجا نغمه رباب کجاست.
لیکن در اصطلاح صوفیان عبارتست از شنیدن آواز خوش و آهنگ روح نواز و قول غزل به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق.

به باور صوفیان، سماع به محبت و عاطفه نیرو می بخشد، دل را نرم و احساسات را لطیف می کند. به تخیلات شهری دهد تا به عالم لامکان اوج گیرد. ذهن با سماع، اندک اندک کلمات و عبارات و اصوات را فراموش کند، از عالم اجسام به عالم ارواح راهی شود و فانی حق گردد. بنابراین سماع آتش زنه ای است که صوفی مستعد را می سوزد و گوش را ز نیوش بدو بخشد تا نعمات الهی از جمیع ذرات بشنود. چه بانگ مؤذن چه نوای هزار، چه خروش آبشار، همگان او را به جهت معشوق بی نشان سوق دهد. صوفیان را عقیدت آن است که اصل این نغمه ها از عالم بالاست.

مولانا گوید:

بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق	می سرایندش به طنبور و به خلق
ناله سرنّا و تهدید دهل	چیزکی مانند بدان ناقور کل
پس غذای عاشقان آمد سماع	که در او باشد خیال اجتماع

سهروردی در «عوارف» بحث نسبتاً طولانی در مورد سماع آورده و آنرا به دو بخش کلی تقسیم کرده. یک بخش سماع مشروع و جایز از ناحیه شریعت و بخش دگر سماع ممنوع و مخالف شرع. خلاصه سخنان وی به قرار زیرین است: سماع یعنی شنیدن قول حق. خدای در قرآن فرمود: قَبِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (۱۷/ زمر) یعنی به آن دسته از بندگانم نوید ده که سخن حق را استماع کنند و بهترین آنها را برگزینند. در معنی «احسنه» گفته اند: آنچه به رشد و هدایت نزدیک تر است. باز در جای دیگر قرآن چنین آمده است:

وَإِذِاسْمَعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ. یعنی چون نوای آنچه بر پیامبر نازل گشته شنوند، قطرات اشک را از چشمانشان جاری بینی نسبت بآنچه از حق شناخته‌اند (۸۳/مائده).

اینگونه سماع همان سماع حقست که کسی در آن اختلاف ندارد. این حالت گریه همان رقت قلب و تأثر آدمی است که پیامبر (ص) فرمود: *إِغْتَنِمُوا الدُّعَاءَ عِنْدَ الرِّقَّةِ فَإِنَّهَا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى*. یعنی نیایش رقت قلب را غنیمت شمارید و بدان روی آرید که رحمت خدای است. اختلاف در شنیدن اشعار با صدای خوش است. در این مورد است که بعضی از فقها با شدت تمام منکر آنند و علم مخالفت برافراشته‌اند و برخی دگر موافق آنند و مثبت. که در بین افراط و تفریط قرار گرفته‌اند. به باور ما از حیث حرمت و حلیت اینست که:

نی نواختن و دایره زدن گرچه از دیدگاه امام شافعی ممنوع نیست لیکن ترک آن دو بهتر است. ولی اگر اشعاری در وصف نعمات جنت و نعمات دوزخ و بیان حال دارِ قرار و ذکر عبادات و ترغیب به خیرات باشد، شنیدنش جایز است و انکارش نامعقول.^{۴۰}

سابقه: در اصطلاح اهل الله به عنایت ازلی اطلاق می‌شود.

یستو: به کسر اول یعنی پرده و پوشش. در اصطلاح عارفان به آنچه آدمی را از حق محبوب گرداند اطلاق شود مانند عادات و رسوم و تعلقات خاطر به غیر خدا.

سدرۃالمنتهی: درختی است در بهشت. در اصطلاح عارفان مبده و منتهای علوم و معارف را گویند. چه امر الهی از آن نزول می‌کند و آنچه از عالم سفلی صعود کند بدان منتهی می‌شود. کمال‌الدین عبدالرزاق گفت: سدرۃالمنتهی، نهایت مراتب اسمائی است که مرتبه‌ای برتر از آن وجود ندارد. برزخیت کبری است که منتهای سیر همگان در دانش‌ها و کردارها.

سالک: رونده به سوی حق با قدم عرفان و ریاضات را گویند.

سرّ: در لغت یعنی پوشیده و نهان. در اصطلاح صوفیان، لطیفه‌ای از لطایف روحانی که محل مشاهدت است در برابر روح و قلب و... طایفه‌ای برآنند که سرّ نه از جمله اعیان است که از جمله معانی است و مراد از آن حالی است مستور میان بنده و خدای که کس دیگر را بر آن اطلاع نیفتد.^{۴۲}

سفر: در اصطلاح اهل الله عبارت است از توجّه قلب به سوی حق که آن چهار سفر^(۱) است.

سواد الوجه فی الدارین: یعنی روی سیاهی در دو عالم. در اصطلاح صوفیان به فناء مطلق در خداوند اطلاق شود. این فناء بگونه‌ای است که وجودی برای شخص فانی باقی نماند نه در ظاهر نه در باطن و نه در دنیا نه در آخرت.^{۴۳}

شراب یا مدامه: غلبه عشق را گویند و ذوق حالی را که از جلوه معشوق برای سالک عاشق پیدا شود و او را مست و بیخود کند، نیز شراب نامند. این اصطلاح را در امتزاج اوصاف به اوصاف و اخلاق به اخلاق نیز بکار برند.

این امتزاج بدین صورت است که صفات سالک در صفات حق مستهلک شود و صفات عبد از میان برداشته گردد و صفات حق ظهور کند. کاربرد شراب و مدامه در معنی عرفانی سابقه دیرینه دارد لیکن با ظهور ابن فارض مصری در قرن ششم شکلی خاص بخود گرفت. وی دو قصیده در وصف شراب و مدامه سرود که یکی میمیه و دیگر تاتیه نام دارد که دومی مشهورتر است.

دو بیت آخرین قصیده میمیه چنین است:

فَلَا عَيْشَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ عَاشَ صَاحِبًا وَمَنْ لَمْ يُمْثْ سَكْرًا بِهَا فَاتَهُ الْحَزْمُ

یعنی هر که هشیاری گزید و از مدامه نجشید در دنیا خوشی ندید، و هر که از سرخوشی بدان نمرد، احتیاط از دست بداد.

عَلَى نَفْسِهِ فَلْيَبْكِكِ مَنْ ضَاعَ عُمْرُهُ وَلَيْسَ لَهُ فِيهَا نَصِيبٌ وَلَا سَهْمٌ^{۴۴}

یعنی آنکه عمرش به بیهوده گذرانید و از مدامه بهره و نصیبی ندید، بر خود باید گریست.

در میان شعرای فارسی زبان از سنایی شروع شد و در زبان حافظ به کمال خود رسید. سنایی در حدیقه گفت: برمدار از مقام مستی پی سر همانجا بنه که خوردی می.
مولانا به این سخن اشاره کرده و فرموده:

بشنو این پسند از حکیم غزنوی سر همانجا نه که باده خورده‌ای

و حافظ گفت:

من و انکار شراب این چه حکایت باشد غالباً این قدوم عقل و کفایت باشد.
شمع: نور عرفان و شناخت حق تعالی است که در سالک افروخته گردد و آنرا روشن نماید.

شیخ محمود گفت:

شراب و شمع، ذوق نور عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان.^(۱)
شاهد: به معنی گواه، بیننده و حاضر آمده. در اصطلاح صوفیه عبارت از تجلی حق و ظهور جمال مطلق در مراتب اعیان و مظاهر تجلیات است. و چون تمام موجودات مظاهر و جلوه گاه جمال مطلق هستند پس به هر زیبا رو و زیبایی، شاهد گفته می شود. از طرفی چون حق سرچشمه همه زیباییهاست و تنها او است که در عالمیان ظاهر شده، به اعتبار اتحاد بل وحدت متجلی و جلوه، این اصطلاح را به ذات حق هم اطلاق کنند. شیخ محمود گفت:
شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است.^{۴۵}
و عبدالرحمان جامی گوید:

در چشم عیان شاهد و مشهود تویی در قبله جان ساجد و مسجود تویی
شطح: به فتح اول و سکون دوم در لغت به معنی حرکت است. چنانکه اگر آب بسیار از جوی تنگ و باریک بخواهد بگذرد و از آن سرریز کند، گویند: شطح الماء. در اصطلاح صوفیان به عبارات و کردارهایی که وصف حال و شدت وجد و بیقراری دل عاشق مجذوب را بیان کند، اطلاق می شود.

سخنانی که در این حال از عشق سرزند، در نظر عامه غریب نماید که درکش آسان نباشد. چه گاهی ظاهر آن برخلاف شریعت است در صورتی که باطن آن درست است. گوینده بدان شکل بیان کرده تا نامحرمان از سر آگاه نباشد. گاه از در حال سکر اینگونه سخنان از زبان سالک ظاهر می شود.^(۲) که وی در این حال در حال محو و تلوین است و به مرتبه صحوثانی و تمکین دست نیافته.^{۴۶}

شیخ: در لغت یعنی پیرمرد. در اصطلاح صوفیان به انسانی گویند که در علوم شریعت و

(۱) - گلشن راز.

(۲) - در بیان اسفار اربعه گفته آمد که در پایان سفر اول، از زبان سالک چنین سخنانی بیرون آید.

طریقت و حقیقت به حد کمال رسیده باشد. او درد را و دواى آنرا شناسد و مبتلایان را مداوا کند و مستعدان را راه نماید.^{۴۷}

شور: حالت خاصی را گویند که هنگام شنیدن کلام حق و یا در حال سماع و پایکوبی به سالک عارف دست می‌دهد.

شریعت، طریقت و حقیقت: عزیز نسفی در بیان هر یک از این سه اصطلاح گوید: بدان که شریعت گفت پیغمبر و طریقت کرد پیغمبر و حقیقت دید پیغمبر است. سالک نخست از علم شریعت آنچه لابد است باید بیاموزد و از عمل طریقت آنچه لابد است بکند تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید. بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت کامل باشد.^{۴۸}

دگر صوفیان نیز در بیان این سه اصطلاح تا حدی همین بیان را دارند. صاحب رساله قشیریه گفت:

شریعت پرستیدن حق و حقیقت دیدن حقست. هر شریعتی که مؤید به حقیقت نباشد پذیرفته نیست و هر حقیقت که بسته به شریعت نباشد با چیزی حاصل نیاید. عبدالرحمن جامی از زبان پیامبر اکرم گوید: احکام شریعت همه اقوال منست اسرار طریقت همه احوال منست. صوفیه حدیثی از حضرت رسول نقل کرده‌اند که وی فرموده: الشَّریعةُ اقوالی والطَّریقةُ افعالی والحقیقةُ احوالی.^{۴۹}

حروف «ص، ض»:

صبا: بادی که از جانب شرق وزد. در اصطلاح عارفان عبارتست از وزشهای نسیم رحمت از مشرقهای عوالم روحانی، همچنین آنچه آدمی را به طرف خیر سوق دهد و بکشانند، صبا نامند.^(۱)

شیخ عطار گوید:

چون باد صبا سوی چمن تاختن آرد گویی به غنیمت همه مشک و ختن آرد.
صبح: وحدت یا نور وحدت را صبح نامند. صبح ازل عبارتست از انوار ازلی.^(۲)

((۱)) - فرهنگ اصطلاحات صوفیه از ملا عبدالرزاق کاشانی. رک.

((۲)) - فرهنگ دکنر سجادی. رک.

صبر: در لغت شکیبایی و بردباری را گویند. در اصطلاح عارفان عبارتست از ترک شکایت در برابر بلا یا و شکیبایی به رنج و گرفتاریها. صبر سه قسم است: یکی صبر عوام که در برابر سختی حبس نفس کند و دم برنیارد. دوم صبر زاهد که به خاطر گرفتن پاداش در برابر بلیات سکوت کند. سوم صبر عارف است و آن چنانست که در برابر مصیبت غم بخود راه ندهد. در حدیث آمده: *الْإِيْمَانُ نَصْفَانِ: نَصْفُ صَبْرٍ وَ نَصْفُ شُكْرِ* یعنی ایمان دو نیمه است: نیمه‌ای صبر و نیمه‌ای شکر.^(۱)

صحو: در لغت هشیاری را گویند. در اصطلاح عارفان صحو دو مرحله دارد. یکی پیش از سکر که پائین‌تر از مقام سکر است. دوم مرحله بعد از سکر که برتر از سکر است. عبدالرزاق کاشانی گوید: صحو فوق سکر و مناسب مقام بسط است. زیرا سکر مشعر به غیبت است لیکن صحو نشان‌دهنده هشیاری به لذت وصال است. صحو، مقام شهود تام و اهل صحو متمکن در حضرت جمع و شهود است.^(۲) صحو ثانی را، صحو بعد از محو نیز گویند و گاهی فرق بعد از جمع نامند.

صُواحی: ظرفی که در آن شراب ریزند. در اصطلاح صوفیان به مقام انس اطلاق کنند. **صوامع:** جمع صومعه به عبادتگاه گویند. در اصطلاح عارفان احوال دل سالکی را گویند که او را از تفرقه به جمع و از ماسوی به خدا متوجه سازد.^(۳)

صعق: در لغت به بیهوشی در برابر صدای رعد و مانند آنرا گویند. در اصطلاح صوفیان عبارتست از فناء در حق در برابر تجلی ذاتی. *کَرِیمَةُ وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا* (۱۴۳/ اعراف) بدان اشارتست.

حروف «ط، ظ»:

طامات: در لغت به معنی اقوال پراکنده و هذیان و سخنان بیهوده و بی‌اساس است. در اصطلاح اهل سلوک ادعای بزرگ و دعوی خوارق عادات را گویند که عجیب و نادر نماید. معنی اصطلاحی آن به معنی لغوی بسیار نزدیک است چون در اصطلاح صوفیان نیز به

(۱) - از فرهنگ اصطلاحات سجادی.

(۲) - به نقل از مأخذ یاد شده. و مقدمه جلال آشتیانی بر تائیه ابن فارض.

(۳) - اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق.

پریشان‌گوئی و سخنان بی‌اصل اطلاق شده که برخی از صوفی نمایان جهت بازارگرمی خود بکار می‌برده‌اند. حافظ فرماید:

یکی از عقل می‌لافتد یکی طامات می‌بافتد بیا کاین داوریه‌ها را به پیش داور اندازیم.
و سعدی گوید:

به صدق و ارادت میان بسته دار ز طامات و دعوی زبان بسته دار
لاهیجی گفت: طامات عبارتست از خودنمایی و خودفروشی که بعضی از صوفی نمایان اظهار کنند.^{۵۰}

طّره: کنایه از تجلیات جمالی است.

طمس: در لغت محو شدن است. در اصطلاح صوفیان عبارتست از نیست گشتن رسوم و آثار صفات سالک در نورالانوار. به بیان دیگر طمس مقام فنا، صفات در انوار صفات ربوبی است.

طوبی: نام درختی است در بهشت. در اصطلاح عارفان به معانی بسیار اطلاق شده. گاه به مقام انس به حق را گویند و گاهی دیگر رمزی از معرفت است. در کلمات شیخ اشراق کنایه از نفس کلی است که منشأ نفوس جزئی است. وی گوید: روشنائی گوهر شب‌افروز که در کوه سوم از کوه‌های قاف است و از درخت طوبی است.^(۱)

ظّل: در لغت یعنی سایه. در اصطلاح عارفان اضافه اشراقی به ذات حق است. به بیان دیگر تمام عوالم هستی را گویند که چون سایه کشیده شده و همگان را فرا گرفته کریمه آلم تّزالی ربّک کیف مدّ الظّل (۴۵/ فرقان). یعنی وجود اضافی را در سراسر ممکنات گسترانید و به تمام تعینات کشانید.

ظّل اول: به عقل اول اطلاق شود از آن جهت که در قوس نزول تعین نخستین است. ظّل الاله: به انسان کامل گویند که مرتبه‌اش از سنخ حضرت واحدیت است.^(۲)

ظلمات: مطابق افسانه‌های تاریخی محل چشمه آب زندگانی است که اسکندر جهت بدست آوردن آن بدانجا رفت. از این رو ظلمات در عرفان عبارتست از دنیای مادی و مراد از

((۱)) - فرهنگ اصطلاحات دکتر سجادی.

((۲)) - اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق.

کوشش اسکندر، مجاهده با نفس است که اهل سلوک چنان کنند.^(۱)

حروف «ع، غ»:

عالم: یعنی ماسوی الله. در اصطلاح عارفان عبارتست از جمیع تعینات که حق متجلی است. به بیان دیگر عالم صورت حقست و حق تعالی هویت و اصل هستی عالم است.^(۲) **عالم جبروت:** عالم اسماء و صفاتست. عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب: عالم ارواح و روحانیات است که به امر حق و بدون واسطه ماده و مدت آفریده شده‌اند. عالم خلق و عالم ملک و عالم شهادت: عالم اجسام و جسمانیات است که خداوند با ماده و مدت آنها را ایجاد کرد.

عارف: در اصطلاح عرفانی به کسی گویند که ذات و اسماء و صفات و افعال خدا را با علم کشفی شناخته باشد.^(۳)

عبدالله: در اصطلاح صوفیان به کسی گویند که خداوند با تمام اسمائش در او جلوه کرده که بالاترین مقام عبودیت است.

عُقاب: گاهی به عقل اول اطلاق شود به جهت آنکه کبوتر روح را از عالم سفلی به عالم بالا می‌برد. و گاهی به طبیعت کلیه گفته می‌شود با قرائن حالی یا مقالی از هم تمییز داده شوند. **عین ثابت:** حقیقت شیئی در حضرت علم خداوندی را گویند که وجود عقلانی دارد نه وجود جسمانی.

عین الله: در اصطلاح عارفان به انسان کامل اطلاق می‌شود چون خدا از طریق او به عالم می‌نگرد.^(۴)

عنقا: مرغ افسانه‌ای. در عرفان بسیار به کار رفته. گاه به انسان کامل گویند که یافت‌ناشدنی است.

این واژه عربی است که در ادبیات عرفانی، سیمرغ معادل آنست. عنقاء، گاهی بصورت مضاف و گاهی بصورت موصوف همراه با «مُغرب» بکار رفته. از جهت ناپدید بودن

(۱) - فرهنگ اصطلاحات سجادی رک. (۲) - اصطلاحات صوفیه کمال الدین عبدالرزاق.

(۳) - مأخذ پیشین. رک.

(۴) - اصطلاحات صوفیه از کمال الدین عبدالرزاق، لغت‌نامه دهخدا رک.

آن. بدین جهت به هیولای اولی نیز عنقاء گویند. همچنین عقل فعّال را نیز عنقاء خوانند. علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین: این‌ها سه مرحلهٔ آگاهی در اصطلاح سالکان است. اولی ویژهٔ ارباب عقول است که با برهان قوی به کشف حقیقت رسیده‌اند. دومی لمس حقیقت است که خطاب‌دار نیست. سومی برتر از هر دو است که سالک عین حقیقت شده. ^(۱) غواب: در اصطلاح عارفان عبارتست از جسم کلی که از حضرت احدیت و عالم قدس بسیار دور است.

غشاء و غشاوت: زنگار آینهٔ دل را گویند که آنرا محروم از تابش نور الهی کرده. غوث: به قطب گویند. وقتی به قطب، غوث اطلاق شود که ملجأ و پناه دگران باشد و گرنه بدو غوث نگویند.

غیب مکنون و غیب مصون: به کنه ذات حق اطلاق شود که جز او کسی بدان راه ندارد. بدین جهت مکنون از عقول و ابصار و مصون از اغیار است. غیب مطلق: ذات حق به اعتبار لاتعیّن است.

غیرت: در لغت به معنی رشک و حمیت است. در اصطلاح عارفان از لوازم محبت است، بنابراین سه قسم است یکی غیرت مُحبّ دوم غیرت محبوب سه دیگر غیرت محبّت. عزالدین محمود کاشانی در بیان این سه نوع چنین گوید: غیرت مُحبّ یعنی نفی و طرد بیگانه از محبوب و طلب قطع تعلق و توجه محبوب به غیر.

اما غیرت محبوب ممکن است بر تعلق و توجه مُحبّ بر غیر باشد یا بر اطلاق و آگاهی غیر بر حال مُحبّ. غیرت محبوب در ارتباط با توجه محبّ بر غیر، سبب می‌شود که مُحبّ از غیر محبوب بگسلد. آن غیر چه امور دنیاوی باشد چه اخروی. و غیرت محبوب بر اطلاق و آگاهی غیر بر حال محبّ، باعث شود تا محبوب از نظر اغیار در حجاب محبوب مستور ماند تا جز محبوب کسی به حال محب آگاه نباشد. حدیث «أُولَیائِی تَحْتَ قُبَّایِ لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی» ناظر به این مطلب است.

و اما غیرت محبّت چنانست که جز نظر ارباب ذوق نظر کسی بدان نرسد. چه غیرت گرچه صفت ذاتی مُحبّ است لیکن توجه به این نکته ضروری است که آن صفت در او به

((۱)) در مقام تمثیل: علم‌الیقین بدان ماند که کسی با برهان آتش را اثبات کند. عین‌الیقین مثل این است که آدمی در میان آتش قرار گیرد. سومی مثل این است که انسان خود آتش شود.

واسطه محبت است چه اگر محبت نبود غیرت هم نبود. محبت رابطه میان مُحِب و محبوب است تا مُحِب را به محبوب رساند. مُحِب و محبوب و محبت یک حقیقت است. چه محبی و محبوبی دو اعتبارند که بر ذات محبت عارض شوند. با این بیان نه وصل ماند نه هجران.

معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی است اینجا.^(۱)

چون وصل درنگنجد هجران چه کار دارد.

غیبت: در اصل به معنی ناپدید شدن و نبودن در جایی است و حضور عکس آنست. در اصطلاح صوفیان غیبت عبارتست از قطع علاقه از ماسوی الله و غایب بودن از غیر خدا. غمگسار: صفت رحمانی حق را گویند که فراگیر تمام هستی است.

غمخوار: صفت رحیمی حق است که رحمت ویژه مؤمنان و دوستان است.

غمزه: گاه اشارتست به واردات قلبی که مرغ دل صوفی را به دام ریاضت اندازد گاهی نیز اشاره به صفت قهریه خدا دارد که وجود سالک را از میان بردارد تا بوی لذت قرب حق به مشام جان رسد.

حروف «ف، ق»:

فارغ: در لغت یعنی خالی. در اصطلاح صوفیه صفت کسی است که خود را از همه تعلقات و بهره‌های دنیوی رها ساخته. سخن چنین انسانی از خود نیست و به نیمی ماند که در آن دگران دمند. اناالحق گفتن حلاج ناظر به این مرتبه است. شیخ محمود گوید:

اناالحق کشف اسرار است مطلق به جز حق کیست تا گوید اناالحق

امام خمینی فرماید:

فارغ از خود شدم و کوس اناالحق بزدم همچو منصور خریدار سردار شدم.

فتح: مفرد فتوح است به معنی گشایش. در اصطلاح عارفان، گشایش مقام قلب است و ظهور صفای دل. همچنین به آنچه از طرف خدای بر سالک رسد اطلاق کنند. فتح قریب: ظهور کمالات قلب است پس از عبور از منازل نفس، کریمه نصر من الله و فتح قریب، بدان اشارت دارد. فتح مبین: ظهور مقام و مرتبه ولایت و تجلیات انوار اسماء الهی است، کریمه انا

((۱)) - به تلخیص از مصباح الهدایه از عزالدین محمود کاشانی.

فتحنا لك فتحاً مُبیناً، بدان اشارت دارد. فتح مطلق: که برترین فتوح است، عبارتست از ظهور ذات احدی و فنای عبد از جنبه خلقی و متحلّی شدن به صفات حقّی. کریمه اذاجاء نصرالله والفتح، بدان اشارت دارد.^{۵۱}

فتوت: خاموشی آتش طلب که در ابتدای امر در وجود سالک بوده.

فروق اول: حجاب رسوم خلقی در وجود عبد را گویند.

فروق ثانی: مرتبه مشاهده حق در خلق و رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بدون آنکه یکی از آن دو مانع دیگری شود.

فروقان: عبارتست از علم تفصیلی که سبب تمییز حق از باطل می شود.

فروق الجمع: عبارتست از ظهور واجد و ذات حق در لباس کثرت که این کثرت اعتباری است و تحقق آن به حقیقت ذات احدی است.^{۵۲}

فنا: در لغت یعنی نیستی. در اصطلاح اهل سلوک به فنای بنده در حق گویند که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق فانی و محو شود. بافنا، به سقوط اوصاف مذموم و با «بقا» به قیام اوصاف محمود اشاره کنند. عزالدین محمود کاشانی گوید: فنا نهایت سیر الی الله است و بقا عبارت از بدایت سیر فی الله.

برترین مرحله فنا را مقام فنا از فنا، نامیده اند که سالک در آن مرحله به چیزی جز حق توجهی ندارد و حتی متوجه فنای خود نیز نمی باشد.^{۵۳}

فیض: در اصطلاح عبارتست از فعل فاعلی که فعلش بلاعوض باشد. بدین جهت حق را مبدء فیاض خوانند که فیضش پیوسته است. اشیاء به واسطه فیض تجلی رحمانی، همواره با توجه به ممکن ذاتی بودنشان، نیست می شوند و به فیض تجلی حق «هست» می گردند. سرعت تجلی فیض رحمانی بگونه ای است که آمد و رفت آنها ادراک نتوان کرد چه آمدنش عین رفتنست. مولانا گوید:

پس تراهر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می شود دنیا و ما بسی خبر از نو شدن اندر بقا
شیخ محمود شبستری گوید:

جهان خلق و امر از یک نفس شد که هم آن دم که آمد باز پس شد.^{۵۴}

فیض اقدس: تجلی حق به حسب باطنیت و اولیت از غیب مطلق به حضرت اعیان ثابته

را گویند.

فیض مقدس: تجلی حق از مرتبه اعیان ثابته در سراسر وجود و تمام عوالم موجود. از فیض مقدس، به نفّس رحمانی و وجود منبسط نیز تعبیر کنند.^{۵۵}

قاب قوسین: در لغت یعنی فاصله‌ای باندازه دو کمان. که در کریمه فکان قاب قوسین اَوَادْنی یعنی به اندازه فاصله دو کمان یا نزدیکتر از آن بود (نجم / ۹)، به مقام حضرت رسول اشارت فرموده. در اصطلاح عارفان عبارتست از مقام قرب اسمائی که دائره وجود تحت سیطره و قلمرو اوست. در این مقام، اتحاد با حق برای سالک حاصل آید با بقای دویت که آن را اتصال نامند. مقامی برتر از آن نیست جز مقام «اَوَادْنی» که در این مرتبه رفع دویت با ذات احدیت است. به اتفاق اهل سلوک این مقام (اَوَادْنی) ویژه پیامبر اکرم است. در مرتبه «اودانی» فنای محض و طمس کلی حاصل شود. هلالی گوید:

محمد کیست؟ جانرا قرّة العین کمان ابرویش چون قاب قوسین.

قشر: هر علم ظاهر نسبت به باطن را گویند. مانند شریعت نسبت به طریقت و طریقت نسبت به حقیقت. بدانگونه که پوست نگهبان مغز است، شریعت نیز حافظ طریقت است.

قبض: به خلاف بسط، در لغت به معنی بسته شدن است. در اصطلاح صوفیان عبارتست از روی آوردن به درون و روی کشیدن از خلق. هجویری گوید: قبض و بسط دو حالتند که تکلیف بنده از آنها ساقط است چنانکه آمدنش به کسی نباشد و رفتن بجهدی نه. قوله تعالی: وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ (بقره / ۲۴۵)

عزالدین محمود کاشانی گفت: قبض و بسط دو حال است. پس از آنکه بنده از حال خوف و رجاء بگذرد، این دو حال به دنبال هم بر وی عارض شود که قبض برای او به منزله خوف برای مبتدی و بسط به جای رجاء وی است.^{۵۷}

قطب: انسان کاملی که مورد توجه خداوند است که خدای تعالی طلسم اعظم بدو عنایت فرماید. قطب عالم وجود چون روح برای بدن است و مدار جهان وجود بدوست: مولوی گوید:

قطب آن باشد که گرد خود تنند گردش افلاک گردد او بود

او چو عقل و خلق چون اجزای تن بسته عقلست تدبیر بدن.

قطب کبری: مرتبه قطب اقطاب است که همانا باطن نبوت حضرت محمد (ص) است

و این مقام تنها برای وارثان وی ممکن است.^{۵۸}

قلب: همان دلست (به واژه دل رجوع شود).

قفس: به تن آدمی و نفس اماره و بطورکل جهان مادی اطلاق می شود. حافظ گوید:

چنین قفس نه سزای من خوش الحانیست روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم.
قلّاش: در لغت به آدم میخواره بی نام و ننگ گویند. در اصطلاح صوفیان به اهل حال و کسی که قطع علایق از دنیا کرده باشد اطلاق کنند.

قلندر: در لغت به درویش بی قید و بند گویند. در اصطلاح اهل سلوک به کسی گویند که از قید و بند دو جهان آزاد باشد. قلندر در تخریب عادات می کوشد ولی ملامتی در کتم عبادات سعی کند.

گویند قلندر کنایه از مقام اطلاق است که حتی از قید اطلاق نیز رسته باشد. حافظ گوید:

قلندران طریقت به نیمه جو نخرند قباى اطلس آنکس که از هنر عاری است
 و عراقی گوید: ای رند قلندر کیش می نوش ز کس مندیش.^{۵۹}

حروف «ک، گ، ل»:

کامل: در اصطلاح عارفان به کسی گویند که در سیر و سلوک عملی به درجه و مرتبه ای رسیده که از تمام تعلقات دست شسته. گفته اند، صوفیان سه طبقه اند: ۱- کاملان که طبقه علیا هستند و ایشان مقربان و سابقانند. ۲- سالکان که طبقه وسطی نام دارند و در زمره ابرارند. ۳- مقیمان کوی طبیعت که طبقه سفلی نامیده شده اند و ماندگار در زاویه نقصانند و از اشرار.^{۶۰}
کشف: در لغت به پرده برداشتن گویند. در اصطلاح صوفیان به ظهور آنچه در خفا است اطلاق می شود.^(۱)

کوشمه: عبارتست از التفات حق به سالک به گونه ای که موجب جذب سالک گردد.
کلمه: در اصطلاح صوفیان کنایه از تمام موجودات در عوالم گوناگون است. موجودات عنصری و جسمانی را کلمه وجودی گویند و معقولات را کلمه معنوی و غیبی نامند

((۱)) - به گفتار پنجم قسمت های «ب، ج و د» مراجعه شود.

و مجردات تام را (مفارقات) کلمه تامّه خوانند. این واژه به صورت جمع نیز بکار می‌رود که جمع آن کلمات است.

کلمه کن: امر ابداعی و اراده تکوینی است به بیان دگر تحقق و صورت اراده فعلی حق است.^{۶۱}

کلبه احزان: در اصطلاح عارفان به مقام تفرقه دل و هنگام ظهور حزن بر فقدان مطلوب حقیقی را گویند.

کنز مخفی: غیب مکنون که باطن همه باطن هاست.

کیمیاء: در اصطلاح صوفیان عبارتست از خوشنودی به موجود و مشتاق نبودن به مفقود به گفته حضرت علی (ع)، القناعه کنز لا یُنفذ.^{۶۲}

کوه: در اصطلاح صوفیان کنایه از تن است که حجاب حقیقت است. کریمه فلما تجلی ربّه للجبل جعله ذکاً (۱۴۴/ اعراف)، بدان اشارت دارد. گاهی در زبان صوفیان، کوه کنایه از مقام عبودیت است.

کوی میکده و کوی مغان:

این دو اصطلاح تقریباً در یک معنی بکار رفته‌اند و هر دو، عبارتند: از کوی خرابات و خانه عشق الهی.

کبودی: تخلیط محبت را گویند.

گوی: مجبوری و مقهوری به حسب حکم تقدیر را گویند.

گیسو: طریق طلب را گویند.^{۶۳}

لوائح و لوامع: این دو اصطلاح نزدیک به هم هستند. اولی جمع لائحه به برقهایی از نور تجلی گویند که از آسمان معنی بر دل سالک مبتدی فرود آید و دیری نباید. گاهی آنرا بارقه خوانند. این بارقه گاه از عوالم قدس است که جزء کشفهای معنوی است گاهی دیگر از عالم مثال بر حواس آدمی ظاهر می‌شود که جزء کشفهای صوری است. لوامع جمع لامعه به انواری گفته می‌شود که به نفوس ضعیفه درخشیدن گیرد. از مرحله خیال آنها به حس مشترکشان منعکس می‌شود و قابل مشاهده می‌گردد و به صورت روشنائی ستاره یا ماه و خورشید پیرامونشان را روشن کند. لوامع پایدارتر از لوائح هستند.^{۶۴}

لب: در اصطلاح صوفیان گاهی به کلام گویند و گاهی دیگر به نفّیس رحمانی و فیض مقدس اطلاق کنند.

حروف «م، ن»:

ماهی: به عارف کاملی گویند که در بحر معرفت مستغرق گشته.
ماءالقدس: معرفت و شناختی است که نفس ناطقه را از آلودگیهای مادی و معنوی پاکیزه گرداند.

مجدوب: جذب شده. در اصطلاح عارفان به کسی گویند که خدای تعالی برای خود برگزیده و با آب قدس خویش طهارتش داده با مواهب الهی به جمیع مقامات و مراتب رسیده و در این راه رنجی نبرده.^{۶۶}

مجالّی: جمع مجلّی یعنی جلوگاه. در اصطلاح عارفان به مظاهر مفاتیح غیب گویند که غیب مطلق بدانها گشوده گردد. و آنها پنج مرتبه هستند: ۱- مجلّی ذات احدی و مقام آوآذنی و غایت غایات و نهایت نهایت است. ۲- مجلّی برزخیت نخستین، مقام قاب قوسین و مقام اسماء و صفات الهی. ۳- مجلّی عالم جبروت و ظهور ارواح مرسله و مجرد. ۴- مجلّی عالم ملکوت و ظهور مدبرات سماوی. ۵- مجلّی و ظهور عالم ملک و مدبرات کوّیه در عالم سفلی.

محو: یعنی نابودی در اصطلاح صوفیان عبارتست از فنای افعال سالک در افعال حق. صاحب این مقام در عالم فعلی جز فعل خدا نبیند کریمه و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی (۱۷/ انفال) به این مرتبه ناظر است. طمس فنای صفات سالک در صفات خداوند را گویند. صاحب این مقام صفتی در عالم جز صفات حق نبیند. محو، سه گونه است: محو زلّت و لغزش از ظواهر، محو غفلت از ضمائر و محو علّت و آفت از سرائر. محوالجمع: فناء کثرت در وحدت را گویند.^{۶۷}

محق: در لغت پاک کردن و محو کردن چیزی را گویند. در اصطلاح صوفیان یکی از مراتب فنا است و آن فنای ذات و وجود سالک در ذات حق است به گونه‌ای که در هر موجودی جز ذات حق چیزی نبیند.^{۶۸}

مستودیع: در اصطلاح صوفیان تقدّس کنه ذات حق از دست یافتن ادراکات همه

مخلوقات حتی اولیا و انبیا را گویند.

مرآت حق: انسان کامل را گویند که مجلی و مظهر تمام‌نمای حق است.

مرآت الحضرتین و مرآت الحضرة الالهية: انسان کامل است که آئینه حضرت وجوب و امکان است.

مقام: در لغت به معنی اقامتگاه است. در اصطلاح صوفیان مرتبه‌ای از کمال را گویند که سالک با جهد و ریاضت بدان رسیده باشد. مقام هر کسی جای ایستادن و اقامت وی است یعنی صاحب مقام در مقام خود متمکن است. صاحب مقام تا حکم آن مقام بجای نیاورد به مقام و مرتبه‌ای دیگر قدم نگذارد مثلاً هر که حق مقام قناعت بجای نیاورد تا آن را برای وی ملکه (حالت راسخ) شود به مقام توکل ارتقاء نکند و آنکه حق مقام توکل رعایت نکند به مقام تسلیم نرسد همچنین در سایر مقامات. خلاصه، رسیدن به مقامات چونان پیمودن پله‌های نردبانست که تا پله‌های پائین طی نکند به بالاتر نرسد.

موی میان: نظر به قطع حجاب از خود و غیر خود را گویند.

میان باریک: حجاب وجود سالک را گویند.

می: غلبه عشق الهی را گویند.^(۱)

موت: در لغت مردن را گویند. در اصطلاح عارفان اقسامی دارد، که پیشتر در بحث راههای کشف بدان اشارت کردیم، یک قسم از آن موت اختیاری است که این قسم بیشتر مورد نظر اهل‌الله است و آن عبارتست از سرکوب کردن و کشتن هواهای نفسانی. امام صادق (ع) فرمود: *أَلَمَوْتُ هُوَ التَّوْبَةُ* یعنی موت توبه کردن است. پیامبر بعد بازگشت از جهاد با کفار فرمود: *رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ* یعنی از جنگ و قتال با کافران که جهاد اصغر است بازگشتیم به مقاتله با نفس که جهاد اکبر است. آیه شریفه *فَتَوْبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* یعنی به خدایتان بازگردید و توبه کنید پس نفس خود را بکشید (۵۴/بقره)، بدان اشارت دارد. موت ابیض: گرسنگی کشیدن و درون از طعام خالی داشتن است و موت اخضر: لباس وصله دار کم ارزش به تن کردنست. موت اسود: تحمل آزار از مردمان بردن و دم برنیاوردن است.^{۷۰}

((۱)) - به واژه «شراب» رجوع کنید.

میل: رجوع نمودن به اصل خود است، بدون شعور و آگاهی از اصل و مقصد چونان رجوع طبیعی جمادات به طبایع خود.

مضطرب: آگاهی دهنده را گویند.

ملاحظت: عبارتست از کمال بی‌نهایت الهی که کسی به نهایت آن نرسد.

مکرو: فریب دادن معشوق است عاشق خود را، گاه به طریق لطف گاه به طریق قهر.^(۱)

ناکجا آباد: لامکان و شهر پاکان، عالم ارواح و مثل و منطقه ربوبی که فراتر از زمان و مکان است. به شهر خیالی و مدینه فاضله نیز گویند.

نفس رحمانی: وجود واحد گسترده به تمام ممکنات را گویند. (به فیض مقدس نک) نفس: در اصطلاح فیلسوفان به جوهر مجردی گویند که در مقام ذات مجرد باشد ولی در مقام فعل نیازمند به ماده است (وجود مکتفی در برابر وجود تام و ناقص است).^(۲) و در اصطلاح عارفان به جوهر بخاری لطیف گویند که حامل قوه حیات و حس و حرکت ارادی است و واسطه بین قلب (نفس ناطقه) و بدن است.

نفس اماره: عبارتست از قوه‌ای که آدمی را به لذات و شهوات حسی فرمان دهد و دل را به سمت جهان سفلی می‌کشد. کریمه إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي (یوسف/۵۳)، بدان اشارت دارد.

نفس لوّامه: نفسی را گویند به نور قلب از خواب غفلت بیدار شده و به اصلاح حال خود پرداخته. میان جهت ربوبی و خلقی مردّد است، هرگاه به حکم جبلت ظلمانی زشتی از او سرزند، نور بیداری الهی جبرانش کند. بدین جهت به دنبال گناه آدمی را سرزنش کند و به توبه و آمرزشش وادارد. کریمه لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (قیامت/۲)، بدان اشارت دارد.^(۳)

نفس مطمئنّه: نفسی را گویند که به نور قلب به روشنائی کامل رسیده و از صفات رذیله رهیده و به صفات حمیده متلبّس گشته و با قلب همسو شده و به حضرت حق توجه کرده. کریمه يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ (فجر/۲۸)، بدان اشارت دارد.^(۴)

نسیم: در اصطلاح صوفیان به عنایت ربانی و تجلی جمال الهی و رحمت متواتر، اطلاق کنند.

((۱)) - اصطلاحات صوفیه از فخرالدین عراقی. ((۲)) - شواهد ربوبی از آخوند ملاصدرا.

((۳)) - اصطلاحات صوفیه کمال‌الدین عبدالرزاق. رک. ((۴)) - همان مأخذ.

نُقْبَاء: در اصطلاح صوفیان به اهل باطن گویند (به ابدال نک).

نهایت سفر اول: کنار رفتن پرده کثرت از چهره وحدتست.

نهایت سفر ثانی: کنار رفتن پرده وحدت از چهره های کثرت علمی باطنی است.

نهایت سفر سوم: زوال تقید به ضدین است. چه اضداد همچون ظاهر و باطن و مانند

آنها، در این مقام از میان می رود و سالک، همه را واحد می بیند.

نهایت سفر چهارم: که رجوع از حق به خلق است، مقام احدیت جمع و فرق میباشد.

چه حق در لباس خلق مشهود و خلق در حق فانی است. عارف در این مقام واحد را عین کثیر

(کثرت در نظر او گسترش همان وحدتست) و کثیر را عین واحد ببیند و هر دو را یکی

داند. (۱)

حروف «و، ه، ی»:

واحدیت: ذات به اعتبار منشأ اسماء و صفات بودنش (به حضرت واحدیت نک).

وارد: در اصطلاح صوفیان عبارتست از هر معنی و صورت علمی که بدون خواست و

اراده سالک به دل وی فرود آید.

واقع: آنچه از عالم غیب، به هر طریق که باشد، به دل فرود آید؛ واقع نام دارد. به بیان

دگر، واقع عبارتست از امور غیبی که بر سالک کشف شود خواه در بیداری باشد خواه در

خواب. (۲)

واسطه فیض: به انسان کامل اطلاق کنند رابط میان خلق و حق است.

وصل: یعنی پیوستن. در اصطلاح عارفان عبارتست از فنای اوصاف عبد در اوصاف

حق. به دگر بیان متلبس شدن سالک به لباس کمال اسماء و صفات الهی است.

وفاء به عهد: بیرون آمدن از عهده آنچه آدمی در روز آلت و عالم ذر نسبت به

ربوبیت اقرار کرده است. که کریمه آلتُ پرِ بکم قالوا بلی (اعراف / ۱۷۲)، بدان اشارت دارد.

وقت: در اصطلاح صوفیه، عبارتست از آنچه وارد بر حال می شود. هر حالتی که

عارض سالک شود، اقتضای رفتار و عملی خاص دارد که این اقتضا را وقت نامند. ممکن

((۱)) - مأخذ پیشین و اسفار اربعه از ملاصدرا ج ۱ بخش مقدمه.

((۲)) - مرآت عشاق و اصطلاحات صوفیه کمال الدین کاشانی.

است از طرف حق باشد که سالک باید بدان راضی باشد و در برابر آن تسلیم شود و احتمال دارد با کوشش عبد بر وی عارض شود که بایستی طبق آن عمل کند و به گذشته نپردازد و منتظر آینده هم نباشد. چه پرداختن به گذشته تضییع وقت است و انتظار کشیدن برای آینده نیز خلاف مصلحت است. بدین جهت گفته‌اند:

صوفی ابن الوقت است و وقت شمشیر بُراست. مولوی گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق.
صوفی باید وقت شناس باشد. وقت شناسی یعنی دانستن وظیفه‌ای که از غیب بر سالک وارد آمده و طبق آن باید عمل کرد. ابن الوقت بودن، هم همین است. بر عیش نقد کوشیدن یا دم غنیمت شمردن نیز همین باشد. حافظ گوید:

وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی حاصل از حیات ای جان این دمست تا دانی.
در وقت شناسی گوید:

من اگر باده خورم و نه چکارم با کس حافظ راز خود و عارف وقت خویشم^(۱)
ولایت: در اصطلاح عارفان قیام عبد به حق است آنگاه که از صفات خلقی رسته و به صفات حق متلبس گشته باشد. سالک در این مرحله خداگونه در عالم هستی تصرف کند تا آنجا که، تواند خاک را کیمیا کردن.

شیخ سیدحیدر آملی (ولادت ۷۲۰) گوید: ولایت باطن نبوّت و اعم از آنست. جمیع پیامبران و عارفان طبق درجاتشان مشمول آنند. نخستین مرحله ولایت انتهای سفر اول از چهار سفر معروف اهل سلوک است. کمال ولایت نامتناهی است بنابراین مراتب اولیا نیز چنین است.^(۲)

در خاتمیت ولایت اختلاف نظر فراوانست. محیی‌الدین بن عربی سخش در این باب پراکنده است، دکتر جهانگیری در کتاب محیی‌الدین بن عربی تا حدی بدان پرداخته، به گفته شیخ حیدر آملی: ابن عربی و برخی از پیروان وی بر این باورند که ولایت مطلقه به عیسی ختم شده و ولایت مقیده به ابن عربی.

شیخ سیدحیدر آملی بعد از نقل این سخن می‌گوید: به اعتقاد بنده و جمع کثیری از

(۱) - اصطلاحات کمال‌الدین کاشانی، رساله قشیریه و آشنایی با علوم اسلامی شهید مطهری ج ۲ ص ۱۶۵ رک. (۲) - جامع الاسرار از شیخ حیدر آملی ص ۳۹۵ رک.

بزرگان علم و عرفان همچون شیخ سعدالدین حموی و کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، ختم ولایت مطلقه به علی (ع) است و ختم ولایت مقیده به حضرت مهدی (عج) میباشد. آنگاه ادعای خود را از طریق برهان و عرفان و اخبار و آیات نقل می‌کند.

و ی به آیه إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ یعنی وَلَّی شما فقط خدا و رسول او و آن دسته از مؤمنانست که نماز بپا دارند و در حال رکوع زکات پردازند (مائده/ ۶۰)، استناد کرده و گفته به اتفاق اهل تفسیر این آیه در شأن حضرت علی است و ولایت بدون قید و شرط او را به دنبال ولایت خدای و رسول آورده و هیچ آیه‌ای این ولایت را مقید نکرده یا منسوخ ننموده. پس هر ولّی که بعد از وی آید مظهری از مظاهر و خلیفه‌ای از خلفای اوست. بدین جهت خرقة مشایخ تنها بدو منتهی می‌شود. در این باره به سخن حضرت رسول استناد کرده که حضرت فرمودند: یُعِثُّ عَلِيٌّ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا وَ مَعِيَ جَهْرًا یعنی علی (ع) با هر پیامبری در نهان و با من آشکارا مبعوث شد و ظهور کرد. طبق این حدیث، ولایت مطلقه ویژه علی (ع) است که در تمام پیامبران جلوه داشته و ظاهر گشته. ^(۱)

هاتف: آواز دهنده و در اصطلاح صوفیان به داعی و مُنادی حق گویند که در دل سالک متجلی شود و توفیق سلوکش عنایت کند. حافظ گوید:

هاتف آن روز به من مژده این دولت داد که بدین جور و جفا صبر و ثباتم دادند. گاه به معنی سروش بکار رفته. و سروش از اوستایی Sraosha به معنی اطاعت و فرمان برداری و مخصوصاً پیروی از اوامر خداوندی است. در یسنا و گاتها به همین معنی آمده است، همچنین در اوستا به عنوان علم برای فرشته‌ای یاد شده که به صفت مِهین متّصف گشته. وی مظهر اطاعت و نماینده صفت رضا و تسلیم در برابر اوامر اهورایی است. ^(۲)

هفت شهر عشق: هفت مرحله سلوک است. شیخ عطار در منطق الطیر هفت وادی صعب را در این مقام آورده و مشکلات سلوک را بیان کرده.

هفت مردان: عبارتند از قطب، غوث، امام، اوتاد، ابدال، نُجباء و نُقباء. گاه در ادب فارسی به هفت تن اصحاب کهف گفته شده. نظامی گوید:

(۱)- جامع الاسرار از شیخ سیدحیدر آملی ص ۳۹۵ - ۴۰۱ رک.

(۲)- برهان قاطع و فرهنگ دکتر سجادی. رک.

رابعه با رابع آن هفت مرد گیسوی خود را بنگر تا چه کرد.^(۱)
 همت: در لغت خواستن و قصد کردن را گویند. در اصطلاح صوفیان توجه قلب به خدا و بریدن از ماسوی است.

همت دارای مراتب و درجاتست. اول مرتبه آن عبارتست از آن نیرویی که آدمی را متوجه خدا کند تا ترک دنیای فانی گوید. درجه برین آن عبارتست از پرداختن به حق و چشم‌پوشی از هر چه غیر اوست چه نعمات دنیوی چه اخروی. حافظ فرماید:
 غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است.^(۲)

((۱)) مخزن الاسرار. ((۲))- اصطلاحات صوفیه از کمال الدین. رک.

گفتار هفتم

بیان سیر تکاملی تصوّف و عرفان

الف) بحث مختصری در مورد تصوّف و معرفی برخی از صوفیان نامدار تا قرن نهم: در مورد پیدایش تصوّف سخن فراوانست که در بخش پیدایش واژه صوفی تا حدودی بدان پرداخته ایم که در اینجا نیازی به تکرارش نمی بینیم.^(۱) بهار در سبک شناسی گوید: در اینکه این مذهب از کجا و در چه زمان در دایره اسلامیان پای نهاد، گفتگوهای بسیار هست و هنوز هم بجای مطمئنی نرسیده است. بعضی سلسله این مذهب را به پیغمبر (ص) و اصحاب صفّه و ابوبکر صدیق و علی (ع) و دیگر یاران و تابعین میرسانند. گروهی آنرا از یونان مأخوذ می دانند. بعضی فضلا هم از هندوستان و تقلید مذهب برهمنی و جوکیان و بودائیان شمرده اند و جمعی نیز آنرا صورت اسلامی گرفته دین مانی دانسته اند.^۱

دکتر زرین کوب گوید: اینکه خراسان را مهد تصوّف خوانده اند، از آن رو است که این سرزمین از قدیم در پرورش تصوّف تأثیر قابل ملاحظه ای داشته است.^۲

در مورد تاریخ پیدایش تصوّف نیز در گفتار دوم همین کتاب به اقوال متعدد اشارت رفت. خلاصه به این نتیجه رسیدیم که صوفیه از قرن دوم در اسلام پیدا شدند و این فرقه تگّون یافت. از آن زمان تا قرن هفتم و هشتم رو به تکامل بود لیکن از قرن نهم به بعد اندک اندک

((۱)) - به گفتار دوم همین کتاب ر. ک.

دچار زوال و افول گردید و تنزل یافت. ناگفته نماند که در هر زمانی صوفی بزرگی وجود داشته و کسی منکر آن نتواند شد. مثلاً در قرن سیزده و حتی چهارده گاهی عارف بزرگی ظهور کرده است لیکن وی تأثیر زیادی نداشته است. صوفیان در قرن دوم بیشتر زهدگرا بودند و نزدیک به آداب و رسوم شریعت که اندک اندک خود، آداب و رسوم ویژه‌ای به وجود آوردند و گفتند: ما به باطن شریعت رسیده‌ایم و مغز را دریافته و دیگران در قشر و پوست وامانده‌اند.

فی الجمله، برخی از عارفان قرن دوم به قرار زیر است:

۱- حسن بصری (متوفی به سال ۱۱۰ هـ ق) وی هشتاد سال عمر کرد که بیشتر آن مربوط به قرن دوم است. البته او را صوفی نمی‌خواندند ولی از آن جهت جزء صوفیه بشمار آمده که اولاً کتابی در این باب بنام «رعاية حقوق الله» تألیف نمود دو دیگر اینکه خود عارفان برخی از سلسله‌های طریقت را بدو منسوب می‌دانند. مانند سلسله مشایخ ابوسعید ابوالخیر.^۳ نیکلسون در این باب گوید: اولین مسلمانی که روش حیات صوفیانه و سلوک حقیقی را نوشته حسن بصری است. طریقی که نویسندگان اخیر برای تصوف و وصول به مقامات عالیه شرح میدهند: اول توبه و پس از آن یک سلسله اعمال دیگر، که هر کدام باید برای ارتقاء به مقام بالاتری به ترتیب عملی شود.^۴

بعلاوه اینها، طبق برخی از حکایات نقل شده حسن بصری عملاً جزء گروهی بوده که بعدها نام متصوفه یافتند.

۲- مالک دینار (متوفی به سال ۱۳۰ یا ۱۳۱ هـ ق) وی از موالی بنی سامة بن لوی القرشی و از مشاهیر تابعین و زاهد بسیار معروف بصره بود که در زهد و اعراض از دنیا همواره بدو مثل زنند. بعلاوه، یکی از خطاطان نامدار زمان خود بود و قرآن به اجرت می‌نوشت و هر مصحفی را در چهار ماه به پایان می‌رساند. در وجه تسمیه‌اش به دینار گفته‌اند: وی در کشتی نشسته بود، به میان دریا که رسید اهل کشتی گفتند غلّه کشتی بیار. گفت ندارم. چندان زدندش که از هوش برفت. چون به هوش آمد باز هم از وی غلّه کشتی خواستند و گفت ندارم. گفتند پایش گیریم و در دریا اندازیم. ماهیان دریا سر برآوردند، هر یکی دو دینار زر در دهان گرفته. مالک دست فرا کرد و دو دینار از یکی بستد و بدیشان داد. بدین سبب نام وی مالک دینار شد.^۵ سعدی گوید:

ترا که مالک دینار نیستی سعدی طریق نیست مگر زهد مالک دینار.

۳- ابراهیم ادهم (متوفی به سال ۱۶۱ ه‍.ق) وی اهل بلخ است. داستان معروفی چون قصه سیدار تا بودا دارد، گویند ابتدا پادشاه بلخ بود و حوادثی رخ داد که تائب شد و در زمره اهل دل قرار گرفت. صوفیان اهمیت زیادی برای وی قائلند. مولوی در مثنوی از حکومت معنوی او سخن رانده. و شیخ عطار در چگونگی تغییر حالش گفته: هنگام پادشاهی شبی بر تخت خفته بود. نیم شب سقف خانه بجنبید. گفت کیست؟. جواب آمد آشنایم، شتر گم کرده‌ام؛ گفت: ای نادان شتر بر بام می جویی؟ گفت ای غافل! تو خدای را بر تخت زرین و در جامه اطلس می جویی، شتر بر بام جستن از آن عجیب تر است؟ از این سخن هیبتی در دل وی پدید آمد و آتشی در دل وی پیدا گشت و متحیر بماند.

۴- رابعه عدویه (متوفی ۱۳۵ یا ۱۳۶ ه‍.ق) اصلش از مصر یا بصره است. وی از اعاجیب روزگار و تأثیرگذار در عارفان بعد از خود است. این رابعه غیر از رابعه شامیه است که معاصر جامی بود. درباره وجه تسمیه وی بدین نام گفته‌اند چون چهارمین دختر خانواده بود باین نام نامیده شد. از وی اشعار و سخنان بلندی نقل شده که در اوج عرفانست. وی در مقام رضا بود و در برابر حوادث ناگوار خوشحال می شد. شیخ عطار در این باب چنین گوید:

بیدلی می‌گفت روزی با خدای کای خدا آخر دری بر ما گشای
رابعه آنجا مگر بنشسته بود گفت ای غافل کی این در بسته بود
و نظامی گنجوی قصه‌ای دیگر را در یک بیت بدو نسبت داده و گفته:

رابعه با رابع آن چهار مرد گیسوی خود را بنگر تا چه کرد.

۵- ابوهاشم کوفی (متوفی به سال ۱۶۱ ه‍.ق) وی نخستین کسی است که عنوان صوفی بخود گرفته و معاصر سفیان ثوری بود. به گفته جامی اصلش از کوفه بوده لیکن در شام می زیسته. در زمان وی نخستین خانقاه در رمله شام برای صوفیان ساخته شد. سفیان ثوری گفته است: ندانستم صوفی چه بود تا ابوهاشم صوفی را بدیدم.^۷ باز همو گفت: اگر ابوهاشم نبود من دقایق ریا را نمی شناختم.

۶- شقیق بلخی (متوفی به سال ۱۵۳ یا ۱۷۴ ه‍.ق). وی شاگرد ابراهیم ادهم بوده. طبق نقل مرحوم شهید مطهری از کشف الغمّه و ریحانة الادب، وی در راه مکه با حضرت موسی بن جعفر (ع) ملاقات داشته و مقامات و کرامات از او نقل کرده.

۷- معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ یا ۲۰۶ ه.ق.) وی اهل کرخ بغداد است. نام پدرش فیروز است. او از معاریف و مشاهیر عرفاست. گویند پدر و مادرش نصرانی بودند و خودش نیز بدست حضرت رضا (ع) امام هشتم شیعیان مسلمان شد. بسیاری از سلسله‌های صوفیان بدو می‌رسد و از طریق وی به پیامبر. این سلسله را، سلسله‌الذهب می‌خوانند - یعنی رشته طلایی - ذهبی‌ها عموماً چنین ادعائی دارند.^۸

۸- فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷ ه.ق.) اصل وی از مرو است لیکن نژادش از تازیانست. گویند وی ابتدا راهزن بود که تغییر حال برایش پیش آمد و به راه اهل دل درآمد. کتابی به نام مصباح‌الشریعه، منسوب بدوست که حاوی سلسله‌ای از دروس است که از امام صادق (ع) گرفته است. مرحوم حاج میرزا حسین نوری، محدث بزرگ شیعی مذهب بدین کتاب در کتاب مستدرک خود اعتماد کرده و از آن نقل حدیث نموده.

تصوف در قرون سوم و چهارم:

در قرن سوم هجری تصوف به مرحله رشد و کمال رسید. بطوریکه می‌توان گفت تصوف واقعی از این قرن شروع شده است. البته باید توجه به این نکته داشت که این حکم نسبت به قرن‌ها تقریبی است نه آنکه روز یا ماه و یا سال معین از مجموع یک قرن موردنظر است. چون سیر آراء و عقاید تدریجی است. سیر و نشو و نمای تصوف تا به این قسم، ممکن است از مرحله ساده زهدگرایی و تشبّه به پیامبر (ص) و یاران وی آغاز شده باشد که تصوف، جز تعبّد و مقّدّم داشتن آخرت به دنیا به استناد احادیث و آیات چیز دیگری نبوده. سپس این نظر شدت یافته و به درجه مبالغه و افراط رسیده. آنگاه به مرور ایام، مایه‌های ذوقی پیدا شده و صوفیان از منابع مختلف چیزهایی بدان افزودند. سپس مفهوم تصوف تغییر یافت و در هر زمانی تعریف آن عوض شد و هر مرشدی تعریفی از آن بدست داد. حتی یک مرشد در مراحل گونه‌گون سلوک خود، مفاهیم مختلف از تصوف داشته و به اشکال گونه‌گون تعریفش نموده. برای اینکه بفهمیم تصوف قرن دوم چه تحولاتی یافته و چگونه در قرن سوم به کمال رسیده، کافست که جنید را با مرشد و خال خود سری سقطی و سری سقطی را با استاد و پیر خود معروف کرخی مقایسه کنیم. که جنید (متوفی ۲۹۷) مرید سری سقطی (متوفی ۲۲۵) و او نیز مرید معروف کرخی (متوفی ۲۰۰) است.

معروف کرخی یک زاهد متعبد است که تنها پیراهن خود را نیز می‌خواهد در راه خدا دهد تا بدانگونه که برهنه به دنیا آمده از دنیا برود. سری سقطی که مرید اوست با وی فرق‌هائی داشت. علاوه بر زهد بسیار و ریاضت و ترس از خدا شفقت به خلق و ایثار را اهمیت بیشتر می‌داد. از حقایق و توحید سخن می‌گفت و صحبت از عشق به میان می‌آورد و جمله‌هائی چون جمله «فردا امتان را به انبیا خوانند لیکن دوستان را به خدای باز خوانند» از زبانش صادر می‌شد. و ده‌ها جمله مانند آن.

اما جنید که به لقب شیخ الطائفه ملقب شده مظهر کمال تصوف معتدلانه است. تصوف با او وارد مرحله تازه‌ای شده. صوفیان این دوره از افراط در ریاضت دست برداشته و گفتند ریاضت مرحله نخستین سفر طولانی است و به منزله مقدمه ورزش است برای صحت و حیات روحانی برتر. وی می‌گوید: پس از چهل سال ریاضت و طاعت، مرا گمان افتاد که به مقصود رسیدم؛ در ساعت هاتفی آواز داد که یا جنید گاه آن آمد که زنار گوشه تو بتو نمایم. چون این بشنیدم گفتم خدایا جنید را چه گناه و ندا آمد که گناهی بیش از این خواهی که تو هستی. جنید آهی کشید و گفت:

مَنْ لَمْ يَكُنْ لِلْوَصَالِ أَهْلًا فَكُلُّ إِحْسَانٍ ذَنْبٌ. جملات بسیاری از او در این باب نقل است که برخی از آنها به قرار زیرین است: «تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و بخود زنده کند. هر که گوید الله بی مشاهده، این کس دروغ‌زن است». گویند: شبی جنید با مریدی می‌رفت، سگی بانگ کرد. جنید گفت: لبیک لبیک. مرید گفت این چه حال است گفت قوه و دمدمه سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز قدرت حق شنیدم. از مقایسه این گونه سخنان با گفته‌های اسلاف جنید، به خوبی درمی‌یابیم که تحول فکری بسیار مهمی در این عصر (قرن سوم و چهارم) پیدا شده. و افکار تازه و اصطلاحات و رموز ویژه به وجود آمده. مانند اهمیت بسیار به عشق و اعتماد نکردن به عبادت ظاهری چه ممکن است گاه خود طاعت و عبادت حجاب راه شود. سایر بزرگان این عصر نیز چنین هستند و برخی افراطی‌ترند همچون بایزید بسطامی و ذوالنون مصری و حسین ابن منصور حلاج و غیره.^۹

اینک برخی از صوفیان نامدار این دوره:

۱- بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱). از اکابر عرفا و پایه‌گذار سلسله‌ای به نام خود می‌باشد. گویند او اول کسی است که از فناء فی الله و بقاء بالله سخن گفت. وی گفته: «از

بایزیدی خارج شدم مانند مار از پوست». عارفان او را از اصحاب «سکر» دانسته‌اند. یعنی در حال جذبه و بی‌خودی، آنگونه سخنان به زبان می‌آورد.

۲- **بشرحافی** (متوفی ۲۷۱). وی اهل بغداد است که اصلش از مرو ایران بوده. وی نیز ابتدا اهل فسق و فجور بوده سپس توبه کرده و به راه آمده. به گفته شهید مطهری، علامه حلی در کتاب «منهاج الکرامه» داستانی نقل کرده که توبه او به دست موسی بن جعفر (ع) بوده است. و چون در حال توبه پابره‌نه بود، بدین نام - یعنی حافی - معروف گشته.

۳- **سُری سَقَطی** (متوفی ۲۴۵ یا ۲۵۰) که نود و هشت سال عمر کرده. وی نیز اهل بغداد است. از دوستان بشر حافی بوده است. ابن خلّکان در وفیات الاعیان نوشته است که سری سقطی گفت: سی سال است که از به زبان آوردن جمله «الحمد لله» استغفار میکنم. گفتندش چگونه؟ گفت شبی حریق در بازار رخ داد. بیرون آمدم که ببینم به دکانم رسیده یا نه بمن گفتند به دکان تو نرسیده گفتم، الحمد لله. یک مرتبه متنبه شدم که چرا در اندیشه مسلمانان نیستم. سعدی ظاهراً به این قصه توجه دارد آنجا که گوید:

شبی دود خلق آتشی برفروخت شنیدم که بغداد نیمی بسوخت^{۱۰}
یکی شکرگفت اندر آن خاک و دود که دکان ما را گزندی نبود.

۴- **حارث محاسبی** (متوفی ۲۴۳). اصل وی از بصره است. او از دوستان نزدیک جنید بود. وجه تسمیه وی بدین نام، به جهت آن است که پیوسته به محاسبه نفس می‌پرداخته و به مراقبه اهتمام می‌ورزیده. وی معاصر احمد بن حنبل است. احمد حنبل او را به خاطر ورودش به علم کلام طرد کرد.

شیخ عطار درباره وی نوشت:

حارث را از پدر سی هزار دینار (به قولی هفتاد هزار دینار) میراث ماند. گفت آنرا به خزانه سلطان برید. گفتندش چرا؟ گفت پدرم قدری مذهب بود و پیامبر فرموده: قَدْرِیان گبرگان این امت‌اند. و پیامبر گفت: مسلمان از مغ میراث نبرد. از وی کتابی به نام «کتاب الرعاية لحقوق الله» بجای مانده است.

۵- **جنید** (متوفی ۲۹۷). وی اصلش از نهاوند است ولی در بغداد می‌زیست و معروف به جنید بغدادی است. صوفیان، او را سید الطایفه خوانند. وی نسبت به معاصران خود متعادل و معتدل‌تر بود، او لباس اهل تصوف به تن نمی‌کرد. بیشتر در لباس فقها بود. بدو گفتند چرا لباس

صوفیان به تن نمی‌کنی. گفت: اگر می‌دانستم از لباس کاری ساخته است از آهن گداخته جامه می‌ساختم لیکن ندای حق اینست که: لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة یعنی از خرقة کاری برنیاید بلکه خرقة و سوز دل بکار آید.

۶- ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ یا ۲۵۰). وی اهل مصر است. در فقه شاگرد مالک انس می‌باشد. او اول کسی است که رمز بکاربرد و نکات عرفانی با اصطلاحات رمزی بیان کرد که تنها اهل دل دانند و نامحرمان از درک آن وامانند. بعد از وی این روش پسندیده افتاد و معانی بلند عرفانی با تعبیرات رمزی در غزل و مثنوی بیان گردید. به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران تعلیمات نو افلاطونی از طریق وی در عرفان اسلامی راه یافت. شیخ عطار را عقیده آنست که علم کیمیا می‌دانسته که سه مهره را به سه پاره یا قوت تبدیل کرده.

۷- سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳ یا ۲۹۳). وی اهل شوشتر است و از صوفیان نامدار می‌باشد. او پایه‌گذار سلسله‌ای است که در آن اصل را بر مجاهده نفس گذاشته و بدان می‌کوشند.

۸- حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۶). وی اهل بیضاء از توابع شیراز است لیکن در عراق رشد و نمو نمود. او یک عارف جنجالی است که شطحیات فراوان به زبان آورده. بدان جهت فقیهان فتوی به کفر و ارتدادش دادند و در زمان مقتدر عباسی کشته آمد. عارفان وی را متهم به افشای سرّ می‌دانند. حافظ گفت:

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد
در مورد حلاج سخنهاى متناقض بسیار است چه برخی او را شعبده‌باز و حيله‌گر معرفی کرده‌اند. لیکن عارفان نامدار وی را مبری از این اتهامات دانند.

۹- ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴ یا ۳۴۴). وی شاگرد جنید بغدادی بود و حلاج را نیز درک کرده از معاریف عرفاست که حدود ۸۷ سال عمر کرده است. اصل وی از دیار خراسان است.

خواجه عبدالله انصاری گفت: اول کسی که به رمز سخن گفت ذوالنون مصری بود، جنید که آمد این علم را مرتب ساخت و کتابها در این علم نوشت و چون نوبت به شبلی رسید این علم را به بالای منابر برد.

شبلی گفته است: سی سال فقه و حدیث خواندم تا آفتابم از سینه برآمد.

عطار گوید: شبلی مجلس می‌گفت و آن سرّ بر سر عامه آشکار کرد و جنید او را ملامت کرد و بدو گفت: ما این سخنها در سردابها می‌گفتیم تو آمدی و بر سر بازارها می‌گویی. شبلی گفت: من می‌گویم و من می‌شنوم در هر دو جهان جز من کسی نیست جنید گفت ترا مسلم است اگر چنین است.^{۱۲}

۱۰- ابوعلی رودباری (متوفی ۳۲۲) وی از مریدان جنید است. نسب به انوشیروان می‌برد و از نژاد ساسانیان است. فقه از ابوالعباس بن شریح و ادبیات از ثعلب آموخت. او را جامع شریعت و طریقت و حقیقت دانسته‌اند.

۱۱- ابونصر سراج طوسی (۳۷۸). بسیاری از مشایخ شاگرد بی‌واسطه یا باواسطه وی بودند - سراج یعنی زین ساز - برخی را عقیده آنست که مقبره‌ای که در مشهد به نام پیر پالان دوز مشهور است مربوط بدوست. کتاب «اللّمع فی التّصوف» از آثار اوست که یکی از متون معتبر تصوف و عرفان است.

۱۲- ابوالفضل سرخسی (۴۰۰ ه.ق). وی اهل خراسان و از شاگردان و مریدان ابونصر سراج است. همو استاد و مرّبی ابوسعید ابی‌الخیر عارف بسیار نامدار اسلامی است.

۱۳- ابوعبدالله رودباری (متوفی ۳۶۹) وی خواهرزاده ابوعلی رودباری است که از عرفای شام و سوریه بشمار می‌رود.

۱۴- ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶). وی اصلش از بلاد جبل ایرانست و چون سالها در مکه مجاور بوده به‌عنوان مکی مشهور شده. صاحب کشف‌الظنون گفته: الْعَجَبِيّ ثُمَّ الْمَكِّيّ. نسب وی به سهل بن عبدالله تستری می‌رسد. بیشتر عمرش در مکه زیسته و آخر عمر عزم بصره و بغداد کرد و در آن سامان وفات یافت. کتاب «قوت‌القلوب» از اوست. در عرفان کتاب بسیار دقیقی است تا آنجاگفته در دقایق طریقت کتابی چون آن نکرده‌اند.

۱۵- محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی: یکی از عارفان نامدار قرن چهارم، صاحب کتاب معروف «التّعرف لمذهب التّصوف». این کتاب دارای ۷۵ بابست که از دیر زمان مورد توجه صوفیان بوده تا آنجا که گفته‌اند: لولا التّعرف لَمَا عُرِفَ التّصوف. این کتاب را ابوابراهیم اسماعیل بن محمد شرح کرده. که جزء اولش به اهتمام دکتر حسن مینوچهر به چاپ رسیده و تمام آن نیز به تصحیح محمد روشن انتشار یافته است.

تصوف در قرون پنجم و ششم:

قرن پنجم دوران سلطه ترکان سلجوقی است. در این عصر تعصب و نزاعهای مذهبی میان فرقه‌های مسلمانان شیوع یافت. علما علم را وسیله پیشبرد اهداف دینی خود قرار دادند. این قرن، قرن غلبه اشعریان است که ضد عقل بوده‌اند و ظاهرگرا و خشک. از عجایب آنکه بسیاری از صوفیان قرن پنجم نیز اهل تعصب و ظاهرگرا بودند و امر به پیروی از ظواهر شریعت می‌کردند. مثلاً خواجه عبدالله انصاری در پیروی از مذهب حنبلی‌ها پافشاری می‌کرد و اگر کسی از صوفیه به ظواهر شریعت بی‌توجهی می‌نمود از تکفیر و تفسیق وی خودداری نمی‌کرد.

ناگفته نماند که صوفیان قرن پنج تفاوت‌های بسیاری با هم داشته‌اند و صرف آنکه در یک قرن می‌زیسته‌اند نمی‌توان همه را تحت حکم واحد درآورد. مثلاً ابوالحسن خرقانی که از کاینات دست شسته و در گوشه‌ای نشسته بود با ابوسعید ابوالخیر که به سماع و پایکوبی پرداخته و دم از وحدت وجود به حد افراط زده و ابوالقاسم قشیری که متعبد به آداب ظواهر شریعت است، یکسان نیستند و هر یک عالمی دارند. بطور کلی می‌توان گفت: در قرن پنجم بدانگونه که علوم بحثی تعطیل شد و آنچه مخالف شرع بود جلوگیری شد، بر مبانی و اصول تصوف نیز چیزی افزوده نشد. لیکن همان اصول و مبانی پیشین در این قرن پخته‌تر گشت و کتب زیادی در این زمینه نگاشته آمد که اصول تصوف را با استناد به آیات و احادیث مبین ساختند. نکته دیگر آنکه نفوذ تصوف و عرفان در شعر شروع شد و هر روز بیشتر و عمیق‌تر می‌گردید و زمینه‌ساز ظهور شاعران بزرگ قرن ششم و هفتم شد.

صوفیه در قرن ششم مورد توجه و احترام مردمان بودند که خواص و عوام بدانها توجه داشتند. علت این امر بیشتر این بود که اینان، عقاید صوفیانه خویش را به رنگ دین و مذهب آراسته بودند و در کتب و نوشته‌های خود به آیات و احادیث استناد می‌جستند و این مسلک را در نظر عوام دل‌پسند می‌ساختند. تا آنجا که برخی از مشایخ گذشته از زهد، به امر به معروف و نهی از منکر اهتمام زیادی قایل بودند و گه گاه سلاطین و اُمرا را موعظت می‌کردند. این کارها همراه با اعراض از دنیا و مکاشفات و کرامات بود که در نظر مردمان جلوه خاصی نمود. با توجه به جنگ و نزاعهای فرقه‌های مختلف اهل سنت و شیعه چونان اشعریان و اسماعیلیان و معتزلیها و جنگ‌های صلیبی، برای صوفیان میدان وسیعی در ارائه عقیده خویش بوجود آمده

بود چه اینان اهل عشق و محبت و صلح و صفا بودند و همگان را بر سر یک سفره جمع می‌کردند و میگفتند مذهب ما عشق و محبت است و بس.^{۱۴} اما صوفیان بزرگ این دو قرن به قرار زیرین است:

۱- شیخ ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵ هـ ق)، یکی از برجسته‌ترین عرفای عالم اسلام است. صوفیان داستانهای بسیاری بدو نسبت می‌دهند. از جمله اینکه بر سر قبر بایزید می‌رفته و با وی صحبت می‌کرده و پیش او آداب و رسوم طریقت فرا می‌گرفته. مولوی در مثنوی معنوی این قصّه را نقل کرده و چنین گفته:

بوالحسن بعد از وفات بایزید از پس آن سالها آمد پدید
گاه و بیگه نیز رفتی بی‌فتور بر سر گورش نشستی با حضور
تا مثال شیخ پیشش آمدی تا که می‌گفتی شکالش حل شدی.^(۱)

گفته‌های خرقانی را مریدانش نوشته و در مجموعه‌ای بنام «نورالعلوم» گرد آورده‌اند. به گفته شیخ عطار وی با بزرگ فیلسوف زمان خود یعنی ابن سینا دیدار داشته.

۲- ابوسعید ابوالخیر محمدبن احمد میهنی عارف بسیار بزرگ و مشهور (به سال ۳۵۷ متولد شد و در سال ۴۴۰ هـ ق وفات یافت). وی اهل وجد و سماع بود و مشربی وسیع داشت. او می‌خواست تمام فرقه‌ها و مذاهب متحد باشند و به یک حقیقت بنگرند. ظاهراً او نخستین کسی است که سخنان صوفیانه را به شعر آورده و بر منبر می‌خواند. عطار در مورد او نوشته است که در انواع علوم زمان خود به کمال بود. ابتدا سی هزار بیت عربی خوانده بود و در علم تفسیر و حدیث و فقه و علم طریقت حظّی وافر داشت. شرح حال او بیشتر در کتاب اسرارالتوحید فی مقامات ابوسعید ابی‌الخیر که محمدبن منّور نگاشت، آمده است. دیدار وی با ابن سینا معروف است. رباعی زیر از اوست:

فردا که زوال شش جهت خواهد بود قدر تو به قدر معرفت خواهد بود
در حسن صفت کوش که در روز جزا حشر تو به صورت صفت خواهد بود

۳- ابوعلی دقاق (متوفی ۴۱۲). وی اهل نیشابور است. او جامع طریقت و شریعت بشمار می‌رود. وی واعظ و مفسر قرآن بود. تمام عمر در حال قبض بود و گریبان در مناجات،

((۱)) - مثنوی دفتر چهارم. رک. ۱.

بدین جهت ملقب به شیخ نوحه گر شد.

۴- ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی (متوفی ۴۷۰). وی صاحب کتاب معروف کشف المحجوب است که از کتابهای مشهور تصوف و عرفان است. وی از صوفیانست که سفارش به پیروی از شریعت می کرد.

۵- خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱). وی اهل هرات بود. اصل و نژادش عربی است از اولاد ابو ایوب انصاری صحابی بزرگوار پیامبر اکرم. وی یکی از معتبرترین و معروفترین عرفاست. او تألیفات متعددی دارد که اکثر آنها کتب درسی سلوک است، مانند منازل السائرین، صد میدان، تفسیری که رشیدالدین میبدی آنرا اساس کار خود قرار داد و مجموعه رسائل همچون رساله های دل و جان، واردات، کنزالسالكین، قلندرنامه، هفت حصار، محبت نامه، مقولات و الهی نامه. از وی اشعاری نیز نقل شده مخصوصاً چند رباعی وی مشهور است. از جمله رباعی زیر:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت نامی است ز من باقی و جمله همه اوست.

۶- امام ابو حامد محمد غزالی طوسی (۵۰۵). وی از علمای معروف عالم اسلام است. جامع معقول و منقول او عالیترین مقام روحانی زمان خود را بدست آورد که آن ریاست جامع نظامیه بغداد بود. سرانجام احساس کرد نه آن معلومات ارزش دارد نه مناصب و مقامات. روح بلند او از این نوع کارها و دانشها اشباع نشد. ده سال در بیت المقدس دور از نظر آشنایان به ریاضت پرداخت و به عرفان و تصوف گرایید و تا آخر عمر زیر بار کار دولتی نرفت. آثار ارزشمندی در عرفان دارد مانند احیاء علوم الدین در چهار مجلد و کیمیای سعادت. کتابهای دیگر نیز در ردّ و بیان فلسفه دارد مانند «تهافت الفلاسفة» و «المنقذ من الضلال» و «مقاصد الفلاسفة». آثار او اعم از کتب و رساله ها حدود هفتاد یا بیشتر است که رساله الطیر وی جایگاه ویژه دارد. شیخ عطار در منطق الطیر به یقین بدو اقتدا کرده و از وی تأثر پذیرفته است و آن حماسه عرفانی ساخته.

۷- ابوالقاسم قشیری نام وی عبدالکریم فرزند هوازن (متوفی ۴۱۲ ه.ق). زادگاه وی ناحیه استوا (قوچان کنونی) است. او یکی از علما و متصوفه بزرگ اسلامی است که همچون هجویری و خواجه عبدالله متعبد به شریعت و مواظب به طاعت و عبادت بود. وی به ارشاد

ابوعلی دقاق در حلقه صوفیان درآمده و به ابوسعید ابوالخیر ارادتی نداشته حتی به مخالفت با وی برخاسته گرچه اختلاف بعداً از میان برخاسته و کارشان به صلح انجامیده. آثار زیادی داشت که معروفترین آنها «رساله قشیریه» است. این کتاب را به مناسبت ظهور فساد در طریقت تصوف نگاشته است.^{۱۵} این کتاب از جمله مآخذ معتبر در تصوف است.

۸- عین القضاة همدانی (مقتول ۵۲۵). وی از شاگردان و مریدان شیخ احمد غزالی است. اجدادش اهل میانه است، بدین جهت وی را منسوب به آن سامان کرده؛ بدنبال همدانی، «میانجی» را نیز ذکر می‌کنند. وی بیش از سی و سه سال عمر نکرد لیکن در این سنّ اندک کمالات بسیار داشت. گویند عین القضاة یک هفته پیشتر از قتل خود نامه‌ای سر به مهر به یکی از مریدانش نوشته بود که بعد از قتلش آنرا گشودند و این رباعی در آن دیدند:

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم و آنهم به سه چیز کم بها خواسته‌ایم
گر دوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم
او را به همین شکل که در این رباعی آمده کشتند و در بوریا سوختند. وی یکی از صوفیان پرشور بود و شطحیات بسیار به زبان می‌آورد. آثار بسیار ارزشمندی در وحدت وجود و سایر مباحث عرفان دارد که از همه مهمتر «تمهیدات» و «مکتوبات» و «زبدۃ الحقایق» است.

۹- سنایی غزنوی (متوفی ۵۳۵ ه‍.ق). سنایی عارفی بزرگ و شاعری سترگ است. وی نخستین کسی است که شعر عرفانی بطور تفصیل سروده. هم در شکل مثنوی هم در غالب غزل و رباعی و مانند آن. کتاب «حدیقة الحقیقة یا الهی نامه» وی شهرت بسزایی دارد و در ردیف یکی از آثار ارزشمند عارفانست. دیوان غزلیات و قصایدش نیز پرمحتواست و اشعار حکیمانه بسیار دارد. مولوی در مثنوی بسیار بدو توجه کرده و وی را قطب العارفین نامیده است.

۱۰- شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل (متوفی ۵۳۶). وی از مشاهیر عارفان است. مزارش در تربت جام معروف است - سرحدّ ایران افغانستان - وی در اجرای احکام شرع و بیان مطالب سخت متعصب و سخت‌گیر بود و با فقهای قشری و متصوفه متظاهر مبارزه می‌کرد. از وی آثار فراوانی به فارسی در دست است که حاوی باورداشت‌های صوفیان است مانند: مفتاح النجات، رساله سمرقندیه، کنوز الحکمة و بحار الحقیقه.

۱۱- عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۰). اصل وی از گیلان است لیکن در بغداد نشو و نمو یافته و در همان سامان نیز در گذشته و مدفون گشته. وی از شخصیت‌های جنجالی عالم اسلام است و پایه‌گذار سلسله قادریه که بعداً بطور تفصیل در این باب سخن خواهیم گفت. اَلْقَابِی چون شیخ مشرق و غوث گیلان بدو داده‌اند. جامی در مورد وی قصه‌هایی نقل کرده از جمله اینکه در راه بغداد دزدان بدو برخوردند و از او پرسیدند چه داری گفت چهل دینار در جامه‌ام دوخته شده و جاسازی گردیده باور نکردند به سوی رئیس دزدانش بردند. وی دستور داد تا جامه را شکافتند و حقیقت را دیدند. همگان شگفت‌زده پرسیدند این چه حکایت است که زر را خود نشان دادی گفت: چون مادرم مرا به راستی و درستی سفارش کرده. دزدان متأثر شدند و رئیس آنها بدست وی توبه کرد.

۱۲- شیخ روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶ ه‍.ق). وی اهل شیراز است. او سَطَحیات بسیار به زبان می‌آورد، بدین جهت وی به شیخ سَطَّاح معروف بود. این روزبهان غیر شیخ روزبهان کازرونی مصری است. شیخ روزبهان شیرازی، در علوم قرآن و فقه و حدیث و عرفان، به کمال رسیده بود و در جامع عتیق شیراز به ارشاد مردمان می‌پرداخت. وی عمری را به ریاضت نفس گذرانده و خرقة از دست شیخ سراج‌الدین محمود خلیفه پوشیده. گویند او مجلس سماع داشته لیکن در آخر عمر از آن دست کشیده.

آثار روزبهان را تا شصت عدد شمرده‌اند که برخی از آنها به قرار زیرین است: لطائف البیان فی تفسیر القرآن، مکنون الحدیث، کتاب العرفان فی خلق الانسان، عَبْهَر العاشقین و اشعار فارسی بسیار.

۱۳- شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی (متوفی ۶۱۶ ه‍.ق). وی از معاریف و یکی از استوانه‌های تصوف و عرفان اسلامی است. بسیاری از سلسله‌های صوفیان بدو منتهی می‌شوند. او شاگرد و داماد و مرید شیخ روزبهان بقلی است. شاگردان بسیاری پرورانده که از جمله ایشان، بهاء‌الدین ولد پدر مولانا جلال محمد بلخی است. اواخر عمرش مقارن با حمله مغولان بود. هنگامی که مغول میخواست بدان سامان حمله‌ور شود، بدو سفارش داد که تو در امانی و می‌توانی خود و اهل خانه‌ات را نجات دهی. در پاسخشان گفت: من در روزگاران راحت کنار این مردمان بوده‌ام، در ایام سختی نیز همراه ایشان خواهم ماند. در حمله سپاهیان چنگیزخان، سلاح جنگ پوشید و با آنان جنگید و سرانجام شربت شهادت نوشید. وی آثار

بسیاری به فارسی و عربی دارد از جمله: تفسیری در دوازده مجلد، اصول العشرة، هداية الطالبين، آداب المريدين و سكينه الصالحين. او پایه گذار سلسله کبرویه است - بعداً در این باب مفصلتر سخن خواهیم گفت -.

۱۴- شیخ فریدالدین ابو حامد محمد عطار (مقتول ۶۱۸ یا ۶۱۳ هـ.ق). وی از نامداران و اکابر عارفان قرن ششم و اوایل هفتم است. گویند وی از شاگردان و مریدان مجدالدین بغدادی است که مجدالدین خود از مریدان نجم الدین کبری است. البته این مطلب را مرحوم فروزانفر قبول ندارد و در اثبات سخن خود دلایلی نیز ذکر کرده که جای بحثش اینجا نیست.^(۱۱) گفته جامی در این مورد صحیح تر بنظر می رسد که وی را اویسی دانسته که به ظاهر پیروی نداشته. مولانا جلال الدین محمد بلخی، او را بسیار می ستاید. که قاضی نورالله شوشتری بیهتای زیرین را درباره وی از مولوی دانسته.

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم
و بیت دیگر چنین است:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیم.
آثار فراوانی بدو نسبت داده شده که برخی از آنها در دست نیست و در بعض دگر این نسبت حقیقی نیست فی الجمله آنچه به یقین از آن اوست به قرار زیرین است: تذکرة الاولیا، الهی نامه، مصیبت نامه، اسرار نامه و منطق الطیر یا مقامات طيور. کتاب اخیر یکی از منظومه های کم نظیر عرفان اسلامی است.

تصوف و عرفان در قرون هفتم و هشتم و نهم:

تصوف قرن هفتم به دنبال تصوف قرون پنجم و ششم است که با ظهور دو عارف نامدار یعنی محیی الدین بن عربی و مولانا جلال الدین مولوی به کمال پختگی خود رسید. در این قرن تصوف و عرفان رنگ علوم و مباحث فلسفی بخود گرفت و به یکی از اشکال علوم درآمد که از این به بعد نام علم عرفان و تصوف، بدو توان داد و از جمله علوم رسمی و متداول شمرد. کتابهای فصوص الحکم ابن عربی و فکوک صدرالدین قونیوی و لمعات فخرالدین

(۱۱)- به شرح حال عطار تألیف فروزانفر ر.ک.

عراقی و قصاد ابن فارض مصری، کتب درسی و رسمی تصوف شد و عده‌ای مشغول تعلیم و تعلّم آنها گردیدند. و عده دیگر نیز به شرح و ایضاح این گونه کتب همّت گماشتند. از جمله ویژگیهای تصوف قرن هفت، نفوذ اهمیت و کثرت خانقاههاست که از دیرباز آغاز شده بود و در این قرن به اوج کمال خود رسید. تا آنجا که منصب «شیخ الشیوخی» در عداد مناصب رسمی دولتی محسوب گشت و خانقاه از مراکز مهم اجتماعی بشمار می‌رفت. تعلیم و تربیت خانقاه را بدو قسمت می‌توان تقسیم کرد یکی شفاهی که عبارت بود از پندها و دستورها که شیخ مرشد به مریدان و طالبان می‌داده، دیگری عبارت بود از تعلیمات علمی از قبیل ریاضت‌های گونه‌گون همچون روزه گرفتن و نماز بسیار گزاردن و چله‌نشینی و گدایی و درسهای علمی دیگر از قبیل آداب سماع و سفر و امثال آن.

در قرن هشتم مکتب عرفانی سهروردی و ابن عربی و ابن فارض مصری و کتابهایی مانند عوارف المعارف و فصوص الحکم و تائیه ابن فارض، جزء کتب درسی شد و تعلیقات و شروح ارزشمندی بدانها نگاشته آمد. در این قرن تصوف و عرفان بهم آمیخت که صوفیان می‌بایست علوم عرفانی و رسوم خانقاه را با هم فراگیرند. این قرن عصر ظهور خواجه حافظ شیرازی است که پرشورترین مضامین عرفانی را در قالب زیباترین الفاظ بیان کرد.

از دو عارف بزرگ دیگر در این قرن نیز باید نام برد که تأثیر ژرفی در صوفیه و سلسله‌های متصوفه بعد از خود گذاشتند یکی شاه نعمت‌الله ولی ماهانی کرمانی که خود مؤسس سلسله‌ای است که بعدها این سلسله به فرقه‌های متعددی تقسیم گردید. دیگری نورالدین عبدالرحمان جامی که کتب نظم و نثرش آوازه بسیار دارد. ذیلاً برخی از عرفای این قرون را بطور موجز معرفی می‌کنیم.^{۱۶}

صوفیان نامدار قرون هفت، هشت و نه:

- ۱- شیخ شهاب‌الدین سهروردی زنجانی (متوفی ۶۳۷ هـ.ق). یکی از عارفان نامدار و پایه‌گذار سلسله سهروردیه است. وی با عبدالقادر گیلانی ملاقات داشته و مصاحبت کرده. این شیخ شهاب غیر از سهروردی فیلسوف است. سهروردی فیلسوف مقتول به سال ۵۸۷ هـ.ق است و نامش یحیی معروف به شیخ اشراق است. وی صاحب کتب عدیده در فلسفه و عرفانست که به کوشش سیدحسین نصر بعنوان مجموعه «مصنفات شیخ اشراق» به چاپ رسیده.

لیکن سهروردی عارف که مورد بحث ما است نام و لقبش ابو حفص عمر بن محمد است و همو استاد سعدی است. وی از مریدان عمّ خود ابوالنجیب سهروردی است و از دست عمّش خرقه پوشید. شیخ سعدی شیرازی وی را در بوستان ستوده و در حق او چنین گفته:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در جمع بدین مباش دگر آنکه در نفس خود بین مباش

شیخ سعدی پیرو صدیق او بوده و در سراسر آثارش بدان اشارت کرده و آراء وی را به شعر کشانده. مثلاً سهروردی را عقیدت آن بوده که سالک طریقت چون به حقیقت رسید، زبانش برای گفتن اسرار باز نگردد. گویی سعدی به این نکته توجه داشته آنجا که گفته:

وگر سالکی محرم راز گشت به بستند بر وی در بازگشت

«بوستان»

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کآن را که خبر شد خبری باز نیامد

«گلستان»

برجسته‌ترین اثر وی «عوارف المعارف» است. دارای شصت و سه باب حاوی شرح آداب و اصطلاحات صوفیان است. وی در این کتاب بیشتر موارد کوشیده که اعمال و اذکار اهل دل را با آیات و احادیث منطبق کند و به حق در این امر موفق هم بوده است. محتوای این کتاب در قرن هشتم (۷۱۶) توسط عزالدین محمود کاشانی به زبان فارسی بیان گردیده. معروفست که عزالدین محمود کتاب سهروردی را ترجمه کرده لیکن حقیقت این نیست چون خود مطالب مفید دیگری نیز دارد. البته توجه زیادی بدان کتاب نموده است و آنرا «مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة» نامیده.

۲- ابو حفص عمر معروف به ابن الفارض (متوفی ۶۳۲ هـ ق). حموی الاصل است ولی زادگاهش مصر بود. به گفته عبدالرحمان جامی، وی از قبیله حلیمه مرضعه رسول خدا بود. پدرش از علمای بزرگ و اکابر مصر بود.

ابن فارض از نامداران صوفیه است که اشعار عرفانی فراوان دارد. از همه مشهورتر دو قصیده معروف به میمیه و تائیه است. جامی گفته تائیه وی حدود هفتصد و پنجاه بیت است. ابن فارض اسرار اهل حقیقت را با ظواهر احکام شریعت در این قصیده جمع آوری کرده. گویند وقتی از سرودن آن فراغت حاصل کرد، رسول خدا را در خواب دید. حضرت رسول

بدو فرمود آنرا چه نامیده‌ای؟ عرض کرد «لوايح الجنان و روايح الجنان». پیامبر فرمود: نه آنرا نظم السلوك بنام. وی امثال امر پیامبر نموده چنین کرد.^{۱۷}

۳- محیی‌الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸). وی اهل اندلس و از اولاد حاتم طایی است که بیشتر عمر خود را در سوریه و مکه گذرانده است. از شاگردان ابومدین مغربی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش به عبدالقادر گیلانی می‌رسد. او را پایه‌گذار عرفان نظری خوانده‌اند که نه پیش از وی نظیرش آمده نه بعد از او کسی چون او ظهور کرده. بدین جهت شیخ اکبر نامیده شده.

ابن عربی عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که پیشتر سابقه نداشت. وی بخش دوم عرفان یعنی عرفان نظری را مرتب کرد که پس از او شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه‌اش آنرا تکمیل نمودند و احياناً چیزی بدان افزودند. او نسبت به عرفان نظری و عملی چون ارسطو نسبت به منطق است. نظرها درباره‌ او مختلف است چه بعضی او را محیی‌الدین (زنده‌کننده دین) و برخی دیگر ماحی‌الدین (نابودکننده دین) خوانده‌اند. آثار فراوانی دارد که معروفترین آنها «فتوحات مکیه» است که در سیزده مجلد گردآوری شده و فصوص‌الحکم که دقیقترین و عمیقترین متن عرفانی است، شروح زیادی به عربی و فارسی بر آن نگاشته آمده.

۴- صدرالدین محمد قونوی (متوفی به سال ۶۷۲ یا ۶۷۳). وی اهل قونیه است و از شاگردان برجسته و مریدان دلباخته ابن عربی است. او پسر زن محیی‌الدین است که تحت تربیت او بالنده شده بدین جهت نزدیک‌ترین شاگرد به استاد است. صدرالدین با خواجه نصیر طوسی و مولوی بلخی معاصر است که میان او و خواجه مکاتباتی صورت گرفته و مورد احترام خواجه بوده. صدرالدین امام جماعت بوده و مولوی به نمازش حاضر می‌شده. گویند مولانا عرفان ابن عربی را از او آموخته و در مثنوی متأثر از آن شده - با آنکه مثنوی عرفان کشفی است لیکن قالب آن همان قوس نزول و صعود ابن عربی است - صدرالدین قونوی بهترین شارح نظرات ابن عربی است تا آنجا که گویند اگر او نبود، سخنان محیی‌الدین قابل درک نبود. کتابهای صدرالدین قونوی از کتب درسی صوفیان و عالمان بوده. معروفترین آنها: مفتاح‌الغیب، نصوص و فکوک است.

۵- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (متوفی به سال ۶۷۲). وی در اصل از بلخ است لیکن قسمت اعظم عمر خود را در قونیه گذراند. مولانا تا سال ملاقات با شمس تبریزی

(۶۴۲)، در کرسی تدریس فقه مستقر بود و دهها طالب علم از کمالاتش بهره‌ور بودند. بعد از دیدار با شمس تغییری کلی در روح وی پیدا آمد و از مقام فقاہت به راه طریقت کشیده شد. در چگونگی دیدار این دو با یکدیگر سخن‌ها فراوانست. افلاکی گفته مولانا از مدرسه پنبه‌فروشان برآمده بر استری راهوار سوار بود که شمس با وی مواجه شد و از او پرسشی کرد و مولانا که از پاسخ آن ناتوان بود از هوش برفت. عبدالرحمن جامی هم چنین نقل کرده لیکن برخی دیگر از تذکره‌نویسان گفته‌اند: شمس در منزل وی با او مواجه شد یا در مدرسه دینی در حالیکه مولانا کتب بسیاری پیرامون خود داشت.^{۱۸} به هر حال مولوی از عارفان بزرگ و نوابغ سترگ جهان است و افتخار اسلام. که در این مختصر به بحث در این باب نتوان پرداخت. فی‌الجمله، او جامع عرفان عملی و نظری است. گرچه بارها گفته آینه دل را زنگ زدایی باید کرد تا نور خدا در آن تجلی کند. و نشانگر وجه‌الله باشد. در قصه سمبلیک رومیان و چینیان سرانجام این مطلب را محقق می‌سازد که خانه دل را زنگارزدائی باید کرد. چینیان رمز اهل ظاهر و فیلسوفان و متکلمان است که از شه صد رنگ خواستند و خانه را نقاشی کردند و بسیار چیره‌دست بودند لیکن رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ که چیزی جز دفع زنگ بکار نیاید.

در فرو بستند و صیقل میزدند همچو گردون ساده و صافی شدند

در این مسابقه نقاشی، رومیان برنده شدند. در آخر قصه مولانا گوید:

رومیان آن صوفیاند ای پسر نی ز تکرار و کتاب و نی هنر

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آرز و حرص و بخل کینه‌ها

آن صفای آینه وصف دل است صورت بی‌متها را قابل است.^(۱۱)

مهمترین اثر وی مثنوی معنوی در شش دفتر گرد آمده. که از سال ۶۵۷ تا آخر عمر مولانا، سرودن آن طول کشیده. به قول همه صاحب‌نظران این اثر بی‌نظیر است. دیگر اثر وی غزلیات شمس است که حدود سی تا چهل هزار بیت است. این غزلیات سرشار از شور و وجد است. بهترین چاپ آن با تصحیح مرحوم فروزانفر است. فیه مافیه و مکاتیب و مجالس سبعة نیز از آثار اوست.

۶- فخرالدین عراقی همدانی (متوفی ۶۸۸) از شاگردان صدرالدین قونوی و از

مریدان شیخ شهاب‌الدین سهروردی (صاحب عوارف) است. وی از صوفیان نام‌آور قرن هفتم است. به گفته عبدالرحمان جامی، وی در صغر سنّ قرآن را حفظ کرده و به غایت خوش می‌خوانده که همگان شیفته او می‌شدند. وی از همدان راهی هندوستان شد و بیست و پنج سال در خدمت شیخ زکریای ملتانی بود و با دختر وی ازدواج کرد. سرانجام عازم زیارت حج شد و از آنجا به قونیه رفته از مریدان صدرالدین قونوی گردید. در درس فصوص حضور می‌یافت و در آن اثنا لمعات را به رشته تحریر درآورد. بعد از اتمام، آنرا به شیخ عرضه داشت که مورد قبول افتاد. از وی دیوان اشعاری نیز بجای مانده که غزلیات عرفانی سوزناکی دارد.^(۱) عراقی یکی از عارفان معتقد به وحدت وجود است که در این باب کم نظیر بل بی نظیر است.

۷- علاءالدوله احمدبن محمدبن احمد ییابانکی سمنانی (متوفی ۷۳۶). از مشایخ بزرگ قرن هشتم است. وی مدتها شغل دیوانی داشت که سرانجام از همه آنها کناره گرفت و در سلک عرفا درآمد و تمام ثروت خود را در راه خدا داد. در عرفان نظری عقاید ویژه داشت و در عرفان عملی نیز از سالکان بزرگ طریقت بود. او با کسانی که از وحدت وجود دم می‌زدند مخالفت می‌کرد و سخنان ابن عربی را قبول نداشت. خواجوی کرمانی از مریدان او بود که رباعی زیر را در وصفش ساخته:

هر کو به ره علی عمرانی شد چون خضر به سرچشمه حیوانی شد
از وسوسه عادت شیطان وارست مانند علاءدوله سمنانی شد.

وی همزمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و علامه حلی بود که با هر دوی آنها در حضور سلطان محمد خدابنده بر سر یک سفره نشسته است. علاءالدوله تا پایان عمر در صوفی آباد سمنان بسر برد. قاضی نورالله در مجالس المؤمنین او را شیعی مذهب معرفی کرده لیکن دیگران در این سخن تردید دارند.

در علم تصوف آثار بسیاری دارد که در آنها عقیده خود را بیان داشته که برخی از آنها به قرار زیرین است:

رسالة التصوف فی آداب الخلوة، سلوة العاشقین و سکنة المشتاقین، مکاشفات، رسالة

فی الفتوة والفتح المبين لأهل اليقين.

۸- شیخ سعدالدین محمودبن عبدالکریم شبستری (متوفی بین سالهای ۷۱۸ - ۷۲۰). وی اهل شبستر یکی از روستاهای نزدیک تبریز بود. او جامع معقول و منقول و عرفان بود. بدین جهت در جوانی به شهرت رسید و مرجع و زعیم قوم شد و با بزرگان علم و عرفان ارتباط برقرار کرد. سی و یک یا سی و سه سال عمر کرده لیکن در همین عمر اندک آثار کم نظیر بل بی نظیر آفریده. که مشهورترین آنها منظومه عرفانی «گلشن راز» است. این منظومه حدود ۹۹۳ بیت است که در پاسخ هفده پرسش منظوم امیر سیدحسین حسینی هروی سروده شده. شروح بسیاری بر این منظومه نگاشته آمده که نامدارترین آنها شرح شیخ محمد لاهیجی و شرح شاه داعی الی الله شیرازی است - به نام نسایم گلشن -.

۹- شیخ صفی الدین اسحاق اردبیلی فرزند امین الدین جدّ سلاطین صفویان (متوفی ۷۳۵). وی از صوفیان نامدار قرن هشتم است. وی در جوانی داعیه مرشدی داشت، به شیراز سفر کرد و در خانقاه شیخ ابو عبدالله خفیف ساکن شد. او در شیراز به صحبت بزرگانی مانند سعدی نایل آمد. سپس به اردبیل بازگشت و از آنجا به گیلان رفت و دست ارادت به شیخ زاهد گیلانی داد. سلسله اش در تصوف به جنید و از طریق او به حضرت علی (ع) می رسد. او خلیفه شیخ زاهد شد و به اشارت او به اردبیل رفت و به ارشاد پرداخت. بعد از وفات شیخ، که به سال ۷۰۰ ه.ق.، اتفاق افتاد، مریدان بسیار پیدا کرد تا آنجا که نوشته اند: روزی امیر چوپان از شیخ صفی الدین پرسید که لشکریان من بیشتر است یا مریدان تو. شیخ در جواب گفت: در برابر هر یک از اصحاب جلالت صد نفر ارباب ارادت وجود دارد. ^(۱۱)

شاه اسماعیل صفوی نسبش به شش پشت بدو می رسد، با این حال مدرک متقنی دالّ بر شیعی بودن خود او در دست محققان نیست لیکن شاه اسماعیل و سایر شاهان صفوی در اشاعه مذهب شیعه می کوشیدند. به هر حال شیخ صفی از دانشمندان و شاعران نامی سرزمین آذربایجان است.

۱۰- شیخ عبدالرزاق کمال الدین کاشانی (متوفی ۷۳۵). از صوفیان ارجمند قرن هشتم است. وی افکار ابن عربی را شرح و بسط داد و آنگونه که پیشتر گفته آمد، مخالف سلیقه

((۱)) - به صفوة الصفا فصل ۴ باب ۱ و ریاض السیاحة ص ۴۵ - ۳۶ رک.

علاءالدوله سمنانی بود. چون علاءالدوله موافق با وحدت وجودی‌ها نبود. میان این دو عارف نامدار مکتوباتی صورت گرفته و سرانجام به نتیجه‌ای نرسیده. آثار ارزشمندی از وی به یادگار مانده که برجسته‌ترین آنها: شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، شرح فصوص الحکم ابن عربی و اصطلاحات الصوفیه است.

۱۱- خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی فرزند بهاء‌الدین (متوفی به سال ۷۹۱ یا ۷۹۲). او مشهورتر از آنست که ما در اینجا او را معرفی کنیم که یکی از ارکان ادبیات عرفانی ما آفریده‌های حافظ است. زندگی حافظ به رغم شهرت جهانی‌اش چندان معلوم نیست. آنچه قدر مسلم است وی از خانواده‌های مذهبی برخاسته و پیشتر از هر چیز به خواندن قرآن و سایر کتب دینی پرداخته و در عرفان نظری و عملی ید طولایی داشته که غزلیات بسیار زیبا و پرمحتوایش گویای این مطلب است. بارها به حفظ قرآنش اشارت کرده از جمله گفته:

عشقت رسد به فریادگر خود بسان حافظ قرآن زبر بخوانی در چهارده روایت.

و نیز گفته:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری
همچنین فرموده:

زحافظان جهان کس چوبنده جمع نکرد لطایف حکمی با علوم قرآنی.
حافظ در علوم نقلی شاگرد قوام‌الدین عبدالله فقیه معروف شیراز و در علوم عقلی تربیت یافته میرسد شریف جرجانی است. در علوم ادبی نیز اهل نظر بوده و مفتاح‌العلوم سگاک‌ی را خوانده و در تفسیر نیز تبخّر کافی داشته چه بر کشف زمخشری تعلیق نگاشته. حاکمان زمان چون شاه شجاع (متوفی ۷۸۶) از آل مظفر و سلطان احمد بن شیخ اویس ابلکانی (متوفی ۸۱۳) او را بسیار محترم می‌داشتند. حافظ از همه اینها نام برده لیکن بیش از همه به حاجی قوام‌الدین (متوفی ۷۵۵) وزیر شاه شجاع توجه داشته و وی را ستوده.^(۱۱)

بزرگترین اثر وی دیوان غزلیات اوست که در جهان بی‌نظیر است.

۱۲- سید نورالدین نعمت‌الله بن عبدالله بن محمد معروف به شاه نعمت‌الله ولی (متوفی به سال ۸۳۴ ه.ق.) وی از برجسته‌ترین عارفان شیعی مذهب است که سلسله معروف

((۱)) - به حافظ شیرین سخن از دکتر معین و مقدمه گل‌اندام دیوان حافظ به تصحیح محمد قزوینی رک.

نعمت‌اللّٰهیه را تأسیس کرد. از سادات حسینی است. او شیعه معتقد و عارف وارسته‌ای بود که در ترویج عقیده شیعه کوشید و تأثیر ژرفی گذاشت. پدرش در شهر حلب زندگی میکرده. وی مسافرتها زیادی کرد و سرانجام در ماهان کرمان خانقاهی ساخت و در همانجا هم درگذشت و بدان سامان به خاک سپرده شد. طریقه او پیروان بسیاری پیدا کرد که اکثر آنها از دانشمندان علوم و فنون گونه‌گون بودند.

در سخنان وی به همه علوم اشارت رفته بویژه به عرفان ابن عربی توجه داشته و در امر ولایت از وی متأثر شده. در غزلی گفته:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم صد درد دل به گوشه چشمی دوا کنیم.
حافظ با توجه به این غزل فرموده:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
دردم نهفته به ز طیبیان مدعی باشد که از خزانه غییم دوا کنند^(۱)
قصیده نسبتاً طولانی در دیوان او هست که پیشگوییهای زیادی در آن کرده که با مطلع زیر آغاز می‌شود.

قدرت کردگار می‌بینم حالت روزگار می‌بینم.

از جمله در این قصیده اشاراتی رمزی به ظهور صفویه و سقوط قاجاریه حتی رموزی دارد که به حوادث زمان ما قابل انطباق است. البته انتساب بیشتر ابیات آن به شاه نعمت‌الله جای تردید است.

آثار برجسته وی عبارتند: صد و سه رساله به وی نسبت داده شده مانند: رساله اصطلاحات، مقطعات قرآنی، تحقیقات، فیوضات مجمع الاسرار، مجموع اللطائف و مکاشفات.

۱۳- نورالدین عبدالرحمان بن احمد جامی (متوفی به سال ۸۹۸ ه.ق). در خرچرد جام زاده شد که خود در این باب گوید:

مولدم جام و رشته قلمم جرعه جام شیخ الاسلامی است.

اصلش از نژاد عرب و از احفاد حسن شیبانی فقیه معروف قرن دوم هجری است. وی

((۱)) - به نقل از مبانی عرفانی دکتر سجادی رک.

از صوفیان نامدار قرن نهم است که توان گفت بعد از او عارفی چون او ظهور نکرد. جامی جامع تمام علوم زمان خود بود. علوم ادبی و عرفان و تصوف را در دو بعد عملی و نظری بطور شایسته و بایسته می‌دانسته و آثار بسیار ارزشمندی در این زمینه آفریده است.

جامی در طریق سیر و سلوک و عرفان، پیرو طریقه نقشبندی بود - خود این سلسله از سلسله خواجهگان است - خواجه محمد پارسا یکی از اکابر و خلیفه بهاءالدین نقشبند با جامی ملاقات داشته. خواجه پارسا به سال ۸۲۲ ه.ق. درگذشته که آثار ارزشمند از خود بجا گذاشته که مهمترین آنها فصل الخطاب در تصوف و شرح فصوص الحکم و رساله قدسیه است.

عبدالرحمن جامی آثار بسیاری از خود بجای گذارد. تعداد آنها را از ۴۵ تا ۵۴ نوشته‌اند. برجسته‌ترین آنها به قرار زیرین است: دیوان کامل، هفت اورنگ شامل هفت مثنوی: سلسله الذهب، سلامان و ابسال، تحفة الاحرار، سبحة الابرار، یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون و خردنامه اسکندری، اشعة اللمعات - در شرح لمعات عراقی - شرح فصوص الحکم ابن عربی، لوايح، لوامع - در شرح قصیده معروف ابن فارض - و نفحات الانس که در آن شرح احوال ششصد تن از صوفیان اسلامی را از قرون اولیه تا قرن نهم معرفی نموده.

۱۴- سید محمد نوربخش (متوفی به سال ۸۶۹ ه.ق.). از سادات موسوی است که نسبش به هفده واسطه به امام کاظم می‌رسد. جدش اهل لحسا از توابع بحرین است. پدرش به قصد زیارت به مشهد آمده و از آنجا به قاین رفته و در آن سامان ماندگار شده و متاهل گشته و سید محمد حاصل این ازدواج بوده. گویند در هفت سالگی قرآن را حفظ کرده و در اوائل عمر علم فقه را نیز فرا گرفته لیکن طولی نکشیده که به عرفان و تصوف روی آورده. خدمت خواجه اسحاق ختلانی (شاگرد میرسید علی همدانی) درآمده که خواجه اسحاق خرقة سیدعلی را بدو پوشانید و گفت: هر که را داعیه سلوک است خدمت او مراجعه کند که وی گرچه به ظاهر مرید ماست، به واقع پیر و مرشد ماست. لقب نوربخش را همو بدو داد. سید محمد بعد از قتل خواجه اسحاق بدست شاهرخ بن تیمور، به شهریار آمد و در قریه سولقان خانقاه احداث کرد و به عبادت و ارشاد پرداخت تا از دنیا برفت. وی در همان محل مدفون گشت. او خود را مظهر موعود و مظهر جامع لقب داد. او نیز از کسانیست که عرفان شیعی را رواج داد.

آثار بسیاری دارد که افکار ویژه خود را در آن رواج داده، مانند: رساله نوریه،

ارشادنامه، انسان‌نامه، سلسله‌الذهب و سلوکیه.^(۱۱) وی شعر هم می‌سروده و تخلص به نوربخش می‌کرده. چندین غزل و مثنوی کوتاه از او در دست است.

۱۵- شمس‌الدین محمدبن یحیی لاهیجی (متوفی ۹۱۲ ه.ق). از عارفان نامدار قرن نهم و خلیفه سیدمحمد نوربخش است. وی مورد احترام علما و دانشمندان بوده تا آنجا که بزرگانی چون علامه دوانی رکاب او را می‌گرفته تا سوار شود. در مقدمه شرح گلشن راز نوشته آمده که محقق دوانی چون به منزل وی وارد می‌شد نخست در آستانه در کفشهای او را می‌بوسید سپس وارد منزل می‌گردید.

آثار ارزشمندی به جای گذاشت که برجسته‌ترین آنها: دیوانی شامل پنجهزار بیت و مهتر از همه شرح بسیار عمیق و عالمانه‌ایست که برگلشن راز شیخ محمود نگاشت. در این شرح پیروی وی از عرفان ابن عربی کاملاً محسوس است. این کتاب را مفاتیح‌الاعجاز نامیده و چون نوشتن آن به اتمام رسید نسخه‌ای از آن برای عبدالرحمان جامی فرستاد و جامی رباعی زیرین را در صدر آن کتاب بنگاشت:

ای فقر تو نوربخش ارباب نیاز خرم ز بهار خاطرت گلشن راز
یک ره نظری بر مس قلمب انداز شاید که برم ره به حقیقت ز مجاز

این بود خلاصه‌ای از عرفان و عارفان از قرن دوم تا قرن نهم. بدانگونه که پیشتر نیز گفته‌ایم، عرفان بعد از قرن نهم شکل دگر بخود گرفت. چه تا این تاریخ شخصیت‌های علمی و فرهنگی و عرفانی پیرو سلسله‌هایی بودند که اقطاب نامدار آنها آفریننده آثار برجسته عرفانی بودند لیکن بعد از این تاریخ چنین نظامی در کار نبود و ممکن بود افرادی در عرفان نظری مهارت کامل داشته باشند و پیرو هیچیک از سلسله‌های رسمی نباشند. نمونه‌اش ملاصدرا و شاگرد وی ملامحسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱) و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی (متوفی ۱۱۰۳). آگاهی این بزرگان در عرفان ابن عربی بیش از اقطاب سلسله‌های رسمی بوده. این موضوع تا زمان ما نیز ادامه داشته مثلاً مرحوم محمدرضا قمشه‌ای و مرحوم میرزاهاشم رشتی از حکماء و عرفای صد ساله اخیر نیز از این سنخند.

خلاصه بعد از قرن دهم وضعی پدید آمد که متخصصانی در عرفان نظری پیدا شد که

((۱)) - به نقل از مبانی عرفان دکتر سجادی.

اصولاً اهل سلوک نبودند و اگر هم اهل سلوک بوده‌اند جزء سلسله‌های مشهور نبوده‌اند.^(۱) البته چنانکه در بیان سلسله‌های صوفیه خواهد آمد، چند طریقه تا قرن سیزدهم نیز شکل خانقاه و مرید و مرادی را حفظ کرد مانند سلسله‌های گنابادیه و صفی علیشاهیه و مانند آن. اینک به معرفی سلسله‌های معروف و معتبر صوفیه می‌پردازیم.

ب) معرفی سلسله‌های معروف صوفیه:

ظهور فرقه‌های متصوفه بدو صورت قابل بررسی است. شیوه نخست براساس اعتقادات ایشانست که محقق اردبیلی در حدیقه‌الشیعه چنین کرده و فرقه‌های زیرین را از میان معروفترین فرقه‌ها برگزیده که ما به ذکر اسامی آن‌ها اکتفا میکنیم.^{۱۹}

۱- وحدانیه: اینان فرقه‌ای هستند که حق را به دریا تشبیه نموده و مخلوقات را چون موج دریا دانسته.

۲- واصلیه: این فرقه به وصول عارف سالک به حق در نهایت طریقت دارند.

۳- حبیبیه: این فرقه محبت را پایان طریقت می‌دانند که موجب سقوط تکلیف می‌گردد.

۴- ولایتیه: مظهر ولایت مطلقه الهیه شدن را نهایت اسفار اربعه در سلوک و طریقت می‌دانند.

۵- مشارکیه: خود را شریک در مقام نبوت و واصی به آن مقام می‌دانند.

۶- شمراضیه: به مصاحبت حق و حال دل اعتقاد دارند.

۷- مباحیه: بر عارف واصل همه چیز را مباح می‌شمردند.

۸- ملامتیه: اعتقاد به جبر دارند و گویند ارباب معاصی بر اصحاب طاعت مقدمند.

۹- حالیه: به حال حاصل از سماع و رقص سنت پایبندند و آن را راه بیخودی می‌دانند.

۱۰- حوریه یا مدهوشیه: اعتقاد به هم آغوشی با حوریان به هنگام بیهوشی در سماع دارند.

۱۱- واقفیه و وقوفیه: وقوف به حق را ویژه خود می‌دانند.

((۱)) - آشنائی با علوم اسلامی شهید مطهری ج ۲ ص ۱۴۱.

- ۱۲- تسلیمیه: تسلیم را شرط اوّل عرفان و طریقت می‌شمارند.
- ۱۳- تلقینیه: مطالعه کتب غیر تصوف را منع می‌کنند و معرفت را از طریق تلقین پیر ممکن می‌دانند.
- ۱۴- کاملیه: پیر را انسان کامل می‌شمارند.
- ۱۵- نوریّه: به دو حجاب ناری و نوری معتقدند.
- ۱۶- الهامیه: راه تحصیل علم را مکاشفه و الهام می‌دانند.
- ۱۷- باطنیه: به بیخودی و مدهوشی روی می‌آورند و جنون را دوست دارند و به باطن اعتقاد می‌ورزند.
- ۱۸- جوریه: ستم کردن را راه گریز از ریا می‌پندارند و از شعب ملامتیه هستند.
- ۱۹- عشاقیه: به حق عشق می‌ورزند و آن را کمال مطلوب و نهایت طریقت می‌دانند.
- ۲۰- جمهوریه: صلح کل هستند و هیچ فرقه و مذهبی را رد نمی‌کنند.
- ۲۱- زراقیه: اینان لباسهای فاخر پوشند و ادعای کرامت کنند. این فرقه به غنا و موسیقی علاقه فراوان دارند.
- ۲۲- کاهلیه: اینان به عشق صوری علاقه وافر نشان می‌دهند و به هرزه گری مبتلا هستند. (۱)
- اما شیوه دوم، بررسی سلسله‌ها از حیث تاریخ پیدایش آنها است که در آن توجه بیشتر به قطب و پایه گذار آن سلسله و تکنون یافتن آن فرقه است. این بخش مهمتر از شیوه پیشین است. ما در این قسمت بنا به اهمیت موضوع مذکور به شرح و بحث در پیدایش فرقه‌های صوفیه به ترتیب تاریخی از قرن دوم تا قرن سیزدهم هجری قمری، می‌پردازیم. واضح است که به اختصار و ایجاز بسنده می‌کنیم و گرنه هر یک از این فرقه‌ها خود کتابی حجیم خواهد. به قول مولانا:
- گر بگویم وصف آن بیحد شود مثنوی هفتاد من کاغذ شود.
- اینک بیان فرقه‌های معروف که در ادبیات نقش زیادی دارند به قرار زیرین آورده می‌شود.

((۱)) - به حدیقه الشیعه ص ۵۹۳ - ۵۶۸ رک.

۱- معروفیه:

ابومحفوظ معروف کرخی، اهل کرخ - نزدیک بغداد - بود. نام پدر وی را فیروز و فیروزان، برخی هم علی نوشته‌اند.^۱
نسبت اکثر مشایخ صوفیه به معروف کرخی منتهی می‌شود که سلسله او را از همین جهت ام‌السلاسل خوانده‌اند.

این معروف کرخی ایرانی بود نصرانی که در کودکی اسلام آورد و گویند از موالی امام رضا (ع) بود معروف در زهد و پارسایی سرآمد عصر خویش بود. گویند از او جز جامه‌یی نماند وصیت کرد آن را نیز به فقرا بخشند.

از معروف کرخی (متوفای ۲۰۰ هجری) نقل می‌کنند روزی کسی از او نصیحت خواست وی گفت بترس از آنکه خداوند ترا در غیر زیّ درویشان و مسکینان بیند. گویند وی پس از آنکه به آیین اسلام گروید به داود طایبی پیوست و به ریاضت و ترک دنیا پرداخت تا به زهد و تصوف معروف گشت از گفتار اوست که از وی نقل می‌کنند که گفت من راه و روشی می‌دانم که انسان را به خدای می‌رساند و آن اینکه از کسی چیزی نخواهی و مالک هیچ چیز نشوی تا کسی از تو چیزی نخواهد!
از شاگردان معروف، احمد بن حنبل و یحیی معاذ را می‌توان نام برد. قبرش در بغداد است.

۲- عیاضیه:

به پیروان فضیل عیاض گویند کنیه‌اش ابوعلی و در اصل کوفی است و گفته‌اند از مرو یا سمرقند بوده، او در آغاز حال به راهزنی و دزدی اشتغال داشت اما در همان حال انصاف و مروتی نشان می‌داد و به عبادت نیز می‌پرداخت.^۲

در سبب توبه او نوشته‌اند که شبی کاروانی می‌گذشت و در میان کاروان کسی این آیه می‌خواند: «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (آیا وقت آن نیامد که دل خفته شما بیدار گردد) و این چون تیری بود که بر دل فضیل فرود آمد؛ گفت: آمد، آمد و نیز از وقت آن گذشت، سراسیمه و خجل و بی‌قرار رو به خرابه‌ای نهاد، جمعی کاروانیان آنجا فرود آمده بودند، خواستند بروند، بعضی گفتند: چگونه رویم که فضیل در راه است؛ فضیل گفت: بشارت

باد شما را که او توبه کرده، از شما می‌گریزد چنانکه شما از او می‌گریزید، پس می‌رفت و می‌گریست و خصم خشنود می‌کرد.^۳

در تذکرة الاولیاء، شیخ عطار اینگونه از وی یاد کرد:

روایات عالی داشت و ریاضات نیکو، و در مکه سخن بر وی گشاده شد و مکیان پیش او می‌رفتند و فضیل ایشان را وعظ گفتی.

۳- جنیدیه:

که از ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی پیروی می‌کردند و از آنجا که طریقه مزبور نسبت به سایر طرق به اعتدال نزدیکتر بوده لذا بیشتر مورد قبول واقع شده و بطوری که عطار نوشته بیشتر مشایخ بغداد در عصر وی و پس از وفاتش به طریقه و مذهب او بوده‌اند و در طریقت مشهورترین مذهب طریقه جنید بوده است.^۴

طرفداران این طریقه همگی بر طریق صحنه و سعی می‌کنند که بین طریقت و شریعت و ظاهر و باطن جمع و توفیق دهند.

جنید طریقه خود را چنین تعریف می‌کند:

تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند و درباره معرفت می‌گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند زیادت کن. گفت عارف و معروف او است جنید می‌گفت سی سال خدای به زبان من با من سخن گفت در حالی که نه جنید در میان بود و نه خلق را از آن آگاهی.^۵

شیخ عطار درباره وی می‌گوید: جنید نخستین کسی بود که علم اشارت و اسرار را منتشر کرد و بارها به کفر و زندقه وی گواهی دادند.

روزی شبلی در مجلس جنید کلمه «الله» بر زبان راند، جنید گفت اگر خدا غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهده حاضر نام او بردن ترک احترام است.

جنید بغدادی (۲۹۷ یا ۲۹۸) اهل نهاوند و از پیروان حارث محاسبی بود. در مذهب

شافعی و مذهب ابو ثور کلبی فقیه بشمار می‌آمد.^۶

۴- محاسبیه:

به پیروان عبدالله حارث بن اسد محاسبی (۲۴۳ - ۱۶۵) که یکی از پیشوایان و قدمای مشایخ تصوف اسلامی است گفته میشود. به قول هجویری به اتفاق همه اهل زمانه خود «مقبول النفس و القول» بود و عالم به اصول و فروع حقایق، و به قول عطار «سید اولیاء» بود. از خصوصیات این طریقه آن است که «رضا» را جزء مقامات می‌دانند نه «احوال» و نخستین کسی که این را گفته و سپس در میان قوم سخن از آن رفته و تا زمان هجویری این خلاف باقی بوده.

اولین کس از قدماء صوفیه که بعضی از آثار از او باقی مانده است حارث بن اسد است که اهل فقه و کلام بود، در کار مراقبت نفس اهتمام خاص داشت. عطار درباره او نوشته است:

از جمله علمای مشایخ بود. به علوم ظاهر و باطن و در معاملات و اشارات مقبول جمله و مرجع اولیای وقت در همه فن بود، او را تصانیف بسیار است در انواع علوم...^۷ در نزد محاسبی آنچه در درجه اول برای سالک راه ضرورت دارد رعایت حقوق خداست. در کتابی که به این عنوان دارد قواعد زندگی زاهدان را به دقت بیان می‌کند. وی در محاسبه نفس تأکید تمام دارد. آمادگی برای مرگ و تسلیم به حق را شرط راه می‌داند و اجتناب از وسوسه‌های شیطانی را لازم می‌شمرد.

گذشته از اینها، اساس محبت را آن سری می‌داند چنان که لذتهای بهشت و حور و نعیم را در برابر آن ذوق معنوی که از رؤیت حق برای عارف حاصل تواند شد بس مختصر می‌بیند.^۸

۵- قضاویه (ملامتیه):

مؤسس این مکتب ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره قضا نیشابوری متوفی به سال ۲۷۱ هجری است، هجویری او را از علماء بزرگ و سادات طریقت می‌داند و پایه گذار ملامتیه در منطقه خراسان.

طریق وی اظهار و نشر ملامت بوده است، این مکتب صوفیانه در روزهایی که اصحاب ابونصر سراج و کسانی مانند ابوعلی دقاق و ابوالقاسم قشیری تصوف اهل صحو را که مبتنی بر

حفظ شریعت و اجتناب از شطحیات بود تعلیم می‌کردند و از سویی دیگر اصحاب اهل سکر همانند شیخ ابوسعید ابی‌الخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی طرفدار و معرف آن بودند، در خراسان وجود داشت که هم تظاهر به شریعت را خلاف اخلاص در عمل می‌دانست و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را یک نوع خودنمایی و ریا تلقی می‌کرد و معتقد بود که صوفی باید از همه این تظاهرات و خودنماییها که در نزد عوام، مقبول است بپرهیزد و از خلق و نفس به حق اشتغال ورزد هر چند که خویشان را در معرض تحقیر و ملامت و شماتت و بی‌اعتقادی آنها قرار بدهد. و در واقع اساس این مکتب مبتنی بر تقوی و زهدنمایی است با عاری از هرگونه دعوی و تظاهر.

حمدون می‌گوید: علم حق تعالی باید به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق، یعنی باید که اندر خلاء با حق تعالی، معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملاء با خلق، که حجاب اعظم از حق شغل دل تو است با خلق. فی‌الجمله، ملامتیه در اخلاق و معاملات عملاً سعی می‌کرده‌اند که برخلاف زاهدان و پشمینه‌پوشان عصر از حیث لباس و رفتار و احوال ظاهری با سایر مردم تفاوت نداشته باشند یا به ورطه ریا و خودنمایی نیفتند. پیوسته در اخفاء و اظهار شرّ می‌کوشیده‌اند. این عمل را بدین جهت مرتکب می‌شدند تا نفس را همواره متهم و ملوم دارند تا سرکشی نکند.

سهروردی در باب ملامتیان گوید: ملامتی کسی است که هیچ عمل نیکی اظهار نکند و هیچ زشتی و بدی در درون نپرورد. و این بدان جهت است که تمام اعضاء و جوارح او مست از باده اخلاص است و مایل نیست که نااهلان بدان میخانه دست یابند. ایشان به اخلاص عمل می‌اندیشند و در بیان اخلاص حدیث قدسی زیر را مستند خود قرار می‌دهند که خدای تعالی فرمود: *هُوَ سَرٌّ مِنْ سَرٍّ اسْتَوْعَنَهُ قَلْبٌ مِنْ أَحَبِّتْ مِنْ عِبَادِي*. اینان از اظهار عمل نیک چنان بی‌مناکند که گناهکاران از اظهار گناه. بعضی در بیان حال و اصول اعمال ایشان گویند: به باور اینان اساس ذکر چهار مرتبه دارد: ۱- ذکر زبانی ۲- ذکر قلبی ۳- ذکر سری ۴- ذکر روحی. با وجود ذکر روحی، آن سه را نیازی نیست. در مورد آن سه نیز چنین است یعنی با وجود ذکر سری نیاز به ذکر قلبی و با وجود ذکر قلب احتیاجی به ذکر زبان نباشد. در نبودن ذکر روح و سر و قلب، نوبت به ذکر زبان می‌رسد که آن عین غفلت از خداوند است. به بیان دگر آفت ذکر قلب، ذکر زبان و آفت ذکر سر ذکر قلب و آفت ذکر روح، ذکر سر است. فی‌الجمله، ذکر زبان

آفت همه است. تفاوت ملامتی با قلندریه در اینست که ملامتیان می‌کوشند تا عبادات را نهان دارند در حالیکه قلندریان سعی در خرق عادات دارند. دو دگر آنکه ملامتی عمداً در میان مردمان لباس ویژه به تن کند و خود را مقید بدان نماید در حالیکه قلندری خود را آزاد از هر نوع قید و بند داند و اندیشه‌ای جز داشتن ضمیر صافی ندارد.^(۱)

۶- طیفوریه:

پایه گذار این مکتب صوفی معروف، بایزید، طیفور بن عیسی بسطامی، از بزرگترین عارفان و بزرگان اهل تصوف است (متوفی ۲۶۱ هـ. ق).
بایزید ایرانی است و پدرانش آیین زرتشت داشتند. خود او پیش از آنکه به تصوف گراید اهل تشیع بود. بیشتر عمرش نیز در بسطام گذشت که هم مزار اوست. بایزید به زهد و عزلت رغبت داشت با این همه که گاه سخنان بی‌پروا می‌گفت و به همین سبب مکرر مورد طعن فقها واقع شد و او را از شهر خویش راندند و نفی کردند. در تعلیمات بایزید اهمیت بسیار به اصل «فنا» داده شده است. از جمله سخنان او در این باب داستان حج اوست که سرانجام متهمی شد به این که از هستی خویش توبه کند.

گویند از وی پرسیدند که یا بایزید چه خواهی؟ گفت خواهم که نخواهم!

بایزید نوعی معراج روحانی نیز شبیه به معراج پیغمبر برای خویش حکایت کرده است که روایت‌های چند از آن مانده است و آن هم پر است از دعوایهای بزرگ و از مقوله چیزهایی است که صوفیه شطحیات می‌خوانند.^۹

اساس این مکتب مبتنی بر این است که مستی والاتر از هوشیاری است، چرا که مستی خودخواهی آدمی را از میان می‌برد و انسان را به فنا می‌کشانند. حال سکر و غلبه بایزید را در بسیاری از روایات و حکایت منسوب به او می‌توان یافت.

سخنان بایزید در میان سخنان صوفیان اسلامی شور و حال دیگری دارد که شطحیات او را رنگ خاص و جلوه ویژه‌ای می‌دهد.

۷- اویسیه:

در معارف اسلامی کراراً ذکرى از يك تن زاهد عرب معاصر پیامبر رفته است که نام وی را اویس بن عامر بن جزء بن مالک قرنى از بنى مراد درگذشته در سال ۳۷ هجرى دانسته‌اند و قَرْن را نام ناحیه‌ای پاکوهی در نجد و یا نام گروهی از بنی عامر بن صعصعة لفظان به نام بنی قرن می‌دانند.

اویس قرنى که در یمن می‌زیسته به صحبت پیامبر نرسیده و چون مرد پرهیزکاری بوده پیامبر وی را بزرگ می‌داشته و حدیثی نبوی درباره‌اش روایت کرده‌اند که معتبرترین روایات آن این است: «إِنِّي لأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ» یا «إِنِّي أَشْمُ رَائِحَةَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ».^{۱۰}

شهرت و جلالت قدر وی سبب شده است که از دیرباز صوفیه ایرانی کسانی را که سرسپرده، به مرشدی و شیخی و پیرو طریقه خاصی نبوده‌اند «اویسی» نامند.

این که برخی به طریقه‌ای بنام «فرقه اویسیه» قایل شده‌اند و گفته‌اند که ایشان از خضر پیامبر الهام گرفته‌اند توجیه درستی نیست و اویسی و اویسیان را نمی‌توان پیروان طریقه خاصی از طرق مختلف تصوف دانست. الهام گرفتن از خضر نیز اشاره به آنست که مرید، پیرو یکی از مشایخ زمان خود نشده و از عالم ماوراء طبیعت الهام گرفته‌اند، یعنی از راه کشف و شهود.

بدینگونه هر یک از متفکران ایرانی را که سندی در انتساب ایشان و پیوستگی ایشان به یکی از طرق تصوف که سلسله روایت و نسبت و نسب ایشان معلومست، در دست نیست «اویسی» دانسته‌اند و معروفترین ایشان را سنایی غزنوی و فریدالدین عطار نیشابوری و شمس‌الدین حافظ شیرازی شمرده‌اند.^{۱۱}

۸- نوریه:

این فرقه منسوب است به مکتب ابوالحسن - نفحات الانس و تذکرة الاولیاء او را ابوالحسن ضبط کرده - احمد بن محمد نوری که از مشایخ بزرگ عرفان و تصوف و از شاگردان سری سقطی و از یاران و اقران جنید بوده اصلش از خراسان اما در بغداد زاده شد و نشو و نما یافت (متوفی ۲۹۵).

در وجه نسبت وی به نوری اقوالی است از جمله آنکه چون در شب تاریک که سخن می‌گفت نور از دهانش بیرون می‌جهید چنانکه خانه روشن می‌شد. از امتیازات و مشخصات مکتب نوری، تفضیل تصوف به فقر و مصاحبت با درویشان و احتراز از عزلت و گوشه‌نشینی است بدین روی وی صحبت با درویشان و مصاحبت با ایشان را فریضه می‌داند و از عزلت مذمت می‌کند و پیروان خویش را به معاشرت و صحبت توصیه می‌کند.

دیگر از نوادر و خصوصیات طریقت او اهمیت به ایثار است. نوری نیز مانند جنید اهل بازار بود و داد و ستد می‌کرد اما دلش همواره مستغرق انوار حق بود. به قول شیخ عطار، وی در طریقت مجتهد بود و صاحب مذهب. او را در طریقت براهینی قاطعه و حجتی لامعه بود. قاعده مذهبش آن است که تصوف را بر فقر تفضیل نهد.

به گفته عطار، بعد از چهل سال مجاهده فتوحی بر وی پدید آمد. وی می‌گفت: صوفی کسی است که از بشریت آزادگشته و از آفت نفس صافی شده باشد. با حق بیارامیده و از غیر او رمیده.

۹- سهلیه:

سهلیه منسوب هستند به ابومحمد سهل بن عبدالله تستری (شوشتری) که به گفته هجویری از محتشمان اهل تصوف بود و از کبراء ایشان و به قول عطار در تذکرة الاولیاء در عصر خود سلطان طریقت بود و برهان حقیقت (متوفی ۲۸۳). از طبقه دوم. به گفته جامی از شاگردان ذوالنون مصری بود.

سهل علاوه بر اینکه در مقام طریقت صوفی وارسته و زاهدی پاک نهاد بود، در مقام شریعت حجت و از هواخواهان طریقه اهل حدیث و از مخالفان معتزله و طرفداران اصالت عقل بشمار می‌آمد.

حدیث و فقه را از خال و استاد خویش محمد بن سوار آموخت که شاگرد مکتب سفیان ثوری بوده ابوطالب مکی عارف مشهور و مؤلف کتاب قوت القلوب که امام محمد غزالی در تألیفات خویش مکرر از او و آثارش نام برده، از گفته‌ها و سخنان سهل بسیار استشهاد کرده است.

۱۰- حکیمیه:

بنیان‌گذار این مکتب ابو عبدالله، محمد بن علی بن حسین، حکیم ترمذی خراسانی (متوفی ۲۵۵ یا ۲۹۶ هـ) که از محققان اهل سنت و جماعت و از بزرگان مشایخ مشهور قرن سوم هجری بود. وی عارفی است متفکر و صوفی است دانشمند که با فلسفه نیز آشنایی داشت.

در ترمذ زاده شد و بیشتر عمر خودش را در آنجا گذرانید و در همان جا نیز وفات یافت. بنا به گفته هجویری و قشیری و جامی دارای تصانیف بسیار بود که همه مشهور و مذکور بودند و جامی سه کتاب او را به نامهای «ختم الولایه» و «النهج» و «نوادرا لاصول» ذکر کرده است. اساس مکتب و بنیان طریقت حکیم ترمذی به «ولایت» نهاده شده بود.^(۱۱)

۱۱- خرازیه:

این مکتب منسوب است به ابوسعید احمد بن عیسی خرازی که از مشاهیر عرفان قرن سوم بود و بنای طریقت آنان، فنا و بقا است (متوفی ۲۷۷ هـ. ق.). او را پخته جهان قدس و سوخته مقام انس و لسان تصوف خوانده‌اند. درباره احوالش اطلاعات زیادی در دست نیست حتی در تاریخ وفات او هم اختلاف وجود دارد. عطار تصنیفات وی را چهارصد کتاب می‌داند.

هجویری گفت: ابوسعید خراز نخستین کسی است که در علوم «فنا» و «بقا» سخن گفت و این دو اساس پایه طریقت و ویژگی‌های مکتب او بشمار می‌روند که از جمله مسایل غامض و مشکل تصوف می‌باشند. هجویری آنگاه در باب فنا و بقا از نظر اهل حال سخن گفته که خلاصه آن چنین است:

خواص این طایفه همه این مراحل را حجاب می‌شمرند و آنچه مورد نظرشان است این است که جمیع اوصاف فانی شود تا بقاء تام حاصل گردد بدین معنی که می‌گویند بقای هر صفتی از اوصاف سدّ راه وصول سالک است و تا قرب و بعد و انس و صحو و سکر و فراق و وصال و محبت و عداوت و بطور خلاصه هر چه از هستی و تعین حکایت کند از میان نرود و

سالک کاملاً به بیخودی خود نرسد و فانی نگردد، بقاء حاصل نیاید.
جامی گوید: وی پیشین تر کسی است که در علم فنا و بقا سخن گفت. شاگرد محمد بن منصور طوسی است و با ذوالنون مصری و ابوعبید یسری و سری سقطی و بشر حافی صحبت داشته. از اجله قوم و یگانه بی نظیر بود. شیخ الاسلام گفت: از مشایخ هیچکس را به از وی شناسم.^{۱۲}

۱۲- خفیه:

این مکتب منسوب است به ابوعبدالله محمد بن خفیف بن اسفلشار الضبی شیرازی (متوفی ۳۷۱ ه. ق.) ملقب به «شیخ کبیر» که از پرآوازه ترین پیران پارس و مشایخ بزرگ تصوف است و به قول هجویری «از کبراء سادات این طایفه بوده است و از عزیزان وقت». عطار می گوید «او را خفیف از آن گفتند که هر شب غذای او به وقت افطار، هفت مویز بودی بیش نه، سبک بار بود و سبک روح و سبک حساب در آن جهان. در علوم ظاهر و باطن مقتدا بود»^(۱)

اساس مکتب و طریقت وی در تصوف در «غیبت» و «حضور» است که یکی از مطالب و مسائل شیرین و دلنشین صوفیه می باشد. هجویری نیز در این زمینه شرح مبسوطی دارد. از سخنان شیخ کبیر است که گفت: «رضا» بدو قسم بود. رضا بدو و رضا از او، رضا بدو در تدبیر و رضا از او در آنچه قضا کند.

۱۳- سیاریه:

مؤسس این فرقه، ابوالعباس، قاسم بن ابی القاسم بن عبدالله بن المهدی بود (متوفی ۳۴۲ ه. ق.) که بنام جد مادری خویش «احمد بن سیار» سیاری خوانده می شد. وی علاوه بر اینکه از ائمه بزرگ صوفیه بود، در فقه و حدیث نیز از پیشوایان این علوم شمرده می شد. هجویری نیز در بیان تفصیلی «جمع» و «تفرقه» خلاصه ای بیان کرده: از نظر عرفا هرچه منسوب به سالک باشد «تفرقه» است و آنچه از سوی خداوند است «جمع» است.

۱۴- حلمانیه:

از جمله فرقه‌هایی که هجویری آنها را مردود و مطرود شمرده است، پیروان «ابوحلمان» دمشقی معروف به «حلمانیه‌اند» که معتقد به حلول بودند و می‌پنداشتند که ممکن است ذات الهی در هیکل بشری داخل شود. یحیی امین گفته: این فرقه بر این باور بودند که هر که زیباست روح خدا در او حلول کرده. و ابوحلمان می‌گفت: هر که به چیزی میل داشت و اعتقادش چون من بود، آن چیز بر او مباح است. بنابراین، این فرقه اباحیه‌اند.^(۱)

۱۵- فارسیه:

دومین فرقه‌ای که متهم به حلولیه است، فرقه‌ای است منسوب به فارس دینوری که از مردم خراسان بود و پس از قتل حلاج جمعی از شاگردانش دور فارس گرد آمدند و متهم به گرایش مذهب حلول و امتزاج شدند، لیکن هجویری این نسبت را به ابوحلمان و حلاجیان با تردید بیان می‌کند. و در آخر بحث می‌گوید: من که علی بن عثمان هستم می‌گویم که من ندانم که ابوحلمان و فارس که بودند و چه گفتند؟^(۲)

۱۶- قادریه:

محبی الدین ابو محمد عبدالقادر گیلانی، در سال ۴۷۱ ه. ق. در گیلان به دنیا آمد و به سال ۵۶۱ وفات یافت. مولدش راقریه «نیف» یا «نایف» و بعضی «بشتر» در شمال نوشته‌اند، نیز او را از سادات حسنی دانسته‌اند، مادرش دختر ابو عبدالله صومعی از بزرگان مشایخ گیلان بوده است. عبدالقادر، القاب «شیخ مشرق» و «غوث گیلانی» هم داشته است با آنکه در اصل از بین حنابله برخاسته‌اند تا حد زیادی اهل تساهل و مسامحه بوده‌اند از این عبدالقادر گیلانی حکایت‌های جالب آکنده از کرامت نقل است.

گویند وقتی در جوانی به بغداد می‌رفت و با کاروانی همراه بود، دزدان چون کاروان را زدند او را رها کردند از آنکه ظاهر حالش او را تهی دست نشان می‌داد. اما جوان چهل درهم همراه داشت و آنرا به دزدان نشان داد.

((۱)) - نک به معجم الفرق الاسلامیه، کشف المحجوب ص ۳۳۴.

((۲)) - کشف المحجوب همان صفحه ۳۳۴ رک.

دزدان از صفای دل او حیرت کردند و مهتر ایشان بگریست و همگان بدست وی توبه کردند و اموال کاروانیان برگرداندند. او هم همه را به فقرا بخشید. زندگی او نیز بعدها همه در عبادت و ریاضت گذشت.

کرامت بسیاری به او منسوب شد و مریدان بسیار هم گرد او جمع آمدند. در آغاز که فقیهی بود حنبلی مذهب، اما چنان به تقوی شهرت یافت که مورد توجه عامه بغدادیان شد و در بیرون شهر برایش رباطی ساختند.

از قول او نقل می‌کنند که گفت حلاج لغزید و کسی نبود که دست او بگیرد و من برای هر کس که بلغزد دستگیرم.

طریقت عبدالقادر غالباً مبتنی بر حفظ سنت و شعائر اسلامی است. مقبره او در بغداد هنوز تحت تولی شیخ قادریه است که از اخلاف اوست.

وی در فقه و تصوف تألیفات ارزشمندی دارد از جمله: بشارت‌الخیرات، الغنیة الطالبی، طریق‌الحق، الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، فنون‌الغیب، الفیوضات الربانیة، ملفوظات قادریه، ملفوظات گیلانی و جز آن.^(۱۱)

۱۷- نقشبندیه:

دومین طریقه مهم ایران و هند را طریقه نقشبندیه می‌دانند.^{۱۳} نقشبندیه طریقه‌ایست منسوب به خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبند (۷۱۷-۷۹۱ ه. ق.)

هر چند بهاء‌الدین را نمی‌توان بنیانگذار و مؤسس به شمار آورد چرا که طریقه او به حقیقت دنباله طریقت خواجهگان است. طریقه و سلوکی که خواجه یوسف همدانی (۴۴۰-۵۳۵ ه.) که در روایات نقشبندیه بعنوان خواجه کلان بزرگ خوانده می‌شود^{۱۴} و خواجه عبدالخالق غجدوانی (متوفی ۵۷۵ ه. ق.) بنیان نهاده بودند.

از آن پس طریقت نقشبندیه آمیخته‌ای از تعالیم عبدالخالق غجدوانی و بهاء‌الدین بخارایی شد و بزودی در ماوراءالنهر و خراسان رواج یافت و نسبت تعالیم این سلسله تا شیخ ابوالحسن خرقانی می‌رسید و چون همه مشایخ این سلسله عنوان خواجه داشتند اصحاب

((۱۱)) - به ریحانة الادب به نقل از لغت‌نامه دهخدا، نفحات الانس ص ۵۰۸، ارزش میراث صوفیه ص ۸۰ رک.

طریقت مذکور، به «خواجگان» مشهور شدند.^{۱۵}

پس از بهاءالدین خلفای او «علاءالدین عطار» و «محمد پارسا» و «یعقوب چرخى» بر مسند ارشاد نشستند که در واقع می‌توان گفت در ترویج این طریقت سهیم بوده‌اند و بعد از اینان خواجه عبيدالله احرار آمد که مشهورترین و متنفذترین مشایخ عصر تیموری است.

و اما در باب نقشبند نیز گفته‌اند: اشارت به نقش بستن ذکر در قلب است که ظاهراً اساسی ندارد.^{۱۶} نقشبندیه بر مذهب اهل سنت‌اند و به چند شعبه منقسم می‌گردند.

مکتب نقشبندی آنگونه مراتب شیخی و مرشدی را که جز نام و مقام و ظاهر نداشت رد می‌کرد. صوفی نقشبندی باید به ظاهر با خلق باشد و به باطن با حق. با مردم درآمیزد و از بیکاری و یاوگی بپرهیزد.

و اما بنای طریقه نقشبندیه که بر یازده کلمه است.

این کلمات فارسی - که به همین هیئت و صورت در متون عربی و ترکی نیز بکار رفته است - عبارت است از: هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، وقوف عددی، وقوف زمانی و وقوف قلبی. گویند خواجه بهاءالدین نقشبند را هرگز کنیزک و غلامی نبوده است، ایشان را از این معنی سؤال کردند فرمودند بندگی با خواجگی راست نیاید.

بارها می‌گفته‌اند: طریقه ما چنگ زدن در ذیل متابعت حضرت رسالت است و اقتداء به آثار صحابه کرام گردنست. و می‌فرموده‌اند، لا اله نفی آله طبیعت است، الا الله اثبات معبود به حق. مقصود از ذکر، رسیدن به حقیقت کلمه توحید است و حقیقت کلمه توحید آنست که کلمه ماسوی الله بکلی نفی شود.

گویند:

از خدمت خواجه طلب کرامات کردند، فرمودند که کرامات ما ظاهر است چه با وجود چندین بارگناه بر روی زمین می‌توانیم رفت.

پس حضرت ایشان فرمودند در پیش جنازه ما این بیت خوانید:

مفلسانیم آمده در کوی تو شیئی‌الله از جمال روی تو.^(۱۱)

۱۸- رفاعیه:

این سلسله منسوب است به سیداحمد رفاعی (ابوالعباس) و ایشان از اولاد حضرت امام موسی کاظم (ع) است.^{۱۷} به این ترتیب که ابوالعباس احمد بن ابی الحسن علی بن یحیی بن ثابت بن حازم بن احمد بن السید علی بن ابی المکارم الحسن المعروف به رفاعه المکی بن السید مهدی بن ابی القاسم محمد بن حسن بن حسین بن موسی الثانی بن ابراهیم المرتضی بن الامام موسی الکاظم (ع). سیداحمد رفاعی شافعی مذهب بوده و در سال ۵۷۰ وفات یافته.

رفاعی نسبت به جد او است که رفاعه باشد و در قاموس می‌گوید: رفاعه ککتابه و قد یضم. سیداحمد رفاعی را کرامات و خوارق عادات بسیار بوده و بهترین یادگار وی در صحایف روزگار کتاب جِگَم رفاعیه است که نصایح سودمند را مشتمل است از خود ایشان و کتاب دیگری به نام برهان المؤید است.

از جمله کارهای این فرقه آنست که هر سال هفت روز خلوت گزینند و با کسی سخن نگویند و آنرا خلوت مُحَرَّمَه نامند. شروع آن ایام از یازدهم محرم هر سال است که جهت عزاداری حضرت حسین این کار کنند. این فرقه کارهای عجیب کنند از قبیل بلعیدن آتش و خوردن مار و ریزه‌های شیشه و یا شکافتن بدن با کارد و مانند آن. اینان معتقدند که توحید، یافتن حق در دل است که در این صورت سالک از تعطیل و تشبیه در امان خواهد بود.^(۱)

جامی گوید: نسبت خرقة وی به پنج واسطه به شبلی می‌رسد. خوارق عادات بسیار داشت از جمله آنکه اگر برای کسی می‌خواست تعویذی نویسد، اگر سیاهی نبود کاغذ می‌گرفت و بدون سیاهی می‌نوشت.^(۲)

۱۹- بدویه:

این سلسله منسوب است به سیدی احمد البدوی (۶۷۵-۵۹۶) که در مصر رواج داشته که به آنها احمدیه نیز گویند.

این سیداحمد اهل فاس بود در مراکش، اما در مکه پرورش یافت و در عراق به خدمت مشایخ وقت رسید.

((۱)) - معجم الفرق الاسلامیه. ((۲)) - نفحات الانس ص ۵۳۴ رک.

در مصر عده زیادی از طالبان تصوف به وی گرویدند. و حتی ملک بیبرس سلطان مصر هم به او ارادت یافت و طریقه بدوی در مصر انتشار زیاد یافت و در ایام هفتمین جنگهای صلیبی که سن لوئی به مصر تاخت بدویه مسلمین را به مبارزه با نصاری تشویق شدید می کردند. اما بی بند و باری و میگساری بعضی از آنها بعدها از اسباب عدم توجه عامه مسلمین در حق آنها شد.^{۱۸}

۲۰- سهروردیه:

مؤسس طریقت سهروردیه، شیخ ابو حفص عمر بن محمد، شهاب الدین سهروردی (۵۳۹ - ۶۳۲) از مردم سهرورد زنجان، از عرفای بزرگ اواخر قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم است. او مردی زاهد و متقی بود و مردم را غالباً در بغداد به مواعظ صوفیانه هدایت می نمود.^{۱۹}

خلیفه الناصر لدین الله نسبت به او ارادت و احترام فوق العاده داشت و غالباً شیخ شهاب الدین را به رسالت از جانب خود پیش ملوک اطراف می فرستاد و آن ملوک مقدم او را گرامی می داشتند.

شیخ شهاب الدین سهروردی در بغداد یک عده از رباطها یعنی خانقاههای متعلق به صوفیه را اداره و سرکشی می کرد و ناصر خلیفه، رباطی مخصوص جهت او ساخته بود دارای خانه و حمام و بستانی جهت سکونت شیخ و کسان او و شیخ با اینکه در زندگانی دنیا مالی کثیر به دست آورد، پس از فوت هیچ نداشت و همه را انفاق کرده بود.

از تألیفات او کتاب عوارف المعارف در تصوف و سیر و سلوک است.

شیخ سعدی در بغداد از صحبت او بهره یافت و در بوستان خویش او را به عنوان «شیخ دانای مرشد، شهاب» نام برد.^{۲۰}

لازم به ذکر است که این شیخ شهاب الدین سهروردی را نباید با شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷) که در حلب به اشاره سلطان صلاح الدین ایوبی به جرم حکمت مقتول شد، اشتباه کرد.^{۲۱}

۲۱- چشتیه:

طریقه چشتیه که مخصوصاً شاه نظام اولیاء آن را در سراسر هند پراوازه کرد به وسیله خواجه معین الدین چشتی در اجمیر تأسیس یافت.

نسبت این خواجه معین الدین حسن چشتی به قریه چشت در نزدیک هرات و مشایخ معروف عصر از جمله شیخ نجم الدین کبری و شیخ نجیب الدین سهروردی را درک کرد. وی پس از علی بن عثمان هجویری صاحب کشف المحجوب، بزرگترین و مهمترین شخصیت اسلامی می باشد که سلسله طریقت عرفانی را در شبه قاره پاکستان و هند و منطقه خویش بنا نهاد. خواجه معین الدین چشتی با القاب سلطان الهند، ولی الهند، هند النبی و وارث النبی فی الهند در اصل سیستانی و به سال ۵۳۷ هجری به دنیا آمد و به سال ۶۳۳ درگذشت.^{۲۲}

پدرش خواجه غیاث الدین حسن از سادات حسینی بوده است که با پنج واسطه به حضرت امام رضا (ع) می رسد.

در پانزده سالگی پدرش درگذشت و وارث باغ و ملک پدرش شد. گویند روزی خواجه به درختان آب می داد که درویش ابراهیم قندوزی در باغ وی آمد. از صحبت درویش نور هدایت در باطن خواجه لامع گشت. دلش از املاک و اسباب سرد شد و خانه و اثاثه را فروخته و برای تحصیل به سمرقند رفت.

از معین الدین تصانیف و آثاری بر جای مانده که از جمله، انیس الارواح، حدیث المعارف، رساله آداب دم زدن، رساله ای در تصوف می توان نام برد.

جامی چند تن از عارفان نامدار چشتی را نام برده و همگان را به عظمت یاد کرده. همچون خواجه ابواحمد (وفات ۳۵۵) و فرزندش خواجه ابو محمد چشتی (متوفی حدود ۴۳۰) و خواجه یوسف بن سمعان (متوفی ۴۵۹) و فرزندش قطب الدین مودود چشتی (۵۲۷) و فرزندش خواجه احمد (متوفی ۵۷۷).^(۱۱)

۲۲- مولویه:

مؤسس این طریقه، مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی پسر بهاء الدین محمد بن

((۱)) - نفحات الانس ص ۳۳۰ رک.

حسین خطیبی بکری است، که از طرف پدر از خاندان بکری یعنی از فرزندان ابوبکر صدیق خلیفه اوّل و از طرف مادر دخترزاده سلطان علاءالدین محمد خوارزمشاه بوده است.^{۲۳} مولانا جلال الدین یکی از سخنسرایان عرفان اسلامی است. در شهر بلخ تولد یافته، ولادت او را در ششم ربیع الاول سنه ۶۰۴ هجری قمری ثبت کرده‌اند.

مولانا مقدمات علوم و سلوک عرفان را از پدرش تحصیل کرده. بعد از پدر مدتی در خدمت خلیفه وی سید برهان الدین محقق ترمذی بسر برده و به اشارت سید به شام رفته در آنجا به محافل علم و عرفان داخل گشته و باز به قونیه آمده است.

نه سال هم در خدمت سید محقق، اکمال سلوک کرده و خودش را به علم قال و حال پیراسته و در علوم مختلف انگشت‌نمای یار و اغیار گشته بود.

در مدرسه قونیه تدریس می‌کرد و طالبان علوم نقلی و عقلی در محضر او حاضر می‌شدند. مجلس تذکیر منعقد می‌کرد و فتوی می‌داد. تا آمدن شمس الدین محمد تبریزی به قونیه روزها را در مدرسه‌ها و جوامع سرگرم تدریس و شبها را با مجاهده می‌گذرانید.

شمس تبریزی در سال ۶۴۲ در قونیه به مولانا پیوست. دوره‌های زندگانی مولانا سه قسمت است. دوران نوجوانی، دوران پختگی و دوران عرفان و تصوف که به دنبال دیدار با شمس حاصل آمد قبل از ورود شمس، مُدّرس، زاهد، مذکر، عابد و جامع علوم معمول زمان بود بعد از ملاقات با شمس درس و تذکیر را ترک نموده و به شعر و سماع رغبت تمام کرد. مولانا جلال الدین محمد که لقب مولانا را پدرش به وی داده بود و در زمان خودش یاران و مریدان به وی مولانا و خداوندگار می‌گفتند به تمام مردم با نظر وحدت می‌نگریست.^{۲۴}

با تمام استادی و تعمق در دانشهای زمان، خلق را با زبان خلق خطاب کرده و اصطلاحات عامیانه را به کار برده، مردم را به یگانگی دعوت می‌کند که حقیقت ایمان و اسلام هم این است.

سخن پرمغزش سراسر مضمون آیات و احادیث است. دلخواه او اصلاح و دعوت مردم است به اخلاق الهی و خصائل و کمالات پیغمبری. روز یکشنبه پنجم ماه جمادی‌الثانی سال ۶۷۲ در قونیه بدرود حیات گفت.

آثارش، مثنوی (۲۵۶۴۹ بیت) دیوان کبیر (۳۶۰۲۳ بیت و ۱۷۶۵ رباعی)،

مکتوبات، مجالس سبعة، فيه مافیه است.

۲۳- بکتاشیه:

این طریقه و سلسله منسوبست به حاجی بکتاش که نامش محمد و از مردم نیشابور است (۷۳۸هـ) که احوال او رنگ افسانه دارد و درست روشن نیست. در اویش بکتاشی شیعی مذهب و محب علی (ع) هستند. در اقامه سوگواری محرم بسیار کوشا هستند. در آداب و عقاید بکتاشیه، هم صبغه تشیع هست هم نوعی گرایش به تأویل و مسامحه. گویی مشایخ این سلسله ظواهر احکام و عبادات را مهم نمی‌شمرده‌اند و توجه به باطن را بهانه‌یی کرده بودند برای مسامحه در عقاید و احکام اسلامی.

بعضی آداب و رسوم هم از تأثیر و تقلید نصاری در بین آنها رواج یافته است. بکتاشیه در روزگار سلاطین عثمانی قدرت و نفوذ بسیار داشته‌اند و ینی‌چریهای آن دولت هم به آنها منسوب بوده‌اند. اما رفته رفته چون وجود این ینی‌چریها موجب بیم و نگرانی فرمانروایان شده است مشایخ بکتاشیه هم مورد بدگمانی واقع گشته‌اند و رفته رفته ضعیف شده‌اند.

بکتاشیه در قرن پانزدهم میلادی در عثمانی تشکیلات منظمی داشتند و در قرن شانزدهم، بالیم سلطان مشهور به پیر دوم، مبانی اصول و عقاید آنان را مرتب کرد. مشایخ آنان نزد عامه و نزد امرا و سلاطین محترم و به کرامات منسوب بودند. در بلاد عثمانی دارای تکایا و خانقاه بوده و ظاهراً با فرقه حروفیه مرتبط بوده‌اند.^(۱)

۲۴- کبرویه:

مؤسس این سلسله ابوالجناح احمد بن عمر بن محمد بن عبدالله الصوفی الخیوقی خوارزمی معروف به نجم‌الدین کبری می‌باشد. گویند وی را کبری از آن جهت گفتند که در اوان جوانی به تحصیل علم مشغول بود و با هر که مباحثه می‌کرد بر وی غالب می‌شد. فَلَقَّبُوهُ بهذا السبب الطامة الکبری و این لقب در اثر کثرت استعمال به کبری مبدل شد. وی در سال ۵۴۰ هجری در خوارزم دیده به جهان گشود.

((۱)) - لغت‌نامه دهخدا از دایرة المعارف اسلامی، ارزش میراث صوفیه ص ۸۳

به شیخ کارهای خارق العاده فراوان نسبت داده‌اند. وی را دارای درجات علم لدنی و یقین دانسته‌اند.

به او شیخ ولی تراش هم گفته‌اند. وی در خواب از حضرت رسول (ص) به مناسبت زهد و تقوایش لقب جنّاب به تشدید نون (بسیار پرهیزکار)، گرفته است.^(۱)

در جوانی به منظور استماع حدیث به همدان رفت و چون از علمای آنجا رخصت حدیث یافت راهی اسکندریه در مصر شد. پس از مدتی به ایران بازگشت و چون در خانقاه شیخ اسماعیل قصیر از یک بیماری که به وی عارض شده بود شفا یافت و بهبودی خود را از یمن توجه شیخ اسماعیل می‌دانست در زمرهٔ مریدان شیخ اسماعیل درآمد.

از نجم الدین کبری کتابی در آداب تصوف باقیمانده که «فوائح الجمال و فوائح الجلال» نام دارد. این کتاب در سال ۱۹۷۵ میلادی در آلمان چاپ شده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی تهران موجود است.^{۲۵}

۲۵- صفویه:

مؤسس این سلسله صفی الدین اردبیلی (۷۳۵ - ۶۵۰) در این زمان شهرت و نفوذی عظیم کسب کرد با مریدان بسیار.

وی یک چندی در شیراز و گیلان به ریاضت و سیاحت پرداخت، سپس در اردبیل مسند ارشاد نهاد.

شهرت و قبول او چندان شد که مغولان به سبب ارادت به او از آزار مردم بازماندند. کرامات و مقامات او بعدها که اولادش سلطنت صفویه را تأسیس کردند با مبالغه‌های بسیار نقل شد.

در هر حال اخلاف او - خاصه پسرش صدرالدین و نواده‌اش خواجه علی - مسند ارشاد را وسیله‌ی کردند برای نشر دعوت، و احفاد آنها - ابراهیم و جنید و حیدر - مقدمات سلطنت را فراهم آوردند.

حتی با آنکه جدّشان شیخ صفی الدین ظاهراً از نژاد کرد بود دعوی سیادت هم کردند.

شیخ صفی‌الدین در عصر خویش حرمت و نفوذ فوق‌العاده داشت. خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر را در حق او اعتقادی تمام بود. چنان‌که در نامه‌ای که به فرزند خود امیراحمد حاکم اردبیل نوشت توصیه کرد که با مردم چنان رفتار کند که موجب رضای خاطر شیخ باشد. این حشمت و نفوذ شیخ مدتها همچنان برای اخلاف او نیز باقی ماند و سبب کثرت و ازدحام مریدان شد برگرد آنها.^{۲۶}

۲۶- نعمة اللهیه:

سر سلسله این طریقه سید نورالدین نعمة‌الله بن عبدالله بن محمد کوه بنانی کرمانی مشهور به «ولی» از کبار عرفای قرن هشتم و نهم هجری - از مؤلفان پرکار، ناظم اشعار عرفانی متوسط ولی بسیار رایج - است. «ولی» از سادات حسینی بود و نسبش به امام محمدباقر علیه‌السلام می‌پیوست و اجدادش در شهر حلب اقامت داشتند.

شاه نعمة‌الله (۷۳۱ - ۸۳۴) در جوانی مقدمات علوم و علم بلاغت و کلام و حکمت الهی و اصول فقه و عرفان را از استادان عصر فرا گرفت و نوشته‌اند که فصوص‌الحکم ابن‌العربی را از حفظ داشت.

«ولی» بعدها برای دیدار بزرگان و عارفان و اهل حق، میل به سیاحت و مسافرت کرد و از مصر و دیار مغرب و مکه و مدینه و بلخ و ماوراءالنهر و خراسان و مخصوصاً سمرقند دیدن کرد و با عارفان و دانشمندان ملاقات و صحبت نمود و به کرمان بازگشت و در ماهان کرمان، خانقاه و حتام ساخت و در آنجا ساکن شد تا در سال ۸۳۴ ه. ق. وفات یافت.^{۲۷}

شاه نعمت‌الله در قرن هشتم و اوایل قرن نهم از پیروان راستین محیی‌الدین و از شارحان اقوال و افکار صوفیانه وی بود. وی به مذهب شیعه معتقد بود به این جهت در رواج تصوف شیعه در قرن نهم و بعد از آن تأثیر فراوان داشت.

نعمت‌الله با همه طبقات در هر شهر و دیار معاشرت و گفت و شنود می‌کرد و تصوف را خاص یک دسته و طبقه معین از مردم نمی‌دانست. تا آنجا که حاکمان تیموری نیز او را محترم می‌داشتند. شاه‌رخ میرزای تیموری وی را در سفر به هرات بسیار تعظیم کرد.

تعلیم عمده‌ای که در کلام شاه نعمت‌الله همه جا به چشم می‌خورد و خمیرمایه اصلی نظم و نثر او را تشکیل می‌دهد مسأله وحدت وجود است.

آنچه در اینجا قابل ذکر است اینکه نخست در قرن هفتم صدرالدین قونوی و سپس در قرن هشتم شاه نعمت‌الله و پس از آن سیدمحمد نوربخش طریقه تصوف ابن عربی را که با تصوف ایران بیگانه بوده است در میان ایرانیان رواج داده‌اند.

بعد از وفات شاه نعمه‌الله ولی پسرش شاه خلیل‌الله که در آن هنگام پنجاه و نه ساله بود، متولی خانقاه و مسند ارشاد پدر گشت.

دیوان شاه نعمت‌الله به چهارده هزار بیت می‌رسد که شامل غزلیات، مثنویات به انضمام رباعیات چندین بار به چاپ رسیده. رسالات زیادی نیز از وی باقی مانده لیکن بهترین اثرش همان دیوان اوست.^(۱)

۲۷- نوربخشیه:

این سلسله منسوب است به سیدمحمد نوربخش قایینی خراسانی (۷۹۵-۸۶۹) که یکی از فرق مهم صوفیه در قرن هشتم و نهم هجری به شمار می‌رود.

طرفداران این فرقه تنها دسته از شیعه هستند که در قرن نهم به نوعی «قیام» متوسل شدند. نسبت سیدمحمد به هفده واسطه به امام موسی کاظم می‌رسید. پدرش محمدبن عبدالله که از لحساب خراسان رفته بود و در قاین توطن جست^{۲۸} و سیدمحمد در بعضی غزلهای خویش لحسوی تخلص کرده ولی بیشتر به نوربخش تخلص می‌کرد و به هر حال پدرش به قصد زیارت مشهد به ایران آمد.

سیدمحمد از کودکی در کسب علوم علاقه نشان داد. گویند در هفت سالگی قرآن را حفظ کرد و در جوانی یک چند بنا بر مشهور از محضر میرسید شریف جرجانی و چندی نیز از درس ابن فهد حلی (وفات ۸۴۱) از اعیان علمای شیعه در عراق استفاده نمود.

در تمامی علوم رایج زمان دست داشته و به استادی رسیده بود، با وجود این علوم در همان سنین جوانی به تصوف روی آورد و به خواجه اسحق ختلائی که خلیفه میرسیدعلی

همدانی بوده پیوست به موجب استعداد و کمال خویش خواجه مراتب آنرا شناخت. به موجب خوابی که دید او را «نوربخش» خواند و داعیه خروج بر سلطان وقت را که ظاهراً در سید پیدا شده بود نیز در وی تأیید و تقویت کرد. و حتی خود او با سید بیعت کرد و در خروج بر سلطان، و فکر ایجاد یک دولت صوفی شیعی که مقارن آن ایام در نزد حروفیه و اتباع مشایخ صوفیه نیز وجود داشت و تا حدی از جنبش جوریه و سربداران الهام یافته بود، با وی همدستان گشت.

نوربخشیه برخلاف بکتابشیه شعارشان «سیاه» بود و این شعار را علامت تعزیت شهدای کربلا می‌شمردند.^{۲۹} دو کتاب «انسان نامه» و «شجره مشایخ» از تألیفات اوست.

۲۸- حروفیه:

فضل الله استرآبادی چنانکه از مأخذ حروفیه برمی آید در سال ۷۴۰ هـ. در استرآباد ولادت یافت و در سن پنجاه و شش سالگی به قتل رسید (۷۹۶).

نسبت خود را به جعفر بن موسی می‌رساند پدرش بنابر آنچه که از خود وی نقل شده است در استرآباد قاضی القضاة بوده است. فضل... از جوانی علاقه وافری به ریاضت و روزه و شب‌زنده‌داری داشت و کثرت رویاها و تردد در مقابر تدریجاً او را وادار به ترک و تجرید کرد و به سیاحت و مسافرت در بلاد واداشت.

وی اشعاری نیز به تخلص نعیمی سروده که نزد مریدانش همچون کلام الهی تلقی می‌شد. علت اشتها فضل الله استرآبادی به «حروفی» همچنانکه خواهیم دید آنست که او فیض هستی را که از ذات خالق سرچشمه می‌گیرد به «نطق» و «کلام» و سریان آنها را در موجودات به «حرف» تعبیر نموده و هر یک از سی و دو حرف الفبای فارسی را جلوه‌یی از جلوات وجود شمرده و اجتماع یا ترکیب هر چند تا از آنها را منشاء ترکیبات صورت و هیولی و پیدایی وجود جسمانی اشیاء دانسته است.^{۳۰} به نظر حروفیه همه موجودات مرکب فناپذیر و گذران و در حال تغییر و تبدل‌اند و جهان ممکنات قائم به وجود خود نیست بلکه تبدلات آن محتاج علتی است و آن علت نیرویی است که باید ابدی و لایزال باشد و آن وجود مطلق است که به منزله قوت ازلیه و علت نامتناهی و سرمدی است.^{۳۱}

فضل الله مذهب خود را در عهد تیمور افشاء کرد و چندگاهی در بلاد مختلف به تبلیغ

عقاید خود پرداخت و پیروانی فراهم آورد و اواخر عمر بیشتر در آذربایجان به ویژه تبریز و شروان و باکو می‌بود تا آنکه به فرمان جلال‌الدین میرانشاه پسر تیمور، که حروفیان او را «مارانشاه» یا «مارانشه» لقب دادند، کشته و سوزانیده شد. کتابهای «نفس و آفاق»، جاودان کبیر و عرف‌نامه» از اوست. تاریخ اعتقاد به خاصیت داشتن حروف در اسلام بسیار کهن است. ابن‌ندیم در «فهرس» خود دغانویسان را دو گروه دانسته یکی را صاحب طریقه محموده دوم را مذموم و ناپسندیده. وی گوید: نخستین کسی که در اسلام به این علم پرداخت، ابونصر احمد بن هلال است و بعد از وی هلال بن وصیف صاحب «الروح المتلاشیة» و «المفاخر فی الاعمال» و بعد از وی ابن‌الامام است که همزمان المعتز خلیفه عباسی است.

ابن خلدون نیز در مقدمه تاریخ خود، به تفصیل تحت عنوان «علم اسرار الحروف» در مورد این فرقه سخن گفته. خلاصه‌ای از سخنان وی در این باب چنین است: این علم سیمیا نام دارد و از وقتی که غلاة متصوفه در اسلام یافت شدند و به خیال راه یافتن به ماورای حواس افتادند و قائل به درجات نزولی و صعودی وجود شدند و ارواح افلاک را مظاهر آسمانی خدا دانستند، این علم یافت شد. زیرا که اسماء خدا که به وجود آورندگان جهانند مرکب از حروف هستند.

اینان برای حروف مانند عناصر اربعه، چهار قسم مزاج قایلند. هفت حرف آتشین مزاج عبارتند از (ا-ه-ط-م-ف-س-ذ)، حروف هوائی مزاج (ب-و-ی-ن-ض-ت-ظ)، هفت حرف خاکی (د-ح-ل-غ-خ-ش-ر) و هفت حرف آبی مزاج (ج-ث-ز-ص-ع-ق-ک). حروفیان می‌گفتند با حروف آتشین می‌توان بیماری سرد را دفع کرد و هکذا در مورد سایر حروف که در مداوای ضد خود مؤثر است. البته ابن خلدون در قرن هشتم (۷۳۲-۷۸۴) می‌زیسته و اطلاعات وی در مورد حروفیان قرن هفتم و هشتم است. لیکن بعدها تا حدی تغییر یافته. ^(۱)

۲۹- قلندریه:

کلمه قلندر بیشتر از قرن هفتم در ایران رایج شده و چنان می‌نماید که بیشتر در میان

((۱)) - لغت‌نامه دهخدا رک.

متصوفه هند معمول بوده و در دوره مغول که قدرت و نفوذ متشرعان در ایران کم شده است، از زیر پرده بیرون آمده و سپس در طرق مختلف تصوف از دوره صفویه به بعد راه یافته است. معروفترین پیشرو ایشان در ایران جمال‌الدین ساوی (۶۱۰) یا قطب‌الدین حیدرین تیمور سالوری از مردم شهرزاوله (درگذشته در ۶۱۳ یا ۶۱۸) بوده که در همان شهرزاوله مدفون است. به همین جهت آنجا تربت حیدری نامیده شد. بنیانگذار اصلی این مکتب قلندر یوسف اندلسی در اواخر قرن ششم است که بعد از او دیگران در ترویج آن کوشیدند.^(۱) این طریقه در هند نیز به وسیله «خضر رومی» انتشار یافته که چندان آگاهی از زندگانی او در دست نیست. قلندریه غالباً موی ریش و سبیل و سر و صورت را می‌تراشیده‌اند و دلقی از پشم سبز بر تن می‌پوشیده‌اند.

در هر حال قلندران - ظاهراً - صورت تازه‌ای^{۳۳} از ملامتیه بوده‌اند که حقیقت طریقه آنها، پشت پا زدن به آداب و عادات و رها ساختن خود از تقید به رسوم مجالسات و مخاطبات بوده است. در اعمال شرع و عبادات از قبیل نماز و روزه آنچه از فرائض است بجا می‌آورده و بیشتر از آن را روا نمی‌داشته از لذات مباحه خود را محروم می‌ساختند و در موضوع زهد و ترک دنیا نیز راه افراط را نمی‌پیمودند.

برجسته‌ترین فرق میان ملامتیه و قلندریه در این است که ملامتی می‌کوشد که عبادات خود را مکتوم سازد در حالیکه قلندری سعی می‌کند که عادات را خراب کند و از هر نوع قید و بند رها شود.

۳۰- نورعلیشاهی:

حاج ملاعلی ملقب به نورعلیشاه فرزند حاج ملا سلطانعلی سلطان‌شاه پیر و مرشد این فرقه از جمله سلسله‌های گنابادیه است.

وی به سال ۱۲۸۴ هـ در گناباد متولد شد و تحصیلات علوم دینی را در نزد والد خود تمام کرد. در اوایل بلوغ در خدمت پدر مشرف به فقر شد ولی حال تردید و شک در حقانیت روش پدر برای او پیدا شد و مخالف صوفیه گردید به طوری که علناً مخالفت خود را ابراز

(۱۱) - به بخش ملامتیه نک، همچنین به مکتب حافظ تألیف منوچهر مرتضوی ص ۱۱۶ به بعد رک.

کرد و گاهی بالای منبر از تصوف بدگویی می‌کرد و کتابی در ذمّ تصوف نوشت. حاج ملاعلی برای تکمیل تحصیلات خود بعداً عازم مشهد شد و چند ماهی در آنجا مشغول تحصیل بود تا اینکه بدون اجازه پدر دست به مسافرت طولانی زد و با فرق و مذاهب مختلف آشنایی پیدا کرد.

مرحوم سلطانعلی شاه در رمضان ۱۳۱۴ هـ ق سخت بیمار گشت و علیرغم مخالفت دیگران فرمان جانشینی فرزندش نورعلیشاه را صادر کرد که مدّت ده سال پس از وفات پدر در مسند قطبیت بود تا اینکه بدست ماشاءالله خان یکی از ارادتمندان حاج ملاعلی به وسیله قهوه مسموم و در زاویه حضرت عبدالعظیم در صحن امامزاده حمزه مدفون گشت.^(۱۱)

۳۱- منور علیشاهیه:

این فرقه منسوب است به حاج آقا محمد فرزند حاج محمدحسن مجتهد ملقب به منور علیشاه که در سال ۱۲۲۴ هـ ق. در شیراز متولد شد. پس از کسب کمالات علمی به مقام اجتهاد رسیده و از علمای معروف و از وعاظ مشهور زمان خود شد.

وی عموی رحمت علیشاه و در شیراز اقامت داشت ولی ۱۵ سال جوانتر از برادرزاده خود بود. پس از وفات برادرزاده اش رحمت علیشاه مدعی جانشینی وی گردید. حاج آقا محمد در سال ۱۳۰۱ هـ ق بدرود زندگانی گفت.^(۱۲)

۳۲- رحمت علیشاهی:

این فرقه منسوب است به حاج زین‌العابدین مشهور به میرزا کوچک و ملقب به رحمت علیشاه که در سال ۱۲۰۸ هـ ق در کاظمین متولد شد. وی در دهسالگی با پدر و مادر خویش به شیراز آمد و در آن جا سکنی گزید.

رحمت علیشاه در تأویل اخبار و تفسیر آیات مانند سایر علوم شرعیه تبحری کافی داشت و مطالب عرفانی را با آیات و اخبار تطبیق می‌کرد و با بیانی شیوا بیان

(۱۱) - تاریخ سلسله‌های طریقه نعمة‌اللهیه در ایران از دکتر مسعود همایونی

(۱۲) - تاریخ سلسله‌های طریقه نعمة‌اللهیه در ایران از دکتر مسعود همایونی

می‌داشت. ^(۱)

۳۳- گنابادیه:

سلطانعلی شاه گنابادی لقب طریقت حاج ملا سلطان محمد بیدختی بود که پیروان او طایفه گنابادی از سلسله نعمة‌اللهی خوانده می‌شوند. وی به سال ۱۳۱۹ ه. ق. به زیارت مکه مشرف شد و در سال ۱۳۲۷ ه. ق. وفات یافت. وی که یک‌چند در سبزوار از درس حکمت حاج ملاهادی اسرار استفاده کرد از علمای عصر خویش و جامع علوم ظاهر و باطن محسوب می‌شد. بعد از طی مقامات سلوک که در اصفهان تحت ارشاد سعادتعلی شاه اصفهانی به سر آورد در سی و سه سالگی از جانب وی اجازه ارشاد یافت. بعد از وفات سعادتعلی شاه که در تهران روی داد پیروان وی سلطانعلی گنابادی را به جای وی قطب وقت خواندند و با وی بیعت کردند.

حاجی گنابادی گذشته از مقام عرفان، در علوم شریعت هم تبحر داشت و آثاری که در زمینه تفسیر و عرفان دارد احاطه او را در هر دو رشته نشان می‌دهد.

تألیفات ارزشمندی از وی به جا مانده که برخی از آنها بقرار زیرین است: ۱- بیان العادة فی مقامات العبادة در تفسیر قرآن موافق مشرب اهل عرفان ۲- تنبیه‌النائمین، در حقیقت خواب و انواع آن ۳- رساله سعادت‌نامه ۴- مجمع السعادة در اخلاق. همه این آثار به چاپ رسیده که بنام پسر خود حاج محمدکاظم سعادت‌قلی شاه کرده. ^(۲)

۳۴- صفی‌علیشاهیه:

حاجی میرزا حسن اصفهانی پسر آقا محمدباقر تاجر که صفی‌علیشاه لقب طریقتی وی بود. وی به سال ۱۲۵۱ در اصفهان متولد شد و در ابتدای امر مدتی در شیراز و کرمان و یزد و هندوستان بسر برد و آخر الامر به تهران بازگشت. وی مردی دانا و سخن‌سنج و نیک‌محضر بود. مریدانش کرامت‌ها از وی نقل کرده‌اند. در طریقت از تربیت یافتگان رحمت‌علیشاه بود. پس از وی یک‌چند به منور‌علیشاه پیوست اما بعد داعیه استقلال یافت و خود را بلاواسطه به

((۱)) - همان مأخذ. ((۲)) - لغت‌نامه دهخدا به نقل از ریحانة‌الادب.

رحمت علیشاه منسوب داشت.

در اوایل حال چندی در شیراز و کرمان به سر برد، برای اجتناب از غوغای قطبیت چندی هم به هند رفت. در بازگشت مدتی در مشهد ماند، سپس در تهران اقامت جست و تا پایان عمر (۱۳۱۶) هم آنجا زیست.

در تهران اوقاتش به تصنیف کتاب، تزکیه باطن و تربیت نفوس می‌گذشت و اختیار عزلت به او فرصت داد تا در امر تصنیف و تألیف توفیق قابل ملاحظه‌ای یابد.

در بین آثار منظوم او «زبدۃ الاسرار» شهرت بسیار یافت. دگر آثار وی عبارتند:

- ۱- بحرالحقایق ۲- عرفان الحق ۳- میزان الفرقه ۴- تفسیر، این تفسیر به گفته برخی از بزرگان برجسته‌ترین اثر اوست که به نظم آورده و حاوی اشعار مهیجی است ۵- دیوان وی که شامل غزلیات و قصاید عرفانی بسیار نغز می‌باشد. پس از فوت وی، علی‌خان ظهیرالدوله در این طریقه مقام ارشاد یافت. صفی‌علیشاه، زنده‌کننده طریقه نعمت‌اللهی بود تا آنجا که وی را قطب سلسله نعمت‌اللهیه می‌دانستند.^{۳۴}

پی‌نوشت‌های گفتار نخستین:

- ۱- لغت‌نامه دکتر معین و دهخدا.
- ۲- آشنایی با علوم اسلامی ج ۲ قسمت عرفان. تألیف مرتضی مطهری.
- ۳- به جلد ۶ از اسفار اربعه ص ۱۵۱، ۱۶۵ رک. تألیف ملاصدرا.
- ۴- به سیر حکمت در اروپا شرح حال دکارت رک. تألیف محمدعلی فروغی.
- ۵- به جلد ۸ اسفار اربعه ص ۴۲ رک. تألیف آخوند ملاصدرا معروف به صدرالمتألهین.
- ۶- به ارزش میراث صوفیه ص ۱۰ رک. تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب.
- ۷- فتوحات ج ۱ ص ۱۳۹ تألیف محیی‌الدین بن عربی.
- ۸- ارزش میراث صوفیه ص ۹.
- ۹- برهان شفا ص ۱۳۲ و ۱۹۱ تألیف شیخ‌الرئیس بوعلی سینا.
- ۱۰- حاشیه مولی عبدالله بر منطق تفتازانی، مقدمه.
- ۱۱- منتهی‌الاصول بجنوردی ج ۱۰ ص ۶ تألیف آیة‌الله العظمی حاج میرزا حسن بجنوردی (رح).
- ۱۲- برهان شفا ص ۱۳۲. تألیف ابن سینا.
- ۱۳- منتهی‌الاصول بجنوردی ج ۱ ص ۸. تألیف آیة‌الله میرزا حسن بجنوردی (رح).
- ۱۴- برهان شفا ص ۱۶۲. تألیف ابن سینا.
- ۱۵- کشکول شیخ بهایی ج ۵ ص ۴۹۰.
- ۱۶- اسفار اربعه ج ۱ ص ۲۰ تألیف آخوند ملاصدرا.
- ۱۷- همان مأخذ.
- ۱۸- منطق منظومه ص ۴ تألیف حاج ملاهادی سبزواری.
- ۱۹- تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی بخش علل اربع.
- ۲۰- برهان شفا ص ۱۹۱ تألیف بوعلی سینا.
- ۲۱- کشکول ج ۵ ص ۴۹۰ به نقل منوچهر صدوقی در ترجمه مقدمه قیصری ص ۱۰.

- ۲۲- برهان شفا ص ۱۹۱.
 ۲۳- آشنایی با علوم اسلامی ج ۲ ص ۸۹ تألیف شهید مرتضی مطهری.

پی‌نوشت‌های گفتار دوم:

- ۱- کشف‌المحجوب از علی‌بن عثمان هجویری ص ۳۴، ۳۵.
- ۲- رساله قشیریه ص ۴۶۸ تألیف ابوالقاسم قشیری.
- ۳- تحقیق ماللهند ترجمه منوچهر صدوقی ص ۲۱ - اصل کتاب تألیف ابوریحان بیرونی است.
- ۴- عوارف المعارف ص ۶۴ - ۶۵ تألیف ابوحنفص عمر بن محمد سهروردی.
- ۵- عوارف ص ۵۹ تألیف سهروردی.
- ۶- اللّمع فی‌التصوف بخش بحث از واژه صوفی. این کتاب تألیف ابونصر سراج است.
- ۷- مقدمه مصباح‌الهدایه از جلال همایی ص ۷۴.
- ۸- جلال همایی مقدمه مصباح‌الهدایه ص ۶۳.
- ۹- مقدمه نفحات‌الانس به تصحیح توحیدی‌پور ص ۱۴.
- ۱۰- مقدمه مصباح‌الهدایه ص ۸۶.
- ۱۱- کشف‌الظنون به نقل همایی در مقدمه مصباح‌الهدایه ص ۸۶.
- ۱۲- رساله قشیریه ص ۷ و ۸ تألیف ابوالقاسم قشیری.
- ۱۳- نفحات‌الانس ص ۳۱ به تصحیح توحیدی‌پور. تألیف عبدالرحمان جامی.
- ۱۴- به مقدمه مصباح‌الهدایه ص ۸۸ به بعد ر.ک. تألیف عزالدین محمود کاشانی با مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی.

پی‌نوشت‌های گفتار سوم:

- ۱- سیر حکمت در اروپا و تاریخ فلسفه ویل دورانت، بخش شرح حال آگوست کنت و اسپنسر رک.

- ۲- ارزش میراث صوفیه ص ۱۲ تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب.
- ۳- ارزش میراث صوفیه ص ۱۳. تألیف زرین کوب.
- ۴- فلوطین نوشته کارل یاسپرس ص ۱۴ ترجمه محمدحسن لطفی.
- ۵- به ج ۶ مبحث علم و ج ۸ بحث نفس ر. ک. - هر دو مبحث در اسفار اربعه تألیف صدر المتألهین شیرازی است.
- ۶- فلوطین نوشته کارل یاسپرس ص ۱۶ ترجمه محمدحسن لطفی.
- ۷- مأخذ فوق ص ۱۴۲ (کتاب فلوطین).
- ۸- سیر حکمت در اروپا ص ۷۰. تألیف محمدعلی فروغی.
- ۹- مصیبت نامه ص ۲۳۳ به تصحیح نورانی وصال. این کتاب از آثار ارزشمند شیخ فریدالدین عطار است که در قالب مثنوی سروده شده.
- ۱۰- سیر حکمت در اروپا ص ۷۱ و تاریخ فلسفه غرب ص ۴۹۲ و کلیات فلسفه تألیف پاکین فصل فلسفه اخلاق ر. ک.
- ۱۱- جمهور افلاطون ترجمه فوآد روحانی ص ۳۹۵ به بعد رک.
- ۱۲- فلوطین نوشته کارل یاسپرس ص ۱۳۹ ترجمه محمدحسن لطفی.
- ۱۳- ارزش میراث صوفیه فصل قلمرو عرفان ص ۱۲، ۱۳.
- ۱۴- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ص ۸۴ تألیف فلیسین شاله ترجمه دکتر منوچهر خدایار محبی.
- ۱۵- گزیده اوپانیشادها قسمت مقدمه. از رابت ارنست هیوم، ترجمه و مقدمه و حواشی از صادق رضازاده شفق.
- ۱۶- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ص ۸۹ ترجمه خدایار محبی.
- ۱۷- گزیده اوپانیشادها ص ۲۵ ترجمه صادق رضازاده شفق.
- ۱۸- مأخذ پیشین ص ۷۴، ۱۴۴ و ۱۴۵ رک.
- ۱۹- مأخذ پیشین ص ۲۲۴ - ۳۸۲ رک.
- ۲۰- تاریخ جامع ادیان از جان ناس ص ۱۱۲ - ۱۱۹. ترجمه علی اصغر حکمت.
- ۲۱- تاریخ تصوف قاسم غنی به نقل لغت نامه معین.
- ۲۲- سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب ص ۳۲ - ۳۴. از سلسله انتشارات بخش

- فلسفه مؤسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی.
- ۲۳- تاریخ جامع ادیان تألیف جان ناس ص ۱۲۲-۱۲۷. ترجمه علی اصغر حکمت.
- ۲۴- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ص ۱۱۶. ترجمه دکتر منوچهر خدایار محبّی.
- ۲۵- سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب ص ۲۱-۳۲. از سلسله انتشارات مؤسسه مکاتباتی اسلام‌شناسی «بخش فلسفه».
- ۲۶- ارزش میراث صوفیه بخش قلمرو عرفان ص ۹-۲۵ تألیف زرین‌کوب.
- ۲۷- بگوت گیتا قسمت مقدمه. تألیف محمد اجمل خان به تصحیح محمد کامکار. از انتشارات روابط فرهنگی هند.
- ۲۸- بگوت گیتا قسمت مقدمه. از محمد احمل خان.
- ۲۹- نفحات الانس به تصحیح توحیدی پور ص ۴۱.
- ۳۰- به تاریخ تصوف دکتر غنی و سرچشمه تصوف سعید نفیسی و مقدمه نفحات الانس و ارزش میراث صوفیه ر ک.
- ۳۱- مقدمه نفحات الانس ص ۱۴۱ به تصحیح توحیدی پور.
- ۳۲- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ص ۲۰۶-۲۰۸. تألیف فلیسین شاله با ترجمه منوچهر خدایار محبّی.
- ۳۳- همان مأخذ ص ۲۰۹.
- ۳۴- الملل و النحل ج ۱ ص ۴۱۲. تألیف عبدالکریم شهرستانی.
- ۳۵- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ص ۲۱۶. تألیف فلیسین شاله ر ک.
- ۳۶- مقدمه نفحات الانس ص ۵۶ به تصحیح توحیدی پور.
- ۳۷- مقدمه نفحات الانس به نقل از بیرونی ص ۵۷ به تصحیح توحیدی پور.
- ۳۸- مقدمه نفحات الانس ص ۵۸، تاریخ مختصر ادیان ص ۲۱۷.
- ۳۹- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ص ۲۱۷. از فلیسین شاله با ترجمه خدایار محبّی.
- ۴۰- به ارزش میراث صوفیه ص ۱۳ ر ک. تألیف دکتر زرین‌کوب.
- ۴۱- جامع ادیان تألیف جان ناس ص ۴۲۹.
- ۴۲- انجیل یوهنا باب اول. بخشی از عهد جدید (کتاب مقدس). ترجمه شده از زبان یونانی.

- ۴۳- مأخذ پیشین همان باب.
- ۴۴- مأخذ قبلی باب پانزدهم.
- ۴۵- کارنامه اسلام ص ۱۵۵- ۱۵۶ تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب.
- ۴۶- ارزش میراث صوفیه ص ۱۳ تألیف دکتر زرین کوب.
- ۴۷- احادیث مثنوی ص ۲ تألیف فروزانفر.
- ۴۸- نهج البلاغه نامه ۳۱ چاپ فیض الاسلام.
- ۴۹- نهج البلاغه نامه ۴۷.
- ۵۰- مأخذ پیشین خطبه ۳.
- ۵۱- لغت نامه معین قسمت اعلام.

پی‌نوشت‌های گفتار چهارم:

- ۱- شرح منظومه فصل تشکیک وجود. (بخش فلسفه تألیف حاج ملاهادی سبزواری).
- ۲- به کتابهای بدایه و نهاية الحکمة علامه طباطبائی بحث وحدت تشکیکی ر ک.
- ۳- بدایة الحکمة بخش اصالت وجود. تألیف علامه طباطبائی.
- ۴- بدایة الحکمة، منظومه سبزواری و اسفار ملاصدرا بخش تشکیک وجود ر ک. (اسفار اربعه جلد ۱ ص ۳۵).
- ۵- مقدمه کتاب بگوت گیتا.
- ۶- به لمعات عراقی لمعة ششم و علوم اسلامی استاد مطهری ج ۲ ص ۱۱۶ ر ک.
- ۷- برای توضیحات بیشتر به تذکرة الاولیا شرح حال حلاج، همچنین قوس زندگی منصور حلاج ص ۳۲- ۳۸ تألیف لویی ماسینیون ترجمه دکتر فرهادی ر ک.
- ۸- تمهیدات ص ۲۴۷ به بعد ر ک. تألیف عین‌القضاة همدانی به کوشش عقیف عسیران.
- ۹- حدیقة الحقیقة باب اول بحث توحید. به کوشش مدرس رضوی.
- ۱۰- آخرین مقاله منطق الطیر. به تصحیح دکتر صادق گوهرین.
- ۱۱- مأخذ پیشین مقدمه کتاب.

- ۱۲- الهی نامه ص ۸۲ و ۲۷۹ به تصحیح فوآد روحانی. از جمله مثنوی های عرفانی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است.
- ۱۳- مصیبت نامه ص ۷ و ۳۱۱. از مثنوی های شیخ عطار.
- ۱۴- به نفحات الانس ص ۵۴۱ رک. به تصحیح توحیدی پور.
- ۱۵- محیی الدین بن عربی ص ۹۳. تألیف دکتر محسن جهانگیری.
- ۱۶- مقدمه شرح فصوص خواجه پارسا به تصحیح دکتر مسگر نژاد ص ۱۱.
- ۱۷- شرح خواجه پارسا بر فصوص ص ۱۶.
- ۱۸- فصوص فصّ ادریسی: با شرح خواجه پارسا.
- ۱۹- لمعات، لمعه دوم و سوم. تألیف فخرالدین عراقی به کوشش محمد خواجهوی.
- ۲۰- لمعه چهارم از کتاب لمعات.
- ۲۱- لمعه نوزدهم از لمعات.
- ۲۲- انسان کامل ص ۴۵.
- ۲۳- نقدالنصوص ص ۶۷. از عبدالرحمان جامی. با مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک و پیشگفتار جلال الدین آشتیانی.
- ۲۴- لوامع و لوايح ص ۷۹. از عبدالرحمان جامی. با مقدمه ایرج افشار.
- ۲۵- تعلیقه فاضل تونی بر فصوص ابن عربی ص ۲.
- ۲۶- مصباح الهدایه ص ۹۲. تألیف امام خمینی (رح) با ترجمه سیداحمد فهری.
- ۲۷- مأخذ پیشین ص ۱۴۸.
- ۲۸- مأخذ پیشین همان صفحه.
- ۲۹- منظومه سبزواری بخش حکمت ص ۱۶۹- ۱۷۳ تألیف حاجی سبزواری.
- ۳۰- فتوحات مکیه ج ۱ ص ۹۰ و ج ۳ ص ۴۱۹. به نقل از محیی الدین عربی تألیف جهانگیری.
- ۳۱- فصوص با شرح خواجه پارسا ص ۱۴۶ به تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد.
- ۳۲- رباعیات جامی در کتاب لوايح و لوامع ص ۸۵. از عبدالرحمان جامی با مقدمه ایرج افشار.
- ۳۳- گلشن راز. از شیخ محمود شبستری بخش مقدمه ص ۳.
- ۳۴- لوامع و لوايح ص ۸۰. از عبدالرحمان جامی.

- ۳۵- لمعات لمعه اول.
- ۳۶- لمعات عراقی لمعه پنجم و باب دوم جلد اول فتوحات مکیه تألیف محی الدین بن عربی.
- ۳۷- لوایح و لوامع ص ۶۸. از عبدالرحمان جامی.
- ۳۸- فرهنگ اصطلاحات عرفانی دکتر سجادی.
- ۳۹- مقدمه شرح فصوص ص ۲۸. شرح داوود بن محمود قیصری.
- ۴۰- مقدمه شرح خواجه پارسا بر فصوص ص ۶ به تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد.
- ۴۱- کتاب جامع الاسرار ص ۵۶۰ تألیف شیخ سیدحیدر آملی.
- ۴۲- به نقل از اصطلاحات عرفانی دکتر سجادی.
- ۴۳- به نقل از شرح مثنوی ملاهادی سبزواری چاپ سنگی ص ۸.
- ۴۴- لوایح جامی ص ۶۱ و ۶۲.
- ۴۵- مقدمه شرح قیصری بر فصوص. ص ۱۸.
- ۴۶- مصباح الهدایة ص ۶۷ تألیف امام خمینی (ره) با ترجمه سیداحمد فهری.
- ۴۷- مصباح الهدایة ص ۹۲.
- ۴۸- مقدمه شرح فصوص خواجه پارسا ص ۱۱ به تصحیح دکتر مسگر نژاد.
- ۴۹- مقدمه شرح فصوص قیصری ص ۱۹.
- ۵۰- مقدمه شرح فصوص قیصری ص ۲۸.
- ۵۱- جامع الاسرار ص ۱۳۵ تألیف شیخ سیدحیدر آملی.
- ۵۲- جامع الاسرار ص ۲۱.
- ۵۳- کسر اصنام الجاهلیه ص ۸۸ تألیف صدر المتألهین ترجمه محسن بیدارفر.
- ۵۴- مقدمه لمعات. تألیف فخرالدین عراقی.
- ۵۵- تعلیقه جلد ۸ اسفار اربعه ص ۳۰۷ تألیف آخوند ملاصدرا.
- ۵۶- مقدمه قیصری بر فصوص ص ۳۵.
- ۵۷- جلد ۷ اسفار اربعه ص ۴۰ تألیف ملاصدرا.
- ۵۸- اسفار جلد ۸ ص ۳۱۰ تألیف ملاصدرا.
- ۵۹- اسفار جلد ۸ ص ۳۴۳.

- ۶۰- منظومه حکمت ص ۳۰۸ تألیف حاج ملاهادی سبزواری.
- ۶۱- تعلیقه مدرس رضوی بر حدیقه ص ۸۳.
- ۶۲- شرح مقدمه قیصری باهتمام جلال آشتیانی ص ۲۵۴.
- ۶۳- اسفار اربعه ج ۸ ص ۱۴۰ تألیف آخوند ملاصدرا.
- ۶۴- مصباح الهدایه الی الخلافة والولاية ص ۱۱۱ تألیف امام خمینی با ترجمه سید احمد فهری.
- ۶۵- مصباح الهدایه الی الخلافة والولاية ص ۵۰.
- ۶۶- از طریق اهل سنت: صحیح نجاری ج ۱ و از طریق شیعه: توحید صدوق ص ۱۰۳ و ۱۵۲ بروایت محمدابن مسلم از امام باقر و او هم از حضرت رسول و بروایت حضرت علی از پیامبر اکرم.
- ۶۷- جواهر السنیه ص ۲۱۰ و ۲۱۱، جامع صغیر ج ۱ ص ۷۰، جامع الاسرار شیخ سید حیدر آملی ص ۲۰۴.
- ۶۸- فصوص الحکم بشرح خواجه پارسا ص ۱۵۲ با تصحیح دکتر مسگر نژاد.
- ۶۹- مصباح الهدایه الی الخلافة والولاية ص ۱۶۴ تألیف آیه الله العظمی امام خمینی.
- ۷۰- رساله وحدت وجود از دیدگاه عارف و حکیم از استاد آیه الله حسن زاده ص ۹۹، ۱۰۱.

پی‌نوشت‌های گفتار پنجم:

- ۱- نهج البلاغه خطبه ۹۲ چاپ فیض الاسلام.
- ۲- منظومه، قسمت حکمت ص ۳۲۴.
- ۳- مأخذ فوق.
- ۴- مأخذ فوق.
- ۵- اشارات، نمط دهم. تألیف بوعلی سینا با شرح خواجه نصیرالدین طوسی.
- ۶- مقدمه فصوص ص ۳۶ شرح قیصری.
- ۷- مأخذ شماره فوق.

- ۸- کشف المحجوب ص ۳۴۱ - ۵۴۴ تألیف علی بن عثمان هجویری.
- ۹- اسفار اربعه ج ۱ بخش مقدمه. تألیف آخوند ملاصدرا.
- ۱۰- مصباح الهدایه ص ۲۰۴ به بعد رک. تألیف امام خمینی.
- ۱۱- نهج البلاغه چاپ فیض الاسلام خطبه ۹۲.
- ۱۲- ج ۱ از اسفار اربعه ملاصدرا ص ۱۸.
- ۱۳- مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه ص ۲۰۷ تألیف امام خمینی با ترجمه سید احمد فهری.

- ۱۴- منازل السائرین ص ۱۹۸ تألیف خواجه عبدالله انصاری.
- ۱۵- اسفار ج ۷ ص ۱۴۸ تألیف ملاصدرا شیرازی.
- ۱۶- اسفار ج ۷ ص ۱۸۳ - ۱۸۱.
- ۱۷- اسفار ج ۷ ص ۱۸۳ - ۱۸۱.
- ۱۸- لمعات عراقی لمعه ۲۰ تألیف فخرالدین عراقی با مقدمه و تصحیح خواجهوی.

پی‌نوشت‌های گفتار ششم:

- ۱- فرهنگ فارسی معین و دهخدا.
- ۲- مبانی زبان‌شناسی از ابوالحسن نجفی ص ۱۶ - ۲۰.
- ۳- شرح گلشن راز ص ۵۴۹ تألیف شیخ محمد لاهیجی.
- ۴- به اصل کتاب رجوع شود. کتاب صد میدان از باب اول تا باب آخر تألیف خواجه عبدالله انصاری.
- ۵- باصل کتاب با تصحیح استاد فروزانفر رجوع شود. کتاب رساله قشیریه از باب اول تا باب ۵۵.
- ۶- گلشن راز ص ۷۱ باهتمام صابر کرمانی.
- ۷- بتقل از فرهنگ اشعار حافظ و لغت‌نامه دهخدا.
- ۸- اصطلاحات الصوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق و فرهنگ اصطلاحات عرفانی دکتر سجادی.

- ۹- مأخذ پیشین.
- ۱۰- گلشن راز از شیخ محمود شبستری.
- ۱۱- همان مأخذ.
- ۱۲- به نقل از فرهنگ لغات دکتر سجادی.
- ۱۳- دیوان فخرالدین عراقی. بخش اصطلاحات عرفانی.
- ۱۴- مأخذ پیشین.
- ۱۵- بنقل از فرهنگ اصطلاحات دکتر سجادی.
- ۱۶- مأخذ پیشین.
- ۱۷- بنقل از مأخذ پیشین.
- ۱۸- دیوان فخرالدین عراقی بخش اصطلاحات عرفانی.
- ۱۹- اصطلاحات صوفیه کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۲۰- فرهنگ اصطلاحات دکتر سجادی.
- ۲۱- مرآت العشاق به کوشش یوگنی ادوارد ویچ برتلس (این رساله ضمن کتاب تصوّف و ادبیات تصوّف تألیف برتلس و ترجمه سیروس ایزدی، به چاپ رسیده).
- ۲۲- عوارف المعارف ص ۲۲۵ تألیف ابو حفص عمر بن محمد سهروردی
- ۲۳- اللمع فی التصوّف به نقل از فرهنگ اشعار حافظ.
- ۲۴- گلشن راز از شیخ محمود شبستری.
- ۲۵- اسرار الحکم از محقق سبزواری.
- ۲۶- به نقل از فرهنگ اشعار حافظ تألیف احمد علی رجائی.
- ۲۷- مأخذ پیشین.
- ۲۸- مصباح الهدایه ص ۱۴۷ به بعد تألیف عزالدین محمود کاشانی.
- ۲۹- فرهنگ اشعار حافظ به نقل از مصباح الهدایه و کشف المحجوب.
- ۳۰- آشنایی با علوم اسلامی مرتضی مطهری ج ۲ ص ۱۷۲
- ۳۱- عوارف المعارف ص ۲۲۱- ۲۲۴ تألیف عمر بن محمد سهروردی.
- ۳۲- مصباح الهدایه ص ۹۸ به تصحیح جلال همائی تألیف عزالدین محمود کاشانی.
- ۳۳- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی.

- ۳۴- مأخذ پیشین.
- ۳۵- فرهنگ اصطلاحات سجادی.
- ۳۶- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی.
- ۳۷- شرح گلشن راز از شیخ محمود شبستری.
- ۳۸- شرح گلشن راز و فرهنگ اصطلاحات تهانوی.
- ۳۹- آشنایی با علوم اسلامی مطهری جلد ۲ قسمت عرفان ص ۱۷۱.
- ۴۰- عوارف المعارف بابهای ۲۲ - ۲۴ تألیف عمر بن محمد سهروردی.
- ۴۱- اصطلاحات صوفیه کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۴۲- مصباح‌الهدایه از عزالدین محمود کاشانی.
- ۴۳- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۴۴- شرح گلشن راز از لاهیجی، دیوان ابن فارض.
- ۴۵- شرح گلشن راز.
- ۴۶- فرهنگ اشعار حافظ و مصباح‌الهدایه امام خمینی بخش سفرهای عرفانی.
- ۴۷- اصطلاحات صوفیه کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۴۸- کتاب مقصد اقصی از عزیز نسفی ص ۲۲.
- ۴۹- ارزش میراث صوفیه از زرین‌کوب و اشعة‌اللمعات.
- ۵۰- شرح گلشن و فرهنگ اشعار حافظ از احمد علی رجائی.
- ۵۱- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی.
- ۵۲- همان مأخذ.
- ۵۳- مصباح‌الهدایه از عزالدین محمود کاشانی به نقل از فرهنگ سجادی و مصباح‌الهدایه الی الخلافة والولاية از امام خمینی.
- ۵۴- گلشن راز و فرهنگ اصطلاحات دکتر سجادی.
- ۵۵- مصباح‌الهدایه الی الولاية و الخلافة از امام خمینی به نقل از ابن عربی.
- ۵۶- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق و انسان کامل از عزیز نسفی.
- ۵۷- کشف‌المحجوب از علی بن عثمان هجویری و رساله قشیریه از ابوالقاسم قشیری بخش اصطلاحات.

- ۵۸- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق و فرهنگ دکتر سجادی.
- ۵۹- فرهنگ معین و دکتر سجادی.
- ۶۰- بستان السیاحة به نقل از فرهنگ دکتر سجادی.
- ۶۱- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۶۲- مأخذ پیشین.
- ۶۳- اصطلاحات دیوان فخرالدین عراقی.
- ۶۴- مأخذ پیشین.
- ۶۵- شرح گلشن راز از شیخ محمد لاهیجی.
- ۶۶- اصطلاحات صوفیه کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۶۷- همان مأخذ.
- ۶۸- تاریخ تصوف قاسم غنی بتقل از لغت‌نامه معین و اصطلاحات صوفیه کاشانی (کمال‌الدین عبدالرزاق)
- ۶۹- رساله قشیریه و اصطلاحات صوفیه کمال‌الدین عبدالرزاق.
- ۷۰- اصطلاحات صوفیه از کمال‌الدین عبدالرزاق.

پی‌نوشت‌های گفتار هفتم، بخش الف:

- ۱- سبکشناسی ج ۲ ص ۱۷۹ و ۱۸۵ تألیف ملک‌الشعرا بهار.
- ۲- جستجو در تصوف ایران ص ۳۱ تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب.
- ۳- آشنایی با علوم اسلامی ج ۲ ص ۱۱۳ تألیف استاد مرتضی مطهری.
- ۴- میراث اسلام ص ۸۵.
- ۵- لغت‌نامه دهخدا به نقل از تذکرة الاولیا.
- ۶- تذکرة الاولیاء ص ۱۰۲.
- ۷- نفحات الانس ص ۳۱ تصحیح توحیدی‌پور.
- ۸- آشنایی با علوم اسلامی ج ۲ ص ۱۱۵.
- ۹- به لغت‌نامه دهخدا ر.ک.

- ۱۰- آشنایی با علوم اسلامی ص ۱۱۷ تألیف مرتضی مطهری.
- ۱۱- تذکرة الاولیاء ص ۲۷۱.
- ۱۲- تذکرة الاولیاء به نقل از مبانی عرفان دکتر سجادی ص ۷۷
- ۱۳- مبانی عرفان از دکتر سجادی ص ۸۱.
- ۱۴- لغت نامه دهخدا.
- ۱۵- مبانی عرفان دکتر سجادی ص ۹۵.
- ۱۶- با تلخیص از لغت نامه دهخدا.
- ۱۷- نفحات الانس ص ۵۴۲ تألیف عبدالرحمان جامی به کوشش توحیدی پور.
- ۱۸- نفحات الانس ص ۴۶۵ و مناقب احمد افلاکی.
- ۱۹- پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان از عمید زنجانی.

پی‌نوشت‌های گفتار هفتم بخش ب:

- ۱- نفحات الانس، تصحیح توحیدی پور ص ۳۸.
- ۲- همان مأخذ ص ۳۷.
- ۳- تذکرة الاولیاء ص ۹۰ تألیف شیخ فریدالدین عطار به تصحیح مرحوم فروزانفر.
- ۴- همان مأخذ ج ۲ ص ۶.
- ۵- به شرح حال جنید در تذکرة اولیاء و نفحات الانس مراجعه شود.
- ۶- ارزش میراث صوفیه از دکتر عبدالحسین زرین‌کوب. بخش شیخ و خانقاه ص ۷۰ به بعد رک.
- ۷- تذکرة اولیاء ص ۲۷۰.
- ۸- ارزش میراث صوفیه. تألیف دکتر زرین‌کوب ص ۷۵ به بعد رک.
- ۹- همان مأخذ ص ۶۰.
- ۱۰- سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی ص ۱۸۹.
- ۱۱- همان ص ۱۹۰.
- ۱۲- نفحات الانس ص ۷۴.

- ۱۳- نخستین فرقه مهم ایران و هند فرقه قادری بود رک به سرچشمه تصوّف در ایران، ارزش میراث صوفیه ص ۸۰.
- ۱۴- دنباله جستجو در تصوّف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب.
- ۱۵- تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا ج ۴ ص ۷۶.
- ۱۶- برای توضیحات بیشتر رک به دنباله جستجو در تصوّف ایران.
- ۱۷- طرائق الحقایق ج ۲ ص ۳۴۹.
- ۱۸- ارزش میراث صوفیه ص ۸۱.
- ۱۹- تاریخ تصوّف در کردستان تألیف محمد رئوف توکلی بخش سهروردیه رک.
- ۲۰- ارزش میراث صوفیه ص ۸۱ تألیف دکتر زرین کوب.
- ۲۱- تاریخ تصوّف در کردستان تألیف محمد رئوف.
- ۲۲- همان کتاب و ارزش میراث صوفیه ص ۸۳ رک.
- ۲۳- مجالس المؤمنین قاضی نوراله شوشتری ص ۲۸۶، ۲۸۷.
- ۲۴- تاریخ تصوّف در کردستان از محمد رئوف رک.
- ۲۵- همان کتاب.
- ۲۶- ارزش میراث صوفیه، بخش شیخ و خانقاه ص ۷۲ به بعد رک.
- ۲۷- طرائق الحقایق ج ۳، ص ۳.
- ۲۸- تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح اله صفا ج ۴ ص ۵۸.
- ۲۹- مجالس المؤمنین ص ۳۰۷.
- ۳۰- تاریخ ادبیات در ایران ج ۴ ص ۶۲.
- ۳۱- همان کتاب ص ۶۳.
- ۳۲- سرچشمه تصوّف در ایران، بخش فتوت ص ۱۷۱.
- ۳۳- ارزش میراث صوفیه ص ۶۸.
- ۳۴- لغت نامه دهخدا به نقل از تاریخ ادبیات معاصر رشید یاسمی.
- ۳۵- تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح اله صفا، ج ۴ ص ۴۵۵.

All rights reserved: No Part of this Publication may be reproduced, Stored in a retrieval system, or transmitted, in any form, or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, Without prior permission in writing, from the publisher. For permission any where, contact Allame Tabataba'i University P.O.Box 15815/3487, Tehran, Iran.



mabāni-ye ʔerfān va tasavvof

Foundations of Mysticism and Awareness of God

Written by: M. H. Bayat

First published 1996

Under The Supervision of Vice President for Research

Allame Tabataba'i University

Technical Adviser: Sh. Azhakh

Circulation 3000

Printed at: Iran university of Science & Technology

Tehran, Iran

mabāni-ye ʔerfān va tasavvof*

**Foundations of Mysticism and
Awareness of God**

M.H.Bayat

Allame Tabataba'i University

Tehran

1996

*** Title in broad Phonetic Transcription**

