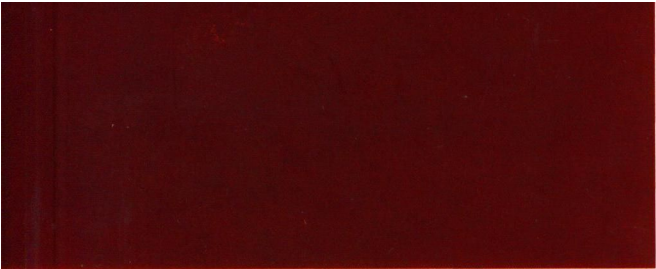




درمبانی تصوف و عرفان

دکتر علی فتح الهی، مسعود سپه‌وندی



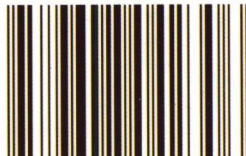
SERRE NAHAN

BY

Dr. ALI FATHOLAH

MASOUD SEPAHVANDI

ISBN 964804230-6



9 789648 042306

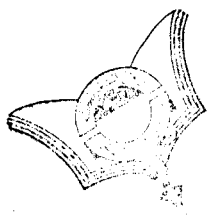
۱/۷ ف

۲۸/۵

دکتر علی فتح الهی، مسعود سپهوندی

سر نهان در مبانی تصوف و عرفان

۱۷۰۰



تاسیس ۱۳۶۰
کتابخانه تخصصی ادبیات

سلام افلاک

سرّ نهان

(در مبانی تصوف و عرفان)

دکتر علی فتح‌الهی - مسعود سپه‌وندی



فتح‌الهی، علی، ۱۳۳۹ -	
سرّ نهان (در مبانی تصوف و عرفان) / مؤلفان: علی فتح‌الهی، مسعود سپه‌وندی. -	
[اراک]: انتشارات نویسنده، ۱۳۸۴.	
هشت، ۲۰۰ ص.	
ISBN 964-8042-30-6	بها: ۲۱۰۰۰ ریال
کتابنامه: ۱۷۴ - ۱۸۱؛ همچنین به صورت زیر نویس.	
۱. عرفان. ۲. تصوف. الف. انتشارات نویسنده ب. سپه‌وندی، مسعود، ۱۳۵۰، نویسنده	
همکار. ب. عنوان.	
۲۹۷/۸۲	س ۴۲۶/۲۷۵ BP



انتشارات نویسنده

سرّ نهان

(در مبانی تصوف و عرفان)

مؤلفان:

دکتر علی فتح‌الهی - مسعود سپه‌وندی

ناشر: انتشارات نویسنده

طراحی جلد: مرتضی فرهادی

حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: خدمات کامپیوتری نیما

چاپ: محمد

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۵۰۰

بها: ۲۱۰۰ تومان

شابک: ۶ - ۳۰ - ۸۰۴۲ - ۹۶۴

تلفن مرکز پخش: ۳۶۷۴۷۷۷ - ۰۸۶۱ - ۹۱۸۸۶۲۰۱۶۸

حق چاپ برای مؤلفان محفوظ است.

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۱
فصل اول	
کلیات تصوف و عرفان.....	۱
فصل دوم	
تطورات تصوف در اسلام.....	۲۱
فصل سوم	
منشأ عرفان و تأثیر مکاتب بیگانه.....	۳۵
فصل چهارم	
راه‌های تکامل نفس از دیدگاه عارفان.....	۴۵
فصل پنجم	
توحید عرفانی.....	۷۱
فصل ششم	
کمال معنوی انسان.....	۸۵
فصل هفتم	
علم، عقل و قلب از دیدگاه عارفان.....	۹۵
فصل هشتم	
ابلیس درون و ابلیس برون از نگاه عارفان.....	۱۰۹
فصل نهم	
تصوّف‌ستیزی.....	۱۲۱
فصل دهم	
فرقه‌های صوفیه.....	۱۲۹
فصل یازدهم	
مستحسّنات صوفیه.....	۱۳۵
فصل دوازدهم	
اصطلاحات صوفیانه.....	۱۵۱
منابع و مأخذ.....	۱۷۳
نمایه.....	۱۷۹

پیشگفتار

اسرار آن گنج جهان با تو بگویم در نهان تو مهلتم ده تا که من با خویش آیم پاره‌ای
تصوف و عرفان اسلامی از دیرباز یکی از شاخه‌های مهم معرفتی در میان مسلمانان و به
ویژه ایرانیان مسلمان بوده است. عرفان و تصوف، راهی برای شناخت حقایق هستی با گذشتن
از نفسانیات، برای درک «اسرار نهان» عالم وجود و نیل به جلوه‌های معنوی و متعالی خویش
خویش است. اهل تحقیق بر فضل عرفان نسبت به سایر علوم صحّه گذاشته‌اند، زیرا یکی از
جنبه‌های برتر این شاخه معرفتی به نسبت سایر علوم، عامل بودن و بازیگری عارف در عرصه‌ی
معرفت‌شناسی است، حال آن‌که سایر علوم در این باره فقط موضع نظاره‌گری و نظریه‌پردازی
دارند. عالمان و فیلسوفان صرفاً به دانستن اصطلاحات دینی و فلسفی بسنده می‌کنند، اما عارفان
مشتاقانه در صدد پیوستن به معبود خویش‌اند.

در حقیقت عرفان و تصوف، علم اشاره‌شناسی است و عارفان هر حرکت و حادثه‌ای را
اشاره و پیامی از معبود، تلقی می‌کنند که زبان را توانایی تبیین و تقریر آن نمی‌باشد. در این میان،
شعر با تکیه بر عنصر خیال، ابزاری است که می‌تواند پاره‌ای از مکنونات درونی و تجربه‌های
عرفانی اهل دل را به زیبایی، به تصویر بکشد. وجود این ظرفیت در بیان شعری خود زمینه‌ای
برای بیان مقاصد کشفی صوفیانه به زبانی شاعرانه بوده است. بدون تردید از زمانی که عرفان و
تصوف اسلامی با شعر آمیخته شد؛ قدرت و قوه‌ی تفهیم آن برای خوانندگان این دانش، رو به
فزونی نهاد و قلمرو آن نیز گسترش فوق‌العاده‌ای یافت، آن‌چنان که به ندرت متنی عرفانی و
صوفیانه را می‌توان یافت که در آن حداقل به یک مصراع یا بیت یا یک حکایت لطیف ادبی

اشاره نشده باشد، و از سویی آثار ادبی بزرگان این سرزمین نیز خالی از اشارات لطیف و نکات دقیق صوفیانه و عارفانه نیست.

سعی و تلاش نویسندگان این سطور که هر یک در شاخه‌های «تصوف و عرفان اسلامی» و نیز «ادبیات فارسی»، از محضر اساتید فن کسب تلمذ کرده‌اند، بر آن است که این اثر، برای اهل تحقیق و دانشجویان عزیز حاوی این دو مشخصه باشد. لذا در این نوشتار دوازده فصلی به صورت مجمل به معرفی تاریخ و بررسی سیر اندیشه‌ی عارفان و صوفیان مسلمان و به بیان امهات مسائل صوفیانه، از سده‌های آغازین اسلام تا قرن سیزدهم پرداخته می‌شود.

لازم به یادآوری است که در این زمینه کتب متعددی به رشته‌ی تحریر درآمده است که هر یک در جای خود، سودمندند، اما احساس نیاز به مجموعه‌ای مختصر که حاوی بحث‌های تازه‌تری در باب عرفان و تصوف باشد و به بررسی اغلب ابعاد این دانش پردازد؛ ما را بر آن داشت تا مجموعه‌ی حاضر را برای تدریس مدرسین محترم و مطالعه‌ی دانشجویان رشته‌های «ادبیات فارسی»، «الهیات و دینی و عربی» مطابق با سرفصل‌های مقرر در دروس عرفانی اما با ساختاری متفاوت از کتاب موجود فراهم آوریم؛ لذا تأکید و دغدغه‌ی خاطر نویسندگان همواره بر حفظ جنبه‌ی مَدَرَسی کتاب بوده است.

شایان ذکر است که نویسندگان، خود به این نکته واقف و معترفند که نوشته‌ی مزبور خالی از نقصان و کاستی نبوده و همواره چشم طلب به ارشادات و راهنمایی‌های اهل نقد و نظر دارند و نظرات راهگشای آنان را با طیب خاطر و به دیده‌ی منت می‌پذیرند.

در پایان، سعی بی‌منت و کوشش بی‌دریغ دوست دانشمندمان جناب آقای علی فرهادی، مدیر محترم انتشارات نویسنده را ارج می‌نهم و از سایر همکاران محترم ایشان که با دقت نظر و سرعت عمل در تنظیم و نشر این اثر ما را یار و یاور بودند نیز صمیمانه سپاسگزاری می‌شود.

خرم آباد - تابستان ۱۳۸۴
فتح‌الهی - سپه‌وندی

فصل اول

کلیات تصوف و عرفان

عرفان و تصوف از جلوه‌های زندگی معنوی انسان به شمار می‌آیند. این دو دانش از شعب معارف اسلامی و برگرفته از کتاب و سنت نبوی(ص) و اخبار واصله از اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشند. این دانش‌ها مبتنی بر ریاضت، مجاهدت و صفای درون هستند. در این مبحث ابتدا به بیان موضوع عرفان و پس از آن به بحث پیرامون تصوف و چگونگی آن می‌پردازیم.

الف - عرفان

عرفان از ریشه‌ی «عَرَفَ» و به معنی «دانستن و اعتراف کردن» است و در اصطلاح، عبارت است از معرفتی قلبی که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. باید توجه داشت که به طور معمول، این علم بر امور پنهانی و رموزی اطلاق می‌گردد که در بین تمام ملت‌ها و ادیان الهی و غیرالهی جهان و در میان قشرهای زاهد و بی‌اعتنا به امور دنیوی شایع بوده است. پس به طور کلی باید گفت که عرفان یک اصل عام و انسانی است، که در تمام مکاتب هندویی، بودایی، ایرانی، مسیحی و ... وجود داشته و دارد.

شاید بر همین اساس باشد که برخی در تعریف آن گفته‌اند: عرفان معرفتی فراذهنی، کهن و عام است که به واسطه‌ی «احوال» برای بعضی از سالکان، در تمام ادیان و مذاهب و ملل پیدا می‌شود. اما بیان و انتقال آن معرفت به دیگران بسیار دشوار و حتی غیرممکن است.

عرفان‌پژوهان متأخر بیشتر بر جنبه‌ی مرموز و کشف مستقیم عرفان تأکید دارند. استاد نیکلسن بین علم و معرفت تفاوت قائل است. وی بر آن است که علم محصول تفکرات عقلانی است، حال آن که معرفت، موهبتی الهی است که به فرد مستحق دریافت آن، عطا می‌شود. لذا وی می‌گوید: «معرفت از نظر صوفیه همان علم خداشناسی یونانی است که عبارت است از شناخت مستقیم خدا بر پایه کشف و شهود یا دیدار رمزی و سرّی».^(۱) استاد زرین‌کوب نیز در تعریف عرفان می‌گوید: «عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت انسان احساس می‌کند که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس، حالتی است روحانی، ورای وصف و حد که طی آن عارف ذات مطلق را نه با برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند».^(۲)

اما تعریف قدما از عرفان بیشتر مبتنی بر جنبه‌ی تارک دنیایی آن است. ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «الْعِرْفَانُ مُبْتَدِئٌ مِنْ: تَفْرِيقٍ وَ تَفْضٍ وَ تَرْكِ وَ رَفْضٍ».^(۳) شاید کامل‌ترین تعریف از عرفان سخن داود قیصری باشد که می‌گوید: «عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحانه از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و همچنین معرفت، طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت است».^(۴)

موضوع عرفان

این علم، به خاطر شرافت موضوع از شریف‌ترین علوم است. با وجود آن که موضوع علم حکمت و کلام نیز همانند عرفان است، اما این علوم هرگز از چگونگی وصول بنده به پروردگار و نیل به مرتبه‌ی قرب سخن نمی‌گویند. زیرا هر علمی موضوعی خاص دارد. داود قیصری در

۱ - نیکلسن، رینولد، عرفای اسلام، ص ۹۵. ۲ - زرین‌کوب، عبدالحسین. ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰.

۳ - ابن‌سینا. ابوعلی، الاشارات والتنبیها، ص ۴۵۳. (عرفان از جناسازی ذات از شواغل و دست‌برافشاندن بر آثار آن شواغل و

ترک و رهاکردن همه چیز آغاز می‌شود). ۴ - یثرب، یحیی. عرفان نظری، ص ۲۷ و ۲۸.

این باره چنین می‌گوید: «فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ هُوَ الذَّاتُ الْإِحْدِيَّةُ وَتُعَوُّثُهَا الْأَزَلِيَّةُ وَصِفَاتُهَا السَّرْمَدِيَّةُ»^(۱)

شایان ذکر است که عرفان را هرگز نباید هدف پنداشت، بلکه باید آن را وسیله‌ای جهت سلوک در راه ولایت، برای رسیدن به غایتی در محور تدین، موسوم به الله یا «وحدت» تلقی نمود. چنانکه شیخ الرئيس عرفان را وسیله‌ی شناخت حق تعالی تعبیر کرده و هرگونه توجه به غیر را باعث خروج از توحید خوانده است. وی می‌گوید: «مَنْ أَتَى الْعِرْفَانَ لِلْعِرْفَانِ، فَقَدْ قَالَ بِالثَّانِي، وَمَنْ وَجَدَ الْعِرْفَانَ كَأَنَّهُ لَا يَجِدُهُ، بَلْ يَجِدُ الْمَعْرُوفَ بِهِ، فَقَدْ خَاصَّ لُجَّةَ الْوُصُولِ»^(۲)

مراتب عرفان

همه‌ی مکاتب عرفانی، متفق‌القولند که بشر با تلاش پی‌گیر و پرمشقت می‌تواند به کمالات حقیقی خویش نایل آید، در عرفان، علم حقیقی نه تنها از عمل جدا نیست، بلکه محصول عمل است. در این راه بعضی از عارفان کوشیده‌اند که دریافت‌ها و آگاهی‌های شهودی خود را به رشته تحریر بکشند. لذا عرفان اسلامی شامل دو بخش جدای از هم می‌باشد:

الف - عرفان عملی: اساس عرفان عملی بر شهود و حصر هستی در خدا و بی‌بهره‌بودن جهان امکان از اصل هستی و نمودبودن آن است، و هدف آن نیز تغییر انسان است. به عبارتی، همان سیر و سلوک عملی و وصول به مرتبه‌ی فنا است که وصول به این مرتبه با عقل و اندیشه میسر نیست؛ بلکه حاصل مجاهده و تهذیب نفس است. این بخش از عرفان، مانند علم اخلاق است که روابط و وظایف انسان را با خود و با اجتماع و با خداوند بیان می‌کند.

البته عرفان عملی و اخلاق در برخی مبادی مشترکند، ولی اختلاف عمیق و جوهری آنها همچنان محفوظ است. اما باید توجه داشت که فرق عرفان عملی با اخلاق در تمایز عرفان نظری از اخلاق نظری، نهفته است. به طور کلی اخلاق نظری، زیرمجموعه‌ی فلسفه است و فلسفه درباره‌ی وجود «بشرط لا» بحث می‌کند؛ اما عرفان نظری علمی مستقل است که پیرامون

۱ - قیصری، شرف‌الدین. شرح رساله‌التوحید والولاية، ص ۱۹۱.

۲ - الاشارات والتنبیها، ص ۴۵۴.

وجود مطلق «لابشرط» بحث می‌کند و عمده‌ی مسائل آن درباره‌ی تعینات آن مطلق، نه خود مطلق است؛ لذا چون موضوع عرفان نظری یعنی وجود «لابشرط» فوق موضوع فلسفه یعنی فوق وجود «بشرط لا» می‌باشد، پس عرفان نظری علمی، برتر از فلسفه است.^(۱)

ب- عرفان نظری: این بخش به بیان تعبیرات عرفا، از آگاهی‌ها و دریافت‌های شهودی خویش و همچنین به تبیین ضوابط و روش‌های کشف و شهود و چگونگی علم به خداوند و حقیقت جهان و انسان می‌پردازد. عرفان نظری مانند فلسفه‌ی الهی به تفسیر هستی می‌پردازد، اما به خلاف فلسفه استدلال‌اتش متکی بر اصول و مبادی کشفی است.^(۲) لذا عرفان نظری، عامل بسیار مهمی در تبیین مباحث عرفان عملی خواهد بود.

معیار عرفان نظری

عارف، مادامی که در حال مشاهده و مکاشفه است، نه با مفهوم تصویری ارتباط دارد و نه با قضیه؛ زیرا در آن مقام جای شک و تردید منطقی نیست. در صورتی که احتمال خلاف هم باشد، به معیاری فوق دانش‌های حصولی نیاز دارد. به عبارتی میزان سنجش در آن حالت نظیر میزان سنجش در قیامت است که منطقی یا قوانین «باید» و «نباید» میزان سنجش عقاید و اعمال نیست؛ بلکه آنجا روز ظهور حق است، یعنی حق، خود، واحد توزین است.^(۳) یعنی هر عقیده‌ای با او سنجیده می‌شود. ابن عربی درباره‌ی میزان سنجش انسان در حالت مکاشفه و مشاهده به ارتباط مداوم با انبیاء و اولیای الهی که از وسوسه‌های شیطانی در امانند، توصیه می‌کند.

همان‌طور که باصره خطا می‌کند، بصیرت نیز گاهی خطا می‌کند. خطای بصیرت، زمانی است که عارف از حال شهود به حالت عادی خود بازمی‌گردد. در این مرحله عارف محتاج به میزانی است که بتواند یافته‌های خود را بررسی نماید. یعنی آنچه مربوط به وهم یا مثال متصل است را از آنچه مربوط به عقل یا مثال منفصل است، تمییز دهد.

۱- ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۳ و ۱۴.

۲- نک: مطهری، مرتضی. آشنایی با علوم اسلامی، عرفان، ص ۸۲.

۳- سوره اعراف، ۸: «الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ».

آنچه را عارف در صحو حصولی بعد محو شهودی ارائه می‌دهد، از سنخ مفهوم است. لذا در سنجش آنها باید از میزانی استفاده کرد که هم‌سنخ با امور حصولی باشد. بر این اساس قواعد عقلی یعنی فلسفه را به عنوان یک میزان برای عرفان نظری معرفی کرده‌اند. اما چون فلسفه متکی بر منطق است، در واقع فلسفه برای عرفان یک میزان ثانی تلقی می‌شود و منظور از ثانی در اینجا همان «مَا لَيْسَ بِأَوَّلٍ» است.^(۱)

اما چون قواعد عقلی در توزین معارف محدود به مواردی خاص است، لذا اهل عرفان میزان دیگری را معرفی می‌کنند که اعم از آن است. این میزان در سنجش کشف و شهود همان ره‌آورد انبیاء و اولیای الهی است^(۲) که معیارهای عمومی و مطلق قسط می‌باشند.^(۳) چنانکه سیدحیدر آملی نیز می‌گوید: «مَعْلُومٌ أَنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ أَنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ قَائِمٌ بِحَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ وَالْأَفْلَاقُ تَدُورُ بِإِنْفَاسِهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ (ابن‌العربی). وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ الْإِنْسَانَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ وَ أَكْمَلُهَا وَالْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هُمْ أَشْرَفُ أَنْوَاعِ الْإِنْسَانِ، وَ بَعْدَهُمُ الْأَوْلِيَاءُ. وَ نَبِينَا وَ أَهْلُهُ بِالِاتِّفَاقِ أَيْضاً أَشْرَفُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ. فَيَكُونُ هُوَ وَ أَهْلُهُ أَشْرَفَ الْمَوْجُودَاتِ وَ أَعْظَمُهَا.»^(۴)

ب - تصوف

تصوف، در واقع، همان عرفان اسلامی و اصیل‌ترین و قدرتمندترین جریان آن موج خروشان است که وحی اسلامی را تشکیل می‌دهد.^(۵) حقیقت تصوف، همان سلوک راه باطن است و عنایت انبیاء را برای دعوت افراد انسان به عین وجود مبعوث کرده است. آخرین منزل، فناء در توحید و بقای به حق می‌باشد. البته، سلوک این منزل، فرع بر سلوک ظاهر و متوقف بر آن

۱- رک: به تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۳۴ - ۱۳۶.

۲- در روایات نیز آمده است که: «مَوَازِينَ الْقِسْطِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْصِيَاءُ». ابن بابویه، ابوجعفر محمد، التوحید، ص ۲۶۸.

۳- رک: تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۳۵. ۴- آملی، حیدر، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۱۰ و ۱۱.

۵- لینگز، مارتین، تصوف چیست؟ ص ۱۶.

است.^(۱) در اینجا برای تفصیل بیشتر، ابتدا به ریشه لغوی و منشأ اشتقاقی «تصوّف و صوفی» در عالم اسلام پرداخته می‌شود، سپس به بیان تعاریف اصطلاحی آن می‌پردازیم.

اشتقاق لغوی تصوف

تصوف، در لغت به معنی «صوفی شدن» و «درویش مسلک شدن» است. با وجود آنکه، کسی مانند ابوالقاسم قشیری در بحث از معنی لغوی آن، واژه صوفی را لفظی جامد و فاقد هرگونه مبنای اشتقاقی می‌پندارد و تمام انتساب‌های پیشینیان را در بیان ماده اشتقاقی تصوف مردود دانسته و می‌گوید: «لَيْسَ يُشْهَدُ لِهَذَا الْأَسْمِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ قِيَاسٌ وَلَا اِشْتِقَاقٌ. وَالْأَظْهَرُ فِيهِ: أَنَّهُ كَاللَّقَبِ».^(۲) مع‌هذا در متون قدیمی صوفیانه، بسیاری از اهل معرفت و همچنین برخی از محققان و مستشرقان معاصر، در بیان سبب وجه تسمیه و چگونگی اشتقاق این واژه و یا انتساب این طایفه به این اسم، دلایل متعددی را برشمرده‌اند. که در اینجا به ذکر پاره‌ای از آنها می‌پردازیم:

۱- انتساب به صوفه: صوفه، لقب مردی از عرب به نام «غوث بن مرّ» بود. او اول کسی بود که خود را به کلی وقف خدمت به خدا و کعبه کرده بود. روزی این شخص از شدت گرما بی‌هوش شده و بر زمین افتاده بود، چون مادرش او را در این حال بدید گفت: پسر «صوفه»، یعنی مانند پشم گوسفند، شده است. از آن زمان به بعد، وی به «صوفه» ملقب گردید و افراد شبیه به او را «صوفیه» خواندند.^(۳)

۲- انتساب به اهل صُفّه: اهل صُفّه، جماعتی از فقرای بی‌مال و بدون سرپناه از مهاجرین صدر اسلام بودند که در سایبان مسجد النبی اقامت گزیده بودند.^(۴) ابونصر سراج نیز این نظر را نقل کرده و می‌گوید: «قِيلَ وَ أَنَّ الصُّوفِيَّةَ هُمْ بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا اَهْلِ الصُّفَّةِ».^(۵)

۳- اشتقاق از «صفا»: برخی از صوفیان اشتقاق صوفی را از «صفا» به معنی پاکی، بر سایر وجوه

۱- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص‌الحکم، ص ۷۱.

۲- نک: قشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشيرية، ص ۳۱۲. ۳- ر.ک: اصفهانی، ابونعیم، حلیة الاولیاء، ۱/۱۷.

۴- الرسالة القشيرية، ص ۳۱۲.

۵- السراج الطوسي، ابونصر، اللمع فی التصوف. مقدمات باب، ۱۴. (یعنی: گویند صوفیه باز مانده‌ای از بقایای اهل صُفّه‌اند.)

ترجیح می دهند. از نظر اینان پاکی و خلوص، بهترین وجه اشتقاقی برای صوفی می باشد.^(۱) از ابویزید بسطامی نیز در صحت این انتساب نقل شده است که: «إِنَّ اللَّهَ صَفَى الصُّوفِيَّةَ عَنْ صِفَاتِهِمْ، فَصَافَاهُمْ، فَسُمُّوا صُوفِيَّةً».^(۲) چنانکه مولانا گوید:

دَفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

(مثنوی معنوی، ۱۵۹/۲)

البته محققان دیگر هم به اشتقاق صوفی از ریشه های ثلاثی مجرد مانند: «صُفُوَة، صُفُو»^(۳) و هم به اشتقاق از مصدر ثلاثی مزید «مَصَافَاة»^(۴) اشاره کرده اند.

هست صوفی آن که شد «صفوت» طلب نزل لباس صوف و خیاطی و دب

(مثنوی معنوی، ۳۶۴/۵)

برخی نیز ادعای صوفیان را در انتساب به پاکی و اشتقاق آن از ریشه «صفا»، ناشی از غرور آنها دانسته اند. چنانکه ابوالعلاء معری در طعن آنان گفته است:

صُوفِيَّةٌ مَا رَضُوا لِلصُّوفِ نَسَبَتَهُمْ حَتَّى ادَّعَوْا أَنَّهُمْ مِنْ طَاعَةِ صُوفُوا^(۵)

۴- اشتقاق از «صَفَّ»: بعضی نیز «صوفی» را مشتق از «صف» دانسته اند. چنانکه گفته اند: «الصُّوفِيَّةُ هُمُ الَّذِينَ صَفَّتْ أَرْوَاحُهُمْ فَصَارُوا فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ بَيْنَ يَدَيِ الْحَقِّ».^(۶) به این معنی که صوفیان از نظر خلوص نیت و صفای دل در صف اول پرهیزگاران قرار دارند.

۵- مأخوذ از «سوفیا»^(۷): ابوریحان بیرونی در قرن پنجم به این معنی توجه کرده است و با اشاره به

۱- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۳۱۲. ۲- همدانی، عین القضاة، تمهیدات، ص ۳۱۳.

۳- «صُفُو و صُفُوَة» هر دو به معنی «برگزیده و نخبه» است.

۴- اینان معتقدند که «صوفی» صورت مجهول فعل ماضی از مصدر ثلاثی مزید «مَصَافَاة» از باب مفاعله می باشد. که در اثر کثرت استعمال «یاء» آن به صورت «یاء» نسبت تلفظ شده است.

۵- عرفان نظری، ص ۶۱ به نقل از لزومیات ابوالعلاء معری ۱۰۵/۲ (صوفیان از نسبت خویش به «پشم» خشنود نبوده و مدعی شده اند که در اثر بندگی حق به صفا رسیده اند). ۶- کشف المحجوب، ص ۴۲.

کلمه‌ی «سوفوس»^(۱) یونانی می‌گوید: «و این رأی «سوفیه» است که حکماوند. از آن رو که سوف به یونانی «حکمت» است و حکیم را «پیلایسوپا» می‌نامند یا دوستدار حکمت.»^(۲)

۶- اشتقاق از «صوف»: گروه بسیاری از اهل تحقیق، متفق القولند که انتساب صوفی به لباس و پوشش ظاهرشان یعنی «پشمینه»، صحیح‌تر به نظر می‌رسد. زیرا پشمینه‌پوشی که زئی انبیاء و شعار اولیاء بوده است، از انتساب به حال یا به علم خاص، به مراتب موجه‌تر است.^(۳) و حتی در بیان معنی تصوف از امیرمؤمنان علی (ع) نقل شده است که فرمود: *التَّصَوُّفُ مُشْتَقٌّ مِنَ الصَّوْفِ وَ هُوَ ثَلَاثَةُ أَحْرَفٍ* ^(۴) «... بنابراین اشتقاق تصوف و صوفی از «صوف» به دلایل زیر^(۵) مقبول‌تر می‌باشد:

- الف- تصریح بزرگان تصوف مانند: ابونصر سراج، ابوالنجیب سهروردی، کلاباذی و ...
- ب- استحباب پشمینه‌پوشی در اسلام و سابقه این سنت نزد صحابه.^(۶) چنانکه از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: *«عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصَّوْفِ تَجِدُونَ خَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِكُمْ»* ^(۷)
- ج- تأکید محققان غربی و شرقی بر «صوف» به عنوان ریشه تصوف؛ از جمله این گروه می‌توان از: ادوارد براون، نولدکه، نیکلسن، هانری کربن، ابن خلدون، دهخدا، همایی و دیگر محققان نام

1 _ Sophos.

۲- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ۲/۱.

۳- ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۷۹، همچنین ر.ک: کلاباذی، ابوبکر محمد، التعرف لمذهب التصوف، ص ۲۲.

۴- شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقایق، ۱/۱۹۳. ۵- ر.ک: عرفان نظری، ص ۶۵ به بعد.

۶- به نقل از صحابه وارد شده است که: «کان النبی (ص) یلبس الصوف و یرکب الحمار...» (التعرف، ص ۳۲ و کشف‌المحجوب، ص ۴۹). همچنین از امیرمؤمنان نقل شده است که پوشش خشن از اوصاف یاران حضرت مهدی (ع) است. چنانکه فرمود: «أَنَّهُ يَأْخُذُ الْبَيْعَةَ عَنْ أَصْحَابِهِ ... وَ يَلْبَسُونَ الْخَشْنَ مِنَ الثِّيَابِ.» (نک: منتخب‌الآثر، صافی گلپایگانی، ص ۴۷۵) و در روایتی منسوب به حضرت علی (ع) آمده است که فرمود: «الصُّوفِيُّ مَنْ لَبَسَ الصَّوْفَ عَلَى الصَّافَا وَ كَانَتْ الدُّنْيَا مِنْهُ عَلَى الْقَضَاءِ وَ اسْتَوَى عِنْدَهُ الدَّهَبُ وَ الْحَجَرُ وَ الْفِضَّةُ وَ الْمَدَرُ وَ الْآ فَالْكَلْبُ الْكُوفِيُّ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صُوفِيٍّ.» (طرائق الحقایق، ص ۱۰۳) و همچنین حسن بصری می‌گوید که هفتاد رزمنده‌ی بدری را دیدم که جامه‌هایشان جز پشم نبود. (ر.ک: التعرف، ص ۲۳).

۷- کشف‌المحجوب، ص ۴۹.

برد.

د- سازگاری بیشتر واژه‌ی «صوف» با قواعد زبان عربی در اضافه صوف به «یاء» نسبت. چنانکه صاحب تعریف نیز بدان اذعان نموده است و می‌گوید: «وَإِنْ جُعِلَ مَأْخَذُهُ مِنَ الصُّوفِ: اسْتِقَامَ اللَّفْظُ، وَصَحَّتِ الْعِبَارَةُ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ»^(۱)

۷- سایر منشأهای اشتقاقی: ابونعیم اصفهانی ضمن اشاره به پاره‌ای از وجوه تسمیه‌ی مذکور درباره ریشه تصوف به دو منشأ «صوفانه» و «صوفه‌القفا» نیز اشاره می‌کند^(۲). صوفانه، تره‌ئی است زرد، موی‌دار و کوتاه، و صوفه‌القفا یعنی موهایی که در قسمت مؤخر سر می‌روید.^(۳)

بنابراین چنانکه از نظر گذشت، این وجه تسمیه‌ها از نظر قواعد زبان عربی، خلاف قاعده بوده و صحیح نیست. در این میان، نسبت صوفی به «صوف» یعنی پشم به حقیقت نزدیک‌تر است و عرفان‌پژوهان بر آن اتفاق نظر دارند.

مفهوم اصطلاحی تصوف

تصوف، مسأله‌ی ارتباط انسان با خداست، و این هر دو تعریف‌ناپذیرند، زیرا برای تعریف هر چیزی، ابتدا باید آن امر را محدود کرد. به عقیده دکتر غنی، تعاریفی که از تصوف شده است، در واقع تعریف زهد است، نه تصوف. نیکلسن سبب تشبیه در تعاریف تصوف را نشان و دلیلی بر غیرقابل تعریف بودن تصوف می‌داند. وی با اشاره به داستان «لمس کردن فیل توسط هندوان» در مثنوی می‌گوید: برای کسانی که خواسته‌اند تصوف را تعریف کنند نیز وضع بر همین منوال است، آنان فقط توانسته‌اند احساس خود را بیان کنند. با این وصف نیکلسن در تعریف تصوف می‌گوید: «تصوف یک مشرب اخلاقی است که می‌گوید خودتان را به شکل ذات و سرشت معنوی خداوند در آورید»^(۴)

۲- نک: حلیة‌الاولیاء، ۱/۱۷.

۱- التعرف لمذهب‌التصوف، ص ۲۵.

۴- عرفای اسلام، ص ۵۰.

۳- ر.ک: غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۹.

تعاريف تصوف از دیدگاه صوفیه

جنید بغدادی درباره تصوف می‌گوید: «بر تو باد که ظاهرش بگیری، و از حقیقتش نپرسی، که ستم‌کردن بود بر وی.»^(۱) ابوسعید ابی‌الخیر نیز می‌گوید: «التَّصَوُّفُ طَرَحُ النَّفْسِ فِي الْعُبُودِيَّةِ وَ تَعَلُّقُ الْقَلْبِ بِالرَّبُّوبِيَّةِ وَ النَّظَرُ إِلَى اللَّهِ بِالْكُلِّيَّةِ.»^(۲)

سید حیدر آملی می‌گوید: «التَّصَوُّفُ، هُوَ التَّخَلُّقُ بِاخْلَاقِ الرَّبُّوبِيَّةِ، وَاسْتِعْمَالُ الْأَدَابِ الشَّرْعِيَّةِ، وَ تَمَسُّكُ بِسُنَّةِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ، مُحَمَّدٍ (ص).»^(۳)

ابوبکر کتانی گفت: «التَّصَوُّفُ خُلُقٌ، فَمَنْ زَادَ عَلَيْكَ فِي الْخُلُقِ فَقَدْ زَادَ عَلَيْكَ فِي الصَّفَاءِ.»^(۴) از ابو محمد جریری پرسیدند تصوف چیست؟ گفت: «الدُّخُولُ فِي كُلِّ خُلُقٍ سَنِيٍّ وَالْخُرُوجُ عَنْ كُلِّ خُلُقٍ دَنِيٍّ.»^(۵)

از شیخ ابوسعید ابی‌الخیر درباره‌ی تصوف سؤال شد، وی گفت: «آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی.»^(۶) عبدالرحمن جامی نیز در راستای این سخن شیخ، چنین گفته است:

خواهی که به صوفی‌گری از خود برهی	باید که هوا و هوس از سر بنهی
وان چیز که داری به کف از کف بدهی	صد زخم بلا خوری و از جا نجهی

(بهارستان، ص ۳۲)

جنید درباره تصوف گفته است: «تصوف ذکر است، سپس وجدی، پس نه این است و نه آن، تا نماید چنان که نبود.»^(۷) ابونصر سراج با استفاده از مفهوم آیه ۸۳ سوره نساء^(۸) می‌گوید:

۱- عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۱.

۲- ابن منور، محمد. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید، ص ۵۰.

۳- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۴. ۴- الرسالة القشیریة، ص ۳۱۳.

۵- سهروردی، شهاب‌الدین، عوارف المعارف، ص ۲۳. ۶- اسرار التوحید، ۱/ ۲۸۵.

۷- تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۱.

۸- «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»

«علم دریافتی از بطن شریعت، همان علم باطن است و همان علم تصوف است.»^(۱)
 از ابوسعید ابی‌الخیر نقل شده است که گفت: «هفتصد پیر از پیران طریقت سخن گفته‌اند،
 اول همان گفته است که آخر؛ عبارت مختلف بود و معنی یکی بود: «التَّصَوُّفُ تَرْكُ التَّكَلُّفِ»^(۲)
 سهروردی در بیان سبب اختلاف در تعاریف تصوف می‌گوید: «اقوال مشایخ در معنی
 تصوف، افزون آید بر هزار قول، که نوشتن آن دشوار باشد، اما این اختلاف در لفظ باشد و نه در
 معنی»^(۳). مولانا در بیان اختلاف در ظاهر و نام، با وجود معنای واحد می‌گوید:

صاحب هر وصفش از وصفی عمی	صد هزاران نام، او یک آدمی
تا صفات ره نماید سوی ذات	درگذر از نام و بنگر در صفات
چون به معنی رفت، آرام اوفتاد	اختلاف خلق از نام اوفتاد

(مثنوی معنوی، ۳۶۷۶/۲ و ۳۶۷۹ و ۳۶۸۰)

چگونگی پیدایش تصوف

بدون تردید، اطلاعات ما درباره‌ی وضع جامعه‌ی اسلامی در دوران نخستین خلفای اسلام،
 بازتاب کاملی از اوضاع واقعی آن زمان نیست. با لحاظ این نکته می‌توان باور داشت که هم در
 دوران زندگی پیامبر (ص) و هم در سال‌های خلافت دو خلیفه‌ی اول، جامعه عرب در مکه و
 مدینه دارای سازمانی دینی بوده است. با وجود آنکه روح اشرافی، در زمان خلیفه‌ی سوم،
 ویژگی‌های حکومت مذهبی را تا حدودی تغییر داد و تمام دوران کوتاه خلافت علی بن ابی‌طالب
 نیز به مبارزه برای استقرار حکومت سپری شد، اما تمام عصر خلفا را می‌توان متأثر از جامعه‌ی
 مدنی رسول‌الله دانست. با این وجود از زمان غصب حکومت توسط معاویه، حکومت خلفا،
 برای همیشه جنبه‌ی مذهبی خود را از دست داد و به حکومتی اشرافی بدل شد.

بر این اساس، «برتلس» معتقد است که نخستین بنیانگذاران جنبش تصوف در اسلام،
 پاک‌دلان خشمگینی بودند که به مخالفت با حکومت فئودالی و اشرافی بنی‌امیه پرداختند. اما

۱- ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۸۲.

۲- اسرارالتوحید، ص ۲۹۶.

۳- عوارف‌المعارف، ص ۲۴.

چون در صدر اسلام غالب مسلمانان، بدون استثناء اهل دین، تقوی و زهدورزی بوده‌اند، دیگر حاجتی نبوده است که متدینان و اهل طاعت، خود را به وصف خاصی بنامند. زیرا در این زمان هنوز اصطلاح و نام گروه یا نظریه‌ی خاصی در شالوده‌ی فعالیت آنها جای نداشت.^(۱)

عارفان مسلمان، مبانی دانش تصوف را در عالم اسلام، برگرفته از لب و عصاره و باطن قرآن می‌دانند و پیدایش آن را به کلام پیامبر (ص) و زمان او نسبت می‌دهند. از نظر جنید بغدادی، سیر در طریقه‌های عرفانی، منوط بر تبعیت از گام‌های رسول اکرم (ص) است، و سایر متصوفه هم تصریح می‌کنند که احادیث نبوی آکنده از مواعظ عرفانی است که نشان می‌دهد، پیامبر (ص) در حقیقت رسماً نه اسماً اولین شیخ صوفی بوده است.^(۲) سیدحیدر آملی تصوف را تخلق گفتاری، کرداری، علمی و حالی به اخلاق الهی تلقی می‌کند که همه‌ی انبیاء و رسولان برای نیل به این کمال مبعوث شده‌اند.^(۳)

با این وصف جماعت زیادی از مشایخ عرفان، نخستین معلم علم تصوف را پس از رسول‌الله (ص) کسی جز امیرمؤمنان، علی بن ابی طالب (ع) نمی‌دانند.^(۴) هجویری بر آن است که رسوم تصوف در زمان صحابه و اسلاف آنان معمول نبوده، اما حقیقت تصوف در هر فردی وجود داشته است.^(۵)

لازم به یادآوری است که در صدر اسلام، آن دسته از اهل معرفت را که محضر پیامبر (ص) را درک نموده بودند «صحابه» و نسل بعد از آنان را «تابعین» می‌خواندند. با وجود آنکه اغلب صحابه و تابعین، دارای روحیه‌ی زاهدانه و فارغ از گرایش‌های دنیوی بوده‌اند، اما در مورد آنان لقب صوفی یا عارف به کار نرفته است، بنابراین، لااقل در سده‌ی اول هجری و در متون دست اول اسلامی به نام «عارف یا صوفی» بر نمی‌خوریم؛ هرچند روحیه‌ی صوفیانه در رفتار جماعتی از افراد عبادت‌پیشه، بدون اطلاق نام گروهی بر آنان، نمود داشته است. در دوره‌های بعد نیز هر کس، براساس مشاهده‌ی رفتارهای ویژه‌ای از آنها، لقب‌های دیگری را همچون «غریاء،

۱- رک: برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ص ۸.

۲- نک: تصوف چیست؟ ص ۱۱۴. ۳- نک: جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۴۴.

۴- همدانی، عین‌القضات، شکوی‌الغریب، ص ۱۹. ۵- نک: کشف‌المحجوب، ص ۴۹.

سیاحین، شکفتیه، جوعیه و نوریه» بر آنان اطلاق کرده است.^(۱)

به زعم محیی الدین ابن عربی، در دوره‌ای موسوم به دوره‌ی نور، «ولایت شمسیه» برقرار بوده. اما از نام «عرفان» اثری نبوده است. چنانکه عین‌القضات همدانی نیز با صراحت می‌گوید: «در اسلام، هیچ قرنی نبوده است که در آن جماعتی نباشند که به علوم تصوف تکلم نکنند. بعضی در علم سلوک و بعضی دیگر در علم وصول سخن می‌گفتند. در صدر اسلام هم علم تصوف وجود داشته است، اما این علم را در صدر اسلام «تصوف» نمی‌خوانده‌اند.»^(۲)

به طور کلی، پیدایش تصوف و متصوف را در عالم اسلام به زمان حسن بصری (متوفی ۱۱۰ هـ) مربوط می‌دانند. زیرا به زعم برخی، وی نخستین مسلمانی بوده که روش حیات صوفیانه را مکتوب ساخته است. گروهی نیز ابوهاشم کوفی را که استاد سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ هـ) بوده است، اولین کسی می‌دانند که به نام «صوفی» مشهور است.^(۳) در این صورت باید پذیرفت که نام «صوفی» در قرن دوم هجری پدید آمده است. بنابر قول ابوالقاسم قشیری تصوف، باید از اواخر قرن دوم هجری به صورت یک گروه خاص درآمده باشد.^(۴)

ابونصر سراج بر آن است که اصطلاح «عارف» در حدود قرن دوم هجری پیدا شده است.^(۵) اما شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، با استناد به عبارات نقل شده از سری سقطی، ثابت می‌کند که لفظ «عارف» در قرن سوم هجری رایج شده است.^(۶)

در پایان ذکر این نکته ضرورت دارد که در تعابیر عارفان متقدم مانند جنید بغدادی و دیگران، اصطلاح «تصوف» در همان معنای عرفان به کار می‌رفته است.^(۷) در دوره‌های بعد، جنبه‌ی فلسفی «تصوف» توسط افرادی همچون ابوحامد غزالی، محیی‌الدین بن عربی و ابوالنجیب سهروردی رونق گرفت. توفیق بین شرع و تصوف، تعیین مقامات سلوک، منطبق بر

۱- نک: التعرف، ص ۲۱ و ۲۲. ۲- نک: شکوی‌الغریب، ص ۱۹.

۳- سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۴۳.

۴- ترجمه‌ی رساله قشیریه، ص ۲۴. ۵- اللمع فی التصوف، ص ۴۲۷.

۶- تذکره‌الاولیاء، ص ۳۳۹. عطار نقل می‌کند که سری سقطی گفت: «شوق، برترین مقام عارف است.»

۷- تذکره‌الاولیاء، ص ۴۴۱.

شرع و استناد به قرآن و حدیث نیز به همت افرادی همچون، سراج، هجویری، قشیری و غزالی صورت پذیرفت.^(۱)

تفاوت عابد و زاهد و عارف

آن‌چنان که از نظر گذشت، در سده‌های اولیه‌ی اسلامی، هیچ‌گونه تمایزی میان افراد زاهد جامعه وجود نداشته است. عموم مسلمانان جماعتی زاهد، عبادت‌پیشه و اهل دل بودند که هیچ پیرایه‌ای از کام و نام بر خود نمی‌بستند. با گذشت زمان، این جماعت نیز نام‌های مختلف و القاب متعددی پیدا کردند. شیخ‌الرئیس ابن‌سینا با تأکید بر این که سه واژه «عبادت، زهد و عرفان» گاه ممکن است با هم ترکیب شوند، به تبیین جایگاه و تعریف مقام عاملان به هر یک از مراتب فوق می‌پردازد. وی در بیان مقام زاهد و عابد و عارف و تمایز آنها از هم می‌گوید: «الْمُعْرِضُ عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَ طَيِّبَاتِهَا يَخْصُ بِاسْمِ الزَّاهِدِ. وَالْمُوَاطِّبُ عَلَى فِعْلِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الْقِيَامِ وَ الصَّيَامِ وَ نَحْوِهَا يَخْصُ بِاسْمِ الْعَابِدِ. وَالْمُتَصَرِّفُ بِفِكْرِ إِلَى قُدْسِ الْجَبَرُوتِ مُسْتَدِيمًا بِشُرُوقِ نُورِ الْحَقِّ فِي سِرِّهِ يَخْصُ بِاسْمِ الْعَارِفِ، وَ قَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذَا مَعَ بَعْضٍ»^(۲)

تأکید پایانی شیخ‌الرئیس، حکایت از نزدیک‌بودن عقاید و اعمال هر یک از گروه‌های مذکور دارد. البته خود عارفان نیز به این تفاوت‌ها اشاره‌هایی دارند، اما آنان همواره در قیاس با سایر اقشار اجتماع، «عارفان» را به سبب بهره‌مندی از مقام مکاشفه یا دیدار الهی بر دیگران ترجیح می‌دهند. چنانکه شمس تبریزی می‌گوید: «حکمت بر سه گونه است: گفتار، کردار و دیدار. حکمت گفتار، عالمان راست، حکمت کردار، عابدان راست و حکمت دیدار، عارفان را»^(۳)

عبدالرحمن جامی، مشایخ صوفیه را به واسطه تبعیت از پیامبر (ص) اهل «وصول» می‌خواند و سایر اصناف مردم را اهل «سلوک» می‌نامد. وی عابدان و زاهدان را طالبان بهشت و مریدان

۱- نک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۵۵.

۲- ابن‌سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبيهات، ص ۴۵۲. (آنکه از متاع دنیا و خوشی‌های آن روی بگرداند، زاهد نامیده می‌شود، و آنکه بر انجام عباداتی از قبیل نماز و روزه مواظبت ورزد، زاهد است، و آن کس که باطنش را به انگیزه تابش نور حق از توجه به غیر

۳- تبریزی، شمس‌الدین محمد، مقالات شمس، ص ۱۹۶.

بازدارد، عارف نامیده می‌شود.)

آخرت می خواند که هنوز به درجه طالبان وجه الهی نرسیده اند.^(۱)
مولوی نیز در ترجیح مقام «عرفان» بر «زهد»، معرفت را ثمره‌ی زهد و عرفانِ عارف را «جان شریعت» می داند.

معرفت محصول زهد سالف است	جان شرع و جان تقوی عارف است
معرفت آن کشت را روئیدن است	زهد، اندر کاشتن کوشیدن است

(مثنوی معنوی، ۲۰۹۸/۶ - ۲۰۹۷)

تفاوت تصوف و تزهد

در بحث ما، مطابق تعابیر صوفیان متقدم «تصوف و عرفان» دو لفظ مترادف اند و تمایز قابل ملاحظه‌ای نیز با هم ندارند.^(۲) حتی تا قرن هفتم هجری نیز این دو واژه به صورت مترادف به کار می رفته اند. چنانکه مولانا در یک جا به ستایش «صوفی» پرداخته و در جای دیگر از «عارف» تمجید می کند.

صوفییم و خرقة‌ها انداختیم	باز نستائیم چون در باختیم
---------------------------	---------------------------

(مثنوی معنوی، ۱۰۰۸/۵)

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق	نیست فردا گفتن از شرط طریق
-----------------------------	----------------------------

(همان، ۱۳۳/۱)

حرف درویشان و نکته عارفان	بسته اند این بی‌حیایان بر زبان
---------------------------	--------------------------------

(همان، ۱۷۰۳/۴)

اما باید اذعان داشت که حُسن ظنّ مولانا متوجه صوفیان و عارفان راستین است، نه عارف‌نمایان و صوفی‌ویشان بی‌شرم. شیخ سعدی نیز، درویش را مترادف با عارف به کار می برد و می گوید: «درویشی را دیدم سر بر آستان کعبه همی مالید و می گفت یا غفور، یا رحیم، تو دانی که از ظلوم جهول چه آید:

۱ - جامی، عبدالرحمن، نفحات الأنس من حضرات القدس، ص ۷ - ۶

۲ - رک: کشف المحجوب، ص ۴۰ - ۳۹.

عذر تقصیر خدمت آوردم
عاصیان از گناه توبه کنند

که ندارم به طاعت استظهار
عارفان از عبادت استغفار

(کلیات سعدی، ص ۷۰)

شیخ اجل، همچنین در بیان حکایت رنجش درویشی از انکار و اهانت و ضرب و شتم طایفه‌ی رندان و شکایت او به پیشگاه پیر طریقت همین مدعا را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید:

دریای فراوان نشود تیره به سنگ
عارف که برنجد تُنک آب است هنوز

(همان مأخذ، ص ۹۴)

ابن‌سینا، عبادت غیر عارف، یعنی زاهد را نوعی معامله می‌خواند، حال آنکه عارف، جز حضرت حق، چیزی را طلب نمی‌کند.^(۱) بنابراین، متقدمان، همواره تصوف و عرفان را نوعی «حال» برای کشف اسرار الهی تلقی کرده‌اند که درک آن از عهده رهروان مقامات کسبی یعنی اهل «زهد» بر نمی‌آمده است. چنانکه خواجه‌ی شیراز در بیان تفاوت مقام زاهد و شاهد عرفانی خود می‌گوید:

بر تو گر جلوه کند شاهد ما ای زاهد
از خدا جز می و معشوق تمنا نکنی

به نظر می‌رسد که در فرهنگ شعری حافظ سه واژه‌ی «عارف، رند و صوفی» اگر در فضای عالم قدس سیرکنند و به صدق دل به میکده یا صومعه در آیند،^(۲) مفهوم واحدی دارند که در مقابل «زاهد» قرار می‌گیرند.

راز درون پرده ز رندان مست پرس
کاین حال نیست زاهد عالی مقام را

(دیوان حافظ، ص ۵)

پس در نگاه حافظ، عارف، رند و صوفی صافی، اصحاب «حال» اند و اهل «طیران» و آنها را با اهل «سیر» که عاملان در مقام «زهد» اند، تفاوت بسیار است. چنانکه گفته‌اند: «الزاهد سیار»

۱- الاشارات و التنبيهات، ص ۴۴۳ - ۴۴۱.

۲- حافظ به کوی میکده داریم بد صدق دل

چون صوفیان صومعه‌دار از صفا رود

(دیوان حافظ، ص ۱۳۸)

وَالْعَارِفُ طَيَّارٌ»^(۱) مولانا نیز همین مفهوم را در مثنوی بیان می‌کند و سیر عارف را سریع‌تر از برق هوا می‌خواند^(۲) که در یک چشم برهم‌زدن به عرش خدا می‌رسد:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
سیر زاهد هر مهی یک روزه راه
آن که بر افلاک رفتارش بود
بر زمین رفتن چه دشوارش بود

(مثنوی معنوی ۵/۲۱۸۰ و ۲/۱۴۸۲)

تفاوت در هدف و غایت، از جمله فرق‌های میان «صوفیان و زاهدان» است. زاهد، این دنیا را به خاطر بهره‌مندی از نعیم بهشتی در سرای آخرت ترک می‌کند، حال آن که صوفی، فارغ از دنیا و عقبا، صرفاً برای درک لقای وجه الهی در همین جهان، به تلاش و سیر و سلوک می‌پردازد.^(۳) چنانکه لسان‌الغیب می‌گوید:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
وعدۀ فردای زاهد را چرا باور کنم

(دیوان حافظ، انجوی، ص ۳۶۹)

تفاوت دیگر صوفی و زاهد، تفاوت در اندیشه است. بدین معنی که زاهد اندیشه‌ای خائفانه^(۴) و مبتنی بر ترس دائم از خشم و غضب الهی دارد، حال آنکه صوفی همواره، به لطف،

۱ - ترجمه اللمع فی‌التصوف، ص ۴۶۵.

۲ - زاهد با ترس می‌تازد به پا

عارفان پیران‌تر از برق و هوا

(مثنوی معنوی، ۵/۲۱۹۲)

۳ - همایی، جلال‌الدین، تصوف در اسلام، ص ۶۳ و ۶۴

۴ - مولانا در مقایسه‌ی این دو طایفه از اهل معرفت چنین می‌گوید:

زاهد با ترس می‌تازد به پا

عاشقان پیران‌تر از برق و هوا

ترس مویی نیست اندر پیش عشق

جمله قربانند اندر کیش عشق

عشق وصف ایزد است اما که خوف

وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف

کی رسند آن خائفان در گرد عشق

کآسمان را فرش سازد درد عشق

(مثنوی ۵/۲۱۹۲ - ۲۱۸۴)

رحمت و کرم بی‌پایان خداوند می‌اندیشد و به آن نیز اطمینان دارد: ^(۱)

هست زاهد را غم پایان کار تا چه باشد حال او روز شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند

(مثنوی ۴۰۶۵/۵ و ۴۰۶۶)

تفاوت عرفان و تصوف

همان‌طور که گفتیم با وجود آنکه متقدمان، تفاوتی میان عرفان و تصوف قائل نبوده‌اند و تصوف را علم به حقیقت حقایق و صوفی را فردی کامل در ولایت می‌پنداشته‌اند، اما در معنای این دو کلمه، طی قرون و با گذشت زمان تحولاتی پدید آمده است. این تحولات، بسیاری از اهل تحقیق را بر آن داشته است که باید میان «تصوف و عرفان» قائل به تفکیک و جدایی شد. چنانکه مؤلف کتاب «دبستان المذاهب» صوفی و عارف را در فرهنگ ایرانیان پیش از اسلام با دو واژه‌ی «ویژه کیش» و «یگانه بین» که در معنا، دو مفهوم مستقل دارند، از یکدیگر تفکیک می‌کند. ^(۲)

خواجه مصعد، می‌گوید که روزی پدرم به شیخ ابوسعید گفت: «صوفیت نگویم و درویشت هم نگویم، بلکه عارفیت گویم بکمال!» شیخ بوسعید گفت: «آن بود که او گوید.» ^(۳) تمجید خواجه امام مظفر حمدان نوقانی از مقام والای عرفانی شیخ بوسعید با عنوان «عارف کامل و تأیید این گفته توسط شیخ میهنه، خود بیانگر تفاوت در مراتب اهل سلوک است که بدان اشاره شد.

البته ملاک خوب یا بد پنداشتن صوفی یا عارف در حوزه معرفت، به پابندی یا عدم پابندی پیروان و مدعیان آن نحله‌ی فکری برمی‌گردد. چنانکه افلاکی از زبان مولوی می‌گوید: «تا صوفی ریش را شانه کرد، عارف به خدا می‌رسد.» ^(۴) حافظ نیز ضمن تمجید از صفای باطنی و قلبی «صوفیان صومعه دار»، در بیشتر اشعارش بالحنی منفی از صوفیان لاف‌زن، ریاکار و ظاهر بین یاد می‌کند.

۲- اسفندیار، کیخسرو، دبستان المذاهب، ۶۴/۱ و ۶۸

۱- نک: عرفان نظری، ص ۳۰.

۴- افلاکی، شمس‌الدین، مناقب العارفین، ۴۱۲/۱.

۳- اسرار التوحید، ص ۲۷۷.

کجاست صوفی دجال فعل ملحدشکل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

(دیوان حافظ، ص ۱۵۱)

همو در جاهای دیگر صوفیان را اشخاص مکار^(۱)، ازرق پوش دل سیه و بی نصیب از عشق می خوانند، و برای درک اسرار نهان، آنها را به برکشیدن صوف از سر، و سرکشیدن باده‌ی صافی و ریختن سیم در پای سیم بران فرامی خواند و می گوید:

صوف برکش ز سر و باده‌ی صافی درکش سیم در باز و به زر سیم بری در برگیر

(دیوان حافظ، ص ۱۶۱)

در اینجا به اختصار، پاره‌ای از تفاوت‌های اساسی میان «تصوف و عرفان» را از دیدگاه محققان و از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- با توجه به آنکه عرفان، تجربه‌ای است رمزی که در عمق همه‌ی ادیان و مذاهب وجود دارد، دانشی عام و فراگیر تلقی می شود که به دین و آیین خاصی تعلق ندارد؛ اما تصوف، یکی از مصادیق، جلوه‌ها و زیرمجموعه‌های عرفان می باشد.^(۲) پس در این معنی، عرفان مرادف با تصوف نیست، بلکه عرفان دانشی کلی تر و والاتر از تصوف است. به عبارت دیگر، تصوف طریقه‌ای است که از سرچشمه‌ی عرفان فیض می گیرد.^(۳)

۲- برخی معتقدند که تصوف، جنبه‌ی عملی و عرفان جنبه نظری دارد. تصوف، دانستن آداب، ترتیب و تشریفاتی است برای تصفیه و تزکیه‌ی نفس، براساس احکام شریعت و برای تقویت مایه‌های انسانی سالک مشتاق، در دریای بی کرانه‌ی سیر و سلوک. اما اگر همین سالک، دقایق دانش تصوف را به راهنمایی پیری کارآزموده، فراگیرد، به مقام «عرفان» نایل خواهد

بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

۱- صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد

(دیوان حافظ، ص ۸۳)

۲- مرحوم نفیسی بر آن است که عرفان (Mysticism) به معنی «پنهانی» است، اما تصوف (Sufism) بر حکمتی اطلاق می شود که مجاز به اعلام آن جز به افراد خاص نبوده‌اند. (سرچشمه تصوف در ایران، ص ۴۹)

۳- نک: کیایی نژاد، زین الدین، سیر عرفان در اسلام، ص ۷۰ به بعد.

آمد.^(۱)

بنابراین، «تصوف» روش و طریقه‌ای زاهدانه و براساس مبانی شرع و تزکیه‌ی نفس و اعراض از دنیا برای وصول به حق و سیر به سوی کمال می‌باشد. حال آنکه «عرفان»، یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف، برای شناختن حق و حقایق امور و درک رموز علوم از راه کشف و شهود است.

۳- عرفان، عنوانی فرهنگی و تصوف عنوانی اجتماعی است. شهید مطهری بر آن است که اصحاب سلوک علاوه بر آن که مانند مفسران، محدثان، فقیهان و متکلمان یک طبقه‌ی «فرهنگی» را به وجود آورده‌اند، ممکن است یک فرقه‌ی «اجتماعی» با مختصات ویژه و متمایزکننده نیز محسوب شوند. پس هرگاه این جماعت با عنوان فرهنگی یاد شوند «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعیشان یاد شوند «متصوفه» نامیده می‌شوند.^(۲)

۴- برخی، صوفیان را مبتدی و عارفان را واصل گفته‌اند. صوفی معمولاً مکاشفات را قطعی و هدف نهایی خود می‌پندارد و در منزل مکاشفات و خوارق که چندان ارجی نزد کاملان ندارد، متوقف می‌شود. اما عارف و سالک واقعی به هیچ هدفی جز توحید و قرب الهی نمی‌اندیشد.^(۳) چنانکه شیخ اجل سعدی شیرازی در این زمینه می‌گوید:

عالم و عابد و صوفی، همه طفلان رهند مرد اگر هست به جز عارف ربانی نیست

(کلیات سعدی، ص ۷۰۸)

۱- رک: تدین، عطاءالله، جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان، ص ۳۶۱.

۲- نک: مطهری، مرتضی، آیین جام، ص ۳۹۱.

۳- رک: آشنایی با علوم اسلامی، ۸۲/۲ و ۸۴.

فصل دوم

تطورات تصوف در اسلام

به طور کلی، بحث دقیق در زمینه تطورات و تحولات تصوف به جهت گستردگی ممالکی که تصوف در آن رواج داشته است، دشوار است. اما چنان که ملاحظه خواهید کرد، در اندیشه‌ی صوفیان متقدم و کاملان ولایت، در قرون اولیه در زمینه اصول تهذیب، تفاوت فاحشی به چشم نمی‌خورد. التزام صوفیان به دین و مبانی شرع و پرهیز از تعصبات، همواره مطمح نظر بوده است. در گفتار بزرگان، تأکید بر تقرب، ذکر خالصانه خداوند و لزوم تبعیت از مبانی و ظواهر شرع، ترتیب آداب و مقامات سلوک، محور اندیشه‌ی عرفانی است. تا آن جاکه در چهار قرن اول اسلامی، تصوف به صورت یک مسلک معین درمی‌آید.

در ادوار بعد نیز گسترش روزافزون تصوف در بلاد اسلامی، تفاوت‌های نژادی و طبیعی و اجتماعی فاحش، مقتضیات جغرافیایی و اختلاط با سایر اقوام و فرهنگ‌های مجاور و عوامل گوناگون سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دیگر، دست به دست هم داده و در روند سیر تحولات تصوف مؤثر بوده‌اند.

استاد سعید نفیسی، در بیان ادوار تصوف و تحولات آن بیشتر به قلم‌روهای جغرافیایی اشاره دارد. وی صوفیان اولیه را گروهی از تارکان دنیا و راهبان دیرنشین به نام «نساک و زهاد» می‌داند، که در سواحل دجله و فرات به دسته‌های بسیار تقسیم می‌شدند. اصول غیرمدون اینان، نخست در شرق قلمرو خلفا یعنی ایران، با صبغه‌ی افکار ایرانی انتشار یافت و سپس در مغرب قلمرو خلفا یعنی شام، مصر، و دیار مغرب و اسپانیا، تصوفی متأثر از اندیشه‌های نو افلاطونی رایج

شد. وی معتقد است که یکسان‌انگاشتن همه‌ی تعلیمات صوفیانه‌ی آسیا و ملل اسلامی و جستن یک منشأ واحد برای همه آنها از غفلت‌های خاورشناسان است.^(۱)

بر همین اساس استاد سعید نفسی تصوف را با توجه به شرایط اقلیمی و حوزه‌های جغرافیایی مورد نظر، به سه بخش تقسیم می‌کند:

۱- تصوف عراق و جزیره که از دین مسیح و افکار صائیین و ابن‌دیسان تأثیر پذیرفته است.

۲- تصوف ایران و هندوستان که از تعلیمات ایرانی، زردشتی و مانوی و بودایی به عاریت گرفته شده است.

۳- تصوف مصر، شام، مغرب و اندلس که از افکار و اندیشه‌ی نو افلاطونیان تأثیر گرفته است.^(۲)

وی در بیان سبب و چگونگی تحول تصوف ایرانی، معتقد است که افکار محیی‌الدین بن عربی - که آمیخته با اسرائیلیات و افکار مغرب‌زمین است - از طریق برخی از شاگردان وی و عارفان بزرگ مانند صدرالدین قونوی، جلال‌الدین مولوی، شاه نعمت‌الله ولی و فخرالدین عراقی به تصوف ایرانی راه یافته و آن را دگرگون نموده است.^(۳) علی میرفطروس، ادوار و تحولات قرون اولیه‌ی تصوف را متأثر از وضعیت سیاسی حاکم بر امپراطوری بزرگ اسلامی می‌داند و قائل به تقسیم‌بندی زیر است:

۱- دوره اموی: تصوف این دوره، تصوف «تسلیم و توکل» است، و نماینده‌ی برجسته‌ی آن، حسن بصری می‌باشد.

۲- دوره عباسی: تصوف این دوره مبتنی بر «عصیان و طغیان» است و نماینده‌ی بارز آن، حلاج است.

۳- دوره مغول: تصوف این عصر، تصوف «تقیّه» بوده و شخصیت برجسته‌ی آن ابوحامد غزالی است.^(۴)

برخی نیز تحولات ایجادشده در تاریخ تصوف اسلامی را در ادوار چهارگانه‌ی زیر

۲- همان مأخذ، ص ۳۴.

۱- رک: سرچشمه تصوف در ایران، ص ۵۴.

۴- رک: مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، ص ۴۵۷.

۳- همان مأخذ، ص ۵۴.

دسته‌بندی می‌کنند:

۱- دوره‌ی زندگی زاهدانه ۲- دوره‌ی رشد تصوف از نظر تئوری ۳- دوره‌ی پیدایش مسالک صوفیه ۴- دوره‌ی انحطاط^(۱).

بنابر آنچه از نظر گذشت، عوامل متعددی در ایجاد تحولات و چگونگی روند تاریخ تصوف مؤثر بوده است. پاره‌ای از این عوامل گاه در رشد و نمو تصوف و گاه در افول آن در جامعه اسلامی تأثیر داشته است. به عنوان مثال ثروت‌های به دست آمده از راه غنایم ممالک تازه فتح شده، از جمله‌ی عوامل مؤثر اجتماعی بود که زندگی آرام و ساده، در جامعه اسلامی را به یک زندگی پرتکلف و توأم با افراط مبدل ساخت، به شکلی که تحمل این وضع برای مسلمانان متعبد، دشوار می‌نمود. عامل دیگر، بلواها و جنگ و کشتارهای داخلی بود که در سوق اذهان عموم، به سمت «زهد» و «تصوف»، مؤثر بود. چنانکه تصور می‌کردند آخرالزمان نزدیک است.^(۲) در اینجا ابتدا به بررسی ادوار و تحولات تصوف تا قرن چهارم هجری از دیدگاه دکتر غنی می‌پردازیم و سپس برای تکمیل بحث، تحولات تصوف را قرن به قرن تا سده‌ی سیزدهم پی می‌گیریم.

۱- تصوف زاهدانه: از آنجا که مهم‌ترین عامل حیات دینی مسلمانان قرن اول، ترس از خداوند بوده است، لذا سیره‌ی بسیاری از صحابه و تابعین رسول‌الله مانند: ابوذر غفاری، حذیفه بن یمان، اویس قرنی و صهیب حتی تا دوره خلفا، مبتنی بر نوعی روحیه‌ی زهدطلبانه و عبادت بسیار است. غالب افراد جامعه در صدر اسلام به خاطر تفکر و تدبیر بهتر در آیات وحی به انزوا و فقر اختیاری تن در می‌دادند. در این دوره به سبب عمومیت یافتن روحیه‌ی زاهدانه در جامعه‌ی اسلامی، اختلاف زیادی میان یک نفر صوفی و یک نفر مسلمان متعبد وجود ندارد. اگرچه در نیمه‌ی دوم قرن اول زهد جنبه‌ی خاص یافته و تنها به جماعتی از اهل «نسک و بکاء» برمی‌خوریم. همین متعبدین و زهاد دوره‌ی اموی، خود از پیشروان عرفای قرن بعد می‌باشند. پاره‌ای از ویژگی‌های سالکان در این عصر عبارتند از:

۱- ر.ک: مهرین، مهرداد، تصوف، ص ۷۲.

۲- جهت تفصیل بیشتر ر.ک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۰ به بعد.

الف - غلبه‌ی بُعد عملی طریقه‌ی تصوف بر بُعد نظری آن.

ب - تقید کامل آنان به احکام شریعت.

ج - نداشتن اسم یا عنوان گروهی خاص.

د - نداشتن زبان مرموز و مخصوص و عدم وضع اصطلاحات خاص.^(۱)

۲- تصوف ریاضت‌مداران‌ه: در قرن دوم هجری در میان مسلمانان، افرادی مشاهده می‌شدند که یک زندگی عجیب و بی‌شباهت به زندگی عموم افراد جامعه داشتند. این افراد که صوفی خوانده می‌شدند، ملبس به لباس پشمین خشنی بودند که با اقامت در نقاط خلوت و زندگی در غارها و صحراها، در ریاضت و زهد و ترک دنیا از زهاد عهد اول پیشی گرفتند. زندگی اینان بر دو اصل مهم مبتنی بود: یکی توکل نامحدود بر خداوند، و دیگری دورساختن ترس از خود و امید فوق‌العاده به رحمت خداوندی. شاید در میان این جماعت رابعه‌ی عدویه کسی است که بیش از دیگران از عشق الهی سخن می‌گوید و نیز صبغه‌ی ضعیفی از اندیشه‌ی وحدت وجودی در کلمات صوفیان این عهد به چشم می‌خورد. البته، در این مرحله آثاری از سخنان اصحاب سکر، مانند شطحیات حلاج و شبلی مشاهده نمی‌شود.^(۲)

۳- تصوف عاشقانه: در قرن سوم و چهارم هجری، تصوف به مرحله‌ی رشد و کمال خود رسید. یکی از ویژگی‌های مهم آن این بود که جنبه‌ی نظری تصوف، جنبه‌ی عملی آن را تحت‌الشعاع قرار داد. بدین معنی که تفکر و تدبّر و امعان نظر جایگزین برخی ریاضات شاقه گردید.^(۳) چنانکه ابوسعید خراز می‌گوید: «جوع طعام مرتاضین است و تفکر خوراک عرفا». ولی در این عصر، بی‌نیازی و استغنا همچنان، در گراتبهای است که باید آن را در گنجینه‌ی عرفان‌پویای عاشقانه جستجو کرد.

ویژگی دیگر تصوف در این دوره شیوع و رواج افکار ملامتی و وحدت وجودی است، که در نظر و عمل مورد پسند فقهاء و متشرعین نبود. ویژگی بعد، آن که صوفیان در این دوره به شکل

۱- همان مأخذ، ص ۲۵ و ۲۶.

۲- همان مأخذ، ص ۲۶ به بعد.

۳- چنانکه ابن ترکه اصفهانی می‌گوید: «اما الجوع الشديد والسهر المفرط، فهو مذموم کل الذم فی طریق التصوف والمجاهده كما هو

مذموم فی طریق التعليم و النظرة (تحریر تمهیدالقواعد، ص ۶۷۲).

گروه‌های منسجم و فرقه‌های خاص درآمدند و با تبعیت از مرشد خویش، آداب و رسوم فرقه‌ای خاصی پیدا کردند.^(۱)

آنچه تاکنون بحث شد، در مورد تحولات تصوف در چهار قرن اول هجری در عالم اسلام بود، در اینجا به طور اجمالی به ادامه بحث تحولات «تصوف» در عالم اسلام و بررسی فراز و نشیب‌های آن، از قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری نیز می‌پردازیم.

البته بیان خصوصیات هر قرن به جهت وسعت مناطق صوفی‌نشین و تفاوت‌های فاحش نژادی و طبیعی و اجتماعی و عوامل گوناگون دیگر به طور مطلق امکان‌پذیر نیست. لذا با رعایت احتیاط، عوامل مهم و کلیات تصوف در عالم اسلام را در هر قرن بیان می‌کنیم.

تصوف و عرفان در قرن پنجم

قرن پنجم، دوران تسلط ترک‌های سلجوقی بر ممالک ایران و عصر شیوع تعصب، خرافات و نزاع‌های مذهبی بین فرقه‌های مختلف اسلامی و دشمنی با همدیگر و غلبه ظواهر خشک بر فلسفه و مباحث علمی آزاد است. استخدام علم و دانایی در این قرن اغلب به منظور توفیق در مجادلات مذهبی است.

در این قرن، اساس هر بحثی دین و مذهب بود، و سخن از حکمت و فلسفه نیز فقط به عنوان ابزاری برای به دست آوردن اصول مذهبی بوده است. کار انحطاط فلسفه، به جایی کشید که در اواخر این قرن، غزالی در سخنی با عقل‌گرایان، «تهافت الفلاسفه» را نوشت و به تکفیر فلاسفه برخاست.

در قرن پنجم بازار تفکر اشعری رواج یافت، و شافعی بودن، به عنوان یک اصل، شرطی برای پذیرش طلاب، در نظامیه‌ها بود.

در این قرن نفوذ علمی و تعلیمی تصوف، همچنان رو به بسط و گسترش بود و کتاب‌های معتبری مانند «کشف‌المحجوب هجویری» تدوین و تألیف گردید. صوفیان مدعی آزاداندیشی در این عصر، از اختلافات، به دور نماندند، چنانکه غزالی، در شافعی بودن و پیر هرات در

۱ - تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۷ به بعد.

حنفی بودن خویش اصرار و تعصب می‌ورزیدند.

توجه امرا به صوفیه و دیدار پادشاهان با آنها،^(۱) در کنار آزار و قتل شیعیان از ویژگی‌های دیگر این عصر است. نفوذ بیش از پیش افکار صوفیانه در شعر فارسی، شور و حال بخشیدن به شعر و خارج ساختن آن از توصیفات صوری و مداحی امیران، از ویژگی‌های دیگر این قرن است که باعث رونق و اعتلای شعر و شاعری شد. خصوصیت دیگر، توسعه و گسترش خانقاه‌ها و نظم و ترتیب آداب و رسوم تصوف و رونق یافتن مجالس صوفیانه است.^(۲)

برخی از صوفیان بنام و عرفای بزرگ این قرن عبارتند از: ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، شیخ ابوالحسن خرقانی، حافظ ابونعیم اصفهانی، ابوسعید ابی‌الخیر المیهنی، باباطاهر عریان، ابوالقاسم قشیری، علی بن عثمان هجویری، خواجه عبدالله انصاری، ابوحامد غزالی، احمد غزالی طوسی و عین‌القضات همدانی.^(۳)

تصوف و عرفان در قرن ششم

در این قرن، ضعف مرکز حکومت و خلافت در بغداد، زد و خوردهای مداوم و نیز آشفتگی اوضاع و کشتارها، از مجموعه عواملی بود که مردم را به فساد و انحطاط در فضایل انسانی سوق می‌داد. در این قرن، تعصب، تنگ‌نظری و نفوذ مذهب، در فلسفه و علم، شدت و قوت گرفت. در این عهد، علمی مفید و صحیح تلقی می‌شد که تابع و خادم دین باشد. علوم مذهبی مانند: فقه و حدیث به مراتب شایع‌تر بود، حال آنکه طالبان علوم عقلی و فلسفی در فقر و درویشی کامل به سر می‌بردند.^(۴)

مبالغه و غلو در مواضع مذهبی و مقامات اولیای دین، آلودگی علمای دینی آن عصر به مسائل مادی، پرداختن به هجو و بدگویی، از نشانه‌های این انحطاط می‌باشد. خستگی و آزدگی مردم از جنگ‌های پی‌درپی باعث شد که در میان خواص و اهل درایت و اندیشه،

۱- مانند رفتن سلطان محمود به خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی یا ملاقات طغرل سلجوقی با باباطاهر همدانی.

۲- رک: سجادی، سیدضیاءالدین، مقدمه‌یی بر مبانی عرفان و تصوف، ص ۸۵.

۳- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۷۶ به بعد. ۴- همان مأخذ، ص ۲۸۴-۲۸۵.

تمایلات صلح طلبی و اندیشه‌ی وحدت مذاهب پیدا شود.^(۱) کمال این اندیشه را در افکار و آثار محیی‌الدین بن عربی می‌بینیم، به هر حال شدت اختلافات فرقه‌ای میان «شیعه و اهل سنت، ردیه‌نویسی و انکار صوفیه به ویژه ظهور معترضی سرسخت برای تصوف، به نام «ابوالفرج بن الجوزی، صاحب کتاب «تلیس ابلیس» از دیگر ویژگی‌های تصوف در این قرن است.

در این دوره آراء فلسفی و عقاید کلامی که در تمامی شؤون علوم رخنه کرده بود به تصوف نیز سرایت کرد، و نظرات، منظم‌تر و عمیق‌تر بیان گردید.^(۲) تدوین حکمت اشراق توسط شهاب‌الدین سهروردی، با مبانی فلسفی برگرفته از حکمت خسروانی و ارائه‌ی آراء فلاسفه پیش از اسلام که توأم با عشق و وحدت وجود است، از خصوصیات تصوف این عصر است. در آمیختن شعر و عرفان، شیوع و رواج اصطلاحات صوفیانه و کاربرد وسیع آن در شعر فارسی نیز از دیگر ویژگی‌های تصوف در قرن ششم هجری است.^(۳)

بعضی از مشایخ معروف و عرفای بنام این قرن که در تحول فکری، اجتماعی و عقیدتی صوفیه نقش بسزایی داشتند عبارتند از: شیخ عبدالقادر گیلانی، ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی، ابومدین مغربی، شیخ روزبهان بقلی، نجم‌الدین کبری، شیخ اشراق، سنایی غزنوی و احمد جام معروف به ژنده‌پیل.

تصوف و عرفان در قرن هفتم

در قرن هفتم هجری نیز، تصوف و عرفان در جهان اسلام، همچنان تحت تأثیر عوامل گوناگون اجتماعی و سیاسی به حیات خود ادامه داد. حادثه‌ی عظیم هجوم مغولان در این قرن، اوضاع علوم و سنخ افکار را تحت تأثیر قرار داد. این هجوم مهلک و ویرانگر در اوضاع ایران و سایر ممالک شرق اسلامی و حیات عقلانی مردم این سرزمین و نیز علم و تمدن آنها تأثیراتی عمیق داشته است؛ تا جایی که برخی از محققان، انحطاط تصوف را در قرون بعد و حتی دوره‌ی صفویه و افشاریه، متأثر از این قرن می‌دانند.

۲- طبیبی، حشمت‌الله، پیدایش تصوف، ص ۶۰.

۱- همان مأخذ، ص ۴۸۶ و ۴۹۱.

۳- مبانی عرفان و تصوف سجادی، ص ۱۰۵.

به طور کلی، فکر علمی و بحث و تحقیق در قرن هفتم در حال رکود و شاید بتوان گفت متوقف بوده است، و تنها پیروی و تقلید از گفته‌های قدما رایج بود و کار عالمان این عصر بیشتر تلخیص و حاشیه‌نویسی بر کتب قدما بوده است.^(۱)

تصوف این قرن دنباله‌ی تصوف قرن پنجم و ششم است، ولی با ظهور بزرگانی همچون محیی‌الدین عربی و مولوی بلخی، تصوف نضج گرفت و به پختگی رسید. در قرن هفتم، تصوف رنگ مباحث فلسفی به خود گرفت، و به صورت علمی در حوزه‌ی علوم رسمی درآمد و کتبی مانند: «فصوص‌الحکم ابن عربی، فکوک قونوی، لمعات عراقی، و قصائد ابن فارض»، کتاب درسی حلقه‌های صوفیانه گردید.^(۲)

بنابراین قرن هفتم، دوره اوج و اعتلای تصوف اسلامی به شمار می‌آید. رونق جنبه‌ی علمی تصوف، ترویج تصوف شیعی به واسطه‌ی ظهور چند تن از عارفان شیعی مذهب در نیمه دوم این قرن، از ویژگی‌های این دوره است. نفوذ و کثرت و اهمیت خانقاه‌ها، تدوین آداب خانقاهی و رواج صوفی‌گری و درویشی منفی، در قالب انزواطلبی و انقطاع کلی از دنیا، در این قرن نمود یافت و حتی منصب «شیخ‌الشیوخی» در خانقاه‌ها در عداد مناسب رسمی دولتی درآمد.

ظهور خواجه نصیرالدین طوسی، حکیم و متکلم معروف، به عنوان یک مدافع قوی در جانبداری از تصوف و نیز دفاع از بزرگانی همچون حلاج و بایزید بسطامی از خصوصیات بارز این عصر به شمار می‌آید. شعر عرفانی، در این قرن، رواج کامل و عام دارد و به کمال و اوج و اعتلای خود می‌رسد.^(۳)

برخی از مشایخ بزرگ این قرن عبارتند از: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ابوحفص عمر بن الفارض مصری، محیی‌الدین بن عربی، محقق ترمذی، شمس تبریزی، شیخ نجم‌الدین رازی معروف به «دایه»، جلال‌الدین محمد بلخی، صدرالدین قونوی، شیخ فخرالدین عراقی، شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری و سلطان ولد پسر مولانا.

۲- همان مأخذ، ص ۵۰.

۱- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۹۹-۴۹۷.

۳- رک: مبانی عرفان و تصوف سجادی، ص ۱۱۰.

تصوف و عرفان در قرن هشتم

تصوف و عرفان در این قرن، دنباله‌ی قرن پیش است. در قرن هشتم، تصوف، جهان اسلام را فراگرفته بود. عرفان به خصوص در ایران جلوه‌ای خاص پیدا کرد و ادب و فرهنگ، رونق بیشتری گرفت و از مرزهای کشور نیز فراتر رفت. تصوف علمی در این قرن مدون و مرتب و مورد آموزش قرار گرفت. از تحولات مهم این قرن ادغام اندیشه‌ی ابن عربی در اندیشه‌ی شیعی و نزدیکی تشیع و تصوف توسط بزرگانی مانند سیدحیدر آملی است که اغلب به سخنان امیرمؤمنان و امامان اثنی عشر(ع) در تبیین اصول تصوف استناد می‌جستند.^(۱) بعضی از سلسله‌های تصوف مانند: «شیخیه جوریه» منتسب به شیخ حسن جوری (مقتول در ۷۴۳ هـ) از پیروان و شاگردان شیخ خلیفه‌ی مازندرانی، رسماً به ترویج تشیع پرداخته و در شکل‌گیری نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر دعوت صوفیه مؤثر بودند.^(۲) همچنین میرقوام‌الدین بن صادق بن عبدالله مرعشی در آمل و یا پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیز در ترویج تشیع مؤثر بوده‌اند.^(۳) گسترش تصوف در اواخر قرن هشتم در جهان اسلام، زمینه‌ساز آغاز پیوند شخصی ایلخانان و به ویژه تیمور با صوفیان - که صاحب اختیاران راستین آن روزگار بودند - گردید. تا جایی که تیمور را به جهت ابراز ارادت به علی(ع) و بدگویی در حق معاویه و یزید، شیعی پنداشته‌اند. مسلماً اظهار محبت تیمور به اهل بیت، دلیل سیاسی داشته است، و از این موضوع در جهت تثبیت و تسلط خود بهره می‌گرفته است.^(۴)

به هر حال، دوران تیموری از لحاظ ارتباط میان تصوف و تشیع دارای اهمیت ویژه‌ای است. در این دوره برای نخستین بار در تاریخ جنبش‌های فکری، «فقه، تصوف و کلام» به هم آمیخته می‌شود.

عرفان ذوقی و شاعرانه، با وجود خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی به حد کمال رسید. گرچه از تأثیر اشعار عارفانه‌ی خواجه‌ی کرمانی و اوحدی مراغه‌ای و سایر معاصرین آنان نیز

۱- نک: مقدمه جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۱۴ به بعد.

۲- نک: زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۴۹.

۳- مبانی عرفان و تصوف، سجادی، ص ۱۶۴. ۴- رک: الشیبی، مصطفی کامل، تشیع و تصوف، ص ۱۶۰.

نباید غافل بود. بالاخره افزایش احداث خانقاه‌ها توسط امراء و وزرا در کنار ساخت مدارس از خصوصیات دیگر تصوف، در این قرن محسوب می‌گردد.^(۱)

برخی از عرفای مشهور این قرن عبارتند از: علاءالدوله‌ی سمنانی، عبدالرزاق کاشانی، خواجه حافظ شیرازی، شیخ محمود شبستری، سیدحیدر آملی و عبدالکریم جیلی.

تصوف و عرفان در قرن نهم

قرن نهم هجری، دوران شکوفایی تصوف، به خصوص در ایران است. در این قرن که آغاز قدرت‌گرفتن صفویان است، تصوف در ایران وارد مرحله‌ای نوین گردید. در این دوره، اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی به خصوص شیخ جنید، جدّ شاه اسماعیل به فکر استفاده از مریدان خود در ایجاد یک نهضت انقلابی علنی برای کسب قدرت افتاد.^(۲) با مرگ شیخ جنید نهضت صفویه دچار وقفه شد. شیخ حیدر، پسر جنید که در سن نه سالگی، عموی خویش را از مسند ارشاد کنار زده بود، در سن هجده سالگی، خانقاه اردبیل را به انبار مهمات تبدیل کرده بود. و بالاخره اسماعیل پسر کوچک شیخ حیدر بعد از سال‌ها به کمک صفویان و مریدان خویش، نهضت صفوی را به ثمر رسانید. به هر حال با روی کار آمدن صفویه بود که نهضت صفویه در ایران به نتیجه‌ای رسید، هرچند این نتیجه ربطی به تصوف نداشت.^(۳) شاه اسماعیل صفوی با حفظ دستاوردهای معنوی و با کمک مریدان سرسپرده‌ی زیادی که در آذربایجان، شام و آسیای صغیر داشت، سلطنت ظاهری را با پادشاهی معنوی خویش درآمیخت و با یاری صفویان معتقد که بعدها به «قزلباش» شهرت یافتند، دولت صفویه را بنیان نهاد. در این دولت که شخص شاه «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» خوانده می‌شد، آیین تصوف به صورت امری تشریفاتی درآمد.^(۴)

افزایش تعداد صفویان و فرقه‌های آنان در نتیجه‌ی توجه خاص تیموریان و در مقابل کاهش کیفیت و عمق مباحث عرفانی و قلت حقیقت‌جویی اهل تصوف در این قرن، از ویژگی‌های آن

۱- رک: مبانی عرفان و تصوف سجادی، ص ۱۶۵. ۲- نک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۶۹.

۳- رک: همان مأخذ، ص ۷۶-۷۴. ۴- رک: پیدایش تصوف، ص ۶۱.

می‌باشد.

نزدیک شدن «شریعت و طریقت» و درهم آمیختن آنها به جهت تصدی امور شرعی توسط مشایخ بزرگ و همچنین تغییر نظر علمای دین نسبت به صوفیان و عارفان و موافقت متشرعان و فقیهان با مشایخ طریق - با وجود مخالفت عده‌ای از فقها با صوفیه - از دیگر خصوصیات این قرن است. و همچنین نگارش و شرح کتاب‌های علمی عرفانی، توسط عارف بزرگ، عبدالرحمن جامی را می‌توان از ویژگی‌های عمده‌ی تصوف در این قرن برشمرد.^(۱)

برخی از شخصیت‌های برجسته‌ی عرفانی این قرن عبارتند از: شاه نعمت‌الله‌ولی، صائن‌الدین علی ترکه اصفهانی، محمدبن حمزه فناری رومی، شمس‌الدین محمد لاهیجی و نورالدین عبدالرحمن جامی.

تصوف و عرفان از قرن دهم تا قرن سیزدهم

چنانکه گفته شد از قرن دهم به بعد، رفتار قزلباشان صوفی‌نما و دوری بعضی از درویشان از آداب و رسوم تصوف و بی‌اعتنایی به احکام شرع، اعتقاد مردم را نسبت به صوفیه کاهش داد و در نتیجه تمایل آنها نسبت به علمای دین افزایش یافت. چنانکه در نتیجه افراط‌کاری‌های رؤسای صوفیان، و ناخرسندی‌هایی که فقها از اطوار آنها داشتند، به ویژه به دنبال بی‌اعتنایی‌ها و بدگمانی‌های شاه‌عباس اول در حق آنها به تدریج، صوفیه‌ی قزلباش از اهمیت و اعتبار افتادند.^(۲)

مرحوم زرین‌کوب بر آن است که ادعای به انحطاط‌گرائیدن تصوف و ادبیات عرفانی در دوره صفویه، هیچ مبنای درستی ندارد. البته ممکن است تصور شود که عهد صفوی - به علت وجود ثبات و استقرار نسبی آن - محیط و فضای مناسبی برای پیدایش و توسعه‌ی افکار صوفیانه نبوده است؛ اما روی هم رفته بررسی فرهنگ عهد صفوی نشان می‌دهد که «شعر» و «تصوف» در این دوره برای خود بازاری داشته است. وی معتقد است که شعر و تصوف در این دوره خط و سیری

۱- نک: مبانی عرفان و تصوف سجادی، ص ۱۶۶ و ۱۶۷. ۲- نک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۴۱.

متفاوت از آنچه در ادوار قبل داشته، طی کرده است.^(۱)

شهید مطهری نیز بر آن است که عرفان از قرن نهم به بعد شکل و وضع دیگری پیدا کرده است. از این دوره به بعد، دیگر اقطاب متصوفه یا بعضی از آنها برجستگی علمی و فرهنگی صوفیه‌ی پیشین را ندارند. در قرن دهم، افرادی اهل عرفان عملی بوده‌اند که حتی نام آنها در سلسله‌های تصوف نیز وارد نشده است.^(۲)

در این عصر، فردی همچون میرداماد، بیشتر داعیه‌ی حکمت دارد تا تصوف. اما شاگردش ملاصدرا در عین حال که نسبت به مبادی تعلیم صوفیه علاقه داشت، نسبت به صوفیه‌ی عصر خویش نیز با نظر انکار می‌نگریست و آنها را مورد نقد قرار می‌داد.^(۳)

در قرن یازدهم، مخالفت علمای دین با صوفیه بیشتر شد و در بعضی نواحی به فتوای علما، عده‌ای از صوفیه به قتل رسیدند.^(۴) در میان عارفان شیعی، تلقی از تصوف همانند تلقی غزالی، نهایت سیر عقلی است. چنانکه عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی هم از خود ذوق صوفیانه نشان می‌دهند و هم مدعیان دروغین تصوف را ملامت می‌کنند.

از تصوف، در زمان سلطان حسین صفوی، و در دوره‌ی نادرشاه افشار و حتی در دوره‌ی کریم‌خان زند نیز چندان خبری نیست، تا آنکه دیگر بار در سال ۱۱۹۰ هجری به وسیله دوتن از مریدان شاه علیرضا دکنی، رسوم طریقت در ایران احیاء شد. بر همین اساس در پایان قرن دوازدهم، دوره‌ای شروع شد که این دوره در عصر قاجار، با تحولات تازه‌ای ادامه یافت. در این قرن، در تصوف نیز مثل شعر و ادب، بیشتر دوره‌ی تجدید عهد با گذشته‌ی اسلامی اهمیت دارد، ولی همین احیاء سنت‌ها در محیط تشیع یک عصر نوین را ایجاد کرد. این تجدید عهد در تصوف به وسیله حکمای عصر صفوی آغاز شد و آنها با نقد تصوف عامیانه به احیاء و اصلاح افکار کسانی چون غزالی و ابن عربی پرداختند.^(۵)

۱- نک: همان مأخذ، ص ۲۲۱. ۲- رک: مطهری، مرتضی. آشنایی با علوم اسلامی، ۱۴۱/۲.

۳- رک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۴۶ و ۲۴۷.

۴- مانند قتل «داراشکوه» پسر شاه جهان در سال ۱۰۶۹ هجری قمری.

۵- نک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۳۰۹.

تصوف ایرانی در این قرن در خارج از کشور نفوذ یافت و شروح بسیاری بر مثنوی نگاشته شد و رسالات متعددی درباره مبادی تصوف و عرفان به رشته تحریر درآمد. در قرن سیزدهم هجری با افزایش سلسله‌های تصوف، اختلافات، بیشتر شده و اغلب فرقه‌ها درباری، سودجو و از هدف اصلی خود، یعنی عرفان دور شده بودند. هرچند تصوف در عهد قاجاریه مانند عهد صفوی نزد معدودی از حکما و فقها مقبول واقع شد، اما احیاء مجدد آن در اوایل این عصر با مخالفت شدید اکثریت فقها مواجه شد. لذا در اواخر عهد قاجار عواملی همچون افکار «تجددگرایی» کشمکش‌های میان مشایخ برای احراز قطبیت، باعث انحطاط تصوف گردید و با شروع انقلاب مشروطیت و پس از آن، حیات تصوف در ایران تقریباً به پایان رسید.^(۱)

فصل سوم

منشأ عرفان و تأثیر مکاتب بیگانه

تعصبات مذهبی و عرق دینی، گروهی از اهل تحقیق را بر آن می‌دارد که همه‌ی عناصر و اصول عرفانی را در عالم اسلام، پدیده‌ای صددرصد اسلامی تلقی نمایند. گروهی دیگر نیز بر این اساس که واژه‌ی «صوفی و تصوف» در متون معتبر و دست اول اسلامی در قرون اولیه به وضوح یافت نمی‌شود، تمام اصول این مکتب را اندیشه‌هایی غیراسلامی و متأثر از مکاتب فلسفی - باطنی سایر ملل جهان می‌پندارند. در این میان جماعت دیگری از محققان شرقی و غربی که غیرجانبدارانه و در کمال بی‌طرفی به تجزیه و تحلیل عناصر اساسی عرفان اسلامی پرداخته‌اند، مبانی و سرچشمه‌ی اصیل عرفان را در وحی الهی و سخنان نبی مکرم اسلام (ص) و اولیای معصوم (ع) جستجو می‌کنند. اینان معتقدند که عرفان اسلامی را باید موج پویایی از امواج خروشان دریای وحی الهی در اسلام به شمار آورد. اما آب‌راه‌های دیگری نیز وجود دارند که احتمالاً در گذر زمان تنها بر سطح و ظاهر موج پویای تصوف اسلامی اثر گذاشته‌اند. البته این تأثیرات در قالب واژه‌ها، افکار و عقایدی از سایر مکاتب و پس از شکل‌گیری اساس تصوف وارد این مجموعه شده است. پس در نشأت یافتن عرفان از سرچشمه‌ی وحی و کلام نبوی هیچ تردیدی نیست. ابونصر سراج بر آن است که صوفیان به خاطر بهره‌مندی از علم دریافتی یا باطنی از قرآن و حدیث نبوی استنباط‌های ویژه‌ای دارند. وی روش درک اهل فهم از کتاب خدا و سنت را رفتاری هماهنگ با آنها از جهت ظاهر و باطن می‌داند.^(۱)

۱- ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۸۲ و ۱۵۳.

ابوعلی رودباری از جنید نقل می‌کند که فرمود: «عَلَّمْنَا هَذَا مُشَيَّدٌ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ»^(۱) بنابراین، جنید بغدادی نیز در زمره‌ی صوفیان مسلمانی است که معتقدند: «علم عرفان مقید به اصول کتاب و سنت است.»^(۲) با این وصف، در حقیقت، تصوف جریان فکری واحدی نیست، بلکه آمیزه‌ای از جریان‌های متفاوت اندیشه‌های پیش از اسلام و دوران اسلامی بیرون و درون نجد ایران است و در آن مبادی و اصولی به چشم می‌خورد که با پاره‌ای از عقاید غیراسلامی شباهت دارد. ولی هیچ‌یک از این شباهت‌ها بیانگر منشأ تصوف نیست.^(۳) نیکلسن نیز ضمن پذیرفتن تأثیر سایر مکاتب، بیش از هر چیز بر وحی و سنت اسلامی به عنوان خاستگاه اولیه تصوف تأکید دارد. «مارتین لینگز» هم در اثبات دیدگاه محققان بی‌طرف می‌گوید: «تصوف به سبب وابستگی کامل به یک نوع وحی خاص، از هر گونه تعلق و وابستگی مبرا است. اما در حالی که خودکفاست در صورت شرایط مقتضی، می‌تواند غیر از باغ خود گل‌هایی را از باغ‌های دیگران بچیند.»^(۴)

اثرگذاری مکاتب بیگانه بر تصوف

در بیانی کلی، عرفان عبارت است از تلاش بشر برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند. بنابراین سابقه‌ی تجربه‌ی عرفانی، شاید به قدمت عمر بشریت باشد و به هیچ قوم و مذهبی هم محدود نمی‌شود، لذا لازمه‌ی شناخت تصوف، آشنایی با افکار مؤثر در آن است. امروزه بسیاری از محققان که غیرجانبدارانه به ژرف‌نگری در مسایل فرهنگی در طول تاریخ می‌نگرند، برآنند که از اواخر قرن دوم هجری به تدریج افکار تازه‌ای از قبیل: سخن‌گفتن از عشق، محبت، معرفت، فنا، بقا، وحدت و اصرار بر سماع صوفیانه و پوشیدن خرقة‌ی مرقع و سایر آداب خانقاهی وارد تصوف اسلامی شد که با اندیشه‌های قدیم، یعنی تزهد، تعبّد و طلب نجات اخروی چندان سازگار نمی‌نمود. با پیداشدن این افکار جدید از رموز و تعبیرات

۱- الرسالة القشیریة، ص ۵۱.

۲- همان مأخذ، ص ۵۱.

۳- نک: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴.

۴- تصوف چیست؟، ص ۱۷.

اسرارآمیزی نیز استفاده گردید که بر کتمان اسرار از نااهلان و نامحرمان تأکید داشت.^(۱) به زعم نیکلسن همه‌ی پژوهشگران بی طرف، قابلیت پذیرش افکار و اندیشه‌های بیگانه را در اندیشه‌های اسلامی باز شناخته‌اند، و تاریخ تصوف نیز نمونه‌ای از این قاعده‌ی کلی است. البته عرفا اقتباس‌ها و تأثرات را در حوزه‌ی وسیع تفکرات و تعالیم اسلامی به نحو دقیق و پیچیده‌ای تغییر داده‌اند. چنانکه موضوع «وحدت وجود» را با مبانی توحیدی در دین اسلام تطبیق دادند.

تصوف اسلامی را به جهت آنکه مجموعه‌ای از جریان‌های فکری گوناگون است، کاملاً نمی‌توان متأثر از یک مکتب یا جریان فکری واحد دانست. همچنان که برخی آن را ساخته‌ی ذهن ایرانیان مسلمان در مقابل اسلام عربی، اما به صورت عکس‌العملی ناخودآگاهانه و بدون طرح قبلی می‌دانند. گروهی دیگر نیز وجود افکار مشابه را در نحله‌های مختلف عرفانی ملل گوناگون، نتیجه‌ی اشتراک در موضوع فکر در میان ابناء بشر می‌دانند. اگرچه راه‌های تفحص به سبب گونه‌گونی اجتماع و محیط پرورش مردم فرق می‌کند، اما چون هدف آنها مشترک بوده است، به همین سبب وجوه تشابهی میان انواع فکر پیدا می‌شود.^(۲)

۱- تأثیر مسیحیت

انتشار اسلام در سوریه و عراق و مصر تماس مسلمانان را با راهبان مسیحی بیشتر کرده و باعث شد تا مسلمانان بهتر از قبل به عادات و افکار راهبان مسیحی وقوف یابند و بسیاری از آداب آنها را بپذیرند.

چنانکه به تدریج گفتارهایی منسوب به عیسی (ع) و بسیاری از نصوص اناجیل و کتب غیرمعتبر مسیحیان، در قدیم‌ترین تذکره‌های متصوفان نقل گردیده است.^(۳) به عنوان مثال تأکید بر «محبت»^(۴) در تعابیر و بیانات مرتاضان و زهاد و پیشروان تصوف مانند حارث المحاسبی

۱- ر.ک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۶۰-۵۹. ۲- نک: محمدی، احمد، بررسی اندیشه عرفانی عطار، ص ۱۴.

۳- نک: نیکلسن، ر.ا، عرفان عارفان مسلمان، ص ۴۹.

۴- فقط کسی می‌تواند واقعاً خدا را بشناسد که او را هر روز بیشتر دوست داشته و کلام او را به جا آورد. (نامه اول یوحنا، باب ۲) اما کسی که محبت نمی‌کند، خدا را نمی‌شناسد، زیرا خدا محبت است. (همان، باب ۴).

بیشتر دیده می‌شود.^(۱)

افراط بسیار صوفیه، در زهد ریاضت‌گونه و اصرارشان در ترک تمایلات دنیوی هم، محتملاً تحت تأثیر سنت رهبانیتی است که بیش از هر مذهب دیگر با روح مسیحیت سازگار است. بدیهی است که در عصر هلنیستی، متفکران یهودی به تأویل و تفسیر تمثیلی ابواب اولیه سفر پیدایش می‌پرداختند. آنان تمام محتویات تورات را عبارت از سیر نفس به طرف خدا می‌پنداشتند. چنانکه فیلون معتقد بود، خداوند در تورات از دو گونه انسان سخن می‌گوید: یکی انسان آسمانی و «به صورت خدا» که غیرمادی است^(۲) و دیگری انسان زمینی که از خاک سرشته شده و ترکیبی از عناصر مادی و معنوی است.^(۳) وی بر آن است که این خرد و اندیشه‌ی آدمی است که به صورت خدا آفریده شده است، نه پیکره‌ی او. آدم زمینی با خوردن از «شجره‌ی معرفت نیک و بد» جاودانگی خود را از دست داد و گرفتار مرگ و تیره‌روزی شد. بنابراین، فیلون آدم را به «عقل» و حوا را به «حس» و مار را به «لذت» تأویل نموده و خوردن از شجره‌ی ممنوعه را تمثیلی از تسلیم شدن در برابر لذات و شهوات جسمانی دانسته است. پس چون آدم در برابر خواسته‌های جسمانی سر فرود آورد، فهم او از سطح فراتر دانش به سطح فروتر اندیشه سقوط کرد.^(۴)

شاید تحت تأثیر اندیشه‌ها و تعبیرات فیلون بود و باشد، که بعضی از صوفیه دست به چنین تأویلاتی درباره‌ی بسیاری از مضامین قرآنی زده‌اند. چنانکه نسفی، در کتاب کشف الحقایق و الانسان الکامل، همین تأویلات را با تفاوتی مختصر تکرار می‌کند. وی آدم را «عقل»، حوا را «روح»، شیطان را رمز «طبیعت» و ابلیس را «وهم» و طاوس را «شهوت» و مار را رمز «شهوت و غضب» می‌داند، و مراد از سجده‌ی ملائک را انقیاد تمام قوای مادی و معنوی در وجود انسان، در برابر روح تلقی می‌کند که در این میان، تنها «وهم»، مطیع و منقاد او نگردد.^(۵) البته با وجود آنکه «تأویل» خود، اصطلاحی قرآنی است، اما شرط لازم بسیاری از عرفای

۱- رک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۶۸

۲- کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱: ۲۷.

۳- کتاب مقدس، سفر پیدایش ۲: ۷.

۴- رک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۹۶.

۵- نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، ص ۱۴۹.

متشرع در مبحث تأویل، تأکید بر توافق میان معنای محتمل، با محتوای کتاب و سنت بوده است. بنابراین کسانی چون ابو حامد غزالی تأویل «فرعون» به «قلب» را در آیه‌ی شریفه «إِذْ هَبَّ إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَعْنٌ»^(۱) تأویلی بی اساس و باطل شمرده‌اند.^(۲)

صرف نظر از تمایلات اهل زهد و توکل، که با نظریه‌های مسیحی هماهنگ بود، احتمالاً نذر سکوت، ذکر، و حتی سنت پشمینه پوشی نیز خاستگاهی مسیحی دارد.^(۳) در بیان تأثیرات دیگر مسیحیت بر افکار صوفیان مسلمان، برخی نیز عزلت‌گزینی، سیاحت و زندگی در صوامع و خودداری زهاد از خوردن غذاهای حیوانی را از عادات راهبان مسیحی دانسته‌اند.^(۴)

نیکلسن، تأثیر مسیحیت و عرفان مسیحی شرقی را به ویژه از طریق راهبان و فرقه‌های بدعت‌گذار آن مانند «یوکیته‌ها»^(۵) بر عارفان مسلمان، دو چندان می‌داند.^(۶) بر این مبنا بسیاری از محققان درصدد کشف زمینه‌های این اقتباسات و شناخت راه‌های نفوذ افکار بیگانه در اندیشه‌های صوفیانه برآمده‌اند که اهم آن عبارتند از: ۱ - مجاورت و معاشرت مسلمانان با مسیحیان ۲ - توارث، یعنی از طریق فرزندان مسیحیانی که به دین اسلامی گرویده‌اند. ۳ - نظر مساعد اسلام نسبت به دین نصارا و پیامبر آن، حضرت عیسی (ع) به عنوان کلمه الهی.^(۷)

۲- تأثیر فلسفه‌ی نو افلاطونی

فلوطین حکیم (متوفی ۲۷۰ میلادی) مشهور به شیخ یونانی، محتملاً در سال ۲۰۴ میلادی در روم به دنیا آمد و در مصر اقامت گزید. وی آخرین فیلسوف بزرگ یونانی در زمان افول اندیشه‌های یونانی، در برابر مسیحیت و تفکرات هرمتی است که به دفاع از حاکمیت خود پرداخت و فلسفه‌ی بزرگ و نوینی را بنیان نهاد. افلوطنین از فرق مختلف فلسفی - یعنی افلاطونی، ارسطویی و رواقی - عناصری را اقتباس نمود. او بیش از همه از افلاطون در فلسفه‌ی ماوراء الطبیعه تأثیر گرفت و منطق و منهج بحث را از ارسطو و عقیده‌ی وحدت وجود و اصول

۱- سوره نازعات، ۱۷.

۲- رک: غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، ۳۷/۱.

۳- رک: عرفان عارفان مسلمان، ص ۴۹.

۴- رک: عرفان نظری، ص ۷۲.

۵- (Euchitde) این فرقه معتقد است که دعای دائم، تنها راه نجات و رستگاری است.

۶- عرفان عارفان مسلمان، ص ۳۶.

۷- رک: عرفان نظری، ص ۷۷.

اخلاقی را از رواقیون اقتباس کرد.

در فلسفه‌ی نو افلاطونی که رنگ عرفانی و دینی دارد، اساس هستی بر «وحدت وجود» است. از نظر او حقیقت یکی است و منشأ وجود همان حقیقت واحد است، و تمام موجودات تراوشی از مبدأ احدیت هستند که به طریق فیضان از او صادر شده و در نهایت نیز به همان مبدأ برمی‌گردند.^(۱)

راه‌یابی اندیشه‌ی فلوطین، به سایر بلاد در نتیجه‌ی شکنجه و تبعید حکمای نو افلاطونی اسکندریه در قرن ششم میلادی به دستور «ژوستی نین» اول بود، این امر باعث شد که آنان نیز با پیوستن به گروهی از نسطوری‌ها، به مرزهای شرقی روی آورند، و با معاضدت جماعتی از یهودیان و قبطیان آشنا با علوم یونانی و گروهی از سریانی‌های حرّان (صابین) در نشر و ترویج فلسفه و معارف یونانی و ترجمه‌ی افکار فلسفی به ویژه آثار نو افلاطونی مانند کتاب «اثولوجیا» و «انثاد» از ارسطوی حکیم، در شهرهای مشرق‌زمین نقشی اساسی داشته باشند. شاید تفکر نو افلاطونی، اولین فلسفه‌ای باشد که مسلمانان در شام با آن آشنا شده‌اند. از آنجا که این فلسفه استعداد خاصی برای تطبیق با مبادی دین و مذهب داشته و تلفیقی از عناصر فلسفی، دینی و تصوف است، مورد توجه متفکران اسلامی نیز واقع شده است. چنانکه برخی از محققان در تاریخ فلسفه، معتقد به رسوخ غیرمستقیم فلسفه‌ی نو افلاطونی در افکار فلسفی بسیاری از فلاسفه‌ی مشائی، مانند کندی، فارابی و ابن‌سینا بوده‌اند، به ویژه روح عارفانه و صوفیانه‌ای که شیخ‌الرئیس در بخش الهیات و در رساله‌های اواخر عمر، از خود بروز می‌دهد، بیانگر تأثیر اندیشه‌ی فلوطین بر او است. البته ترجمه‌ی سریانی کتاب‌های «استفن» در میان مسلمانان، تصوف زاهدانه‌ی آنان را تحت تأثیر جدی قرار داد و در نتیجه فلسفه‌ی نو افلاطونی همان رنگی را به تصوف اسلامی داد که قبلاً به عرفان مسیحی داده بود.^(۲) همچنین انجمن سرّی «اخوان‌الصفاء» در بصره، که تلفیقی از فلسفه یونان و شریعت اسلام را پدید آورد، در بسیاری از مباحث به خصوص در موضوع فیض و صدور عقل از باری تعالی و نفس از عقل، تحت تأثیر

۱- رک: قدیر، س. ا، تفکر اسکندرانی و سریانی، ص ۱۶۵ به بعد.

۲- رک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۸۶ به بعد.

اندیشه‌ی فلسفی یونان به ویژه افلوطین بوده است.^(۱) مولانا جلال الدین بلخی نیز بهترین مترجم و معرف افکار فلسفی نو افلاطونی است.^(۲)

۳- تأثیر آیین گنوسیسیم^(۳)

گنوس یا معرفت واژه‌ای یونانی از ریشه‌ی هند و اروپایی است و با واژه‌ی انگلیسی (Know) و واژه سنسکریت (Jnana) هم‌ریشه است. چنین گمان می‌رفت که گنوس از راه مکاشفه یا تشریف باطنی به دست می‌آید. این آیین با خاستگاهی ایرانی، هلنی و یهودی نشان‌دهنده‌ی جریان فکری کهنی است، که بر آگاهی و رازهای ایزدی تأکید دارد. دوگانگی جسم و روح از افکار محوری این آیین است که در قرون اولیه‌ی میلادی در فلسطین، سوریه، بین‌النهرین و مصر وجود داشته است. لویی ماسینیون و هانری کربن، قائل به تأثیرگذاری گنوسیزم بر گرایش‌های اسلامی هستند.^(۴)

با وجود آنکه شواهد چندان روشنی در زمینه‌ی تأثیر «حکمت گنوسی» بر افکار صوفیان مسلمان در دست نیست، اما جایگاه برجسته‌ی نظریه‌ی معرفت در اندیشه‌ی صوفیان متقدم، از تماس آنان با آیین گنوسی، حکایت دارد. شاید تأثیر وراثت، که والدین بعضی از صوفیان، مندایی بوده‌اند و یا وام‌گیری آنان از مانویان در زمینه‌ی «دوگرایی» تن روح و اعتقاد به وجود هفتاد هزار حجاب^(۵) میان خداوند و عالم ماده از تأثیرات آیین گنوسی باشد.^(۶)

محققان در چگونگی راه‌یابی و تأثیر گنوسیزم در عالم اسلام به پناهنده‌شدن گروه‌های

۱- همان مأخذ، ص ۱۰۵ و نیز رک: تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف ۴۱۵-۴۰۶.

۲- رک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۱۱ و ۳۷.

3 _ Gnosticism.

4. See Gillies quispel "Gnosticism" Encyclopedia of religion. Vo 1.5, P. 566.

۵- نفس آدمی فطرتاً از جدایی خود از خداوند آگاه است. زیرا نفس انسان در سیر به سوی وجود با گذر از هر حجاب نوری یکی از صفات الهی را از دست می‌دهد، و با گذر از هر حجاب ظلمانی به یکی از صفات دنیوی متصف می‌گردد. پس گذر از حجاب‌های نوری و ظلمانی باعث فراموشی انسان از اصل خویش گشته و در زندان تن گرفتار آمده است.

۶- رک: عرفان عارفان مسلمان، ص ۵۲.

گنوسی به جنوب عراق، در قرن نهم میلادی اشاره دارند. «سولیانو» احتمال می‌دهد که اساطیر گنوسی از طریق موالی کوفه به غالیان و اسماعیلیه رسیده باشد. چنانکه داستان هبوط روح را که در اسماعیلیه به بهترین وجه تشریح شده است، گونه‌ی مقلوب‌یافته‌ای از تعبیر گنوسی در انجیل جعلی یوحنا تلقی می‌کنند.^(۱)

در اندیشه‌ی صوفیانه، همه‌ی هدف تصوف، گریز از زندان تن خاکی و دریدن حجاب نفسانی و بازجستن روزگار وصل خویش در مقام وحدت است. صوفیان متأثر از افکار گنوسی معتقدند که از لباس تن نباید درآمد، بلکه باید تن را با استحاله‌ی در آتش شور و احساس روحی، پالود تا در طریق سلوک روحانی یاریگر نفس آدمی باشد.

چنانکه جامی، در مقدمه‌ی نفحات الانس می‌گوید: «آدمی گرچه به سبب جسمانیت در غایت کثافت است اما به سبب روحانیت در نهایت لطافت است. به هر چه روی آرد حکم آن گیرد و به هر چه توجه کند رنگ آن پذیرد». و عزیزالدین نسفی نیز جسم را جوهری کثیف و قابل تجزی از عالم خلق دانسته است. وی در مقابل آن روح انسانی را جوهری بسیط و مکمل و محرک جسم خوانده است.^(۲)

۴- تأثیر مکتب بودایی

پیش از فتح هند به دست مسلمانان (قرن ۵ هـ.ق) تعالیم بودا در شرق ایران و ماوراءالنهر نفوذ گسترده‌ای داشته است. این نفوذ بر سیر تصوف در نواحی شرقی ایران اسلامی تأثیر گذاشته است. از سوی دیگر، پس از تثبیت موقعیت مسلمانان در شبه قاره‌ی هند، تبادل افکار و اندیشه، میان صوفیان و برهمنان وجود داشته است. از جمله دلایل قابل استناد در اثرگذاری مکتب بودایی بر تصوف اسلامی، وجود شباهت‌های شگرف در شخصیت‌پردازی برخی از مشایخ تصوف مانند ابراهیم ادهم براساس داستان زندگی بودا است.^(۳) اگرچه مفاهیم «فنا» و

1. See Ioan petru Culianu, "Gnosticism from the Middle Ages to the Present", Encyclopedia of religion Vol.5 , P. 574.

۲- الانسان الكامل، ص ۵۵ و ۵۶.

۳- نیکلسن بر آن است که برای اولین بار «گلدزیهر» به وجود این تشابه میان بودا و ابراهیم ادهم اشاره نموده است. (نک: عرفان

«نیروانا» هر دو از فنای فردیت حکایت دارد؛ اما نیروانا نگرشی کاملاً منفی است، حال آنکه فنای عارفان مسلمان ملازم بقای سرمدی می‌باشد.

در آیین بودایی هر کسی که می‌خواهد به مرتبه‌ی «بدهیستوه»^(۱) یعنی به مرتبه‌ی نورانیت گوهر و ذات خود برای کسب شایستگی ورود به نیروانا نائل گردد، باید مراحل هفت‌گانه‌ای را با مقاصد خالصانه طی کند.^(۲) لذا برخی احتمال داده‌اند که «مقامات سبعة»، در سیر و سلوک عرفان اسلامی که اموری صددرصد کسبی‌اند، تحت تأثیر افکار بودایی شکل گرفته باشد. اما با این تفاوت که عارفان مسلمان را عقیده بر این است که سالک، علاوه بر مقامات کسبی باید فضایل موهبتی و کمالات دهگانه موسوم به «احوال» را نیز لزوماً طی کند.

۵- تأثیر حکمت ایران باستان و مانویت

درباره‌ی منشأ عرفان اسلامی آراء مختلفی وجود دارد، اما در اینکه ایران یکی از نخستین مراکز پرورش و اثرگذاری بر عرفان اسلامی است، تردید نمی‌توان کرد.^(۳)

کهن‌ترین ریشه‌ی عرفان ایرانی را می‌توان در طریقت مهر که هسته‌ی اولیه‌ی عرفان ایرانی از آن شکل می‌گیرد، پیدا کرد. آیین مهری زائیده‌ی هزاران سال کشف و شهود فرزندگان ایرانی در گذر از مرحله‌ی «اسطورگی تا حکمت اشراق» است.

سهروردی‌شهریاران و فرزندگان ایران باستان را، بانی «حکمت پهلویون یا اشراق» می‌داند. به زعم وی این حکمت هیچ ارتباطی با گبران کافر و مانویان ملحد ندارد. چنین به نظر می‌رسد که «طریق مهری» مختص برگزیدگان بوده و حتی پیش از شریعت زردشت - که برای همه‌ی مردم بوده - نیز وجود داشته است. ظاهراً در آیین رمزی میتراپی، هفت مرحله‌ای که سالک می‌بایست برای رسیدن به منزلگاه نور از آن بگذرد، مقدمه‌ی اتحاد عارفانه با مقام الوهیت است.

اما استاد سعید نفیسی در چگونگی تأثیر مکاتب بیگانه بر تصوف اسلامی، بر آن است که

عارفان مسلمان، ص ۵۴ و عرفای اسلام، ص ۴۱.

1 _ Bodhisattva.

۲- رک: زروانی، مجتبی، نجات‌بخشی در دین بودا، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۳- زرین‌کوب، عبدالحسین، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۱۷.

تعالیم یهود و نصاری و یونانیان مستقیماً بر افکار متصوفه‌ی ایران اثر نگذاشته؛ بلکه این اندیشه‌ها از طریق آیین مانوی، وارد تصوف ایرانی شده است.^(۱) در آیین مانویت، ثنویت میان نور و ظلمت مبنای نوعی زهد و ریاضتِ اسرارآمیز است. نور و ظلمت در این دنیا به هم آمیخته و در نشئه‌ی اخروی باز از همدیگر جدا خواهند شد. با این جدایی است که نجات انسان تحقق می‌یابد. بر این اساس مراسم اربعین، چله‌نشینی و ریاضت و مرقع‌پوشی که در میان صوفیه‌ی ایران بسیار اهمیت داشته است، از تأثیرات آیین مانوی است و حتی خانقاه و آداب و رسوم آن را نیز از مانویان اقتباس کرده‌اند. چنانکه واژه‌ی خانقاه معرّب خانگاه فارسی می‌باشد.^(۲)

اندیشه‌ی بازگشت جزء به کل و بقای بعد از فنا و موضوع «انسان کامل» و اصطلاح «هفتاد هزار حجاب»^(۳) بین عالم ماده و حقیقت نیز در تعالیم مانوی وجود دارد.^(۴) تعبیر و تشبیه خواهش‌های نفسانی در ادبیات فارسی به صورت «گاوفنس» نیز برگرفته از آثار اسطوره‌ای و عقاید مهرپرستی است که کشته‌شدن گاو را موجب حیات مجدد در طبیعت تلقی می‌کرده‌اند.^(۵) چنانکه مولانا گفته است:

گاو کشتن هست از شرط طریق تا شود از زخم دُمش، جان مفیق
گاو نفس خویش را زوتر بکش تا شود روح خفی زنده و به هش

(مثنوی معنوی، ۱۴۴۵/۲ و ۱۴۴۶)

در اندیشه‌ی «دوگرایی» وجود آدمی، در عرفان ایران باستان، دوگانگی خیر و شر به چشم می‌خورد که بشر مختار به برگزیدن یکی از آن دو در این عالم است. در آیین زردشت گرچه روح باقی، از جسم فانی جدا نیست، اما این باور وجود دارد که «هستی» در حالتی ثنوی آغاز می‌شود و در نوعی وحدت پایان می‌پذیرد. مرحوم زرین‌کوب این امر را تقریباً همان نتیجه‌گیری فلسفی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، در کتاب منطق‌الطیر تلقی می‌نماید.^(۶)

۱- سرچشمه تصوف در ایران، ص ۱۰۰. ۲- نک: همان مأخذ، ص ۱۰۱ به بعد.

۳- مقایسه شود با: «أَنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَاحْتَرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ» (تمهیدات،

ص ۱۰۲) ۴- رک: نیکلسن را، تصوف اسلامی، ص ۲۳۱.

۵- همایونی، مسعود، سرچشمه عرفان ایران، ص ۲۲. ۶- نک: تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۲۲.

فصل چهارم

راه‌های تکامل نفس از دیدگاه عارفان

از نظر عارفان، خداوند مطلوب واقعی انسان است، اما نفس بهیمی انسان به مطلوبات حیوانی خویش تمایل دارد. لذا در مکاتب مختلف، همه‌ی اهل معرفت می‌کوشند تا انسان به کمال خویش نائل گردد، ولی در چگونگی نیل به مقصود، در مکاتب مختلف، تفاوت‌هایی وجود دارد.

با وجود آنکه عارفان با استناد به حدیث نبوی (ص): «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ»^(۱) راه‌های رسیدن به معرفت هستی و شناخت خداوند را به تعداد نفوس بشری می‌دانند، اما به طور کلی عارفان مسلمان، راه‌های وصول به شناخت حق تعالی و عالم هستی را همواره از سه راه «شریعت، طریقت و حقیقت»، صحیح پنداشته و ممکن و میسر می‌دانند. اهل معرفت معتقدند که انسان با طی این مراحل سه‌گانه، خود را مهذب ساخته و استعداد راه‌یابی به حریم حق و درک فیض الهی را پیدا نموده و از جهل به علم و از علم به معرفت می‌رسد.

بر همین اساس در تبیین مراحل فوق‌الذکر به سخن پیامبر (ص) استناد جسته‌اند که فرمود: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي»^(۲) در تعبیر دیگری از امام علی (ع) چنین نقل شده است: «الشَّرِيعَةُ نَهْرٌ وَ الْحَقِيقَةُ بَحْرٌ. فَالْفُقَهَاءُ حَوْلَ النَّهْرِ يَطُوفُونَ وَ الْحُكَمَاءُ فِي الْبَحْرِ

عَلَى الدَّرِيعُوصُونَ وَالْغَارِقُونَ عَلَى سُفْنِ النَّجَاقِ يَسِيرُونَ»^(۱)

بدون تردید، براساس گفتار نبوی است که برخی از اهل معنا گفته‌اند که: شریعت تصدیق قلبی افعال انبیاء و عمل بدان است و طریقت، تحقیق افعال و اخلاق انبیاء در مقام فعل است. و حقیقت، مشاهده‌ی ذوقی احوال انبیاء و اتصاف بدان است.^(۲)

برخی نیز شریعت را برای اصلاح ظاهر و طریقت را برای اصلاح ضمائر و حقیقت را برای اصلاح سرایر، لازم دانسته‌اند و مرتبه اول را «علم» و مرتبه دوم را «عمل» و مرتبه سوم یعنی حقیقت را «وصول» نامیده‌اند. صوفیه، گاه نیز در قالب تمثیل‌های مختلف به بیان مراتب سه‌گانه وصول به حق تعالی پرداخته و از شریعت به آموختن علم طب و از طریقت به پرهیزکردن و خوردن دارو به موجب دستور طبیب و از حقیقت به سلامتی یافتن تعبیر کرده‌اند.^(۳) شیخ محمود شبستری در کتاب گلشن راز در بیان مراتب سه‌گانه وصول چنین می‌گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست

(گلشن راز، ص ۸۱)

خواجه عبدالله انصاری شریعت را به مثابه‌ی «تن»، طریقت را «دل» و حقیقت را «جان» می‌داند، زیرا در شریعت، وجود استاد لازم است و در طریقت حضور پیر الزامی است. شاید بدین سبب باشد که وی تبعیت از شریعت را لازمه‌ی سلوک در طریقت برای حصول به حقیقت تلقی نموده است. اما شریعت به دور از طریقت و خالی از حقیقت را چون کالبد بی جان و دل، برمی شمرد.^(۴) چنانکه وی گوید: «شریعت مر حقیقت را آستان است، بی شریعت به حقیقت پیوستن بهتان. شریعت راه و حقیقت منزل است، راه ناپیموده به منزل رسیدن مشکل».^(۵)

اینک در بیان لزوم رعایت مراحل مذکور، در همه‌ی احوال سلوک، به بررسی تعابیر اهل معرفت می‌پردازیم. میدی در کشف الاسرار می‌فرماید: «حقیقت مر شریعت را چون جان است

۱- همان مأخذ، ص ۳۵۸ و ۳۵۹.

۲- همان مأخذ، ص ۳۴۵.

۳- نک: مقدمه دفتر پنجم مثنوی، ص ۱ و ۲.

۴- نک: مجتبیایی، فتح‌الله، عرفان پیر هرات، ص ۲۱.

۵- انصاری، خواجه‌عبدالله، مجموعه رسائل، ص ۱۱۵.

مرتن را، تن بی جان چون بود؟ شریعت بی حقیقت همچنان بود.»^(۱)

سیدحیدر آملی، وصول به معرفت توحید و کمال انسانیت را مبتنی بر عمل به فرائض و سنن و پرهیز از محرمات و ترک مکروهات می‌داند. وی با اشاره به تفاوت رتبی مراحل سه‌گانه تکامل نفس با همدیگر بر لزوم پابندی به همه مراحل سلوک عرفانی در هر شرایطی اشاره نموده و شریعت را حدوداً و بقاء پایه‌ی طریقت شمرده است. بدین معنا که اگر حدود شریعت مراعات نشود، طریقت، هوی و هوس و وسوسه‌ای بیش نخواهد بود، و اگر شرایط طریقت لحاظ نگردد، حقیقت رنگ زندقه و الحاد به خود خواهد گرفت.^(۲) وی در این باره می‌گوید: «اعْلَمُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ وَالطَّرِيقَةَ وَالْحَقِيقَةَ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ وَاحِدَةً، لَكِنَّ الطَّرِيقَةَ أَعْلَى مِنْ الشَّرِيعَةِ رَفَعَةً وَقَدْرًا وَالْحَقِيقَةَ أَعْلَى مِنْهَا مَرْتَبَةً وَشَرَفًا وَكَذَلِكَ أَهْلِهَا.»^(۳)

بنابر این صوفیان همواره بر لزوم پیوستگی میان اجزاء تأکید ورزیده و گفته‌اند: «فَكُلُّ شَرْعِيَّةٍ غَيْرِ مُؤَيَّدَةٍ بِالْحَقِيقَةِ، فَغَيْرُ مَقْبُولٍ. وَكُلُّ حَقِيقَةٍ غَيْرِ مُقَيَّدَةٍ بِالشَّرِيعَةِ فَغَيْرُ مَقْبُولٍ»^(۴) پس چنانکه پیش‌تر از نظر گذشت، وصول صحیح به حقیقت جز در حریم شریعت، امری محال و غیرممکن است. و این عقیده که چون کسی به حقیقت نائل آمد از شریعت و طریقت به کلی بی‌نیاز خواهد شد، سخنی عبث و ادعایی بیهوده، بیش نخواهد بود. زیرا خداوند فرموده است که: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.»^(۵)

بر این اساس در عرفان اسلامی، مرحله‌ای به نام پایان سیر و سلوک و تمام‌شدن سیر نفس معنا و مفهومی ندارد، زیرا سفرهای معنوی تا حدی طولی است، اما سپس عرضی می‌شود.

بی‌نهایت حضرت است این بارگاه
صدر را بگذار، صدر تست راه
من غلام آن که اندر هر رباط
خویش را واصل نداند بر سماء

(مثنوی معنوی، ۱۹۶۱/۳ و ۳۲۵۹/۱)

۱- میبیدی، ابوالفضل، کشف‌الاسرار، ۴۶۸/۱.

۲- رک: جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۳۵۳.

۳- همان مأخذ، ص ۳۵۴.

۴- الرسالة‌القشیریه، ص ۱۱۸.

۵- سوره حجر، ص ۹۹.

چگونگی سلوک در طریقت

طی درجات و مقامات را مطابق دستور مرشد، توسط رهرو طریق برای نیل به معارف الهی، سلوک می‌نامند. به میزان عنایت الهی یا جذبه‌ای که در طی مراحل، نصیب سالک طریق می‌شود نوع سلوک نیز تغییر می‌یابد. اما به طور کلی عارفان و اهل معرفت وصول به فنای حق را بر دو نوع سلوک مبتنی می‌دانند:

- ۱- سلوک محبوبی: در این مرحله، وصول سالک مقدم بر سلوک اوست. رسیدن به معارف و مراتب بالای عرفان در سلوک محبوبی مشروط بر هیچ چیزی نیست. نمونه‌ی اعلاّی سالکان حقیقی در این مرتبه، انبیای عظام الهی‌اند. چنانکه در قرآن کریم در وصف مقام معنوی عیسی مسیح (ع) چنین آمده است: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا»^(۱)
- ۲- سلوک محبّی: و آن سلوکی است که وصول سالک، متأخر از سلوک و مبتنی بر ریاضت و خلوت و مجاهدت و لزوم بهره‌گیری از اشارات شیخ و مرشد و طی کامل مقامات است. قرآن کریم در وصف این گروه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»^(۲) و نیز فرمود: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»^(۳)

رابطه‌ی سلوک با جذبه

جذبه عبارت از بارقه‌ای الهی است که یکباره معارف بسیاری را برای عارف به بار می‌آورد. اهل سلوک یا «سالک محض‌اند» که همه‌ی درجات را با سلوک و مجاهدت طی می‌کنند، و یا آنکه «مجنوب محض‌اند» و همه‌ی درجات را با جذبه می‌پیمایند. در میان مجذوبان، دسته‌ای که اوایل راه را با سلوک می‌پیمایند، اما در هنگام سلوک، جذبه‌ای الهی نصیبشان می‌شود، «سالک مجذوبند». برخی نیز در بدایت کار جذبه‌ای نصیبشان می‌شود، ولی در انتها گریزی از سیر و سلوک ندارند، این عده را «مجنوب سالک» می‌خوانند.^(۴)

۱- سوره مریم، ص ۳۰ و ۲۹.

۲- سوره عنکبوت، ۶۹.

۳- سوره کهف، ۱۱۰.

۴- رک: تحریر تمهیدالقواعد، ص ۳۶۴.

برای کسی که ابتدا جذبه‌ای نصیبش شده است ولیکن بعد از آن به طریق معمول راه را ادامه می‌دهد، تداوم کار مشکل‌تر و توان‌فرساتر است. تعبیر عرفانی: «که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل‌ها»^(۱) اشاره به صعوبت «معاشقه» پس از جذبه‌ی اولیه است.

بنابراین به طور معمول، اهل سلوک باید مراحل و منازل را زیر نظر مرشد و قطب طی کنند. در اصطلاح اهل معرفت از این منازل کسبی به «مقامات» و از منازل وهبی به «احوال» تعبیر می‌شود.

الف - مقامات

مقامات، جمع مقام است و در معنای لغوی آن گفته‌اند: «الْإِقَامَةُ وَ مَوْضِعُهَا وَ زَمَانُهَا». از نظر هجویری «مقام» به رفع میم اقامت بود، و «مقام» به فتح میم محل اقامت باشد.^(۲)

در بیان معنای اصطلاحی «مقامات» ابونصر سراج، بر آن است که منظور از مقام، جایگاه بنده در پیشگاه خداوند عزوجل به نسبت عبادات، مجاهدات، ریاضات و بریدن به سوی خداوند است.^(۳) چنانکه عارفان در باب مقامات غالباً به آیه شریفه «وَمَا مَنَا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ»^(۴) توجه دارند. جنید مبنای تصوف را بر هشت خصلت یا مقام استوار می‌داند. وی هر یک از این خصائل یا مقامات را به یکی از انبیای الهی اختصاص می‌دهد.^(۵)

هست بسیار اهل حال از صوفیان نادر است اهل «مقام» اندر میان

(مثنوی معنوی، ۱/۱۴۳۸)

اهل سلوک معتقدند که «مقام» کسبی است و سالک باید با ریاضت و مجاهده مقامی را به دست آورد و در آن مقام بماند و چون شرط‌های آن را به جا آورد به مقام دیگری می‌رسد. جنید بغدادی، نیل به مقامات را مشروط به شرایطی همچون: دوام وضو، دوام ذکر، دوام خلوت، دوام روزه، دوام خاموشی از غیر و دوام ربط قلب به اعتقاد جازم می‌داند.

جهد کن تا نور تو رخشان شود تا سلوک و خدمت آسان شود

(مثنوی معنوی، ۳/۴۵۸۴)

۱- دیوان حافظ، ص ۱.

۲- کشف‌المحجوب، ص ۲۲۴.

۳- اللمع فی التصوف، ص ۴۱.

۴- سوره ابراهیم، ۱۴.

۵- کشف‌المحجوب، ص ۴۵.

در لزوم مقامات، اختلافی میان اهل نظر به چشم نمی خورد، اما در چگونگی و تعداد این مراحل میان مشایخ در دوره های مختلف، اختلاف نظر وجود دارد. خواجه عبدالله انصاری برای سلوک، گذشتن از «صد میدان» و شیخ عطار «هفت وادی» را توصیه می کند و می فرماید:

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی درگه است

(منطق الطیر عطار، ص ۱۸۰)

ما در این مختصر، مطابق آنچه در قرن چهارم هجری معمول بوده است، به بررسی آداب و رسوم و کیفیات مقامات و احوال بر مبنای نظر «ابونصر سراج» و با ترتیبی که در کتاب «اللمع فی التصوف» به دست می دهد، خواهیم پرداخت:

۱- توبه

اولین مقام سیر اهل سلوک توبه است. توبه به معنی بازگشتن به خداوند است. در فرهنگ قرآن، توبه مخصوص کسانی است که از سر جهل مرتکب عمل زشتی می شوند، اما بی درنگ توبه می کنند.^(۱) زیرا خداوند فرموده است که همه ی گناهان را به جز شرک، می بخشد. چنانکه می فرماید: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.»^(۲) البته توصیه ی قرآن کریم در باب توبه، «توبه ی نصوح» است. امیرمؤمنان درباره توبه نصوح می فرماید: «نَدَمٌ بِالْقَلْبِ وَاسْتِغْفَارٌ بِاللِّسَانِ وَالْقَصْدُ عَلَى أَنْ لَا يَعُودَ.»^(۳) ابوبکر واسطی می گوید: توبه ی «نصوح» آن است که در صاحب توبه هیچ اثر نهان و آشکاری از گناه باقی نگذارد.^(۴)

عارفان توبه را یک نوع، انقلاب حال و تحولی درونی در طالب می دانند که او را در ابتدای یک زندگی تازه قرار می دهد. زیرا نبی مکرم اسلام (ص) فرموده است: «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ.»^(۵) شیخ بهایی، توبه را نوعی تنبّه تلقی می کند که در نتیجه ی آن دریچه ی آسمان همراه با وزش نسیم های رحمت گشوده می شود و وجود آدمی را مطهر و معطر می سازد. وی بر آن است که این تنبّهات در سن جوانی پایدارتر است. لذا می فرماید:

۱- اَتَمَّا التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ بِجَاهِلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ. (نساء، ۱۷)

۲- سوره زمر، ۵۳. ۳- ابن شعبه، ابومحمد، تحف العقول، ص ۱۴۸.

۴- الرسالة القشیریه، ص ۱۳۱. ۵- کشف المحجوب، ص ۳۷۹.

پیر چون گشتی گران جانی مکن
پیر چون گشتی گران جانی مکن
در جوانی کن نثار دوست جان
در جوانی کن نثار دوست جان

(شیخ بهایی، نان و حلوا، فصل فوائد متفرقه)

صوفیه در تعریف توبه گفته‌اند: «[توبه] بیداری روح است از غفلت و بی‌خبری.»^(۱) سالکان، این بیداری روحی را، غالباً در عالم خواب یا بیداری به چشم، دیده یا به گوش، شنیده‌اند و گاه این تنبّه به نحوی به آنها الهام شده و آنان را متقلب ساخته است. این پیشامد، جذبه‌ای است از جانب پروردگار که به آنها رسیده است و مانند کوکب هدایت، اهلش را به راه صواب سوق می‌دهد.

هر دلی را سجده هم دستور نیست
هر دلی را سجده هم دستور نیست
می بپاید تاب و آبی «توبه» را
می بپاید تاب و آبی «توبه» را

(مثنوی معنوی، ۱۶۵۱/۲ و ۱۶۵۳)

بازگشت و توبه یا تحول درونی بسیاری از بزرگان طریقت، مانند: ابراهیم ادهم، فضیل عیاض، بشر حافی، بایزید بسطامی، سنایی غزنوی، شیخ فریدالدین عطار و مولانا جلال‌الدین بلخی، ثمره‌ی همین بارقه‌های روحانی بوده است.

برخی از صوفیان «توبه» را فراموش ساختن گناه، و برخی نیز عدم فراموشی گناه معنا کرده‌اند. جنید بغدادی می‌فرماید: «التَّوْبَةُ نِسْيَانُ ذَنْبِكَ وَ هُوَ أَنْ تُخْرِجَ حَلَاوَةَ ذَلِكَ الْفِعْلِ مِنْ قَلْبِكَ خُرُوجاً لَا يَبْقَى لَهُ فِي سِرِّكَ أَثَرٌ حَتَّى تَكُونَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ لَا يَعْرِفُ ذَلِكَ قَطُّ.»^(۲)

اهل عرفان برای توبه قائل به مراتبی شده‌اند؛ یکی «توبه‌ی انابه» است. بدین معنی که تائب، از خداوند، به خاطر سیطره‌اش بر خود، بترسد، و دیگری «توبه‌ی استجابة» است و آن همان است که از خداوند به خاطر نزدیکی‌اش به خود شرم و حیا کند.^(۳)

ذوالنون مصری نیز در مراتب توبه می‌گوید: «تَوْبَةُ الْعَامِ، مِنَ الذَّنْبِ، تَوْبَةُ الْخَاصِّ مِنَ الْعَقْلَةِ وَ تَوْبَةُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ رُؤْيَا عَجَزِهِمْ عَنْ بُلُوغِ مَا نَالَهُ غَيْرُهُمْ.»^(۴)

۲- التعرف، ص ۹۲.

۱- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۲۱.

۴- همان مأخذ، ص ۹۳.

۳- رک: همان مأخذ، ص ۹۳.

ارکان و شرایط توبه

امیرمؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه برای «استغفار»، شش رکن اساسی و شرط لازم را بیان می‌کند. و می‌فرماید: «أَوَّلُهَا التَّوْبَةُ عَلَى مَا مَضَى. وَالثَّانِي الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ إِلَيْهِ أَبَدًا. وَالثَّالِثُ أَنْ تُؤَدَّى إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقُهُمْ ... وَالرَّابِعُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَيِّعَتَهَا فَتُؤَدَّى حَقُّهَا. وَالْخَامِسُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتَ عَلَى السُّحْتِ فَتُذِيبَهُ بِالْأَحْزَانِ ... وَالسَّادِسُ أَنْ تُذِيقَ الْجِسْمَ أَلَمَ الطَّاعَةِ كَمَا أَذِيقْتَهُ حَلَاوَةَ الْمَعْصِيَةِ»^(۱)

بزرگان عرفان نیز با تأسی از کلام آن حضرت، ارکانی را برای توبه ذکر می‌کنند. چنانکه جنید بغدادی می‌گوید: توبه سه معنی و رکن دارد: ندامت، عزم بر ترک و عدم بازگشت به آنچه خداوند نهی کرده است و تلاش در ادای مظالم.^(۲) بنابراین برخی دیگر از عارفان و اهل سلوک برای توبه و استغفار پنج رکن ذکر کرده‌اند که عبارت است از: ۱- ادای فرائض ۲- قضای مافات ۳- طلب حلال ۴- ردّ مظالم ۵- مجاهدت و مخالفت با نفس.

۲- ورع

در روایات «ورع» به عنوان ملاک دیانت انسان‌ها تعریف شده است.^(۳) از امام چهارم نقل شده است که فرمود: «الْوَرَعُ نِظَامُ الْعِبَادَةِ، فَإِذَا انْقَطَعَ الْوَرَعُ، ذَهَبَتِ الدِّيَانَةُ».^(۴) از دیدگاه صوفیه، «ورع» ارتباط تنگاتنگی با «شبهه» دارد. شبهه‌ها چیزهایی هستند که به روشنی حلال نیستند، پس ورع، هرگز با شبهه قابل جمع نمی‌باشد. چنان‌که در حدیث وارد شده است: «الْوَرَعُ تَرْكُ كُلِّ شُبْهَةٍ».^(۵)

پس ورع عبارت است از دوری‌گزیدن از شبهت‌های گوناگون و پنهان‌شدن بین حلال و حرام شرعی. چنانکه امام صادق (ع) می‌فرماید: «أُورَعُ النَّاسُ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ»^(۶) البته کلام عارفان نیز متأثر از سخنان اولیای بزرگ است. چنانکه بشر حافی گفته است: «ورع آن است که از

۲- الرسالة القشيرية، ص ۱۳۰.

۴- بحار الانوار، ۳۰۵/۷۰.

۶- الرسالة القشيرية، ص ۱۴۶.

۱- نهج البلاغه حکمت، ۴۱۷.

۳- اللمع فی التصوف، ص ۹۹.

۵- همان مأخذ، ۳۰۵/۷۰.

شبهات، پاک بیرون آیی و محاسبه‌ی نفس، در هر طرفه‌العینی، پیش‌گیری.»^(۱)
از نظر شبلی، ورع، سه مرتبه دارد که عبارتند از:

۱- وَرَعٌ بِاللِّسَانِ: و آن سکوت است در برابر آنچه که به آدمی مربوط نمی‌شود.

۲- وَرَعٌ بِالْأَرْكَانِ: و آن ترک شبهات است و دوری‌گزیدن از آنچه تو را به شک اندازد.

۳- وَرَعٌ بِالْجَنَانِ: و آن ترک همت‌ها و اراده‌های پست و ترک افکار فاسد است.^(۲)

۳- زهد

زهد در لغت به معنای پرهیز است. صوفیه زهد را روشی برای رهایی از افسون و نیرنگ جهان پیرو بی‌بنیاد در راه نیل به کمال معنی کرده و ترک آن را لازم شمرده‌اند. لذا کلابادی در پرسش از زهد به نقل از امام علی (ع) آورده است که: «الزُّهْدُ هُوَ أَنْ لَا تَبْلِيَّ مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا مِنْ مُؤْمِنٍ أَوْ كَافِرٍ».^(۳) پس زهد، مرتبه‌ای والاست و آن پرهیز از امور حلال است و گرنه ترک امور حرام و شبهه‌ناک واجب است. لذا یحیی بن معاذ رازی «زهد» را ترک‌های سه‌گانه: «ترک زینت»، «ترک هوی» و «ترک دنیا» تعبیر کرده است.^(۴) شاید زیباترین تعریف زهد، تعبیر امیرمؤمنان علی (ع) باشد که فرمود: «الزُّهْدُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: «لَكَيْلًا تَأْسَوْنَ عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ اللَّهُ»».^(۵) شایان ذکر است که در تعابیر نهج‌البلاغه، امیرمؤمنان، به کرات به مذمت و تحقیر دنیا پرداخته است؛ اما نگرش حضرت در مذمت دنیا هرگز به معنی نفی مطلق آن و تارک دنیا شدن نمی‌باشد. چنانکه شهید مطهری زهد اسلامی را برداشت اندک از دنیا برای بازدهی بسیار تعبیر می‌کند.^(۶)

سفیان ثوری گفته است: «زاهد آن است که در دنیا زهد خود به فعل می‌آورد و متزهد آن است که زهد او به زبان بود.»^(۷) لذا در بیان مراتب زهد و طبقات زهاد از «زهد اغنیا» و «زهد

۱- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، ص ۳۷۲.

۲- رک: همان مأخذ، ص ۳۷۲. ۳- التعرف، ص ۹۳.

۴- تذکره‌الاولیاء، ص ۳۷۱. ۵- نهج‌البلاغه، حکمت، ص ۴۳۹.

۶- رک: مطهری، مرتضی، سیری در نهج‌البلاغه، ص ۲۴۷. ۷- تذکره‌الاولیاء، ص ۲۲۷.

فقرا» سخن به میان می‌آید.^(۱) ابوطالب مکی، زهد در هوای مذموم را «زهد مفترض»، زهد در امور مباح را «زهد مفضل»، زهد در محرمات را «زهد مسلمین» زهد در شبهات را «زهد اهل ورع» و زهد در امور حلال را با فزونی نیاز نفس «زهد زاهدین» می‌خواند.^(۲) بر این اساس خود زهاد را نیز در سه طبقه، قرار داده‌اند:

- ۱ - طبقه مبتدیان: که دستشان از دنیا کوتاه و قلبشان نیز مانند دستشان از طمع دنیا خالی است.
- ۲ - طبقه متحققان در زهد: که قلبشان، هر حظّ و لذتی را ترک کرده و آن زهد واقعی است.
- ۳ - طبقه خواص: آنهایی که به هست و نیست پشت پا زده‌اند. این طبقه زهد را نوعی بی‌خبری معنی می‌کنند و در زهد هم، زاهدانند. زیرا زهد، در لاشی و عدم، غفلت است.^(۳)
- ۴ - فقر

فقر مقامی رفیع است و خداوند فقیرانی را که در راه حق دچار مشکل شده‌اند، ستوده است.^(۴) در بین صوفیه این عقیده رایج بود که اعمال و افعال انسان، از قدرت و اختیار او خارج است. سعادت و شقاوت امری است مکتوم و مقدر، که به دست قدرتی است قاهر و توانا. پس به صرف عمل، نمی‌توان خوشدل بود، بلکه باید از علایق مادی برید و تسلیم محض بود.

زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است سازِ راه و برگ

(مثنوی معنوی، ۱/۲۸۳۴)

از نظر قرآن کریم، احساس بی‌نیازی و توانگری به سرکشی می‌انجامد.^(۵) تواضع در برابر اغنیا و همنشینی با ثروتمندان نیز در روایات نهی شده است. چنانکه پیامبر (ص) فرمود: *إِيَّاكُمْ وَ مُجَالَسَةَ الْمَوْتَى! قُلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَنْ الْمَوْتَى وَ قَالَ الْأَغْنِيَاءُ*.^(۶) ابوذر علیه‌الرحمة فقر را بر غنا ترجیح می‌داد.^(۷) پس فقر که در ابتدا به معنی نیازمندی به اشیاء مادی بود به تدریج معنی

۱ - نک: مکی، ابوطالب، نک: قوت‌القلوب، ۱/۴۳۷. ۲ - همان مأخذ، ۱/۴۳۹.

۳ - ترجمه اللمع فی الصّوف، ص ۱۰۰ و ۱۰۱. ۴ - سوره بقره، ۲۷۳. للفقراء الذين احصروا فی سبیل الله ...»

۵ - سوره علق، ۷ و ۶ «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِنْفُسًا».

۶ - الرسالة القشيرية، ص ۳۰۵.

۷ - انّ ابادر يقول: الْفَقْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْفَنَى وَ السُّقْمُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الصَّحَةِ.

وسیع‌ی یافت. بدین معنی که فقر واقعی فقدان ثروت و غنا نیست؛ بلکه فقدان میل و رغبت به غنا است. یعنی، هم، دست صوفی باید تهی باشد و هم، قلبش.

«رویم» فقر را نابودی هر موجود و ترک هر مفقودی تعریف می‌کند. «ابوالحسین نوری» در بیان ویژگی فقیر چنین می‌گوید: «نَعْتُ الْفَقِيرَ السُّكُونُ عِنْدَ الْعَدَمِ، وَالْبَذْلُ وَالْإِثَارُ عِنْدَ الْوُجُودِ»^(۱) مولوی ضمن بیان سختی‌های فقر، بلای اغتنا را افزون‌تر از محنت فقر تلقی کرده، لذا با اشاره به داستان قرآنی «خرق سفینه»ی حضرت خضر در فضیلت فقر می‌گوید:

چون شکسته می‌رهد، اشکسته شو امن در فقر است اندر فقر رو
محنت فقر ارچه کم از نیش نیست از بلای اغتنا خود، بیش نیست

(مثنوی معنوی، ۲۷۵۷/۴)

۵- صبر

از دیدگاه عارفان صبر یعنی قدرت تحمل دشواری‌ها و ترک خواسته‌ها و انتظار فرج از خداوند است. در حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: «الْإِيمَانُ نِصْفَانِ، نِصْفُ صَبْرٍ وَ نِصْفُ شُكْرٍ»^(۲) پس شکر در نعمت است و صبر نیز در محنت.

گفت پیغمبر خدای ایمان نداد هر که را او صبر نبود در نهاد

(مثنوی معنوی، ۶۰۱/۲)

صوفیه صبر را نیمی از ایمان؛ و گاه، همه‌ی ایمان می‌دانند. زیرا سیر در مقامات سلوک مقتضی صبر است. بدون تردید ادای هر فریضه و ترک هر معصیت بدون صبر به انجام نمی‌رسد.

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو صبر آدم ندید
صبر را با حق قرین کن ای فلان آخر «والعصر» را آنگه بخوان

(مثنوی معنوی، ۱۸۵۴/۳ - ۱۸۵۳)

ابوحامد غزالی بر آن است که صبر مراتب و اسامی مختلف دارد، همچون: خوشتن‌داری، حلم، سعه‌صدر، و ... وی می‌گوید لذت ریاست، غلبه و استعلاء و محبوبیت، نزد مردم،

دل‌انگیزترین لذت‌هاست. پس صبر بر آن هم دشوارترین صبرهاست.^(۱)

اقسام صبر

- ۱- صبر نفس: صبر در برابر محرّمات شرعی که نفس بدان‌ها تمایل دارد.
- ۲- صبر قلب: صبرکردن بر مکروهات، با دوام تصفیه‌ی نیت.
- ۳- صبر روح: صبرکردن بر رعایت ادب در مقام شهود حق. بدین معنی که از تصفّح نظر در مشاهده‌ی جمال ازلی اجتناب کند.^(۲)

درجات اهل صبر

- ابونصر سراج، سالکان طریق را در مقام صبر سه‌گونه می‌داند:
- ۱- متصبّر: کسی که در خدا صبر کند. چنین شخصی، گاهی بر مکاره صبر می‌کند و گاه نیز عاجز می‌شود.
 - ۲- صابر: کسی که در خدا و برای خدا صبر کند و جزع و شکایت نمی‌کند، انتظار خستگی از او نیست، ولی گاهی گلیه می‌کند.
 - ۳- صبار: کسی که صبرش در خدا، برای خدا و به وسیله‌ی خدا است. صبار کسی است که اگر تمام بلاهای دنیا بر او وارد شود، عاجز نمی‌گردد و از راه حق برنمی‌گردند.^(۳)
 - ۶- توکل

توکل از ماده‌ی «وکالت» به معنی انتخاب وکیل و اعتمادکردن بر دیگری است. توکل صحیح، امیدآفرین و نیروبخش است. توکل از مفاهیم کلیدی و مهم قرآن است. واژه‌ی «توکل» و مشتقات آن بیش از چهل بار در قرآن کریم به کار رفته است. همچنین کلمه‌ی «وکیل» بیست و چهار بار در قرآن کریم به کار رفته است. در قرآن کریم توکل مقید به ایمان است.^(۴) پیامبر اکرم(ص)، درباره

۱- احیاء علوم الدین، ۴/۶۷ و ۷۹. ۲- مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، ص ۳۸۰ - ۳۷۹.

۳- ترجمه اللمع فی‌التصوف، ص ۱۰۳.

۴- سوره یوسف، ۶۷ و علی‌الله فلیتوکل المؤمنون. و نیز فرمود: «علی‌الله فلیتوکلوا ان کنتم مؤمنین.»

توکل فرمود: «الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يُمْنَعُ وَاسْتِعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ»^(۱) مقام توکل، نزد عارفان از عالی‌ترین مقامات مقربین، و از جمله‌ی مقاماتی است که هم فهم آن از جهت علم، مشکل است و هم به جا آوردن آن در عمل، دشوار. لذا توکل از اهم مسائل تصوف و نتیجه‌ی فنای فعل و توحید افعالی است، که آن را به سرّی میان بنده و خدا تعبیر کرده‌اند. ذوالنون مصری می‌گوید: «توکل از طاعت خدایان بسیار بیرون آمدن است و به طاعت یک خدای، مشغول‌بودن و از سبب‌ها بریدن»^(۲) بنابراین برخی گفته‌اند که بندگان، معنای درست توکل را نمی‌توانند بر پای دارند، زیرا کمال و معنای حقیقی آن تنها از آن خداست.^(۳)

درجات توکل

صوفیان عقاید مختلفی را درباره‌ی توکل ابراز داشته‌اند. برخی جهد و کسب را منافی توکل می‌دانند. این عقیده گاهی به «جبر مذموم» منتهی می‌شود. برخی نیز توکل را حالی قلبی تلقی می‌کنند که محل آن باطن سالک است و کسب را امری خارجی و از صفات ارکان و اعضاء بدن می‌دانند که جمع میان آنها امکان‌پذیر است. چنانکه مولانا فرمود:

گفت پیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی اشتر ببند

(مثنوی معنوی، ۹۱۳/۱)

بنابراین برای توکل سه مرتبه ذکر شده است، که عبارت است از:

- ۱- توکل اختیاری: در این مرتبه، متوکل به نعم‌الوکیل، یعنی خداوند اطمینان کامل دارد. این توکل منافی تدبیر نیست و اختیار سالک در آن باقی است.
- ۲- توکل فطری: در این مرتبه، متوکل در برابر خدا، مانند طفلی باشد نسبت به مادر خود. این توکل به حکم غریزه و فطری است، همان‌طور که طفل بی‌اختیار در هر مشکلی متوجه مادر است و به احدی جز او پناه نمی‌برد، متوکل در این مرتبه تسلیم است و تدبیر ندارد، اما در مقام دعا، طلب و ابتهال بر می‌آید.

۲- ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۴۸.

۱- بحار الانوار، ۱۳۸/۴۸.

۳- رک: اللمع فی التصوف، ص ۱۰۵.

۳- توکل فانی محض: این مرتبه بالاترین درجات توکل است. متوکل در مقابل وکیل مانند مرده در دست غسال است. متوکل در این مرتبه فانی محض است، هیچ تدبیری ندارد و حتی در مقام دعا و سؤال هم بر نمی آید.^(۱)

جز توکل جز که تسلیم تمام در غم و راحت همه مکر است و دام
(مثنوی معنوی، ۱/ ۴۶۸)

۷- رضا

رضا آخرین مقام سلوک و مرحله‌ی نهایی تهذیب کسبی نفس است. عرفا معتقدند، با وجود آنکه همه‌ی امور به تقدیر حق تعالی است، ولیکن بر سنت حضرت آدم(ع)^(۲) باید عمل کرد و مسؤولیت جرم را پذیرفت. چنانکه لسان‌الغیب نیز گوید:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه منست
(دیوان حافظ، ص ۳۴)

عارفان معتقدند با حصول دو مقدمه‌ی «توحید و توکل»، اگر سالک به واسطه‌ی کشف و شهود از شرک خفی بیرون آید و از عمق جان خدا را منبع هر خیر و برکت و قادر بر تمام اشیاء بداند، قهراً به مقام عالی «رضا»، واصل خواهد شد.

به منت دگران خو مکن که در دو جهان رضای ایزد و انعام پادشاهت بس
(دیوان حافظ، ص ۱۶۹)

پس رضای به قضای الهی، ثمره‌ی محبت کامل به خدا است. قلب سالک تحت حکم خداوند ساکن می‌گردد و به تقدیر اعتراف می‌کند و معتقد می‌شود که خداوند در قسمت اشتباه نکرده و هیچ خطایی بر قلم صنع نرفته است.^(۳)

نیست در دایره یک نکته خلاف از کم و بیش که من این دایره بی‌چون و چرا می‌بینم
(دیوان حافظ، انجوی، ص ۳۴۳)

۱- رک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۲۹۴.

۲- سوره اعراف، ۲۳: ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین.

۳- رک: تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۱۲.

پس از نظر عارف، خداوند هر که را هر چه داده، به جا داده است و هر چه واقع شود، همه را خیر ببیند و به آن راضی باشد تا خداوند نیز از بنده راضی شود.^(۱) صوفی کامل به مدیریت الهی رضایت داده و طلب تغییر قضا را از خداوند، خلاف «رضا» تلقی می‌کند. لذا در پیش آمد بد نیز لب به دعا و لابه نمی‌گشاید. چنانکه مولانا می‌فرماید:

بشنو اکنون قصه آن رهروان	که ندارند اعتراضی در جهان
ز اولیاء اهل دعا خود دیگرند	که همی دوزند و گاهی می‌درند
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا	که دهانشان بسته باشد از دعا
از «رضا» که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص	کفرشان آید، طلب‌کردن خلاص
هر چه آید پیش ایشان خوش بود	آب حیوان گردد از آتش بود
زهر در حلقومشان شکر بود	سنگ اندر راهشان گوهر بود
جملگی یکسان بُودشان نیک و بد	از چه باشد این، ز حسن ظن خود
کفر باشد نزدشان کردن دعا	کای اله از ما بگردان این قضا

(مثنوی معنوی، ۱۸۷۸/۳ به بعد)

ب- احوال

احوال، جمع حال است و در لغت، زمانی را گویند که انسان در آن به سر می‌برد. حال در اصطلاح عارفان «معنی» ای است که بدون تعمد و اختیار و اکتساب به قلب سالک وارد می‌شود، مانند: طرب یا حزن، بسط یا قبض، شوق یا انزعاج.^(۲)

گاه عرفا از پیداشدن «حال» و لحظات توجه حق، به «نفعه»، تعبیر می‌کنند. چنانکه در حدیث نبوی آمده است: «وَإِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا.»^(۳)

گفت پیغمبر که نفعتهای حق اندر این ایام می‌آرد سبق

(مثنوی، ۱۹۵۱/۱)

۱- رضی‌الله عنهم و رضوا عنه. (مأئده / ۱۱۹، توبه / ۱۰۰) ۲- رک: الرسالة القشیریه، ص ۹۲.

۳- به نقل از، فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، ص ۲۰.

بنابراین حال، واردی غیبی است که در دل سالک می افتد و مانند برقی می جهد و نمی پاید. چنانکه یکی از مشایخ گفته است: «الْأَحْوَالُ كَالْبُرُوقِ، فَإِنْ بَقِيَ فَحَدِيثُ النَّفْسِ»^(۱) و همچنین گفته اند: «الْأَحْوَالُ كَأَسْمِهَا، يَعْنِي إِنَّهَا كَمَا تَجَلُّ بِالْقَلْبِ تَزُولُ فِي الْوَقْتِ»^(۲) بر همین اساس حال به خلاف مقام، موهبتی است و سالک در جلب آن نقشی ندارد. چنانکه گفته اند: «الْأَحْوَالُ مَوَاهِبٌ وَالْمَقَامَاتُ مَكَايِبٌ»^(۳). لذا حال موهبتی است الهی و عنایتی است بی علت از جانب حق تعالی، چنانکه لسان الغیب گوید:

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند

(دیوان حافظ، ص ۱۴۱)

ابونصر سراج، در کتاب «اللمع فی التصوف» پس از بیان مقامات هفتگانه، بارقه‌ی ده حال را در سالک طریقت برای نیل به قرب و فنای در حق لازم می شمرد که عبارتند از:

۱- مراقبه

مراقبت در لغت به معنی «حراست» و «ملاحظه» و «رصدکردن» است. اما در اصطلاح عارفان، مراقبه عبارت است از یقین بنده به این که خداوند در جمیع احوال، عالم بر قلب و ضمیر آگاه و مطلع به رازهای درونی اوست. چنانکه در قرآن کریم آمده است: «هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ»^(۴) اصطلاح «مراقبه» به معنی نظارت الهی در تمام احوال است. چنانکه فرموده است: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا»^(۵) از پیامبر (ص) نیز روایت شده است که فرمود: «أُعْبِدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»^(۶) مراقبت بنده آن است که بداند و یقین کند که خداوند بر همه‌ی درونش آگاه است، در نتیجه دل را از همه‌ی وسوسه‌های مذموم که باعث دوری از او می شود، نگه می دارد.

گر مراقب باشی و بیدار تو بینی هر دم پاسخ کردار تو

۱- الرسالة القشيرية، ص ۹۲.

۲- كشف المحجوب، ص ۲۲۶.

۳- الرسالة القشيرية، ص ۹۲.

۴- سوره نحل، ۱۹.

۵- سوره احزاب، ۵۲.

۶- اللمع فی التصوف، ص ۱۰۷ و الرسالة القشيرية، ص ۲۲۵.

چون مراقب باشی و گیری رسن حاجتت نایب قیامت آمدن
(مثنوی معنوی، ۴/۲۴۶۰ و ۲۴۶۱)

۲- قرب

مبنای سخن صوفیه در مبحث «قرب» آیاتی از قرآن کریم است که می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ»^(۱) و فرمود: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ»^(۲) و نیز فرمود: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^(۳)

ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر
(مثنوی معنوی، ۲/۲۴۴۸)

پس قرب به معنی نزدیکی است به وسیله‌ی طاعت. چنانکه فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا أَطَاعُوهُ فِيمَا أَرَادَ فَأَطَاعَهُمْ فِيمَا أَرَادُوا يَقُولُونَ لِشَيْءٍ «كُنْ» فَيَكُونُ»^(۴)

ابونصر سراج، بر آن است که حال قرب از احوال بنده‌ای است که به قلب خود نزدیکی خدا را مشاهده کند و با طاعات و جمع همت خود از راه دوام ذکر خدا، در ظاهر و باطن به حق تعالی تقرب بجوید. وی در احوال اهل قرب آورده است:

- ۱- متقربون: نزدیکان به خدا به انواع طاعات، برای آنکه می‌دانند خدا هم قادر و هم عالم و هم نزدیک به آنهاست.
- ۲- متحققین: حال این افراد، چنان است که به هر چه نگاه می‌کنند خدا را نزدیک‌تر از خود به آن چیز می‌بینند.

۳- اهل نهایت: بزرگان در قرب، که از مرحله‌ی مبتدیان گذشته‌اند و آنچنان فانی شده‌اند که قرب خود را نمی‌بینند، بدین معنی که «حالِ قرب»، فراموش می‌شود و بنده از بیخودی نمی‌داند که در حال قرب است.^(۵)

۲- سوره واقعه، ۸۵.

۱- سوره بقره، ۱۸۶.

۴- کلینی رازی، ابوجعفر، اصول کافی.

۳- سوره ق، ۱۶.

۵- ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

اقسام قرب

قرب به طور کلی دارای مراتب و اقسامی است که معمول‌ترین اقسام آن «قرب فرائض» و «قرب نوافل» است. اینک به تبیین هر یک از اقسام آن می‌پردازیم:

الف - قرب فرائض: به معنی نزدیک شدن به خدا به واسطه‌ی انجام واجبات است. سالک، در این مرحله به اندازه‌ای در حق گم می‌شود که قطره در دریا. در این مرتبه، حضرت حق فاعل و مدرک است و سالک با قوا و جوارح خود به منزله‌ی آلت است.

ب - قرب نوافل: نزدیک شدن به خدا به واسطه‌ی فزونی در طاعت و انجام مستحبات است. در این مرتبه، حق در بنده، منزوی می‌شود مانند منزوی شدن دریا در قطره. در مرتبه‌ی قرب نوافل بنده‌ی سالک، فاعل و مدرک است و حق تعالی آلت وی. چنانکه در حدیث مشهور و قدسی قرب نوافل فرموده است: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْإِنْفِاقِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أُحِبَّتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَبَصِراً وَيَداً وَلِسَاناً، فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ وَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَبْطِشُ».^(۱)

حدیث قدسی این معنی بیان کرد فبی یسمع و بی یبصر عیان کرد

(گلشن راز، ص ۷۲)

خداوند، هم دور است و هم نزدیک و در عین نزدیکی دور است.^(۲) زیرا حالِ قرب مکانی یا زمانی نیست. چنانکه مولانا جلال‌الدین بلخی می‌فرماید:

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست از معراج یونس اجتبا
آن من بالا و آن او به شیب	زان که قرب حق برون است از حسیب
قرب نه بالا، نه پستی رفتن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالای است و زیر	نیست را نه زود و نه دور است و دیر

(مثنوی معنوی ۴۵۱۲/۳ به بعد)

۳- محبت

عشق و محبت از عالی‌ترین و مهم‌ترین احوال عارف و از اصول تصوف است. عشق از جمله‌ی مواهب الهی است که قابل کسب نمی‌باشد.

۲- علافی دنوه و دنا فی علّوه.

۱- احادیث مثنوی، ص ۱۸.

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرت
(دیوان حافظ، ص ۲۴۲)

به عقیده‌ی عارفان، عشق، بزرگ‌ترین سرّ و رمز الهی است. در فلسفه‌ی صوفیان، عشق به عنوان انگیزه‌ای برای حرکت تکاملی مطرح است و اساساً در عالم هستی چیزی جز عشق نیست. چنانکه عبدالرحمن جامی می‌گوید:

پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق
چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق حاشاکه ز سرّ عشق غافل مانم
(جامی،)

محبت مبنای اصلی معرفت است^(۱) و آنچه آدمی را از سایر موجودات ممتاز ساخته و حتی او را محسود و مسجود فرشتگان قرار داده است، عنصر عشق‌ورزی است.

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(دیوان حافظ، ص ۱۶۷)

چنانکه گفته شد، عشق، از مواهب الهی و امری غیرکسبی است. مولانا درباره‌ی عشق می‌گوید کسی تا عاشق نشود و خود آن را به تجربه در نیابد، از درک آن ناتوان است. همچنانکه کیفیت مستی را فقط میخوارگان می‌توانند توصیف کنند.^(۲) وی در مقدمه‌ی دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

پرسید یکی که عاشقی چیست؟ گفتم که چو ما شوی بدانی
(مثنوی معنوی، مقدمه دفتر دوم، ص ۲۴۶)

از نگاه عارفان و بویژه ابوحامد غزالی یکی از علائم عاشقان برای جداساختن آنان از

۱- بیان «أُحِبُّتُ أَنْ أُعْرِفَ» در حدیث مشهور: «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَأُحِبُّتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخُلِقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرِفَ» دلالت دارد بر این که بنای معرفت بر محبت است و هر جاکه محبت نیست، معرفت نیست. (احادیث مثنوی، ص ۱۹-۱۸، به نقل از جامع صغیر ۷۰/۱)

۲- دیوان شمس، ۲۲۴/۳ - ۲۲۰.

به جز عشق، به جز عشق دگر کار نداریم
چه دانید، چه دانید که ما در چه شکاریم

بجوشید بجوشید که ما بحر شعاریم
شما مست نگشتید وزان باده نخوردید

مدعیان دروغین، تحمل رنج و آلام و دوست داشتن مرگ و هجرت به سوی محبوب است. زیرا عاشقی شیوه‌ی رندان بلاکش است و نازپروردگان تنعم را بدان راه نیست:

در طریق عشق‌بازی امن و آسایش بلاست ریش باد آن دل که با درد تو خواهد مرهمی
(دیوان حافظ، ص ۲۹۵)

در حقیقت طریق عشق، طریقی خطرناک است که تنها حلاج‌ها آن را به نیکی طی کرده و ترنم آن را بر سر دار خوش سروده‌اند. چنانکه آورده‌اند؛ وقتی حسین بن منصور حلاج، بر پای چوبه‌ی دار بود از او پرسیدند یابن منصور عشق چیست؟ گفت: «امروز بینی و فردا و پس فردا. آن روز بکشتند و دیگر روز بسوختند و سیوم روزش به باد بردادند».^(۱)

عشق‌بازی کار بازی نیست ای دل، سر بباز زان که گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس
(دیوان حافظ، ص ۱۶۷)

عارفان در دشواری این مرتبه گفته‌اند: «الْحُبُّ أَوَّلُهُ خُتْلٌ وَ آخِرُهُ قَتْلٌ».^(۲) شیخ عطار نیز از زبان حلاج نقل می‌کند که فرمود: «رَكْعَتَانِ فِي الْعِشْقِ، لَا يَصْحُحُ وَضُوءُهُمَا إِلَّا بِالْذَّمِّ».^(۳)

طهارت ار نه به خون جگر کند عاشق به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
(دیوان حافظ، ص ۲۰۱)

محمد بن عبدالله بغدادی در بیان حال عاشقی شیدا، می‌گوید: در بصره جوانی را دیدم که بر بام بلندی ایستاده بود و به مردم می‌نگریست و این بیت را خواند و سپس خود را بر زمین افکند:
مَنْ مَاتَ عِشْقًا فَلَيْمُتْ هَكَذَا لَاخَيْرَ فِي عِشْقِي إِلَّا مَوْتٌ^(۴)

بنابراین، در طریق محبت، رنج و دردهای بسیاری نهفته است. عبدالرحمن جامی بر آن است که هر کس در راه محبت، رنج و غمی نبیند در حریم عزتش مجال دخول نمی‌دهند. وی در این باره می‌گوید:

هر کس که گمان برد که بی‌رنج دراز در پرده‌ی عاشقی شود محرم راز

۱ - تذکرة الاولیاء، ص ۵۹۱.

۲ - الرسالة القشيرية، ص ۳۵۲.

۳ - تذکرة الاولیاء، ص ۵۹۳.

۴ - هر که عاشقانه می‌میرد، باید این‌گونه بمیرد، در عشق بدون مرگ هیچ سودی نیست. (الرسالة القشيرية، ص ۳۵۵)

ننهاده قدم در آن حرم دست ردش
بر سینه نهند، تا ز در گردد باز
(جامی، شرح تأییه، ص ۴۳۲)

مراتب عشق

عشق اساس و انگیزه‌ی آفرینش و اصل هستی به شمار می‌آید. این عنصر در جمیع موجودات جریان دارد و هر کسی با شمع رخسار معشوق خویش به وجهی عشق می‌بازد. از نظر امام محمد غزالی، «محبت» غایت همه‌ی مقامات و درجات است. اما خود محبت تابع و ثمره‌ی معرفت است و هر چه نزد مُدرک لذیذ افتد، نزد محبوب هم خواهد افتاد. لذا تفاوت در محبت، بسته به تفاوت نوع ادراک است. از این روست که صدای خوش، روی زیبا، بوی خوش و طعام‌های خوشمزه همه محبوب و مطلوبند. همچنانکه نماز، محبوب سرور عالمیان بود.^(۱) عارفان، تمام زیبایی‌های «صوری، عقلی و معنوی» را انعکاسِ جمالِ اعلی، می‌دانند. اگر سالک راه، توانایی درک جمال معنوی را نداشته باشد، باید فکر خود را برای پرستش از زیبایی صوری، تربیت کند. این مرتبه از عشق را صوفیه «عشق مجازی» می‌خوانند. برخی از عرفا، عشق به ظرفاء و زیبارویان را جایز شمرده و معتقدند که عشق مجازی سالک را از سایر شواغل دنیوی باز می‌دارد و همتش را در معشوقی واحد، منحصر می‌نماید، آنگاه، انقطاع از معشوق واحد صوری و روی آوردن به معشوق واحد حقیقی یعنی حضرت حق آسان‌تر می‌گردد.

در حسن رخ خوبان پیدا همه او دیدم در چشم نکورویان زیبا همه او دیدم
در دیده‌ی هر عاشق او بود همه لایق و ندر نظر و امق عذرا همه او دیدم

(دیوان عراقی، ص ۲۳۳)

بر این اساس است که عارفان گفته‌اند: «الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ». شایان ذکر است که شیخ‌الرئیس برای عشق مجازی قائل به شرایط است. وی در این زمینه می‌گوید: «فَيُعَيَّنُ عَلَيْهِ الْفَكْرُ اللَّطِيفُ وَ الْعَشْقُ الْعَفِيفُ الَّذِي يَأْمُرُ فِيهِ شَمَائِلُ الْمَعْشُوقِ لَيْسَ سُلْطَانُ الشَّهْوَةِ».^(۲) ملاصدرا، عشق مجازی را به «عشق نفسانی» و «عشق حیوانی» تقسیم می‌کند. وی معتقد

است که عشق نفسانی در اواسط سلوک عرفانی، برای بیرون کشیدن انسان از دریای شهوات حیوانی مفید و مؤثر می باشد، ولی پس از استکمال نفس و اتصال به عالم قدس اشتغال به این گونه امور، دون شأن انسان است.^(۱)

اغلب اهل دل بر آنند که انتها و غایت عشق مجازی، نیل به حقیقت محبت است. چنانکه مولانا هر نوع عاشقی را منتهی به عشق حقیقی و محبت به مقام حضرت حق تعالی می داند:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
عشق بر مرده نباشد پایدار عشق را بر حق جان افزای دار

(مثنوی معنوی، ۱/۱۱۱ و ۵/۳۲۷۲)

ابن عربی در این زمینه می گوید: عشق تنها هنگامی همه ی عاشق را در خود مستغرق می کند که محبوب او خدا یا یکی از هم نوعان او باشد. زیرا انسان بذاته با کسی برابری می کند و او را دوست دارد که به صورت او باشد و اگر عشقش به خدا تعلق بگیرد، فنای او شدیدتر است.^(۲)

آنچه معشوق است، صورت نیست آن خواه عشق این جهان، خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته ای چون برون شد جان، چرایش هشته ای

(مثنوی معنوی، ۲/۷۰۳ و ۴/۷۰۴)

۴- خوف

بیمی است که بنده همواره از خداوند در دل دارد. خوف در اصطلاح، عبارت است از ترس از پیش آمدن امری مکروه و ناپسند، یا از دست رفتن امری مستحسن و پسندیده. به این معنی که انسان می ترسد که مبادا چیز بدی برای او پیش بیاید و یا می ترسد که چیز خوبی را که دارد از دست بدهد. ابو عمرو دمشقی خائف را کسی می داند که ترسش از نفس بیشتر از دشمن است.^(۳) حالت خوف زائیده ی معرفت است. چنانکه قرآن کریم می فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ

۱- دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه در فلسفه سهروردی، ص ۶۱۹ ضمناً در تحریر تمهید القواعد همین تقسیم بندی به محقق

طوسی نسبت داده شده است. (تحریر تمهید القواعد، ص ۶۹۶)

۲- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، ۳۲۶/۲. ۳- التعرف، ص ۹۷.

عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»^(۱) پیامبر(ص) نیز خوف از خداوند را در نهان و آشکار مایه‌ی نجات انسان شمرده است. ابونصر سراج، از سه‌گونه خوفِ «عوام، متوسطان و خاصان» سخن می‌گوید.^(۲)

۵- رجاء

به معنی امیدواری به رحمت خداست. در اصطلاح صوفیه، عبارت است از تعلق قلب به حصول امری محبوب، در آینده. هر کس در آینده انتظار نیکویی داشته باشد، صاحب رجا و امیدواری است. رجاء نقیض یأس و نومیدی است که از حالات بسیار مذموم است. چنانکه مولانا می‌گوید:

انبیا گفتمند نومیدی بد است فضل و رحمت‌های باری بی‌حد است
از چنین محسن شاید ناامید دست در فتراک این رحمت زنید

(مثنوی معنوی، ۲۹۲۲/۳ و ۲۹۲۳)

از نظر عرفا، امید سه‌گونه است: امید در خدا، امید در سعه‌ی رحمت خدا و امید در پاداش خدا. امید در پاداش و امید در سعه‌ی رحمت حق، مطلوب بندگان است که به کرم و فضل وجودی خداوند دل بسته‌اند و دلشان بدان آسوده است. اما امیدوار در خدا، بنده‌ای است غرق امید که جز خدا از خدا، امیدى ندارد.^(۳)

۶- شوق

شوق به معنی تعلق نفس است به چیزی. شوق به هنگام دوری حاصل می‌شود و عارف مجذوبِ محبت خدا، نسبت به دیدار او شوق دارد. پس شوق در اصطلاح عبارت از یک نوع طلب شدید و هیجان قلبی برای وصول به محبوب است.

یکی از صوفیان در تعریف شوق می‌گوید: شوق آتشی است که حق بدان دل‌های اولیای خود را شعله‌ور می‌سازد تا با آن، همه‌ی داشته‌های دلشان را، از اراده‌ها و عوارض و حاجات، خاکستر سازد.^(۴)

۱- سوره فاطر، ۲۸.

۲- ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۱۱۱.

۳- رک: همان مأخذ، ص ۱۱۳.

۴- ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۱۱۴.

مراتب اهل شوق

- ۱ - مشتاقان ثواب: گروهی که در انتظار و مشتاق کرامت‌ها و فضل و بهشت موعود هستند.
- ۲ - دلباختگان دلدار: گروهی که از شدت محبت دلباخته‌ی اویند و هستی خود را جز برای دیدار او نمی‌خواهند.
- ۳ - شیفتگان رخسار: گروهی که دلشان با یاد او خوش می‌گردد. چون خداوند حاضرترین و هست‌ترین چیزها در دل است، لذا اینان شیدا و شیفته‌ی او هستند.^(۱)

۷- انس

انس به معنی «خوگرفتن» و معنای «انس به خدا» اعتماد به او و استعانت از اوست.^(۲) در اصطلاح، انس عبارت از استبشار قلب و شاد شدن آن با مطالعه‌ی جمال محبوب است. انس از آثار و تبعات محبت، به هنگام حضور است. جنید بغدادی گفته است: انس آن است که در سالک، رجا بر خوف غلبه یابد.^(۳)

۸- اطمینان

اطمینان، حالت اعتماد دل است بر خداوند. اطمینان ثمره‌ی ایمان کامل است. چنانکه حق تعالی فرمود: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ، أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^(۴) اطمینان یعنی ایمان به اینکه خداوند یکی است و بازگشت همه به او است و اینکه او دارای جمیع صفات کمالیه از علم، قدرت، حکمت و امثال آن است.

سهل بن عبدالله، درباره‌ی قصه‌ی ابراهیم خلیل (ع) در قرآن کریم که فرمود: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى، قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ، قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي»^(۵)، می‌گوید: هرگاه دل بنده‌ای اطمینان بیابد، قوی حال می‌گردد و با این قوت، همه چیز برای بنده آشنا خواهد شد.^(۶) البته میباید، در کشف الاسرار، بر آن است که سبب پرسش ابراهیم (ع) شنیدن «أُولِمُ تُوْمِنُ» بوده است.

۱- همان مأخذ، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۲- همان مأخذ، ص ۱۱۵.

۳- التعرف لمذهب التصوف، ص ۱۰۶.

۴- سوره رعد / ۲۸.

۵- سوره بقره، ۲۶۰.

۶- اللمع فی التصوف، ص ۱۱۶.

مراتب اطمینان

۱ - اطمینان عوام: چون به ذکر خدا مشغول شوند، مطمئن می‌شوند که دعایشان مستجاب می‌شود.

۲ - اطمینان خواص: به مشیت و قضای الهی راضی‌اند و در بلاها، صابرند و آرامش خاطر و اعتماد دارند.

۳ - اطمینان اخص خواص: در وادی حیرت سرگردانند و به هیبت او اطمینان دارند.^(۱)

۹ - مشاهده

به معنی دیدار و حضور حق است. مشاهده، حالت روحانی خاصی است که در نتیجه‌ی تمرین‌های اخلاقی، مراقبه و تصرف در نفس و تحت تلقین مرشد کارآموده در سالک ایجاد می‌شود. اهل سلوک درباره‌ی «حال مشاهده» به این کلام نبوی استناد می‌کنند که فرمود: «أَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»^(۲) از امیرمؤمنان علی (ع) درباره مشاهده‌ی حق سؤال شد، حضرت فرمود: «أَفَأَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»^(۳) و همچنین فرمود: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ، مَعَهُ وَبَعْدَهُ»^(۴)

چشمی که جمال تو ندیده است چه دیده است افسوس بر اینان که به غفلت گذرانند (کلیات سعدی، ص ۵۸۵)

عمر بن عثمان مکی گفت: مشاهده، وصلی است که بین دل و دیدن چشم ایجاد می‌شود.^(۵) در گفتار صوفیه عباراتی شبیه به آنچه از امیرمؤمنان (ع) نقل شد، به کرات آمده است.^(۶) صاحب «مشاهده‌ی عظماء» نزد عرفا سه مرتبه دارد:

- ۱ - ذوالعقل: کسی که خلق را ظاهر و حق را باطن می‌بیند و حق نزد او آینه‌ی خلق است.
- ۲ - ذوالعین: کسی که حق را ظاهر، و خلق را باطن می‌بیند و خلق، آینه‌ی حق می‌شود.
- ۳ - ذوالعقل والعین: کسی که حق را در خلق و خلق را در حق می‌بیند و به واسطه‌ی یکی، از

۲ - کشف‌المحجوب، ص ۴۲۷.

۱ - همان مأخذ، ص ۱۱۷.

۴ - لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، ص ۵۴ - ۵۳.

۳ - نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۸.

۶ - جهت تفصیل بیشتر رک: کتاب‌التعرف، ص ۶۴.

۵ - ترجمه‌اللمع فی‌التصوف، ص ۱۱۸.

دیگری محبوب نمی ماند.^(۱)

۱۰ - یقین:

یقین به معنی برطرف شدن شک است. مطابق روایات، یقین «أَعَزُّ الْأَشْيَاءِ» و چیزی است که میان مردم بسیار کمیاب است.^(۲) لذا در معنای لغوی و اصطلاحی آن گفته اند: «الیقین فی اللغة، الْعِلْمُ الَّذِي لَا شَكَّ مَعَهُ، وَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ رُؤْيُ الْعَيَانِ بِقُوَّةِ الْإِيمَانِ لَا بِالْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ.»^(۳) ابونصر سراج، یقین را مفهومی قرآنی می داند و آن را سه گونه برمی شمارد:

۱ - علم الیقین (دانشی) ۲ - عین الیقین (بینشی) ۳ - حق الیقین (آمیزشی)^(۴)

تا وقتی که سخن از «علم الیقین» و «عین الیقین» است، دوگانگی بین عالم و معلوم باقی است و هنوز مجال شک و تردید وجود دارد. اما در مرتبه ی «حق الیقین»، دوگانگی و تردید نیست.^(۵) لذا مصداقِ واصل به این مقام، علی بن ابی طالب (ع) است که می فرماید: «مَا شَكَّكْتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أَرَيْتُهُ.»^(۶)

۱ - ابن عربی مراتب سه گانه ی صاحب «مشاهده» را چنین تقریر می کند:

ففي الخلق عين الحق ان كنت ذاعين وفي الحق عين الخلق ان كنت ذاعقل

و ان كنت ذاعين وعقل فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل

۲ - «وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَعَزُّ مِنَ الْيَقِينِ» و نیز فرمود: «وَمَا قَسَمَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلُ مِنَ الْيَقِينِ.» (اصول کافی، ۵۱/۲)

۳ - تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۰۵. ۴ - ترجمه اللمع فی التصوف، ص ۱۱۹.

۵ - رک: تحریر تمیهد القواعد، ص ۷۱۹. ۶ - نهج البلاغه، حکمت، ۱۷۵.

فصل پنجم

توحید عرفانی

معرفت به وجود حق تعالی یا «توحید» از جمله‌ی مباحث و اصول اساسی در معرفت‌شناسی همه‌ی مکاتب به شمار می‌آید. استیس می‌گوید «وحدت»^(۱) یا «واحد»^(۲) تجربه و مفهوم کانونی تمام عرفان‌های گوناگون است که مستقیماً ادراک یا تجربه می‌شود، نه تعبیر.^(۳) بدون تردید «توحید»، در عرفان اسلامی از عناصر اساسی می‌باشد. ابن عربی، معتقد است که شناخت خداوند از راه‌های معمولی میسر نیست. وی دو راه را برای شناخت حق، معرفی می‌کند. یکی راه «کشف» که شبهه در آن کمتر است ولی استدلالی نیست، و دیگری راه برهان عقلی که شبهه‌بردار و مادون کشف است.

وی می‌گوید معرفت به حقیقت «ذات»، در شرع ممنوع است، اما شناخت خداوند از طریق علم به صفات کمالیه مقدور است. چون حق سبحانه، شبیه به چیزی نیست، و چیزی هم به او شبیه نمی‌شود. پس چگونه ما که شبیه اشیاء هستیم کسی را که شبیه چیزی نیست، بشناسیم.^(۴) لذا تمام آگاهی ما نسبت به حق، این است که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^(۵) عارفان تأکید دارند که راه‌های مختلفی برای رسیدن به خداوند وجود دارد؛ اما به طور

1 _ Unity.

2 _ One.

۴- رک: الفتوحات المکیه، ۱/ ۱۹۴-۱۹۳ و ۱۱۹-۱۱۸.

۳- رک: استیس، و. ت، عرفان و فلسفه، ص ۵۹.

۵- سوره شورا، ۱۱.

معمول بر سه روش خداشناسی «آفاقی، انفسی و مکاشفه‌ای» اصرار بیشتری می‌ورزند. آنها طریق معرفت آفاقی و انفسی را شناخت با واسطه و طریق مکاشفه‌ای را شناختی بی‌واسطه تعبیر می‌کنند. بنابراین برای تفصیل بیشتر «موضوع توحید» از منظر عرفا، لازم است ابتدا به بیان معنای لغوی و سپس به بیان مفهوم اصطلاحی آن بپردازیم.

توحید در لغت و اصطلاح عرفا

توحید به معنی «یگانه دانستن» و حکم بر «یگانگی خداوند» است. قشیری، در معنای لغوی توحید آورده است: «الْإِيمَانُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ»^(۱) از مقام توحید، تعاریف مختلفی بیان شده است. شاید زیباترین تعبیر اصطلاحی از توحید را بتوان در کلام امیرمؤمنان (علی ع) یافت که فرمود: «التَّوْحِيدُ، أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ»^(۲) جنید بغدادی می‌گوید: «التَّوْحِيدُ مَعْنَى يَضْمَحِلُّ فِيهِ الرُّسُومُ، وَيَنْدَرِجُ فِيهِ الْعُلُومُ، وَيَكُونُ اللَّهُ كَمَا لَمْ يَزَلْ»^(۳) ابن عربی در تعریف توحید می‌گوید: «توحید کوششی است برای حصول آگاهی، در نفس انسان طالب، به اینکه خدایی که وی را به وجود آورده «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد»^(۴)

سیدحیدر آملی از شارحان مکتب محیی‌الدین ابن عربی، توحید را نزد عرفا، اصل کلی وجود و مرجع کل، دانسته و توحید را اساس هر علم و معرفتی می‌داند.^(۵) وی در تعریف توحید عرفانی می‌گوید: «فَأَنَّ التَّوْحِيدَ، لُغَةً وَاصْطِلَاحًا - عِبَارَةٌ عَنْ صَيْرُورَةِ شَيْئَيْنِ شَيْئًا وَاحِدًا»^(۶) عبارات مشابه درباره‌ی توحید متفاوت است، چنانکه فارس می‌گوید: «التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الْوَسَائِطِ عِنْدَ غَلْبَةِ الْحَالِ وَالرُّجُوعُ إِلَيْهَا عِنْدَ الْأَحْكَامِ»^(۷)

عبدالرحمن جامی، توحید را تلخیص و تجرید دل سالک از تعلق به ما سوای حق، سبحانه، تعبیر نموده و می‌گوید:

۱- الرسالة القشيرية، ص ۳۲۹.

۲- نهج البلاغه، حکمت، ۴۷۰.

۳- نفحات الانس، ص ۱۴.

۴- خراسانی، شرف‌الدین، ابن عربی، ۲۴۶/۴.

۵- رک: آملی، حیدر. نص النصوص فی شرح فصوص، ص ۲۹.

۷- الرسالة القشيرية، ص ۳۳۰.

۶- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۰۵.

توحید، به عرف صوفی، ای صاحب سیر
رمزی ز نهایت مقامات طیور
تلیخیص دل از توجه اوست به غیر
گفتم به تو، گر فهم کنی منطق طیر

(جامی، لوائح، ص ۴۵۳)

توحید مورد نظر عارف، آخرین مقصد سیر و سلوک است و با توحید مردم عامی و حتی با توحید فیلسوف نیز تفاوت دارد. به عقیده‌ی عارف کامل، توحید واقعی زمانی محقق می‌شود که شرک (هستی) سالک از میان برخیزد، زیرا جز خدا هر چه هست «نمود» است، نه بود.

چیست توحید خدا، افروختن
خوشتن را پیش واحد سوختن

(مثنوی معنوی، ۱/۳۰۰۹)

مخالقان عرفان، مرحله‌ی توحید عرفانی عرفا را نه تنها تأیید نمی‌کنند، بلکه آن را کفر و الحاد نیز می‌خوانند. اما عرفا توحید حقیقی را همین می‌دانند و برآنند که درک این مرتبه کار عقل و اندیشه نیست. زیرا عقل و اندیشه در درک نامتناهی، دچار سرگشتگی می‌شود، چنانکه جنید بغدادی می‌گوید: «إِذَا تَنَاهَتْ عُقُولُ الْعُقَلَاءِ فِي التَّوْحِيدِ تَنَاهَتْ إِلَى الْحَيْرَةِ»^(۱) لذا درک مرتبه‌ی توحید تنها از طریق دل و با تصفیه‌ی نفس و مجاهدت و سیر و سلوک امکان‌پذیر است.

این مباحث تا بدینجا گفتنی است
هر چه آید زین سپس بنهفتنی است

(مثنوی معنوی، ۶/۴۶۲۰)

آنجا که تویی عقل کجا در تو رسد؟
خود زشت بود که عقل ما در تو رسد

(مرصادالعباد، ص ۵۳)

ابن عربی، در مبحث «حیرت» از کتاب فتوحات، تأکید می‌کند که ذات خدا، شناختنی نیست و سبب حیرت ما در آگاهی از خدا این است که ما در جستجوی شناخت ذات او از راه ادله‌ی عقلی یا از راه مشاهده هستیم که هر یک با موانعی مواجه‌اند.^(۲)

سیدحیدر آملی نیز حقیقت توحید را فراتر از حدّ تعبیر و یا اشاره می‌داند. وی تعبیر از توحید را حجاب و اشارت را نقابی بر آن تلقی می‌کند، زیرا حقیقت توحید، منزّه از درک عقول و

افهام است.^(۱)

مراتب توحید

معرفتِ آفریدگار پاک و منزّه و شناخت یگانگی او مراتبی دارد. متکلمان، توحید حق را در چهار مرتبه‌ی «توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی»، مورد بحث و دقت نظر قرار می‌دهند. توحید ذاتی و عبادی مورد وفاق همه‌ی اهل کلام است، اما در توحید صفاتی و افعالی پاره‌ای اختلافات به چشم می‌خورد.^(۲)

همان‌طور که تعریف عارفان از توحید با تعاریف اهل کلام و فلسفه تفاوت دارد، عارفان مراتب توحید را نیز براساس مکاشفات شخصی خویش، دسته‌بندی می‌کنند. خواجه عبدالله انصاری، می‌گوید که توحید بر سه وجه است: ۱- توحید عامه: که همان شهادت به یگانگی خداوند است. ۲- توحید خاصه: که از طریق مکاشفه و مشاهده ثابت می‌شود. ۳- توحید خاص‌الخاص: که مختص به ذات حق است و کسی را یارای درک آن نیست.^(۳)

ابوحامد غزالی، برای توحید چهار مرتبه را بیان می‌کند. مرتبه‌ی اول، اقرار به یگانگی حق، توأم با غفلت قلب است مانند توحید منافقین. مرتبه‌ی دوم، تصدیق معنای توحید به مانند تصدیق عموم مسلمانان، و مرتبه‌ی سوم، مشاهده‌ی توحید از طریق کشف و به وسیله‌ی نور حق، همچون توحید مقربین درگاه است. سالک در این مرتبه اشیاء بسیاری را می‌بیند ولی همه‌ی آنها را صادر از یک واحد قهار می‌بیند. مرتبه‌ی چهارم، فنای در توحید است، به این معنی که در هستی جز «یکی» را نبینی.^(۴)

ابن عربی، در کتاب «التجلیات الالهیه» به سه گونه توحید اشاره می‌کند: ۱- توحید علم نخست، که توحید دلیل و توحید عوام است. ۲- توحید حال، آن است که حق، وصف تو باشد، پس او در تو هست، اما تو او نیستی. ۳- توحید علم دوم، توحید مشاهده است، یعنی همه‌ی

۱- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۷۰.

۲- جهت تفصیل بیشتر ر.ک: مطهری، مرتضی. آشنایی با علوم اسلامی، ۳۳/۲ به بعد.

۳- نک: انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، ص ۲۲۳. ۴- ر.ک: احیاء علوم‌الدین، ۲۴۵/۴.

ادراکِ صاحبِ دلیل را با مکاشفه درک می‌کند.^(۱)

سید حیدر آملی نیز به دو مرتبه‌ی توحید اشاره می‌کند: ۱- توحید الوهی ظاهری شرعی، که نفی خدایان بسیار و اثبات یک خداست. ۲- توحید وجودی باطنی حقیقی، که نفی وجودهای بسیار و اثبات یک وجود است.^(۲) وی، در جای دیگر توحید را دو قسم می‌داند: یکی توحید انبیاء که همان توحید ظاهر و دعوت بندگان به پرستش خدای مطلق و نفی خدایان دیگر است و دیگری، توحید اولیاء، که همان توحید باطن و دعوت بندگان به مشاهده‌ی وجود یکتا و نفی وجودهای کثیر است.^(۳)

پیشینه‌ی تاریخی نظریه‌ی وحدت وجود

مسئله‌ی وحدت وجود و وحدت موجود در فلسفه‌ی یونان و هند، سابقه‌ی طولانی دارد. اعتقاد به این دو اصل و نیز مسئله «حلول و اتحاد» که از فروع اصل وحدت وجودند، از ارکان اساسی فلسفه و مذهب هندوان، به ویژه دین بودایی به شمار می‌آید. ابوریحان بیرونی، در کتاب «تحقیق ماللهند» به مقایسه‌ی عقیده‌ی هندوان با مشرب صوفیان مسلمان در این زمینه‌ها می‌پردازد. استاد همایی بر آن است که این عقیده از سرچشمه‌ی مذهب بودایی نشأت گرفته و به واسطه‌ی ایرانیان، در حوزه‌ی اسلام نفوذ کرده است.^(۴)

وحدت وجود

در نوشته‌های راجع به تصوف، عموماً تصوف را اندیشه‌ای «وحدت وجودی»^(۵) می‌دانند. این اندیشه که می‌گوید: «همه خداست» در قرن ششم و هفتم با ظهور محیی‌الدین بن عربی، رنگ و روتق تازه گرفت. پیش از ابن عربی، تفکر وحدت وجود، به صورت منظم در فرهنگ اسلامی مطرح نبوده است. محیی‌الدین بن عربی با وضع مصطلحات جدید و دلایل منطقی و

۲- رک: نص النصوص فی شرح فصوص، ص ۳۵۵.

۱- ابن عربی، ۴/۲۴۷.

۴- نک: همایی، جلال‌الدین. مولوی‌نامه، ۱/۲۱۴-۲۱۲.

۳- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۸۴-۸۳.

شهودی عرفانی، این اصل را اساسی‌ترین پایه، برای فلسفه‌ی خود قرار داد. به طوری که پس از وی شاگردانش مانند: صدرالدین قونوی، شیخ عراقی و عبدالرزاق کاشانی و بسیاری از عرفای دیگر، پیرو عقیده‌ی او شدند و همگی، وحدت وجود را از مبانی محکم علمی و فلسفی و عرفانی خود قرار دادند.

وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی

خود محیی‌الدین بن عربی هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نبرده است، اما عبدالرحمن جامی او را پیشوای معتقدان به «وحدت وجود» می‌نامد. تا آنجا که می‌دانیم، نخستین بار، اصطلاح وحدت وجود را ابن تیمیه‌ی حنبلی (متوفی ۷۲۸) به کار برده و ابن عربی و صدرالدین قونوی را «أهل الوحدة» نامیده است.^(۱)

ابن عربی تعابیری را به کار می‌برد که بیانگر گرایش وحدت وجودی اوست. وی در کتاب «فتوحات مکیه» وجود را اصل اصل‌ها و همان «الله» می‌داند که به واسطه‌ی او همه‌ی مراتب پیدا شده و حقایق تعیین یافته‌اند. وی می‌گوید که حق در دنیا پیوسته بر دل‌ها متجلی است، اما تنها اهل الله می‌دانند که اختلاف صورت‌های ظاهری، در همه موجودات چه در دنیا و چه در آخرت، چیزی جز تنوع تجلی حق نیست. از دیدگاه ابن عربی، جهان هستی و همه‌ی موجودات در آن، مظاهر و جلوه‌گاه‌های حقند. وی بارها عبارت‌های «وَمَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ» و «لیس فی الوجود الا الله» را به کار می‌برد.^(۲)

شیخ فخرالدین عراقی نیز می‌گوید:

که بغیر از تو در جهان کس نیست جز تو موجود جاودان کس نیست

(کلیات عراقی، ص ۱۱۹)

بنا به عقیده‌ی ابن عربی، واقعیت، یک وحدت ذاتی است، ولی در عین حال نوعی دوگانگی در آن هست، به این اعتبار دارای دو صفت حقی و خلقی است. هنگامی که ابن عربی ارتباط و تعلق حق را با خلق بیان می‌کند، کلام وی بیشتر به فلاسفه شباهت دارد، تا عرفا. وی بر آن است

که مظاهر عالم شهادت، پیش از وجود، به صورت حقایق معقول، در علم حق تعالی ثبوت داشته‌اند.^(۱)

ابن عربی، رابطه‌ی بین حق و خلق را با استفاده از تمثیل، مانند تجلی در آینه و سایه‌ی حق بودن، بیان می‌دارد. او می‌گوید حق در ذات خود، وجودی حقیقی دارد، و در اعیان ممکنات هم وجودی اضافی دارد که مانند سایه‌ای بر سایر موجودات گسترده می‌شود.^(۲)

شیخ فخرالدین عراقی نیز افکار وحدت وجودی «شیخ اکبر» را در آثارش به زیبایی بیان می‌دارد. عراقی تمثیل «تجلی حق در آینه‌های متعدد» را چنین بیان می‌کند:

در حقیقت دو جهان آینه‌اشانست که بدو در رخ زیباش هویدا بینند

(کلیات عراقی، ص ۷۵)

وَ مَا لِلْوَجْهِ الْوَاحِدُ غَيْرُ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ أَغْذَذْتَ الْمَرَايَا تَعْدُدًا

(لمعات عراقی، ص ۵۰)

شیخ محمود شبستری نیز مفاهیم وحدت وجودی محیی‌الدین ابن عربی را روشن‌تر و دقیق‌تر بیان کرده است. وی می‌گوید: حقیقت یکی است ولی اسامی گوناگون دارد و همین کثرات است که باعث تعدد می‌شوند.

عدم آینه هستی است مطلق	کزو پیداست عکس تابش حق
بنه آینه‌ای اندر برابر	درو بنگر ببین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا کیست آن عکس	نه اینست و نه آن پس چیست آن عکس؟
چو من هستم به ذات خود معین	نمی‌دانم چه باشد سایه من

(گلشن راز، ص ۷۲ و ۸۶)

عقیده‌ی وحدت وجود، در افکار مولانا نیز به چشم می‌خورد. مولوی نیز حقیقت وجود را از نظر جوهر و ذات یکی می‌داند، و این حقیقت را همان وجود مطلق یگانه‌ای می‌داند که در مراتب عالم ساری است. او این وجود را به «نور خورشید»، «دریا» و «آب زلالی» تشبیه می‌کند

۱- رک: عقیفی، ابوالعلاء، ابن عربی، تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۵۸/۱ - ۵۵۷.

۲- نک: ابن عربی، محیی‌الدین. فصوص‌الحکم، ص ۱۰۳ - ۱۰۱.

که صفات ذوالجلال، در آن انعکاس می‌یابد.

همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان
صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
چونکه برگیری تو دیوار از میان

(مثنوی معنوی، ۴/۴۱۶ و ۴۱۷)

چون ز یک دریاست این جوها روان
چون همه انوار از شمس بقاست
این چرا نوش آمد آن زهر دهان
صبح صادق صبح کاذب از چه خاست؟

(همان، ۶/۱۶۰۶ و ۱۶۰۷)

خلق را چون آب دان صاف و زلال
جمله تصویرات، عکس آب جوست
اندر آن تابان صفات ذوالجلال
چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

(همان، ۶/۳۱۷۲ و ۳۱۸۳)

عبدالرحمن جامی نیز از حامیان و مفسران وحدت وجود و از سرسپردگان مکتب ابن عربی است. وی در بیان دیدگاه توحیدی خود می‌گوید:

متحد بودیم با شاه وجود
بود اعیان جهان جمله برون
حکم غیریت به کلی محو بود
ز اتحاد علمی و عینی مصون

(جامی، رساله نائیه، ص ۳۳۹)

ادامه‌ی این اندیشه در بین شعرای عارف مسلک، تا عصر حاضر و در آثار شاعرانی مانند: هاتف اصفهانی^(۱)، فروغی بسطامی^(۲) و صفای اصفهانی^(۳) و دیگران همچنان دوام یافته است،

۱- هاتف اصفهانی در ترجیع‌بند معروفش می‌گوید:

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وحدّه لاله الا هو

(دیوان هاتف اصفهانی، ص ۱۷)

۲- فروغی بسطامی، غزل‌سرای عهد قاجار نیز می‌گوید:

مردان خدا پرده پندار دریدند
یعنی همه جا غیر خدا هیچ ندیدند

(دیوان فروغی بسطامی، ص ۹۶)

۳- صفای اصفهانی نیز گفته است:

که تفصیل همه‌ی آنها با ذکر شواهد مثال از حوصله‌ی این بحث خارج است.

وحدت شهود

بسیاری از صاحب نظران از حکما و فلاسفه، به طور کلی با «وحدت وجود» یا با تفسیرهایی که از آن می‌شد مخالفت ورزیده‌اند. ابن تیمیه، از مخالفان سرسخت قائلان به وحدت وجود است. وی به نقد اقوال پیروان وحدت وجود مانند: ابن عربی، صدرالدین قونوی و تلمسانی پرداخته و اعتقاد به اتحاد و مذهب وحدت وجود را باطل شمرده و آنها را خارج از دین اسلام دانسته است.^(۱)

برخی از بزرگان حکمت نیز پاره‌ای از تفسیرهای وحدت وجود را - مانند «وحدت شخصی وجود» که می‌گوید: هستی، غیر از واجب تعالی، هیچ مصداقی نداشته و هر چه غیر خداست خیال محض است - باطل شمرده‌اند. آنها، «وحدت شخصی وجود» را که ضمن حفظ وحدت شخصی، تکثر آثار آن را نیز پذیرفته‌اند و وحدت مشهود را یعنی عدم نگاه به کثرات خلقی و ندیدن چیزی جز صاحب صورت متجلی در آیینه‌های مختلف، صرفاً بیان لطیفی از وحدت تلقی می‌کنند.^(۲)

بعد از ابن عربی، کسانی چون علاءالدوله سمنانی با توحید وجودی محیی‌الدین، مخالف ورزیدند. شیخ احمد سرهندی، برای برطرف ساختن تنازع میان تصوف و تشرع و به خاطر ایجاد سازگاری میان نظریات صوفیان وحدت وجودی با اصول و مبانی اعتقادی اسلام، در برابر توحید وجودی مکتب ابن عربی، نظریه‌ی معتدل‌تری را که در میان صوفیه به نام «توحید فی الفناء» و «جمع‌الجمع» و ... معروف بود، تحت عنوان «وحدت شهود» مطرح کرد. بنابراین

بر گونه ذاتم رقم نقطه توحید

چون خال سید بر رخ خوبان طراز است

(دیوان حکیم صفای اصفهانی، ص ۱۸۹)

۱- رک: زریاب‌خویی، عباس، ابن تیمیه. دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۹۰/۳.

۲- نک: تحریر تمهیدالقواعد، ص ۳۸.

نظریه، تصور یا ادراک عینیت حق و خلق امری است شهودی، نه وجودی. بدین معنی که سالک، در مقام شهود و فنا و در غلبه‌ی سکر، و زمانی که مآ سَوی الله به کلی از نظرش محو شد، جز حق، چیزی نمی‌بیند بنابراین، تعبیر «همه اوست»، که در میان صوفیه رواج دارد، ناظر به این حال است.^(۱)

البته از نظر مرحوم همایی، وحدت شهود عارفان با وحدت وجود دیگر عرفا و صوفیه منافاتی ندارد. به عبارت دیگر لازمه‌ی وحدت شهود یا توحید شهودی، بطلان نظریه‌ی «وحدت وجود» نمی‌باشد.^(۲)

اسماء و صفات حق

همگان اتفاق نظر دارند که ذات مطلق، موضوع هیچ علمی حتی عرفان، قرار نمی‌گیرد. در عرفان بحث از حق نیز از جهت ارتباط او با کثرت و تعینات است، نه بحث از حیثیت ذات. اما تعینات همان حقایق خارجی‌اند که اگر تنها ملاحظه شوند، «وصف» و اگر از جهت ظهور ذات در آنها و ارتباطشان با ذات مطلق در نظر گرفته شوند، «اسم» نامیده می‌شوند.^(۳)

به دیگر سخن، «اسم»، در اصطلاح اهل عرفان عبارت است از لفظی که بر ذات، به اعتبار وصف دلالت کند، مانند: عالم، قدرت و مرید. و «صفت» عبارت است از لفظی که بر صفت تنها، بدون ملاحظه‌ی ذات دلالت کند، مانند: علم، قدرت و اراده.^(۴)

بنابراین اسماء و صفات، در قابلیت حمل نسبت به ذات باری تعالی تفاوت پیدا می‌کنند، زیرا صفات بر ذات حمل نمی‌شوند ولیکن اسماء بر ذات حمل می‌گردند. باید توجه داشت که منظور از اسم و صفت، در عرفان نظری غیر از این الفاظ و اسماء اعتباری است، بلکه اسماء، حقایق خارجی هستند که مسمای این الفاظ می‌باشند.^(۵)

صوفیه معتقدند که اسماء الهی نامتناهی است، زیرا اگر اسماء متناهی بودند، حق هم محدود

۱- رک: مجتبیایی، فتح‌الله، احمد سرهندی. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۵۷/۷ و ۵۶.

۲- مولوی‌نامه، ۲۲۴/۱. ۳- تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۴۹.

۴- نک: لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۲۳۹. ۵- تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۵۰ و ۴۰۵.

می‌شد. پس هر یک از اشیاء، آئینه‌ای است که به تناسب خود تعینی از تعین‌های آن ذات نامتناهی را نشان می‌دهد. چنانکه هر یک از ملائک مظهر اسمی از «اسماء الله» هستند و فضل آدمی بر ملائکه در علم به همه‌ی اسماء الهی است.^(۱) مولوی در بیان این فضیلت می‌گوید:

صد هزاران علمش اندر هر رگ است	بوالبشر کو عِلْمُ الْأَسْمَاءِ بگ است
جان و سرِ نام‌ها گشتش پدید	چشمِ آدم کو به نور پاک دید
در سجود افتاد و در خدمت شتافت	چون ملک، انوار حق در وی بیافت
گر ستایم تا قیامت قاصریم	مدح این آدم که نامش می‌برم

(مثنوی معنوی، ۱/ ۱۲۳۴ و ۱۲۴۸ - ۱۲۴۶)

تنزل وجود و تجلیات حق

تنزل وجود، عبارت است از تجلی یک موجود و یا یک حقیقت در مرتبه یا مراتب پایین‌تر با محفوظ‌بودن رتبه‌ی اصلی همان موجود یا همان حقیقت. صورت‌های نازله‌ی یک موجود یا یک حقیقت عبارت است از، جلوه‌های همان موجود و همان حقیقت.

به زعم عرفا و حکماء، هستی، منحصر به عالم ماده نیست و عوالم دیگری که فوق ماده و ماورای طبیعت است نیز وجود دارد. این عوالم (پنج‌گانه) از دیدگاه عرفا عبارتند از:

- ۱ - عالم غیب: که عالم اعیان ثابت و مشتمل بر اسماء و صفات و معانی مجرد و تجلیات است.
- ۲ - عالم جبروت: که عالم عقول و عالمی مجرد از ماده و صورت است.
- ۳ - عالم ملکوت: که عالم مثالی و عالمی مجرد از ماده و دارای صورت است.
- ۴ - عالم مُلک: که عالم طبیعت و عالم غیرمجرد و آمیخته به ماده و صورت است.
- ۵ - عالم انسان کامل: که در بردارنده همه‌ی درجات و جامع همه‌ی حقایق جهان خارج است.^(۲)

۱ - سوره بقره / ۳۲ - ۳۱: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا...»

۲ - عرفان نظری، ص ۳۱۷ و ۳۱۸. به نقل از مصباح‌الانس بن فناری، ص ۱۰۳.

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات

پنج است تنزلات وی را درجات

«غیبت» است و «شهاده» در وسط «روح» و «مثال»

والخامس جمیعۀ تِلْكَ الدَّرَجَاتِ^(۱)

بنابراین، عالم غیب، علة العلل سایر عوالم است و عالم جبروت و ملکوت هر دو نقش قابل و صادر را ایفا می‌کنند و عالم ملک، که انسان نیز جزو آن - اما با جامعیتی خاص خود - می‌باشد، تنها دریافت‌کننده‌ی فیض است.

عرفا، براساس این عوامل که سیر نزولی وجود یا «قوس نزول» است، معتقدند که انسان نور وجود ناسوتی خود را در «قوس صعود»، باید از عالم طبیعت به عالم معنی و لاهوت بازگرداند.

تجلی

تجلی، واژه‌ای قرآنی به معنای «آشکارشدن» است که در قرآن کریم^(۲) دوبار به کار رفته است. هجویری در بیان اصطلاح «تجلی» از دیدگاه عارفان می‌گوید: «تجلی تأثیر انوار حق باشد بر حکم اقبال بر دل مقبلان، کی بدان شایسته آن شوند که به دل مرحق را ببینند».^(۳)

از نظر ابن عربی، تجلی حق، باعث ظهور اعیان ثابته در علم و وجود احکام آنها در خارج است. بنابر این عدم تجلی حق به معنای عدم ایجاد عالم هستی است.^(۴) پس تجلی الهی، یک جریان ابدی است، هر چند صورت‌ها در جهان، زودگذر و متغیر است و بدون لحظه‌ای فاصله با هم تجدید می‌شوند، لذا هرگز زمان عاری از تجلی وجود نداشته است.

همیشه فیض و فضل حق تعالی بود از شأن خود اندر تجلی

(گلشن راز، ص ۹۵)

۱ - انصاری، قاسم، مبانی عرفان و تصوف، ص ۷۰.

۲ - سوره لیل، ۲: «والتَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى» و نیز در سوره اعراف، ۱۴۳: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا».

۳ - کشف‌المحجوب، ص ۵۰۴.

۴ - جهانگیری، محسن، محیی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۲۷۲.

اقسام تجلی

عارفان، معتقدند که خداوند دوگونه تجلی کرده است. یکی تجلی ذاتی یا غیبی که از آن به «فیض اقدس» نیز تعبیر شده است. در این مرتبه صفات موجود در ذات حق مانند: علم، اراده، سمع و ... تعین یافته تا «ماهیات» و به قول عرفا «اعیان ثابته» در حضرت علم پیدا شود. دیگر، تجلی شهودی یا عینی است که از آن به «فیض مقدس» تعبیر می‌شود. در این مرتبه حق بر خارج از خود، عالم خارج و موجودات هستی، آشکار می‌شود.

ابن عربی وجود عالم را اثر تجلی حق و از برکت او می‌داند: وی در بیان اقسام تجلیات حق می‌گوید: «إِنَّ لِلَّهِ تَجَلِّيَيْنِ: تَجَلِّيٌّ غَيْبٌ وَ تَجَلِّيٌّ شَهَادَةٌ»^(۱)

عبدالرحمن جامی، در بیان مراتب تجلی حق سبحانه می‌گوید: «تجلی دو گونه است، یکی علمی غیبی که عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه بر خودش در حضرت علم به صور اعیان و قابلیتات و استعدادات ایشان، دوم تجلی وجودی شهادی که عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه به حسب استعدادات و قابلیت اعیان، روحاً و مثلاً و حساً، و این تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول است»^(۲)

وی، آینه‌ی دل انسان کامل را جلوه‌گاه تجلی حق می‌داند. عکس انوار تجلیات از آینه‌ی دل او بر عالم، فیض می‌گردد. انسان کامل از حق، تجلیات ذاتیه را به واسطه‌ی اسماء و صفات، استمداد می‌کند و مادام که این انسان کامل در جهان است، عالم به واسطه فیضان تجلیات، محفوظ می‌ماند.^(۳)

۱- فصوص الحکم، ص ۱۲۰.

۲- جامی، عبدالرحمن، لوازم، ص ۳۶۵.

۳- جامی، عبدالرحمن. نقدالنصوص، ص ۸۹.

فصل ششم

کمال معنوی انسان

از قرآن کریم، برمی آید که کامل ترین و برجسته ترین وصف برای انسان «عبد» بودن است. ارتباط انسان با همه ی پدیده ها از یک سو، و جهل آدمی به چگونگی این ارتباطات از سوی دیگر، ضرورت نیاز به راهبر و راهنمایی را که عالم مطلق باشد، مشخص می کند. این راهنما بعد از عصر رسول خاتم (ص) «ولّی» خاص حق است که ضمن بندگی، از لطف و عنایت خداوند نیز برخوردار می باشد. لذا عارفان معتقدند که در هر عصر و زمانی، وجود انسانی که دارای نفوذ غیبی و اشراف معنوی باشد، برای راهنمایی دیگر انسان ها و سایر موجودات هستی همواره ضرورت دارد. اهل معرفت از این اصل به نام «ولایت معنوی و باطنی» یاد می کنند. و از همین روی است که از اولیای صالح، به اذن خداوند و برای هدایت مردمان کراماتی به ظهور می رسد. در این فصل به اجمال به بیان مفهوم «ولایت و کرامات» از دیدگاه عارفان می پردازیم.

الف - ولایت در لغت و اصطلاح

ولایت از مصدر «وَلَّی» است. این کلمه به کسر «واو» به معنی امارت و تولیت و به فتح «واو» به معنی محبت است. البته ولایت، به معنی قرب و نزدیکی هم استعمال شده است.^(۱) ولایت در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلیه ای است که شأنی از شؤون حق و علت ظهور حقایق

۱ - المدکور، ابراهیم، المعجم الوسیط، ۱۵۷۰/۲.

خلقیه است.^(۱)

سید حیدر آملی می‌گوید: «الْوَلَايَةُ هِيَ التَّصَرُّفُ فِي الْخَلْقِ بِالْحَقِّ، وَ لَيْسَتْ فِي الْحَقِيقَةِ الْبَاطِنُ الثُّبُوتُ، لِأَنَّ الثُّبُوتَ ظَاهِرُهَا الْأَنْبَاءُ وَ بَاطِنُهَا التَّصَرُّفُ فِي الثُّفُوسِ بِأَجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا.»^(۲) بنابراین معرفت به حقایق هستی، صرفاً از طریق «ولایت» به دست می‌آید و هر چه ولایت اولیاء قوی‌تر باشد، معرفت نیز عمیق‌تر است. عبدالرحمن جامی در اقسام ولایت می‌گوید: «آن بر دو قسم است: ولایت عامّه و ولایت خاصّه. ولایت عامّه مشترک است میان همه‌ی مؤمنان، و ولایت خاصّه مخصوص است به واصلان از ارباب سلوک.»^(۳)

در بیان منزلت اولیاء و جلالت مقام آنان همین بس که حق تعالی در حدیث قدسی، می‌فرماید: «أُولِيَائِي تَحْتَ قَبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي.»^(۴) لذا حیدر آملی در این باره می‌گوید:

لله تحت قباب العز طائفة
أخفاهم عن عيون الناس اجلالاً
هم السلاطين في اطمار مسكنة
استعدوا من ملوك الارض اقيالاً
غبر ملايسهم مرمطاعهم
جزوا على فلك الخضراء اذيالاً^(۵)

هجویری، در بیان اصل ولایت نزد متصوفه می‌گوید: «بدانک قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت، جمله بر ولایت و اثبات آن است، کی جمله مشایخ (رض) اندر حکم اثبات آن موافقتند، اما هر کسی به عبارتی دیگرگون بیان این ظاهر کرده‌اند.»^(۶)

به هر تقدیر، چیزی را که می‌توانیم با اطمینان، درباره‌ی زمان پیدایش نظام فکری کاملی درباره‌ی اولیاء و نظریه‌ی «ولایت» به دست آوریم، در نیمه دوم قرن سوم هجری و در نوشته‌های «حکیم ترمذی» (متوفی ۲۸۵ هـ) است. این ثمره‌ی فکری ترمذی به زودی به گنجینه‌ی اطلاعاتی حوزه‌ی تصوف درآمد، که تا به امروز همچنان به صورت اصلی خدشه‌ناپذیر برای همه‌ی مسلمانان اهل سلوک باقی مانده است. این‌که آیا پیش از ترمذی

۱- نک: شرح مقدمه قیصری، ص ۸۶۵.

۲- کاشانی، عبدالرزاق. شرح تأییه ابن فارض، ص ۱۶۷.

۳- نفحات الانس، ص ۳.

۴- احیاء علوم الدین، ۲۵۶/۴.

۵- کشف‌المحجوب، ص ۲۶۵.

۶- نص‌النصوص فی شرح فصوص، ص ۲۶۶.

کسانی بوده‌اند که آثار مکتوبی در این زمینه عرضه کرده باشند، بر ما معلوم نیست.^(۱) درباره‌ی پیدایش این نظریه، ابن خلدون، بر آن است که عارفان از مباحث شیعیان، در باب ولایت، متأثر شده‌اند. مقصود ابن خلدون از شیعیان، باطنیه است و معتقد است که نظریه‌ی ولایت در آثار عرفای دوره‌های بعد پیدا شده است.^(۲)

از نظر شیعه و مطابق روایات متواتر، بر لزوم وجود خلیفه‌ی خدا (امام معصوم) بر روی زمین تأکید فراوان شده است. به عبارتی، اصل محوری ولایت در مکتب تشیع، نزد صوفیان و عارفان، مبنای اصلی سلوک عارفانه، در منازل طریقت، تلقی شده است. همین امر، سبب شده است، تا برخی از محققان قائل به تأثیرپذیری «متصوفه» از مکتب «تشیع»، در زمینه‌ی لزوم ولایت و وجود اولیاء و تبعیت بی‌چون و چرا از قطب یا پیروی از امام، باشند.^(۳)

انسان کامل

ابوالعلاء عفی‌فی، از محققان در عرفان نظری، معتقد است که حسین ابن منصور حلاج بانی نظریه‌ی «انسان کامل» اما در قالب نظریه‌ی «حلول» و خلق انسان بر صورت خداست. ولی بعدها ابن عربی و عبدالکریم جیلی آن نظریه را کاملاً دگرگون کردند.^(۴) اعتقاد به تحقق نفس الهی انسان، در زندگی خاکی، برای صوفیان، مفهوم «انسان کامل» را پیش می‌آورد. انسان کامل کسی است که علاوه بر حقایق جهان، حقایق حق را نیز در خود گرد آورده و خلافت حق، در جهان برای اوست. انسان کامل، صورتی الهی دارد که با همه‌ی اسماء بر او متجلی شده است. این موجود در حکم روح برای جهان و جهان، کالبد او است. پس کمال جهان به انسان است، چنان که کمال کالبد به روح است.^(۵)

۱- ر.ک: رودلف راتکه برند، مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، ص ۳۰.

۲- ر.ک: ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ص ۹۹۲.

۳- جهت تفصیل بیشتر ر.ک: فتح‌الهی، علی، بررسی تأثیر روایات شیعی و نهج‌البلاغه بر مفاهیم عرفانی، ص ۱۹۲ به بعد.

۴- ابن عربی، تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۸۲/۱. ۵- الفتوحات المکیه، ۶۷/۲.

عقل کلّ و نفس کلّ مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

(لب لباب مثنوی ص ۸۴)

در اسلام، پیامبر خاتم (ص)، نمونه‌ی کامل انسانی، شمرده می‌شود. پس از خاتم الانبیاء که باب نبوت بسته شد، تنها عالمان و اولیاء، در هر قرنی حق داشتند به راهنمایی و تعلیم مردم بپردازند. لذا همه‌ی صفات انبیاء را به جز آوردن شریعت، به اولیاء نسبت می‌دهند.^(۱)

پس کمال انسان، به خلافت حق است و خلیفه، کسی است که از راه استحقاق، دارای اسماء الهی باشد. خلافت امری کسبی است، لذا انسان‌ها می‌توانند به طور مشروع برای رسیدن به کمال بکوشند.^(۲)

ابن عربی، همواره تذکر می‌دهد که قرب الهی و کمال انسانی به دست نمی‌آید مگر با عبودیت و بندگی محض خدا و نسبت دادن افعال به اسمای خداوند که فقط در مظاهر او ظاهر می‌شود.^(۳)

عزیزالدین نسفی، انسان کامل را کسی می‌داند که در شریعت و طریقت و حقیقت کامل باشد. وی در بیان نام‌ها و القاب مختلف کاملان می‌گوید: «انسان کامل را امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و ... این انسان کامل، همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است، و انسان کامل، دل آن شخص است، و دل زیادت از یکی نبود.»^(۴) مولانا درباره‌ی وجود این انسان در هر عصر و زمانی می‌گوید:

پس به هر دوری ولیی قایم است تا قیامت آزمایش دایم است

(مثنوی ۸۱۵/۲)

۱- عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ص ۱۱۲ و ۱۱۳. ۲- ابن عربی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۷۲/۴ به بعد.

۳- الفتوحات المکیه ۹۶/۲. ۴- الانسان الکامل، ص ۴ و ۵.

اوصاف و شرایط اولیاء

قرآن کریم، اولیاء را انسان‌هایی فارغ از خوف و حزن معرفی می‌کند^(۱) و در نهج البلاغه برای اولیاء، اوصاف بسیاری مانند: امانت‌داری نسبت به قرآن و سنت، کثیرالذکر بودن و تفسیر راستین از احکام شریعت، در نظر گرفته شده است.^(۲) بنابراین از جمله صفات و شرایط اولیای حق، رعایت ظواهر شریعت و حفظ حرمت آن توسط شخص «ولی» است. لذا قشیری در بیان صفات و شرایط ولی می‌گوید: «از شرایط ولی، آن است که محفوظ بود، همچنانکه از شرط نبی آن بود که معصوم بود.»^(۳) خواجه عبدالله انصاری در صفات اولیاء می‌گوید: «اولیاء را سه نشانه است: سلامت دل، و سخاوت نفس و نصیحت خلق.»^(۴) ابراهیم ادهم گفت: اگر در چیزی از دنیا و آخرت میل نکنی و از نفست برای خدا فارغ شوی و به حق روی آوری، می‌توانی ولیی از اولیاء باشی.^(۵)

مولوی می‌گوید که اولیای خدا، مانند اصحاب کهف‌اند که در ظاهر بیدار و به معنی خفته‌اند. آنان آلت فعل حق و تحت تصرف اویند. خداوند تمام اعمال روحی و جسمی ایشان را کارسازی می‌کند و ایشان را به خود وانمی‌گذارد:

اولیا اصحاب کهف‌اند ای عنود	در قیام و در تقلب هم رقود
می‌کشد شان بی‌تکلف در فعال	بی‌خبر ذات‌الیمین ذات‌الشمال
اولیا را خواب ملک است ای فلان	همچو آن اصحاب کهف اندر جهان

(مثنوی معنوی، ۱/۳۱۸۷ و ۳/۳۱۸۸ و ۳/۳۵۵۳)

لزوم قطب در سلوک عرفانی

از آنجا که قطب، مدار حقیقت عالم و محور و مرکز عالم وجود است، یک حقیقت وسیع است که به شکل «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» مرکز دایره‌ی وجود حقیقت محمدیه

۱- سوره یونس / ۶۲ «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

۲- نهج البلاغه، خطبه / ۱۸۷.

۳- ترجمه رساله قشیری، ص ۴۲۸.

۵- نک: کشف‌المحجوب، ص ۲۷۴.

۴- انصاری، خواجه‌عبدالله، صمدیان، ص ۶۱.

است و در انبیاء و اولیاء ظهور می نماید. بدین سبب هیچ عصری از اعصار، از وجود مظهر او خالی نیست.^(۱)

بر همین اساس، چون نیل به معرفت حقیقی و راه یابی به حضرت حق فقط در سایه‌ی اولیاء و با هدایت آنها میسر می شود، در احادیث نبوی نیز آمده است: «قَالَ النَّبِيُّ (ص): مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْخٌ فَشَيْخُهُ الشَّيْطَانُ»^(۲)

هر که او بی‌مرشدی در راه شد او ز غولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه پیر ای فضول پس ترا سرگشته دارد بانگ غول^(۳)

بنابراین همه‌ی اهل معرفت اتفاق نظر دارند که در طی منازل سلوک، پس از توفیق در توبه باید از تکروی پرهیز نمود و به راهنما، مرشد، ولی و قطب و یا راهبری که خود این راه را طی کرده باشد، از روی صدق و اخلاص، دست ارادت داد.

دست را مسپار جز در دست پیر حق شد است آن دست او را دستگیر
چون که دست خود به دست او نهی پس ز دست آکلان بیرون جبهی
چون بدادی دست خود در دست پیر پیر حکمت که علیمست و خطیر

(مثنوی معنوی ۷۳۶/۵، ۷۳۹ و ۷۴۱)

به طور کلی، نظام عرفان، نظام استادی و شاگردی است. از نظر مشایخ طریق، عبور از منازل صعب سلوک، بدون هدایت شیخ و دلیل راه، هرگز امکان‌پذیر نخواهد بود:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر

(مثنوی معنوی، ۲۹۴۳/۱)

به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم که من به خویش نمودم، صد اهتمام و نشد

(دیوان حافظ، ص ۱۰۵)

برخی از بزرگان عرفان در نهی سالکان، از سلوک بدون راهنما گفته‌اند: «إِنَّ سَبِيلَ الدِّينِ

۱- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۴۹۱ - ۴۹۰.

۲- احادیث مثنوی، ص ۳۰.

۳- همان مأخذ، ص ۳۰.

غَامِضٌ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْخٌ يَهْدِيهِ، قَادَهُ الشَّيْطَانُ إِلَى طَرَفِهِ»^(۱)

جز به تدبیر یکی شیخ کبیر	چون روی چون نبودت قلبی بصیر
وای آن مرغی که ناروئیده پر	بر پرد بر اوج و افتد در خطر
عالمی در دام، می بین از هوا	وز جراحتهای هم رنگ دوا
پیر باشد نردبان آسمان	تیر پزان از که گردد، از کمان

(مثنوی معنوی، ۴۰۷۳/۶، ۴۰۷۴، ۴۰۷۶ و ۴۱۲۵)

ب - کرامات اولیاء

کرامت در لغت به معنی بزرگی، بزرگوار و عزیز شدن است و در اصطلاح عبارت است از امری خارق عادت که مقرون به دعوی نبوت نیست و بر دست ولی صالح الهی و صاحبان مقام ولایت واقع می شود. عبدالرحمن جامی می گوید: «چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله‌ی خود گرداند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد تواند کرد.»^(۲) وی به نقل از سهروردی در اثبات کرامات اولیاء می گوید: «و نعتقدُ أَنَّ لِلأولیاءِ مِنْ أُمَّتِهِ کراماتٌ و اجاباتٌ، و هكذا کَانَ فِی زَمَنِ كُلِّ رَسُولٍ کَانَ لَهُمْ أَتِیاعٌ ظَهَرَتْ لَهُمْ کراماتٌ و مخوقاتٌ لِلْعَادَاتِ»^(۳)

با آنکه کرامت همچون ولایت از مواهب حق تعالی است، کسانی چون ابن سینا در چگونگی صدور خوارق و اثبات آن به دلایل عقلی و اسبابی از اسرار طبیعت، استناد می کنند.^(۴) ابن عربی خوارق عاداتی را که می تواند واقع شود، فقط در سه قسم: معجزات، کرامات و سحر برمی شمارد.^(۵) البته، برخی از عارفان به جای سحر، استدراج را خرق عادت می دانند. عبدالرحمن جامی کرامات را تنمهی معجزات انبیاء خوانده و معتقد است که اگر خارق

۱ - رازی، نجم الدین، مرصادالعباد، ص ۱۱۵. ۲ - نفحات الانس، ص ۲۷.

۳ - همان مأخذ، ص ۲۱.

۴ - جهت تفصیل بیشتر رک: الاشارات و التنبیها، ص ۴۶۱ به بعد.

۵ - نک: الفتوحات المکیة، ۴۲۵/۳.

عادت‌ی بدون التزام به احکام شریعت از کسی ظاهر شود، او زندیق است و آن امر جز مکر و استدراج، چیزی نیست^(۱). اینک با توجه به قرابت «معجزه و کرامت» اختصاراً به بررسی تفاوت‌های این دو با هم می‌پردازیم.

تفاوت معجزه و کرامت

معجزه و کرامت، هر دو از جنبه‌ی خرق عادت بودن و خارج از مجاری امور طبیعی واقع شدن، مشترک‌اند، گرچه از جنبه‌های دیگر میان این دو اختلافات قابل تأملی وجود دارد. در اینجا به بیان پاره‌ای از تفاوت‌های معجزه با کرامت می‌پردازیم:

- ۱ - معجزه باید برای صدق گفتار اظهار شود، اما کرامات را باید کتمان کرد.
- ۲ - معجزه‌ی نبی برای اثبات نبوت، همیشه مقرون به دعوی و تحدی است، در حالی که کرامت چنین نیست.
- ۳ - معجزات برای احتجاج بر وحدانیت حق است، اما کرامات برای تأدیب و تهذیب نفوس اولیاء است.
- ۴ - صدور معجزات بر دست پیامبران با درخواست از سوی نبی است، اما ولی، هیچگاه درخواست صدور کرامت نمی‌کند.

کرامت در قرآن و سنت

با وجود آنکه معتزلی‌ها منکر وقوع کرامت بر دست ولی مطلق‌اند، اما دلالت‌های قرآنی و روایی بسیاری بر اثبات کرامت وجود دارد.

وجود میوه‌ی غیرفصل، نزد حضرت مریم (س) در محراب^(۲) و رطب تازه به هنگام وضع حمل آن حضرت^(۳) و همچنین قصه‌ی اصحاب کهف و سخن‌گفتن سگ آنها با ایشان و خواب

۱ - نفحات الانس، ص ۲۱.

۲ - سوره مریم / ۲۵: «وَهَیْ إِلَیْکَ بَجْدَعِ التَّخْلِیَةِ تَسَاقُطُ عَلَیْکَ رُطْبًا جَنِّیًّا».

۳ - سوره آل عمران / ۳۷: «کَلَّمَا دَخَلَ عَلَیْهَا زُکْرُیَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا، قَالَ يَا مَرْیَمُ أَنَّى لَکَ هَذَا؟ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ».

غیرعادی آنها، همگی، اموری خرق عادت و در عین حال مورد تأیید قرآن کریم است.^(۱) کرامت آصف برخیا وزیر سلیمان(ع) در حاضر نمودن عرش بلقیس از یمن تا اورشلیم در یک چشم برهم زدن^(۲) نیز از دیگر نمونه های قرآنی اثبات کرامت است؛ در حالی که هیچ یک از افراد نامبرده پیامبر الهی نبوده اند.

ابونصر سراج حدیث نبوی را در قصه ی جریح راهب و سخن گفتن نوزاد را با او دلیل بر اثبات روایی کرامت می داند، حال آنکه جریح نیز پیامبر نبوده است.^(۳)

اقسام کرامت

کرامت یا محدود به زمان است که «کرامت کونیّه» خوانده می شود، یا ناشی از علم لدنی والهی است که «کرامت علمیّه» نامیده می شود. در کتب تذکره، نمونه های بسیاری از کرامات اولیاء، همچون: استجاب دعا، اشراف بر ضمائر، طی الارض، سخن گفتن با بهائم، راه رفتن در هوا، راه رفتن بر روی آب، ظهور شیء، در غیر مکان و زمان و رام ساختن و حوش ذکر شده است.

شایان ذکر است که ظاهر شدن کرامات بر دست اولیاء فقط باعث فزونی خوف، خشیت، خضوع و توانمندی در عبادت و شکرگزاری آنان می شود. پس کرامت به خودی خود، ارج چندانی ندارد. چنانکه شمس تبریزی می گوید: «بایزید را گفتند که تو بر آب همی روی؟ گفت: چوب خشک بر سر آب همی رود، مرغان نیز در هوا می پرند، جادوان نیز یک شب از قاف تا قاف می روند. پس کار مرد آن است که بر هیچ چیز دل نبندد جز به خدای.»^(۴)

با وجود آنکه اصل صدور کرامت و وقوع امور خارق عادت از غیر پیامبران، در قرآن کریم و روایات اسلامی، پذیرفته شده است، بدون تردید، بسیاری از کرامات غیرمعقول را باید بر

۱- رک: سوره کهف، آیات ۲۵-۹.

۲- سوره نمل / ۳۹: «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَ عَفْرِتٌ مِنْ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ».

۳- رک: اللمع فی التصوف، ص ۳۲۰. ۴- مقالات شمس، ص ۱۹۷.

ساخته‌ی قوه‌ی تخیّل مریدان غالی دانست که خوارق عادات و کراماتی غیر عقلانی را به بعضی از اولیای بزرگ، یعنی مراد و مرشد مورد علاقه‌ی خویش نسبت می‌داده‌اند. در این میان پاره‌ای از تذکرة‌های عرفانی از جمله تذکرة‌الاولیای فریدالدین عطار نیشابوری در بیان کرامات اولیاء راه اغراق و مبالغه را در پیش گرفته‌اند.^(۱)

در این رابطه، لازم به ذکر است که تنها آن دسته از حکایات را می‌توان پذیرفت که مغایر با مبانی مسلّم دینی و خلاف عقل سلیم نبوده و احیاناً دور از مکارم اخلاق نیز نباشند. البته برخی نیز با مردود شمردن کلی خوارق، آن را توهماتی محض و در نتیجه‌ی عارض شدن نوعی صرع موقت و ادواری خوانده‌اند.^(۲)

۱ - چنانکه به نقل از رساله قشیریه، بوسهل تستری، کرامت «راه رفتن خویش بر روی آب» را انکار می‌کند، اما در تذکرة‌الاولیای

شیخ عطار، ابوعلی دقاق، همین کرامت را برای او اثبات می‌کند. (نک: دشتی، علی، پرده پندار، ص ۳۱)

۲ - رک: پرده پندار، ص ۲۸ و ۲۹.

فصل هفتم

علم، عقل و قلب از دیدگاه عارفان

قابلیت انسان در مقابل سایر پدیده‌ها، سرآغاز کوشش او برای شناخت است. ساده‌ترین نوع شناخت، از طریق حواس به دست می‌آید و موضوع آن، عالم محسوس است که درک آن، در قلمرو «علم» است. به کارگیری عقل از طریق تفکر و استدلال منطقی راهی دیگر برای فهم جهان برتر از حس، یعنی امور معقول است که قلمرو آن فلسفه است. اما همگان اذعان دارند که درک پاره‌ای از مفاهیم از راه حواس و مشاهده‌ی صرف و حتی با استدلال عقلی نیز حاصل نمی‌شود. این مفاهیم را تا کسی شخصاً تجربه نکند و نچشد، نمی‌تواند از معنایش سخن بگوید. بنابراین مطالعه‌ی امور خارج از شمول دایره‌ی حواس و عقل، تنها از طریق همدلی و صفای درون امکان‌پذیر است. و در نهایت، این «قلب» انسان به کمال رسیده است که می‌تواند حقایق ساحتِ ورای حس و عقل را بی‌واسطه، شهود کند.

البته باید توجه داشت که زبان استدلال برای همه‌ی اشخاصی که از استعداد و آمادگی برخوردارند، قابل فهم است. اما زبان رمز که در حوزه‌ی عرفان به کار می‌آید، جز برای عده‌ای که دارای ذوق مخصوص حاصل از ریاضت باشند، قابل فهم نخواهد بود.^(۱)

ابن عربی، پدر عرفان نظری، حقانیت سه طریق اساسی کسب معرفت یعنی، شریعت نبوی، کاوش عقلی و کشف را می‌پذیرد. بنابراین با وجود تفاوت‌های معمول در میان هر یک از

۱- رک: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۷.

قلمروهای سه‌گانه‌ی شناخت، اهل معرفت، «علم، عقل و عشق» را سه نردبان بام حق، تلقی کرده‌اند:

عقل و عشق و معرفت شد نردبان بام حق لیک حق را در حقیقت نردبان دیگرست

(کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۲۶)

در اینجا به اختصار به بیان هر یک از قلمروهای سه‌گانه‌ی شناخت از نگاه عرفا و صوفیه می‌پردازیم.

الف - علم از دیدگاه عارفان

دیدگاه و زیرساخت فکری عرفای مسلمان غالباً قرآنی است. قرآن کریم، علم را در صورتی که مبتنی بر تفکر و ایمان و عمل صالح باشد، از عوامل رشد و تکامل بشر می‌داند. در اهمیت علم، همین بس که در نخستین آیات نازل‌شده‌ی قرآن، بعد از خدا و آفرینش انسان، سخن از علم به میان می‌آید.^(۱) لذا از منظر قرآن کریم عالم و دانشمند از مقام بسیار ارجمند و والایی برخوردار است.^(۲)

بدون تردید، دین اسلام مکتبی دانش‌دوست است، زیرا به طور متواتر از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است که فرمود: «طَلَبُ الْعِلْمِ قَرِيبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ».^(۳) اما در مورد مصداق این علم واجب، بین اهل نظر اختلاف وجود دارد. براساس روایات به نظر می‌رسد که علم واجب یکی از مصادیق «علم نافع» است.^(۴) عرفا با استناد به حدیث نبوی - که علم را به علم انسانی و علم قلبی تقسیم می‌کند - علم قلبی را همان علم نافع می‌دانند.^(۵) برخی نیز معتقدند که ساده‌ترین معنای علم نافع این است که همه‌ی دانش‌ها سودمند نیست. بنابراین، علم بی‌عمل و علمی که مایه‌ی تفاخرند و برای صاحب آن، غرور بی‌نیازی از وحی را به بار می‌آورند و هر

۱ - سوره علق / ۴: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ».

۲ - سوره مجادله / ۱۱: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ».

۳ - بحار الانوار، ۱/ ۱۷۷.

۴ - پیامبر(ص) فرمود: «أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ» (سروش، عبدالکریم، اوصاف پارسایان، ص ۸۰).

۵ - نک: جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۴۷۲.

علمی که یاد آخرت را از آدمی بگیرد و دنیا را در نظر او رنگین‌تر سازد، جزو علوم غیرنافع و مذموم است.^(۱) ابوحنیفه نیز بر علم توأم با عمل تأکید می‌کند و می‌گوید: «عَلَيْكَ بِالْعَمَلِ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالْعَمَلِ كَالْجَسَدِ بِالْأَرْوَاحِ»^(۲)

اهل عرفان به طور کلی معتقدند که تعریف علم بسیار دشوار است. بعضی علم را «بدیهی وجدانی» و بعضی دیگر «کسبی یا ضروری» می‌دانند. پس مطلق علم غیرقابل تعریف است، زیرا آن مشتمل بر علم به واجب و ممکن است. در نظر عرفا علم غیر از «معرفت» است، و معرفت اخصّ از علم است. این دو از دیدگاه عارفان دارای دو قلمرو جداگانه‌اند.

مولانا، در بحث از علم رسمی، با وجود آنکه علوم و معارف کسبی ظاهری را در مقابل معرفت یا علم موهوبی، ناچیز می‌انگارد، اما همچنان معتقد است که برای کسب علوم ظاهری باید تلاش کرد و زحمت کشید. مولوی تأکید می‌کند که بار علم کسبی تقلیدی را باید به خوبی کشید تا به مرتبه علم روحانی و کمال نفسانی رسید.^(۳) چنانکه می‌گوید:

لیک چون این بار را نیکو کشی بار بگیرند و بخشندت خوشی

(مثنوی معنوی، ۳۴۵۰/۱)

اما وی یادآور می‌شود که آدمی نباید همیشه در غرور و هوی و هوس علوم ظاهری باقی بماند:

هین مکش بهر هوا این بار علم تا شوی راکب تو بر رهوار علم

(مثنوی معنوی، ۳۴۵۱/۱)

بنابراین علوم عقلی و نقلی که محصول تلاش فکری انسان است، هر یک در حد خود سودمند و در کمال انسان مؤثرند. زیرا این علوم باعث بیداری انسان می‌شوند و در تنظیم مکاشفات و بیان حقایق عرفانی به سالک طریق کمک می‌نمایند.^(۴) چنانکه مولانا می‌گوید:

خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم صورت و جان است علم

(مثنوی معنوی، ۱۰۳۰/۱)

۱- رک: اوصاف پارسایان، ص ۹۲ و ۹۳.

۲- نص النصوص، ص ۴۷۲.

۳- مولوی نامه، ۴۳۹/۱ - ۴۳۸.

۴- رک: عرفان نظری، ص ۲۱۱ به بعد.

اما به طور کلی منظور عارفان از علم، نوری است برگرفته از مشکات نبوت که در دل بنده‌ی مؤمن راه می‌یابد. این علم وصف خاص انسان است و غیر از ادراکات حسی و عقلی - یعنی علم ظاهر یا قیل و قال - است.^(۱) مقصود آنان از علم مثبت و سودمند، مسلماً معطوف به «علم لدنی» است که حجاب غیب را از برابر دیدگان سالکان برطرف می‌سازد؛ به همین سبب در اظهارات عرفا، علم رسمی و گفتاری تحقیر می‌شود.

علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند یاری شود
علم کان نبود ز «هو» بی‌واسطه آن نیاید همچو رنگ ماشطه

(مثنوی معنوی، ۱/۳۴۴۷ و ۳۴۴۹)

عارفان معتقدند که علوم ظاهری نه تنها به رفع نیازهای مادی انسان می‌پردازد، چه بسا باعث عُجب و خودبینی در انسان هم بشود. چنانکه خواجه حافظ می‌گوید:

بِعُجب علم نتوان شد ز اسباب طرب محروم بیا ساقی که جاهل را هنی‌تر می‌رسد روزی

(دیوان حافظ، ص ۲۸۵)

سهروردی معتقد است که علمای دنیا از علوم علمای آخرت، محروم باشند. علمای دنیا، کثرتِ دراست و قرائت را مایه‌ی غرور و ابراز جاه‌طلبی و کسب مال قرار داده‌اند.^(۲)

ب - عقل از دیدگاه عرفا

بدون تردید، مفهوم «عقل» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در تمدن اسلامی است، و اگر مفهوم علم نبود، می‌توانستیم ادعا کنیم که این مفهوم، محور اصلی تمدن و فرهنگ اسلامی بوده است. لفظ عقل و مشتقات آن هم در آیات و هم در احادیث به کرات استعمال شده است. عام‌ترین معنای «عقل»، بنا به تعبیر راغب اصفهانی، قوه‌ای است در انسان که آمادگی قبول علم دارد.^(۳) ابونعیم اصفهانی با استناد به حدیث نبوی، ملاک کمال عقلانی را در سه جزء:

۱ - مولانا در این باره می‌گوید:

تا نکیرد شیر زان علم بند

علم‌های اهل حس شد پوزبند

(مثنوی معنوی ۱/۱۰۱۶)

۳ - اصفهانی، راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۵۴.

۲ - عوارف‌المعارف، ص ۱۹.

«حُسْنُ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ»، «حُسْنُ الطَّاعَةِ لِلَّهِ» و «حُسْنُ الصَّبْرِ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ» بیان داشته است.^(۱)

بر این اساس مفهومی که پیغمبر (ص) از عقل ترسیم کرد یک مفهوم کاملاً دینی بود. این مفهوم دینی از عقل، کم و بیش، تا پیش از آشنایی مسلمانان با فرهنگ‌های بیگانه، به خصوص با فلسفه‌ی یونانی، در تمدن اسلامی حفظ شد.^(۲) این مفهوم در قرون بعد، در نزد برخی از اهل معرفت، همچنان مفهوم دینی صدر اسلام را دارد. چنانکه حارث محاسبی، در قرن سوم، عقل را جوهر انسانی می‌دانست.^(۳) و تعبیر حکیم سنایی در بیت زیر نیز تداعی‌کننده‌ی همان معنای حدیث نبوی از عقل است:

جاهلی کفر و عاقلی دین است عیب‌جو آن و غیب‌گو این است

(حدیقة الحقیقة، ص ۳۰۶)

تحول در مفهوم عقل

از حدود قرن سوم هجری به بعد و با ورود فلسفه‌ی یونانی بود که دامنه‌ی مفهوم عقل وسیع‌تر شد و این لفظ معانی دیگری مانند: قوه‌ی استدلال و تفلسف به خود گرفت. از این زمان به بعد «عقل ایمانی» جای خود را به «عقل یونانی» داد، و همه‌ی مخالفت‌های صوفیه با عقل، ناشی از همین تحول معنایی است.

ابوالحسن نوری، در قرن سوم هجری، «عقل» را عنصر ناتوانی می‌داند که از درک حق تعالی عاجز است.^(۴) ابن عطاء عقل را ابزاری برای عبودیت تلقی می‌کند، نه برای اشراف بر ربوبیت.^(۵) ابوحامد غزالی هم علیه فلسفه و کلام موضع‌گیری می‌کند و فلسفه را آلوده به بدعت و کفر می‌شمارد. در قرن پنجم خواجه عبدالله انصاری، در شرح معنای عقل می‌گوید: «عقل حیلست است» یعنی عقل وسیله‌ای برای تدبیر امور دنیوی است نه اخروی.^(۶) چنانکه سعدی،

۱- پورجوادی، نصرالله، تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.

۲- مأخذ پیشین، ص ۱۹۵.

۳- همان، ص ۶۳.

۴- التعرف، ص ۶۳.

۵- تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون، ص ۲۱۲.

نیز می‌گوید:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

(کلیات سعدی، ص ۳۰۵)

ابن عربی در بیان ناتوانی عقل در شناخت خداوند، معتقد است، توحیدی که شارع وصف آن را به ما رسانده است نه همان توحیدی است که عقل آن را درک کرده است به زعم وی، بدون اخبار الهی و صرفاً با تکیه بر استدلال‌های عقلی خردورزان، نه تنها، کسی خدا را نمی‌شناخت، بلکه هیچ‌کس به خدای آنان نیز عشق نمی‌ورزید.^(۱)

عبدالرحمن جامی نیز در بیان عجز و ناتوانی عقل از شناخت حق تعالی می‌گوید:

در وحی جلیل کی رسد عقل علیل هر چند که هر دو را نهی نام دلیل
گر پشه چو فیل صاحب خرطوم است هیهات که پشه را بود قوت پیل

(جامی، لوامع، ص ۳۶۷)

سیدحیدر آملی نیز در بی‌فایده‌بودن کلام و فلسفه در مقام معرفت حق می‌گوید: «و لیس یَحْصُلُ لَهُمْ مِنْ هَذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةُ الْأَشْيَاءِ قَدَرُ رَأْسِ إِبْرَةٍ بَلْ تَزِيدُ مِنْهَا الشُّكُوكَ وَالشُّبْهَةَ»^(۲) وی همچنین به موضوع اظهار ندامت برخی از بزرگان کلام و فلسفه اشاره می‌کند که چرا خود را در محدوده‌ی علم حصولی متوقف کرده و به بارگاه علم حضوری راه نیافته‌اند. چنانکه فیلسوف و مفسر بزرگ، فخر رازی، در اواخر عمر به جهل خویش در این زمینه اقرار کرده و گفته است:

نَهَايَةُ أَقْدَامِ الْعُقُولِ عَقَالُ وَ أَكْثَرُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالُ^(۳)

شیخ عطار نیز معتقد است که با قیل و قال، کمال روحی حاصل نمی‌شود، پس بهتر آن است که عقل را رام و مطیع وحی سازیم:

عقل آن بهتر که فرمانبر شود ورنه گر کامل شود، کافر شود

(مصیبت‌نامه، ص ۳۳۹)

۱ - نک: الفتوحات المکیة، ۳۲۶/۲.

۲ - جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۴۷۴.

۳ - همان مأخذ، ص ۴۸۸.

مولوی نیز بی‌هیچ پروایی مخالفت خود را با اصالت عقل مورد نظر معتزله، این چنین توضیح می‌دهد:

بر وفاق سنیان، باید شنود	اختلاف عقل‌ها در اصل بود
کی عقول از اصل دارند اعتدال	برخلاف قول اهل اعتزال
تا یکی را از یکی اعلم کند	تجربه و تعلیم، بیش و کم کند

(مثنوی معنوی، ۱۵۴۱/۳ - ۱۵۳۹)

و بالاخره ملاصدرا، در مقدمه‌ی اسفار اعتراف می‌کند که؛ در اثر ریاضت‌های سخت و پرتو الطاف و عنایات خداوندی، به اسرار و رموزی دست یافته‌ام که از راه برهان لاینحل مانده بود. بلکه هرچه تا به آن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با اضافاتی از راه شهود و عیان، آشکارا دیدم و به واقعیت آنها رسیدم.^(۱)

تقابل عقل و عشق

مقابله‌ی عقل و عشق، مقابله‌ی دو نگرش یا دو جریان نیرومند در تاریخ اندیشه‌ی بشر است. یکی فلسفه یا حکمت استدلالی است که منسوب به ارسطو، و دیگری فلسفه‌ی اشراق یا حکمت شهودی است که نسبتش به افلاطون می‌رسد.^(۲)

در سخنان مشایخ صوفیه و بزرگان عرفان، «علم و معرفت»، «فلسفه و عرفان» و «عقل و عشق» حریف یکدیگر تلقی شده‌اند. در عرفان، رهبران ره‌شناس‌تر از عقل نیز وجود دارند، لذا عرفا، در اظهاراتشان عقل را تحقیر و عشق را تحسین کرده‌اند و همواره عشق را والاتر از عقل پنداشته‌اند. چنانکه حافظ می‌گوید:

حریم عشق را درگاه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

(دیوان حافظ، ص ۷۹)

مولوی هم در مقابل عشق لایبالی، عقل را مصلحت‌اندیش، حسابگر و آینده‌نگر معرفی کرده و می‌گوید:

۲- خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ‌نامه، ۶۹۰/۱

۱- رک: عرفان نظری، ص ۲۳۷.

عقل راه ناامیدی کی رود عشق باشد کان طرف بر سر دود
 لالابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کزان سودی برد
 (مثنوی معنوی، ۱۹۶۶/۶ و ۱۹۶۷)
 خواجه حافظ نیز در مقابله‌ی با عشق به عقل اعتقادی ندارد و در عرصه‌ی عرفان مفتی عقل را لایعقل می‌خواند و می‌گوید:

بس بگشتم که بیرسم سبب درد فراق مفتی عقل در این مسأله لایعقل بود
 (دیوان حافظ، ص ۱۳۰)

و هم او در بی‌کفایتی عقل در مقابل عشق می‌گوید:
 قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقی
 (همان، ص ۲۹۶)

و شیخ فریدالدین عطار، در بیان تقابل عقل و عشق می‌گوید:
 عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کامد در گریزد عقل زود
 عقل در سودای عشق استاد نیست عشق، کار عقل مادرزاد نیست
 (منطق‌الطیر، ص ۱۸۷)

ج - قلب از دیگاه عرفا

«قلب» مفهومی است قرآنی^(۱) که در روایات نبوی و ائمه‌ی اطهار به کرات به کار رفته است. در روایات نبوی آمده است که: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ»^(۲) از امیرمؤمنان علی (ع) نقل شده است که فرمود: «الْقَلْبُ مُصْحَفُ الْبَصِيرِ»^(۳) و از امام رضا (ع) نقل شده است که فرمود: «الْقَلْبُ مِنْ الْقَلْبِ»^(۴)
 قلب یا «دل» در اقوال عرفا از مفاهیم اصیل و پرمعناست. عارفان معتقدند که اوصاف قلب و

۱ - در بسیاری از آیات قرآن کریم به صورت مفرد، جمع و یا به صورت ترکیب اضافی به کار رفته است که ذکر سوره و شماره‌ی

۲ - تمهیدات، ص ۱۴۷.

همه‌ی آیات در این جا میسر نیست.

۴ - توحید صدوق، ص ۴۲۱.

۳ - نهج‌البلاغه، حکمت، ۴۰۹.

تحدید و تعریف آن بسیار دشوار است. چنانکه علی بن سهل در بیان دشواری حدیث دل می‌گوید: مِنْ وَقْتِ آدَمَ إِلَى السَّاعَةِ النَّاسُ يَقُولُونَ الْقَلْبُ الْقَلْبُ وَ أَنَا أُحِبُّ أَنْ أَرَى رَجُلًا يَصِفُ لِي أَيْ شَيْءٍ الْقَلْبُ أَوْ كَيْفَ الْقَلْبُ فَلَا أَرَى»^(۱)

عبدالرزاق کاشانی از شارحان مکتب ابن عربی، قلب را جوهر نورانی مجردی می‌داند که واسطه‌ی میان روح و نفس است.^(۲) لذا برخی «قلب» را نتیجه‌ی روح و نفس خوانده‌اند.^(۳) قلب بین عقل و هوی در کشمکش است. به این معنی که قلب انسان، میدان نبردی بین جنود خدا و شیطان است.^(۴)

اهل معرفت، قلب را حقیقت انسان و مرکز دریافت معارف حقّانی و لطیفه‌ای ربانی و گوهری نورانی تعبیر می‌کنند که مظهر جمیع اسماء و صفات و کمالات است.^(۵) سیدحیدر آملی، در وصف «قلب» می‌گوید: «عقل» مظهر اسماء لطیفه‌ی الهی و «نفس» مظهر اسماء قهریه است و همین‌طور، هر عضوی مظهر اسمی از اسماء حق است. به خلاف «قلب» که مظهر جمیع اسماء و صفات و کمالات خداوند است. بدین‌روی، قلب در معرض تحول‌پذیری است. زیرا دو طرف دارد، گاهی به سوی حق یعنی روح و گاهی به سوی خلق یعنی نفس و جسد روی دارد.^(۶) تحول‌پذیری قلب حقیقتی است که در سخنان نبی مکرم اسلام (ص) بیان شده است.^(۷)

دل ما دارد از زلفش نشانی که خود ساکن نمی‌گردد زمانی

(گلشن راز، ص ۹۹)

مطابق آیات قرآن کریم، قلب، معدن ایمان است.^(۸) و در احادیث آمده است که قلب خانه‌ی پروردگار است^(۹) و تنها قلب مؤمن گنجایش پروردگار را دارد.^(۱۰)

۱- مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، ص ۹۷. ۲- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات‌الصوفیة، ص ۱۶۷.

۳- رک: مصباح‌الهدایة، ص ۱۰۰. ۴- رک: تاریخ‌تصوف در اسلام، ص ۴۱۰.

۵- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۱۳۷. ۶- همان مأخذ، ص ۱۳۶ به بعد.

۷- همان مأخذ، ص ۱۳۸: «قلب‌المؤمن بین اصبعین من اصابع‌الرحمن»

۸- سوره حشر / ۲۲: «اولئك كتب في قلوبهم الايمان» ۹- تمهیدات، ص ۲۳.

بدان خردی که آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل

(گلشن راز، ص ۷۳)

قطره دل را یکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردون ها نداد

(مثنوی معنوی، ۱/۱۰۱۷)

بنابراین عرفا، معتقدند که سه نور در قلب مؤمن پرتو می افکند:

- ۱ - نور علم: این نور مانند ستاره است، جهل را می پوشاند و با آن به حق، عمل می شود.
- ۲ - نور عقل: این نور همچون ماه است، شهوت را می پوشاند و به وسیله ی آن حق، پذیرفته می گردد.

۳ - نور معرفت: این نور همچون نور خورشید است و هوای نفس را می پوشاند و به وسیله ی نور معرفت، حق، دیده می شود.^(۱۱)

مشایخ طریقت می گویند: همانگونه که خداوند در قرآن کریم برای «قلب» چهار اسم «صدر، قلب، فؤاد و لب» را آورده است، مقامات قلوب نیز بر همین منوال، مشتمل بر چهار مرتبه، به قرار زیر است:

- ۱ - مقام صدر: که معدن اسلام است. ۲ - مقام قلب: که معدن و ظرف ایمان است. ۳ - مقام فؤاد: که معدن معرفت است. ۴ - مقام لب: که معدن توحید خداوند است.

جلال الدین مولانا، «قلب» اولیاء را دروازه ای بزرگ و بی انتها معرفی می کند. وی مصداق حدیث قدسی: «لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ»^(۱۲) را «اولیاء و انبیای الهی» می داند و می گوید:

گوشه بی گوشه دل شه رهیست	تاب لا شرقی و لا غرب از مهیست
آن دلی کز آسمان ها برتر است	آن دل ابدال یا پیغمبر است
پاک گشته آن ز گل، صافی شده	در فزونی آمده، وافی شده

(مثنوی معنوی، ۳/۱۱۳۸ و ۲۲۴۸ و ۲۲۴۹)

۱۰ - لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ. (احادیث مثنوی، ص ۲۶)

۱۱ - رک: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۵۸۴. ۱۲ - احادیث مثنوی، ص ۲۶.

از برخی عرفا، نقل شده است که قلب‌های عارفان می‌بینند، نه با چشم ظاهر، و زبانی غیب‌گو دارند که نهانی‌ها را باز می‌گویند و با بال‌هایی بی‌پر تا منتهای ملکوت حق به پرواز درمی‌آیند:

قلوبُ العارفين لها عيونُ	تري ما لا يراه الناظرون
و السنة بسرٍ قد ثنّاجي	بِغَيْبٍ عَنْ كِرَامِ كَاتِبِينَا
وَ أَجْنَحُهُ تطير بِغَيْرِ ريش	إلى ملكوت ربِّ العالمين ^(۱)

بنابراین، دل جوهر وجودی انسان و برزخ بین ظاهر و باطن است. عارفان از دل به «جام جم» تعبیر کرده‌اند که کنایه از دل غیب‌نما و رازگشای عارف و جلوه جمال معشوق ازلی است. چنانکه حکیم سنایی می‌گوید:

قصة جام جم بسی شنوی	واندر آن بیش و کم بسی شنوی
به یقین دان که جام جم دل تست	مستقر نشاط و غم دل تست
گر تمنا کنی جهان دیدن	جمله اشیاء در او توان دیدن

(طریق التحقیق، ص ۱۴۱ - ۱۴۰)

خواجه حافظ نیز جام جم را دل پاک و مهذب عارف می‌داند که همه‌ی رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش در آن متجلی می‌گردد.^(۲) قلب انسان به مانند خانه‌ای با درهای متعدد است که احوالات مختلف بدان راه می‌یابد. این قلب عطیه‌ای الهی است که خداوند به اهلش می‌بخشد. سیدحیدر آملی، القای این آگاهی را بر قلب انبیاء، «وحی» و در نزد اولیاء، «الهام» و برای اهل سلوک «کشف» می‌خواند.^(۳)

بر همین اساس است که اهل معرفت در راه سلوک، برای درک حقایق پنهان هستی از درون دل روزنی به ملکوت آسمان می‌گشایند. این امر، از دیدگاه اهل سلوک و عرفان «کشف» یا «شهود» نامیده می‌شود.

۱- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۵۸۵.

۲- حافظ‌نامه، ۵۶۵/۱.

۳- رک: نص‌النصوص، ص ۴۷۱ به بعد.

کشف از دیدگاه عرفا

کشف در لغت به معنی رفع حجاب است و در اصطلاح عبارت است از آگاهی بر آندسته از معانی غیبی و انوار حقیقی که ماورای حجاب باشند.^(۱) ابن عربی، بر آن است که آگاهی غیبی را خداوند بر دل انسان القاء و الهام می‌کند. وی در بحث از کشف تأکید می‌کند که کشف امری منبعث از ذات خود انسان است و در این باره می‌گوید: «اگر صاحب کشفی، صورتی را مشاهده کند که معارفی را که نزد وی نبوده است به وی القاء نماید و چیزی را که قبلاً ندانسته به وی عطا کند، آن صورت عین اوست و غیر او نیست، پس میوه‌ی حقایق و علوم را از درخت استعداد خود چیده است. چنانکه صورتی که از وی در آینه یا جسم صیقلی، ظاهر می‌شود، غیر او نتواند بود.»^(۲)

شیخ اشراق، به سه انسان «عقلانی، نفسانی و جسمانی» معتقد است. رابطه‌ی این سه انسان با هم، در هستی متحقق، مانند رابطه‌ی سایه و صاحب سایه است. یعنی نیروهای متعدد وابسته به بدن، سایه‌ها و مثال‌هایی از قوای برزخی وی به شمار می‌آیند. دلیل این امر آن است که در برخی موارد حتی با رکود قوای حسی، انسان، هم می‌بیند و هم می‌شنود و هم از بوئیدن و چشیدن برخوردار است. این‌گونه دیدن‌ها از زبان اهل سلوک مکرر نقل شده است.^(۳)

مراتب کشف و الهام

اهل دل معتقدند که «الهام» بر دو قسم است: الهام خاص که ویژه‌ی اولیاء و اوصیاء است، که به واسطه و به صورت صدایی خارج از خود، آن را می‌شنوند و می‌فهمند و گاه بدون واسطه به صورت قذف معانی و حقایق، از عالم غیب در قلب اولیاء به یکباره یا به تدریج مانند خورشید پرتوافکن می‌شود. اما «الهام عام» آن است که با سبب و با تعادل نفس و تهذیب اخلاق حاصل می‌شود.^(۴)

۱ - قونوی، صدرالدین، مقدمه کتاب الفکوک، ص ۶۲ ۲ - فصوص الحکم، ص ۶۶

۳ - رک: شعاع اندیشد و شهود در فلسفه‌ی، سهروردی، ص ۶۰۴

۴ - جهت تفصیل بیشتر نک: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۵۵ - ۴۵۳.

در بیان مراتب کشف نیز از دو نوع مکاشفه، سخن به میان آمده است:

الف - کشف صوری: آن است که از راه حواس پنجگانه در عالم مثال حاصل می شود. این کشف از طریق مشاهده، سماع، بوییدن، لمس کردن و چشیدن است. گاهی برخی از این مشاهدات با برخی دیگر جمع می شوند و گاه نیز منفرداند.^(۱)

ب - کشف معنوی: عبارت است از ظهور معانی پنهانی و حقایق عیانی که از تجلیات اسم «علیم حکیم» حاصل می گردد. کشف معنوی، خود دارای مراتبی به قرار زیر است:

۱ - حدس: ظهور معانی است در قوه‌ی مفکره، بدون بهره‌جستن از مقدمات و ترکیب قیاسات.

۲ - نور قدسی: ظهور معانی در قوه‌ی عاقله یا به کارگیری قوه‌ی مفکره است.

۳ - الهام: ظهور معانی، در مرتبه‌ی قلب است.

۴ - شهود روحی: ظهور معانی در مقام روح است و روح به ذات خود معانی حقیقی را بدون واسطه از خداوند می گیرد.^(۲)

فصل هشتم

ابلیس درون و ابلیس برون از نگاه عارفان

عزیزالدین نسفی بر آن است که ابلیس در عالم کبیر، همان است که در قرآن کریم «شیطان» خوانده می شود، و منظور از ابلیس در عالم صغیر، یعنی در وجود آدمی، همان نفس است.^(۱) عارفان به طور کلی از «نفس» آدمی، به ابلیس درون تعبیر می کنند. در فرهنگ صوفیه، نفس تنها به قوای غیر عقلانی آدمی، اطلاق می شود. اما این واژه در اصطلاحات فلسفی ممکن است مفهوم دیگری داشته باشد. البته نبی مکرم اسلام (ص) نیز از نفس آدمی به «شیطان» تعبیر کرده است. چنانکه فرموده است: «أَسْلَمُ شَيْطَانِي بِيَدِي» و همچنین نقل شده است که: «أَنَّ شَيْطَانَهُ قَدْ أَسْلَمَ عَلَيَّ يَدِهِ.»^(۲) ابوسعید ابی الخیر در تفسیر: «فَمَنْ يَكْفُر بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ.»^(۳) طاغوت هر کس را نفس او می داند.^(۴) در این فصل، ابتدا به تبیین «نفس»، از دیدگاه عارفان می پردازیم و در ادامه، به بررسی دلایل آنها در دفاع از «ابلیس» خواهیم پرداخت.

الف - ابلیس درون یا نفس

نفس در قرآن کریم به معنی «خود، خویش و خویشان» به کار رفته است. در قرآن کریم،

۱- الانسان الكامل، ص ۱۴۹.

۲- تحریر تمهیدالقواعد، ص ۶۵۲.

۳- سوره بقره / ۲۵۶.

۴- نک: اسرار التوحید، ص ۲۸۳.

مراتب نفس عبارتند از، سه مرتبه‌ی «نفس اماره، نفس لوّامه و نفس مطمئنه»^(۱). این واژه‌های اصیل قرآنی، بعدها در اصطلاحات اهل فلسفه و عرفان جایگاه مستقلی یافتند.

لوّامه و اماره بجنگند شب و روز جنگ‌افکن لوّامه و اماره ما کو

(دیوان شمس، ۴۰/۵)

به نظر می‌رسد که سخنان صوفیه درخصوص «نفس»، بیشتر متوجه «نفس اماره»ی آدمی است. عشق، دیوانه است و ما دیوانه دیوانه‌ایم نفس، اماره است و ما اماره اماره‌ایم

(دیوان شمس، ۴۰/۵)

چنانکه ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «مراد از نفس نزد عرفا، وجود نیست، بلکه افعال و اخلاق و اوصاف مذموم است و این نفس لطیفه‌ای است که در قالب، به ودیعت نهاده‌اند و محل اخلاق مذموم است، به عکس روح که محل اخلاق محمود است.»^(۲)

البته در تعالیم اسلامی همین نفس واحد، دو مرتبه دارد. یکی «نفس کریم» یا خودِ حقیقی که با شناخت آن انسان در مسیر کمال سیر می‌کند. دیگر «نفس لئیم» یا خودِ پنداری یا خیالی که از آن به شیطان درون نیز تعبیر می‌کنند. این مرتبه از نفس، مایه‌ی غفلت و دوری از خداوند است. در ادعیه‌ی اسلامی منقول از ائمه (ع)، بررهایی از ذلت نفس تأکید شده است: «إِلَهِي أَخْرِجْنِي مِنْ ذُلِّ نَفْسِي وَ طَهِّرْنِي مِنْ شَكْوَی وَ شَرِّکِي»^(۳)

بر این اساس، بزرگان صوفیه معتقد بودند که در انسان عنصر بد و فاسدی است که عبارت از روح شهوانی و خور و خواب اوست و این عنصر مایه‌ی هوا و هوس و شهوت است و آن را «نفس» نامیده‌اند. با توجه به تعبیر قرآنی «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ»^(۴) و با عنایت به حدیث نبوی «حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»^(۵) نفس، انسان را به پیروی از لذات و شهوات حسّی وامی‌دارد و این امر منبع اخلاق و مفاسد و شرور است.

۱- رک: سوره یوسف / ۵۳، سوره قیامت / ۲ و سوره فجر / ۲۷.

۲- الرسالة القشیریة، ص ۱۲۳. ۳- دعای عرفه، ص ۱۴۳.

۴- سوره آل عمران، ۱۴.

۵- احادیث مثنوی، ص ۵۹ و در نهج البلاغه آمده است: «إِنَّ الْجَنَّةَ حَفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حَفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ» (خطبه ۱۷۶)

خُفَّتِ الْجَنَّةُ بِمَكْرُو هَاتِنَا

خُفَّتِ النَّيْرَانُ مِنْ شَهْوَاتِنَا

(مثنوی معنوی، ۱۸۳۷/۲)

نفس تو تا مست نقل است و نیبذ
چون به هر فکری که دل خواهی سپرد

دان که روحت میوه غیبی ندید
از تو چیزی در نهان خواهند برد

(مثنوی معنوی، ۲۴۴۶/۵ و ۱۵۰۵/۲)

نفس سرکش با همدستان خود، «دنیا» و «شیطان»، سه مانع بزرگ هستند که انسان را از اتصال به حق بازمی دارند. لذا پیامبر اکرم (ص) درباره «نفس» فرمود: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي نَبَّيْنَكَ بِهَا» چنانکه مولانا نیز می گوید:

جمله قرآن شرح خبث نفس هاست
در خبر بشنو تو این پند نکو
طمطراق این عدو مشنو گریز
زشتها را نغز گرداند به فن
کار سحر، این است کو دم می زند

بنگر اندر مصحف آن چشمت کجاست
«بَيْنَ جَنبَيْكُم لَكُمْ أَعْدَا عَدُو»
کو چو ابلیس است در لَج و ستیز
نغزها را زشت گرداند بظن
هر نفس قلب حقایق می کند

(مثنوی معنوی، ۴۸۶۲/۶ و ۴۰۶۶/۳ به بعد)

در آیات قرآنی «نهی نفس»^(۱) از هواها، شرط درک بهشت است. پیامبر اکرم (ص) نیز خطرناک ترین خطرات را برای امت اسلامی «تبعیت هوی» و «طول امل» خوانده است.^(۲) عارفان نیز مخالفت با نفس را رأس همه ی عبادات خوانده اند. در روایات از مبارزه با نفس به «جهاد» و «جهاد اکبر» تعبیر می شود. چنانکه پیامبر اکرم (ص) به هنگام بازگشت از یکی از غزوات خطاب به صحابه فرمود: «قَدْ رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ».^(۳) مولوی در تفسیر این حدیث نبوی و دشواری مبارزه با نفس می گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زو بتر در اندرون

۱- سوره نازعات، ۴۱- ۴۰: «و اما من خاف مقام ربه، و نهی النفس عن الهوی فانَّ الجنة هی المأوی»

۲- قال النبی (ص): اخوف ما اخاف علی امتی: اتباع الهوی و طول الامل (الرسالة القشيرية، ص ۱۸۸)

۳- احادیث مثنوی، ص ۱۵- ۱۴.

شیر باطن سخره خرگوش نیست	کشتن این، کارِ عقل و هوش نیست
روی آوردم بسّه پیکار درون	چون که واگشتم ز پیکار برون
با نبی اندر جهاد اکبریم	«قَدْ رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ الصَّغِيرِ»
تا بسوزن برکنم این کوه قاف	قوّت از حق خواهیم و توفیق و لاف
شیر آن است آنکه خود را بشکند	سهل شیری دان که صفها بشکند

(مثنوی معنوی، ۱/۱۳۷۳ به بعد)

سیدحیدر آملی برای جهاد مراتبی به قرار زیر قائل است: «۱- جهاد اصغر که جهاد با دشمن بیرونی است. ۲- جهاد اوسط که جهاد با نفس است، انسان می‌کوشد تا با رام کردن آرزو و حسد و حبّ جاه به ملکه‌ی عدالت دست یابد. این کار اگرچه بر حکیم پسندیده است، لیکن بر عارف به مصداق «حَسَنَاتُ الْإِبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ»، مذموم و ناپسند است. ۳- جهاد اکبر که جهاد با عقل است.»^(۱) در مورد تحقیر عقل و مذمت علوم عقلی یا جهاد با عقل از دیدگاه عارفان در فصل پیشین، سخن گفتیم. در اینجا به بررسی «جهاد با نفس» از نظر عرفا می‌پردازیم.

موت ارادی (نفس‌کشی)

موضوع مخالفت با نفس و میراندن آن، برگرفته از تعبیر معروف «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» می‌باشد، که در اغلب متون اصیل عرفانی تکرار شده است. از امیرمؤمنان (ع) نیز درخصوص مخالفت با «نفس» آمده است که: «وَصْنَمُ كُلِّ إِنْسَانٍ نَفْسُهُ»^(۲) «فَمَنْ خَالَفَ هَوَاهُ فَقَدْ كَسَرَ صَنَمَهُ فَاسْتَحَقَّ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهَا لَفْظُ الْفُتُوَّةِ»^(۳).

برخی از صوفیان به ویژه «فرقه‌ی سهلیّه» در موضوع مخالفت با نفس و میراندن آن تا حد زیادی

۱- تحریر تمهیدالقواعد، ص ۲۴۲، به نقل از رساله شریعت، طریقت.

۲- مولوی با تأسی از کلام امیرمؤمنان نفس را مادر بت‌ها می‌خواند:

مادر بت‌ها بت نفس شماست زن که آن بت مار و این بت اژدهاست

(مثنوی معنوی، ۱/۷۷۲)

۳- ابن ابی‌الحدید، عزالدین، شرح نهج‌البلاغه، ۱۱/۲۲۰.

مبالغه کرده‌اند. مولانا در بحث مخالفت با نفس می‌گوید:

نفس خود را کش جهان را زنده کن خواجه را کشته است او را بنده کن

(مثنوی معنوی، ۲۵۰۴/۳)

بعضی از قدمای صوفیه، از آنجا که اساس طریقت خود را بر مجاهده‌ی با نفس بنا نهاده‌اند و همین نفس را منشأ شرور و معاصی تلقی کرده‌اند، لذا خواهش‌های نفسانی را به حیوانات موذی و گاه غیر موذی تشبیه کرده‌اند و همواره از نفس با تعبیرات اضافی گوناگون همچون: «سگ نفس، اژدها، نفس کافر و گاو نفس» یاد کرده‌اند.^(۱) چنانکه هجویری می‌گوید: «النَّفْس كَلْبٌ بَاغٌ وَ جِلْدُ الْكَلْبِ لَا يَطْهَرُ إِلَّا بِالْذَّبَاغِ».^(۲) ابوسعید ابی‌الخیر می‌گوید: «همه‌ی وحشت‌ها از نفس است، اگر تو او را نکشی، او تو را بکشد، إِذْبَحِ النَّفْسَ وَ الْأَفْلا تَشْغَلْ بَتَرَّهَاتِ الصُّوفِيَّةِ».^(۳)

۱- به عنوان مثال به ذکر پاره‌ای از این تشبیهات می‌پردازیم:

اندر ایشان خیر و شر بنهفته‌اند

میل‌ها همچون سگان خفته‌اند

(مثنوی معنوی، ۶۲۶/۵)

این سر سگ باز بر همچو سر گوسپند

نفس پلیدت سگی است، لیک سگی شیرگیر

(دیوان عطار، ص ۳۰)

از غم و بی‌آلتی افسرده است

نفس از درهاست او کی مرده است

(مثنوی معنوی، ۱۰۵۳/۳)

نفس کافر توبه‌اش را می‌درید

توبه‌ها می‌کرد و پا در می‌کشید

(همان، ۲۲۳۵/۵)

تا شود از زخم دُمش جان مفیق

گاو کشتن هست از شرط طریق

(همان، ۱۴۴۵/۲)

تا شود روح خفی زنده و به هش

گاو نفس خویش را زوتر بکش

(همان، ۱۴۴۶/۲)

إِنْ أَرَدْتُمْ حَشَرَ أَرْوَاحِ النَّظَرِ

يَا كِرَامِي إِذْبَحُوا هَذَا الْبَقَرِ

(همان، ۳۹۰۰/۳)

نفس کشتی باز رستی ز اعتذار کس تو را دشمن نماند در دیار

(مثنوی معنوی، ۷۸۵/۲)

اساس ریاضتِ نفس آن است که سالک از هر چیزی که نفس، به آن رغبت و تمایل دارد، بازداشته شود. بزرگان صوفیه معتقدند که تهذیب نفس با اصول و شروطی که مقرر شده است، سبب قلب ماهیت انسان و تحول درونی اوست. لذا در بین عرفا، معنای واقعی «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» همین است. مقصود از مردن پیش از مرگ این نیست که جنبه‌ی ناسوتی و مادی انسان به کلی از میان برود، بلکه مقصود آن است که باید نفس را رام و تهذیب کرد و صفات فاضله را جایگزین صفات رذیله نمود. شیخ محمود شبستری ضمن بیان مراتب «مرگ» از این میراندن نفس، تحت عنوان «مرگ اختیاری» یاد می‌کند و می‌گوید:

سه گونه نوع، انسان را ممات است	یکی هر لحظه و آن بر حسب «ذاتست»
دو دیگر زان ممات «اختیاری» است	سیم مردن مر او را «اضطراری» است

(گلشن راز، ص ۹۴)

عبدالرحمن جامی، نیز در بیان مراتب «مرگ» از دیدگاه اهل طریق بویژه به نقل از حاتم اصم می‌گوید: «هر که در این طریق در می‌آید باید چهار موت را بر خود گیرد: «موت ابیض» و آن گرسنگی است و «موت اسود» و آن صبرکردن است بر ایذای مردم و «موت احمر» و آن مخالفت نفس است و «موت اخضر» و آن پاره‌ها بر هم دوختن است پوشش را.»^(۱) بنابراین «موت ارادی»، زندگی در حق است، زیرا سالک با کشتن اراده‌ی خود به ملکاتی چون رضا و توکل، واصل می‌گردد. چنانکه مولانا می‌گوید:

آزمودم مرگ من در زندگی است	چون رهم زین زندگی، پابندی است
مرده‌گردم خویش بسپارم به آب	مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب
مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی	این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: مُوتُوا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ	يَأْتِيَ الْمَوْتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَنِ

(مثنوی معنوی، ۳۸۳۸/۳ و ۲۲۷۱/۴ به بعد)

عزیزالدین نسفی، در بیان عروج اهل تصوف، بر آن است که انبیاء و اولیاء به «موت ارادی» پیش از «موت طبیعی» می‌میرند. در این مرتبه، احوال بعد از مرگ برای ایشان به مشاهده در می‌آید و از مرتبه‌ی علم‌الیقین به مرتبه‌ی «عین‌الیقین» می‌رسند.^(۱)

سیدحیدر آملی، از عرفای شیعی، از سه بار تجربه‌ی «موت ارادی» خود در حالت سلوک روحانی در عالم خواب و رؤیا سخن می‌گوید. او در بیان ثمرات این حالت می‌گوید: «وَكَانَ ذَلِكَ سَبَبَ انْكِشَافِ مَعَارِفَ كَثِيرَةٍ وَ حَقَائِقَ جَلِيلَةٍ مِنَ الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْحَقَائِقِ الرَّبَّائِيَّةِ.»^(۲)

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد
یعنی او از اصل این رَز بوی برد

(مثنوی، ۱۳۷۲/۴)

ب - ابلیس برون از دیدگاه عارفان

در متون نظم و نثر ادب فارسی، «ابلیس» غالباً با دیو، اهریمن و شیطان به یک معنی به کار رفته است. ابلیس به نام‌های دیگر همچون «ابومرّه»، «حارث»، «ابوخلاف»، «ابودوجانه» و «ابوالیسی» نیز خوانده شده است،^(۳) و پیش از سقوط و رانده شدن از درگاه حق «عزازیل» نامیده می‌شده است. چنانکه مولانا می‌گوید:

بُد ز گستاخی کسوف آفتاب
شد عزازیلی ز جرأت ردّ باب

(مثنوی، ۹۲/۱)

مطالبی که در آثار متصوفه درباره‌ی ابلیس آمده و اشاراتی که به احوال و افعال او شده است کلاً مبتنی بر مضامین قرآنی، احادیث و اقوال مفسرین است و مقصود از همه‌ی آنها توضیح معانی عرفانی است، زیرا ابلیس از اسرار سلوک و معرفت باخبر است، رهروان مبتدی و کم‌تجربه را به آسانی در دام خود می‌کشد. گاه با دعوت به کار نیک، قصد اغفال و اغوای سالکان را دارد و آنان را از اقدام به کاری نیکوتر باز می‌دارد.^(۴)

۱ - نک: کتاب الانسان الکامل، ص ۱۰۷. ۲ - نص‌النصوص فی شرح‌الفصوص، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۳ - برای اطلاع بیشتر رک: خزانلی، محمد. اعلام القرآن، ص ۷۷ به بعد.

۴ - رک: مجتبیایی، فتح‌الله، ابلیس، دایرة‌المعارف، ۵۹۹/۲ - ۵۹۸.

دام ابلیس، حبّ دنیا و دل‌بستن به آن است از این رو دنیا را در چشم آدمی، زیبا جلوه می‌دهد. ابلیس با خودبینی و مغرور شدن به خلقت ناری خود، از سجده‌ی بر آدم سر باز زد. میدی در کشف‌الاسرار، پنج چیز را سبب ملعونی و مطرودی ابلیس شمرده است: «۱- لَمْ يُقَرَّرْ بِالذَّنْبِ ۲- لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهِ ۳- لَمْ يَلْمَ نَفْسَهُ ۴- لَمْ يَرِ التَّوْبَةَ عَلَى نَفْسِهِ وَاجِباً ۵- قَطَطَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ.»^(۱)

ستایش عارفان از ابلیس

یکی از مسائل مخاطره‌آمیز در تصوف اسلامی، مسأله‌ی دفاع برخی از صوفیه از ابلیس، به عنوان بزرگ‌ترین موحد جهان و قرارداد او در کنار حضرت رسول (ص) به عنوان دو نمونه‌ی عالی فتوت، یعنی «نور محمدی» و «نور سیاه» است.^(۲) عین‌القضات همدانی از پیامبر اکرم (ص) روایت می‌کند که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عِزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ إِبْلِيسَ مِنْ نَارِ عِزَّتِهِ.»^(۳) «عین‌القضات، چندین بار ابلیس را می‌ستاید و معتقد است که وی نخستین عاشق خداست، زیرا لعنت و ملامت را بر جان خود خریده است. او به منزله‌ی زلف است و احمد به منزله‌ی خال و زیبایی شاهد به زلف و خال است.

ابلیس شاه حبش است و پرده‌دار جمال لاله‌الاله - کفر ابلیس از آن جهت بود که نمی‌خواست جز به جمال حق، سجده برد. وی سرور متبرکان است، و وی سیاهی ظلمت است که باید به سپیدی نور بیامیزد تا زیبایی جمال پدید آید، چه سفیدی بی‌سیاهی و سیاهی بی‌سفیدی زیبایی ندارد.»^(۴)

بنابراین، برخی از عرفای دوره‌های اولیه، نسبت به ابلیس حسن نظر دارند، یا گناه او را کوچک شمرده‌اند و حتی در اقوال آنان اثبات بی‌گناهی او به چشم می‌خورد. نخستین و برجسته‌ترین نماینده‌ی دفاع از ابلیس، حلاج است. وی در کتاب رمزی و غامض «طواسین» به بحث پیرامون شناخت ابلیس و لعنت حق بر او و موحد بودن ابلیس می‌پردازد. حلاج در این کتاب، ابلیس را محظوری می‌بیند که از یک سو مأمور به سجده‌ی آدم است و از دیگر سو بینش

۱- کشف‌الاسرار، ۵۷۳/۳.

۲- تمهیدات، ص ۲۸۴.

۳- تمهیدات، ص ۲۶۷.

۴- اعلام‌القرآن، ص ۸۶.

موحدانه‌اش مانع از سجده‌ی او بر آدم می‌شود. حلاج امر الهی را در برابر اراده‌ی الهی می‌بیند، لذا امر به سجده را نوعی آزمون به حساب می‌آورد، نه یک فرمان.^(۱) میبیدی، از قول بایزید، می‌گوید: «ابلیس را در حرم یافتیم و او را در سخن آوردیم، زیرکانه سخن می‌گفت، گفتم چرا امر حق را دست برداشتی؟ گفت یا بایزید، آن «امر ابتلا» بود، نه «امر ارادت» اگر امر ارادت بودی هرگز دست برداشتمی.^(۲)»

هجویری نیز در باب بی‌اختیار بودن ابلیس به جدایی میان اراده‌ی ازلی و امر الهی قائل است. احمد غزالی و عین‌القضات همدانی نیز از مدافعان جدی این اندیشه‌اند. احمد غزالی می‌گفت: کسی که ابلیس را موحد نداند کافر است. البته روشن‌ترین جلوه‌های این دفاع غیر معمول در آثار «عین‌القضات»، منعکس شده است.^(۳) مسأله‌ی دفاع از ابلیس، در شعر صوفیانه‌ی فارسی، با بیان شاعرانه در آمیخت و رنگ ذوقی و عارفانه به خود گرفت. سنایی غزنوی، جوهر عقاید حلاج را برای نخستین بار به زیباترین وجه ممکن در غزل زیر بیان می‌دارد:

با او دلم به مهر و موَدّت یگانه بود	سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر درگهم، ز خیل فرشته سپاه بود	عرش مجید، جاه مرا آستانه بود
در راه من نهاد، نهان دام مکر خویش	آدم میان حلقه آن دام، دانه بود
می‌خواست تا نشانه لعنت کند مرا	کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود

(دیوان سنایی، ص ۸۷۱)

شیخ عطار نیز در الهی‌نامه، با دفاع از ابلیس و مقایسه‌ی او با بنیامین که یوسف (ع)، به بهانه‌ی صحبت کردن با وی، به او نسبت دزدی داد، همین اندیشه را از متقدمان پذیرفته و ابلیس را در عدم اطاعت از امر الهی یعنی سجده‌ی بر آدم (ع) مجبور می‌پندارد و می‌گوید:

نمی‌خواهند طاعت کردن من	کنند آنگه گنه بر گردن من
چنین کاری کرا افتاد هرگز	ندارد مثل این کس یاد هرگز

(الهی‌نامه، ص ۱۰۴)

۱- تصوف اسلامی، ص ۱۴۴ به بعد.

۲- کشف‌الاسرار، ۱/۱۶۱.

۳- رک: تمهیدات، ص ۳۵۴ - ۲۵۴.

مولانا نیز در مثنوی، علت سجده نکردن ابلیس بر آدمی را منبعث از حسدی برخاسته از عشق و نه از روی انکار، تلقی کرده و می‌گوید:

آن حسد از عشق خیزد نه از جحود	ترک سجده از حسد گیرم که بود
که شود با دوست، غیری همنشین	هر حسد از دوستی خیزد یقین
همچو شرط عطسه، گفتن دیرزی	هست شرط دوستی غیرت‌پزی

(مثنوی معنوی، ۴۶۴۶/۲ به بعد)

سعدی نیز در کتاب بوستان، ابلیس را برخلاف دیگران، فرشته‌ای زیباروی و نورانی معرفی می‌کند و می‌گوید:

که ابلیس را دید، شخصی به خواب	ندانم کجا خوانده‌ام در کتاب
چو خورشیدش از چهر می‌تافت نور	به بالا صنوبر به دیدن چو حور
فرشته نباشد بدین نیکویی!	فرا رفت و گفت ای عجب، این تویی!
چرا در جهانی به زشتی سمر؟	تو کاین روی داری به حسن قمر
دژم روی کرده است و زشت و تباه؟	چرا نقش‌بندت در ایوان شاه
به زاری برآورد بانگ غریو	شنید این سخن بخت برگشته دیو
ولیکن قلم در کف دشمن است	که ای نیک‌بخت این نه شکل من است

(بوستان سعدی، ص ۴۹)

البته باید توجه داشت که این‌گونه دفاعیات تند و ستایش آمیز از ابلیس و توجیه عصیان او و رشک حسرت آمیز عارفان بر «لعنت الهی»^(۱)، گرچه گاه گستاخانه به نظر می‌رسد؛ اما در حقیقت برخاسته از نگرش شدیداً توحیدی عارفان مسلمان است.

نکته‌ی قابل توجه دیگر، این‌که بیان این مطالب بدان معنی نیست که نباید ابلیس را لعن کرد و یا از اغوای او ایمن بود، زیرا از حضرت دوست لعنت نصیب ابلیس آمده است و او جواز فریب و اغوای^(۲) همگان را دارد.^(۳)

۲- سوره ص / ۸۲: «فَبِعِزَّتِكَ لَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»

۱- سوره ص / ۷۸: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي الْيَوْمَ الَّذِينَ»

۳- رک: ابلیس دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶۰۴/۲

شیخ عطار نیز تصریح می‌کند که ابلیس لعنت خداوند را بر توجه به اغیار ترجیح داد، زیرا او لعنت را تشریفی از درگاه حق می‌دانست که به او ارزانی شده است. وی در این باره می‌گوید:

ندید او آنکه زشت است این و نیکوست ولی این دید کان از درگاه اوست

چو لعنت بود تشریفش ز درگاه بجان پذیرفت و شد افسانه کوتاه

(الهی‌نامه، ص ۱۰۸)

فصل نهم

تصوّف ستیزی

به طور کلی در اعصار مختلف، به دو شکل با تصوف مخالفت شده است. گاهی مخالفت با صوفیان و افکارشان از بیرون تصوف است و گاه از درون. پرچمداران مخالفت بیرونی با تصوف، در میان متقدمان اهل سنت، کسانی همچون «ابن جوزی»، «ابن تیمیه» و «ابن خلدون» بوده‌اند و در عصر حاضر «وهابیون» از مخالفان سرسخت تصوف به شمار می‌آیند. این دو گروه در امر دین بسیار متعصب و جزم‌اندیش بوده و از اساس، با هرگونه حرکت ترقی خواهانه در این حوزه مخالفند و افکار صوفیانه را بدعت شمرده و صاحبان آن را تکفیر می‌نمایند. شاید مخاطب حافظ در بیت زیر، همین مخالفان باشند، آنجا که می‌گوید:

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست در حق ما هر چه گوید، جای هیچ اکراه نیست
(دیوان حافظ، ص ۴۵)

اما مخالفت از بیرون، با تصوف، در بین شیعیان، بیشتر در قالب اعتراض به انحرافات و نفی ادعاهایی مانند: اتحاد، حلول و تجسیم و ... بوده و توسط شیخ صدوق، شیخ مفید، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه‌ی حلی و مقدّس اردبیلی ابراز شده است.

پاره‌ای دیگر از مخالفت‌های با تصوف، از درون است، یعنی اعتراض بعضی از صوفیان به کثرویی‌ها و انحرافات است که دامن‌گیر گروهی از هم‌مسلمانان آنها شده و باعث بدنامی «تصوف راستین» گردیده است. البته انحراف اخلاقی صوفیان در پاره‌ای از ادوار، حقیقتی پذیرفتنی است، بویژه هرجا و هر زمانی که امکان مقایسه‌ی خوب و بد، به طور همزمان وجود داشته

است. پس بدون تردید، همانگونه که در هر زمینه فکری و اعتقادی اتفاقاتی رخ می‌دهد، در حوزه‌ی تصوف نیز پست و بلندی‌های زیادی بوده است. همواره و در هر عصری افراد فرصت‌طلب و نابابی از اعتبار اجتماعی و حیثیت معنوی تصوف سوءاستفاده کرده و تفکری را بدنام ساخته‌اند.^(۱)

به طور مسلم اعتراض درونی اصحاب معرفت و ستیز آنان، با تصوف - نظیر آنچه که در اشعار حافظ می‌بینیم - نه اعتراض به تصوف راستین و اسلام، بلکه اعتراض از سیه‌کاران ازرق‌پوش^(۲) و صوفی‌وشان بی‌دردی^(۳) است که تمام همشان عوام‌فریبی است. لذا این مخالفان هدفشان از ستیزه‌جویی، اصلاح کژی‌ها و پیراستن زوائد و بازگرداندن روحانیت و معنویت از دست‌رفته به تصوف بوده است.^(۴) در این جا برای تنویر افکار و داوری روشن‌بینانه‌تر، به بررسی تصوف، در دو بحث جداگانه با عنوان «تصوف ملتزم» و «تصوف غیر ملتزم» می‌پردازیم.

الف - تصوف ملتزم (راستین)

چنانکه گفته شد تصوف یا عرفان اسلامی، نشأت‌یافته از نصوص وحی و سنت نبوی بوده است. در ابتدای کار جماعت صوفیان، هیچ پیرایه‌ای از کام و نام بر خود نمی‌بستند و به دیگر سخن در سده‌های اول اسلامی، نام‌های «صوفی و عارف» دو لفظ مترادف بودند که تمایز قابل ملاحظه‌ای با همدیگر نداشتند. چنانکه هجویری، صوفی را عارف اصلی می‌داند که از قبضه‌ی طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته است.^(۵) وی در تأیید مدعایش می‌گوید:

۱ - کیوانی، مجدالدین، صوفیان و ضدصوفیان، ص ۳.

۲ - بیا به میکده و چهره ارغوانی کن

مرو به صومعه کانجا سیاه کارانند

(دیوان حافظ، ص ۱۲۲)

۳ - در این صوفی‌وشان دردی ندیدم

که صافی باد عیش دُردنوشان

(دیوان حافظ، ص ۲۴۲)

۴ - همان مأخذ، ص ۴.

۵ - کشف‌المحجوب، ص ۴۰.

«صوفی نامی است مرکاملان ولایت را و محققان اولیا را بدین نام خوانده‌اند.»^(۱) عین‌القضات همدانی نیز تصوف را شریف‌ترین علوم و مشکل‌ترین آنها خوانده است و با صراحت از تصوف به عنوان راه کسانی که همه‌ی سعی خود را برای قرب به حق تعالی از طریق مجاهدت و ذکر خداوند مصروف داشته‌اند، دفاع می‌کند.^(۲) مولوی نیز در بیان داستان «مری کردن چینیان و رومیان»، اهل تصوف را افرادی پاک‌دل و بهره‌مند از صفای درون می‌خواند که به کلی از شائبه‌ی آرز و حرص و کینه رسته‌اند.^(۳)

مرحوم آشتیانی، حقیقت تصوف را همان سلوک راه باطن می‌داند که غایت آن وصول به عین وجود و فناء در حق است. نماینده‌ی این راه، حق تعالی است و او انبیاء را برای دعوت انسانی به عین جمع و وجود، مبعوث نموده است. وی بر آن است که سلوک در تصوف فرع بر سلوک ظاهر و حتی متوقف بر آن است، چون باطن، مسبوق به ظاهر است. وی تأکید می‌کند که ریاضت صرف، بدون استکمال طریقه‌ی نظر، عارف و صوفی را به جایی نمی‌رساند.^(۴)

سیدحیدر آملی نیز تصوف را تخلق «کرداری، گفتاری، علمی و حالی» به اخلاق الهی می‌داند. وی درباره‌ی صوفی حقیقی می‌گوید: «الصَّوْفِيُّ مَنْ لَا يَخَالِفُ ظَاهِرُهُ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ وَ يُطَالِبُ بَاطِنُهُ بِحَقَائِقِ الْحَقِيقَةِ...»^(۵)

بنابراین اگر اساس سلوک عرفانی مبتنی بر اصول شریعت و اطاعت و تبعیت از سنت نبی مکرم اسلام باشد، آن را «تصوف راستین» یعنی تصوف ملتزم به رعایت احکام شریعت می‌خوانیم.

ب - تصوف غیرملتزم (پوستین)

در میان گروه‌هایی از صوفیه گرایش اباحی‌گری و مخالفت با موازین شرعی دیده می‌شود. زیرا با گذشت زمان جماعت صوفیان نیز همچون سایر اصناف بشر، دستخوش تحولات روحی

۱- همان مأخذ، ص ۳۹. ۲- دفاعیات عین‌القضات، ص ۶۳.

۳- رک: مثنوی معنوی، ۱/۳۴۶۷ به بعد. ۴- شرح مقدمه قیصری، ص ۷۱ و ۷۲.

۵- جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۴۴.

و اخلاقی مغایر با خلیقات عارفانه و زاهدانه شدند. به عبارت دیگر همین مدعیان صفای باطن، ضمن نفی ظواهر دین و رد مجاهدت‌های روزمره‌ی افراد در جامعه، خود در باطن و خفا دچار بلوای دنیا و گرفتار تمایلات دنیوی و مظاهر پست مادی گردیدند. اما در جنب این گروه، همواره عارفانی حقیقت‌اندیش هم بوده‌اند که دل در گرو تقوای الهی داشته‌اند. در واقع در تمام ادوار، در بین صوفیه، هم افراد ساده‌لوح وجود داشته‌اند، و هم افرادی شیاد و مردم‌فریب و دنیاجو. خود صوفیه نیز در حق گروه دوم، مطاعن فراوانی را ذکر کرده‌اند.

هجویری، ضمن قبول تباهی برخی از اهل طریقت در عصر خویش، به نزاع مترسّمان متصوف برای گرفتن لقمه و خرقه، از درگاه سلاطین اشاره کرده است. حال آنکه وی همچنان به صفای متقدمان طریقت، اعتقاد راسخ دارد.^(۱) تعبیر ابوالحسن بوشنجه از تصوف در عصر هجویری، حاکی از تحول عظیمی در معنی تصوف است. وی می‌گوید: «التَّصَوُّفُ الْيَوْمَ اسْمٌ بِإِلْحَاقِيقَةٍ وَقَدْ كَانَ مِنْ قَبْلُ حَقِيقَةً بِإِلْسِمٍ»^(۲) خود هجویری این صوفیان ریاکار غیرمتمشع و جویای مال و منال را به نام «مستصوف» می‌خواند.^(۳) ابوحامد غزالی، بعضی از آداب و رسوم صوفیان را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و در مورد برخی دیگر، بر این باور است که اگر صوفیان، در آن باب شرط دقت را به جا نیاورند کارشان نارواست.^(۴) عبدالرحمن جامی، در نفی صوفیان اباحی مذهب می‌گوید، آنان خود را در زمره‌ی صوفیان معرفی می‌کنند، ولی نسبت به عقاید و احوال و اعمال ایشان بیگانه‌اند.^(۵) وی در عدم پایبندی «قلندریه» به مسائل دینی می‌گوید: «اما طایفه‌ای که در این زمان به نام قلندری موسوم‌اند، و ربقه اسلام از گردن برداشته‌اند و از این اوصاف که شمرده شد خالی‌اند، این اسم بر ایشان عاریت است، و اگر ایشان را حشویه خوانند، لایق‌تر است.»^(۶)

استاد سعید نفیسی، بیشترین اثرپذیری عرفان اسلامی را از عناصر غیرشرعی، متأثر از عرفان ایران و هند باستان می‌داند. وی تصوف آریایی ایرانی را حکمتی عالی، بلندپایه اما خالی

۱- کشف‌المحجوب، ص ۴۰.

۲- همان مأخذ، ص ۴۹.

۳- همان مأخذ، ص ۴۰.

۴- رک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۶.

۵- رک: نفحات الانس، ص ۱۳.

۶- همان مأخذ، ص ۱۱.

از هرگونه فرایض و اعمال رایج در ادیان دیگر می‌پندارد. به زعم ایشان این تصوف، مشربی فلسفی بوده است که فقط مبتنی بر «طریقت» است، نه مبتنی بر شریعت و دین.^(۱) ایشان واردنشدن بزرگان تصوف ایران را در مباحث شریعت، مانند احکام عبادات و فرائض تا اواسط قرن پنجم، شاهی بر مدعای خویش ذکر می‌کند.^(۲)

سخن از جدایی شریعت و حقیقت، و اجتهاد صوفیان در آنچه فقها «تَعَبُّدٌ بِمَا لَمْ يَشْرَعْ اللهُ» می‌گویند، از قبیل ترک مزاجت که امری خلاف سنت و شبیه به کار راهبان مسیحی است از جمله انتقادهایی است که متشرعان بر صوفیه دارند. عقیده‌ی بعضی از صوفیان افراطی مبنی بر «سقوط تکلیف» از خَوَاص صوفیه، نیز از جمله بدعت‌های صوفیان غیرملتزم به مسائل شرعی و دینی است.^(۳) گروهی دیگر نیز در توجیه بی‌اعتنایی به سنت‌ها، ادعا کرده‌اند که اعمال ظاهر چیزی جز نمادهایی از احساسات باطن نیست.^(۴) و چون وصال حق نصیب ما شده است دیگر حاجتی به رعایت احکام شرع نمی‌باشد.^(۵)

در هند نیز صوفیان بیش از هر گروه مذهبی یا فرهنگی دیگر عهده‌دار امر مسلمان‌کردن توده‌های هندو بودند. اما در سطح توده، تصوف، تحریف شد و حتی از طریقه‌های رسمی تصوف نیز شاخه‌های غیرشرعی پدید آمد که بیشتر آنها به طور سطحی متأثر از فرقه‌ی ملامتیه بودند. اینک به ذکر پاره‌ای از امور بدعت‌آمیز در فرقه‌های تصوف می‌پردازیم:

۱- فرقه «رفاعی» (گرمزمار) که یک شاخه‌ی بدعت‌آمیز از طریقه‌ی جنیدیه است که با گرز بر خود جراحاتی می‌زنند.

۲- چله‌ی وارونه در چاه در آیین چشتیه، که محتملاً این آیین برگرفته از آیین‌های عبادی «آورددهمختی سادھوس»^(۶) است.

۱- سرچشمه تصوف در ایران، ص ۴۹.

۲- همان مأخذ، ص ۱۰۵ و ۱۰۸. (وی معتقد است که ابو حامد غزالی نخستین کسی است که در کتاب احیاء علوم الدین مباحث

شریعت و طریقت را به هم پیوند داده است.) ۳- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۴- رک: تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۷۶. ۵- عوارف المعارف، ص ۱۳.

۳- استعمال حشیش و خوردن مار و عقرب توسط فرقه‌ی جلالی که فرقه‌ی بدعت‌آمیزی از سهروردیه‌اند.

۴- آمیختن موسیقی و رقص با مراسم عبادی رسمی توسط فرقه‌های «بینوا» و «نوشاهی» از قادریه.

۵- فرقه‌ای دیگر از ملامتیه «حیدری‌ها» هستند که از رفتارهای عجیب آنها می‌توان آراستن خود با گردن‌بند و بازوبندهای آهنی نام برد. آنها حلقه‌های فلزی را آن‌چنان تعبیه می‌کردند که امکان آمیزش جنسی را از فرد سالک به کلی سلب می‌نمود.

۶- شاید یکی از گسترده‌ترین فرقه‌های مبتدع «مداریه» باشد، که اساساً یک فرقه‌ی غیرشرعی تلقی می‌شدند. اینان ضمن استعمال حشیش، به تکالیف واجب شرعی مانند نماز و روزه نیز بی‌اعتنا بوده و با مالیدن خاکستر بر بدن، گهگاه به صورت برهنه به گشت و گذار می‌پرداختند.^(۱)

مخالفین تصوف

چنانکه گفته شد، بخشی از مخالفت‌ها با صوفیان، متأثر از جزم‌اندیشی و بخشی نیز به سبب وجود انحرافات فکری و اخلاقی در نزد برخی از متصوفه بوده است. به نظر می‌رسد که بیشتر مخالفت‌ها، با عارف نمایان غیرمتشرع و ریاکار بوده است. در اینجا به ذکر و معرفی برخی از مخالفان جدی تصوف می‌پردازیم:

ابن جوزی (متوفی ۵۹۷ هـ.ق) شدیدترین انتقادات را از صوفیه به عمل آورده و بیشترین بدعت‌ها را به آنان نسبت می‌دهد. تلیس ابلیس بر صوفیان، مفصل‌ترین باب کتاب مشهور اوست. بیان مناقب برخی از عارفان توسط وی بیانگر اعتقاد او به تفاوت میان عرفان و تصوف می‌باشد.^(۲)

ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) نیز از سرسخت‌ترین مخالفان عقیده‌ی وحدت وجود صوفیانه است.

۱- نک: عزیز، احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ص ۶۵ به بعد.

۲- فکرت، محمدآصف، ابن جوزی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۲۷۰/۳.

وی در رساله‌ای به تفصیل، اقوال پیروان وحدت وجود، مانند: ابن عربی، قونوی و تلمسانی را نقد و نقض کرده و آنها را خارج از دین اسلام شمرده است.^(۱)

ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) در کتاب «شفاء السائل لتهدیب المسائل» در فتوایی کوتاه و قاطع در مورد تصوف - که با نظر وی در این باره در «المقدمة» متناقض است - متصوفه را دو دسته می‌داند: پیروان طریقه‌ی سنت و پیروان طریقه‌ی بدعت‌آمیز متأخر. وی کسانی مانند ابن عربی و ابن سبعین و ... را از دسته‌ی اخیر دانسته و آثارشان را سوزاندنی می‌داند.^(۲)

اعتراضات جماعتی از فقهای بزرگ شیعه مانند شیخ صدوق در کتاب «اعتقادات» و شیخ مفید در شرح عقاید صدوق و خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «قواعد العقاید» و علامه‌ی حلی در کتاب «نهج الحق»، بر صوفیان، به سبب کژروی‌های آنان و بیشتر معطوف به ادعاهایی نظیر، حلول، اتحاد و تجسیم می‌باشد.^(۳)

در قرون بعد نیز افرادی مانند مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳) در کتاب «حدیقه‌الشیعه» و صدرالدین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰) در کتاب «کسرالاصنام الجاهلیه» و ملا محمد طاهر قمی (متوفی ۱۰۹۸) در کتاب «تحفة الاخیار» کوشیده‌اند تا بطلان تصوف و آداب آنها را در عصر خویش بیان کنند.^(۴)

افراد دیگری مانند محقق قمی، محمدعلی کرمانشاهی و حرّ عاملی نیز با نگاشتن رسالاتی در رد صوفیه برخی از کژروی‌های متصوفه را بیان کرده‌اند.^(۵)

۱- زریاب خویی، عباس، ابن تیمیه، همان مأخذ، ۱۸۹/۳. ۲- رحیم‌لو، یوسف، ابن خلدون، همان مأخذ، ۴۵۲/۳ - ۴۵۱.

۳- معروف‌الحسنی، هاشم، تصوف و تشیع، ص ۵۵۰. ۴- همان مأخذ، ص ۵۵۱.

۵- همان مأخذ، ص ۵۵۴.

فصل دهم

فرقه‌های صوفیه

صوفیه و عارفان راستین، از نزاع‌های بین فرق مختلف به «جنگ هفتاد و دو ملت» تعبیر کرده‌اند و معتقدند که این اختلافات و نزاع‌ها، جملگی از آن است که طرفداران هر یک از فرقه‌ها، راه راستین و اصیل را که همان راه حق است به درستی و شایستگی درک نکرده‌اند. بنابراین صوفیان صفا، مدعی وحدت کلمه‌اند و برای رفع این اختلافات مجازی بسیار کوشیده و ستیزه‌جویی‌ها را مردود شمرده‌اند:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

(حافظ، ص ۱۴۳)

با این وجود خود صوفیه نیز نتوانستند از تفرقه و انشعاب دور بمانند. «تصوف» با گذشت ایام بر یک منوال و روش نمانده است. بلکه در این مسیر فرقه‌ها و طریقت‌های مختلف با اعتقادات و اصول ویژه و منحصر به خود، از فرقه‌ها و طریقت‌های دیگر به وجود آمده‌اند، به شکلی که امروزه محققان در عرفان و تصوف اسلامی ده‌ها فرقه را نام می‌برند که اغلب توسط شخص یا گروهی خاص به وجود آمده‌اند و در اعصار مختلف یا به تعداد طرفداران آنها افزوده شده است یا پس از مدت کوتاهی رو به افول نهاده و جز نامی از آنها باقی نمانده است. در این رابطه برخی از فرقه‌ها را از آن سبب که اصول آنها منطبق با شریعت بوده است از فِرَق مقبول و آنهایی را که روش و طریقتشان مطابق با شرع الهی نبوده است، فرق مردود گفته‌اند. هجویری در بیان برخی تفاوت‌ها و اختلافات اعتقادی و عملی فرقه‌های صوفیانه‌ی عصر خود می‌گوید: «ایشان دوازده

گروه‌ها، دو از ایشان مردودند و ده مقبول و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقتی ستوده است اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات هر چند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلف‌اند، اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفقند و ابویزید «رض» گفت: اِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ رَحْمَةٌ إِلَّا فِي تَجْرِيدِ التَّوْحِيدِ.^(۱)

دو گروهی که از نظر هجویری از فرقه‌های مردود به حساب می‌آیند، پیروان ابوحلیمان دمشقی و فارس دینوری هستند که ایشان را از زمره‌ی ملاحده می‌دانند که دارای اعتقادات حلولی و تناسخی هستند. وی ده فرقه‌ی مقبول عصر خود را چنین برمی‌شمارد:

۱- محاسبیه: پیروان ابوعبدالله حارث محاسبی هستند، ویژگی شیوه‌ی محاسبیه این است که رضا را از زمره‌ی احوال می‌شمرند. خراسانیان به مشرب محاسبیه اقبالی تمام داشته‌اند.

۲- قصاریه: پیروان ابوصالح حمدون قصار هستند. ویژگی این شیوه روی آوردن به ملامت و ترک سلامت (خوشنامی) است.^(۲)

۳- طیفوریه: پیروان بایزید بسطامی هستند. ویژگی این گروه تکیه بر سکر (مستی) است.

۴- جنیدیه: پیروان ابوالقاسم جنید بغدادی را گویند، ویژگی این طریقت، تکیه بر صحو (هوشیاری) است.

۵- نوریه: پیروان ابوالحسن احمد بن محمد بن محمد نوری هستند، ویژگی این فرقه، اهمیت دادن به ایثار و ترک عزلت و گوشه‌گیری و قصد صحبت است.

۶- سهلیه: پیروان سهل بن عبدالله تستری هستند. ویژگی این گروه مجاهدت و ریاضت و مخالفت با نفس است.

۷- حکیمیه: پیروان ابوعبدالله محمد بن علی ملقب به «حکیم ترمذی» را گویند. ویژگی این جماعت اهمیت دادن به ولایت و درجات اولیاء و توجه آنها به کرامات و خوارق عادات است.

۸- خرازیه: پیروان ابوسعید خراز را گویند. ویژگی اصلی این فرقه توجه و دقت در موضوع فنا و

۱- کشف‌المحجوب، ص ۲۱۸.

۲- چنانکه یکی از شعارهای معروف ملامتیه را: «الملازمة ترک السلامة» و «الشهرة آفة» گفت‌اند، در این باره ر.ک: مرتضوی،

منوچهر، مکتب حافظ، ص ۱۱۴.

بقا و بحث در آن است.

۱۰- **سیاریه:** پیروان ابوالعباس سیاری هستند. ویژگی این شیوه را توجه به جمع و تفرقه و بحث در آن دانسته‌اند.^(۱)

اما واقعیت آن است که فرقه‌های معروف صوفیه منحصر به گروه‌های یادشده‌ی بالا که هجویری معرفی می‌کند نیستند و تعداد دیگری از معروف‌ترین فرق آنها را می‌توان به شرح ذیل برشمرد:

۱- **معروفیه:** پیروان ابومحفوظ معروف کرخی را گویند. بسیاری از مشایخ صوفیه، سلسله‌ی خود را به معروف کرخی می‌رسانند، از آن روی این فرقه را «ام‌السلاسل» خوانده‌اند.^(۲) از شاگردان معروف کرخی، می‌توان از احمد بن حنبل و یحیی معاذ نام برد.

۲- **عیاضیه:** پیروان فضیل بن عیاض را گویند. برخی او را کوفی و برخی سمرقندی گفته‌اند. فضیل که در ابتدا به راهزنی اشتغال داشت در پی یک تحول روحانی دست از این کار برداشت و توبه کرد و طریقتی تازه در تصوف به وجود آورد.

۳- **اویسیه:** اویس قرنی، یکی از مشایخ بزرگ و پرهیزگار قرن اول اسلامی است، شهرت و اعتبار اویس قرنی باعث شده است که از دیرباز آن دسته از صوفیانی را که در طریقت متابع و مرید شیخ و پیری خاص نبوده‌اند تحت عنوان «اویسیه» بشناسند. مرحوم سعید نفیسی، کسانی مانند سنایی غزنوی، فریدالدین عطار نیشابوری و حافظ شیرازی را از آن جهت که سندی در انتساب آنها به طرق مختلف تصوف در دست نیست «اویسی» دانسته‌اند.^(۳)

۴- **قادریه:** پیروان محیی‌الدین ابومحمد عبدالقادر گیلانی را گویند. وی را با القابی چون «غوث گیلانی» و «شیخ مشرق» یاد کرده‌اند. عبدالقادر در روش، اهل تسامح و تساهل است.

۵- **نقشبندیه:** پیروان خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبند را گویند. این فرقه از فرق مهم ایران و هند به شمار می‌آید. «بنای طریقه‌ی نقشبندیه بر یازده کلمه است. این کلمات فارسی که به همین هیأت و صورت در متون عربی و ترکی نیز به کار رفته است، عبارت است از: هوش دردم، نظر بر

۱- ر.ک: حائری، محمدحسن، راه گنج، ص ۱۸۲ - ۱۸۱. ۲- ر.ک: بیات، محمدحسین، مبانی عرفان و تصوف، ص ۱۹۱.

۳- در این باره ر.ک: سرچشمه تصوف در ایران، ص ۱۸۹.

قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، وقوف عددی، وقوف زمانی، و وقوف قلبی».^(۱)

۶- **سهروردیه:** این سلسله منسوب به شهاب‌الدین عمر بن عبدالله سهروردی است که روش او در تصوف طریقه‌ای معتدل به حساب می‌آید و گواه این مدعا کتاب «عوارف المعارف» اوست. با توجه به گفته‌ی شیخ سعدی در بوستان، این شاعر شیرازی به هنگام اقامت در بغداد از مصاحبت با شهاب‌الدین عمر بهره‌ها یافت و از وی با عنوان «شیخ دانای مرشد شهاب»^(۲) نام می‌برد.

۷- **چشتیه:** پیروان خواجه معین‌الدین حسن چشتی را گویند، که طریقت او بیشتر در سرزمین هند رونق گرفت. وی از سادات حسینی است که نسبتش با پنج واسطه به حضرت امام رضا(ع) می‌رسد. معین‌الدین چشتی با القابی نظیر: سلطان‌الهند، ولی‌الهند، و وارث‌النبی فی‌الهند، معروف است.^(۳) چون مشایخ این طریقت لقب «خواجه» داشتند به سلسله «خواجگان» نیز اشتها دارند.

۸- **مولویه:** پیروان مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، شاعر و عارف و فقیه معروف ایرانی را مولویه یا مولویان گویند. ویژگی خاص این سلسله اعتقاد به موضوع وحدت وجود و توجه به سماع و وجد و قول و ترانه است.

از این فرقه‌ی معروف شعباتی چون «ارشادیه» و «پوست‌نشینان» به وجود آمدند. توجه خاص مولویه به موضوع سماع باعث شده است که برخی این فرقه را فرقه‌ی «درویشان چرخ‌زن» بنامند. مولویه، در دوران عثمانی نفوذ و گسترش فوق‌العاده‌ای یافتند، اما با روی‌کارآمدن جمهوری ترکیه، این فرقه نفوذ سابق خود را از دست داد و امروزه پیروان این سلسله فقط در حلب و سوریه و برخی بلاد کوچک دیگر متفرق‌اند.

۹- **بکتاشیه:** این طریقه منسوب است به حاجی محمد بکتاش نیشابوری که طریقت او مدت‌ها در آسیای صغیر رونقی داشت، از ویژگی‌های عمده‌ی این طریقت داشتن کلاه سفید، احترام به

۲- ر.ک: خزائلی، محمد، شرح بوستان سعدی، ص ۱۷۰.

۱- مبانی عرفان و تصوف بیات، ص ۲۰۲.

۳- ر.ک: مبانی عرفان و تصوف بیات، ص ۲۰۵.

دین‌های دیگر و مبارزه با ستم بود.

آداب و عقاید بکتاشیه منطبق با اعتقادات شیعی است و صبغه‌ی تشیع در آن بسیار پررنگ است.

۱۰- کبرویه: این فرقه منسوب است به احمد بن عمر بن محمد خوارزمی معروف به «نجم‌الدین کبری» این سلسله در ناحیه‌ی خوارزم و ماوراءالنهر و خراسان توسعه و نفوذ زیادی داشت. از مهم‌ترین اشخاص منتسب به این فرقه می‌توان، مجدالدین بغدادی، سیف‌الدین باخرزی، سعدالدین محمودی و نجم‌الدین رازی را نام برد.

از دیگر سلسله‌های معروف تصوف عبارتند از: «رفاعیه» پیروان ابوالعباس سید احمد رفاعی بصری، «اکبریّه» پیروان محیی‌الدین بن عربی، «شاذلیّه» پیروان ابوالحسن علی بن عبدالله مغربی، «حیدریّه» پیروان شیخ حیدر، «صفویّه» پیروان صفی‌الدین اردبیلی، «ذهبیّه» پیروان خواجه ابواسحاق ختلانی، «نوربخشیّه» پیروان سید محمد نوربخش، «ملامتیّه» پیروان حمدون قسارنیشابوری، «نعمت الهیه» پیروان شاه نعمت‌الله ولی، «حروفیه» پیروان فضل‌الله استرآبادی، «قلندریّه» پیروان شیخ جمال‌الدین ساوه‌ای، «نورعلیشاهی» پیروان نور علیشاه فرزند سلطان شاه، «منور علیشاهی» پیروان محمد بن حاج محمد حسن مجتهد، «رحمت علیشاهی» پیروان حاج زین‌العابدین (میرزا کوچک)، «گنابادیّه» پیروان سلطانعلی شاه گنابادی و «صفی علیشاهی» پیروان حاجی میرزا حسن اصفهانی.^(۱)

با توجه به گفته‌های پیشین تعداد طریقت‌ها و سلسله‌های صوفیانه، با اعتقادات و آراء مخصوص به خود در تاریخ اسلام، بسیار بیشتر از موارد ذکر شده است. مرحوم قاسم غنی در این باره می‌گوید:

«هر فرقه یعنی پیروان هر یکی از طریقت‌ها متوسل به آراء و عقاید خاصی شدند. و هر فرقه‌ای در بین مقامات و احوال مختلف، یکی را اساس و محور و قاعده‌ی مسلک و طریقت خود قرار داده، یکی توکل را مبنای طریقت خود قرار داده دیگری رضا را اساس خوانده یک دسته، معرفت را قاعده‌ی طریقت شمردند و دسته‌ای فنا را. جماعتی ولایت را مهم‌ترین اساس

۱- برای اطلاع بیشتر ر.ک: مبانی عرفان و تصوف بیات، ص ۲۱۶-۲۰۸ و انصاری، قاسم، «مبانی عرفان و تصوف»، ص ۹۸-۹۶.

طریق‌ت دانستند و جماعتی دیگر خدمت و ایثار را مبنای سیر به سوی کمال شمردند. از این وقت است که پیروان تصوف و رؤسای طریقت‌های مختلف مانند متکلمین و حکما در نوشته‌های خود اصطلاحات و تعبیرات دینی و حکمتی به کار می‌برند، ولی هیچ وقت اصطلاحات و تعبیرات آنها مانند حکما و فلاسفه و متکلمین منظم و مرتب نبوده است. به این معنی که غالباً معانی آنها را کم و بیش تغییر داده و به طور کلی مانند حکما و متکلمین دقیقاً رعایت حدود لغات و اصطلاحات را نکرده‌اند. دیگر از خصوصیات فرقه‌های مختلف موضوع اسناد است. به این معنی که پیروان هر طریقی، سلسله‌ی مرآشد خود را به چند واسطه به پیغمبر[ص] متصل ساخته‌اند. و همان‌طور که اصحاب حدیث، سلسله روایتی ذکر نموده و بالاخره حدیث را از پیغمبر[ص] شمرده‌اند، «رؤسای طریقت هم تعلیم خود را مستقیماً از پیغمبر[ص] دانسته‌اند. یکی از قدیم‌ترین اسنادها، اسناد ابومحمد جعفر خلدی است که ابن‌الدیم در کتاب الفهرست نوشته است که از ابومحمد جعفر خلدی که یکی از رؤسای متصوفه و مرد پاکدامن و زاهدی بود شنیدم که می‌گفت: من از ابوالقاسم جنیدبن محمد تعلیم یافته‌ام و او از سری سقطی و او از معروف کرخی و او از فرقد سنجی و او از حسن بصری و او از انس‌بن‌مالک که به اضافه حسن بصری هفتاد نفر از اصحاب بدر را دیده بوده است. سلسله‌ی اسناد در فرق مختلف متفاوت است. صوفیه‌ی ایران غالباً سلسله اسناد را به حضرت علی‌بن ابیطالب[ع] منتهی می‌سازند.»^(۱)

فصل یازدهم

مستحسّنات صوفیه

در اسلام برنامه‌های سلوک عرفانی باید مطابق با اصول شریعت باشد. از آنجا که اسلام، شریعت سهله و سمحه است تکالیفش، غالباً در حد وسع و امکان شخص مکلف است. عبادات واجب آن مشخص است و به شرط ترس از ضرر، حتی واجبی مانند روزه می‌تواند از مکلف ساقط گردد. از جهتی نیز التذاذ از طیبات شرعی در این دین حرام نیست. در اسلام مستحبات را به قدر توان و هرچه بیشتر می‌توان انجام داد. اما بحث ما درباره‌ی «مستحسّنات» است. مستحسّنات امور و آدابی است که متصوفه - بدون آنکه دلیل واضحی از سنت، گواه بر آن‌ها باشد - به اجتهاد خود وضع کرده‌اند. پاره‌ای از این امور و آداب، عبارتند از: «الباس خرقه، بنای خانقاه، سماع، چله‌نشینی» و اموری دیگر که پرداختن بدان‌ها در این موجز میسر نمی‌باشد.

با وجود آنکه برخی از اهل شریعت، اکثر مستحسّنات صوفیه را به عنوان «بدعت» مردود شمرده‌اند، اما محمود کاشانی، بر آن است که بدعت الزاماً باید مزاحم و منافی سنتی از سنت‌های دینی باشد^(۱)

(۱) ذکر:

«ذکر» در لغت به معنی «حفظ الشی» و نقیض «نسیان» است و در اصطلاح، عبارت است از بر زبان آوردن نام خدا و تفکر درباره آن، که به صورت «تسبیح و تهلیل» توسط درویشان در خانقاه‌ها و حلقه‌ها صورت می‌گیرد. ذکر، مفهومی است قرآنی^(۱) و یکی از تأثیرگذارترین عوامل در قوای فکری، عقلی و تلقین به نفس و گردآورنده‌ی ملکه‌ی توجه و قوای نفسی، برای رسیدن به مقصود اصلی در سیر مقامات و احوال می‌باشد.

ذکر، در بین تمام فرق صوفیه، مقبول و مورد توجه بوده و افضل عبادات و اشرف معاملات شمرده شده است. ابوحامد غزالی، حاصل همه‌ی عبادات را «ذکر» خداوند می‌داند. چنانکه منظور از نماز، در قرآن کریم نیز همان ذکر حق تعالی است.^(۲) البته ذکر مورد نظر قرآن کریم «ذکر خفی» است. چنانکه فرموده است: «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ».^(۳) مطابق این آیه اساس ذکر، بر حضور دل، قرار گرفته است و ذکر باید کمتر از جهر و آهسته‌تر از صدای آشکار باشد.

صوفیه، در حقیقت ذکر گفته‌اند: «حَقِيقَةُ الذِّكْرِ، أَنْ تَنْسَى مَا سِوَى الْمَذْكُورِ فِي الذِّكْرِ».^(۴) شبلی درباره‌ی ذکر، در سخنی ژرف‌تر گفته است: ذکر یعنی فراموش کردن خود ذکر، یعنی اینکه یادکرده‌ای را برای خدا از ذهن دور کنی و هرچه جز خداست از یاد ببری^(۵) البته ذکر، غیرموقت است و به وسیله‌ی قلب به تمام حالات آدمی اختصاص دارد، مگر برای بنده‌ای که مأمور به نماز واجب یا مستحب الهی باشد.^(۶)

اقسام ذکر:

اصل ذکر اجابت خداوند، به مدد لوازم و اسباب است. با توجه به اینکه «مذکور» یکی است،

۱- سوره احزاب / ۴۱: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا».

۲- سوره عنکبوت / ۴۵: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ».

۳- سوره اعراف / ۲۰۵

۴- التَّعَرُّفُ / ص ۱۰۳

۵- اللمع فی التَّصَوُّف، ص ۲۵۸.

۶- الرِّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّة، ص ۲۵۸.

اما ذکر مختلف، به بیان مراتب ذکر می‌پردازیم:

الف: ذکر جلی یا ذکر لسانی: ذکر است که بر زبان آورده می‌شود. این ذکر همان تهلیل و تسبیح و خواندن قرآن است. ذکر زبانی، وسیله‌ای برای نیل بنده، به تداوم قلبی است.^(۱) چنانکه جنید درباره‌ی ذکر گفته است:

ذَكَرْتُكَ لَا أَنِّي نَسِيتُكَ لَمُحَةً وَ أَيْسَرُ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرُ لِسَانِي^(۲)

ب: ذکر خفی یا ذکر قلبی: ذکر خفی، بر زبان آورده نمی‌شود و آگاهی دل از شرایط این ذکر است. عرفا گفته‌اند که ذکر خداوند با قلب، مانند شمشیری است که مریدان، به وسیله‌ی آن آفات را دفع می‌کنند و دشمنانشان را از میان می‌برند.^(۳)

ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید رخت بر بندد، برون آید پلید

(مثنوی، ۱۸۶/۳)

صاحب تمهید القواعد در توجیه ذکر «خفی» می‌گوید: «و اما تکرار بعضی الفاظ المعینیه حال المراقبه، فانما یكون سبباً لاستمرار ما ذکرنا من الملاحظه. و اما قوه الصوت و مجاهرته فغیر معتبره عند الصنعه».^(۴)

شایان ذکر است که مراتب دیگری نیز برای «ذکر» بیان شده است که عبارتند از: ۱- ذکر عام: و آن طرد غفلت است اگر چه به زبان ساکت باشد. ۲- ذکر خاص: و آن خرق حجاب عقل است که ذاکر با قلب ساده متوجه حق است. ۳- ذکر اخص: و آن فنای ذاکر است از خلقت و بقای او به حق.^(۵)

۱- الرسالة القشیریة، ص ۲۵۶.

۲- التعرف ص ۱۰۴، الرسالة القشیریة ص ۲۵۸. ترا به یاد می‌آورم و یک چشم بر هم زدن فراموش نمی‌کنم و ذکر زبانی

ساده‌ترین اذکار است. ۳- الرسالة القشیریة، ص ۲۵۶ و ۲۵۷.

۴- تحریر تمهید القواعد، ص ۶۷۱. ۵- رک: پیدایش تصوف، ص ۷۱.

۲- ریاضت و چله‌نشینی

عرفای مسلمان، ریاضت و مجاهدت را شرط لازم برای درک حقیقت دانسته‌اند نه شرط کافی. پس ریاضت و چله‌نشینی هر دو مراتبی از مجاهدت نفس برای تهذیب آن محسوب می‌شوند. ریاضت به معنی جلوگیری از حرکات آزاد نفس و عادت دادن آن به حرکات دلخواه است.^(۱) خواجه عبدالله انصاری در تعریف آن می‌گوید: «الرَّيَاضَةُ تَمْرِيقُ النَّفْسِ عَلَى قَبُولِ الصَّدَقِ»^(۲) نفسی، بر آن است که درویشان تا به چهل سال هرگز بی ریاضت و مجاهدت نباشند، اما پس از چهل سالگی از میزان ریاضت می‌کاهند.^(۳) لازم است که عارف برای رسیدن به کمال، تن به سختی‌ها سپرده، با کاستن از خور و خواب و افزودن بر اشتغالات معنوی و با تلاش پی‌گیر و پرمشقت از لذّات و شهوات چشم‌پوشی کند. سالک باید با رهاکردن جاه و مقام و بی‌اعتنایی به تعظیم و توهین دیگران و گذشتن از نام و ننگ و هزاران نکته‌ی دیگر، شایستگی نیل به آستان حق را دریابد.

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیایی و زر شوی

(دیوان حافظ، ص ۳۰۶)

ابوحامد غزالی، در کتاب «ریاضة النفس»، اساس معرفت را ثمره‌ی عقل و منتهای حکمت می‌داند، اما وی بر آن است که مجاهده‌ی با مال به ضبط قوه‌ی شهوت و مجاهده‌ی با نفس به مهار ساختن قوه‌ی غضب کمک می‌کند.^(۴) بنابراین اعتکاف و خلوت‌گزینی از سنت‌های مقبول اولیای دین بوده است. آن‌چنان که نظامی گوید:

چونکه ندیدم ز ریاضت‌گزیر گشتم از آن خواجه ریاضت‌پذیر

(مخزن الاسرار نظامی، ص ۵۲)

ابن‌سینا برای ریاضت قائل به سه هدف ذیل است:

۱- دور ساختن غیر حق از حق

۱- نک: عرفان نظری، ص ۴۲-۴۰.

۲- منازل السائرین، باب دهم.

۳- رک: الانسان الكامل، ص ۱۲۹.

۴- سروش، عبدالکریم، ابوحامد غزالی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۳/۷.

۲ - تابع ساختن نفس اماره توسط نفس مطمئنّه، برای رویگردان شدن قوای نفس از توهّمات جهان خاکی و کشیده شدن به توهّمات متناسب با امر قدسی است.

۳ - تلطیف درون برای تنبّه و آگاهی.

هدف اول برای رفع موانع خارجی یعنی حیات مادی و ظاهری است. هدف دوم جهت از بین بردن موانع داخلی، مانند دل‌بستگی‌ها و خواسته‌های درونی آدمی است. اما هدف سوم تلطیف درون، جهت آماده شدن برای پذیرفتن امور الهی است.^(۱)

ابن عربی، بر آن است که تنها ریاضتِ انسان‌هایی با همت‌های بلند، به خرق حجاب و شهود و ادراک معارف، می‌انجامد. اما برای سایر افرادی که مقیم در مقامات نفسانی هستند، تنها صفای ضمیر و رقت حال را به دنبال می‌آورد.^(۲)

یکی از روش‌های عملی برای مبارزه با رذایل اخلاقی و تصفیه‌ی نفس، چهل روز، خلوت کردن و عبادتِ خداست که موسوم است به چله‌نشینی، و این سنت، از جمله‌ی مستحسّنات صوفیه است. بنابر قول عزالدین محمود کاشانی، این سنت در زمان رسول‌الله (ص) معمول نبوده است، اما صوفیان بعدها آن را پذیرفتند و سالکان طریق حق برای تصفیه‌ی درون، مکان‌های خلوت را اختیار کردند.^(۳)

اساس و سابقه‌ی خلوت و ریاضت‌های چهل‌روزه‌ی صوفیان، به ماجرای میعاد و میقات چهل روزه‌ی حضرت موسی (ع) با خداوند، در قرآن کریم: «وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَاتَّمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»^(۴) و همچنین به روایات نبوی در نیل به اخلاص: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَتَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»^(۵) برمی‌گردد. چنانکه در داستان شیخ صنعان، در منطق الطیر نیز، اعتکاف چهل روزه‌ی مریدان، زمینه‌ی رحمت خداوندی را فراهم آورده و باعث تحول درونی شیخ صنعان و بازگشت او به ایمان می‌شود:

هم‌چنان تا چل شبان روز تمام
سر نیچیدند هیچ از یک مقام

۱ - الاشارات و التنبیها، ص ۴۴۶.

۲ - الفتوحات المکیة، ۴۸۲/۲.

۳ - رک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۶۰.

۴ - سوره اعراف / ۱۴۲.

۵ - بحارالانوار، ۲۴۲/۶۷.

جمله را چل شب نه خور بود و نه خواب هم چو شب چل روز نه نان و نه آب

(منطق الطیر عطار، ص ۸۳)

بنابراین سنت چله‌نشینی و عمل توأم با اخلاص، در ارتقای روحانی سالکان و تحقق صدق در وجود آنان بسیار مؤثر بوده است. چنانکه از ابن مکحول، نقل شده است که: مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ قَطُّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، إِلَّا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ.^(۱) در کتب صوفیه، آداب و شرایط چله‌نشینی، مکان و زمان آن و چگونگی گذران اوقات خلوت، به تفصیل بیان شده است.^(۲)

۳- خانقاه

خانقاه، محل خلوت و عبادت متصوفه است که در هر ناحیه به نامی خوانده می‌شده است. در شمال آفریقا آن را «زاویه» و در شامات «رباط» و در قونیه «تکیه» و در شرق اسلامی، «خانقاه» گفته‌اند.

مرحوم همایی بر آن است که کلمه‌ی «خانقاه» اصلاً واژه‌ای فارسی، و معرّب (خوانگاه) به معنی محل خوردن از (خوان) و به معنی خوردنی و طبق غذا است.^(۳) اما استاد شفیعی کدکنی درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی «خانقاه»، معتقد است که این واژه از دو کلمه‌ی خان = (خانه) + ک تصغیر است و «خانک» به معنای خانه‌ی کوچک، ترجمه‌ی «دُورَة» ی عربی است که در متون قرن پنجم استعمال می‌شده است.^(۴)

اساس بنای خانقاه، ایجاد مکانی برای اجتماع و زندگی درویشان بی‌مسکن بویژه صوفیان دوره‌گرد بوده است، تا اینکه از سرپناهی برخوردار باشند. عزالدین محمود کاشانی، به وجود مشابهت و نسبت میان خانقاه و صفة‌النبی که مسکن

۱- الرسالة القشیریة، ص ۲۴۴.

۲- جهت تفصیل بیشتر رک: کتاب الانسان الكامل، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

۳- نک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۴.

۴- برای تفصیل بیشتر رک: مقدمه‌ی اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، ص ۱۲۷ به بعد.

فقراى صحابه در مدينه بوده است اشاره دارد. وى با قبول ايجاد انحراف و اختلال در رسوم خانقاهى عصر خود، صحت اصل وضع و فايده‌ى آن را زينتى از زينت‌هاى دين اسلام مى‌داند.^(۱)

درباره‌ى منشأ مسيحى داشتن زندگى خانقاهى، نظرات مختلفى ابراز شده است. برخى گفته‌اند كه خانقاه در قرون وسطى محل زهد و رياضت نبوده، بلكه زندگى خانقاهى بيشتر شبیه به زندگى دوبعدى كاتوليك‌ها بوده است.^(۲)

لذا مرحوم غنى، زندگى در خانقاه يا صومعه را تا حدى به تقليد از راهبان مسيحى مى‌داند.^(۳) برخى برآنند كه نخستين خانقاه را يك امير نصرانى، در رمله‌ى شام براى صوفيان ساخته است.^(۴) در تاريخ خانقاه و بناى آن اختلاف نظر وجود دارد. لذا گفته‌اند: نخستين پادشاهى كه در مصر خانقاه ساخت صلاح‌الدين ايوبى بود و تا قبل از قرن ششم هجرى قمرى، خانقاه وجود نداشت، اما مقريزى تاريخ بناى خانقاه را، قرن چهارم هجرى قمرى، قلمداد مى‌كند.^(۵)

عوايد خانقاه‌ها از نذرها، هدايا و اوقاف نيكوكاران و از صدقات و فتوح بود.^(۶) چنانكه رشيدالدين فضل‌الله، وزير معروف، اوقاف بسيارى براى مخارج خانقاه‌ها تعيين كرده بود كه خانقاه شيخ صفى‌الدين اردبيلى از جمله‌ى آنها بود.^(۷) به طور كلى زندگى صوفيان در اماكن سه‌گانه‌ى زير سامان مى‌يافته است:

۱ - خانقاه‌ها: كه مراكز وسيع اقامت شبانه‌روزي صوفيه يا زاويه‌اى مجزا براى هر يك از افراد مقيم خانقاه يا ديداركنندگان، بوده است.

۲ - جماعت‌خانه‌ها: شبستان‌هاى بزرگى كه برخى از مريدان در آنجا زندگى مى‌كردند.

۳ - زاويه‌ها: خانه‌هاى كوچكى كه مخصوص عزلت‌گزىنى عرفا بوده است.^(۸)

۱ - رك: مصباح‌الهدايه، ص ۱۵۳. ۲ - نك: تاريخ تفكر اسلامى در هند، ص ۵۴.

۳ - تاريخ تصوف در اسلام، ص ۷۵. ۴ - نفحات الانس، ص ۲۷.

۵ - لغت‌نامه دهخدا، ۸۲۸۹/۶. ۶ - ارزش ميراث صوفيه، ص ۷۷.

۷ - مقدمه‌اى بر مباني عرفان و تصوف سجادی، ص ۲۵۷. ۸ - رك: تاريخ تفكر اسلامى در هند، ص ۵۳.

آداب و رسوم اهل خانقاه

در کتب صوفیه آداب و رسوم خاصی برای ورود و اقامت در خانقاه بیان شده است. دکتر زرین کوب می‌گوید: «در خانقاه‌ها اوراد و ریاضات و چله‌نشینی‌ها رایج بود که غالباً اشتغال به آنها، بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت. در این خانقاه‌ها سالکان و فقیران خلوت‌نشین نیز مانند شیخ خانقاه، زاویه‌ی خاص خویش داشتند. اما ذکر دسته‌جمعی و درک صحبت شیخ و صرف طعام و صف نماز و حلقه‌ی سماع آنها غالباً در «جماعت‌خانه» منعقد می‌شد.»^(۱)

عزالدین کاشانی بر آن است که دو گروه از مردم در خانقاه‌ها زندگی می‌کنند یکی مسافران و دیگری مقیمان.^(۲) لذا هجویری درباره‌ی آداب خاص اهل خانقاه می‌گوید: «پس باید «مسافر» را که حافظ سنت باشد و چون به «مقیم» فرارسد به حرمت نزدیک وی درآید و سلام گوید ... و چون پای‌افزار بیرون کند، پای بشوید و دو رکعت نماز کند. بر حکم تحیت آنگاه به رعایت حقوق درویشان مشغول شود، و باید رنج جمله بکشد و بار ایشان تحمل کند از برای خدای که اندر آن برکات باشد.»^(۳)

البته اگر مسافری به خانقاه وارد شود که به رسوم خانقاه و صوفیه نیز پایبند نباشد، صوفیان به او بی‌اعتنایی نمی‌کنند و او را از خانقاه اخراج نمی‌نمایند.^(۴)

۴- خرقه

خرقه در لغت به معنی پاره یا قطعه‌ای از جامه است که از قطعات مختلف دوخته شود.^(۵) و در اصطلاح صوفیه جامه‌ای را گویند که اهل فقر پوشند و سوراخ داشته باشد و توسط پیر و مرشد به طالب و سالک پوشانده شود.^(۶) خرقه به طور معمول لباسی است از پشم که اهل

۱- ارزش میراث صوفیه، ص ۷۷. ۲- مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۵.

۳- کشف‌المحجوب، ص ۴۵۱ به بعد. ۴- رک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۶.

۵- مصباح‌الهدایه، ص ۱۴۶ به بعد. صاحب طریق‌الحقایق نیز گفته است: «الخرقة لغة القطعة».

۶- رک: سجادی، علی محمد، جامه زهد، ص ۴۵.

تصوف می پوشیده اند. گویند نخستین خرقه را حضرت رسوم اکرم (ص) به زنی به نام «ام خالد حبشی»، پوشانده است.^(۱) هجویری، خرقه پوشی را، به سنت نبوی استناد می دهد و می گوید: «كَانَ النَّبِيُّ (ص) يَلْبِسُ الصُّوفَ وَيَرْكُبُ الْحِمَارَ»^(۲) صوفیه، عبارت روایی: «بُعِثْتُ لِرَفْعِ الْعَادَاتِ» را برای توجیه خرقه پوشی مورد استناد قرار داده اند.^(۳)

در کتب صوفیه، واژگان مترادفی چون: مرقعه، دلق و ... که بیشتر، صفات خرقه به شمار می آیند، در معنی خرقه به کار رفته اند.

هجویری در بیان «مُرَقَّعَه» می گوید: «الْمُرَقَّعَةُ قَمِيصُ الْوَفَاءِ لِأَهْلِ الصَّفَاءِ وَ سِرْبَالُ السُّرُورِ لِأَهْلِ الْغُرُورِ».^(۴) پس مرقعه، جامه ای است مقدس که چون کسی بپوشد، باید شرایط و بار سنگین مسئولیت آن را مطابق آداب اهل تصوف رعایت کند.^(۵) اساساً گزافتن خرقه از پیر و مرشد کامل بدان معنی است که مرید، مورد قبول و وثوق او است.

دلق، معادل دیگری برای خرقه است که ریشه ی عربی یا فارسی آن به روشنی معلوم نیست. به هر حال دلق نیز همانند خرقه و مرقعه جامه ای زاهدانه بوده است که به عنوان شعار رسمی صوفیان شناخته شده است. صوفیه، دلق را مثل خرقه و مرقعه به انبیاء و اولیاء منتسب می داشتند.^(۶)

جامه های صوفیانه از هر نوع که باشند - خواه مرقعه، دلق و خرقه - در سه چیز با هم مشترکند:

- ۱- خشونت جنس خرقه ۲- کهنگی خرقه ۳- کوتاهی دامن و آستین خرقه.
- ویژگی اول، صبر و عدم غفلت از یاد حق را باعث می شود. ویژگی دوم موجب صفای دل و راحتی جان است و ویژگی سوم بیشتر برای حفظ طهارت و پرهیز از آلودگی و اجتناب از کشیدن آستین بر زمین است که خود نوعی تبختر و تکبر شمرده می شده است.^(۷)

۲- کشف المحجوب، ص ۵۱-۴۹.

۴- کشف المحجوب، ص ۴۹.

۶- رک: همان مأخذ، ص ۵۲ و ۵۳.

۱- عوارف المعارف، ص ۴۱.

۲- الانسان الكامل، ص ۴۸.

۵- نک: جامه ی زهد، ص ۴۹.

۷- همان مأخذ، ص ۶۱-۵۶.

صوفیه، به حفظ سلسله‌ی سند خرقه‌ی خویش به عنوان اجازه‌نامه‌ای معتبر به شدت پای‌بند بوده‌اند. همه‌ی صوفیان، سلسله‌ی سند خرقه‌ی خویش را به پیامبر(ص) و پس از رحلت آن حضرت، عده‌ای اندک به ابوبکر و عمر و اکثریت قریب به اتفاق به علی بن ابیطالب منتهی می‌دانند.^(۱)

انواع خرقه

۱ - خرقه‌ی ارادت: «آن است که چون شیخ به نفوذ نور بصیرت و حسن فراست در باطن احوال بنگرد و در او آثار حسن سابقیت تفرس کند و صدق ارادت او را در طلب حق مشاهده نماید، وی را خرقه‌ای پوشانند.

۲ - خرقه‌ی تبرک: آن است که کسی بر سبیل حسن الظن و نیت تبرک به خرقه‌ی مشایخ، آن را طلب دارد.

۳ - خرقه‌ی ولایت: آن است که چون شیخ در مرید آثار ولایت و علامت وصول به درجه‌ی تکمیل و تربیت مشاهده کند و بخواهد که او را به نیابت خود منصوب کند و به او اجازه‌ی تصرف و تربیت مردم بدهد، به وی خلعت ولایت ببوشاند.^(۲)

گروهی از اهل تصوف پوشیدن چند خرقه‌ی «ارادت» را از دست مشایخ متعدد صلاح نمی‌دانسته‌اند. اما خرقه‌ی تبرک را می‌توان از مشایخ دیگر، برای تبرک، گرفت.^(۳) خرقه‌ی سفید، نخستین خرقه‌ی انتخابی صوفیان قرون اول هجری بوده است. و بعدها از رنگ سیاه، کبود، ازرق و ... برای خرقه نیز استفاده کرده‌اند. قابل توجه آنکه رایج‌ترین رنگ‌ها در خرقه‌های صوفیانه رنگ «ازرق» است.^(۴) چنانکه خواجه حافظ گوید:^(۵)

۲ - مصباح‌الهدایه، ص ۱۵۰.

۱ - همان مأخذ ص ۷۶.

۴ - رک: همان مأخذ، ص ۱۶۷ - ۱۶۲.

۳ - جامه‌ی زهد، ص ۱۱۸.

۵ - شایان ذکر است که خرقه در عصر سنایی و عطار که عصر اعتلای تصوف است با خرقه عصر حافظ که عهد انحطاط تصوف است بسیار متفاوت می‌باشد. خرقه عصر سنایی و عطار ناموس طریقت و چیز مقدسی است. حال آنکه دلق ازرق و خرقه سالوس هم‌عصران حافظ غالباً ربایی است. (نک: حافظ‌نامه ۱/ ۱۸۴) لذا خود حافظ می‌گوید:

چندان بمان که خرقة ازرق کند قبول بخت جوانت از فلک پیر ژنده پوش

(حافظ، ص ۱۷۸)

دکتر رجایی بخارائی درباره‌ی رنگ خرقة‌ی صوفیان می‌گوید: «به جز مشایخ که غالباً خرقة‌ی سفید بر تن می‌کرده‌اند، خرقة‌ی سایر صوفیان به رنگ کبود بوده است. خود صوفیه، برای انتخاب این رنگ تأویلاتی می‌کنند، از قبیل اینکه، کبودی، حد مشترک سیاهی و سپیدی است و نشانه‌ی این است که سالک، گرفتار ظلمت محض و تیره درونی نیست، اما به کلی از کدورت صفات نفس نیز رهایی نیافته است. برخی نوشته‌اند که انتخاب رنگ کبود برای خرقة، از آن جهت است که به شست‌وشو دیرتر محتاج می‌شود و برای صوفیه که غالباً در سفرند، موجب آسانی کار است».^(۱)

۵- سماع

سماع در لغت به معنی «شنیدن» و در اصطلاح به معنی آواز و یا شنیدن شعر و تهیج به وسیله‌ی نظم و قول است. سماع از جمله‌ی آداب مهم خانقاهی است که در تاریخ تصوف ایرانی بدان برمی‌خوریم. سماع درویشان، که نظیر آن را عیناً در میان اهل حق، به شکلی دل‌انگیز شاهدیم، باید باقی‌مانده‌ای از سنت ستایش قوای مجرد و خدایان متعدد توسط اقوام هند و ایرانی باشد. ستایش آریایی‌ها که با موسیقی و رقص توأم بود، هنوز هم در معابد هندوان، باشکوه و زیبایی تمام باقی است. سماع آنان نوعی ستایش است که با حالت خاصی از جذبه و خلصه همراه است و دل و جان آنان را به معبود متصل می‌کند. سرانجام این نوع از ستایش‌ها اغلب باعث از پای افتادن، بیهوشی و از خود بیخود شدن می‌شود.^(۲)

این نوع از ستایش‌ها در آغاز امر و در میان زاهدان مسلمان با تردید پذیرفته می‌شد، اما پس

ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد

نقد صوفی نه همه صافی بیفش باشد

(دیوان حافظ، ص ۹۹)

۱- رجایی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، ص ۲۱۰-۲۰۹.

۲- رک: صفا، ذبیح‌الله، بررسی‌هایی درباره‌ی مولوی.

از مدتی با قوت تمام به حیات خود ادامه داد. از آنجا که در دین اسلام «تَغْنِی»^(۱) و حتی استماع غناء مکروه است، انجام سماع در مراکز دینی یا در مواقع ستایش «خدا» نوعی کفر و زندقه محسوب می‌شده است. بنابراین سماع از نظر فقهاء و متشرعین، مذموم شمرده می‌شد و عده‌ای از مشایخ را می‌شناسیم که تا مدت‌ها در برابر آن مقاومت می‌کردند و عده‌ای نیز درباره‌ی جواز آن بحث‌های فراوانی کرده‌اند.

اکثر فقهای متشرع شیعه سماع را به عنوان غناء، حرام می‌دانند و بعضی به کراهت و برخی نیز به اباحه‌ی آن و جواز بدون کراهت آن فتوا داده‌اند.^(۲) فقهای اهل سنت نیز حکم به حرمت شرعی آن داده‌اند.^(۳)

ابن جوزی بر آن است که دو سبب برای تحریم سماع وجود دارد، یکی آنکه دل را از تفکر در عظمت خدا و خدمت به او باز می‌دارد و دیگر آنکه انسان را به بهره‌مندی از لذات آنی و این جهانی و هم‌آغوشی حرام، برمی‌انگیزاند.^(۴) بر این اساس برخی از فقهاء معاصر ابوسعید ابی‌الخیر او را به سبب پرداختن به سماع مهدورالدم دانسته و به قتل او فتوا داده‌اند.^(۵)

دیدگاه صوفیه درباره‌ی سماع

بزرگان صوفیه، سماع را یکی از راه‌های مهم وصول به حالت «وجد» شمرده‌اند. از نظر آنها

۱- یکی از دلایل کراهت «سماع» خلط آن با «غناء» است. معنی غناء از دیدگاه فقها تعاریف مختلف دارد. در مصباح‌اللغة برخی آن را صرف «مدالصوت» دانسته‌اند. اکثر فقها برآنند که: «الغناء مدّالِصَوْتِ الْمُسْتَمَلُ عَلَى التَّرْجِيعِ الْمَطْرَبِ». اما شهید ثانی ضمن بیان تعریف فوق‌الذکر تعبیر: «أَوْ مَا يُسَمَّى فِي الْعُرْفِ غِنَاءً» را نیز بر آن افزوده است. (رک: طرائق‌الحقایق، ۴۷۵/۱).

۲- رک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۷۹.

۳- ائمه اربعه‌ی اهل سنت، نگرش مثبتی به سماع ندارند. احمدبن حنبل و امام ابوحنیفه آن را حرام می‌دانند. شافعی آن را لهو و مکروه شمرده و می‌گوید: إِنَّ الْغِنَاءَ لَهُوَ مَكْرُوهٌ يُشَبِّهُ الْبَاطِلَ وَمَنْ اسْتَكْثَرَ مِنْهُ فَهُوَ سَفِيهٌ تَرَدَّدَ شَهَادَتُهُ. مالک نیز مردم را از غناء نهی کرده و می‌گوید: «إِذَا اشْتَرَى جَارِيَةً فَوَجَدَهَا «مَغْنِيَةً» كَانَ لَهُ رَدُّهَا» (رک: مصباح‌الهدایه، پاورقی ص ۸۰ و نیز رک: حاکمی، اسماعیل،

سماع در تصوف، ص ۴۰ به بعد) ۴- حاکمی، اسماعیل، سماع در تصوف، ص ۴۳.

۵- رک: اسرارالتوحید، ص ۶۹-۶۸.

حالت جذبه و خلسه و اشراق و فنا اموری غیرارادی است، اما بهره گرفتن از وسایلی مانند موسیقی، آواز خواندن و سماع را که به اختیار سالک است و در ایجاد وجد مؤثر می باشد، جایز شمرده اند.

صوفیانی که موسیقی و سماع را مباح می دانند در توجیه دیدگاه خود به برخی از آیات قرآنی^(۱) و سنت نبوی استناد جسته اند. ابونصر سراج، سماع را یکی از ویژگی ها و اموری می داند که خداوند بهشتیان را بدان نوید داده است.^(۲) وی مذمت صدای نامطبوع را در قرآن کریم («وَلْيَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ»)^(۳) خود، دلیلی بر ستایش آواز خوش تلقی می کند.^(۴)

نرم دار آواز بر انسان، چو انسان زانکه حق آنکَرِ الاصوات خواند اندر ثبی صوت الحمیر

(دیوان سنایی، ص ۲۸۸)

برخی دیگر تقریر نبوی، در هنگام ورود پیامبر به مدینه و دف زدن و پایکوبی زنان مدینه را سببی برای جواز سماع بر شمرده اند.^(۵) ابوالقاسم قشیری پاسخ منظوم و نزدیک به شعر پیامبر (ص) را به گروهی از انصار، به هنگام حفر خندق، مبنای استدلال قرار می دهد.^(۶)

وقتی از جنید سؤال شد که چرا انسان آرام، با شنیدن سماع مضطرب می گردد؟ پاسخ داد: وقتی که خداوند در میثاق عالم ذر با کلام: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»^(۷) انسانها را مورد خطاب قرار داد، شیرینی سماع کلام خود را بر ارواح ریخت، لذا انسانها با شنیدن سماع به جنبش درمی آیند.^(۸) مولوی نیز در دیوان شمس، در بیان همین معنا آورده است:

دانی سماع چبُود؟ صوت «بلی» شنیدن از خویشان بریدن، با وصل او رسیدن

دانی سماع چبُود؟ بی خود شدن ز هستی اندر فتای مطلق، ذوق بقا چشیدن

۱- سوره ذاریات / ۲۱، فصلت / ۵۲.

۲- اللمع فی التصوف، ص ۳۱۰.

۳- سوره لقمان / ۱۹.

۴- اللمع فی التصوف، ص ۳۱۰.

۵- رک: احیاء علوم الدین، ۲/ ۲۷۷.

۶- الرسالة القشیریة، ص ۳۶۴.

۷- سوره اعراف، ۱۷۲.

۸- الرسالة القشیریة، ص ۳۶۸.

دانی سماع چبود؟ در پیش ذره عشقش سر را چو گوی کردن، بی پا و سر دویدن^(۱)
 به طور کلی، آنجا که زبان از گفتن باز می ماند، موسیقی آغاز می شود. در حقیقت نفس ناطقه
 به اصوات نیکو میل تمام دارد، لذا صوفیه، از قرن سوم به بعد علاوه بر سماع، رقص صوفیانه را
 نیز بر آن افزودند. دست افشانی عارفان از طرفی رمز سرکوبی «نفس» و دست افشاندن از دنیا و
 عقباست و از طرفی تجلی شادی و سبکی روح است.

رقص جلال بایدت، سنت اهل معرفت دنیا زیر پای نه، دست به آخرت فشان

(کلیات سعدی، ص ۷۰۶)

بنابراین ابوحامد غزالی می گوید: سماع وسیله ی مقدسی است که در درون انسان، وجد را
 پدید می آورد. هجویری نیز بر آن است که هر کس از الحان، اصوات و مزامیر لذت نبرد یا دروغ
 می گوید یا نفاق می کند و یا حس ندارد و از جمله ی مردمان و ستوران برون باشد.^(۲) در گلستان
 سعدی نیز داستانی شبیه به همین مضمون نقل می شود: «... کودکی سیاه از حی عرب بدر آمد و
 آوازی برآورد که مرغ، از هوا، درآورد. اشتر عابد را دیدم که برقص اندر آمد و عابد را بیانداخت
 و برفت. گفتم: ای شیخ، در حیوانی اثر کرد و ترا همچنان تفاوت نمی کند.

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری؟ تو خود چه آدمی کز عشق بی خبری
 اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست ترا، کج طبع جانوری

(گلستان سعدی، ص ۱۹۴ - ۱۹۳)

عزالدین کاشانی نیز همین اعتقاد را بیان می دارد.^(۳)

هر گدایی کی شود مرد سماع پاکبازان را بود درد سماع

(کنز الرموز، حسینی هروی، ص ۶۹)

جنید بغدادی و شیخ شهاب الدین سهروردی آداب سماع را مشروط به سه اصل: زمان،
 مکان و یاران می دانند.^(۴) ابوسعید ابی الخیر در شرایط سماع می گوید: فَالْسَّمَاعُ سَفِيرٌ مِنَ الْحَقِّ وَ

۱ - نیکلسن، را، شرح مثنوی مولوی، ص ۱۴۶۴ - ۱۴۶۳. ۲ - کشف المحجوب، ص ۵۲۳.

۳ - مصباح الهدایه، ص ۱۸۹.

۴ - اللمع فی التصوف، ص ۳۰۸ و نیز الرسالة القشیریة، ص ۳۶۹.

رَسُولٌ مِنَ الْحَقِّ جَاءَ يَحْمِلُ أَهْلَ الْحَقِّ بِالْحَقِّ إِلَى الْحَقِّ مَنْ أَصْغَى إِلَيْهِ بِحَقِّ تَحَقُّقٍ وَ مَنْ أَصْغَى إِلَيْهِ بِطَبْعٍ تَزَنَّدَقَ»^(۱) شمس تبریزی شرط حلیت سماع را برخورداری از «قلب سلیم» ذکر می‌کند.^(۲) هجویری نیز می‌گوید: «سماع به خودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه از نتایج آن باید حکم کرد؛ زیرا طبایع مختلف است و نمی‌توان بر یک حکم قطع کرد. مستمعان بر دو قسم‌اند: یک دسته معنی شنوند و دسته دیگر صوت.»^(۳) ابوعلی دقاق می‌گوید: سماع بر عوام حرام است تا نفوس آنها باقی بماند، و برای زاهدان مباح است تا مجاهدت‌های آنان به ثمر رسد، و برای صوفیه مستحب است تا دل‌های آنها زنده گردد.^(۴)

۱- اسرار التوحید، ص ۲۷۷ و نیز الرسالة القشیریة، ص ۳۶۹.

۲- کشف‌المحجوب، ص ۵۲۴.

۳- مقالات شمس، ۷۸/۱.

۴- الرسالة القشیریة، ص ۳۶۸.

فصل دوازدهم

اصطلاحات صوفیانه

صوفیه از دیرباز برای بازگ کردن برخی از اسرار و نهفته‌هایی که باید بر نااهلان و نامحرمان پوشیده بماند و تنها اهل درد و محرمان از آن واقف گردند، از اصطلاحات و رموزی سود جسته‌اند که معنی و مفهوم اصلی آنها را فقط خود و مخاطبان اصلی آنها درک کرده‌اند. البته بین این اصطلاحات و رموز و معنی واقعی و پوشیده‌ی آنها قرینه‌ای وجود دارد تا اهل تصوف آنها را بفهمند و دیگران مفهوم آن را در نیابند. مولانا در دفتر ششم «مثنوی» در ذکر ماجرای سه پادشاه‌زاده که برای رسیدن به مقصود و معشوق، رهسپار دیار چین می‌شوند، می‌گوید؛ که بین این سه پسر اصطلاحاتی وجود داشت که غیر از آنها کس دیگری بر آن وقوف نداشت:

با کنایت، رازها با همدگر	پست گفتندی به صد خوف و حذر
راز را غیر خدا محرم نبود	آه را جز آسمان همدم نبود
اصطلاحاتی میان همدگر	داشتندی بهر ایراد خبر

(مثنوی معنوی، ۴۰۰۷/۶ به بعد)

سپس به مناسبت، آن را به داستان عشق مفرط زلیخا به یوسف ربط می‌دهد و معتقد است که صوفیان راستین با درک معانی اصلی اصطلاحات، صلاح و رستگاری خود را تضمین می‌کنند، و از آن دسته مردمان نیستند که با دزدیدن چند تعبیر و اصطلاح از پیران وارسته و راستین، مدعی درک اسرار الهی می‌شوند و بر آدم و عالم فخر می‌فروشند. وی سپس به ماجرای زلیخا می‌پردازد که نام یوسف را در همه چیز تعبیه کرده بود و مَحْرمانی را نسبت به این

نام‌های کنایت‌آمیز و رمزگونه واقف کرده بود تا او را از اخبار یوسف دم‌به‌دم و لحظه به لحظه بی‌آگاهند:

بهر جان خویش ز ایشان جو صلاح	هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح
آن زلیخا از سپندان تا به عود	نام جمله چیز یوسف کرده بود
نام او در نام‌ها مکتوم کرد	محرمان را سرّ آن معلوم کرد
چون بگفتی موم ز آتش نرم شد	این بُدی کآن یار با ما گرم شد
ور بگفتی: مه برآمد بنگرید	ور بگفتی: سبز شد آن شاخ بید
... ور بگفتی که سقا آورد آب	ور بگفتی که برآمد آفتاب
... ور بگفتی که به درد آمد سرم	ور بگفتی دردرس شد خوشترم
... صد هزاران نام گر بر هم زدی	قصد او و خواه او یوسف بُدی
گرسنه بودی چو بگفتی نام او	می‌شدی او سیر و مست جام او
تشنگی از نام او ساکن شدی	نام یوسف شربت باطن شدی
وَر بُدی درویش ز آن نام بلند	درد او در حال گشتی سودمند
وقت سرما بودی او را پوستین	این کند در عشق نام دوست، این
عام می‌خوانند هر دم نام پاک	این عمل نَکند چو نَبُود عشقناک

(مثنوی معنوی، ۴۰۲۰/۶ به بعد)

بنابراین از دیرباز همت صوفیان صفا بر آن قرار گرفته است تا این اصطلاحات را برای سالکان طریق حق و دوستان عرفان توضیح و تشریح نمایند. تا اواخر قرن ششم که دوران پختگی و به اصطلاح رونق اندیشه‌های عرفانی است، اصطلاحات صوفیانه اغلب ساده و موافق ذوق و طبع راه‌جویان مسیر حقیقت است، اما از قرن هفتم به بعد اصطلاحات و رموزی دشوار و دور از ذهن وارد عرصه‌ی تصوف می‌شود.

مأخذشناسی مصطلحات صوفیانه

از عمده‌ی منابعی که نویسندگان آنها سعی در شرح و توضیح اصطلاحات صوفیانه

داشته‌اند، می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:

- ۱- منازل السائرین از خواجه عبدالله انصاری
- ۲- صد میدان از خواجه عبدالله انصاری
- ۳- رساله قشیریه از ابوالقاسم قشیری
- ۴- کشف‌المحجوب از ابوالحسن علی ابن عثمان هجویری
- ۵- مرصادالعباد از نجم‌الدین رازی (دایه)
- ۶- گلشن راز از شیخ محمود شبستری
- ۷- مصباح‌الهدایه از عزالدین محمود کاشانی
- ۸- اصطلاحات صوفیه از عبدالرزاق کاشانی
- ۹- التعریفات از سیدشریف جرجانی
- ۱۰- اصطلاحات صوفیه از محیی‌الدین بن عربی
- ۱۱- کشف اصطلاحات الفنون از تهانوی

و در دوره‌ی ما می‌توان به آثاری مثل: اصطلاحات عرفانی از دکتر جواد نوربخش، فرهنگ اشعار حافظ از دکتر احمدعلی رجایی، لغات و تعبیرات مثنوی از دکتر سیدصادق گوهرین و فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی از دکتر سیدجعفر سجادی و اصطلاحات تصوف از دکتر صادق گوهرین اشاره کرد. برخی از نویسندگان کتاب‌های مبانی عرفان و تصوف بین «اصطلاح» و «رمز» تفاوت قائل شده‌اند و هر کدام را در جای خود توضیح داده‌اند.^(۱) اما در این کتاب برای سهولت کار اولاً همه آنها را تحت عنوان «اصطلاحات صوفیانه» می‌آوریم و ثانیاً سعی بر آن است که فقط به اصطلاحات ساده و قابل فهم و معروف و مأنوس عرفانی پرداخته شود، تا ضمن ایجاد جذابیت در دل و ضمیر خوانندگان از ملالت و دلزدگی حاصل از اصطلاحات سخت و دشوار و غیرقابل فهم عرفانی، پرهیز شود و از سویی جنبه‌ی مدّرسی کتاب نیز محفوظ بماند.

لذا با معرفی برخی از منابع دست اول «اصطلاحات عرفانی» که پیشتر ذکر شد، تلاش

۱- برای نمونه رک: مبانی عرفان و تصوف سجادی، ص ۲۷۹-۲۶۳.

می‌شود که از حجم این اصطلاحات کاسته شود، و عزیزان خواننده برای پژوهش بیشتر به آن آثار مراجعه نمایند.

معروف‌ترین اصطلاحات عرفانی را می‌توان به شرح ذیل آورد، نمونه‌هایی که کراراً در آثار صوفیانه به آنها اشاره شده است:

آب روان: صفا و شادی دل در اثر نزول معرفت است.

آن: لطیفه‌ای نهانی و غیرقابل درک و توصیف که به ذوق دریافت می‌شود، اما قابل اظهار نیست.

لطیفه‌ای است نهانی که عشق از آن خیزد که نام آن نه لب لعل و خط زنگاری است

(دیوان حافظ، ص ۴۲)

خواجه حافظ، شاهد صاحب «آن» را شایسته‌ی دل‌بستن می‌داند:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد

(دیوان حافظ، ص ۷۸)

و در جای دیگر می‌گوید:

اینکه می‌گویند آن خوشتر ز حُسن یار ما این دارد و آن نیز هم

(دیوان حافظ، ص ۲۲۸)

ابدال: در اصطلاح عرفانی ابدال کسانی را گویند که به واسطه‌ی عنایت حضرت حق و راهنمایی

و ارشاد پیر تداوم و ریاضت، خلق و خوی دنیایی و این سری آنان ملکوتی و آن سری گردد:

کیست ابدال؟ آن که او مُبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خل شود

(مثنوی معنوی، ۳/۴۰۰۰)

«ابدال چهل تن از مردان خدا هستند که به دلیل فارغ‌شدن از حجاب‌های مادی می‌توانند به

اشکال گوناگون خود را بنمایند.»^(۱)

در تعداد ابدال اختلاف نظر است، به طوری که برخی آنها را هفتاد، برخی دگر چهل تن و

عده‌ای هفت تن شمرده‌اند.

ابَر: حجاب دل است که نتیجه‌ی ظلمت افعال نفسانی بوده و مانع از درک آفتاب حق و انوار

تجلی ذات می‌شود:

ای آفتاب حُسن برون آدمی ز ابر کان چهره مشعشع تابانم آرزوست

(دیوان شمس ۲۵۵/۱)

ابرار: در اصطلاح عرفانی ابرار را گروهی از متوسطان در سلوک و از بندگان خاص خدا گویند که مدارجی از سیر الی الله را طی کرده باشند.^(۱) در آثار صوفیه ابرار را هفت تن شمرده‌اند که از نظر مقام و درجه‌ی اهمیت برتر از ابدال و پایین‌تر از اوتاد هستند.

احدیت: اسم مرتبه ذات و یا استهلاک اسماء و صفات را در حضرت حق احدیت گفته‌اند، که اقسام آن عبارتند از: «احدیت ذات» و «احدیت جمع».

اخیار: جمع خیرات و آنان را اهل حل و عقد دانسته‌اند تعداد اخیار را گاهی سیصد و گاهی هفت تن گفته‌اند.

ادب: رسوم و عاداتی که رعایت آنها نسبت به حق یا خلق پسندیده باشد:

از خدا جویم توفیق ادب بی‌ادب محروم شد از لطف رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد

(مثنوی معنوی، ۷۹/۱ - ۷۸)

ارادت: نور و شعله‌ی حاصل از آتش عشق و محبت که در دل مرید مستعد به وجود آید:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بی‌بری

(دیوان حافظ، ص ۲۸۳)

اشارت: واقف‌کردن دیگران از غرض و مقصود خویش بی‌توجه به لفظ و کلام:

همین که ساغر زرین خور نهان گردید هلال عید به دور قدح اشارت کرد
خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد به آب دیده و خون جگر طهارت کرد

(دیوان حافظ، ص ۸۳)

اکسیر: «صوفیان از این اصطلاح انسان کامل خواهند که یافت نشود.»^(۲) و مصاحبت با وی

۱- ر.ک: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۹ - ۴۸.

۲- همان مأخذ، ص ۱۲۱.

مایه‌ی دگرگونی و تبدیل افعال و صفات است:

کیمیایی که از او یک ما ثری
بر دخان افتاد، گشت آن اختری
نادر اکسیری که از وی نیم‌تاب
بر ظلامی زد، بکردش آفتاب

(مثنوی معنوی، ۵۹۱/۴ و ۵۹۲)

امانت: امانت را به معنی امامت، وصایت، خلافت، دین، عقل و عشق گفته‌اند، اما در اصطلاح عرفا، امانت یعنی اطاعت حق تعالی:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه کار به نام من دیوانه زدند

(دیوان حافظ، ص ۱۱۵)

اوتاد: چهار نفری که در چهار جهت دنیا هستند و به منزله‌ی چهار رکن عالم‌اند و به واسطه‌ی این چهار نفر است که خداوند جهان را محفوظ می‌دارد و آنها را اوتاد نامند.^(۱) آبادانی حیات را از اوتاد می‌دانند، اوتاد درجه‌ای پایین‌تر از قطب و بالاتر از ابرار دارند.

باده‌فروش: پیر کامل و مرشد و اصل را گویند:

سرّ خدا که عارف سالک به کس نگفت
در حیرتم که باده‌فروش از کجا شنید

(دیوان حافظ، ص ۱۵۲)

بت: رمز و نماد ذات احدی و وحدت را بت گویند:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت
بود زَنار بستن عقد خدمت

(گلشن راز، ص ۱۰۳)

برق: واردی است غیبی که سالک را به سیر فی‌الله و قرب حضرت حق می‌خواند:

برق غیرت چو چنین می‌جهد از مکمن غیب
تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم؟

(دیوان حافظ، ص ۲۱۶)

بوسه: لذت قرب حضرت حق و فیض و جذبه‌ی باطن را گویند:

لب بوسه برشد، جفت شکر شد
خود تشنه‌تر شد قُمْ فَاَسْقِنِهَا

(دیوان شمس، ۱۶۶/۱)

پیر مغان: مراد و مرشد کامل و رهبر و راهنمای روحانی. برخی پیرمغان را به کنایه حضرت مولا علی (ع) گفته‌اند: ^(۱)

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
(دیوان حافظ، ص ۱)

تَبَتَّل: در لغت به معنی بریدن و انقطاع است و در اصطلاح قطع تعلق سالک از دنیا برای نیل به آخرت و رسیدن به موهبت بهشتی است:

از مقامات تبتل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
(مثنوی معنوی، ۴۲۳۵/۳)

تَجَلّی: ظاهر شدن و پرتوافشانی نور حقیقت است و آن را مایه و اساس خلقت عالم گفته‌اند. عزالدین محمود کاشانی تجلی را سه‌گونه می‌شمارد: یکی تجلی ذات، دوم، تجلی صفات و سوم تجلی افعال: ^(۲)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(دیوان حافظ، ص ۹۵)

ترسا و ترسابچه: ترسا در متون عرفانی به معنی تجرید و قطع تعلق از تقلید و رهایی از دلبستگی‌های دنیایی و طبیعی است. ^(۳) و ترسابچه کنایه از جذبه‌ی روحانی است:

نغز گفت آن بت ترسابچه باده‌پرست شادی روی کسی خور که صفایی دارد
(دیوان حافظ، ص ۷۷)

تسلیم: پذیرش قضای الهی و سرسپردن به مقدرات حضرت حق است. تسلیم را فوق مقام توکل و رضا دانسته‌اند:

چون گرفتت پیرهین تسلیم شو! همچو موسی زیر حکم خضر رو
(مثنوی معنوی، ۲۹۶۹/۱)

توفیق: فراهم شدن اسباب کار بر وفق مراد و میل حق و حقیقت است. توفیق را دارای سه مرحله

۱- ر.ک: مبانی عرفان و تصوف سجادی، ص ۲۷۱. ۲- برای اطلاع بیشتر ر.ک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۳۳-۱۲۹.

۳- ر.ک: لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، ص ۶۷۴-۶۷۳.

دانسته‌اند: اول اسلام، دوم ایمان و سوم احسان:^(۱)

چون بیفزاید می توفیق را قوت می بشکند ابریق را

(مثنوی معنوی، ۴۷۴۴/۳)

توکل: مقام و مرتبه‌ی رهرویی که در مسیر سلوک، تمام حوادث و امور را به خدا واگذارد و بر وکالت او اعتماد ورزد:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است راهروگر صد هنر دارد توکل بایدهش
(دیوان حافظ، ص ۱۷۳)

جام و جام‌جم: دل عارف کامل و سالک واصل را که سرمست از باده‌ی الهی است جام و جام‌جم گویند:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد

(دیوان حافظ، ص ۶۹)

جلال: «ظاهرکردن بزرگی معشوق است از جهت استغنائی از عاشق و نفی غرور عاشق و اثبات بیچارگی او»^(۲)

جمال: اوصاف لطف و رحمت خداوندی و ظهور کمالات وی پس از ازدیاد طلب عاشق:

حسنه به ازل نظر چو در کارم کرد بنمود جمال و عاشق زارم کرد
من خفته بدم به ناز در کتم عدم حسن تو به دست خویش بیدارم کرد

(کلیات عراقی، ص ۳۱۲)

جمع و تفرقه: جمع یعنی رفع مباینت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی و تفرقه، اشاره است به وجود مباینت و اثبات عبودیت و ربوبیت و فرق حق از خلق.^(۳)

چشم: صفت بصیری حضرت حق تعالی است:

ور خود نظری کنی به ساقی سرمست شوی ز چشم رعناش

(کلیات عراقی، ص ۲۱۵)

۱- ر.ک: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۷۲ - ۲۷۱.

۲- همان مأخذ، ص ۲۸۷. ۳- ر.ک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۲۸.

چله‌نشینی: از آداب سالکان طریق حق است که چهل شبانه‌روز، فارغ از اغیار به عبادت و ریاضت می‌پردازند، تعدادی از این آداب و رسوم را به شرح ذیل بازگفته‌اند:

۱- اجازه شیخ به چله‌نشینی

۲- هر هفته یا هر ده روز شیخ به خلوت سالک رود و او را به ملاقات خود مسرور سازد تا تحمل مجاهدت تواند کرد.

۳- انتخاب زمان و مکان مناسب، مانند: اعتدال هوای زمان و چله‌نشینی و دوربودن خلوت خانه از خلق

۴- همواره وضو دارد و هرگاه که خواهد نماز بگزارد باز وضو گیرد و دو رکعت نماز شکر بخواند.

۵- در همه چهل روز، روزه دارد.

۶- به قوت اندک بسنده کند.

۷- کم سخن گوید.

۸- بیش از دو دانگ از شب نخوابد.

۹- خواطر رحمانی، ملکی، شیطانی و نفسانی را از یکدیگر باز شناسد.

۱۰- فقط به خاطر رحمانی بپردازد و بقیه را دور کند و اگر مشکلی پدید آید از شیخ خود کمک طلبد.

۱۱- همواره در حال ذکر لا اله الا الله باشد.^(۱)

حال: واردی غیبی از جانب عالم معنا است که بر دل سالک عارف می‌نشیند. حال ممکن است همراه با شادی و بسط یا همراه با اندوه و قبض باشد.

گویند حال به عکس مقام، که اکتسابی است، کسبی نیست، بلکه موهبتی است: «إِنَّ الْمَقَامَاتِ مَكَايِبُ وَالْأَحْوَالُ مَوَاهِبُ»

حال چون جلوه است ز آن زیبا عروس وین مقام آن خلوت آمد با عروس

(مثنوی معنوی، ۱/۱۴۳۵)

۱- الانسان الكامل، به نقل از فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ص ۳۰۶-۳۰۵.

حیرت: حالی است که به واسطه‌ی تفکر و تأمل به دل عارف راه می‌یابد و وی را آنچنان در طوفان تفکر و معرفت گرفتار می‌سازد که واله و متحیر گردد:

حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان

(مثنوی معنوی، ۱/۲۲۱۰)

خاطر: خطاب‌ی است، از حق یا فرشته یا شیطان و یا نفس که در دل سالکان درآید، خطاب حق را «خاطر حق»، خطاب فرشته را «الهام»، خطاب شیطان را «وسواس» و خطاب نفس را «هواجس» گویند:

صفای خلوتِ خاطر از آن شمع چگل جویم فروغ چشم و نور دل از آن ماه ختن دارم
(دیوان حافظ، ص ۲۰۴)

خال: کنایه از وحدت و ذات احدی و مطلقه است:

ز عکس خال او دل گشت پیدا و یا عکس دل آنجا شد هویدا
(گلشن راز، ص ۱۰۰)

خرابات: خرابات را آشیان مرغ جان و آستان لامکان گفته‌اند:^(۱)

خرابات آشیان مرغ جان است خرابات آستان لامکان است
(گلشن راز، ص ۱۰۲)

و برخی معنی خرابات را «خراب‌شدن» صفات بشریت و فانی‌شدن وجود جسمانی و خرابات‌ی را مرد کاملی دانند که از او معارف الهی، بی‌اختیار صادر شود.^(۲)

خرابات‌ی‌شدن از خود رهایی است خودی کفر است اگر خود پارسایی است
(گلشن راز، ص ۱۰۲)

خرقه: جامه‌ای پشمین و خشن که اغلب از پاره‌های به هم دوخته به دست می‌آمده است و صوفیان می‌پوشیده‌اند.^(۳)

۱- ر.ک: شرح گلشن راز، ص ۶۲۶

۲- عراقی، فخرالدین، اصطلاحات صوفیه، به نقل از فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ص ۳۴۲.

۳- برای اطلاع بیشتر ر.ک: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۵۱-۳۴۴ و نیز: فرهنگ اشعار حافظ، ص ۲۳۰-۱۹۹.

شرمم از خرقة آلوده خود می آید که بر او وصله به صد شعبده پیراسته ام
(دیوان حافظ، ص ۱۹۴)

خط: عالم ارواح مجرد و عالم کبریایی را گویند:
رخ اینجا مظهر حسن خدایی است مراد از خط جناب کبریایی است
(گلشن راز، ص ۹۹)

خلسه: فرصت مناسب را گویند که دیر به دست آید و زود از دست برود و حالتی است بین خواب و بیداری.

دُرد: ذکر و عبادت تقلیدی که به تحقیق و یقین نرسیده باشد و نیز آن دسته از احوال روحانی را گویند که آمیخته با بهره‌ی نفسانی باشد:

برو ای زاهد و بر دُرْدکشان خرده مگیر که جز این تحفه ندادند به ما روز الست
(دیوان حافظ، ص ۱۷)

دُرد: بلا و مصیبتی که اگر از جهت قرب به حق باشد برای سالک موهبتی رحمانی است و موجب طهارت نفس و دوری از معاصی است:

ذره‌ای دردم ده ای درمان من زانک بی‌دردت بمیرد جان من
کفر کافر را و دین دیندار را ذره‌ای دردت دل عطار من

(منطق الطیر عطار، ص ۲۵۲)

دقیقه: رازی پنهان که هر کس بر آن واقف نباشد:

امید در کمر زرکشت چگونه ببندم دقیقه‌ای است نگارا در آن میان که تو دانی
(دیوان حافظ، ص ۳۰۰)

دل: مخزن اسرار الهی، و امین بارگاه حق و اساس وجود آدمی و دریای نور رحمانی و نظرگاه دیده‌ی سبحانی است:

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آنگاه کور؟
در محیط است اندر این خطه وجود زر همی افشانند از احسان و جود

(مثنوی معنوی، ۲۲۶۹/۳ و ۲۲۷۲)

ذکر: یادکردن مکرر حضرت حق را ذکر گفته‌اند، و نیز به معنی مواظبت بر عمل، طاعت، نماز، قرآن، شرف، حلم و شکر، آمده است. «فاضل‌ترین عبارات و الفاظ برای ذکر، کلمه طیبه «لا اله الا الله» است.»^(۱)

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقه زَنار داشت
(دیوان حافظ، ص ۵۰)

رخ: سرچشمه ظهور کمالات، اسماء و صفات حضرت حق است. شیخ محمد لاهیجی رخ را مظهر حسن خدایی و حسن و جمال خدایی را جمعیت کمالات اسماء و صفات می‌داند.^(۲)

رخ اینجا مظهر حسن خدایی است مراد از خط جمال کبریایی است
(گلشن راز، ص ۹۹)

رضا: اظهار تسلیم و خشنودی و خوشدلی سالک در برابر حکم و قضای الهی است:
فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب که حیف باشد از او غیر او تمنایی
(دیوان حافظ، ص ۳۱۰)

زلف: اشاره است به عالم کثرات و سلسله‌ی ممکنات و نیز کنایه از صفات جلالی حضرت حق است، زلف را از آن روی عالم کثرت گویند که همان‌طور که زلف مانع از مشاهده‌ی رخساره است. کثرت نیز مانع از رؤیت وحدت است:

عشق دختر کرد غارت جان او کفر ریخت از زلف، بر ایمان او
(منطق‌الطیر عطار، ص ۶۹)

ساغر: دل عارف را گویند که نور غیب در آن مشاهده گردد:
چون می از ساغر به ناف او رسید دعوی او رفت و لاف او رسید
(منطق‌الطیر عطار، ص ۷۶)

ساقی: مرشد و پیر کامل و فیاض مطلق و گاه ساقی کوثر «علی(ع)» را ساقی گفته‌اند:
خورده یک باده بر رخ ساقی هر چه باقی است کرده در باقی
(سیرالعباد الی‌المعاد، ص ۲۴۸)

یا:

عشق آن زنده گزین کو باقی است کز شراب جان‌فزایت ساقی است

(مثنوی معنوی، ۲۱۹/۱)

سالک: رونده و سیرکننده‌ی مسیر حق که سلوک او با سختی و ریاضت توأم باشد:
در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست
(دیوان حافظ، ص ۴۵)

سبزو: سرچشمه‌ی فیض مطلق است.

سرّ: لطیفه‌ای است نهانی که آن را یکی از مراتب هفتگانه‌ی روحانی کمال دانسته‌اند، این هفت مرحله به ترتیب عبارتند از: طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفی، اخفی. عزالدین کاشانی سرّ را محل مشاهدت و روح را محل محبت و دل را محل معرفت گفته است:^(۱)

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت رازهایی گفت کان ناید به گفت

(مثنوی معنوی، ۱۷۷۲/۲)

سیمرغ: مراد از سیمرغ و عنقاء انسان کامل است، گاهی آن را کنایه از روح و جبرئیل و پیامبر اکرم(ص) دانسته‌اند:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه، قاف

نام او سیمرغ، سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور

(منطق‌الطیر عطار، ص ۴۰)

شاهد: زیباروی معنوی و روحانی و گاهی حضرت حق است به اعتبار ظهور او:

مستی به چشم شاهد دل‌بند ما خوش است ز آنرو سپرده‌اند به مستی زمام ما

(دیوان حافظ، ص ۸)

شراب: غالب‌شدن عشق بر سالک عارف است و ذوقی که به واسطه‌ی مشاهده‌ی جلوه‌ی معشوق برای سالک عاشق حاصل شود:

سرمست شراب ازل و جام الستیم در مجلس ما ساقی ما غیر خدا نیست

(دیوان نعمت‌الله ولی، ص ۱۵۹)

شریعت و طریقت و حقیقت: شریعت را التزام سالک به بندگی حق و طریقت را پیمودن راه سلوک و حقیقت را مشاهده‌ی ربوبیت گفته‌اند:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست

(گلشن راز، ص ۸۱)

شطح و طامات: سخنانی که بی‌اختیار و بدون اراده در حالت وجد و غلبه‌ی سکر بر زبان عارف جاری می‌گردد و شنیدن آن برای ظاهرین بسیار ناخوش است و باعث ظنّ و انکار می‌شود. «شطح در اصطلاح صوفیان عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل، هنگام غلبه‌ی وجد و بیان آن حالت به عباراتی که به نظر غیراهل، غریب و درک آن مشکل نماید، که گاه باشد ظاهر آن کلمات ناپسندیده و خلاف ادب و حتی شریعت به نظر آید، در حالی که باطن آن گفتار درست و مستقیم است و گوینده با نیت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سرّ او آگاه نگردد.»^(۱) و در معنی طامات گفته‌اند: «طامات یعنی ادعاهای بزرگ و دعوی کرامت‌ها و خوارق عادات که سخت عجیب و نادر نماید.»^(۲)

طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه تسبیح و طیلسان به می و می‌گسار بخش

(دیوان حافظ، ص ۱۷۲)

شمع: پرتو و جلوه‌ی نور حق که در دل سالک افروخته شود و به آن نورانیت ببخشد:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم به آن
نور شعله‌هر یکی شمعی از آن بر شده خوش تا عنان آسمان

(مثنوی معنوی، ۱۹۸۵/۳ و ۱۹۸۶)

صبا: «نفحات رحمانیه است که از جهت مشرق روحانیت می آید...»^(۱) و نیز گویند باد صبا نسیمی رحمانی است که آدمی را به سمت خیر برد:

صبا وقت سحر بویی ز زلف یار می آورد دل شوریده ما را به بو در کار می آورد

(دیوان حافظ، ص ۹۱)

صبر: «ترک شکایت از سختی بلا، نزد غیر خداست.»^(۲) ملاحسین کاشفی در معنی صبر گوید: «صبر اشمَل مقامات است و در بدایات، ترک رؤیت اعمال باشد و در نهایت، ترک دعاوی و اعتراضات و او کیمیایی است که مس وجود سالک به برکت او زر خالص گردد.»^(۳)

صبرکردن جان تسبیحات توست صبرکن گآن است تسبیح درست

هیچ تسبیحی ندارد آن درج صبرکن، الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرْجِ

(مثنوی معنوی، ۳۱۴۶/۲ - ۳۱۴۵)

صحو و سُکر: صحو، یعنی برگشتن به حس و حال خود بعد از غیبت از آنها و سُکر، یعنی غیبتی که به وسیله‌ی واردی قوی برای سالک پیش آید و او را از حس و حال و علم خود خارج کند. و به عبارتی دیگر: «سُکر، غلبه‌ی محبت حق تعالی است، تا آنجا که دوستدار حق، از خود بی خود شود، و صحو عبارت است از وصول به مراد با حضور قلب و هوشیاری.»^(۴)

گاه در سُکر و گاه در صحواند گاه در اثبات و گاه در محواند

(سیرالعباد الی المعاد، ص ۲۴۵)

در متون ادبی و عرفانی فارسی معادل واژه «صحو» مستوری و معادل واژه «سُکر» مستی است:

در گوشه سلامت مستور چون توان بود تا نرگس تو با ما گوید رموز مستی

(دیوان حافظ، ص ۲۷۳)

طوطی: رمز نفس ناطقه و جان و روح است:

طوطیی کآید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او

۱ - تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، به نقل از حافظنامه، ج ۱/۱۱۸.

۲ - فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۵۲۱. ۳ - کاشفی، ملاحسین، لب لباب مثنوی، ص ۲۵۲.

۴ - فرهنگ اشعار حافظ، ص ۲۵۹.

اندرون توست آن طوطی نِهان عکس او را دیده تو بر این و آن

(مثنوی معنوی، ۱/۱۷۱۷ و ۱۷۱۸)

غمزه: واردی قلبی که دل سالک را به دام ریاضت اندازد، عراقی غمزه را اشارات مدرکه می‌نامد: ^(۱)

هزار بار گریزم چو تیر و باز آیم بدان کمان و بدان غمزه شکارآمیز

(دیوان شمس، ۳/۷۶)

غوٲ: پناهگاه و ملجأ سالک است و همان قطب است هنگامی که سالک به او پناهنده شود:

خیز، بنگر کاروان ره زده هر طرف غولی است کشتیان شده
خضر وقتی، غوٲ هر کشتی تویی همچو روح‌الله مکن تنها روی

(مثنوی معنوی، ۴/۱۴۶۰ و ۱۴۶۱)

غیبت و حضور: غیبت را غایب بودن دل از احوال غیرخدا و حضور را توجه کامل دل سالک به حضرت حق گفته‌اند. غیبت سالک از خلق، حضور او با حق است. هجویری گوید: «پس مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی ورا چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود...» ^(۲):

حضورِ گر همی خواهی مشو غایب از او حافظ متی ما تلق من تهوی دع‌الدنیا و اهلها
(دیوان حافظ، ص ۱)

غیرت: کراهت از شریک شدن غیر در حظّ و بهره‌ای که برای نفس سالک حاصل آید.

گاه دل شمع راه غیرت بود گاه جان غرق بحر حیرت بود

(سیرالعباد الی‌المعاد، ص ۲۴۶)

و نیز گفته‌اند: «و مراد از غیرت حمیت محب است بر طلب قطع تعلق محبوب از غیر یا تعلق غیر از محبوب یا نسبت مشارکتش با او یا سبب اطلاعش بر او و غیرت بر سه گونه است؛ غیرت محب و غیرت محبوب و غیرت محبت.» ^(۳):

۲- کشف‌المحجوب، ص ۳۱۹.

۱- رک: عراقی، فخرالدین، کلیات، ص ۴۲۲.

۳- مصباح‌الهدایه، ص ۴۱۴.

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد

(دیوان حافظ، ص ۸۴)

فتوح: گشایش‌هایی را گویند که در راه سلوک به صورت مادی یا معنوی برای سالک حاصل شود. و نیز گفته‌اند: «گشایش مقام قلب و ظهور صفای دل و کمالات آن به وقت قطع منازل و نیز ظهور علم بر بنده است»^(۱)

فتوح بر سه گونه است: فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق:

در عشق، فتوح چیست؟ دانی از دوست ک‌رشمه نهانی
بینی ز کمانکشان غمزه ترکان که کمین‌گشای خوانی

(دیوان خاقانی، ص ۱۰۶۴)

فنا و بقا: فنا یعنی فانی شدن و پاک شدن از صفات ذمیمه‌ی بشری و بقا، یعنی باقی ماندن در صفات پسندیده و الهی است. میرسیدشریف جرجانی گوید: «سقوط اوصاف مذمومه را فنا گویند. چنانکه وجود اوصاف محموده را بقا نامند»^(۲)

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

(دیوان حافظ، ص ۳۱)

فیض: «القاء چیزی در دل از طریق الهام که به کسب حاصل شود. نیز فعل فاعلی را که فعلش بلاعوض و همیشگی و بی غرض باشد فیض گویند»^(۳) عرفا فیض را به فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم کرده‌اند.^(۴)

قبض و بسط: قبض را گرفتگی دل سالک و نیز عتاب و عدم لطف حضرت حق گویند و بسط را گشادگی دل سالک و لطف و انس و قبول از جانب حضرت حق گفته‌اند.

گاهی از لطف بسط مست شدم گاهی از زخم قبض پست شدم

(سیرالعباد الی المعاد، ص ۲۴۶)

۱- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۶۱۷

۲- جرجانی، میرسیدشریف، تعریفات، به نقل از حافظ‌نامه خرمشاهی، ج ۲، ص ۹۷۶.

۳- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۶۳۰ ۴- ر.ک: همان مأخذ، ص ۶۳۱

ملاحسین واعظ کاشفی گوید: «در بیان قبض و بسط و این همان دو صفت خوف و رجاست و به حقیقت یکی اند اما آنچه از این دو صفت در مقام نفس بود آن را خوف و رجا خوانند و آنچه در مقام دل باشد ... آن را قبض و بسط گویند.»^(۱)

چون که قبض آید تو در وی بسط بین تازه باش و چین میفکن در جبین

(مثنوی معنوی، ۳/۳۷۳۹)

قطب: پیرو رهبر بزرگ سالکان راه طریقت و حقیقت را گویند که در خود به اثبات رسیده باشد و از اولیاء حضرت حق است. قطب در عالم وجود، چون روح در کالبد و تن است:

قطب شیر و صید کردن کار او باقیان، این خلق روزی خوار او
تا توانی در رضای قطب کوش تا قوی گردد، کند صید وحوش

(مثنوی معنوی، ۵/۲۳۳۹ و ۲۲۴۰)

کرامت: اعمال خارق عادت و امور غیر معمولی که صدور آن از جانب افراد عادی غیر ممکن باشد و تنها اولیاء و انبیای الهی قادر به اظهار کرامت هستند:

گشت دریاها مستخرشان و کوه چار عنصر نیز بنده آن گروه ...
آن کرامت‌های پنهان‌شان که آن در نیاید در حواس و در بیان

(مثنوی معنوی، ۵/۱۱۹۳ و ۱۱۹۵)

کرشمه: نظر و عنایت حضرت حق به سالک عارف و نیز کرشمه را تجلی جلالی حضرت حق گویند:^(۲)

چنان کرشمه ساقی دلم ز دست ببرد که با کسی دگرم نیست برگ گفت و شنید

(دیوان حافظ، ص ۱۴۵)

کشف: یا مکاشفه، آشکار شدن چیزی بر سالک که بر دیگری پوشیده باشد. نشانه‌ی کشف را تحریر دائمی در عظمت حضرت حق می‌دانند، کشف حالتی است که پس از محاضره و پیش از مشاهده حاصل آید. کشف را انواعی است بدین شرح: کشف خواطر، عیانی، مجرد، مخیل،

معنوی، نظری و نوری: (۱)

از درون خویش این آوازا منع کن تا کشف گردد رازها

(مثنوی معنوی، ۷۵۳/۲)

کفر: پوشیدن حق به لباس باطل یا پوشاندن وحدت در پس کثرت است. عراقی، کفر را تاریکی عالم تفرقه گفته است. (۲)

عشق دختر کرد غارت جان او کفر ریخت از زلف بر ایمان او

(منطق الطیر عطار، ص ۶۹)

کلیسا: عالم شهود و معنا را کلیسا گویند، عده‌ای نیز کلیسا را رمز عالم حیوانی گفته‌اند. (۳)
لب: کنایه از کلام، روان بخشی، افاضه‌ی وجود و فیض مقدس است. شیخ محمد لاهیجی، لب را کنایه از فیض شامل رحمانی می‌داند که به لطف کامل خود عاشق را از سرگردانی و دوری می‌رهاند: (۴)

به چشمش گرچه عالم درنیاید لبش هر ساعتی لطفی نماید

(گلشن راز، ص ۹۸)

لطف: «آنچه بنده را به طاعت حق نزدیک کند و از معاصی دور کند، لطف است.» (۵):

لطف آب بحر، کو چون کوثر است سنگ‌ریزه‌ش جمله دژ و گوهر است

(مثنوی معنوی، ۲۸۲۸/۱)

مار: کنایه از نفس اماره است:

تا نگردانی هلاک این مار را کی شوی شایسته این اسرار را
گر خلاصی باشدت زین مار زشت آدمت با خاص گیرد در بهشت

(منطق الطیر عطار، ص ۳۷)

ماهی: عارف کامل و واصل، که در دریای معنا و معرفت شناگر است:

۱- برای اطلاع بیشتر از انواع کشف، ر.ک: همان مأخذ، ص ۶۶۴-۶۵۷

۲- ر.ک: کلیات عراقی، ص ۴۱۸

۳- ر.ک: همان مأخذ، ص ۴۱۸

۴- ر.ک: شرح گلشن راز، ص ۵۷۲

۵- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۶۸۶

چو ماهی باش در دریای معنی که جز با آب خوش همدم نگردد
ملالی نیست ماهی را ز دریا که بی دریا خود او خرم نگردد

(دیوان شمس ۷۰/۲)

مَجْذُوب: جذب شده به عنایت حضرت حق که بی سعی و تلاش و رنج و جهد به مراتب عالی روحانی برسد.

مَحَاضِرَه: حضور دل به سبب دوام تفکر و ذکر است و نیز شهود تجلی افعال را محاضره گویند. محو: فنا و نابودی اوصاف و افعال سالک در افعال حضرت حق است.

در رکاب محوکن مایی ز هیچ رخس ناچیزی بر آن جایی که هیچ

(منطق الطیر عطار، ص ۲۲۲)

عزالدین کاشانی گوید: «محو نزدیک صوفیان عبارت است از ازاله وجود بنده و اثبات اشارت به تحقیق آن بعد از محو... و محو را سه درجه است: درجه ادنی و آن محو صفات ذمیمه و اعمال سیئه است و درجه وسطی و آن محو مطلق صفات است حمیده و ذمیمه و درجه علیا و آن محو ذات است.»^(۱)

محو می باید نه نحو اینجا بدان گر تو محوی بی خطر در آب دان

(مثنوی معنوی، ۱/۲۸۴۱)

مشاهده: شهود تجلی ذات و وجود حق است. آن گونه که هیچ تردیدی باقی نماند.

صف اول که پرده عین اند در خرابات قاب قوسین اند
گاه در علت مجاهده اند گاه در مجلس مشاهده اند

(سیرالعباد الی المعاد، ص ۲۴۵)

مشاهده، مرتبه ای است بالاتر از محاضره و مکاشفه.

مقام: مرتبه ای است از کمال که سالک با جهد و تلاش و رنج و ریاضت بدان نائل آید. مقام در نظر عزالدین کاشانی: «مرتبتی است از مراتب سلوک که تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد.»^(۲) مقامات را شامل: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا و فنا دانسته اند.

۱- مصباح الهدایة، ص ۱۴۴.

۲- همان مأخذ، ص ۹۵.

از مقامات تبطل تا فنا

پایه پایه تا ملاقات خدا

(مثنوی معنوی، ۳/۴۲۳۵)

نظر: «توجه و دقت در امور و حقایق موجودات است.»^(۱) و به عبارتی، نظر، توجه و عنایت حضرت حق و پیر واصل به سالک طریقت است که باعث رشد و پیشرفت مرید گردد:

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود

(دیوان حافظ، ص ۱۲۸)

وارد: جمع آن را واردات گویند، عبارت است از معنی یا صورتی که بی اراده‌ی سالک در دل وی پدیدار گردد. واردات را به دو قسم صحیح و فاسد تقسیم کرده‌اند.

واقعۀ: رویدادی غیبی است که در عالم خواب یا در حین ذکر و تفکر برای سالک راه حق آشکار می‌گردد، در اسرارالتوحید آمده است: «شیخ ما گفت قدس الله روحه العزیز: واقعۀ ما از آن پیر حل شد و کاربر ما گشاده گشت...»^(۲)

وقت: امری غیبی که بر دل سالک فرود آید و او را از گذشته و آینده فارغ سازد یا به عبارتی نوعی بی‌وقتی است که سالک را از سیطره‌ی زمان و مکان رهایی بخشد.^(۳)

وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی
(دیوان حافظ، ص ۲۹۷)

همت: توجه و عنایت صرف دل به حضرت حق است و قطع نظر از غیر او. همت را دارای سه درجه دانسته‌اند؛ ۱ - همت الافاقه که سبب طلب باقی و ترک فانی است. ۲ - همت ارباب همم عالیه که توجه صرف به حق است. ۳ - همت الالفیه که سبب ایجاد الفت و توجه به وعده‌های خداوند در پاداش اعمال می‌شود.^(۴)

همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

(دیوان حافظ، ص ۲۰۵)

۱ - فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۶۲. ۲ - اسرارالتوحید، ص ۳۹.

۳ - برای اطلاع بیشتر ر.ک: مصباح‌الهدایه، ص ۱۴۱ - ۱۳۸.

۴ - ر.ک: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۸۰۰.

هَییت و انس: جلوه‌ی حق را به شاهد جلال در دل سالک، هَییت و جلوه‌ی حق به شاهد جمال را در دل سالک انس گویند.

عزالدین کاشانی گوید: «انس و هَییت در باطن سالک متناوب و متغالب باشند، گاه حال انس غلبه گیرد و از او فرط انبساط تولد کند و گاه حال هَییت و از او فرط انقباض پدید آید و چون در مقام مشاهده تمکن یافت ... حال انس و هَییت در او مستقیم و معتدل گردد»^(۱)

هَییتی زان خفته آمد بر رسول	حالتی خوش کرد بر جانش نزول
مهر و هَییت هست ضد همدگر	این دو ضد را دید جمع اندر جگر

(مثنوی معنوی، ۱/ ۱۴۱۶ و ۱۴۱۷)

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- آملی، حیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین العربی، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، انتشارات توس، ۱۳۶۷.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغه، دار احیاء التراث، ۱۹۶۵ م.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات بنگاه، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۷.
- ابن العربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، دار صادر بیروت، بی تا.
- ابن العربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن بابویه القمی، ابوجعفر محمد، التوحید، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، بی تا.
- ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبيهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاھی، انتشارات سروش، ۱۳۶۳.
- ابن شعبه الحرانی، ابومحمد الحسین، تحف العقول عن الرسول (ص)، انتشارات مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۹۹۶ م.
- ابن منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام ذبیح الله صفا، انتشارات سپهر، ۱۳۹۸ ق.
- ابن منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، ۱۳۷۱.
- استیس، و. ت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاھی، انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
- اسفندیار، کیخسرو، دبستان المذاهب، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول ۱۳۶۲.
- الاصفهانی، حافظ ابونعیم، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، انتشارات دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى، بیروت: ۱۹۸۸ م.
- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح ندیم مرعشلی، بیروت ۱۹۷۲ م.
- اصفهانی، هانف، دیوان، تصحیح وحید دستگردی، انتشارات کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۵.
- افلاکی، شمس الدین، مناقب العارفین، تصحیح تحسینی یازیجی، ۱۹۶۱ م.
- انصاری، خواجه عبدالله، مجموعه رسائل، به اهتمام محمد شیروان، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
- انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تصحیح دکتر روان فرهادی، انتشارات مولی. بی تا.
- انصاری، قاسم، مبانی عرفان و تصوف، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران: ۱۳۷۰.

- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- بلخی رومی، جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد انیکلسن، به اهتمام نصرالله پورجوادی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- بلخی رومی، مولوی، جلال الدین، کلیات شمس (دیوان کبیر)، تصحیح فروزانفر، ۱۳۶۳.
- بیات، محمدحسین، مبانی عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۲.
- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات، ۱۳۶۲.
- بینا، محسن، مقامات معنوی، ترجمه و تفسیر منازل السائرین، مروی، ۱۳۶۳.
- پورجوادی، نصرالله، تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در «عقلاء مجانین»، نشریه معارف، دوره چهارم، شماره ۲ مرداد و آبان ۱۳۶۶.
- تبریزی، شمس الدین محمد، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، ۱۳۷۷.
- تدین، عطاءالله، جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان، انتشارات تهران، بی‌تا.
- جامی، عبدالرحمن، بهارستان و رسائل جامی، تصحیح اعلاءخان افصحزاده و دیگران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵.
- جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جعفری، محمدتقی، نیایش امام حسین در صحرای عرفات، انتشارات به نشر، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد ابن الترحه اصفهانی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- جهانگیری، محسن، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- الجبیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم، الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، مصر، بی‌تا، ۱۳۴۰ ق.
- الحارثی، محمدبن علی (ابوطالب مکی)، قوت القلوب فی معامله‌المحبوب، تصحیح باسل عیون السود، انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷ م.
- حاکمی، اسماعیل، سماع در تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح قزوینی و غنی، انتشارات اقبال، ۱۳۶۸.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح ابوالقاسم انجوی، انتشارات جاویدان، ۱۳۷۲.
- حائری، محمدحسن، راه گنج، انتشارات مدینه، ۱۳۷۹.
- حسینی هروی، امیر، مثنوی‌های عرفانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- خاقانی، افضل الدین، دیوان خاقانی، ویراسته میرجلال الدین کزازی، مرکز، ۱۳۷۵.
- خراسانی، شرف الدین، ابن عربی، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۷۰.
- خرمشاهی، بهاء الدین، حافظنامه، علمی فرهنگی و سرود، ۱۳۷۲.
- خزائلی، محمد، اعلام القرآن، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- خزائلی، محمد، شرح بوستان سعدی، انتشارات جاویدان، ۱۳۷۲.
- دشتی، علی، پرده پندار، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۴.
- دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، بی‌تا، بی‌نا.

- راتکه، برند رودلف، اوکین، جان، مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی، ترجمه مجدالدین کیوانی، مرکز نشر، ۱۳۷۹.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- رجایی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، علمی، ۱۳۶۴.
- رحیم‌لو، یوسف، ابن خلدون، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۶۹.
- زروانی، مجتبی، نجات‌بخشی در دین بودا، مقالات و بررسی‌ها، نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، دفتر ۶۰ - ۵۹ سال بیست و نهم، ۱۳۷۵.
- زریاب خویی، عباس، ابن تیمیه. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۶۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی، انتشارات سخن، ۱۳۸۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، طهوری، ۱۳۷۹.
- سجادی، سیدضیاءالدین، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، سمت، ۱۳۷۹.
- سجادی، علی محمد، جامه زهد (خرقه و خرقة‌پوشی)، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- السراج الطوسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی التوف، به اهتمام رینولد نیکلسن، لیدن، چاپ بریل، ۱۹۱۴ م.
- السراج الطوسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی التوف، ترجمه مهدی محبتی، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، ابوحامد غزالی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۷۵.
- سروش، عبدالکریم، اوصاف پارسایان، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- سریه، الیزابت، صوفیان و ضد صوفیان، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، بوستان، با تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۱.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، گلستان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، صفی‌علیشاه، ۱۳۷۱.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حقیقة‌الحقیقة و شریعة‌الطریقة، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، دیوان، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، کتابخانه طهوری، بی‌تا.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، مثنوی‌های حکیم سنایی، با تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات بابک، ۱۳۶۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر، عوارف‌المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- شبیستری، سعدالدین محمود، گلشن راز، به اهتمام صمد موحّد، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.
- الشیبی، کامل مصطفی، تصوف و تشیع، ترجمه علیرضا قراگوزلو، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- شیرازی، محمدمعصوم (معصوم‌علی شاه)، طرائق‌الحقائق، تصحیح عبدالقادر احمد عطاء، انتشارات کتابخانه سنایی، بی‌تا.

- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب‌الاثَر، مؤسسة السیرة المعصومة، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق.
- صفا، ذبیح‌الله، بررسی‌هایی درباره‌ی مولوی، بی‌نا، بی‌تا.
- صفای اصفهانی، محمدحسین، دیوان اشعار، به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، اقبال، ۱۳۳۷.
- طیبی، حشمت‌الله، پیدایش تصوف و زمینه‌های اجتماعی آن، نامه علوم اجتماعی، جلد دوم شماره یک، دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۶۹.
- عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، انتشارات کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۶.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی، کلیات، انتشارات کتابخانه سنایی، بی‌تا.
- عزیزاحمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نقی لطفی و محمد یاحقی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، انتشارات طوس، ۱۳۶۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۷۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی، انتشارات زوار، ۱۳۷۳.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، منطق الطیر (مقامات الطیور)، تصحیح صادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- عفیفی، ابوالعلاء، ابن عربی، تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- الغزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، انتشارات دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، انتشارات زوار، ۱۳۴۰.
- فتح‌اللهی، علی، بررسی تأثیر روایات شیعی و نهج‌البلاغه و تطبیق آن با مفاهیم عرفانی، انتشارات مدحت، ۱۳۸۰.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- فروغی بسطامی، میرزاعباس، دیوان کامل، به کوشش حسین نخعی، امیرکبیر، ۱۳۴۸.
- فکرت، محمدآصف، ابن جوزی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۶۹.
- قدیر، س.ا، تفکر اسکندرانی و سریان، تاریخ فلسفه در اسلام، شریف، م.م. مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قشیری، ابوالقاسم، ترجمه الرسالة القشیریه، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم‌بن هوازن، الرسالة القشیریه، نشر دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۸ م.
- قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- کتاب مقدس، انتشارات دارالسلطنه لندن، ۱۹۱۴ م.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات صوفیه، ضمیمه شرح منازل السائرین، حامدی، ۱۳۵۴.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۲.
- کاشفی، ملاحسین، لب لباب مثنوی، انتشارات افشار، ۱۳۶۲.
- کلاباذی، ابوبکر محمد، التعرف لمذهب التصوف، عبدالحلیم محمود، قاهره: اساطیر، ۱۳۸۰ ق.
- الکلبینی الرازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، الاصول الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ق.
- کیایی‌نژاد، زین‌الدین، سیر عرفان در اسلام، انتشارات اشراقی، ۱۳۶۶.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهرمراد، تصحیح زین‌الدین قربانی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- لاهیجی، محمد، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات محمودی، بی‌تا.

- لینگز، مارتین، تصوف چیست؟، ترجمه مرضیه شنکایی و علی مهدی زاده، انتشارات مدحت، ۱۳۷۹.
- مجتبایی، فتح الله، ابلیس، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۶۸.
- مجتبایی، فتح الله، ابن سینا، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۷۰.
- مجتبایی، فتح الله، احمد سرهندي، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۷۵.
- مجتبایی، فتح الله، عرفان پیر هرات، مقالات و بررسی ها، نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، دفتر ۳۳-۳۲، سال ۱۳۵۸.
- المجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، مؤسسه الوفا، بیروت: الطبعة الثامنة، ۱۴۰۳ ق.
- محمدي، احمد، بررسی اندیشه عرفانی عطار، بی تا، بی نا.
- المدکور، ابراهیم، المعجم الوسیط، القاهرة، بی نا، ۱۳۸۰ ق.
- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، انتشارات ستوده، ۱۳۷۰.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی، آینه جام (یادداشت بر دیوان حافظ)، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، ۱۳۵۴.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری (۱)، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- معروف الحسنی، هاشم، تصوف و تشیع، ترجمه سید محمدصادق عارف، انتشارت بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۹.
- مهرین، مهرداد، تصوف، بی تا، بی نا.
- نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
- نسفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، تصحیح مؤثران موله، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱.
- نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، با تصحیح وحید دستگردی، قطره، ۱۳۷۶.
- نفیسی، سعید، سرچشمه ی تصوف در ایران، انتشارات کتابفروشی فروغی، ۱۳۶۸.
- نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، ۱۳۷۴.
- نیکلسون، رینولد، شرح مثنوی معنوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- نیکلسون، راه، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
- نیکلسون، راه، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانوهمایی، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۶.
- ولی، نعمت الله، دیوان اشعار، به تصحیح جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت الهی، ۱۳۴۷.
- الهیجویری الجلابی، ابوعلی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، ۱۳۷۱.
- همایونی، مسعود، سرچشمه عرفان ایران، بی نا، ۱۳۶۸.
- همایی، جلال الدین، تصوف در اسلام (نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابی الخیر)، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۶.
- همایی، جلال الدین، مولوی نامه (مولوی چه می گوید؟)، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۴.
- همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، تمهیدات، تصحیح عفیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۷.
- المیددی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار وعدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- یثربی، یحیی، سیر تکاملی و اصول مبانی عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۶۷.
- یثربی، یحیی، عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲.

Gilles Quispel "Gnosticism" The Encyclopedia of religion Edited by Mircea Eliade "Vol. 5.

Ioan petru culianu "Gnosticism from the middle Ages to the present" The encyclopedia of religion, Edited by Mircea Eliade, Vol.5.

فهرست آیات قرآنی

- إِذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ، ٣٩
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، ٩٦
الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ
تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ، ٦٨
الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ، ٤
إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ، ١٣٦
أَمَّا التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ بِجَاهِلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ
قَرِيبٍ، ٥٠
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، ٦٧
إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا، ٤٨
أُولَٰئِكَ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ، ١٠٣
أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، ٨٨
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ، ١٤٧
رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَىٰ، قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ، قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ
لِيُطْمَئِنِّ قَلْبِي، ٦٨
رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَ
مِنَ الْخَاسِرِينَ، ٥٨
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ، ٥٩
رَبِّ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ، ١١٠
عَلَى اللَّهِ فليتوكَّل المؤمنون، ٥٧
عَلَى اللَّهِ فليتوكَّلوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، ٥٧
فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا، ٨٢
فَمَنْ يَكْفُر بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ، ١٠٩
فَمَنْ فَاسَقَنِيهَا، ١٥٦
يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ،
قَالَ عَفَرْتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا أَتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ،
قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ
طَرْفُكَ، ٩٣
كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَآفٍ عَصِيٌّ، ٥٤
كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا، قَالَ يَا مَرْيَمُ
أَنَّىٰ لَكَ هَٰذَا؟ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، ٩٢
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ١٥٩، ١٦٢
لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ
هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، ٥٠
لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْضَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ٥٤
وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي
بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا
عَلَّمْتَنَا، ٨١
مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ
رَبِّهِ أَحَدًا، ٤٨
وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخ
وَفِ إِذْ دَاعَوْا بِهِ وَ لَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ إِلَى الْأُولَى الْأَمْرُ مِنْهُمْ
لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ، ١٠
وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ، ٦١
وَ اغْبُدْ رَبِّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ، ٤٧
وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ،
٤٨
وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّىٰ، ٨٢

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ، وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ

هِيَ الْمَأْوَى، ١١١

وَأَنْ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، ١١٨

وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا، ٦٠

وَلِيَقْضِضْ مِنْ صَوْتِكَ أَنْ تُنْكِرَ الْأَصْوَاتَ لَصَوْتِ السَّمِيرِ، ١٤٧

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، ٦١

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ، ٦١

وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأُتِمَمْنَاهَا بِعَشْرِ قَتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ

أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ١٣٩

وَهَزَى إِلَيْكَ بِجُدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا، ٩٢

هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ، ٦٠

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا، ١٣٦

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ، ٩٦

فهرست احاديث و روايات

- اخوف ما اخاف على امتي: اتباع الهوى و طول الامل، ١١١
لُعْبِدَالله كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، ٦٠
النَّصُوفُ مُشْتَقٌّ مِنَ الصَّوْفِ وَ هُوَ ثَلَاثَةُ أَحْرَفٍ، ٨
الرَّهْدُ هُوَ أَنْ لَا تَبَالِيَ مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا مِنْ مُؤْمِنٍ أَوْ كَافِرٍ، ٥٣
الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي، ٤٥
الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ، ١٦٥
الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّهُ لَا يَنْفَعُ وَ لَا يُعْطَى وَ لَا يُمْنَعُ وَ
اسْتِعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ، ٥٧
الفَهْمُ مِنَ الْقَلْبِ، ١٠٢
الْقَلْبُ مُصْحَفُ الْبَصِيرِ، ١٠٢
الْوَزَعُ تَرْكُ كُلِّ شَيْءٍ، ٥٢
الْوَزَعُ نِظَامُ الْعِبَادَةِ، فَإِذَا انْقَطَعَ الْوَزَعُ، ذَهَبَتِ الدِّيَانَةُ، ٥٢
إِلَهِي أَخْرِجْنِي مِنْ ذُلِّ نَفْسِي وَ طَهِّرْنِي مِنْ شَكِّي وَ شُرْكِي،
١١٠
إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عِزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ إِبْلِيسَ مِنْ نَارِ
عِزَّتِهِ، ١١٦
أَنْ شَيْطَانَهُ قَدْ أَسْلَمَ عَلَى يَدِهِ، ١٠٩
أَنَّهُ يَأْخُذُ الْبَيْعَةَ عَنْ أَصْحَابِهِ ... وَ يَلْبَسُونَ الْخَشَنَ مِنَ الشِّيَابِ، ٨
إِنَّا كُمْ وَ مُجَالَسَةُ الْمَوْتَى! قُلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَنْ الْمَوْتَى وَ قَالَ
الْأَغْنِيَاءُ، ٥٤
أَسْلَمَ شَيْطَانِي بِيَدِي، ١٠٩
أُعْبِدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، ٦٩
أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ، ١١١
أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، ٩٦
أَفْأَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ، ٦٩
أُولِيائِي تَحْتَ قَبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي، ٨٦
بُعِثْتُ لِرَفْعِ الْعَاذَاتِ، ١٤٣
بَيِّنْ جَنْبَيْكُمْ لَكُمْ أَعْدَاءَ عَدُوِّ، ١١١
حُقِّقَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حُقِّقَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، ١١٠
طَلَبُ الْعِلْمِ قَرِيبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ، ٩٦
عَلَا فِي دَنُوهِ وَ دَنَا فِي عِلْوِهِ، ٦٢
عَلَى الدَّرِ يُغْوَصُونَ وَ الْغَارِقُونَ عَلَى سُغْنِ النَّجَاةِ يَسِيرُونَ، ٤٦
عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصَّوْفِ تَجِدُونَ خُلَاةَ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِكُمْ، ٨
قَدْ رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ، ١١١
قَدْ رَجَعْنَا مِنَ جِهَادِ الْأَصْغَرِ، ١١٢
قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، ١٠٣
قَلْبُ الْمُؤْمِنِ غَرْشُ الرَّحْمَنِ، ١٠٢
كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ،
٦٣
لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَ لَا سَمَائِي وَ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ،
١٠٤
مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ، مَعَهُ وَ بَعْدَهُ، ٦٩
مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ
عَلَى لِسَانِهِ، ١٣٩
مِنْهُ عَلَى الْقِضَاءِ وَ اسْتَوَى عِنْدَهُ الذَّهَبُ وَ الْخَجَرُ وَ الْفِضَّةُ وَ الْمَدَرُ وَ
الْأَفْكَالُ الْكَوْفِيُّ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَوْفِيٍّ، ٨
مُوتُوا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ الْمَوْتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَنِ، ١١٤
أُولَئِكَ النَّدَمُ عَلَى مَا مَضَى، وَ الثَّانِي الْعَزَمُ عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ إِلَيْهِ أَبَداً.

وَالثَّالِثُ أَنْ تُؤَدَّى إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقُهُمْ ... وَالرَّابِعُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَمِيمَتُهَا فَتُؤَدَّى حَقُّهَا. وَالْخَامِسُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتْ عَلَى السُّخْبِ فَتُذَيِّبَهُ بِالْحَزَانِ ... وَالسَّادِسُ أَنْ تُذَيِّقَ الْجِسْمَ أَلَمَ الطَّاعَةِ كَمَا أَذْقَتَ حَلَاوَةَ الْمَغْصِيَةِ، ٥٢

وَأَنْ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ ذَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا، ٦٠
وَصَنْمُ كُلِّ إِنْسَانٍ نَفْسُهُ فَمَنْ خَالَفَ هَوَاهُ فَقَدْ كَسَرَ صَنْمَهُ فَاسْتَحَقَّ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهَا لَفْظُ الْفُتُورَةِ، ١١٢

وَمَا قَسَدَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلَ مِنَ الْيَقِينِ، ٧٠
وَمَا مِنْ شَيْءٍ أَعَزُّ مِنَ الْيَقِينِ، ٧٠
لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى النَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبُّهُ، فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَلِسَانًا، فَبِى يَسْمَعُ وَبِى يَبْصُرُ وَبِى يَنْطَلِقُ وَبِى يَبْطِشُ، ٦٢
يَنْ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ، ٥٣

فهرست اعلام، اشخاص و فرقه‌ها

آدم، ۳۸، ۱۱۷	۷۹، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۳۹
آدم (ع)، ۵۸، ۱۱۷	ابن عطاء، ۹۹
آشتیانی، ۱۲۳	ابن فارض، ۲۸
آشتیانی، جلال‌الدین، ۶	ابن مکحول، ۱۴۰
أصف برخیا، ۹۳	ابواسحاق ختلاتی، ۱۳۳
أملی، حیدر، ۵	ابوالبنی، ۱۱۵
آیین چشتیه، ۱۲۵	ابوالحسن احمد بن محمد نوری، ۱۳۰
اباذر، ۵۴	ابوالحسن بوشنجه، ۱۲۴
ابراهیم، ۴۹	ابوالحسن خرقانی، ۲۶
ابراهیم ادهم، ۴۲، ۵۱، ۸۹	ابوالحسن علی ابن عثمان هجویری، ۱۵۳
ابراهیم خلیل (ع)، ۶۸	ابوالحسن علی بن عبدالله مغربی، ۱۳۳
ابراهیم (ع)، ۶۸	ابوالحسن نوری، ۵۵، ۹۹
ابلیس، ۳۸	ابوالعباس سیاری، ۱۳۱
ابن الندیم، ۱۳۴	ابوالعباس سید احمد رفاعی بصری، ۱۳۳
ابن ترکه اصفهانی، ۲۴	ابوالدلاء عقیفی، ۸۷
ابن تیمیه، ۷۹، ۱۲۱، ۱۱۶	ابوالدلاء مازی، ۷
ابن جوزی، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۴۶	ابوالفرج بن الجوزی، ۲۷
ابن خلدون، ۸، ۸۷، ۱۲۱، ۱۲۷	ابوالقاسم جنید بغدادی، ۱۳۰
ابن خلدون، عبدالرحمن، ۸۷	ابوالقاسم جنید بن محمد، ۱۳۴
ابن دیصان، ۲۲	ابوالقاسم قشیری، ۶، ۱۳، ۲۶، ۱۱۰، ۱۴۷، ۱۵۳
ابن سبعین، ۱۲۷	ابوالنجیب سهروردی، ۸، ۱۳
ابن سینا، ۲، ۱۴، ۱۶، ۴۰، ۹۱، ۱۳۸	ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی، ۲۷
ابن شعبه، ابومحمد، ۵۰	ابریکر، ۱۴۴
ابن عربی، ۳۲، ۶۶، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷	ابوبکر ننان، ۱۰

- ابوبکر واسطی، ۵۰
 ابوحماد غزالی، ۱۳، ۲۲، ۲۶، ۵۵، ۶۳، ۷۴، ۹۹، ۱۲۴، ۱۲۵.
 ۱۴۸، ۱۳۸، ۱۳۶
 ابوحنیفه، ۲۸
 ابوحنیفه دمشقی، ۱۳۰
 ابوحنیفه، ۹۷، ۱۴۶
 ابوخلاف، ۱۱۵
 ابودوجانه، ۱۱۵
 ابوذر، ۵۴
 ابوذر غفاری، ۲۳
 ابوریحان بیرونی، ۷۵، ۷
 ابوسعید ابی‌الخیر، ۱۰، ۱۱، ۲۶، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۴۶.
 ۱۴۸
 ابوسعید ابی‌الخیر المیهنی، ۲۶
 ابوسعید خراز، ۲۴، ۱۳۰
 ابوصالح حمدون قنار، ۱۳۰
 ابوطالب مکی، ۵۴
 ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری، ۲۶
 ابوعبدالله حارث محاسبی، ۱۳۰
 ابوعبدالله محمدبن علی ملقب به «حکیم ترمذی»، ۱۳۰
 ابوعلی دقاق، ۹۴
 ابوعلی دقاق، ۱۴۹
 ابوعلی رودباری، ۳۶
 ابوعمر دمشقی، ۶۶
 ابومحفوظ معروف کرخی، ۱۳۱
 ابومحمد جریری، ۱۰
 ابومحمد جعفر خلدی، ۱۳۴
 ابومدین مغربی، ۲۷
 ابومرّه، ۱۱۵
 ابونصر سراج، ۸، ۶، ۱۰، ۱۳، ۳۵، ۴۹، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۶۷، ۷۰.
 ۱۴۷، ۹۳
 ابونعیم اصفهانی، ۹، ۸۸
 ابوهاشم کوفی، ۱۳
 ابویزید، ۱۳۰
 ابویزید بسطامی، ۷
 احمدبن حنبل، ۱۳۱، ۱۴۶
 احمدبن عمر بن محمد خوارزمی، ۱۳۳
 احمد جام، ۲۷
 احمدعلی رجایی، ۱۵۳
 احمد غزالی، ۱۱۷
 احمد غزالی طوسی، ۲۶
 اخوان الصفا، ۴۰
 ادوارد براون، ۸
 ارسطو، ۳۹، ۴۰، ۱۰۱
 ارسطویی، ۳۹
 ارشادیه، ۱۳۲
 استغن، ۴۰
 استیس، ۷۱
 اسفندیار، کیخسرو، ۱۸
 اسماعیل، ۳۰
 اشعری، ۲۵
 اصحاب کف، ۸۹، ۹۲
 اصفهانی، ابونعیم، ۶
 اصفهانی، راغب، ۹۸
 افشاریه، ۲۷
 افلاطون، ۳۹، ۱۰۱
 افلاطونی، ۳۹
 افلاکی، ۱۸
 افلوطین، ۴۱
 اکبریه، ۱۳۳
 السراج الطوسی، ابونصر، ۶
 الشیبی، مصطفی کامل، ۲۹
 امام رضا(ع)، ۱۰۲
 امام صادق(ع)، ۵۲
 امام علی(ع)، ۵۳
 امام محمد غزالی، ۶۵

- امام مظفر حمدان نوقانی، ۱۸
اموی، ۲۲
امیرمؤمنان علی(ع)، ۸، ۲۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۶۹، ۷۲، ۱۱۲، ۱۰۲
انس بن مالک، ۱۳۴
انصاری، خواجه عبدالله، ۴۶، ۷۴، ۸۹
انصاری، خواجه عبدالله، ۷۴
انصاری، قاسم، ۸۲، ۱۳۳
اوحدی مراغهای، ۲۹
اویس قرنی، ۲۳، ۱۳۱
اویسی، ۱۳۱
اویسیه، ۱۳۱
اهل اعتزال، ۱۰۱
اهل صفه، ۶
ایلیخانان، ۲۹
باباطاهر عربیان همدانی، ۲۶
باطنیه، ۸۷
بایزید، ۹۳، ۱۱۷
بایزید بسطامی، ۲۸، ۵۱، ۱۳۰
برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، ۱۱، ۱۲
بشر حافی، ۵۱، ۵۲
بکتاشیه، ۱۳۲، ۱۳۳
بلقیس، ۹۳
بن فناری، ۸۱
بنیامین، ۱۱۷
بنی امیه، ۱۱
بودا، ۴۲
بودایی، ۲۲
بوسهل تستری، ۹۴
بیات، محمدحسین، ۱۳۱
بیرونی، ابوریحان، ۸
پورجوادى، نصرالله، ۹۹
پوست نشینان، ۱۳۲
پیامبر خاتم(ص)، ۸۸
پیامبر(ص)، ۸، ۱۱، ۱۲، ۴۵
پیر هرات، ۲۵
تابعین، ۱۲، ۲۳
ترمذی، ۸۶
تلمسانی، ۷۹، ۱۲۷
تهانوی، ۱۵۳
تیمور، ۲۹
تیمیه ی حنبلی، ۷۶
جامی، عبدالرحمن، ۱۵، ۴۲، ۸۳
جبرئیل، ۱۶۳
جرجانی، میرسیدشریف، ۱۶۷
جریح، ۹۳
جریح راهب، ۹۳
جلال الدین محمد بلخی، ۲۸، ۱۳۲
جلال الدین مولانا، ۱۰۴
جلال الدین مولوی، ۲۲
جنید بغدادی، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۳۶، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۳۷
جنیدیه، ۱۳۰
جوعیه، ۱۳
جواد نوربخش، ۱۵۳
جهانگیری، محسن، ۸۲
چشتیه، ۱۳۲
حائری، محمدحسن، ۱۳۱
حاتم اصم، ۱۱۴
حاج زین العابدین، ۱۳۳
حارث، ۱۱۵
حارث المحاسبی، ۳۷، ۹۹
حافظ، ۱۶، ۱۸، ۴۹، ۱۰۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۶۶
حافظ ابونعیم اصفهانی، ۲۶
حاکمی، اسماعیل، ۱۴۶

- حبشی، ۱۴۳
- حذیفه بن یمان، ۲۳
- حرّ عاملی، ۱۲۷
- حروفیه، ۱۲۳
- حسن بصری، ۸، ۱۳، ۲۲، ۱۳۴
- حسین ابن منصور حلاج، ۶۴، ۸۷
- حضرت امام رضا (ع)، ۱۳۲
- حضرت علی (ع)، ۸
- حضرت مهدی (ع)، ۸
- حکیم سنایی، ۱۰۵
- حکیمیه، ۱۳۰
- حلاج، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۶۴، ۱۱۶، ۱۱۷
- حلاج‌ها، ۶۴
- حمدون قسارنیشابوری، ۱۳۳
- حوا، ۳۸
- حیدر آملی، ۸۶
- حیدریه، ۱۳۳
- خاتم الانبیاء، ۸۸
- خرازیه، ۱۳۰
- خراسانی، شرف‌الدین، ۷۲
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۰۱
- خزائلی، محمد، ۱۳۲
- خضر، ۵۵، ۱۵۷
- خلفای اسلام، ۱۱
- خلیفه‌ی اول، ۱۱
- خلیفه‌ی سوم، ۱۱
- خواجهگان، ۱۳۲
- خواجوی کرمانی، ۲۹
- خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبند، ۱۳۱
- خواجه حافظ، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۴۴
- خواجه حافظ شیرازی، ۳۰
- خواجه عبدالله انصاری، ۲۶، ۴۶، ۵۰، ۷۴، ۸۹، ۹۹، ۱۳۸، ۱۵۳
- خواجه مصعد، ۱۸
- خواجه معین‌الدین حسن چشتی، ۱۳۲
- خواجه نصیرالدین طوسی، ۲۸، ۱۲۱، ۱۲۷
- خواجه‌ی شیراز، ۱۶
- داراشکوه، ۳۲
- داود قیصری، ۲
- دجال، ۱۹
- درویشان چرخ‌زن، ۱۳۲
- دشتی، علی، ۹۴
- دهخدا، ۸، ۱۴۱
- دینانی، غلامحسین، ۶۶
- ذوالنون مصری، ۵۱، ۵۷
- ذهبیّه، ۱۳۳
- رابعه‌ی عدویه، ۲۴
- رازی، نجم‌الدین، ۹۱
- راغب اصفهانی، ۹۸
- رجایی بخارائی، ۱۴۵
- رجایی بخارایی، احمدعلی، ۱۴۵
- رحمت علیشاهی، ۱۳۳
- رحیم‌لو، یوسف، ۱۲۷
- رسول‌الله (ص)، ۱۲
- رشیدالدین فضل‌الله، ۱۴۱
- رفاعیه، ۱۳۳
- رواقی، ۳۹
- رواقیون، ۴۰
- رودلف راتکه برند، ۸۷
- رویم، ۵۵
- زردشتی، ۲۲
- زروانی، مجتبی، ۴۳
- زریاب خوبی، عباس، ۷۹، ۱۲۷
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۲، ۲۹، ۳۱، ۴۳، ۱۴۲
- زلیخا، ۱۵۱
- ژوستی نین، ۴۰

سید محمد نوربخش، ۱۳۳	سجادی، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱
سیف‌الدین باخرزی، ۱۳۳	تهجدی، جعفر، ۱۳
شاذلیه، ۱۳۳	سجادی، علی محمد، ۱۴۲
شافعی، ۱۴۶، ۲۵	سراج، ۱۴
شاه اسماعیل، ۳۰	سروش، عبدالکریم، ۹۶، ۱۳۸
شاه اسماعیل، ۳۰	سری سقطی، ۱۳، ۱۳۲
شاه جهان، ۳۲	سعدالدین محمودی، ۱۳۳
شاه‌عباس اول، ۳۱	سعدی شیرازی، ۱۵، ۲۰، ۹۹، ۱۱۸، ۱۴۸
شاه نعمت‌الله ولی، ۲۲	سعید نفیسی، ۲۱، ۲۲، ۴۳، ۱۲۴، ۱۳۱
شاه نعمت‌الله ولی، ۳۱	سفیان ثوری، ۱۳، ۵۳
شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۳	سلجوقی، ۲۵
شبل، ۲۴، ۵۳	سلطان الهند، ۱۳۲
شفیعی کدکنی، ۱۴۰	سلطان حسین صفوی، ۳۲
شکفتیه، ۱۳	سلطان شاه، ۱۳۳
شمس، ۹۳	سلطانعلی شاه گنابادی، ۱۳۳
شمس‌الدین حافظ شیرازی، ۲۹	سلطان محمود، ۲۶
شمس‌الدین محمد لاهیجی، ۳۱	سلطان ولد، ۲۸
شمس تبریزی، ۱۴، ۲۸، ۹۳، ۱۴۹	سلیمان (ع)، ۹۲، ۹۷
شهاب، ۱۳۲	سنایی غزنوی، ۲۷، ۵۱، ۹۹، ۱۱۷، ۱۳۱
شهاب‌الدین سهروردی، ۲۷، ۲۸، ۱۴۸	سوفیه، ۸
شهاب‌الدین عمر، ۱۳۲	سولیانو، ۴۲
شهاب‌الدین عسبرین عبدالله سهروردی، ۱۳۲	سهروردی، شهاب‌الدین ۱۰، ۱۱، ۹۱، ۹۵، ۹۸، ۱۰۶
شهید ثانی، ۱۴۶	سهروردیه، ۱۳۲
شیخ ابوالحسن خرقانی، ۲۶	سهل بن عبدالله، ۶۸
شیخ ابوسعید، ۱۸	سهل بن عبدالله تستری، ۱۳۰
شیخ اجل، ۱۶	سهلید، ۱۳۰
شیخ احمد سرهندی، ۷۹	سیاحین، ۱۳
شیخ اشراق، ۲۷، ۱۰۶	سیاریه، ۱۳۱
شیخ اکبر، ۷۷	سید جعفر سجادی، ۱۵۳
شیخ‌الرئیس، ۲، ۱۴، ۴۰، ۶۵	سیدحیدر آملی، ۵، ۱۰، ۱۲، ۲۹، ۳۰، ۴۷، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۶
شیخ بوسعید، ۱۸	۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۳
شیخ بهایی، ۵۰	سیدشریف جرجانی، ۱۵۳
شیخ جمال‌الدین ساوهای، ۱۳۳	سیدصادق گوهرین، ۱۵۳

صفه النبی، ۱۴۰	شیخ جنید، ۳۰
صفی الدین اردبیلی، ۳۰، ۱۳۳، ۱۴۱	شیخ حسن جور، ۲۹
صفی علیشاهی، ۱۳۳	شیخ حیدر، ۳۰، ۱۳۳
صلاح الدین ایوبی، ۱۴۱	شیخ خلیفه‌ی مازندرانی، ۲۹
صوفه (صوفه)، ۶	شیخ روزبهان بقلی، ۲۷
صهیب، ۲۳	شیخ سعدی، ۱۳۲
طبیعی، حشمت‌الله، ۲۷	شیخ صدوق، ۱۲۱، ۱۲۷
طریقہ‌ی جنیدیه، ۱۲۵	شیخ صنعان، ۱۳۹
طغرل سلجوقی، ۲۶	شیخ عبدالقادر گیلانی، ۲۷
طیفوری، ۱۳۰	شیخ عراقی، ۷۶
عباسی، ۲۲	شیخ عطار، ۵۰، ۶۴، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۱۹
عبدالحکیم، خلیفه، ۸۸	شیخ فخرالدین عراقی، ۲۸، ۷۷
عبدالرحمن جامی، ۱۰، ۱۴، ۳۱، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۶، ۷۸، ۸۳	شیخ فریدالدین عطار، ۵۱، ۱۰۲
۸۶، ۹۱، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۲۴	شیخ محمد لاهیجی، ۱۶۹
عبدالرزاق کاشانی، ۳۰، ۷۶، ۱۰۳، ۱۵۳	شیخ محمود شبستری، ۳۰، ۷۷، ۱۱۴، ۱۵۳
عبدالرزاق لاهیجی، ۳۲	شیخ مشرق، ۱۳۱
عبدالقادر، ۱۳۱	شیخ مفید، ۱۲۱، ۱۲۷
عبدالکریم جیلی، ۳۰، ۸۷	شیخ میهنه، ۱۸
عذرا، ۶۵	شیخ نجم‌الدین رازی، ۲۸
عراقی، ۲۸، ۷۷، ۱۶۶، ۱۶۹	شیخیه جوریه، ۲۹
عراقی، فخرالدین، ۱۶۰، ۱۶۶	شیطان، ۳۸
عزازیل، ۱۱۵	صائین، ۲۲
عزالدین کاشانی، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۷۰	صائن‌الدین علی ترکه اصفهانی، ۳۱
۱۷۲	صادق گوهرین، ۱۵۳
نزیز، احمد، ۱۲۶	صافی گلپایگانی، ۸
عزیزالدین نسفی، ۴۲، ۸۸، ۱۰۹، ۱۱۵	صحابه، ۲۳
عفیفی، ابوالعلاء، ۷۷	صدرالدین شیرازی، ۱۲۷
عطار، فریدالدین، ۱۰، ۱۳، ۱۴۴، ۱۶۱	صدرالدین قونوی، ۲۲، ۲۸، ۷۶، ۷۹
علامه‌ی حلی، ۱۲۱، ۱۲۷	صدوق، ۱۲۷
علاء‌الدوله سمنانی، ۳۰، ۷۹	صفا، ذبیح‌الله، ۱۴۵
علی ابن ابیطالب (ع)، ۱۱، ۱۲، ۷۰، ۱۳۴، ۱۴۴	صفای اصفهانی، ۷۸
علی بن سهل، ۱۰۳	صفویه، ۲۷
علی بن عثمان هجویری، ۲۶	صفویه، ۱۳۳

- علیرضا دکنی، ۳۲
- علی (ع)، ۲۹، ۱۵۷، ۱۶۲
- علی میرفطروس، ۲۲
- عمر، ۱۴۴
- عمرو بن عثمان مکی، ۶۹
- عیاضیه، ۱۳۱
- عیسی (ع)، ۳۷، ۳۹
- عیسی مسیح (ع)، ۴۸
- عین القضا، ۱۱۶، ۱۱۷
- عین القضا، همدانی، ۱۳، ۲۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳
- غزالی، ۱۴، ۲۵، ۳۲
- غزالی، ابوحامد، ۳۹
- غنی، ۹، ۲۳، ۱۴۱
- غنی، قاسم، ۹
- غوثن بن مر، ۶
- غوثن گیلانی، ۱۳۱
- فارابی، ۴۰
- فارس، ۷۲
- فارس دینوری، ۱۳۰
- فتح الهی، علی، ۸۷
- فخرالدین عراقی، ۲۲، ۷۶
- فخر رازی، ۱۰۰
- فرعون، ۳۹
- فرقد سنجدی، ۱۳۴
- فرقه «رفلعی»، ۱۲۵
- فرقه‌ی جلالی، ۱۲۶
- فرقه‌ی ملامتیه، ۱۲۵
- فروزانفر، بدیع الزمان، ۵۹
- فروغی بسطامی، ۷۸
- فریدالدین عطار نیشابوری، ۱۳، ۲۸، ۴۴، ۹۴، ۱۳۱
- فضل الله استرآبادی، ۱۳۳
- فضیل، ۱۳۱
- فضیل بن عیاض، ۱۳۱
- فصیل عیاض، ۵۱
- فکرت، محمدآصف، ابن جوزی، ۱۲۶
- فلوطین، ۳۹، ۴۰
- فیض کاشانی، ۳۲
- فیلون، ۳۸
- قادرید، ۱۳۱
- قاسم غنی، ۱۳۳
- قرلباش، ۳۰، ۳۱
- قرلباشان، ۳۱
- قشیری، ۱۴، ۷۲، ۸۹
- قشیری، ابوالقاسم، ۶
- قضاریه، ۱۳۰
- قلندریه، ۱۲۴
- قلندریه، ۱۳۳
- قونوی، ۲۸، ۱۲۷
- قونوی، صدرالدین، ۱۰۶
- قیصری، شرف الدین، ۳
- کاشانی، عبدالرزاق، ۸۶
- کاشانی، عزالدین محمود، ۵۳
- کاشفی، ملاحسین، ۱۶۵
- کبروید، ۱۳۳
- کریم خان زند، ۳۲
- کلابادی، ۵۳
- کلابادی، ۸
- کلابادی، ابوبکر محمد، ۸
- کلینی رازی، ابوجعفر، ۶۱
- کندی، ۴۰
- کیایی نژاد، زین الدین، ۱۹
- کیوانی، مجدالدین، ۱۲۲
- گنابادی، ۱۳۳
- لاهیجی، محمد، ۶۹، ۱۵۷
- لسان الغیب، ۱۷، ۵۸، ۶۰
- لوبی ماسینیون، ۴۱

- لینگز، مارتین، ۵، ۳۶
 مالک، ۱۴۶
 مانوی، ۲۲
 مجتبابی، فتح‌الله، ۴۶، ۸۰، ۱۱۵
 مجدالدین بغدادی، ۱۳۳
 محاسبیه، ۱۳۰
 محقق ترمذی، ۲۸
 محقق قمی، ۱۲۷
 محمد بکتاش نیشابوری، ۱۳۲
 محمدبن حاج محمدحسن مجتهد، ۱۳۳
 محمدبن حمزه فناری رومی، ۳۱
 محمدبن عبدالله بغدادی، ۶۴
 محمد(ص)، ۱۰
 محمدعلی کرمانشاهی، ۱۲۷
 محمد لاهیجی، ۱۶۲
 محمدی، احمد، ۳۷
 محمود شبستری، ۴۶
 محمود کاشانی، ۱۳۵
 محیی‌الدین ابن عربی، ۱۳، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۲، ۱۳۳، ۱۵۳
 محیی‌الدین ابومحمد عبدالقادر گیلانی، ۱۳۱
 محیی‌الدین بن عربی، ۷۵، ۷۶، ۸۲، ۱۳۳
 محیی‌الدین عربی، ۲۸
 مداریه، ۱۲۶
 مرتضوی، منوچهر، ۱۳۰
 مریم، ۴۸، ۹۲
 مریم(س)، ۹۲
 مصطفی، ۱۱۴
 مصلح‌الدین سعدی شیرازی، ۲۸
 مطهری، ۴، ۲۰، ۳۲، ۵۳، ۷۴
 مطهری، مرتضی، ۲۰، ۲۲، ۵۳
 معاویه، ۱۱، ۲۹
 معتزله، ۱۰۱
 معتزلی، ۹۲
 معرفت، ۲
 معروف‌الحسنی، هاشم، ۱۲۷
 معروف کرخی، ۱۳۱، ۱۳۴
 معروفیه، ۱۳۱
 معین‌الدین چشتی، ۱۳۲
 مغول، ۲۲
 مقدس اردبیلی، ۱۲۱
 مقدس اردبیلی، ۱۲۷
 مقربزی، ۱۴۱
 ملاحسین کاشفی، ۱۶۵
 ملاحسین واعظ کاشفی، ۱۶۸
 ملاسنرا، ۳۲، ۱۰۱
 ملامتیه، ۱۲۶، ۱۳۰
 ملامتیه، ۱۳۳
 ملا محمد طاهر قمی، ۱۲۷
 م.م. شریف، ۴۱
 منصور، ۶۴
 منور علیشاهی، ۱۳۳
 موسی(ع)، ۱۳۹، ۱۵۷
 مولانا، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۲۸، ۴۴، ۵۷، ۵۹، ۶۳، ۷۷، ۹۷، ۹۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۵۱
 مولانا جلال‌الدین بلخی، ۴۱، ۵۱، ۶۲
 مولوی، ۱۸، ۵۵، ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۳
 مولویان، ۱۳۲
 مولوی بلخی، ۲۸
 مولویه، ۱۳۲
 مهدی، ۱۹
 میبدی، ۴۶، ۶۸، ۱۱۶، ۱۱۷
 میبدی، ابوالفضل، ۴۷
 میرداماد، ۲۲
 میرزا حسن اصفهانی، ۱۳۳
 میرسید شریف جرجانی، ۱۶۷

نادرشاه افشار، ۳۲	وامق، ۶۵
نجم‌الدین رازی، ۱۵۳، ۱۳۳	ولی‌الهند، ۱۳۲
نجم‌الدین کبیری، ۱۳۳، ۲۷	وهاپیون، ۱۲۱
نسطوری‌ها، ۴۰	هاتف اصفهانی، ۷۸
نسفی، ۱۳۸، ۳۸	هانری کرین، ۸، ۴۱
نظامی، ۱۳۸	هجویری، ۱۲، ۱۴، ۲۵، ۸۲، ۸۶، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹
نعمت‌الهیة، ۱۳۳	همایونی، مسعود، ۴۴
نقیسی، ۱۹	همایی، ۸، ۷۵، ۸۰، ۱۴۰
نقشبندیه، ۱۳۱	همایی، جلال‌الدین، ۱۷، ۷۵
نوافلاطونی، ۲۱، ۴۰، ۴۱	همدانی، عین‌القضات، ۷، ۱۲
نوافلاطونیان، ۲۲	یشربی، یحیی، ۲
نورالدین عبدالرحمن جامی، ۳۱	یحیی معاذ، ۱۳۱
نوربخشیه، ۱۳۳	یزید، ۲۹
نورعلیشاه، ۱۳۳	یوحنا، ۴۲
نورعلیشاهی، ۱۳۳	یوسف، ۱۱۰، ۱۵۱
نوریه، ۱۳، ۱۳۰	یوسف(ع)، ۱۱۷
نوشاهی، ۱۲۶	یوکیته‌ها، ۳۹
نولدکه، ۸	
نیکلسن، ۲، ۸، ۹، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۱۴۸	

فهرست اصطلاحات عرفانی

آب روان، ۱۵۴	اسماء الهی، ۸۸
آن، ۱۵۴	اشارت، ۱۵۵
آورد همختی ساد هوس، ۱۲۵	اشراق، ۴۳
آیین گنوسی، ۴۱	الطینان اخص خواص، ۶۹
ابدال، ۱۰۴، ۱۵۴	الطینان خواص، ۶۹
ابر، ۱۵۴	الطینان عوام، ۶۹
ابرار، ۱۵۵	اعیان ثابت، ۸۳
ابلیس برون، ۱۰۹، ۱۱۵	اقطاب، ۳۲
ابلیس درون، ۱۰۹	اکسیر، ۱۵۵
ابن الوقت، ۱۵	الاخوال، ۶۰، ۱۵۹
اتحاد، ۱۲۱، ۱۲۷	الانسان الكامل، ۵
اتحاد عارفانه، ۴۳	الأولیاء، ۵
اثبات، ۱۶۵، ۱۶۸	الباس خرقة، ۱۳۵
احدیت، ۱۵۵	الْحَقِيقَةُ، ۴۷
احدیت جمع، ۱۵۵	الْحَقِيقَةُ، ۴۷
احدیت ذات، ۱۵۵	الزَّاهِد، ۱۴
احکام شریعت، ۱۲۳	الزَّاهِد، ۱۴
احوال، ۱، ۴۳، ۴۹، ۵۹	الشَّریعَةُ، ۴۷
اخلاق نظری، ۳	الشَّریعَةُ، ۴۷
اخیار، ۱۵۵	الصفاء، ۱۰
ادب، ۱۵۵	الطریقه، ۴۷
ارادت، ۱۵۵	الْعُبُودِيَّةُ، ۱۰
ازرق پوش، ۱۲۲	الغناء، ۱۴۶
اسماء الله، ۸۱	القلب، ۱۰

المقامات، ١٥٩	تأويل، ٣٨
الولاية، ٨٦	تأويلات، ٣٨
الهام عام، ١٠٦	تأويلي، ٣٩
ام السلاسل، ١٣١	تبطل، ١٥٧، ١٧١
امانت، ١٥٦	تجددگرايي، ٣٣
امر ابتلا، ١١٧	تجسيم، ١٢١، ١٢٧
امر ارادات، ١١٧	تجلی، ١٥٧
امر قدسی، ١٣٩	تجلی افعال، ١٥٧، ١٧٠
انس، ١٧٢	تجلی ذات، ١٥٥، ١٥٧، ١٧٠
انسان آسمانی، ٣٨	تَجَلَّى شَهَادَة، ٨٣
انسان زمینی، ٣٨	تجلی شهودی، ٨٣
انسان کامل، ٤٤، ٨٧، ٨٨، ١٥٥	تجلی صفات، ١٥٧
اوتاد، ١٥٦	تَجَلَّى غَیْب، ٨٣
اولیای الهی، ٥، ٤	ترسا، ١٥٧
اولیای معصوم (ع)، ٣٥	ترسایچه، ١٥٧
اولیاء، ٨، ٩٠، ١١٥، ١٣٠	تزهد، ١٥، ٣٦
اهل صفه، ٦	تسلیم، ١٥٧
أحكام الشريعة، ١٢٣	تشیع، ٨٧
أهل الوحدة، ٧٦	تصوف آریایی، ١٢٤
باده فروش، ١٥٦	تصوف راستین، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣
بِالْحَقِيقَةِ، ٤٧	تصوف شیعی، ٢٨
بِالشَّرِيعَةِ، ٤٧	تصوف غیر ملتزم، ١٢٢، ١٢٣
بت، ١٥٦	تصوف ملتزم، ١٢٢، ١٢٣
بت نفس، ١١٢	تغنی، ١٤٦
بدهیستوه، ٤٣	تفکرات هر مسی، ٣٩
برق، ١٥٦	تقیه، ٢٢
بسط، ١٦٧، ١٦٨	تکیه، ١٤٠
بصیرت، ٤	تلبیس ابلیس، ١٢٦
بکاء، ٢٣	تناسخی، ١٣٠
بوسه، ١٥٦	تنزل وجود، ٨١
بینوا، ١٢٦	تنزل وجود، ٨١
پیر مغان، ١٥٧	توبه استجابة، ٥١
پیلاسویا، ٨	توبه ی انابه، ٥١

جمال، ۱۵۸	توبه‌ی نصوح، ۵۰
جمع‌الجمع، ۷۹	توبه‌ی «نصوح»، ۵۰
جمع و تفرقه، ۱۵۸	توحید، ۳، ۵، ۲۰، ۳۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۸
جهاد اصغر، ۱۱۲	توحید افعالی، ۷۴، ۵۷
جهاد اکبر، ۱۱۱، ۱۱۲	توحید الوهی، ۷۵
جهاد اوسط، ۱۱۲	توحید حال، ۷۴
چشم، ۱۵۸	توحید خاص‌الخاص، ۷۴
چله‌نشینی، ۴۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۹	توحید خاصه، ۷۴
حال، ۲، ۴، ۶، ۸، ۱۶، ۱۷، ۲۷، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۶۱، ۶۸	توحید دلیل، ۷۴
۷۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۵۹	توحید ذاتی، ۷۴
حال قرب، ۶۱، ۶۲	توحید شهودی، ۸۰
حجاب‌های مادی، ۱۵۴	توحید صفاتی، ۷۴
حضور، ۱۶۶	توحید عامه، ۷۴
حق‌الیقین، ۷۰	توحید عبادی، ۷۴
حقیقت، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۱۲۵، ۱۶۴	توحید علم دوم، ۷۴
حکمت اشراق، ۲۷، ۴۳	توحید علم نخست، ۷۴
حکمت پهلویون، ۴۳	توحید عوام، ۷۴
حکمت خسروانی، ۲۷	توحید فی‌الفناء، ۷۹
حکمت شهودی، ۱۰۱	توحید منافقین، ۷۴
حکمت گنوسی، ۴۱	توحید وجودی، ۷۵، ۷۹
حلول، ۸۷، ۱۲۱، ۱۲۷	توفیق، ۱۵۷
حلولی، ۱۳۰	توکل، ۲۴، ۳۹، ۱۵۸
حیرت، ۱۶۰، ۱۶۶	توکل اختیاری، ۵۷
خاطر، ۱۶۰	توکل فانی محض، ۵۸
خاطر حق، ۱۶۰	توکل فطری، ۵۷
خرابات، ۱۶۰، ۱۷۰	جام جم، ۱۰۵، ۱۵۸
خرقه آلوده، ۱۶۱	جان شرع، ۱۵
خرق سفینه، ۵۵	جان شریعت، ۱۵
خرقه، ۱۵، ۱۶۰	جبر مذموم، ۵۷
خرقه‌ی ارادت، ۱۴۴	جذب، ۴۸، ۵۱
خرقه‌ی تبرک، ۱۴۴	جلال، ۱۵۸
خرقه‌ی مرقع، ۳۶	جماعت‌خانه، ۱۴۲
خرقه‌ی ولایت، ۱۴۴	جماعت‌خانه‌ها، ۱۴۱

ریاضات، ۴۹، ۴۸، ۴۴، ۲۴	خرقه ازرق، ۱۴۵
زاویه، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲	خط، ۱۶۱
زاهد، ۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸	خلسه، ۱۶۱
زاهدان، ۱۷	خوارق، ۲۰
زاهدانه، ۱۱، ۲۰، ۲۳	خواطرحمانی، ۱۵۹
زلف، ۱۶۲	خوف، ۱۶۸
زهاد، ۱۱، ۲۳	دُرد، ۱۶۱
زهد، ۹، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۳۹	دُرد، ۱۶۱
زهد اغنیا، ۵۳	دقیقه، ۱۶۱
زهد اهل ورع، ۵۴	دل، ۱۶۱
زهد ریانت، ۳۸	دلیل راه، ۹۰
زهد زاهدین، ۵۴	ذات احدی حق، ۲
زهد فقر، ۵۴	ذات مطلق، ۲
زهد مسلمین، ۵۴	ذکر، ۱۶۲
زهد مفترض، ۵۴	ذکر أخص، ۱۳۷
زهد مفضل، ۵۴	ذکر جلی، ۱۳۷
سافر، ۱۶۲	ذکر خاص، ۱۳۷
ساقی، ۱۶۲	ذکر خفی، ۱۳۶
سالک، ۱۶۳	ذکر «خفی»، ۱۳۷
سالک مجذوبند، ۴۸	ذکر عام، ۱۳۷
سالک میحض اند، ۴۸	ذکر لسانی، ۱۳۷
سیو، ۱۶۳	ذوالعقل، ۶۹
سر، ۱۶۳	ذوالعقل والعین، ۶۹
سکر، ۲۴، ۱۶۵	ذوالعین، ۶۹
سگ نفس، ۱۱۳	رباط، ۱۴۰
سلوک، ۲، ۳، ۵، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۸، ۶۶	رجا، ۱۶۸
سلوک محبوبی، ۴۸	رخ، ۱۶۲
سلوک محبتی، ۴۸	رضا، ۱۶۲
سماع، ۱۳۲	رند، ۱۶
سماع صوفیانه، ۳۶	رندان، ۱۶
سوفوس، ۸	روح خفی، ۱۱۳
سیمرغ، ۱۱۷، ۱۶۳	رهبانیتی، ۳۸
	ریاضات، ۴۹، ۲۴

طامات، ۱۶۴	شاه حبش، ۱۱۶
طریقات، ۱۱، ۳۲، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۱۲۵، ۱۵۸، ۱۶۴	شاهد، ۱۶، ۱۶۳
طریقت مهر، ۴۳	شاهد عرفانی، ۱۶
طریق مهری، ۴۳	شراب، ۱۶۳
طوطی، ۱۶۵	شریعت، ۱۱، ۲۴، ۳۱، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۸۸، ۸۹، ۱۲۳
طول امل، ۱۱۱	۱۲۵، ۱۳۵، ۱۶۴
عارف ربانی، ۲۰	شریعت نبوی، ۹۵
عالم انسان کامل، ۸۱	شطح، ۱۶۴
عالم تفرقه، ۱۶۹	شطحیات، ۲۴
عالم جبروت، ۸۱، ۸۲	شمع، ۱۶۴
عالم حیوانی، ۱۶۹	شهود، ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۵۶، ۷۶، ۱۰۱
عالم ذر، ۱۴۷	شهود روحی، ۱۰۷
عالم شهود، ۱۶۹	شیخ الشیوخ، ۲۸
عالم طبیعت، ۸۲	شیخ خانقاه، ۱۴۲
عالم غیب، ۸۱، ۸۲	صابر، ۵۶
عالم قدس، ۱۶	صبا، ۱۶۵
عالم معنی، ۸۲	صبار، ۵۶
عالم مُلک، ۸۱	صبر، ۱۶۵
عالم ملک، ۸۲	صبر روح، ۵۶
عالم ملکوت، ۸۱	صبر قلب، ۵۶
عرفان ذوقی، ۲۹	صبر نفس، ۵۶
عرفان عملی، ۴، ۳	صحابه، ۱۲
عرفان نظری، ۲، ۳، ۴، ۵	صحو، ۱۶۵
عشق حقیقی، ۶۶	صحو حصولی، ۵
عشق حیوانی، ۶۵	صفا، ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۱۸، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۱۴۳، ۱۵۷
عشق مجازی، ۶۵، ۶۶	صوفانه، ۹
عشق نفسانی، ۶۵، ۶۶	صوفه القفا، ۹
عقل ایمانی، ۹۹	صوفی اعظم، ۳۰
عقل کُل، ۸۸	صوفیان اباحی، ۱۲۴
عقل یونانی، ۹۹	صوفیان صومعه دار، ۱۸
علم اخلاق، ۳	صوفیان لافزن، ۱۸
علم الیقین، ۷۰، ۱۱۵	صوفی کامل، ۵۹
علم باطن، ۱۱	صوفی و شان، ۱۲۲

علم حصولی، ۱۰۰	قبض و بسط، ۱۶۷
علم حضوری، ۱۰۰	قرب فرانس، ۶۲
علم روحانی، ۹۷	قرب نوافل، ۶۲
علم قلبی، ۹۶	قطب، ۱۶۸
علم کسبی، ۹۷	قلب، ۳۹
علم لدنی، ۹۸	قلب سلیم، ۱۴۹
علم موهوبی، ۹۷	قلندری، ۱۲۴
علم نافع، ۹۶	قوس صعود، ۸۲
علم واجب، ۹۶	قوس نزول، ۸۲
عنقاء، ۱۶۳	کثرت در وحدت، ۸۹
عین البقین، ۷۰، ۱۱۵	کرامات اولیاء، ۹۱، ۹۳، ۹۴
غریاء، ۱۲	کرامت، ۱۶۸
غمزه، ۱۶۶	کرامت علمیه، ۹۳
غناء، ۱۴۶	کرامت کونیه، ۹۳
غوٹ، ۱۶۶	کرشمه، ۱۶۸
غیبت و حضور، ۱۶۶	کشف، ۱، ۲، ۴، ۵، ۸، ۷، ۶۰، ۷۱، ۱۲۲، ۱۶۸، ۱۶۹
غیرت، ۱۶۶، ۱۶۷	کشف صوری، ۱۰۷
غیرت حمیت، ۱۶۶	کشف معنوی، ۱۰۷
غیرت محب، ۱۶۶	کشف و شهود، ۲۰
غیرت محبت، ۱۶۶	کفر، ۱۶۹
غیرت محبوب، ۱۶۶	کلیسا، ۱۶۹
غیرنافع، ۹۷	گا و نفس، ۴۴، ۱۱۳
فتح قریب، ۱۶۷	گنوس، ۴۱
فتح مبین، ۱۶۷	گنوسی، ۴۲
فتح مطلق، ۱۶۷	گنوسیزم، ۴۱
فتوح، ۱۶۷	لطف، ۱۶۹
فنا، ۴۲، ۱۷۱	لعنت الہی، ۱۱۸
فنا و بقا، ۱۶۷	مار، ۱۶۹
فیض، ۱۶۷	ماہی، ۱۶۹، ۱۷۰
فیض اقدس، ۸۳	متصبر، ۵۶
فیض مقدس، ۸۳، ۱۶۹	مثال متصل، ۴
قاب قوسین، ۱۷۰	مثال منفصل، ۴
قبض، ۱۶۷، ۱۶۸	مجاهد، ۱۷۰

موت ارادی، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵	مجنوب، ۱۷۰
موت اسود، ۱۱۴	مجنوب سالک، ۴۸
موت طبیعی، ۱۱۵	مجنوب محض، ۴۸
میقات چهل روزه، ۱۳۹	محاضره، ۱۷۰
نساک، ۲۱	محبت، ۳۷
نسک، ۲۳	محو، ۱۷۰
نظر، ۱۷۱	مخواند، ۱۶۵
نظری، ۱۷۱	محو شهودی، ۵
نَفحات، ۵۹	محو، ۱۷۰
نقحه، ۵۹	مرشد کامل، ۳۰
نفس اماره، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۶۹	مرقع پوشی، ۴۴
نفس کافر، ۱۱۳	مرگ اختیاری، ۱۱۴
نفس کریم، ۱۱۰	مستحسنات، ۱۳۵، ۱۳۹
نفس لئیم، ۱۱۰	مستصوف، ۱۲۴
نفس لوامه، ۱۱۰	مشاهده، ۴، ۱۲، ۲۴، ۶۱، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۶۲، ۱۷۰
نفس مطمئنه، ۱۱۰، ۱۳۹	مشاهده‌ی عظماء، ۶۹
نفس ناطقه، ۱۶۵	معرفت، ۱، ۲، ۶، ۱۵، ۳۶، ۴۱، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۶۳، ۶۵، ۹۶
نور سیاه، ۱۱۶	معرفت آفاقی، ۷۲
نور عقل، ۱۰۴	معرفتی، ۲، ۱
نور علم، ۱۰۴	معرفتی قلبی، ۱
نور قدسی، ۱۰۷	مقام، ۴۹، ۱۷۰
نور محمدی، ۱۱۶	مقامات، ۱۶، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۱۷۰
نور معرفت، ۱۰۴	مقامات سبعه، ۴۳
نیروانا، ۴۳	مقامات سلوک، ۲۱، ۵۵
وارد، ۱۷۱	مقاماتی، ۵۷
واردات، ۱۷۱	مقام صدر، ۱۰۴
واستغنا، ۲۴	مقام فؤاد، ۱۰۴
واقعہ، ۱۷۱	مقام قلب، ۱۰۴
وجود «بشرط لا»، ۳، ۴	مقام لب، ۱۰۴
وجود «لابشرط»، ۴	مکاشفات، ۲۰، ۹۷
وجود مطلق «لابشرط»، ۴	مکاشفه، ۴، ۱۴، ۴۱
وحدت، ۳، ۳۶، ۴۴، ۷۹، ۱۶۰	موت ایض، ۱۱۴
وحدت در کثرت، ۸۹	موت اخضر، ۱۱۴



ولایت عامه، ۸۶	وحدت شخصی، ۷۹
ولایت معنوی، ۸۵	وحدت شخصی وجود، ۷۹
ویژه کیش، ۱۸	وحدت شهود، ۸۰، ۷۹
هفتاد هزار حجاب، ۴۴	وحدت مذهب، ۲۷
همت، ۱۷۱	وحدت موجود، ۷۵
همت ارباب همم عالیہ، ۱۷۱	وحدت وجود، ۲۷، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰
همت الافاقہ، ۱۷۱	۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۲
همت الالفیہ، ۱۷۱	وحدت وجودی، ۲۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷
هواجس، ۱۶۰	وصول، ۱۴
هیبت، ۱۷۲	وقت، ۱۷۱
هیبت، ۱۷۲	ولایت، ۳، ۱۱، ۲۱، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۴
هیولای عالم، ۹۱	ولایت خاصہ، ۸۶
یگانه بین، ۱۸	ولایت شمسیہ، ۱۳