

دکتر عبدالحسین زین کوب

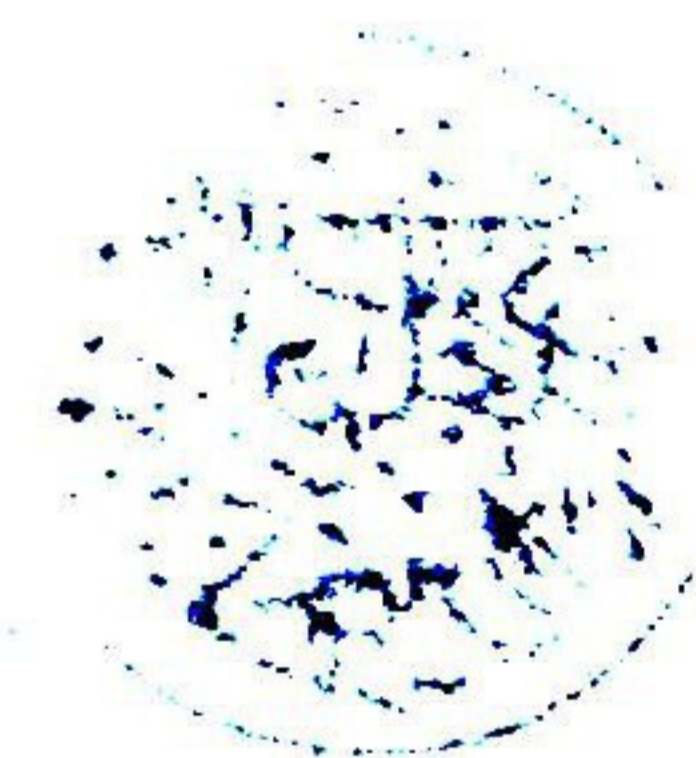
اندیش میراث صوفیه



**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





از این کتاب دو هزار نسخه در چاپخانه بهمن طهران بچاپ رسید
حق طبع مخصوص مؤلف است

ارزش میراث صوفیه

متن کامل با فهرستها

که برای اولین بار منتشر میشود

از



دکتر عبدالحسین زرین کوب

استاد دانشگاه طهران



انتشارات آریا

طهران ۱۳۴۴

129807

قسمتی مختصر از یادداشتهای این کتاب سابقاً بضمیمهٔ مجلهٔ یغما
و نیز جداگانه در سال ۱۳۴۲ در طهران منتشر شده است

مقدمه

آنچه در طی این یادداشتها آمده است جستجویی است در تاریخ تصوف، با کوششی برای ارزیابی میراث صوفیه. قسمتی از این یادداشتها چند سال پیش، بی هیچ نظمی خاص و بصورت مقالاتی دنباله‌دار، در مجلهٔ یغما انتشار یافت و چون آن سلسله مقالات را بعضی دوستان پسندیدند و سودمند دیدند دیگر بار طبع تمام یادداشتها، بصورت کامل و مرتب، ضرورت تازه یافت و اکنون بگونهٔ کتابی جداگانه - که چندین برابر مقالات مندرج در یغماست - بچاپ می‌رسد. در باب تصوف و عرفان کتابها بسیار است و با اینهمه امید هست که درین یادداشتها باز چیزهایی بتوان یافت که در جاهای دیگر نیامده است. البته ارزیابی میراث صوفیه و مطابقت تطبیقی در عرفان عام

داستانی درازست و حاجت بتحقیقات بسیار دارد. درین مختصر نویسنده فقط خواسته است دورنمایی ترسیم کند از دنیای صوفیه وزشتی‌ها و زیبایی‌هایی که در آن هست، و گمان می‌رود که امروز چنین دور-نمایی برای دانشجویان جوان ما خالی از سودهای بسیار نیست. در باره انتقاد هایی که درین کتاب بر پاره‌یی عقاید و احوال قوم رفته است عذر مؤلف آنست که این مختصر بهر حال تاریخ است و مورخ در اینجا قاضی است نه مدافع. با اینهمه امید هست که درین داوری چنانکه در خور يك قاضی است از هر گونه جانبداری و شتابزدگی برکنار مانده باشد .

گرفتاریهایی که این ایام در تهیه يك مسافرت فرهنگی برای نویسنده پیش آمد فرصتی باقی نگذاشت تا نمونه‌یی چند از افکار و سخنان صوفیه در پایان کتاب آورده شود و این کار بوقت دیگر ماند اما برای آنکه از این فرو گذاشت نیز برداشتی شده باشد گزیده‌یی از مراجع مهم - بفارسی و زبانهای دیگر - در پایان کتاب آورده شد تا مگر نشانی بدهد از وسعت دامنه جستجوهایی که درین زمینه لازم است ، والسلام .

طهران - دیماه ۱۳۴۴

عبدالحسین زرین کوب

از همین نویسندہ

فن شعر

ترجمہ از ارسطو ، انتشارات بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب،
چاپ دوم ، طهران ۱۳۴۳

نقد ادبی

تاریخ و اصول نقادی ، انتشارات بنگاہ نشر اندیشہ ،
طهران ۱۳۳۸

دو قرن سکوت

تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در دو قرن اول اسلام
چاپ سوم، انتشارات احمد علمی، طهران ۱۳۴۴

تاریخ ایران بعد از اسلام

ایران در اوایل عهد اسلامی، انتشارات وزارت آموزش و پرورش،
طهران ۱۳۴۳

باکاروان حله

در بارہ بیست تن شاعر فارسی زبان از رودکی تا بہار ،
انتشارات آریا، طهران ۱۳۴۳

قلمرو عرفان

عرفان طریقه معرفت در نزد آندسته از صاحب نظرانست که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال . این طریقه در بین مسلمین تاحدی مخصوص صوفیه است و در نزد سایر اقوام بر حسب تفاوت مراتب و بنسبت ظروف زمانی و مکانی خاص نام های مختلف دارد که آنهمه را امروز تحت عنوان میستیسیسم^۱ یا معرفت اهل سرّ می شناسند .

این طریقه معرفت ، از دیرباز مورد توجه پاره یی از هان واقع شده است چنانکه بعضی در شناخت حقیقت آن را از طریقه اهل برهان هم مفیدتر می شمرده اند . حتی آثاری از صورتهای ساده تر و ابتدائی تر این طریقه را در ادیان و مذاهب قدیم و بدوی نیز می توان یافت . از جمله در مذهب پرستندگان توتم^۲ و آیین پرستندگان ارواح^۳ هم نوعی

۱ - Mysticisme - ۲ Totemisme - ۳ Animisme

عرفان وجود دارد چنانکه در آیین های قدیم هندوان ، ایرانیان ، یونانیان ، یهود و نصاری هم چیزهایی از این مقوله هست .

با وجود تفاوتی که بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی هست باز شباهت بین آنها بقدری است که محققان طریقه عرفان را طریقه بی میدانند که در آن ، بین اقوام گونه گون جهان اشتراك و شباهت هست * و اساس آن از جهت نظری عبارتست از اعتقاد بامکان ادراك حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول ؛ و از جهت عملی عبارتست از ترك رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسك بزهد و ریاضت ، و خلاصه گرایش بعالم درون ؛ و این طریقه نزد بعضی از حکماء جدید اروپا نیز مورد توجه واقع شده است و مبنای حکمت های تازه گشته است .

اینکه عرفان امریست عام و بین همه اقوام جهان هست سبب شده است که بعضی محققان باستناد شباهت هایی که در کار هست تصوف اسلامی را از عرفان اقوام دیگر - فی المثل یونانی یا هندی یا یهودی - مأخوذ بشمارند * . البته این امر که هر يك از این مذاهب عرفانی در تصوف اسلامی تاثیر کرده باشد نکته بی نظری است لیکن مجرد شباهت بین مذاهب مختلف عرفانی حاکی از تاثیر متقابل نیست فقط نشانه آنست که عرفان مثل دین و علم و هنر امری مشترك و عام است .

در واقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش میآید که ارتباطی مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته است * . این احساس البته حالتی

است روحانی، و رای وصف وحد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نهیرهان، بلکه بذوق و وجدان درک میکند.

در چنین حالتی، عارف - چنانکه ویلیام جیمس^۱ میگوید - حالی دارد که آنرا به بیان نمیتواند آورد. آنچه در ضمیر او هست اندیشه نیست مجرد احساس است بنا بر این حالت او بیشتر سلبی و منفی است و آنرا نمیتوان بغیر تلقین و القاء کرد* کسی که بخواهد آن حالت را تجربه کند و دریابد باید هم عرفان گراید و عارف بشود چنانکه تا کسی عاشق نباشد آن شور و حالی را که از آن بعشق تعبیر میکنند در نمی یابد تا کسی هم عارف نباشد حال عارفان را نمیتواند ادراک کرد. در واقع کسی که عاشق نشده است یا از موسیقی بهره یی ندارد بسا که چون عاشقی شوریده حال را به بیند یا کسی را که از شنیدن قطعه یی موسیقی دگرگون میشود مشاهده کند آنها را بضعف نفس یا پریشانی منسوب بدارد و از همین روست که بعضی کسان بی آنکه ملتفت حقیقت حال عارف باشند درباره او قضاوت ناروا میکنند. با اینهمه در آن حالت عارف استعداد خاصی برای غور و نفوذ در اشیاء پیدا میکند. آنچه در آن حال در درونش میگذرد نزد او ادراک و معرفت جلوه میکند و حاکی است از حقایق و واقعاتیکه و رای عقل و استدلال است. از این گذشته، این احوال در خاطر او تأثیری قوی و مستمر باقی میگذارد و حیات درونی او را جلوه یی خاص میدهد.

درست است که این احوال جنبه انفعالی دارند و بی دوام و زود گذر هستند اما چون تکرار شوند و باز آیند عارف آنها را باز می شناسد

و از تکرار مستمر آنها خاطر وی هر دفعه از آن معانی سرشارتر و غنی‌تر میشود. بتعبیر صوفیه رفته رفته حال تبدیل بمقام می‌یابد و مستدام می‌گردد.

البته از راه مراقبت و تأمل و بکمک تکرار بعضی حرکات خاص و همچنین با خلوت نشینی و زهد و عزلت می‌توان این احوال و خواطر را تجدید و اعاده کرد و گاه نیز با کمک داروهایی چون تریاک و بنگک و حشیش و شراب و قهوه آن احوال را بعمد و بطور مصنوعی می‌توان پدید آورد.

در هنگام عروض این احوال قدرت اراده از عارف سلب میشود و با اینهمه چون این حالت جریان عادی حیات نفسانی را قطع نمی‌کند یاد آن همچنان در خاطر می‌ماند و از همین جا با احوالی که بر اثر تلقین و هیپنوتیسم حاصل میشود تفاوت پیدا می‌کند و از آن احوال متمایز می‌گردد. عروض این احوال هم ظاهراً بهانه خاصی نمی‌خواهد وقتی خاطری آماده قبول چنین احوالی است هر چیزی ممکن است آن احوال را برانگیزد. يك نکته، يك خاطره، يك رنگ، يا يك صدا می‌تواند عارف را دگرگون کند و بوجد و حال درآورد. در احوال مشایخ صوفیه مکرر بمواردی می‌توان برخورد که کمترین چیزی شیخ را بدنای اسرار کشانیده است.

اما این احوال در حوصله عبارت و بیان عادی نمی‌گنجد و تعبیری را هم که عارف ازین گونه تجارب روحانی خویش می‌کند بدون آشنایی با این عوالم و با این معانی نمی‌توان ادراک کرد. عارف

این تجارب را بمدد الفاظ و کنایات خویش بیان می‌دارد لیکن فهم و شناخت مقاصد او برای کسی که از آن عوالم بکلی مهجور و بیگانه است بدرستی حاصل نمی‌شود. معرفت او از درون بینی و کشف و شهود حاصل می‌گردد و چنانکه دلاکروا می‌گوید از تجربه بی باطنی و مثبت و شخصی آغاز می‌گردد که در طی آن عارف خویشتن را با وجود واحد و ذات لایتناهی یکی می‌بیند و خود را عین منشأ وجود می‌شمارد و چنان مستغرق بیخودی می‌شود که خویشتن را امر کز عالم و منبع وجود و مرجع و مآب همه کائنات می‌شناسد و بدینگونه معرفت او جنبه عقلی و نظری ندارد بلکه نوعی هماهنگی و اتحاد با عالم وجودست و بر عشق و شوق متکی است .

این طریقه معرفت با تمام مقدمات عملی که برای نیل بدان لازم است در بین مسلمانان بیشتر اختصاص بصوفیه دارد که در عین پیروی از شریعت بامکان ارتباط مستقیم و بی واسطه با حق نیز قائل بوده‌اند و برای نیل بدان مقام بسلوک و ریاضت می‌پرداخته‌اند. در احوال مشایخ صوفیه از الهامات قلبی و واردات غیبی که برای آنها حاصل شده است بسیار سخن می‌رود* حتی بعضی از آنها سخن از حدثنی قلبی عن ربی هم گفته‌اند و این همه حاکی است از اعتقاد قوم بامکان ارتباط بلاواسطه با خدا و همین نکته است که تصوف اسلامی را با عرفان همه اقوام عالم مربوط می‌دارد .

جستجوی يك منشاء غير اسلامى براى تصوف اسلاميان قرنهای دراز معمای جالب و سرگرم کننده‌یى برای چندین نسل از محققان اروپا شده است و از این رو فرضیه‌های گونه‌گون در بیان اصل و منشأ تصوف اظهار گشته است .

از آنجمله ثالوك^۱ ، از قدمای قوم، مدعی شده است که منشأ عمده آن آیین مجوس بوده است و حتی بعضی از مشایخ صوفیه نیز مجوسی نژاد بوده اند . دوزی^۲ هم که از نام آوران قوم است همین نظر را تأیید کرده است . ما کس هورتن^۳ تأثیر آراء هندوان و مذاهب بر همانان را مخصوصاً در سخنان حلاج و بعضی دیگر از متصوفه - چون بایزید و جنید - قوی یافته است . هارتمان^۴ بیشتر به نفوذ هندوان - بعلاوه بعضی عوامل دیگر - توجه بسیار کرده است و این نظریه را بکمک پاره‌یى قراین دیگر نیز تأیید نموده است . فون کرمر^۵ از تأثیر عنصر هندی و بودایی که بعقیده وی مظهرش جنید و بایزید است سخن گفته است و عنصر دیگری را هم نشان داده است که عبارت باشد از رهبانیت مسیحی و وی مخصوصاً حارث محاسبی و ذوالنون مصری را از مظاهر آن بر شمرده است . وجود این عنصر مسیحی را خیلی از محققان دیگر نیز تأیید کرده اند و در بیان منشأ تصوف بدان توجه خاص ورزیده اند . از آنجمله آسین پالاسیو^۶ و نسنک^۷ و تور آندرا^۸ تأثیر عقاید مسیحی را در تصوف اسلامی نشان داده اند . بعضی محققان هم در بیان منشأ تصوف راه‌های دورتر رفته اند

۱ - Tholuck - ۲ Dozy - ۳ Max Horten - ۴ Hartmann

۵ - Von Kremer - ۶ Asin Palacios - ۷ Wensink

۸ - Tor Andrae

چنانکه از آنمیان وینفلد^۱، براون^۲، و نیکلسون^۳ بتأثیر حکمت نوافلاطونی توجه ورزیده‌اند. مرکس^۴ به نفوذ حکمت یونانی و بلوشه^۵ بتأثیر عقاید و مبادی ایرانی اشارت کرده‌اند و کارادوو^۶ منشأ تصوف را در آیین مسیح، در حکمت یونان، در ادیان هند و ایران، و حتی در آیین یهود سراغ میدهد.

شک نیست که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد و حل شده است لیکن فرض آنکه تصوف ناچار باید يك منشأ غیر اسلامی داشته باشد امروز دیگر موجه و معقول نیست. فرضیه‌هایی نیز از این قبیل که تصوف عکس‌العمل دماغ آریائی است در مقابل مذاهب و عقاید سامی، یا اینکه تصوف نوعی عصیان و سرکشی منفی است در برابر مذهب و حکومت که بعضی از اهل تحقیق درین باره اظهار کرده‌اند از مقوله خیالبافی‌های شاعرانه است و بهر حال اینگونه سخنان با همه فریبندگی ظاهری که دارد امروز در دنیای علم شوخ چشمی و گستاخی بنظر می‌آید و قابل دفاع نیست.

حقیقت آنست که تصوف جریان فکری واحدی نیست مجموع جریانهای گوناگون است و ناچار منشأ آنهمه را نمی‌توان بایک عبارت بیان کرد. در تصوف اسلامی مبادی و اصولی هست که با پاره‌بی افکار و عقاید غیر اسلامی مناسباتی دارد و شاید از بعضی از آنها نیز متأثر باشد لیکن هیچ يك ازین موارد شباهت، منشأ تصوف را بیان نمیکند.* چنانکه اندیشه تجرد و توکل صوفیه بی شباهت با اخلاق و آداب راهبان عیسوی نیست. همچنین «فقر» و «سیاحت» و «سبحه» و «کشکول» و

۱- Whinfield - ۲ E. G. Browne - ۳ Nicholson

۴- Merx - ۵ Blochet - ۶ Carra de Veau

«مقامات» صوفیه یادآور نظایر و امثال آنهاست در نزد فقرای بودایی . احوال ابراهیم ادهم داستان بودا و سرگذشت مشهور یوناسف و بلوهر را بخاطر میآورد و سخنان ذوالنون مصری در باب معرفت از خیلی جهات با تعالیم افلوپین - که مسلمانان او را شیخ یونانی خوانده‌اند - ارتباط دارد . با اینهمه تصوف اسلامی در عین شباهت بارزی که با اینگونه مذاهب غیر اسلامی دارد نه پدیدآورده هیچ يك از آنهاست و نه مجموع همه آنها . چیزی است مستقل، که منشأ واقعی آن اسلام و قرآن است و شك نیست که بدون اسلام و قرآن از جمع مجموع این عناصر غیر اسلامی ممکن نبود چنین نتیجه‌ی حاصل آید و این نظری است که امروز مورد قبول بیشتر اهل تحقیق واقع شده است .

درست است که عقاید و مذاهب غیر اسلامی اندك اندك و در طی قرنهای دراز در تصوف اسلامی بیش و کم تأثیر بخشیده است لیکن قسمت عمده‌ی از نفوذ این عقاید را باید تأثیر غیر مستقیم آنها و در واقع فقط نتیجه ارتباط مستقیم و مستمر صوفیه با فرقه‌های مختلف چون غلاة، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آنها دانست که مکرر پیروانشان در طی قرون به تصوف می‌پیوسته‌اند یا با متصوفه ارتباط و معاشرت می‌داشته‌اند .

در هر حال با آنکه تحقیق در موارد شباهت بین عقاید غیر اسلامی با مبادی صوفیه خالی از فایده نیست این موارد شباهت بهیچوجه اختصاص به عرفان و تصوف ندارد . در دین، در هنر، در علم، در تمدن مادی، و در همه شؤون دیگر نیز بین احوال اقوام گوناگون جهان موارد شباهت و اشتراك بسیارست و سبب پیدایش این شباهت‌ها را باید

در موجبات و اسباب مشابهی جست که در نقاط مختلف عالم و در بین اقوام رنگارنگ جهان بنیادهایی مشابه و مقارن پدید آورده است.

شبهت بین تصوف اسلامی با عرفان دیگر اقوام جهان بی شک درخور توجه بسیارست. در همه جهان گرایش بعرفان خاصیت برخی طبایع و نفوس بوده است و تقریباً هیچ قوم در جهان نیست که نوعی عرفان در نزد آنها نتوان یافت. نزد اقوام وامم بدوی چون پرستندگان توتم^۱ و معتقدان بارواح^۲ هم اعتقاد بقوای نامرئی و غیبی امری شایع و مقبولست. حتی مرد بومی ساده‌یی که در جزایر ملانزی^۳ در مرحله پرستش توتم^۴ زندگی می‌کند همه عالم را با توتم خویش مربوط می‌شناسد و همه عناصر را بسبب انتسابی که هر یک از آنها بنحوی با توتم وی دارند در سرنوشت خود و در زندگی تمام جهان مؤثر می‌بیند*. دنیای او، دنیائیکه در چشم غیر جز مجموعه‌یی از صور و اشکال محسوس نیست در نزد خود او دنیایی است آکنده از اسرار و رموز. آنچه نزد وی مانا^۵ خوانده میشود چیزی مثل آنچه نزد ماروح کلی یا روان کائنات خوانده تواند شد محسوب میشود و این بدوی برای وصول بدان همه عمر سعی می‌ورزد و حتی با داروهای مخدر و ورقص های بدوی که از سنت‌های کهن برای او بازمانده است خود را با همه کائنات که بیش و کم با توتم وی ارتباط دارند هماهنگ میکند. در این طرز فکر، عناصر ابتدائی پاره‌یی از مبادی عرفان را میتوان یافت.

۱- Totemistes - ۲ Animistes - ۳ Melanésie - ۴ Totem

۵- Mana

در بین معتقدان بارواح هم کسانی که بعنوان کاهن بکار سحر و جادو اشتغال دارند در حقیقت گویی مدعی ارتباط و اتصال با ارواح و خدایان هستند و باین معنی میتوان نوعی عرفان را در عقاید آنها نیز سراغ داد. در آیین شمن^۱ و مناسک و آدابی که بین شمنان متداولست نیز میتوان صورتی از عرفان یافت. چنانکه مراسم و آدابی که طوایف یا کوت^۲ در سیبری یا انجام می دهند حکایت از اعتقاد بارتباط و اتصال شمن با خدایان قوم دارد و بعضی مراسم آنها حاکی از تصور عروج شمن بمعارج آسمان است که نزد آنها مقام اولگان بای^۳، خدای آسمان، در مرتبه اعلای آن واقع است* و این عروج و اتصال هم البته خود جز نوعی عرفان نیست. برای عروج بمعارج آسمانی البته شمن برقص و وجد مخصوص خویش میپردازد و در غلبه سکر و وجد بجنبه و بیخودی میرسد و بحالی میافتد که میپندارد روح بطور موقت بدنش را ترک میکند و در آنحال با خدا اتصال میابد و یا دست کم با او رویاروی میشود و در کارهایی که شمن بوسیله ارتباط با ارواح انجام میدهد. از قبیل تداوی، طبابت، کهانت و جز آنها - نیز صورتی از عرفان واز اندیشه ارتباط و اتصال مستقیم و بیواسطه با خدایان و ارواح را میتوان یافت و اینهمه البته از قدیمترین صورتهای عرفان در ادیان بشری است. آیین شمن هر چند غیر از سیبری در بعضی جاهای دیگر حتی شمال امریکا هم رایج است لیکن چون در آسیا از تأثیر آیین های هندی و ایرانی ظاهراً برکنار نیست نمی توان بطور قطع آنرا نمودار و نمونه عرفان بدوی بشمار آورد*.

در بین بعضی طوایف ساکن آفریقا و هند نیز ساحران و کاهنانی هستند که وقتی حال بیماری سخت میشود آنها را بیالینوی میبرند و آتش می افروزند و غالباً دو تن از این کاهنان در کنار آتش برقص و وجد میپردازند و از خود بیخود میشوند و در آن حال بیخودی با ارواح نهانی که غالباً سبب پیدایش بیماری پنداشته میشوند ارتباط مییابند و بیمار را بگمان خویش علاج میکنند .

آداب و تشریفات که بعضی طوایف بومی استرالیا در مورد مراسم تشریف بزرگه اهل دیانت انجام می دهند غالباً متضمن مقدماتی از قبیل گوشه گیری و روزه داری است و این اعمال با آنچه در مراسم تشریف صوفیه نیز متداول است - از توبه و خلوت و روزه - بی شباهت نیست و بهر حال از وجود پاره‌ی مبادی و رسوم عرفانی در نزد طوایف و اقوام ابتدایی جهان حکایت دارد .

در محیط هر یک از ادیان، عرفان هم صورت و رنگ همان دیانت را دارد. چنانکه عرفان هند مانند ادیان هندوان همواره نگران این اندیشه است که انسان چگونه میتواند وجود جزئی و محدود خود را در وجود کل فانی کند و ازین رو بنای آن - مثل ادیان هندی - مبتنی است بر اندیشه معرفت، ریاضت، و فنا.

این عرفان هندی که از آن به یوگا^۱ نیز تعبیر میکنند فلسفه برهمنان و در حقیقت حاصل یک نوع تعقل اشراف منشانه هندی است. مخزن عمده آن نیز مجموعه مشهور اوپانیشاد^۲ یا حکمت ودانتا^۳ است .

درین حکمت برهما که مبدء کل عالم است حقیقت همه چیز و اصل تمام کائنات است. همچنانکه کف و موج دریا را بادریا هیچ تفاوت نیست هیچ تفاوتی هم بین جهان و برهما نیست .

البته غیر از این امر مطلق عینی که منشأ جهان خارج است امر مطلق ذهنی نیز که منشأ دنیای درون است وجود دارد و از آن به انما^۱ ، تعبیر می کنند که نفعه حیات است . باعتبار برهمنان ماهیت آتما و برهما یکی است « آنچه در ضمیر انسان است با آنچه در وجود آفتاب است یکی است » . برای رهایی ازین جدایی ظاهری که بین انسان و برهما هست و بزرگترین مصیبت انسان همان است راه چاره عبارتست از تصفیه وجود از آلائش های جسمانی و عبور متوالی از تنگنای تناسخ - که سمساره گویند - و باطنی آن روح انسان ، که بقول يك عارف هندو « به قورباغه یی می ماند که در سوراخ چاه گیر کرده باشد » ، رهایی می یابد و به نجات - که موکته یامو^۲ کشا^۳ می خوانند - می رسد . با وجود تأثیری که ریاضت در نیل به نجات دارد نجات واقعی انسان بر ریاضت نیست به معرفت است . اهواء نفسانی وقتی بکلی ریشه کن میشود که انسان بمدد معرفت ، وحدت هویت انما و برهما را تحقق ببخشد . این معرفت هم نوعی مکاشفه است مبتنی بر شهود و اشراق روحانی . بر حسب تعلیم او پانیشاد : « وقتی که مرد عارف و اهل راز در وجود نورانی و وجود قاهر و عقل مطلق که عین برهماست نیک تأمل می کند از خیر و شر برتر می گراید ، از هر گونه شهوات و اهواء نفسانی خویشتن را منزّه می دارد ، و سر انجام بادراک وحدت نهائی فائز می گردد . . .

همچنانکه رودخانه‌ها به دریا می‌ریزند و نام و صورت خود را از دست می‌دهند و عین دریا میشوند مرد عارف عاقل نیز همچنان وقتی خود را از قید نام و صورت برهاند، درو برای این طور، در ذات نورانی عقل مطلق مستهلك و فانی میشود... آن کس که برهما یعنی وجود فائق متعالی را ادراک کند خود نیز برهما می‌گردد. این تعلیم اپانیساد مجموعه عرفان هندوان است که نزدیک سه تا شش قرن پیش از میلاد مسیح در هند پدید آمده است و هم امروز اگر از الفاظ و اصطلاحات آن صرف نظر شود شباهت آن را با سخنان صوفیه نا دیده نمی‌توان گرفت.* بدینگونه شباهت بین عرفان هندی و عرفان اسلامی محل تردید نیست.

عرفان هندی برهمن هندورا به فقر و تجرد و در یوزگی سوق می‌دهد و هوای فرزندان و مال را از سر او بدر می‌کند و بدینگونه فقیر هندو «با موی فروهشته و با ژنده سیاه» که دارد وجود «ضعیف» خود را مهبط انوار و مظهر تجلی برهما می‌داند. درین حال، چنانکه در «بهاگوات گیتا» آمده است «دیگر اندوه و غم او را نمی‌فرساید، خوشی و لذت او را زیاده شادمان نمی‌کند. هیچ چیز دیگر او را به هیجان نمی‌آورد: نه حرص و نه حسد، نه خشم و نه غضب... چنین کسی راهب است، مقدس است، زاهدی است که از همه تعلقات جهان ظاهری مجرد گشته است. مالک نفس خود و خداوند احوال خویش است.»

تعلیم یوگا نوعی عرفان است که فهم آن و حتی گاه تصور درست

آن برای کسانی که با مذاهب و ادیان هندی سروکار ندارند دشوار است و از ماخذ عمده آن کتاب پاتنجلی است که ابوریحان بیرونی آن را بمسلمین شناسانده است.*

در تعلیم بودائیز - با آنکه بعضی محققان وجود چیزی را بنام عرفان بودایی انکار کرده اند* و با آنکه در آن دیانت اصلاً تصور خلقتی و خالق مطرح نشده است - فکر فقر و زهد و ریاضت و فنا بنوعی عرفان منتهی میشود. در حقیقت با آنکه آیین بودا خود معتقد بامر متحقق ثابتی بنام وجود مطلق هم نیست غایت آن دیانت نیز - مثل عقاید براهمه - جنبه عرفانی دارد زیرا که هدف تعلیم وی تخریب فردیت و انانیت است و راه نیل بدین غایت نیز بدانگونه که بودا توصیه کرده است با آنچه نزد عرفا و صوفیه متداولست شباهت دارد و زاهد بودایی از بسیاری جهات به عارف و صوفی مسلمان شبیه است.

باری آیین بودا که بقول الدنبر ک^۱ باهر گونه بحث ماوراء الطبیعه، که هیچ فایده اخلاقی بر آن مترتب نباشد بکلی بیگانه است* باخلاق توجه خاصی دارد. اما اخلاقی که توصیه میکنند اخلاق درویشی است: نیکی و ایثار. در داستان معروف «خر گوش» نمونه اعلائی ایثار بودایی بیان شده است. داستان این است که بودا در یکی از ادوار سابق حیات خویش وقتی باین جهان آمد بصورت خر گوش بود، و چون چیزی نداشت که صدقه دهد کباب شد تا یک زاهد در یوزه گر آن را بکاربرد. سپس بآن زاهد گفت: آنچه من امروز می خواهم بتو بدهم عبارتست از هدیه یی بس عظیم، هدیه یی که تا کنون مانند و نظیری نداشته است.

و همچنین بودا در باب نیکی می گوید: «ای زاهدان آنکس که در تمام اوقات صبح و ظهر و شب فقط يك لحظه قلب خویش را از نیکی بیا کند ثوابی که می اندوزد بمراتب بیش از ثواب آنکس است که صبح و ظهر و شب هر دفعه صد ظرف طعام بصدقه می دهد» لازمه این نیکی هم اغماض و محبت است. می گوید «اگر کینه را همواره با کینه مقابله کنند پس کینه کی تمام میشود؟» * و این تعالیم اخلاقی شایسته يك صوفی عارف است که جز «خدا» هیچ چیز نمی بیند در صورتیکه آنچه برای بودا هیچ مطرح نیست وجود خداست در آداب و مراسم آئین بودا نیز آثار تعالیم عرفانی هست و اینهمه، عرفان بودائی را که بهمه حال بی شك وجود دارد، رنگی خاص داده است.

در نزد یونانیان قدیم نیز در ضمن مراسم و تشریفات که بنام اسرار و رموز^۱ بجا آورده میشد ریشه بعضی تمایلات قدیم عرفانی را می توان جست. در قسمتی از این مراسم که غالباً تطهیر و روزه و نوعی تعمید در آن ضرورت داشت سالک مبتدی درون غارهایی تاریک که عبور از آنها بمنزله عبور از عوالم زیر زمینی تلقی میشد به جذب و خلسه نائل می آمد و از تعلقات فردی و امی رست و به خدا اتصال می یافت. بدینگونه، آداب «رموز و اسرار» منسوب به دیونیزوس تا حدی متضمن فکر عرفانی اتحاد انسان با خدا بود. *

مراسم منسوب به اورفه یا ارفیوس^۲ نیز از تمایلات عرفانی

یونانیها خبر می دهد. جمعیت منسوب باو لباس سفید می پوشیده اند و از خوردن گوشت اجتناب می کرده اند چنانکه در مبادی و تعالیم آنها نیز طنین کهنه یی از آهنگ صدای «نی» مولوی و از قصه روح غریبی که در بیان افلاطون از دیار آشنایی جدا مانده است انعکاس دارد* و همین اشتیاق روح برای بازگشت به سر منزل دیرینه خویش مکرر نزد حکیم یونانی با زبان شاعرانه بیان شده است.

باری انجمن های اخوت منسوب به اورفیوس و باصحاب فیثاغورس که اهل اسرار بوده اند از قدیمترین نمونه های عرفان فلسفی یونانی است و بعضی نشانه های اینگونه عرفان را در مجامع کلبی ها و رواقیان نیز می توان نشان داد. حکمت افلاطون از جهت اشتغال بر عرفان مشهور است و مخصوصاً عرفان مسیحی از آن بسیار بهره یافته است اما حکمت ارسطو نیز که غایت فلسفه را تشبه به اوصاف الوهیت می پندارد و تأثیر خداوند را در گردش جهان به کار معشوقی که عاشق خود را می گرداند* تعبیر می کند از عناصر عرفانی خالی نیست. چنانکه در حکمت فیلون و در فلسفه فلوطین هم صبغه عرفان قابل ملاحظه است.

فیلون یهودی عارف بود از اهل اسکندریه که حکمت خود را بر اساس تأویل بنا کرد و تعالیم او در حکمت نوافلاطونیان و هم در طریقه آباء قدیم کلیسا تأثیر نهاد. فلوطین^۱ که با استاد خویش آمونیوس ساکاس^۲ بانی فلسفه نوافلاطونیان شد الهیات افلاطونی را صورتی قوی تر و روشن تر داد و بدینگونه عرفان یونانی را باوج کمال رسانید. نزد فلوطین عالم بمنزله فیضانی است از وجود خدا که بمثابة خورشید است و انسان که وجود او در حقیقت مجموعه بود و نبود است

1 - Plotinus ۲ - Ammonios Saccas

وقتی به نجات واقعی می‌رسد که از طریق معرفت با اتحاد با خدا موفق شود.

در کتب یونانی منسوب به هرمس نیز که بیشتر گفت و شنودهایی است بین هرمس با پسرش تیت یا میان هرمس با اسقلابیوس و عمده آن گفت و شنودها نیز متعلق به حدود قرن سوم میلادی است می‌توان آثاری از عرفان ادوار اخیر یونانی را یافت: عرفانی که رنگ تعالیم افلاطون و ارسطو و رواقیان را دارد و از صبغه دیانت یهود نیز خالی نیست. خدای هرمس خدای نور، خدای خیر، و خدای جمال است و این عالم صورت او و فیض وجود اوست پس انسان که جوهرش با خدا یکی است وقتی به معرفت او نائل شود بمرتبه خدایی می‌رسد بلکه با همه کائنات متحد و متصل می‌گردد.*

حکمت گنوسی^۱ نیز نوعی عرفان بشمارست و آن در حقیقت عرفان شرقی قبل از عهد عیسی است که در اوایل تاریخ میلادی رنگ مسیحی گرفته است و در هر حال مأخذ و منشأ آن - مثل مأخذ و منشأ تصوف اسلامی - موضوع مشاجره محققان شده است. چنانکه بعضی از اهل تحقیق آن را از عقاید یهود دوره قبل از عیسی و برخی از نفوذ مصر یا ایران مأخوذ دانسته‌اند. جمعی در آن نشانهایی از عقاید و مذاهب هندوان و بعضی در آن آثاری از رسوم و آداب منسوب به جماعت ارفیوس یافته‌اند و کسانی هم انعکاس بعضی آداب و عقاید بابلی و ایرانی را در آن گمان برده‌اند. شاید هم تمام این عناصر در پیدایش این حکمت گنوسی تأثیر کرده باشد اما از بعضی کشفیات تازه چنین برمی‌آید که مخصوصاً

تأثیر زردشت و ثنویت مجوس در این عرفان - که اصلش یهودی است - بسیار بوده است* چنانکه عرفان مانی نیز از آن متأثرست.

در هر حال عرفان گنوسی مبتنی بر دعوی نوعی معرفت سری است و شهود ذات حق که در کتب منسوب به فرقه های مختلف این طایفه هست نیز رنگی خاص بدان بخشیده است. حکمت اشراقی مسلمین و شاید طریقه اهل حق نیز در بعضی موارد بدان مدیون شده اند.

دیانت یهود نیز با وجود فاصله زیادی که در آن دیانت بین «یهوه» - خدای جبار عزیز منتقم - با انسان هست، و با وجود جنبه قشری و صوری آن که در رعایت آداب و سنن زیاده از حد دقت و وسواس دارد و از همین روی غالباً آنرا از هر گونه تمایلات عرفانی برکنار میپندارند در واقع از ذوق عرفان خالی نیست.

نه فقط احوال و سخنان انبیاء حاکی از مکاشفات و الهامات روحانی و جذبه بیخودی و تراوش نوعی از شطحیات عرفانی در نزد آنهاست بلکه در زهد و ریاضت بعضی فرقه های یهود هم میتوان سابقه نوعی دیگر از عرفان را یافت. همان اختصاص یهوه به قوم، که اساس عبادت یهود بشمارست راه فرض وحدت و اتحاد بین انسان و خدا را - با وجود فاصله زیادی که بین آنها هست - باز میکند. همچنین ادعای رؤیت و دریافت وحی که در کتابهای «عهد عتیق» راجع بانبیا آمده است حاکی از همین فرض اتصال و ارتباط مستقیم با خداست. از آنجمله کتب اشعیا و حزقیال از کشف و اشراق حکایت دارد و در مزامیر هم به تجلی

خداوند، به شوق انسان در طلب خدا، و به محبت الهی اشارتهاست. چنانکه در کتاب یرمیاه و جاهای دیگر « عهد عتیق » هم بمحبت بین انسان و خدا، و باتحاد بین انسان و خدا اشارتهاست*.

قرائن و شواهد بسیار هست که معلوم میکند در بین یهود از خیلی قدیم آشنایی بامبادی عرفان وجود داشته است و این میراث قدیم اساس فکر فرقه‌هایی شد که بعدها عرفان قوم یهود را نضج و کمالی دادند و از آن جمله اند فرقه فلسطینیان یا ربانیم که تعالیم آنها در تلمود منعکس است و دیگر فرقه یهود اسکندریه که عرفان یهود را باطریقه حکماء یونان جمع کرده اند. عرفان ربانیم هر چند بر موارث و سنن یهود استوار است لیکن در طی آن عقاید راجع بآیین مهر، و آیین گنوسی نیز تأثیر کرده است و کاملترین نمونه ادبی این نوع عرفان مجموعه کبالاست^۱ که اساس تعلیم آن مبتنی است بر اعتقاد بظهور و تجلی الهی، اعتقاد به وجود روح القدس^۲، اعتقاد بفیوض ربانی، اعتقاد بعشق و محبت بین خدا و جهان، اعتقاد بانصال روح انسان بامبداء وجود، اعتقاد بتأثیر حروف و نیروی آنها، و عقایدی از این گونه که بحث و شرح آنهمه در اینجا نمی‌گنجد. چنانکه قول عرفای یهود درباره ملاقات با ایلیا، یاد آور حکایات صوفیه است در باره دیدار با خضر*.

عرفان مکتب یهود اسکندریه ترکیبی است از علم کلام یهود با حکمت افلاطون و ارسطو و بهترین تعبیر آن را در تعالیم اریستوبولس، فیلون یهودی، و کتابی موسوم به « حکمت سلیمان » میتوان یافت. اریستوبولس دو قرن پیش از میلاد میزیسته است و از حکماء مشائی اسکندریه بوده است اما آثارش از بین رفته است و جز منقولاتی از آن

در آثار یوزبیوس^۱ نمانده است. در تعلیم عرفانی اریستوبولس، هم از عقاید فیثاغورس در باب خواص اعداد صحبت در میان آمده است هم از اعتقاد رواقیان راجع به نفحه الهی که در تمام اشیاء نافذ و مؤثر پنداشته میشود نشان هست.

اریستوبولس^۲ از پیشروان فیلون است و حکمت افلاطون و ارسطو را با «کلام» یهود بهم آمیخته است. بعقیده وی ذات خداوند از عالم ممتاز و جداست با اینهمه تصرف او در عالم بوساطت «حکمت» او صورت میگیرد که از فیوض ذات اوست اما در عین حال امری خارج از ذات هم نیست. عرفان فیلون مخصوصاً مبتنی است بر تأویل ووی باین طریق بین «کلام» یهود با «حکمت» یونانی جمع و تلفیقی پدید آورده است و آراء و تعالیم او در عرفان مسیحی تاثیر بسیار داشته است.

اما آن کتابی که موسوم است به «حکمت سلیمان» هم خود ترکیبی است از حکمت یونانی و کلام یهود و مخصوصاً در بیان کیفیت و نسبت ارتباط بین خدا و جهان از فکر نفحه الهی رواقیان و از فرضیه وجود قبل از کون مذکور در تعالیم افلاطون در آن استفاده شده است و این همه بر عرفان مکتب یهود اسکندریه رنگی از اشراق زده است.

البته عرفان یهود غیر از این مباحث که جنبه معرفتی محض دارد دارد، از رنگ مکاشفه و شهود نیز بهره ورست. نه فقط کتب مکاشفات که در ادب عرفانی یهود هست شاهد این دعویست بلکه وجود فرقه‌هایی مثل اسنی هانیز که زهد و ریاضت را با کشف و شهود آمیخته بوده‌اند

خود دلیل این مدعاست و این فرقهٔ اسنی نیز مثل صوفیه دارای تشکیلاتی از نوع « اخوت » بوده است و غایت سلوک و مجاهدهٔ برادران اسنی نیل به روح القدس بشمار میآمده است چنانکه همین اندیشه است که نزد متأخران فرقهٔ خسیدیم نیز رنگ تازه‌یی گرفته است*.

عرفان نصاری هم تکمله و دنبالهٔ عرفان یهودست با این تفاوت که ارتباط با شخص عیسی، آن را تا حدی رنگ غیر مجرد داده است. در واقع در عرفان یهود طریق و غایت هر دو امور مجرد و متعالی بشمار می‌آمدند در صورتیکه در عرفان نصاری این هر دو چیزی جز شخص عیسی نیست. استغراق و فنای تام در وجود این عیسی است که حیات روحانی زاهد مسیحی را صبغهٔ عرفانی می‌بخشد و او را با مدد معرفت و محبت و شفقت و ریاضت بطلب اتحاد با خدا که همان عیسی مسیح است و می‌دارد.

ریشه و اساس این تعلیم عرفانی را در حیات عیسی، در روح القدس، در انجیل یوحنا، و در اعمال رسولان، می‌توان یافت. بعلاوه تعمید و عشاء ربانی و قیام از مردگان نیز خود از عناصر عرفانی خالی نیست*
نزد عارف مسیحی وقتی دل از نقش خودی پاک شود و با توبه و عزات و گریه و اندوه و گوشه نشینی و روزه داری از هر آلاشی پرداخته آید تعلق به عیسی مسیح خواهد یافت و حضور وی در قلب عارف سکون و صفای دید خواهد آورد. چنانکه هر جامسیح در دل وی حاضر باشد همه کارها را آسان خواهد یافت و هر جا از حضرت وی محروم باشد در هر کار که هست دشواری خواهد دید*

قلبی که بدینگونه در تصرف عیسی در میآید از اشراق و الهام وی لبریز میشود و دیگر جز هوای عیسی ندارد. از آن پس جهل و گناه در دل وی راه نمی‌یابد و گویی محبت عیسی دلوی را از معرفت واقعی سرشار میکند. این محبت گاه چندان غالب و قوی میشود که وجود جسمانی و حیات ظاهری عارف سالک را بکلی دگرگون میکند. این عشق ربانی چنانکه یکی از عرفای قدیم نصاری میگوید «امر است مبتنی بر جذب و مکاشفه، و در آن حال که این عشق ربانی استیلا دارد عاشق دیگر مالک خویش نیست بلکه تعلق به معشوق دارد».* درین حال دل انسان از عالم محسوس غایب میشود، از همه کائنات بی‌خبر میگردد و از سراسر وجود او جز قلب که در پنجه تصرف «خدا» است باقی نمی‌ماند. و بدینگونه است که وجود عارف از خود فانی میشود و به معشوق متصل میگردد، خدا را ادراک میکند و با او در می‌آمیزد و متحد میشود، عاشق و معشوق یکی میگردد و حیات واقعی تحقق می‌پذیرد.

باری عرفان نصاری بیشتر بر عشق و اشراق تکیه دارد و غایت آن - مثل تصوف اسلامی - اتحاد با خداست. برای نیل بدین اتحاد هم سالک همه چیز خود را فدا میکند و دلی را که از خویشتن خالی شد از وجود معشوق که نور و حیات واقعی است می‌آکند. در واقع برای عارف مسیحی، تعلیم عمده‌یی که انسان را بنخدا میرساند عبارتست از فقر و خاکساری. بنابراین، کار عمده‌یی که عارف در پیش دارد تسلیم به درویشی و مذلت است. با همین مذلت و خاکساری است که انسان خود را چنانکه هست می‌شناسد و حقارت و ناچیزی خود را در می‌یابد. کسی

که میخواهد به مقام قرب خداوند نائل آید باید که باین مذلت و خاکساری تن در دهد.

در حقیقت از همین مذلت و خاکساری است که عارف مسیحی تدریجاً مقامات دیگر را طی می کند و در سلوک خویش پیش می رود. راه سلوک از مذلت به شفقت می رود و از آنجا بتوبه . سالک که مذلت خود را احساس می کند نسبت بمذلت دیگران حالت شفقت پیدامی کند. این احساس هم او را از گناه و خطای خویش منفعل و پشیمان می کند و بتوبه اش می کشاند .

مقامات دیگر که بعد از این پیش می آید همه برای وصول به حق است. سن برنارد (وفات ۱۱۵۳ میلادی) ، از عارفان مشهور اروپا این مقامات را دوازده تا می داند . عالی ترین مراتب معرفت هم که سالک بدان نائل تواند شد نزد عارف مسیحی غالباً «بیخودی» است که در طی آن نفس از خویشتن برمی آید ، صافی وزدوده میشود ، و با خداوند اتصال پیدا می کند* .

اما این اتصال و اتحاد که تا حدی شبیه است با آنچه صوفیه ، فنا خوانده اند چیزی نیست جز توافق اراده انسان با اراده خداوند و در واقع بهیچوجه متضمن وحدت و اتحاد جوهری نیست و با وحدت اب و ابن و روح القدس که در تثلیث هست تفاوت دارد.*

مقصد تربیت عرفانی ، نزد بعضی از عرفای مسیحی عبارتست از عشق . عشقی که بقول کیوم دوسن تیری (وفات ۱۱۴۸ میلادی) انسان را بخدا مربوط میکند نه آن عشقی که شعرای قدیم رم و یونان از آن سخن

می گفته‌اند. عشقی که مقصد عارفان است، چیزیست که خداوند خود بقلب انسان می‌اندازد و همین آتش مقدس است که عارف را در وجود خداوند میگذارد و فانی میکند.

این محبت و عشق الهی، همراه با فقر و مذلت است که عرفان نصاری را با تصوف اسلامی نزدیک میکند، چنانکه در بسیاری موارد احوال اولیاء مسیحی در قرون وسطی با احوال مشایخ صوفیه شباهت پیدا میکند* و بدینگونه عرفان نصاری که بفقر و محبت ممتازست با تصوف از بسیاری جهات شباهت دارد.

با اینهمه شباهت که، بین انواع تصوف هست منشأ تصوف را در هیچ یک ازین اندیشه‌ها نمیتوان جست. وجود این شباهت‌ها فقط حاکی از وجود منشأ واحدیست که در بین اقوام و طوایف گونه‌گون در امر معرفت طریقه‌بی بیش و کم مشابه پدید آورده است.

این منشأ واحد که هم بر فرض وقوع اخذ و اقتباس در بین انواع عرفان باز شناخت آن مورد نظر هست چیست؟ درین باب جای بحث است و بعضی، مقتضیات معیشت و احوال مخصوص طبقات را منشأ پیدایش این طریقه‌شمرده‌اند اما این امر اگر تا حدی منشأ زهد و ریاضت را نیز بیان کند برای تبیین منشأ فکر مکاشفه و جذب که اساس نظریه معرفت اهل عرفان است کافی نیست.

آنچه در واقع این جذب و مکاشفه را تبیین میکند احوال نفسانی کسانی است که بحکم اقتضای طبیعت خویش دستخوش اینگونه احوال میشوند. این جذب‌ها و مکاشفه‌ها نیز چنانکه بعضی حکما و

روانشناسان مثل دلاکروا^۱، هان^۲، لوبا^۳، پیرژانه^۴، و دیگران تحقیق کرده‌اند با بعضی احوال غیرعادی همراهند و انواع داروها و نوشابه‌های مسکر و مخدر نیز از خیلی قدیم نزد کاهنان و عارفان وسیله‌ی بوده است برای آنکه نظیر آن احوال را بطور مصنوعی هم درخود یا دیگران پدید آورند

اینکه منشأ این گونه مکاشفات عرفانی نوعی پندار و توهم^۵ است یا قسمی بیماری صرع^۶ و یا فی‌المثل اختلالی است روحانی که با جریانات شعور باطنی بعضی بیماران ارتباط دارد البته محل بحث است لیکن شك نیست که در هر حال این جذبها و مکاشفات از احوالی است که برای هر کسی حاصل نمی‌شود و کسانی که استعداد روحانی خاص ندارند از ادراک آن احوال بی‌بهره‌اند. این استعداد خاص روحانی که ممکن است جنبه بیماری^۷ هم داشته باشد امریست که منشأ پیدایش نظریه معرفت در نزد صوفیه و عرفاست و آنچه انواع گونه‌گون عرفان را که در بین اقوام مختلف عالم هست تا این اندازه بیکدیگر مانند میکند وجود همین استعداد خاص روحانی است.

در هر حال طریقه معرفت نزد صوفیه و عرفا کشف و شهودست که آن را یگانه وسیله نیل به حقیقت می‌شمارند اما این طریقه از شاهراه علم تحقیقی امروز جداست و هر چند کسانی مثل برکسون^۸ نیز در اهمیت آن سخن گفته‌اند علم امروز آن را تصدیق نمی‌کند چنانکه حکماء و فلاسفه مسلمین نیز در آن باب با صوفیه مناقشه داشته‌اند.

۱ - Delacroix - ۲ P. G. Hahn - ۳ Leuba - ۴ Pierre Janet - ۵ Hallucination - ۶ Epilepsie - ۷ Pathologique - ۸ Bergson

باری طریقه صوفیه در کشف و شهود معروف است اما ارزش این روش از لحاظ علم محل تأمل است. با اینهمه هنوز بعضی از حکماء این شیوه را در شناخت حقیقت مفید میدانند و از آن دفاع میکنند. مولوی با بیانی شاعرانه میگوید که برای شناخت احوال جهان نباید اکتفا کرد باینکه از بیرون کار گاه بدیدن نقوش و آثار ظاهری پرداخته آید بلکه باید از راه مکاشفه و شهود به عالم تجرد و اطلاق - که درون کار گاه است - راه یافت و آنجا حقیقت امور و واقع اشیاء را دید و چنانکه هست شناخت. * و بدینگونه برای وصول به حقیقت و دریافت عین واقع عارف باید که از آنچه سطحی و ظاهری است بگذرد و در مرتبه اطلاق بیاطن اشیاء نفوذ نماید.

این معنی تعبیر شاعرانه ایست از آنچه بر کسوف در باب شهود یادرون بینی میگوید و تأکید میکند که برای دریافت حقیقت موضوع باید از راه شهود و مکاشفه بدرون آن راه یافت نه اینکه مثل حکماء به تحدید «موضوع» و تفرس احوال و حدود خارجی آن اکتفا کرد

در تعریف این شهود و درون بینی بر کسوف میگوید آنگونه همدلی عقلانی^۱ است که بوسیله آن بدرون «موضوع» میتوان راه یافت تا آنچه را در وجود موضوع امری بی مانند و توصیف ناپذیرست باز توان شناخت.

صوفیه نیز در تبیین این شهود عقلانی میگویند: «اهل خلوت

را گاه در اثناء ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور عینی بر ایشان کشف شود چنانکه نایم در حالت نوم، و متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در حال حضور بی آنکه غایب شوند این معنی دست دهد و آن را مکاشفه خوانند* . بدینگونه آنچه بر گسون در باب درون بینی^۱ میگوید با آنچه صوفیه بتجربه خویش دریافته اند موافق است. با اینهمه قبول این دعوی و صحت وقوع اینگونه تجربه‌ها، برای اذهان و عقول عادی - حتی اذهان و عقول حکماء - دشوارست و طریقه کشف و شهود را غالباً موهوم و بی حاصل میدانند .

منشأ طریقه صوفیه ، بیک معنی هم حاجت درونی انسان است که میخواهد با مبدء وجود و معبود خویش رابطه مستقیم پیدا کند . رابطه‌یی که دوسری باشد و خدا و انسان را با رشته دوجانبه‌یی بهم پیوندد. این رابطه در حقیقت ملجایی است که تا انسان از محدودیتها و تقیدهاییکه شریعت فقیهان پدید آورده است و وی را بکلی از خدای خویش جدا میسازد ، برهد و در پناه آن جای بگیرد . برای نیل باین رابطه هم انسان از همه چیز خویش میگذرد ، ب فقر و مذلت و گرسنگی و تنهایی تن در میدهد ، و گویی ترك لذت‌های دنیوی را دهلیزی تلقی میکند برای نیل بحق . اما نیل بحق لازمه اش معرفت اوست که راه آن هم و راه اهل مدرسه و بکلی خارج از قلمرو چون و چراست . این معرفت شرط حصول کشف است و وجد و اشراقات قلبی و باطنی .

حق که جز او هیچ چیز دیگر نیست گذشته از جلال و عظمت صاحب کمال جمال است و البته برای دریافت جمال و نیل بدان اگر هیچ راه هست راه عشق است نه راه عقل . از این روست که عرفان صوفیه با عشق و شور سروکار دارد و از درس و بحث که حاصل عقل و منطق است گریزان است .

بدینگونه باعتقاد صوفیه نفس انسان که مشتاق اتصال بمبدء خویش است از راه محوهستی و فنای در حق باین مقصد عالی میرسد و جایی که عقل از وصول بحق عاجز میشود عشق رهنمای اوست . اینجاست که شوق عارف او را بسوی خدا میکشد و چنان وجود او را از خدا لبریز میدارد که وی دیگر نه وجود خود را در میانه میبیند نه وجود هیچ واسطه‌یی را . حتی آدابی و ترتیبی را هم که متشرعه دارند حجاب راه می‌یابد و در همه راه جز جمال حق که مقصد و مقصود اوست هیچ چیز را پیش چشم ندارد.

ع

در باب این راه که بین انسان و خدا هست کسانی از صوفیه که بحکمت گرایش دارند میگویند که این راه بطریق طول است چون نسبت هر فردی از افراد موجودات با خداوند خویش همان نسبت است که هر مرتبه‌یی از مراتب درخت با تنخیم درخت دارد . کسانی از صوفیه هم که خدا را در همه چیز مینگرند گویند راه انسان و خدا بطریق عرض است و نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف نامه با کاتب آن اما کسانی که مشرب وحدت وجود دارند میگویند در واقع بین انسان و خدا هیچ راه نیست ، نه بطریق طول و نه بطریق عرض . زیرا وجود یکی است و انسان و خدا از یکدیگر فاصله‌یی ندارند تا بین آنها فرض وجود راه لازم آید . *

با این همه در معرفت و در عمل هدف صوفی سلوک است در راه حق راه اونیز در عین حال هم ریاضت است هم کشف و شهود . قدم اول آن غالباً توبه است تاجان و دل سالک پاک شود و قابلیت اتصال با حق را پیدا کند. بعد از آن کار عمده عبارتست از مجاهده : مجاهده بانفس که انسان را بدنیا، به لذتها و شهوتهای جهانی میخواند ، و از سعی و عمل در راه حق باز میدارد. مجاهده هم شرطش آنست که تحت اشارت و ارشاد پیر و رهبری کار افتاده و با تجربه باشد که صوفیه او را مرشد و شیخ میخوانند و مرید سالک در دست او باید مثل مرده‌یی باشد که زیر دست مرده شوست : بی اختیار و بی اراده . همین شیخ است که سالک را بر حسب استعداد و مایه‌یی که دارد بر ریاضت و مجاهدت و امیدارد، بغزلت، بروزه، بسکوت ممتد، بتفکر، بمحاسبه نفس، و امثال اینها رهنمون میشود و این ریاضات اگر با صدق و اخلاص واقعی سالک همراه باشد او را در مدارج کمال بالا میبرد . با مجاهده و ریاضت غالباً در طی سالهای دراز صوفی مراحل طریقت را - که مقامات میخوانند - طی میکند. از مقام توبه بمقام ورع میرسد و اگر در آن مقام بایستد و بکوشد راه بمقام زهد میبرد. در پی این مقام - آنگونه که ابونصر سراج در اللمع میگوید - مقام فقرست و دنبال اینها بترتیب مقام صبرست و توکل که مقام رضا دنباله آنها و آخرین مقاماتست* . این مقامات که گاه تعداد و ترتیب آنها نزد مشایخ فرق میکند البته با مجاهدت بدست میآید و نوعی کسب روحانی است اما وقتی سالک را استعدادی و مایه‌یی قلبی هست جانش معروض حال میشود و این احوال دیگر بکسب و مجاهده نیست موهبت خداست چیزیست که از غیب بر جان او وارد میشود ، مثل برقی گذران دل او را نوعی روشنی

میبخشد و دیر یازود خاموش می‌گردد اما تکرار يك حال بسا که سالک را از يك مقام بمقام بالاتر میبرد و او را در طریق کمال ترقی میدهد. مراقبه، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، طمأنینه، و یقین از اینگونه احوال توانند بود. این احوال البته در وصف و عبارت نمیکنند و بسا که يك امر برای سالکی حال است و برای دیگری مقام. ازینجاست که خوف و رجا یا محبت و یقین را بعضی مشایخ از احوال شمرده‌اند و برخی از مقامات و البته هر يك در جای خود درست است. غایت این همه نیز - از حال و مقام - اتصال مستقیم با حق است و این خود یا با اتحاد حاصل میشود یا با حلول. صوفی گاه مدعی است که با ذات الهی اتحاد یافته است و گاه فقط با صفات وی دم از وحدت میزند. با اینهمه بعضی از صوفیان - خاصه درین سه چهار قرن اخیر - بوده‌اند که از جهت کوتاه فکری خویش یا برای اجتناب از شنعت مخالفان، وحدت و اتحاد را که هدف عرفان و غایت سلوک است فقط بانور محمدی و وجود پیغمبر ممکن می‌شمارند و اتحاد و اتصال با حق را محال میدانند و بدینگونه طریقت را حتی در نهایت مقصد با شریعت یکی می‌پندارند.

زهد و محبت

میراث شگرف صوفیه البته منحصر به عرفان و ادب آن طایفه نیست آراء صوفیه در فرهنگ و آداب و امثال و تربیت مسلمانان جهان نیز تأثیر عظیم داشته است و از جمله رواج فکر قناعت و رضا، و اندیشه توکل و تسلیم که بسیاری از شرقیان را به خاکساری و درویش نهادی رهنمون شده است تا حد زیادی از مرده ریگ صوفیه بشمار است. با اینهمه سرمایه این میراث در حقیقت عرفان و ادب قوم است که بررسی ارزش آن برای دریافت پایه واقعی فرهنگ اسلامی ضرورت تمام دارد.

صوفیه جماعتی بوده اند از مسلمین که اساس کار آنها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی بوده است و در علم بر معرفت مستقیم قلبی. درست است که بعضی از آنها با وجود اعتقاد بارتباط بلا واسطه با حق و درعین اتکاء بر کشف و شهود شخصی، متابعت از شریعت را نیز

بمنزله مقدمه و شرط راه لازم می‌شمرده‌اند و در جاهایی که کارهاشان با ظاهر شریعت موافق نمی‌بوده است یا ظاهر شریعت را تأویل می‌کرده‌اند و یا طرز کار خود را بنوعی توجیه می‌نموده‌اند لیکن بسبب استقلال که در عمل و طریقت خویش داشته‌اند هم متشرعه که اهل سنت و جماعت بوده‌اند خود را از آنها کنار میکشیده‌اند هم علماء که اهل معرفت عقلی و استدلالی بوده‌اند آنها را گمراه میشناخته‌اند.

در حقیقت تکیه بر معرفت قلبی و ذوقی صوفیه را معتقد بکشف والهام فردی کرده‌است و ازین رو آنها غالباً معتقد بوده‌اند که و رای راه شریعت و حتی در آن سوی تعالیم انبیاء طریقتی نیز هست که انسان را بیواسطه غیر به حق متصل میکند و اولیاء که باعتقاد صوفیه صاحب این طریقت بشمارند ازین حیث چندان با انبیاء تفاوت ندارند همین نکته که سبب جدایی راه آنها از طریق سایر مسلمانان شده است منتهی باین گشته است که آنها مجاهدتهای فردی و انواع ریاضتهای دشوار را - برای نیل بمقصودی که در طریقت خویش دارند - بکار برند و بدینگونه از اهل جماعت جدا شوند و بانزوا و خلوت پردازند و این امور را یگانه وسیله نجات خویش بشمارند و در وصول بحق که مقصد و مطلوب علماء و متشرعه نیز هست هم بر ذوق و قلب بیش از عقل و بحث تکیه کنند و هم ریاضتهای خاص و آداب مخصوص را که باعتقاد آنها سبب تصفیة باطن و تزکیة قلب تواند شد توصیه کنند.

معرفتی را که بدینگونه از طریق قلب و غالباً بدون اتکاء بر عقل و استدلال حاصل میشود و غایت آن هم اتصال بیواسطه است با ذات یا صفات حق، عرفان میخوانند و عارف برای آنکه قلب خویش را از

کدورت‌های نفسانی و جسمانی تصفیه کند غالباً متابعت شریعت را در عبادات واجب میداند نهایت آنکه در بیشتر موارد خاصه در مبادی کار نه‌بدان عبادات اکتفا میکند و نه در پایان سیر خویش، خاصه جاهایی که از حدود اعتدال و استقامت تجاوز می‌کند، همچنان بر عایت حدود و قیود شریعت مقید می‌ماند.

ازین روست که متشرعه و علماء صوفیه را انکار می‌کرده‌اند و با فراط یا تقصیر متهم میداشته‌اند و صوفیه نیز، با آنکه خود بچلّه نشینی و ریاضت دست می‌زده‌اند متشرعه را بجهالت و علماء را بضلالت منسوب میداشته‌اند و نزاع بین صوفی و متشرع و عارف و عالم که در ادب اسلامی همه جا انعکاس و جلوه بارز دارد از همین جاست.

در واقع برخلاف فقها که علم آنها راجع بعبادات و معاملات ظاهرست و گویی جز با جوارح ظاهر سروکار ندارند معرفت صوفیه بر اعمال و اطوار قلب مبتنی است و سروکار آنها با احوال و مقامات باطنی است* از این رو صوفیه فقها را اهل ظاهر میخوانند و خود را اهل باطن میدانند و همین گونه دعاوی سبب شده است که فقها هم آنها را مثل باطنیه - که نیز خود را اهل باطن می‌شمرده‌اند - بالحاد منسوب دارند و کافر و گمراه بدانند. صوفیه هم با آنکه بنای کارشان بر مجاهدتهای فردی است و هر يك از آنها میکوشد تا بقول معروف کلیم خویش از موج بدر برد تدریجاً بسبب تجاذب معنوی و برای آنکه در مقابل هجوم مخالفان تنها نمانند جماعت‌های برادری و فرقه‌های خاص اخوت درست کرده‌اند و در برابر مسجد و مدرسه که پناهگاه متشرعه و فقها بوده است آنها نیز برای خویش زاوید و خانقاه ساخته‌اند و رفتند رفتند

آدابی و ترتیبی از آن خود بوجود آورده اند که منتهی به پیدایش سلاسل صوفیه شده است و بدینگونه عامه مسلمانان خاصه مستعدان و صاحبان را در راه بین مدرسه و خانقاه سرگردان داشته اند و این سرگردانی در ادب اسلامی - مخصوصاً در شعر فارسی - بین عقل و قلب معرکه بی پدید آورده است که داستان دراز دارد.

نزد صوفیه آنچه انسان را بخدا راه مینماید هم خداست* . راهنمای او نه عقل است که معتزله میگویند نه دلیل است که اشاعره میپندارند . اگر عقل و دلیل بمعرفت راهبر میشد همه عاقلان در معرفت برابر میبودند . گذشته از آن عقل و علم که متناهی و محدود است بر وجودی که بی حد و نامتناهی است چگونه احاطه تواند یافت ؟ صنع خدا هم نمیتواند انسان را بمعرفت او دلالت کند . حادث فناپذیر چگونه میتواند بر آنچه پیش از او بوده است و بر آنچه بعد از او خواهد بود دلالت داشته باشد ؟ *

بدینگونه بین انسان و خدا نه عقل واسطه است و نه دلیل . عقل که خود عاجزست جز بدانچه عاجزست راه نخواهد برد . بعلاوه ، عقل هم در معرفت مثل عاقل است . چنانکه عاقل بی وجود دلیل راه بجایی نتواند یافت عقل هم بی دلیل بدو نتواند رسید . اما دلیل واقعی بیرون از وجود خدا نیست . عقل آلت است برای عبودیت و البته اشراف بر ربوبیت از او برنمیآید* . زیرا آستان ربوبیت بسیار بلندست و انسان ضعیف را - که ظلوم و جهول است - با او هیچ نسبت نیست .

این خدای یکتا در نزد مسلمانان چنان در اوج قدس و کمال مطلق جای دارد که با انسان هیچ نسبت و پیوند ندارد همچنین سرنوشت

کسانیکه بر صراط مستقیم عمل صالح میروند با تقدیر کسانی که ضال و مغضوب شده‌اند در قرآن بقسمی از یکدیگر جداست که برای انسان فناپذیر خاکی کمتر امید آن هست که جز در پناه فضل و رحمت حق بنجات برسد و در این صورت البته تصور آنکه بیواسطه شریعت و پیغمبر، فاصله بین خلق و حق را درنوردد و وجود فانی محدود خویش را در وجود بی‌پایان ازلی مستغرق به‌بیند برایش آسان نیست و با چنین حالی اگر متشرعه خشک و بی‌گذشت کسانی را که اینگونه دعویها دارند به‌بیدینی و گمراهی منسوب بدارند جای تعجب نتواند بود.

با اینهمه، صوفیه در قرآن و حدیث هم دستاویزها یافتند تا از آن رشته‌یی که انسان فناپذیر را با خدای بزرگ پیوند میدهد نشانی توانند داد. از جمله در قرآن سخن از میثاق اول هست و آن را صوفی پیمان محبت میداند که بین انسان است با خدا، همچنین در قرآن اشارت بامانت هست که بر جهانیان عرضه شد آسمان و زمین بار آن نتوانستند کشید شانه خالی کردند و انسان پذیرفت که ظلوم بود و جهول* نیز در قرآن برای مؤمنان اشاره بیدار هست، دیدار خداوند در روز قیامت که اهل سنت حدیث‌ها در آن باب دارند و امیدها* گذشته از آن هم درین جهان خداوند در همه جا هست، در مشرق و در مغرب؛ در هر کجا که انسان روی کند خدا هست و این نکته نیز که در قرآن و حدیث مکرر از آن سخن رفته است* میتواند این اندیشه را در انسان برانگیزد که پس خدا از انسان دور نیست، سهلست هیچ چیز از او بانسان نزدیکتر نیست. خدایی که با فرزندان آدم میثاق ازلی دارد، خدایی که حضورش همه‌جا محسوس است البته از رک کردن هم -

چنانکه در قرآن هست* - بانسان نزدیک ترست و با وجود فاصله‌یی که بین وجود فانی و محدود با وجود باقی و نامحدود هست میتوان هم در آخرت بیدار او امید داشت و هم درین جهان همه جا با او دست در آغوش بود. کدام صاحب‌دلی هست که خدای خویش را دائم با خود همراه بدینند و با او عشق نورزد؟ آن محبت که بین خدا و انسان هست و در قرآن بدان اشارت رفته است* منشأ این عشق را نشان میدهند و این عشق شکر بی‌امید است که از عاشق همه تسلیم بحکم معشوق و توکل و اعتماد بر او را طلب میکند و ریشه تمام این معانی در قرآن هست .

ازینجاست که در اسلام جایی برای عرفان باز میشود و دیگر بر خلاف پندار بعضی از محققان ضرورت ندارد که ریشه تصوف اسلامی را در خارج از اسلام - و حتماً در خارج از آن - نشان دهند.

خاصه که در حدیث هم اشارت‌ها رفته است، به رابطه‌یی که بین خدا هست با قلب مؤمن. از جمله بموجب يك حدیث قدسی خداوند میگوید که آسمان و زمین مرا گنجا ندارد اما قلب بنده مؤمن من گنجای من تواند داشت . جای دیگر میگوید وقتی که من بنده‌یی را دوست بدارم چشم او، گوش او، و دهان او میشود چنانکه او بمن می‌بیند، بمن میشود و بمن سخن میگوید* .

آیا این گونه احادیث که در مجموعه های حدیث نظایر بسیار دارد نمیتواند دستاویزی باشد برای مسلمانانی که محبت حق را نقطه اتکاء خویش میکرده‌اند و برای نیل بوصول او بیرون از راه بحث و درس به ریاضت و تفکر میپرداخته‌اند؟

میگویند از رابعه عدویه - پارسا زنی از اهل بصره که از پیشروان

قدیم صوفیه است - پرسیدند که آیا در عبادت خویش خدا را هرگز می بیند گفت بی شك می بینمش که اگر نمیدیدم نمیپرستیدمش. نظیر این سخن رابه علی بن ابی طالب هم - که صوفیه او را نیز از پیشروان خویش میخوانند - نسبت داده اند و البته خدایی که پرستنده او را - هر چند نه بچشم سر - می بیند بخوبی میتواند نه فقط مورد پرستش بلکه مورد عشق نیز واقع شود و همین عشق است که رابعه و شبلی و حلاج - و همچنین شعرای صوفی - با آن همه شور و حرارت از آن سخن گفته اند و مولوی در بیان سوز و درد آن نری را بشکایت می آورد و از زبان او سخنهای دردناک میگوید.

عشق حق، عشقی که این صوفیه از آن سخن میگویند، البته در آگنده است به درد جدایی. زیرا وصال حق - که نهایت آن اتصال انسان است با وجود مطلق - فقط در لحظه هایی زود گذر و کم دوام دست میدهد. لحظه هایی که عارف در جذبه ها و مکاشفه های خویش مستغرق وجود خداوند میشود و هستی خود را در هستی او مستهلک می بیند. اما این لحظه های شیرین، این وقت های خوش، خیلی زود پیاپیان میرسد و چون آن حال شور و جذبه بسر آمد انسان که عاشق است باقتضای احوال جسمانی خویش از حق که معشوق اوست جدا میماند و باز باید ساعت ها، روزها، و ماهها در انتظار لحظه یی باشد که وصال شیرین دست دهد و تحت تأثیر جذبه ها و مکاشفات روحانی باز این اتصال و استغراق معنوی حاصل آید.

جدایی و مهجوری عارف البته فقط فقدان این لحظه های شیرین دیر یاب زود گذر نیست. در دواندوه او از آن است که حجاب جسم،

حجاب نفس، و حجاب خواهش‌های جسمانی او را از عالم ارواح، عالم اتصال جان با آنچه نزد صوفی جانان و جان‌جان و جان جهان خوانده میشود دور کرده است و شوق بآن وصال شیرین - اما دردناک و بی‌امید - است که سراسر اشعار صوفیه را در آگنده است بشکایت‌های عاشقانه و دردهای شاعرانه .

زبانی که در این اشعار عاشقانه بکار میرود هم مشحون است از مجاز و استعاره . آن بیخودی‌رانیز که از وصال حق دست میدهد درین سخنان به مستی تعبیر میکنند و هر چیز که مایه این مستی یافزاینده آن است نزد شاعران صوفی شراب خوانده میشود . این الفاظ و این مجازات است که عرفان و تصوف را مخصوصاً در ایران تقریباً در همه اذهان رسوخ داده است و ادب فارسی را رنگی خاص بخشیده است .

با چنین زبانی که از خیلی قدیم نزد صوفیه وسیله بیان ماجراهای روحانی شده است عجب نیست که حرف‌آنها هم از قدیم برای کسانی که از عوالم ذوق و شور بیگانه بوده اند غریب و نامفهوم بنماید و بآنها تهمت بیدینی و گمراهی نهاده شود چنانکه شده است و بسیاری از ظاهر پرستان دعاوی صوفیه خاصه سخنانی را که در باب عشق الهی و وصال حق گفته‌اند رد کرده‌اند و فریب ابلیس شمرده‌اند و صوفیه در اثبات و تأیید مبادی خویش ناچار دست بتأویل و توجیه زده‌اند و رشته نزاع صوفی و متشرع سردراز یافته است .

اسم صوفی البته در روزگار پیغمبر متداول نبوده است و صوفیه

که تاریخ طریقت خود را تادوران پیغمبر بالامیبرند میگویند صحابه رسول بسبب آنکه شرف صحبت را بر هر عنوان دیگران ترجیح میداده‌اند باین عنوان مشهور نشده‌اند در صورتیکه در بین صحابه کسانی بوده‌اند که در واقع زاهد و عابد و اهل فقر بوده‌اند . سابقه استعمال لفظ صوفی هم درست معلوم نیست . بموجب يك روایت که در باب اخبار مکه از از محمد بن اسحاق نقل شده است، گویند پیش از اسلام وقتی مکه خالی شد . چنانکه هیچ کس بطواف خانه نمی‌آمد . پس مردی صوفی از جایی دور دست فرازمی‌آمد ، خانه را طواف میکرد و باز می‌گشت . اگر این روایت درست باشد دلالت دارد بر آنکه این اسم پیش از اسلام هم وجود داشته است و اهل فضل و صلاح بدان منسوب میشده‌اند* . در هر حال بر حسب ادعای صوفیه این نام در پایان قرن اول هجری یا اندکی بعد از آن قطعاً وجود داشته است چنانکه از حسن بصری نقل کرده‌اند که صوفی را در طواف دیدم چیزی باو دادم نپذیرفت و گفت چهار دانگ دارم و آنچه دارم مرا بسنده است* .

در باب اشتقاق لفظ صوفی و ریشه آن بین اهل تحقیق اختلاف است بیشتر صوفیه بی آنکه بقواعد اشتقاق پای بند باشند ، این لفظ را مشتق از صفا دانسته‌اند . بعضی آنرا به صفة - صفة مسجد مدینه - که اصحاب صفا ، پیشروان صوفیه ، در آنجا پناه یافته بودند منسوب پنداشته‌اند و این گمان نیز با اصول و مبادی اشتقاق سازگار نیست . پندار کسانی هم که قوم را صوفیه خوانده‌اند و منسوب به سوفای یونانی* - بمعنی حکمت - گرفته‌اند اساس درست ندارد چنانکه بین لفظ تئوسوفی هم با تصوف بر خلاف پندار بعضی مدعیان* بسی شك هیچ مناسبت نیست .

اقوال دیگر نیز که در باب ریشه و اشتقاق این لفظ بیان شده است غالباً غریب و نادرست مینماید و شاید از همین روست که بعضی از قدما می‌پنداشته‌اند که این کلمه اشتقاق عربی ندارد و مانند لقبی است که برین طایفه اختصاص یافته است .

آنچه قدمای صوفیه گفته‌اند و قاعده اشتقاق هم با آن موافقت دارد این است که صوفی از صوف گرفته شده است بمعنی پشم . این وجه اشتقاق را بسیاری از مؤلفان صوفیه و دیگران هم نقل کرده‌اند و اشکالی بر آن نیست . سبب انتساب قوم نیز باین نسبت پشمینه پوشی آنها بوده است که از زمان قدیم لباس زاهدان و نیکان بشمار می‌آمده است . در هر حال با آنکه پشمینه پوشی اختصاص بصوفیه نداشته است این اشتقاق را محققان بیشتر می‌پسندند خاصه که تصوف مسلمین بی شک از زهد و پارسایی آغاز شده است و پشمینه پوشی زاهدان قدیم در واقع اعتراضی بوده است بر طرز زندگی آن جماعتی از توانگران که همه عمر در شاد خواری و خوش گذرانی بسر می‌برده‌اند و همه جامه و خوراک لطیف داشته‌اند .

بدینگونه نام صوفیه بسبب همین پشمینه پوشی بر آمد که نشانه پارسایی و پرهیز آنها بود . اما پارسایی این طایفه تنها خود در لباس و خوراک نبود در همه چیز ها همچنین تقوی و پرهیز نشان میدادند . بانفس و خواهش‌های آن غالباً بسختی مبارزه میکردند . چون گمان میکردند تمام بدبختی و تبه‌کاری انسان از خواهشهای نفس است عمر خویش بسر می‌آوردند و غالباً یک قدم بر مراد نفس نمینهادند* از اینها گذشته، در رفتار و گفتار خویش همه جاتحت تأثیر خوف خدا بودند . گمان میکردند که انسان

در هر کاری که پیش میگیرد باید خدا را پیش چشم بدارد. حضور او را احساس کند و از قهر و عتاب او بترسد. همواره بخاطر داشته باشد که این جهان سرای باقی نیست، گذران وفانی است و تمام لذت‌های آن هم از مال و جاه، وزن و فرزند، چیزی نیست جز فریب و غرور و اگر چند واجب نیست که انسان بهمۀ آنها پشت پا بزند لیکن باید که بآنها دل نبندد تا وجود آنها حجاب وی نشود و وی را از توجه بخدا که غایت وجود انسان همانست باز ندارد. بدینگونه صوفی در خرقة پشمینه خویش آتشی نهانی میداشت که عبارت بود از شوق وصال حق، راه نیل بدان را هم اعراض از خلق و از لذت‌های این جهانی میدید.

پشمینه پوشی که در قرن سوم، شعار زهاد و صوفیه بود در آغاز حال نزد بسیاری از مسلمانان مقبول شمرده نمی‌شد. بعضی آن را خودنمایی تلقی میکردند و از مقولۀ ریاکاری میشمردند. چنانکه ابن سیرین پشمینه پوشی را نوعی تقلید از پیروان عیسی میشمرد و میگفت بهتر آن دائم که شیوۀ پیغمبر خویش را پیش گیرم و جامه پنبه‌یی بپوشم. گویند از مالک بن انس پرسیدند که رای تو در باب جامۀ پشمین چیست؟ گفت در لباس شهرت خیری نیست. نیز آورده‌اند که حسن بصری مالک دینار را دید که جامۀ پشمین بر تن دارد. پرسید که مگر ترا ازین پشم خوش آید؟ گفت بلی. حسن گفت پیش از تو بر تن کوسفندی بوده است. ابن سماک هم کسانی را که پشمینه پوشی گزیده بودند انتقاد می‌کرد و میگفت اگر باطن شما با این ظاهر موافق است مردم را از باطن خویش آگاه کرده باشید و اگر نیست بهلاکت افتاده‌اید*.

این انکار بر پشمینه پوشان اختصاص بفقها و زهاد نداشت عامه

مسلمانان هم نظر خوبی نسبت باین جماعت - صوفیه - نداشتند . بعضی شعراء نیز اصحاب صوف را باین عنوان که پشمینه خویش را دام راه مردم کرده اند مذمت میکردند و در کتب ادب اشعاری که حاکی از نفرت نسبت به پشمینه پوشان و از لباس شهرت آنها هست بسیارست ، بفارسی و عربی .

بهر حال صوفیه پشمینه پوشی را شرط کار خویش میسرند و چنان باین لباس خشن اهمیت میدادند که بی آن ظاهراً کار زهد و پرهیز را ممکن نمیدیدند . حتی اخبار و روایاتی هم نقل میکردند حاکی از آن که پشمینه پوشی نزد پیغمبر و صحابه هم رایج و مقبول بود . چنانکه از ابو موسی اشعری روایت میآوردند که پیغمبر خود پشمینه میپوشید و نیز از حسن بصری - که عامه وی را منکر پشمینه پوشی شمرده اند - نقل میکنند که گفت من هفتاد تن از بدریان صحابه را دیدم که جز پشمینه جامه بی دیگر نداشتند* . اخبار دیگر نیز از طریق صوفیه هست که نشان میدهد با اعتقاد آنها پشمینه پوشی نزد زاهدان صحابه مقبول و شایع بوده است . حتی اصحاب صوف هم - بر حسب روایات صوفیه - جز لباس صوف نداشتند .

رواج پشمینه پوشی اگر هم تابع پیغمبر نکشد شك نیست که در قرن دوم هجرت جمعی از پارساریان عصر جامه پشمین میپوشیده اند و صوفیه نام داشته اند . در اوایل خلافت عباسیان بعضی از این صوفیه امر بمعروف و نهی از منکر را شعار خویش کرده بودند . در زمان مأمون صوفیه حتی در بغداد مجالسی هم داشته اند . چنانکه يك تن از آنها وقتی نزد خلیفه آمد ، برای مناظره . این صوفی از مأمون سؤال کرد

که خلافت خویش چگونه یافته‌ی؟ و چون مأمون جوابش داد و گفت از پدری یافتم که مسلمانان با او بیعت کرده بودند پشمینه پوش راضی شد و رفت. گویند مأمون کسی را بدنبالش روانه کرد تا محل او و یارانش را بداند. صوفی بمسجدی رفت و داستان گفت و شنودی را که با خلیفه کرده بود برای صوفیان دیگر نقل کرد آنها هم شنیدند و متفرق شدند* و بدینگونه خلیفه دریافت که صوفیه برای خلافت خطری ندارند. در نیشابور هم گویند گفت و شنودی بین صوفیه و امام رضا روی داد که حاکی است از اصرار و افراط آنها در ترك دنیا و زهد*.

در واقع صوفیه کار امر بمعروف و نهی از منکر را درین روز گاران زیاده بجد گرفته بودند. امامو عظه‌های تند و سخنان عبرت انگیز آنها نه فقط متوجه عامه بود بلکه این طایفه مخصوصاً باصلاح و تهذیب حکام و فرمانروایان نظر داشتند. زهد آنها هم نوعی اعتراض بود بر زندگی گناه آلودی که فرمانروایان وقت در پیش گرفته بودند. این مقاومت منفی زهاد، حتی از عهد امویہ شروع شده بود. چنانکه حسن بصری در انتقاد از کثرویهها و تبه کاری های امویان بی پروا و گستاخ بود. زهد و پارسایی هم که خود در طریقت صوفیه قدم اول محسوب میشد سابقه کهن داشت و حتی به عهد پیغمبر و صحابه میرسید.

پشمینه پوشی که در نزد بیشتر امم و اقوام جهان نشانه زهد و پارسایی بود از خیلی قدیم در بین مسلمانان پدید آمد. درست است که زهد یگانه منبع تصوف نیست اما پیدایش آن بی شك از اسباب

عمده‌یی شد که از هان مستعد را برای قبول فکر عرفان آماده کرد و موجب انصراف آنها از حیات ظاهر گشت.

تأثیر زهد در پیدایش عرفان هم اختصاص بمسلمانان نداشت. در بین یهود و نصاری نیز توجه بعرفان تا اندازه‌یی از همین عنایت بزهد و پرهیزکاری آغاز شد چنانکه اسنی‌های^۱ یهود هم نیل بمدارج عرفان را از پرهیز و پارسایی شروع می‌کردند. همچنین زاهدان مسیحی نیز که یونانی‌ها آنها را گوشه‌نشینان^۲ می‌خواندند از خشن پوشی و سلسله بندی و ریاضت و قناعت بمرحله عرفان قدم نهادند و جوکیان هند هم بیش و کم همین حال را دارند.

در هر حال زهد و پرهیز هر چند همه جا منتهی به عرفان نشده است لیکن نزد مسلمین يك چند زمینه را برای توجه بعضی مستعدان آماده کرده است که تا از آن راه بقلمرو عرفان و تصوف در آیند. اما این زهد و پرهیزی که زهاد مسلمان را به تصوف کشانید تا حدی از تعالیم قرآن و سیرت پیغمبر مأخوذ بود. در قرآن خاصه در جاهایی که بیم دادن و ترسانیدن مشرکان مورد نظر بود کوچک شمردن متاع دنیا و بشارت دادن بنعیم آخرت مکرر آمده است و این امر خود از مبانی زهد اسلامی بشمارست.

آیات راجع به خوف و عذاب آخرت البته عشق بلذتهای حیات این جهانی را در نفوس مسلمین ضعیف می‌کرد خاصه که پیغمبر خود با وجود توجه بنشر اسلام و دعوت خلق، سیرتی شبیه باهل زهد و ریاضت داشت و در بعضی موارد شاید به خوف و خشیت هم می‌گرایید.

۱- Esseniens - ۲- Anachorettes

در مکه سیرت پیغمبر تا حدی سیرت اهل زهد بود که گاه مستغرق در عزلت و تفکر و گاه دلبسته انقطاع و عبادت میشد. اما در مدینه با آنکه از تفکر و عبادت نکاست باحوال معشیت و امور دنیوی نیز توجه تمام می‌ورزید و چون درین دوره، مخصوصاً بتأسیس مدینه اسلامی و تنظیم معیشت مسلمین نظر داشت آنها را از استغراق و ریاضت و گرایش به رهبانیت منع کرد، چنانکه عبدالله بن عمرو بن عاص را که می‌خواست در تمام سال روزه بگیرد نهی نمود و عثمان بن مظعون را که در صد بود بترك زن و فرزند بگوید و بسیر و سفر پردازد نیز ازین کار بازداشت.

روی هم رفته کردار رسول و یاران در مدینه نیز - مثل مکه - مبتنی بر قناعت و زهد بود و در عین اشتغال بامور عادی از استغراق تام در کارهای دنیوی اجتناب می‌ورزید. نه تنها اصحاب صفه و کسانی چون ابوذر غفاری، حذیفه بن الیمان، سلمان فارسی، و دیگران در غایت فقر و زهد بسر می‌بردند بلکه خلفای راشدین نیز غالباً در نهایت سادگی بودند. بقول يك مورخ معروف «جامه‌های خشن پوشیدندی و در مطاعم تقلیل داشتندی، و پیاده در بازار رفتندی، و پیراهن‌ها از پنبه، و پینه درشت بآن بردوخته تا نیمه ساق، و بجای کفش تاسومه داشتندی و تاسومه بغدادیان نعلی را گویند که دوال‌ها بر آن بردوخته باشند و آن را کسی پوشد که بر پای زخمی دارد و کفش نتواند پوشید»*.

باری پیغمبر هر چند افراط در زهد و پارسایی را غالباً منع میکرد اما در عهد وی و بی‌شك تحت تأثیر آیات قرآنی مسلمانان غالباً از خوف خدا چندان پروای لذتهای جهانی را نداشتند و مخصوصاً با

سادگی و فقری که با زندگیشان همراه بود صبر و زهد و رضا و قناعت را، چنانکه شیوه زاهدان است، رعایت میکردند. تلاوت قرآن نیز از اموری بود که هم از آغاز اسلام در بعضی دلها هیبت و خوف پدید می‌آورد و حفظ آیات و تدبر در آنها بسا که از رغبت قوم بمتاع دنیا می‌کاست و میل بزهد و انزوا را در آنها می‌افزود.

این میل بزهد و عزلت مخصوصاً در دوره بعد از خلفای راشدین که بنی‌امیه خلافت را تقریباً بسلطنت تبدیل کردند در بین عده‌یی از مسلمانان قوتی بیشتر یافت و منتهی شد بنوعی نهضت زهد که گویی چون عکس‌العملی بود در برابر افراط و اسراف آن‌عده از مسلمانان که بکلی در ثروت و تجمل غوطه‌ور شده بودند و بسا که از قرآن و احکام شریعت هم غافل میماندند. البته اعتقاد مسلمانان بفناپذیری عالم ظاهر و یقین آنها بروز جزا که در قرآن و سخنان پیغمبر مکرر بآنها تأکید رفته بود خود از مهمترین اسبابی بود که مسلمانان را بترك لذت‌های ناپدیدار میخواند و بتسلیم و رضا سوق می‌داد و در حقیقت برخلاف پندار کسانی که زهد و پارسایی مسلمانان را تقلیدی از فقر عیسوی میشمارند* می‌توان بی‌یقین گفت که این میل بزهد و قناعت و این نوق اعراض از لذت و شهوت که در بین طبقه نخستین مسلمانان پدید آمده بود از تعالیم قرآن و از سیرت رسول سرچشمه می‌گرفت و اخذ و اقتباس از شیوه فقرای عیسوی و سایر مذاهب اگر هم صورت گرفته است در دوره‌های بعد بوده است نه در اوایل اسلام. نهایت آنکه زهد اسلامی اساساً معتدل بود و آن افراطی که درین باب بین رهبانان عیسوی و جوکیان هند متداول بود نزد مسلمانان غالباً بکلی

نامقبول شمرده میشد. با اینهمه سرگذشت زهاد صحابه همواره در در نظر مسلمانان نمونه‌ی بود از زندگی درست که می‌توانست سر مشق نیکان و جوانمردان تلقی شود و مایهٔ عبرت و شوق کسانی باشد که برای گرایش بعالم درون آمادگی داشته‌اند.

بدینگونه در بین صحابه کسانی بودند که تحت تأثیر قرآن گرایشی به زهد و ریاضت یافته بودند. اصحاب صفة - که صوفیه آنها را از پیشروان خویش می‌شمارند - مخصوصاً نمونهٔ فقر و قناعت محسوب میشدند. اینها که گویند تعدادشان در يك زمان حتی به چهارصد تن^۱ می‌رسید مهاجرین فقیر بودند و پیغمبر جمعی از آنها را در صفة مسجد جای داده بود. راجع بفقیر و زهد این جماعت، صوفیه بعدها روایات زیاد نقل کرده‌اند که بعضی از آنها هم کزاف می‌نماید. از جمله آورده‌اند که روزی اتفاق می‌افتاد که ایشان به چهل تن يك خرما می‌خوردند هر يك آن خرما را می‌مزید و بدیگری می‌داد. در بعضی موارد از کرسنگی بیهوش میشدند با اینهمه حال خویش با کس نمی‌گفتند. نیز گفته‌اند که این اصحاب صفة بیشتر برهنه بودند و خود را میان ریک پنهان می‌کردند. چون هنگام نماز میشد آنها که جامه‌ی داشتند نماز می‌کردند و در ریک پنهان میشدند تا دیگران آن جامه‌ها بپوشند و بنماز بروند*.

اگر هم روایت‌هایی که صوفیه در باب اهل صفة نقل میکنند مبالغه‌آمیز باشد باز شك نیست که در بین صحابه کسانی اهل زهد و ریاضت

بوده‌اند . بسیاری از آنها حتی با آنکه فقیر نبوده‌اند زاهدانه می‌زیسته‌اند و بعضی دیگر از باب احتیاط عمداً از جمع مال خودداری می‌کرده‌اند . زندگی عده زیادی از آنها نمونه سادگی و پارسایی و خدا ترسی بوده است . ابوذر غفاری جمع آوردن مال را بیش از خرج يك روز روا نمی‌شمرد . حذیفه بن الیمان می‌گفت خوش‌ترین روزها در نزد من آنروزست که اهل خانه‌ام می‌آیند و می‌گویند چیزی برای خوردن نداریم . حتی خلفای راشدین با وجود فرمانروایی که داشتند در غایت سادگی سر می‌کردند ، با جامه پینه دوخته و با خوراک ناچیز و ساده . دیگر صحابه هم غالباً از خوف خدا و بیم جزا در دلنگرانی و اندوه زاهدانه بسر می‌بردند . عبدالله بن رواحه وقتی بغزوه مؤنه می‌رفت ، چون با یاران و خویشان شهر وداع گفت از خوف مرگ و از ترس دوزخ می‌گریست* . خباب بن الارت در روز مرگ بسبب مالی که بر وی گرد آمده بود گریه می‌کرد.* سلمان فارسی حتی وقتی امارت داشت زنبیل می‌بافت تا از دسترنج خویش نان خورده باشد ، گویند حتی برای خود خانه هم نساخت و در سایه دیوار می‌آرمید* حذیفه وقتی با امارت مدائن می‌رفت هیچگونه حشمت و تکلف را اجازت نمی‌داد هنگام ورود بشهر سوار خری بود و گرده‌بی نان در دست گرفته می‌خورد . * زهد و سادگی در نزد صحابه تا بدین پایه بود .

گذشته از صحابه بعضی تابعین هم پارسایی و خدا ترسی شهرت

یافته‌اند. از جمله او ایس قرن که گویند بسبب اشتغال بخدمت مادر از درك صحبت پیغمبر بازماند در متابعت او چندان پا برجا بود که وقتی شنید دندان پیغمبر در جنگی شکسته است چون نمی‌دانست کدام دندان او بوده است همه دندانهای خویش بشکست. در بین تابعین و نسل بعد از آنها زاهدان و مرتاضان بسیار پدید آمدند. از زهد و پرهیز این پارسایان در کتب صوفیه داستانهای بسیار نقل شده است: عبرت‌انگیز و جالب. از جمله ربیع بن خثیم را گویند فالجی روی داد از مداوا اجتناب کرد و گفت نه بیمار می‌ماند نه طبیب. ابو مسلم خولانی در عبادت از هیچ نکته غافل نبود. زین العابدین نماز شب را نه در حضر ترك می‌کرد نه در سفر. سعید بن مسیب در مدت پنجاه سال نماز صبح را با وضوی عشا می‌خواند. حسن بصری در رفتار و گفتار خویش خاکساری و فروتنی زاهدانه کم نظیری نشان می‌داد. این زاهدان غالباً روزگار خود را آکنده از فساد و گناه می‌دیدند و بعزالت و انزوا روی می‌کردند. با اینهمه در نصیحت خلق - که امر بمعروف و نهی از منکرست - گستاخ و بی‌پروا بودند.

از اوایل خلافت امویان، که خلافت در دمشق بنوعی سلطنت تبدیل شد نارضایی کسانی که بر دستگاه خلیفه بچشم اعتراض می‌نگریستند، رفته رفته افزونی یافت. بخصوص در عراق که قانون عمده نارضایی‌ها بود این اعتراض صورتهای گوناگون یافت: شیعه، خوارج، موالی و شعوبیه هر يك بنحوی با خلافت دمشق مبارزه می‌-

کردند. درین میان عده‌یی زهاد هم بودند که بیشتر اوقاتشان در عزلت و عبادت می‌گذشت و کناره‌گیری آنها از دستگاہ خلافت کویبی نوعی اعتراض بود بر رفتار خلیفۀ وقت و سایر کسانی که بفساد و گناه گراییده بودند.

این نکته که گاه بعضی از مسلمانان بعنوان اعتراض بر رفتار حکومت بترك دنیا می‌گفتند و یا دست از کارهای جهانی باز می‌کشیده‌اند از اواخر روزگار خلفای راشدین سابقه یافت. چنانکه عامر بن عبدالقیس که در روزگار عثمان متهم شد باینکه گوشت نمی‌خورد و از زنان می‌پرهیزد، در واقع بر خلیفۀ وقت اعتراض داشت. ابوذر غفاری نیز زهد خویش را چون اعتراضی بر اعمال خلیفه نشان می‌داد. در ماجراهای آغاز خلافت علی بن ابی طالب هم بعضی بی‌هائۀ اجتناب از فتنه عزلت زاهدانه گزیدند و کناری کشیدند. در هر صورت گرایش بزهد و پرهیزداری بین مسلمانان عکس‌العملی بود در مقابل کار کسانی که در ثروت و تجمل مستغرق شده بودند یا کردارشان بسا رفتار پیغمبر سازگار نمی‌نمود.

با آنکه ذوق جمع ثروت از همان آغاز کار فتوحات در بین مسلمانان پدید آمده بود و غنیمت‌ها و اسیرانی که فاتحان عرب از کشورهای فتح شده آورده بودند بسیاری از آنها را که پیش از آن فقیر هم بودند توانگر ساخته بود تقسیم این غنیمت‌ها تا بروزگار عثمان در هر صورتی بود که چندان موجب اعتراض و اختلاف نمی‌شد در صورتی که عمر بن خطاب در تقسیم غنیمت کسانی را که اهل بدر بودند و سایر «سابقین» را بر دیگر مسلمانان مقدم داشته بود و شیوۀ

ابوبکر را در این باب که مبتنی بر رعایت مساوات بین همه بود کنار گذاشته بود . اما عثمان درین تقسیم شیوه دیگر پیش گرفت و به خویشان و نزدیکان خود بیشتر رسانید . ازین رو در عهد وی کسانی مانند طلحه بن عبیدالله ، زبیر بن عوام ، عبدالرحمن بن عوف ، سعد بن ابی وقاص ، عبدالله بن ابی السرح و حتی خود خلیفه مالک ثروت‌های هنگفت شده بودند . این مایه ثروتها ، که بهانه عمده اعتراض بر خلیفه و نزدیکان او بود بی شک ذوق لذت جویی و عشرت طلبی را در توانگران برمی‌انگیخت . اما البته در حجاز و مدینه هنوز برای دنیا طلبان اسباب عیش آماده نبود . انتقال مرکز خلافت از مدینه بدمشق این اسباب را فراهم آورد .

شام که محل تلاقی تمدن‌های قدیم شرق با تمدن روم بود و بجهت هوای خوش و نعمت بسیار ، اسباب عیش در آن از هر حیث فراهم بود مجال وسیعی بدست آن کسانی می‌داد که از غنائم و فتوحات خود اموالی بدست آورده بودند و می‌خواستند آنرا صرف عیش و نوش خویش کنند . البته آسایش و راحتی زندگی در شام بکلی با آن سختی و دشواری که در زندگی حجاز و بادیه بود تفاوت داشت و ازین رو رفته رفته اسباب گونه‌گون پدید آمد که امراء و خلفای بنی‌امید ، از شیوه پیغمبر و خلفای راشدین هر روز دورتر شوند و البته اشتغال بعشرت طلبی و لذت جویی هم خود بخود مایه دوری از سنت پیغمبر و فرو رفتن در معاصی و ملامتی شد و رفتار خلفای بنی‌امید و بیشتر امراء آنها که بجز عده معدودیشان باقی بیشتر عمر را صرف جمع مال و منال و عیش و نوش می‌کردند تصویر روشنی از زندگی توانگران مسلمان

آن روز گاران را بدست می‌دهد .

البته در چنین وضعی ، کسانی که نمیخواستند به گناه قرن خویش آلوده شوند تنها چاره‌یی که بنظرشان می‌رسید آن بود که از جامعه گناه آلود کناری گیرند و از آن میان کسانی که صحبت پیغمبر یا صحابه را دریافته بودند، کوشیدند تا دامن از صحبت خلق فراهم چینند و خود اگر بادنیا طلبان نیز فرصت گفت و شنودی دست داد سعی کنند در آنها نیز همین روح خوف و پرهیز را برانگیزند و گمراهان و تبه‌کاران را بحیات آخرت و بجزا و حساب و دوزخ توجه دهند . اینان زاهدان زمانه بودند که پیشروان صوفیه بشمارند .

دسته‌یی از همین زاهدان بودند که چون در بازارها و مساجد حکایات عبرت انگیز از احوال پیغمبران گذشته و یا امم و اقوام فراموش شده بر مردم فرو می‌خواندند فصاص (= قصه گویان) خوانده می‌شدند و غالباً چنان باشورو درد سخن می‌گفتند که مکرر شنوندگان بی‌خیال را به گریه می‌افکندند و باندوه و اندیشه فرو می‌بردند . اینها حس گناهکاری، حس ترسکاری و اندوه را بمدد قصه‌های کهن ، قصه‌هایی که در باب پیغمبران قرآن و تورات شنیده بودند، و حتی گاه بکمال قصه‌هایی از منابع سریانی و بودایی ، که پر از درد و اندوه تایبانه بود، در مردم برمی‌انگیختند و درعین حال امیدرهایی، امید نجات و فلاح را باز کر قصه‌هایی راجع به منجی موعود - مسیح و مهدی آخر الزمان - در دل‌هایشان زنده می‌کردند و بدینگونه هم عامه را از

مفاسد و تباہکاریهای رایج عصر خویش بیزار و متنفر می کردند هم آنها را با اصلاح آن مفاسد امید و نویدی می دادند.

مجالس آنها که غالباً مملو از شنوندگان گونه گون بود که گاه کسانی را نیز بزهد و توبه می کشانید و براه عزلت و انزوا می انداخت اما حلقه های دیگر زهاد هم مثل این مجالس قصه گویمان پر بود از کسانی که چون از اوضاع زمانه ناخشنود بودند باین گونه دعوت های زاهدان باشوق و علاقه پاسخ می دادند. سخنان بعضی از زاهدان نیز در انتقاد از اوضاع روزگار، پر بود از تلخی و شکایت. حتی بعضی از آنها در پیش روی خلفا و امرا هم سخنان تلخ و نیشدار می گفتند.

از آن جمله حسن بصری بود که صوفیه او را بعدها از پیشوایان خویش شمردند. وی در فصاحت شهرت و آوازه بی بی مانند داشت و از این حیث بعضی او را با حجاج بن یوسف - که هم به سخنوری و زبان آوری مشهور بود - مقایسه می کردند. * موعظه بی که وی در حق خلیفه عمرو بن عبدالعزیز کرده است باقی است و حاکی است از عمق و تأثیر بیان او. همچنین در خطابی که با ابن هبیره والی بصره کرد سخنان درشت گفت و او را از خوش خدمتی ها و ستیزه گریها که حکام وقت برای رضای خلیفه بجا می آوردند سخت ملامت کرد. *

بهلول مجنون - که گویند از خویشان خلیفه هارون الرشید هم بود - در موعظه گستاخ و بی پروا بود. حکایت هایی بدو منسوب است که حاکی است از نکته سنجی های او در موعظه. پنندهای تلخ او مکرر خلیفه و درباریان عشرت جوی او را متأثر می کرد.

همچنین ابن سماک از زاهدان مشهور این عصر در ملاقات با

هارون اورا پندهای تلخ داد . گویند وقتی وی نزد رشید بود خلیفه آب خواست چون آب آوردند ابن سماک پرسید ای خلیفه اگر این آب را از تو بازدارند آنرا بچند میخری ؟ گفت به نیمی از ملک خویش چون آب را بخورد پرسید اکنون اگر تو را از راندن آن بازدارند برای آنکه آنرا دفع توانی کرد، چند خواهی داد ؟ گفت همه ملک خویش را . ابن سماک گفت ای خلیفه ملکی که نیم آن بهای یک آب نوشیدن باشد و تمام آن بیک آب راندن نیرزد قدر آن ندارد که در پی آن با دیگران برشک و رزی و دشمنی برخیزند . خلیفه ازین سخن بگریست*

درباره حاتم اصم هم آورده اند که چون با خلیفه برخورد کرد او را زاهد خواند . خلیفه گفت من زاهد نیستم توئی زاهد . حاتم گفت زاهد آنست که به چیز اندک قناعت کند . چون تو بدنیاقناعت کرده بی زاهدی . من که سر بدنی و آخوت فرو نمی آورم چگونه زاهد باشم؟*

در زمان مأمون عده بی از همین زهاد بودند که بنام صوفیه معروف شدند و کارشان امر بمعروف بود و نهی ازمنکر . بدینگونه در بین مسلمانان آنچه سبب پیدایش تصوف شد زهد بود و خوف از خدا . حدیث عشق الهی چیز دیگر بود که رابعه عدویه آنرا بر زهد و درد صوفیه افزود .

ظهور رابعه و تعالیم او نقطه انعطاف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت درد آلود مبتنی بر عشق

و محبت گزائید . این رابعه پارسا زنی بود از اهل بصره و گویند با حسن بصری - شاید در اواخر عمر حسن - هم معاصر بود . آورده اند که وقتی رابعه هنوز کودک بود در بصره قحطی افتاد . او را فروختند و یک چند بکنیزی افتاد . بعدها چون خواجهاش پارسایی و خدا دوستی او بدید آزادش کرد . رابعه همه عمر شوهر نگزید و سر بصحبت خلق فرود نیاورد . چند تن از پارسایان عصر - که البته به پیروی از سنت پیغمبر از مجرد اجتناب داشتند - از وی خواستگاری کردند . پاسخ او همیشه این بود که در من وجودی و اختیاری نمانده است مرا از او باید خواست . برخلاف صوفیه بعد که در زیبایی های جهان جمال حق را مطالعه می کردند وی زیبایی های جهان ظاهری بی اعتنا بود . یکشب بهاری خادمه اش او را بیرون خواند و گفت بیرون بیا تا آثار خدا بینی . رابعه جواب داد که تو بدرون آی تا خدا بینی . خود او برای نیل بدیدار خدا دائم در طوفانی از اشک و اندوه عاشقانه بسر میبرد . زندگی او نیز همه سادگی بود و درویشی . از حسن بصری نقل کرده اند که گفت در همه خانه او کوزه بی دیدم کناره شکستند که با آن طهارت می کرد و هم آب می خورد ، خشتی که بزیر سر می نهاد و مصلائی از نی بافته که بر آن نماز می کرد و بیرون ازین دیگر چیزی نداشت .

سخنان او در بیان سوز محبت تأثیری بی مانند داشت . می نویسند که او را گفتند حضرت عزت را دوست می داری گفت دارم گفتند شیطان را دشمن داری گفت نه گفتند چرا گفت از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را علیه السلام بخواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری ؟ گفتم یا رسول الله که بود که ترا دوست

ندارد ولیکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. نیز «در مناجات میگفت بارخدا یا اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد بر آورم که وی را دوست داشتم با دوست این کنند؟» و همچنین می گفت «الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده یی بدشمنان خود ده و هر چه در آخرت قسمت کرده یی بدوستان خود ده که مرا توبسی!»

گویند وقتی رابعه بیمار شد سفیان ثوری - از زاهدان روزگار - بدیدنش رفت. پرسید که «یا رابعه چه چیزت آرزوست؟ گفت یا سفیان تو مردی از اهل علم باشی، چرا چنین سخن گویی؟ بعزّة الله که دوازده سال است مرا خرما می تر آرزو می کند تو دانی که در بصره خرما را خطری نیست من هنوز نخورده ام که بنده ام و بنده را با آرزو چکار؟ اگر من خواهم و خداوندم نخواهد این کفر بود، آن باید خواست که او خواهد تا بنده حقیقت او باشی اگر او بخود دهد آن کاری دیگر بود».

همین سفیان ثوری (۱۶۱-۹۶) زاهد و فقیه بود، و در حلال و حرام داناترین مردم روزگار شمرده میشد با این حال از پرهیزگاری که داشت قضاء کوفه را که مهدی باو پیشنهاد کرد نپذیرفت و تا پایان عمر از بیم خلیفه متواری گونه میزیست. * این سفیان در خدا ترسی کم مانند بود. گویند هر وقت سخن مرگ می شنید چند روز از خود می رفت با اینحال مرگ را با آرزو می خواست و هر گاه کسی از مریدانش به سفری می رفت می گفت اگر جایی مرگ ببیند برای من بخرید.*

اینگونه پارسایان درین روز گاران در عراق بسیار بودند. البته ظاهر حال این طایفه بادیگر مردم شباهت نداشت. جامهٔ پشمین درشت می پوشیدند و در نهایت درویشی و خاکساری میزیستند. بعضی بکلی دست از کارهای دنیا می کشیدند بعضی دیگر حتی مصلحت تن و جان خویش را نیز کنار می گذاشتند. خیلی از آنها اوقات خود را یکسر در نماز و ورزه و شب زنده داری و قرآن خوانی بسر می بردند و بعضی بکلی از صحبت خلق بریده بودند و در بیابانها و کوهها اوقات را به عبادت می گذاشتند.

حسن بصری در عصر خویش سرآمد زاهدان بود و بسیاری گنه کاران بر دست او توبه کردند و بزهد گرائیدند از آن جمله نام حبیب عجمی را می توان یاد کرد که گویند ربا خوار بود و بدست حسن توبه کرد اما بعد از توبه در زهد و تقوی سرآمد اقران شد و سخنان منسوب به او حکایت دارد از استغراق تام او در زکریا خدا.

این ذکر خدا بسیاری از زهاد را بانزوا از خلق و حتی به اجتناب از دینامی کشانید. حتی کسانی از آنها که از صحبت خلق نیز اجتناب نمی کردند دلهاشان پر بود از خوف خدا. میمون بن مهران با آنکه خود کاتب عمر بن عبدالعزیز بود در پارسائی و پرهیز و درسادگی و رقت قلب نظیر نداشت. سعید بن جبیر تابعی معروف، بس که از خوف خدا می گریست چشمش رنجور شد. عطاء سلمی از غلبهٔ خوف راحت و آرام نداشت و روز و شب پیوسته می گریست. میگویند هر وقت بلائی عام پدید می آمد وی می گریست و میگفت این از شومی عطاست اگر عطا بمیرد مردم خلاص میشوند.*

از جمله زهاد عراق درین زمان ابوهاشم کوفی بود (۱۶۰ هـ ق) که گویند در بین مسلمین اولین کس که بنام صوفی مشهور شد او بود. اینکه درباره او گفته اند که در فلسطین هم صومعه‌یی بنا کرد شاید درست نباشد اما بهر حال در زمان او بود که زهاد بنام صوفیه شهرت یافتند. مخصوصاً یک زاهد معاصر او - ابراهیم ادهم - در همین ایام نام و آوازه بلند یافت.

داستان ابراهیم ادهم (۱۶۰ هـ ق) نیز از جالب ترین داستانهای صوفیه است. گویند این ابراهیم امیر زاده‌یی بود در بلخ، جوانی دولتمند و دوستدار ذوق و نشاط. وقتی وی درسرای خویش بود. مردی آمد در لباس شتر بانان و خواست تا بسرای ابراهیم در آید. خادمان رها نکردند و پرسیدند چه می‌خواهی و کجا می‌روی؟ مرد گفت خواهم تا بدین رباط در آیم. گفتند این رباط نیست سرای ابراهیم ادهم است. پرسید که این ابراهیم ادهم این سرای از کجا یافت؟ گفتند از پدر. گفت پدر وی از کجا یافت؟ گفتند وی نیز از پدر که در همین سرای می‌زیست. گفت ای عجب مگر رباط جزین باشد که یکی بیاید و یکی برود. ابراهیم ادهم که درسرای بود این گفت و شنودها بشنید و سخت متأثر شد. نیز آورده اند که ابراهیم ادهم روزی بشکار رفت در پی آهویی اسب بتاخت. آهو بر گشت و از وی پرسید ای ابراهیم آیا ترا برای همین کار آفریده اند؟ ابراهیم سخت متأثر شد و باز گشت در هنگام بازگشت اسبی که بر آن سوار بود بزبان آمد و گفت ابراهیم ترا برای همین کار ساخته اند؟ زمانی گذشت از کوهه زین همین صدا را شنید و حتی از گریبانش همین آواز بر آمد. ابراهیم سخت بی-

خود شد و سربه بیابان نهاد . جامه خود را بشبانان داد و خود جامه آنها پوشید. بدینگونه امارت را ترك کرد و بسیاحت و ریاضت پرداخت داستان او از بعضی جهات یاد آور داستان بود است. با همان رنگ و نگار شاعرانه و با همان صبغه زهد و عزلت .

زهاد و صوفیه خراسان درین زمان منحصر بهمین ابراهیم ادهم نبودند . خاموشی کانون سیاسی عهد ابو مسلم، جاه طلبی های ارضاء نشده اهل خراسان، و مجاورت این سرزمین با حوزه فعالیت سیاحان و زائران بودایی ، خراسان را مثل عراق کانون تمایلات صوفیانه کرد . از جمله این صوفیان شقیق بلخی بود که گویند از ابراهیم ادهم سرمشق یافت . وی در اوایل حال تجارت می کرد و وقتی هم برای تجارت بیلااد ترك رفت . درین مسافرت گویند بمعبد بت پرستان در آمد و با يك تن از کاهنان آنجا سخن گفت و او را از نیایش بتان بر حذر داشت . وقتی به این کاهن گفت که همه جهانیان يك آفریدگار دارند مرد پرسید که اگر خدای جهان یکی است برای چیست که تو رنج سفر بر خود نهاده ای و بیازرگانی باینجا آمده ای؟ مگر آن آفریننده یکتا نمی توانست در همان شهر که بودی رزق ترا بدهد؟ گویند این نکته موجب عبرت و اندیشه شقیق شد و او را بزهد و توکل رهنمون گشت .

يك صوفی دیگر که هم درین زمان آوازه بلند یافت بشر بن حارث بود از اهل مرو . وی بزرگ زاده بود و اهل علم اما بگناه آلودگی داشت ، جذبه ای در دامنش آویخت چنانکه هم از علم خویش توبه کرد و هم دست از گناهان کشید . سرانجام چندین صندوق کتابی را هم که داشت در خاک کرد . گویند همه عمر با پای برهنه می گشت و

ازین رو بود که او را بشر حافی می خواندند . سبب آنکه همواره با پای برهنه می گشت آن بود که وقتی از کسی میخی خواست تا بکفش خویش بکوبد آن مرد دریغ داشت وی کفش خود بدور افکند تا بجهت آن محتاج خلق نباشد و از آن پس همه عمر پای برهنه بود . گویند پرسیدندش که چرا کفش در پای نکنی ؟ گفت « حق تعالی می گوید زمین را بساط شما گردانیدم . بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن » خواهر بشر هم - چنانکه مشهور است - در زهد سر آمد بود و از پارسایی و پرهیزگاری او داستانها باقی مانده است .

باری در گرایش بزهد و انزوا ، تمام بلاد مسلمانی از عراق و خراسان و مصر و حجاز یکسان بودند و در تمام این نقاط کسانی از مسلمانان بودند که برواج فساد و شیوع عیش و عشرت در بین عامه معترض بودند و روی آوردن بخدا را مهمترین وسیله‌رهایی ازین گرداب بلا می - شمردند . حتی در بین فقها و اهل حدیث نیز این اندیشه‌ها قوت داشت چنانکه عبدالله بن مبارک فقیه و محدث مشهور تمایلات زاهدانه داشت امام احمد حنبل با صوفیه نشست و برخاست می کرد و ابوحنیفه و امام شافعی را هم صوفیه از پیشروان طریقت خویش می‌شمارند .

اندیشه زهد و پارسایی ، که در آغاز پیدایش صوفیه منتهی بنوعی نهضت امر بمعروف و نهی از منکر شد تدریجاً با حرف های تازه همراه شد و رنگی تازه یافت . هم زهد آنها بجهت تندروی‌هایی که داشت و مخصوصاً بسبب ریاضتهای سختی که صوفیه بر خود تحمیل کردند تا حدی از لوازم شریعت انحراف جست و هم پیدایش اندیشه تأویل ظاهر و فکر

رجوع بیاطن احکام که نزد آنها قوت گرفت موجب بدگمانی عامه در حق آنها گشت. حدیث محبت الهی هم متشرعه را از آنها ناراضی کرد و رفته رفته سخنانی از صوفیه صادر میشد که گویی فقها و اهل حدیث را بیچالش می خوانند.

از جمله گویند کسی با بشر حافی « مشاورت کرد که دوهزار درم دارم حلال، میخوام که به حج شوم. گفت تو بتماشا می روی اگر برای رضای خدا می روی برو و ام کسی بگزار یا بده به یتیم یا بمردی مقل حالی که آن راحت که بدل مسلمانی رسد از صد حج اسلام پسندیده تر باشد. گفت رغبت حج بیشتر می بینم گفت از آنکه این مالها نه از وجه نیکو بدست آورده بی تا بنا و جوه خرج نکنی قرار نگیری». و آورده اند که معروف کرخی روزه داشت و روز نزدیک با آخر بود سقائی از نزد او می گذشت و فریاد میکرد خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد. آب بگرفت و بنوشید و روزه بشکست گفتندش مگر روزه دار نبودی گفت چرا، لیکن بدعا رغبت کردم*. همچنین نقل است که روزی پیش شبلی سخن از بهشت و دوزخ میرفت گفت خداوند ابهشت و دوزخ را نهان کن تا ترابی واسطه پرستند*.

اینگونه سخنان رفته رفته عامه مسلمانان را نسبت باین طایفه بشك و گمان انداخت، مخصوصاً که داستان عشق الهی نیز بمیان آمد و موجب افزونی نفرت متشرعه شد. اندك اندك سخنان دیگری هم از قبیل وحدت و اتحاد از صوفیه شنیده شد که با عقاید مسلمانان هیچ سازگاری نداشت و جمع بین آن سخنان با تعالیم قرآن البته محتاج بتأویل بود که آن نیز مقبول نبود. توجه صوفیه بشعر و ذوق هم منتهی بوجد و سماع شد و کاربرد قص و پایلوبی کشید.

بدین ترتیب زهاد و پارسایانی که از عشرت طلبی های عامه اعراض کردند و معتکف خانقاه ها و زاویه ها بودند رفته رفته خود صاحب مجامعی شدند و آدابی ترتیبی پدید آوردند و زهد سرد و خشک و غم انگیز و بی حاصل زاهدان قدیم تدریجاً رنگ و بوی ذوق و محبت یافت و این همه بین صوفیه و متشرعان جدایی افکند.

لیکن با وجود بعضی سخنان بی پروا که از صوفیه نقل میشد و بر رغم مخالفتی که فقها و اهل حدیث نسبت بصوفیه نشان میدادند تصوف رونقی داشت و عامه که هم از سخنان غریب متکلمان وحشت داشتند و هم حدیث هول فقها را موافق ذوق خویش نمی دیدند بصوفیه روی آوردند.

با اینهمه تعالیم صوفیه هم از تأثیر محیط که رنگ فلسفه گرفته بود بر کنار نماند و این نکته خود سبب تسریع در تحول مبادی تصوف شد. با رونق یافتن بغداد صوفیه هم مثل سایر فرقه ها در آنجا جوشیدند. درین شهر که مرکز مجادلات اهل نظر بود همواره در مجالس و محافل از ذات و صفات و جبر و اختیار بین حکماء و متکلمان بحث و گفتگو میشد این محیط فکری بغداد صوفیه را با معارف یونان و تعالیم نو افلاطونیان آشنا کرد و بدینگونه تصوف را که از زهد و پرهیز به عشق و عرفان تحول یافته بود با عقاید راجع به وحدت وجود و مباحث مربوط به اثولوجیا آشنا نمود. بعلاوه کثرت مجالس مناظره که بین متکلمان اسلام از یکسو و علماء یهود و نصاری و مجوس و مانویه از سوی دیگر، در بغداد روی می داد نیز سبب شد که زهاد و صوفیه هم بیش و کم بامقالات اهل دیانات سرو کار پیدا کنند و طبعاً چیزهایی نیز از آنها اقتباس

کنند و طرق و اصولی که خود در معرفت و محبت یافته بودند تکمیل کنند و ظاهر آبدین گونه بود که صوفیه با تعالیم افلوطین - شیخ یونانی - و با افکار افلاطون و فیثاغورس و همچنین با آراء گنوسی و بودائی آشنائی یافتند و دانسته یا ندانسته چیزهایی هم از آنها اخذ کردند که سبب توسعه و غنای تعالیم خودشان شد . همین نکته بود که بعضی از محققان را بر آن داشت که با شتابه افتند و منشأ تصوف را تنها همین مأخوذات و یا حتی فقط بعضی از آنها بشمارند و فراموش کنند که مدتها قبل از شروع باین اقتباسات و استفادات عرفان و تصوف در بین مسلمانان بوجود آمده بود .

با اینهمه این آمیزش بین عرفان و فلسفه، تصوف را بسوی افراط کشانید . حدیث عشق و محبت منتهی شد بدعوی حلول، و عاقبت سخن از انا الحق هم رفت و این داستان های تهور آمیز چون با ذوق ماجراجویی عامه مناسب بود در جای خود از اسباب مزید توجه عامه شد بتصوف .

نسبت اکثر مشایخ صوفیه به معروف کرخی منتهی میشود که سلسله او را از همین جهت ام السلاسل خوانده اند. این معروف کرخی ایرانی بود نصرانی که در کودکی اسلام آورد و گویند از موالی امام رضا بود. معروف در زهد و پارسایی سرآمد عصر خویش بود. گویند بعد از مرگ از او جز جامه بی نمائد وصیت کرد آن را نیز بفقرا بخشند* .

معروف کرخی معاصر بود با مأمون و در زمان این خلیفه بود که صوفیه نام و آوازه بی یافتند . با اینهمه اولین کس از قدماء صوفیه که بعضی از آثار از او باقی مانده است حارث بن اسد محاسبی

(۱۶۵-۲۴۳) است. وی که اهل فقه و کلام بود، در کار مراقبت نفس اهتمام خاص داشت. پارسایی و پرهیزش چنان بود که از پدر هفتاد هزار درم باو میراث رسید وی چیزی از آن برنگرفت از آنکه پدرش قدری مذهب بود و وی در قبول آن مرده ریک احتیاط کرد در حالیکه بیک درهم نیز محتاج بود. * حارث در زهد و تصوف طریقتی خاص داشت و آثاری چند نیز از او باقی است. از آن جمله است کتاب الرعاية لحقوق الله، و کتاب الوصایا که هر دو مخصوصاً در افکار و آراء امام غزالی تأثیر بخشیده است *.

در نزد محاسبی آنچه در درجه اول برای سالک راه ضرورت دارد رعایت حقوق خداست. در کتابی که باین عنوان دارد قواعد زندگی زاهدان را بدقت بیان می کند. وی در محاسبه نفس تأکید تمام دارد. آمادگی برای مرگ و تسلیم بحق را شرط راه می داند و اجتناب از وسوسه های شیطانی را لازم می شمرد؛ گذشته از اینها، اساس محبت را آن سری می داند چنانکه لذت های بهشت و حور و نعیم را در برابر آن ذوق معنوی که از رؤیت حق برای عارف حاصل تواند شد بس مختصر می بیند.

ذوالنون مصری هم، که از معاصران این محاسبی است اول کسی است که در معرفت سخن محققانه گفته است. این ذوالنون قبطی بود، از اهل نوبه و از موالی قریش. نزد مالک هم شاگردی کرد با اینهمه پیش خلیفه متهم بزندقه شد. متوکل او را بیغداد خواست سخنانش بشنید و از موعظه او هم بگریست. ذوالنون آزاد شد و بمصر باز آمد اما چندی بعد در جیزه وفات یافت (۲۴۶ یا ۲۴۸ ق) ذوالنون از کسانی

است که افکار و تعالیم نو افلاطونی را در تصوف وارد کرده‌اند. آثاری هم باو منسوبست که صحت انتساب پاره‌یی از آنها محل تأمل است. بعضی از تذکره نویسان او را واقف بر موز کیمیا و همچنین آشنا بمعارف هرمس و خطوط قدیم مصری (هیرو گلیف؟) دانسته‌اند. احتمال هست که در بعضی موارد احوال او را با اخبار شخصی دیگر بهم آمیخته باشند. بعضی اشعار و مناجات‌ها هم بدو منسوبست که از اعتقاد باتحاد و حلول حکایت دارد و حتی از پاره‌یی سخنانش بوی وحدت وجود شنیده می‌شود.

اما قول باتحاد و حلول، مخصوصاً در سخنان بایزید بسطامی (۲۶۱ق) مجال بیان یافته است. این بایزید ایرانی بود و پدرانش آیین زرتشت می‌ورزیدند. خود او پیش از آنکه بتصوف گراید اهل فقه بود. بیشتر عمرش هم در بسطام گذشت که هم مزار اوست. بایزید به زهد و عزلت رغبت داشت با اینهمه که گاه سخنان بی‌پروا می‌گفت و بهمین سبب مکرر مورد ظن عوام شد و او را از شهر خویش راندند. در تعلیم بایزید اهمیت بسیار به اصل « فنا » داده شده است. از جمله سخنان او درین باب داستان حج اوست که سرانجام منتهی شد باینکه از هستی خویش توبه کند*. گویند از وی پرسیدند که یا بایزید چه خواهی؟ گفت خواهم که نخواهم* نیز از وی سؤال شد که چگونه بدینجا رسیدی؟ گفت بدانکه از خویشتن بر آمدم چنانکه مار از پوست خویش بر می‌آید. اگر درست است که بایزید علم توحید و حقایق را از ابوعلی سندی اخذ کرده است شاید بتوان احتمال داد که قول فنارا هم تا حدی بتعالیم هندوان مدیونست*

شك نیست که بایزید در تعبیر از جذبه های قلبی خویش زیاد گستاخ بود . گویند وقتی مؤذن بانك در داد: الله اكبر . بایزید افزود: وانا اكبر منه. وقت دیگر سبحان الله شنید، گفت سبحانی ما اعظم شانی! اینگونه سخنان که بایزید در نوعی بیخودی می گفت البته در گوش هیچ مسلمانی آسان و سبک نمی نمود و ناچار غالباً جز خشم و نفرت عامه را نمی افزود. با اینهمه صوفیه این سخنان را که از حلول و اتحاد نشانها داشت تأویلها میکردند و عذرهای می نهادند. چنانکه در تأویل سبحانی گفتن او در مثنوی مولوی شرحی مبسوط هست .

بایزید نوعی معراج روحانی نیز شبیه به معراج پیغمبر برای خویش حکایت کرده است که روایتهای چند از آن مانده است و آن هم پرست از دعویهای بررگ و از مقوله چیزهایی است که صوفیه شطحیات می خوانند . این شطحیات گستاخانه او بعدها برای کسانی از صوفیه که تند روی و بی پروایی او را فاقد بودند اسباب دردسر شد و ناچار در تأویل آنها سعی بسیار ورزیدند و حتی جنید بتأویل بعضی از آنها پرداخت تا صوفیه را از تهمت های گران برهاند .

جنید بغدادی (۲۹۷ تا ۲۹۸ ق) خود اهل نهاوند و از پیروان حارث محاسبی بود . در مذهب شافعی و طریق ابو ثوری فقیه بشمار می آمد. گذشته از آن در زهد و تقوی سرآمد روزگار بود و صوفیه او را شیخ الطائفه ، شیخ المشایخ و طاوس الفقراء می خواندند و او را بسیار محترم می شمردند .

جنید در بیان آراء و مبادی صوفیه اهتمام بسیار بکاربرد. بعضی رسائل که باو منسوبست حاکی از قدرت قریحه اوست. از سخنانی هم که در کتب صوفیه بدو نسبت داده اند می توان میزان اعتبار و اهمیت او را

دریافت. مسألهٔ فنای در حق و اتحاد و پیوند وجود انسان با وجود نامحدود لایزال در سخن او بیانی لطیف یافته است. وی از میثاق که در قرآن هست و صوفیه آنرا نشانهٔ عهد محبت و پیمان طاعت می‌شمرند با بیانی لطیف سخن داشته است و فنای بحق را بازگشت باصل می‌خواند. باعتقاد او چون همه چیز ناشی از حق است رجوع همه چیز نیز بدوست. بدینگونه سرانجام تفرقه به جمع می‌پیوندد و عارف وقتی باین مرحله تواند رسید که به مقام فنا نائل آید.

در همین روز گاران چند تن دیگر از صوفیه نیز نام و آوازه بلند یافتند از آن جمله بود حکیم ترمذی (م ۲۸۵) که سخنان او در باب ولایت تاحدی منشأ تعالیم ابن عربی است همچنین ابوالحسین نوری (۲۹۵) که آنچه از عشق الهی گفته است مخصوصاً موجب آزار وی شده است. این هردو تن با حلاج معاصر بودند اما اوج پرواز فکر آنها در سخن حلاج بیان شد که داستان زندگی و مرگ او پر شورترین سرگذشت روحانی صوفیه بشمارست.

اخبار راجع بحلاج و آرائی که دربارهٔ او اظهار شده است چنان غریب و متناقض بنظر می‌آید که گاه این اندیشه بخاطر می‌رسد که شاید حلاج بیش از يك تن بوده است و مگر احوال چند حلاج بهم خلط شده است* بسبب همین تناقضات شکفت است که بعضی او را به عرش اعلیٰ برده‌اند و برخی ملحد و کافر خوانده‌اند بعضی او را اهل سحر و شعبده دانسته‌اند و بعضی از اولیاء خدایش شمرده‌اند.

این حلاج حسین بن منصور نام داشت و در بیضاء فارس بدنیا آمد

اما در واسط نشوونما یافت. جدش ایرانی بود مجوسی و گویند پدرش از آیین اجداد باسلام گرویده بود. حسین در جوانی شوق و علاقه‌ی بی تمام به زهد و ریاضت یافت. شانزده ساله بود که به شوشتر رفت و مرید سهل تستری - از عرفا و زهاد معروف - شد. وقتی سهل را به بصره راندند وی با او همراه بود. حسین از بصره بی‌بغداد رفت و با صوفیه آندیار آمیزش یافت. از عمر و مکی و جنید نهاوندی چیزها آموخت. بمکه رفت و يك چند هم در آنجا ماند و بخلوت پرداخت. چون از حج باز آمد باز چندی در بغداد ماند. اما عقاید و افکار تازه‌ی که برای او پیدا شده بود مقبول صوفیه بغداد نشد و آن طایفه او را بسردی تلقی کردند. حلاج هم پشمینه صوفیان رازتن بیرون آورد و قبا پوشید. از بغداد نیز بیرون رفت و بسیاحت پرداخت. يك چند در فارس و خراسان سفر کرد. درین سفرها با طبقات مختلف آمیخت و از اهل عقاید و مذاهب چیزها آموخت. بعد به هند و ترکستان مسافرت کرد و گویند تا حدود چین رفت. در بازگشت از این سفرها باظهار بعضی کارهای غریب و خارق پرداخت و ظاهراً مسافرت هند در او تأثیری از این باب کرده بود. از جمله کارهایش - که کرامات هم خوانده میشد - آن بود که در تابستان میوه‌های زمستانی نشان می‌داد و در زمستان چیزهایی عرضه می‌کرد که خاص تابستان بود. از این‌ها گذشته، گویند افکار و اندیشه‌ها را می‌خواند، و وقتی دستش را دراز می‌کرد، پر میشد از سکه‌های طلا که به ادعای او در غیب ضرب شده بود... دعوی حلول و اتحاد هم از او نقل میشد و بعضی مریدان در حق او سخنان گزاف می‌گفتند و حتی بعضی ظاهراً بالوهیت او قائل بودند. این احوال و سخنان که در مساجد و اسواق نقل میشد هم صوفیه را برضد او

برمی انگیخت هم فقهارا. در نتیجه هم صوفیه از او دور شدند هم دستگاه خلافت نسبت باو بد گمانی یافت. مخصوصاً چون با قرامطه و بعضی طبقات شیعه هم روابطی داشت سوء ظن وزیر خلیفه را بشدت تحریک کرد. حلاج که وضع خود را در خطر دید در صدد فرار و اختفا برآمد. بخوزستان رفت و آنجا سه سال متواری گونه بسر برد. اما عاقبت توقیف شد و او را بمحا کمه کشیدند. درین محاکمه بمذهب تأویل و اباحه متهم شد و بتهمت آنکه داعی قرامطه است محکوم گشت و زندانی شد و گویندهشت سال در زندان ماند. درین مدت حلاج توانست در دربار خلیفه، هوا خواهانی پیدا کند. مادر خلیفه و نیز حاجب او نصر در صدد نجاتش برآمدند اما حمایت آنها نتیجه نامطلوب داد زیرا خشم و حسادت وزیر را بیشتر کرد و امید رهایی نماند. برای آنکه ماجرای او خاتمه یابد باشارت وزیر دیگر بار بمحا کمه او پرداختند. این محاکمه طولانی شد و هفت ماه ادامه یافت. متهم بود که انا الحق گفته است و دعوی الوهیت دارد. حلاج در محاکمه از خود دفاع کرد. خود را مسلمان پاک اعتقاد خواند و داوران را از ریختن خون خویش بر حذر داشت. با اینهمه جریان محاکمه منتهی شد بحکم تکفیر او. بموجب حکم فقها وی را تازیانه زدند. گویند هزار تازیانه خورد و آه نکفت. اما وزیر که از نفوذ او و ارتباطی که با قرامطه داشت بیمناک بود بدین شکنجه اکتفا نکرد و فرمان داد بدارش بزنند. گویند بیای دارش بردند، دست و پایش را یک یک قطع کردند، سرش را بریدند، جسدش را آتش زدند و خاکستر آن را بدجله ریختند (۳۰۹ق). تمام این شکنجه ها را حلاج - تا زنده بود - با آرامش و متانت کم نظیری تحمل کرد.

آرامش و متانتی که نظیر آن را به عیسی و به شهداء بزرگ مسیحی نسبت داده‌اند. آیا درمرگ هم به پیروی از سرمشق بررگ خویش - عیسی مسیح - نظر داشت؟

داستان کرامات او و ماجرای فرجام کار او در ادب صوفیه با مبالغه‌یی که یاد آور سرگذشت عیسی است نقل شده. گویند وقتی او را پپای دارمی بردند مردم بسیار بنظاره آمده بودند. کسی پرسید عشق چیست؟ جواب داد امروز بینی، فردا بینی و پس فردا بینی. در طول راه که از زندان تاپای دار می‌رفت اناالحق می‌گفت و پای کوبان و دست افشان (باوجو زنجیر!) می‌رفت. پرسیدندش که این دست افشانی و پای کوبی را سبب چیست؟ گفت نه مگر به پای دار می‌روم. وقتی هم پای برپایه دار نهاد گفت این نردبان آسمان است. شباهت داستان او با سرگذشت عیسی جالب است. جالب‌تر آنکه بعضی یارانش ادعا کردند که او نیز مثل عیسی شد با آسمانش بردند و دیگری را بجای او دار زدند*

حلاج سر حلقه شهداء صوفیه بود لیکن ماجرای او که يك چند صوفیه را بحفظ و کتمان اسرار خویش وادشت آخرین بی احتیاطی صوفیه نشد. سرگذشت او باز هم در بین صوفیه نظیر یافت و باز هم فقها و حکام وقت فرصت پیدا کردند که با تعقیب و تکفیر صوفیه خود را حافظ شریعت و مورد اعتماد عامه نشان دهند. واقعه عین القضاة همدانی از از آن جمله بود و آن نیز نظایر یافت.

تزد اکثر صوفیه حلاج از اولیاست لیکن عامه مسلمانان او را ظاهراً بسبب محکوم شدنش اهل دعوی و شعبده شمردند. در واقع وی سخنان غریب داشت و کتابهای عجیب مانند طاسین الازل، قرآن القرآن

و کبریت احمر ساخت . اشعاری هم داشت آکنده از شطحیات که هم پر بود از معانی بلند و دعویهای غریب . قول انا الحق و انا الله که از او نقل کرده‌اند و در کتاب الطواسین هم آمده است بعدها مورد تأویل واقع شد و صوفیه آن را تعبیری از اصل فنا شمردند .

ماجرای حلاج پیشرفت تصوف را متوقف نکرد . اما صوفیه از این داستان عبرت و احتیاط آموختند . در همین دوره عده‌ی نامداران صوفیه در عراق و خراسان می‌زیستند و بعضی از آنها پنهان یا آشکارا حلاج را هم می‌ستودند . ابن عطاء آدمی يك صوفی نامدار این عصر بود که هم در واقعه حلاج بسبب موافقت با او اعدام شد . صوفیه دیگر ، اگر هم با حلاج موافق بودند ، فرجام کار او را ، خطری تلقی کردند و يك چند از روی احتیاط دم درمی کشیدند .

باری نام و آوازه حلاج ، خاصه فرجام کار او ، اسم بسیاری از مشایخ عصر او را از رونق انداخت . با اینهمه در تاریخ صوفیه ، ذکر بسیاری مشایخ هست که اندکی قبل از حلاج یا بعد از او می‌زیسته‌اند و نام آنها اینجا درخور یادآوری است :

از آن جمله است سری سقطی (۲۵۱ یا ۲۵۶) که خال جنید بود و در عرفان و توحید سخنان بلند از او نقل کرده‌اند . همچنین از یحیی بن معاذ رازی (۲۵۸) ، حمدون قصار (۲۷۱) ، ابوسعید خراسانی (۲۷۷) ، ابراهیم خوآص (۲۸۴) ، ممشاد دینوری (۲۹۹) ، یوسف بن حسین رازی (۳۰۴) باید یاد کرد که در کتب صوفیه احوال و مقالات آنها بتفصیل آمده است .

نکته جالب در احوال صوفیه این دوره اشعار و ابیات پر سوز عارفانه‌یی است که در کتابهای صوفیه با کثر آنها منسوب شده است و گاه استعارات و تشبیهاتی که در خورغزل‌های عاشقانه است درین سخنان هست .

در بین صوفیه قرن چهارم ابوبکر شبلی (۳۳۵-۲۴۷) مخصوصاً شهرت تمام یافت. وی از یاران جنید بود و در گیرودار ماجرای حلاج با وجود جوانی توانست حزم و احتیاط خود را حفظ کند. اصل وی از اشروسنه بود، سرزمین افشین‌ها، اما در بغداد وفات یافت. چنانکه ابوبکر واسطی (۳۳۱) یک صوفی دیگر این عصر هم اهل فرغانه بود اما غالباً در مرو یا عراق می‌زیست.

احوال صوفیه با وجود دقت و احتیاطی که اکثر مشایخ در رعایت آداب و لوازم شریعت بکار می‌بردند نزد عامه غالباً مطلوب نبود. اگر چند ماجرای حلاج یک چند صوفیه را با احتیاط و ادانت لیکن متشرعه و فقهاء همواره نسبت باین طایفه با نظر بدگمانی می‌نگریستند و بهمین جهت بسیاری از عامه نیز در حق این قوم بی اعتقاد بودند و بسیار اتفاق می‌افتاد که بهمین جهات صوفیه و مشایخ آنها مورد تعقیب و ایذاء واقع میشدند.

نارضایی فقهاء و متشرعه البته بازار صوفیه را نشکست. زهد و ریاضت صوفیه چاشنی عشق و محبت داشت و بیشتر از علم اهل مدرسه بادل‌های ساده و جانهای پر شور آشنا بود. ازین رو مردم ساده پیشه‌وران، بازاریان، و روستائیان بدان روی آوردند و برخلاف زهاد قدیم که

غالباً فقیه و محدث و اهل قرآن و حدیث بودند صوفیان بیشتر پیشه-وران و بازاریان بودند و ظاهراً از خیلی قدیم بین طبقات اصناف با صوفیه روابط دوستانه پدید آمد چنانکه تشکیلات جوانمردان و اصناف دهلیز تصوف شد.

در هر حال با وجود بعضی سخنان بی پروا که از صوفیه نقل میشد و بر رغم سردی و نارضائی که فقها و اهل حدیث نسبت بصوفیه نشان می دادند بازار تصوف همچنان رونق یافت از آنکه ظاهراً سخنان صوفیه با ذوق عامه که هم از سخنان غریب متکلمان وحشت داشتند و هم از حدیث هول فقیهان و محدثان ناخشنود بودند سازگارتر بود. با این همه تعالیم صوفیه هم از تأثیر محیط که در قرن فارابی و ابن سینا رنگ فلسفه گرفته بود بر کنار نماند و این نکته از اسباب تحول در مبادی تصوف شد.

تعالیم فارابی، طریقه اخوان الصفا، و مبانی حکمت مشرقیه ابن سینا در نزدیک کردن تصوف با فلسفه تأثیر بازر کردند. اشارات ابن سینا تاحدی ثمره نوعی تألیف و تلفیق بود، بین فلسفه و عرفان. حتی گویند شیخ رئیس خود با مشایخ صوفیه دوستی و آمیزش یافت. ابو-سعید ابوالخیر صوفی معروف خراسان بنا بر مشهور با او روابط دوستانه داشت و یک بار - یا بیشتر - هم بموجب روایات بین آنها ملاقات و خلوت دست داد. می گویند چون آندو از خلوت برآمدند حکیم در باب صوفی گفت که هر چه من می دانم او می بیند و صوفی هم درباره حکیم گفت که هر چه من می بینم او می داند. این سخن در واقع اگر ازین دو مرد نامی هم نباشد قولی است در بیان تفاوت مراتب بین صوفی و اصل و فیلسوف کامل.

بین ابن سینا و شیخ ابوسعید مکاتبه‌هایی هم شده است که بعضی نمونه‌ها از آن باقی است. حتی تذکره نویسان گفته‌اند که پیر میهنه یک رباعی شیخ‌الرئیس رانیز جواب عارفانه و لطیف گفته است* . اگر هم این روایات مورد تردید باشد قرابت روحانی بین ابوسعید و شیخ رئیس محل خلاف نیست. ابوسعید چنانکه از حالات و سخنان او برمی‌آید در معرفت طریقه‌یی نزدیک بطریقه فلاسفه و نوافلاطونیان داشته است و از بعضی حکایات راجع باو هم برمی‌آید که در شریعت نیز اهل رخصت و مسامحه بوده است و محدودیت امام قشیری و امثال او را نداشته است. عمده اختلافاتی هم که در نیشابور بین این دو پیشوای صوفی روی می‌داده است از همین جا بوده است. داستان این کشمکش‌ها که سرانجام هم منتهی بتسلیم و رضای امام قشیری شده است در اسرار التوحید آمده است و البته بالحنی مبالغه آمیز .

شیخ و خانقاه

در دوره‌ی که فارابی و اخوان‌الصفا سعی در تألیف بین عقل و شریعت بجا می‌آوردند تصوف نیز که ازین هردومایه می‌گرفت فرصت نشو و انتشار یافت. مخصوصاً فارس و خراسان در قرن چهارم و پنجم روز بازار تصوف گشت.

در خراسان نام ابوسعید، پیر میهنه، مخصوصاً بلندآوازه گشت این پیر خراسان که داستان کراماتش در اسرار التوحید و حالات و سخنان رنگ مبالغه‌آمیز یافته است در روزگار محمود و مسعود غزنوی شهرت بسیار داشت، با مریدان و معتقدان فراوان. اما تندرویها و گستاخی‌های او خاصه در وجود رقص و سماع و خواندن شعر موجب خشم بسیاری از علماء و فقها عصر شد و بقصد جان او مکررتوطئه کردند و حتی صوفی معتدلی مثل امام قشیری نیز نمی‌توانست تندرویهای او را تحمل کند. ابوسعید چنان بوجد و سماع رغبت و اعتقاد داشت که

مریدان را گفته بودا گر صدای مؤذن بشنوند هم از رقص خویش باز نایستند. وی نه فقط بر منبر ابیات عاشقانه می خواند و در مسجد مجلس قوالی داشت بلکه مریدان را که گاه از سفر حج نیز بازمی داشت و گویی شریعت را برای کسی که بمقصد رسیده باشد زائد می شمرد.

بر خلاف او يك شيخ دیگر خراسان - خواجه عبدالله انصاری - در رعایت شریعت دقت و احتیاط تمام داشت. وی فقیه و محدث بود، و بتفسیر علاقه می ورزید. اما در تصوف با وجود ذوق محبتی که داشت بحفظ شریعت می کوشید و بعضی او را بزهد خشک منسوب کرده اند. در بیان مقامات و منازل سائرین نکته سنجی های بدیع دارد و مخصوصاً مناجات های او از درد و سوز آکنده است.

در فارس مشهورترین کس از صوفیه عصر، ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی بود، معروف به شیخ کبیر (۳۷۱) که در زهد و معرفت آوازه بلند داشت. وی در فارس مریدان بسیار یافت و مجالس او آکنده بود از تحقیق و معرفت. کتابهای بسیار هم بدو منسوبست که حکایت دارد از شهرت او در تحقیق. شیخ کبیر بنا بر مشهور صاحب کرامات هم بوده است. گویند در رعایت شریعت اهتمام بسیار داشت. از او نقل کرده اند که گفت از سنت های پیغمبر هیچ چیز نشنیدم الا که بجای آوردم. اندکی بعد از ابو عبدالله بن خفیف يك صوفی دیگر در فارس برآمد که شیخ مرشد خوانده میشد و از نام آوران مشایخ عصر خویش بود. وی شیخ ابواسحق کازرونی (۴۲۶ ق) بود که پدرانش زردشتی بودند و خود او در کازرون مریدان بسیار داشت. شیخ مرشد که احوال و مقامات او در کتابی بنام فردوس المرشدیه آمده است در طریقت به پیروی از شریعت علاقه تمام می ورزید و حتی در راه نشر اسلام با زرتشتی های

فارس بسختی مبارزه می کرد. هم از مشایخ این دوره بود ابن باکویه شیرازی معروف به باباکوهی که گویند از تربیت یافتگان شیخ کبیر بوده است و با شیخ ابوسعید ابوالخیر هم دیدار کرده است.

در قرن پنجم بزرگترین صدایی که بدفاع صوفیه برآمد صدای ابو حامد محمد غزالی بود که حیثیت و نفوذ معنوی او سبب مزید اعتبار تصوف شد درین عامه که بسبب تندرویهای صوفیه يك چند از آن سر- خورده بودند .

این امام خراسان در طوس بدنیا آمد (۴۵۰) و در قرآن و فقه و حدیث و کلام ، و حتی فلسفه ، سرآمد نام آوران عصر خویش شد . شهرت دانش و پارسایی او خواهی نظام الملك وزیر سلاجقه را جلب کرد . از جانب او بتدریس در نظامیه بغداد دعوت شد اما نه علوم رسمی طبع حقیقت جوی او را قانع کرد نه جاه و مقام ظاهری . نوعی شك فلسفی در وجودش راه یافت و خار خار آن ، زندگی آرام بغداد - و شور هیجان بی رنگ مجالس و عظمت و تدریس - را بر وی سخت و گران کرد . بی حاصلی علوم رسمی و پوچی مقامات ظاهری او را بعزلت و تفکر کشانید . بعد از يك دوره کشمکش روحانی سرانجام جذبۀ الهی او را راه نمود . بغداد را با مسند تدریس و شهرت و آوازه آن وا گذاشت و با جامه صوفیان راه دیار شام و قدس را پیش گرفت . در طی سالها مسافرت و عزلت که در آن مدت فقط گاه گاه بیارود دیار خویش بازمی گشت از اشراقات قلبی بهره ور شد و عاقبت دریافت که تنها «طریق صوفیه» است که می تواند او را از این ورطه شك و حیرت باز رها کند .

سرگذشت سفر دراز روحانی غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» او آمده است اما حاصل عمده این سیاحت و سلوک عارفانه کتاب بزرگ عربی اوست بنام «احیاء علوم الدین» یا «احیاء العلوم» که رساله فارسی کیمیای سعادت هم خلاصه‌ی است از آن، و این هر دو کتاب از شیرین‌ترین کتب در تصوف بشمارند یا دست کم کتابهایی هستند که در ترویج تصوف تأثیر واقعی داشته‌اند.

باز گشت غزالی بتدریس که بدعوت یاران و اصرار سلطان انجام شد او را بدنیای محدود فقهاء و مدرسان عصر - باز نیاورد. خانقاه و عزلت و عبادت تا پایان عمر (۵۰۵) - که چندان دراز هم نبود - او را همچنان تا آخر بامکاشفات صوفیانه و ذوق و شهود عرفانی مربوط داشت. عرفان غزالی با آنکه از رنگ نو افلاطونی خالی نیست عرفان اسلامی و زاهدانه است، آکنده از مکاشفات روحانی و در عین حال دور از دعویهای تندروان. با آنکه آراء او موافق درد و نقد کسانی مثل ابن تیمیه واقع شد نفوذ و حیثیت او سبب کساد بازار فلاسفه و مزید اعتبار صوفیه شد.

ذکر نام غزالی بدون اشارت بنام برادرش شیخ احمد غزالی ممکن نیست. این احمد در واقع بیش از برادرش در کار تصوف تجربه عملی داشت و گویند وجود وی خود از عوامل عمده توجه امام غزالی شد به طریقه صوفیان. احمد غزالی واعظ و صوفی نامداری بود و با وجود تبخیر در فقه به عزلت و انزوا رغبت داشت. غالباً بسیاحت بلاد می پرداخت. خدمت صوفیه بجای می آورد و وعظ هم می کرد. «سوانح» او در ادب صوفیه مشهور است

احمد غزالی مربی و مرشد يك صوفی بلند آوازه دیگر شد که احوال او یاد آور داستان حلاج گشت. این مرید پیر آوازه‌ها بوالمعالی عبدالله بن ابی بکر معروف به عین‌القضاة همدانی بود که قربانی تندرویهای خویش و کینه جویی های مخالفان گشت. سرگذشت او تاحدی بداستان حلاج و شیخ اشراق شباهت دارد.

عین‌القضاة بسال چهارصد و نود و دو در همدان بدنیا آمد، در خانواده‌یی از اهل میانه آذربایجان. پدرش قاضی بود و خود او هم در جوانی مسند فتوی و وعظ و تدریس داشت. در ادب و کلام و فلسفه هم شور و علاقه‌یی بی‌مانند نشان می‌داد. در بیست و یکسالگی کتابی در علم کلام نوشت که شامل بحث دقیقی در باب بعث و نبوت بود. مطالعه آثار امام غزالی او را - مثل خود امام - به نوعی تحول و انقلاب فکری سوق داد. ملاقات احمد غزالی او را بتصوف کشانید و بمجالس صوفیه آشنا کرد. مصاحبت يك عارف دیگر - بنام بر که - حتی بعد از احمد غزالی او را در حلقه صوفیان پای بند داشت و از مدرسه بخانقاه برد.

تصوف او مشحون بود از عقاید تازه و آراء تهور آمیز عرفانی، مخلوط با مقالات فلاسفه که بسیاری از آن مقالات از حوصله فهم اهل عصر خارج مینمود. کتاب تمهیدات و زبدة الحقایق او و همچنین قسمتی از مکتوبات او مشتمل است بر این گونه عقاید و آراء که از رنگ تأویل خالی نیست. همین آثار فقهاء و اهل ظاهر را بروی بدگمان کرد. بدیع متکلم او را بکفر و زندقه منسوب داشت. وزیر عراق قوام‌الدین در گزینی که با وی و بعضی مریدانش سابقه عداوت

داشت او را فرو گرفت . بدینگونه عین القضاة ، مورد تعقیب شد و بزندان بغداد گسیل گشت . اما در رساله شکوی الغریب که در زندان بغداد نوشت سعی کرد خود را ازین بدگمانی هاتبرئه کند. ولیکن دفاع او مؤثر واقع نشد. او را از بغداد بهمدان آوردند و بر در مدرسه‌یی که آنجا تدریس می کرد بدار زدند (۵۲۵) هنگام مرگ جوانی بود سی و سه ساله . گویند بعد از مرگ جسدش را در بوریای پیچیدند و با نفت آتش زدند .

ماجرای عین القضاة درین دوره در واقع تاحدی يك استثنا بود. زیرا درین عهد هم عامه بیش و کم بصوفیه اعتقاد می ورزیدند هم بسیاری از خاصه . وزراء، اتابکان، سلاطین، و حتی گاه خلفاء بغداد نیز درین روزگاران با صوفیه غالباً بارادت و حرمت سلوک می کردند . ملاقات طغرل سلجوقی با صوفی و عارف همدانی - باباطاهر* - حکایت از توجه و تکریم سلاطین دارد نسبت بصوفیه. نظام الملک نیز بنا بر مشهور با صوفیه بنهایت حرمت می زیست . از خلفاء مستنجد و مستنصر و ناصر در حق صوفیه محبت خاص می ورزیدند و ناصر خلیفه حتی شیخ شهاب الدین سهروردی صوفی مشهور را از جانب خود بسفارت می فرستاد. مجدالدین بغدادی در خوارزمچندان موجه و مقبول بود که گویند مادر خوارزمشاه پنهانی بجباله اودر آمد : کاری که غیرت سلطان را برانگیخت و هلاک شیخ را سبب شد* .

این مایه قبول عام که برای مشایخ صوفیه حاصل شد باز محرك

رشك و دشمنی فقهاء میشود . چنانکه امام فخر رازی در تحقیر این طایفه سعی بسیار می‌ورزید و ازین روست که نزد صوفیه منفور بود . گویند ، خوارزمشاه را نخست در حق زهاد و صوفیه اعتقادی راسخ بود و فخر رازی می‌کوشید تا اعتقاد سلطان را از آنها بگرداند. آخر يك روز دوتن از خربندگان اصطبل خاص را بفرمود تا خرقة درویشان پوشیدند و بر سر سجاده نشستند. جمعی از شاگردان خویش را هم مقرر کرد تا برسم مریدان بر کرد آن دوتن حلقه زدند . پس خوارزمشاه را نزد آنان برد تا از همت درویشان تبرك جوید و مدد یابد . سلطان پیش آنها باتواضع و ادب بنشست و نیازها تقدیم داشت . چون از آنجا بیرون آمدند فخرالدین گفت که این دو شیخ تا دیروز در اصطبل خاص خربندگی می‌کردند و امروز با جامه صوفیان بر سجاده نشسته‌اند تنها با پوشیدن خرقة شاهد حقیقت روی نمی‌نماید و جز با سعی و مجاهدت نمی‌توان بحقیقت رسید. سلطان اعتراف کرد و از اعتقاد در حق صوفیه باز آمد *

با اینهمه بازار تصوف درین دوره رونقی تمام داشت . خانقاه‌ها ملجأ بی‌پناهان بود و مشایخ تکیه گاه عامه . کثرت و ازدحام مریدان بسا که سبب وهم فرمانروایان در حق مشایخ بود . کرامات بسیار نیز باین مشایخ منسوب میشد و بسبب قبول عام ، حتی شعر و ادب صوفیه درین عامه شهرت و انتشاری تمام یافت .

از مشایخ خراسان در عهد سلاجقه ، بعد از دوران شیخ ابوسعید میهنه و پیر انصاری ، مخصوصاً شیخ احمد جام (۵۳۶ ق) معروف به شیخ الاسلام و ژنده پیل آوازه بلند یافت . وی با سلطان سنجر معاصر

بود و سلطان در حق وی اعتقاد تمام داشت. احمد جام مریدان فراوان یافت با فرزندان بسیار. در حفظ حدود شریعت و نهی از منکر نیز اصرار تمام می‌ورزید چنانکه خم شکنی‌ها کرد، مویها سترد، وبسی چنگ و چغانه شکست. هم اشعار باو منسوبست و هم کرامات، و احوال او یادآور احوال ابوسعید میهنه و خواجه عبدالله انصاری است.

چند سالی بعد از وفات شیخ جام بود که نجم‌الدین کبری ولادت یافت. این نجم‌الدین کبری در جوانی بعلم حدیث علاقه داشت و در تحصیل آن مسافرت‌ها کرد. در خراسان و عراق و آذربایجان و مصر يك چند سفر گزید. نجم‌الدین در مناظره قوی دست‌بود و گویند او را بدان سبب طامه کبری می‌خواندند. در خوارزم دستگاه ارشاد چید و مریدان بروی فراز آمدند. نجم‌الدین کبری عده‌یی از مشایخ بزرگ را، چون مجدالدین بغدادی، و نجم‌الدین رازی تربیت کرد. سعدالدین حموی (۶۵۰) و سیف‌الدین باخرزی (۶۵۱) هم بطریقه او وابسته بودند. طریقه او طریقه کبرویه خوانده شد و خود او شیخ ولی‌تراش*

در همین ایام در بغداد و عراق هم دو صوفی بلند آوازه می‌زیستند: شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۶۳۲) و اوحدالدین کرمانی (۶۳۵). اولی که برای سعدی شیخ داناتی مرشدی بود، مسند و عظ و دستگاه ارشاد داشت و نزد خلفا و سلاطین هم مقبول بود. چنانکه مکرر بعنوان سفر نزد سلاطین رفت و آمد داشت و همه جا نیز زیاده مورد احترام میشد. وی شیخ الشیوخ بغداد بود و خانقاه او در آنجا مورد توجه فوق‌العاده شد همچنین مجالس و عظ او محل از دحام عام بشمار می‌آمد. کتاب عوارف المعارف او هم در بیان معارف صوفیه مشهور است. اما اوحدالدین

که شیخ سهروردی ظاهراً او را بچیزی نمی گرفت نیز در همین اوان شهرت و قبولی داشت. با آنکه خود از جانب مستنصر خلیفه، سمت شیخی رباط مرزبانیه داشت در شیخ سهروردی بچشم تعظیم می دید. طریقه او در عشق بمظاهر مورد انکار مشایخ عصر بود و گویند شمس تبریزی در این باب او را طعنه ها زده بود* .

نام بلند دیگری هم درین زمان شهرت یافت که عبارت بود از نام محیی الدین ابن عربی. اما در باب او و درباره جلال الدین مولوی و صدر الدین قونوی دو عارف بزرگ دیگر که هم درین ایام می زیستند باید بتفصیل سخن گفت و در جایی دیگر.

در روزگار تاتار و مغول تصوف را روز بازاری دیگر پدید آمد. فزونی نوائب و آلام، توالی فتنه ها و انقلابات، مردم صاحب دل را غالباً بتعالیم آنها متمایل می کرد. چنانکه شیخ صفی الدین اردبیلی (۷۳۵ - ۶۵۰) درین زمان شهرت و نفوذی عظیم کسب کرد با مریدان بسیار. وی یک چند در شیراز و گیلان بر ریاضت و سیاحت پرداخت و سپس در اردبیل مسند ارشاد نهاد. شهرت و قبول او چنان شد که مغولان بسبب ارادت باو از آزار مردم باز ماندند. کرامات و مقامات او بعدها که اولادش سلطنت صفویه را تأسیس کردند با مبالغات بسیار نقل شد. در هر حال اخلاف او - خاصه پسرش صدر الدین و نواده اش خواجه علی - مسند ارشاد را وسیله بی کردند برای نشر دعوت، واحفاد آنها - ابراهیم و جنید و حیدر - مقدمات سلطنت را فراهم آوردند. حتی با آنکه جدشان شیخ صفی الدین ظاهراً از نژاد کرد بود دعوی سیادت هم کردند.

شیخ صفی‌الدین در عصر خویش حرمت و نفوذ فوق‌العاده داشت. خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر را در حق او اعتقادی تمام بود. چنانکه در نامه‌یی که بفرزند خود امیر احمد حاکم اردبیل نوشت توصیه کرد که با مردم چنان رفتار کند که موجب رضای خاطر شیخ باشد. این حشمت و نفوذ شیخ مدتها همچنان برای اخلاف او نیز باقی ماند و سبب کثرت و ازدحام مریدان شد بر گرد آنها*.

همچنین از مشایخ این عصر شیخ علاءالدوله سمنانی (۷۳۶) بود که نیز در همین زمان شهرت و قبولی بی‌مانند داشت و حتی امراء مغول را بخانقاه خویش می‌کشانید. گویند علاءالدوله در ایام جوانی ملازم در گاه ارغون ایلخان مغول بود. اما جذبه‌یی روحانی او را در ربود و بخانقاه کشانید. پس همه دارایی خویش را بمستحقان داد، و خود گوشه‌یی گزید و بعبادت و ریاضت پرداخت. چنانکه مکرر چله نشینی کرد و گویند بیش از دوست و هفتاد اربعین گذرانید. با اینهمه مکرر می‌گفت که اگر آنچه در آخر عمر معلوم من شد در اول معلوم میشد ترك ملازمت سلطان نمی‌کردم و در دربار سلطان بکارستمیدگان می‌رسیدم. در واقع نفوذ و قدرت او درین دوره عزلت بقدری بود که امیر چوپان از امراء بزرگ مغول بدو التجاء کرد و او در باب وی نزد سلطان ابوسعید ایلخان وساطت نمود. علاءالدوله در تصوف بحفظ شریعت پای‌بندی تمام داشت و از همین رو طریقه محیی‌الدین بن عربی و عقاید او را نمی‌پسندید*

مشهورترین عارف و صوفی بعد از او، سید نعمه‌الله کرمانی بود معروف بشاه نعمه‌الله ولی، که سلسله نعمه‌اللهی منسوب بدوست. این

شاه نعمه الله سیدی بود از اهل حلب اما چون در اواخر عمر در ماهان کرمان می زیست شهرت کرمانی یافت. در جوانی بیشتر در عراق می زیست. در سن بیست و چهار سالگی بزیارت مکه رفت. و در آنجا هفت سالی سر کرد و از خواص مریدان شیخ عبدالله یافعی گشت. يك چند هم در سمرقند، بلخ، هرات، مرو، ویزد زیست و بیست و پنج سال پایان عمر را در کرمان و حوالی بسر آورد. در قسمتی از عمر خود با امیر تیمور و پسرش شاهرخ معاصر بود. میرزا شاهرخ و همچنین سلاطین بهمنی دکن را در حق وی اعتقادی تمام بود. شاه نعمه الله علاوه بر کسب علوم رسمی بر ریاضت و مجاهدت هم توجه تمام داشت. مکرر خلوت نشست و چله ها بسر آورد. گذشته از اینها، علاقه یی خاص هم به زراعت و عمران داشت و دریزد و ماهان، نزدیک خانقاه خویش باغ و عمارت ساخت. فرقه نعمتی که مخصوصاً در عهد صفویه و بعد از آن در غالب ولایات ایران با فرقه حیدری شهر جنگ داشته است منسوب بدوست چنانکه سلسله نعمه اللهی نیز به وی منسوبست. رسائل و اشعار بسیار نیز از او باقی است. اشعارش از جهت ادبی محض چندان اهمیت ندارد اما بسبب اشتمال بر معانی مهم عرفانی قابل توجه است. سلسله نعمه اللهی که بدو منسوبست مدتی دراز تکیه گاه عمده عرفان شد در ایران و هند. اخلاف شاه نعمه الله بعد از او بهند رفته اند و طریقه نعمه اللهی را در آنسازمین رواج تمام داده اند.*

دوران تاتار و مغول نه فقط در ایران بلکه در بسیاری از بلاد مسلمانانی چون هند و ترکستان و نام و روم و مصر و افریقیه نیز دوران

شکفتگی تصوف بود. درین روز گاران همه جا خانقاهها بود و همه جا مجالس وجد و سماع قوم. ابن بطوطه جهانگرد نامدار اندلس درین ایام از مغرب تا مشرق جهان اسلامی در هر جا که می رقت رباطها، خانقاهها، تکیهها، و لنگرها را از جنب و جوش صوفیه وفتیان و قلندران آگنده می یافت. سلسلهها و طریقههای گونه گون تا اواخر قرن نهم - و حتی غالباً بعد از آن نیز - در تمام بلاد مسلمانی مورد توجه عامه بودند و مشایخ صوفیه بچشم احترام نگریسته میشدند.

درست است که بعضی فقیهان و محدثان این روز گاران - خواه از شیعه و خواه از حشویه و ظاهریه* - هنوز مثل دوران حلاج و عین القضاة بیشتر متصوفه را ملحد می شمردند لیکن صوفیه غالباً - در نزد عامه اهل سنت - محترم بودند و حتی گاه از اولیاء بشمار می آمدند. خلفا با آنها احترام می کردند، امراء بخانقاه هاشان تردد می نمودند و در تعمیر این خانقاهها اهتمام می ورزیدند*. عامه نیز مخصوصاً بطریقت جوانمردان - که آیین عیاری را با تعالیم صوفیه بهم آمیخته بودند - گرایش فراوان پیدا کردند و «لنگر» های جوانمردان نیز مثل خانقاهها و رباطهای صوفیه محل تردد و ازدحام طالبان تربیت و ارشاد آنها گشت.

در خانقاهها اوراد و اذکار و ریاضات و چله نشینیها رایج بود که غالباً اشتغال با آنها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می داشت. درین خانقاهها سالکان و فقیران خلوت نشین نیز مانند شیخ خانقاه زاویه خاص خویش داشتند اما ذکر دسته جمعی و درك صحبت شیخ و صرف طعام و صف نماز و حلقه سماع آنها غالباً در «جماعت خانه» منعقد می شد.

عواید خانقاهها از نذرها و هدیهها و اوقاف نیکوکاران، و از صدقات و «فتوح» بود و شیخ مرشد بر کار و کردار مریدان نظارت داشت و آنها را بشیوه خاص خود تربیت می کرد و در ریاضات و معاملات هدایت و ارشاد می نمود.

این شیخ که مریدان را با آنچه در طریقت پیش می آید راه می نمود و از آفات راه منع می کرد در نظر مرید مربی کامل بود و مظهر کمال صدق و شفقت و فهم و فراست شناخته میشد. گذشته از مجلس عام شیخ در مجلس اصحاب و مجلس خاص نیز با یاران حاضر می آمد و در نظارت بر احوال مریدان مراقبت تمام می ورزید. حتی خلوت و چله مرید را نیز خود غالباً زیر نظر داشت و بسا که پیش از پایان چله مریدی را از خلوت رخصت بیرون آمدن می داد*.

دوره ریاضت و خلوت سالک بر اندازه استعداد و بر حسب مبادی و تعالیم شیخ بیش و کم طولانی میشد و از توبه و خدمت خانقاه تاترک حیوانی و پوشیدن پشمینه و انزوای در خلوت، و ملازمت ذکر، و روزه داری و شب زنده داری و نماز و دعا و گریه و زاری چندین چله و گاه بیشتر، اوقات او را مصروف می داشت و در همه این مدت غالباً شیخ ناظر و مراقب و راهنما بود و در بعضی موارد دور از خانقاه نیز اوقات سالک سالها در بیابانهای دور افتاده یا در کنار گورستانها و مزارهای معروف بعبادت و ریاضت بسر می آمد.

بهر حال عروض احوال از قبض و بسط تا مکشفه و مشاهده و همچنین توالی مقامات از صبر و توکل و ورع و شوق، روح سالک را در خانقاه ترقی می بخشید و غالباً صحبت و ارشاد پیرو مرشد وی را در طی

این مرحله‌ها دل می‌داد و رهبری می‌کرد. پس از آنکه وی مراحل سلوک را می‌پیمود و از شیخ دستوری و اجازت برای ارشاد دیگران می‌یافت از خانقاه شیخ بیرون می‌آمد اما درجایی دیگر - در یک شهر دیگر - خانقاه تازه‌یی که در واقع چون شعبه‌یی از خانقاه شیخ بود پدید می‌آورد و بدینگونه از یک خانقاه که شیخ و مرشدی در یک شهر بوجود آورده بود چندین خانقاه دیگر در بلاد مختلف پدید می‌آمد که شیوخ و مرشدان همه آنها جملگی نسبت بشیخ خانقاه نخست حالت تسلیم و فرمانبرداری داشتند، در همه موارد دستور او را بکار می‌بستند و اهل طریقت او بشمار می‌آمدند.

اینکه سالک ناچار باید تربیت از شیخی مرشد یافته باشد تازدهمه مشایخ محقق بود با اینهمه گاه - والبته بندرت - بعضی مشایخ صوفیه خویشان را از برکات روحانی مشایخ گذشته مؤید می‌شمردند و باصطلاح خود را او‌یسی و قرنی - مانند او‌یس قرن که صحبت پیغمبر را درک نکرده بود - می‌پنداشتند. بعضی دیگر از صوفیه - مخصوصاً در هند و پاکستان هستند که «بی‌شرع» خوانده میشوند و سلسله‌هایی هستند بی- ترتیب که گاه عبارتند از مشتی «فقیر» منسوب بدر گاه و مقابر بعضی مشایخ و گاه عبارتند از کسانی که قلندر خواند میشوند. خاکساریه هم که در ایران هستند از همین گونه‌اند* . با اینهمه نسبت صحبت و اسناد خرقه مشایخ - مثل سلسله اجازات اهل حدیث - با اهمیت تلقی میشد و در سلسله‌های اهل طریقت بهر حال بیعت و خلافت و اجازت و مشیخه و کرسی‌نامه اهمیت تمام داشت و خلیفه یا «ولی سجاده» یا «سجاده نشین» هر یک از مشایخ که بموجب وصیت یا بحکم بیعت بجای او می‌نشست «صاحب رخصت» بشمار می‌آمد و همواره مثل شیخ سابق

مطاع و متبوع جمله مریدان و سالکان طریق و شیوخ خانقاه‌های «تابعه» بود. گاه نیز - و البته بندرت - در امر خلافت و بیعت بین مدعیان اختلاف پدید می‌آمد. چنانکه اختلاف بر سر جانشینی خواجه اسحق ختلانی منتهی به پیدایش دو سلسله نوربخشیه و ذهبیه گشت.

نکته قابل توجه که مخصوصاً در نظر غربی‌ها غرابتی دارد* این است که زندگی کردن در خانقاه بهیچوجه مستلزم مجرد نبوده است و صوفیان مسلمان بر خلاف فقراء نصاری در عین آنکه در خانقاه‌ها بطاعت و ریاضت اشتغال داشته‌اند تأهل نیز اختیار می‌کرده‌اند و زن و فرزند را مانع از وصول بحق نمی‌شمرده‌اند.

باری وجود خانقاه‌ها و ارتباط آنها بامشایخ نوعی خویشاوندی و برادری بین صوفیان پدید می‌آورد چنانکه حدود و ثغور در قلمرو حیات صوفی از بین می‌رفت و از سمرقند تا فارس و از سند تا اسکندریه هر جا صوفی می‌رفت خانقاه را سرای خویش می‌یافت*.

سلسله‌های طریقت صوفیه البته در سران بلاد مسلمانان پراکنده‌اند و تفاوت آنها نه فقط در آداب ذکر و تلقین بلکه مخصوصاً در طرز تلقی شریعت است. از آنکه بعضی سلسله‌ها در رعایت لوازم و قواعد شریعت بیشتر اصرار دارند و بعضی کمتر. در هر حال چون این سلسله‌ها با طبقات عامه بیشتر سروکار دارند تا با خواص و اهل مدرسه، و در بعضی عناصر از عقاید رایج بین عامه در طریقت آنها عجب نیست و ظاهراً از همین روست که در بین سلسله‌های طریقت رسم‌ها و آدابی از میراث مذاهب قدیم باقی مانده است که بیش و کم نزد متشرعه ناصواب یا ناروا است چنانکه بکتابشیه آسیای صغیر بقایایی از آداب نصاری گرفته‌اند

و صوفیه شمال افریقا بعضی چیزها از کاهنان قدیم آن سرزمین‌ها
آموخته‌اند* .

از قدیم‌ترین سلسله‌های طریقت* سلسله قادریه است منسوب به
عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ - ۴۷۱) که در تمام اقطار اسلام به خدمت و
محبت شهرت دارند و با آنکه در اصل از بین حنابله برخاسته‌اند تا حد
زیادی اهل تساهل و مسامحه بوده‌اند. ازین عبدالقادر گیلانی حکایات
جالب آکنده از کرامات نقل است. گویند در جوانی بمکه می‌رفت و با
کاروانی همراه بود. دزدان چون کاروان را زدند او را رها کردند چون
ظاهر حالش او را تهی دست نشان می‌داد. اما جوان درهمی چند همراه
داشت و آن را بدزدان نشان داد. دزدان از ساده‌دلی و درستی او حیرت
کردند و چیزی بدو دادند. او هم همه را بفقرا بخشید. زندگی او
نیز بعدها همه در عبادت و ریاضت گذشت. کرامات زیاد با او منسوب شد
میریدان بسیار هم گرد او جمع آمدند. در آغاز کار فقیهی بود حنبلی
مذهب اما چنان بتقوی شهرت یافت که مورد توجه عامه بغدادیان شد
و در بیرون شهر برایش رباطی ساختند. اما او کار می‌کرد و جز از دست
رنج خویش نمی‌خورد. گویند چهل و نه فرزند یافت که از آن میان یازده
پسرش طریقت او را در سراسر بلاد مسلمانان منتشر کردند. آثار و
سخنانی که از او باقی است از عمق و صفای ذهن گوینده حکایت دارد
و گاه خالی از دعاوی هم نیست. از قول او نقل می‌کنند که گفت حلاج
لغزید و کسی نبود که دست او بگیرد و من برای هر کس که بلغزد دست

گیرم. طریقت عبدالقادر غالباً مبتنی بر حفظ سنت و شعائرست و مقبره او در بغداد هنوز تحت تولی شیخ قادریه است که از اخلاف اوست. سلسله‌یی دیگر که نیز در همین زمان بوجود آمد سلسله رفاعیه است منسوب به ابوالعباس احمد رفاعی (۵۷۰ - ۵۱۲) که در بطائح عراق می‌زیست و با حلم و صبر و فقر و مسکنت خویش مریدان بسیار یافت. پیروان او در کار ریاضت بسی تندروتر از قادریه‌اند. مخصوصاً آدابی که این سلسله در ترتیب ذکر دارند و با بیخودی و حرکات بدنی توأم است منظره شگفت و حشت‌انگیزی بحلقه‌های ذکر و سماع آنها می‌دهد و درویشان این سلسله در آن بیخودی گاه چنان از خود می‌روند که ضربه‌های چوب و آهن هم در آنها کار نمی‌کند. درین حالت بر زمین می‌افتند و درپیش چشم حاضران در زیر پای شیخ لگدمال می‌شوند و این‌را نیز موهبتی عظیم می‌شمارند. آداب سلسله عیساویه شمال افریقا نیز از بعضی جهات شباهت برسوم آنها دارد*

همچنین است سلسله بدویه در مصر که منسوبست به سیدی احمد البدوی (۶۷۵-۵۹۶) و آنها را احمدیه هم می‌خوانند. این سیدی احمد از اهل فاس بود، در مراکش. اما در مکه پرورش یافت و در عراق بخدمت مشایخ وقت رسید. در مصر عده زیادی از طالبان تصوف بوی گرویدند. و حتی ملک بیبرس سلطان مصر هم باو ارادت یافت و طریقه بدوی در مصر انتشار زیاد یافت و در ایام هفتمین جنگ‌های صلیبی که سن لوئی بمصر تاخت بدویه مسلمین را بمبارزه بانصاری تشویق شدید می‌کردند. اما بی‌بند و باری و میکساری آنها بعدها از اسباب عدم توجه عامه مسلمین شد در حق آنها.

دیگر سلسلهٔ سهروردیه است منسوب به شهاب‌الدین عمر بن عبدالله سهروردی (۶۳۲) که در تصوف طریقه‌ی معتدل داشت و عوارف-المعارف او گواه این دعویست. شیخ سعدی در بغداد از صحبت او بهره یافت و در بوستان خویش او را به عنوان «شیخ دانای مرشد، شهاب» نام می‌برد. طریقهٔ سهروردیه را بهاء‌الدین زکریای مولتانی به‌هند برد و این طریقه در آنجا رواج بسیار یافت. فخرالدین عراقی و امیر حسینی هروی از تربیت یافتگان این بهاء‌الدین زکریا بشاعری نام بردار شدند. از خلفای بهاء‌الدین نام پسرش صدرالدین مولتانی و همچنین رکن‌الدین ابوالفتح درخور زکریا، در بین سلسله‌های دیگر که از سهروردیه نشأت یافته‌اند جلالیه - منسوب به مخدوم جهانیان - در هند شهرت یافته‌است و جمالیه - منسوب به پیر جمالی اردستانی - در ایران - همچنین زینیه در آسیای صغیر، روشنیه در افغانستان، خلوتیه با شعبه‌های مختلف آن در آسیای صغیر از سلسله‌هایی بشمارند که از سهروردیه پدید آمده‌اند.

یک سلسلهٔ مهم دیگر نیز که اعتبار و نفوذ تمام در مصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم کسب کرده‌است سلسلهٔ شاذلیه است منسوب به ابوالحسن شاذلی (۶۵۶) که زاهدی بود نایبنا در اسکندریه، و در معرفت و تصوف سخنان بلند داشت و عامه در حق او قائل بکرامات هم بودند. وی از تونس تا مصر مریدان بسیار داشت و کثرت مریدان او گاه موجب وحشت فرمانروایان زمان نیز می‌شد. خود او نه خانقاه ساخت و نه آداب و طریقت خاص نهاد اما بعد از او مریدانش طریقت و سلسله‌ی درست کردند و از او را و احزاب و ادعیهٔ منسوب بشاذلیه لطافت فکر عرفانی و تعمق مشایخ آنها در کلمات قدماء صوفیه برمی‌آید

از طریقه شاذلیه در مصر سلسله هایی چند مثل بکریه ، خواطریه ، جوهریه ، وفائیه ، مکّیه ، هاشمیه ، عقیفیه ، وقاسمیه ؛ و در مغرب سلسله هایی مثل شیخیه ، ناصریه ، حبیبیه و یوسفیه پدید آمده اند و در استنبول و رومانی و حتی نوبه نیز هنوز از منسوبان این سلسله کسانی وجود دارند .

در هر حال سلسله های طریقت در سراسر بلاد اسلامی انتشار و اشتهار داشته اند. از جمله در ماوراءالنهر و ترکستان کبرویه منسوب به نجم الدین کبری (۶۱۸) و نقشبندیه منسوب به خواجه بهاء الدین نقشبند (۷۹۱) شهرت یافته اند. این نقشبندیه خود شاخه یی بوده اند منشعب از سلسله خواجه گان که منسوب بوده است بخواجه احمد عطایسوی معروف به حضرت ترکستان ، و گویند خواجه بهاء الدین نقشبند در ترکستان مروج و محیی طریقه او شد . بعد ها این سلسله در هند هم نفوذ تمام یافت و مخصوصاً در دوره اقتدار مغول هند تأثیر و نفوذ مشایخ آنها قابل ملاحظه بود و سلاطین آن سرزمین غالباً باین سلسله منسوب بودند . چنانکه می گویند جدشان امیر تیمور ارادت بشاه نقشبند داشت .

در هند مخصوصاً سلسله چشتیه و سلسله شطاریه شهرت یافتند . سلسله چشتیه را معین الدین چشتی (۶۳۳) از اهل سیستان در آنجا بوجود آورد. از اخلاف او شیخ فرید الدین شکر گنج (۶۷۰) و شیخ نظام الدین اولیاء (۷۲۵) مشهورند چنانکه سید محمد کیسو دراز و شیخ اخی سراج پروانه و شیخ برهان الدین نیز از مشایخ نامدار این سلسله بوده اند. همچنین امیر خسرو و خواجه حسن دهلوی - دوشاعر معروف هند - نیز باین سلسله انتساب داشته اند. اما شطاریه منسوبند

به عبدالله شطار (قرن ۸ و ۹ هجری) که بعضی سخنان او یاد آور گفته های حلاج و بایزیدست و این طریقه در سوماتره و جاوه نیز پیروان دارد.

در آسیای صغیر، دوسلسله مهم بیشتر شهرت یافته اند: مولویه و بکتاشیه. مولویه که دو فرقه پوست نشینان و ارشادیه از آنها برخاسته اند منسوبند به جلال الدین محمد بلخی رومی (۶۷۲) معروف به مولوی و مولانای روم. از جالب ترین مراسم این سلسله رقص و سماع پرشور آنهاست که بعضی سیاحان فرنگی نیز آن را وصف کرده اند. این رقص نزد آنها نشانه و رمز است از گردش افلاک و اجرام سماوی. رقص دسته جمعی این درویشان با جامه های دراز سبز رنگ یاسفید قام که در حال رقص دست را ازدو سو می گشایند و سر را بشانه یاسینه خم می کنند و با آهنگ نی بچرخ و جست و خیز در می آیند غالباً به بیخودی و خلسه یی روحانی منتهی میشود و شادی و آسودگی عارفانه یی که در این حال در چهره این صوفیان دست افشان دیده میشود حکایت از بهجت و سعادت روحانی دارد که مطلوب صوفی و گویى نشانه یی است از پرواز عارف در جو بی انتهای سعادت ابدی. همین احساس روحانی است که گاه درویش شوریده حال را چنان بیخود می کند که آتش را بدست میگیرد و بدهان فرو میبرد. مولویه در عهد دولت عثمانیها کسب نفوذ کردند چنانکه وقتی خلیفه تازه یی در عثمانی بسطنت می نشست شیخ مولویه شمشیر او را بکمرش می بست. بعد از روی کار آمدن جمهوری ترکیه مولویه نفوذ خود را از دست دادند و اکنون فقط در حلب و بعضی بلاد کوچک باقی مانده اند.

اما بکتاشیه منسوبند به حاجی بکتاش ولی (۷۳۸ هـ) که احوال او رنگ افسانه دارد و درست روشن نیست. در آداب و عقاید بکتاشیه، هم صبغه تشیع هست و هم نوعی گرایش بتأویل و مسامحه. گویی مشایخ این سلسله ظواهر احکام و عبادات را مهم نمی‌شمرده‌اند و توجه بیاطن را بهانه‌ی کرده بودند برای مسامحه در عقاید و احکام اسلامی. بعضی آداب و رسوم هم از تأثیر و تقلید نصاری در بین آنها رواج یافته است. بکتاشیه در روزگار سلاطین عثمانی قدرت و نفوذ بسیار داشته‌اند و ینی چری‌های آن دولت هم با آنها منسوب بوده‌اند. اما رفته رفته چون وجود این ینی چری‌ها موجب بیم و نگرانی فرمانروایان شده است مشایخ بکتاشیه هم مورد بدگمانی واقع گشته‌اند و رفته رفته ضعیف شده‌اند.

در ایران بروز کار صفویه اگر اسمی از تصوف بود، نام «صوفی اعظم» بود و «خلیفه سلطان» که فقط صورتی از رسوم طریقت منسوب به جدشان شیخ صفی‌الدین اردبیلی را نگه داشته بودند. در موارد دیگر غلبه علماء و فقهاء شیعه مانع از رواج تصوف و توسعه خانقاه‌ها و سلسله‌ها بود لیکن بعد از صفویه بازار تصوف باز تا حدی رواج یافت و در بین سایر فرقه‌ها مخصوصاً دو سلسله اهمیت بیشتر کسب کرد: نعمت‌اللهی و ذهبی. سلسله نعمت‌اللهی منسوبست بشاه نعمت‌الله ولی که بقعه او در ماهان کرمان مطاف و مزار اهل صفاست و چندین طریقه ازین سلسله منشعب شده‌است که در ایران پیروان دارند. اما سلسله ذهبی منسوبست به میر عبداللّه برزش آبادی که طریقه او خود از طریقت کبرویه جدا شده است و این هر دو طریقه بتشیع منسوبند و مخصوصاً ذهبی تا حدی رنگ غلو هم دارند.

با اینهمه فقهاء امامیه نیز - مثل زیدیه و وهابیه - با طریقه صوفیه مخالفند و غالباً آنها را ملحد و کافر می‌شمارند، چنانکه سلفیه و کسانی که دنباله رو آنها هستند نیز صوفیه را مشتی ریاکار لاف زن میدانند. سلسله‌های طریقت در نزد حکام و سلاطین نیز از خیلی قدیم گاه‌ب‌گاه با نظر بدبینی نگریسته میشد. ممالیک در مصر، عثمانی‌ها در ترکیه، و زیدیه در ایران غالباً با آنها نظر نامساعد داشته‌اند از این رو در غالب ممالک - حتی هند و مغرب - سلسله‌های صوفیه در حال انحطاط افتاده‌اند. در بسیاری ممالک لڑهای فراماسونی رفته رفته جای این سلسله‌های طریقت را می‌گیرند و آنها را در خود حل میکنند.

غیر از این سلسله‌های طریقت که در قیاس با شریعت حکم مذاهب فقهی را دارند بین صوفیه از لحاظ مبادی و اصول طریقت نیز تدریجاً تفاوت‌هایی در مشرب پدید آمده است که منتهی بظهور فرقه‌های مختلف صوفیه شده است و این فرقه‌ها که تا حدی شبیه است بفرقه‌ها و مذاهب اصولی و کلامی در نزد اهل شریعت از قدیم موضوع اختلافات و مشاجرات میشده است و در بیان ماهیت آنها احیاناً تهمت و سوء تفاهم نیز پیش آمده است. چنانکه بعضی از اهل شریعت که در رد صوفیه کتابهایی تألیف کرده‌اند غالب و گاه تمام این فرقه‌ها را به چهار فرقه حلولیه، اتحادیه، واصلیه، عشقیه راجع شمرده‌اند و همه را بدو اصل حلول و اتحاد بر گردانده‌اند و رد کرده‌اند. در این مشاجرات کلام مخالفان صوفیه البته از مبالغه خالی نیست اما مذاهب اصولی و کلامی صوفیه که نویسندگان تلبیس ابلیس و بیان الادیان و حدیقه الشیعه و رساله

خیراتیه ، بتمصیل و با بیانی آمیخته به غرض از آنها سخن داشته‌اند در زمان تألیف کتاب کشف‌المحجوب هجویری بیش و کم دوازده تا بوده است یعنی محاسبیه (پیروان حارث محاسبی) ، قزاریه (پیروان حمدون قزار) طیفوریه (پیروان بایزید بسطامی) ، جنیدیه (پیروان جنید بغدادی) ، نوریه (پیروان ابوالحسن نوری) ، سهلیه (پیروان سهل شوشتری) ، حکیمیه (پیروان حکیم ترمذی) ، خرازیه (پیروان ابوسعید خراز) ، خفیفیه (پیروان ابوعبدالله خفیف) ، سیاریه (پیروان ابوالعباس سیاری) ، حلمانیه (پیروان ابو حلیمان دمشقی) ، فارسیه (پیروان فارس دینوری) و دو فرقهٔ اخیر بسبب اعتقاد بحلول و اتحاد نزد اکثر صوفیه مطعون و مردود شمرده می‌شده‌اند* . البته بعد از عهد تألیف کشف‌المحجوب نیز فرقه‌هایی اصولی دیگر پدید آمده‌اند مثل اکبریه یا حاتمیه (پیروان محیی‌الدین بن عربی) و قونیویه (پیروان صدرالدین قونیوی) و حروفیه (پیروان فضل‌الله حروفی) چنانکه بعضی فرقه‌ها نیز از بین رفته‌اند مثل قزاریه که ملامتیه و باحتمالی قلندریه نیز از آنها بوده‌اند . در هر حال بحث در باب این فرقه‌ها و عقاید و اصول آنها در حوصلهٔ این مقام نیست با اینهمه چون در میراث صوفیه از ملامتیه و قلندریه مکرر صحبت می‌شود اشارتی مختصر باحوال آنها خالی از فایده بنظر نمی‌رسد .

قلندریه* در واقع جماعتی بوده‌اند از صوفیهٔ ملامتی که در حدود قرن هفتم هجری در خراسان و هند و حتی شام و بعضی بلاد دیگر شهرت

و فعالیت داشته‌اند. البته سابقه این فرقه از قرن هفتم فراتر می‌رود اما شهرت آنها مخصوصاً درین اوان بوده است.

قلندریه غالباً موی ریش و سبیل و سرو صورت را می‌تراشیده‌اند* و دلقی از پشم سبز بر تن می‌پوشیده‌اند. این طریقه در خراسان بوسیله قطب‌الدین حیدر و در هند بوسیله خضر رومی انتشار یافته است. در هر حال قلندران ظاهراً صورت تازه‌یی از ملامتیه بوده‌اند لیکن با آنها از بعضی جهات نیز تفاوت داشته‌اند. اما ملامتیه چه کسانی بوده‌اند؟...

ملامتیه طایفه‌یی بوده‌اند از صوفیه که در قرن سوم هجری و بعد از آن، در خراسان شهرت داشته‌اند و بسبب اختلاف مشربی که آنها با غالب صوفیه عصر خویش داشته‌اند عنوان ملامتی یک‌چند در مقابل صوفی بکار می‌رفته است. ملامتیه در طریقت خویش معتقد بوده‌اند که عبودیت را باید به خداوند اختصاص داد. ازین رو در این مقام باید که سالک نه عمل خود را پیش چشم آورد نه عمل و نظر مخلوق را ملاحظه کند. باید در اعمال خود اخلاص بورزد و از هر گونه ریا دوری بگزیند. و بدگمانی در حق نفس را اولین قدم حسن ظن بحق- که اصل معرفتست- بداند. از این جهت ملامتیه در اخلاق و معاملات عمداً سعی می‌کرده‌اند که برخلاف زاهدان و پشمینه پوشان عصر از حیث لباس و رفتار و احوال ظاهری با سایر مردم تفاوت نداشته باشند تا بورطه ریا و خود نمائی نیفتند و پشت بقبله نماز نخوانند. مخصوصاً سعی داشته‌اند که هرگز «در اظهار خیر و اخفاء شر نکوشند» و عبادات را بمنزله اسرار بین «عبد» و «حق» تلقی نمایند و خویشان را از اظهار آن ملامت کنند. حتی ملامتیه برای آنکه به ریا و خود فروشی دچار نشوند از اظهار قبایح و

معایب نفس در نزد عامه ابا نداشته‌اند و نفس را همواره متهم و ملوم می‌خواستند. خویشان را بعمد معروض ملامت خلق می‌کرده‌اند تا به خویشان مغرور و فریفته نشوند و عبادت را وسیله‌ی جهت معبود شدن خویش نسازند. باری این طریقه با این نام نخست در خراسان پدید آمد و در عراق کسانی که در همان ایام نظیر این سخنان را می‌گفتند ملامتی خوانده نمی‌شدند

در هر حال برخلاف صوفیه که نفس را نیست می‌انگاشته‌اند ملامتیه بنای کار را بر مراقبت نفس می‌نهادند. تفاوت عمده صوفیه با ملامتیه آن است که صوفی ظاهرش از باطنش حکایت می‌کند و از اظهار زهد و ریاضت و کرامت ابایی ندارد در صورتیکه ملامتی ظاهرش احوال باطن را فاش نمی‌کند و اظهار زهد و ریاضت و کرامت را دعوی و جهل و رعوت و ریا می‌شمارد و از قبول عوام اجتناب تمام دارد. * محیی‌الدین بن عربی در بیان اهمیت این طایفه مبالغه می‌کند و آنها را کاملان اهل طریق می‌شمارد و می‌گوید حکمت احتجاج آنها این است که اگر مکان آنها بر خلق ظاهر گردد آنها را چون خدایان پرستش کنند و تا کید می‌کند که این طریقه را هر کسی درک نکند و فقط اهل الله بدان اختصاص دارند. * در واقع بیان ابن عربی در باب ملامتیه خالی از توسع و مبالغه نیست و ملامتیه‌ی که او ذکر می‌کند ظاهراً دیگر طایفه‌ی خاص بشمار نمی‌آید چنانکه وی بایزید بسطامی و عبدالقادر گیلانی و حتی خود را ازین طبقه می‌شمارد و ملامتیه را کسانی می‌داند که در ولایت بدرجه‌ی رسیده‌اند که مافوق آن جز نبوت نیست. این نظر ابن عربی است در باب ملامتیه. اما سایر صوفیه اهل ملامت را با این نظر نمی‌

نگرند. چنانکه امام‌قشیری صوفیه را از اموری که بسبب وجود ملامتیه بدان متهم شده‌اند تنزیه و تبرئه می‌کند و سهروردی می‌گوید ملامتی خلق را از حساب حال و عمل خویش بیرون می‌کند اما نفس را بحساب می‌گیرد و آنرا مراقبت می‌کند و این البته اخلاص است اما صوفی، هم خلق را ازین حساب بیرون می‌کند و هم نفس را و این نیز اخلاص است و البته فرق است بین مخلص با مخلص خالص* و بدین گونه در نظر سهروردی حال صوفی که در غلبه سکر و فناء خویش از نفس و خلق هر دو غایب می‌شود بمراتب برتر و بالاتر است از حال ملامتی که همواره چیزی او را بنخود و خلق مربوط می‌دارد و آن چیز عبارت است از توجه او بنفس و مراقبتی که در احوال نفس دارد. و البته برخلاف صوفیه که غالباً بر حسب قول به فناء معتقد بنوعی حلول یا اتحاد بوده‌اند (اگرچه از قبول این نسبت تجاشی می‌کنند)، ملامتیه بسبب کراهت از دعوی و بجهت عدم غیبت از نفس و احوال آن غالباً منکر سکر و جذبه بوده‌اند و از قول بوحدت و حلول و اتحاد خودداری می‌کرده‌اند. ملامتیه جهت ستر احوال غالباً خود را به هیأت و شکل عوام درمی‌آوردند و در بعضی از مبادی اخلاقی مثل ایثار و بذل و سخا و اجتناب از آزار و ترك شکایت و عفو از زلات غیر با اهل فتوت شباهت و اشتراك داشته‌اند حتی از حکایت نوح عیار و حمدون قصار* و از اینکه بعضی از صوفیه مانند احمد بن خضرویه و علی بن احمد پوشنگی قبل از ورود بحلقه اهل تصوف خود از فتیان بوده‌اند و همچنین از بعضی قراین دیگر روی هم رفته برمی‌آید که اهل فتوت با ملامتیه نیز مثل صوفیه مرتبط بوده‌اند و بعضی مشایخ از دهلیز فتوت وارد تصوف می‌شده‌اند و برخی از همان راه به جمع اهل ملامت راه می‌یافته‌اند.

از قدماء طریقه ملامتیه ابو حفص نیشابوری و حمدون قصار (۲۷۱) و ابو عثمان حیری (۲۹۸) را ذکر کرده اند. حمدون قصار در واقع شیخ ملامتیه بوده است و طریقه ملامتیه بوسیله او منتشر شده است با اینهمه پیروان او در عصر خود وی بنام قصاریه یا حمدونیه معروف بوده اند نه بنام ملامتیه و او خود از تعالیم ابو حفص نیشابوری و ابوتراب نخشبی و سالم باروسی که همه از مشاهیر صوفیه عصر خویش بوده اند استفاده کرده است و حکایتی که بانوح عیار دارد حاکی از ارتباط طریقه او با طریقه عیاران است. بهر حال طریقه ملامتیه که بوسیله ابو حفص نیشابوری و حمدون قصار و ابو عثمان حیری در نیشابور رواج داشته است بعد از پایان قرن سوم هجری بوسیله عده یی از مریدان و تربیت یافتگان آنها مانند ابو عبدالله محمد بن منازل نیشابوری و ابو محمد المرتعش و ابو علی ثقفی و محفوظ بن محمود نیشابوری همچنان تعلیم شده است و بعد از چندی از نیشابور بدیگر بلاد خراسان و همچنین به بغداد و شام رفته است و اساس آن نیز که در آغاز عبارت از محاربه با نفس و مخالفت دایم با ریا و رعونت نفس و اقدام بر کتمان حسنات نفس بود بعدها تدریجاً دچار توسع و افراط شده منتهی گردید بتعهد در مخالفت با افکار و عقاید و آداب و رسوم عامه و در واقع بنوعی وقاحت و اباحه منجر شد که هر چند با تعالیم حمدون قصار تا حدی موافق بود لیکن تدریجاً دیگر جز از جهت اسم از هیچ جهت با عنوان ملامتیه قدیم شباهت نمی داشت. ابو عبدالرحمن سلمی در رساله الملامتیه خویش* - تا حدی مثل ابن عربی در فتوحات - در اهمیت مقام این طایفه مبالغه نموده است و مقام آنها را بسبب مزید اتصال بحق شبیه مقام محمد بعد از معراج و مقام موسی بعد از تکلیم شمرده و گفته است خداوند

بسبب غیرت احوال آنها را از خلق مستور داشته است. ابوالعلاء عقیفی از دانشمندان معاصر مصر که این رساله سلمی را نشر داده است در باب ملامتیه تحقیقات بسیار کرده است که در جای خود دلکش و خواندنی است اما اینکه وی اساس قول ملامتیه را در سوء ظن و تحقیر نسبت بنفس تاحدی متکی بر عقاید مجوس دانسته است و ملامتیه را مانند اهل فتوت متأثر از تعالیم و عقاید مجوس شمرده است درست نیست و با غور در اصل بدینی این طایفه در حق نفس و حتی تحقیر و کوچک شماری آن و اینکه آن طایفه - مثل بودائیها - ذلت و سؤال را بر «فتوح» و عزت آن ترجیح می داده اند* و همچنین با توجه بارتباط و انتساب مع الواسطه ابو عثمان حیری - از مشایخ ملامتیه که مخصوصاً قایل به غلبه و کثرت شرور در عالم بوده است - با شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و با در نظر داشتن مناسبت احوال و عقاید ابراهیم ادهم و شقیق بلخی با مذاهب و احوال شمنان و بوداییان شاید حق آنست که طریقه ملامتیه تحت تأثیر عقاید و تعالیم بودایی و هندی است نه مجوس و زرتشتی.

باری ملامتیه بسبب اجتناب از ریا و رعونت بتصنیف و تألیف کتب و جمع و تدوین احوال و اخبار مشایخ متقدمین خویش اعتنا نداشته اند و قدیمترین مأخذ احوال آنها ظاهراً همان رساله بی است که ابو عبدالرحمن سلمی در باب آنها تألیف کرده است.

هدف تربیت در نزد صوفی انسان کامل است. کسی که در وجود او بقول نسفی هم اقوال نیک بکمال است هم افعال نیک هم اخلاق نیک را بحد کمال داراست هم معارف را. چنین کسی هم در شریعت

تمام است و هم در طریقت و هم در حقیقت. * صوفی البته در طلب حقیقت است و بیشتر نظر بطریقت دارد اما شریعت را نیز غالباً وسیله کمال می یابد. شریعت در نظری گفت انبیاست و طریقت کرد انبیا. هر کس که گفته انبیاء را تصدیق دارد اهل شریعت است و هر که بدان عمل میکند اهل طریقت. اما و رای هر دو و برتر از آنها حقیقت است که عبارت از دید انبیاست و هر کس آنچه را انبیا دیده اند می بیند اهل حقیقت است * و انسان کامل و ولّی حق اوست. البته غایت سعی سالک آنست که هم در شریعت بکمال رسد و هم بحقیقت واصل آید. درست است که بطور مطلق انسان کامل در هر عصر در تمام عالم يك تن بیش نیست - که صوفی او را قطب وقت و صاحب عصر میخواند * - لیکن غایت جهد همه سالکان هم وصول بدرجه اوست اگر چند کمتر کسی بدان درجه میرسد اما باری آنکه درین راه مجاهدتی دارد بآن مقصد عالی نزدیک میشود و خویشتن را بقدر امکان تکمیل می کند. حصول این تکمیل هم البته منوط است به تربیت اولیاء و ارشاد و دستگیری آنها، که بی آن سالک بمقصود راه نمی برد. این تربیت اولیاء که تسلیم بدان عبارت از سلوک است خاص است بـ اهل استعداد، در مقابل تربیت انبیاء که عام است و از آن همگان بهره می یابند. اما حاصل این تربیت سلوک است و آن عبارتست از سیر روحانی، سیر بسوی خدا که سالک را از هستی خویش نیست کند تا بهستی خدای هستی یابد. چون باینجا رسد باز سالک سیر دیگر در پیش دارد: سیر در خدا، تا حقیقت همه چیز را درک کند. در تمام دوره سیر و سلوک، صوفی چشم بر اشارت مرشد دارد تا او را در منازل و مقامات سلوک راهنمایی کند، که سالک با خبر نبود ز رسم و راه منزلها.

صوفیه برای ولایت و ولّی اهمیت خاصی قائل بوده‌اند. بعضی از آنها مقام ولایت را برتر از مقام نبوت می‌دانسته‌اند و مدعی بوده‌اند که نبی علم وحی دارد و ولی علم سرّ. ولّی بعلم سرّ چیزها داند که نبی را از آن خبر نیست. با اعتقاد صوفیه فرق بین ولی و نبی همان است که بین خضر بود و موسی. از آنکه خضر ولی بود و موسی نبی. خضر علم لدنی داشت و موسی از آن بی بهره بود.

هر چند از صوفیه کسانی که میانه‌رو بودند و بحفظ شریعت علاقه می‌ورزیدند این دعاوی را باطل می‌شمردند اما غالب آنها مخصوصاً بعد از عهد ابن‌العربی در بیان اهمیت مقام اولیاء تأکید بسیار می‌کردند چنانکه برای اولیاء قائل بکرامات بودند و حتی کرامات آنها را تا حد معجزه می‌پذیرفتند. در تعیین مقام ولی صوفیه می‌گفتند که خداوند از مقربان خود انبیاء را برای دعوت بسوی خلق فرستاد اما اولیاء را مأمور دعوت نکرد. بدینگونه ولایت و نبوت دو صفت است از آن پیغمبران و ولی از این دو صفت یکی بیش ندارد.

تعداد اولیاء بعقیده بعضی صوفیه در هر عصر سیصد و پنجاه و شش کس است که چون از ایشان یکی از دنیا برود دیگری بجای او می‌آید. اما این اولیاء مراتب و طبقات دارند: سیصد تنان، چهل تنان، هفت تنان، پنج تنان، سه تنان، و یک تن. این یکی قطب است که بعقیده صوفیه عالم بوجود او می‌گردد و او قطب عالم است. می‌گویند وقتی قطب از عالم برود یکی از سه تنان بجای او می‌آید. آنگاه یک تن از پنج تنان بمقام سه تنان میرسد، یکی از هفت تنان بمرتبه پنج تنان میرسد، یکی از

چهل تنان بمرتبۀ هفت تنان میآید، يك تن از سیصد تنان بمقام چهل تنان میرسد و يك تن از نیکان عالم در بین سیصد تنان جایی بدست میآورد.* در تعداد اولیاء و مراتب آنها البته اقوال دیگر هم بین صوفیه هست. از جمله گویند که در مراتب اولیاء نخست سیصد تنان هستند که آنها را اخیر میخوانند برتر از آنها چهل تنانند که ابدال میشوند از آنها برتر هفت تنانند که ابرارشان خوانند بالاتر از آنها اوتانند که چهار تنان باشند برتر از آنها و تنانند که نقبا خوانده میشوند و قطب بالاتر از همه است و یگانه عصرست.

ازین مراتب و طبقات هر مرتبه که بالاتر باشد آنرا که فرود اوست می شناسد اما آنکه فرودست کسی را که از خود او برترست نمی شناسد و اینهمه در عالم پراکنده اند تا مردم همه از وجود آنها بهره گیرند اما از عامه مستورند و جز خدا کسی آنها را نمی شناسد. این اولیاء خدا در غیب هستند، بی دعوی و بی تظاهر. از آنکه روی در خدا دارند و با خلق سروکارشان نیست. نزد جمعی از صوفیه - مثل شیخ سعدالدین حموی - اولیاء خدا فقط دوازده تن بوده اند جانشینان و نایبان پیغمبر و دوازدهمین آنها مهدی است که خاتم اولیاء است و مهدی صاحب الزمان آن سیصد و پنجاه و شش تن که سایر صوفیه اولیاء میخوانند بموجب این قول ابدالند نه اولیاء. نفوذ تعالیم شیعه درین نظریه قابل توجه است و صوفیه شیعه در این باب بتفصیل تمام سخن رانده اند.

اعتماد صوفیه بسلسله مراتب اولیاء که در رأس آنها قطب قرار دارد در فهم مقاصد آنها اهمیت دارد اما اصل آن با احتمال قوی مأخوذست از آنچه نزد گنوسی های مسیحی سابقه داشته است. ذکر نام خضر بعنوان ولی نیز در خور توجه است. در واقع نام خضر در اقوال

صوفیه مکرر ذکر میشود. این رهنمای ناپیدای گمراهان وره نورد بی ملال بیابانهای دراز یاد آور الیاس و جرجیس نصاری است. در طی قصه بی که در قرآن (۸۱/۱۸-۶۴) آمده است وی رهبر موسی شده است و ازینجاست که مقام ولی را بعضی بالاتر از نبی دانسته اند. بعضی از صوفیه مثل با یزید و ابن العربی و دیگران از ملاقات با خضر سخن رانده اند و بعضی هم سلسله اسناد خورا بدو رسانیده اند. وجود خضر رنگ ظریف زیبائی بآدم صوفیه داده است افسانه عمر جاوید هم بانام او همراه شده است و گفته اند که هر جا او قدم نهد زیر پایش سبزه میروید. گویی در وجود او يك رب النوع قدیم - خدای سبزه و بهار - را تجسم میداده اند.*

خانقاه که با تفاوتی تکیه و زاویه و رباط نیز خوانده میشود محل اجتماع درویشان بود مخصوصاً جای خلوت و ذکر آنها. چله نشینی هم از لوازم خلوت قوم بود و تکرار آن با اعتقاد صوفیه از اسباب نیل بکمال. ذکر هم خفی داشت و جلی. از آنکه اولی را از غیر مخفی میکردند و دومی را آشکارا بر زبان میراندند. در طی خلوت صوفی گوشه بی میگرفت، با آداب خاص می نشست، و بی توقف نام خدا را چندان بر زبان میآورد که لب و زبانش از جنبش فرو میماند و فقط دل او بود که متذکر خدامیشد. بسیاری از صوفیه بجای «الله» ضمیر «هو» را بکار میبردند که در قرآن (۱/۳) هم آمده بود. در باب این لفظ کوتاه اسرار آمیز که صوفیه تمام مفهوم الوهیت را در آن می بینند ابن عربی رساله بی دارد و در شعر صوفیه هم از هو و او بایانی آکنده از شور و شوق سخن رفته است.

در خانقاه، و در بیرون از خانقاه، صوفیه مجالس دیگر هم داشتند:

مجلس و عظمی و مجلس سماع. در مجلس و عظمی شیخ موعظه‌های عارفانه میکرد که گاه سرشار بود از ذوق و حال، معارف شمس تبریزی، معارف بهاء ولد، معارف برهان محقق، مجالس مولانا، مجالس سعدی، فیه مافیه نمونه‌هایی بود از آنچه درین مجالس ذکر میشود.

اما مجلس سماع معرکه‌ی بودرو حانی، پراز شور و پراز حال. در ایران و پاکستان و هند و مصر و ترکیه نمونه‌هایی از این مجالس هنوز هست که شور و موسیقی است و ورقص و قوالی. مجالس قوالی در اجمیر و دهلی و لاهور هنوز یادآور شور و حرارت مجالس عهد امیر خسرو و نظام اولیاست. در باب این مجالس سماع اخبار و حکایات بسیار از صوفیه نقل شده است که خواندنی است.

صوفیه برای تحریک اعصاب و نیل به حالی که از آن تعبیر به بیخودی میکنند گاه بمواد تخدیر کننده یا سکر انگیز متوسل میشده‌اند. شاذلیه با قهوه بتحریک اعصاب می‌پرداخته‌اند و گویند هم شاذلی مخترع شربت قهوه بوده است و شهر مکه هنوز ازین باب باو افتخار میکند. بعضی دیگر به بنک و چرس می‌پرداخته‌اند و برخی هم دست بشراب می‌زده‌اند و از این همه قصدشان رهایی از خود و از خودی بوده است با وسائل مصنوعی.

ازین گذشته رقص و سماع را هم وسیله‌ی کرده بودند برای رفع قبض و ملال. مجالس آنها حتی از عهد مقدسی با سماع و قول همراه بود. قوالی و سماع که هنوز مجالس صوفیه را در مصر و ترکیه و هند

و پاکستان ذوق محبت می‌دهد در خراسان بوسیلهٔ ابوسعید ابوالخیر رواج یافت. و شیوع آن در بین صوفیه چنان شد که ابوالعلاء معری شکم خواری و پایکوبی صوفیه را در اشعار خویش بیاد استهزاء گرفته و هجویری نویسندهٔ کشف‌المحجوب گفته است که طایفه‌ی را دیدم از عوام که می‌پنداشتند مذهب تصوف خود هیچ نیست جز رقص*

البته سنت و شریعت رقص و موسیقی را رخصت نمیداد کسانی مثل امام غزالی هم که سماع صوفیه را - بشرطها - جایز می‌شمردند بخطرها و آفت‌هایی که در آن بود اشاره میکردند. مخصوصاً حضور زنان و پسران جوان را که ممکن بود مایهٔ تشویش وقت شیوخ شود منع میکردند. مع‌هذا در بین صوفیه کسانی بودند که تحت تأثیر شعر و آواز بیشتر واقع میشدند تا تحت تأثیر قرآن. چنانکه یوسف بن - الحسین رازی از تأثیر اشعاری که با شور و حال قوالانه خوانده میشد بگریه می‌افتاد و از قرآن این حال نمی‌یافت*

همین نکته بود که صوفیه را بمجالس سماع و قوالی می‌کشاند درین مجالس، قوالی بود که ترانه‌هایی عاشقانه یا عارفانه - همراه و یا بدون ساز - میخواند و صوفیان حلقه وار بر زمین می‌نشستند، و خاموش و آرام، سرها بزیر افکنده، نفس‌ها را حبس میکردند و سعی می‌ورزیدند تا سکوت و سکون جمع را بهم نزنند. اما این سکوت و سکون، در میان آن شور و هیجان البته دوام نمی‌داشت. بناگاه يك صوفی بوجد در می‌آمد، صدای تحسین بر می‌آورد، نعره می‌زد و برقص بر- می‌خواست. این شور اودر دیگران هم می‌گرفت و حتی شیخ نیز که حاضر بود گاه بموافقت اصحاب بوجد و رقص در می‌آمد و بدینگونه

تمام حاضران بیایکوبی و دست افشانی بر می‌خاستند درین موارد گاه حالت‌های شکفت روی میداد صوفئی بیخودانه خرقة خود را پاره می‌کرد دیگری نعره‌های بیهشانه میکشید و شاید گاه يك دوتن هم از غلبه شور هلاک میشدند. گاه يك بیت مناسب یا يك نعره جانانه سبب میشد که صاحب‌دلی در مجلس سماع جان میداد. حکایت هست در باب يك مرید ذوالنون که در مجلس سماع هلاک شد و ابن خلکان نظیر آن را در واقعه‌یی مربوط بزمان خویش نیز نقل میکند* . نظیر این واقعه در مجالس سماع و قوالی فراوان روی میداد. اما حتی در چنین حالی هم بسا که رقص صوفیه متوقف نمیشد و قوال از کار نمیایستاد. چنانکه نقل کرده‌اند که مستنجد خلیفه هر سال در ماه رجب مجلس‌های دعوت داشت مخصوص رقص و سماع صوفیه. یکبار که این دعوت سالیانه با عروسی خلیفه مصادف شده بود مخصوصاً رقص و سماع صوفیه باوج رسید و يك تن از صوفیان از سماع شعری که مغنی خواند بیخود شد و در مجلس جان داد. خلیفه بر وی گریست و صوفیه تاصبح کرد جنازه او رقص کردند* .

رقص در نزد مولویه اهمیت خاص داشت، خود مولانا حتی در کوچه و بازار هم بسا که با اصحاب برقص درمی‌آمد. چنانکه يك بار در بازار زرکوبان این حالت بروی دست داد و گویند حتی جنازه صلاح‌الدین زرکوب را نیز باشارت مولانا با رقص و دف بقبرستان بردند. مجالس سماع صوفیه گاه با بیخودیهای شکفت همراه میشد آهنگ نی و رباب با ترانه‌های کوبنده و غزل‌های هیجان انگیز محیطی پراز شور و حال بوجود می‌آورد و مکرر میشد که در همین حالها صوفئی

شطحیات میگفت: سخنانی که جز در بیخودی از صوفیه سر نمیزد و بسا که گفتن آنگونه سخنان برای آنها در دسرها و گرفتاریها پدید میآورد با اینهمه این شطحیات که مکرر موجب خشم و لعنت عامه در حق صوفیه میشد و غالباً هم پر بود از دعوی وحدت و اتحاد و حلول و اتصال، تنها در مجالس سماع گفته نمیشد حتی در مجالس وعظ و معارف هم بر زبان آنها میرفت و همین نکته بود که حتی مجالس وعظ صوفیه را هم نزد عامه مظنون و مطعون میداشت و عبث نیست که فی المثل در عهد شیخ ابوسعید و حتی مولانا جلال الدین متشرعه و فقها مردم را بسبب آنچه در همین مجالس گفته میشد بر آنها می شورا میدادند.

در بحث از صوفیه، ذکر از اهل حق نیز لازم است. این جماعت که در لرستان و کردستان و آذربایجان و حتی در همدان و طهران و مازندران و خراسان و فارس بیش و کم وجود دارند و غالباً از روی مسامحه علی اللهی نیز خوانده میشوند نه فقط از حیث نام بلکه نیز از جهت عقاید و مناسک و آداب با صوفیه مناسبت دارند.* از تأمل در مبادی آنها بخوبی بر میآید که این طایفه يك فرقه عرفانی بوده اند که غیر از تصوف و حکمت اشراقی، عناصری از عقاید یهودی و مجوس و مانویه را با بعضی اجزای از افکار و تعالیم شیعه و غلاة مخصوصاً در روزیه و نصیریه بهم درآمیخته بوده اند و رفته رفته صبغه تصوف در آیین آنها قویتر شده است.* بموجب عقیده اهل حق خداوند هفت تجلی دارد، که در هم تجلی وجود او لباس و جامه تازه می پوشد و چهار ملائکه که یاران

چهار ملك خوانده میشوند و با «رمز بار» پنج تن میشوند در هر تجلی - اما هر دفعه بصورت دیگر - با او همراهند. با اعتقاد اهل حق، ذات حق در ازل درون يك دُرِ سر بسته بود و اول بار در صورت «خاوند گار» که آفریننده عالم است تجلی کرد و تجلی دوم او در صورت مرتضی علی بود. از آن پس نیز در طی زمان پنج بار دیگر تجلی کرد. بترتیب در وجود شاه خوشین، سلطان اسحق، شاه ویس قلی، محمد بگک، و خان آتش. چهار تجلی نخستین مربوط و مطابق است با مراحل چهار گانه معرفت یعنی مرحله شریعت، مرحله طریقت، مرحله معرفت، و مرحله حقیقت و آنکه مظهر حقیقت است سلطان اسحق است که او را صاحب کرم و سلطان مطلق نیز میگویند. اهل حق به تناسخ نیز قائلند و مرگ را که برای حیات جدید ضرورت دارد، در حکم شست و شویی میدانند که مرغابی دائم در آب میکند و وجود او را از آن هیچ زیانی نمیرسد.

در هر صورت آداب و مناسک اهل حق تا حد زیادی با آداب صوفیه شباهت دارد. چنانکه لزوم اجتماع آنها در «جمع خانه» یا «جم خانه»، تقدیم «نذر و نیاز» یا «خیر خدمت»، اشتغال بذکر خفی و جلی، توجه به «ساز» و «سماع»، که احیاناً بنوعی خلسه و جذب منتهی میشود، و ضرورت «سر سپردن» به «پیر» و مرشد، مناسک و آداب طریقه اهل حق را به نوعی تصوف تبدیل کرده است.

اینجا اشارتی باحوال صوفیه در ایران، خاصه در پایان عهد

تاتار و بعد از آن، بیمناسبت نیست از آنکه تاریخ تصوف بی این اشارت تمام نخواهد بود. درین روز گاران اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی مخصوصاً سلطان جنید و پسرش سلطان حیدر، سعی کردند با کمک پیروان زیادی که در آذربایجان و شام و روم داشتند سلطنت صوری را نیز بر سلطنت معنوی خویش بیفزایند.

از اهتمام این صوفیان قزلباش که طاقیه‌تر کمانی را به تاج دوازده ترک تبدیل کردند و بجای کشکول و تبر زین تیغ و کمان بدست گرفتند دولت صفویه بوجود آمد. اما درین دولت با آنکه شخص شاه «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» خوانده میشد و هنوز بعضی سرداران داعیه‌دار بتهمت ناصوفیگری مجازات میشدند*، رسم و آیین تصوف جز بصورت امری تشریفاتی و جز تحت اسم خلیفه سلطان یا خلیفه‌الخلفا باقی نماند. صوفیه بسبب مخالفتها و اعتراض‌های فقیهان چنان منفور بودند که حتی کسانی از علماء مثل ملا محمد تقی مجلسی نیز که منتسب بتمایلات صوفیه بودند مورد طعن و انکار میشدند و بدیگونه دولت صفوی که خود از خانقاه زاده شد آن را سرکوب کرد و تقریباً از میان برد.

چنانکه از اخوان آباد قطب بن محیی جهرمی که مقارن آغاز روزگار صفویه بسعی این صوفی عارف مصلح پدید آمده بود* نیز جز در «مکاتیب» این قطب روزگار نشان نماند و دولت صوفیان اردبیل روی خوشی به تصوف نشان نداد.

سلسله زهبیه در اواخر عهد صفویه در فارس تاحدی احیاء شد. سید قطب‌الدین شیرازی (۱۱۷۳) در روزگار سلطان حسین صفوی و بعد از

آن در فارس شهرت و مریدان بسیار یافت. خلیفه او آقا محمد هاشم شیرازی در زهد و مجاهدت صاحب مقامات شد. این سلسله، مخصوصاً بسبب قرابتی که بین مبادی آنها با تعالیم شیعه بود تدریجاً نفوذ و شهرتی بهم رسانید.

از اواخر عهد زندیه بازار نعمة اللہیہ هم در ایران دیگر بار رواجی تازه یافت. با وجود مخالفت فقهاء و متشرعه - مخصوصاً آقا محمد علی بهبهانی که صوفی کثر خوانده شد - مشایخ این سلسله که از هند بایران آمدند در بلاد عراق و فارس و کرمان مریدان بسیار به دست آوردند. از جمله ظهور نورعلیشاه اصفهانی (۱۲۱۲) بازار تصوف را در ایران رونقی خاص داد. این نورعلیشاه در حوادث بعد از عهد کریمخان زند بسید معصوم علی شاه کنی - از مشایخ نعمة اللہی - پیوست و در اصفهان و بغداد شور تازه‌یی در افکند. مریدان او ندای تصوف را همه جا در دادند و بعد از قرن‌ها استان شور و سماع صوفیه تجدید گشت و کسانی مثل عبدالصمد همدانی (۱۲۱۶)، محمد حسین رونق کرمانی (۱۲۲۵) از وی تربیت یافتند. شور و حرارت صوفیه از تأثیر تعلیم و تلقین نورعلیشاه قوت و شدت گرفت. در کرمان تصوف قربانی تازه‌یی داد: مشتاق علیشاه که صوفی عامی اما پراز شور و حال بود بتحریر متشرعه بردست عوام کشته شد. اما یک صوفی عارف این شهر مظفر کرمانی (۱۲۱۵) با دیوان مشتاقیہ خویش کد بنام او ساخت حکایت شور و اشتیاق روحانی مولوی و شمس تبریزی را تاحدی تجدید کرد. سلسله نعمة اللہی بعد از نورعلیشاه دچار تمایلات تجزیه طلبی شد. بعد از او هم رحمت علیشاه مدعی ولایت بود و هم حاج ملامحمد رضا

کوثر. پیروان کوثر بعدها بسلسله محبوب علیشاهی معروف شد اما پیروان رحمت علیشاه هم بعد از او بعضی بیعت باسعادت علیشاه اصفهانی کردند که جانشین او حاج ملاسلطان علی مؤسس سلسله گنابادی شد بعضی هم مرید منور علیشاه شدند که هنوز به نعمة اللہی معروفند دستہ یی نیز پیر و حاجی میرزا حسن اصفهانی شدند که معروف شد به صفی علیشاه و خانقاه او هنوز در تهران باقی است اما جانشین او علی خان ظہیر الدولہ - معروف به صفا - طریقه او را با طریقه فراماسونری درآمیخت.

حکمت صوفیه

حکمت صوفیه حکمت ذوقی است و آنکه بچشم ذوق در اشیاء و احوال عالم نظر میکند ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل و کشف و شهود و الهام و اشراق در نزد وی بیشتر مقبولست تا برهان و قیاس و استدلال و استقراء. صوفی بمدد ذوق خویش - و بیواسطه بحث و استدلال - بآنچه حق است و قلب او را بخضوع و تسلیم و امیدارد - و او را از هر گونه شك و حیرت برکنار میسازد - نایل می آید و در پیچ و خم کوچه های تنگ و باریک عقل و استدلال کم و حیران نمیشود. حصول این ملکه ذوق البته محتاج ریاضت و سلوک است و بی طی آن مر حلدل را قابلیت مشاهده انوار دست نمیدهد. اما برای کسی که بمشرب اهل ذوق راه یافت یقینی که از این طریق بدست می آید بمراتب قطعی تر و جازم تر از یقینی است که از علم اهل قال حاصل میشود. ازین رو صوفی وجود خدا را اثبات نمیکند، آن را احساس میکند و وجود

خود را در معرض و مهیب نفحات فیض او قرار میدهد. اینجاست که حکمت ذوقی وی حکمت عقلی را مسخره میکند و ابن عربی بر فخر- رازی طعنه میزند و در همین مقام است که شمس تبریزی آن طالب علم را که گفته بود خدا را بدلیل عقل ثابت کرده‌ام تحقیر میکند و با طعنه و تمسخر میگوید که دوش ملائکه بر در من آمدند و درخواستند تا از جانب ایشان از تو سپاس دارم که وجود خدای ما را ثابت کرده‌یی* . باری حقیقت که نیل بدان، غایت سیر و سلوک صوفی است ماهیت و ذات و واقعیت امورست و خدا که منشأ حقیقت و باصطلاح عارفان «حضرة-الجمع» و «حضرة الوجود» است حقیقة الحقیقة بشمارست و طلب معرفت و ادراک وجود اوست که صوفی را بمکاشفه و الهام و شهود و اشراق راهنمایی میکند. صوفی شریعت و طریقت را بمنزله چراغ و راه میداند اما هدف او نه راه است نه چراغ، وصول بمقصدست که ازین هردو و از هر چیز دیگر برترست و آن را حقیقت و حق هیخواند و تحقق همه اشیاء را بدان میداند و وصول بمعرفت آن را غایت همه آفرینش می‌پندارد و همه چیز را جویای او و طالب معرفت او می‌شناسد و شریعت و طریقت هردو را مقدمه آن میداند. چنانکه برای وی علم نیز مقدمه همین معرفت است اما البته وصول بمعرفت شرطش علم نیست و ای بسا که علم خود درین راه حجاب شود و طالب را از ادراک مطلوب که حق و معرفت حق است بازدارد. در واقع صوفی در شناخت خدائیز در ورای توحید ایمانی و توحید علمی که اختصاص باهل شریعت و اهل علم دارد توحید حالی را می‌جوید که خاص اهل حال است و از آنجا بآنچه نزد وی توحید الهی خوانده میشود و اسقاط همه اضافات و نفی تمام صفات و محدثات است میرسد و آنگاه است که جاروب «لا» را بر میدارد و تمام

مظاهر وجود و تمام اجرام فلکی را مثل کهنه غباری از سقف گنبد دوار آسمان فرو می‌روبد و تمام عوامل هستی را در جنب وجود واحدی که حق همانست* - و باصطلاح وجود یکتائی است که ربوبیت او ثابت و وجود او منشأ تحقق همه موجودات دیگرست و یگانه امر ثابت و دائم و باقی واقعی است - نفی و طرد میکند . اما این معرفت که نهایت آن حق الیقین نام دارد، و از مراتب علم الیقین و عین الیقین نیز که بترتیب خاص اصحاب عقول و اصحاب علوم است، برترست حاصل کشف روحانی و مشاهده و معاینه قلبی است و حصول آن نیز چنانکه گفته شد نه از طریق استدلال عقل بلکه بوسیله مراقبت قلب ممکن است و نزد صوفیه قلب مقام بسیار مهم دارد و چنانکه در عالم کبیر عرش قلب اکبر بشمار است در عالم صغیر قلب عرش اصغرست . در هر حال قلب نزد صوفی لطیفه‌ایست روحانی که محل معرفت است چنانکه روح لطیفه‌ایست محل محبت و سر لطیفه‌ایست محل مشاهده . کشف و ذوق صوفی نیز در حقیقت بمدد این لطیفه‌های روحانی حاصل میشود و صوفیه ادراکات ذوقی را که بمدد این لطایف حاصل میگردد از ادراکات عقلی قوی‌تر و شریف‌تر می‌دانند و عقل را از ادراک آن معانی در حجاب می‌بینند و عالم را نیز از آنچه بمدد عقل ظاهر و بمقیاس قیاس دریافته میشود عظیم‌تر، وسیع‌تر، و گونه‌گون‌تر می‌یابند. چنانکه آنچه را بمدد حس و عقل ظاهر دریافته میشود عالم ملک میخوانند و آن را عالم ظلمت و عالم خلق نیز میگویند در صورتیکه در ورای این عالم ظاهر به چیزی که باطن عالم است نیز فائلند و آن را عالم ملکوت و عالم نور و عالم امر هم می‌خوانند و بین عالم ملک و عالم ملکوت نیز عوالم متعدد بسیار

قائلند و وجود این عوالم را حجاب قلب میدانند و لازماً معرفت واقعی را خرق این حجابہامی پندارند و مکاشفات صوفیہ در حقیقت عبارتست از آنچه با ادراکات باطنی از این حجابہا بیرون میآورند و البتہ این ادراکات را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایہ یقین می شناسند و این است آنچه معرفت صوفیہ و طریقہ آنها را از معرفت حکماء و اہل علم جدا میکند. در واقع صوفی کہ با اعتقاد خود با مجاہدت و خلوت و ریاضت بکشف حجاب حس و نیل بہ مارراء حس دست مییابد جانش مہبط انوار روحانی و محل نزول فتوح لدنی میشود با اینہمہ عارف باین فتوح نیز اہمیت نمیدهد و آن را مایہ محنت می شمارد زیرا آنچه مطلوب اوست و رای این کشف و شہود و برتر ازین انوار و فتوح است هدف او وصول بحق و اتصال و اتحاد با اوست. ازین رو پس از وصول قفل خموشی بر لب می نهد و غالباً اسرار را همچنان نامکشوف میگذارد و لفظ و عبارتی نیز برای بیان آن اسرار و معانی نمییابد و اگر بیابد نیز سخنش نامفہوم و غامض جلوہ میکند.

این اتحاد و اتصال با حق البتہ برای ہمہ کس حاصل نمیشود و از کاملان طریق آنکہ از خود فانی میشود و باین مقام نایل میآید انسان کامل نام دارد. این انسان کامل کہ بہر حال نوعی مرد برتر است، متعلق بقلمرو روحانی، مظهر کمال و هدف غائی تربیت صوفیہ بشمارست. وجود وی در نظر صوفیہ جامع تمام عوالم و مظهر جمیع اسماء و صفات حق است. آئینہی است کہ حق در آن تجلی دارد و در حقیقت غایت خلقت و هدف آفرینش است. صوفیہ عالی ترین نمونہ انسان کامل را محمد میدانند و او را انسان اکمل میخوانند و ہمہ انبیاء

و اولیاء دیگر را تابع او می‌شمارند. کتاب «الانسان الكامل» تألیف عبدالکریم جیلی و مجموعه انسان کامل تصنیف عزیز نسفی اعتقاد صوفیه را در باب انسان کامل نشان میدهد. انسان کامل صوفیه تاحدی یادآور «انسان قدیم» مانی و «آدم کدمون» متکلمان یهود است و بهر حال فرضیه انسان کامل قطعاً از تأثیر و نفوذ عقاید کنوسی و مانوی برکنار نیست*.

مراقبت در احوال قلب و روح، صوفیه را با رموز و اسرار نفس انسان آشنائی خاص داده است و حکمت صوفیه از این حیث بر ملاحظات مهم روانشناسی مبتنی شده است. از آن جمله است توجه باحوال و مقامات و تفاوت آنها که در آن باب صوفیه تحقیقات بدیع کرده اند. در تعریف حال غالباً میگویند واردی است غیبی که از جانب حق بر سالک در میرسد و دوام ندارد، در صورتیکه مقام مرتبه‌یی است از مراتب سلوک که بسعی و مجاهده حاصل میشود. البته عروض و ورود حال که بعقیده صوفیه از عالم علوی بدل سالک فرود می‌آید سبب میشود که سالک اندک اندک بر اثر آمدن آن حال از مقام اذنی بمقام اعلی راه بیابد. اما آنچه بر عهده سالک است و منوط بکسب و همت اوست طی مقامات سلوک است که در تعداد و ترتیب آنها اقوال مشایخ مختلف است و از جمله درین باب میتوان تفاوت قول سراج و قشیری را ملاحظه کرد. در هر حال از جمله مقامات صوفیه که در ادب آنها ذکر آن مکرر می‌آید مقام جمع و تفرقه است یا جمع و فرقه. جمع عبارتست از آنکه عارف مظاهر آفرینش را همه در انوار ذات حق مستهلاک ببیند و وجود خلق را در مقام غلبه و ظهور حق در نظر نیاورد، تفرقه آنست که مظاهر آفرینش

را از ذات حق جدا بیند و در مقام توجه بخلق از اشتغال بعالم غیب و حصر توجه به ذات حق باز ماند. البته این تفرقه که برای کاملان اهل معرفت دست میدهد نزد صوفیه از آن تفرقه که مخصوص محجوبان است و آنها را از توجه بحق باز میدارد جداست، و تفرقه مشایخ از لوازم تعلق به حواس جسمانی است چنانکه جمع آنها از لوازم تجرد روح است اما نه از آنگونه که برای عوام نیز هست. انفراد و اختصاص به هر يك از دو مقام جمع و تفرقه نزد کسانی از صوفیه که معتدل شناخته میشوند مردودست و بیشتر مشایخ جمع و تلفیق بین هر دو مقام را توصیه میکنند و کسانی از مشایخ را که بین هر دو جمع کرده اند و بر موجب لوازم هر يك بر حسب اقتضا عمل کرده اند ذوالعینین می خوانند و پیروان طریقت که مربی و مرشد و صاحب خانقاه بشمارند غالباً ازین طبقه بوده اند و آنکه نزد صوفیه انسان کامل خوانده میشود نیز جامع بین جمع و تفرقه و باصطلاح ذوالعینین است. محققان صوفیه جمع بی تفرقه را زندقه و تفرقه بی جمع را تعطیل می شناسند و معتقدند آنکه از تفرقه دور باشد عبودیت او نادرست است و آنکه از مقام جمع بر کنار باشد معرفت او درست نیست. بالاتر از مقام جمع نیز مقام دیگر است که آن را جمع الجمع میخوانند و گویند آن مقام عبارتست از استهلاك تام در حق و این مقام فناست و نزد صاحب این مقام نه جمع توجه وی را از خلق باز میدارد نه تفرقه او را از استغراق در حق مانع میآید. چون سخن از فنا در میان آمد باید توجه کرد که فناء صوفیه را برخلاف مشهور بهیچوجه نمیتوان با آنچه نزد بودا و هنود به نیروانا تعبیر میشود یکی دانست زیرا نیروانا در واقع انتهای تناسخ صورت و

هیچ ارتباطی با تصور وجود خداوند ندارد در صورتیکه فناء صوفیه از تصور وجود خدا و غلبه و استیلا اوست و با تناسخ صور نیز ارتباطی ندارد. در هر حال با آنکه نظیر فکر فناء صوفیه نزد عرفاء نصاری نیز هست که عبارت از فرض استهلاک و اضمحلال اراده انسان است در مشیت و اراده خداوند باز بهیچوجه نمیتوان آن فکر را اساس نظریه فناء رایج در نزد صوفیه شمرد.

فناء صوفیه البته فناء ذات و صورت نیست فناء صفات بشریت است و آنچه در نظر صوفی و عارف حجاب راه وصول است همین صفات بشری است که تا سالک از آنها فانی نشود بصفات حق تجلی نیابد و بسر چشمه بقاء - بقاء بحق - نرسد. همین اعتقاد به فناء از صفات بشری است که صوفی را به فرضیه تجلی ذات و صفات و قول به حلول و اتحاد می کشاند. تجلی ذات و تجلی صفات عبارتست از ظهور ذات و صفات خدائی در انسان و البته آن را با تجلی روح نباید اشتباه کرد. چون تجلی روح نیز بسا که سالک را بغلط می اندازد و آن را تجلی حق می پندارد. در صورتیکه نزد کاملان صوفیه فرق است بین تجلی روحانی و تجلی ربانی، اولی غالباً عجب و هستی و پندار و غرور می افزاید و دومی اینهمه را از بین بر میدارد و سالک را تا مقام نیستی و فنا پیش می برد. چنانکه حلول و اتحاد نیز وقتی دست میدهد که سالک از صفات بشری خویش فانی گشته باشد. حلول را که بعضی صوفیه بدان قائل شده اند عامه مسلمین و جمهور متکلمین رد میکنند و قبول آن را مستلزم قول به مجانست خالق و خلق و همچنین مستلزم فرض احتیاج ذات باری بمحل میدانند. اما کسانی از صوفیه که به حلول قائلند معتقدند خداوند ممکن هست که در يك جسم انسانی علی الدوام و یا در وقتی از اوقات حلول کند و در این

صورت معانی بشریت از آن جسم زایل میشود و معانی ربوبیت بر وی طاری می‌گردد و این قول البته نه فقط در نزد معتدلین صوفیه بلکه حتی در نزد قائلان به وحدت وجود نیز مقبول نیست: طایفه نخست بسبب آنکه حلول را خلاف شریعت میدانند و طایفه دوم بدان جهت که قول بحلول و اتحاد مستلزم اعتقاد بدو وجود است در صورتیکه نزد آنها وجود حقیقت واحدی است و در آن دوئی و دوگانگی در کار نیست. در هر حال از صوفیه کسانی که قائل بحلول بوده‌اند مورد تکفیر و انکار عامه مسلمین شده‌اند و همواره در ردیف نصاری و غلاة شیعه مطعون و منفور بوده‌اند. باری اتحاد نیز مثل حلول نزد عامه مسلمین و متکلمین مردود است اما بعضی از صوفیه آن را ممکن می‌شمارند و از لوازم و نتایج فناء صفات بشری میدانند. این اتحاد که صوفیه مدعی آنند عبارتست از آنکه خداوند با انسان یکی شود. اما حصول این اتحاد در واقع بدین گونه است که اراده انسان در اراده حق فانی شود و از هستی و مراد وی هیچ باقی نماند. جز باین معنی تصور دیگری از اتحاد خدا و انسان را محققان صوفیه مقبول و معقول نمی‌شمارند*. در هر صورت از صوفیه غالب کسانی که بمشرب وحدت تمایل دارند وجود را حقیقت واحد میدانند و معتقدند پدید آمدن کثرت و تعدد در آن حقیقت واحد خود امریست موهوم که بمثابه تصاویر و سایه‌هاست و جز حقیقت واحد خالی از کثرت و تعدد که وجود حقیقی است هر چه دیگر بتصور آید عدم است و این معانی و مبانی نیز ممدفرضیه فناء صوفیه است که نیل بدان غایت و هدف تمام مجاهدات صوفی و آخرین منزل از منازل سائرین طریقت بشمارست.

طی منازل سلوک که - از توبه تا فناء - صوفی را همه جا بدنبال «حق» میکشاند البته کاریست دشوار وغالباً موقوف به جذب و کشش غیبی، چون وصول بمقام تجلی و نیل بمرحله حلول واتحاد و وصول به «فناء از صفات بشری» و رای عالم اسباب و علل است تنها عنایت ربانی است که سالک را بآن مقصد عالی میرساند. این عنایت ربانی هم که جذب خوانده میشود عبارتست از کشش غیبی که باعتقاد صوفیه از جانب حق بر بنده میرسد، و او را بی واسطه وبدون طی مراحل مجاهده بمعرفت و مشاهدهی حق میرساند. نزد محققان صوفیه، با آنکه مجاهده و کوشش برای وصول بحق لازم است، کافی نیست و بی جذب و عنایت الهی ثمری از آن حاصل نمیشود. بعقیده این جماعت، چون کوشش و جهد انسان در وصول بحق مؤثر نیست، و کشش غیبی نیز لازم است در این صورت مانعی ندارد که خداوند کسانی را، بدون طی مراحل سیرواز همان آغاز راه، به عنایت خویش مخصوص بدارد، و چنین کسان را صوفیه مجذوب خوانند. سالک برای وصول به حق از مراحل مجاهدت می گذرد و سلسله مراتب را طی مینماید. طریق سالک را صوفیه ترقی میخوانند، چون در آن از مراتب مادون بمراتب مافوق میرود؛ اما طریق مجذوب را تدلی میگویند از آن رو که وی بی آنکه مراتب پایین را در نوردد دست در شجره عنایت میزند و بحق نزدیک میشود. بدین گونه، سالک به دلالت آثار و اسماء و صفات به ذات حق معرفت حاصل میکند، در صورتیکه مجذوب از آغاز کار بسبب کشفی که از عنایت حق به وی میرسد ذات حق را ادراک میکند، و پس از آن از معرفت ذات بشهود صفات و معرفت اسماء و آثار هدایت می-

یابد و بدین ترتیب ، پایان راه سالک آغاز راه مجذوب است، و آغاز کار سالک پایان سیر مجذوب . در هر حال ، اتکاء بر مجاهده و سلوک طریقه کسانی از صوفیه است که وصول به حق را قدم آخر طریقت میدانند اما کسانی که آنرا قدم اول می‌شمارند بنای کارشان بر جذب است، و این جماعت اخیر معرفت اهل جذب را، که کشف و شهود است، بر معرفت اهل سلوک ، که تحقیق و طلب است ؛ ترجیح میدهند . بهر صورت، کسانی که سلوک را اصل قرار داده‌اند مثل قشیری، سلمی و غزالی- غالباً معتقدند که بدون مجاهدت کشف حاصل نمیشود، در صورتی که شاذلی و ابن عطاءالله اسکندرانی و بعضی دیگر از محققان صوفیه عقیده دارند که آنچه سبب وصول بحق است عنایت اوست، و کوشش و مجاهده سالک در این مورد تأثیری ندارد. باری، آنکه سلوک وی منتهی میشود ، به وصول و بمعرفت و شهود بلا واسطه نزد صوفیه سالک مجذوب خوانده میشود، و آنکس که بسبب عنایت الهی در اول قدم به حق میرسد ، اما پس از وصول بحق باز بر طریق سلسله مراتب باز می‌گردد تا آن راه را که بی مجاهده طی کرده است باز شناسد، مجذوب سالک گفته میشود ، و در واقع راهی را که سالک مجذوب از خلق بحق پیموده است (سیر از خلق به حق) ، مجذوب سالک از حق به خلق طی میکند (سیر از حق به خلق) : بعقیده محققان صوفیه ، آنکه شایسته ارشاد و شیخی و رهبری است مجذوب سالک است ، که هم بعنایت الهی اختصاص دارد ، وهم از رسم و راه منزلها با خبر است ؛ اما بعضی نیز معتقدند که سالک مجذوب هم صلاحیت شیخی و رهبری دارد .

این اعتقاد به جذب از حیث نفی فایده تام مجاهده و عمل در امر وصول بحق شباهت دارد بطریقه یکدسته از عرفای متأخر مسیحی که

کیه تیسست^۱ خوانده میشوند. این جماعت میگویند نیل به نجات برای فرد ممکن نیست الا که عنایت الهی شامل حال وی شود بنابراین از هر آنچه سعی و جهد انسانی است باید دست برداشت و خود را باید در مهب ریح عنایت قرار داد و با جذبۀ لطف حق راه نجات را جست. هدف این جذبۀ و عنایت ربانی وصول به حق است که غایت هر صاحب‌دلست و روح صوفی طالب و مشتاق آن است و همین طلب و اشتیاق است که صوفیه از آن بمحبت و عشق الهی تعبیر میکنند و جذبۀ عنایت حق را منشأ آن می‌شمارند و آن را «شبهه حق» میدانند که بدان دل‌های مستعد را صید میکند. در هر حال نزد غالب صوفیه محبت منشأ جمیع احوال عالیه و حقیقت آن محض موهبت است* .

ازین رو احوال مختلف از خوف و رجا و قبض و بسط و شوق و انس و رضا و تسلیم همه از لوازم آنند و بدین سبب بعقیده بعضی از مشایخ هیچ چیز مثل محبت و عشق نمیتواند صوفی را تهذیب و تربیت کند و در معرض احوال قرار دهد. از همین روست که صوفیه غالباً عشق را اهمیت بسیار میدهند. بعضی مشایخ اساس سلوک و طریقت خویش را بر عشق نهاده‌اند حتی عده‌ی نیز بدان سبب که جمال صورت را مظهر مجلای طلعت غیب می‌شمرند در کار عشق بصورت پرستی منسوب شده‌اند. در هر صورت صوفیه در مراتب عشق و محبت نکته سنجی‌های دقیق کرده‌اند و در احوال معبان و درجات محبت تحقیقات بدیع دارند که در اشعار و قصه‌های آنان و حتی در احوال بعضی از مشایخ بتفصیل آمده است. حاصل آنکه عشق، غایت خلقت و مدار وجود آدمی است چرا که روح انسان بازگشت و اتصال بمبدأ و منشأ اصلی خویش را می‌جوید ازین رو

در طلب حق به راه عشق میپوید . بعلاوه چون هر کمالی که هست منشأ آن ذات حق است عجب نیست که محبت او از هر محرک دیگر قوی تر است. باری کمال محبت و نهایت حد غلبه آن عشق است چنان که کمال عشق نیز استغراق تام و فنای کامل عاشق است در وجود معشوق و در واقع عشق صوفی که با انقطاع از ماسوی شروع میشود با اتحاد و اتصال بمعشوق منتهی میشود و صوفی را از مقامات تبطل تا فنا میبرد* .

در بین عرفاء و صوفیه مسلمین ، اولین کس که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد محیی الدین ابوبکر محمد بن علی ابن عربی حاتمی طایی بود، از اهل اندلس ، که او را محض اختصار غالباً ابن عربی می خوانند. در حقیقت آنچه از بایزید نقل است که «سبحانی ما اعظم شأنی!» گفت سخنی است که در حال سکر گفته است نه صحو، و بنا بر این حاکی از اصل تعلیم و مذهب او نیست . در صورتیکه قول و اعتقاد ابن عربی به وحدت وجود، مذهب و مشرب عرفانی اوست و مبتنی بر قواعدیست که اساس نظریه او بشمارست . بعلاوه ، گفته کسانی مانند بایزید و حلاج در حقیقت وحدت وجود نیست بلکه قول است بحلول و اتحاد، یعنی حلول لاهوت در ناسوت یا اتحاد آنها . بعبارت دیگر مذهب ابن عربی بر اصل وحدت^۱ مبتنی است یعنی بر این فکر که وجود امریست واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می شود دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد. در صورتیکه طریقه بایزید و حلاج مبتنی

است بر اصل ثنویت^۱ یعنی اینکہ دو وجود مستقل مجزی هست کہ یکی خالق دیگر است یکی لاهوت است و آندیکر ناسوت و لاهوت در ناسوت حلول کردہ است یا با آن متحد شدہ است . در ہر حال مذہب ابن عربی شباهت بمذہب اسپینی نوزاد دارد کہ نیز بہ وحدت وجود قابل است و البتہ قول او با کلام ابن عربی تفاوت بسیار دارد .

این ابن عربی - یا چنانکہ از خط معاصران او و از نقل امام شعرانی برمی آید ابن العربی - از بزرگان صوفیہ مسلمین است، و اورا «الشیخ الاکبر» و «ابن افلاطون» لقب دادہ اند، و «خاتم الاولیاء» خواندہ اند . وی در ۱۷ رمضان سال ۵۶۰ ہجری، در مرسیہ از بلاد جنوب شرقی اندلس بدنیا آمد . خانوادہ او مردمی توانگر اما بسیار متدین و پرهیزگار بودند . ہشت سالہ بود، کہ خاندانش مقارن استیلائی «موحدون» بر مرسیہ از آن ولایت بہ اشبیلیہ رفتند . روزگار کودکی او درین شہر گذشت و وی در آنجا یک چند بکسب علوم پرداخت و نزدیکی از پیروان ابن حزم فقہ و حدیث آموخت . در قرطبہ، هنگامیکہ در اوان جوانی بود بخدمت ابن رشد حکیم اندلس، کہ در آنرمان قاضی قرطبہ بود، رسید . وقتی زن گرفت اندرز این زن و اصرار مادر، وی را کہ بادب و تفریح و شکاریش از زہد و دین و حدیث علاقہ داشت بزہد و معرفت کشانید . آنگاہ بیمار شد و یک چند بہ بستر افتاد . در آن بیماری خوابها دید کہ عذاب جہنم بروی نمودہ شد . پدرش ہم مرد و دو ہفتہ پیش از مرگ ازین واقعہ خویش خبر داد . این عوامل دست بہم داد و اورا بسوی زہد و تصوف کشانید . چنانکہ حتی پیش از

وفات پدر نیز این شوق به زهد و تصوف در روی بیدار گشته بود. درین زمان هر چند با بعضی از صوفیه مر او ده بی پیدا کرده بود و از تأثیر ارشاد آنها بمراقبت باطن و محاسبه نفس توجه یافته بود اما مربی واقعی و مرشد و راهنمای حقیقی او اعتزال و انزوا بود. در قبرستانها تنهامیکشت و در احوال و اطوار حیات تأمل و تفکر میکرد. روزها در مقابر، خلوت می‌گزید و بامردگان راز و نیازها داشت. در يك واقعه نیز خضر را ملاقات کرد و پس از آن بسیاحت بیرون آمد. در مغرب با ابومدین صوفی و در تونس با ابوالقاسم بن قسی زاهد برخورد. يك چند در نواحی مغرب و اندلس سیاحت کرد و سپس به فاس رفت و آنجا رحل اقامت افکند. پس يك چند در آنجا بر ریاضات روی آورد و اشراقات روحانی همانجا بر وی دست داد. باز به مرسیه رفت و در آنجا مواقع النجوم خویش را نوشت و در آن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی آنکه به شیخ و مرشد حاجت باشد سلوك ممکن است. باز از آنجا به مراکش رفت و در آن شهر نیز الهامات روحانی بروی فروریخت و خوابهای عجیب دید. از جمله يك بار در خواب چنان دید که بانجوم و حروف پیوند یافته است و چون آن خواب وی را بر کسی که از تأویل خواب واقف بود عرضه کردند، گفته بود صاحب این خواب دریایی بی پایانست و خداوند او را از اسرار علوم بهره داده است اینگونه خوابها و اشارات غیبی و ملاقات با خضر او را بترك دیار مغرب و اندلس خواند و به آهنگ مکه و مجاورت آن برانگیخت. از آنجا راه مشرق را پیش گرفت. چندی در مکه مجاورت گزید، و در آنجا عاشق دختر شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهر الاصفهانی که نزیل مکه بود شد و دیوان « ترجمان الاشواق » را برای این دختر

- نامش نظام - پرداخت . در این کتاب ، وی با آنکه اعتراف دارد که آن اشعار را جهت ایندختر ساخته است ، از خواننده درمی خواهد که در حق وی گمان بد نبرد . مع هذا ظاهراً بسبب همین تألیف ناچار شد مکه را ترک کند و بسیاحت پردازد اما رفت و آمد مکرر وی به مکه حاکی از آنست که بعدها نیز از استیلاي آن عشق خالی نبوده است و عشق دختر هرگز ازدل وی نرفته است .

محبی الدین در بغداد و موصل يك چند سیاحت کرد و باخذ علوم و معارف اهتمام نمود . در حلب بشرح « ترجمان الاشواق » پرداخت و آن شرح را که صبغه عرفانی و حکمی دارد ، موسوم به « الذخائر و الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق » نمود . در هر حال ، ابن عربی در طی این سیاحت مشرق : يك چند در قاهره و اسکندریه و قونیه و حلب زیست و چند بار به مکه رفت آخر در دمشق سکونت جست تا در سنه ۶۳۸ هجری در آنجا وفات یافت و در صالحیه دمشق که مقام صلحا و فقرا بود ، مدفون گشت . ابن عربی ، گذشته از مقام حکمت و عرفان در شعر و ادب نیز مقام عالی داشت . ذوق معرفت آموزی و قریحه شاعری را بهم درآمیختد بود . مثل غزالی - که فتوحات مکیه وی را صدا و انعکاس احیاء العلوم او خوانده اند - در طریقت و شریعت صاحب نظر بود اما در شریعت بقدر غزالی دقت و احتیاط نداشت و گویی فقه و شریعت را مقدمه احوال قلبی میدانست . باینهمه اهل زهد و انزوا بود . بمال و جاه و قبول عام چندان توجه نداشت . بهر شهری که میرفت با صوفیان آنجا در میآمیخت اهل توکل بود بی زاد و توشه از شهری بشهر دیگر میرفت . و وقتی در شهری توانگران بدو چیزی میدادند آن را بفقیران و ارزانیان می بخشید چنانکه گویند سائلی نزد او رفت و از او چیزی خواست ، خانه بی را

که در آن می زیست بدان سائل بخشید.

در هر شهر که وارد می شد بافقهاء و متصوفه اختلاط و مباحثه میکرد. در آن زمان در اکثر بلاد اسلام لا اقل نزد اهل نظر شهرت داشت و باغالب علماء عصر نیز مصاحبه و مکاتبه مینمود. از جمله میگویند نامه یی به فخر رازی نوشت و او را دعوت کرد از علوم رسمی در گذرد و به علوم الهی روی آورد* و نیز گویند از ابن فارض اجازت خواست تا قصیده ثائیه او را شرح کند وی گفت فتوحات مکیه تو شرح آن است محیی الدین در فقه و شریعت نیز صاحب تبحر و نظر بود و با آنکه در عبادات مذهب اهل ظاهر را داشت خویشتن را صاحب سر میدانست. شریعت در نظر او گویی مقدمه یی بود برای احوال قلبی، و ازین رو سخنان او که گاه از شطح و دعوی بسیار مشحون میشد. و اینکه او خود را خاتم الاولیاء دانسته است و با خاتم الانبیاء مقایسه کرده است هم از اینگونه دعاوی اوست چنانکه نیز ادعای رؤیت محمد و خضر و دعوی اطلاع بر اسم اعظم و کیمیا ظاهراً از همین گونه سخنان اوست و گویا بسبب همین گونه سخنان بود که یکبار در مصر اهل شریعت بروی انکار سخت کردند و در صد قتلش بر آمدند که عاقبت شیخ البجایی او را از آن مخمصه رهانید.

در سخنان محیی الدین مطالبی هست که ظاهر آن الحاد است و ازین جهت درباره او بین مسلمین اختلاف هست. بعضی او را ملحد و زندیق شمرده اند و بعضی دیگر قطب و ولی دانسته اند. از کسانی که او را ستوده اند شهاب الدین سهروردی، فیروز آبادی صاحب قاموس، فخر الدین رازی، و سبکی است و از جمله کسانی که او را قدح کرده اند حافظ ذهبی، ابن ایاس، تفتازانی، و مخصوصاً ابن تیمیه است و وی اقوال

منکرین را در باب ابن عربی نقل کرده است و بروی طعن بسیار زده است. فیروز آبادی که بعضی آثار شیخ بخط او موجود است می گوید از قاضی بیضاوی در باره محیی الدین و معنی لقب او فتوی خواستند، نوشت که وی شیخ و امام است و محیی معالم، و او راستود. امام شعرانی هم میگوید که همه محققان جلالت مقام او را در تمام علوم تصدیق کرده اند و کسانی نیز که بر او با نظر انکار مینگرند بسبب دقت کلام او است که همگان معانی کلمات او را درست ادراک نکرده اند *

صدرالدین محمد بن اسحق قونوی متوفی در ۶۷۳ شاگرد محیی الدین و دست پرورده او بود. مادرش بزوجیت محیی الدین در آمده بود و او تحت تربیت شیخ واقع شده بود. ازین رو بشرح و تقریر عقاید محیی الدین پرداخت و آن عقاید را بوجهی که مطابق شریعت باشد تقریر کرد و کتابهایی مانند مفتاح الغیب و نصوص و فکوک و نفحات الهیه را در تبیین و تقریر آن آراء تألیف کرد و شاگرد او فخرالدین ابراهیم عراقی نیز کتب فصوص و فتوحات را از تألیف محیی الدین در محضر شیخ صدرالدین بدرس خواند و در اثناء درس فصوص کتاب لمعات را که بر اصول محیی الدین تألیف کرده بود بدون ساخت و آن آراء و عقاید را با بیانی لطیف و شاعرانه تأیید نمود. گذشته از بعضی فقهاء و محدثین مانند ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه که در مذهب محیی الدین طعن کرده اند از صوفیه نیز بعضی مخالف طریقه او بوده اند چنانکه علاءالدوله سمغانی در رد وی سخن گفته است و با عبدالرزاق کاشانی که بتأیید محیی الدین برخاسته است درین باب مکاتبه کرده، و این مکتوبها در نفحات الانس جامی ضبط است. باری آثار ابن عربی زیاد است. وی

در بسیاری مسائل، حتی ادب و تاریخ و تفسیر و اسرارالعلوم کتاب دارد
 بروکلمان یکصد و پنجاه جلد کتاب از وی برمی‌شمرد، در صورتیکه
 دیگران تعداد کتابهای او را بیشتر گفته‌اند و از جامی نقل شده است
 که مصنفات او پانصد کتاب و رساله است اما در معجم المطبوعات بیست
 و هشت جلد از آثار چاپ شده او معرفی شده است که بعضی از آنها در
 واقع مجموعه‌هایی است از رسالات متعدد ابن عربی. این کتابها اکثر
 بلکه تمام شامل مباحث تصوف است و در آنها قصاید و موشحات مهم و
 دقیق و لطیف نقل شده است و مهمترین این کتابها یکی الفتوحات المکیه
 است در چهار مجلد بزرگ که از مهم‌ترین کتب اوست و در آن تمام علوم
 صوفیه آمده است. دیگر فصوص الحکم که مشتمل بر خلاصه مذهب
 ابن عربی و مخصوصاً متضمن بیان کامل و دقیق عقاید او در وحدت وجود
 است اما کتابی است پر از رموز و غموض و بسیار مشکل و محتاج
 بشرح. دیگر ترجمان الاشواق که مجموعه اشعار عاشقانه است و با آنکه
 مؤلف آنها را یکسره معارف الهیه میداند رایحه عشق بشری از آنها
 شنیده میشود. دیگر شرح آن کتاب است موسوم به الذخائر والاعلاق
 که شرحی صوفیانه محسوبست و شارح میخواست بر عشق بشری شاعر-
 که خود او بوده است - پرده‌ی از ابهام و غموض بکشد. دیگر محاضرات
 الابرار و مسامرات الاخیار و همچنین التدییرات الالهیه باصلاح المملکه
 الانسانیه است و دیگر مشکاة الانوار فی ما روی عن الله عزوجل من الاخبار
 دیگر مواقع النجوم و همچنین روح القدس، و نیز دیوان ابن عربی است
 که آن را الادیوان الاکبر می‌خوانند و غیر ازینها چنانکه گفته شد
 کتابها و رسالات متعدد بسیار دارد که نیرک محقق معروف رساله
 عالمانه‌ی در آن باب دارد.*

در کتاب فصوص الحکم شیوه و طریقه ابن عربی این است که یکی از نصوص آیات یا احادیث را میگیرد و آن را تاویل می کند، و می پرورد و بهمان شیوه معروف فیلون و اریجن اسکندری، بطریق تاویل از آن صحبت می کند آراء اودرین کتاب فهمش مشکل است و مشکل تر از آن شرح و تفسیر آن آراء است. چون زبان و بیانی که بکار می برد پراست از اصطلاحات خاصه و در غالب موارد مشحونست از تعقید و مجاز. و هر گونه تفسیر حرفی معانی آن را فاسد و تباه میکند و اگر از اصطلاحات آن عدول افتد نیز فهم مطالب آن بکلی دشوار میشود و وصول بمقاصد و ممکن نیست و ازین روست که مطالب فوق العاده مشکل است و بدین ترتیب مطالب گوی تصوف درین کتاب تبدیل شده است به فلسفه بی عمیق و غامض.

این فصوص بیست و هفتگانه، هر يك مستندست بعهده بی آیات قرآنی و احادیث نبوی که با کلمه خاص یعنی با نام نبی مذکور در آن فص که حکمت آن منسوب بدوست، متصل و مرتبط می باشد. در هر فسی مؤلف قصه آن نبی را که حکمت فص منسوب بدوست مطابق اخبار اما در پرده رموز و الغاز و اشارات ذکر میکند اما هر قصه در واقع صحنه ایست تا مؤلف نقش خاص و معرفت مخصوص آن نبی را مطابق اعتقاد و استنباط خویش بیان نماید و انبیاء بدان صورت که در فصوص تصویر شده اند در واقع نمونه ها و صورتهایی هستند از انسان کامل که هر کدام مطابق جنبه خاص خود خدا را بحق می شناسند. چنانکه فی المثل آدم وجود خلافت انسانی را تفسیر میکند، و ایوب مظهر انسانی است که بابتلاء و عذاب حجاب از حق مبتلا شده است. ابن

عربی در بیان این مطالب عنداللزوم آیات و احادیث را تأویل میکند و بمیل خود از آنها معنی استنباط مینماید و در واقع بلسان باطن صحبت می نماید. هر چند خود او در بعضی موارد، چنین وانمود میکند که از تأویل اجتناب دارد.

کتاب فصوص الحکم مهمترین و عمیقترین مؤلفات ابن عربی است در تصوف، و بی شک این کتاب در عقاید و آراء صوفیه معاصر او و بعد از او تأثیر بسیار داشته است. درین کتاب ابن عربی مذهب وحدت وجود را بکاملترین وجه تقریر کرده است و معانی و اصطلاحات آنرا تبیین و تفسیر نموده و در بیان این مذهب از جمیع مآخذ و مصادر چون قرآن و حدیث و کلام و حکمت مشایی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و اخوان الصفا و متصوفه قدما استفاده نموده است و تمام این استفادات و اقتباسات را رنگ و صبغه بی مناسب و موافق با مذهب وحدت وجود خویش داده است و خلاصه گنجینه بی از افکار و معانی و الفاظ و اصطلاحات مخصوص معارف صوفیه از خود بجا نهاده است که در جمیع میراث صوفیه تأثیر کرده است و اکثر صوفیه بی که بعد از او آمده اند بیش و کم از معانی و معارف و الفاظ و اصطلاحات او بنوعی بهره برده اند. هر چند این فواید و مطالب از کتاب کبیر فتوحات المکیه بیشتر حاصل است اما فصوص الحکم حال دیگر دارد و عصاره و زبده معارف محیی الدین را شاملست علی الخصوص که تحقیق در مسائل مربوط بوحدهت وجود درین کتاب دقیق تر و جامع ترست و فصوص الحکم خلاصه فلسفه وحدت وجود صوفیه است و محققان صوفیه بعد از محیی الدین، علی الخصوص شعراء صوفیه ایران از آن بهره بسیار یافته اند. طرز بیان و شیوه انشاء کتاب تا

حدی معقد و شاعرانه است . معنی گاه از نظر خواننده مخفی و مستور میشود و دیگر بار ظاهر میگردد و از زیر نقاب الفاظ و اصطلاحات بیرون میآید و پیداست که نویسنده آن را تحت تأثیر نوعی وحی و الهام نوشته است . خود او چنانکه از مقدمه و بعضی مطاوی کتاب بر- میآید مدعی و معتقدست که این کتاب را پیغمبر ، در خوابی که وی بسال ۶۲۷ در شهر دمشق دیده است ، بر وی املاء کرده است و او ، فقط مترجم آن رؤیا و مکاشفه است و در واقع فصوص نیز مانند الفتوحات المکیه بیان کشفها و الهامهایی اوست که بروی ازغیب وارد شده است نه اینکه مانند کتب دیگران حاصل فکر و تأمل و رویت باشد خلاصه میتوان گفت فصوص الحکم ، کاملترین و جامعترین کتابی است که در آن محیی الدین بین حکمت ذوقی و قوه تفکر جمع کرده است و به تعبیر دیگر این کتاب هم از لحاظ معانی و مندرجات و هم از حیث سبک و اسلوب از سایر آثار شیخ ممتاز و مشخص است .

کتاب فتوحات مکیه ابن عربی را ، امام شعرانی (متوفی ۹۳۷) تلخیص نموده است ، و این کتاب بسیار مفصل متضمن جمیع عقاید و معارف عرفاست و محتوی است بر پانصد و شصت فصل که شیخ در فصل ۵۵۹ کتاب خود خلاصه‌یی از مندرجات تمام کتاب را بیان کرده است . کسانی که این کتاب را با نظر نقد نگریسته‌اند ، نکته‌ها بر آن گرفته‌اند . از جمله این نکات که حکایت از احوال نفسانی خاص ابن عربی دارد دعاوی غریبه اوست در طی کتاب و رؤیاهای شگفتی است که از احوال خویش نقل دارد . مثل اینکه مکرر درین کتاب نقل کرده است که از دختری شیرخوار که داشتم مسأله‌یی از فقه پرسیدم

شنید و جواب آن مسأله بدار و جایی دیگر نقل میکنند که کودکی در شکم مادر بود وقتی مادر عطسه زد از درون شکم آواز داد *یرحمک الله*، و این آواز *کودک* چنان رسا بود که همه حاضران بشنیدند. ابن عربی این گونه دعاوی غریب را چنان بقوت بیان میکند، که گویی *شک* را در آن راه نیست* . قدر مسلم اینست که درین کتاب باندازه بی مطالب و دعاوی غریب هست که عقول و اذهان عادی و متوسط و کسانی که بخواهند آن را بدیده عادی بدون تأویل به رموز و اسرار بنگرند، نمیتوانند آن سخنان را تحمل کنند و گویی نوعی اریستو کراسی عقلی در آن هست که جز برای کسانی که اذهان و عقول بلند پرواز عاصی و عالی دارند *درک* مطالب آن کتاب آسان نیست* .

در باره ارزش ادبی آثار محیی الدین نقادان اختلاف عقیده دارند . غالباً نثر او را به وفور معانی و علو بیان ستوده اند* . شیوه او این مزیت را دارد که خواننده را با الفاظ مشغول نمیکند و در معانی مستغرق میدارند . اما همین معنی سخن او را در بعضی موارد غامض ، مرموز ، تأویل پذیر ، و محتاج شرح و تأویل میکند . شعر او نیز گاه سست و ضعیف است و بسا که جنبه «تعلیمی» طراوت شعر را از آن باز میگیرد. در پاره‌یی موارد حتی وزنش مضطربست و خطای لفظی هم دارد . اما چند عیب و خطای لفظی البته از ارزش و اهمیت کلام او نمیکاهد . مطالعه اشعار او نشان میدهد که بیشتر آنها تحت تأثیر شوق و درد واقعی سروده شده و از معانی لطیف و خیالهای عالی مشحونست و در بعضی موارد ، حتی رنگ و بوی شعر فارسی در کلام او هست و ظاهر آنست که بعضی از شاعران ایران خاصه از قرن هشتم بیعد از تاثیر افکار و خیالات و اسلوب او بر کنار نبوده اند . در هر حال محیی الدین

بوسیله همین نظم و نثر خویش عالی ترین معانی صوفیه را بیان کرده است و مثل بسیاری از گویندگان دیگر فهم معانی او مستلزم فهم شیوه بیان اوست و این را نمیتوان ابهام و غموض خواند و بر وی انتقاد کرد.

بعضی محققان بین رموز و اشارات مذکور در کتب محیی الدین بامعانی و اسلوب دانتی در کتاب معروف «کمدی الهی» مناسبت و مشابهت یافته اند. چنانکه ویرژیل را که در کتاب دانتی راهنمای شاعر ایتالیایی در سیر بهشت و دوزخ شده است باخضر که در اشراقات محیی الدین مکرر بر وی ظاهر میشود و درهای بسته را بر وی میگشاید مطابق گرفته اند. مناسبات دانتی با محیی الدین بسیار است از جمله آنکه شاعر فلورانس هم - مثل عارف اندلس - ناچار شده است اشعار عاشقانه خویش را شرح کند و نشان دهد عشقی که در آن ترانه ها هست نباید تعبیر به عشق جسمانی شود.

باری محیی الدین تصوف را بنوعی فلسفه تبدیل کرده است و مثل حکمت آن را تشبه بخالق و تخلق باخلاق الهیه خوانده است. این فلسفه او نیز تاحدی عبارتست از تلفیق عقاید اشاعره با حکمت اسکندریه و افلاطونیان جدید و همچنین رنگ مسیحیت نیز چنانکه محققان توجه کرده اند در حکمت او پیدا است. اما قول بوحدت وجود که اساس تعلیم عرفانی اوست و در کتب او خاصه فصوص الحکم، بد عبارات مختلف بیان شده است مبنی بر این فکرست که وجود حقیقی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد و هم و خیال صرف است و

وجود حقیقی يك چیز بیش نیست . عالم با تمام اختلافاتی که در اشکال و صورت‌های کائنات آن هست چیزی نیست الا مظاهر گونه گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است و در واقع از همین نظریه است که تمام آراء ابن عربی ناشی شده است و همین فکر است که اساس طریقه فلسفی اوست . بنابراین نمیتوان قائل بود بدو وجود جدا گانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق بلکه فقط باید قائل بوجود واحدی بود که آن را چون از يك وجه بنگرند خلق است و چون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آن دو وجه ، تباین و تغایر ذاتی نیست . اما البته در اینجا طبعاً این سؤال پیش می‌آید که پس حدوث کائنات عالم که ناچار محسوس و مشهود است و آن را بهیچوجه انکار نمیتوان کرد چگونه است ؟ و این حدوث را که حتی پیش چشم ما اتفاق می‌افتد و در نتیجه آن چیزی که موجود و کائن نیست کائن و موجود میشود چگونه توجیه توان کرد؟ چون اگر وجود حقیقتی واحد است پس تفاوت بین حادث و قدیم چیست و امور و حوادث عالم که در عرصه هستی نیستند چگونه وجود می‌یابند و خلعت هستی می‌پوشند؟ جوابی که ابن عربی باین سؤال میدهد اینست که وجود البته حقیقتی واحد است و حدوث و تعدد و تکثر ندارد . این حقیقت واحد عبارت از همان ذات حق است که ازلی است، و عالم در واقع وجود حقیقی ندارد نمود و نمایش و وهم صرف است و وجود واقعی مختص ذات حق است . باری بعقیده محیی-الدین ، این حقیقت واحد که وجود حق است دارای يك «تجلی ازلی» است که ابن عربی آن را فیض اقدس میخواند و عبارت میداند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات . این صورت ممکنات را هم محیی-

الدین امری معقول میداند که وجود عینی ندارد و همانست که آن را «الاعیان الثابتة فی العدم» میخواند و معتقدست که اینصورت ممکنات* در علم خدا ثابت است همانطور که معانی نیز در عقول انسان در عین حال هم موجودست - یعنی باقتضا ظاهر میشود - وهم معدوم است چون وجود خارجی ندارد . در هر حال این «اعیان ثابتة در عدم» در نظر محیی الدین اهمیت تمام دارد چنانکه بعقیده او ، خداوند از طریق همین اعیان - ثابتة است که بر احوال کائنات عالم علم دارد و البته موجودات را جز بهمان طوری که باعیان ثابتة آنها علم دارد بظهور نمیآورد و مثل این است که از حدود اعیان ثابتة تجاوز نمیکند . باری بعقیده ابن عربی این «اعیان ثابتة در عدم» البته بر حسب اقتضا ، از عالم معقول بعالم محسوس ظاهر میشود و این ظهور همانست که محیی الدین آنرا فیض مقدس میخواند و معتقدست که در عالم وجود چیزی نیست که در مرحله ظهور برخلاف حالی باشد که در مرحله ثبوت داشته است . بنابراین بعقیده ابن عربی ، وجود که حقیقت واحدی است و در واقع چیزی جز ذات حق نیست دو فیض یا دو تجلی دارد یکی فیض اقدس است که بدان ، اعیان در عدم ثابت میشوند ، و دیگر فیض مقدس که بوسیله آن اعیان ثابت در عدم در عالم محسوس ظاهر میشوند و بدین ترتیب ذات حق بایک تجلی که فیض اقدس نام دارد، اعیان را در عدم «ثابت» میدارد و با تجلی دیگر که فیض مقدس نام دارد باقتضای مشیت این اعیان ثابت در عدم را وارد عرصه ظهور میکند و خلاصه با این بیان ابن عربی حدوث کائنات را تبیین میکند و معلوم میدارد که در واقع وجود حقیقتی است واحد الا اینکه آن را چون از لحاظ «مظاهر» آن بنگرند را متعدد و

متکثر بینند و اشکال گونه گون را «خلق» گویند اما وقتی آن وجود واحد را از لحاظ ذات و حقیقت بنگرند آن همه کثرات را بوحدهت راجع بینند و آن وحدت را عین حق دانند و باین اعتبار در نظر ابن-عربی عالم که خلق است هر چند مساوی و عین حق نیست اما از حق نیز جدا نیست چنانکه حق هم از خلق جدا نیست و در بیان همین معنی معنی است که میگوید: سبحان من خلق الاشياء وهو عينها. با اینهمه وحدت حق با اشیاء در نظر ابن عربی مانع از آن نیست که خلق بحق عشق بورزد. زیرا بعقیده وی تفاوت بین خلق و حق در واقع اعتباریست و حقیقت آنها یکی است. بعلاوه هر چیز بجنس خود عشق میورزد و این تجاذب که در تمام عالم هست بهمین سبب است. درین صورت عشق بحق و محبت الهی که صوفیه از آن سخن گفته‌اند در نظر ابن عربی نامعقول نیست و شرح و بیان این فکر که اساس مذهب ابن عربی است تفصیلی دارد که بیانش درینجائی گنجد. اما باید توجه کرد که این قول بوحدهت و جود را که مذهب ابن عربی است فقهاء و متکلمین رد کرده‌اند و آن را منتهی با بطلان تکلیف شمرده‌اند و با اینهمه آثار ابن-عربی در اکثر عرفاء و متصوفه بعد - خاصه در ایران و آسیای صغیر نفوذ و قبول تمام یافته است و تأویلهای عرفانی دقیق و بدیعی که او از عقاید اسلامی کرده است قرن‌ها بعد از او در آثار جامی و دیگران منعکس شده است و نزد صاحب نظران مقبولتر و معقولتر از اقوال متکلمان تلقی گشته است.

آنچه این حکمت ذوقی صوفیه و نتایج حاصل از آن را با شریعت و آداب و سنت وفق میداد غالباً مشرب خاص آنها در تأویل بود. در

واقع صوفیه مثل بسیاری از فرق و طوایف دیگر هر جا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین میدیده‌اند دست بتأویل آن نصوص میزدند. این تأویل که در حقیقت عبارتست از تفسیر باطنی، و اهتمام در آنکه ظاهر عبارت را به مقصود و غایتی که گمان می‌رود از آن اراده شده است باز گردانند و با اصطلاح، لفظی را که در آن اشکالی هست بلفظی که در آن اشکالی نیست تفسیر کنند* البته نه به صوفیه اختصاص دارد و نه بمسلمین. این شیوه در بین سایر اقوام و امم غالباً بمنزله وسیله‌ی برای اثبات عقاید و آراء تازه و بی سابقه و یا چون مفری برای اجتناب از ظواهر سخنانی که گمان می‌رود بامقتضای عقل یا ذوق موافق نیست بکار رفته است و اصحاب فیلون یهودی در تفسیر تورا و فرقه‌های زندیک (= زندیق) مجوس در تفسیر اوستا همین شیوه را داشته‌اند. در بین مسلمین نیز، از خیلی قدیم بعضی فرق بدان گرائیده‌اند از جمله جهمیّه (برای فرار از تجسیم)، معتزله (برای اجتناب از قول به جبر و رؤیت و چیزهای دیگر)، باطنیه و اخوان الصفا (برای تألیف بین عقل و شرع) بتأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند. حتی کسانی مثل اشعری و امام حنبل نیز در بعضی موارد ضرورت تمسک بتأویل را تصدیق کرده‌اند و غزالی و بسیاری از مفسرین نیز در پاره‌ی مسائل تأویل را یگانه راه حل شناخته‌اند*. مع ذلك حشویه و ظاهریه غالباً از تأویل اباداشته‌اند و ابن تیمیه کسانی را که بتأویل تمسک می‌جویند در ردیف قرامطه باطنیه و صابئین و فلاسفه شمرده است*. و موفق‌الدین عبدالله بن قدامه (متوفی ۶۲۰) از ائمه حنبلی کتابی در «ذم التأویل» نوشته است.

بهر حال صوفیه، مثل باطنیه و اخوان الصفا، در بسیاری موارد بتأویل تمسک جسته‌اند و مشرب آنها درین باب مشهور است. از قدماء صوفیه، چون شاه کرمانی، ابوبکر واسطی، شبلی، و دیگران تأویلهایی در باب آیات قرآن نقل شده است چنانکه در اسرار التوحید نیز مکرر بتأویل کردن شیخ ابوسعید از آیات قرآنی اشارت‌ها آمده است.* همچنین در تفسیر سهل بن عبدالله تستری از معانی باطنی قرآن سخن رفته است و همین مشرب در تفاسیر دیگر صوفیه چون حقایق التفسیر سلمی، لطایف الاشارات قشیری، عرایس البیان بقلی نیز تجلی یافته است.* نیز اقوال صدرالدین قونوی را در تأویل سوره فاتحه و تأویلات عبد الرزاق کاشانی را میتوان درینجا یاد کرد. نزد مولوی که «ظاهر قرآن» را «چو شخص آدمی» می‌بیند که نقوشش ظاهر و جانش خفی است.* گرایش بتأویل مکرر دیده میشود و درین باب بیش ازین حاجت به ذکر امثال نیست. این ذوق تأویل را صوفیه در تفسیر احادیث قدسی و نبوی و همچنین در تبیین شطحیات مشایخ خویش نیز بکار می‌برده‌اند و این وسعت مشرب خود از اسبابی بوده است که متشرعان و فقها را نسبت به صوفیه بدبین و بدگمان میساخته است.

سخن از حکمت صوفیه بی آنکه اشارتی به آراء اخوان الصفا و فلسفه حکماء اشراقی بشود البته تمام نیست. نه بدان سبب که حکمت این هر دو طایفه با حکمت صوفیه در بعضی موارد شباهت دارد بلکه مخصوصاً بدین سبب که این هر سه حکمت تا حد زیادی به حکمت اسکندریه و نوافلاطونیان مدیونند و از آن بیش و کمتر استفادت کرده‌اند

طریقهٔ اخوان الصفا در بین صوفیه سبب مزید نفوذ حکمت نواطلاطونی شده است چنانکه در حکمت اسلامی هم رنگ اشراقی را افزوده است اخوان الصفا که نام آنها «اخوت» و «صفای» صوفیه را بخاطر میآورد - مثل آنها - مجامع مخصوص داشته‌اند و در باب حکماء اشراقی نیز از ذکر «اخوان» در حکمت الاشراق و از توصیه‌هایی که شیخ مقتول در اخفاء اسرار باخوان خویش میکند تا حدی میتوان استنباط کرد که آن طایفه نیز دارای مجامع خاص بوده‌اند* . آیا رشتهٔ اتصالی نیز هست که حکمت اخوان الصفا را با حکمت اشراقی می‌پیوندد؟ محقق است که شیخ اشراق در تألیف و تدوین حکمت اشراقی خویش از تأثیر حی بن یقظان و مخصوصاً سلامان و ابسال ابن سینا بر کنار نبوده است* . و ابن سینا که پدر و برادرش با «دعوت» اسماعیلیه و بار سائل «اخوان الصفا» آشنائی داشته‌اند ، در بعضی آثار - مخصوصاً در اواخر عمر - خویش تمایلات عرفانی و اشراقی نشان داده است.

در حقیقت اخوان الصفا ناشر و وارث حکمت فیثاغوریان و نو- افلاطونیان در عالم اسلام بوده‌اند و ذوق گنوسی در تعالیم آنها مشهود است. این طایفه عده‌یی بوده‌اند از اهل معرفت که در حدود قرن چهارم هجری جمعیتی سری و مخفی داشته‌اند و ظاهراً در امر دین و حکومت مقاصد خاصی را دنبال می‌کرده‌اند. مجالس آنها که اعضاء آن اخوان خوانده می‌شده‌اند و در عالم اخوت سلسله مراتب روحانی داشته‌اند مخفی و سری بوده است و اخوان حقایق و معارف خود را از اسرار تلقی می- کرده‌اند و آنها را جز به یاران محرم اظهار نمی‌کرده‌اند. با آنکه رنگ عقاید اسماعیلیه و قرامطه و حتی اثنی عشری در تعالیم آنها هست مذهب اخوان چنانکه از مندرجات رسائل آنها - که از بعضی جهات یاد آور

تاسوعات فلوطین است - برمیآید تلفیقی از مذاهب صوفیه و متکلمین بوده است و رنگ زرتشتی و گنوسی و یونانی نیز در آن آشکار است .
 اخوان الصفا خود را بخلصاء صوفیه منسوب میکرده‌اند* . و طریقه حکماء استدلالی را با طریقه اشراقی جمع میداشته‌اند. ذکر نام هر مس و بلوهر و فیثاغورس و ارسطو و افلاطون در رسائل آنها ، توجه آنها بکتب اثولوجیا و تفاحه منسوب بارسطو ، تعالیم و مبادی حاکی از عقاید گنوسی ، قرابت مشرب آنها را با حکماء اسکندریه نشان میدهد . بحث از عالم کبیر و عالم صغیر و توجه خاص بمسأله کثرت و وحدت و فیض و صدور و امثال این سخنان جنبه اشراقی حکمت آنها را نشان میدهد و نشانه‌ی ازین حکمت در نمطات آخر کتاب اشارات شیخ و در قصیده عینیّه او و نیز در رساله فی العشق و رساله فی الملائکه و رساله فیروزیه او دیده میشود و با آنکه ارتباط حکمة المشرقیه شیخ با حکمت اشراقی محل تأمل است* از قرائن پیدا است که شیخ در آخر عمر از دهلیز تعالیم اخوان الصفا و مبادی صوفیه بجانب حکمت اشراقی و عرفان گرائیده است و عرفان او نیز ، از نوع افلاطونی - اما ظاهراً دور از افراط‌های صوفیانه یملیک^۱ و پیرکلوس^۲ بوده است* . حکمت نوافلاطونی در سخن حلاج و غزالی نیز جلوه یافته است اما جلوه گاه عمده آن حکمت شیخ اشراق است .

در واقع آن حکمت اشراقی - یا شاید حکمت مشرقی - که ابن سینا در اواخر عمر با آن آشنائی داشته است و تمثیلات و قصه‌هایی مثل حی بن یقظان ، سلامان و ابسال ، و رساله الطیروی نیز - مثل بعضی

دیگر از آثار او آخر عمرش - حاکی از آن است يك قرن بعد از او در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی - معروف بشیخ اشراق و شیخ مقتول - به ثمر میرسد و رنگ کمال میپذیرد. با اینهمه، طعن بر شیخ و جست‌وجوی راه تازه‌یی برای نیل بمعرفت است که اشراق این سهروردی را صبغه‌یی از قدرت و جسارت می‌بخشد. سهروردی نیز غالباً با همان زمینه تمثیلات و قصه‌های ابن‌سینا و گاه با تمثیلات دیگر، افکار و آراء خویش را بیان میکند و حکمت او که رنگ عرفان واقعی دارد از نوع تئوسوفی است* . اشاره‌یی باین تئوسوفی^۱، یا این حکمت کشفی و دوقی عارفانه هم، درین مقام خالی از فایده نیست .

حکمت اشراقی، که از آن به « علم سلوکی » نیز تعبیر میکنند در حقیقت نوعی فلسفه نو افلاطونی است که با اصطلاحات مأخوذ از آئین قدیم ایرانیان توأم شده است و پیروان آن را اشراقیان و اهل اشراق میخوانند . این حکمت با این خصوصیات، آید نباله تعالیم آندسته از حکماء یونان است که در عهد خسرو انوشیروان بایران آمدند و تعالیم آنها ظاهرآ تا مدت‌ها بعد از بازگشت خودشان نیز در جندی‌شاپور و شاید مدارس دیگر ایران تعلیم میشد؟ بعضی احتمال داده‌اند که چنین باشد . اما از اینکه حتی فلوپین هم بنا بر مشهور برای استفاده حکمت بمشرق آمده است پیدا است که پیش از این حکماء نیز فلسفه‌یی از نوع حکمت اشراق در مشرق و در قلمرو شاهنشاهان قدیم ایران

رواج داشته است. باری در حکمت سهروردی مبادی افلاطونیان جدید و اصطلاحات حکمت مغان بهم در آمیخته است. اما خود او - اگر چه حکمت خویش را بر قاعده نور و ظلمت قدماء فرس مثل جاماسف و فرشا و شتر و بوزر جمهر مبتنی می بیند - از مقالات ثنویه مجوس و عقاید ثنویه مانویه تجاشی تمام دارد * نزد وی آنچه اصل و منشأ کل اشیاء و کائنات بشمارست عبارتست از نور قاهر، اما نور که ظهور و تجلی صفت آنست خود روشن است و حاجت بتعریف ندارد. از آنکه هیچ چیزی نیست که از آن روشن تر و ظاهر تر تواند بود. بنابراین نور نخستین در ظهور خویش حاجت به علت ندارد و به ذات خویش قائم است در صورتی که هر چیز دیگر که غیر از این مبدأ و منشأ نخستین باشد وجودش عرضی و تبعی است و با اصطلاح ممکن الوجودست و استقلال ندارد. پس ظلمت - برخلاف پندار مجوس - امری مستقل نیست که در مقابل نور باشد بلکه نسبت آن بانور نسبت عدم در برابر وجودست و گویی تصدیق به وجود و حضور نور خود مستلزم تصدیق به عدم ظلمت است. باری نور نخستین منشأ و مبدأ تمام حرکات عالم است اما حرکت خود او نه تغییر مکان بلکه فیض و اشراق است که لازمه جوهر اوست. اشراقات او نیز لایتناهی است و همواره اشراقات عالی تر منشأ و مبدأ اشراقات فروتر میشود و متدرجاً نور سافل منشأ نور اسفل میگردد. هر نور عالی نسبت به نور سافل قاهر بشمار می آید و هر نور سافل نسبت به نور عالی شوق و محبت دارد. تمام این اشراقات و سائط - یا با اصطلاح متکلمین ملائکه - بشمارند که انواع مظاهر کونیه بتوسط آنها از فیض نخستین کسب وجود میکنند. البته نور نخستین دو گونه اشراق دارد یکی اشراق

محض که نور مجرد و بی شکل است دیگری اشراق عرضی که تبعی و مجرد نیست. نور مجرد جوهر خود آگاه است که خویشتن را هم به خویشتن می شناسد و در واقع هر چیز که خویشتن را هم به خویشتن می شناسد چیزی جز نور محض مجرد نتواند بود. در صورتیکه نور تبعی و غیر مجرد ارتباطش با نور مجرد بمنزله رابطه معلول با علت و فقط بمثابه صفتی است که تابع موضوع خویش است. در هر حال جسم که ظلمت است چیزی نیست جز عدم نور آنچه واقعیت و حقیقت دارد نورست که روح و عقل است و بدین گونه جوهر و صور کائنات عالم عبارتست از اشراقاتی که در مراحل لایتناهی تدریجاً از نور نخستین افزایه میشود. بنا بر این هر چیز بقدری که از فیض نور و اشراق بهره می یابد از حقیقت و واقعیت بهره دارد و شوق و حرکت هر چیز برای کسب و جذب نورست که سبب مزید کمال آن میشود. باری عالم چون اشراق نور نخستین است مثل خود او قدیم و ازلی است اما چون خود موضوع اشراقات متکررست ممکن الوجودست نه واجب الوجود. عقول، افلاک، نفوس فلکی، زمان، حرکت، و آنچه وی ارباب انواع می خواند، نیز تعلق به عالمی فوقانی دارند که ازلی است. سهروردی نیز مثل افلاطون به چیزی نظیر عالم مثل و دنیای امشاسپندان - که نزد وی انوار متوسط بشمارند - اعتقاد دارد و می گوید حکمای فرس این گونه انوار متوسط را بنام هایی چون خرداد و مرداد و اردیبهشت می خوانده اند.

بیان اجمالی از تمام حکمت سهروردی در اینجا ممکن نیست. اینقدر هست که حکمت او مثل حکمت صوفیه بر ذوق و کشف مبتنی

است و او آن را حاصل «خلوات» و «منازلات» خویش می‌داند و حکمت ذوقی حکماء قدیم - مثل آغا تازیمون، هرمس، انبازقلس، و فیثاغورس را از جنبه نظری خالی نمی‌بیند در صورتیکه حکمت اشراقی خویش را حاصل تجرید از بدن و مشاهده حقایق با کمک عنایات ربانی می‌شمارد. وی خود را - مثل مشایخ صوفیہ - قطب عصر و خلیفۃ اللہ هم خوانده است و گذشته از آن مانند بعضی صوفیہ وی نیز کمال عوالم سفلی را در عشق و طلب و حرکت و شوقی دانسته است که برای نیل به اتحاد و اتصال با عوالم علوی دارند و همچنین مثل صوفیہ نیل به فنا را سبب اتحاد و اتصال با خدا و مبدأ نور و نور نخستین خوانده است و مناسبت عقاید او با اقوال بعضی صوفیہ قابل توجه است .

میراث حکمت اشراقی، که بعد از شیخ مقتول - با وجود شارحانی چون شهر زوری، و قطب الدین شیرازی، و میرسید شریف، و مولانا عبدالکریم* - مدت‌ها متروک ماند چند قرن بعد بوسیله میرداماد - اشراق اصفهانی - و تربیت یافتگان او احیاء شد و ملامحسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی و دیگران آن را با حکمت رسمی - حکمت مشائی - توفیق دادند و بدینگونه حکمت کشفی اهل اشراق، - که خود از نفوذ حکمت صوفیہ متأثر بود - دیگر بار در حکمت و عرفان متأخرین صوفیہ ایران انعکاس یافت*

د فتر صوفی

ادب صوفیه از حیث تنوع و غنا در فارسی و عربی اهمیت خاص دارد. این ادب هم شامل نظم است و هم شامل نثر، هم فلسفه دارد و هم اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و هم مناجات، هم حدیث دارد و هم موسیقی. قسمت عمده‌ی از نظم و نثر صوفیه هم تحقیق است و وعظ، و مضمون بیشتر آنها عبارتست از مذمت دنیا و تحقیر آن. دنیا در نظر صوفی منزلی است در سر راه آخرت اما منزلی آکنده از بلاها و آفات. محبت دنیا اولین قدم است در خطاکاری، و لذت‌های آن حجابی است که مرد را از خدا باز میدارد. و رای اینها، صحبت از عشق خداست و تمنای وصال او که هدف غائی سالک است و شعر صوفی را رنگ عاشقانه میدهد: عشقی پر از درد و پراز نومیدی. صوفیه شعر فارسی را رنگ خاص داده‌اند و در نقد آن نیز بر ذوق و تأویل بیشتر از صنعت و ادیبی تکیه کرده‌اند. قصیده را از لجن زار دروغ و تملق باوج رفعت و وعظ

و تحقیق کشانده‌اند غزل را از عشق شهوانی به غرام روحانی رسانده‌اند. مثنوی را وسیله‌ی برای تعلیم عرفان و اخلاق کرده‌اند. رباعی را قالب بیان احوال و آلام زودگذر نفسانی نموده‌اند. گذشته ازین نثر را نیز عمق و سادگی خاص بخشیده‌اند. حکایت و قصه را قالب معانی و حکم کرده‌اند. احوال نفسانی را مثل بعضی نویسندگان سوررئالیست مراقبت کرده‌اند. در فلسفه حرف تازه آورده‌اند. کشف و اشراق را بر عقل و استدلال ترجیح داده‌اند. از قلمرو اسباب ظاهری گذشته‌اند و بسرحد سبب سوزی‌ها راه یافته‌اند. کثرات عالم را منتهی بوحدت شمرده‌اند و فلسفه وحدت وجود خود را بر آن بنیاد نهاده‌اند. در اخلاق و تربیت از توجه با آنچه سطحی است در گذشته‌اند. قهر و قمع اهواء و هواجس را بیش از مهار کردن آنها و جهت نظر کرده‌اند. در فهم قرآن غالباً از توجه بظاهر عدول کرده‌اند. تأویل باطن را بیش از توقف در ظاهر شایان توجه یافته‌اند. سرگذشت مشایخ را بیش از تاریخ آینه عبرت شناخته‌اند. در سلسله اسناد اهل خرقه از حدیث‌های شگفت حدثنی قلبی عن ربی سخن گفته‌اند. بیواسطه و اسناد بر الهام قلبی تکیه نموده‌اند. موسیقی و سماع را غالباً مرکب روح و مصقل جان شناخته‌اند. ذکر جهر و ذکر خفی و ورد و دعای صبح و شب را آبشخور روح خویش ساخته‌اند. در مناجات با خدا راز و نیازهای قلبی را از عشق و خوف هر دو رنگ بخشیده‌اند. اینهمه در ادب آنها جلوه دارد و آثار آنها را از حیث وسعت و تنوع و عمق و تأثیر امتیازی خاص بخشیده است.

این ادب وسیع و متنوع گاه با قلمرو ذوق و روح سروکار دارد و گاه بادیای عقل و فکر. آنچه با عقل و فکر خواننده سروکار دارد

عرفان و حکمت صوفی است باموعظه و تربیت او . سیرت مشایخ و اقوال آنها و تأویل قرآن و حدیث و کلام صوفیانه نیز ازین مقوله است . اما آنچه باذوق و روح سر و کار دارد شعر و غزل صوفی است با شطحیات او و حتی با ادعیه و مناجاتهایش . قلمرو حکمت و عرفان و سیرت و تفسیر صوفی تنها از آن نثر نیست شعر را نیز گاه صوفی وسیله‌ی برای بیان این معانی میکند . چنانکه حدیقه سنائی و گلشن راز و مصباح الارواح و بسیاری منظومات دیگر صوفیه ازین نوع است و باصطلاح نقادان جنبه تعلیمی دارد . اما گاه شعر صوفی این هر دو قلمرو را بهم میآمیزد و شعر و مرز عقل و ذوق را بهم میزند و از ترکیب آندو چیزی از نوع منظومه های پر شور عطار یا مثنوی مولوی و تائیه ابن فارض بوجود میآورد که نه تعلق بعقل و فکر صرف دارد و نه متعلق بدنیای ذوق و هنر محض است . اما این ذوق و هنر محض مجرد صوفی در غزل عرفانی او مجال ظهور مییابد و غزل عراقی و سنائی و مولوی و تاحدی حافظ را از همه قیود لفظ و ظاهر جدا می‌کند و آن را مثل روح مجرد صاف و پاک می‌نماید . چنانکه قصه و تمثیل را نیز گاه بمنزله رمز و کنایه‌ی از سرگذشت سیر و سلوک روحانی انسان و احوال و اطوار نفس بکار میبرد و قصه نی مولانا و سرگذشت مرغان منطق الطیر و قصه‌هایی از آنکه ندر با عنوان نوعی سفرنامه مرموز روحانی که منظومه سریانی موسوم به «جامه فخر» از قدیمترین نمونه‌های آن نوع است* عرضه میدارد .

اما نثر صوفیه نیز مثل شعر آنها همه بیک قلمرو تعلق ندارد . گاه این نثر مثل یک شعر آکنده از شور و جذبه و ذوق و عرفان میشود . در زبان فارسی پاره‌ی از آثار منشور صوفیه هست که آنها را میتوان شعر منشور خواند . مناجاتهای پیر انصاری و تمهیدات عین القضاة و سوانح احمد

غزالی و لمعات عراقی و لوائیح جامی شعرهایی عارفانه‌اند که در قالب کلام منشور مجال بیان یافته‌اند. معارف بهاء و لذات حیث اسلوب بیان گاه شیوه ادب سور رئالیسم را بخاطر می‌آورد و نویسنده گویی از شعور ظاهری غایب میشود، خود را بدست فراموشی می‌سپرد، دست و زبان را در اختیار دل میگذارد تا هر چه بر آن میگذرد بر لفظ و بیان بیاورد. اما این اثر تنها با ذوق سروکار ندارد عقل و فکر را نیز بکار میگیرد و ازین رو چیزیست در سرحد ادب و فلسفه و آمیخته‌یی از هر دو لطیفه که لمعات عراقی و لوائیح جامی نیز تاحدی بر همان رنگ و بویند و موافق پراز ذوق و شور عبدالجبار نقری (۴۵۰) و فتوحات مکیه ابن عربی نیز بهمین خانواده روحانی منسوبند. با اینهمه نثر صوفیه همه ازین گونه نیست. کتب مواعظ و ادب و سیر و مقالات نیز در فارسی و عربی فراوان است که در فهم اقوال و تعالیم و اطوار صوفیه و درک مقاصد و مطالب آنها حال کتب اهل مدرسه را دارند و احاطه بر تمام مواردیث روحانی صوفیه بی‌توجه بآنها ممکن نیست.

از کتابهایی که در سیرت مشایخ تألیف شده است حالات و سخنان ابوسعید، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقامات ژنده‌پیل در احوال و اقوال شیخ احمد جام، فردوس المرشدیه در بیان مقامات شیخ ابواسحق کازرونی، سیره شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف، مقامات روزبهان بقلی، صفوة الصفا، مقامات خواجه محمد پارسا و مقامات خواجه یوسف همدانی را میتوان در اینجا نام برد. با آنکه

این مقامات غالباً مشحون از کرامات و خرافات بسیارست هم در فهم احوال و سخنان مشایخ از آنها میتوان استفاده کرد و هم در کشف بعضی نکات تاریخی و اجتماعی از آنها میتوان بهره برد.

چنانکه مجموعه های مقالات مشایخ مثل النور من کلمات ابی الطیفور، مقالات شمس، فیه مافیہ، سخنان خواجه پارسا و نظائر آنها نیز با آنکه گاه متضمن اقوال منحول و مسبوق و مکررند در فهم مقاصد صوفیه و درک حقیقت احوال مشایخ از آنها میتوان بهره بسیار یافت و کتابهایی مثل تذکرۃ الاولیاء عطار و طبقات الصوفیه سلمی و نفحات جامی مجموعه هایی است ازین هر دو نوع.

بعضی از کتب صوفیه بقصد تذکره و یا بجهت بیان مبادی آنها و دفاع از عقاید اسلامی و دفع شبهه از مخالفان صوفیه تألیف شده است و در میراث ادب صوفیه با آنها باید توجه بسیار کرد. از قدیمترین نمونه های این کتب یکی کتاب اللمع ابونصر سراج متوفی در ۳۷۸ هجریست که آن را نیکسون طبع و نشر نموده است و تلخیصی از مطالب آن بزبان انگلیسی هم بدان افزوده است. درین کتاب مؤلف بترجمه احوال مشایخ اکتفا نکرده بلکه در بیان مبادی صوفیه و تفسیر کلمات و شرح اصطلاحات آنها و سیرت نبی و اصحاب و کرامات اولیاء نیز بحث و تحقیق نموده است و اشعار و اقوال بسیار از مشایخ صوفیه را نیز درین کتاب ضبط و نقل کرده است و ازین لحاظ کتاب وی بنهایت مفید و جالب است. ابونصر سراج محدث و زاهد و فقیه بوده و او را طاووس الفقراء میخوانده اند. دیگر از کتب مصنفه صوفیه درین دوره، کتابی

است از ابوطالب مکی متوفی در ۳۸۶ هجری ، موسوم بقوت القلوب ، که مؤلف در آن سعی تمام دارد تا مطابقت و موافقت طریقه صوفیه را با سنت و شریعت اثبات و احراز بنماید و کتاب او مانند کتب حارث محاسبی در افکار و آثار امام محمد غزالی تأثیر و نفوذی تمام داشته است .

کتاب دیگری از تألیفات این دوره که درخور توجه است کتابی است نسبةً مختصر بنام التعرف لمذهب التصوف تصنیف امام ابوبکر- ابن ابراهیم بخاری کلابازی متوفی در ۳۹۵ هجری، که پرفسور آربری آن را طبع و ، هم جدا گانه بانگلیسی ترجمه کرده است . همچنین خواجه امام ابوابراهیم اسمعیل بن محمد بن عبدالله المستملی بخاری از تلامذه و مریدان مصنف آن را بفارسی شرحی مفصل کرده است که آن شرح فعلا از قدیمترین کتب و رسالات مفصل صوفیه بفارسی محسوبست. درین کتاب نیز مصنف نظرش اثبات این امرست که طریقه صوفیه با حقیقت و سنت و شریعت کاملاً موافق است ، و در بیان این معنی مصنف بشرح و بسط تمام سخن رانده است.

دیگر ازین گونه کتب طبقات الصوفیین است تصنیف ابو عبد- الرحمن السلمی متوفی در ۴۱۲ هجری ، که تذکره ایست مختصر از احوال مشایخ صوفیه و آن را بعدها خواجه عبدالله انصاری بزبان هروی املاء کرده است ، و همان املاء خواجه عبدالله انصاری است که بعدها اساس نفحات الانس جامی واقع شده است. ابو عبد الرحمن سلمی کتابی در تفسیر قرآن هم تألیف کرده است بنام تفسیر اهل الحق یا حقایق-

التفسیر که نسخی از آن باقی است و نیز کتابی در باب غلطات صوفیه دارد. همچنین رساله‌ی بنام ملامتیه نوشته است که قدیمترین مأخذ احوال فرقه ملامتیه بشمارست.

کتاب دیگری از مؤلفات صوفیه در قرن پنجم، حلیة الاولیاء است تألیف حافظ ابی نعیم اصفهانی متوفی در ۴۳۰ هجری که درده مجلد بزرگ طبع شده است و دائرة المعارفی است از تاریخ و معارف صوفیه. درین کتاب ابی نعیم در بین مشایخ و اکابر صوفیه، غیر از کبار صحابه و خلفاء، ائمه اربعه اهل سنت را نیز نام میبرد. در برابر این کتاب که تذکره احوال صوفیه بشمار است، رساله قشیریہ است تألیف امام ابوالقاسم القشیری متوفی در ۴۶۵ که کتابی است در بیان مذاهب و عقاید و آراء و مبادی صوفیه، و در واقع از مهمترین و جامع‌ترین کتب علمی صوفیه بشمار میرود و بر آن شروح متعدد نوشته‌اند و ظاهراً یک دوبر نیز آن را بفارسی ترجمه کرده‌اند و بهر حال از معتبرترین کتب نظری قدیم متصوفه است و نظیر آن در زبان فارسی، کتاب کشف المحجوب تألیف ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی را میتوان نام برد که در حدود ۴۵۰ هجری وفات یافته، و این کتاب را مؤلف در جواب سؤالات عرفانی و حکمی ابوسعید هجویری نگاشته است و در آن حقیقت طریقت و مقامات صوفیه و رموز و اشارات آن را و احوال مشایخ قوم را بیان کرده است و آن بعدها از مأخذ تذکره الاولیاء عطار و فصل الخطاب خواجه پارسا و نفحات الانس جامی واقع شده است.

جامعترین تألیف قدماء صوفیه در باب عقاید و اصول و مبادی قوم

همین رساله قشیریه است که در واقع ازین حیث بی هیچ شک معتبرترین کتاب صوفیه نیز بشمارست .

رساله امام قشیری پس از مقدمه‌یی که غایت آن تنزیه و تبرئه تصوف و صوفیه است از اتهاماتی که بسبب ملامتیه بر آنها وارد شده است ، به بیان این نکته میپردازد که مبادی صوفیه بهیچوجه با عقاید و مبادی عامه اهل اسلام تفاوت ندارد، و در شرح این نکته بذکر احوال و مقامات عده‌یی از زهاد و صوفیه میپردازد و میگوید که قبل از ظهور ابراهیم ادهم ، این طبقه اولیا را زاهد و عابد میخواندند، و سپس آنها را بنام صوفی نامیدند ، باری بعد از اجمالی از احوال مشاهیر صوفیه که از ابراهیم ادهم تا ابو عبدالله الروزباری را متضمن است بشرح و بیان اصطلاحات صوفیه میپردازد و مخصوصاً در بیان تفاوت بین حال و مقام تحقیقی جالب میکند. عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی نیز تاحدی تالی رساله قشیریه بشمارست. مؤلف در این کتاب بین معارف ذوقی اهل طریقت با رسوم و قواعد اهل شریعت تلفیق کرده است . عوارف المعارف کتابی است مشتمل بر شصت و سه باب که در طی آن سهروردی راجع با آداب سیر و سلوک عارفان و سنن و معارف صوفیان بحث نموده است و در هر باب بنقل روایات و ذکر اخبار و آیات مناسب کلام رازینت داده است. ترجمه فارسی آن بنام مصباح الهدایه از تألیفات عزالدین محمود کاشانی است که در طهران چاپ شده است. نیز از همین مقوله است مرصاد العباد نجم الدین رازی معروف به نجم دایه که از تربیت یافتگان مجدالدین بغدادی و طریقه کبرویه بوده است و کتاب او نیز در بیان مبادی و قواعد سلوک است بر نهج مقتضیات شریعت. بعضی

کتب دیگر هم درین زمینه بفارسی هست که ذکر نام همه آنها درین فصل نمی‌گنجد و آخرین و مهمترین آنها طرائق الحقایق حاج نایب-الصدرست که آن را میتوان نوعی دائرةالمعارف صوفیه در زبان فارسی بشمار آورد. مخصوصاً بسبب کوششی که مؤلف در جمع اطلاعات مختلف راجع باحوال مشایخ و سلاسل و همچنین در تلفیق تعالیم صوفیه بامبادی شیعه کرده است کتاب او اهمیت و اعتباری مخصوص دارد.

ادب صوفیه از تمثیلات و حکایات عرفانی گرفته تا شطحیات و غزلهای قلندری تنوع و غنائی سرشار دارد و بسبب اصالت و عمقی که در آن هست نه فقط صدای میسترا که هارت^۱، سن فرانسوا^۲ و سانتا ترزا^۳ را تا حدی انعکاس صدای ابن فارض و عطار و مولوی جلوه میدهد بلکه بخوبی معلوم میدارد که هنوز تا مدتهای دراز عرفان غرب میتواند از سرچشمه حکمت ذوقی صوفیه شرق کسب فیض کند*.

ادب صوفیه با مضامین و تعالیم روشن و لطیف خویش حتی در بیرون از قلمرو خانقاه نفوذی تمام یافته است چنانکه بسی شاعران هم که صوفی نبوده‌اند در اشعار خود مضامین و تعالیم صوفیه را نقل و تکرار کرده‌اند. عشق بحق و جذبه و سکر عرفانی و اظهار اشتیاق بجمال الهی از مضامین معمولی بسیاری از اشعار فارسی شده است و همین معنی گاه در اشعار عربی و ترکی و اردو هم انعکاس یافته است و بعضی از آنها چنانست که بالحنی در آکنده بایهام و ابهام خواننده را بین عشق جسمانی و محبت روحانی سرگردان میدارد.

۱- Meister Eckhart ۲- St. François ۳- Santa Theresa

بحث از ادب صوفیه بدون ذکر از ابن فارض، عطار، و مولوی تمام نیست زیرا آثار این شاعران جامع عالیترین معانی است که در سراسر ادب صوفیه آمده است.

ابن فارض (۶۳۲-۵۴۶) صوفی بزرگ مصر است که اشعار او سر مشق گویندگان و مایه الهام عارفان شده است. وی در عهد ایوبیان می-زیست، در گیرودار جنگهای صلیبی. در مصر بر آمد و چندی بمکه رفت و عاقبت بعزلت و انزوا گرائید. گرایش بافکاری نظیر حلول و اتحاد در سخن او هست و بعضی او را از مکتب نوافلاطونیان هم متأثر پنداشته اند. در اشعار او- که دیوانی از آن باقی است - لطف بیان با عمق معنی همراه است و از آن میان دو قصیده تائیه - تائیه کبری، و تائیه صغری - و همچنین قصیده خمیره شهرت بسیار دارد. درباره تائیه کبری گویند وی را گاه جذبه بی میرسید و روزها از حواس خود غایب میشد چون بخود حاضر میشد آن ابیات املأ میگردسی یا چهل بیت میشد بعد از آن باز ترك شاعری میکرد تا وقتی همان حالت معاودت می-کرد که باز کار را از سر میگرفت*.

اما شیخ عطار (۶۱۸؟ - ۵۴۰) شاعر فارسی زبان، سراینده درد-های عارفانه است و ازین روست که سخنش را با وجود سادگی و بی تصنعی که دارد تازیانه سلوک خوانده اند. این عطار مخصوصاً پیشرو جلال الدین مولویست در نظم مثنوی عرفانی. از جهت سلسله هم ظاهراً منسوب بشیخ ابوسعید ابوالخیر بوده است نه سلسله کبرویه که تذکره نویسان گفته اند*. فریدالدین عطار بشهادت مجموعه آثار خویش گذشته از طب و ادویه در حکمت و نجوم و ادب و علوم دینی نیز بصیرت داشته

است. لیکن نسبت بفلسفه نظر خوبی نداشته است. وی بیشتر بعرفان علاقه میورزیده و مخصوصاً به قصص و اقوال صوفیان شوق خاصی نشان می‌داده است. در آثار او نقل حکایات صوفیه فراوان است. خود وی در مقدمه تذکره الاولیاء سبب توجه و اهتمام خاص خود را به قصه‌ها و سخنان مشایخ بیان میکند. هر چند در منظومه‌های خویش باحوال و اقوال مشایخ اکتفا نمی‌کند و از سخنان و کارهای شاعران و پادشاهان و سایر طبقات نیز قصه‌ها بیان می‌نماید، چنانکه در باره سلطان محمود غزنوی حکایات بسیار نقل می‌کند و او را بصفات عالی و بلطایف ذوقی و قلبی می‌ستاید.

آثار عطار متعددست و در تعداد آنها نیز روایات تذکره نویسان مبالغه آمیز مینمایند با آنکه عطار شعر بسیار داشته و بعنوان «پر گوی» و «بسیار گوی» مشهور بوده است قسمت عمده‌ی از آثار منسوب باو در حقیقت ازو نیست و در باب این آثار جای دیگر سخن خواهد رفت.

جلال الدین مولوی آموزگار بزرگ عرفان و تصوف است و شش دفتر مثنوی او در حقیقت عبارتست از بیان حقایق تصوف و شرح رموز آیات قرآنی و اخبار نبوی. مولانا در بیان مطالب اسلوب کتب قصص قدیم را که عبارت از آوردن حکایت در ضمن حکایت است بکار برده. و در حکایات راجع بابنیا و اولیا مخصوصاً نظر داشته است که تا سربازان خویش و مخصوصاً احوال خود را ضمن حدیث دیگران بیان کند و چون در بیان مطالب گاه گاه بکنایات دقیق مستتر پرداخته است فهم مطالب مثنوی در بعضی موارد مشکل و محتاج شرح شده است و ازین رو

شرح بسیار به فارسی و عربی و ترکی به نظم و نثر بر تمام یا قسمتی از آن نوشته شده است که بعضی از آنها در واقع تأویل مثنوی است بر مشرب شارحین . غیر از مثنوی، جلال الدین مولوی آثار دیگری هم دارد به نظم و نثر. از جمله آثار منظومش دیوان غزلیات است معروف بدیوان شمس - دیوان کبیر یا کلیات شمس - که در اکثر آنها شاعریادی از مرشد و محبوب روحانی خویش شمس تبریزی کرده است . همچنین است مجموعه‌یی از رباعیات منسوب بمولانا که بعضی از آنها بظن قوی از او نیست. آثار منشورش عبارتند از فیه مافیه ، مجالس سبعة ، و مکتوبات مولانا جلال الدین، که از آنها فواید عظیم در فهم مثنوی حاصل میشود. تعلیم جلال الدین که در مثنوی از زبان نبی بیان میشود البته در حوصله تلخیص نمی‌گنجد . باعتقاد وی انسان مبدء اصلی دارد که درین عالم کثرت و اختلاف از آن اصل که منشأ وحدت و اتحاد است دور افتاده و جدا مانده است و تمام مساعی و مجاهدات وی هدفش آنست که بار دیگر به اصل خویش راجع شود . این طلب وصل ، که جز طلب اصل نیست راه نیل بدان تمسک بشریعت و گذر از طریقت است تا نیل بحقیقت که هدف وصل همان است حاصل آید . ازین رو مولوی بشریعت که وسیله تهذیب و ریاضت نفس است اهمیت خاص می‌دهد . نه ترك شریعت و تسلیم بطامات صوفیه را توصیه میکند و نه گرایش بفقر و عزلت و رهبانیت را تبلیغ مینماید . مرد کامل را کسی میداند که جامع صورت و معنی باشد ، بلکه وجود زن و فرزند را نیز حجاب راه نمیشناسد و درست مثل يك متكلم - اما به كمك قیاسات تمثیلی و تشبیهات شاعرانه - در تأیید و اثبات عقاید و مبانی قرآن و اهل شریعت اهتمام میورزد، و قضایائی مانند حقیقت توحید، واقعیت روح ، کیفیت

حشر و نشر، و حدود جبر و اختیار را موافق مذاق اهل شریعت تبیین میکند. با اینهمه لب و مغز شریعت را عبارت از عشق میدانند و محبت را، که سبب تزکیه و تربیت دل است، مؤثرترین عامل در تهذیب نفس میدانند، و مهمترین وسیله برای نیل به معراج روح؛ که وصول بدان غایت سیر اهل طریقت و مؤدی به کشف و اخذ حقیقت است، می‌شمارد اما این عشق را زادهٔ کشش معشوق می‌داند و جذبهٔ حق را برای این راه شرط می‌شناسد. با اینهمه عشق را، خواه این سری باشد و خواه آن سری، رهبر و مؤدی به حقیقت، که در آن ریا و دورنگی و نزاع و اختلاف لفظی را گنجا نیست، می‌شمارد و این معانی را به کمک حکایات و تمثیلات در مثنوی بایانی قوی روشن میکند.

در باب اخلاق و تربیت نیز نکته سنجیهای بدیع دارد. سرچشمهٔ خوشیها را جان می‌شمارد و لذات معنوی را که قابل سلب نیست بر لذات جسمانی که فانی است ترجیح میدهد و در طریقت ریا و خود پرستی را بمثابهٔ بند و زنجیر آهنین می‌شناسد، که مانع سبر روح در مدارج کمال میشود و حتی علم و دانش را اگر سبب مزید عجب و پندار شود فضیلت نمی‌شمارد و حجاب راه میداند. بنابراین، اخلاص و پاکی نیت را، هم در علم و هم در عمل، لازم میدانند و تأکید میکند که انسان باید در اعمال خود جز به خدا نظر نداشته باشد، و تا وقتی نظر انسان از غبار هوی و شهوت نفسانی زدوده نشود به حقیقت، که در واقع روشن و آشکارست نائل نخواهد شد. بدینگونه اخلاق نیز در تعلیم موالوی وسیله‌ی است برای تهذیب صوفیانه، و وی شریعت و اخلاق و طریقت را برای نیل به حقیقت که غایت مطلوب و اصل و مبدأ وجود است بمنزلهٔ وسیله می‌شمارد.

مولوی در بلخ بدنیا آمد . پدرش بهاء ولد که در آن شهر مسند تدریس و فتوی داشت ، بسبب رنجش از سلطان محمد خوارزمشاه هنگامی که جلال الدین کودک بود ، از بلخ بیرون آمد و سر انجام رخت به قونیه کشید و آنجا ماند تا وفات یافت (۶۲۸ هـ ق) . هنگام وفات پدر ، جلال الدین بیست و چهار ساله بود ، و بر جای پدر به وعظ و فتوی پرداخت . چندی بعد برهان محقق ترمذی از خراسان به قونیه آمد ، و جلال الدین جوان را تحت اردشاد و تربیت خویش گرفت ، و او را يك چند به حلب و دمشق فرستاد ، و تدریجاً با معارف صوفیه آشنائی تمام داد . چند سالی بعد از وفات برهان محقق (۶۳۸) جلال الدین همچنان در مسند تدریس مستقر بود تا آنکه شمس تبریزی به وی پیوست (۶۴۲ هـ ق) ، و از صحبت شمس انقلابی در وجود او پدید آمد که ترك مسند تدریس و فتوی گفت و این امر سبب نا رضائی و خشم مریدان مولانا شده مرید و مراد را سرزنشها کردند و عاقبت شمس تحت فشار مریدان مولانا بعد از آنکه به دمشق سفر کرد (۶۴۳ هـ ق) کوشید یکچند خود را از مولانا دور نگهدارد و ممکن نشد و عاقبت به قونیه بازگشت (۶۴۴ هـ ق) اما چندی بعد بناگاه نا پدید شد (۶۴۵ هـ ق) ، و افسانه‌یی شایع گشت که شمس بدست مریدان مولانا کشته شده است . این شایعه ظاهراً در عهد حیات مولوی شهرت نداشته است ، و بعدها بوجود آمده : زیرا بعد از غیبت شمس ، چندین بار مولوی بجستجوی او به دمشق سفر کرد ، اما از آن گمشده نشانی نیافت* . بعد از آن ، مولانا مسند تدریس و فتوی را ترك گفته به تربیت صوفیه و مراقبت باطن پرداخت .

ارتباط و اتصال او با شیخ صلاح‌الدین فریدون زرکوب و سپس تعلق و ارتباط با حسام‌الدین چلبی در این دوره از عمر (۶۴۷ - ۶۷۲ هـ ق) یکچند او را سخت مشغول داشت و در واقع مقداری از غزلیات دیوان شمس بنام همین صلاح‌الدین گفته شده و مثنوی هم که مهمترین اثر عرفانی ادب فارسی است بخواهش و تقاضا و تشویق حسام‌الدین چلبی بوجود آمده است .

وفات مولانا در جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ هـ ق در قونیه و در پایان بیماری که ظاهراً تب محرقه بوده است روی داد . شیخ صدرالدین قونیوی بر جنازه وی نماز خواند ، و جسد او را در نزد تربت پدرش که موسوم به باغ سلطان یا ارم باغچه بود دفن کردند . بنائی هم بنام قبه خضرا ، به نفقه بزرگان عصر و مریدان ، بر تربت او پدید آوردند که آنجا مدفن خانوادگی احفاد وی شد ، و تا کنون قریب پنجاه تن از اولاد وی در آنجا دفن شده‌اند و آن ، هم اکنون در شهر قونیه دایرو مزار و مطاف دوستداران عرفان و آثار مولانا است .

بمناسبت گفتگو از عطار و مولوی ، اشارتی بشعر صوفیه در اینجا بی‌مناسبت نیست . تصوف که از مشرب ذوق و الهام سرچشمه میگیرد البته باشعر و شاعری که نیز از همین لطیفه نهانی برمی‌خیزد مناسبت تمام دارد . با اینهمه ، صوفیه که در آغاز حال اهل زهد و پرهیز بوده‌اند - بهمان سبب - در اوائل احوال چندان رغبتی بشعر و شاعری نشان نمی‌داده‌اند * . درست است که اشعاری بیعضی از قدماء صوفیه مثل ذوالنون مصری و یحیی بن معاذ رازی و دیگران نسبت داده‌اند اما اینگونه

اشعار نه از راه دیگری جز از نقل صوفیه رسیده است و نه چندان حاوی حکمت و فکر صوفیه است که از رواج شعر در بین قدماء صوفیه حکایت کند، خاصه که - بنا بر مشهور - کسانی چون یوسف بن حسین رازی هم که از سماع شعر بیشتر متأثر میشده اند تا ز سماع قرآن بالحد و زندقه منسوب و متهم بوده اند* .

از اشعار منسوب به صوفیه آنچه جنبه مناجات یا موعظه دارد چندان صوفیانه نیست و نمونه اشعار قدیم را باید در شعر منسوب بحلاج جست که خود نیز متهم بزندقه و الحاد است در صورتیکه صوفیه معتدل در آغاز این کار چندان بشعرا اظهار علاقه نمی کرده اند حتی از خواندن قرآن بالحن و شنیدن اشعار چنانکه حروف از حد آن تجاوز کند کراهیت داشته اند* و از جاهایی که قرآن را با آوازمی خوانده اند یا کسانی قصاید و اشعار انشاد می کرده اند احتراز می نموده اند و اینهمه از غایت پرهیز بوده است که تجاوز از حدود شریعت را عوامی دیده اند. در قری که حلاج می زیست در بغداد از در و دیوار نغمه شعر و ادب بلند بود و همه طبقات از فلاسفه و اخوان الصفا تا اصحاب حدیث و تفسیر با شعر و ادب سروکار داشتند و در مجالس فقهاء و اهل حدیث هم توجه بشعر محسوس بود تا چار صوفیه نیز در بیان افکار و آراء خویش بشعر توسل جستند چنانکه در اشعار منسوب بسهل بن عبدالله تستری و جنید و شبلی و ابوالحسین نوری پاره بی از مبادی صوفیه - اگر چه بندرت - مجال بیان یافت و حلاج شعر را برای بیان دعاوی و شطحیات خویش بکار برد و هر چند در صحت انتساب اشعار بیعضی ازین طبقه جای تردید هست لیکن محیط عراق درین روز گاران جهت رواج شعر صوفیانه تا حدی مناسب بود.

اما در خراسان - که کانون ادب فارسی بود - متصوفه و زهاد با آسانی نسبت به شعر روی موافق نشان نمی دادند. درین سرزمین غالب صوفیه از شعر اجتناب می ورزیدند علاقه یی هم که ابوسعید ابوالخیر - بنابر مشهور - بشعر و سماع نشان میداد استثنائی بود و با این مشرب او نه صوفیه خراسان موافق بودند نه علماء آنجا . چنانکه قاضی صاعد و ابوبکر محمشاد در صدد بر آمدند بر خون او محضر بنویسند و امام قشیری صوفی بزرگ خراسان در بسیاری از سخنان او بچشم انکار می دید و قاضی سیفی در سرخس جهت کشتن او کوشش کرد که پیش نرفت و خود بد اس روستائی کشته آمد*.

باری صوفیه خراسان مدتها بجهت تمسک بشریعت یا متابعت از اوضاع زمانه گرد شعر و شاعری نمی گشتند الا بنادر و کسانی مانند ابونصر سراج و ابوالحسن هجویری در اثبات جواز سماع و قول شعر خود را محتاج به بحث و نظر میدیدند .

شعر صوفیانه فارسی مقارن اوایل قرن پنجم با ابوسعید ابوالخیر و اصحاب او در خراسان رواج تمام یافت. آنچه از ابوزراعۀ بوزجانی روایت شده است صورت مناجات دارد و صبغۀ شعر در آن مشهود نیست از حالات و سخنان شیخ ابوسعید بر می آید که بیشتر اشعاری که او بر منبر میخوانده از دیگران خاصه پیر ابوالقاسم بشر بوده است که از مشایخ عهد جوانی وی بشمارست و با آنکه این بشر و صوفیان دیگر قبل از ابوسعید شعر می گفته اند پیش از ظهور شیخ میهنه در بین صوفیه خراسان شعر چندان رواج نداشته است .

در باره خود ابوسعید گفته اند که چندان در مشاهده حق مستغرق

بود که پروای تفکر در بیت نداشت اما بنظر میآید که این قول از انراق و محالی خالی نباشد و در آن بیشتر نظر باثبات زهد و کرامت شیخ بوده است* . از علاقه‌ی که شیخ بنقل و روایت اشعار داشته و از روانی و استواری اشعاری که بتصریح بدو منسوب شده است فرض شاعری او بعید نمی‌نماید، هر چند بعیدست که مجموعه متداول رباعیات منسوب بدو واقعاً از گفته او باشد.

باشهرت ابوسعید بررغم فقهاء و متشرعان مجالس سماع صوفیه اندک اندک رونقی تمام یافت . درین مجالس آنچه مورد نظر صوفیه واقع میشد اشعار لطیف عاشقانه بود و صوفیه اینگونه اشعار را از معانی ظاهری تاویل میکردند تا مورد انکار و ایراد مخالفان نشوند. ابوسعید در فهم و نقد اشعار لطیف قریحه و صفای ذهنی نشان داد. چنانکه وقتی قوالی در مجلس او این بیت را خواند :

اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن

تا بر لب تو بوسه زخم چو نش بخوانی

بوسعید پرسید این بیت کراست گفتند از عماره نیشابوری است. صوفیان را گفت بر خیزید تا بزیارت خاک عماره شویم و این داستان که در اسرار التوحید آمده است لطف ذوق او را در نقد و شناخت لطائف شعر نشان می‌دهد* .

بعد از عهد محمود و مسعود ، بجهت اسباب گونه گون تصوف در

خراسان و عراق رواج تمام یافت. خاصه که از ائمه و فقهاء کسانی مثل

امام محمد غزالی و از رجال و وزراء کسانی مانند نظام‌الملک از آن حمایت میکردند. خانقاه‌ها و رباط‌ها درین دوره بسیار بنا شد و رونقی گرفت و مجالس و عظ و تذکیر و محافل رقص و سماع را گرمی و شوری تمام پدید آمد. در باب مجالس و عظ و تذکیر رأی فقیهان آن بود که باید از نقل قصص جز آنچه صدق و مربوط بقرآن باشد اجتناب کنند و از روایت شعر خاصه غزل که اجلاف عوام را بفساد میکشاند اعراض نماید. اما در مجالس صوفیه مثل مجالس ابوسعید و دیگران روایت ابیات عاشقانه و نقل قصص و حکایات رایج بود و حتی شطحیات نیز که بقول فقهاء دستاویزی جهت عوام میشد تا از قواعد و لوازم شریعت عدول نمایند، بوفور تمام در منابر صوفیه بیان میشد. رباعیات عین‌القضاة همدانی و ابوسعید میهنه و اوحد کرمانی و همچنین غزل‌های سنائی و عطار که در اکثر آنها معانی و واردات عارفانه در پیرایه الفاظ عاشقانه بیان شده است نمونه اشعار رایج در خانقاه‌ها را بدست میدهد. در حقیقت شعر در نزد صوفیه برای بیان جذبات روحانی بکار میرفت و این امر طریقه آنها را در نقادی نیز بدست میدهد. دوبیتی‌های منسوب به باباطاهر هم، با سادگی و روانی که دارد غالباً مشحون است از معانی عرفانی، هر چند که بسیاری از آنها در اصل از گویندگان دیگر است.

غزلیات سنائی جذبه و شوری دارد و در بعضی از آنها لحن قلندری و ملامتی محسوس است. با اینهمه بواسطه تقیدی که او بسنن ادبی و فنون شعری دارد تأثیری را که در غزل‌های شورانگیز عطار و مولوی هست

غالباً در سخن او نمیتوان یافت . غزل عطار از سوز و شور خاصی مشحون است و سکر و بیخودی شاعر از آنها نمودارست . ابیات غزلهای او گاه از حدود متعارف شعراء در میگذرد و معانی شورانگیز آنها بعضی اوقات شطحیات بایزید و حلاج را بخاطر میآورد و در همین مواردست که سخن مؤثر و قوی و آسمانی میشود و بشیوه کلام مجذوبان والهام یافتگان نزدیک می گردد.

این رایحه سکر و بیخودی در غزلیات مولوی بمراتب از غزلیات عطار بیشترست . غزلیات مولوی که چون بیشترشان رامولانا بیادشمس تبریزی گفته است بنام غزلهای شمس شهرت یافته اغلب از سر شور و جذب سروده میشده است و یاران و مریدان می نوشته اند و استغراق خاطر و عدم التفات شاعر بظواهر سبب شده است که در آنها احیاناً حدود الفاظ و قوافی رعایت نشود و نیز بسبب جزر و مد احوال و خواطر غث و سمین بسیار در آنها راه یابد . در واقع گذشته از ارتکاب ضرورتهای شعری که حاصل بیخودی و مولود کثرت و ازدحام معانی است نه محصول عدم دقت و وسواس یا ضعف معانی، غزلیات مولوی بسبب استغراق گوینده و عدم التفات او غالباً از حدود ابیات غزل تجاوز میکند و بقصاید طولانی نزدیک میشود. معانی آنها بدیع و عمیق است و مضامین آنها از شور و هیجان شاعرانه لبریز، و برخلاف اسلوب متصوفه بعد، در آنها احوال و عواطف عارفانه بزبان شعر و در طرز شعراء بیان میشود نه باصطلاح و زبان مخصوص صوفیه . بعلاوه این غزلیات یکدست بنظر نمیآید و پیداست که در نظم آنها بیان هیجانات بیشتر منظور بوده است تا اعمال صنایع و حتی در اختیار اوزان نیز مولوی پای بند سنت شاعران که در آن

عصر رفته رفته سعی داشتند برای غزل اوزان کوتاه تر و سبک تر انتخاب نمایند نبوده است و بلکه بعضی اوزان سنگین، دراز، یا کوتاه را که با قصیده مناسب بوده است در غزل مکرر آورده است. و این همه نشان میدهد که در نظم آنها چنانکه هم خود شاعر و هم تذکره نویسان تصریح کرده اند بیشتر تحت تأثیر جذبات روحانی بوده و کمتر پروای نظم قوافی و اعمال صنایع را داشته است.

اما شعر در نزد صوفیه فقط نتیجه سکر و وجد نیست و همواره تنها جذبات و غلبات روحانی را بیان نمیکند زیرا در مجالس و عظم و تذکیر و در زهد و تحقیق بیان معانی از لونی دیگرست و ازین روست که معانی مربوط بمناجات و موعظه و مضامین راجع بحقایق شریعت نیز در شعر صوفیه منعکس شده است و اینگونه معانی شعر تعلیمی صوفیه را پدید آورده است که عالیترین و قویترین مظاهر آن را در حدیقه سنائی و مثنویات عطار و مولوی باید جست.

از قدیمترین نمونه شعر تعلیمی صوفیه قطعات و رباعیاتی است که شیخ ابوسعید در جواب مسائل و مطالب مریدان خوانده است و در اسرار التوحید و حالات و سخنان ابوسعید آمده است. اما اینگونه ابیات در بیان تعلیم خالی از ابهام نیست و ازین رو صوفیه بعدها برای تعلیم و تقریر مبادی خویش قالب مثنوی را بکار برده اند و از آن جمله است حدیقه سنائی.

این حدیقه اولین منظومه مهم صوفیه است در بیان حالات و

معاملات عرفا، و شاعر در آن بمطابقت با شریعت مقید بوده است و در بیان عقاید و تعالیم خویش بذکر قصص و تمثیلات پرداخته و مخصوصاً حکایاتی از احوال و مقامات قدماء صوفیه و زهاد آ آورده است با ایجاز تمام و نیک پیداست که در بیان مقصود بر خلاف عطار و مولوی چندان بقصه پردازی علاقه نداشته و بخوبی ودلکشی آنها نیز از عهده تمثیل و تفصیل برنمیآمده است. کتاب حدیقه و سایر مثنویات سنائی در بیان عقاید و آراء صوفیه بیش و کم در حدود ظواهر شریعت است و از تند رویهای عطار و مولوی خالی است با اینهمه هم در عصر مؤلف مورد طعن بعضی فقیهان عصر واقع شده است و شاعر خود را ناچار دیده است از فقهاء بغداد در باب صحت عقیده خویش و مطابقت کتاب با سنت و شریعت تحصیل فتوی کند.

در مثنویهای عطار نیز مانند مثنویهای سنائی بیان مقامات و حالات و معاملات مورد نظرست و سعی وی نیز در آنست که مثل سنائی درین منظومات خویش لب شریعت و حاق حقیقت را تأویل و بیان کند و ازین رو درد دین را اصل و مبدأ طریقت می شمارد و مجاهدت و عمل را سبب وصول بعین الیقین میداند و در بیان تعالیم خویش غالباً بذکر حالات و مقامات مشایخ قدما مثل شبلی و جنید و بایزید و رابعه و حلاج استشهدا مینماید و قصص و حکایات لطیف و عبرت آمیز از آنها نقل می کند. در مقابل فکرت عقلی که موصل بمعرفت سطحی است فکرت قلبی را توصیه میکند که مرد کار را برآه می آورد و این راه که او برای وصول بحقیقت نشان میدهد از درد و بیم و خطرات و عقبات بسیار مشحون است اما وی باشوق و امید تمام این راه را طی میکند و این طریقت

که از جاده شریعت جدا نیست تنها راهی است که از میان کثرات بوحدت می انجامد و بحقیقت می پیوندد.

در بیان این افکار و این تعالیم که با افکار و عقاید سنائی هم درغایت یکی است عطار زبانی ساده و شاعرانه دارد که از حیث ترکیب شیوه قدما را بخاطر می آورد و از جهت شور و گرمی بهیچ سخن دیگر مانده نیست. نه فقط در بیان اصل وحدت کلام او مؤثر و شیواست و جذبات روحانی را با کلام لطیف بیان میکند بلکه هر وعظ و تحقیق را نیز با درد و سوز می آمیزد و ازین جهت مثنویات او بجهت شور و گرمی لطیف ترین و مؤثرترین غزلیات عارفانه را بخاطر می آورد و با آنکه از حدود شریعت عدول نمی کند در بعضی موارد طرز بیان او بشطحیات نزدیک میشود و پیدا است که این اشعار در غلبه حال سروده شده است.

مثنوی مولوی هم با آنکه شعر تعلیمی است و شبیه مجالس منظوم و تذکیر بنظر می آید در آن گنده است بشور و هیجان شاعرانه اما شاعر در آن از زبان نی چنان نغمه های روحانی میسراید که گاه غزلها و ترانه های مجالس رقص و سماع را بخاطر می آورد. مولوی در بیان حقیقت شریعت را بمثابة شمع تلقی میکند و طریقت را چون آن راه که باید طی کرد و بمقصد و منزل حقیقت رسید فرامی نماید اما جهت وصول بدین مقصد، طریقه حکماء و متکلمان مثل فخر رازی و امثال او را که شیوه استدلال است نفی میکند و با استدلالی که خود از آن آگاه نیست پای استدلالیان را چوبین می داند و بدینگونه در مقابل علم برهانی و جدلی که آن را در کشف حقیقت بی حاصل میدانند معرفت کشفی و ذوقی را توصیه میکند که جان را صیقل میدهد و نقش و قشر علم را

فرو میگذارد و روایت عین‌الیقین برمی‌افرازد و همین طریقه کشف و ذوق است که او را در تبیین لباب شریعت بتأویل آیات و احادیث وا میدارد و در عین آنکه هر گونه سخت‌گیری و تعصب را خامی می‌پندارد و اختلاف مذاهب و فرق را صوری و لفظی می‌شمارد در تأیید و انتصار قرآن و اسلام سعی و ابرام می‌ورزد و در دفع شکوک و اعتراضات فلاسفه و دهریه و مجوس و جهودان دلایل می‌آورد و احکام و اخبار قرآن و رسول را بیان مینماید و قصص و احوال انبیاء و اولیاء را در تبیین معتقدات خویش می‌آورد و بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی را جوابهای تازه و لطیف میدهد و چون واعظی بلیغ و متکلمی فصیح در اثبات قوت شریعت احتجاج میکند، تمثیل و تشبیه پی‌درپی ذکر میکند، قصه در قصه می‌آورد و آنچه را از مسائل کلامی و مذهبی که متکلم در آنها دلایلی عقلی می‌آورد و آن دلایل نه منکران را قانع میکند و نه خود او را راضی می‌نماید وی از طریق تمثیل و تشبیه بحل آن می‌پردازد چنانکه مسأله حشر و رستاخیز را که اثبات آن برای متکلم مشکلها دارد وی از راه تمثیل طرح و حل میکند، جهات بُعد و غرابت مسأله را نفی میکند و امکانی بودن آن را نتیجه می‌گیرد و همین امر سبب می‌گردد که بیانش در دل می‌نشیند و خاطر را راضی و مطمئن مینماید.

بهر حال در مثنوی، چنانکه از روایات متعدد برمی‌آید، نظر مولانا جلال‌الدین آن بوده است که باستدعای حسام‌الدین چلبی کتابی بطرز سنائی نظم کند اما این کتاب هر چند از جهت اشمال بر بیان حقایق و لباب شریعت - بروفوی مذاق و مشرب صوفیه - با حدیقه مناسبت تمام دارد لیکن شور و هیجان شاعرانه آن، مثنویات عطار را بخاطر می‌آورد و در جزالت و قوت معنی از آثار عطار هم برتر است.

در ادب صوفیه شعر تعلیمی بسیار است و بیشتر قالب مثنوی را برای این مقصود برگزیده‌اند. از آنجمله فخرالدین عراقی که غزل‌های گرم و پرشو و او ادب صوفیه را رنگی خاص داده است در منظومه ده فصل خویش با وزن حدیقه سنائی لحن پر درد و سوز عطار را جمع دارد. هر چند از حیث تنوع و کثرت وقوت معانی این مثنوی عراقی بهیچوجه بیایه حدیقه نمی‌رسد اما هم سلاست و انسجام آن بیشتر است و هم درد و سوز آن افزون‌تر.

مثنوی کوتاه اما عمیق و جذاب گلشن راز را نیز شیخ شبستری در پاسخ سئوالات امیرحسینی هروی در بیان بعضی مسائل حکمی و عرفانی سرود اما جنبه شاعری در آن قابل توجه نیست و گوینده نیز هر چند خود از شاعری عار نداشته است لیکن بسبب استغراق در عرفان خود را در تنگنای عروض و قوافی افکندن نمی‌خواسته است.

منظومه جام جم اوحدی نیز در زمینه شعر تعلیمی صوفیانه است و در آن شاعر بتقلید سنائی نظر داشته است اما این منظومه از آنگونه تحقیقات لطیف و سخنان بلند که در حدیقه و مثنوی مولوی هست خالی است. نه عمق و وسعت معانی حدیقه را دارد و نه شور و سوز بیان عطار را.

سیدداعی شیرازی صاحب مثنویات سته از سنائی و عطار پیروی میکند، پیر جمالی اردستانی هم بشیوه عطار نظر دارد، در آثار جامی

نیز بتقلید سنائی نظر هست لیکن در آثار هیچ يك از آنها چیز تازه و ابتکاری نیست.

چنانکه نه آثار شاه قاسم انوار و شاه نعمه الله ولی از جهت لفظ و معنی با آثار صوفیه قدیمتر قابل مقایسه است نه تقلیدهایی که نورعلیشاه اصفهانی و مظفر کرمانی و صفیعلیشاه از آثار قدما کرده اند از جهت ارزش ادبی روی هم رفته با آثار سنائی و عطار و مولوی در خور سنجش است. با اینهمه ادب صوفیه از حیث عمق و لطافتی که دارد حتی در مواردی که چیزی جز تقلید قدما نیست تازگی دارد و در دلها تأثیر می بخشد.

آیا صوفیه زبانی و اصطلاحی خاص داشته اند؟ آری، و از همان زبان و اصطلاح خاص است که گاه تعبیر به «منطق الطیر» می کرده اند در واقع شاعران صوفی از خیلی قدیم در اشعار خویش سخنانی می گفته اند که جز به عشق مجازی تعبیر نمی شده است. مثل آنکه از لب و چشم و خال و زلف معشوق یاد می کرده اند و یا در باره احوالی سخن می رانده اند که با آداب و ظواهر مسلمانی مناسب نمی نموده است از جمله اینکه شراب و رباب و آواز و رقص و دیر و خرابات و زنار را وصف می کرده اند و البته تفوه باین الفاظ که همه حکایت از عشق مجازی و دلالت بر لایابالی گری و اباحی گری دارد نزد عامه مسلمین مکروه و منفور بوده است، و بدین سبب بر صوفیه شنعتها می زده اند و آنها را بکفر و زندقه نسبت می داده اند. این گونه سخنان در آغاز قطعاً از سر وجد و حال سروده می شده است و منشأ آنها نیز بی شک همانگونه

زبان صوفی

احوالی بوده است که شطحیات آنها نیز از آن سرچشمه می گرفته است. لیکن بعدها که صوفیه از شطحیات خویش گرفتار در دسر شدند در صدر بر آمدند تا تمام اینگونه سخنان را تأویل کنند و هر يك ازین الفاظ را اشارتی و رمزی حاکی از مواجید و اذواق خویش فرمایند. بدینگونه، زلف را فی المثل اشارتی به کثرت و خال را کنایتی از وحدت شمردند و خراباتی شدن را از خود رهایی دانستند و بدین تأویلات خود را از تهمت و انکار عوام و رؤساء آنها می رهانیدند* و برای شرح و بیان این گونه تأویلات و اصطلاحات می توان بگلشن راز شبستری و شروح آن و شروح خمیه ابن فارض و به رساله مشواق ملامحسن فیض و رساله لطیفه عرفان و شروح حافظ و مقدمه ریاض العارفين و امثال آنها رجوع کرد. اما اصطلاحات صوفیه البته منحصر بهمین تأویلات و رموز شعراء نیست. در شطحیات صوفیه و در رسالات حکمی عرفا نیز پاره‌یی الفاظ هست که در معانی مخصوص و معین بکار رفته است مثل قبض و بسط و جمع و تفرق و کشف و جذب و امثال آنها که بعدها با مزید انتشار کتب محیی الدین بن عربی و صدر الدین قونیوی و امثال آنها تعداد این اصطلاحات بیشتر شده است. بعضی از این اصطلاحات را در اللمع سراج، کشف المحجوب هجویری رساله القشیریه، عوارف سهروردی، منازل السائرین، اصطلاحات عبدالرزاق، صفوة الصفا، تعریفات جرجانی، اصطلاحات شاه نعمت الله ایلی، نفایس الفنون و غیر از اینها می توان یافت. منشأ این اصطلاحات، مثل منشأ عقاید و تعالیم حکمی صوفیه متعدد و گونه گون است و شاک نیست که صوفیه در هر جا نکته‌یی از عقاید و تعالیم حکماء و اهل مذاهب و مقالات

اخذ می کرده اند بیش و کم اصطلاحات خاص آنرا نیز می گرفته اند. اولین مأخذ عمده این اصطلاحات قرآن است که تلاوت و ختم آن همواره نزد زهاد و عباد متصوفه رایج بوده است و اصطلاحاتی مانند ذکر، سر قلب، نور، تجلی، خلق، امر، حق، یقین، و نظائر آنها مأخوذ از قرآن و غالباً حاکی است از طرز تاویلی که صوفیه در آیات متضمن این الفاظ داشته اند.

بعضی اصطلاحات دیگر هم مانند حال و مقام محو و اثبات و صبر و فنا و ظاهر و باطن هر چند اختصاص بقرآن نداشته اند لیکن ظاهرآ با آنچه متکلمین و مفسرین قدیم از قرآن استنباط می کرده اند ارتباط داشته است و اخذ و اقتباس آنها شاید برای آنست که صوفیه می خواسته اند عقاید و تعالیم خود را هر چه بیشتر با قرآن مرتبط نمایند، کما اینکه بعضی الفاظ را نیز از احادیث قدسی و نبوی گرفته اند، مثل کنز مخفی، جهاد اکبر، لقاء، وقت، سبحات و امثال اینها و اخذ اینگونه اصطلاحات ناشی از غور و تأملی است که صوفیه در احادیث و اخبار داشته اند و هم شاید به قصد موافق جلوه دادن تعالیم صوفیه با مضامین و معانی احادیث بوده است. از الفاظ و کلمات متکلمین و حتی نحویان نیز کلماتی مانند ذات و عرض و حلول و صورت و قدیم و حادث و وجود و عدم، و همچنین جمع و معرفه و شاهد و حقیقت و امثال آنها در مصطلحات خویش اخذ کرده اند که بی شك سبب آن انس و آشنائی آنها با این معانی بوده است. مأخذ دیگری که برای اصطلاحات صوفیه میتوان برشمرد کلمات و الفاظ اهل حکمت است که در فلسفه مشائی و اشراقی رایج بوده است ماهیت و هویت و انیت و وحدانیت و استحاله و کون و فساد و امثال اینها که در

تعریف بعضی از آنها نیز صوفیه تغییرهایی می‌داده‌اند ازین گونه‌است
ودرین چند قسم اخیر از اصطلاحات صوفیه تأثیر موارث حکماء و
صاحب‌نظران سریانی و یونانی و گنوسی و مجوس و نوافلاطونی و هر مسی
نیز محسوس است و از تأمل درین اصطلاحات میتوان تا حدی بر ماخذ
عمده بعضی از تعالیم و عقاید آنها آشنائی یافت.*

تصوف در ترازو

اکنون که سخن روی پیمان دارد يك بار دیگر باید با آغاز آن باز گشت: ارزش میراث صوفیه . حق آنست که این میراث کهن گنجی است پرمایه ، اما اسرار آمیز و تا اندازه یی شوم . گنجی پرمایه است، در آکنده باندیشه ها و آثار تازه یی بی مانند . مجموعه یی است اسرار آمیز، از شگفت ترین مایه های انسانی . اما این میراث پرمایه میراثی است شوم ، هم برای آنها که گرد آورندگان این سرمایه بوده اند هم برای کسانی که این میراث را یافته اند . سرگذشت صوفیه نیز که گرد آورندگان این میراث بوده اند ، هم نقطه های درخشان دارد هم گوشه های تاریک . چنانکه صوفیه نیز خود هم پارسایانی واقعی داشته اند هم مدعیان کزافه گوی . ازین رو در شناخت احوال و آثار آنها باید با احتیاط بسیار سخن گفت .

نزد صوفیه آنچه علم فقهاء و حکماست - علم رسمی - از حق فقط نشانی می‌دهد عرفان صوفیه است که مشاهده و دریافت او را ممکن میسازد. ازین روست که صوفی از اهل مدرسه کناری میکشد و تربیت خود را بعلماء و متشرعه مخصوص نمیدارد، وبهین سبب تعلیم صوفیه در بین طبقات دهقانان و پیشه وران هم نفوذی دارد و حتی بعضی مشایخ بزرگ صوفیه از میان همین طبقات برخاسته‌اند. چنانکه ابو حفص نیشابوری حداد بود، ابو جعفر جذاء کفشگر بود، یاسین مغربی حجام بود، و صلاح الدین زر کوب زرگری پیشه داشت. همین ارتباط با طبقات عامه، هم سبب مزید اعتبار و نفوذ صوفیه شد هم گاه موجب انحطاط و ابتدال طریقت آنها گشت و خرافات عوام را در معارف آنها وارد کرد.

۴

در واقع بین صوفیه در تمام ادوار هم ساده لوحان بسیار بوده‌اند هم شیادان. ازین رو در میان آنها میدان دعوی فراخ شده است و مدعیان و منکران بسیار. کسانی از مشایخ مدعی بوده‌اند که صحبت خضر را درک کرده‌اند بعضی هم قرن‌ها بعد از هجرت سخن از ملاقات با پیغمبر رانده‌اند. برخی حتی دعوی داشته‌اند که با صحابه رسول ملاقات کرده‌اند. دعوی بابتارتن هندی که در قرن هفتم هجری پدید آمد و خود را از بقایای اصحاب پیغمبر میخواند در بین ساده لوحان صوفیه مقبول واقع شد، و برای زیارت او کسانی از جاهای دور دست مثلاً از

سمرقند راه دیار هند را پیش گرفتند* . این بابتن مدعی شیادی بود اما خوش باوری و ساده دلی صوفیه و عوام اینگونه کسان را در دعاوی غریب خویش دلیر میکرد. دعاوی غریبه دیگر نیز هست از ابن العربی که در کتب او هم ذکر شده است و غالب آنها نامعقول است، مثل سخن گفتن بچه در شکم مادر و امثال آنها. سیدی اسماعیل از مشایخ سلسله بدوی مدعی بوده است که از لوح محفوظ خبر دارد و گاه پیشگوئیهای میکرده است با ادعای آنکه در لوح محفوظ چنین و چنان دیده‌ام* . بعضی دیگر از شیوخ همین سلسله مدعی بوده‌اند که با شیخ خود از ورای قبر سخن گفته‌اند و از ضریح او جواب سؤالات خویش را شنیده‌اند* . شیخ مجدالدین بغدادی مکرر از ملاقات خویش با پیغمبر و گفت و شنودهایی که با او داشته است سخن رانده است* .

درست است که بعضی از این ملاقاتها در «واقع» بوده است اما دعویگری صوفیه گاه اینها را تا حد «واقع» میکشانده است. در حقیقت با آنکه اکثر این دعاوی مبتنی بود بر غرایب نامعقول غالباً آثار صدق هم در گوینده ظاهر بود و گویی برای صوفی آنچه در عالم خیال داشت در عالم حس ظاهر میشد. اینگونه سیر در عوالم خیال از عجایب دعاوی صوفیه بود* . اعتقاد به خواب و نقل رؤیاهای شکفت انگیز نیز از غرایب کار آنهاست. بعضی از آنها مدعی بودند که در خواب چنین و چنان دیده‌اند و وقتی هم بیدار شده‌اند آثاری از آن واقع را بیان دیده‌اند. چنانکه ابوبکر کتانی در خواب چنان میدیده‌است که همراه علی بن ابی طالب بکوه ابوقبیس رفته‌است و وقتی از خواب چشم گشوده است خود را بر بالای آن کوه دیده‌است* . مکرر صوفیه دعوی کرده‌اند

که در خواب چیزی بآنها گفته شده است و در بیداری آن را بر صحیفه‌ی نوشته نزدیک خود دیده‌اند* .

اینگونه دعاوی همان قدر که بین ساده لوحان با قبول و اعجاب مواجه می‌شده است نزد دیگران با شك و انکار تلقی می‌شده . بهمین جهت صوفیه و مشایخ آنها در بین امواج رد و قبول عامه گاه باوج قدسیت میرسیده‌اند و گاه بورطه کفر و ارتداد و سالوس و ریامی افتاده‌اند .

در زمره صوفیه عارفان واقعی ، شاعران مشهور ، ریاضت کشان و زاهدان ، با ریاکاران ، دنیاجویان ، و مردم فریبان بهم آمیخته بودند . اصول و مبادی طریقت هم بتفاوت اشخاص و احوال فرق می‌کرد . کسانی بودند که محبت را بمثابه يك درد الهی تلقی می‌کردند و شب زنده‌داری و دردمندی آنها زاهدانه بود . کسانی هم بوغند که جمال حق را در مظاهر انسانی طلب می‌کردند یا چنانکه شمس تبریزی در نقد طریقه اوحدالدین کرمانی گفته بود چون در گردن دمل داشتند طلعت مهتاب روشن را در آب طشت میدیدند بعضی نیز مال و جاه و وزن و فرزند را هم مانع از وصول بمقصد اهل فقر نمیدیدند و باوجود چندین زن و فرزندان متعدد باز گمان می‌کردند دل را از قید تعلق پرداخته‌اند . این همه تفاوت مشرب هم البته در ادب و تعلیم صوفیه انعکاس داشت و بین آنها اختلافات پدید می‌آورد .

بعضی از صوفیه مردمی پرشور، گستاخ و بی ملاحظه بودند . از

همین رو بود که کسانی چون بایزید و حلاج و ابوسعید زیاده از حد مورد طعن عام واقع شدند بعضی دیگر میانه رو بودند و محتاط و ازین جهت هم غالباً نزد عامه مقبول واقع میشدند چنانکه جنید و امام قشیری هم عقایدشان با تعالیم حلاج و ابوسعید تفاوت اساسی نداشت اما آنها بسبب رعایت احوال عامه منفور نشدند در صورتیکه بسیار بودند کسانی از صوفیه که از شهرها تبعید شدند، محاکمه شدند و بزندان افتادند و حتی شکنجه شدند و بهلاک رسیدند .

درین صوفیه مجرد از لوازم طریقت نبود و حتی بار عیال خود بلایی و آزمایشی الهی بشمار می آمد. بسیاری از مشایخ صوفیه زن و فرزند می داشتند. ابوالحسن خرقانی بنابر مشهور از زن ناسازگار خویش بلاهامی کشید . ابوسعید زن و فرزند داشت و شیخ احمد جام بیش از چهل اولاد آورد . عبدالقادر گیلانی فرزندانش سبب نشر طریقه اش شدند . جلال الدین مولوی و شیخ صفی الدین اردبیلی و شاه نعمت الله ولی زن و فرزندان داشتند. بهر حال غالب مشایخ تأهل و ازدواج را بمتابعت سنت پیغمبر متابعت می کردند.

با اینهمه عده بی از سبکباران هم بودند که ترك تأهل را آزادی از هر گونه تعلق می شمردند . ابراهیم ادهم می گفت آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد غرق شد * در واقع کسانی از صوفیه که مجرد و سیاحت را جهت تکمیل و تهذیب نفس لازم می شمردند خود را بدام علائق نمی افکندند و بهر بهانه که می شد از این ابتلا می گریختند. در عین حال همین مجرد نیز برای آنها آفت ها داشت و از آن جمله بدنامی. بعضی از صوفیه بسبب ترك تأهل و یا بجهت مصاحبت

با نوجوانان متهم بشاهد بازی بودند. البته این صحبت نوجوانان - که از خیلی قدیم در مجالس صوفیه و خانقاه هاشان تردد داشتند - از آفات صوفیه بشمار می آمد. حتی بعضی از مشایخ منسوب بشاهد بازی شدند. احمد غزالی بنا بر مشهور در پیش خوبرویان سجده می کرد. او حدالدین کرمانی با شاهدان سروسری داشت و در غلبه وجد سینه برسینه هاشان می نهاد. حکایت او با پسر خلیفه مشهورست و گویند شمس تبریزی درین بابها بروی اعتراضی لطیف کرد. فخرالدین عراقی در دنبال قلندرپسری خوبروی از عراق به هند افتاد* .

شواهد بسیار در این باب هست که خانقاه ها ازین جوانان نوخاسته پر بود. بسیاری از مشایخ صوفیه هم آنها را از دام صحبت با مردان بر حذر می داشته اند. در هر حال این توجه بشاهدان و سادگان از اسباب نفرت و اعتراض عامه بوده است در حق صوفیان .

دوستاناران صوفیه از تجار و کسبه گاه گاه آنها را دعوت و اطعام می کردند. این دعوتها ، و افراطی که بعضی درویشان بر سر سفره دعوت می کردند سبب شد که صوفیه بشکم پرستی و پر خوری معروف شوند «واکل صوفی» بقول ثعالبی* مثل شود. این دعوتها اختصاص بخانه های توانگران اهل شهر نداشت هر وقت برای شیخ خانقاه نیازی یا نذر - که صوفیه فتوح می خوانند - از جایی می رسید شیخ دعوت می کرد، و خانقاه یا مسجد دعوتگاه بود. در احوال ابوسعید ابوالخیر ذکر اینگونه دعوتها و تکلفهایی که در طعام صوفیه می شده است بسیار آمده است. در اکثر این مجالس هم صوفیه که طبعاً در اوقات عادی غالباً گرسنگی می کشیده اند دادشکم چرانی می داده اند. می گویند ابو عبدالله

رودباری از مشایخ شام هر وقت مریدانش را کسی از تجار و توانگران بسورمی خواند وی خود پیش از رفتن بمهمانی بآنها غذا می داد تا چون بمهمانی می روند از سر سیری طعام خورند و مردم در حق آنها سخن بطعنه نگویند* اما غالباً صوفیه بسبب محرومی و تنگی مستمر خویش درینگونه مجالس افراط می کردند. و صفات خواری صوفیه در مثنوی مولوی* هم آمده است و این طایفه چنان بشکم خوارگی آوازه داشته اند که مؤلف تبصرة العوام* - اگر چه بطعن - در باب آنها میگوید «... و صوفی باشد که در سمرقند بشنود که در مصر خانقاه کرده اند و آنجا لوت بسیار بخلق میدهند، از سمرقند قصد مصر کند». بدینگونه، گرسنگی و محرومی صوفیه از اسباب بدنامی آنها در بین عامه شده است. لیکن اسباب طعن و نفرت عامه در حق آنها منحصر باینگونه امور نبوده است.

صوفیه از قدیم مکرر مورد طعن و نقد منکران بوده اند. چنانکه بایزید بسطامی را خلق از شهر بیرون راندند. در باب ذوالنون مصری دشمنان سعایت کردند و می خواستند خلیفه وقت را بقتل او وادارند. غلام خلیل عده بی از آنها را متهم به زندقه کرد و خونشان را حلال شمرد. ابوبکر بن یزدان یار که خود يك چند سالک طریقت بود بسیاری از مشایخ عصر خویش مثل شبلی و جنید را متهم بجهالت و ضلالت داشت* سهل بن عبدالله تستری را مخالفان بیدکاری منسوب کردند و بر او شوریدند تا ناچار شد شوستر را ترك کند و به بصره رود. گناه او این بود که

گفته بود بر انسان فرض است که در هر نفس توبه کند* . ابن عطاء را هم مخالفان بزندقه منسوب کردند و علی بن عیسی وزیر او را جفاهای سخت کرد. حتی جنید با وجود مراقبت و مواظبتی که در رعایت ظواهر شریعت داشت مکرر مورد تکفیر واقع شد* . حلاج را بسبب شطحیاتش محاکمه کردند و کشتند . شیخ ابوسعید ابوالخیر چنانکه از اسرار التوحید برمیآید حتی مورد انکار صوفیه عصر خویش - مثل امام ابوالقاسم قشیری - نیز واقع میشد و مکرر بکفر و فساد منسوب گشت. ابونعیم صاحب حلیة الاولیاء را اهل اصفهان از جلوس در مسجد مانع شدند، حتی او را از شهر خویش راندند* . در حق مولوی و دیگران هم مکرر طعن‌ها و اهانت‌ها از جانب مخالفان میرفت . اینگونه مصائب را صوفیه با رضا و تسلیم تلقی میکردند و آن را محنت و ابتلای اولیاء می‌شمردند* .

۴

در برابر آزار و جفای مخالفان صوفیه غالباً از راه صلح و تسلیم میرفته‌اند. بعضی از آنها در تحمل جور و ایذاء مخالفان صبر و حوصله بی‌مانند نشان میداده‌اند. احمد رفاعی شیخ معروف رفاعیه را دشمنان دشنام میداده‌اند و یک چشم و دجال می‌خوانده‌اند اما وی در حق آنها دعا می‌کرده‌است* . صوفیه خاکساری و فروتنی را غالباً مثل نشانه فقر تلقی می‌کرده‌اند. از حمدون قصار نقل است که گفت هر کس چنان پندارد که نفس او از نفس فرعون بهتر است دچار کبر شده‌است* ابوسعید ابوالخیر برای آنکه مریدان را از کبر و رعوت برهاند آنها را بکارهای سخت و امیداشت . تربیتی که او از حسن مؤدب کرد نمونه‌ی بود

از مبارزه صوفیه با نفس و رعونت آن . نظیر آن - و شاید سخت تر - داستانی است که در باب تهذیب شبلی نقل کرده اند . گویند جنید او را - که از حکومت دست کشیده بود - بگدائی و امیداشت . در مثنوی نیز حکایت شیخ سررزی هست که برای مبارزه با نفس سختی ها کشید . در افسانه بی هم که راجع بملاقات شمس تبریزی با جلال الدین محمد معرف به مولوی هست از این آزمایش ها سخن رفته . از اینهمه پیدا است که صوفیه قهر و قمع خود بینی را در رأس لوازم تربیت می شمرده اند . در مقام مبارزه با نفس که آنرا سخت ترین دشمنان می پنداشته اند ، صوفیه حتی تاسرحد خود کشی میرفته اند . حکیم ترمذی خود را برای رهایی از شر نفس بجیحون افکند* . حتی عبادت نیز اگر بخواست و میل نفس و برای رضای او می بود نزد صوفیه حجاب بوده است و آنرا از کید شیطان خالی نمی شمردند . خود نفس را مکرر مثل شیطان واقعی تلقی می کرده اند و آن را بصورت سگ ، روباه بچه و بصورت موش تصویر می کرده اند* .

برای تربیت نفس و مبارزه با رعونت نفس بوده است که صوفیه آنهمه ریاضتهای سخت را تحمل می کرده اند ، سرگذشت بسیاری از مشایخ آکنده است از محرومیتها و سختی هایی که خود بر خویشتن تحمیل می کرده اند و همه آنها نیز بقصد اصلاح و تهذیب نفس بود .

زندگی صوفیه پر بود از ریاضت ها ، کرسنگی ها ، و آوارگی ها که حتی غالباً از نیکنامی و حسن ظن عامه هم - که ساده ترین پاداش چنین سختی ها تواند بود - محروم و خالی می بوده است . صوفیه غالباً نه طالب شهرت بودند نه جو بای قبول عامه . بسیاری از آنها از شهرت می - گریختند و شهرت جو بی را مذمت میکردند . ابراهیم ادهم که در زهد و پارسایی یگانه عصر خویش بود از بیم شهرت در یک جا نمی ماند و هر

جاهم که شناخته میشد از آنجا سفر میکرد* . ابوبکر کتانی میگفت که شهرت زمام شیطان است هر کس زمام شیطان را در دست داشته باشد شیطان نزد اوست* . میره نیشابوری برای فرار از شهرت حتی مریدان را هم از خود میگریزانند* . بعضی از آنها برای گریز از شهرت از تصنیف و تألیف هم خودداری میکردند. ابوالحسن شاذلی ظاهراً بهمین سبب با وجود علم و فضل از تصنیف کتاب اجتناب داشت. چنانکه مکرر میگفت کتابهای من عبارتست از اصحاب من* . گویی نویسندگی را نوعی شهرت جویی میشمرد .

برای اجتناب از شهرت - که بزرگترین آفات شناخته میشد - مکرر صوفیه در گمنامی سفر میکردند . بعضی از آنها حتی بکوهها و غارها پناه میبردند . بسیاری بی زاد و راحله - تنها با توشه توکل - بقطع بادیه میپرداختند . عدی بن مسافر را میگویند که سالها در کوهها و صحاری بسربرد و حیوانات بیابان گرداوردت و آمد میکردند. ابوتراب نخشبی حتی در بیابان طعمه درندگان شد* . بعضی از آنها برای عبرت و تنبه در گورستانها بسر میبردند. بعضی دیگر در مساجد عمر سر میکردند. ابراهیم خواص در مسجد جامع ری وفات یافت. ابومحمد مرتعش در مسجد شونیزیه مقیم بود. عده بی، از بلاد خود سفر میکردند و در مکه یا فلسطین بسر میبردند . ابو عمر و زجاجی ، ابوبکر کتانی ، ابومحمد خراز علی، بن محمد المزین سالها مجاور کعبه بودند و بعضی هم در آنجا وفات یافتند .

گریز از خلق و الفت با حیوانات برای عده بی از آنها مایه آرام بود. در حکایات بعضی مشایخ مثل ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر

هم اشارت‌ها هست باینکه حیوانات رام آنها بوده‌اند. بعضی دیگر ترجم بر حیوانات را مهمترین تکلیف انسانی خویش می‌شمرده‌اند. شیخ احمد رفاعی حتی بسگ و خنزیر هم که می‌رسید سلام می‌کرد و بسا که يك سگ گر را چرب می‌کرد و می‌شست و مواظبت می‌نمود.*

این خاکساری و افتادگی گاه حتی در ظاهر حال آنها نیز جلوه می‌یافت چنانکه جامه و هیئت بعضی از آنها زیاده ساده و ژنده و کثیف‌مینمود. ابوطالب مکی که ترك حیوانی کرده بود از افراط در گیاه خوارگی رنگ پوستش سبز مینمود.* نظام‌الدین خاموش غالباً پیش جامه‌اش چرب بود زیرا در هنگام غذا خوردن چمچه از دستش می‌افتاد و جامه‌اش را می‌آلود.* ابوسلیمان دارانی میگفت فقیر را نشاید در نظافت جامه بیشتر کوشد تا در نظافت قلب.* شیخ احمد رفاعی می‌گفت دوست ندارم اهل فقر بحمام روند و برای همه یاران گرسنگی را دوست دارم و برهنگی و فقر و ذل و مسکنت را* این شیخ ژنده‌پوش درویشان را حتی از کشتن کیک و شپش بر حذر میداشت. میگفت نکنید خداوند شمارا فرومیگیرد* پوشیدن لباس پاره و پینه‌دار - که مرقع و مرقعه میخوانده‌اند - نزد صوفیه رواج و شیوع بسیار داشت بعضی از پاره‌هایی که دور ریخته میشد رقع رقع لباس میدوختند و برخی حتی طعام جز از آنچه مردم دور میریختند نمی‌خوردند، مثل تره پوسیده، و کدوی تلخ، و گزر تباه شده.*

باچنین احوالی صوفیه نزد علما و بزرگان - جز بندرت - مورد قبول نبودند. خاصه که در برخورد با محتشمان وقت گستاخ هم بودند و

بی پروا. با اینهمه اگر که گاه با ارباب جاه برخورد میکردند در آنها تأثیر می بخشیدند. چنانکه خواجه نظام الملک از تأثیر موعظه یک صوفی که کلام او از نوعی مکاشفه حکایت داشت تمام عمر بصوفیه اظهار علاقه میکرد* در بین خلفا و سلاطین مکرر کسانی پیدا شدند که بصوفیه علاقه میورزیدند. مستنجد خلیفه هر سال مجلس دعوتی داشت مخصوص صوفیه و خود با آنها می نشست. بعضی از مشایخ در واقع جهت انجام دادن حاجات و مقاصد مردم با سلاطین مراوده داشتند. عده بی هم بودند که درین میان جاه و شهرت را طلب کردند. بعضی سلاطین بسبب ترس از غلبه فقها بصوفیه تمایل پیدا کردند*. چنانکه مشایخ صوفیه را به سفارت میفرستادند و تکریم و اعزاز بسیار در حق آنها میشد. از جمله شیخ شهاب الدین سهروردی را که در بغداد شیخ المشایخ بود خلیفه مکرر بسفارت گسیل کرد. سلطان علاء الدین کیقباد وقتی این شیخ از جانب خلیفه بروم نزد او آمد بانهایت اعزاز او را استقبال کرد و حتی دست او را بوسید* سلطان بیبرس مکرر بقصد زیارت خضر کردی بخانقاه او تردد میکرد. امیر تیمور در حق خواجه بهاء الدین نقشبند حرمت بسیار بجا میآورد. خواجه عبدالله نقشبند نزد اخلاف او بقدری محترم بود که شاهزادگان در خدمت او با ادب می ایستادند و حتی حضور او کافی بود که منازعات خونین مدعیان را بمصالحه تبدیل کند*.

اینکه صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان

حقیقت می دانسته اند و علم و برهان را حجاب می شمرده اند و کنار می نهاده البته از مواردی است که بسبب آن از جانب کسانی مثل ابن الجوزی و ابن قیم الجوزیه و اقران آنها برین جماعت طعنها رفته است و غالباً معتدلین از صوفیه نیز - حتی ابو حفص حداد و ابوالحسین نوری - از آن تحاشی داشته اند. اما صوفیه بهر حال برین اذواق و مواجید خویش زیاده تکیه داشته اند و بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می شمرده اند. گویند یکی را از صوفیه پرسیدند که چرا سفر نکزینی تا از عبدالرزاق حدیث شنوی؟ گفت آنکس که از رزاق حدیث شنود با سماع عبدالرزاق چه کار دارد*؟ از بایزید نقل کرده اند که پیش او گفتند فلان کس از فلان حدیث آموخت و از او چیزها نوشت. شیخ گفت «مسا کین اخذوا علمهم میتاً عن میت واخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت*» از دیگری نقل کرده اند که گفته است چون صوفی بینی که به «اخبارنا و حدثنا» مشغولست دست از وی بشوی* . ابن الجوزی هم از ابی سعید الکنندی روایت می کند که گفت وقتی در رباط صوفیه فرود آمدم و طلب حدیث می کردم چنانکه آنها نمی دانستند روزی دوات از آستین من بیفتاد بعضی از صوفیان گفتند عورت خویش پنهان دار* . ازین رو بود که صوفی کتاب را بخاک می کرد و او را ق را می شست و «جز دل اسپید همچون برف» خویش بر هیچ دفتری دیگر اعتماد نداشت. منکران صوفیه این تحکیم ذوق و تکیه بر مواجید را بر صوفیه عیب می گرفته اند و آن را متضمن ابطال شریعت و متابعت از حظوظ نفسانی می شمرده اند. بعلاوه قول به حجیت اذواق و مواجید را بجهت اختلاف و تباینی که در اذواق هست سبب

گمراهی و تباهی عامه می دانسته اند و ابن قیم الجوزیه این اعتقاد را «قول بمالم یشرع الله» خوانده است و می گوید ترك علم و اعتقاد بر ذوق درست نیست و حق آنست که یگانه مرجع معتمد علیه در تمیز حق و باطل علم است و آنچه ذوق بدان حکم می کند اگر با کتاب و سنت که مأخذ علم است موافق نباشد باطل و دام شیطانست و سبب دوری از راه خدا* . خلاصه ابن قیم الجوزیه این قول صوفیه را مستلزم کفر دانسته است و می گوید بعد از قرآن و حدیث چیزی نیست جز شبهات متکلمین و آراء منحرفین و خیالات متصوفه و قیاسات فلاسفه* و در واقع هر کس گمان برد که بدانچه قلب وی از خواطر و هواجس القاء می کند از آنچه پیغمبر آورده است بی نیاز خواهد بود در کافری از همه کافران پیش است . بدینگونه وی برین قول صوفیه - واقوال و آداب دیگرشان نیز - طعنها زده و عیبها گرفته است.

۴

صوفیه نیز ، از خیلی قدیم فقهاء و محدثان را بدیده تحقیر مینگریسته اند و آنها را اهل ظاهر می شمردند و خود را صاحب اسرار می دانسته اند و مدعی معرفت باطن و علم قلب بوده اند . این اختلاف بین صوفیه و فقهاء - چنانکه جای دیگر نیز اشارت رفته است - از قدیم سبب شده است که صوفیه مکرر از جانب فقهاء تعقیب شوند .

از جمله ، کسانی مثل ذوالنون مصری و حلاج و عین القضاة را محاکمه و زجر یا قتل کرده اند و اگر چه يك چند امام غزالی امام و عبدالقادر و امثال آنها آشتی گونه بی بین دو طایفه پدید آوردند لیکن بجهت دوام و بقاء اسباب تعارض و تباین همچنان این اختلاف باقی ماند

ونه فقط کسانی از علماء سنت مثل ابن حزم و ابن الجوزی و ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه و ذهبی در نقد و طعن بر صوفیه اصرار و افراط کردند بلکه بعضی علماء شیعه نیز مخصوصاً از اواخر عهد صفوی با صوفیه بنای مبارزه نهادند و معرکه جدال گرم شد و درین میان هر دو طایفه نسبت‌هایی بهم دادند که در بعضی موارد شاید از سوء تفاهم یا سوء نیت خالی نباشد و با اینهمه مطالعه کتابهایی که متضمن این ردود و احتجاجات است در فهم مقاصد صوفیه و متشرعه ضرورت دارد.

از جمله انتقادهایی که فقهاء و متکلمین بر صوفیه دارند این است که می‌گویند صوفیه بین شریعت و حقیقت تفرقه قائل شده‌اند. خود را اهل حقیقت می‌شمارند و فقها را اهل شریعت و اهل ظاهر، و در واقع از همین روست که صوفیه مثل باطنیه و غلاة به تأویل گرائیده‌اند و حتی بعضی از آنها مثل ابن عربی مدعی شده‌اند که علم شریعت را از همان ناحیه‌یی می‌گیرند که پیغمبر علم خویش را از آنجا اخذ کرده است و فقها اینگونه سخنان صوفیه را - که بعضی از خود صوفیه نیز از امثال آن سخنان ابا و تحاشی داشته‌اند - دستاویز طعن بر آنها می‌ساخته‌اند و بر آنها می‌تاخته‌اند. ایراد دیگری که نیز فقهاء بر صوفیه می‌گیرند عبارتست از «تعبد بمالم بشرع الله» و فقهاء می‌گویند اجتهاد در این امور جایز نیست و صوفیه درین مورد کوئی بدعت می‌کنند. چنانکه ترك نکاح را صوفیه از باب زهد و از جهت احتراز از اشتغال به امر دنیا غالباً تجویز می‌کرده‌اند در صورتی که این امر خلاف سنت است بعلاوه ترك گوشت و لبس خشن هم که از جهت زهد و تقرب می‌کنند بعقیده فقهاء البته ستوده نیست و بکار راهبان نصاری شباهت دارد و اصولاً فقهاء در ایراد بر صوفیه می‌گویند که اینگونه ریاضات و عبادات بمنزله این

است که امور مباح را مکروه یا مستحب کرده باشند و در واقع چیزی را که حرام نیست حرام و چیزی را که واجب یا مستحب نیست واجب یا مستحب فرمایند و این خود «تشریح بمالم یشرع» و بدعت و معصیت است. ایراد دیگری که باز فقها بر صوفیه می‌گیرند قول بعضی از آنهاست به آنچه «سقوط تکلیف» خوانده می‌شود. چون بعضی صوفیه معتقد بوده‌اند که انسان وقتی به درجه قرب برسد تکلیف از او ساقط است و اگر چه این قول نزد اکثر محققان صوفیه مردودست لیکن بسبب آنکه بعضی از صوفیه بدان تفوه می‌کرده‌اند دستاویزی شده‌است برای کسانی که مثل ابن حزم خواسته‌اند صوفیه را به تمایلات اباحی منسوب دارند* در صورتیکه این طعن، بر صوفیه و لا اقل بر اکثر آنها وارد نیست و تصوف خود در محیط زهد و ریاضت پدید آمده‌است و یا زهد و ریاضت از ارکان آن بوده‌است. با اینهمه قول به وحدت وجود را که بعضی از صوفیه بدان قائل بوده‌اند متکلمان غالباً مستلزم قول به سقوط تکلیف می‌شمرده‌اند و می‌گفته‌اند که لازمه این اعتقاد صوفیه آنست که رب و مربوب و خالق و مخلوقی در کار نباشد و درینصورت تشریح و تکلیف و ثواب و عقاب و حلال و حرام هم در کار نخواهد بود. این ایرادها را صوفیه دفع و رد کرده‌اند و عقاید خود را - اما غالباً باتکیه بر تأویل - با شریعت و احکام آن تألیف داده‌اند لیکن در حق فقهاء و اهل ظاهر همواره با بدگمانی و بی‌اعتقادی می‌نگریسته‌اند و آنها را به جاه طلبی و ریاست جوئی و ظاهر گرایی منسوب و متهم می‌داشته‌اند.

چون از عیب‌هایی که بر بعضی از صوفیه گرفته‌اند سخن رفت مناسب است سخنی نیز در باب خدماتی که صوفیه بعقیده پاره‌یی محتقان با اسلام و جامعه اسلامی کرده‌اند گفته آید. در حقیقت با وجود ایرادهایی که بر صوفیه گرفته‌اند و بعضی از آنها نیز واردست این طایفه در تعدیل احساسات فرق و مذاهب و در جلوگیری از افراط‌های رایج در ادوار گذشته و مخصوصاً در ترویج آزادگی و حریت فکر تأثیر و نفوذ قطعی داشته‌اند. در دوره‌یی که فتوحات اسلام خاتمه یافته بود و بسبب ضعف و فتور خلفاء و سلاطین غزو و جهاد در امر نشر اسلام توفیقی نداشت متصوفه در ترویج اسلام اهتمام کردند چنانکه تأثیر وجود مشایخ چشتیه، شطاریه، و نقشبندیه در نشر و بسط اسلام بین هندوان و اقوام مالزی بمراتب بیش از تأثیری بود که غازیان و مجاهدان سابق درین موارد داشته‌اند* ترویج روح برادری در بین مسلمین و تمسک به اخوت واقعی و رعایت مواساة و ایثار نیز از امور دست که رنگ خاصی به تربیت صوفیه و تشکیلات سلاسل و خوانق آنها داده است، و در احوال و اخبار صوفیه مکرراً آمده است که یاران طریقت دوستان را در بهره مندی از مال بر خود مقدم داشته‌اند*.

بعضی از صوفیه مصر و شام در مبارزه با صلیبی‌ها سعی بسیار داشته‌اند و اهتمام برخی از آنها در نهی از منکر بسیار بوده همچنین نقشبندیه در نشر و ترویج اسلام بین اقوام تاتار و ازبک تأثیر بارز داشته‌اند. قادریه و تیجانیه در آفریقا خاصه در حدود سودان، سنگال، نیجریه و نفوذ و تأثیر بسیار در نشر اسلام کرده‌اند. در کار امر بمعروف و نهی از منکر

گاہ چنان اہتمام داشته‌اند کہ مکرر در معارضه با ارباب قدرت خود را بخطر می‌افکنده‌اند. از همین روست که فدائیان باطنی ہم برای آن کہ مورد سوء ظن واقع نشوند مکرر خود را بصورت و ہیئت صوفیہ در میآوردہ‌اند. چنانکہ خواجہ نظام‌الملک و پسرش فخرالملک را فدائیان در لباس صوفیہ کاردزدند و این نکتہ می‌رساند کہ صوفیہ ہم در کار امر بمعروف بچالاکی معروف بودہ‌اند و درین امور اہتمام تمام داشته‌اند.

مکرر در مصایب عام صوفیہ با مردم ہمدردی می‌کردہ‌اند، و گاہ فداکاری. ممشاد دینوی در وقتی کہ وطنش دستخوش هجوم علان قزوینی سردار خونخوار مرداویج زیاری واقع شد وعدہ زیادی از ہمشہریانش طعمہ شمشیر شدند قرآن بدست گرفتہ از شہر بیرون آمد و سردار خونخوار مهاجم را از خونریزی بر حذر داشت، حتی جان خود را درین راہ نہاد* . شیخ شہاب‌الدین سہروردی برای آنکہ بلای خوارزمیان را از بغداد و ناصر خلیفہ بگر داند در ہمدان برسالت نزد خوارزمشاہ رفت و او را از شورش خلیفہ تحذیر کرد و خود جفا و اہانت بسیار دید* . در قتل عام خوارزم بدست مغول گویند بہ شیخ نجم‌الدین کبری پیشنہاد شد از شہر بیرون رود تا از قتل امان یابد نپذیرفت و گفت عمری با خوارزمیان بودہ‌ام درین زمان نامردیست کہ آنها را تنها گذارم* . گویند در میدان جنگ او را میان کشتگان یافتند . اقدام نجم‌الدین دایہ کہ زن و فرزند را در ری جلوی سیل مخرب مغول رها کردہ خود بروم گریخت چندان نظیر نداشت و آن نیز مورد طعن عام و خاص واقع شد* .

از اینها گذشته ، در بیان وحدت و توحید الهی ، طریقه تکلم صوفیه مفهوم‌تر و مقبول‌تر از احتجاجات فلاسفه بود و ازین رو کتب و اقوال آنها در تهذیب اخلاق و تعلیم حقایق اسلام تأثیری بسیار قوی داشت.

بدینگونه تعالیم صوفیه افق بصیرت مسلمانان را گشوده‌تر کرد و آنها را بتساهل و مسامحه و بترك تعصب و غرور و عناد توجه داد و در حقیقت تصوف بود که ترك مشاجرات بیفایده و توجه بصدق و اخلاص را لازمه نیل بسعدت فردی و اجتماعی شمرد*.

در کشمکش که بین فقهاء و محدثین از يك سو و متکلمین و فلاسفه از سوی دیگر در گرفته بود و مباحثات اهل مدرسه اسباب وحشت و حیرت جویندگان حقیقت میشد تصوف از میان مردم ، از میان طبقات ساده و بی‌پا ، پدید آمد و هم در بین آنها نشر و رواج یافت اما با آنکه همچنان از مدرسه و قیل و قال اهل مدرسه دوری جست چنان در نزد عام و خاص محبوبیت یافت که بزودی در نزد اهل مدرسه هم مرغوب شدو حتی بعنوان نوعی علم در مدارس نیز موضوع بحث و تعلیم گشت . چنان که شاعران و نویسندگان مختلف - حتی کسانی را که ازین عوالم دور بودند - جلب کرد و دیری نگذشت که قسمت عمده آثار جدی شاعران و نویسندگان مهم مسلمان آکنده شد از تعالیم صوفیه و اینهمه بسبب هماهنگی تعالیم صوفیه بود با ذوق و غریزه دینی عامه و این امر را هم بهر حال باید از جمله خدمات صوفیه دانست که در تسکین آلام اجتماعی و در ارشاد و تهذیب عامه تأثیر بسزا داشته‌اند .

تصوف در واقع ملجأ سرخوردگان بود. سرخوردگان از دنیا و سرخوردگان از علم. یوسف بن حسین رازی می گفت هم دنیا طغیان دارد و هم علم. نجات از طغیان علم بعبادت است و نجات از طغیان مال بزهد*.

در بین صوفیه کسانی بودند که در واقع از دنیا - از دنیای بی بند و بار خویش - بتصوف می گریختند. ابراهیم ادهم و شبلی امارت و حکومت را رها کردند و پناه بتصوف بردند. شقیق بلخی از مشغله تجارت و قیل و قال بازار بخانقاه صوفیه روی آورد. ابو محمد سنبلکی از راهزنی توبه کرد و درزی صوفیه در آمد. شیخ احمد ژنده پیل از شراب خواری و تهکاری خویش بتصوف گریخت.

بعضی هم از علم و بحث و قیل و قال مدرسه سر می خورده اند و پناه بخانقاه می آورده اند. در واقع عده بی از صوفیه در آغاز کار اشتغال بعلم و حدیث میداشته اند و سپس از آن ملول می شده اند و بترك آن می - پرداخته اند. یوسف بن ایوب همدانی در فقه و حدیث و خلاف و اصول در عصر خویش مبرز بود اما بعد آن همه را ترك کرد و دست بمجاهده و ریاضت زد. مجلس او در نظامیه مشحون بود از وعظ و زهد، و حکایت او با ابن سقاء معروف است* ابو عبدالله ترمذی در حدیث تصنیفات داشت با اینحال اوقات خود را بیشتر مصروف احوال قلبی می کرد ابو حمزه بغدادی فقیه بود و در بغداد و مدینه منبر میرفت، مع هذا غالباً در سیاحت بود و بشهرت و قبول فقیهان اعتنایی نداشت.

ابوعلی ثقفی (۳۲۸ هـ ق) فقیه و محدث بود و بعد، از تمام مقامات و معارف دست شست و بتصوف گرائید. ابوسعید ابوالخیر هم نخست بدرس و بحث علاقه تمام نشان داد اما آخر از آن منصرف شد و گویند کتابهای خود را در خاک کرد. امام غزالی در فقه و حدیث و کلام و فلسفه سر آمد بود با اینحال از آنهمه سرخورد و آرامش قلبی را در تصوف جست. کتاب مشهور «المنقذ من الضلال»، او ماجرای سرگشتگی های روحانیش را نشان می دهد.

در بین صوفیه کسانی از مشایخ بودند که حتی سواد نداشتند و این را هم عیب نمی شمردند. ابوعلی سیاه از مشایخ قدیم، امی بود نه چیزی می توانست نوشت نه چیزی می توانست خواند * شمس تبریزی و صلاح الدین زرکوب از مشایخ مولویه هم هر دو امی بودند و صلاح الدین حتی بلفظ درست سخن نمی گفت. شیخ داود کبیر از مشایخ شاذلیه نوشت و خواند نمی دانست * نزد بعضی از صوفیه اشتغال بعلم حجاب راه بود در احوال عده بی از مشایخ هست که دفاتر و امالی حدیث فرو - شسته اند و بخاک کرده اند. در گفت و شنودی که گویند بین شمس تبریزی و جلال الدین مولوی در آغاز آشنایی روی داد مشهور است که شمس هم باین نکه اشارت داشت. شبلی علم خرق را در مقابل علم ورق عرضه می کرد، و از ابن مسروق نقل است که خواب دید کثرت اشتغال او بحدیث سبب محروم ماندنش از مائده بی شد که پیغمبر در روز قیامت برای صوفیه ترتیب داده بود * . طعنی هم که صوفیه در باب عبدالرزاق

صناعی - محدث نام آور قدیم - دارند از این باب است * واز همین روست کہ بعضی از صوفیہ وقتی در مجلسی سخن از حدیثنا و اخبارنا - کہ شیوہ اہل حدیث بود - می شنیدند برمی آشفتنند و فریاد میزدند کہ تا چند ازین حدیثنا و اخبارنا؟ یک تن نیست کہ سخن از حدیثنا قلبی عن ربی بگوید؟.. و آنجا کہ صوفیہ علم خویش را و رای علم اہل مدرسہ می دیدہ اند و دفتر خویش را از سواد و حرف عاری می شمرده اند اینجاست و اینہمہ از اسرار صوفیہ بشمار می آید.

بعضی مقالات و اقوال صوفیہ جزو اسرار آنها شمرده میشد و چون افشاء آن اسرار سبب انکار عامہ در حق صوفیہ می بود قوم در حفظ آن اسرار اہتمام بسیار می ورزیدند چنانکہ از یوسف بن الحسین نقل است کہ گفت شنیدم ذوالنون اسم اعظم می داند نزد اورفتم و اورا خدمت کردم و چون مورد اعتماد و التفاتش شدم از اور خواستم تا اسم اعظم را بمن بیاموزد و عدہ داد کہ آن را بمن خواهد آموخت روزی طبقی بمن داد کہ در آن ظرفی بود سرپوش بر آن نہادہ و دستاری بر آن افکنده. از من خواست تا آن را همچنان نزد دوستی برم از آن او . در راه با خود اندیشیدم کہ تا در زیر آن سرپوش چہ تواند بود؟ دستار و سرپوش بر گرفتم. از آن میان موشی بیرون جست . گمان کردم مگر ذوالنون مرا رایش چند کردہ است باخشم نزدوی باز گشتم و معنی این کار پرسیدم گفت قصد آن بود کہ ترا آزمودہ باشم آن را کہ طاقت نگہداشتن یک موش نیست طاقت اسم اعظم کجا باشد؟ از پیش من دور شو کہ ازین پس ترا نبینم*. از اینگونہ قصہ ہا کہ حاکی است از اصرار صوفیہ در حفظ اسرار در کتب

آنها فراوان است و در واقع بسیاری از اقوال و دعاوی آنها همچنان بوده است که افشاء آنها موجب دردسر میشده است. بسیاری سخنان تهورآمیز که از صوفیه نقل میشد بسا که مخالف شرع بود و بهر حال غالباً بر مشرعه ناهموار و گران می آمد. شطحیات بایزید و حلاج مکرر اسباب زحمت آنها شد و کسانی چون جنید در تأویل آن سخنان کوشیدند اینگونه سخنها اگرچه تاویل پذیر بود اما ناچار موجب سوء ظن عامه میشد در حق صوفیه. ازین رو متصوفه مکرر مورد تعقیب و آزار شدند کتابهایشان سوخته شد، خودشان تبعید یا توقیف شدند برخی را شکنجه کردند و بعضی را کشتند. در تاریخ صوفیه کسانی که بنام شهید خوانده شده اند بسیارند و بیشتر آنها کسانی بوده اند که بی آنکه نام و نشانی بگذارند فدای تعصب عوام یا بی احتیاطی خویش شده اند. حلاج و عین القضاة درین قدمات صوفیه بهمین جهات قربانی شدند، سعیدای سرمد - شاعر و عارف یهود نژاد کاشانی - در هند عصر مغول بهمین سبب فدا شد و مشتاق علی شاه کرمانی و عده بی دیگری از صوفیه در اوایل عهد قاجاریه همچنین. آنچه این صوفیان نام آور را عرضه قتل و آزاری کرد بی احتیاطی آنها بود در افشاء آنچه اسرار صوفیه بشمار می آمد و از این طایفه هر کس که از او گشت سردار بلند، جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد.

کسانی که در تاریخ عمومی تصوف تأمل ورزیده اند غالباً تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده اند* . در واقع هر چند

این دو طریقه همه جا از یکدیگر ممتاز نیست و در بسیاری موارد بهم آمیخته است. لیکن در بین عرفاء و متصوفه اسلامی تصوف امام قشیری و غزالی و سهروردی و ابن عربی و جامی و نسفی را از نوع اول و تصوف رابعه و شبلی و بایزید و حلاج و بوسعید و شمس تبریزی را از نوع دوم میتوان شمرد. بسیاری از مشایخ نیز جامع هر دو طریقه بوده اند و حکمت و محبت را بهم جمع کردند. اند بین این دو طریقه نیز یک - یا چند - راه متوسط وجود داشته است که بیشتر جنبه اخلاقی و تربیتی داشته است و از آن جمله است تصوف اهل فتوت.

فتیان یا جوانمردان قدیم تصوفشان جنبه اخلاقی داشته است و مجامع فراماسون و انجمن های اخوت خیر نیز از همین روح عرفان اخلاقی بهره مند بوده اند.* اهل فتوت هر چند بسبب ظهور طبقات لوطی و مشدی که در حقیقت ثمره و میوه لنگرهای خودشان بود، رفته رفته نزد صوفیه منفور و سپس منسوخ شدند تأثیر وجود آنها در جمع و حاصل میراث صوفیه قابل ملاحظه است و درین صحایف از توجه بآن نمیتوان غافل بود.

جوانمردان یا فتیان که آنها را اهل فتوت و اهل اخوت هم می خوانند طبقه یی خاص بوده اند از عوام، که بخشندگی و کار سازی و دستگیری از مردم را شعار خویش داشته اند و با آداب و رسوم خاصی این آیین فتوت را بکار می بسته اند. در قرون نخستین اسلامی، وصول به درجه جوانمردی و شناخت ماهیت آن کمال مطلوب و مورد توجه طبقه جوانان غالب اصناف از پیشه وران و کارگران و صوفیان و سپاهیان بوده است.* و با آنکه خودنمایی معمول در نزد جوانمردان با تربیت صوفیه چندان موافقت ندارد فتوت در نزد صوفیه و ملامتیه اهمیت خاصی

داشته است. چنانکه بعضی از مشایخ - مانند علی بن احمد پوشنگی و احمد بن خضرویه - قبل از ورود بحلقهٔ اهل تصوف در شمار فقیان بوده‌اند و حتی مشایخ و مشاهیر صوفیه مانند سلمی و قشیری و ابن عربی در باب فتوت بحث و تأکید کرده‌اند و نه فقط صوفیه علی بن ابی طالب و سلمان فارسی را از فقیان و مخصوصاً علی را شاه مردان وقتی مطلق شمرده‌اند بلکه حسن بصری را نیز سیدالفتیان خوانده‌اند و در باب جوانمردی اقوالی از او و از دیگر متصوفه نقل کرده‌اند و از ملامتیه نیز - با وجود اجتناب آنها از دعوی و خودنمایی که در بین جوانمردان دیده میشود - اقوالی در باب جوانمردی هست. از جمله ابو حفص حداد از مشایخ اهل ملامت یکی از مریدان را باندرز می‌گوید اگر جوان - مرد باشی باید که در روز مرگ سرای تو جوانمردان را عبرت و اندرز باشد* . باری اهل فتوت غالباً لباس و شعار خاص و آداب و رسوم مخصوص داشته‌اند و تشکیلات آنها هر چند احتمال نمی‌رود بدانگونه که بعضی محققان پنداشته مأخوذ از تشکیلات اصناف شهر مداین باشد لیکن بهر حال با تشکیلات صوفیه و ملامتیه و همچنین عیاران مناسبت و مشابهت داشته است و طبقهٔ معروف به داش و لوطی و مشدی امروز ظاهراً باقیمانده‌یی از دورهٔ انحطاط تشکیلات آنها باشد و بنظر می‌آید که آئین جوانمردی ترکیبی از اصول عیاری و مبادی صوفیه بوده است. خلیفهٔ اصر در روزگار خویش مجیبی و مروج طریقهٔ جوانمردان شد و سعی کرد که تا از تشکیلات این طایفه برای مقاصد ملکی و سیاسی خویش استفاده کند. بزرگان و نام‌آوران عصر هم برای خوشامد او با مقاصدی نظیر مقاصد او باین طریقه علاقه نشان دادند. از جملة سلطانی

عزالدین کیکاوس سلجوقی وقتی سینوب را از نصاری گرفت خبر این فتح را باهدایای بسیار همراه شیخ مجدالدین اسحق نزد خلیفه فرستاد و تقاضای سروال فتوت کرد خلیفه هم آن را بافتوت نامه و هدایا نزد وی ارسال کرد* . بدینگونه فتوت ناصری در بین بزرگان عصر او هم انتشار یافت .

جوانمردان نیز مانند صوفیه برای خود آداب و سلسله مراتب داشته اند چنانکه تازه کاران را ابن و سابقه داران را اب و جد مینامیده اند و مقدم خود را نیز اخی می خوانده اند . همچنین بجای خرقة که شعار صوفیه بوده است فتیان سند سراویل خود را - مثل خرقة صوفیه - به شاه مردان می رسانده اند . فتوت خانه یا محل تجمع شبانه فتیان که زاویه یا لنگر خوانده میشده است تاحدی بمنزله خانقاه صوفیه بوده است و در قرن هشتم در اکثر بلاد آسیای صغیر و ایران فتوت خانه ها وجود داشته است لیکن بعدها بسبب کثرت تردد و اقامت پسران جوان و بی بندباری رایج در بین اخی ها - که ظاهراً بهمین جهات لوطی خوانده شده اند - لنگرها مرکز فساد شد و با ظهور صفویه و مزید قدرت قزلباش و صوفیه تشکیلات جوانمردی از بین رفت و تاحدی طبقه لوطی و مشهدی جانشین آنها شدند . چنانکه در فرقه های حیدری و نعمتی و همچنین در نزد درویشان تولائی نیز نشان تأثیر این تصوف عامیانه - تصوف اهل فتوت - را میتوان یافت* .

در بین صوفیه کسانی نیز بوده اند که از جهت اخلاق هم متهم و منفور میشده اند . در بین مشایخ عده یی بشاهد بازی و باده خواری متهم

بوده‌اند. حتی بعضی پیران قوم به خیانت در اموال خانقاه نیز منسوب شده‌اند چنانکه بهاء‌الدین بیهقی و خواهرش باین امر متهم شدند. بعضی مشایخ هم بوده‌اند که با داعیه ارشاد عام، مقاصد ملکی و «دنیوی» داشته‌اند. چنانکه بابا اسحق نام از صوفیه آسیای صغیر بیهانه نهی از منکر بر سلطان غیاث‌الدین کیخسرو بن کیتباد از سلاجقه روم خروج کرد و اگرچه خود او گرفتار و کشته شد اما قیام مریدانش بهر حال در قلمرو سلاجقه روم مایه دردسر و تشویش فراوان گشت.* همچنین دولت سربداران و دولت صفویه را درویشان پدید آوردند و رؤسای نوربخشیه و حروفیه نیز از دواعی دنیاوی خالی نبودند. شیخ خلیفه که در سال ۷۳۶ در سبزوار کشته شد یک صوفی شیعی بود که در مسجد آن شهر برخلاف فقهاء سنی و حکام عصر سخنان مؤثر میگفت. شاگرد و مرید او شیخ حسن جویری نیز در بین اصناف و اهل خرقه پیروان و معتقدان یافت و بدینگونه «طریقت شیخ خلیفه و حسن جویری» که منفور حکام و فقهاء عصر بود در خراسان مورد توجه ناراضیان عوام شد و غیر از اهل حرفه جمعی از رنود و اوباش - که غالباً در قدیم عنوان طعنه آمیزی بوده است در حق عیاران و جوانمردان - نیز بوی پیوستند. همین مریدان شیخ حسن جویری بودند که نهضت سربداران را پدید آوردند و یک چند نیز آن را هدایت و اداره کردند حتی در مسجد جامع سبزوار در ضمن خطبه نام شیخ را نخست و نام وجیه‌الدین مسعود - امیر سربدار - را بعد از وی می‌آوردند. با اینهمه خود شیخ، در طی جنگی، بتحریک وجیه‌الدین مسعود کشته شد (۷۴۳) و دولتی که بسعی درویشان جویری پدید آمد بدست دیگران افتاد و صوفیان را

نزد سربداران دیگر چندان قدری نماند* . همین سرنوشت برای صفویه هم پیش آمد . چون دولت آنها نیز بدست صوفیان پدید آمد اما پس از کسب قدرت با صوفیان در افتاد . در حقیقت صوفیان با صفا که - مثلیک میراث - از شیخ صفی الدین و سلطان جنید، برای سلطان حیدرو اسمعیل باقی ماندند و اسمعیل - مؤسس سلسله صفویه - را «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» می خواندند و جان باختن در راه او را از ادنی مراتب اخلاص می شمردند بعدها منفور مرشد کامل شدند و مخصوصاً شاه عباس را با آنها صفائی نبود* . درست است که سلطان صفوی تا آخر همچنان مرشد کامل و صوفی اعظم باقی ماند لیکن تدریجاً خلیفه الخلفا - که در واقع نایب مرشد کامل محسوب میشد - در دولت صفوی وجودی زائد و باصطلاح تشریفاتی شد و صوفیه بسبب قدرت فقهاء و متشرعه مطعون و منفور شدند. در هر حال مکرراً اتفاق می افتاد که صوفیه و صاحبان مسند ارشاد در پی دنیا طلبی گام بردارند . مخصوصاً در قرن نهم و چندی بعدی از آن، انبوه درویشان که نان خویش را بنام «فتوح» از مریدان و معتقدان می گرفتند ، و خود از شوق لقاء حق در خانقاه و حتی کوی و بازار رقص و سماع راه می انداختند در یوزگی و گدائی را - که نام آنها مقتضی آن بود* - کنار نهاده جویای سلطنت و حکومت شدند. چنانکه سید محمد نوربخش (۱۶۹) مؤسس طریقه نوربخشیه* داعیه مهدویت و خلافت داشت و در عهد شاهرخ تیموری مکرر خروج کرد و حتی سکه نیز بنام خویش زد . فضل الله استرآبادی ، مؤسس طریقه حروفیه ، نیز دائم «خواب» ریاست و سیاست می دید و مریدان او بودند که شاهرنه را خنجر زدند* رفتار خشن و مزاح و حشت انگیز

شاه عباس صفوی در حق درویش خسرو نقطوی و یوسفی ترکش دوزحکایت از نگرانی خاطر پادشاه ازین درویشان می کند* . محرك عمده این نهضت های مملکت طلبی درویشان را - لاقلاً نزد مریدان ساده لوح آنها - شاید بتوان همان داعیه یی دانست که زهاد عصر اموی را و می داشت تا بر بیداریها و ستمکاریهای رایج در دستگاه حکومت اعتراض کنند و وجود عده یی از صوفیان جوانمرد ، و عیاران ولوطی ها - که نیز بیش و کم با صوفیه مربوط بودند - هم از اسباب این دواعی بوده است.

بطور کلی بعضی سلسله های صوفیه ، ظاهراً معتقد بوده اند که چون صلاح پادشاه صلاح رعیت است و فسادش فساد رعیت ارتباط با حکام و سلاطین برای آنها ضرورت دارد. بعضی دیگر بسبب استغراق در تجرد و مراقبت ، فرصت آنکه با حوال امراء و ملوک پردازند نداشته اند سلاطین هم بعضی میلی باین عوالم نشان نمی داده اند و بعضی از بیم فقهاء نسبت بصوفیه بی اعتنا بوده اند . برخی هم برای اجتناب از نفوذ و مداخله فقها در امور بصوفیه و مشایخ آنها اعتقادی ورزیده اند*

در ایران بعد از صفویه - که خود آنها با وجود صوفی گری علاقه یی بترویج تصوف نشان نمی دادند - بازار تصوف نزد سلاطین رونقی نیافت جز در قسمتی از عهد قاجاریه اما در هند و عثمانی و شمال آفریقا صوفیه در سیاست و حکومت مداخله ها داشته اند .

از سلسله های صوفیه هند ، نقشبندیه ارتباط با حکام را جایز بلکه واجب می دانسته اند و مبتنی بر مصلحت خلق . چشتیه غالباً از ارتباط با حکام بر حذر می بوده اند قادریه و فردوسیه از ورود در امور راجع بحکومت بیشتر اجتناب می کرده اند سهروردیه و شطاریه با آن

که روابطی با حکام و امرا می داشته‌اند از مداخله در امور آنها احتراز می کرده‌اند. ازین رو تأثیر نقشبندیه در احوال حکومت و اعمال حکام هند قابل توجه است. بکتابشیه هم که مدت‌ها هسته اصلی قشون ینی چری عثمانی‌ها بودند از بعضی دواعی جهانی خالی نبوده‌اند چنانکه سنوسیه نیز بیشتر هدف سیاسی داشته‌اند و تا حدی هم شبیه بوهاییه بوده‌اند*.

مسأله اختلاف در باب مرشد و خلیفه که مکرر سبب انشعاب و تفرقه بین صوفیه و سلاسل آنها شده است نیز حاکی از مقاصد دنیا جویانه است و در بین بعضی از آنها منتهی به غوغاهای زیاد هم گشته است.

اینجا در باب منشأ اجتماعی و اخلاقی تصوف نیز اشارتی لازم است. در حقیقت پیدایش مسلک تصوف را هر یک از اهل نظر بنوعی دیگر توجیه کرده‌اند. اینکه منشأ تصوف از زهد و پرهیز بوده است و بعدها با عقاید و آراء حکمی و اشراقی آمیخته شده است ظاهراً از سایر احتمالات طبیعی ترست. با اینهمه در باب منشأ آن احتمالات دیگر هم داده‌اند و این احتمالات دستاویز کسانی شده است که خواسته‌اند این طریقه را طرد و رد بنمایند. از جمله، کسانی که در توجیه و تبیین امور فقط در پی علل و اسباب مادی و طبیعی می‌روند عقیده دارند که تصوف و عرفان مولود فقر و یأس و ضعف و عجز افراد و طبقاتی است که از لذات و تنعمات حسی و مادی محروم مانده‌اند و یا در مقابل عقل و منطق سرخورده‌اند و ازین روبه تحقیر استدلال و منطق پرداخته‌اند و دل خود را بتوهمات خوش کرده‌اند و در واقع چون از عقل و استدلال

راه بجایی نبرده اند از ضعف و عجز خویش بتحقیر عقل و منطق دست زده اند و چون درین عالم از لذات و نعمت های حیات محروم مانده اند و در مقابل ظلم و فشار اغنیاء واقویاء چاره یی نداشته اند دست بدامان اینگونه خیالات زده اند و ازین روست که این طرز فکر غالباً - بعقیده این جماعت از اهل نظر - فقط درین طبقات پست و دهقانان و محترفه پیدا شده است و ظاهراً بهمین سبب که این طریقه بعقیده آنها زائیده یأس و فقر و جهل و عجزست آنرا شایسته مقام انسانیت نمی دانند و سبب انحطاط و موجب سقوط جامعه می شمارند و صوفیه را باصطلاح از جمهوری خیالی خویش طرد می کنند. اما البته این توجیه و تأویل که این طایفه از اهل نظر در باب منشأ تصوف دارند مقبول سایر اهل تحقیق نیست و تصوف اگر در بعضی از هان عکس العمل یأس و فقر باشد لااقل نزد همه صوفیه چنین نیست و انتشار آن نیز اختصاص بطبقه پست و دهقان و محترفه ندارد و گاه امراء و اغنیاء نیز بدان پیوسته اند. چنانکه ابراهیم ادهم و شاه کرمانی از بزرگزادگان عصر خویش بوده اند. شبلی پدرش از خاصان خلیفه بود و خودش نیز یک چند حکومت دماوند داشت. بشرحافی از اولاد رؤساء و دبیران بود امام قشیری هم مرفه و توانگر بود. شیخ عطار خود و پدرش داروخانه و مکنتم داشته اند. علاءالدوله سمنانی خود و پدرش هر دو در دستگاه ایلخانان جاه و مقام داشته اند. مکرر اشخاص صاحب مکنتم جاه و ثروت خویش را رها می کرده اند و روی بخانقاه می آورده اند داراشکوه شاهزاده معروف هند و ولیعهد شاهجهان با وجود سلطنت و امارت بفقر می گرائید و نظیر او در بین فرمانروایان و نام آوران اسلامی نایاب نیست و نمی توان گفت که طریقه صوفیه اختصاص

بفقرا و پیشه‌وران جزء داشته است. بعلاوه در عین آنکه بعضی مواقع این طریقه سبب انحطاط و ضعف جوامع شده است، در غالب موارد هم روح اخلاص و خدمت و ایثار و محبت را با فراد تلقین کرده است. بنابراین نمی‌توان این توجیه و تأویل مادی و ظاهری را که از پیدایش تصوف و عرفان کرده‌اند یکسره قبول کرد هر چند درین توجیه بعضی نکات درست هم هست و برخی از ایرادات این طایفه از اهل نظر بر صوفیه واردست اما البته درین مباحث - که پای علم و تحقیق در میان است - از اغراق و تعصب و تقلید باید اجتناب کرد و حکم جزئی و نادر را بر امر کلی و اغلب نباید حمل و اسناد نمود. جمعی دیگر از اهل نظر تصوف را عبارت دانسته‌اند از نوعی طغیان و واکنش در مقابل شریعت و اسلام و گفته‌اند که خلاصه و زبده تعالیم صوفیه عبارتست از ترك آداب دیانت و شریعت و اعتقاد بامکان اتصال مستقیم با خدا و البته این امور نه فقط با اسلام بلکه با تمام شرایع و ادیان مخالفت و مغایرت دارد و نوعی اباحه محسوب است و بهمین سبب کسانی که در باب تصوف این رأی را دارند در رد و طرد آن سعی فراوان ورزیده‌اند و بر صوفیه طعن و لعن بسیار کرده‌اند و آنها را کافر و مرائی و ملحد و اباحی دانسته‌اند. حتی بعضی از آنها را بتهمت خروج از اسلام کشته‌اند. فقها و متشرعه غالباً تصوف را از همین نظر گاه می‌دیدند ازین رو بر آن انتقاد بسیار کرده‌اند و در حق صوفیه تشنیع بسیار زده‌اند.

جماعتی دیگر از اهل نظر منشأ تصوف را میل بانزوا و عطلت و تن‌آسانی و ریاکاری دانسته‌اند و صوفیه را موجب رکود و انحطاط جامعه فرض کرده‌اند و بگمان آنکه شیوع و رواج عقاید و افکاری از اینگونه سبب رواج موهوم پرستی و طفیلی‌گری و عقب افتادگی و

فقر و ریا و انحطاط و سقوط افراد و جوامع است و این گونه عقاید و آراء سبب بی اعتنائی مردم بامور دنیوی و دستاویز نفوذ مطامع دول اجنبی در بین مسلمانان است بشدت باتصوف و باصوفیه بستیزه پرداخته‌اند و آنها را سبب گمراهی عامه و مسئول بدبختی فعلی جامعه مسلمین دانسته‌اند. اما شك نیست که این دعوی نیز - لااقل با این شدت و صراحت - از مبالغه خالی نیست و اگر باز در نزد بعضی افراد و فسرقتصوف بصورت بیکارگی و تن آسانی و ریاکاری جلوه کرده است در نزد جمیع فرق و افراد متصوفه حال بدین منوال نیست و بسیاری از صوفیه خود اهل سعی و عمل و بعضی از آنها موجب فخر و مباهات طوایف و جوامع نیز بوده‌اند. حتی بسا که حکومت‌های استعماری جماعات اخوان صوفیه را که در شمال افریقا هست بنظر سوءظن می‌نگریسته‌اند و از آنها وحشت و نفرت داشته‌اند*.

هر چند با شروع حالت انحطاط و رکود در سایر شؤون اسلامی در عالم تصوف نیز حالت رکود و ضعف مشهود شده است لیکن بهیچ وجه تصوف را نمی‌توان سبب یا نتیجه انحطاط عالم اسلام بشمار آورد.

میراث صوفیه منحصر به حاکمت و ادب آنها یابد سلسله‌های طریقت و طرق تربیت آن طایفه نیست و تأثیر وجود صوفیه در جامعه اسلامی - خاصه ایران - خیلی بیشتر است. نه فقط در اخلاق و آداب قومی مانفوذ مبادی صوفیه قابل ملاحظه است بلکه در بسیاری از امور

زندگی روزانه - ازخانه تا بازار - تأثیر تصوف مشهودست . از شیوع مشافی و کیمیاگری ، وجود گدایان کشکول بدست ، آداب لوطی-گری و مشدیگری، و رواج فال بینی که هنوز همه آنها بیش و کم باقی است تا خانقاه و لنگر و جنگ حیدری و نعمتی که تقریباً متروک شده است در همه اینها آثار وجودی صوفیه محسوس است و شیوع تسبیح که اولین بار ذکرش در شعر ابونواس آمده است نیز ظاهراً از تأثیر صوفیه است و در واقع اینهمه را می توان از میراث صوفیه بشمار آورد. در ورزش باستانی و تشکیلات زورخانه نیز نفوذ تصوف بارزست . نه فقط بعضی اصطلاحات پهلوانان مثل «مرشد» و «طهارت» و «رخصت» و «کسوت» و «ازار» و «حرمت لنگ» و «صفای قدم» صبغه تصوف دارد بلکه در بعضی آداب ورزش باستانی نیز تأثیر تصوف پیدا است . برخی پهلوانان قدیم مثل پوریای ولی که ظاهرأ بیشتر به عنوان قتالی خوارزمی معروف است از صوفیه بوده اند و تأثیر جوانمردان و اهل فتوت هم در تشکیلات زورخانه دیده میشود* در قصه های عامیانه نیز صوفیه غالباً مبشر سعادت و شفا دهنده بیماری و گاه مظهر حق گوئی و بی نیازی هستند و بهر حال چهره آنها در افسانه ها و داستانها قابل ملاحظه است. گذشته از این امور تصوف و آداب آن در لغات عامه و امثال و حکم عامیانه نیز تأثیر نهاده است. از جمله ترکیباتی مثل: ابن الوقت، چله نشینی، اهل معرفت، فیض رسانی، در قبض بودن، فنا فی الله شدن، خرقه تهی کردن کشکول گدایی، یا حق گفتن، و امثال آنها در زبان فارسی یادگار نفوذ و تأثیر مستمر تصوف است. چنانکه امثال و عبارات ذیل: برک سبزی است تحفه درویش - بی پیر مرو تو در خرابات - چرت می زند بهتر از

مرشد - درویش هر کجا که شب آید سرای اوست - درویشی و دلخوشی -
ده درویش در گلیمی بنخسبند - شب دراز و قلندر بیدار (بیکار) - صوفی
ابن الوقت باشد ای رفیق - صوفیان در دمی دو عید کنند - يك مویز و
چهل قلندر - نفس درویش حق است - هی هی جبلی قم قم - و نظائر
آنها که در زبان فارسی کم نیست و بعضی از آنها نیز از طریق ادب رسمی
اخذ شده است بی شك تحت تأثیر نفوذ صوفیه در زبان عامه شایع شده
است و در بیان میراث صوفیه و ارزش آن ناچار این جمله را باید به
حساب گرفت

یادداشت‌ها

قلمرو عرفان

* ۱۰/ - رجوع شود به : *Van der Leene/488*

* ۱۰/ - احتمال آنکه آداب صوفیه از منابعی غیر اسلامی گرفته شده باشد البته هست ولیکن قول کسانی که دائم می‌گویند ناهر گونه‌مناسبت در جزئیات را حاکی از وقوع تقلید و اقتباس بدانند مبالغه آمیز است و ناچار باینجا می‌کشد که گویی هر يك از بنیاد های بشری را اول بار يك قوم اختراع کرده باشد . این طرز بیان ، مسأله منشأ و مبدأ هیچ‌اندیشدنی را حل نمی‌کند و باین حساب دیگر برای اصالت و ابتکار جایی باقی نمی‌ماند . نکته‌ی که نباید از آن غافل بود این است که اقتضای محیط و طرز معیشت و مخصوصاً ساختمان ذهنی و جسمی موجودات در موارد مشابه تقریباً حاصل مشابه پدید می‌آورد چنانکه اسلام در يك دوره از سیر تاریخ خویش بیش و کم بهمان معرفتی نائل شده است که آیین برهمنی یا دین مسیحی در دوره‌ی شبه‌آن - با توجه باختلافهایی که بین آنها و اسلام بوده است - نائل آمده است و در هر حال اصرار در اینکه هر گونه مشابهت جزئی در عقاید و آداب را دلیل بر اقتباس کردن يك قوم یا يك فرقه از قوم یا فرقه دیگر بدانند دور از احتیاط است .

* ۱۰/ رجوع شود به : *Serouya, Mysticisme/8*

مقایسه شود با *Vezzani, Mysticisme/18*

☆ ۱۱ / نظریه جیمس نیاز به نقد و بحث دارد، مثلاً رجوع شود به :

Serouya, Mysticisme /8-9

* ۱۳/ با وجود تأکید در لزوم پیروی از پیغمبر که بیشتر متصوفه از آن سخن رانده‌اند باز در گفتار صوفیه و در احوال مشایخ مکرراً از تلفی واقع و الهام ربانی و سیر در مدارج شهود روحانی یاد شده است و این همه حاکی است از ادعای اتصال و ارتباط مستقیم صوفی با خدا . از اینگونه است معراج‌نامه بایزید بسطامی (تذکره - الاولیاء ۶/۱ - ۱۷۲) و بعضی شطحیات حلاج ، و الهامات و واردات بعضی صوفیه مثل الهام وارد بر بلال خواص (تذکره الاولیاء ۱/۱ - ۱۰۸) و الهام وارد بر جنید (تذکره - الاولیاء ۱۳/۲) و الهام وارد بر ابوالحسن خرقانی (۲/۲ - ۲۱۲)، همچنین حکایات گونه‌گون بسیار در مثنوی مولوی ، چاپ نیکلسون ، مثل حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان بالهام حق ۲/۲ - ۲۷۱ - ۲۶۸ ، الهام آمدن به شیخ اقطع ۳/۳ - ۹۸ حکایت شیخ محمد سررزی ۵/۵ - ۱۸۰ - ۱۷۱ ، نیز ادعای حدثنی قلبی عن ربی که بعضی از صوفیه کرده‌اند ، مثل ابوبکر کتانی (اسرار التوحید / ۲۰۷) و دعوی اخذ علم از الهام که به بایزید و دیگران نسبت داده‌اند (نقد العلم والعلماء / ۳۱۰) همچنین دناوی شکفت ابن عربی و امثال او و نیز قول به فنا و حلول و اتحاد که بیش و کم در سخن صوفیه هست همه حکایت از اعتقاد آنها بامکان ارتباط مستقیم و بلاواسطه بین انسان و خدا و به تعبیری دیگر از اندیشه استغناء آنها از انبیاء دارد (نقد العلم والعلماء / ۳۶۱) و باتوجه باقوال صوفیه در باب مدارج شریعت و طریقت و حقیقت این اعتقاد آنها - نزد خودشان - با مراعات اصل پیروی از قرآن و پیغمبر نیز منافات ندارد حتی در بین صوفیه گاه کسانی بوده اند که مدعی می‌شده‌اند قرآن و رسول هر دو حجابند و آنچه اصل است رابطه بنده است با خدا (نقد العلم والعلماء / ۳۱۲) آنچه عرفان عام (*Mysticisme*) خوانده میشود نیز نزد سایر امام و اقوام بر همین دعوی ارتباط مستقیم بین انسان و وجودی که کل و تام و قاهر و لایتنه‌ای و گاه خالق انسان نیز فرض میشود مبتنی است .

☆ ۱۵ / این موارد شباهت اگر نکته‌یی را روشن میکند این است که در نزد

همه اقوام جهان چیزی شبیه به تصوف مسلمین هست و شاید در بین همه اقوام و امام جهان

نیز منشأ مشترکی دارد. برای مزید توضیح درین باب رجوع شود بهمین کتاب
۳۶-۳۲ /

۱۷/ ☆ درباره مذاهب توتیمیه و سایر ادیان بدوی، و نقد آراء فریزر، دور کهیم،
ولوی برول درین باب رجوع شود به

F. Challaye, Histoire - Religions /15-40

وجهت توضیحات بیشتر راجع به وجود عرفان در ادیان بدوی رجوع شود به:

S. Sidney, Mysticism /9-17

۱۸/ ☆ *Ulghen* در جفتائی بمعنی عالی و قوی و متین و عظیم است و بای

Bai بمعنی بزرگ و خان ر. ک بیوک ترک لغتی، برنجی جلد / ۴۳۰

۱۸/ ☆ *Hastings, Mysticism, Vol 9/85*

۲۱ / ☆ رساله مجمع البحرین داراشکوه حاکی ازین مناسبت و قرابت بین
دو طریق است.

۲۲ / ☆ راجع به پاتنجلی رجوع شود به مقاله پرفسور ریتر در مجله یفما
سال هفتم.

۲۲/ ☆ *Hastings, Vol 9/85-86*

۲۲/ ☆ *Oldenberg, Bouddha /258*

۲۳/ ☆ *Challaye, Hist. Rel. /90*

۲۳ ☆ *S. Spencer, Mysticism /125*

۴۲/ ☆ سیر حکمت در اروپا ۱/۳۳-۳۰

۲۴/ ☆ *Aristote, Métaphisixque 7/6*

۲۵ ☆ *S. Spencer, Mysticism /143-149*

۲۶/ ☆ *S. Spencer, Op. cit. /148*

۲۷/ ☆ محبت خدا در حق اسرائیل غالباً پدرا نه است و گاه مثل محبت شوهرست در حق
زن. بهوه عدالت را دوست میدارد و ب مردم ساده و فقیر نیز محبت می ورزد. این
معانی در کتب عهد عتیق خاصه مزامیر و بر میاه بابیانی لطیف آمده است. به محبت
تلمود و تعالیم ربانیم خداوند مردمان ساده و صلح جوی و کسانی را که محبت
همگانه دوست دارد. محبت انسان نسبت به بهوه نیز در سفر تثنیه بمنزله پاک نوع
حکم و وظیفه شرعی است. نزد خسیدیم قدیم منشأ محبت انسان بخدا ترس و خشیت
است. بعقیده آن طایفه محبت خداوند خودخواهی و خودپرستی را در وجود انسان
مفهور می کند و قلب او را از بهجت و مسرت روحانی می آ کند.

☆ ۲۷/ رجوع شود به : *Hastings, Vol 9/108-113*

در باب خضر و ایلیا و مناسباتی که بین دعاوی عرفاء یهود و صوفیه ماهست نگاه کنید به :

Friedlaender, in Hastings, Vol 7 /694

* ۲۹/ خسیدیم (*Hassidim* یا *Chassidim* = زهاد ، اولیاء) نام فرقه‌یی است عرفانی که یکی از زهاد و اولیاء یهود مشهور به بشت (*Besht* ۱۷۶۰ - ۱۷۰۰) در اواسط قرن هجدهم میلادی پدید آورد. وی بنا بر مشهور اهل کرامات هم بود و طریقه او در اروپای شرقی رواج و شهرت تمام یافت. عنوان خسیدیم در حدود قرن سوم و چهارم قبل از میلاد نیز معرف فرقه‌یی از زهاد یهود بوده است که در رعایت مناسک و آداب شرعی دقت و اهتمام بسیار داشته‌اند. در باب احتمال ارتباط این فرقه اخیر با فرقه اسنی هم بحث بسیار شده است اما حقیقت مطلب هنوز محقق نیست.

* ۲۹/ - *S. Spencer, Mysticism, 215*

* ۲۹/ - *Serouya, Mysticisme/77*

* ۳۰/ - رجوع شود به *Deny l, areopagite*

Noms divins, Chapt. IV

* ۳۱/ - *Gilson, Phil. Moyen_Age/298*

☆ *Ibid - 31/*

* ۳۲/ - چنانکه احوال سن فرانسوا داسیز *St. François d, Assise*

(۱۲۲۶-۱۱۸۲) که وجودش مظهر عشق و ایثار مسیحی و نماینده فقر عیسوی است از بعضی جهات یادآور احوال شیخ شبلی و معروف کرخی است و سانتاترزا *Santa Theresa* (۱۵۸۲-۱۵۱۵) از حیث سادگی زاهدانه و ذوق محبت رابعه عدویه را بخاطر می‌آورد.

* ۳۴/ کار کن در کار که باشد نهان

کار که چون جای باش عامل است

پس در آ در کار که یعنی عدم

تا به بینی صنع و صانع را بهم

مثنوی، طبع نیکلسون ۲۸۸/۲

* ۳۵/ - نقد النصوص / ۶۴ ، مقایسه شود با تحقیقات بر گسون:

Bergson, Evolution Createrice, Chap II

در بیان اهمیت طریقه کشف و شهود، صوفیه سخنان بسیار دارند و تمثیل معروف مسابقه بین نقاشان چینی و نقاشان رومی نیز که در ادب فارسی انعکاس و جلوه روشن و زیبایی یافته است در بیان اهمیت این نوع معرفت است. رك: مأخذ قصص ۳۵-۳۳

* ۳۶/ انسان کامل، نسفی / ۱۳

* ۳۷/ - کتاب اللمع / ۸۱-۸۰

زهد و محبت

* ۴۱/ - اللمع / ۴۳

* ۴۳/ - شرح تعرف / ۹۲/۲

* ۴۲/ - شرح تعرف / ۱۰۱/۲

* ۴۲/ - شرح تعرف / ۱۲۶/۲

* ۴۳/ - انا عرضنا الامانة على السموات والارض فابين ان يحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً. قرآن (الاحزاب) ۷۲/۳۳ . مقایسه شود با کلام شاعر (حافظ ، قزوینی ۱۲۵)

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال بنام من دیوانه زدند

درباب میثاق رجوع شود به قرآن شریف ۹/۵۷ و تفسیر جلالین / ۷۱۵ و راجع به بحثی که درین باب هست مراجعه کنید به : تفسیر کبیر امام فخر، طبع عبدالرحمن محمد، مصر ۲۱۷/۲۹

* ۴۳/ - از جمله در قرآن کریم هست: وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره (۷۵/۲۲)

همچنین در باب رؤیت در حدیث نبوی آمده است که : انکم سترون ربکم کماترون هذا القمر. صحیح بخاری ، ۱۱۱/۱ (طبع مصر ۱۳۵۵) ، و این حدیث با حذف لفظ قمر در سنن ابی داود ۵۳۵/۲ (قاهره ۱۹۵۲) هم آمده است .

* ۴۳/ - در قرآن آمده است (۱۶۱/۲) ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله .

* ۴۴/ - ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد

قرآن (ق) ۱۶/۵۰ مقایسه شود با : واذا سألك عبادي فاني قريب . بقره ۱۸۶/۲

* ۴۴/ - در قرآن آمده است : فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه . . . (مائده)

۵۴/۵ مقایسه شود با : قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله... (آل عمران)

۳۱/۳

* ۴۴/ در روایات صوفیه آمده است : ما یسعی ارضی ولا سمائی ویسعی قلب عبدي-

المؤمن، اللمع / ۵۹۴ مقایسه شود با احیاء غزالی ۱۲/۳ و اتحاف الساده ۲۳۴/۷

همچنین از روایات صوفیه است: لا يزال العبد يتقرب الى الله بالنوافل حتى يحبني واحبه فاذا احبته كنت له سمعاً و بصراً فبي يبصروبي يسمع . رسالة القشيرية ۴۲/ مقایسه شود با اللمع ۸۸/ که در آن قسمت اخیر روایت چنین آمده است ... فاذا احبته كنت عينه التي يبصر بها و سمعه الذي يسمع به و يده التي يبسط بها . همچنین رجوع شود به طبقات الكبرى ، امام شعرانی ۱۱/۱ . برای صورتی ازین روایت که در کتب امامیه آمده است رجوع شود به : وسائل ، کتاب الصلوة : باب تأكد استحباب المداومة على النوافل .

* ۴۷ - اللمع/۴۳-۴۲

* ۴۷ - اللمع/۴۲

* ۴۷ - قول ابوریحان بیرونی است (ماللهند/۱۶) که صوفیه منسوبند به «سوف» یعنی حکمت ، و کسانی هم که تصوف را با تئوسوفی یکی پنداشته‌اند همین لفظ را اصل و منشأ اسم قوم دانسته‌اند. نولدکه فرض اشتقاق نام صوفیه را از «سوف» یونانی بعید شمرده است و از جمله دلیل آورده است که حوف سیگمای یونانی در عربی به صاد تعریب نشده است بعضی محققان دیگر هم نظر نولدکه را تأیید کرده‌اند .

* ۴۷ - در باب اقوال گونه گون که راجع باشتقاق این لفظ آمده است رجوع شود به : غنی ، تاریخ تصوف /۴۶-۳۷؛ همائی ، مقدمه مصباح الهدایه /۸۲-۶۲ و مقایسه شود با مقاله نولدکه مندرج در مجله شرق شناسان آلمان که در یادداشت قبل بدان اشارت رفت :

Noeldeke, ZDMG/1891

در هر حال پوشیدن لباس صوف از قدیم نزد زهاد بمنزله شعار بوده است حتی در افسانه‌های ایران لهراسب چون خواست انزوا اختیار کند پشمینه پوشید بموجب روایات اسلامی عیسی و یحیی نیز هر دو پشمینه پوشی گزیده بودند. عبدالله بن معاویه از اولاد جعفر بن ابی طالب وقتی بریزید بن ولید خروج کرد صوف پوشید تا خود را بلباس اهل خیر در آورد (مقاتل الطالبیین/۶۶) و گویند امام صادق هم در زیر جامه خز که برای خلق می پوشید پلاس پشمین بر تن می کرد، برای حق جل تنائه . شرح تعرف ۵۲/۱

* ۴۸ - شرح تعرف ۶۰/۱

* ۴۹ - عقد الفرید ۳۴۴/۳

- * ۵۰/ - شرح تعرف ۶۱/۱
- * ۵۱/ . مروج الذهب ۳۲۸/۲
- * ۵۱۵ - فصول المهمه ۲۶۹/ مقایسه شود باغنی، تاریخ تصوف ۴۴/
- * ۵۳/ - تجارب السلف ۱۲/
- * ۵۴/ - مثل کارادوو ، لامنس ، و مخصوصاً تور آندرا. در واقع با وجود منع و تحذیر رسول از رهبانیت (مثلاً در مورد عثمان بن مظعون) و با وقوع تحاشی صحابه از رهبانیت روایاتی که صوفیه از عیسی وزهد و کرامات او نقل کردند و روایاتی که آن طایفه با راهبان و عباد نصاری داشته‌اند در تاریخ تصوف اسلامی قابل توجه است . در باب قرائن و شواهدی که حاکی از تأثیر مسیحیت در تصوف است رجوع شود به
- Tor Andrae, Islamische Mystiker 13-43*
- * ۵۵/ - شرح تعرف ۳۶/۱ و ۶۱-۶۰ مقایسه شود با اللمع ۴-۱۸۳
- * ۵۵/ - حلیة الاولیاء ۱۱۸/۱
- * ۵۶/ - حلیة الاولیاء ۱۴۱/۱-۱۴۴
- * ۵۶/ - طبقات شعرانی ۲۳/۱
- * ۵۶/ - حلیة الاولیاء ۲۷۷/۱
- * ۶۱/ - ابن خلکان ۳۵۴/۱
- * ۶۱/ - ابن خلکان ۵/۱-۳۵۴
- * ۶۲/ - ابن انیر ، کامل ۱۳۳/۵ مقایسه شود با العقد الفرید ۱/۳۶۳
- * ۶۲/ - شرح تعرف ۵۳/۱ مقایسه شود با تاریخ کزیده ۶۳۶/
- * ۶۴/ - ابن خلکان ۱۲۸/۲
- * ۶۴/ - تذکرة الاولیاء ۱۹۴/۱
- * ۶۵/ - طبقات شعرانی ۴۷/۱
- * ۶۹/ - تذکرة الاولیاء ۲۷۳/۱
- * ۶۹/ - شرح تعرف ۱۳/۱
- * ۷۱/ ابن خلکان ۴/۲۲۰
- * ۷۲/ - ابن خلکان ۱/۳۴۸
- * ۷۲/ - مؤلف الفهرست محاسبی را از زهاد متکلمین خوانده است و گوید کتابهای بسیار داشته در زهد و در اصول دین و رد بر معتزله (ص ۲۶۱) در باب تألیفات او رجوع شود بر ساله‌یی که ه . ریشر درین باب تألیف کرده است .

- * ۷۳ - کشف المحجوب / ۱۳۴
 * ۷۳ - مقایسه شود با فیه مافیه / ۱۲۸
 * ۷۳ - اللمع / ۲۳۵
 * ۷۵ - رجوع شود Dozy, l, islamisme / 324
 * ۷۸ - ابن خلکان / ۴۰۷
 * ۸۲ - مکاتبات شیخ ابوسعید و ابن سینا در کشکول بهائی و طرائق الحقایق نقل شده
 حکایت ملاقات هم در اسرار التوحید هست / ۱۵۹ بنا بر مشهور در جواب این رباعی
 منسوب ب ابن سینا :

وز طاعت و معصیت تبرا کرده	ماییم بلطف او تو لا کرده
نا کرده چو کرده کرده چون نا کرده	آنجا که عنایت تو باشد باشد

شیخ ابوسعید چنین گفته است :

و آنگاه بلطف او تو لا کرده	ای نیک نکرده و بدیها کرده
نا کرده چو کرده کرده چون نا کرده	بر عفو مکن تکیه که هرگز نبود

شیخ و خانقاه

- * ۸۸ - راحة الصدور / ۹۹-۹۸
 * ۸۸ - نفحات / ۴۲۶، مقایسه شود با تاریخ گزیده / ۶۶۸
 * ۸۹ - تاریخ و صاف / ۲-۱۶۰-۱۵۹
 * ۹۰ - در باب سلسله کبرویه مراجعه شود به تحقیقات فریتز مایر در مقدمه آلمانی کتاب
 فوایح الجمال ، و تحقیقات بدیع الزمان فروزانفر در شرح احوال عطار نیشابوری .
 همچنین رجوع شود بطرائق الحقایق / ۲-۱۵۴-۱۴۹
 * ۹۱ - نفحات / ۴۶۵، ایضاً ۵۹۰، مقایسه شود با بدیع الزمان فروزانفر، شرح
 حال مولوی / ۵۳
 * ۹۲ - مکاتبات رشیدی / ۳۰۹ در باب مکاتبات رشیدی نیز رجوع شود به از سعیدی تاجامی
 / ۴-۱۰۳، و راجع بمقامات شیخ صفی الدین مخصوصاً رجوع شود به صفوة الصفا
 * ۹۲ - و درین باره بین شیخ عبدالرزاق کاشانی و شیخ علاءالدوله مکاتبات شده
 است . رجوع به نفحات الانس / ۴۹۱-۴۸۲

* ۹۳/ شاه خلیل‌الله پسر شاه نعمه‌الله بدعوت سلاطین بهمنی بدکن رفت و آنجا با خانواده سلطنت وصلت یافت بعضی اخلاف او در دکن صاحب مقامات ظاهری هم شدند جمعی نیز از آنجا به یزد و کرمان باز آمدند. رجوع شود به:
طرائق الحقایق ۳/ ۴۴-۳۸ و همچنین ۳/ ۷۲-۷۱

* ۹۴/ غیر از حشویه و ظاهریه اکابر اهل سنت و همچنین شیعه و معتزله نیز هریک بجهت‌ها و اسباب دیگر با صوفیه اختلاف نظر داشته‌اند. مثلاً رجوع شود به نقد العلم والعلماء، تبصرة العوام، حدیقه الشیعه، کسراصنام الجاهلیة، رساله خیرانیه و جز آنها. همچنین مراجعه شود به:

Gibb, Mohammedanism /134-153

* ۹۴/ چنانکه معین‌الدین پروانه برای فخرالدین عراقی در توفات خانقاه ساخت و غالباً بتن خویش در مجالس جلال‌الدین مولوی نیز حاضر میشد.

۹۵/ مثل آنکه شیخ زکریای مولتانی فخرالدین عراقی را قبل از پایان اربعین از خلوت بر آورد. رجوع شود به کلیات عراقی، دیباچه ۸/ و مقدمه ۵۲/

۹۶/ خاکسارید فرقه‌بی هستند از فقراء که منسوبند بدرویشی موسوم به سید جلال‌الدین حیدر و ازین روجلالی هم خوانده میشوند. فقرای این طایفه بیشتر «طالب» و «سائل» هستند و بمناقب خوانی روزگار بسر می‌برند. مراسم سخنوری و سردمداری هم غالباً کار آنهاست. خاکسارید در طهران و خراسان و فارس و بعضی بلاد دیگر پراکنده‌اند و مخصوصاً در اواخر عهد قاجارید شهرت داشته‌اند. برای اطلاعات بیشتر از احوال فعلی آنها رجوع شود به: تحفه درویش، و گنجینه اولیاء تألیف معصومعلی شاه مدرسی عالم که مشحونست از خرافات و قصدها

۹۷/ رجوع شود به *Arberry, Sufism/84-85*

در واقع تجرد صوفی و تأهل او هر دو برای حق است. رجوع شود به عوارف

المعارف سهروردی / ۱۲۴-۱۱۶

۹۷/ از جمله ابن بطوطه در شرح مسافرتهاى خویش هم‌جا از خانقاه‌ها و درویش‌های صوفیه سخن می‌دارد. همچنین است سیاحت‌نامه‌های متأخرین مثل استان السیاحیه و سفرنامه حاجی پیرزاده، و جز آنها

* رجوع شود به: *Guillaume, Islam/152*

Gibb, Mohammedanism/161

۹۸/ برای فهرست سلسله‌های طریقت رجوع شود به کتاب طرائق الحقایق چند

دوم و نیز در التراث الروحی / ۱۸۰-۱۷۶ و در مقاله ماسینون در دایرة المعارف اسلامی مطالبی هست که خالی از خلط و اشتباه نیست . همچنین رجوع شود به:

Browne, The Dervishes/49-80,459-483

Gibb, Mohammedanism/147-164

۹۹/☆ عیساویه یا عیساوه فرقه‌یی هستند از صوفیه ، که در شمال افریقا خاصه مراکش زوایا و تشکیلات دارند . این طایفه منسوبند به صوفی - نامش محمد بن عیسی - که در قرن دهم هجری می‌زیسته است و از اعراب اندلس بوده . عیساویه در فاس و مکناسه و تونس و الجزایر و حتی طرابلس شهرت و نفوذ داشته‌اند . شهرت آنها مخصوصاً بسبب اعمال غریب آنهاست : این طایفه در بعضی مراسم جشن‌های خویش گوشت خام را حتی با پوست و موی می‌خورند ، و در مواقع بروز طاعون بی‌ترس و احتیاط میان بیماران می‌روند و مخلصانه در علاج و تداوی آنها میکوشند و این نکته اخیراً از اسباب محبوبیت آنها بوده است در بین عامه . رقص‌های دسته جمعی آنها هم که به بیخودی میانجامد و در آن حال عقرب زنده و خرده شیشه را می‌بلعند و خنجر و نشتر را بیدن فرو می‌کنند معروف است .

☆ / ۱۰۵ کشف‌المحجوب / ۱۶۴ و ۳۳۴ مقایسه‌شود با الفرق بین الفرق / ۷-۱۵۶

☆ / ۱۵۰ رجوع شود به *SH.E.I.PP 214-215*

☆ / ۱۰۶ سیاحت نامه ابن بطوطه ، ترجمه فارسی / ۴۳-۲۲ سابقه استعمال لفظ قلندر در فارسی قدیم است . مثلاً باطاهر : موآن رندم که نامم بی قلندر ، و اسرار التوحید باکی گویی ، قلندری و غم عم (ص ۵۹) - در دیوان سنائی و عطار و عراقی و سعدی نیز لفظ قلندر مکرر بکار رفته است .

* / ۱۰۷ در واقع ملامتیه لازمه اخلاص را نادیدن خلق و پوشیدن احوال خویش از دیگران می‌شمرند از این رو هر گونه دعوی زا ریا میدانند و از آن اجتناب دارند . رجوع شود به عوارف المعارف / ۵۵-۵۴

* / ۱۰۷ فتوحات ۳ / ۴۶

☆ / ۱۰۸ عوارف المعارف / ۵۴

☆ / ۱۰۸ کشف‌المحجوب / ۱۸۳

☆ / ۱۰۹ چنانکه بیان محیی‌الدین بن عربی هم در باب این طایفه بوجه دیگر مبالغه آمیزست .

☆ / ۱۱۰ سلمی ، رساله الملامتیه ۹۹ و ۱۱۹-۱۱۸

- ☆ / ۱۱۱ انسان کامل ، عزیز نسفی / ۴
- ☆ / ۱۱۱ انسان کامل . عزیز نسفی / ۳
- ☆ / ۱۱۱ انسان کامل ، عزیز نسفی / ۵
- ☆ / ۱۱۳ انسان کامل / ۳۱۷ مقایسه شود با تاریخ گزیده / ۶۷۸
- ☆ / ۱۱۴ رجوع شود به : Tritton, Islam / 49
- ☆ / ۱۱۶ کشف‌المحجوب / ۴۱۶ قطعه ابوالعلاء معری ، ارشاد / ۲ / ۱۸۵ درین باب معروف است :
- اری جیل‌التصوف شرحیل فقل لهم و اهون بالحلول
اقال الله حین عبد تموه کلوا کل البهائم وارقصوالی
- ☆ / ۱۱۶ اللمع / ۴-۳۶۳
- * / ۱۱۷ ابن خلکان / ۱ / ۲۸۱-۲
- * / ۱۱۷ مرآة الزمان / ۱ / ۲۶۷-۸
- ☆ / ۱۱۸ اهل حق و همچنین اهل حقیقت از القابی است که صوفیه خود را بدان ممتاز کرده‌اند ، در مقابل علماء و اهل شریعت که صوفیه آنها را اهل صورت و اهل ظاهر می‌خوانده‌اند .
- ☆ / ۱۱۸ ولادیمیر مینورسکی تحقیقات مختلف درین باب بالسنة روسی (۱۹۱۱) و فرانسوی (۱۹۲۱) دارد که ذکر آن در (2) Eiz آمده است . در باب سایر تحقیقاتی نیز که راجع باهل حق شده است بهمان مقاله رجوع شود .
- ☆ / ۱۲۰ نصرالله فلسفی ، زندگی شاه عباس اول ، ج ۱ / ۱۸۵
- ☆ / ۱۲۰ قطب‌بن محیی جهرمی از عرفاء و صوفیه معروف فارس بوده است ، در اوایل عهد صفوی و خانقاه مریدان او اخوان آباد نام داشته‌است ، تقریباً در یک فرسخی جهرم . مکانیب قطب که مشتمل بر حدود ۷۸۳ مکتوبست باقی‌است و حاوی مواظ اخلاقی و عرفانی اوست . طرائق / ۳ / ۶۶

حکمت صوفیه

- * / ۱۲۴ فیه ما فیه / ۹۲
- ☆ / ۱۲۵ در باره لفظ حق رجوع شود به تفسیر بیضاوی ، طبع فلیشر Fleischer ج ۱ / ۴۱۴ ، مقایسه شود با تعریفات جرجانی / ۷۹

☆/۱۲۷ رجوع شود به *Nicholson. in SH.EI/141*

☆/۱۳۰ الیواقیت والجواهر، طبع بولاق/۸۰

☆/۱۳۳ از معروف کرخی سؤال کردند از محبت گفت محبت نه از تعلیم خلق است که

محبت از موهبت حق است و از فضل او، (تذکرة الاولیاء عطار ۱/۲۷۲). و مورد دیگر

همچنین از بایزید بسطامی آمده است که «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی

حق. ایضا تذکرة اولیاء (۱/۱۶۳)

☆/۱۳۴ راجع با اهمیت عشق و محبت، امام غزالی در احیاء العلوم بحث جالبی دارد. نیز

رجوع شو به دکتر غنی تاریخ تصوف / ۳۴۶ - ۳۲۵ و دکتر رجائی، فرهنگ اشعار

حافظ / ۵۷۰ - ۵۲۱ همچنین مقایسه شود با :

Nicholson; Mystics of Islam. PP 102-119

Gardet, L. La Connaissance et l'Amour.

☆/۱۳۸ نامه محیی الدین بامام فخر، در کشکول بهائی ۳۶ - ۳۵ نقل شده است

☆/۱۳۹ عمر فروخ، التصوف / ۱۷۱

☆/۱۴۰ کتاب نیبرک *Nyberg, H.S.* موسوم است به :

Kienere Schriften des Ibn Arabi و درلیدن ۱۹۱۹ طبع شده است .

☆/۱۴۴ زکی مبارک، التصوف الاسلامی ج ۲/۱۶۸

☆/۱۴۴ در بین محققان اروپایی که راجع باین عربی ویا آثار او بحث کرده اند نام

چندتن مخصوصاً درخور ذکر است . یکی نیکلسون معروف که ترجمان الاشواق را

با شرح و ترجمه انگلیسی طبع کرده است، دیگر آسین پالاسیو که تحقیقات زیاد راجع

باحوال و عقاید او کرده و سعی کرده است، نشان دهد که عقاید محیی الدین رنک عرفان

مسیحی دارد و همچنین توجه کرده است که بعضی آراء محیی الدین خاصه آنچه که

وی راجع بشک در ارزش عقل اظهار کرده است، با بعضی سخنان دکارت مناسبت دارد.

دیگر کارادو و وست که در کتاب «متفکران اسلام» شرحی در باب وی نوشته و با استفاده

از تحقیقات آسین پالاسیو و دیگران بعضی آراء و عقاید او را با سخنان ریمون لول حکیم

اروپائی مائه سیزدهم و چهاردهم میلادی مقایسه نموده است. دیگر آنخل گوتسالی

پالنتسیا = *Angel Gonzalez Palenzia* ، محقق اسپانیایی است که «تاریخ ادب

اندلس» نوشته است و او عقاید محیی الدین را عالی ترین صورت تجسم و تمثیل حکمت

افلاطونیان جدید در بین مسلمانان می داند. همچنین از خواجه خان از علماء هند که

فصوص الحکم را تحت عنوان *The Wisdom of the Prophets* با انگلیسی ترجمه

کرده (مدرس ۱۹۲۹) واز بور کهارت *Burckhardt* که آن را تحت عنوان *Les Sagesses des Prophetes* بفرانسوی درآورده (پاریس ۱۹۵۵) درینجا مناسب است که نامی برده شود.

۱۴۴/۵ عقیفی، فصوص الحکم/۸

۱۴۷/۵ بیرون دوید یار ز خلوتگه شهود

خود را بشکل جمله جهان خود بخود نمود

با آنکه شدغنی همه عالم ز گنج او

یکجو ازو نکاست نه در وی جوی فزود

۱۴۹/۵ الاتقان سیوطی، مصر ۱۹۲۵ ج ۱۷۳/۲

۱۴۹/۵ غزالی، فیصل التفرقه/۶۵-۶۳

۱۴۹/۵ ابن تیمیه، الاکلیل/۱۵-۱۳، ۳۴

۱۵۰/۵ اسرار التوحید/۱۰۲۴، ۲۳۶، ۲۰۱، مقایسه شود باللمع/۹۰

۱۵۰/۵ رجوع شود *Arberry, Sufism, Handbuch/458*

مقایسه شود با *Goldziher, Dogme/88,274*

۱۵۰/۵ مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر سوم/۲۴۳

۱۵۱/۵ حکمة الاشراق/۱۱، ۹، ۲۶۰، ۲۵۷، مقایسه شود با

Carra de Vaux, Penseurs, Vol 4/94

۱۵۱/۵ *H. Corbin, Avicenne et récit.*

Vis./319

۱۵۲/۵ رسائل اخوان الصفا ج ۱/۱

۱۵۲/۵ رجوع شود به *Pines, La philosophie Orientale*

۱۵۲/۵ رجوع شود به *Corbin, Suhrawardi /12*

۱۵۳/۵ رجوع شود ایضاً به *Ibid/21*

۱۵۴/۵ حکمة الاشراق، طبع ه. کوربین/۱۱

۱۵۶/۵ رجوع شود به کشف الظنون ج ۱/۶۸۵

۱۵۶/۵ در باب حکمت سهروردی تحقیقات ه. کوربین حاوی اطلاعات عمیق و

سودمندست. همچنین مقاله نیکلسون در دائره المعارف هیستگنس درین باره متضمن

نکات مهم است.

دفتر صوفی

- ☆ ۱۵۹/ با کاروان حله / ۱۹۹/ مقایسه شودبا:
Happold, Mysticism / 146-181
- ☆ / ۱۶۵ مقایسه شود بامقاله نیکلسون در میراث اسلام:
Legacy of Islam, Oxford, 1952/210
- ☆ ۱۶۶/ نجات الانس / ۵۴۲
- ☆ / ۱۶۶ با کاروان حله / ۱۸۲، مقایسه شودبا فروزانفر شرح احوال عطار نیشابوری
 ۱۹-۳۸/
- ☆ / ۱۷۰ با کاروان حله / ۲۱۱
- ☆ / ۱۷۱ اللمع / ۴-۳۶۳ مقایسه شود با کشف المحجوب / ۵۲۰-۵۱۷
- ☆ / ۱۷۲ اللمع / ۴-۳۶۳، رساله قشیریه / ۱۵۲
- ☆ / ۱۷۲ کشف المحجوب / ۵۳۸؛ اللمع / ۳۵۷ و ۴-۳۷۲
- ☆ / ۱۷۳ اسرار التوحید / ۳-۱۴۲
- ☆ / ۱۷۴ بموجب حالات و سخنان ابوسعید / ۵۹ بیشتر اشعاری که شیخ بر منبر
 می خوانده است از دیگران خاصه پیر ابوالقاسم بشر بوده است، در اسرار التوحید هم
 گفته شده است که شیخ را پروای تفکر در بیت نبود؛^۴ جز بیتی که بر پشت رقعۀ
 درویشی- نامش حمزة التراب - نوشت. (۱۶۶/) این روایات البته محل تردیدست و ظاهر
 آنست که همه را بقصد تنزیه و تبرئه شیخ از اشتغال بشعر و شاعری ساخته اند و گویی
 این را دون شأن شیخ می شمردند.
- ☆ / ۱۷۴ اسرار التوحید / ۲۲۲
- ☆ / ۱۸۳ کیمیای سعادت چاپ هند / ۲-۱۷۱
- ☆ / ۱۸۵ در باب منشأ اصطلاحات صوفیه رجوع شود به:
Massignon, Lexique.

تصوف در قرآزو

- ☆ / ۱۸۹ قندیه / ۴۷ - درباره بابتن و مآخذ احوال او رجوع شود به حواشی علامه
 قزوینی بر شد الازار / ۲۳۱

- * / ۱۸۹ طبقات شعرانی ۱/۱۸۵
 * / ۱۸۹ طبقات شعرانی ۱/۱۸۷
 * / ۱۸۹ نفعات الانس / ۴۲۷
 * / ۱۸۹ شعرانی ۲/۸۴
 * / ۱۸۹ شرح تعرف ۱/۱۰۰
 * / ۱۹۰ شعرانی ، انوارالقدسیه درهامش طبقات الکبری ۱/۶
 * / ۱۹۱ تذکرة الاولیاء ۱/۹۳
 * / ۱۹۲ کلیات عراقی ، مقدمه / ۴۹-۵۰
 * / ۱۹۳ نمارالقلوب / ۱۷۴-۱۷۶
 * / ۱۹۳ رساله قشیریہ / ۳۰
 * / ۱۹۳ مثنوی ۲/۲۵۵
 * / ۱۹۳ تبصرة العوام / ۳-۱۳۲
 * / ۱۹۳ اللمع / ۵۰۲
 * / ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۱۵
 * / ۱۹۴ اللمع / ۴۹۸-۵۰۰
 * / ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۶۵
 * / ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۱۵
 * / ۱۹۴ طبقات شعرانی ۱/۱۴۳-۴
 * / ۱۹۴ رساله قشیریہ / ۱۸
 * / ۱۹۵ شرح تعرف ۱/۶۰
 * / ۱۹۵ کشف المحجوب / ۲۶۰-۲۵۹
 * / ۱۹۶ تذکرة الاولیاء ۱/۱۰۳
 * / ۱۹۶ طبقات شعرانی ۱/۱۱۰
 * / ۱۹۶ نفعات الانس ۲۶۴
 * / ۱۹۶ طبقات شعرانی ۲/۱۳
 * / ۱۹۶ یعنی درندگان گزیدندش و او از آن بمرد . رساله قشیریہ / ۱۷
 * / ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/۱۴۳
 * / ۱۹۷ ابن خلکان ۳/۴۳۰
 * / ۱۹۷ نفعات الانس / ۴۰۰

- * / ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/۷۹
- * / ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/۱۴۱
- * / ۱۹۷ طبقات شعرانی ۱/۱۴۳
- * / ۱۹۷ کشف المحجوب ۵۶/
- * / ۱۹۸ ابن خلکان ۱/۳۹۶
- * / ۱۹۸ در واقع فقهاء در قدیم گاه زیاده مزاحم و معارض سلاطین میشدند و گاه آنها را تکفیر می کردند، چنانکه يك تن از سلاطین آل خاقان بتحریر و فتوای فقها کشته شد، همچنین قاضی ترمذی نیز غیاث الدین کیخسرو سلجوقی پادشاه سلجوقی روم را بسبب ارتباط و انتساب بنصاری مخلوع شمرده و منجر شد بعصیان امرا، رجوع شود به مختصر ابن بی بی / ۳۲
- * / ۱۹۸ مختصر ابن بی بی / ۹۵
- * / ۱۹۸ حبیب السیر ۴/۱۰۹
- * / ۱۹۹ در باب این عبدالرزاق صنعانی که صوفیه حکایت معروف شیخ صنعان را برای او بر ساخته اند رجوع شود به مقاله نگارنده راجع باحوال و اشعار شیخ عطار (قسمت سوم) ، مجله راهنمای کتاب سال ششم ، و همچنین به : کاروان حله ۱۹۹-۱۹۱ /
- * / ۱۹۹ نقد العلم والعلماء / ۱۱
- * / ۱۹۹ مدارج السالکین ۲/۲۵۸ مقایسه شود با :
نقد العلم والعلماء / ۳۱۴-۳۱۳ و ۳۱۷
- * / ۱۹۹ نقد العلم والعلماء / ۳۱۷ ، و مقایسه شود با گفته ابو عبدالله بن خفیف ، همان کتاب / ۳۱۸
- * / ۲۰۰ مدارج السالکین ۲/۲۰۲ و ۲۵۸
- * / ۲۰۰ ابن قیم الجوزیه ، عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین / ۳۸۷ - ۳۸۴
- * / ۲۰۲ ابن حزم ، الفصل ۴ / ۲۲۶
- * / ۲۰۳ رجوع شود به :
Massignon, Lexique/15
- * / ۲۰۳ مثلاً رجوع شود به مصباح الهدایه / ۲۴۰
- * / ۲۰۴ مروج الذهب ۲/۵۵۸
- * / ۲۰۴ مرآة الزمان ۲/۳-۵۸۲
- * / ۲۰۴ تاریخ کزیده / ۶۶۹

* / ۲۰۴ اشاره سعدی ممکن است باو وامثال او باشد آنجا که در گلستان باب اول، چاپ قریب/۳۵ گوید :

مبین آن بی‌حمیت را که هرگز نخواهد دید روی نیکبختی
که آسانی گزیند خویشتمن را زن و فرزند بگذارد بسختی

* / ۲۰۵ جلال همائی، مقدمه مصباح الهدایه/۱۰۹-۹۶

* / ۲۰۶ طبقات شعرانی/۱/۹۰

* / ۲۰۶ ابن خلکان ۶/۶۶

* / ۲۰۷ تذکرة الاولیاء ۱/۵

* / ۲۰۷ طبقات شعرانی ۱/۱۸۸

* / ۲۰۷ نقدالعلم والعلماء/۳۱۸

* / ۲۰۸ باکاروان حله / ۱۹۴-۱۹۲

* / ۲۰۸ رجوع شود به: تذکرة الاولیاء/۱/۱۷۴ مقایسه شود با اسرارالتوحید/۲۰۷

* / ۲۰۹ *Happold' Mysticism/40*

* / ۲۱۰ رجوع شود به مقاله نگارنده، تاریخ الاخوة فی العالم، مجلة الاخاء،

اطلاعات العربیه، العدد ۸، السنة الاولى، ۱۹۶۱

* / ۲۱۰ مثلاً رجوع شود به کشف‌المحجوب هجویری داستان سؤال و جواب حمدون

قصار و نوح عیار / ۱۸۳ همچنین در اسرارالتوحید داستان ابوسعید در حمام و

سؤال درویشی از او که جوانمردی چیست / ۲۲۳ نیز سؤال کسی از شیخ که

فتوت چیست ؟ / ۲۲۴

* / ۲۱۱ سلمی، رساله الملامتیه / ۱۱۸

* / ۲۱۲ مختصر ابن بی‌بی / ۵۹

* / ۲۱۲ فتیان و عیاران نیز مانند صوفیه نزد متشرعه و فقهاء مطعون بوده‌اند.

رجوع شود به نقدالعلم والعلماء / ۳۷۹-۳۷۸

* / ۲۱۳ مختصر ابن بی‌بی / ۲۳۱-۲۲۷

* / ۲۱۴ خواندمیر، حبیب‌السیر، طهران، خیام ج ۳/۳۶۲ مقایسه شود با پطروشفسکی

نهضت سربداران در خراسان (فرهنگ ایران زمین / ۱۳۴۱)، ص ۱۸۵-۱۷۶

* / ۲۱۴ فلسفی، زندگی شاه عباس اول ج ۱ / ۱۸۶-۱۸۰

- Vulers, Lexicon I, 839, 845* ۲۱۴ / *
- Grundr. Iran. Phil. I / P200, II P43, 45*
- Sh EI, P/452-453* ۲۱۴ / *
- ۲۱۴ / * حبیب‌السیر، خیام ۶۱۵/۳، مجمل فصیحی ۲۶۱/۳
- ۲۱۵ / * عالم‌آرای عباسی، طبع طهران ۱/۴۷۶-۴۷۳
- ۲۱۵ / * رجوع شود بکتاب حاضر / ۱۹۸
- ۲۱۶ / * چنانکه مثل وهابیه با خارجی‌ها دشمنی می‌ورزیده‌اند و مثل آنها بازگشت
با اسلام قدیم را شعار خویش داشته‌اند نهایت آنکه برخلاف وهابیه به تمایلات عرفانی
و عقاید صوفیه می‌گرائیده‌اند در صورتیکه وهابیه بشدت با تصوف مخالف بوده‌اند.
- Quillet, A. Hist. Relig. / 370* ۲۱۹ / *
- ۲۲۰ / * پرتو بیضائی، تاریخ ورزش باستانی / ۱۱۶-۱۱۱

گزیده مراجع

- / ابن عطاء اللہ السکندری و تصوفہ ، ابوالوفا الغنیمی التفتازانی ، قاہرہ ۱۹۵۸
/ ابن الفارض والحب الالہی ، محمد مصطفیٰ حلمی ، قاہرہ ۱۳۶۴ھ .
/ ابن قیم الجوزیہ ، عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین ، مصر ۱۹۵۶
/ الاتقان فی علوم القرآن ، جلال الدین سیوطی ، مصر ۱۹۲۹
/ احیاء علوم الدین ، امام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی ، مصر ۱۳۵۸ھ .
/ اخبار الاخیار فی اسرار الابرار شیخ عبدالحق الدہلوی ، در احوال مشایخ چشتیہ ،
دہلی ۱۲۸۹
/ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ، تألیف محمد بن منور میہنی ، بہتمہ
احمد بہمنیار ، تہران ۱۳۱۳
/ اشعۃ اللمعات جامی ، بضمیمہ چہار رسالہ از نسفی ، ورسالات دیگر ، تہران ،
سنکی ۱۳۵۴
/ اصول تصوف ، نگارش دکتر احسان اللہ علی استخری ، تہران ۱۳۳۸
/ الانسان الكامل فی معرفۃ الاوائل والواخر ، عبدالکریم الجیلی ، قاہرہ ۱۳۱۶
/ بحثی در تصوف ، دکتر قاسم غنی ، از انتشارات مجلہ یغما ، تہران ۱۳۳۱
/ برہان الحق نور علی الہی ، بکوشش دکتر نفیٰ تفضلی ، تہران ۱۳۴۲

- / تاریخ تصوف در اسلام، جلد دوم از بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تألیف دکتر قاسم غنی، طهران، چاپ دوم، ۱۳۴۰
- / تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی، طبع د کترنوائی، تهران ۱۳۳۹
- / تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب بسید مرتضی بن داعی حسنی رازی، بتصحیح عباس اقبال، طهران ۱۳۱۳ ش
- / تاریخ ورزش باستانی، پرتویضائی، طهران ۱۳۳۷
- / تجارب السلف، هندوشاه نخجوانی، باهتمام عباس اقبال، طهران ۱۳۱۳
- / تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار، بسعی واهتمام ر.آ. نیکسون، ۲ ج، لیدن ۱۹۰۵-۱۹۰۷
- / تذکرة الاولیاء، بقلم شمس الدین پرویزی، در بیان احوال مشایخ سلسله ذهبیه، تبریز ۱۳۳۲ ش
- / تذکرة صوفیایی پنجاب، اعجاز الحق قدوسی، (اردو)، کراچی ۱۹۶۲
- / تذکرة صوفیایی سند، اعجاز الحق قدوسی (اردو)، کراچی ۱۹۵۹
- / التراث الروحی للتصوف الاسلامی، محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعة الاولى.
- / تصوف الاسلامی، الدكتور البیر نصری نادر، سلسله نصوص و دروس، بیروت ۱۹۶۰
- / التصوف فی الاسلام، عمر فروخ، بیروت ۱۹۴۷
- / التصوف فی مصر ابان العصر العثماني، دکتر توفیق الطویل، قاهره ۱۹۴۶
- / التصوف الاسلامی، دکتر زکی مبارک، قاهره ۱۹۵۴
- / التعرف لمذهب التصوف، کلاباذی، باعتناء آربری، قاهره ۱۳۵۳
- / التعریفات للسید الشریف علی بن محمد (= میرسید شریف جرجانی)، مصر ۱۹۳۸
- / التفتیش در مسلک صوفی و درویش، تألیف سید ابوالفضل برقی قمی. ۱۳۷۷ هـ ق
- / جامی، متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نور-الدین عبدالرحمن جامی، تألیف علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۲۰
- / جستجو در احوال و آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری تألیف سعید نفیسی، تهران ۱۳۲۰
- / حالات و سخنان شیخ ابوسعید، کمال الدین محمد بن جمال الدین ابوروح، باهتمام ژو کوفسکی، پترزبورغ ۱۸۹۹
- / حبیب السیر، خواندمیر، طبع خیام، ۴ مجلد، طهران ۱۳۳۰

- / حسن بصری، احسان عباس، طبع دارالفکر العربی، ۱۹۵۲
- / حکمة الاشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی، هنری کوربین، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، طهران ۱۹۵۲
- / حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، حافظ ابی نعیم اصفهانی؛ قاهره ۱۹۳۲
- / الحیة الروحیه فی الاسلام، محمد مصطفی، قاهره ۱۹۴۰
- / خاندان نوبختی، عباس اقبال، طهران ۱۳۱۱
- / خلاصه الذهب، در بیان سلسله زهبیه، تألیف مجد الاشراف حسینی زهبی، طهران ۱۳۴۲
- / در باب ادب و نقد صوفیه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، مجله یغما، تهران ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰
- / دیوان الحلاج، متن با ترجمه فرانسوی، ماسینیون، کوتز ۱۹۱۴
- / رسائل خواجه عبدالله انصاری با اهتمام سلطان حسین تابنده گنابادی، از انتشارات مجله ارمغان، طهران ۱۳۱۹ ش.
- / رسائل شاه نعمه الله ولی، با اهتمام ذوالریاستین شیرازی، از انتشارات مجله ارمغان طهران ۱۳۱۱ ش
- / رساله تشویق السالکین، منسوب به ملامحمد تقی مجلسی، ضمیمه کتاب تذکره الاولیاء پرویزی، تبریز ۱۳۳۲ ش.
- / رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی، بخامه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، طهران ۱۳۳۳
- / رساله رد صوفیه، میرزای قمی، ضمیمه جامع الشتات، تهران ۱۲۷۷
- / رساله سؤال و جواب یا اجوبه مختصره، منسوب به ملامحمد باقر مجلسی، در تأیید صوفیه، ضمیمه کتاب تذکره الاولیاء پرویزی، تبریز ۱۳۳۲ ش.
- / رساله فریدون بن احمد سیهسالار در احوال مولانا جلال الدین مولوی با اهتمام سعید نفیسی، طهران ۱۳۲۵
- / الرساله القشیریة، امام ابوالقاسم قشیری، قاهره ۱۹۱۲
- / رساله مشتمل بر ذکر بعضی حالات و مقامات سید قطب الدین محمد شیرازی، ضمیمه تذکره الاولیاء پرویزی، تبریز ۱۳۳۲ ش
- / رساله مشواق، تألیف ملامحسن فیض کاشانی، بانصحیح و اهتمام حسن بهمینیار، طهران ۱۳۲۵

- / رسالة الملا متيه لابي عبدالرحمن السلمى ، نشرها ابو العلاف عفيفى ، مصر ۱۹۴۵
- / رسالة يزدان شناخت ، تأليف عين القضاة همدانى ، با مقدمه وتصحيح دكتور بهمن كرىمى ، طهران ۱۳۲۷
- / الرعاية لحقوق الله ، حارث محاسبى ، طبع مرگريت اسميث ، ليدن ۱۹۴۰
- / رياض العارفين ، رضا قلى هدايت ، چاپ دوم ، ۱۳۱۶ ش
- / زبدة الحقايق ، لابي المعالى عبدالله بن محمد بن على بن الحسن بن على الميانجى الهمدانى الملقب بعين القضاة بضميمة رسالة تمهيدات ورسالة شكوى الغريب ، با مقدمه و تصحيح عفيف عسيران ، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۱
- / زهد و تصوف در اسلام ، تأليف گولد تسيهر ، ترجمه محمد على خليلى ، تهران ۱۳۳۰
- / سبع المثانى ، شيخ نجيب الدين رضا ، بضميمة چندين رساله از نوربخشيه و ذهبيه ، شيراز ۱۳۴۳ ق
- / سر " اكبر ، اوپانيشاد ترجمه محمد دارا شكوه فرزند شاهجهان ، طهران ۱۹۶۱
- / سوانح مولوى ، شبلى نعمائى (اردو) ، ترجمه سيد محمد تقى فخر داعى كيلانى ، طهران ۱۳۳۲ ش
- / سيرة الشيخ الكبير ابو عبدالله بن خفيف شيرازى ، ابو الحسن ديلمى ترجمه فارسى ، آنقره ۱۹۵۵
- / شد الازار فى حط الاوزار عن زوار المزار تأليف معين الدين ابو القاسم جنيد شيرازى بتصحيح محمد قزوينى وعباس اقبال ، طهران ۱۳۲۸
- / شرح احوال و نقد و تحليل آثار شيخ فريد الدين محمد عطار نيشابورى . تأليف بديع الزمان فروزانفر ، طهران ۱۳۴۰
- / شرح تعرف ، ابو ابراهيم مستملى بخارى ، طبع هند ۱۳۳۰-۱۳۲۸
- / شرح گلشن راز ، شيخ محمد لاهيجى ، باهتمام و مقدمه كيوان سميعى ، طهران ۱۳۳۷
- / شرح منازل السائرين ، للعارف بالله محمود الفركاوى ، و للشيخ عبدالمطعم الاسكندرى طبع الاب دى بور كى ، مصر ۱۹۵۳
- / شطحيات الصوفيه ، عبدالرحمن بدوى ، الجزء الاول ، ابو يزيد البسطامى ، دراسات اسلاميه (۹) ، قاهره ۱۹۴۹ .
- / شيخ صفى و تبارش ، احمد كسروى ، طهران ۱۳۲۱

- / صالحیه، حاج صالح علیشاه گنابادی، طهران ۱۳۳۳ ق
- / صد میدان، خواجه عبدالله انصاری، بورکی ۱۹۵۴، عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۱
- / الصلة بین التصوف والتشیع، الجزء الاول (التشیع والزهد)، الدكتور کامل مصطفی الشیبی بغداد ۱۹۶۳
- / صفوة الصفا یا مواهب السنیة، مشهور بمقالات، تألیف ابن بزاز اردبیلی بمبئی ۱۲۳۹
- / صوفیگری تألیف احمد کسروی، طهران ۱۳۲۲ ش
- / طبقات الکبری، امام شعرانی، ۲ جلد طبع مصر ۱۹۵۴
- / طبقات الصوفیه، ابو عبدالرحمن السلمی، قاهره ۱۹۵۳
- / طبقات الصوفیه، امالی شیخ الاسلام ابو اسمعیل عبدالله هروی انصاری، ترتیب و نوشته عبدالحی حبیبی قندهاری، ۱۳۴۱ ش
- / طریق الحقایق، حاج نایب الصدر میرزا معصوم علی شاه بن رحمتعلی قزوینی، طهران ۱۳۱۸ ق
- / الطواسین، حسین بن منصور حلاج، طبع ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳
- / عالم آرای عباسی، اسکندربیک منشی، ۲ جلد، طهران ۱۳۳۴-۵
- / عرفان الحق، صفی علیشاه اصفهانی، طهران، سنگی ۱۲۹۷
- / عرفان و اصول مادی، احمد قاضی (ت. ارانی). طهران ۱۳۲۳ شمسی
- / العقد الفرید، ابن عبدربه، ۳ جلد، قاهره ۱۳۰۲
- / عوارف المعارف، للشیخ شهاب الدین عمر بن عبدالله السهروردی، قاهره ۱۹۳۹
- / عوارف المعارف، چند رساله در تصوف (فارسی). طهران ۱۳۱۸ ق
- / غزالی نامه، جلال الدین همایی، طهران ۱۳۱۸ ش
- / الغنیة لطالبی طریق الحق، للشیخ عبدالقادر الجیلانی، الطبعة الثالثة، قاهره ۱۹۵۷
- / فردوس المرشديه فی اسرار الصمدیه، تألیف محمود بن عثمان، بکوشش ایرج افشار طهران ۱۳۳۳
- / الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، طبع زاهد الکونری ۱۹۴۸
- / فرهنگ اشعار حافظ، جلد اول، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تألیف دکتر احمدعلی رجائی، طهران ۱۳۴۰

- / فرهنگ مصطلحات عرفاء، متصوفہ و شعراء، تألیف سید جعفر سجادی، طهران ۱۳۳۹ ش
- / الفتوحات المکیہ، للشیخ الامام محیی الدین ابی عبد اللہ محمد بن علی المعروف بابن عربی، طبعة ثانیہ، ۱۲۹۳
- / فصوص الحکم، للشیخ اکبر محیی الدین بن عربی، والتعلیقات علیہ، بقلم ابوالعلا عقیفی مصر ۱۹۴۶
- / فوائح الجمال و فوائح الجلال، للشیخ نجم الدین الکبری، باعتناء الدكتور فریتز مایر، ویسبادن ۱۹۵۷
- / فیہ ما فیہ، اثر گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی، بتصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر ۱۳۳۰
- / قوت القلوب فی معاملۃ المحبوب، ابوطالب مکی، طبع قاہرہ ۱۳۵۱
- / کتاب الانسان الكامل، تصنیف عزیز الدین نسفی، بتصحیح و مقدمہ فرانسوی ماریزان-مولہ، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، طهران ۱۳۴۱ ش
- / کسرا صنم الجاهلیہ، صدر الدین شیرازی، طهران ۱۳۴۰
- / کشف الاسرار و عداۃ الابرار، معروف بتفسیر خواجہ عبد اللہ انصاری، تألیف ابوالفضل رشید الدین المیبدی، باہتمام علی اصغر حکمت، طهران ۱۳۳۹-۱۳۳۱
- / کشف المحجوب ہجویری، باہتمام و تصحیح ژو کوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶
- / لطائف غیبیہ، شرح دیوان حافظ، تألیف شاہ محمد بن دارابی، طهران ۱۳۰۴ ق
- / کلیات شیخ فخر الدین عراقی، بکوشش سعید نفیسی، چاپ دوم، طهران ۱۳۳۶
- / اللمع فی التصوف، تألیف ابونصر عبد اللہ بن علی السراج طوسی، طبع نیکسون، لیدن ۱۹۴۴، ایضاً طبع مصر ۱۹۶۰
- / منتخبات آثار شامل رسالہ حق نما، مجمع البحرین، اینکھت مند، تألیف محمد داراشکوه طهران ۱۳۳۵
- / مجمل فصیحی، فحصحی خوافی، طبع محمود فرخ، ۳ جلد، مشہد ۴۱-۱۳۳۹
- / مجموعہ در ترجمہ احوال شاہ نعمۃ اللہ ولی کرمانی بتصحیح و مقدمہ ژان اوبن، انستیتو ایران و فرانسه (ایران شناسی)، طهران ۱۹۵۶
- / مختصر سلجوقنامہ ابن بی بی، تواریخ آل سلجوق، هوتسما، لیدن ۱۹۰۲
- / مدارج السالکین، ابن قیم الجوزیہ، مطبعة المنار، الطبعة الاولى
- / مرصاد العباد، نجم الدین رازی، طبع طهران ۱۳۵۲ هـ ق
- / مرصاد العباد، ابوالقاسم حسینی شیرازی، ضمیمہ تذکرۃ الاولیاء پرویزی، تبریز ۱۳۳۲ ش

- / مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه تألیف عزالدین محمود بن علی کاشانی، باتصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال همایی، طهران چاپ دوم.
- / مصرع التصوف او تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی، بضمیمه تحذیر العباد من اهل- العناد. تألیف برهان الدین البقاعی، ۱۹۵۳
- / معارف بهاء ولد، بتصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۲ جلد طهران ۱۳۳۳ و ۱۳۳۸
- / معارف محقق ترمذی، باتصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر طهران ۱۳۲۹
- / مقامات ژنده پیل، تألیف خواجه سدیدالدین محمد غزنوی، بکوشش دکتر حشمت الله مؤید سنندجی طهران ۱۳۴۰
- / مقامات عبدالخالق غجدوانی و عارف ربوگری، بتصحیح سعید نفیسی، فرهنگ ایران زمین طهران ۱۳۳۳
- / مناقب العارفين تألیف شمس الدین افلاکی باتصحیحات تحسین یازیجی (۲ جلد) انقره ۱۹۵۹ و ۱۹۶۱
- / نابغه علم و عرفان، شرح حال سلطان علیشاه گنابادی، تألیف سلطان حسین تبندة گنابادی طهران ۱۳۳۳ ش
- / نفایس الفنون فی عرایس العیون، محمد بن محمود آلملی، طهران، چاپ سنگی ۱۳۰۹
- / نفعات الانس من حضرات القدس، تألیف مولانا عبدالرحمن جامی بتصحیح و مقدمه مهدی نوحیدی پور، طهران ۱۳۳۶
- / نقد العلم و العلماء او تلبیس ابلیس للحافظ جمال الدین ابوالفرج ابن الجوزی، عنیت بنشره اداره الطباعة المنیریة، قاهره
- / نقد النصوص فی شرح الفصوص، عبدالرحمن جامی، بمبئی ۱۳۰۶
- / نقشبندیات، مشتمل بررسالات چند از مشایخ و صوفیه طریقه نقشبندیه، باهتمام مارین موله در فرهنگ ایران زمین، طهران ۱۳۳۷ و ۱۳۳۹
- / نور الهدایه، شیخ نجیب الدین رضا زگر تبریزی اصفهانی، طهران ۱۳۶۵ ق
- / وفيات الاعیان، ابن خلکان، طبع ۶ جلد، مصر ۱۹۴۸-۹
- / ولایت نامه حاج ملا سلطان علی گنابادی، طهران ۱۳۲۳
- / ولایت نامه محمد هاشم بن اسمعیل ذهبی شیرازی، تبریز ۱۳۰۶ ق
- / ولدنامه یامثنوی ولدی سلطان ولد، باهتمام جلال همایی، طهران ۱۳۱۵
- / الیواقیت و الجواهر، طبع بولاق، ۱۲۷۷ و طبع قاهره ۱۳۰۶

- /Abdubaki Golpinarli, *Mevlana Celaledin*. Istanbul 1952
- /Abdubaki Golpinarli, *Mevlana, dan Sonra Mevlevilik*, Istanbul 1953
- /A. E. Afffi, *The Mystical Philosophy of Muhyeddin-ibnul Arabi* Cambridge 1939
- /Dr. Ali Hassan Abdel_Kader : *The Life, Personality and Writings of Al_Jnnayd* G. M. S. London 1962
- /Anavati-Gardet : *Mystique Musulmane*. Paris, 1961
- /A. J. Arberry : *Sufism*. London 1950
- /Arberry: *Sufism*. in *Handbuch der Orientalistik. Religion*. Leiden 1961
- /J. C. Archer : *Mystical Elements in Mohammad*. Yale Univ. Press 1954.
- /M. Asin Palacios : *El Mistico Murcaino Abenarabi*, *Monographies Documentos* ; Madrid, 1925-6. 2 Vols.
- /J. K. Birge : *The Bektashi Order of Dervishes*. London 1937.
- /Browne, J. *The Dervishes*. London 1927
- /T. Burckhardt : *Vom Sufitum, Einführung in Die Mystik des Islam*. 1953
- /Carra de Vaux : *Gazali*. Paris F. Alcan ed. 1902.
- /Challaye, F. *Petite Histoire Des Grandes Religions*. Paris 1947
- /H. Corbin : *L'Imagination Creatrice dans le Sufisme d'Ibn Arabi*. Paris 1958
- /H. Corbin : *Avicienne et le Récit Visionnaire*. Teheran 1952
- /H. Delacroix : *Etudes d' Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. 1908.
- /O. Depont et X. Coppolani. *Les Confreries Religieuses Musulmans*. Algier 1897
- /E. Dermenghem, «l' Instant» chez les mystiques, *Revue Mesures* 1938. No. 3, 106-124
- /Dozy, *Essai Sur L, Histoire De L, Islamisme*. Paris 1879

- / Gardet *La Connaissance Et L'Amour De Dieu selon Quelques Textes Sufis Des Premiers Siecles De L'Hegire. Revue Thomiste.*
J.-M., 1946
- / Gibb, H. A. R. *Mohammedanism, London, H. U. L. 1954*
- / Gilson, *La Philosophie Au Moyen Age, (2 éd.), Paris 1947*
- / Goldziher : *Le Dogme et la Loi de l'Islam. Paris 1958.*
- / Grant, R. M. : *Gnosticism and Early Christianity. London 1959*
- / E. Gross : *Das Vilâyet Nâme des Hâggi Bektasch, Leipzig 1927*
- / F. C. Happold : *Mysticism, A Study and an Anthology. P. B. London 1963*
- / M. Horten : *Indische Strömungen in der Islamische Mystik, I, Heidelberg 1927.*
- / M. Iqbal : *The Development of Metaphysics in Persia, London 1908*
- / P. Janet : *Qu'est-ce que la Mystique ? 1925*
- / R. M. Jones and Lehmann : *Mysticism. in Hastings. Enc. R.E. Vol. 7.*
- / Y. Ivanow, *A Biograpy of Ruzbihan ul Baqli, in J.P.A.S.B. 1928.*
- / W. Ivanow, *More on Biographu of Ruzbehan, in J. B. B. R. A. S. 1931*
- / Lazarus, *The Ethics of Judaism, Philadelphia, 1901*
- / H. J. Kissling : *Die Wunder der Derwische, in ZDMG' Band 107, 1957.*
- / J. H. Leuba, *Psychologie du Mysticisme Relgieux. 1930*
- / J. de Marquette : *Introduction to Comparative Mysticism. New York. 1949.*
- / L. Massignon : *Essai Sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane. Paris 1922.*
- / L. Massignon : *Tasawwuf, in Sh. E. I, 579-583*
- / L. Massignon : *Tarika, Sh. E. I, 573-577.*
- / Massignon : *La Passion d'Al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj. 2 Vols, Paris 1922*
- / Massignon : *La vie et les avres de Ruzbehan Baqli, Mel. Peder-*

- sen 1953
- /M. M. Moreno : *Mistica musumama e mistica indiana*, Vatican 1940.
- /Müller, E. : *History of Jewish Mysticism*. London 1956.
- /R. A. Nicholson , *Studies in Islamic Mystics*. Cambridge 1921
- /R. A. Nicholson : *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge 1923.
- /R. A. Nicholson, *Sufis*, in *Hasting's Enc. R. E. Vol. 12/10-17*
- /R. A. Nicholson : *The Mystics of Islam*. London 1914.
- /R. A. Nicholson : *Suhrawardi in Hasting's Enc. R. E. Vol, 12.*
- / Nizami, K.A. *Naqshbandi Influence On Mughal Rulers. Islamic Culture, Vol 39, Hyderabad-Deccan, 1965*
- / Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Arabi*, Leiden 1919
- /Oldenberg, *Bouddha*, Alcan ed. Paris
- /S. Pines : *La Philosophie Orientale d'Avicenne et sa Polémique Contre les Bagdadiens*. 1953
- /Quillet, A. *Histoire Generale Des Religions*, Paris 1947
- /S. Radhakrishnan : *The Principal Upanishads*. London 1953.
- /S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*. London 1929, 1931.
- /A. Regnier, *La terminologie mystique d'Ibn Arabi*. le Musèon, 48 (1938), 145-162
- /Ritter, H. *Das Meer Der Seele*, Leiden 1955
- /Ritter, H. *Die Schrifte Des Harit Ibn Asad Al Muhasibi*, Glückstadt 1935
- /Runcimann, *Manichèisme Medievale*, Paris, Payot éd.
- /S. Spencer : *Mysticism in World Religion*, P. B. London 1963
- /Scholem, *Major Trends in Judaism* London 1955
- /H. Serouya : *Le Mysticisme*. Q. S. J. Paris 1955
- /M. Smith : *An Early Mystic of Baghdad*. London 1935.
- /M. Smith : *Rabia, the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge 1928
- /A. Shushtery : *History of Sufism*. Proc. 2nd. All-India Conf. 1922.

- /Tor Andrae : *Islamische Mystiker*. Stuttgart, W. Kohhammer Verlag 1960.
- /Tritton, *Islam*, London 1957
- /E. Underhill : *Mysticism*. 6th Edition. London 1919
- /Van Der Leeuw: *La Religion Dans Son Essence Et Manifestation*. Paris, Payot éd.
- /V. Verzani : *Le Mysticisme dans le Monde*. Paris 1955.
- /A. Vööbus : *History of Ascetism in the Syrian Oirent*. Louvain 1958.
- /Wensinck : *La Pensée de Ghazzali*. Paris 1940.
- /William James : *The Varieties of Religious Experience*. London 1902.
- /Zachner, R. B. *Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford 1957.
- /Zachner, R. C. : *Abu Yazid of Bistam*, Indo-Iranian journal V. 3, P. Nr. 4, 1957.

فهرست عام

ابن باکویه شیرازی [بابا کوهی] ۸۵
 ابن بطوطه، ۹۴
 ابن تیمیه: ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۹، ۲۰۱
 ابن الجوزی، ۲۰۱
 ابن حزم: ۱۳۵، ۲۰۲
 ابن خلکان: ۱۱۷
 ابن رشد: ۱۳۵
 ابن سقا: ۲۰۶
 ابن سماک: ۴۹، ۶۱، ۶۲
 ابن سیرین: ۴۹
 ابن سیبا: ۸۱، ۸۲، ۱۵۱، ۱۵۲
 ابن عربی: ۷۵، ۹۰، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۵
 ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶
 ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۰۱، ۲۱۱
 ابن العربی: ۱۱۲، ۱۱۴
 ابن عطاء: ۷۹
 ابن عطاء الله اسکندرانی: ۱۳۲
 ابن فارض: ۱۳۸، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶
 ابن قیم الجوزیه: ۱۳۹، ۲۰۱
 ابن مسروق: ۲۰۷
 ابن هبیره: ۶۱

آ

آذربایجان: ۸۷، ۹۰، ۱۱۸، ۱۲۰
 آربری [پرفسور] ۱۶۲
 آسیا: ۱۸
 آسیای صغیر: ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۴۸
 ۲۱۳، ۲۱۲
 آسین پالاسیو: Asin Palacios: ۱۴
 آغانازیمون: ۱۵۶
 آقا محمدعلی بهبهانی: ۱۲۱
 آقا محمد هاشم شیرازی: ۱۲۱
 آمونیوس ساکس: Ammonios Saccas: ۴۴

الف

ابراهیم: ۹۱
 ابراهیم ادهم: ۱۶، ۶۶، ۶۷، ۱۱۰، ۱۶۴
 ۲۱۷، ۲۰۶
 ابراهیم خواص: ۷۹
 ابن افلاطون [= ابن عربی]: ۱۳۵
 ابن ایاس: ۱۳۸

۵ فهرست‌های این کتاب را آقای حمید زرین کوب دبیر دبیرستانهای مهران تهیه کرده‌اند و بدین مناسبت از ایشان تشکر دارم.

ابو عبدالله الروذباری : ۱۶۴
 ابو عبدالله خفیف شیرازی [شیخ کبیر]
 ۱۶۰، ۱۰۵، ۸۴

ابوعلی ثقفی : ۲۰۷، ۱۰۹

ابوعلی سندی : ۷۳

ابوعلی سیاه : ۲۰۷

ابو عثمان حیری : ۱۱۰، ۱۰۹

ابو محمد سنبلکی : ۲۰۶

ابو محمد المرعش : ۱۰۹

ابو مدین صوفی : ۱۳۶

ابو مسلم : ۶۷

ابو مسلم خولانی : ۵۷

ابو موسی اشعری : ۵۰

ابو نصر سراج : ۱۶۱، ۳۷

ابو نواس : ۲۲۰

ابو هاشم کوفی : ۶۶

ایا نیشاد : ۲۱

اثولوجیا : ۱۵۲، ۷۰

اجهیر : ۱۱۵

احمد بن خضرویه : ۲۰۱، ۱۰۸

احمد جام : ۹۰

احمد حنبل، امام : ۱۴۹، ۶۸

احمد غزالی : ۱۶۰، ۸۷

احمدیه : ۹۹

احیاء العلوم : ۱۳۷، ۸۶

اخوان الصفا : ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۲

۱۵۲

اردبیل : ۹۲، ۹۱

ارسطو : ۱۵۲، ۲۸، ۲۷، ۲۵

ارشادیه : ۱۰۲

ارغوان : ۹۲

ارفیوس [جماعت ارفیوس] : ۲۵

ارویا : ۳۱، ۱۰

اریجن اسکندری : ۱۴۱

اریستوبولس : ۲۸، ۲۷

ابو اسحق کازرونی [شیخ] : ۱۶۰، ۸۴

ابوالحسن شاذلی : ۱۰۰

ابوالحسن علی بن عثمان : ۱۶۳

ابوالحسن نوری : ۱۰۵، ۷۵

ابوالعباس سیاری : ۱۰۵

ابوالعباس رفاعی : ۹۹

ابوالعلاء عقیفی : ۱۱۰

ابوالعلاء معری : ۱۱۶

ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر = عین-

القضاة همدانی

ابوبکر : ۵۹

ابوبکر شبلی : ۸۰

ابوبکر واسطی : ۱۵۰، ۸۰

ابو تراب نخشبی : ۱۰۹

ابو حامد محمد غزالی : ۸۵ و رجوع شود

به غزالی

ابو حلیمان دمشقی : ۱۰۵

ابو حفص حداد : ۲۱۱

ابو حفص نیشابوری : ۱۰۹

ابو حمزه بغدادی : ۲۰۶

ابو حنیفه : ۶۸

ابو ذر غفاری : ۵۸، ۵۶، ۵۳

ابو ریحان بیرونی : ۲۲

ابوسعید [شیخ] : ۱۵۰، ۱۱۸، ۸۳، ۸۲

۱۶۰

ابوسعید ابوالخیر : ۱۱۶، ۸۵، ۸۱

۲۰۷، ۱۶۶

ابوسعید ایلخانی : ۹۲

ابوسعید خراز : ۱۰۵، ۷۹

ابوسعید میهنه : ۹۰، ۸۹

ابوطالب مکی : ۱۶۲

ابوعبدالرحمن سلمی : ۱۱۰، ۱۰۹

۱۶۲

ابوعبدالله بن منازل نیشابوری : ۱۰۹

ابوعبدالله تیرمذی : ۲۰۶

- اسپی نوزا : ۱۳۵
 استرآبادی [فضل اللہ] ۲۱۴
 استراليا : ۱۹
 استنبول : ۱۰۱
 اسرار التوحید : ۱۶۰، ۱۵۰، ۸۳، ۸۲
 اسقلا بیوس : ۲۵
 اسکندریہ : ۱۵۰، ۱۳۷، ۱۰۰، ۹۷، ۲۴
 اسماءیلیہ : ۱۵۱، ۱۴۲
 اسنی [نام فرقہ یی] ۲۹، ۲۸
 اشاعرہ : ۴۲
 اشبیلیہ : ۱۴۵
 اشراق اصفہانی : ۱۵۶
 اشروسنہ : ۸۰
 اشعری : ۱۴۹
 اشعیاء : ۲۶
 اصلیہ : ۱۰۴
 افریقا : ۲۱۹، ۲۱۵، ۲۰۳، ۹۹، ۹۸، ۱۹
 افریقیہ : ۹۳
 افغانستان : ۱۰۰
 افلاطون : ۱۵۲، ۷۱، ۲۸، ۲۷، ۲۵، ۲۴، ۱۵۵
 افلوطن [شیخ یونانی] : ۷۱، ۱۶
 اکبریہ [حاتمہ] : ۱۰۵
 الیاس : ۱۱۴
 امام شافعی : ۶۸
 امام شعرانی : ۱۴۳، ۱۳۵
 امام غزالی : ۲۰۷، ۱۱۶، ۷۲
 امام فخر رازی : ۸۹
 امام قشیری : ۱۶۴، ۱۰۸، ۸۳، ۸۲
 ۲۱۷، ۲۱۰
 امام محمد غزالی : ۱۶۲
 امامیہ : ۱۰۴
 امریکا : ۱۸
 امویان : ۵۷، ۵۱
 امویہ : ۵۱
 امیر احمد [حاکم اردبیل] ۹۲
 امیر تیمور : ۱۰۱، ۹۳
 امیر چویان : ۹۲
- امیر حسینی ہروی : ۱۰۰
 امیر خسرو : ۱۱۵، ۱۰۱
 انباذقلس : ۱۵۶
 انجیل یوحنا : ۲۹
 اندلس : ۱۴۵، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۹۴
 انسان کامل [کتاب] ۱۲۷
 انصاری [پیر] ۸۹
 اوپانیشاد Upanishads : ۱۹
 اوحد الدین کرمانی : ۹۰
 اورفہ [ارفیوس] ۲۳
 اورفیوس Orpheus : ۲۴
 اوستا : ۱۴۹
 اولگان بای : ۱۸ Ulgan Bai
 اویس قرن : ۹۶، ۵۷
 ایران : ۱۱۵، ۱۰۴، ۱۰۰، ۹۳، ۲۵
 ۱۱۹، ۱۱۲، ۱۵۳، ۱۴۲، ۱۲۱، ۲۱۵، ۲۱۲
 ۲۱۹
 ایلخانان : ۲۱۷
 ایلیاد : ۲۷
 ایوبیان : ۱۶۶
- ب
- بابا اسحق : ۲۱۳
 باباطاھر : ۸۸
 باطنیہ : ۲۱۰، ۱۵۰، ۱۴۹، ۴۱، ۱۶
 بایزید [بسطامی] : ۱۰۲، ۷۴، ۷۳، ۱۴
 ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۳۴ : ۱۱۴، ۱۰۷، ۱۰۵
 بدر : ۵۸
 بدویدہ : ۹۹ ورك : سیدی احمد
 براون : E. G. Browne : ۱۵
 برگسون : Bergson : ۳۵، ۳۴، ۳۳
 بروکلیمان : ۱۴۰
 برهان الدین [شیخ] ۱۰۱
 بسطام : ۷۳
 بشر [بن حارث] حافی : ۱۶۹، ۶۸، ۶۷
 ۲۱۷
 بصرہ : ۷۶، ۶۴، ۶۳، ۶۱، ۴۴

تاسوعات فلوطین: ۱۵۲
 تئوسوفی: Theosophy ۱۵۳
 تت: ۲۵
 التدبیرات الالهیه باصلاح المملکه -
 الانسانیه: ۱۴۰
 تذکره الاولیاء [عطار]: ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۷
 ترجمان الاشواق: ۱۳۶، ۱۳۶، ۱۴۰
 ترکستان: ۹۳، ۷۶
 ترکیه: ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۵
 ترمذی [حکیم]: ۷۵، ۱۰۵
 التعرف لمذهب التصوف: ۱۶۲
 تفاحه [منسوب به ارسطو]: ۱۵۲
 تفتازانی: ۱۲۸
 تفسیر اهل الحق [حقایق التفسیر]: ۱۶۲
 ۱۶۳
 تلبیس ابلیس: ۱۰۴
 تلمود: ۲۷
 تمهیدات [نام کتاب]: ۸۷
 تور آندرا، Tor Andrae ۱۴
 توراة: ۱۴۹
 تونسج: ۱۰۰، ۱۳۶
 تیجانیه: ۲۰۳

ث

ثالوک Tholuk ۱۴

ج

جاماسب: ۱۵۴
 جامه فخر: ۱۵۹
 جامی: ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۱۰
 جاوه: ۱۰۲
 جرجیس نصاری: ۱۱۴
 جلال الدین [مولوی]: ۹۱، ۱۰۲، ۱۶۶،
 ۲۰۷، ۱۶۸

جلالیه: ۱۰۰

جهمیہ: ۱۴۹

بغداد: ۵۰، ۷۰، ۷۲، ۷۶، ۸۰، ۸۵، ۸۸،
 ۹۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۳۷، ۲۰۴
 بکتاش ولی [حاجی]: ۱۰۴
 بکتاشیه: ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۲۱۶
 بکریه: ۱۰۱
 بلخ: ۹۴، ۶۶
 بلوشه: Blochet ۱۵
 بلوهر: ۱۶، ۱۲۵
 بودا: ۱۶، ۲۲، ۱۲۸
 بوذاسف: ۱۶
 بوزرجمهر: ۱۵۴
 بوستان: ۱۰۰
 بوسعید: ۲۱۰
 بهاء الدین بیهقی: ۲۱۳
 بهاء الدین زکریای مولتانى: ۱۰۰
 بهاء الدین نقشبند: ۱۰۱
 بهاء ولد: ۱۶۰
 بهاگوات گیتا - Bhagvat - Gita ۲۱
 بهبهانی: رجوع شود به: آقا محمد علی
 بهبهانی
 بهلول مجنون: ۶۱
 بیان الادیان: ۱۰۴
 بیبرس [ملک]: ۹۹
 بیضاء فارس: ۷۵

پ

پارسا [خواجه]: ۱۶۳
 پاکستان: ۹۶، ۱۱۵، ۱۱۶:
 پاتنجلی [کتاب]: ۲۲
 پر کلوس: Proclus ۱۵۲
 پوریای ولی: ۲۲۰
 پوست نشینان: ۱۰۲
 پیرزانه Pierre janet ۳۳
 پیرجمالی اردستانی: ۱۰۰

ت

تاتار: ۱۲۰

حقایق التفسیر سلمی : ۱۵۰
 حکمت سلیمان : ۲۸، ۲۷
 حکیمہ : ۱۰۵
 حلاج : [حسین بن منصور] ، ۷۵، ۴۵، ۱۴
 ۱۵۲، ۱۳۴، ۱۰۲، ۹۸، ۹۴، ۸۰، ۷۹، ۷۷
 ۲۱۰، ۲۰۹
 حلب : ۱۳۷، ۹۳
 حلما نیہ : ۱۰۵
 حلیۃ الاولیاء : ۱۶۳
 حلولہ : ۱۰۴
 حمدون قصار : ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۵، ۷۹
 حمدونہ : ۱۰۹
 حنا بلہ : ۹۸
 حی بن یقظان : ۱۵۲، ۱۵۱
 حیدر : ۹۱
 حیدری [فرقہ] : ۲۲۰، ۲۱۲

خ

خاتم الاولیاء [ابن عربی] : ۱۳۵
 خاکساریہ : ۹۶
 خان آتش : ۱۱۹
 خباب بن الارت : ۵۶
 ختلانی ، خواجہ اسحق : ۹۷
 خراسان : ۸۳، ۸۱، ۷۹، ۷۶، ۶۸، ۶۷
 ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۹۰، ۸۹، ۸۵، ۸۴
 ۲۱۳، ۱۱۸، ۱۱۶
 خرازیہ : ۱۰۵
 خسرو انوشیروان : ۱۵۳
 خسرو نقطوی = درویش خسرو ...
 خسیدیم [نام فرقہ بی] : ۲۹
 خضر : ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۱۳، ۱۱۲، ۲۷
 خضر رومی : ۱۰۶
 خفیفیہ : ۱۰۶
 خلوتیہ : ۱۰۵
 خوارزم : ۲۰۴
 خوارزمشاہ : ۸۹
 خواطریہ : ۱۰۱
 خوزستان : ۷۷

جندی شاپور : ۱۵۳
 جنید : ۲۰۹، ۹۱، ۸۰، ۷۹، ۱۴
 جنید بغدادی [جنید] : ۱۰۵، ۷۴
 جنید نهاوندی [بغدادی]
 جنیدیہ : ۱۰۵
 جوری [شیخ حسن] : ۲۱۳
 جوهریہ : ۱۰۱
 جیزہ : ۷۲

چ

چشتی [معین الدین] : ۱۰۱
 چشتیہ : ۲۱۵، ۲۰۳، ۱۰۱
 چین : ۷۶

ح

حاتم اصم : ۶۲
 حاتمہ : [اکبریہ] : ۱۰۵
 حافظ : ۱۵۹
 حافظ ابی نعیم اصفہانی : ۱۶۳
 حافظ ذہبی : ۱۳۸
 حبیب عجمی : ۶۵
 حبیبہ : ۱۰۱
 حجاز : ۶۸، ۵۹
 حجاج بن یوسف : ۶۱
 حدیقہ سنائی : ۱۶۹
 حدیقہ الشیعہ : ۱۰۴
 حدیفہ : ۵۶
 حدیفہ بن الیمان : ۵۶، ۵۳
 حروفی [فضل اللہ] : ۱۰۵
 حروفیہ : ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۰۵
 حزقیال : ۲۶
 حسن بصری : ۵۷، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۷
 ۲۱۱، ۶۵، ۶۳، ۶۱
 حسن دہلوی : ۱۰۱
 حسین بن منصور حلاج : ۷۵، و رک : حلاج
 حشویہ : ۱۴۹، ۹۲
 حضرت ترکستان : ۱۰۱

رسالة قشيره : ۱۶۴، ۱۶۳
 رسالة ملامتیه : ۱۶۳
 رسالة نيروزیه : ۱۵۲
 رشيد : ۶۲
 رضا، امام : ۷۱، ۵۱
 الرعاية الحقوق الله [كتاب] ۷۳
 رفاعیه : ۹۹
 ركن الدين ابوالفتح : ۱۰۰
 رواقیان : ۲۸، ۲۵، ۲۴
 روشنيه : ۱۰۰
 روح القدس : ۱۴۰
 رم : ۳۱
 رومانی : ۱۰۱
 روم : ۲۰۴، ۱۲۰، ۹۳، ۵۹
 رونق کرمانی [محمد حسين] ۱۲۱
 ری : ۲۰۴

ز

زبدة الحقايق : ۸۷
 زبير بن عوام : ۵۹
 زردشت : ۲۴
 زندیه : ۱۲۱، ۱۰۴
 زنديك [فرقه = زنديق] ۱۴۹
 زين العابدين ۵۷
 زينيه : ۱۰۰

س

سانتا ترزا : Santa Theresa ۱۶۵
 سالم باروسی : ۱۰۹
 سبزوار : ۲۱۳
 سبکی : ۱۳۸
 سربداران : ۲۱۴، ۲۱۳
 سراج : ۱۲۷، ۱۰۱
 سری سقطی : ۷۹
 سخنان خواجه پارسا : ۱۶۱
 سفیان ثوری : ۷۴، ۶۴
 سلامان واپسال : ۱۵۲، ۱۵۱

د

داراشکوه : ۲۱۷
 داود کبير [شيخ] ۲۰۷
 دانتہ : ۱۴۵
 درگزينی [قوام الدين] ۸۷
 دروزیه : ۱۱۸
 درویش خسرو [نقطوی] : ۲۱۵
 دکن : ۹۳
 دلاکروا : Delacroix ۳۳، ۱۳
 دماوند : ۲۱۷
 دمشق : ۱۴۳، ۱۳۷، ۵۹، ۵۷
 دوزی : Dozy ۱۴
 الديوان الاکبر : ۱۴۰
 ديونيزوس : ۲۳
 دهلی : ۱۱۵
 ديوان شمس : ۱۶۸

ذ

الذخائر والاعلاق ۱۴۰، ۱۳۷
 ذم التاويل : ۱۴۹
 ذوالنون مصري [ذوالنون] ۱۶، ۱۴
 ۲۰۸، ۱۱۷، ۷۲
 ذوالعينين : ۱۲۸
 ذهبی : ۲۰۱، ۱۰۳
 ذهبیه : ۱۲۰، ۱۰۳، ۹۸

ر

رابعه : ۲۱۰، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۴۵، ۴۴
 ربانيم [فلسطينيان] ۲۷
 ربيع بن خيثم : ۵۷
 رحمت عليشاه : ۱۲۲، ۱۲۱
 رسالة الطير : ۱۵۲
 رسالة الملامتیه : ۱۰۹
 رسالة خيراتيه : ۱۰۵، ۱۰۴
 رسالة في العشق : ۱۵۲
 رسالة في الملائكة : ۱۵۲

سیدی احمد البدوی: ۹۹	سلطان اسحق : ۱۱۹
سیرة : ۱۶۰	سلطان حسین صفوی: ۱۲۰
سینوب : ۲۱۲	سلطان حسین حیدر [حیدریہ] ۲۱۴.۱۲۰
ش	سلطان جنید : [جنید] ۲۱۴.۱۲۰
شاذلی : ۱۳۲.۱۱۵	سعادت علیشاہ اصفہانی ۱۲۲
شاذلیہ ، ۲۰۷، ۱۰۱، ۱۰۰	سعد الدین حموی : ۱۱۳، ۹۰
شام ، ۲۰۳، ۱۲۰، ۱۰۹، ۱۰۵، ۹۳، ۵۹	سعد بن ابی وقاص : ۵۹
شاهجهان : ۲۱۷	سعدی : ۱۰۰، ۹۰
شاه خوشین : ۱۱۹	سعیدای سرمد : ۲۰۹
شاهرخ : ۹۳	سعید بن جبیر: ۶۵
شاهرخ تیموری ، ۲۱۴	سعید بن مسیب ، ۵۷
شاه عباس صفوی: ۲۱۵	سلمان فارسی: ۲۱۱، ۵۶، ۵۳
شاه کرمانی : ۲۱۷، ۱۵۰	سلمی : ۲۱۱، ۱۳۲
شاه نعمۃ اللہ ولی : ۱۰۳، ۹۳، ۹۲	سمرقند: ۹۷، ۹۳
شاه ویسقلی : ۱۱۹	سنائی : ۱۷۸ ، ۱۷۷ ، ۱۷۵ ، ۱۵۹ ، ۱۸۱
شبلی ، ۲۱۰، ۲۰۷، ۲۰۶ ، ۱۵۰، ۴۵	سن برنارد [برنارد] ۳۱ St. Bernard
۲۱۷	سنجر [سلطان] ۸۹
شطاریہ : ۲۱۵، ۲۰۳، ۱۰۱	سند: ۹۷
شعرانی [امام] ۱۳۹	سن فرانسوا [فرانسوا] St. Francois
شقیق بلخی : ۲۰۶، ۱۱۰	۱۶۵
شکر گنج [شیخ فریدالدین] ۱۰۱	سنگال: ۲۰۳
شکوی الغریب [رسالہ] ۸۸	سن لولی: ۹۹
شمس تبریزی ، ۲۰۷، ۱۲۴، ۱۲۱، ۹۱	سنوسیہ : ۲۱۶
شوشر: ۷۶	سوانج [کتاب] ۸۶
شہاب الدین سہروردی [= سہروردی]	سودان : ۲۰۳
۲۰۴، ۱۶۴، ۱۵۳، ۱۳۸، ۹۰	سوز رثالیسم : ۱۵۸، ۱۶
شہاب الدین عمر بن عبداللہ سہروردی	سوماترہ ، ۱۰۲
[سہروردی] ۱۰۰	سہروردی : ۲۱۰، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۰۸
شہرزوری ، ۱۵۶	سہروردیہ ، ۲۱۵ ، ۱۰۰
الشیخ الاکبر [= ابن عربی] ۱۳۵	سہل بن عبداللہ تستری: ۱۵۰
شیخ البجایی: ۱۳۸	سہل تستری [سہل بن عبداللہ تستری] ۷۶
شیخ الرئیس ، ۸۲	سہل شوشری [سہل تستری] ۱۰۵
شیخ احمد زندہ پیل ۲۰۶	سہلیہ: ۱۰۵
شیخ احمد جام [شیخ الاسلام زندہ پیل]	سیاریہ ، ۱۰۵
۱۶۰، ۸۹	سیبریا ، ۱۸
	سیستان : ۱۰۱
	سیف الدین باخرزی ، ۹۰

ع

- عامر بن عبدالقیس : ۵۸
 عبدالجبار نفری : ۱۶۰
 عبداللہ یافعی [شیخ] : ۹۳
 عبدالرحمن بن عوف : ۵۹
 عبدالرزاق کاشانی : ۱۵۰، ۱۳۹
 عبدالرزاق صنعانی : ۲۰۸، ۲۰۷
 عبدالرزاق لاهیجی : ۱۵۶
 عبدالصمد ہمدانی : ۱۲۱
 عبدالکریم جیلی : ۱۲۷
 عبدالقادر : ۹۹
 عبدالقادر گیلانی : ۱۰۷، ۹۸
 عبداللہ انصاری [خواجہ] : ۱۶۲، ۹۰، ۸۴
 عبداللہ بن ابی السرح : ۵۹
 عبداللہ بن رواحہ : ۵۶
 عبداللہ بن عمرو بن عاص : ۵۳
 عبداللہ بن مبارک : ۶۸
 عبداللہ شطار : ۱۰۲
 عثمان بن مظعون : ۵۳
 عثمان : ۵۹، ۵۸
 عراق : ۸۷، ۸۰، ۷۹، ۶۸، ۶۷، ۶۵، ۵۷
 عراقی : ۱۲۱، ۱۰۷، ۹۹، ۹۳، ۹۰
 عراقی : ۱۵۹، ۱۳۹، ۱۰۰
 عزایس البیان بقلی : ۱۵۰
 عزالدین کیکاوس سلجوقی [سلطان] : ۲۱۲
 عزالدین محمود کاشانی : ۱۶۴
 عزیز نسفی : ۱۳۷
 عشقیہ : ۱۰۴
 عطاء سلمی : ۶۵
 عطار [شیخ] : ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۵۹
 عقیفیہ : ۱۰۱
 علاء الدولہ سمنانی : ۲۱۷، ۱۳۹، ۹۲
 علان قزوینی : ۲۰۴
 علی بن احمد پوشنگی : ۲۱۱، ۱۰۸
 علی بن ابی طالب : ۲۱۱، ۵۸، ۴۵

- شیخ اشراق : ۱۵۳، ۱۵۱، ۸۷
 شیخ کبیر : ۸۵
 شیخیہ : ۱۰۱
 شیخ ولی تراش : ۹۰
 شیراز : ۹۱

ص

- صابئین : ۱۴۹
 صالحیہ دمشق : ۱۳۷
 صدرالدین [قونوی] : ۱۳۹، ۹۱ =
 صدرالدین قونیوی : ۱۵۰، ۱۰۵
 صدرالدین مولتانہ : ۱۰۰
 صفوۃ الصفا : ۱۶۰
 صفویہ : ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۲۰
 صفی الدین [شیخ] : ۲۱۴، ۹۲
 صفی الدین اردبیلی : ۱۲۰، ۹۱
 صفی علیشاہ : ۱۱۲
 صلاح الدین زرکوب : ۲۰۷، ۱۱۷

ط

- طاسین الازل : ۷۸
 الطواسین : ۷۹
 طاووس الفقراء [ابو نصر سراج] : ۱۶۱
 طبقات الصوفیین : ۱۶۲
 طبقات الصوفیہ سلمی : ۱۶۱
 طرائق الحقایق : ۱۶۵
 طغرل سلجوقی : ۸۸
 طلحہ بن عبید اللہ : ۵۹
 طوس : ۸۵
 طهران : ۱۶۴، ۱۱۸
 طیفوریہ : ۱۰۵

ظ

- ظاہریہ : ۱۴۹، ۹۴
 ظہیر الدولہ [علی خان صفا] : ۱۲۲

فصل الخطاب : ۱۶۳
 فضل الله، خواجہ رشید الدین: ۹۲
 فکوک: ۱۳۹
 فلسطینیان [ربانیم] ۲۷
 فلورانس: ۱۴۵
 فلوطین Plotinus ۱۵۳، ۲۴
 فیثاغورس : ۱۵۲، ۱۵۱، ۷۱، ۲۸، ۲۴
 فیروز آبادی [صاحب قاموس] ۱۳۸،
 ۱۳۹

فیض : رجوع شود به ملامحسن فیض
 فیلون : ۱۴۹، ۱۴۱، ۲۸، ۲۷، ۲۴
 فیہ مافیہ ۱۶۸، ۱۶۱، ۱۱۵

ق

قاجاریہ : ۲۱۵
 قادریہ : ۲۱۵، ۲۰۳، ۹۹، ۹۸
 قاسمیہ : ۱۰۱
 قاضی بیضاوی : ۱۳۹
 قاهرہ: ۱۳۷
 قبطی: ۷۲
 قرآن القرآن : ۷۸
 قرامطہ : ۱۶، ۱۵۱، ۱۴۹
 قرطبہ : ۱۳۵
 قریش : ۷۲
 قشیری ، امام ابوالقاسم : ۱۳۲، ۱۲۷
 ، ۲۱۱، ۱۶۳، ۱۵۰
 قساریہ : ۱۰۹، ۱۰۵
 قطب الدین شیرازی [سید] ۱۵۶، ۱۲۰
 قطب الدین حیدر : ۱۰۶
 قلندریہ: ۱۰۶، ۱۰۵
 قوت القلوب : ۱۶۲
 قونیہ : ۱۳۷
 قونیویہ : ۱۰۵

ک

کارادوو Carra de Vaux ۱۵
 کازرون ۸۴
 کبالا [مجموعه] ۲۷ Kabbala

عمر بن خطاب : ۵۸
 عمر بن عبدالعزیز : ۶۵، ۶۱
 عوارف المعارف : ۱۶۴، ۱۰۰، ۹۰
 عهد عتیق : ۲۷، ۲۶
 عیساویہ : ۹۹
 عیسی : ۷۸، ۴۹، ۳۰، ۲۹، ۲۵
 عین القضاة [همدانی] ۱۵۹، ۹۴، ۸۷، ۷۸
 ۲۰۹

غ

غزالی ، ابو حامد : ۱۳۷، ۱۳۲، ۸۶
 ۲۱۰، ۱۵۲

غزالی [شیخ احمد] ۸۶
 غلاة : ۲۰۱، ۱۳۰، ۱۱۸، ۱۶
 غیاث الدین کیخسرو بن کیقباد [سلطان]
 ۲۱۳

ف

فارابی : ۸۳، ۸۱
 فارس: ۱۱۸، ۹۹، ۹۷، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۷۶
 ۱۲۱، ۱۲۰
 فارس دینوری : ۱۰۵
 فارسیہ : ۱۰۵
 فاس : ۱۳۶
 فتوحات مکیہ : ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۷
 ۱۶۰، ۱۴۳
 فخر الدین عراقی : ۱۳۹، ۱۰۰ و رجوع
 شود به عراقی
 فخر الدین رازی [امام فخر الدین] ۸۹،
 ۱۳۸، ۱۲۴
 فخر الملک : ۲۰۴
 فراماسونری: ۱۲۲
 فرانسوا [سن] St. Francois ۱۶۵
 فردوس المرشدیہ : ۱۶۰، ۸۴
 فردوسیہ : ۲۱۵
 فرغانہ : ۸۰
 فصوص الحکم : ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹
 ۱۴۵، ۱۴۳

مالزی: ۲۰۳
 مالک [مالک بن انس] ۷۲، ۱۹
 مالک دینار: ۴۹
 مانی: ۱۲۷، ۲۶
 مانویہ: ۱۵۴، ۱۱۸، ۷۰
 ماوراءالنہر: ۱۰۱
 ماہان کرمان: ۱۰۳، ۹۳
 متوکل: ۷۲
 مثنوی مولوی: ۷۴
 مجالس سبعہ: ۱۶۸
 مجالس سعدی: ۱۱۵
 مجدالدین اسحق [شیخ] ۲۱۲
 مجدالدین بغدادی ۱۶۴، ۹۰، ۸۸
 مجلسی [ملا محمد تقی] ۱۲۰
 محاسبی [حارث بن اسد] ۷۲
 محاضرات الابرار: ۱۴۰
 محبوب علیشاہی: ۱۲۲
 محفوظ بن محمود نیشابوری: ۱۰۹
 محمد [حضرت] ۱۳۸، ۱۲۶
 محمدیگ: ۱۱۹
 محمدہاشم رجوع شود بہ: آقا محمدہاشم شیرازی
 محمود [سلطان محمود غزنوی] ۱۶۷، ۸۳
 محیی الدین بن عربی: ۱۰۵، ۹۲، ۹۱
 ۱۴۲، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۴، ۱۰۷
 ۱۴۳، ۱۴۴ تا ۱۴۷
 مدائن: ۵۶
 مدینہ: ۵۹، ۵۳
 مرتضیٰ علی: ۱۱۹
 مرداویج: ۲۰۴
 مرسیہ: ۱۳۶، ۱۳۵
 مرصاد العباد: ۱۶۴
 مراکش: ۱۳۶، ۹۹
 مرکس: ۱۵ Merx
 مرو: ۹۳، ۸۰، ۶۷
 مزامیر: ۲۶
 مسافرات الاخیار: ۱۴۰

کبریت احمر [نام کتاب] ۷۹
 کبرویہ: ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۰۳، ۱۰۱
 کردستان: ۱۱۸
 کرمان: ۱۲۱، ۹۳
 کرمر، فون، [Von Kremer]: ۱۴
 کریمخان زند: ۱۲۱
 کشف المحجوب [ہجویری] ۱۱۶، ۱۰۵، ۱۶۳
 کلابادی ابوبکر: ۱۶۲
 کلبی ۲۴
 کمدی الہی: ۱۴۵
 کوثر [حاج محمد رضا] ۱۲۲، ۱۲۱
 کوفہ: ۶۴
 کیہ تیسٹ: Quietistes ۱۳۳
 کیمیای سعادت: ۸۶

گ

گلشن راز: ۱۵۹
 گنوسی: Gnosticisme ۲۷، ۲۶، ۲۵
 ۱۵۲، ۱۵۱، ۷۱
 گیسودراز [محمد] ۱۰۱
 گیلان: ۹۱
 گیومدوسن تیری G. de. St. Tierry ۳۱

ل

لاہور: ۱۱۵
 لرستان: ۱۱۸
 لطایف الاشارات: ۱۵۰
 لمعات: ۱۶۰
 اللمع [ابونصر سراج] ۱۶۱، ۳۷
 لوبا: Leuba ۳۳

م

مأمون: ۷۱، ۶۲، ۵۱، ۵۰
 مؤتہ: [غزوہ] ۵۶
 مازندران: ۱۱۸
 ماکس ہورتن Max Horten ۱۴

موصل : ۱۳۷
موفق الدین عبداللہ بن قدامہ : ۱۴۹
مولانا جلال الدین ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۶۷
مولانا عبدالکریم : ۱۵۶
مولوی : ۱۵۹، ۱۵۰، ۱۲۱، ۴۵، ۳۴
۱۶۶، ۱۶۵

مولویہ : ۱۱۷، ۱۰۲
مہدی : ۶۴
مہدی آخر الزمان : ۶۰
مہدی صاحب الزمان : ۱۱۳
میرداماد : ۱۵۶
میرزا حسن اصفہانی [حاجی] : ۱۳۲
میرسید شریف : ۱۵۶
عبداللہ برزخ آبادی : ۱۰۳
میستر اکھارت Meister Ekhart : ۱۶۵
میمون بن مهران : ۶۵
میہنہ : ۸۳، ۸۲

(۲)

ناصریہ : ۱۰۱
نایب الصدر [حاج] : ۱۶۵
نجم الدین دایہ : ۲۰۴
نجم الدین رازی : ۱۶۴، ۹۰
نجم الدین کبری : ۲۰۴، ۱۰۱، ۹۰
نجم الدین دایہ [نجم الدین رازی] : ۱۶۴
نسفی : ۲۱۰، ۱۱۰
نصر : [حاجب خلیفہ] : ۷۷
نصوص : ۱۳۹
نصیریہ : ۱۱۸
نظام الملک [خواجہ] : ۲۰۴، ۸۸، ۸۵
نظام اولیاء : ۱۱۵
نظام الدین اولیاء : ۱۰۱
نعمۃ اللہ کرمانی [سید] : ۹۲
نعمۃ اللہی : ۱۰۳
نعمۃ اللہیہ : ۱۲۱
نعمتی : ۲۲۰، ۲۱۲
نفحات [نفحات الانس جامی] : ۱۶۲، ۱۳۹
۱۶۳

مسعود : ۸۳
مستملی بخاری : ۱۶۲
مستنجد : ۱۱۷، ۸۸
مستنصر : ۹۱، ۸۸
مشتاق علیشاہ [کرمانی] : ۲۰۹، ۱۲۱
مشکاۃ الانوار : ۱۴۰
مصباح الارواح : ۱۵۹
مصباح الہدایہ : ۱۶۴
مصر : ۴۰، ۱۱۰، ۰، ۹۹، ۹۳، ۹۰، ۶۸، ۲۵
۲۰۳، ۱۶۶، ۱۳۸، ۱۱۵، ۱۱۰
مظفر کرمانی : ۱۲۱
معارف بہاء ولد : ۱۶۰، ۱۱۵
معارف برہان محقق : ۱۱۵
معارف شمس تبریزی : ۱۱۵
معتزلہ : ۱۴۹، ۴۲، ۱۶
معروف کرخی : ۷۱، ۶۹
معجم المطبوعات : ۱۴۰
معصوم علی شاہ دکنی [سید] : ۱۲۱
مفتاح الغیب : ۱۳۹
مقالات شمس : ۱۶۱
مقامات زندہ پیل : ۱۶۰
مقامات خواجہ محمد یارسا : ۱۶۰
مقامات خواجہ یوسف ہمدانی : ۱۶۰
مقامات روزبہان بقلی : ۱۶۰
مکا [شہر] : ۱۱۵
مکتوبات مولانا جلال الدین : ۱۶۸
مکین الدین اصفہانی : ۱۳۶
مکہ : ۱۶۶، ۱۳۹، ۱۳۷، ۹۹، ۹۳، ۴۷
مکیہ : ۱۰۱
ملاسلطان علی [حاج] : ۱۲۲
ملا محسن فیض : ۱۵۶
ملا متیہ : ۱۶۴، ۱۱۰، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۵
۲۱۱
ملانزی [جزایر] : ۱۷ Melanesie
المنقذ من الضلال : ۲۰۷، ۸۶
منور علیشاہ : ۱۲۲
مواقع النجوم : ۱۴۰، ۱۳۶
موسی : ۱۱۴، ۱۱۲

ہارون [ہارون الرشید] ۶۲، ۶۱
 ہاشمیہ : ۱۰۱
 ہجویری : ۱۱۶ رجوع شود بہ ابوالحسن
 علی بن عثمان
 ہرات : ۹۳
 ہرمس : ۱۵۶، ۱۵۲، ۲۵
 ہمدان : ۲۰۴، ۱۱۸، ۸۸، ۸۷
 ہند : ۱۰۰۹، ۶، ۹۳، ۷۶، ۵۲، ۲۱، ۱۹
 ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۲۱،
 ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷

ی

یا کوت [طایفہ] ۱۸ Yakot
 یحییٰ بن معاذ رازی : ۷۹
 یرمیاہ [کتاب] : ۲۷
 یزد : ۹۳
 یسوی، خواجہ احمد عطا : ۱۰۱
 یملیک : ۱۵۲ Jamblique
 یوزاسف [بوداسف] : ۱۶
 یوزبیوس : ۲۸ Eusebius
 یوسف بن الحسین رازی : ۲۰۶، ۱۱۶، ۷۹
 ۲۰۸
 یوسف بن ایوب ہمدانی : ۲۰۶
 یوسفی ترکش دوز : ۲۱۵
 یوسفیہ : ۱۰۱
 یونان : ۱۵۳، ۷۰، ۳۱، ۲۷
 یہود : ۷۰، ۵۲، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۱۰
 یہوہ : ۲۶

نجات الہیہ : ۱۳۹
 نقشبندیہ : ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۰۳، ۱۰۱
 نوافلاطونیان : ۱۵۰، ۷۰، ۲۴
 ۱۶۶، ۱۵۱
 نوبہ : ۱۰۱، ۷۲
 نوح عیار : ۱۰۹، ۱۰۸
 نور بخش : [سید محمد] ۲۱۴
 نوربخسیہ : ۲۱۴، ۹۷
 نورعلی شاہ اصفہانی : ۱۲۱
 النور من کلمات ابی الطیفور : ۱۶۱
 نوریہ : ۱۰۵
 نہاوند : ۷۴
 نیبرک : ۱۴۰
 نیجریہ : ۲۰۳
 نیشاپور : ۱۰۹، ۸۲، ۵۱
 نیکلسون : ۱۶۱، ۱۵ Nicholson

و

ودانتا [حکمت] ۱۹ Vedantas
 وجیہ الدین مسعود : ۲۱۳
 وقائیہ : ۱۰۱
 الوصایا [کتاب] : ۷۲
 ونسینک : ۱۴ Wensink
 وہابیہ : ۲۱۶، ۱۰۴
 ویرزیل : ۱۴۵
 ویلیم جیمس : ۱۱ William James
 وینفلد : ۱۵ Whinfield

ہ

ہارتمان : ۱۴ Hartmann

فهرست مندرجات

قلمرو عرفان

۹-۲۸

- عرفان عام ۹-۱۰ - جنبه نظری و عملی عرفان ۱۰ - تصوف اسلامی و عرفان
- حالت عارف ۱۱ - ۱۰ - تبیین ویلیم جیمس از عرفان ۱۱-۱۲ - عارف در
حال کشف و شهود ۱۳ - تعبیر از تجربه عارف مشکل است ۱۲-۱۳ - الهامات
قلبی صوفیه ۱۳ - منشأ اسلامی تصوف ۱۴ - فرضیه‌های خاورشناسان ۱۴-۱۵ -
فرض منشأ غیر اسلامی معقول نیست ۱۵ - وجود بعضی مشابهات وقوع اخذ و
تقلید را ثابت نمیکند ۱۵-۱۶ - تصوف اسلامی مستقل است ۱۶ - تأثیر مذاهب
و عقاید مختلف در تصوف ۱۶ - منشأ مشابهات ۱۶-۱۷ - عرفان در نزد توتیمید
۱۷-۱۸ - عرفان در آیین شمنان ۱۸ - نزد بومیان افریقا و استرالیا ۱۹ -
عرفان هندی ۱۹-۲۰ - موکشا ۲۰ - اپانیساد ۲۱-۲۰ - بهاکوات کیتا ۲۱ -
یوگا و پاننجلی ۲۱-۲۲ - عرفان بودائی ۲۲-۲۳ - عرفان قدیم یونانی ۲۳-۲۴ -
فیثاغورس و افلاطون ۲۴ - فیلون و نوافلاطونیان ۲۴-۲۵ - حکمت هرمسی ۲۵ -
کنوسی‌ها ۲۵-۲۶ - عرفان یهود ۲۶-۲۷ - فرقه‌های یهود و عرفان ۲۷ - یهود
اسکندریه ۲۷-۲۸ - اریستوبولس و حکمت سلیمان ۲۸ - فرقه اسنی ۲۸-۲۹ -
عرفان نصاری ۲۹ - هدف عارف مسیحی ۲۹-۳۰ - عشق و اشراق در عرفان نصاری

۳۰-۳۱ - مذلت و خاکساری ۳۱ - مقامات در عرفان نصاری ۳۱ - عشق نزد عرفای مسیحی ۳۱-۳۲ - محبت و مذلت ۳۲ - درباب منشأ تصوف ۳۲ - مکاشفه نزد روانشناسان ۳۲-۳۳ - عرفان و بیماری ۳۳ - کشف و شهود نزد برکسون ۳۳ - ارزش مکاشفه ۳۴ - برکسون و درون بینی ۳۴ - توافقی برکسون با صوفیه ۳۵ - منشأ درونی ۳۵ - عشق و معرفت ۳۶ - راه انسان به خدا ۳۶ - سالک و مقامات سلوک ۳۷-۳۸.

زهد و محبت

۳۹-۸۲

اهمیت میراث صوفیه ۳۹ - مجاهدت و معرفت صوفی ۳۹-۴۰ - معرفت ذوقی و ریاضت ۴۰-۴۱ - متشرعه و صوفیه ۴۱ - علم صوفیه و علم فقها ۴۱ - فرقه های اخوت صوفیه ۴۱-۴۲ - صوفیه و دلیل ۴۲ - عقل در نزد صوفیه ۴۲-۴۳ - رؤیت و میثاق ۴۳-۴۴ - عشق و قلب ۴۴ - محبت حق ۴۴-۴۵ - عشق و وصال ۴۶ - اسم صوفی ۴۶-۴۷ - وجه اشتقاق ۴۷-۴۸ - پشمینه ۴۸-۴۹ - انکار پشمینه پوشان ۴۹-۵۰ - روایات صوفیه ۵۰ - سابقه پشمینه پوشی ۵۰ - مأمون و صوفیه ۵۱ - امر بمعروف ۵۱ - زهد و عرفان ۵۲ - قرآن ، منشأ زهد ۵۲-۵۳ - سیرت پیغمبر و صحابه ۵۳-۵۴ - اعتراض زهاد بر تجمل ۵۴ - فقر عیسوی و فقر محمدی ۵۴ - رهبانان و جوکیان ۵۴-۵۵ - اصحاب صغه ۵۵-۵۶ - سایر صحابه ۵۶ - زهاد تابعین ۵۶-۵۷ - زهد در عهد امویان ۵۷ - ۵۸ - توزیع غنائم در عهد شیخین ۵۸ - عثمان و تقسیم غنائم ۵۹ - زندگی شام ۵۹ - اعتراض زهاد ۶۰ - قصه گویان پارسا ۶۰-۶۱ - مجالس قصه گویان ۶۱ - حسن بصری ۶۱ - بهلول مجنون ۶۱ - ابن سماک ۶۱-۶۲ - حاتم اصم ۶۲ - صوفیه و مأمون ۶۲ - رابعه و محبت الهی ۶۲-۶۳ - سخنان رابعه ۶۳-۶۴ - سفیان ثوری ۶۴ - پارسایان عراق ۶۵ - حبیب عجمی ۶۵ - خوف خدا، ۶۵ - ابوهاشم کوفی ۶۶ - ابراهیم ادهم ۶۶-۶۷ - شفیق بلخی ۶۷ - بشرحافی ۶۷-۶۸ - تمايلات زاهدانه ۶۸ - تندرویهای صوفیه ۶۸-۶۹ - صوفیه و خانقاهها ۷۰ - آمیزش فلسفه و کلام با عرفان ۷۰-۷۱ - معروف کرخی ۷۱ - حارث محاسبی ۷۱-۷۲ - ذوالنون ۷۲-۷۳ - بایزید بسطامی ۷۳ - ۷۴ - جنید بغدادی ۷۴-۷۵ - ترمذی و نوری ۷۵ - حلاج و اخبار او ۷۵ -

سرگذشت حلاج ۷۸-۷۵، آثار حلاج ۷۹-۷۸، ابن عطاء آدمی ۷۹،
مشایخ دیگر ۷۹، شبلی و واسطی ۸۰، بدگمانی فقها ۸۰، اقبال عامه
۸۱-۸۰، رونق تصوف ۸۱، ابن سینا و ابوسعید ۸۲-۸۱.

شیخ و خانقاه

۸۳-۱۲۲

تصوف در خراسان و فارس ۸۳، ابوسعید ۸۴-۸۳، خواجه عبدالله انصاری
۸۴، شیخ کبیر و شیخ مرشد ۸۴، بابا کوهی ۸۵، امام غزالی ۸۶-۸۵،
شیخ احمد غزالی ۸۷-۸۶، عین القضاة ۸۸-۸۷، اعتقاد عامه بصوفیه ۸۸،
خوارزمشاه و امام فخر ۸۹، شیخ احمد جام ۹۰-۸۹، نجم الدین کبری ۹۰،
سهروردی و اوحد الدین کرمانی ۹۱-۹۰، صفی الدین اردبیلی و اخلاف او ۹۱-
۹۲، علاءالدوله سمنانی ۹۲، شاه نعمه الله ولی ۹۳-۹۲، نعمتی و حیدری
۹۳، خانقاهها ۹۴، شیخ خانقاه ۹۵، خلوت و ریاضت ۹۶-۹۵، اویسیها
۹۶، خلافت شیوخ ۹۷-۹۶، صوفی و تجرد ۹۷، سلسلههای طریقت ۹۷-
۹۸، سلسله قادریه ۹۹-۹۸، رفاعیه و عیساوویه ۹۹، سلسله بدویه ۹۹،
سهروردیه ۱۰۰، شاذلیه ۱۰۱-۱۰۰، نقشبندیه ۱۰۱، چشتیه و شطاریه
۱۰۲-۱۰۱، مولویه ۱۰۲، بکتاشیه ۱۰۳، نعمه اللهیه و زهبیه ۱۰۳، مخالفت
فقهاء باصوفیه ۱۰۴، فرقههای مهم صوفیه ۱۰۵-۱۰۴، قلندریه ۱۰۶-۱۰۵،
ملاطیه ۱۱۰-۱۰۶، تربیت در نزد صوفیه ۱۱۱-۱۱۰، انسان کامل هدف سالک
است ۱۱۱، ولایت و ولی ۱۱۲، طبقات اولیاء ۱۱۳-۱۱۲، خضر و صوفیه
۱۱۴-۱۱۳، خانقاه و ذکر ۱۱۴، مجالس صوفیه ۱۱۵-۱۱۴، صوفیه و
بیخودی ۱۱۵، قوالی و سماع ۱۱۶-۱۱۵، رقص صوفیه ۱۱۷-۱۱۶، شطحیات
۱۱۸-۱۱۷، اهل حق ۱۱۹-۱۱۸، صوفیه و اهل حق ۱۱۹، قزلباش ۱۲۰،
اخوان آباد ۱۲۰، زهبیه ۱۲۱-۱۲۰، عهد زندیه و قاجاریه ۱۲۱، تجزیه
نعمه اللهیه ۱۲۲-۱۲۱

حکمت صوفیه

۱۲۳-۱۵۶

حکمت زوفی ۱۲۳، حقیقت، شریعت، طریقت ۱۲۴، توحید صوفی ۱۲۴،
حق الیقین و عین الیقین ۱۲۵، ملک و ملکوت ۱۲۶-۱۲۵، انسان کامل ۱۲۷-۱۲۶،
حال و مقام ۱۲۷، مقام جمع و تفرقه ۱۲۸-۱۲۷، فناء و صوفیه ۱۲۹-۱۲۸، تحلی

ذات وصفات ۱۲۹، - حلول واتحاد ۱۳۰-۱۲۹، مجذوب سالک ۱۳۱-۱۳۲، - سیر سالک ۱۳۲، - جذبہ ۱۳۳-۱۳۲، - عشق نزد صوفیہ ۱۳۳-۱۳۴، - وحدت وجود و سابقہ آن ۱۳۴-۱۳۵، - سرگذشت ابن عربی ۱۳۵-۱۳۷، - احوال ابن عربی ۱۳۷-۱۳۸، - آراء مختلف در باب او ۱۳۸-۱۳۹، - صدرالدین قونوی ۱۳۹، - طعن فقہاء در حق شیخ ۱۳۹-۱۴۰، - تعداد آثار ابن عربی ۱۴۰، - فصوص الحکم ۱۴۳-۱۴۱، - فتوحات مکیہ ۱۴۳-۱۴۴، - نقد ابن عربی ۱۴۴-۱۴۵، - ابن عربی ودانته ۱۴۵، - فلسفہ ابن عربی ۱۴۵، - وحدت وجود ۱۴۵-۱۴۶، - تجلی ازلی و فیض ۱۴۶-۱۴۷، - اعیان ثابت در عدم ۱۴۷، - فیض مقدس ۱۴۸-۱۴۷، - رجوع کثرت بہ وحدت ۱۴۸، - عشق خلق بحق ۱۴۸، رد متکلمین بر ابن عربی ۱۴۸، - نفوذ ابن عربی در تصوف اسلامی ۱۴۸، - صوفیہ و تأویل ۱۴۸-۱۴۹، - سابقہ تأویل بین مسلمین ۱۴۹-۱۵۰، - تأویلات صوفیہ ۱۵۰، - صوفیہ و اخوان الصفا ۱۵۰-۱۵۱، - ابن سینا و حکمت اخوان الصفا ۱۵۱، - اخوان الصفا و اسماعیلیہ ۱۵۱-۱۵۲، - حکمت مشرقی و حکمت اشراقی ۱۵۲، - سہروردی و تئوسوفی ۱۵۳، - حکمت اشراقی و فلسفہ نوافلاطونی ۱۵۳، - منشأ حکمت اشراقی ۱۵۳-۱۵۴، - اجمالی از حکمت اشراقی ۱۵۴-۱۵۶، - میراث اشراقی ۱۵۶

ع

۱۵۷-۱۸۵

دفتر صوفی

ادب صوفیہ و تنوع آن ۱۵۷، - تأثیر صوفیہ در ادب اسلامی ۱۵۷-۱۵۹، - قلمرو شعر نزد صوفیہ ۱۵۹، - نثر صوفیہ و انواع آن ۱۶۰-۱۵۹، - کتب راجع بسیرت مشایخ ۱۶۰-۱۶۱، - اقوال و مقالات مشایخ ۱۶۱، - اللمع سراج ۱۶۱، - قوت القلوب ۱۶۲، - تعرف و شرح تعرف ۱۶۲، - طبقات سلمی ۱۶۳-۱۶۲، - حلیۃ الاولیاء ۱۶۳، - کشف المحجوب و رسالہ قشیریہ ۱۶۳، - رسالہ قشیریہ ۱۶۳-۱۶۴، - عوارف المعارف و مصباح الہدایہ ۱۶۴، - مرصاد العباد ۱۶۴، - طرائق الحقایق ۱۶۵، - درباره ادب صوفیہ ۱۶۵، - ابن فارض ۱۶۶، - شیخ عطار ۱۶۷-۱۶۶، - جلال الدین مولوی ۱۶۷-۱۶۸، - تملیم مولوی ۱۶۹-۱۶۸، - زندگی جلال الدین ۱۷۱-۱۷۰، - وفات و مدفن ۱۷۱، - شعر صوفیہ ۱۷۲-۱۷۱، - صوفیہ و شعر ۱۷۲، - شعر در خراسان ۱۷۳ ابوسعید و شعر ۱۷۴-۱۷۳، - شعر و مجالس صوفیہ ۱۷۵، غزلیات سنائی و عطار ۱۷۶-۱۷۵، - مولوی و غزل ۱۷۷-۱۷۶، - شعر تعلیمی صوفیہ ۱۷۷،

حدیقه سنائی ۱۷۷-۱۷۸، - مثنویات عطار ۱۷۸-۱۷۹، - مثنوی مولوی ۱۷۹-
 ۱۸۰، - مثنویات دیگر ۱۸۱-۱۸۲، - در باره اصطلاحات ۱۸۲-۱۸۳، - منشأ
 اصطلاحات ۱۸۳-۱۸۵

تصوف در قرآزو

۱۸۷-۲۲۱

ارزش میراث صوفیه ۱۸۷، - صوفیه و طبقات اصناف ۱۸۸، - صوفیه و اهل
 دعوی ۱۸۸، - بابارتین ۱۸۸-۱۸۹، - دعاوی مشایخ ۱۸۹، - رؤیاهای صوفیه ۱۸۹،
 ۱۹۰، - تفاوت احوال و مراتب صوفیه ۱۹۰، - صوفیه محتاط و معتدل ۱۹۱، -
 تاهل و تجرد صوفی ۱۹۱، - شاهدبازی صوفیه ۱۹۲، - لوت خواری ۱۹۲-۱۹۳،
 صوفیه و منکران ۱۹۳-۱۹۴، - زجر و تعقیب صوفیه ۱۹۴، - صلح و تسلیم ۱۹۴-
 ۱۹۵، - صوفیه و مبارزه بانفس ۱۹۵، - اجتناب از شهرت ۱۹۵-۱۹۶، - شفقت بر
 حیوانات ۱۹۶-۱۹۷، - زنده مشایخ ۱۹۷، - امر بمعروف ۱۹۷-۱۹۸، - حشمت و
 نفوذ مشایخ ۱۹۸، - صوفیه و علم ۱۹۹، - مخالفت صوفیه با علوم رسمی ۱۹۹، -
 ابن قیم الجوزیه و رد قول صوفیه ۲۰۰، - صوفیه و انکار بر اهل ظاهر ۲۰۰، -
 اختلاف فقهاء و صوفیه ۲۰۰، - طعن در حق صوفیه ۲۰۱، - رد فقهاء بر صوفیه
 ۲۰۱، - تعبد بمالم بشرع الله ۲۰۱-۲۰۲، - سقوط تکلیف ۲۰۲، - خدمات صوفیه
 باسلام ۲۰۳، - نشر اسلام بوسیله متصوفه ۲۰۳، - صوفیه و امر بمعروف ۲۰۳-۲۰۴،
 همدردی در مصائب عام ۲۰۴، - تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت ۲۰۵، - نفوذ
 تصوف در تلطیف ذوق ادبی ۲۰۵، - تصوف ملجأ سرخوردگان ۲۰۶، - فرار از دنیا
 ۲۰۶، - فرار از علم ۲۰۶-۲۰۷، - صوفیه علم را حجاب میسرده اند ۲۰۷-۲۰۸، -
 صوفیه و اسرار ۲۰۸-۲۰۹، - شهداء صوفیه ۲۰۹، - اهل معرفت و اهل محبت ۲۰۹-
 ۲۱۰، جوانمردان و اهل فتوت ۲۱۰، - ماهیت و منشأ فتوت ۲۱۱-۲۰۱، - سیر فتوت و
 بقایای فتنان ۲۱۱، - فتوت و سلاطین ۲۱۲-۲۱۱، - رواج فتوت در بین مسلمین
 ۲۱۲، - اتهامات بعضی صوفیه ۲۱۳-۲۱۲، - صوفیه و مقاصد دنیائی ۲۱۳-۲۱۴،
 سربداران و حنفویه ۲۱۴، - نوربخشید و حروفیه ۲۱۴، - درویش نفلوی ۲۱۵، -
 روابط مشایخ با سلاطین ۲۱۵، - صوفیه هند و سلاطین ۲۱۶-۲۱۵، - اختلاف در
 باب شیخ ۲۱۶، - منشأ اجتماعی تصوف ۲۱۶، - عرفان و اصول مادی ۲۱۶-۲۱۷، -
 بسیاری از مشایخ مردمی مرفه بوده اند ۲۱۷-۲۱۸، - آیا تصوف عکس العملی

است در مقابل شریعت ۲۱۸، - تصوف و بیکارگی ۲۱۹-۲۱۸، - صوفیه و استعمار -
 کران ۲۱۹، - تأثیر صوفیه در حکمت و ادب ۲۱۹، - تأثیر تصوف در زندگی روزانه
 مسلمین ۲۲۰، - صوفیه و زورخانه ۲۲۰، - صوفیه در قصه‌های عامیانه ۲۲۰، -
 لغات عامه و مأخوذات از تصوف ۲۲۰، - تصوف و امثال و حکم عامیانه ۲۲۱-۲۲۰

یادداشت‌ها

۲۲۳-۲۴۰

قلمرو عرفان ۲۲۷-۲۲۳، - زهد و محبت ۲۳۰-۲۲۷، - شیخ و خانقاه ۲۳۳-۲۳۰، -
 حکمت صوفیه ۲۳۶-۲۳۳، - دفتر صوفی ۲۳۶-۲۳۶، - تصوف در ترانو ۲۴۰-۲۳۶

گزیده ماخذ

۲۴۱-۲۵۱

فارسی و عربی و اردو ۲۴۷-۲۴۱، - بزبانهای دیگر ۲۵۱-۲۴۸

فهرست عام و مندرجات

۲۵۳-۲۷۰

