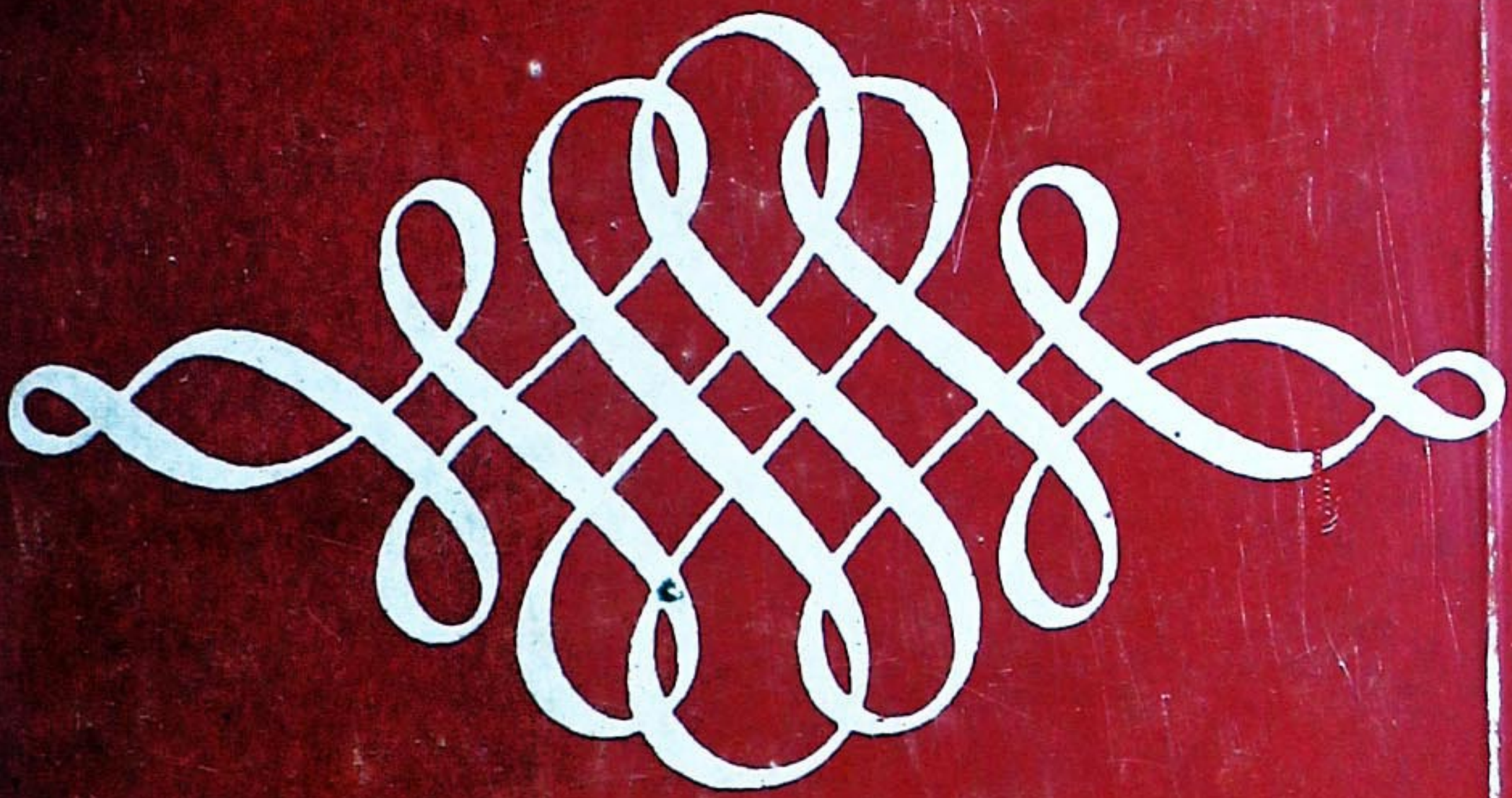
پیدایش و سیر تصوف



رینولد. ا. نیکلسون

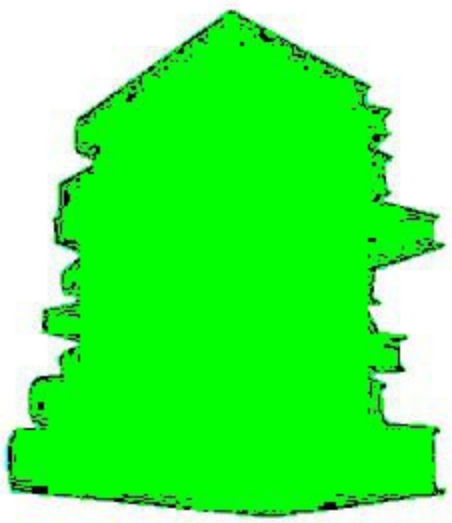
ترجمهٔ

محمد باقر معین

Marfat.com

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

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



Marfat.com

Marfat.com

«۱۷۹»

پیدایش و سیر تصوف

[چند مقاله]



رینولد ا. نیکلسون

ترجمهٔ

محمد باقر معین

Marfat.com

130478

□ پیدایش و سیرتصوف
□ رینولد. ا. نیکلسون
□ ترجمهٔ محمد باقر معین
□ انتشارات توس ، اول خیابان دانشگاه ، تهران ، ایران
□ چاپ مسعود سعد
□ شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی ۱۱۱۱ / ۵۷/۴/۲۶
□ طرح روی جلد از منوچهر رضایی پناه
□ تنظیم طرح روی جلد از منوچهر رضایی پناه

Marfat.com

فهرست

۱ ـ یاداشت از طرف مترجم	۵
۲ ـ مقدمهٔ دکتر ابوالعلا عفیفی	۹
۳ ـ نگرش تاریخی از بنیاد و سیر تصوف	۴۱
۴ ـ زهددر اسلام	۹۹
۵ ـ متصوفان اسلامی	۱۴۱
۶ ـ هدف تصوف اسلامی	۱۹۵
۷ ـ فهرست اعلام	۲۱۵

Marfat.com

Marfat.com

یاد داشت از طرف مترجم

این کتاب ترجمهٔ چهارمقاله درباب تصوف اسلامی است و بقلم یکی از بزرگترین متخصصان ایـن رشته در سراسر جهان. مترجم، آن را از روی تـرجمهٔ عربی دکترابوالعلاء عفیفی، تصوف‌شناس بزرگ عرب که شاگرد و همکارنیکلسون بوده است، بفارسی ترجمه کرده است. درمقدمه‌ای که مترجم عربی کتاب ، مرحوم دکتر ابوالعلاء عفیفی نـوشته است ، بحث کافی درباب مؤلف و کارهای او شده است . در اینجا یادآوری این نکته لازم است که مترجم فارسی کتاب متن کتاب را ترجمه کرد و خود به سفری طولانی ، به انگلستان رفت، و هنوز هم درهمان دیار است. وقتی کـه نـاشر می‌خواست کتاب را به چاپخانه بفرستد متوجه شد که حواشی و تعلیقات و مراجع بحث، ترجمه نشده است، ازین‌روی‌از یکی ازدوستان

Marfat.com

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

مترجم عربی این کتاب، مرحوم دکترابوالعلاء عفیفی، بزرگترین تصوف شناس مصر ودر زمینهٔ ابن عربی بزرگترین متخصص در سراسر جهان بشمار می‌رفت و کتاب او درباب فلسفهٔ ابن عربی که بزبان انگلیسی نوشته، و ازطرف‌دانشگاه کمبریج نشر یافته، از بهترین مطالعات درباب ابن عربی‌است وی همچنین فصوص الحکم محی‌الدین عـربی را به شیوه‌ای بسیار دقیق و علمـی تصحیح کرده و با بهترین توضیحات و تفسیرهابه‌چاپ رسانده‌است. ازآثاردیگر اوست‌کتاب«التصوف الاسلامی» که مطالعهٔ دقیقی است در باب جـوانب مختلف تصوف اسلامی‌بعنوان یك حرکت‌انقلابی در برابر ارزشهای ایستای جامعه، دکتر عفیفی استاد فلسفه و تصوف اسلامی در دانشگاه قاهره بوده و درسال؟ زندگی را بدرودگفت.

Marfat.com

مقدمه

باید گفت که پژوهش درزمینهٔ تصوف اسلامی ـ با کوششهای ارزنده‌ای که به همت گروهی از خاورشناسان از اوایل قرن نوزدهم تاکنون انجام شده ـ هنوز در مراحل نخستین است . گرچه فعالیت این دانشوران در زمینه‌های مختلف این مسلك درحد خود سودمند و روشنگر است، اما کارهایی که در این رشته از اندیشهٔ بشری انجام شده، دربرابرقسمتهای برجای مانده،بسیار ناچیز می‌نماید. زیرا هنوز دهها، بل‌صدها کتاب خطی‌درمخزن کتابخانه‌های جهان ناشناخته مانده است که هریك از آنهاپس ازتصحیح علمی و انتقادی می‌تواند زمینهٔ تکامل این پژوهش را فراهم سازد . کتابهایی که برای شناخت‌تاریخ پیدایش وسیرتکامل‌تصوف نمی‌توان ازآنها چشم پوشید. زیرا برای بررسی تصوف درهرعصر و شناخت پیران این مسلك به چنین آثاری سخت محتاجیم. گذشته از اینهاعواملی که به نظربرخی‌ازنویسند گان، درپیدایش و تشکل عقاید صوفیه مؤثر بوده‌اند باید به صورت جدی مورد نقد وتحلیل قرار گیرد .

Marfat.com

۱۰/ پیدایش وسیر تصوف

مثلا، ما ازتأثیر تعالیم اسلامی درپیدایش زهد، درصدراسلام، بیخبریم ؛ چه از زمان راه یافتن افکار فلسفه‌های هرمسی و ایرانی و هندی یا گنوسی و مسیحی و نو افلاطونی به اندیشهٔ تصوف اسلامی آگاهی چندان نداریم؛ یعنی نمی‌دانیم در کدام منطقه ازشرق این افکار با افکار صوفیان درهم آمیخته؛ روشن نیست که این اندیشه‌ها نخستین بار به چه صورت و باچه زبانی در دسترس آنها قرار گرفته، حتی از چگونگی‌شناخت صوفیان نسبت به حقیقت این افکار، وانگیزه‌انتشار این افکار در مراکز قدیم فرهنگی اطلاعی در دست نیست ، زیرا همهٔ مسایلی که گفته شد هنوزبه کمال مورد عنایت محققان قرارنگرفته، واز همین جاست که اختلاف نظر پژوهندگان در اساسی‌ترین مسئله، یعنی اصل ومنشاء تصوف، بسیار گونه گون وضدونقیض است، چه بسا که هدفهای آنان کاملا مبتاین ومتناقض یکدیگر است. گروهی عقیده‌دارند که تصوف درنهاد خود، جنبشی است دوراز روح اسلام که ازایرانیان ـ یاهندیان ازراه ایرانیان ـ به مسلمانان رسیده وبه مثابهٔ واکنشی است که طرزفکر آریایی دربرابر دین اسلام است ازخود نشان داده‌است.

گروهی‌دیگر،رهبانیت مسیحی آغشته به‌اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی و روانی و هرمسی را سرچشمهٔ جنبش تصوف می‌دانند و می گویند: این افکار پیش از فتح مصر و شام در آن سامان منتشربوده وبه مسلمانان رسیده است وبرخی، تصوف را در دوره‌های نخستین آن، اندیشهٔ اسلامی محض دانسته ومی گویند باید ریشه‌های آن را در تعالیم اسلام وسیرت شخص پیامبر جستجو کرد وغیره ... اصحاب این

Marfat.com

عقاید به جای اینکه هرجنبش تصوف را درنظر بگیرند، هر کـدام از جنبه‌ای به تصوف می‌نگرند ، ویا برای اثبات نظر خویش به بررسی نوعی‌تصوف خاص می‌پردازند . زیراتصوف،همانند هرجنبش‌انقلابی مذهبی، ازعوامل زمانی ومکانی موجود درهرعصر مایه گرفته و درسایهٔ تحولات عمومی جبری که تاریخ سه قرن اول اسلام رادر بر گرفته ، رشد کرده است.وشاید بتوان گفت که تصوف خود نتیجهٔ مستقیم‌این تحولات بوده است.

کوشش در اثبات وابستگی این گونه جنبشها به اصل و منشاء واحدی،کاری‌است بیهوده. زیرا این‌جنبشها پیچیده‌تر ازآنند که برای آنها اصل و منشاء واحدی تصور کرد ، و یاپیدایش وحیات آنهارا به مصدر معینی منسوب داشت . به همین دلیل می‌بینیم که خاورشناسان بزرگ پس ازصرف عمری دراز، در اینمورد تغییر رأی داده‌اند.یعنی در اواخر عمر فرضیه‌هایی راکه نخست درپیدایش اصل تصوف باور داشته‌اند ، پس از روزگاری منکر شده و به فرضیه های نوینی گردن نهاده‌اند. اما همگان تقریباً معترفند که هنوز هنگام اظهار نظر قطعی‌در بارهٔ اصل وسرچشمه و دیگر مسائل بسیار تصوف فرانرسیده‌است.

از آنچه گفته شد نباید تصور شود که تحقیقات این نقادان و روشنفکران تصوف‌اسلامی را نادیده انگاشته‌ایم. بلکه باید ازمردمی که عمری برسراین‌کارنهاده‌اند سپاسگزار باشیم. زیرابه رغم‌دشواری راه واندکی توشه براثر فعالیت آنهاست که یکی ازصفحات درخشان تاریخ فکری مردم خاور زمین روشن می‌شود . و اکنون بـه راحتی

Marfat.com

۱۲/پیدایش وسیر تصوف

می‌توانیم به‌مطالعه ودرك مفاهیم برخی از آنها بپردازیم و اینك‌مناسب است که خلاصه‌ای ازمراحل سیرشان را در این راه بررسی کرده به گامهای برجسته‌ای که برداشته‌اند اشاراتی کنیم .

* * *

درآغاز قرن نوزدهم خاورشناسان کار بررسی تصوف‌اسلامی را ـ چنانکه گفتیم ـ آغاز کردند، ولی در آغاز امر این توجه آنان تنها به تصوف ایرانی ویا به عبارتی دقیقتر به شعرعارفانهٔ فارسی بود. لذا اشعارشاعران زیادی را، ازعمرخیام گرفتهٔ تاجامی، ترجمه کردند. واین جنبش به زودی همه رشته‌ها گونه‌گون تصوف را دربر گرفت، و پژوهندگان هریك در رشته‌ای مرزهای محدودی که شرایط موجـود برایشان پیش آورده بود به کار پرداختند و دشوارترین امری که تأثیر عمیقی نیز درنتیجه گیریهای آن داشت این‌بود که تعداد کمی از کتب مربوط به اصول تصوف به چاپ رسیده بود وپژوهشگران از منابع خطی ارزشمند مدفون در دل کتابخانه‌های جهان بیخبر بودند.

نخستین کتابی که در اروپا در بارهٔ تصوف نشرشد « تصوف یا وحدت وجودایرانی»نوشتهٔثولاك بود. دربرابر تحقیقهای علمی وممتعی که در موضوعات کتاب فوق «در بارهٔ تصوف» در این عصر انجام گرفته، اثرثولاك فقط دارای ارزش تاریخی است. ثولاك درآغاز امر معتقد بود که تصوف اسلامی به دلیل اینکه عدهٔ زیادی از مجوسیان پس ازفتح‌اسلامی درشمال و ایران بردین خود باقی ماندند، وباتوجه به این امرکه بیشتر مشایخ تصوف از خراسان برخاسته‌اند و به دلیل

Marfat.com

اینکه ازراه این بخش‌ایران افکار هندی به صوفیان رسیده ودر گفتار برخی ازصوفیان انعکاس آن را می‌توان دید ، تصوف اسلامی را از اصلی‌مجوسی می‌دانند. وی این عقیده را بابیان این نکته که موسسان فرقه‌های نخست تصوف اصلا مجوسی یا دست‌کم از آیین مجوسی آگاه بوده‌اند، تأیید کرده است. اما پژوهشهای بعدی براین پندارها خط بطلان کشیده ، ویا فی‌الجمله برخی از آنها را باطل کرد. حتی خود ئولاك هم‌بعدها در آرای خود تجدید نظر کرد ورأی دیگری را برگزیدکه همچون نظر اصلیش بی‌بنیاد ونادرست می‌نماید. وی‌برآن شد که زهد مسلمانان نتیجهٔ طبیعی میل‌اعراب به عزلت بوده و اصل تصوف و اقوال افراطی راکه درآن است می‌توان درتعالیم و سیرت پیامبر جستجو کرد .

درنیمهٔ دوم قرن نوزدهم که چاپ‌کتابها در مصر وهند و غیره آغاز شد ، و خصوصاً چاپخانهٔ امیری بولاق سیل آسا به نشر کتب پرداخت، مسیر تحقیق علمی، نه تنها در تصوف بلکه درکلیه بخشهای مطالعات‌اسلامی، دگرگون گشت. درسال۱۸۶۸«آلفردفن کرمر»، کتاب خود را زیرعنوان « تاریخ افکار بـرجستهٔ اسلامی » منتشر کرد. این نخستین کوشش علمی منظمی‌بود که نویسنده درآن به تاریخ پیدایش تصوف‌وتحول مهمترین‌مسائل آن‌پرداخت. وی‌درفصلهای‌نخستین،پس ازبیان تأثیرزاهدان وپارسایان مسیحی درپیدایش زهداسلامی یادآور می‌شودکه این زهد درآغاز امر برترس از خدا و عذاب آخرت ، و رغبت مسلمانان به‌گریز از دنیا و زینتهایش‌که خواه ناخواه برایشان

Marfat.com

روی می‌آورده مبتنی بوده، وعشق الهی مدتها بعد به همت چندتن از زنان زاهد مسلمان همچورابعهٔ عدویه در زهد وارد شده است.

درنظرفن کرمرتصوف، ازدوعنصررهبانیت مسیحی‌وبوداییگری هندی تشکل یافته به طوری که نشانه‌های آن را می‌توان در احوال « حارث محاسبی » ذوالنون مصری ، با یزید بسطامی و جنید بغدادی مشاهد کرد. فن کرمرپیدایش فکروحدت وجود را درتصوف اسلامی به ریشه‌های هندی آن منسوب داشته و معتقد است که این فکـر در اواخرقرن سوم تحت تأثیر افکار و رفتار حسین‌بن‌منصورحلاج بروز کرده و نیزمحاسبت و مراقبت را که معتقد است جایگزین زهد عصر قدیم در تصوف شده به بوداییگری منسوب می‌دارد . امروزه جمله محققان برآنندکه مذهب وحدت وجود تاسالهاپس ازعصرحلاج؛یعنی زمان ابن‌عربـی هنوزکامـلا آشکار نشده و در تصوف جایی برای خودبازنکرده بود؛ وحلاج ودیگرصوفیان قرن سوم به وحدت وجود جزئاً یاکلاً ،معتقدنبوده‌اند. وی درفصلهای کوتاهی‌ازکتابش به‌بررسی برخی از شخصیتهای تصوف اسلامی، چون غزالی ـ که تسنن را بـا تصوف تلفیق کرد ـ سهرودی مقتول ـ که حکمت اشراق اوراآمیزه‌ای، از فلسفهٔنو افلاطونی و آیین زردشتی می‌داند ـ و محی‌الدین عربـی می‌پردازد .

* * *

از دیگرکسانی که مسئلهٔ پیدایش تصوف در اسلام را در ایـن روزگار بررسی کرده‌اند می‌توان خاورشناس معروف هلندی« دُزی »

Marfat.com

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

«صوفیان خود مَی کوشند که مذهب خویش را به تنها علی و محمد بلکه به پیامبران پیشین مانند ابراهیم برسانند.»

در نظروی آنچه که به حقیقت نزدیکتر می‌نماید این است که قبل ازبعثت محمدی، عرفان در ایران رایج بوده و به‌متصوفان‌اسلامی رسیده است. البته عرفان ازهند به ایران آمده، و از دوره‌های پیش‌در ایران افکاری مثل، «صدورهرچیز ازخدا ورجوع همه‌چیزبه‌خداست» واعتقادبه‌اینکه:«عالم‌درذات‌خودوجودندارد وموجودحقیقی‌خداست.» وجود داشته است؛ و اینها همه مفاهیمی است که تصوف اسلامی از آنها سرشار است. اگر هم گفتهٔ «دزی» بر تصوف اصحاب وحدت وجود صادق باشد، برتصوف اسلامی به طور کلی صدق نمی کند.

* * *

نسل‌نوینی‌ازمحققان تصوف در اواخر قرن نوزدهم واوایل‌قرن بیستم قدعلم کردندکه با بررسی و مطالعهٔ تصوف گامهای مؤثری در آن‌برداشتند و پایه‌های اساسی وراستین تحقیق را برای نسلهای‌آینده برپا داشتند . مشهورترین مردان این نسل دو دانشمند مسلم ، لوئی ماسینیون و رینولدنیکلسن هستند. بجز این دو، از گروه دیگری از مستشرقان مثل گلدتسیهر،ادواردبراون،ماکس‌هورتن،ریچاردهارتمان، ملك‌دانلد، بارون کارادووو، مارگولیوث و آسین پاسیوس و دیگران می‌توان یادکردکه اگرچه تخصصی در زمینهٔ تصوف نداشتند، اماآن

Marfat.com

را وارد مطالعات وسیع اسلامی خود کردند .

گلدتسیهر وبراون‌بویژه حق‌بزرگی درمطالعات تصوف دارند. چون هرکس دراین زمینه پژوهشی به عمل آورد ناگزیر از اعتراف به حق آنان است. گلدتسیهردومقاله در تصوف از خود بجای گذاشته که از نظر درست فکری وراست رایی می‌توانند هنوزهم‌پژوهندگان را رهنمون باشند . این دو مقاله عبارتند : «حقایقی از تاریخ تکامل تصوف» (نشریهٔ شرق شناسی‌وین، سال ۱۸۹۹، جلد ۱۳)و دیگر«زهد و تصوف» که فصلی است از کتاب « سخنرانیهایی راجع به اسلام » (چاپ دوم سال ۱۹۲۵ ص ۱۳۳ ـ ۸۷) . مهمترین چیزی که در این دومقاله جلب نظر می‌کند ، فرقی است که گلدتسیهر ـ تحت تأثیر ابن‌خلدون ـ میان دو جریان متفاوت در تصوف اسلامی می گذارد : نخست زهد است که به نظر او به روح اسلام و مذهب اهل سنت نزدیك است، گرچه تاحدود زیادی از رهبانیت مسیحی مایه‌گرفته ؛ ودیگرتصوف است ـ به معنی دقیق کلمه ـ وپیوستگی آن با معرفت واحوال وکیفیات باطنی وذوقی. که از سویی ازنوافلاطونی وازسوی دیگرازبوداییگری هندی‌تأثیرپذیرفته است. پس از گلد تسیهرهرکس درتصوف تحقیقی کرده‌یاکتابی نگاشته، این مطلب راپذیرفته وبه‌فضل وی اعتراف نموده است .

واما براون، بویژه درکتاب خود به‌نام «یکسال درمیان‌ایرانیان» بزرگترین مرجع مورد اعتماد ما درشناخت تأثیر تصوف برشعر فارسی است . وکتاب جاویدان «تاریخ ادبیات ایران» وی درواقع

Marfat.com

تاریخ کامل تعقل اسلامی درزمینهٔ ادبی وفکری‌است. براون در آن بهترین نظریه‌ها رادرپیدایش فرق- ازجمله صوفیه- وتطورطریقهای آن وعواملی که‌باعث بروز یاازمیان رفتن جنبشهای مذهبی شده‌اند، ابرازداشته‌است.

لیکن ریچارد هارتمان وماکس هورتن در این نظر متفق‌اند که تصوف اصول خود را ازفکرهندی گرفته است؛ هرچند کوششی را که هورتن برای اثبات این نظربه کار برده در هیچ نویسندهٔ دیگری دیده نشده است. او در سالهای ۱۹۲۷ و۱۹۲۸ دومقاله نوشت. دریکی از آنها- پس از تحلیل تصوف حلاج وبسطامی وجنید - کوشید ثابت کندکه تصوف اسلامی در قرن سوم هجری سرشار از افکار هندی بوده وبارزترین اثر فکرهندی در حالت حلاج مشهود است. درمقالهٔ دوم همین نظریه را از راه بررسی اصطلاحات صوفیه در پرتو فقه اللغهٔ تاریخی تأییدکرد و به این نتیجه رسیدکه تصوف اسلامی خود همان مذهب ودانتای هندی است.

برخلاف هورتن که بیشتر به اصطلاحات صوفیه توجه داشت، هارتمان در اثبات مدعای فوق به پژوهش درحالات صوفیان ومراکز فرهنگی قدیم که در بلاد صوفیان رواج داشته پرداخت. وی به سال ۱۹۱۶مقالهٔ مهمی پیرامون اصل تصوف در مجلهٔ «اسلام» به آلمانی نشر داد .خلاصه جستاراواین‌است که تصوف اسلامی ازجهتی‌مرهون فلسفهٔ هندی است که ازطریق مهرپرستی و کیش‌مانی بدان رسیده واز جهتی‌دیگرمدیون‌اخبار یهودوراهبان مسیحی‌و گنوسیهاونوافلاطونیان. اوعقیده داشت که ابوالقاسم‌جنیدبغدادی (متوفی ۲۹۷ ه ن) تنها کسی

Marfat.com

بوده که همهٔ این‌عناصررا گردآورده وباتصوف به‌هم‌آمیخته، وبه‌همین دلیل لازم است که پژوهندگان توجه بیشتری به جنبد مبذول دارند. ادلهٔ او در اثبات وجود اصل هندی برای تصوف به شرح زیر است:

۱ـ اکثر صوفیان نخستین همچون ابراهیم ادهم، شقیق‌بلخی، با یزید بسطامی، و یحیی‌بن معاذ رازی از تبار غیرعرب بوده‌اند.

۲ـ تصوف، بارنخست ، در خراسان ظاهر شد و انتشار یافت.

۳ـ ترکستان پیش از اسلام مرکـز تلاقی ادیان و فرهنگهای شرق وغرب‌بوده، وچون‌اسلام به‌آنجارسیدآن‌را به رنگ صوفیگری قدیم خویش درآوردند. و این گفته باآنچه که ثولاك و فن کرمر در این موضوع گفته‌اند شباهت دارد .

۴ـ مسلمانان خود به تأثیر عامل هندی اعتراف دارند.

۵ـ زهد درآغاز اسلام ، ازمشرب و اسلوبی هندی برخوردار بود، و«رضا»اصلاً مفهومی هندی‌است. اضافه براین کاربردن کشکول در سیاحتها، و استعمال تسبیح، دورسم هندی است .

ولی این مسئله ازین بسیار پیچیده‌تر است. پس ازبـررسی و پژوهش درتصوف مشایخ خراسان وبویژه صوفیان مدرسهٔ نیشابور ، دریافتیم که هرچند تصوف آنها تاحدی‌ازرنگی محلی برخورداربوده، لیکن‌ازجریانات غیرمحلی‌هم که‌ازراه کانونهای دیگرتصوف درعراق و شام به‌آن‌رسیده بوده تأثیرپذیرفته، وبرخی‌ازجنبشهای غیردینی‌همچون جنبش جوانمردان (فتیان ـ اهل فتوت)، که درآغاز اجتماعی محض بود تأثیر فراوانی درتشکل پاره‌ای ازتعالیم این صوفیان گذاشته است.

Marfat.com

درچنین مقدمه‌ای کوتاه، به علت وسعت و اختلاف موضوعات جایی برای بحث وبررسی تألیفات ومباحث ارجمندی که هریك ازین دانشمندان: ماسینیون، نیکلسن وآسین پلاسیوس درتصوف اسلامی نوشته‌اند، و همه یاپاره‌ای از زندگی خود را صرف آنها کرده‌اند، وجود ندارد. این هرسه تن، مسئله ویژه‌ای راکه محققان پیشین را مشغول می‌داشت ـ یعنی مسئلهٔ اصل و پیدایش تصوف ـ پشت سر نهاده وبه مسائلی دیگر که به اساس تصوف ارتباط می‌یابد نظرافکنده وبه بررسی برخی از مشایخ بزرگ تصوف در اعصار مختلف،چون حلاج وغزالی وابن فارض وجیلی وغیره پرداخته‌اند. به ارشاد استاد نیکلسن، هنگامی که طی‌سالهای ۱۹۲۵ـ ۱۹۳۰ در کمبریج دستیار و شاگرد او بودم، لذت شرکت در تحقیق در مذهب ابن عربی به من دست داد و دراین باب چند مقاله به زبانهای عربی وانگلیسی‌نوشتم.

در اینجا گزیری جز اشاره‌ای گذرا به‌کوششهای ماسینیون و پالاسیوس‌درزمینهٔ تصوف ندارم وازنیکلسن هم به‌هنگام‌ذکرمولفاتش کمی مشروحتر سخن خواهم گفت.

ماسینیون را باید بارزترین شخصیت فرانسوی در بررسی و پژوهش‌درتصوف اسلامی‌دانست وازوی‌به‌عنوان تواناترین‌محقق‌برفهم دقایق‌تصوف‌وریزه‌کاریهاومشکلات‌آن یادکرده اوهمّ‌خودرابرشناخت شخصیت‌حسین‌بن منصورحلاج‌تخصیص داد و کتاب‌عظیم‌خود«منصور حلاج» را دربارهٔ وی به سال ۱۹۲۲ منتشر کرد؛ کتابی که هیچ‌محققی

Marfat.com

از مطالعه‌آن بی‌نیاز نیست. ارزش این اثر تنها به تصوف حلاج باز بسته نیست؛چه نویسنده علاوه برپژوهش‌دربارهٔاین شخصیت شگفت انگیز و ارائه‌آن با زیباترین تصویر، پرتوفیض خود را برهمهٔ تاریخ تصوف،درسه قرن‌اول، که زمینهٔ پیدایش حلاج شد ونیزقسمتی ازقرن بعد، افکنده است. حلاج در میان دوعصر از عصار پراهمیت تصوف قرار گرفته، به این ترتیب که عصر نخست را اثری درپیدایش مذهب وی بوده ومذهب وی درسازندگی عصر دیگر موثر واقع شده‌است.

ماسینیون برای‌اثبات نظریهٔ خاص خود در بارهٔ اصل وپیدایش تصوف به روشی‌علمی‌ودقیق یعنی بررسی‌اصطلاحات صوفیه وارجاع آنها به منابع‌اصلیشان پرداخته تابدین وسیله عواملی راکه به پیدایش تصوف (اسلامی کمك کرده ودر تحول و تکوین آن تأثیرداشته‌آشکار سازد. ماسینیون کتاب خود«رساله دراصل مصطلحات عرفای‌اسلامی» را در سال ۱۹۲۲ در همین باره به تحریر آورد و نتیجه گرفت که اصطلاحات ازچهار منبع زیرسرچشمه گرفته است:

۱ـ قرآن، که مهمترین منبع به شمار می‌رود .

۲ـ علوم اسلامی ـ مثل حدیث وفقه ونحوه وغیره.

۳ـ مصطلحات متکلمان صدر اسلام.

۴ـ زبانی علمی که در مشرق در شش قرن آغاز مسیحیت از زبانهای یونانی وفارسی وغیره تکوین یافته وزبان علم وفلسفه شد.

ماسینیون درنهایت امرراغب به نظر می‌رسد که بگوید تصوف اسلامی ازبطن اسلام پیدایش یافته است .

Marfat.com

اگر استادماسینیون را ـ چنانکه گذشت ـ برجسته‌ترین شخصیتی بدانیم که درپژوهشهای صوفیانه‌ازفرانسه ظهور کرده، اسقف پالاسیوس راهم باید برجسته‌ترین کسی دانست که درمیان پژوهندگان تصوف از اسپانیا قدبردافراشته است. اگر ماسینیون حلاج را محور پژوهشهای خود قرارداد، پالاسیوس هم خود را وقف بررسی امام غزالی کرده است. وی به سال ۱۹۰۱ کتابی در بارهٔ غزالی منتشر کرد و در سال ۵-۱۹۳۴ کتابی دیگر دربیشتر از هزار صفحه به چاپ رساند. باکمال انصاف باید به فضل اسقف و وسعت اطلاعات و دامنهٔ معلوماتش در پژوهشهایش اعتراف کرد وراهگشایی‌اش را بـرای محققان تصوف اسلامی موردستایش قرارداد. بااین حال به هنگام ارزیابی و سنجش نتیجه‌گیریها و فرضیه‌های وی احساس اعتماد کامل به وی را از دست می‌دهیم. بارزترین ویژگی‌تحقیقی وی شاید ولع‌بیش ازحدش به‌بیان تأثیرمتقابل افراد ازهم‌باشد. این خصوصیت با اینکه می‌دانیم اساس هربحث علمی‌دقیقی‌به شمار می‌رود، یکی‌ازخطرناکترین‌لغزشگاههایی است که‌هرمحققی‌به‌هنگام‌بررسی جریانهای‌فکری‌ونظریات مذهبی‌دچار آن‌می‌شود. زیرافکرانسان به‌هنگام کوشش دروصول‌به‌حقیقت‌وتصور وجود، همانندمادهٔ‌جامد دربرابرقانون‌علیت سرفرودنمی آورد. به‌همین جهت‌پیدایش‌اندیشه‌ای‌درفلسفه‌ای‌وسپس‌پیدایش همان‌اندیشه‌ویاشبه‌آن درفلسفه‌ای دیگرنمی‌تواند دال‌برتأثیرپذیری فلسفهٔ دوم ازنخست‌باشد، مگراینکه‌دلائلی‌آشکار، ارتباط تاریخی دوفلسفه را برماروشن دارد. و حال‌آنکه‌پالاسیوس هرجا وجه‌تشابهی‌میان دوفکر یا دومذهب می‌یابد،

Marfat.com

با قاطعیت، به وجود تأثیر وتأثر میان آن دوحکم می کند. همین نظر را درمورد تأثیر افکارعبدالله‌بن مسـّرة بر مذهب محیی‌الدین عربی و تأثیرابوالعلای معری وابن‌عربی بردانته ابراز داشته و درچند تألیف خود، آنچه را که «روحیهٔ غزالی» بلکه « روحیهٔ اسلام » می‌خواند به منابعی غیراسلامی وبویژه مسیحی منتسب می‌دارد . وی آشکارا در ادعای اخیرپارا ازروش علمی در تحقیق فراتر نهاده به اظهار شخصی می‌پردازد. فرصتی برایم پیش‌آمد تابه تفصیل یکی از دعاوی مشروح وی را موردبررسی قرار داده بی‌پایگی آنرا روشن سازم؛ وآن‌ادعای وی در تأثیر افکار ابن مسره بر ابن‌عربی وپیدایش مذهب وی بود . مردی که مسیحیت رانخستین‌منبع معنوی می‌داندبی‌هیچ‌تردید،پیدایش تصوف اسلامی را به همان منبع ارجاع می‌دهد.

* * *

دراینجا مناسب‌است‌به‌ذکر دوست واستادم رینولدالن‌نیکلسن، نویسنده‌این رساله بپردازم. این گفتارها را ازآن رو ازمیان تألیفاتش بر گزیدم که ازصبغه‌ای عام‌برخوردار است وبه صوفی‌معینی‌یا مذهبی خاص از مذاهب تصوف نظر ندارد، و نیزبدین دلیل که آنها، درنظر من، شامل بهترین آثار اوست و می‌توان به عنوان مدخل و یا جزئی مهم ازتاریخ تصوف اسلامی‌محسوب داشت. هدف ازنقل‌آنهانخست فرصتی است برای آشنائی خوانندگان با پاره‌ای از بهترین پژوهشها در تاریخ حیات معنوی اسلام، و دیگر، یادی از استاد بـزرگوارم به مناسبت سالگرد وفاتش .

130478

Marfat.com

ازمیان خاورشناسان انگلیس، تنهانیکلسن به این زمینهٔ خاص‌از تاریخ‌اسلام،یعنی تصوف توجه‌کرد. زیرا، درتصوف پدیده‌های ویژه وبرجسته‌ای ازحیات فکری مسلمانان می‌دید وحدود پنجاه وچند سال از زندگی خود را به بررسی منابع و مآخذ عربی و فارسی تصوف وعواملی که سبب پیدایش ورشدآن شده‌بودپرداخت. نیکلسن‌دریافت که بررسی تصوف، به‌خاطر پرتوی که برمسائل و مشکلات مسیحیت درقرون وسطی‌می‌افکند، امری است که درتاریخ تطبیقی ادیان‌واجب به نظر می‌رسد. و شاید این خود از جمله انگیزه‌هایی بود که او رابه دست یازیدن به این کار مهم واداشت تا این شکاف تاریخی را که پژوهشگران‌پیش از او به‌پر کردنش برنخاسته‌بودند ُپر کند. دریکی‌از گفتارهای کتاب میراث اسلام (ص۱۱-۲۱۰) در همین‌باره‌می‌نویسد :

«بسیاری ازجنبه‌های روانی ونظری مسائل تصوف را، فرنگیان هنوز ازمسلمانان فرامی گیرند. ولی اینکه‌غرب تاچه‌حد تحت تأثیراندیشمندان و متصوفان اسلامی درقرون وسطی قرار گرفته ، یعنی وقتی که آفتاب فلسفه وعلوم‌از کانونهای فرنگی اسپانیا سراسر اروپای مسیحی را با پرتو خود روشن‌می کرد،مسئله‌ای است که نیازمند بحث‌وبررسی مفصلی‌است. مسلمانان‌بی‌شك حق بزرگی‌بر گردن فرنگیان دارند. و شگفت‌انگیز است که مردانی چون قدیس‌توماس اکونیاس‌واکهارت و دانته به اثری ازین منبع دست نیافته باشند ،زیرا مسیحیت قرون وسطی درپهنهٔ تصوف ارتباطی

Marfat.com

محکم با اسلام یافت .»

نیکلسن هنوز به‌کاوش چندانی در تصوف نپرداخته بود که پی برد بدون تهیهٔ منابع اصلی تصوف به صورتی علمی ودقیق ، نوشتن تاریخی برای آن محال است. لذا خود به این امرشاق همت گماشت وبه نشر نسخه‌های خطی و تحقیق و شرح و تحلیل و ترجمهٔ آنها پرداخت.وپاره‌ای ازمآخذ مهم تصوف درعربی وفارسی رامثل کتاب اللمع ابونصرسراج و کشف المحجوب هجویری وتذکرة اولیاء فریدالدین عطار وترجمان الاشواق ابن عربی وقسمتی ازاشعارصوفیانهٔ ابن الفارض و دیوان جلال الدین رومی وغیره را به انگلیسی ترجمه و منتشر کرد.

نیکلسن انگیزهٔ نخستین نشر مآخذ مهم تصوف را درمقدمهٔ کتاب اللمع که به سال ۱۹۱۴ منتشر ساخت چنین بیان می کند :

« نشر این مجلد ، گامی نو در راه این کار توانفرساست که نیازمند آنیم . و کاوشی است که ازمدت زمانی‌دراز بدان‌اشتغال دارد. یعنی بررسی و تهیهٔ مواد لازم برای تاریخ تصوف وبویژه بررسی پیدایش آن در قرون اولیه: یعنی از آغاز قرن دوم تا پایان قرن چهارم هجری . نتایج درخشانی راکه از بررسی اصول نخستین به صورتی تحلیلی و انتقادی می‌توان به دست آورد ، همانگونه که لی‌ماسینیون در بارهٔ کتاب الطواسین حلاج عمل کرده ، بر خواننده پوشیده نیست . شك نیست که این گونهٔ بررسیها راه برای نوشتن‌تاریخی جامع برتصوف هموار می‌سازد.»

Marfat.com

درخلال این کار شاق و وقت گیر- یعنی کار ترجمه و نشر - مجلات علمی و دایرةالمعارفهای بزرگ سرشار از مقالات و مباحث وی درتصوف بود وعلاوه برآن، هراز چندی کتابی‌از استاد در بارهٔ تصوف نشرمی‌یافت که مهمترین آنها به قرار زیر است:

۱ـ «مطالعاتی در تصوف اسلامی» (۱۹۲۱)، که درآن به چهار مسئلهٔ مختلف تصوف پرداخته :

الف) تحقیق در احوال ابوسعیدبن‌ابی‌الخیر: تصوف ومنزلتش درمیان رباعی سرایان.

ب) نظریهٔ عبدالکریم جیلی دربارهٔ انسان کامل.

ج) اشعار صوفیانهٔ ابن‌فارض.

د) یادداشتهایی دربارهٔ کتاب فصوص‌الحکم ابن‌عربی.

۲ـ «صوفیان مسلمان، (۱۹۱۴).

۳ـ «مفهوم شخصیت در تصوف اسلامی« (۱۹۲۳).

مهمترین مقالات استاد همانهایی است که درین کتاب گردآمده ومن مجموعهٔ سه گفتاراستاد راکه در کتاب «مفهوم‌شخصیت درتصوف اسلامی» آمده بود برآن افزودم .

نیکلسن زندگی دراز وپرثمرش را با تـرجمه و شرح مثنوی جلال‌الدین رومی درچند مجلد پایان داد. وبا این شاهکار مرواریدی کمیاب و ثروتی معنوی و شعری جاویدان برزبان انگلیسی افزود که انگلیسی زبانان درهمه جاآنرا به نام او خواهند شناخت وتاریخ آنرا به نام اوثبت خواهد کرد.

Marfat.com

نیکلسن‌فطرتاً ازطرز فکر،اخلاق وتخیل شاعرانه‌ای برخوردار بود که صوفیان دارای آنند.وشکی‌ندارم که اوهرچند باآنها درزاویه‌ها و رباط‌هایشان دم‌خور نبوده اما ازحالات معنوی و کیفیات باطنی آنها لذت برده و در وجد وسماع آنها شریك بوده است. لذا توانسته‌دید خود را تا ژرفنای زندگی آنها نفوذ دهد و موشکافیهایی کند که بسیاری پوشیده بوده وبررسی‌تصوف را به راهی نوسوق دهد وآنرا مبنائی علمی‌استواردارد وباروش علمی دقیق‌آنرابررسی کند. اونسبت به‌صوفیه‌اخلاصی‌تام دارد، شدیداً به‌آنها مهرمی‌ورزد، درنقل گفتارشان امین‌است،در درك رموز واشارات‌آنها نظری صائب دارد، و درترجمهٔ اشعار آنها به شعرانگلیسی که بویی‌ازترجمه ندهد، باحفظ روح متن اصلی و معنای‌آن به طور کامل ، ازمهارتی توصیف ناپذیر برخوردار است؛ زیراخود شاعری‌است‌خوش قریحه، وهنرمندی توانا وپیش از آنکه عالم وپژوهشگری در تصوف باشد، عارفی بلندپایه است .

اکنون دیگر به چند وچون مفصل این گفتارها که گرد آورده‌ام در اینجا نمی‌پردازم وفقط به صورتی گذرا از تحول نظریهٔ نیکلسن بویژه دربارهٔپیدایش‌تصوف‌اسلامی و پاره‌ای مسائل‌دیگریاد می کنم.

اولین‌بحث نیکلسن‌دربارهٔ مسئلهٔ پیدایش تصوف به سال۱۹۰۶ زیر عنوان «نگرشی تاریخی درپیدایش وسیرتصوف» نشریافت، که‌در دوقسمت تدوین شده بود. درقسمت اول نظریات محققان پیش ازخود را دربارهٔ طبیعت وپیدایش تصوف‌اسلامی مورد بررسی قرار داده و بعد نظرات خویش رابیان کرده است. و درقسمت دوم هفتاد وهشت

Marfat.com

تعریف ازصوفیانی که ازسال ۲۰۰ تا ۴۰۰ ه ق زیسته‌اند دربارهٔ تصوف آورده است. نیکلسن اختلافی راکه گلدتسیهر میان دو جنبش زهد و تصوف در اسلام‌قائل شده قبول کرده وزهد را به عوامل نیرومندی در اسلام ونیزبه شیوع احساس به گوشه گیری از دنیا وفرار از کشمکشها وغوغاهای آن درمیان مسلمانان درقرن‌اول منتسب می‌دارد. و نظرخود را درتأثیر مسیحیت وعوامل‌خارجی دیگر در زهد باز گفته وسرانجام زهد اسلامی‌را زاییدهٔ عواملی می‌شمارد که از دل اسلام تراویده‌است.

نیکلسن پیدایش تصوف را زاییدهٔ عواملی خارج از اسلام می‌دانست که ازآغاز قرن سوم هجری تأثیر خود را آغاز کرده‌اند . مهمترین وبارزترین این عوامل در نظروی نوافلاطونی متأخری است که در زمان ذوالنون مصری و معروف کرخی در مصر و شام رواج داشته است . لذا ذوالنون را محور بحث قرار داده ، اسناد تاریخی فراوانی از زندگی و محیط وی ارائه می کند . و دلیل می آورد که ذوالنون از حکمت یونانی رایج درعصر خودآگاه بوده است. و در نهضت فرهنگی اخیر یونان وچگونگی راههای رسیدن آن‌به مسلمانان به تتبع می‌پردازد. وسرانجام مثل مرکس در کتاب « تاریخ عمومی تصوف ... » (هایدلبرگ سال ۱۸۹۳)، نتیجه می گیرد که تصوف از جنبهٔ نظری تحت تأثیر نوافلاطونی است. وخلاصهٔ نظرش دراین‌باره به قرار زیر است: « درقرن سوم تصوف با چهره‌ای نوکه به کلی‌با چهرهٔ پیشین (یعنی‌زهد) اختلاف داشت ظاهر شد. این چهره را دیگر نمی‌توان تفسیر کرده وزاییدهٔ سیر عواملی معنوی دانست که از گوهر

Marfat.com

اسلام سرچشمه گرفته باشد ؛ ولی من یقین دارم که اگر به اوضاع و شرایط تاریخی محیط پیدایش تصوف ـ به معنی دقیق کلمهٔ ـ نظر افکنیم، هرگز آنرا زاییدهٔ عوامل هندی یا ایرانی نخواهیم دانست و ناگزیر آنرا نتیجهٔ امتزاج تفکر یونانی و ادیان شرقی، یا به عبارتی دقیقتر، نتیجهٔ امتزاج واتحادنوافلاطونی ودین مسیحیت وآیین گنوسی خواهیم شمرد. » از جنبهٔ عملی نیکلسن تصوف را متأثر از طرز فکر هند و ایرانی شمرده وابویزید بسطامی را دلیل می‌آورد .

ولی‌نظریهٔ نیکلسن در مقاله‌ای که به نام «تصوف» به‌سال۱۹۲۱ دردایرةالمعارف دین و اخلاق منتشر شد، تحول چشمگیری یافته‌بود، زیرا درآنجا باصراحت به‌ارزش عامل اسلامی تصوف درمیان عوامل دیگراعتراف کرده و گفت : «خلاصهٔ کلام اینکه تصوف درقرن‌سوم ـ مثل‌هرقرن دیگر ـ ازعواملی پدیدار گشت که گوناگون بوده ومجتمعاً درآن اثر گذاشتند. واین عوامل‌عبارتند از:«مباحث نظری‌مفهوم‌توحید در اسلام ، زهد و تصوف مسیحی ، آیین گنوسی و فلسفهٔ یونانی و هندوایرانی» وآنگاه که دریافت که جستجو کردن ازسرچشمهٔ واحدی برای تصوف عبث وباعث‌اتلاف وقت‌است،هرنظریه‌ای راکه تصوف رابه منشأواحدی نسبت دهد ـ و حتی نظریهٔ خودش را دربارهٔ یونانی بودن تصوف ـ رد کرده می گوید : « تاکنون مسئله پیدایش تصوف در اسلام به صورتی نادرست مورد بررسی قرار گرفته، وبسیاری از پژوهندگان نخست براین نظرندکه این نهضت عظیم راکه زندگی و نیروی خود را از کلیهٔ طبقات و ملل تشکیل دهندهٔ خلافت اسلامی

Marfat.com

گرفته، می‌توان به‌صورتی علمی و دقیق، با ارجاع آن به سرچشمه‌ای واحد چون ودانتای هندی یا نوافلاطونی ویا با وضع فرضیه‌هایی که قسمتی ازحقیقت مسئله ـ ونه همهٔ آن ـ رابازنماید تفسیر کرد.»

نیکلسن‌دریافت که خود تعالیم اسلامی، و تفسیرخاص صوفیان مسلمان از اصل توحید، که آنها را شبیه وحدت وجودیها کرده ، در ایجاد مباحث نظری تصوف اسلامی اثر فراوانی داشته است . وی به همین دلیل نظریهٔ شایعی راکه به فن کرمر و امثال او ـ که معتقد بـه اشتقاق‌تصوف‌ازسرچشمه‌ای هندی ـایرانی‌بودندـ نسبت داده می‌شد، یعنی این گفته ایشان را که «مهترین ویژ گی تصوف اسلامی اعتقاد به وحدت وجوداست وهرمتصوف مسلمانی وحدت وجودی است»منکر شد. اوحتی وحدت وجودی بودن حلاج را با گفتن «اناالحق» و ابن فارض رابا گفتن «اناهی» (یعنی من همان حقیقت الهی هستم) وبا یزید بسطامی‌رابا گفتن«سبحانی‌مااعظم‌شانی»نفی کرد.وبر آن شد که وحدت وجود در تصوف اسلامی، چنانکه باید، جز درزمان ابن‌عربی(متوفی ۶۳۸ه.ق)بروزنکرده و« کلیهٔافکاری راکه غیراسلامی‌وزاییدهٔ فرهنگی بیگانه پنداشته‌اند،بایدزاییدهٔ و تصوف دانست که درحوزهٔ اسلام‌رشد کرده واز گوهری‌اسلامی برخوردارند.»

درمیان‌آثارمهمی که نیکلسن‌نوشته، بحث ارزنده‌ای است به‌نام «مفهوم‌شخصیت درتصوف»، که بی‌شك‌از باریکترین ودشوارترین و مهمترین‌مباحثی‌است که وی‌موردبررسی‌قرارداه‌است:وچه بسا که‌سبب آن‌چگونگی مباحث بررسی شده باشد. زیرا، مباحث مذکور درشمار

Marfat.com

دقیقترین و پیچیده‌ترین مسائل تصوف است. اضافه بر آن مؤلف با تصور خاصی که از «شخصیت الهی» در الهیات مسیحی در ذهن خود داشته ـ هر چند فرق فاحشی میان نظر گاه اسلام و مسیحیت در این باره هست ـ سعی می کند که نظیر آنرا در تصوف اسلامی بیابد. با اینکه پاره‌ای از اندیشه‌های مسیحی به نظریات صوفیانه‌ای که نیکلسن شرح کرده رسوخ یافته، اما همین نظریات از خصایصی برخوردار است که آنرا اساساً از نظائرش در مسیحیت متمایز می‌دارد. نبودن واژه‌ای مرادف پرسنالیتی (Personality) در زبان عربی (که تازگی به «شخصیت» ترجمه شده) خود یکی از علل مغلق شدن مسئله برای پژوهشگر و خواننا ه است. زیرا آنگونه که نیکلسن می گوید، مسئلهٔ «شخصیت» در کلام اسلامی نقشی همچند الهیات مسیحی نداشته است؛ هرچند که متکلمان مسلمان درصفات الهی، واتصاف خداوندی به آنها، که می‌توان جزو مهمی در این مسئله به حساب آورده، بسیار سخن گفته‌اند .

نیکلسن به پیروی از استاد « وب » که قولش در این موضوع حجت است. تصورخویش را ازشخصیت اینگونه بیان می کند: «خدا را جز با درنظر گرفتن پیوندهای شخصی میان او، به عنوان معبود، و میان آدمی، به عنوان عابد، نمی‌توان به «شخصیت» متصف کرد. وجود این پیوندها نیز اگردرهریك ازجنبه‌های تنزیه یاتشبیه معبودمبالغه شود، ممتنع می‌نماید.»

اینگونه برداشتی نه تنهادر نظریات صوفیان، بلکه درخود قرآن که خدارامتساویاً به تنزیه وتشبیه متصف داشته موجود است . کسانی

Marfat.com

چون معتزله و پاره‌ای از فلاسفهٔ پیشین مانند فلوطین اسکندرانی ، با تصوری که‌از«واحد»داشت، درتنزیه مبالغه کردند و کسانی‌چون‌مجسمه و گروهی‌از وحدت وجودیها درتشبیه راه مبالغه راپیمودند، گروه اول مفهوم شخصیت الهی را ضایع کردند. زیرا مفهومی راکه مجرد است وبی‌شخصیت،مورد پرستش قرار دادند. و گروه دوم باپوشاندن‌صفات محدثات برمعبود خویش،مفهوم‌الوهیت رابرباد دادند. چنانچه تصور مسیحیان دربارهٔ شخصیت‌الهی مأخوذ از تصورشان دربارهٔ مسیح‌باشد که «کلمةالله و «اقنوم‌ثانی»در «تثلیث مقدس» است، نمی‌توان این‌نظر رابا هیچ‌یك‌ازنظرات متصوفان مسلمان مقایسه کرد. هرچند که پاره‌ای ازنظریاتشان مثل «حقیقت محمدی» و«کلمهٔ الهی» بی‌شك ازنهادهایی مسیحی‌تأثیرپذیرفته‌است. مشکل‌واقعی ازتطبیقهایی سرچشمه می گیرد که استاد میان نظریات مسیحی ونظائر اسلامی آنها برقرار می کند . مثلاً این گفتهٔ استاد: «آنچه راکه مسیحیان برای تمیز میان اقانیم در تثلیث درنظر گرفته‌اند، همان است که مسلمانان برای تمیزمیان صفاف تنزیه وصفات تشبیه در ذات واحدالهی معتبر شمرده‌اند.» در حالی که خدای‌منزه مسلمانان رانمی‌توان قرین«اب» مسیحیان دانست، و خدای تشبیه شدهٔ گروه نخست قابل مقایسه با «ابن» گروه دوم نیست . و یا امثال‌این گفتهٔ‌نیکلسن که«بدون سخن ازشخصیت مسیح‌ومحمدنخواهیم توانست‌نظرات وابسته‌به شخصیت را درمسیحیت واسلام مورد مطالعه قرار دهیم... زیرا برداشت مسیحیان از شخصیت ـ یعنی از ارتباط شخصیت به خدا ـ در واقع همان تصوری است که از مسیح دارند ،

Marfat.com

همانگونه که برداشت مسلمانان ازشخصیت الهی، همان تصورشان از محمد است.» اگرهم در قسمت اول عبارت با نظر استاد موافق باشم قطعاًدرقسمت دوم آن نظراورانمی‌پذیرم، چراکه‌آنرا گزافه‌ای می‌دانم که قابل توجیه نیست. این مبحث از دو بخش بزرگ تشکیل شده : نخست، مفهوم شخصیت‌الهی درنظر مسلمانان وسیرتاریخی آن، و دوم برداشت صوفیه‌ازشخصیت حضرت محمد،علیه‌السلام. مفهوم‌شخصیت الهی در اسلام در محدودهٔ تحول تاریخی این دین جریان داشته،مثلا برداشت مسلمانان‌درصدر اسلام بابرداشت آنها پس‌ازارتباط باممالك مفتوحه که اهل‌دیانتهاوفرهنگهای باستانی بوده‌اند فرق داشته‌است.این تحول در علم کلام و تصوف به صورتی ملاحظه می‌شود · فی‌المثل صوفیان قرن دوم همچون رابعهٔ عدویه ومعروف کرخی به هنگام‌تصور شخصیت‌الهی‌صفات جبروت وقهر وامرونهی‌وخشم وغیره را ازصفات خدایی شمرده وبه صفات جمال ومحبت بسنده کرده‌اند ـ محبتی که آنرا عبارت از مشاهده حق با چشم باطن وفنای عاشق در معشوق در می‌دانند. فنای صوفیانه با شخصیت الهی‌سازگار است ، چراکه‌آن ـ برخلاف نیروانای هندی ـ محوتام شخصیت‌انسانی نیست. بلکه‌محوی است که‌صحودرپی‌داردوفنایی است که‌از آن پی آن‌بقامی آید. به‌عبارت دیگراین فنای‌ارادهٔ آدمی‌است تا فانی‌دریابد که ارادهٔ‌راستین، ارادهٔ‌حق است. او از ارادهٔ خاص خودفانی می‌شود تا در ارادهٔ‌الهی‌پایدار ماند و ازعمل خود فانی می‌شود تا به عمل الهی باقی شود وقس‌علی‌ذلك.

در اینجا مؤلف ابیات زیادی از « تائیة الکبرای» ابن‌فارض را

Marfat.com

به عنوان استشهاد آورده و نظر او را دربارهٔ «مقام اتحاد» که ـ به نظر وی ـ جزبا فنا شدن عبد از اراده و صفات نفسانی‌اش و احساس یکپارچگی با محبوبش میسر نیست، بیان می‌دارد. آنچه را که نیکلسن در تحلیل اشعار ابن فارض و شرح مذهب وی آورده، از تحقیقات جالب این موضوع است.

شخصیتهای صوفی و برجستهٔ دیگری را که دراین بحث به میان آورده اینها هستند:

۱ـ شخصیت حسین بن منصور حلاج، که نیکلسن بر خلاف فن کرمر، او را وحدت وجودی نمی‌داند. زیرا اینکه می گویندتصوف اسلامی از اواخر قرن سوم صبغهٔ وحدت وجودی به خود گرفت و یا اینکه حلاج نخستین کسی بود که از وحدت وجود سخن گفت، توصیفی است که تصوف آن عصر و حلاج را شامل نمی‌شود. زیرا به نظر نیکلسن صوفی اگر معتقد به تنزیه خدا باشد. وحدت وجودی نیست، هر چند هم که اقوال دال برتشبیه از او صادر شود. اگر صوفی جانب تنزیه را نگهٔ دارد، خدا را درهمه چیز عیان می‌بیند و در عین حال فراتراز همه چیز، واین وحدت شهود است نه وحدت وجود.

باید یادآورشویم که محیی‌الدین عربی که از برجستگان مذهب وحدت وجود و بلکه واضع این مذهب در اسلام است، به تنزیه و تشبیه با هم اعتقاد داشته است ولحظه‌ای از مقارنهٔ این دو با هم غفلت نورزیده است. پس آیا بنابرتعبیر استاد، این عارف راباید از اصحاب وحدت شهود دانست نه وحدت وجود؟ جواب قاطع و صریح منفی

Marfat.com

است. به دلیل اینکه ابن‌عربی مفهوم تنزیه وتشبیه را به‌اطلاق وتحدیدو تقیید کشانده‌است. خدا درنظراومنزه‌است، یعنی‌درذاتش مطلق‌می‌باشد وهیچ تعین خاصی‌ازتعینات بی‌نهایتی که هرلحظه‌درآنها آشکارمی‌شود، اورا محدود نمی کند. ومعنی اینکه خدا مشبه است یعنی در صفات و اسمائش درصورت هرمتعینی ظاهر می‌شود،ودرظهور مقید به‌مقتضیات صوری است که درآنها ظاهر می‌شود. پس تنزیهَ وتشبیه، دو چهره از یك حقیقت می‌باشند، یا دوامراعتباری هستند، وگرنه «حق منزه همان خلق مشبه» است که هیچ فرقی میان آنهاجزیك صفت که واجب‌الوجود بودن حق است، نیست.

نیکلسن آنگاه به شرح مذهب حلاج پرداخته وعلناً این گفتهٔاو یعنی «اناالحق» را، صحیه‌ای جذبی و شطحی صوفیانه نمی‌داند، بلکه آنرا بیان کاملی از نظریهٔ خاصی می‌داند که خود او واضع نخستین آن است. و آن نظریه‌ای است که حلاج به اثر مشهور یهودی، یعنی این گفتهٔ آنها که «خلق الله آدم علی صورته «با ارجاع ضمیر «صورته» به خدا. نه آدم)ـ خدا آدم رابرصورت خویش آفرید» استناد جسته‌است. و معنی این گفتهٔ حلاج، یعنی «انـا الحق»، «من صورت حق خـالقم» می‌شود. وبه این ترتیب مذهب او حلول می‌شود نه اتحاد.

۲ـ شخصیت غزالی. مهمترین چیزی که نیکلسن پس از شرح مختصر بحران روحـی و باز گشت غزالی بیان می کند، نظریهٔ غزالی است که به «مُطاع» معروف است. و مطاع ـ طبق استنباط نیکلسن ـ همان «روح محمدی» یا «نور محمدی» ومنبع علم باطن است که نیز

Marfat.com

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

۳ـ شخصیت جلال الدین رومی . نیکلسن مولانا را به صورت شاعری عارف جلوه گرمی‌سازد که مکنونات قلبی‌اش رابه زبان عاطفه وخیال بیان می کند نه به زبان فیلسوف یا صوفی متفلسف. وهم بر آن است که با وجود اشعارزیادی که ازمولانا نادروحدت وجود نقل شده، وی رااز این مذهب بر کناردارد واستناد کند که شور وشوق صوفیانه، گاه، صاحبش را بر آن می‌دارد که نفس خویش را عین وجود شامل، بل عین ذات الهی بداند، بدون اینکه کل را خدا بداند، و یا به آن معتقد باشد . جلال الدین بلخی، در نظر نیکلسن، به حیات معنوی و احوال آن سر گرم است و به همین دلیل وصفی دلپذیر وجالب ودقیق از این زندگی، بویژه آنجا که به شکوه نفس برای رسیدن به خدا و مناجات با وی و پاسخ حق به این مناجات ووصول می‌رسد ارائه می دهد. مولانا از بررسی پاره‌ای از مشکلات عام فلسفه چون مسأله خیر وشر وجبر واختیار سرباز نزده و به شیوهٔ خاص خودآنها را بررسی کرده است و حل درست آنها رااز راه ذوق ـ ونه عقل ـ یافته است. شر در نظر مولانا جز از دیدگاه عقل وجود حقیقی ندارد و آزادی حقیقی، آزادی بنده‌ای است که به حق عشق ورزیده تا اراده‌اش در ارادهٔ الهی فانی شده است. و در این گونه احوال مرزی میان جبر و اختیار نخواهد بود.

نیکلسن درآخرین گفتارش به بررسی موضع متصوفه در برابر

Marfat.com

پیغمبر و تصوری که از شخصیت وی دارند، پرداخته است. ونیز این نکته را باز نموده که گروهی از صوفیان پیامبر را به گونه‌ای مغایر با روش اهل سنت، که او را پیامبری ازجانب خدا برای تبلیغ رسالتش می‌داند واو را آخرین فرستاده می‌شمارند و بامرگش زندگی‌اش را پایان یافته می‌دانند، تصویر کرده‌اند. و حتی این دسته از متصوفه چون اسلاف خود نه تنها پا را ازاینکه پیغمبر نمونهٔ عالی انسان‌کامل در دین واخلاق است فراتر نهاده، بلکه اعتقادآورده‌اند که او (به تعبیری بهتر نور یا حقیقت یا روحش) دارای وجودی ازلی، سابق بر وجود تاریخی‌اش، می‌باشد. وآن نور پس از مرگش به ترتیب درهریك از اولیاء تا روز قیامت به ظهور می‌پیوندد. و چون ویژه‌ترین رابطه میان پیامبر و صوفی، علقهٔ محبت است، و معنی محبت در نظر صوفیه فنای عاشق درمعشوق بوده است، ازاتحاد با حقیقت محمدی وفنای در آن سخن رانده‌اند. همانگونه که ازاتحاد باخدا وفنای دراو سخن گفته‌اند بدینگونه شخصیت محمد، حبیب خدا و اولیایش، در خلال قرون وسطی، متصوفه مسلمان را مشغول داشت، تا جاییکه ایمان به آن را نخستین گام در راه ایمان به خدا تلقی کردند وتوسل به او و شفاعتش را، راه سلوك به حق، و مدح و ثنای او را از وسایل تقرب به خدا دانستند . در اینجا نیکلسن به تطبیقاتی میان مظاهر نظریهٔ صوفیه در شخصیت محمدی و مظاهر نظریهٔ مسیحیان در شخصیت مسیح، بویژه درمورد وساطت وشفاعت، به عمل می آورد.

Marfat.com

این بود نگرشی تاریخی بر کـوشش مـردان غرب در تصوف اسلامی، که هدف اصلی نشان دادن مرتبت استاد نیکلسن درمیان آنها بود. و نیز اشاره‌ای مجمل به ارزش مباحثی که اینك در برابر چشم دارید نیکلسن درمباحثی که طرح کرده، سخن آخررا نگفت، ولی راه را برای پژوهشگران هموار کرد، تا به‌آسایش، مخالفهای آن را پشت نهادند وشخصیت، دانش و شیوهٔکارش را نمونه‌ای یافتند که با افتخار قابل پیروی است. ونگارندهٔ این سطور یکی ازآنان است.

ابوالعلا عفیفی

اسکندریه
۳۰ رمضان ۱۳۶۵ هـ. ق.
۲۷ اوت ۱۹۴۶ میلادی

Marfat.com

Marfat.com

بخش یکم

پیدایش و سیر تصوف

Marfat.com

Marfat.com

نگرشی تاریخی در بنیاد و سیر تصوف*

و

ثبت تعاریف «صوفی» و «تصوف» برحسب ترتیب تاریخی

۱

در آغاز هدف آن بود که مایهٔ اصلی این گفتار، هامشی باشد بر تعاریفی که، به صورت خاصی، برای دو واژهٔ «صوفی» و «تصوف» در رسالهٔ قشیریه و تذکرة الاولیاء[1] و نفحات الانس آمده است.

در کتابهای فوق، حدود صد تعریف برای دو اصطلاح مذکور آمده که هر کدام بیش از چند سطر نیست. در ابتدا معتقد بودم که اهم این تعاریف را، حتی الامکان، باید به ترتیب تاریخی ذکر کرد؛ و این کار را سودمند و مهم می‌دانستم. زیرا بر آن بودم که تنها این تعاریف می‌توانند پرتوی بر سیر تصوف بیافکنند. با این وصف نتیجه چندان درخشان نبود.

Marfat.com

به رغم عبارتهای کوتاه تعاریف فوق که غالباً جنبهٔ خاصی از تصوف را باز می‌نمایند و یا مشرب صوفیانهٔ صوفی واحدی را باز می گویند و یا برحالت غالب برصوفیی در وقت معین دلالت دارند ، درمجموع می‌توان سیرتدریجی اندیشه‌های صوفیانهٔاسلامی را ازآغاز قرن سوم تا اواخر قرن چهارم درپرتو آنها روشنتر یافت. بااین‌وصف برداشت ما از تعاریف فوق، ازخطوط کلی سیرتصوف فراتر نمی‌رود. لذا برآن شدم تا افکاری راکه اصحاب این تعاریف و دیگر مردان برجستهٔ تصوف بدانها اشاره کرده‌اند به‌ترتیب تاریخی تحلیل کرده و نتایج حاصله را بازگویم.

اگرچه مدعی نیستم که تمام منابعی راکه می‌توانست برای این مبحث سودمند باشد، بررسی کرده‌باشم- چراکه هنوز فرصت مراجعه به دو منبع مهم تصوف‌یعنی حلیةالاولیاء ابونعیم اصفهانی[۲] (متوفی ۴۳۰ ه. ق) وکشف‌المحجوب علی‌بن‌عثمان‌جلابی هجویری[۳]، مؤلف نیمهٔ دوم قرن‌پنجم، را نیافته‌ام. با این حال، آنچه راکه دراختیاردارم، به گمان خودم، شایستگی آن را داردکه مایهٔ پژوهش اساسی‌موردنظر باشد. می‌دانیم که این مبحث چندان گسترده است که دراین گونه گفتارهای کوتاه ، چنانکه باید، قابل‌بررسی نیست. گذشته ازاین‌چندان پیچیده است که ، با اطلاعات کنونی ما، حرف آخر را دربارهٔ آن نمی‌توان زد، پس آنچه که در این گفتار ارائه می‌شود ، هر چندکه تحقیقات علمی آینده فکراساسی آنرا تأیید خواهدکرد ، کوششی یا تجربه‌ای ناچیز در این زمینه بیش نیست. در اینجا نهادهای معروف

Marfat.com

تصوف را تحلیل نخواهم کرد وفقط خواهم کوشید تا سرچشمه وسیر تحول آنها را تا تشکل به صورت مذاهب تصوف بیان دارم.

تمایلات نیرومند زاهدانه‌ای که درقرن اول هجری، دنیای‌اسلام را فراگرفته بود ، زمینه‌ای مناسب برای رشد نخستین دانه‌های تصوف به‌شمارمی‌رفت. عواملی که باعث ایجاد وبروز تمایلات زاهدانه شده، ـ آنگونه که گلدتسیهرمی گوید ـ دوچیز است: نخست‌مبالغه دراحساس گناه ، و دیگر تـرسی که ازعقاب الهی وعـذاب آخرت[۴] در دلهای مسلمانان جای گرفته بود. درآغاز حرکت زهد با قواعد دین‌هماهنگ بود ، اما مبالغه در متابعت پاره‌ای از تعالیم پیغمبر و سیرت[۵] نبوی ، ناگزیر درجنبه‌های‌دیگر باعث اهمال مسائلی می‌شد که درنظرمسلمانان برگزیده، کم ارجتر از دیگر مسائل واحکام دینی نبود. بزودی زهدبه تصوف تحول یافت و فی‌المثل صوفیه، حسن بصری را ، که یکی از مشاهیر زهاد بود، ازخود شمردند. آنها را دراین امر باید محق‌دانست. زیرا حسن بصری درعبادت، تمایل بـه‌حیات معنوی و باطنی خالصی داشت وبه اجرای ظاهری‌آنها قانع نبود. قشیری[۶] ازو نقل قول‌می‌کند که گفت : «مثقال ذره‌ای از ورع بهتر از هـزار مثقال روزه و نماز». و صاحب الکامل[۷] این گفتهٔ او را نقل کرده: «با دلهـاتان سخن گوئیدو گرنه زود بپژمرند. ونفسها رالگام زنید که سرکش باشند، که اگر این نکنید به هلاکت افتید.» با اینهمه، این زاهدان را فقط باید راهگشایان تصوف شمرد.

قشیری برآن است که کلمهٔ « صوفی » پیش ازپایان قـرن دوم

Marfat.com

هجری ـ یعنی پیش از سال ۸۱۵ میلادی ـ بـه کار رفته ، و اغلب احتمال این است که این صفت کـه دال برپشمینه پـوشی است برای این وضـع شد تا زاهدان متصوفه از دیگرانی که سیرت سلف را طی میکردند باز شناخته شوند. چنانکه ابن‌خلدون می گـوید: «ظاهر این است که گفته شود کلمهٔ مزبور ازصوف مشتق است، چه ایشان اغلب به پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند ودرپوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می گراییدند.» و برای نخستین بار این کلمه بر ابوهاشم کوفی (متوفی به‌سال ۱۵۰ هـ. ق) اطلاق شده که جامی در نفحات الانس درباره‌اش می گوید : « پیش از وی بزرگان بوده‌اند در زهد و ورع ومعاملت نیکو در طریق توکل وطریق‌محبت، لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود.»افزودن این نکته بلافاصله بر گفته جامی دربارهٔ ابوهاشم کوفی‌مناسب است که نخستین خانقاه صوفیان هم ، به دست امیری مسیحی در رملهٔ فلسطین تـأسیس یافت. مابا اینکه به‌تأثیر مسیحیت برتصوف درشکل اولیه‌اش معترفیم، اما چیزی که دال بر تأثیر مسیحیت یا هـرمنبع خارجی دیگر باشد ـ جز اندکی ـ در اقوال زهاد متصوفه مثل ابراهیم ادهم (وفـات ۱۶۱ هـ. ق)، داود طائی (وفات ۱۶۵ هـ. ق)، فضیل‌بن عیاض (وفـات ۱۸۷ هـ. ق) وشقیق بلخی (وفات ۱۴۹ هـ. ق)، نمی‌بینیم. به‌عبارتی دیگراین نوع تصوف را باید قطعاً ـ ویامحتملاً ـ زاییدهٔ نفس‌نهضت اسلامی دانست، وآن را نتیجهٔ لاینفك تصور خدا در اسلام شمرد. این تصور نمی‌توانست مسلمانانی راکـه دارای مشرب باطنی وکششهای روحی

Marfat.com

بودند، راضی کند. ولی تصوف کسانی که ذکرشان رفت، تصوفی معتدل بود ـ هر چند که درباب زهد ورضا تا آخرین حد ممکن پیش رفتند وبه کلی از وجد و جذبه و لوازم دیگر مباحث نظری بی‌پرده‌ای که دراعصار متأخر[۸] در تصوف بروز کرد بر کنار بودند. این گروه به خدا محبت داشتند، اماترسشان از خدا شدیدتر و نیرومندتر بود. این محبت آنها را به تسلیم مطلق در برابر ارادهٔ الهی می کشاند نه به معرفت کامل وجود او . شاید بهترین وصف برای حالت آنها «رضا» (Quietism) باشد. زیرا آنها درحدی میان زهد ومعرفت(تئوسوفی) قرار دارند.

قرن سوم شاهد ظهور چهره‌ای ازتصوف بود که با چهرهٔ پیشین تصوف‌تباین تام‌داشت. تصرفی که دیگر نمی‌توان آن را نتیجهٔ عوامل معنوی‌وفکریی دانست که ازجوهر اسلام برخاسته باشد. برای مثال ما اولین تعریف‌تصوف‌رادراقوال‌معروف کرخی‌می‌یابیم‌ـ که اصلاً مسیحی یامندائی (صابئی) و ایرانی است ـ چنانکه ازاسم پدرش فیروز یا فیروزان[۹] برمی آید. گفته‌اند که «معروف» بندهٔ امام علی‌بن‌موسی‌الرضا بوده و به دست او اسلام آورده است. وی درعصر هارون‌الرشید در بغداد ـ در محلهٔ کرخ که معمولاً به آن منسوبش می‌دارند ـ می‌زیسته و قبرش هم درآنجاست. و پیوسته از احترامی عظیم برخوردار بوده است. وی مصاحب داود طایی‌بوده ولی صاحب‌الفهرست خبرداده که استادش درتصوف مردی بنام فرقد سنجی[۱۰] بوده. و فرقد خودشاگرد حسن بصری بوده که اوهم شاگرد مالك‌بن انس بوده است. این گونه

Marfat.com

سندها که برای ارتباط تصوف و اسلام نخستین وضع شده ارزش چندانی ندارد. صاحب تذکرةالاولیاء معروف کرخی رامردی توصیف کرده که شوق به سوی خدای براو غلبه یافت. وسری سقطی، صوفی شهیر وشاگرد معروف، دربارهٔ او می گوید: «معروف را بخواب دیدم چنانکه زیر عرش ایستاده بودی، حق ـ سبحانه و تعالی ـ فرشتگان را گفتی: این کیست؟ گفتند: تو بهتر دانی یارب. از حق ـ تعالی ـ ندا آمد که این معروف کرخی است که ازدوستی من سخت شده وباهوش نیاید الا به دیدارمن[۱۱].» در اقوال معروف کرخی برای نخستین بار به آثاری برمی‌خوریم که بی‌هیچ شکی سرچشمه آنها افکار نوینی است که هنوز هم عنصر اساسی در تصوف اسلامی به شمار می‌آید. اینك پاره‌ای ازاین اقوال رادر زیر می‌آوریم:

«محبت نه از تعلیم خلق است، که محبت ازموهبت حق‌است و از فضل او[۱۲]»

«علامت اولیای خدای ـ عزوجل ـ آن است که فکرت ایشان اندیشهٔ‌خدای‌بود وقرارایشان‌باخدای بود وشغل‌ایشان درخدای بود.[۱۳]»

«عارف‌را اگر هیچ نعمتی نبود! او خود همه درنعمت‌است[۱۴].»

معروف روزی به شاگردش سری سقطی گفت:«چون ترابخدای حاجتی باشد به من سو گند براوده[۱۵].»

هر کس در گفته‌های ابراهیم ادهم و دیگر صوفیان مذکور تتبع کند، به وضوح درمی‌یابد که اقوال معروف از سنخ دیگری است و با گفته‌های آنها تباین تام‌دارد. زیراتصوف‌آنها متوجه غایتی عملی یعنی

Marfat.com

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

مثلاً ابوسلیمان دارانی (وفات ۲۱۵ هـ. ق.)، اهل واسط، که به شام کوچید و در قریهٔ داریا، غرب دمشق، رحل اقامت افکند، دارای گفته‌های زیادی درمفاهیم و عبارات تصوف نظری است. امثال:

«صبر نکند ازشهوت دنیا مگر نفسی که در دل اونور بُوَد که با خودش مشغول می‌دارد.[۱۶]»

«حق تعالی عارف را بر بستر خفته باشد که بروی سربگشاید و روشن کنـد آنچه هرگز نگشاید و روشن نکند ایستاده را در نماز، عارف را چـون چشم دل گشاده شود چشم سربسته شود، جز او کس نبیند[۱۷].»

«اگر معرفت را صورت کنند برجایی، هیچ کس ننگرد در وی، الاکه بمیرداززیبایی جمال‌اووتیره گردد همهٔ روشنیهادرجنب‌نوراو[۱۸].»

«معرفت به خاموشی نزدیکتر است که به‌سخن گفتن[۱۹].»

«چون دل‌برفقد چیزی بگریدروح بر یافتن آن شادمان شود[۲۰].»

بهتر آن دیدم که متن زیر را یك جا نقل کنم، زیرا از نمونه‌های اولیه‌ای است کـه در آن لغت عشق الهی آشکارا و به وضوح دیده

Marfat.com

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

«احمدبن ابی‌الحواری گوید: روزی به نزدیك ابوسلیمان شدم ووی همی گریست گفتم چرا می گریی؟ گفت: یااحمد چرا نگریم؟شب تاریك شد و چشمها بخفت و دوست به دوست رسید و اهل محبت به پای ایستادند و اشك چشم ایشان می‌رود و اندر محرابها همی چکد، جلیل ـ سبحانه ـ جبرئیل را ندا می کند که یاجبرئیل من‌می‌بینیم آنان راکه از سخن من لذت همی‌یابند و به ذکر من به راحت همی‌باشند، من مطلعم به خلوتهای ایشان و نالهٔ ایشان همی‌شنوم و گریستن ایشان همی‌بینم. یاجبریل چرا آوازندهی که‌این گریستن چیست؟ هر گزدیدی دوستی که دوستان خویش را عذّاب کند یا اندر کرم من سزد که ایشان را به حضرت آرم تا مرا خدمت کننـد. آنگاه ایشان را عذاب کنم ، سو گند یاد کنم به عـزّت خویش که چون‌روز قیامت بود حجاب از چشم ایشان بردارم تا بمن می‌نگرند بی‌چون و بی چگونه[۲۱].»

چون ازبشرحافی که«عرفا» راگزیدگان خاص خدا[۲۲] می‌دانست در گذریم ، به ذوالنون‌مصری (وفات ۲۴۵ هـ. ق[۲۳].) می‌رسیم که در میان صوفیه ـ علی الاطلاق ـ شایسته‌ترین کسی است که واضع اساس تصوف می‌توانش نامید. بسیاری از تذکره نویسان ومورخین مسلمان به فضل او دراین زمینه اعـتراف کرده‌اند. جامی در نفحات الانس مـی نویسد: «او امام وقت ویگانهٔ روزگار و سراین طایفه است و همه را نسبت و اضافت به اوست و پیش از وی مشـایخ بودند و لیکن وی

Marfat.com

پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و ازاین طریق سخن گفت.» ابوالمحاسن می گوید ذوالنون نخستین کسی درمصر بود که دراحوال و مقامات « اهل ولایت » سخن گفت، اقوالی که از ذوالنون در کتاب تذکرة الاولیاء و دیگر کتب تصوف آمـده ، در مجموع صدق احکام مذکور را ثابت می کند ـ هرچند که عین آن عبارت رابه خاطر گزافه‌گویی‌هایی که در آنهاست نتوان پذیرفت . دراینجا فرصتی نداریم تا گفته‌هایی راکه بانام این صوفی همراه شده وسخت پرسود وارزشمند است به بررسی گیریم. ذکر این نکته ضروری است که تعریفاتی را که عطار از ذوالنون دربارهٔ عارف ومعرفت‌آورده بیش از دوصفحهٔ تذکرة الاولیاء را در بر گرفته است. ذوالنون معرفت را بر سه وجه می‌دانـد : «یکی معرفت توحیـد، و این عـامهٔ مؤمنان راست. و دوم معرفت حجت و بیان است، و این حکما و بلغا راست: سیوم معرفت صفات وحدانیت است واین اهل ولایت راست :آن جماعت که شاهد حق‌اند بر دلهای خویش.» چون ازذوالنون سئوال شد که چه سان خدا را شناختی ، پاسخ داد : «خـدای را به خـدای بشناختم واگر فضل خدای‌نبودهر گزخدای رابنشناختمی[۲۴].» بااین وصف‌اعتراف می کند: «آنکه عارف‌تر است به خدا، تحیراو به خدا سخت‌تر است وبیشتر» دربارهٔ ذکر از او سئوال کردند گفت: «حقیقت ذکر، فانی شدن ذاکر است در ذکر[۲۵].» و از گفته‌های اوست که: «هر که خدای‌را یاد کند یاد کردنی بر حقیقت، همه چیزها فراموش کند اندر جنب ذکر خدای و همه چیـزها خـدای تعالی و بروی نگاه دارد و وی را از همهٔ چیزها

Marfat.com

عوض بود[۲۶].»ونیز ازاوست که: «نیست آنکه محتجب گشت ازخلق به خلوت‌تابنشیند چنانکه‌آنکسی که محتجب گردد ازایشان به خدای[۲۷].» (رسالهٔ قشیریــه ۱۵۷) وحق را درنظر ذوالنون جز از راه بیان صفات سلبیه توصیف نتوان کرد، لذا می گوید: «هر چه اندر دل تو صورت ببنددخدای ـعزوجلـ به‌خلاف آن‌است[۲۸].» گفته‌های زیادی‌ازذوالنون دراین باره‌آمده که تصوف را علم باطن و مختص خواص دانسته و از همین روی میان توبهٔ خواص و توبهٔ عوام فرق گذارده و می گوید: «توبهٔ عام از گناهان بود وتوبهٔخاص‌ازغفلت[۲۹].» (رساله۲۷) وی‌محبت خدا را سری می‌داند کـه نباید در آن خوض کرد که مبادا عوام آنرا بشنوند: «ویکی گوید نزدیك ذوالنون مصری بودی وسخن از محبت گفتیم. ذوالنون گفت دست ازاین سخن بردارید که مردم نشنوند و به دعوی‌آن برخیزند، آنگاه گفت:

الخوف اولی بالمسیئی اذا تأله والحزن
والحب یحمل‌بالتقی وبالنقی من‌الدرن[۳۰]

ذوالنون می گوید: «محب خدای راکاس محبت ندهند مگربعد ازآنکه خوف دلش را بسوزد و به قطع انجامد.» ذکر جام محبت از نخستین امثله‌ای است که درآن رمزباکوسی گری[۳۱] (خدای شراب) را می‌بینیم که بعدهاشعرای صوفیه شیفتهٔآن شدند.

در گفتارهایی کـه از ذوالنون نقل‌شده نخستین تعاریف وجد و سماع رامی‌توان دید[۳۲]. ونیز او اولین کسی است که توحید رابه‌مفهوم صوفیانه‌اش معرفی کرد. آنچه را که دربارهٔ او آوردیم ـ به نظرم ـ

Marfat.com

می‌تواند برای دلالت براین امر که ذوالنون بیشترین تأثیر را برتکوین اندیشه‌های صوفیانه داشته‌کافی باشد ـ برخلاف وینفیلدWhimfield که این صفت را به بایزید می‌دهد[۳۳].

حال بایـد برای شناخت مشرب ذوالنون به اخباری که تذکره‌نویسان از زندگی او آورده‌اند، نظرافکنیم.

ابن خلکان در (وفیات الاعیان شمارهٔ ۱۲۸ تـرجمهٔ دی‌سلان ج ۱/۲۹۱) و جامی (در نفحات الانس ص ۳۵) می گویـد کـه نـام ذوالنون ابـوالفیض ثوبـان بن ابراهیم ، یا فیض بن ابـراهیم ، بود. و پدرش ـ که اهل نوبه یااخمیم درصعید مصر بود ـ ازبند گانی به شمارمی‌رفت که قبیلهٔ قریش اوراآزادکردند و درشمار موالی خود قراردادند گمان براین است که ذوالنون مدتی در حجاز اقامت داشته است، زیرا نویسند گان آورده‌اند که او در نزد امام مالك بن انس تلمذ کرده است و کتاب«مـوطأ» ازاو نقل شده است وبنابه قول ابن‌خلکان، استادش درتصوف، شقران عابد ویابه قول جامی،اسرافیل مغربی بوده است. ابن خلکان می گوید که ذوالنون در میان علمای عصر خود در عبادت و حال و معرفت بی‌همتا بود و حکیمی بود گشاده زبان و از ملامتیان بود. زیرا او پرهیز گاری خود را با ظاهرشدن درمیان مردم و بی‌توجهی به امور شرع پنهان می‌داشت. به همین سبب مصریان اورا زندیق شمـردنـد ، هر چند پس از مر گش به ولایتش معترف شدند. (تذکره ج ۱/۱۱۴) ازآنچه دربارهٔ ذوالنون در تذکرة الاولیاء آمده مستفاد میشودکه او سنگریزه‌هـا را به یاقوت وجواهر بدل می کرد. و صاحب الفهرست او را در شمار کسانی شمرده که «در صنعت [کیمیا]

Marfat.com

دستی داشته و کتابهایی تصنیف کرده است و از کتابهای اوست: کتاب الرکن الاکبر، کتاب الثقة فی الصنعة[۳۴].»

شخصیت حقیقی ذوالنون را با وضوح بیشتری در نوشتهٔ ابن-القفطی راجع به وی در اخبار العلما بأخبار الحکما (طبع لیبرت ص ۱۸۵) می‌توانیم بنگریم: «ذوالنون بن ابراهیم‌اخمیمی مصری، ازطبقهٔ جابربن حیان ـ و به صنعت کیمیا مشغول بود ازعلم باطن برخوردارو بربسیاری از علوم فلسفه اشراف داشت. پیوسته به «برباه»ی (قبطی‌پرپه جمع‌برابی. بربیات)اخمیم آمد وشد می کرد، زیرا آنجااز دارالحکمه-های قدیم است، و درآن تصاویر و نقوش عجیب وغریبی وجوددارد که ایمان مؤمن والحاد مشرك واافزون کند. گویند که ذوالنون راعلمی لدنی داده شده بود و دارای کراماتی‌بوده است.»

مسعودی صد سال تمام پس از ذوالنون در گذشته، و نخستین منبعی است که راجع به ذوالنون اطلاعاتی به دست می‌دهد، چنانکه خود می گوید اطلاعاتش را هنگامی که به اخمیم رفته از مردم آنجا جمع‌آوری کرده و ازقول همین مردم دربارهٔ ذوالنون نقل می کند که ابوالفیض ذوالنون مصری اخمیمی زاهد ، حکیمی بود که در راهی خاص‌سلوك می کرد ودردین سیره‌ای ویژه داشت. به حل رموز برباها در اخمیم علاقه‌مند بود و بسیار به آنها آمد و شد می کرد. وبه‌کشف بسیاری ازتصاویر و نقوشی که برآنهاکنده شده بود نائل آمد. آنگاه مسعودی ترجمهٔ بخشی ازاین نقوش را، که ذوالنون مدعی شده بود که خوانده و حل کرده، آورده است.[۳۵]

Marfat.com

حال‌باید به جستجو پرداخته وعلت‌این‌راکه می گویند ذوالنون مصری به‌حل‌رموز وبررسی ومطالعه نقوش وتصاویرمصرباستان که در معابد بوده علاقه داشته پیدا کنیم. در نظرمسلمانان، مصرقدیم مهدعلوم کیمیا وسحر وعلوم اسراربود. هرمس بابلی نخستین کسی‌است که در کیمیاسخن گفت وبعد پادشاه مصرشد ودر کنار یکی‌از هرمها دفن‌شد. پاره‌ای ازنویسند گان روایت کرده‌اند که هرمس یکـی از کاهنان هفت گانه است که حاجبان کواکب سبعه‌اند. مسلمانان هرمس را همـان ادریس (اخنوخ)پیامبر دانسته ونخستین واضع اصول هنروعلم و دین شماره‌اند. و اورا سازندهٔ معابداهرام وشهرهای برابی درصعید مصر دانسته‌اند. هرمس‌ازترس‌اینکه مبادا طوفان دانش را نابودسازد،برابی راساخت‌وجمیع‌صنعتها وصنعتگران رادرآنهانقش کرد وهمهٔابزارها و وسایل آنهاراترسیم نموده وازطریق‌تصاویر خصائص علوم رامشخص کرد تاسنت آن علمها زایل‌نگردد[۳۶].

عبارت پیش، دال‌براین اعتقاد است که کتیبه‌های هیرو گلیفی که برآثار باستانی مصر منقوش است ، دارای علوم اسراری است که از بابلیان گرفته شده‌و آنها عبارت‌ازعلوم کیمیا، سحرواحکام نجوم‌است. این اعتقاد تاحدی سیطره داشت که پراطلاع‌ترین مورخ مسلمان یعنی ابن‌خلدون آنرا بیان داشته و تنهابه این بسنده نکرده که سحررادارای حقیقت بداندبلکه افزوده :«وازآثار افسونهای آنان بقایایی در«برابی» صعید مصر وجود دارد که‌گواه بارزی براین‌امر می‌باشد و به دلایل قاطع ازین امرسخن می گوید.[۳۷]»

Marfat.com

صاحب‌الفهرست می گوید[۳۸]: «درمصر ساختمانهایی‌است که آن را برابی نامند ودر آنها سنگهای بسیاربزرگ بکار رفته. وبربا،خانه‌هایی است که به شکلهای مختلفی ساخته شده و آن رابرای بهم‌زدن و ساییدن و گداختن وبه هم‌پیوستن وعرقگیری ساخته‌انـد ، وپیداست به جهت‌کارهای کیمیا گری است. ودراین ساختمانها نقشهاونبشته‌های فراوانی درزبان کلدانی و قبطی دیده می‌شود که کسی به‌آنها پی‌نبرده ودرزیرزمین آنجا گنجهایی‌پیداشد، که در آن، پرازپوست‌نازك گورخر وپوست خدنگ که تیراندازان بکاربرند وسبیکه‌هایی ازطلاومس و سنگ بود که بر آنها این‌علوم رانوشته بودند.»

از آنچه گذشت روشن‌است که ذوالنون ازاصحاب کیمیا وسحر بوده‌است. باید یادآوری کرد که کیمیا وسحر(کیمیا را درعصورمتأخر یکی‌ازریشه‌های سحرمی‌شمردند)، ازمدتها پیش دارای ارتباط‌محکمی باعلم طلسمات وتئوسوفی‌بوده واین‌ارتباط به صورتی واضح دردورهٔ اخیرنو افلاطونی، یعنی یاعصریامیلیخوس وپرو کلوس دیده می‌شود. همانگونه که‌درسراسرتاریخ آیین گنوسی،مذهبی که‌ایرینایوس‌بنیادآنرا به‌سیمون ماگوس نسبت‌می‌دهد، ونیز درتاریخ‌صابئه‌آنرا می‌توان دید. این وضوح را در ارتباط تصوف نمی‌توان دید، زیرا بیشتر بزرگان صوفیه درقرن سوم بیشتر به تصوف سرگرم بودند تاسحروطلسمات. چون سحر، که قرآن آنرا تحریم کرده، نمی‌توانست در مذهب آنها جائی برای خود باز کند. کراماتی راهم که بدست آنها ظاهر شده در اعتقادشان امداد وعنایتی الهی‌بوده است که آنها طلب نکرده بـودند

Marfat.com

ولی‌خداوند بخاطر منزلت بلند آنها درولایت و اخلاق وایمانشان[۳۹] ، بدانها عطا کرده‌است. بااین وصف استدلال براینکه هنرسحرباستان‌در تصوف تأثیرداشته‌کاری چندان دشوارنیست: دربارهٔ جعفرالصادق(ع) به‌نقل‌ازصاحب تذکرةالاولیاء می گویند، که او رساله‌ای در کیمیاوفال وتطیرداشته‌است. ونیزجابربن‌حیان، شیمیدان معروف، که‌به‌جابرصوفی موسوم بوده است، همانند ذوالنون‌برعلم‌باطن گردن نهاد. ابن‌قفطی[۴۰] پیروی ازعلم باطن رامذهب صوفیه مسلمان‌می‌شناسد. ادلهٔ دیگری نیز درشرح‌احوال خود صوفیه وجود داردکه قویتراست، فی‌المثل‌روایت شده که ابراهیم ادهم «مردی را دید اندربادیه و نام مهین (اسم‌اعظم) حق‌اورا بیاموخت وبدان‌خدای‌رابخواند وخضررادید- علیه‌السلام[۴۱]- گفت برادرمن داوود ترانام مهین بیاموخت.» (تذکره - ۱۰۵) گفته‌اند که ذوالنون اسم‌اعظم‌می‌دانست ویوسف‌بن‌الحسین، (وفات۳۰۴ه.ق) یکی ازشاگردانش،ازوخواست تااسم اعظم بیاموزدش، اما درامتحان پیروزنشد[۴۲] (تذکرة اولیاء ص۳۸۴). تأثیرپذیری ازبعضی ازاسماء و عبارات ، از مبانی معروف علم طلسمات است. در یکی از مؤلفات قبطی دربارهٔ آیین گنوسی مطالبی دربارهٔ راز اسم اعظم آمده که سالك را ازاسراردیگربی‌نیازمی کند[۴۳]. به‌اغلب‌احتمال -ویابه‌احتمال‌ضعیف- ذوالنون مصری ازاوراد وبخور استفاده می کرده است. چنانکه‌مردی روزی اورا دید درحالیکه دربرابرش طشتی ازطلانهاده بود و کرد او بویهای خوش‌می کردند ازمشك وعنبر. ذوالنون فریاد برآورد:«تویی که نزدیك ملوك شوی درحال بسط آنان[۴۴]؟»

Marfat.com

ذوالنون حکیمی‌زاهد بود که به سحر طلسمات اشتغال داشت . درقرن نهم‌میلادی‌درمیان اقباط مصر می‌زیست.اصلاً قبطی یانوبی‌بود، وچنانکه‌از گفته‌هایش‌برمی آید، و این‌امررا عبدالرحمن جامی گواهی می کند،نخستین کسی‌است که دراحوال و مقامات سخن گفته وصوفیان دیگر به راه او رفته‌اند .

محققان دراصل و پیدایش تصوف به بحث پرداخته و نظریات مختلفی را ارائه کرده‌اند که هنوز مورد بحث است و این شگفت هم نیست، زیرا هنوز کسی به بررسی عوامل تاریخی وتحول زمانی سیر اندیشه‌های‌صوفیانه برنخاسته‌است[۲۵]. وچشمپوشی‌ازین‌عوامل‌وبررسی قضایا ومسائل کلی، به تنهایی ، روشی است که نمی‌تواند محقق را در رسیدن به نتیجه‌ای قطعی ازطریق‌آن امیدوار کند . هرچند که وجوه تشابهی میان اصول تصوف و مذهب و دانتاهست ، اما اینکه خواسته باشیم تصوف را مأخوذ ازودانتا بشماریم، بی‌آنکه اساس تاریخی‌آن را درنظربگیریم کاری نادرست است، یعنی‌باید اولا اثری را که فکر هندی درزمان ظهور تصوف برفکر اسلامی به جا گذاشته بررسی و بحث کنیم؛ ثانیاً ببینیم که حقایق موجود که ارتباط باسیرتصوف دارد تاچه حد با این فرض که تصوف از اصلی هندی است موافق است . و در مورد نظریهٔ دیگری هم که تصوف را واکنش طرز فکر آریایی دانسته، ویا اینکه تصوف را اساساً زاییدهٔ فکر ایرانی دانسته ، وضع برهمین‌منوال است،اولاماباید ثابت کنیم که صوفیه‌ای که مبانی‌تصوف راپی‌افکنده‌اند ایرانی نژاد بوده‌اند. ولی ما دیدیم که مسئله هرگز به

Marfat.com

این‌صورت نبوده است ـ ومعتقدم که هیچیك از کسانی که این‌مسئله‌از دیدگاه تاریخی بررسی کرده‌اند بامن مخالف نیستند. درست است که معروف کرخی ایرانی نژاد است ؛ اما باید دانست که سخن دراحوال ومقامات ودیگرمسائل جوهری تصوف در زمان مردانی‌چون ذوالنون‌و ابوسلیمان دارانی بروز کرده که پس از او آمده‌اند و در شام و مصر زندگی کرده‌اند و حتی یك قطره خون ایرانی در عروق آنها جریان نیافته است. تشابه نزدیك نوافلاطونی و تصوف ـ که بیشتر ازتصوف تصوف ودانتاست ـ به تنهایی‌نمی‌تواند این دعوی راکه تصوف‌زاییدهٔ نوافلاطونی است توجیه کند. با این‌وصف من معتقدم که میان این دو ارتباط محکمی وجود دارد . واکنون به شرح پاره‌ای جهات که مرا معتقد به‌این نظر کرد می‌پردازم.

اگرنظری راکه پس‌ازبررسی تذکرةالاولیاء ودیگر مراجع و منابع تصوف موردقبول قرار گرفت معتبربپنداریم، یعنی اینکه تصوف اشراقی Theosophical Mysticism ـ یعنی تصوف در برابر زهد و ورع محض ـ درنیم‌قرنی که مأمون و معتصم و واثق و متوکل خلافت می کردند (یعنی از ۱۹۸ تا ۲۴۷ ه ق) ، بروز کرد وبه درجهٔ والایی از تحول رسیده بلافاصله لازم به نظر می‌رسد که تأثیری را که فلسفهٔ یونانی عموماً ونوافلاطونی بالاخص دراین‌برههٔ تاریخ درغرب آسیا ازخود به جا گذاشته‌اند بررسی کنیم .

نیازی به سخن‌پردازی دربارهٔ وسعت انتشار فرهنگ هلنی در آن‌زمان درمیان مسلمانان‌نیست. چه، هر کس برتاریخ فکری مسلمانان آگاهی داشته باشد می‌داند که چگونه امواج علوم یونان ـ که در آن

Marfat.com

هنگام دراوج خود بود ـ از سه کانون، عراق را زیر آماج خود گرفته بود: از دیرهای مسیحیان شام، از مدرسهٔ جندی شاپورخوزستان و از بت‌پرستان(یاصابئه) حران در جزیره . در این مدت کتابهای بیشماری درفلسفهٔ وطب ودیگر علوم یونانی به عربی ترجمه شد و مسلمانان به بررسی ومطالعهٔ آنها برخاسته وآنها رابنیاد شیوه‌ها وتمایلات خویش دربحث علمی‌قراردادند تاجاییکه شاید بتوان حکمت یونانرا به‌تنهایی اساس علوم وفلسفهٔ اسلامی به حساب آورد.

برجسته‌ترین شخصیت یونانی در فلسفهٔ اسلامی ارسطوست نه افلاطون: ولی مسلمانان از راه مفسران نو افلاطونی بـا فلسفهٔ ارسطو ارتباط برقرار کردند، و آیینی که دُرنزدآنها غلبه داشت، آیین‌فلوطین‌و وفرفوریوس‌وپرو کلوس‌بود و کتاب «اثولوجیای‌ارسطو» که‌حدودسال ۸۴۰م‌به عربی ترجمه شده،به نظردیتریشی، خلاصهٔ آیین‌نوافلاطونی است. به این معنی که افکار نوافلاطونی در نیمهٔ اول قرن نهم هجری به صورتی وسیع در میان مسلمانان انتشار یافته ، و در دسترس طبقهٔ دانش پژوه مسلمان بود. درشام‌ومصردم که قرنها ازمراکز مهم‌تصوف و اعتقاد به وحدت وجود و نیز محل تجمع فلاسفهٔ نو افلاطونـی و گنوسیان وبدعتگذاران مسیحی‌بود، وضع برهمین‌منوال بود. درآغاز قرن ششم میلادی ناگهان بخشی از نوشته‌های منسوب به دیونوسیوس آریوپاگوسی، که به دست قدیس‌پولس به مسیحیت گروید، پیداشد. پژوهشهای علمی ثابت‌کردکه این نوشته‌ها مربوط به همین‌قرن‌است، وبه اغلب احتمال نویسندهٔ آنها باید یکی ازپیروان پروکلوس وشاید

Marfat.com

راهبی سوری باشد . آنچه که در نظرفورثنگهام عقیدهٔ فوق را تقویت می کند این‌امراست که اگرچه همهٔ شرقیان این رسالات راموردتوجه قرارداده وبه‌بررسی آنهاپرداختند،امااین‌سوریان‌بودندکه‌آنهارا آشکار کرده وبه دفاع از آنهابرخاستند. وی استدلال می کند که هیروثیوسی Hierotheo راکه دیونوسیوس‌کاذب‌مدعی است‌شاگرد وی بوده، همان‌استفان‌بارسدیلی‌است که‌یکی‌از راهبان‌برجستهٔ مدرسه‌شرق‌سوریه واز معاصران‌یعقوب سروجی(۴۵۱-۴۵۲م) است. دیونوسیوس کاذب پاره‌هایی‌ازدو کتاب «نغمه‌های عاشقانه» و«اصول‌خداشناسی» اثراستفان بارسدیلی رابه صورت اصلی‌حفظ کرده است. استفان غیرازپاره‌ای از دو کتاب مذکور، کتاب‌کامل دیگری به نام«کتاب هیروثیوس دراسرار خفیه ربانی » دارد که نسخهٔ خطی منحصر به فردآن در موزهٔ بریتانیا موجود است .

این‌ها منبع نوشته‌های دیونوسیوس کاذب است. مشهور است که‌یوحناسکاتس آنرابه زبان لاتینی ترجمه‌کرد. وعرفان مسیحی‌باختر زمین درقرون وسطا براساس‌آنهاست، البته اثرآنهاهم‌را درمشرقزمین نباید ناچیز انگاشت، زیرا پس از پیدائدن ، بلافاصله آنها رابه زبان سریانی‌ترجمه‌کردند وتعالیم‌آنها به صورتی گسترده ونیرومند، آنگونه که از لابلای شرحهای متعدد نویسندگان سریانی برآنها برمی‌آید ، انتشار یـافت. این رسالات در قـرن نهم میلادی ازنوجان گرفت : به همین‌دلیل دست نوشته‌های زیبایی‌که از«سکینوپولیس» در فلسطین به‌ادسادا (لرها) فرستاده شده‌مربوط به‌این‌عصر است. ماکس مرکس

Marfat.com

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

مذهب نوافلاطونی تنهااز راه نوشته‌های ادبی به‌مسلمانان نرسید، زیرا شهر «حران» آنگونه که بیان داشتیم ازکانونهای اصلی و مهمی بود که فرهنگ یونانی از آن برجهان اسلام پرتوافکن می‌شد. هرچند که آنهابرترس ازتهدید مأمون درتارومار کردنشان در آغازقرن نهم نام صابئه را برخود نهادند[۴۷]، اما دراصل از بت‌پرستان سریانی بودند. از این گروه، عده‌ای به اسلام ومسیحیت گرویدند، اماقسمت اعظم آنها بربت‌پرستی خویش ماندند. طبقهٔ تحصیلکردهٔ این قوم همچنان برمذهب فلسفی خویش بودند وچنانکه شهرستانی ودیگر مؤلفان مسلمان آن را توصیف کرده‌اند، مذهب آنها منطبق برنوافلاطونیی است که از فلسفهٔ پروکلوس ویامبلینوس استنباط می‌شود. هرچند مدرسه صابئه دربغداد که گروه کثیری از دانشوران وفیلسوفان را درخود پـرورده، تا پایان قرن نهم تأسیس نشده بود، با این وصف، انسان دربارهٔ ارتباط فکری مسلمانان وصابئه پیش‌از این تاریخ به‌مرحلهٔ یقین می‌رسد. حال، نیازی به پیگیری این موضوع بیش از این نیست وکافی است بگوئیم کـه مسلمانان مذهب نو افلاطونی را در هرجا که بودند و از هرکجا که با فرهنگ یونانی تماس پیدا کردند، گرفتند.

درمیان مللی که فرهنگ یونانی در میانشان رواج پیدا کرد، مصروشام همیشه صدرنشینند، این دو، کشورهایی هستند که تصوف برای نخستین بار در آنها به معنی دقیق کلمه ظاهر شده وتحول یافت؛ چنانکه گفتیم، مردی که درسیر این نوع تصوف سهم مهمی داشته، ذوالنون مصری

Marfat.com

است که گاه‌او را حکیمی کیمیا گرخوانده‌اندو گاه‌از کسانی شمرده‌اند که‌از آبشخورفرهنگ‌یونانی سیراب گشته‌است. اضافه براین،مفاهیمی که ذوالنون دربارهٔ آن سخن‌رانده، جوهراً، همان مفاهیمی‌است که در نوشته‌های‌یونانی مثل‌رسالات دیونوسیوس‌می‌یابیم، آیااین مقدمات‌مارا وادار به‌این نتیجه گیری‌لازم نمی کند که‌باید میان‌تصوف ونوافلاطونی رابطه‌ای تاریخی موجود باشد؟ وآیا می‌توان نظریهٔ دیگری را درسیر تصوف موردقبول قرارداد که حقایق پیش گفته راتفسیر کند؟ آری: من با مرکس که‌تصوف را دربست به‌رسالات دیونوسیوس منسوب داشت موافق‌نیستم، ولی‌درپایان بحث‌مستقل‌خودبه‌نتیجه‌ای رسیدم که‌حاصلش بانتیجهٔ وی فرق چندانی ندارد : وآن اینکه تصوف ازجنبهٔ تئوزوفی (عرفانی‌اش)تاحدزیادی زائیده حکمت‌یونانی‌است؛ ولی‌حتی‌دراعصار پیشین به‌طورکامل زاییدهٔ حکمت یونان نبوده است. زیرا درخود نو افلاطونی درخلال شش‌قرن، عوامل خارجی زیاد تأثیر گذاشت. ولی من دراینجا درصدد آن نیستم که عناصر یونانی وغیریونانی دوره‌ای راکه مورد نظرماست یعنی قبل از۸۶۰ م ـ ازهم تفکیک کنم.

لازم به تذکر است که معروف کرخی دارای ریشه‌ای صابئی بودوبنا برقول ابوالمحاسن‌بن تغری بردی «والدینش ازصابئهٔ حدود واسط بودند.» بعیدهم نیست که «معروف» ازمندائیانی باشد که قرآن ازآنها به نام «صابئه» یادکرده و مسلماتان به علت کثرت غسل درمیان شعایر دینی‌شان، آنها را «مغتسله» نامیده‌اند . این مندائیان در سرزمین بطائح، میان بصره و واسط، اقامت داشتند وبنیانگذار مذهبشان مردی

Marfat.com

بود که « حسیح » نام داشت. ظاهراً آنها ، همانگونـه که از نامشان پیداست ، باقیماندهٔ فرقه‌ای از«گنوسیان» قدیم بودند[۴۸]. اگر هم‌خود «معروف» یکی ازمندائیان نبود، به هرصورت نمی‌توان اورا ازمذهب صابئه بطائح بی‌اطلاع‌دانست. این گفته‌ای‌راکه صاحب‌تذکرةالاولیاء به اومنسوب می‌داردکه «چشم فروخوابانید واگر همه از نری بود یا ماده‌ای،»بسیار شگفت است. زیرا درآن اشاره‌ای به‌مذهب حسیحیان یامندائیان‌است که قائل‌به‌نروماده‌بودن دوجهان‌می‌باشند[۴۹].تنها«معروف» را نباید ازبزرگان صوفیه‌ای شمردکه درمحیط صابئی واسط بزرگ شده‌اند ، زیرا ابوسلیمان دارانی هم ، واسطی است . (ابوالمحاسن ص۱/۵۹۱).

درگذشته بازگو کردیم که چسان ذوالنون در مذهب خود به «معرفت» ارزشی خاص بخشید. ولی این‌کار مختص ومنحصر به وی نیست. فی‌المثل شش عقبه‌ای که ابراهیم‌ادهم برای سالك، دررسیدن به درجهٔ صالحان، گذراندن آن را لازم می‌داند، مارابه یادهفت بابی می‌اندازدکه نفس- در راه رهایی- جزباکسب «معرفت» (گنوسوس) یا علم باطن نمی‌تواند ازآنها وازیك‌یك نگهبانان موکل برآن ابواب بگذرد.[۵۰] البته‌همهٔ‌حارسان(آرخونها)بعدهامجازاًبرشهوات‌نفس: هوی وحسد وغیره اطلاق شده است[۵۱]. شکی نیست که‌آئین گنوسی پس از تغییر ودگرگونی‌اش به دست اندیشمندان یهود ومسیحی و نیز پس از امتزاجش با آرای یونانی، به عنوان یکی ازمنابع مهمی که متصوفان مسلمان ازآن تأثیر پذیرفتند به شمار می‌رود . و میان تصوف و آئین

Marfat.com

گنوسی اتفاق نظرهای مهم‌وفراوانی است. ونیزبی‌هیچ تردید،بررسی این مسئله به صورتی دقیق ، حاصل دلپذیری خواهد داشت. ولی من یقین‌دارم که‌پس‌ازدرنظر گرفتن اوضاع‌تاریخی پیدایش تصوف به‌معنی دقیق کلمه ، ارجاع آن بـه اصلی هندی یاایرانی دشوار خواهدبود. ولزوماً آن را زاییدهٔ اتحاد فکریونانی وادیان شرقی‌خواهیم شمرد ـو یابه تعبیری گویاتر وباریکتر زاییدهٔ اتحاد نوافلاطونی و مسیحیگری آیین گنوسی. آری: یحتمل که دو منبع ازسه‌منبع‌فوق ازاندیشه‌های ایرانی و هندی تأثیر پذیرفته بـاشند. ولی بحث علمی در این مسأله به‌نتیجه‌ای نرسیده است و به خاطر چند گانگی جنبه‌های آن ، هرگز به‌نتیجه‌نخواهد رسید.تأثیرمستقیمی که ازجانب هند به تصوف رسیده یقیناً زیاد است ، ولی این تأثیر دیربه تصوف رسیده و درمقیاس بااثر افکاریونانی و سریانی ،در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد.

بزرگان مشایخ‌صوفیه که در میان سالهای ۲۵۰ تا ۳۰۰ ه.ق در گذشته‌اندواین‌دسته‌اند:سری سقطی،یحیی‌بن‌معاذ رازی،بایزیدبسطامی، ابوحفص حداد ، حمدون قصار ، ابوسعید خراز، ابوحمزهٔ بغدادی ، سهل‌بن‌عبدالله‌تستری،ابوحسین‌نوری،جنیدبغدادی،عمروبن‌عثمان‌مکی، ابوعثمان‌حیری وممشاد دینوری. اگربخواهیم تعالیم‌هریك ازاینان را تحلیل وبررسی کنیم مجال نیست وازمحدودهٔ ناچیزمورد نظرخویش فراترخواهیم‌رفت. لذا این مبحث را باخلاصهٔ کوتاهی از تحول کلی تصوف تاپایان قرن‌سوم هجری‌خاتمه می‌دهم. وهمّ خودرا همچون گذشته منحصراً به‌بررسی‌مسائل برجسته‌این‌موضوع مصروف می‌دارم.

Marfat.com

تصوف ازدوراه تحول یافت:

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

دوم: کسب تعالیم وشعائرنوین .

تصوف درآغازکار، صورتی‌ازصورتهای زندگی مذهبی‌بود که فقط گروهی‌به‌آن روی می‌آوردند و کسی جزاصحاب خاص این گروه آنرا فرا نمی گرفت. اماکم کم به‌صورت‌حرکتی‌سازمان یافته ومکتبی درآمد که بزرگانی‌از آن برخاستندوسیرت پیروان و اخلاق وعبادت آنها از قواعد و رسومی ویژه مایه می گرفت : مرید قوانین سلوك و طریقت را از استاد می‌آموخت ، وبه سخنان استاد خود کورکورانه گوش فرا می‌داد . دلایلی قاطع در دست است که نشان می‌دهد که صوفیان قرن سوم به‌زندگی زهد و گوشه گیری بسنده نکرده ومریدی که به سلوك طریقت می‌پرداخت این امید را داشت که روزی شیخی بزرگ ومرشدی‌الهام یافته شود تا در محافل عمومی با گروه مریدان شیفته‌اش ظاهر گردد. بایزید بسطامی، می گوید: «هر که او را استاد نبوده باشد امام او دیوبود.[۵۲]» (ص۷۲۹ رساله) چنین‌پیداست که این برداشت بانظریهٔ شیعی که برای اولین‌بار آنرا عبدالله‌بن سبابیان داشت بی‌ارتباط نیست. ولهاوزن گوید: «شیعه تکریم خدا را درتکریم‌انسان می‌داند .» و این گفته‌ای است که بر متصوفهٔ متأخر ایرانی هم صدق می کند . (قیاس کنید با وضع جلال‌الدین رومی نسبت به استادش شمس‌تبریز.)

Marfat.com

متصوفه از آغاز کار ، مدعی بودند که در نزد خدا از مـکانتی برخوردارند و از اواستمداد می‌جویند. این معروف کرخی است که به شاگردش می گوید: «به من سوگند براوده» واین ذوالنون مصری است که‌اطاعت مریدازاستاد را از اطاعت‌وی‌ازخدا واجبترمی‌داند[۵۳]. وضع قوانین وتنظیم رسوم طریق تصوف، دومسئلهٔ روشنی است که در اقوال مشایخ آن عصردیده می‌شود. آنها طریقت رابه سلسله‌ای از مراحل‌تقسیم کرده وحتی‌طریقتهای گوناگون‌را ازهم متمایز کردند[۵۴]. یحیی بن معاذ رازی (متوفی به سال ۲۵۸هجری،) می گویـد: «چون بینی که مرا اشارت به عمل کند. بدان که طریق او ورع است و چون بینی که تعلق اوبه ذکراست بدان که طریق او،طریق ابد الان[۵۵] است. و چون بینی که اشارت به الآء می کند بدان که طریق اوعاشقان است [وچون‌بینی که ذکرخدا می کندبدان که طریق‌اوطریق عارفان‌است[۵۶]].

دراین‌عصر نیز فرقه‌هایی درمیان صوفیه ظاهر گشت . حمدون قصاردرنیشابورفرقهٔ ملامتیه یاقصاریه رابنیادکرد که اخلاص‌خویش به خدای را زیرپوششی ازآزادی‌دینی ساختگی‌اظهار کردند[۵۷].وفرقه‌های دیگری چون طیفوریه (منسوب به با یزید بسطامی ملقب به طیفور) ، خرازیه (منتسب به‌ابوسعید خراز) ونوریه(منتسب به‌ابوالحسین‌نوری) پدا آمدند.

گویند نخستین کسی که ازحقایق الهی و توحید دربغداد سخن گفت،سری‌سقطی‌بود[۵۸]،واولین کسی که بامردمان‌ازتصوف سخن گفت یحیی‌بن معاذ رازی بود[۵۹] . ابوحمزهٔ بغدادی[۶۰] به‌اقتفای‌وی راهش‌را

Marfat.com

دنبال کرد. جامی درنفحات‌الانس می گوید: اولین کسی که مفاهیم صوفیانه رادرغالب‌الفاظ ریخت وبرآنها شرحی نوشت، جنیدبغدادی بودکه تصوف راپنهانی درخانه‌هایی مخصوص و سردابها به دیگران می‌آموخت درحالی‌که شبلی مسائل تصوف راعلناً طرح می کرد . از اینجا چنین استنتاج می‌شود که اهل سنت پس از رسیدن به نفوذ قبلی خویش،توسط متوکل‌خلیفه،برمتصوفه کمترازمعتزلیان‌سخت‌می گرفتند ورفق و مدارای بیشتری داشتند. در تأیید این‌نظر گفته‌اند که هنگامی که ذوالنون مصری رابه اتهام‌زندقه برای محاکمه به بغداد گسیل‌داشتند دربرابر خلیفه نمایان شد وخلیفه راموعظت گفت . او هم ذوالنون را بخشید وبه‌مصر باز گردانید[۶۱] . وحتی‌خود جنید بارها به زندقه متهم شد. وگروهی ازصوفیان نیزمتهم به زندقه شدند ومحنت صوفیان در بغداد مشهور است که براثرآن ابوسعید خراز به مصر گریخت[۶۲].

صوفیان قرنهای سوم وچهارم، نظامی‌کامل در تصوف نظری و عملی وضع کردند ولی آنها فیلسوف نبودند و به مشکلات ماوراء طبیعی‌عنایتی نداشتند. لذا در اینجا به مصطلحات فلسفی‌ای که صوفیان متأخر ازطریق فارابی وابن‌سینا وغزالی از فلسفه نوافلاطونی گرفته‌اند نمی‌پردازم، وسخنی چند از استفادهٔ صوفیه‌ازسبك رمزی[۶۳] وتمثیلی‌از گفتارشان بیان می کنم . نشانه‌های این سبك از اوائل تصوف هویدا شد: «وقتی درویشی گفت : در پیش داود [طایی] رفتم. او را خندان یافتم. عجب داشتم. گفتم: «یا با سلیمان این خوشدلی از چیست؟» . گفت : «سحرگاه مرا شرابی دادند که آنرا شراب انس گویند.امروز

Marfat.com

عید کردم وشادی پیش گرفتم[۶۴].»

نیز می‌توان زبان رمزی و تمثیلی عاشقانه‌ای را در گفتارهای منسوب به‌رابعهٔ عدویه (متوفاة سال ۱۳۵ یا ۱۸۰) یا ۱۸۵ آشکارادید. ونیز در گفته‌های ابوسلیمان دارانی (متوفی به‌سال ۲۱۵ ه) آنگونه که از عبارت فوق‌الذکر وی برمی‌آید. .نیز در گفته‌های دیگر صوفیان . مثلاً حاتم‌اصم می گوید[:« هر که در این راه آید اورا سه مرگ بباید چشید: موت‌الابیض و آن گرسنگی است. وموت‌الاسود و آن احتمال است وموت‌الاحمر و آن مرقع داشتن است.]

« هر که اندر این مذهب آید چهار گونه مرگش بباید چشید . موت‌الابیض، و آن گرسنگی است، و موت الاسود و آن احتمال بود وبار کشیدن‌خلق، وموت‌الاحمر و آن عمل بود و مخالف هوا، وموت الاخضر و آن‌مرقع‌داشتن‌یعنی جامهٔ‌پاره‌پارهٔ‌برهم‌دوخته[۶۵].»(رساله)ولکن تخیلات‌شاعرانه‌عجیبی که‌بعداً به‌صورت کامل‌درسخنان‌صوفی‌خراسانی، ابوسعیدابوالخیر تجلی یافت ، قبلاً در سخنان بایزیدبسطامی‌موجود بـود. یحیی بن‌معاذرازی بـه بایزید نوشته می گوید : «ازبس شراب که خوردم مست شدم ازکاس محبت وی» بایزید درجواب نوشت که جز تو دریاهای آسمان وزمین بیاشامید و هنوز سیراب نشده و زبانش بیرون آمده است وزیادت می‌خواهد[۶۶].»

حال مثالهای دیگری از این گفته‌های عجیب می آوریم:

«به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین‌تر شده چنانکه پـای مرد به گلزار فروشود پای من به‌عشق فرو می‌شد[۶۷].»

Marfat.com

«یك‌روزسخنِ حقیقت می گفت ولب‌خویش‌می‌مزیدومی گفت:
« هم شرابخواره‌ام وهم شراب وهم‌ساقی[۶۸].»

«ازجویهای‌آب روان آواز می‌شنوی که چگونه می آید. چون به دریارسد ساکن گردد. وازدرآمدن وبیرون شدن او دریارا نه‌زیادت بود ونه نقصان.[۶۹]»

«شوق دارالملك عاشقانست. درآن دارالملك تختی ازسیاست فراق نهاده است وتیغی ازهول هجران کشیده ویك شاخ نرگس‌وصال بردست رجاداده ودر هرنفسی هزار سربدان تیغ‌بردارند و گفت هفت هزارسال بگذشت وهنوز آن نرگس غضاًطریاً (تروتازه) است که دست هیچ امل بدونرسیده استه[۷۰].»

پیشتربیان داشتیم که نخستین هسته‌ای را که تصوف اسلامی از آن روییدوصفات اساسی و مشخص کننده‌اش ظاهر شد ، می‌توان به ذوالنون مصری ورجال تصوفی که بلافاصله پیش ازاوبوده‌اند منسوب داشت . بی‌شك این رجال ازحالات فنا و جذبه مطلع بوده‌اند . ولی کسی ازآنهادربارهٔ اصل فناکه درتصوف دورهٔ بعدی ازمسائل دیگر بیشتربچشم می‌خورد سخنی‌روشن وصریح‌نگفت. و با یزید بسطامی ، عارف ایرانی ، نخستین کسی است که فنا رابه معنی‌دقیق صوفیانه‌اش، یعنی به معنی محونفس انسانی‌وآثار وصفاتش، استعمال کرده تاجایی که می‌توان، به حق، این مرد را واضع مذهب فناشمرد[۷۱].

با یزید طیفوربن یحیی‌بن آدم‌بن سروشان[۷۲] دربسطام ، یکی‌از شهرهای اقلیم « قومس » در جنوب شرقی بحر خزرزاده شد . جدش

Marfat.com

زردشتی، و استادش درتصوف‌ازاکراد بود[۷۳]. درآغاز «وی ازاصحاب رأی بوده، لیکن وی را ولایتی گشادکه مذهب درآن پدید نیامد[۷۴].»

اگراقوالی راکه شیخ فریدالدین‌عطار به بایزید بسطامی نسبت می‌دهد صحیح بدانیم، باید او را در عداد غلات گزافه گویان معتقد به وحدت وجود و خواستار رفع تکالیف دینی بپنداریم و از مبشران مذهب حلاج ویکی‌ازآنهایی که ازوسعت خیال وعمق تفکر برخوردار بوده‌اند بدانیم ؛ و بی‌تـردیـد می‌توان او را با خـود عطار و مولانا جلال الـدین بلخی مقایسه کرد. بهر حال شناخت درستی و نادرستی اقوالی را که شـرح حال نویسـان بایزید به اونسبت داده‌اند ، کاری مشکل نیست. خواجه عبدالله انصاری هروی (متوفی به سال ۴۸۱) به این نکته اشـاره کرده می گوید: «بر بایزید دروغهای فراوان بسته‌اند یکی آن‌است که وی گفته: «برآسمان شدم وخیمه زدم برابرعرش[۷۵].»و همین گفته مـایهٔ قصهٔ معراج بایزیـد شده که عطار هم به تفصیل آنرا آورده است. ابن خلکان، بایزید را فقط زاهد می‌داند، ولی آنچه را که قشیری و جـامی و عطار از بایزید نقل کرده‌اند، نظر ما را دربارهٔ اسلاف مجوس او تأیید می کند. من عقیده دارم ـ اگر اشتباه نکرده باشم ـ که‌بایزید به‌این دلیل‌قهرمان افسانه‌ای تصوف‌ایرانی شده که از نژاد باستانی ایران‌است وتمایلات مذهبی هموطنانش به‌بهترین وجهی در اوتجلی یافته بود. زیرا بایزید کسی است که اندیشهٔ وحدت وجود راکه در زمان ساسانیان در اکناف ایران رواج داشت[۷۶] وارد تصوف اسلام کرد واین گرایش هند وایرانی ـیعنی گرایش به وحدت وجودـ

Marfat.com

از خصایص طرز فکر شرقی است. همانگونه که گرایش «تئوزوفی» (تمایل عرفانی) از ویژگیهایی طرز فکر یونانی است[۷۷].

اینك پاره‌ای ازاقوال منسوب به بایزید راکه نمانگر ۱) مذهب وی در فنا ۲) نظریهٔ قاطع او در وحدت وجود. ۳) قدرت شعری و نیروی تخیلش آنگونه که درطرزفکرش ظاهرشده می‌باشد نقل‌می کنیم.

۱) می گوید: «للخلق احـوال و لا حال للعارف ـ لانه محیت رسومه وفنیت هویته بهویة غیره وغیبت آثاره بآثار غیره[۷۸]» (اصحاب حقایق از صفت خلق محو باشند.)

«از حق به سوی حق رفتم تا نداکردند ازمن درمن که: ای تو، من. یعنی به مقام فنا فی‌الله رسیدم[۷۹]» «حق‌ـ تعالی ـ سی‌سال آینهٔ من بود. اکنون من آینهٔ خودم. یعنی آنچه من بودم نماندم. که من و حق شرك بود. چون من نماندم: حق ـ تعالی ـ آینهٔ خویش است. این که می گویم که اکنون آینهٔ خویشم، حق است که به‌زبان من سخن مـی گویدومن درمیانه ناپدید[۸۰].» «بنده‌را به ازآن نبود که بی‌هیچ بود. نه زهد نه‌عمل ونه‌علم، چون بی‌همه‌باشد، باهمه باشد[۸۱].» گفته‌اند: «مرد کی داند که به‌حقیقت معرفت رسیده است؟» گفت: «آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود بربساط حق، بی نفس و بی‌خلق...[۸۲]»

۲)«انی اناالله لااله الا انا فاعبدنی[۸۳]» «سبحانی‌ما اعظم شانی[۸۴]» «از بایزیدی بیرون آمدم، چون ما را ازپوست. پس نگه کردم. عاشق ومعشوق وعشق رایکی.دیدم. که درعالم توحید همه‌توان یکی دید[۸۵].»

Marfat.com

«یکی از او سئوال کـرد کـه : عرش چیست ؟ گفت : منم . گفت : کـرسی چیست ؟ گفت: منم. گفت : لـوح و قلم چیست؟ گفت : منم[۸۶]. »

۳) «نقل است که ازو پرسیدند که این درجه به چه یافتی وبدین مقام به چه رسیدی ؟ گفت : شبی در کودکی از بسطام بیرون آمدم . ماهتاب می‌تافت وجهان آرمیده . حضرتی دیدم که هژده هزارعالم در جنب آن حضرت ذره‌ای می‌نمود. شوری درمن افتاد وحالتی عظیم بر- من غالب شد. گفتم: خداوندا در گاهی بدین عظیمی وچنین خالی ؟ و کار گاهی با ین شگرفی و چنین پنهان؟ بعداز آن هاتفی آواز داد که در گاه خالی نه از آن است که کس نمی آید. از آن است که مانمی خواهیم. هرناشسته روئی شایستهٔ این در گاه نیست[۸۷]،» «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و در کورهٔ ریاضت می‌نهادم وبه آتش مجاهده می‌تافتم وبر- سندان مذهب می‌نهادم وپتك ملامت می‌زدم،تاازخود آینه‌ای ساختم. پنج سال آینهٔ خود بودم وبه انواع طاعت وعبادت آن آینه‌را می‌زدودم. پس یکسال نظر اعتبار کردم. برمیان خود ازغرور وعشوه و اعتمادبر طاعت وعمل پسندیدن، زناری دیدم[۸۸]. پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زناربریدم. اسلام تازه آوردم. نگه کردم همهٔ خلایق رامرده دیدم. چهار تکبیری در کارایشان کردم وازجنازهٔ همه باز گشتم وبی زحمت خلق به مددحق به حق رسیدم[۸۹].»

مذهب وحدت وجود در نزد متصوفان قرن سوم ، بـه استثنای بایزید بسطامی وابوسعید خراز، دردرجهٔ دوم اهمیت قرارداشته‌است.

Marfat.com

به همین دلیل کلمهٔ وحدت وجود رابدون محافظه کاری به کار نبرده و هـّم خویش برتلفیق تصوف و تعالیم اسلام ، و عدم غلبهٔ حقیقت و شریعت برهم قرار دادند . آری هرچند در این راه به توفیقی دست نیافتند، ولی بهرحال احساس کردند که باید باحتیاط وحذر رفتار کنند. جنید، وبه پیروی ازو متصوفان معاصرش، ترجیح داد که «راه صحو» رابپیماید. بایزیدوپیروانش طیفوری‌لقب داشتند درمیان مردم، قولاً و عملاً نشان دهندهٔ کسانی بودند که ازعشق خدا حالت سکریافته و به هوش نیامده‌اند. درعین حال شاید بتوان گفت که صوفیان این عصر قرآن وسنت رامیزان مباحث‌نظری واحساس‌درونی[۹۰] خویش که‌به‌آن دچار می‌شدند قرار داده بودند. درنتیجه به صورتی خاص توجـه خودرا به زهد وعبادت، جنبهٔ اخلاقی تصوف،معطوف داشتند.سهل‌بن عبدالله‌التستری می گوید: «اصول ماشش‌چیز است. تمسك بـه کتاب خدای ـ عزوجل ـ و اقتدا به سنت رسول ـ علیه‌السلام ـ و خوردن حلال وبازداشتن دست از رنجانیدن خلق. واگر چه ترا برنجانند ـ و دوربودن‌ازمناهی،وتعجیل کردن به گزاردن حقوق[۹۱].»وجنید می گوید: «ماتصوف را ازقیل وقال نگرفتیم. از گرسنگی یافتیم و دست بداشتن آرزو وبریدن ازآنچه‌دوست داشتیم‌واندرچشم ما آراسته بود[۹۲].»

ولی ازجانب دیگر صوفیان معتقد شدند که پس از گذشتن از عقباتِ طریق وتحمل رنجهای‌آن و رسیدن به پایان راه و نیز پس از وصول به نهایت معراج صوفیانه از راه کسب معرفت الهی ، به مقـام ولایت رسیده‌اند. وجمیع آنچه ازآنها صادر میشود، ازقول وعمل ،

Marfat.com

ـهرچند هم‌ازسوئی میان اقوال و افعالشان و ازسوی دیگرمیان ظاهر شرع‌و اقوال وافعالشان تعارض‌باشدـبا روح شرع منطبق خواهدبود. و از اینجاست که گفته‌اند : ریای عارفان فاضلتر از اخلاص مریدان بود .[۹۳]»

اینك موارد مهمی‌را که دراین مبحث مورد مطالعه قرار دادیم ، خلاصه‌وار ذکر کرده می گوئیم :

۱ـ تصوف به مفهوم روی آوردن به خدا وعزلت گرفتن ازما سوی‌الله ، نتیجهٔ طبیعی میل به زهد است که درخلال حکومت‌امویان به صورتی نیرومند دراسلام تجلی یافت.

۲ـ اگرچه نهضت‌زهد کلاً نتیجهٔ‌تعالیم‌اسلامی‌است، امابرکنار ازتأثیرات مسیحی نبود . ولی تصوفی که‌نتیجهٔ این‌زهد بود، در اساس اسلامی است .

۳ـ لکن‌درپایان قرن دوم‌هجری جریان فکری‌جدیدی برتصوف اسلامی‌اثر گذاشت که‌دراقوال معروف کرخی(متوفی ۲۰۰ ه.ق)تأثیر این جریان فکری غیراسلامی به روشنی آشکار است.

۴ـ این کار نوین تحول عظیمی یافت و درنیمهٔ اول قرن سوم به صورت عنصر فعالی درتصوف درآمد.

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

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

Marfat.com

آن ظهور یافت، ما را بر آن وامی‌دارد که فلسفهٔ یونان را سرچشمهٔ آن بدانیم .

۷ـ باید در فلسفهٔ نوافلاطونی و آئین گنوسی درجستجوی این سرچشمه باشیم.

۸ـ درحالیکه عامل تئوزوفی (عرفانی) در تصوف اسلامی ، یونانی است ، افکار افراطی وحدت وجود که بایزید وارد تصوف کرد، ایرانی‌یاهندی است واما سخن صوفیان را درمورد فناء به‌اغلب احتمال باید به‌آیین نیروانای بودایی منتسب داشت.

۹ ـ تصوف در اواخر قرن سوم بهَ صورت آئینی سازمان یافته درآمد.وصوفیان دارای‌اساتید وشاگردان وقواعدی برای سیروسلوك شدند. ولی‌حتی‌المقدور کوشیدند تاتصوف خویش را با قرآن وسنت که اساس اقوال وافعال خود قرارداده بودند، منطبق سازند .

۲

در زیر مجموعهٔ تقریباً کاملی از تعریفهایی را کـه در رسالهٔ قشیریه و تذکرة الاولیاء ونفحات‌الانس جامی برای تصوف آمده نقل می کنم . عمداً پاره‌ای از تعاریف تصوف راکه صوفیه متأخـر وضع کرده‌اند ودربحث مابکار نمی‌آید فرو گذاردم. همانگونه که تعاریف بی‌تاریخ راکه گویند گانشان ناشناخته بود درج‌نکردم. با نظر در این تعاریف روشن می‌شود که وضع اینها در حدود دو قرن و نیم طول

Marfat.com

کشیده، زیرا اولین تعریف از آن معروف کرخی(متوفی‌به سال ۲۰۰ ه.ق) است و آخرین تعریف از ابوسعید ابوالخیر (متوفی‌به سال ۴۴۰ ه.ق) می‌باشد. نیزازخود این تعاریف پیداست که برچند نوع هستند: پاره‌ای ازتعاریف دارای مفهومی «عرفانی»و وابسته به‌احوال صوفیه و پاره‌ای وحـدت وجودی وبعضی‌هم اخلاقی ولغوی است که به پند و حکمت بیشتر شبیه است. درزمان ما اشتقاق «صوفی» راهمه ازصوف می‌دانند؛ ولی کسی که به تعاریف نظر افکند درمی‌یابد که خودصوفیه این نظررا پذیرفته‌اند. زیرا دربرابر هرتعریفی که صوفیه را به پشمینه [= صوفیه] پوشی منتسب می‌دارد ، دوازده تعریف دال‌براشتقاق کلمهٔ «صوفی» از «صفاء» است.

پاره‌ای از این تعاریف به زبان عربی است ، و برخی به زبان فارسی. وبسیاری‌هم‌به‌هردوزبان. اصرار ورزیدم تامتن‌تعاریف‌عربی‌را آنگونه‌که در رسالهٔ قشیریه ویانفحات الانس‌جامی یافتم ثبت کنم. و شك‌ندارم‌اگر درتألیفات عربی مشابه تذکرة الاولیاء تحقیق و تدقیق‌و بررسی شود ، می‌توان متن عربی بیشتر تعاریف مذکور در تـذکرة الاولیاء راپیدا کرد .

اینك تعاریف مذکور را بانام صاحبان آنها دررپر می آوریم:

۱ـ معروف کرخی (متوفی به‌سال ۲۰۰ ه . ق):

«تصوف گرفتن‌حقایق‌و گفتن‌بدقایق و نومید شدن از آنچه‌هست در دست خلایق[۹۴] » (تذکرة ۱/۲۷۲)

۲ـ ابوسلیمان دارانی (متوفی به‌سال ۲۱۵ ه . ق) :

Marfat.com

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

۳ـ بشرحافی(متوفی به سال ۲۲۷ه . ق):

«صوفی آن است که دل صافی دارد باخدای.» (تذکرة۱/۱۱۲)

۴ـ ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ه . ق):

«پرسیدند که صوفیان چه کس‌اند. گفت: مردمانی که خدای را برهمه چیزی بگزیدند . و خدای ایشان را بر همه بگزیند.»

(تذکرة ۱/۱۳۳)

۵ـ نیزذوالنون:

« صوفی آن بود که چون بگوید نطقش حقایق حال وی بود یعنی چیزی نگوید کـه او آن نباشد و چون خاموش بـاشد معاملتش معـّبرحال‌وی‌بوده وبه‌قطع علایق‌حال وی ناطق‌بود.»

(تذکرة ۱/۲۲۶)

۶ـ ابوتراب نخشبی (متوفی به سال ۲۴۵):

«صوفی‌را هیچ‌چیز تیره نکند وهمه تیر گیها به وی صافی‌شود»

(رساله ۴۷۳)

۷ـ سری سقطی (متوفی به سال ۳۵۷):

«تصوف نامی است سه معنی را و آن است که نور معرفتش نور ورع رافرونکشد واندرعلم باطن‌هیچ‌چیز نگوید که ظاهر کتاب براو نقص کند و کرامات او را بدان ندارد که پرده باز درداز محارم. »

Marfat.com

۸ـ ابوحفص حداد (متوفی‌به سال ۲۶۵ ه.ق):

«تصوف همه ادب است.» (تذکرة ۱/۳۳۱)

۹ـ سهل‌بن عبدالله التستری (متوفی۲۸۳ه .ق):

«صوفی آن بود که خون خویش راقصاص نبیند ومال خویش مردمانرا مباح داند.» (رساله ۴۷۱)

۱۰ـ نیزسهل:

«صوفی آن بود که صافی‌شود از کدر و پرشود از فِکَر و در قرب خدای و منقطع شود ازشر ویکسان شود درچشم او خاك و زر.[۹۵]» (تذکرة۱/۲۶۲)

۱۱ـ نیز سهل:

«تصوف اندك خوردن است وبا خدای آرام گرفتن و از خلق گریختن» (تذکرة ۱/۱۶۴)

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

پرسیدازتصوف گفت: آن است که صافی‌بود ازخداوندخویش وپربود از انوار و درعین‌لذت بود ازذکر. (تذکره)

۱۳ـ سمنون محب[۹۶] (متوفی قبل از سال ۲۹۷ه‌ق):

«تصوف آن است که هیچ‌چیز ملك تونباشد و تومملك هیچ‌چیز نباشی.» (رساله۴۷۰)

۱۴ـ عمروبن عثمان مکی (متوفی به سال ۲۹۱):

«تصوف آن است که بنده در هروقتی مشغول به چیزی بود که درآن وقت‌آن اولیتر.[۹۷]» (تذکرة۲/۴۰).

Marfat.com

۱۵- ابوحسین نوری(متوفی ۲۸۵ه ق):

«نعت‌الصوفی، السکون عندالعدم والایثار عندالوجود»

(صفت صوفی آرامش خاطر است به وقت بی‌چیزی وایثاربه مال هنگام دارایی.[۹۸]) (رساله۴۷۱)

۱۶- نیزنوری:

« صوفیان آن قوم‌اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص یافته تادر صف اول ودرجهٔاعلی باحق بیارامیده‌اند واز غیر اورمیده نه‌مالك بودند نه مملوك» (تذکره ۲/۵۴).

۱۷- نیزنوری:

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

۱۸- نیز نوری:

«تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است. یعنی اگر رسم بودی به‌مجاهده، به دست می‌آمدی واگرعلم بودی به‌تعلیم‌حاصل شدی. بلکه‌اخلاقی‌است که تخلقوا باخلاق‌الله، و به خلق‌خدای‌بیرون‌آمدن نه به رسوم دست دهد ونه به علوم.»

۱۹- نیز نوری:

«تصوف‌آزادی‌است، وجوانمردی، و ترك تکلیف وسخاوت.»

۲۰- نیز نوری:

«تصوف ترك جمله نصیبهای نفس است برای نصیب‌حق.»

Marfat.com

۲۱- نیزنوری :

«تصوف دشمنی دنیا است و دوستی مولی»

۲۲- جنید بغدادی (متوفی به‌سال ۲۹۷ه . ق):

« تصوف آن است که مـرده گرداند ترا از تو وبه خود زنده گرداند.» (رساله ۴۲۹) .

۲۳- جنید :

«آنکه باخدای‌باشی‌بی‌علاقتی» (رساله ۴۷۶).

۲۴- جنید :

«تصوف جنگی بود که در آن درهیچ صلح‌نه،[۹۹]»

۲۵- جنید:

« ایشان ازیك اهل بیت باشند که بیگانه را اندرمیان ایشان راه نباشد » (رساله۴۷۱) .

۲۶- جنید:

«تصوف ذکری‌بود با اجتماع و وجدی بود با استماع وعملی بودبا اتباع.» (رساله۴۷۱).

۲۷- جنید:

« صوفی چون زمین باشد که همه زشتیها براو افکنند و آن چه ازاو برآید همه نیکو بود.» (رساله ۴۷۱).

۲۸- جنید:

«صوفی زمین بود که نیك وبد بروی برود و چون آن میغ‌بود که سایه برهمه چیزی‌افکند وچون باران بود که برهمه چیزها

Marfat.com

ببارد.» (رساله ۴۷۱).

۲۹ـ نیزجنید:

تصوف اصطفاست . هر که گزیده شد از ماسوی الله اوصوفی است . »

۳۰ـ نیز جنید:

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود ازدنیا وبجای آرندهٔ فرمان خدای بود و تسلیم اسماعیل و اندوه او، اندوه داود و فقر او فقر عیسی وصبر اوصبرایوب و شوق اوشوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمّد صلی الله علیه و علی آله و سلم» (تذکره).

۳۱ ـ جنید:

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

۳۲ ـ جنید:

«پرسیدند از ذات تصوف . گفت : برتو باد که ظاهرش بگیری و ازذاتش پترسی که ستم کردن بروی بود .»

۳۳ـ جنید:

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

۳۴ ـ نیزجنید:

Marfat.com

«تصوف صافی کردن دلست از مـراجعت خلقت و مفارقت از اخـلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانـی و فرود آمدن برصفات روحانـی و بلند شدن به‌علوم حقیقی وبکار داشتن آنچه‌اولیتر است‌الی‌الابد ونصیحت کردن جملهٔامت و وفا بجا آوردن مرحقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت[۱۰۰]. »

۳۵ـ ممشاد دینوری(متوفی به‌سال ۲۹۹ ه . ق):

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

۳۶ ـ هم او :

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

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

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

۳۸ ـ هم او:

«تصوف برسه چیز بنا کـرده‌اند . دست به فقر و افتقار زدن و بذل و ایثار عادت کردن و تعرض واختیار بگذاشتن .» (رساله ۴۷۰).

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

« التصوف التبری عمن دونـه ، والتخلی عمن سواه » (نفحات الانس ص ۱۱۶).

Marfat.com

۴۰ ـ حلاج (متوفی ۳۰۹ ه . ق):

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

۴۱ـ ابو محمّد جریری (متوفی سال ۳۱۱):

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

۴۲ـ نیز جریری :

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

۴۳ـ ابو عمرو دمشقی (متوفی ۳۲۰ ه . ق) :

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

۴۴ـ ابوبکر کتانی (متوفی به سال ۳۲۲):

«تصوف صفوت است و مشاهده»

۴۵ـ کتانی:

«تصوف خلق است و هر که به خلق بر تو زیادت آرد تصوف زیادت آورد .» (رساله ۴۷۲)

۴۶ـ هم او :

« صوفی کسی است که طاعت او نزدیك او جنایت بود کـه از آن استغفار باید کرد .» (تذکره).

۴۷ـ ابوعلی رود باری (متوفی سال ۳۲۲):

« فرود آمدن است بردر سرای دوست و اگـر چه برانند . »

Marfat.com

(رساله ۴۷۲).

۴۸- نیز او :

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

(رساله)

۴۹- هم او:

«صوفی آن است که صوف پوشد به‌صفا وبچشاند نفس را طعم جفا وبیندازد دنیارا ازپس قفا وسلوك کند برطریق‌مصطفی.[۱۰۱]»

(تذکره ۲/۲۸۶)

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

«از وی پرسیدند کـه تصوف چیست؟ گفت : اشکال و تلبیس و کتمان» (نفحات ۲۳۰)

۵۱- نیز او:

«صوفی آن است که صافی شود از جملهٔ بلاها و غایب گردد از جمله عطاها» «تذکرة) .

۵۲- ابوحسین مزین (متوفی ۳۲۸ ه . ق):

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

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

«تصوف صبراست درتحت مجاری اقدار و فراگرفتن ازدست جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار.» (تذکره)

۵۴- ابوبکر واسطی (متوفی به سال ۳۲۰) :

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

Marfat.com

باشد به فکرت .» (تذکره)

۵۵- ابوبکر شبلی (متوفی به سال ۳۳۴) :

«تصوف نشستن است با خدای عزّوجلّ و ترا هیچ‌اندوه نه» (رساله۳۷۲)

۵۶- هم او:

«صوفی از خلق منقطع بود ، به حق نارسیده چنانکه گفت و اصطنعتك لنفسی[۱۰۲]، ترا برای خویش آفریدم تا طمعها از وی بریده شد . پس از آن گفت لن ترانی[۱۰۳] .» (رساله ۴۷۲)

۵۷- نیز شبلی:

«تصوف برقی سوزان است.»

۵۸- هم او:

«عصمت بود از دیدن همه‌آفریده‌ها» (رساله ۴۷۳)

۵۹- هم او:

«صوفیان طفلانند در کنار حق ـ تعالی .»

۶۰- نیز او:

« تصوف آن است که چنان باشد که آن زمان که بوجود نامده بود . »

۶۱- نیز او:

«تصوف ضبط قواست و مراعات انفاس[۱۰۴] .»

۶۲- هم او:

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

Marfat.com

۶۳ـ ابوسعید اعرابی (متوفی سال ۳۴۰)

«التصوف کله ترك الفضول.» (نفحات الانس ص۲۴۸)

۶۴ـ ابوالحسن پوشنجی (متوفی سال ۳۴۷)

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

۶۵ـ جعفر خلدی (متوفی به‌سال ۳۴۸ ه . ق):

«تصوف طرح نفس است در عبودیت و بیرون‌آمدن ازبشریت و نظرکردن به خدای به‌کلیت.»

۶۶ـ ابو عمر ونجید (متوفی سال۳۶۶ ه . ق[۱۰۵]) :

«تصوف صبر کردن است در تحت امرو نهی .»

۶۷ـ ابوعبدالله الرودباری (۳۶۹ ه . ق):

«تصوف ترك‌تکلف واستعمال تظرف وحذف تشرف است[۱۰۶].»

(نفحات ص۳۰۴)

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

«لایکون‌الصوفی صوفیاً حتی لاتقله ارض ولاتظله‌سماء ولایکون له‌قبول‌عندالخلق ویکون‌مرجعه فی کل الاحوال‌الی‌الحق‌تعالی.»

۶۹ ابوالحسن حصری (متوفی به سال ۳۷۱):

«خلیفه گفت تصوف چه باشد؟ گفت : آنکه از جهان بدون حق به‌هیچ چیز آرام نگیرد و نیاساید و آنکه‌کار خود با او گذارد که خدا وندست و او خود به قضای خویش تولا می کند. فماذا بعدالحق الاالضلال ؟ چون خداوند را یافت به هیچ چیز دیگر

Marfat.com

باز ننگرد .»

۷۰ـ نیزاو:

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

۷۱ـ نیز حصری :

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

۷۲ـ نیز او :

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

۷۳ـ هم او :

«تصوف صفای دل است از کدورت مخالفات .»

«۷۴ـ ابوعثمان مغربی (متوفی به سال ۳۷۳) :

« تصوف قطع علایق است و رفض خلایق است و اتصال حقایق . »

۷۵ـ ابوعباس نهاوندی (متوفی به‌سال ۴۰۰):

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

۷۶ـ ابوالحسن خرقانی (متوفی به‌سال ۴۲۵):

«صوفی به مرقع و سجاده صوفی نبود و صوفی به رسوم و عادات صوفی نبود. صوفی آن بود که نبود .» «نفحات ۳۳۷)

۷۷ـ نیز او:

Marfat.com

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

۷۸ـ ابوسعید ابوالخیر(متوفی به سال ۴۴۰ ه . ق):

«شیخ را پرسیدند که تصوف چیست ، گفت : آنچه درسرداری بنهی وآنچه در کف داری بدهی و آنچه برتو آیـد نجهی . » (نفحات۳۴۵) .

Marfat.com

Marfat.com

یادداشتهای بخش اول

*) این مقاله نخستین‌بار درمجلهٔ جمعیت آسیائی پادشاهی، بسال ۱۹۰۶ ص ۳۰۳-۳۴۸ چاپ شده‌است.

۱) ارجاع به‌چاپی است که نگارنده ازتذکرة الاولیاء کرده‌ام ودرجلد سوم مجموعه‌ای که‌زیر نظر استاد براون بعنوان متون تاریخی فارسی Persian Historical Texts نشر می‌شود چاپ شده است.

۲) چاپ قاهره بسال ۱۹۳۲ (عفیفی)

۳) این کتاب توسط نویسندهٔ این گفتار بزبان انگلیسی ترجمه شده است.

۴) متنهایی درتاریخ تطورتصوف (مجلهٔ وینا شرقی جلد سوم‌شمارهٔ اول ص ۳۵ به‌بعد

Matarilen Zur Emtwickelungsgeschichte des Sufifsmus

۵) ازقبیل توکل وذکر (عفیفی)

۶) رسالهٔ قشیریه ، ص ۵۴ چاپ مصر ۱۳۳۰ - ص ۶۳ سطر اخیر چاپ مصر ۱۲۸۷

۷) الکامل تالیف مبرد ج ۱ ص ۱۰۰ سطر ۴ چاپ مصر ۱۳۲۳

۸) استثناهائی درمورد این‌قاعده وجوددارد، درباب حالات رابعهٔ عدویه (متوفی بسال ۱۳۵ ه. ق. یاسال ۱۸۰ یا ۱۸۵ بنابراختلاف روایات، که دراحوالات او اندیشهٔ کاملی درباب محبت الاهی دیده می‌شود ،

Marfat.com

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

۹) اصل «معروف» ازاقلیم واسط بوده‌است به‌صفحات بعد مراجعه شود.
۱۰) ضبط دقیق این کلمه بدرستی روشن نیست ممکن امت منسوب به سنج (به‌فتح یابه‌کسر) باشد.
۱۱) رسالهٔ قشیریه ، ص ۹ چاپ مصر ۱۳۳۰- ص ۱۱ چاپ مصر ۱۲۸۷
۱۲) تذکرة الاولیاء ، ج ۱/ ۲۷۲ سطر ۱۸
۱۳) همان‌کتاب ، ج ۱/ ۲۷۱ سطر ۱۸
۱۴) تذکرة الاولیاء ج ۱/ ۲۷۲ سطر ۱۳ مقایسه شود باتعریف ابـراهیم ادهم‌که درهمان‌کتاب‌آمده است ج ۱/ ۹۳ سطر۲۴ که‌گوید: «علامت عارف آن بودکه بیشترخاطر او درتفکر بود ودرعبرت و بیشترسخن او ثنا بود ومدحت حق وبیشترعمل اوطاعت و بیشترنظراو درلطایف صنع‌بود وقدرت.»
۱۵) رسالهٔ قشیریه ص ۹ چاپ مصر۱۳۳۰- سطر ۱۱ چاپ مصر ۲۸۷.
۱۶) تذکرة الاولیاء ، ج ۱/ ۲۳۲ سطر ۱۲
۱۷) همان‌کتاب ، ج ۱/ ۲۳٤ سطر ۲۳
۱۸) همان‌کتاب ، ج ۱/۲۳۵ سطر۳
۱۹) همان‌کتاب ، ج ۱/ ۲۳۵ س ۵
۲۰) نفحات الانس ، ص ۴۴ س ۳
۲۱) رسالهٔ قشیریه ، ص۱۵ چاپ مصر ۱۳۳۰-۱۸ س ۵چاپ مصر۱۲۷۸
۲۲) تذکرة الاولیاء ج ۱/ ص ۱۱۲ س ۱۳
۲۳) ذوالنون بدین لقب، بمناسبت کرامتی که از وی صادر شده وصاحب تذکرة الاولیاء (ج ۱/ ۱۱۶ سطر ۱۸ وبعداز آن) آن را نقل‌کرده است، شهرت یافته‌است.
۲۴) رسالهٔ قشیریه، ص ۱۴۲، س ۱۱ ازپایین چاپ مصر ۱۳۳۱=۱۶۷ س ۷ ، چاپ مصر ۱۲۸۷

Marfat.com

۲۵) رسالهٔ قشیریه ص ۱۶۲ س ۱۰ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ۱۶۶ س ۲۳ چاپ مصر ۱۲۸۷

۲۶) همان‌کتاب ، ص ۱۰۲ س ۱۱ ازپائین چاپ مصر ۱۳۳۰ ، ص ۱۰۱ س ۱۱ ازپائین ۱۲۰ ، چاپ مصر ۱۲۸۷ ؛ ۱۱۹ س ۲

۲۷) همان‌کتاب ص ۵۱ س ۱۷ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ۶۰ ، ۱ چاپ مصر ۱۲۸۷

۲۸) همان‌کتاب ص ۴ س ۱۱ از پائین ط مصر ۱۳۳۰ = ص ۱۰۲۵مصر ۱۲۸۷

۲۹) همان‌کتاب ، ص ۹ س ۶ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ص ۱۰ ، ۱۶ ، چاپ مصر ۱۲۸۷

۳۰) همان‌کتاب ص ۱۴۷ س ۱۴ ص مصر ۱۳۳۰ = ۱۷۲ ، ۲۱ ، چاپ مصر ۱۲۸۷

۳۱) باکوس خدای شراب است نزد یونانیان (عفیفی)

۳۲) رسالهٔ قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۵۳ س ۷ ازپائین

۳۳) همان‌کتاب ، چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۴ س ۱۳ ازپائین

۳۴) مراجعه شود به‌مثنوی ، ترجمهٔ وینفیلد (چاپ دوم) ص۱۷ ازمقدمه. خوش وقتم که دراینجا فضل تقدم آقای وینفیلد را برخودم یادآوری کنم ونیز تأثیری راکه نوشته‌های‌او درپیشبرد مطالعات عرفانی داشته است. همچنین خوشوقتم که درباب منشأتصوف با اوهم عقیده هستم.

۳۵) وی همچنین به‌کار پزشکی نیزپرداخته است. مراجعه‌شود به‌وستنفلد Gesch der Arabe, Aerzte ص ۲۴ ، وسه‌کتاب به او منسوب‌است‌که موجودند (مراجعه شود به‌بروکلمان ج ۱/۱۹۹)

۳۶) مراجعه شود بـه مسعودی ، مروج‌الذهب چاپ باییه‌دومینار ج ۴۰۱/۲

۳۷) مراجعه شود به قفطی، ص ۶ چاپ قاهره ۱۳۲۶ ونیز ص ۲۲۸

۳۸) مراجعه شود به‌ابن خلدون، ترجمهٔ دی‌سلان ج۳/۱۷۶ وبعد از آن

Marfat.com

وچاپ بیروت ۱۹۰۰ ص ۴۹۹

۳۹) مراجعه شود به‌الفهرست، چاپ وستنفلد ، ص ۳۵۳ س ۳ وپس‌ازآن وچاپ مصر ۱۳۴۸ ه . ق ص ۴۹۶

۴۰) ابن خلدون ترجمهٔ دی سلان ج ۱۸۴/۳وچاپ بیروت ص ۴۹۹ وبعد از آن

۴۱) قفطی ص ۱۱۱. چنین رابطه‌ای‌میان علوم طبیعی‌وعلوم‌دینی درتاریخ تصوف ، در قرون وسطی ، نیزدیده می‌شود، و دراین زمینه جابربن حیان و ذوالنون مصری بر کورنیلیوس اگر یبا و براسیلیوس فضل تقدم دارند.

۴۲) رسالهٔ قشیریه ، ص ۸ مصر ۱۳۳۰

۴۳) این همان داستانی است‌که ابن اثیر، چاپ نورنبرگ ج ۷۹/۷ س ۷ آن را نقل می‌کند.

۴۴) رسالهٔ قشیریه، ص ۱۶۴ س ۲ ازپائین چاپ مصر ۱۳۳۰ : ص۱۹۳ س ۹ چاپ ۱۲۸۷ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ج ۱/ص ۱۲۱س ۱۴ درباب بخور سوزی درمیان مصریان صابئی (که ازاصل قبطی یا نوبی هستند) مراجعه شود به‌شو لزون Chewolsohn در کتابش **Die Saabir und der Saabismus Vol. I.P. 493**

۴۵) از نخستین کسانی که دراین باب به‌بحث پرداخته است یکی دکتر مرکس است درکتابی‌که بعنوان «تاریخ عمومی تصوف وراههای‌آن» نوشته است هایدلبرگ ۱۸۹۳ وی جنبشهای تصوف دراسلام را تا روزگار ابوسلیمان دارانی تعقیب کرده و معتقد است تصوف تأثر از فلسفهٔ یونانی است و من این بحث را مورد تدقیق ونظر قرار داده بودم پیش از اینکه‌ازکتاب او اطلاع حاصل‌کنم. من نیزبه‌همان نتیجه‌ای رسیدم که او به‌آن رسیده بود.

Marfat.com

۴۶) مرکس، همان کتاب ص ۲۴

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

Bramdt: Die Mandaische Keligion p. 167

۴) الفهرست چاپ مصر ۱۳۴۸ ه. ق. ص ۴۷۷ س ۶ اما عبارات معروف آنگونه‌ای که من معنی آن‌را درک می کنم، چنین است: اگر عالم ظاهر عالم دوئیت و دوبنی است، بدان منگر. بلکه به وحدت مطلقهٔ جهان بنگر. اما یادکرد زن ومرد (ماده ونر) بنظر میرسد که مربوط به دین بابلی است که احتمالا منشأ آئین گنوسیسم است زیرا دراین آئین در کنارهر خدای مذکری ازخدای مؤنثی سخن بمیان می آید مثل آنو **Anu** و آناتو **Anatu** واین یك پدیدهٔ بسیار شایعی است که در آئین گنوسیسم و اعتقاد به اصل فیضان ولبریزی دیده می شود.

افزوده: استاد نیکلسون بعدازنشراین گفتار، درمجلهٔ پادشاهی آسیائی سال ۱۹۰۶ ص ۹۹۹ ذیلی برآن نوشت و گفت: «درمقاله‌ای که در باب تصوف در شمارهٔ آوریل این مجله در ص ۳۱۹ نوشتم، عبارتی از معروف کرخی نقل کردم که نشان دهندهٔ توجه او بمذهب مندائیین بود و آن عبارتی است که در تذکرة الاولیاء آمده (ج ۱ ص ۲۷۲ سطر ۷) بدینگونه: «چشم فرو خوابانید اگر همه از نری بود و مادهٔ» ومن آن را بدینگونه ترجمه کردم:

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

ولی پس ازآن روزگار، من به متن عربی این گفتاردرطبقات الصوفیهٔ بو عبدالرحمن سلمی (نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا 182 Fol 520، بو

Marfat.com

18. Add) وآن بدینگونه است: «وغضوا ابصارکم ولو علی شاة انثی» پس باید عبارت موجود در تذکرة الاولیاء را بدینگونه اصلاح کرد: «اگر همه ازبزی بود ماذهٔ» واین تصحیحی است که بعضی‌از نسخه‌های‌خطی تذکرة الاولیاء هم‌آن را تأیید می‌کند. و بایداعتراف کنم که این عبارت هیچ رابطه‌ای با مذهب مندائیین ندارد، اگرچه دعوی نگارنده درباب اثرپذیری معروف ازمذهب مندائیین، همچنان قابل بحث است، اگرچه نگارنده وجود شباهت میان روش اوو روش آنان را هنوز مرزبندی نکرده است.

همچنین باید یادآوری‌کنم‌که در نقل اقوال صوفیه از متون فارسی باید احتیاط کامل را مراعات کرد زیرا تجربهٔ من ثابت کرده است‌که عدهٔ بسیاری ازین اقوال را حتی در بهترین نسخه‌های خطی فارسی و قدیمیترین آنها ، بدرستی نمی‌توان خواند و فهمید و بدون مراجعه به اصل عربی‌آن اقوال، آنها را نمی‌توان تصحیح‌کرد.

۵۰) رسالهٔ قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۸س ۱۷؛تذکرةالاولیاء ص ۱۰۰ سطر ۱۶

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

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

۵۳) تذکرة الاولیاء ج۱/۱۳۱ س۷

۵۴) مراجعه شود به تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۶۱ س ۹ و پس ازآن.

۵۵) ابدال‌گروهی ازصوفیه‌اندکه قطب دررأس‌آنها قراردارد. ابن خلدون می‌گوید عقیدهٔ به ابدال، ازعقیدهٔ به نقباء نزد شیعه‌گرفته شده‌است.

۵۶) تذکرة الاولیاء ج۱/۳۰۵ س ۲۱

۵۷) مراجعه شود به نفحات الانس ص۸ س۱۶وتذکرة الاولیاء ج۱/۳۱۹ س ۲۲ وپس ازآن و ص ۳۳۳ س ۷ : ۲۳ همچنین مراجعه شود به کتاب الملامتیة و الصوفیة و اهل الفتوة از مترجم عربی کتاب

Marfat.com

ابوالعلاء عفیفی.

۵۸) تذکرة الاولیاء ج۱، ص ۲۷۴ س ۹

۵۹) همان کتاب، ج ۱ ص ۲۹۹ س ۶

۶۰) ابوالمحاسن ج ۴۷/۲ س ۶ و بعد ازآن

۶۱) ابن خلکان، ترجمهٔ دی سلان ج۲۹۱/۲

۶۲) نفحات الانس، ص ۸۱ س ۱۶ این گرفتاری (محنت) بعنوان محنت غلام خلیل، شهرت یافته که احمد بن خالد بن مرداس است واز اصلی عربی و از مردم باهله بوده است. وی در بصره متولد شد و دربغداد نشأت یافت وهمانجا درگذشت بسال۲۶۲وی به تقوی وپرهیزگاری شهرت‌داشت ولی معاصرانش اورا خوش‌نمی‌داشتند و اورا به‌ریاکاری متهم می‌کردند در این باره به میزان‌الاعتدال ذهبی ص ۶۶مراجعه شود (عفیفی)

۶۳) ازابن عطا سئوال کردند که چراصوفیه زبانی عجیب وغیرآشنا دارند گفت: «ازبهرآن کردیم که ما را بدین عزت بود ازآنك این عمل برما عزیز بود نخواستیم که بجز این طایفه‌آن را بدانند و نخواستیم که لفظی مستعمل به‌کار داریم لفظی خاص پیداکردیم.» تذکرة الاولیاء.

۶۴) تذکرة الاولیاء

۶۵) رسالهٔ قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۶ س ۱۳

۶۶) رسالهٔ قشیریه مصر، ۱۳۳۰ ص ۱۴۶ س ۱۲

۶۷) تذکرة الاولیاء ج۱ ص ۱۵۵ س۹

۶۸) همان کتاب، ج ۱۵۹/۱ س ۲

۶۹) همان کتاب، ج ۱۶۳/۱ س ۷

۷۰) همان کتاب، ج ۱۶۶/۱ س۱۷

۷۱) جامی (نفحات الانس ص ۸۱ س ۴ از پائین) می‌گوید ابوسعید خراز متوفی بسال ۲۶۸ ه. نخستین کسی بودکه درباب فنا سخن گفت ابن خلکان وقشیری وجامی چنین نوشته‌اند. ولی یاقوت نام اورااابویزید

Marfat.com

طیفوربن عیسی بن شاروسان می‌خواند و می گوید نباید میان او و ابویزیدطیفوربن عیسی بن آدم معروف به بسطامی صغیر، اشتباه کرد.

۷۳) صاحب نفحات (ص۶۲ سطر آخر) بدینگونه : گردی می‌خواند و صحیح‌تر کردی است.

۷۴) نفحات الانس. ص ۶۳

۷۵) همان کتاب،ص ۶۳ س۱

۷۶) Justi. Gesch. der. alten persiens p.p. 184 qq, and 204 sqq.

۷۷) بی گمان تصوف اسلامی،ازجنبهٔ علمی، تا حدی شبیه تصوف بودائی است دلیل براین موضوع مطلبی است که جاحظ درکتاب الحیوان از «رهبان الزنادقه» که جفت جفت برای سیاحت بیرون می آمده‌اند یاد می کندکه بیش از دوشب در یکجای نمی‌ماندند. ونفس را بر تطهیر قلب و عفت وصدق وامی‌داشتند و جاحظ داستان دوتن از ایشان را که به‌شهر اهواز وارد شدند یاد می کند.

۷۸) قشیری چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۴۱ س ۱۰ از پائین.

۷۹) تذکرة الاولیاء ج۱/ ۱۶۰ س۱۳

۸۰) همان کتاب، ج۱/ ۱۶۰ س ۱۶

۸۱) همان کتاب، ج۱/ ۱۶۲ س ۲۴

۸۲) همان کتاب، ج۱/ ۱۶۸ س ۲۴

۸۳) همان کتاب، ج۱/ ۱۳۷ س ۶

۸۴) همانجا ج۱ ص ۱۴۰ س ۱۴

۸۵) همانجا ج۱ ص ۱۶۰ س ۱۱

۸۶) همانجا ج۱ ص ۱۷۱ س ۱۸

۸۷) همانجا ج۱ ص ۱۵۵ س ۲۰

۸۸) زنار رمز مذهب زردشتی (ثنویت) است

۸۹) تذکرة الاولیاء ج۱/ ۱۳۹ س ۵ سودمند است اگراین وصف صوفیانه از معراج را با متن عربی آن‌که قشیری (چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۴۸

Marfat.com

س ۳ از پائین) نقل کرده مقایسه کنیم: «قال ابویزید کنت اثنتی عشرة سنة حداد نفسی وخمس سنین کنت مرآة قلبی وسنة انظر فیما بینهما فاذا فی وسطی زنار فعملت فی قطعه اثنتی عشرة سنة. ثم نظرت فاذا فی باطنی زنار فعملت فی قطعه خمس سنین انظر کیف اقطعه. فکشف لی فنظرت الی الخلق فرأیتهم موتی فکبرت علیهم اربع تکبیرات.»

۹۰) مراجعه شود به قشیری مثلاً چاپ مصر ۱۲۸۷ ص ۱۷ س ۴ ازپائین = نفحات الانس ص ۴۳ س۳ از پائین وتذکرة الاولیاء ج ۱/ ۳۲۹ ص۲ وقشیری ۲۲ س ۱۰

۹۱) از تذکرة الاولیاء ج۱ ص ۲۶۱ س ۴

۹۲ قشیری، چاپ مصر ۱۲۸۷ ص۲۱ سطرآخر = چاپ مصر ۱۳۳۰ص ۲۹ س ۳

۹۳) قشیری، چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۹۶ وتعبیراز ابوسعید خراز است.

۹۴) مرجع مورد اشاره رسالة قشیریه چاپ مصر ۱۲۸۷ ه. ق. است.

۹۵) صاحب عوارف المعارف متن عربی این سخن را نقل کرده که ما از آن نقل

۹۶) کردیم (عفیفی) زکریای انصاری (متوفی ۹۲۶) شارح رسالهٔ قشیریه اسم سمنون را به‌فتح ضبط کرده وجامی سخن منسوب به‌سمنون را به رویم نسبت می‌دهد (نفحات الانس ص ۱۰۵ سطرآخر)

۹۷) مقایسه شود با قشیری ص ۳۶ س ۲۱ که گوید: «می گویند صوفی این الوقت است وقصدشان این است که وی همواره به بهترین چیزی در حال خود اشتغال دارد.»

۹۸) ازعبارت چنین می‌توان فهمید که صفت صوفی سکون درحال فنا و بقا در فنا درحال وجود است یا اینکه صوفی صادق قابلش در حال بقا بعد فنا است و درحال فنا دیگران را برخود مقدم می‌دارد.

۹۹) مقایسه شود با سخن رویم که گفت: «صوفیان همواره، تا در تنافر و دوری از یکدیگرند، در خیر بسر می‌برند و چون صلح کنند خیری در میانشان نیست.» (قشیری ص ۱۴۹ س ۱۷) وشرح عبدالله انصاری براین عبارت درنفحات الانس ص ۸۴ س ۵

Marfat.com

۱۰۰) شعرانی این سخن را بااختلافاتی درالفاظ به عبدالله بن خفیف‌الضبی متوفی بسال ۳۳۱ ه. نسبت می‌دهد الطبقات الکبری ج ۱ص ۱۰۳ چاپ مصر ۱۳۱۵ ه.

۱۰۱) این تعریف بشکلی که ما نقل کردیم درملحق تذکرةالاولیاءآمده است وجز قسمت اخیراین عبارت، بقیه درتذکره موجود است و به عبدالله بن خفیف متوفی بسال ۳۳۱ منسوب است مترجم عربی کتاب سال وفات او را درکتاب طبقات شعرانی ج ۱/ ۱۳۱ بسال ۳۷۱ یافته و قشیری‌آن را در ۳۹۱ ذکر می‌کند.

۱۰۲) قرآن س ۳۰ آیهٔ ٤۳

۱۰۳) قرآن س ۷ آیهٔ ۱۳۹

۱۰۴) بنظر میرسدکه مراعات انفاس و حمل سبحه (قشیری ص ۲۲ س۱۹) از تصوف هندی اخذ شده است مقایسه شود با فون کریمر در Culturgeschichte Streifzüge p. 48 ازسخنان‌ابویزید بسطامی است‌که گفت: «عبادت عارف مراعات انفاس است.» (تذکرة الاولیاء ج۱/۱۶۲ س ۱۰)

۱۰۵) وی ابوعمرو اسماعیل بن نجید (بدون ال) السلمی است جد ابو عبدالرحمن سلمی مورخ معروف تصوف‌است (مراجعه شود به‌قشیری ص ۲۸، وتذکرة الحفاظ ذهبی ج۳/۲۴۸) یادداشت عفیفی.

۱۰۶) ظرافت پیشگی ازصفات زنادقه بوده است ولی بعضی از صوفیان از قبیل ملامتیه این‌کار را پیشهٔ خودکرده‌اند تا احوال خود را ازمردم پوشیده نگاه دارند. (عفیفی)

Marfat.com

۲

زهد در اسلام

Marfat.com

Marfat.com

کتابهای ترکی وفارسی وعربی که لبریز ازمطالبی دربارهٔزهد دراسلام است وهنوز چندان مورد توجه محققان غربی قرارنگرفته ، وبسیاری‌ازآنهانیازمند کشف وبررسی وتحقیق می‌باشد. بدون‌بررسی کامل این‌امر ، نمی‌توان امیدی به پیدایش نظریه‌ای دقیق دربارهٔ زهد اسلامی داشت. این مقال فقط کوششی‌است برای نشان دادن راههایی که زهد دراسلام درآنها به‌جریان افتاده وچگونگی تحول ورشد زهد در آنها باذکر صفات برجسته‌ای که زهد در هریك از مراحل خود ، بدان متصف می‌شده است.

این گفتار به ترتیب درپنج قسمت زیرتنظیم شده است:

۱) مقدمه: تعالیم پیغمبر، محمد(ص).

۲) زهد درصدراسلام، وزهد صوفیانه .

۳ـ سیرزهد درقرون میانه :

الف ـ نظام خلوت نشینی وزاویه‌ها و رباطها ...

ب ـ شیوه‌های زهد

۴) زهد فلسفی

Marfat.com

۵) فرجام: شیوه‌های صوفیه (دراویش).

۱- مقدمه: تعالیم پیغمبر

اعراب جاهلی از تفکر مذهبی اندکی برخوردار بودند که پیچیده و نامطمئن بود ولذتها و مشکلات زندگی آنها را ازتفکر در حیات‌اخروی چنان بازداشته بود که به‌خاطرشان نمی‌رسید که خویشتن را آمادهٔ حیات روحانی‌پس از قبرسازنده مسیحیت ـ مسیحیت دست نخورده و سازمان نیافته،نه مسیحیت کلیسایی ـ پیش‌ازبعثت محمدی بذرزهد رادربلادعرب‌پراکنده وآن دراعصار نخست خلافت‌اسلامی، تأثیری‌ازخود برسیر وتحول زهد به جا نهاد. ما می‌دانیم که مسیحیت، پیش ازاسلام درمیان قبائل شمالی جزیرةالعرب منتشر بود. وبسیاری از اعراب آگاهی اندکی ـ هرچند هم ناچیز وسطحی ـ ازعقاید دین مسیح ومراسم آن داشتند [۱].

اشاراتی که‌درشعرجاهلی ازراهبان مسیحی‌آمده دال براحترامی است که اعراب بادیه‌نشین برای راهبان قائل بوده و شبها بـه هنگام صحرانوردی ازنور صوامع آنها برای راهیابی استفاده می‌کرده‌اند. این راهبان و دیگر زاهدان دست از دنیا شسته ومنزوی، برای اعراب بت‌پرست نمونه های زهد به شمار می‌رفتند ؛ چنانکه در گروهی از اعراب، که به «حنفا» مشهورند، میل‌به دوری ازبتها و ترك عبادت‌آنها رابرانگیختند. حنفا به توحید نزدیك شدند و پاره‌ای از آنها زهد و

Marfat.com

مجاهدهٔ نفس را پیشه کردند: پشمینه پوشیدند و بعضی از غذاهـا را نخوردند. در این شکی نیست که حنفا برمحمد(ص)، که با بسیاری از آنها معاصر بود و با دوتن از آنها قرابت سببی یا نسبی داشت ، اثر گذاشته‌اند[۲].

شاید تأثیر مسیحیت برزهد، سیر آنرا درصدر اسلام تفسیر کند و اینکه محمد و صحابه‌اش چگونه پاره یا همهٔ شب را به تهجد و عبادت می گذرانیدند، و نیزاین که چگونه سایهٔ این زهد کم کم ازبین رفت [۳].

زهد از ویژگیهای اسلام وپیامبر اسلام نیست، زیرا از پیامبر نقل کرده‌اند که او ازهمهٔ لذتهایی که در اختیار داشت بهره می گرفت وبهره‌مند شدن از زینتهایی‌را که خداوند برای بندگانش فراهم آورده بود ونیز از روزی پاك را تحریم نکرد . (سورهٔ مائده آیه ۸۸-۸۷) . اسلام‌حدود شرایطی برای امّت خود وضع کرده که با زهدبی ارتباط نیست. مثل روزه، تحریم مسکرات، ادای نمازهای پنجگانه ، حج وغیره.اگراین فرضیه‌ها درست باشد، به صورتی روشن‌نمایشگر روحیهٔ جدی وعملی و اجتماعی است: صفاتی که باروح زهد ورضا و گوشه گیری منافات دارد. اگر از آیاتی که در قرآن دال برحقارت دنیا و زینتهای آن و دعوت به عمل صالح و توکل برخدا، نه برمال وجاه، وجود دارد چشم‌پوشی کنیم ، آیاتی که مخصوصاً صبغهٔ زهـد داشته باشد بسیار کم است. مثلاً روزه به خاطر کفارهٔ گنارهٔ گناهان یا به جای ادای پاره‌ای فرائض یادیهٔ قتل واجب شده است . خـداوند

Marfat.com

می‌فرماید: «حج وعمره‌را برای خدا تمام کنید، اگربازداشته شدید و محصور گشتید، پس هرقدرکه انسان باشد از قربانی فروگذار نکنید وموی سرخویش را درآن نتراشید تا وقتی که به‌کشتارگاه‌برسد،پس کس ازشمابیمار شد یا درسررنج یا دردی داشته باشد که ناچاراست سررا بتراشد ، باید سه روز روزه بدارد یا خوراکی به بینوایان دهد یا قربانی کند. » (بقره‌آیه ۱۹۵) ونیز قوله تعالی «روانیست که مؤمنی مؤمن دیگر رابکشد مگرکه خطایی افتد وهرکس که مؤمنی رابه‌خطا بکشد کفارهٔ آن آزاد کردن بندهٔ مؤمن است ودیهٔ تمام سپردن بـه اولیای مقتول، مگرآنکه آنها ببخشند.... کسی که برده نیابد که‌آزاد کند باید دوماه پی‌درپی برای بازیافتن از خدای تعالی روزه بگیرد که او دانائی است راست دانش.» (نساء آیه ۹۲) و می‌فرماید: «خداوند شمارا درسو گندهای باطل‌وبیهوده نگیرد،لکن شما را درسو گندهایی که‌به دل‌آهنگ سو گند داریدمی گیرد و کفارهٔ آن‌غذا دادن‌به مستمندان است، ازحدوسط غذای خودتان یاپوشاندن آنان یا آزاد کردن یك نفربردهٔ مسلمان . پس هرکس نتواند باید سه روز روزه بگیرد . این است کفارهٔ سو گندهای شما وقتی سو گند می‌خورید.» (مائده /۸۹) و می‌فرماید: « آنانکه زنان خویش را اظهارکنند و بعد از قول خود بازگردند ، پیش از تماس باید بنده‌ای آزاد کنند ، اینگونه پند داده می‌شوید، و خدا براعمالتان آگاه است.» (مجادله/۳ـ۴). نیز قرآن می گویدا گرتوبه باایمان وعمل‌صالح‌همراه باشد سیئات رابه حسنات بدل می کند (فرقان /۷۰) و «نماز از فحشاء و منکر باز مـی‌دارد »

Marfat.com

(عنکبوت/۴۵). راجع به تطهیرنفس از راه زکات در سوره‌های مکی آیاتی هست مثل «رستگارشد هر که زکات داد» (اعلی/۱۴[۴]).

از مشتقات «زهد» در قرآن فقط یك بار درسورهٔ یوسف /۲۰ ذکری به میان آمده که هیچ گونه مفهوم صوفیانه‌ای ندارد و در مقام عتاب وسرزنش بـه کار رفته : «وشروه وبثمن بخس در اهم‌معـدودة وکانوافیه من الزاهدین » (اورا به بهایی اندك ، یعنی به چند درهم ، فروختند و در ارزان فروختن او دریغ نداشتند). ولی کلمه«تبتل»(از خلق گسستن) که بر «زهد» مقدم است دراین قول خداوند در قرآن آمده: «وتبتل الیه تبتیلاً » (مزمل /۸) (باز خدا گسل باز گسستنی) و مراد ازآن نوعی عبادت است که خداوند بدان فرمان داده است . از الفاظی که درقرآن در وصف زهاد آمده لفظ «سائحین» و« سائحات» در دو آیه زیر است : « و التائبون العابدون الحامدون السائحـون الراکعون الآمرون بالمعروف» (توبه/۱۱۳) و«مسلمات‌مؤمنات‌قانتات تائبات عابدات سائحات» (تحریم/۵) . بدون تردید مؤلفان مسلمانی که دربارهٔزهد سخن گفته‌اند، قرآن را بانظریات ویژهٔ خویش‌تأویل کرده‌اند ، در بسیاری از کلمات قرآن مفاهیم تازه‌ای دور از معانی ظاهـری آن سراغ گرفته‌اند . و « توکل » و « ذکر » از این نـوع کلمات است .

۲ـ زهد درصدر اسلام ، زهد صوفیانه

قرآن تصریح می کند که رهبانیت‌ازبدعتهایی است که مسیحیان

Marfat.com

گذارده‌اند :

«ورهبانیتی راکه بدعت گذارده‌اند ، برآنها جز برای رضای خدا ننوشتیم.» (حدید/۲۸) و پیغمبر در گفته مشهودش می‌فرماید : « لارهبانیة فی الاسلام » (در اسلام رهبانیت نیست) . با این وصف دربارهٔ مسلمانان صدر اسلام آمده که پاره‌ای از آنها به رهبانیت گرویده‌اند[۵]. چنین پیداست که پیامبر در آغاز امر با مجاهده وریاضت وشکنجهٔ نفس برای کفارهٔ گناهان نظر خوشی نداشت، ولی پس از آنکه زهد در اسلام نضج یافت و گزیری از هماهنگی میان تعالیم دینی و زهد نبود خود به صورت یکی از پیشوایان زهد درآمد. گلدتسیهر تعداد معتنابهی از مردانی راکه معاصر پیامبر بوده یانزدیك به عصر او بوده‌اند ، نام می‌برد که این شیوه‌ها برای کفارهٔ گناهان خویش استفاده می کرده‌اند . بهلول بن ذؤیب از همینهاست که رهسپار کوهی در کنار مدینه شد و پشمینه پوشید ودستهای خود را با زنجیر به‌پشت خودبست وبه گناهان خود معترف شد و فریاد کرد : «خداوندا ! بهلول را درنگر که درغل و زنجیر است» و نیز ابولبابه ، چون از خیانتی که کرده بود پشیمان شد ، خود را برستونی در مسجد مدینه بست و همچنان ماند تایقین آورد که خدا او را مورد بخشایش قرار داده است[۶]. انواع دیگری ازتوبه وانابه بود که به هنگام ادای شعایر حج به کار می‌رفت. بسیاری از حاجیان پیاده و پابرهنه به مکه می‌رفتند ، یا درحالی به‌طواف کعبه می‌پرداختند که چون شترها حلقه‌دربینی داشتند[۷]. شنیده‌ایم که‌حاجیانی هم روزهٔ سکوت می گرفته‌اند ، ولی ابوبکر آنرا تحریم کرده و از

Marfat.com

اعمال جاهلیت شمرده است .

قرن اول اسلام ازنظروجود عواملی که به ظهور و انتشار زهد کمك کرده منحصر به فرداست . عواملی کـه مسلمانان را به پارسائی و ناچیز شمردن دنیا و متاع آن وا داشت و نظر آنها را به‌سوی آخرت دوخت و امیدبستن به آن را تشویق کرد ، اینها هستند :

جنگهای خونین طولانی داخلی (که در عصر صحابه ومعاویه به وقوع پیوست)؛ افرا طکاری خشونت‌آمیز احزاب سیاسی ؛ خوار شمردن و سستی در مسائل اخلاقـی ؛ رنجهایی که مسلمانـان مخلص بر اثر تحمل خواسته‌ها وتمایلات دینی حکام ستم پیشه و مستبد می‌کشیدند ؛ وبالاخره پذیرفته نشدن علنی اندیشه باز گشت خلافت دینی ازسوی حکام. ازاینجا بود که جنبش زهد به‌صورتی شدید ونیرومند ظهور کرد و با گذشت زمان رواج یافت . زهد درآغـاز از صبغه‌ای دینی و بی‌آلایش برخوردار بود ، اما کم کم پاره‌ای عناصر و عوامل صوفیانه‌بدان راه یافت وبه صورت‌نخستین چهرهٔ شناخته شدهٔ تصوف اسلامی درآمد . در طول حکومت امویان ، یعنی قریب به یك قرن ، این جنبش صبغهٔ دقیق مذهب اهل سنت را به خود گرفته بود و سرـ دمداران‌آن از پارسایان نام‌آور مسلمان بودند . حتی بسیاری از آنها هم از قـرّاء و اهل حدیث و عالمان دین بودند . به طور کلی زهـد نیرو وشکوفایی خود را از همین دسته مایه گرفته بود . برجسته ترین شخصیت درزهد که نمایشگر روحیه عصری است که از آن سخن می‌گوییم ، متکلم معروف حسن بصری (وفات ۱۱۰ ه . ق = ۷۲۰ م)

Marfat.com

است . که شاید بتوان او را بنیانگذار مکتب بصره در زهد و تصوف نامید[۸] . آنگونه که از اقوال حسن بصری و دیگر مسلمانان نخست بر می‌آید ، در اینکه دو عامل زیر آنها را به سوی زهد کشانده ، جایی برای شك باقی نمی گذارد :

۱) وحشتی که از ترس روز قیامت وعذاب آتش از طریق قرآن در دلهای آنها افتاده بود ونتیجتاً آنها را به سوی توبه و استغفار می ـ کشاند .

۲) سیطرهٔ غم و اندوه برجانهایشان براثراحساس گناه، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ ه . ق) گوید : «کسی تاب عبادت نیاورد و توان آن نداشت جز از شدت ترس .[۹]»

بشربن منصوربه‌عطاء سلمی گفت: «چنان پندار که آتشی بیکران افروخته ومنادی ندا دردهد که هر که در آن اندرون شود ،آمن باشد.» عطا پاسخ می‌دهد : «ترسم بدان نرسیره از شادی هـلاك شوم .»

داستانهای فراوانی از زاهدانی کـه به هنگام شنیدن تـوصیف انواع عذاب روز قیامت بـرای بدکاران و شرح عقاب الهی بیهوش شده‌اند، در دست است. و نیز از کسانی که ازترس عذاب الهی، زار زار گریسته و مدهوش گشته‌اند . حکایتهای بیشماری نقل شده است . و چون زاهدی ، هرچند کم ، از راه شرع فاصله می گرفت ، مدت زیادی دربارهٔ گناه خود به‌اندیشه فرومی رفت. چنانکه کهمس بن‌حسن گوید : «گناهی کرده‌ام ، چهل سال است تابدان می گریم ؛ برادری به زیارت من آمد. او را ماهی خریدم . پارهٔ گل از دیوار همسایه باز

Marfat.com

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

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

بایددراینجا ازتأثیرمسیحیت برزهداسلامی در دوران نخستین آن یادکنیم[۱۱]. چه‌این‌امر منحصر به‌لباس و روزهٔ سکوت‌وبسیادی دیگراز آداب زهد که می‌توان اصل آن را مسیحی پنداشت، نیست. زیرا،در کهن‌ترین متون شرح احوال متصوفه ، ادلهٔ قاطعی در انتساب طریقه این‌زاهدان تاحدزیادی به تعالیم‌ورسوم مسیحی و یهودی موجوداست ـ گذشته ازحکایات فراوانی که درآنهاراهبی‌مسیحی رامی‌بینیم که از صوفیه‌یا زاویهٔ‌خودزاهدان‌دوره گردمسلمان راوعظ‌می کند. ازاینجاست که‌آیات بیشماری ازتورات و انجیل‌را می‌توان درمیان‌اقوال منسوب به پیشوایان‌اسلام یافت. ونیزقصص‌انجیل راکه راهبان به شیوهٔ‌خاص خود نقل می کردند ، مسلمانان به خواندن آنها اشتیاق داشتند : مثل مجموعه‌ای به نام «اسرائیلیات» که به قولی وهب‌بن‌منبه (متوفی سنه ۶۲۸ م) آنها را جمع آوری کرده است. و مثل قصص الانبیاء ثعلبی (متوفی ۱۰۳۶ م) که هنوز در دست است.

درحالی که درمیان زاهدان‌نخست، گروهی ازعلماوجود دارند که درشهرزیسته و ازاختلاط ومعاشرت بامردم استنکاف نورزیده‌اند، می‌بینیم که جنبش زهد در میان مردم رواج یافته است. بویژه درمیان مسلمانانی که زندگی‌ومتاع‌آنرا به حقارت می‌نگریستند، واز زندگی اجتماعی گریخته به غارها، گورستانها، کوهستانها، صحراها وسواحل

Marfat.com

دریاها پناه می‌بردند .

ازین دسته می‌توان ابراهیم ادهم بلخی را (متوفی به سال ۱۶۱ ه.ق)نام برد. زیرا اونمایندهٔ زاهدان عصرخویش است. هرچندنظربه اینکه از شاهزادگان است، با بیشترآنها فرق دارد. وی از امیران‌بلخ بود. اما امارت را رهاکرد وپشمینه پوشید ورهسپار بلاد شام شد واز راه باغبانی وغیره به کسب معیشت پرداخت. از او پرسیدند چرا از مردمان گریختی؟ گفت: «دین خویش درکنار گرفته‌ام، و از این‌شهر بدان شهروازاین‌سر کره بدان سر کوه می گریزم. هر که مرابیندپندارد که حمالی‌ام یا وسواس دارم.تامگردین ازدست‌ابلیس نگاه دارم وبه سلامت ایمان از دروازهٔ مرگ بیرون برم.[۱۲]» و پاره‌ای‌از آنها به‌خانقاهها که پیش ازپایان قرن دوم هجری پیدا آمدند پناه‌بردند و در این راه زنان هم دست کمی ازمردان نداشتند[۱۳].

جزاینکه هنوز دراین زمان، زهدمسلمانان نظامی‌خاص یاروشی معین نداشت. ولی، به قول گلدتسیهر، این دوره در شرح پاره‌ای از عقاید ومفاهیم قرآنی ممتاز است. هرچندکه این شرح از نظر گاهی خاص وهمراه با بی‌توجهی به جنبه‌های دیگری بوده‌که در نظر اهل سنت‌کم ارزشتر ازجنبهٔ شرح داده شده نبوده است.

کسی نمی‌تواند زهد وتصوف را دراین‌عصر ازهم جداکرده یا میان‌آنها تمیزی قائل شود. بسیاری از کسانی که خود را صوفی می‌خواندند(حتی درقرن سوم‌که اختلاف زهد و تصوف آشکارشده بود.) زاهدانی‌بودند که بهره‌ای ناچیز از تصوف برگرفته بودند.بهتر

Marfat.com

این است که صوفیهٔ نخست را درشمارمتمایلان به زهد پنداشته ومورد تحقیق قرار دهیم وسخن‌ازخانقاهها وزاویه‌ها وغیره ونیز سخن‌اززهد سازمان یافته دراعصار بعد را به فصل آینده موکول کنیم. اینك‌سخن را در ریاضتهای نفسانی ونظراتی که روحیه کلی زهد اسلامی راتفسیر می کند محدود می کنیم.

الف) لباس

لباس پشمی خشن وزبر، پیش از اسلام، از علامات زهدبود . این را اعراب از راهبان مسیحی تقلید کردند[۱۴] ، وبالنتیجه پـوشیدن لباسهای پشمی درمیان زاهدان صدراسلام رایج شد. و«صوفیه» هم از پشم (= صوف) اشتقاق یافت وپیش ازپایان قرن دوم هجری بـه کار رفت . چون اسم دیگری هم براین زاهدان اطلاق می‌شد که به رواج «صوفی» نبود. آن‌اسم «مَسوحی» منسوب به‌مسوح جمع ِمسح، یعنی لباس مویی بود[۱۵]. عادت براین بود که زاهدان، چه‌مرد وچه زن، ردا یا جبه‌ای‌پشمین بپوشند. وزنان، افزون‌برآن، پوششی از همان جنس به نام «ِخمار» برسر بیفکنند.

سفیان ثوری ، پشمینه پوشی را رد کرده وآنرا بدعت شمرد . مسلمانان‌دیگرهم آنرامذموم‌دانسته ورمزمسیحیت‌ونشانهٔ ریاپنداشتند[۱۶]. ابوسلیمان‌دارانی گوید: «هر که پشمینه رابرای‌دوام خواهد، بپوشد[۱۷]، و ازبرای سفر بپوشد، اما اگربرای دنیا(شاید دین) خواهد، نپوشد.» وی دربارهٔ فضل لباس سفیدبرپشمی گوید: «اگرقلب زاهد راشهوات

Marfat.com

رها کرده باشند ، تواند که ردایی دربر کشد وبرطریقت رود، زیرا ردا از نشانه‌های زهد است . و اگر او زهد خویش را با دو جامعه سفید بپوشاندوبه میان‌مردم رود درامان باشد.»[۱۸] ذکر لباس مویین که درزیر جبه‌های فاخری می‌پوشیدند، زیاد آمده است. همانگونه که امام‌جعفر صادق می کرد. «نقل که صادق رادیدند خزی گرانمایه پوشیده. گفتند: یا بن‌رسول‌الله: این‌لباس خاندان نبوت نیست. دست آن کس بگرفت و درآستین کشید. پلاسی پوشیده بود که دست را خلیده می کرد. و گفت : «این برای خلق پوشم و آنرابرای حق[۱۹]» پاره‌ای از زاهدان برنس (باشلق) می‌پوشیدند.[۲۰] عتبةبن‌غلام، دوتن‌پوش خاکی‌رنگ که یکی ردایی بود ودیگرلنگی به‌تن می کرد، تاچون نگهبانان به‌نظر آید. گویند که‌بشرحافی،زاهدمعروف بغدادی، روزی بالنگی زیبا ونعلین و ردایی کهنه به‌بازار می‌رفت. همهٔ اینها براین امردلالت داردکه زاهدان مسلمان نوعی لباس ویژه به تن داشته ولی همیشه از دیگران مشخص نبوده‌اند. دربارهٔ مرقع که به تدریج جایگزین پشمینه پوشی شد به گفتار بعد رجوع کنید .

ب) غذا و روزه

بسیاری از زاهدان در بارهٔ فضل غذای حلال سخن گفته‌اند . ابراهیم ادهم می گوید : «چون روزی پاك خوری از شب زنده‌داری وروزه داشتن بی‌نیازی» وبه شفیق بلخی گفت: «در نزد ما کسی‌به حج و جهاد برتری نیابد بل آنکس برتری یابد که در آنچه مـی‌خـورد بیندیشد که ازحلال باشد.[۲۱]»

Marfat.com

و از وی آمده است که چون غذای بی‌شبهه نمی‌یافت گل و خاك می‌خورد و سری سقطی به ولع زیادش برخوردن حلال شهرت یافته وازخوردن خوراکی که اورا مدیون خدا می کرد ویا سبب‌منت خلق‌می‌شد دوری می گزید،بااینحال به ناممکن بودن این‌عمل اعتراف کرد[۲۲].درسر گذشت‌اولیاءآمده‌است که‌خداوندچگونه‌آنهارا ازغذای شبهه‌دار باظهور کراماتی بازمی‌داشته (مثل غذای جشنهای عروسی یا مجالس‌حکام). قشیری‌ازحارث محاسبی‌روایت می کند که چون‌دستش رابه سوی غذای شبهه‌داری دراز می کرد رگی‌درانگشتانش به‌جنبش می‌آمد که اورا ازخوردن بازمی‌داشت . ابراهیم ادهم بهترین خوراك رابرای زاهد نان گرم وروغن زیتون می‌دانست. دیگران نان ونمك یا آش‌جو وغیره راترجیح داده‌اند . برخی دیگر از زاهدان از خوردن گوشت خودداری کرده‌اند. امااینکه‌این‌را عادت خود قرار داده‌باشند جای تردید است؛ ومشهور است که کمی گوشت می‌خورده‌اند و از سنن ایشان پیمان‌بستن باخویش‌است که به گونه‌ای‌ازخوراکهامخصوصاً خوراك خرما وهویج نپردازند تاباجلو گیری ازشهوات نفس درپاکی نفس کوشیده به‌مرتبه معنوی بلندی‌برسند[۲۳].

علاوه برروزهٔ واجب ماه رمضان، زاهدان به‌انواع دیگرروزه که ازحیث بلندی وسختی‌فرق داشتند نیز می‌پرداختند، و این‌روزه با گذشت روزگاربرزهداسلامی افزون گشت. هدف از آن کشتن‌شهوت جسم وزنده داشتن روح‌و کسب معرفت حق و دوری از گناهان‌بود .

عبدالواحدبن زید (متوفی سال ۷۹۳ م) می گوید: «آنکس که

Marfat.com

برشکم خود پیروز آید دین خود استوار دارد وبه‌اخلاق شایسته‌زیور یابد ، وآنکس که زیان دین را از سوی شکم نداند در میان عابدان کورماند.[۲۴]»بایزید بسطامی گوید که معرفت به‌خداحاصل آید با«شکم گرسنه وتن برهنه[۲۵]»سهل‌بن‌عبدالله شوشتری به‌روزه گرفتن‌شهرت‌داشت ومعتقدبود که‌خوراك راجزبرای زنده ماندن تن وبقای‌عقل نباید خورد وازخوردن به‌منظورتقویت بدن‌امتناع داشت، ومی گفت «عدم‌توانایی در انجام‌فرائض به سبب کم‌خوری بهتراست از داشتن توانایی‌درادای آنهاباشکم‌پر[۲۶]». ودربارهٔ خودش‌می گوید: «عزم کردم که هر سه شب یك باروزه گشایم وفراپنج روزبردم پس‌فرا هفت‌روز بردم پس‌فرا بیست وپنج روز بردم‌وبیست سال برابن‌بودم[۲۷]». اما غزالی اوراجزو کسانی‌می‌شمارد که چهل روز پی‌درپی روزه‌داربودند[۲۸].

پس از شوشتری کسانی ازصوفیان آمدند که دراین میدان گوی سبقت را از اوربودند تا جائی که ابوعثمان مغربی می گوید« مرد حق وصمدانی درهشتاد روزیك‌بار غذا می‌خورد.[۲۹]»

ج) نماز

نمازهای پنجگانه‌ای که برهرمسلمان واجب بود، به‌رغم مشقتی که در اداری آنها وجود داشت، درنظر پیروان پرشورآیین جدیدکافی به نظرنمی‌رسید. طولی نکشید که زاهدان از قرآن دلائلی اقامه کردند وبرطبق‌آن به انواع دیگری ازعبادت پرداختند. عبارت «ذکرالله» که

Marfat.com

مورد توجه صوفیان بود دربسیاری از آیات کتاب کریم آمده است، به عنوان مثال: «یا ایهاالذین آمنو اذکر والله ذکرا کثیرا وسجوه بکرة و اصیلاً» (احزاب۴۱). و«وا اذکروالله کثیراً لعلکم تفلحون»(انفال۴۵)؛ و نیز «فاذکرونی اذکرکم» (بقره۱۵۲) و«فاذا قضیتم مناسکم فاذکرو الله» (بقره ۱۹۹) ، همچنین «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذکر الله اکبر» (عنکبوت ۴۵).

زاهدان نخستین بدون در نظر گرفتن روشی خاص به ذکر خدا پرداختنـد زیرا که در دعوت به ذکر روش معینی نیامده بود ، اما به زودی مجالس ویژه‌ای برای ذکر به پا داشتند که در آن ادعیه واو راد مخصوصی می‌خواندند و سوره‌های قرآن را تلاوت می کردند. نماز-های نافله را نیز افزودند وبه ذکر اسماءالله وعبارات ویژه‌ای همچون «الله الله» و «لااله الا الله» روی آوردند. ذکر درنظر صوفیان رکنی‌از ارکان دین ، بل ، اساسیترین رکن در عبادت شمرده می‌شود. قشیری می گوید : «ذکر رکنی قوی است اندر طریق حق سبحانه و تعالی و هیچ کس به خدای تعالی نرسد مگربـه دوام ذکـر» [۳۰] . بعید نیست که زاهـدان اسلام دراین مورد از زاهدان الؤخی مسیحی تقلید کرده باشند. کما اینکه گلد تسیهر نیز در مقالـهٔ پرارزش خود دربارهٔ پیدایش تصوف در دوره‌های نخستین [۳۱] همین‌نظر را پذیرفته است‌ومن در این گفتار تا حدود زیادی مدیون نوشتهٔ استاد گلدتسیهر می‌باشم. حتی کسانی که نماز واجب را بهترین وکاملترین نوع عبادت دانسته‌اند به فضیلت ذکر بر نماز معترفند. زیرا که ذکرمقید به وقت بخصوصی

Marfat.com

نیست. دراین باره قشیری می گوید: «وازخصایص ذکر آن است که به وقت نبود، که هیچ وقت نبود، از اوقات الاکه بنده مأمور است به ذکر خدای ـ تعالی ـ اما فرض واما مستحب و نمازاگرچه شریفترین عبادتهاست وقتها بودکه روا نبوداند رو وذکردل دائم برعموم احوال واجب آید.[۳۲]»

گاهی در حین ذکر حالاتی پیش می آید که زاهد به سبب یادـ آوری از گناهان خودکارهایی انجام می‌دهد و نفس خویش را به‌علت غفلت سرزنش می کند چنانکه از حازم حنفی آمده است که آن قدر سرش را به دیوار زدکه خون سرازیر شد و از شبلی نقل شـده است که:«اندر ابتدای کاروی اندر سردابه شدی.وآغوش چوب باخویشتن ببردی.هرکه غفلتی اندرآمدی خویشتن را بزدی بدان چوب. وبودی که آنگاه راکه از آن سردابه بیرون آمدی از آن چوب نمانده بودی. آنگاه دست و پای برزمین و دیوارها می‌زدی.[۳۳]»

مجالس ذکر در عهد اموی تشکیل یافت و گفته‌انـد که حسن بصری این مجالس را رهبری می کرد ومردمی که میل‌خاصی به‌عزلت وزهدداشتند ویااز گوش دادن به سخنان داستانسرایان ویابه موعظه‌های واعظان حرفه‌ای روی گـردان بودند در این مجالس حاضر می‌شدند. لکن صوفیان خود به زودی خطری راکه در ادامه تشکیل این مجالس و مانند آن بود دریافتند و به همین جهت صوفیهٔ بغـداد در قرن سوم هجری از توصیهٔ چنین شیوه‌هایی را در عبادت خودداری کردند.زیرا ممکن‌بود که مجالس مذکورمنتهی به‌ریاکاری درعبادت گردد[۳۴].قشیری

Marfat.com

ذکر دا رو قسم می‌داند: «وذکر دو گونه باشد، ذکر زبان و ذکر دل بنده بدان به استدامت ذکر دل رسد وتأثیر ذکردل را بود وچون بنده به دل و زبان ذاکر باشد اوکامل بود در وصف خویش درحال سلوك خویش» [۳۵]

د) زهد و فقر

قشیری، در رسالهٔ خود در باب زهد، اشاره‌ای دارد که‌آیا باید در برابر حـلال زهـد ورزیـد یا در برابر حرام؟ عقیده‌ای که بیشتر مسلمانان بر آننـد اینست که زهد در حرام واجب است و در حلال فضیلت واین نظری است که‌آیات بسیاری واز قرآن موافق آن است مانند، لاقل متاع الدنیا قلیل و الاخره خیرلمن اتقی و لاتظلمون فتیلا» (نساء ۷۷) شاید بتوان بـرداشت مسلمانان را از زهد در آغاز کار به جلوگیری نفس از امور مادی مثل خوردن و خوابیدن و آمیزش با مردم وسایر لذتهای مباح منحصر دانست . اگر کسی یك جـبّه داشت خود را برهمسایه‌اش که دوجبه داشت در ورود به بهشت پیشقدم می‌دانست[۳۶].ولی زاهدان درتنگ کردن‌دایرهٔ حلال مبالغه کرده آنراسخت محدود نموده‌اند چندانکه ابوحفص حداد گوید: «زهد نبود مگر اندر حلال وچـون حلال نبود در دنیا زهد نبود» [۳۷] در گفته‌هـای نخستین صوفیان بـه وضوح وجـود بنای معنوی نیرومندی را مـی‌تـوانیم ببینیم که اندیشه‌های خود را برآن بنا کرده‌اند؛ نه به این دلیل که کم روزه گرفته و شب زنده داری نمی کردند، یا از دیگران درمجاهدتهاو

Marfat.com

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

معظم کتب تصوف به مناظره‌ای که در یکی از دوره‌های پیشین راجع به برتری فقر یاغنا روی داده‌اشاره می کنند[۳۸]. بحث دراین‌بود که‌آیا ثروتمندی که خداوند به او ثروت عطا کرده و او نیز خدا را سپاس می گوید برتر است یـا فقیری کـه بی شکوه به آنچه که خدا قسمتش کرده‌راضی است؟ برخی گفته‌اند غنی برتراست‌زیراغنا صنعتی از صفات خداست و فقر صفت انسان است ، [در قرآن است کـه : «ان الله لهو الغنی الحمید» (حج ۶۴).

و «یا ایهـا الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر ۱۵) ترجمهٔ ای مـردم ! شما نیازمندان بخداونـدیـد ، و خداوند بی‌نیاز ستوده است . و گـروهی به حدیث الیدالعلیا خیر، من‌الیدالسفلی (دست دهنده برتر از دست گیرنده است) استناد کرده غنا را بر فقربرتری داده‌اند[۳۹]. اما پیشروان تصوف،باستثناء تنی چند، فقر را بر غنا ترجیح داده و به این حدیث استنـاد جسته‌اند که فرمود

Marfat.com

«اللهم احینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی مع‌المساکین» (خدایا مرا زنـده بـدار در مسکنت و بمیران در مسکنت و مـرا با مسکینان محشورکن) و نیزبه حدیث «الفقر فخری» (به فقر می‌بالم). به روشنی می‌توان مقصود صوفیان رااز مفهوم فقر دراین گفته سری سقطی یافت که می گوید؛ «ازکسی چیزی مگیر و ازکسی چیزی مخواه و چیزی با تونباشد که ازآن‌کسی را چیزی دهی[۴۰]». برداشت صوفیان به‌عنوان نمونهٔ عالی فقر این بود و اصول این برداشت را میتوان درتو کل که درآغاز تا دورترین مرزآن پیشرفته بودند دریافت[۴۱].

آنان توکل را تجرد ازاراده وفعل و واگذاری امور به خدا، و رضا به‌آنچهٔ پیش‌آید و اینکه بنده دربرابرخدا چون مرده دردست مرده شویی باشدکه او راآمادهٔ دفن می‌کند توصیف کرده‌اند. و چون صوفیان این برداشت خود راازتوکل بااین مفهوم برتمام امورزندگی عملی‌خویش منطبق ساختند، درستکارانشان نتوانستندکاری انجام دهند که مستقیماً یا غیر مستقیم نـان روزانهٔ خود را به دست آورند و نیز نتوانستند در کسب روزی بـرای فردایشان بیندیشند. کسی از آنهـا نتوانست که ازمردمان چیزی بخواهد یا دست بکاری زند یا به تجارت یا حرفه‌ای بپردازد بلکه برای روزی خود فقط به خدا اعتمادکردند که خزائن‌آسمان وزمین نزد اوست تااز فضل خویش برای‌آنها بفرستد، یا به وسیلهٔ یکی از بندگانش. دراین حال گفته شده که روزی پرهیزکاران از راه فتوح یعنی درهایی که خداوند برایشان می گشایدمی‌آید. چنین پیـداست کـه صوفیان متقدم که به این مبادی معتقد بودند و به

Marfat.com

همین علت «متو کـّلین»نام یافتند ازبرخی تعالیم مسیحیت تأثیرپذیرفته بودند[۴۲]. کلمهٔ «متو کـّل» بعداً برصوفیانی اطلاق‌شدکه درمیان شهرها می گشتند و برپایهٔ تو کـّل می‌زیستند. عادت این صوفیان این بود که بی‌رهتوشه عازم مـّکه شوند ومعتقد بودند که اگر خاررا ازپای خود بیرون آورند یابه هنگام‌افتادن درچاه طلب کمك کنند، پیمان تو کـّلی که باخویشتن‌بسته‌اند، باطل شود. شرایط و اوضاع طبیعی که این‌قوم درآن می‌زیستند حقاً سخت بود، وزندگی برپایهٔ تو کـّل، اگر تمـام جوانب تو کـّل دقیقاً مراعات شود ، بیشك صاحب خود را با مرگ روبرو می کند وچه‌بسا که برخی از ایشان به همین طریق جان سپرده باشند . شاید همین مطلب بوده است که سفیان ثوری را بر این گفته داشته«هر که سئوال نکند واز گرسنگی‌بمیرد خدااورا درآتش‌افکند.» اما خود سفیان با گذشت زمان در مفهوم تو کـّل تجدید نظر کرد . به طوری که دیگربا کسب منافاتی نداشت وبه همین ترتیب دراین مسئله که‌آیامتو کـّل بایدبه‌هنگام مرض درپی‌درمان باشد یانه به‌نتایج‌مشابهی رسیده بود. و درمیان ایشان گروهی بودند که غلبه بروجدان را دائماً رد می کردند. استاد گلدتسیهر[۴۳] یادآور می‌شود که فرقهٔ‌بزرگی ازاین فرقه‌ها درقرن چهارم درایران هر گونه مداوا را رد می کردند وشیخی بنام ابوالخیربن بابا در رأس آنها قرار داشت وطبیبی مسیحی‌بود که بیماران خود رامانندطبیبان روحانی کنونی به تو کـّل‌برخدامی‌خواند. نتیجه شگفت نظریهٔ تحریم‌سئوال، ومجازبودن به هنگام ناچاری،پیدا شدن گروهی زاهدان تنومند بود که تو کـّل را وسیلهٔ زندگی از راه

Marfat.com

کسب صدقات قرارداده بودند.

۳ـ سیر زهد درقرون وسطی

(الف)

صوفیه‌ازحدیث«لارهبانیة فی‌الاسلام»[۴۳](دراسلام رهبانیت‌نیست) پس‌از گذشت‌چندقرن‌هنوزچندان زیاد دور نشده بودند. بیشترصوفیان صدراسلام باتنی چند از مریدان وبرادران خود که هم مشرب بودند عزلت گرفته‌وبسیاری‌شان ازدواج کرده وبرخی‌شان مثل حاتم‌اصم‌حتی ازحد نصاب شرعی‌ازدواج،یعنی‌تعدد زوجات استفاده کردند. گفته‌اند که بشرحافی درطول حیاتش عزب ماند ولی احمدبن حنبل راکه از سنت پیروی کرد وازدواج‌نمود از خود برتر می‌دانست[۴۴]. اما به‌رغم این، بعدها کسانی‌پیداشدند که مردان را به تجرد فرامی‌خواندند.زیرا دائماًبه‌آنچه‌که می گفتند عمل‌نمی کردند. مثلاً حسن‌بصری رامی‌بینیم که می گوید : «خداچون خیربنده‌ای را بخواهد اورا به زن و فرزند مبتلانکند»[۴۵]ورباح‌بن عمرقیسی‌می گفت: «کسی به‌درجهٔ صدیقان‌نرسد مگر اینکه به زنش‌چون بیوه‌ای نظرافکند وبه فرزندانش چون یتیمان وخود به‌ویرانه‌هاپناه‌برد[۴۶]». ابوسلیمان دارانی‌ازدواج را رو آوردن‌به دنیا می‌داند وصبر برسختی‌ها را از ازدواج بهتر می‌پندارد. زیرا مرد تنهای «مجرد» به‌حلاوت وآرامشی درزندگی دست می‌یابدکه متأهل ازآن‌محروم‌است[۴۷].لیکن‌هیچوقت‌این‌نظریات موردقبول کلیه مسلمانان

Marfat.com

قرارنگرفت زیرا آنهابااین نظریهٔ اصیل اسلامی که هرمرد موظف‌است همان اهمیتی رابرای خانواده‌اش قائل‌شود که برای دینش قائـل است منافات داشت. وبه همین‌سبب هیچ گاه عزوبت و«تجرد» جزوشرطهای دخول در طریقت تصوف اسلامی نبوده است .

ماازنظام زهد راهبانه وپیدایش آن درقرون اوّلیه اسلام آ گاهی چندانی نداریـم ، گفته شده کـه نخستین خـانقاه صوفیـان مسلمان دررملهٔ فلسطین وظاهراً پیش ازپایان قرن هشتم میلادی به دست‌راهبی مسیحی تأسیس‌یافته‌است[۴۸].خانقاه‌نشینی‌راهمهٔ‌صوفیان‌جایزنمی‌شمارند، ابوتراب نخشبی آنرا ردکرده وباگدایی برابر می‌دادند. آمده است که به برخی از اصحابش گفته است «هرآنکس که مرّقع در پوشد سئوال کرده وهرآنکس که درخانقاه یامسجد نشیند سئوال کرده و هر آنکس که قرآن را چنان بخواند تا دیگران بشنوند سئوال کرد.[۴۹].»

صوفیان احادیثی‌جعلی‌را به پیغمبر منسوب داشته‌اند که عزوبت رابرای همهٔ مسلمانان پس‌ازقرن دوم هجری مباح کرده است آنچه‌را هم که‌ابوطالب مکّی درقوت‌القلوب آورده‌ومی گوید«درخبر است که بعد ازقرن دوم هجرت عزوبت‌برای امّتم مباح باشد واگر کسی‌سگی راپرورش دهد بهترازفرزنداست[۵۰].»، ازاین‌قبیل است.و درخبرمشهور دیگری است که بهترین‌مردمان‌پس ازقرن دوّم کسی است که زن‌وبچه نداشته‌باشد. پیداست که‌امثال‌این احادیث‌دراین‌مسئله‌ءؤثرافتاده‌وازحدود همین تاریخ تقریباً رهبانیت در اسلام رواج یافت. آری، زهد درعالم اسلامی‌عمومیت پیدانکرد وخانقاه‌ها وزاویه‌های منّظمی‌بوجود نیامد

Marfat.com

مگردر دوران متأخره زیرا کسی که در کتب تصوف تانیمهٔ قرن پنجم هجری‌نظر افکند مثل قوت‌القلوب ابوطالب مکّی وحلیةاولیاءابونعیم ورسالهٔ قشیریه ،کمترین‌اشاره‌ای به‌این خانقاه‌هاو زاویه‌ها در آنهانمی بیند. بااین‌وصف، گردبزر گان قرن‌سوم‌وچهارم‌هجری‌رامریدان‌مبتدیان می گرفتند تا آداب‌طریقت فرا گیرند. وطبیعی‌است که مریدان‌دراماکن مذهبی،هرنوعی که‌بوده‌وبه‌هرترتیب که‌ممکن‌می‌شده، گرد می آمده‌اند. مقریزی‌می‌نویسد که:[۵۱] خانقاه‌ها درقرن پنجم هجری یعنی‌قرن یازدهم میلادی‌دراسلام‌پیدا شده؛ندوا گر گفتهٔ اورا قبول کنیم‌مفهوم این‌می‌شود که‌خانقاه‌های‌صوفیه که‌مریدان‌زیر نظرمشایخ‌خوددر آن گرد می آمده‌اند فقط از این تاریخ بوده که روبه ازدیاد گذاشته است. واین‌مطابق‌است با آنچه که‌در کتاب آثارالبلاد قزوینی[۵۲] آمده‌است که می گوید:ابوسعید ابوالخیر(متوفی به‌سال ۴۴۰ ه‍ ق و۱۰۴۹ میلادی؛ نه ۸۵۱ بنابر گفتهٔ اشتباه دی‌ساسی و یافن کرمر و دوزی که ازو نقل کرده‌اند) مؤسس رهبانیت درتصوف‌اسلامی است واولین کسی است که بر آن قاعده و قانون وضع کرد. دوقرن‌پس ازاین تاریخ- یعنی از۴۵۰تا ۶۵۰ ه‍.ق- رهبانیت شایع شده وبه دست مردان طریقت قادریه و عدویه و رفاعیه وغیره که پشت سرهم‌پیدامی‌شدند، انتشاریافت. هر که نظری به کتاب عوارف‌المعارف شهاب‌الدین عمر سهروردی و بویژه به فصول ۱۲ تا ۱۸ و۴۸ تا ۵۲ بیفکند ، تفاصیل زیادی از زندگی صوفیان در رباطها می‌تواند یافت. واین گفته که وابستگی مرید به پیرخودرا می‌رساند: «مرید جزئی از پیرمی‌شود چون فرزند ازپدرش.» این تولدی طبیعی

Marfat.com

و آن تولدی معنوی است. همانگونه که عیسی(ع) فرمود:«اگر کسی از سر نو مولود نشود ملکوت خدا را نمی‌تواند دید[۵۳]» و چون شیخ خرقه را برمرید می‌پوشانید این عمل را رمز این می‌دانستند که مرید از ارادهٔ خود خلع شده ودر شیخ‌فانی گشته و از خود دیگر اختیاری نـدارد .

مفهومی که‌درپوشانیدن خرقه برمریدان وجود دارد این‌است که دست شیخ رابه جای دست پیغمبر می‌دانند. زیراتسلیم مرید در برابر شیخ همچون تسلیم مرید دربرابر خدا وپیغمبر است[۵۴]. دورانی را که مرید در صحبت و زیر نظر شیخ می گـذارند ، دوران شیرخوارگی «ارتضاع»می‌نامند. شیخ خودمی‌داند که دوران از شیر گرفتن مرید کی می‌رسد . لذا شایسته نیست کـه مریـد بی‌اذن شیخ ازاو جدا شود. سهروردی می گوید که صوفیان متقدم ازاین روی عزلت رابر گزیدند تا ازخطراتی که در زندگـی اجتماعی متوجه آنان بود درامان باشند و صوفیانی که خلوت می گزینند با نیروی محبت و صداقت حـال بر خطرات پیروز می‌شوند. «مرید صادق چون زیرنظر شیخ‌قرار گرفت و از مصاحبت او برخوردار شد و از اوادب‌آموخت از درون شیخ حالی به درون وی ره می‌یابد . همچون چراغی که از چراغ دیگر روشنی بگیرد و کلام شیخ درنهاد مرید بذر می‌افشاند وحال از راه مصاحبت و شنیدن سخنان به‌مرید انتقال می‌یابد.[۵۵] »اینگونه خصایص سبب امتیاز صوفیان را از دیگر فرق مسلمین فراهم کرده است .

خانقاه، بدون‌تبعیض،جوانان وپیران‌ونیزخدمتگزاران وعزلت-

Marfat.com

گزینان را در خود جای می‌دهد. و زاویه‌هایی مخصوص در آن‌برای گوشه گیری و حجره‌ای‌عمومی بنام‌بیت‌الجماعه وجود دارد. سهروردی می گوید: « مشایخ را زاویه‌ها سزاوار است، چون نفس به خواب و آرامش و آزادی حرکات وسکنات مایل‌است. وخواهان تنهایی وتمدد ورهایی است[۵۶].»

اما جوانان دربیت‌الجماعه می‌نشینند و نفسهای خودرا در سینه نگاه می‌دارند وحواس خود راجمع می کنند ونفس خویش را پاس می‌دارند. چون اوقات‌جوانان را لهوو‌بیهودگی دربر گیرد، بهتراینست که جوان طالب ، وحدت وعزلت راپیشه گیرد. و شیخ ، جوان را به زاویه و مکان عزلت خود برد وبه او ضبط نفس بیاموزد تـا بدنبال هواهای نفسانی‌ومطالب بیفایده نرود. دراین حالت شیخ، نظربه‌قدرت درونی و شکیبایی در مدارا با مردم و وقارش درمیان جمع که سبب انضباط دیگران می‌شود، دربیت‌الجماعه جای می گیرد. مبتدیانی که‌به خانقاه درمی آیند باید نسبت به خواسته‌های برادران خود کوشا باشند و آنهابهنگام‌عبادت وتحمل‌وتفکریاری کنندزیرا دیگران ازخدمتگزاری معافند. خدمت درخانقاه تقوی به‌حساب می آید. لذا مبتدیان درخانقاه باخدمت به عبادت‌مشغول می‌شوند. وصوفیان به کسی جزصوفی‌اجازه نمی‌دهند تابه خدمت پردازد. زیرا آنها انسانند وممکن است ـ ازجایی که‌طبیعت انسانی اقتضامی کند بعضی‌ازامور از آنها سرزند که جاهلان آن امور را مغرضانه تعبیر کنند. واگر آنها خدمت به غیر صوفی را نمی‌پذیرند نه‌به‌این دلیل است که خودرا ازدیگرمسلمانان برترمی‌دانند

Marfat.com

بلکه به این دلیل که به شعوردیگران احترام می گذارند.

غذای صوفیان یا از راه صدقات و موقوفات است ، یا از راه سئوال. هیچ‌یك از خانقاهیان نمی‌توانند از اطعمهٔ خانقاه استفاده کنند مگر اینکه اشتغال به عبادت و وصل به حق به حدی باشد که قادر بر کسب معیشت نباشند. کسانی که بازنشسته شده باشند ونیز کسانی که شیخ خانقاه دستور صریحی دربارهٔ آنهاداده که دربرابرعملی که‌انجام می‌دهند می‌توانند از اطعمهٔ خانقاه بهره‌مند شوند.

ازقواعد خانقاه ورباطهاست که تن‌پروران را خوراك ندهند. مگر اینکه واقف آن به اطعام همهٔ خانقاهیان، بی‌استثنا ، وصیت کرده باشد. سهروردی توصیه می کند که هرسال چهل روز را در خلوت به نماز وروزه بگذرانند. این امر درنزد صوفیان به اربعینیة یا چله‌نشینی مشهور است وهدف‌از این‌خلوت گزینی صفای باطن ودریدن‌حجابهای جسمانی ورسیدن به مقاصد اخلاقی ومقامهای معنوی است . لذا باید از مکاشفه یاپیش آمدن وقایع‌وعجایبی که گاهی درخلوت پیش‌می آید، چشم پوشید.مرید چون خلوت کند باید خود را از دنیا ومایملك‌مجرد سازد. وچون به پاکی سجّاده وپوشاکش اطمینان کرد واجب است که دو رکعت نماز گزارده ازمعاصی خود توبه کند و اشك‌ریزان در برابر خدا تضرّع نماید. و خلوت راجز برای نمازجماعت یا نماز جمعه نباید ترك گوید. ودر این‌حال واجب است که ذکرالله را مستمر دارد و به‌آنچه می‌شنود ومی‌بیند بی‌توجه بماند تا ازحال خارج‌نشود. نیزدرحال خلوت باید پیوسته وضو داشته وجز به هنگام غلبه خستگی

Marfat.com

ازخواب بپرهیزد. و ذکر را تاموقعی که زبان کار می کند ادامه دهد . و چون زبان خسته شد ذکرالله را دردلش بدون حرکت زبان پیوسته دارد [۵۷].

ب: شیوه‌های زهد

نویسندگان اروپایی که تصوف اسلامی رابه پژوهش گرفته‌اند، برآنند که تصوف را مذهب وحدت وجود بنامند. زیرا از نظرافکندن به حالات جذبه ووجد در زندگی صوفیان کوتاهی کرده وجنبهٔ اخلاق و زهد که اساس تصوف است یعنی راهی‌راکه باید هرصوفی برای وصول به مطلوب آن را بپیماید درنظر نمی‌آورند. کتاب قوت‌القلوب ابوطالب مکی و دیگر کتب تصوف که تعالیم وسنن صوفیان در آنها آمده ، به طور مشروح در این باره سخن گفته‌اند . دراین گونه کتب مراحل و مقامات راه بطور دقیق و مفصل آمده است . همانگونه که با ذکر هرمقام ومرحله‌ای، نوع تفکر دینی‌ای که به‌آن وابستگی دارد، با شرح و بسط و ادلهٔ قرآنی یا حدیث یا گفتار بزرگان صوفیه یا داستانهایی که از ایشان آمده بیان شده است .

ونظربه اینکه همهٔ طریقتهای زهد صوفیانه مواد متشکله خویش را از اصول پیش گفته می گیرند ، اگردر ظاهر این شیوه‌ها مشابهتی به نظر می‌رسد نباید تعجب کنیم ـ هرچند که هرآیینی بنابه دیدگاه‌خاص و نقطه نظر مؤسس آن دارای امتیاز ویژه‌ای است . در اینجا وصف

Marfat.com

هر کدام‌محال است. بهمین سبب به ذکر نکات اساسی و کلی‌ای که‌از گفته‌های غزالی دراین‌مسائل می‌توان خلاصه کرد بسنده می کنیم، وی در کتاب‌احیاء علوم دین، که درتصوف اهل سنت مرجعی معتبر ومهم است بانظری علمی ودقیق به بررسی این مسئله پرداخته است.

مخاطب غزالی در کتابش تنها صوفیان نیستند ، زیرا هدف او احیاء دین اسلام بود، نه‌صوفی شدن مسلمانان. لذا رکن اول کتابش از عبادات روزمرهٔ دینی مثل طهارت، نماز، زکات، روزه وحج سخن گفته سپس به نوافل و تلاوت قرآن و ذکر و دعا و تهجد پرداخته و مفصلاً ارتباط دین وزندگی اجتماعی راشرح می‌دهد. بسیاری ازاین مسائل،تشکیل دهندهٔارکان مهمترین قسمت زهداسلامی- یعنی‌شریعت- می‌باشند. هرچند که این مسائل گاه ازمحدودهٔ شریعت فراترمی‌روند. آنگاه غزالی در رکنهای سوم و چهارم طریقهٔ صوفیان را در رسیدن نفس به‌کمال روحی بیان می‌دارد. ومی‌توان این طریقه را به دوبخش تقسیم کرد. هدف بخش اول رهایی قلب از تسلط شهوات نفسانی و غلبهٔ تمایلات‌است. وهدف بخش‌دوم وصول به‌حق ازراه کسب صفات کمال ونیروهای معنوی که به وصول می‌انجامد. حال خلاصه‌ای را که غزالی دررکن اول آورده ذکر می کنیم [۵۸]:

« وروندە را اول شرایط آن است که باید به جای آورده ، و آنگاه دستاویزی که به وی اعتصام کند، و آنگاه حصنی وحصاری که پناه بلوی دهد :

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

Marfat.com

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

.. واکنون وی‌را به امام حاجت بود که به وی اقتدا کند، واین پیر است: که بی‌پیرراه رفتن‌راست نیاید، که راه پوشیده است‌و چون پیربه‌دست آورد. کارخویش جمله باوی بگذارد، و تصرف خوددر باقی کند (تمام کند).

چون کار به پیرتفویض کرد، اول کار پیربایدکه وی را اندر حصار کند، که هیچ آفت گرد وی نگردد، و آن‌حصارچهار دیواردارد یکی خلوت ویکی خاموشی و یکی گرسنگی و یکی بیخوابی ؛ که گرسنگی راه شیطان بسته دارد، و بیخوابی دل را روشن گـرداند و خاموشی پراکندگی سخن‌از دل وی بگرداند وراه چشم و گوش وی بسته‌گرداند . وچون از راه مشغلهٔ بیرونی برخاست، آنگاه راه رفتن گیرد: و اول راه آن بودکه عقبات راپیشتر بریدن گیرد، وعقبات راه صفات مذموم‌است‌اندردل، وآن بیخ (ریشه) آن کارهاست که ازآن بباید گریخت، چون شره مال وجاه وشره تنعم وتکبر وریا وغیرآن ، تا مادت مشغله ازباطن قلع افتد و دل خالی شود، وباشدکه کسی از این همه خالی باشد و به‌یك چیزبیش آلوده نباشد، پس جهد قطع‌آن کند، به طریقی‌که شیخ صواب بیند وبه وی لایقتر دارند. که این‌به احوال بگردد .

اکنون چون زمین خاکی کرد ، تخم پاشیدن گیرد : و تخم پاشیدن ذکر حق تعالی است ، چون ازغیرحق تعالی خالی باشد ، در زاویه بنشیند واللهالله می گوید بردوام ـ بردل وزبان ـ تاآن گاه که به

Marfat.com

زبان خاموش شود و به دل همی گوید بردوام ، آنگه دل نیز از گفتن بازایستد، ومعنی کلمه بردل غالب شود- پس چون دل ازخاروسواس دنیا خالی کرد، و این تخم دروی بنهاد، هیچ‌چیز نماند که دروی نهاد که به اختیار تعلق دارد، و اختیار تا اینجا بود، پس‌از این منتظرهمی باشد تا چه روید و چه پیدا آید، وغالب آن بود که این تخم ضایع نشود....» غزالی سپس می گوید که چون پیرباهوش واستقامت مرید آشنا باشد و برقدرت وی برفهم حقیقت اطمینان یافت او را می‌باید به تأمل تاحصول مکاشفه ویافتن اشراق قلبی دستور دهد.

غزالی‌پس‌ازشرح‌مفصل این‌جنبهٔ راه تصوف به تدریج شهوات و رذایل گوناگون از ساده‌ترین انواع شهوات مادی تا ریای نفسانی را مفصلاً با طبیعت هریك از آنها و عوارضشان و نیز راه درست معالجه‌شان را شرح می‌دهد[۵۹].

در رکن چهارم کتاب خود به جنبهٔ تصوّف که جنبهٔ اتصال به خدا است می‌پردازد وباعنوان‌های زیر از آنها یادمی کند :

۱- توبه،۲-صبر وشك، ۳-خوف ورجاء ۴- فقروزهد۵-نیت وصدق واخلاص ۶- محاسبت ومراقبت ۷- تفکر ۸- توحید وتوکل ۹- شوق ومحبت وقرب ورضا ۱۰- ذکرمرگ وآخرت .

صوفیهٔ دیگر امثال این مراحل را در معراج روحانی[۶۰] ذکر کرده‌اند وشاید اصل این نظریه به گفتهٔ گلدتسیهر[۶۱]، بودائی باشد. به هرصورت تأثیر بودائی به نحوی واضح وبرابر درجنبه‌های نظری و علمی تصوف اسلامی در قرون وسطی مشاهده می‌شود ، چنانکه

Marfat.com

مسلمانان استعمال تسبیح وعادت حبس نفس را ازراهبان بودائی گرفتند که بزرگترین تأثیر را در تکوین و تطور حیات صوفیان در آن عصر داشته‌اند [۶۲].

۴- زهد فلسفی

سهروردی میان زهد صوفیان و خلوت نشینی آنهـا که سبب اشراق قلبی می‌شود ومیان زهد فلاسفه وبرهمائیان و دهریان و خلوت نشینی آنها که غایت آن آرامش حواس برای کسب معارف عقلی است فرق قائل می‌شود. این عبارت خوداوست: «آنچه از آن (یعنی خلوت گزینی) باقانون شرح قلب و ترك دنیا ولذت بردن ازذکر و گزاردن نماز و تلاوت قرآن واخلاص در معامله باخدا وغیره است. و آنچه از آن مغایر با قانون شرع وسنت پیامبر باشد نتیجه‌اش صفای نفس است که با آن می‌توان به کسب ریاضت پرداخت. و این موردتوجهٔ فلاسفهٔ ودهریان استـ که خدای خوارشان کند . وانسان هرچنددر آن پیش رود ازخدا دورتر می‌شود ، وطالب این راه هرچه بیشتر در ریاضت فرود رود، وبه نظر خود صدق خاطر وجزآن بدست آورد، بیشتر شیطان او راگمراه می کند به حدّیکه باتمام وجود به شیطان‌رو می‌آورد و خود را در اختیار او می گذارد وگمان می کند که به این ترتیب به‌مقصود رسیده است .....[۶۳]»

این نوع اخیر از خلوت گزینی در نظر سهروردی به زندقه

Marfat.com

منتهی می‌شود[۶۴] ، ولی زندقه نامی است که مسلمانان برانواع مختلف گمراهی وبدعت گذاری به ویژه انکارادیان آسمانی اطلاق می کنند. ظاهراً کلمهٔ زندیق کلاً برانواع گوناگون مردم که طرفدار ملتویت وبودایی گری هم جزوشان است اطلاق می‌شده . اهل سنت زندیق‌را برکسانی اطلاق می کردند که دررفتار اخلاقی خود به‌اصول شریعت کاملاً پایبند نبودند؛ معاصران ابوالعتاهیه، او را زندیق خوانده‌اند با اینکه اشعار وی پراز اشاره به بهشت و دوزخ و روز قیامت و از این قبیل است. ظاهراً باید چنین باشد که اورا به زیر پانهادن اصول‌اخلاق متهم‌می کرده‌اند یا- درحقیقت ـ پیام اشعار ویرا پیامی عقلی و اخلاقی ولی غیردینی می‌پنداشتند. گفته شده که اوچون درعشق شکست خورد به سرودن اشعار زاهدانه پرداخته و زهد را شیوه و روش خود قرار داد. از اشعار او درزهد است که می گوید :

لماحصلت علی القناعة لم‌ازل ملکایـری الاکثار کالاقـلال

چون به قناعت پرداختم به پادشاهی شبیه شدم که فرقی میان کم وزیاد قائل نبود یعنی زاهدی شدم که از دنیا ومظاهر آن بی‌نیاز گشتم و دیگر هوای نفسانی و شهوات برمن غلبه‌ای نبود .

ونیز این شعرش:

اذا اردت شریف الناس کلهم فانظر الی ملك فی‌زی مسکین

شریف ترین مردمان پـادشاهی است که در لباس مستمندان ظاهر شود.

ونیز شاعر مسلمان مشهور دیگری را به علل نیرومندی ـ یعنی

Marfat.com

ابوالعلاء معرّی را که از دنیا عزلت گزیده بود[۶۵] . زیرا در آن جزتیره روزی و سیه‌بختی نمی‌دید ـ به زندقه متهّم کردند . زهد ابوالعلاء دارای خصوصیاتی است که احتمالاً ـ اگرچه دلیلی در دست نیست ـ باید تحت تأثیر آئین جین هندی Indian Jains[۶۶] قرار گرفته باشد. ابوالعلاء کشتن و آزار حیوانات را اگرچه ککی باشد حرام می‌دانست و ازخوردن گوشت وماهی و تخم مرغ وشیر وعسل وهرچه ازحیوان بدست آید امتناع می‌ورزید. وپشم رنگ نشده را لباس وچوب راپاپوش می کرد زیرا او کشتن حیوانی را که ازپوستش کفش درست شود حرام می‌دانست. مبنای تجرد وی زهد نبود. بلکه او عدم را بروجود ترجیح می‌داد و وظیفهٔ انسان می‌دانست که دررادافزایش رنجها وتیره‌بختی‌ها درزندگی نکوشد. نبوغ کم نظیر واصالت اندیشهٔ معری راحق نگزارده‌ایم اگر بگوئیم فلسفهٔ نظری وعملی وی نمایشگر فلسفهٔ اخلاقی اسلام است . درست است که اومثل برخی ازفلاسفهٔ مسلمان زهد را از اعمال قلب و عقل را عاملی ازعوامل فضیلت عالی پنداشته و نه تنها وسیله‌ای که با آن بتوان به خدا رسید ؛ درحالی که برخی از فلاسفهٔ دیگر اسلام مانند اخوان‌الصفا اطاعت اوامر الهی ومحبت الهی را واجب می‌شمردند که در دنیا باعث آرامش خاطر وصفای دل و احساس راحتی با هر موجودی می‌شود و در آخرت سبب پیوستن به نور ابدی می گردد .

Marfat.com

۵- فرجام : طریقتهای تصوف

در آغاز یادآور شا یم که هدف این گفتار محدود است وفقط درآن‌ازمنشاء وپیدایش زهد دراسلام‌ومهمترین مظاهر تحول‌آن سخن خواهد رفت.هرفرقه‌ای ازفرق تصوف اسلامی‌تقریباً می‌تواندبه تاریخ مفصل زهد چیزی بیفزاید و درمراجع و مؤاخذ اسلامی مدارك کافی برای تهیهٔ این چنین تاریخی وجود دارد. ولی به سبب تنگی‌مجال و کمی اطلاع ما در این موضوع ناگزیم فقط خطوط اصلی آنرا بدون بیان تفاصیل مورد توجه قرار دهیم .

نویسند گان اروپائی کوشش خود را منحصربه بررسی کتابهای اخیر تصوف کرده‌اند که در آنها پایه‌های زهد و تصوف تاجایی‌بیان شده که باطبیعت بشری ساز گار است. ولی برخی از این‌طریق پیش‌از حملهٔ مغول (یعنی قبل ازسال ۱۲۵۸ میلادی) بنیاد یافته گرچه از قرن چهاردهم میلادی برتعدادایں‌طرق افزوده شده و در کلیّه اقطارمنشعب گشته واز سنگال در غرب تاچین درشرق را دربر گرفته‌اند .این طرق اگر چه برمبانی تصوف اسلامی در قرون وسطی استوار است ولی طریقتهای پیچیده‌ای درآنها ظهور کرده که مفاهیم آنچه راکه ازاصل گرفته توسعه بخشیده و ازخود هم برآن افزوده است.

و دربسیاری از احوال روح اصلی تحت تأثیر عوامل محلی‌یا جریانات سیاسی تغییر کرده. روش زهدی که هر طریقه برپیروان خود

Marfat.com

طرق‌مختلف است. زیرا هرطریقه‌ای‌ازقاعدهٔ خاص پیروی می کندولی همهٔ آنها درنکات زیر اتفاق دارند:

۱) برگزاری مراسم و سنن دقیق به هنگام دخـول مرید بـه طریقت؛ بعضی‌ازطرق‌ازمرید می‌خواهند که پیش‌ازدخول مدت‌درازی به سختی به سربرده و خود راآماده ورود کند.

۲) پوشیدن لباس ویژه

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

۴) بسیاری ذکرو کمك از موسیقی وحرکتهای بدنی گوناگون که به جد وجذب کمك کند.

۵) اعتقاد به نیروهای معنوی خارق‌العاده که خداوند به مریدان واصحاب وجد عنایت می کند. نیروهایی که آنها را برخوردن آتش ومارافسایی وغیبگویی وغیره یاری می کند .

۶) احترام به پیرو مرشد طریقت تادرجه‌ای نزدیك به تقدیس. اگر این درست باشد که بسیاری ازعادات وعقاید دراویش جدید از متصوفهٔ قرون‌وسطی که‌نسبشان به‌آنها بازمی گردد، گرفته شده‌است،این نیز درست‌است که دراویش جدیدبا آفریدن‌انبوهی ازعادات ساختگی به تصوف و ارزش آن لطمه زده‌اند، اینها به‌همان اندازه که به شعبده پرداخته‌اند ازمعرفت دورشده‌اند و اخص اسرار طریقت نظیرجذبه و مانندآن را بامستی وعربده جویی قرین کردند[۶۷].

Marfat.com

Marfat.com

یادداشتهای بخش دوم

*) این مقاله نخست دردائرةالمعارف دین اخلاق جلد دوم ۱۹۰۹چاپ‌دوم ۱۹۳۰ ص ۹۹-۱۰۵ چاپ شده است .

۱) Wellhausen Rest 2. 230 ff

۲) مقایسه شود بامقالهٔ چارلزلایل درذیل دوکلمهٔ حنیف ومسلم درمجلهٔ جمعیت‌آسیائی پادشاهی سال ۱۱۰۳ ص ۷۷۱ به‌بعد .

۳) Wellhausen همان مرجع ص ۲۴۱

۴) مقایسه شود با Grimme درکتاب اوبنام «محمد» سال ۱۹۰۴ وجلد دوم ص ۱۱۳

۵) مراجعه شود به مقالهٔ گلد تسیهر در .R.H.R جلد ۳۷ ص ۳۱۴ و پس ازآن .

۶) مراجعه شود به ابن هشام ص۶۸۶ ،

۷) مقایسه شود باگولد تسیهر درمجلهٔ وینای شرقی جلد ۱۳ ص ۳۶ ، یادداشت ۳

۸) قوت القلوب مکی قاهره ۱۳۱۰ ه . ج ۱/۱۲۹،۱۶۶

۹) حلیة الاولیاء ج۶/ ۳۶۲ (چاپ قاهره)

۱۰) ابوالمحاسن ج۱/ ۳۹۶ مقایسه شود باکتاب الحکام تألیف توماس مرغانی چاپ برگ ج۱ /۱۴۷

۱۱) مراجعه شود به فون کریمز تاریخ افکار برجسته دراسلام ، بزبان آلمانی ص ۵۲ و پس از آن و نیزگولد تسیهر در .R.H.R

Marfat.com

ج ۳۱۴/۳۷-۲۴

۱۲) تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسون ج۹۵/۲ س ۱۵ وپس ازآن
۱۳) مراجعه شود به مقالهٔ بعد درهمین کتاب .
۱۴) نولدکه در Z.D.M.G جلد ۴۸/ص۴۷
۱۵) نفحات الانس چاپ کلکته ۱۸۵۹ شمارهٔ ۸۹، ۹۰
۱۶) عقدالفرید ، چاپ قاهره ۱۲۹۳ج سوم‌ص ۳۴۸طبقات شعرانی۳۱۷
ج اول ۳۰ س۷ ازپائین
۱۷) حلیةالاولیاء ج۹/۲۷۵ س۸ وپس ازآن .
۱۸) همان‌کتاب ج۹/ ۲۶۰
۱۹) طبقات شعرانی ج۱/۲۸
۲۰) عقد الفرید ، ج ۲/ ۲۰۱ س۷ه
۲۱) حلیةالاولیاء ج۷/ ۳۴۰ عبارت داخل[ ] برای مزید توضیح ازطرف مترجم عربی افزوده شده است .
۲۲) همان‌کتاب ، ج ۱۰/ ۱۱۶ س۱۲ و پس ازآن (عفیفی)
۲۳) مقایسه شود باطبقات شعرانی ج۱/ص۴۰ س۱۱ از پائین .
۲۴) حلیة الاولیاء ج ۶/۱۵۷ (عفیفی)
۲۵) قشیری ص ۱۴ س۲
۲۶) احیاء علوم‌الدین غزالی قاهره ۱۲۸۹ ه ج۳/۸۷
۲۷) قشیری ص۱۵
۲۸) احیاء ، ج ۳/۸۹
۲۹) مؤلف به رسالهٔ قشیریه اشاره می‌کند ولی چنین سخنی از ابو عثمان مغربی درین‌کتاب ، در نسخه‌ای‌کـه در اختیار من است ، نیافتم . (عفیفی)
۳۰) قشیری ، ص۱۰۱
۳۱) مراجعه شود به مجلهٔ وینا شرقی جلد ۱۳/۳۹
۳۲) قشیری، ص۱۰۲

Marfat.com

۳۳) قشیری، ۱۰۱ س ۱۷
۳۴) مراجعه شود به‌گولدتسیهر درهمان مقالهٔ پیشین ص ۴۰
۳۵) قشیری ص ۱۰۱ مقایسه شود با مقالهٔ مؤلف تحت عنوان تصوف.
۳۶) تذکرة الاولیاء ج۱/۴۷
۳۷) ابوحفص حداد گوید : زهد جز در حلال امکان ندارد ، وحلالی در جهان وجود ندارد ، پس‌زهدی هم‌نخواهد بود . رسالهٔ قشیریه‌ص۵۶ س ۵ از پائین . (عفیفی)
۳۸) کشف المحجوب چاپ لاهور ، ص۱۲ حیاةالقلوب ، درحاشیهٔ قوت‌القلوب ج۲/۱۶۱ س ۱۵ .
۳۹) عبارت داخل [ ] افزودهٔ مترجم عربی است .
۴۰) حلیةالاولیاء ج۱۰/۱۳
۴۱) مراجعه شود به‌گولد تسیهر درمجلهٔ ویناشرقی‌ج سوم ۱۳/۴۱-۵۶
۴۲) مراجعه شود به گولدتسیهر درهمان‌کتاب ص۴۵
۴۳) همان مقالهٔ پیشین ص ۵۳
۴۴) قوت‌القلوب ، ۱۳۱۰ ه . ج۲ ۲۴۱
۴۵) طبقات شعرانی ج۱/۲۵
۴۶) همان‌کتاب ، ج۱/۴۰
۴۷) مراجعه شود به‌قوت‌القلوب چاپ مصر ۱۲۱۰ج۲/۲۴۷ چاپ۱۳۵۱ ج۴/۱۹۱س۲ ازپائین
۴۸) نفحات الانس جامی ص۳۴
۴۹) مترجم عربی ، این عبارت‌را ازحلیة الاولیاء (ج ۱۰/ ۴۶ س۳ازپائین) افزوده است .
۵۰) قوت القلوب چاپ مصر ۱۳۵۱ ج ۴/ ۱۵۰ س۴ از پائین (عفیفی)
۵۱) خطط ج۲/۴۱۴
۵۲) چاپ وستنفلد ص۴۱ س۳
۵۳) انجیل یوحنا ، ۳ فقرهٔ ۳

Marfat.com

۵٤) استشهاد آنان به آیـهٔ « ان الذین یبایعونك انما یبایعون‌الله ، یدالله فوق ایدیهم » است (عفیفی)

۵۵) مترجم عربی کتاب ، این عبارت را از عوارف المعارف چـاپ۱۳۵۸ ص۷۰ افزوده است (عفیفی)

۵۶) منظور این است که وقتی آزاد باشند هر کار بخواهند می کنند .

۵۷) مراجعه شود به‌عوارف المعارف فصلهای ۲۶ تا۲۸ (عفیفی)

۵۸) مراجعه شود به احیاء ج ۳/ ۷۴ س۱۵ وپس ازآن .

۵۹) احیاء ج ۳/ ۷۸-۳۹۲

۶۰) مراجعه شود به مقالهٔ تصوف ، ازمؤلف .

٦۱) گولـد تسیهر در مجلهٔ جمعیت‌آسیائی پادشاهی ۱۹۰۴ ص ۱۳۹ و پس ازآن.

۶۲) مراجعه شود به گولد تسیهر درهمان مقاله ص ۱۲۵ وپس ازآن .

۶۳) عوارف المعارف ص ۱۵۳ چاپ ۱۳۵۸؛ بلحاظ اهمیتی کـه این عبارت داشت تمامی آن‌را نقل کردیم . (عفیفی)

۶۴) درباب کلمهٔ زندیق وریشهٔ‌آن مراجعه شود به : تاریخ ادبیات ایران تالیف استاد برون ج۱/ ۱۵۰ و نیز تاریخ ادبیات عرب از مؤلف ص ۳۷۲ و مقالهٔ «الحاد دراسلام » (Atheism, Moh.) در دائرة‌ـ المعارف دین واخلاق .

۶۵) مراجعه شود به مقالهٔ معری دردائرةالمعارف دین و اخلاق و نیز مجلهٔ جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۲ ص۲۹۱

۶۶) اینان فرقه‌ای از متظاهران به زندقه ازهندوان انـدکـه‌خود را بدین بودائی قدیم منسوب می کنند

۶۷) مراجعه شود به مقالهٔ «دراویش» دردائرةالمعارف دین واخلاق .

Marfat.com

۳

متصوفان اسلامی

Marfat.com

Marfat.com

۱ـ اشتقاق و معنی واژهٔ صوفی*

در بارهٔ اشتقاق کلمهٔ صوفی اختلافات بسیار وپردامنه‌ای وجود دارد. بیشترصوفیان بر آنند که این کلمه از «صفا» گرفته شده و صوفی ازجملهٔ خاصان اهل‌الله است که خداوند دلهاشان‌را ازتیر گیهای‌این‌دنیا مصفا کرده‌است. گروهی‌راعقیده بر آن‌است که صوفی مشتق‌از«صـّف» مفرد «صفوف» می‌باشد به‌این معنی که صوفی‌ـ از نظرزند گی‌معنوی‌ـ به سبب اتصال باخدا درصف اول قرار دارد. کسانی نیز این کلمه را مشتق از«صفه» دانسته‌اند؛ به‌این دلیل که ریشهٔ تصوف به اصحاب‌صفه می‌رسد و اینان گروهی از مسلمانان فقیرصدر اسلام بودند که ازخود خانه نداشته و در صفه‌ای که پیامبر در کنار مسجد مدینه ساخته بـود می‌زیستند . اما اشتقاقهای فوق همانگونه که قشیری و دیگران گفته‌اند ازنظرقواعد زبان عربی مجوزی ندارد و تنها اشتقاقی که مخالف‌قیاس نیست‌نسبت به‌صوفی به«صوف»(پشم) می‌باشد. واین‌عقیده‌ای‌است که ابوالفتوح‌سرّاج مؤلف کهن‌ترین کتاب عربی‌تصوف، یعنی«اللمع»[۱]، بیان داشته زیراکه‌پشم‌ـ آنطور که ازاخبارصوفیه و آثارشان برمی آید‌ـ لباس پیامبران ونشانهٔ اولیا و خواص بوده است .

سکالیجر Scaliger به این نظریه که صوفی را ازصوف مشتق

Marfat.com

می‌داند، اعتنایی‌نکرده و آنرا بی‌ارزش‌تر از یك مشت پشم‌می‌شمارد. با اینحال گروهی از خاورشناسان اروپایی در قرن هیجدهم معتقد بوده‌اند که این تنها اشتقاقی است که با واقعیت وقواعد زبان عربی سازگار است. لیکن ژوزف فن‌هامر ضمن معارضه در پذیرفتن نظر فوق در کتاب‌خود «تاریخ سخنوری ایرانیان[۲]» می گوید که صوفیان به آن‌دسته‌ازهندیان قدیم Gymnosophists[۳] (حکیمان عریان)معروف بودند منسوبندو دو کلمه عربی«صوفی» و«صافی» ازهمان اصلی‌مشتقند که دو کلمهٔ یونانی «سوفوس» و«سافیس» از آن گرفته شده است.این جملهٔ شوم فن‌هامر ما را در شـّم لغت‌شناسی او دچار تردید می کند، با این حال اینکه وی کلمهٔ صوفی را مرادف «سوفوس» دانسته است ظاهراً خطای وی را جبران می‌نماید. بااینکه ثالوك[۴] در این نظریه بـا وی مخالف است، آ.مرکس[۵] در این اواخر با اوموافقت کرده‌است. نولدکه که در ۱۸۹۴ ، در آن هنگام که در دانشگاهٔ استراسبورك استاد زبان عربی بود، مسأله رادقیقاً مورد بحث قرار داد. وی[۶] ابراز عقیده کرد که کلمهٔ «سوفوس» درزبان آرامی ناشناخته وبه این ترتیب‌احتمال وجود این کلمه درزبان عربی بسیار کم است. اما آنچه که در هر دو زبان وجود دارد دو کلمهٔ «سوفسطیس» و « فیلوسوفوس » می‌باشد، و حرف زیگما (س) در دوران متأخر همیشه در تمام کلمات یونانـی معرّب با حـرف «سین» نمایش داده شده نه به «صاد» ـ واگر کلمهٔ صوفی رامشتقی از اصل یونانی بدانیم نمی‌بایـد آنرا باصاد نوشت زیـرا نوشتن آن باصاد مخالف بـا قیاس است . علاوه براین دلیل

Marfat.com

قانع کننده‌ای بررجحان اشتقاق «صوفی» از ریشهٔ یونانی سوفوس وجود ندارد، درحالی که نسبت آن را به «صوف» مدارك بسیاری از نوشته‌های خود مسلمانان تأیید می‌کند. آنگاه نولدکه در ادامه بحث خود دلائلی می‌آورد که برطبق آن مسلمانان دو قرن اول اسلام وبه ویژه کسانی که زندگی را در زهد می گذراندند لباس پشم می‌پوشیدند. و چون می گفتند «فلان پشمینه پوشیده» معنی‌اش آن بود که به زهد پرداخته و از دنیا کناره کرده. و چون زهد بـه تصوف تبدیل شد می گفتند «فلان صـوف پوشیدد» یعنی در سلك صوفیان در آمده ووضع درزبان فارسی نیز برهمین منوال بودکه چون می گفتند «پشمینه پوش» منظورشان. زاهد یاصوفی بود.

زاهدان صدر اسلام عادت پشمینه پوشی رااز راهبان وزاهدان مسیحی گرفتند. دلیل این مطلب اینست که روزی حمادبن ابوسلیمان وارد بصره شد. فرقد سنجی بالباس پشمین به دیدنش آمد، حماد به‌او گفت«دور کن این نصرانیگری را ازخود[۷]»، و نیزاین لباس را«پوشاك راهبان»[۸] نام داده و به حدیثی از پیغمبر استشهاد کرده‌اند کـه فرموده عیسی لباس پشمین می‌پوشید.

جامی می گوید:[۹] نخستین کسی که صوفی نام گرفت ابوهاشم کوفی معاصر سفیان ثوری بود. اما قشیری می گوید «وخاصگان‌اهل سنت جدا باز شدند وآنکه ایشان‌انفاس خویش مشغول نکردندبدون خدای عزوجل ونگاهداران دلهای‌خویش از آیند گان غفلت (ازغفلتی که به دل رسد) به نام تصوف، این نام برایشان برفت و به ایـن نام شهره گشتند.این‌بزر گان پیش‌از آنکه‌سال‌بردویست کشیدازهجرت.»[۱۰]

Marfat.com

وسرآج‌رانظربر آن است که‌اهل بغداد این کلمه را اختراع کرده‌اند.[۱۱] هرچند که ابهام زیادی اصل کلمه تصوف رادربرگرفته ظاهراینست که استعمال‌آن درآخر قرن دوم هجری شایع شد. یعنی درعصر انتقال‌از دوره زهد به دوره تصوف حقیقی. و ظهور آن خود نشانهٔ مرحلـهٔای خاص از مراحل تطور تصوف است.

اخبار ضعیفی که دلالت بروجود کلمهٔ تصوف در زمان پیغمبر یا قبل از اسلام می کند اعتبار چندانی ندارند ، زیرا صوفیان قرنهای سوم و چهارم که خود را وارثان روحانی پیامبر می‌شمردنـد درجعل دلائلی که مدعای‌آنها را ثابت کنند تردیدی به خود راه نداده‌اند. ولی به‌عقیدهٔ من ـ تا آنجا که می‌دانم ـ نخستین مؤلف عرب که این کلمه را بکار برده جاحظ بصری است آنجاکه از «صوفیان زاهد» و بسیاری از سخنوران مشهورشان سخن می گوید.[۱۲]

دراین گفتار دو کلمه صوفی و تصوف را به معانی معمولی‌شان یعنی به ترتیب مـرادف دو کلمهٔ Mohammedan Mysticism Mohammedan Mystic به‌کار برده‌ام .

عامل عرفان به وضوح درمیان صوفیان متقدم به اندازهٔتمایلات نیرومند زهد طلبانه پیدا نشد بلکه پیوسته زاهدانی وجود داشتند که از دنیا بریده به عبادت روی کرده بودندـ کسانی که شاید نتوانیم از آنان به عنوان صوفی بـه معنی دقیق کلمه یادکنیم. «صوفی» در شعر فارسی و ترکی گاهگاه به‌جای «زاهدریاکار» یا «فاسق بی‌دین» به‌کار رفته، و گاه شاعران فـرقه‌ای از تصوف در هنگام فرقه دیگـری از

Marfat.com

متصوفان از این کلمه استفاده کرده‌اند.[۱۳]

۲ـ پیدایش وسیر نخستین تصوف

آن گونه که از تذکره‌های صوفیان ـ که سرشار از گفتار واخبار مربوط به آنان است وشامل زاهدان بزرگ متقدم نیز می‌شود ـ برمی آید. پیدایش تصوف دراسلام به نهضت بزرگ زهد که تحت تأثیر مسیحیت درقرن هفتم میلادی ظاهر شد، برمی گردد. علی رغم برخی از جنبه‌های غیر اسلامی زهد، این نهضت تا حد زیادی چهرهٔ اسلامی خود را حفظ کرده و مهمترین آنها را می‌توان درك عمیق دینی و احساس فراوان به ضعف انسان و ترس بسیار از خدا ووا گذاری امـور به او و خضوع در برابر اراده‌اش‌دانست. صوفیان تا آن روز گار اززندگی زاهدانهٔ منظمی در زاویه‌ها و رباطها وغیره برخوردار نبودند، بااینکه برخی از زهاد با تنی چند از مریدان خود درشهرهـا می گشتند یا بعد از نماز، مجلس درس قرآن برپـا می‌داشتند و یا در باره تجربه‌های معنوی خود سخن می‌راندند. بصره کانون زاهدانی شمرده می‌شد که توجه چندانی به مراسم و سنن مذهبی نداشتند و بـه زهد به عنوان مسأله‌ای درونی‌محض، دربالاترین مرحله‌آن، می‌نگریستند وحال آنکه زاهدان شام متوجه مظاهر وسنن آن بودند.[۱۴] حسن بصری می گوید: «زهد، خوراك و پوشاك نیست بلکه خشوع دربرابر خداست».

دقت درمحتوای نخستین عقیدهٔ زهاد، یعنی توحید ، به تدریج

Marfat.com

این عقیده را در زاهدان به وجود آورد که زهد بـه معنای حقیقی با هرتمایل نفسانی و شخصی معارض است و حتی میل نفس بـه انواع ریاضت‌ها به منظور ثواب آخرت ووصول به بهشت‌نیزبا زهد مغایرت دارد و تنها هدف زهد فقط وصول به محبت خـدا بدون انتظار متقابل می‌باشد.[۱۵] وبه این ترتیب زاهـدان نخستین ، با مبالغه در پیروی از دستورات دینی، پیدایش‌مذهب جدیدی‌راپی‌ریزی نمودند که‌سرانجام شاید پیروان خود رااز اجرای خود دستورات دینی نیز بازمی‌داشت. اما آنها چنین نتیجه‌ای رایکباره به دست نیاوردند ومی‌بینیم که‌صوفیان قرن دوم با تمسك به فقر ومبارزه با نفس وتوکل‌برخدا، درتمام امور پیوسته درراه سنت گام برمی‌داشتند و دستورات شرع را مـراعات می‌کردند . ترس آنها از خدا شدیدتر از محبتشان نسبت به او بود و اجمالاً در تصوفشان صفات برجسته و نظریات خاصی کـه بدان ممتاز باشند دیده نمی‌شد. بلکه در راهی میان زهد و تصـوف بودند وشاید بهترین توصیف برای بیان حالت آنان «رضا» باشد.

در اینجا لازم است که ازابراهیم ادهم، یکی از امیران بلخ که سرگذشت وی همانند قصهٔ بودا ذکر شده،[۱۶] ونیز از شقیق بلخی که مذهبی درتوکل[۱۷] به‌وجودآورد و رابعهٔعدویه،ـزن‌زاهدی که دربصره به دنیا چشم گشودو دربیت‌المقدس دیده ازجهان بربست[۱۸] ـومعروف کرخی بغدادی یاد کنیم.[۱۹] دو شخص اخیرالذکر ازاین روی اهمیت دارند که درتصوف آنها، درآن دوره که سرآغاز تصوف بود ، حالاتی از وجد صوفیانه وشور روحانی دیده شد که در دوران بعدی تصوف

Marfat.com

آشکار گشت. اگر چه ما درصحت تمام گفته‌ها واشعاریکه بـه رابعهٔ عدویه نسبت داده شده است تردید داریم. معروف کرخی نیز اولین کسی است که تصوف را به «گرفتن حقائق و گفتن به دقایق و نومید شدن از آنچه هست در دست‌خلایق»تعریف کرده است.[۲۰]

شك نیست که تصوف درقرن سوم هجری ، وارد مرحلهٔتازه‌ای شد. زیرا روح زهد و رضا که تاآن وقت همچنان به قوت خود باقی بود مورد هجوم شیوه‌های فکری جدیدی در مباحث نظری و نظـریه وحدت وجود قرار گرفت. و این شیوه‌های فکری جدید کـه پیش از آن درمرتبه دوم اهمیت قـرار داشت اینك بـا گذشت روزگار بیشتر شد؛ لکن با وجود تأثیراین شیوه‌های نودر سیرتصوف وتشکل بعدی آن، نباید پیدایش تصوف دراسلام را به ظهور این شیوه‌ها ارجـاع کرد، همانگونه که نبایدآنهارا عاملی صرفاًخارجی شمرد که ازخارج به محدودهٔ تصوف اسلامی نفوذ کرده و سریعاً شکل آن رادگر گون کرده و نوعی‌دیگر از آن ساخته است. ریشه‌های نظریه وحدت‌وجود که صوفیان‌آن را ابراز داشته‌اند درقرآن است مانند «کل‌شیءهالك الاّوجهه» (قصص ۸۸)

و «کل مـن علیهافان ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام» (الرحمن ۲۶)

و نیز «فاینما تولوافثم وجه‌الله» (بقره ۱۰۹).

بـا این همه صوفیان می‌تـوانستند بـدون استناد بـه آیـات قرآن مجید نیز بـه نظریه وحدت وجـود یعنی اینکه خـدای واحد

Marfat.com

تنها وجود حقیقی است برسند.[۲۱]

مارگولیوث می گوید[۲۲] «محتملاً» این‌نظریهٔ (وحدت‌وجود) از منبعی خارجی وارد اسلام شده و از سوی دیگر به نظر می‌رسد که بحث نظری درعقیدهٔ توحید خود درپیدایش و تطور نظریهٔ فوق کافی باشد.[۲۳] در قرآن‌آمده است که «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا».

و کوشش صوفیان درایجاد حدی ماوراء طبیعی برای خدا به این نکته رسید که او را به «واجب الوجود» یا «وجود حق» وامثال ذلك تعریف کنند واین همان معنایی است که هومیروس بدان اشاره کرده می گوید فرق میان انسان و خدا این است که خدا ازلی وانسان حادث است. زیرا بحث در رابطه میان خدا و جهان این مسأله را به وجود می آورد که آیا عالم به خدا احتیاج دارد و یااز او بی‌نیازاست. اعتقاد به قسمت دوم شرك و به قسمت اول اعتراف به توحید است. لکن اگر خدا خارج از عالم نباشد به یك مفهوم لازم است که او نفس عالم باشد واین نتیجه‌ای است که بسیاری از متفکرین صوفیه به آن رسیده‌اند ونتایجی دور از روح اسلام وفکراصیل توحید اسلامی به دست آورده‌اند».

می‌توان فرض کرد که صوفیان از راهی که استاد مارگولیوث می گوید به وحدت وجود رسیده باشند ، اما به اغلب احتمال چنین نیست. اعتقاد به وحدت وجود را دربیشترصوفیان باید نتیجهٔ کشف ذوقی این حقیقت (حقیقت وحدت وجود) در حالت وجد دانست نه زادهٔ نظریه‌ای فکری و فلسفی . هنگام پرداختن به چگونگی انتقال

Marfat.com

صوفیان از دورهٔ زهد به دورهٔ تصوف کـه در آن به وحـدت وجود رسیدند، تأثیر آنها را از مصادر غیر اسلامی باز می گوییم، زیرا تأثیر مسیحیت و فلسفهٔ نو افلاطونی و بوداییگـری را در تکوین تصوف اسلامی نمی‌توان به نظر نیاورد. این مذهب وفلسفه‌ها درمحیطهایی که صوفیان می‌زیستندشایع ورایج بود ونا گزیرمی‌بایدبرافکارومسلکهای آنها اثرنهد. دلائل کافی برای تأثیر آنها برتصوف وارزش آن افکـار دربرابر تصوف در دست است. اما دراینجا نمی‌توانیم مفصلاً سخن بگوئیم. به طور خلاصه می‌توان گفت که ظهور تصوف درقرن سوم- مثل همه اعصار- نتیجهٔ عواملی مختلف است که با هـم در آن اثـر گذاشته‌اند. منظور ازاین عوامل‌مباحث نظری درمفهوم توحیداسلامی و زهد و عرفان مسیحی و آیین گنوسی وفلسفهٔ یونانی وهندی است.

مسأله پیدایش تصوف در اسلام تا زمان نزدیك به ما به طـور نادرستی بررسی شده است. زیرا بسیاری از محققین متقدّم بـراین عقیده بوده‌اند که می‌توان پیدایش این نهضت بزرگ را کـه توان و هستی خود را از تمام طبقات وملتهای تشکیل دهندهٔ خلافت اسلامـی گرفته، به طور علمی و دقیق بـه یك منشأ مانند ودانتا هندی یا نو افلاطونی نسبت داده و یا اینکه دانشمندان فـوق فرضیه‌هایی وضع کرده‌اند که قسمتی و نه همهٔ حقیقت را روشن می کند. مثل این‌نظریهٔ آنها که تصوف را واکنش طرز فکر آریایی در برابر دین سامی که برآنها تحمیل شده‌بود می‌شمارند. به جای آنکه وقت خود را بیهوده درجستجوی یك مبدأ برای تصوف صرف کنیم باید به بررسی‌عوامل

Marfat.com

مختلفی که بالاتفاق باعث تشکل مذهب تصوف شده‌اند بپردازیم. نیز ارزش هریك از این عوامل را معین کرده و به ارتباط آنها پرداخته و حتی المقدور اثر هریك را بشناسیم. ایـن عوامل کلاً سبب ایجاد محیطی شده‌اند که‌تصوف در آن پیداشده ورشد کرده و عوامل‌سیاسی و اجتماعی یا فکریی مثل بحرانها و آشوب‌های خونین دوران‌امویان و موجهای شك وتعصب عقلی کـه مسلمین را در عصر نخست عباسی فراگرفته بود و یا برخوردهای تلخ اصحاب‌مذاهب‌و فرق ویاخشکی وجمود علمای اهل سنت درمذهب خویش.

* * *

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

صوفیان نخست بر آن بودند که هرچه را از آنها صادر می‌شود اعم از گفتار یا کردار یا اندیشه تحت سیطرهٔ ارادهٔ الهی درآورند. در این طرز فکر، تصور آنهاازخدا، از آن جهت که او «رب العالمین» و «منزه» از تمام صفات حادث است، به وضوح دیده می‌شود. کوشش صوفیه براین بود که ازطریق زهد این طرز فکر را عملی کنند و ازاین کوشش دونتیجهٔ زیر پدیدآمد:

۱ـ عقیده به عشق الهی که والاترین شکل «رضا» می‌باشد.

۲ـ وجد، که بسیاری اوقات درنتیجهٔ ریاضت و مجاهـدتهای معنوی حاصل می‌شود که گاهی آگاهانه و گاه‌ناخودآگاه پیش‌می‌آمد.

باآنکه صوفیان نخستین تا حد زیادی اهل سنت بودند زندگی

Marfat.com

جدید صوفیانه، یعنی زندگی توأم با عشق و وجـدبه ناچار با اسلام برخورد پیدا می کرد. شاید بتوان رابطهٔ این صوفیان را بـا اسلام یا رابطهٔ عرفای اسپانیائی در قرون وسطی باکلیسای کاتولیك رم مقایسه کرد. رابعهٔ عدویه می گوید که او از عذاب خدانمی‌ترسد و به‌ثواب او نیز امید نبسته، وعشق الهی او را،حتی‌ازمحبت رسول او واداشته، زیرا در قلبش جای ما سوی الله نیست. به این ترتیب بود کـه دیوارهٔ میان حق و خلق به تدریج از میان رفت ومفهوم «توحید» جای خود را به «وحدت وجود» داد. تصور وجود واحد مطلق (حق) که درتمام مظاهر خلقت هویدا بود و درهنگام وجد و بریدن از نفس در صوفی تجلی می‌یافت جایگـزین تصور خدای واحـد منزه از تمام صفات حادث گشت. این عقیده، با آنکه صوفیان درپنهان‌داشتن آن سعی‌بسیار کردند، اساس و جوهرتصوف‌اسلامی راتشکیل داد و شرائط تاریخی دوران پیدایش آن، این‌نظریه راکه عقیدهٔ مذکور ـ حداقل درپاره‌ای از قسمتها از اصلی غیراسلامی گرفته شده تأیید می‌نمایدـ هر کس در این‌ادعاکهٔ تصوف را اساساً یونانی ومأخوذ ازنوشته‌های دیونیسوس آریوپاگوسی[۲۴] دانسته مبالغه کرده است. امکان این هست که تصوف از این نوشته‌ها و نیز از حکمت ارسطو که پیش ازقرن سوم به عربی ترجمه شده بود تأثیر پذیرفته باشد. این راهم بیفزائیم که امکان تأثیر پذیری واستفادهٔ مستقیم مسلمانان از کتب آن عصربسیار کم است. اگر ما به تأثیر فلسفهٔ یونانی برتصوف اسلامی یقین داریـم ، به این دلیل است که نظریهٔ «معرفت» درتصوف در غرب‌آسیا و مصرو کشورهایی

Marfat.com

که زمانهای درازی فرهنگ و تمدن یونانی درآنها رایج بوده،ظاهر شده و گروهی از کسانی که در معرفت سخن گفته‌اند ، عرب نـژاد نبوده‌اند.[۲۵]

دراینجا به ذکر «معرفت» بـه عنوان مثال برای آنچه گفته‌ایم اکتفا می کنیم. زیرا آنچه صوفیان معرفت الله دانسته واز ویژگی‌های خود می‌دانند در زبان یونانی مـرادف کلمه «گنوسیس» است کـه معنایش علم بی‌واسطه و نـاشی از کشف و شهود است . بسیاری از صوفیان قرن سوم این تعریف را بیان کرده‌اند. اما نخستین کسی کـه دربارهٔ معرفت به بحثی نظری و دقیق پرداخته ذوالنون مصری است که جامی درباره‌اش می گوید:[۲۶]

«او سراین طایفه است، وهمه را نسبت و اضافت به اوست.»

باید این را در وصف ذوالنون مبالغه بدانیم لیکن از خلال آن به نظر صوفیان دربارهٔ ذوالنون می‌توان پی‌برد.

ذوالنون اهـل مصر یا نوبه بود و او را حکیمی کیمیا گـر نیز دانسته‌اند، وی در زندگیش چندین بار به زندقه متهم شد و این خود به‌آگاهی او برفرهنگ یونانی‌دلالت دارد. اگراینطور باشدمی‌توانیم به این نتیجه برسیم که تصوف اسلامی ازآغاز رشد خود تحت تأثیر نظریه معرفت یا «علم حقیقت» که جز کاملان وپایداران در راه‌تصوف براسرار آن آگاهی نمی‌یابند قرار گرفت[۲۷]. ذوالنون رانظر براین بود که عنایت زندگی صوفیان وصول به مقام معرفت است ، مقامی کـه حقایق درآن متجلی می‌شود وصوفی آن را با ذوق احساس می کند و

Marfat.com

درآن جایی برای عقل‌وتدبیر نیست. و این جز برای خواص‌اصحاب الله که خدا را با چشم بصیرت می‌بینند میسّر نیست . از او آمـده است که: «انسان باندازه معرفتش نسبت به خدا، نفس خود را انکار می کند .» ولی او هیچگاه کلمهٔ فنا را بکار نبرد کلمه‌ای کـه با نام معاصرش با یزید بسطامی قرین است. فنا در نظـر صوفیان دارای دو معنی است گاه مراد از آن‌محوصفات رذیله‌اخلاقی است و گاه‌اصحاب وحدت وجود محوذات‌بنده را با پیوستن به خدا- یعنی تحقق‌وحدت ذاتی با حق- مراد می کنند، بعید نیست که صوفیان کلمه فنا را ازاین آیهٔ قرآن که پیشتر به‌آن اشاره کردیم یعنی «کـل من علیهافان ویبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام» گرفته باشند. شرق ایران را هم کـه بـرای نخستین بار نظریـه فنابطور واضح درآن ظاهر شد ، باید تا حد زیادی متأثر از افکارهندو ایرانی[۲۸] بدانیم.

تعریف صوفیان برای فنا ازجنبه اخلاقی کـه آنرا محوصفات رذیله وخوی نیکو داشتن توصیف کرده‌انـد و بیان چگونگی از بین بردن خواسته‌ها و شهوات هم ، بی هیچ شکی تحت تأثیر فلسفه بودا است. زیرا این تعاریف، با تعریف «نروانا» انطباق تام دارد.

فنادر عرف اصحاب‌وحدت وجود وابستگی شدیدی به نظریه «ودانتا» وافکار هندی مشابه‌آن دارد. ما دلایلی جز شرح حال‌صوفیان و گفته‌های‌آنها و برخی شواهد تاریخی برای اثبات این‌نظریه نداریم. برای مثال با یزید بسطامی خودش خراسانی است وجدش زردشتی و استادش درتصوف کُرد بوده است. گفته شده که بایزید عقیده به فنا

Marfat.com

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

«از حق به سوی حق رفتم تا نداکردند از من درمن که: ای تو، من». «انی انا الله لااله الاّ انا فاعبدنی. سبحانی ما اعظم‌شانی».

«بنده را به از آن نبود که بی‌هیچ بود. نه زهدنه علم و نه عمل. چون بی‌همه باشد، با همه باشد».

«اصحاب حقایق از صفت خلق محو باشند.»

صوفیه این عصر که درتصوف خود صادق بودند سخنان خود را به لغت وحدت وجود عادت ندادند، گرچه آن را بکار بردند اما به طور آشکار ابراز نداشتندو آن را عقیده‌ای باطنی مخصوص صاحبان ذوق ومعرفت درمیان اهل تصوف دانستند و دراین مقوله از بایزید و حلاج دور اندیش‌تر بودند زیرالازم می‌شمردند که نظریات صوفیانه‌شان به عقاید دینی وابستگی کامل داشته باشد. لذا قرآن و سنت را به‌عنوان اساس مورد اعتماد نه تنها درمباحثات ونظریه‌هاشان بلکه در احوال و زندگی معنویشان پذیرفتند.

حال به ذکر شیوه‌ای که درمیان صوفیان برای وفق میان تصوف و اسلام به‌کار رفته می‌پردازیم و به طور کلی روابط این دو را ازنظر می گذرانیم.

Marfat.com

۳ـ شریعت، طریقت وحقیقت

درقرآن کریم آیات چندی، است که تا حدی پیغمبر رابه‌تصوف منتسب می‌دارد و با اینکه قرآن را ـ مثل اسفار خمسهٔ موسی ـ به طور کلی نمی‌توان اساس هیچ مذهب صوفیانه‌ای به شمار آورد ـ با اینحال صوفیان توانستند به پیروی‌ازشیعه با تأویل آیات کتاب وسنت به خواست‌خودبرحقانیت‌تصوف‌اقامهٔ برهان کنند آنها براین عقیده‌اند که درورای هر آیه وحتی هر کلمه قرآن معنایی درونی نهفته است که خداوندآن را جزبربندگان خاص خودآشکار نمی‌سازد، بندگانی که به‌هنگام وجد، این‌معانی، جرقه‌وار، به‌قلبهایشان راه‌می‌یابد.[۳۰] ازاینجا دانسته می‌شود که چگونه صوفیان‌به سادگی پس از اینکه اصل‌تأویل را پذیرفتند، توانستند ازقرآن برای هرنظریه وگفته‌ای دلیلی بیابند و بگویند که تصوف درحقیقت چیزی جزعلم‌باطن که علی‌ابن ابی‌طالب از پیغمبر (ص) گرفته نیست . ازهمین اصل ـ یعنی اصل تأویل ـ نیز برمی‌آید که تأویل صوفیان از تعالیم اسلام به صورتها و گونه‌های بیشمار انجام گرفته است، گه‌گاه در عبادات ومسایل عملی با تناقض روبه‌رو شده است.

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

Marfat.com

لذا صوفیه خرقه مخصوصی را تشکیل ندادند و نیز دارای مذهب مشخصی که بتوان بر آن «مذهب تصوف» اطلاق کـرد نیستند . بلکه تعریفات بیشماری که برای کلمهٔ تصوف آمده، خود دالّ برنقطه‌نظرهای بیشمار در فهم معنای آن است [۳۱]

وضع صوفیه در برابر شریعت هم برهمین منوال است . زیرا جهت گیری هرصوفی دربرابر شریعت به وضع خودش بستگی دارد. به همین جهت می‌بینیم که گروهی از صوفیان با اینکه ظاهرعبادات را دربرابر اعمال قلبی بی‌ارزش می‌شمردند با اینکه برای آنها جزازجنبه دلالتشان برحقائق معنوی ارزشی قائل نبودند با دقت شعائر مذهبی را برپا می‌داشتند. مثلاً حج رمزدوری از گناه شمرده می‌شد واحرام خلع شهوات و لذت‌ها به حساب می آمد. این شیوهٔ بحث در میان باطنیان اسماعیلی رواج داشته و ظاهراً صوفیان از آنها گرفته‌اند.[۳۲]

گروهی دیگر از صوفیان معتقد به برداشتن تکالیف دینی بودند که عدّه ایشان از صوفیانی بودند که در تفکّر وعمل خود را از قیود شرعی رها می‌دانستند و گروهی هم ازصوفیان صادق مثل ملامتیان[۳۳] بودند که ترس از مدح مردم آنها را به صورتی درآورد که ملامت و سرزنش مردم را به جان می‌خریدند و گروهی نیز از عارفانی بودند که به مظاهر شرع وسنن آن‌ونیز به اخلاق این دنیای بی‌اعتبارارزشی قائل نبودند. اما اکثر صوفیان وصول کامل به حقیقت را ـ که هدف وغایت کوششهای هرصوفی است ـ نه‌تنها معارض بامراعات‌دستورات شرع نمی‌دیدند بلکه رعایت شرع را جـزء لایتجزای نظام عمومی

Marfat.com

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

پیشتر گفتیم که صوفیان خود را خاصگان خدای می‌شمردند که خداوند اسرارعلم باطن نهفته درقرآن وحدیث را به‌آنها عنایت کرده است، وایشان برای بیان این‌علم زبان رمز واشارات راکه سوای آنها از مسلمانان کسی درنمی‌یابد به کار گرفتند وخود این سبب ایجادروح برادری و الفت درمیان آنها گشت‌وچیزی نگذشت که بصورتی‌متشکل درآمدند. برگرد مشایخ بزرگ تصوف مریدانی ـ که درآغاز اندك بودند ـ برای‌تفحص در آداب‌طریقت گردآمدندوبه‌مرور زمان‌استادانی معروف و مشایخی شدند که در رأس زاویه‌ها و رباطهایی قرار گرفتند که صوفیان درآن پرورش می‌یافتند. یکی ازاصول صوفیان این است هرمرید که بخواهد وارد طریقت شود باید شیخی داشته باشد که او را دستگیری کرده‌پرورش‌دهد. لذابه صوفیانی که بدون‌تعلیم‌ودستگیری شیخ وارد طریق شده بودند با نظر تردید می‌نگریستند . نفوذ مشایخ برمریدانشان مطلق بود و فقط آنها می‌توانستند به مریدانی که آمادگی داشتند اجازهٔ بستن پیمان اطاعت بدهند و این پیمانی بود کـه برای ورود به طریقت ازهمه گرفته می‌شد. مدّتی راکه مرید می‌بایست‌پیش از پیمان بستن بگذراند سه سال است که هجویری ایـن گونه بیان می‌کند :

«واندر عادات مشایخ ـ رض ـ سنت‌چنان رفت که چون‌مریدی به حکم ترك تعلق روی بدیشان‌کند مرو را به سه سال اندرسه معنی

Marfat.com

ادب کنند . اگـر به حکـم آن معنی قیام کند ، فبها . والّا گـویند طریقت مرین را قبول نکند . یك سال به خدمت خلق و دیگر سال، به خدمت حق ، و سه دیگر سال به مراعات دل خود . خدمت خلق را اندر درجهٔ مخدومان . یعنی بی‌تمییز همه را خـدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله برخود واجب دانـد . و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران . کـه آن خسرانی عظیم و عیبی ظاهر وغبنی فاحش بود . و از آفات حق ـ جل جلاله ـ آنگاه تواند کرد که همهٔ حظهای خویش ازدنیا وعقبی بکل منقطع تواند کـرد . و مطلق مرحق راـسبحانه و تعالی ـ پرستش کند،ازبرای وی. که تابنده مرحق را برای کفارت گناه و یافت‌درجات عبادت می کند. نه وی را ازبرای چیزی می‌پرستد تا به اسباب دنیا چه رسد. و مراعات دل‌آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته. اندر حضرت انس، دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. وچون این سه شرط اندر مرید حاصل شد، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق ـ دون تقلید ـ مسلم باشد .»[۳۴]

چون مرید پیمان بست شیخ خرقه یا مرقعه را براومـی‌پوشاند و این لباسی است که ازپارچه‌های مختلف درست‌شده وجانشین‌لباس پشمینه‌ای گشته که صوفیان نخست می‌پوشیدند. مرید با پوشیدن‌خرقه قبول خود را اعلام می کند و گاه هم برصوفی دو خـرقه می‌پوشانند آنگونه که برای ابوسعید ابوالخیر پیش آمد.

احترام مشایخ به صورتی مبالغه آمیز امری است مشهور ، تـا

Marfat.com

جایی که از قول ذوالنون گفته‌اند که می گفت «هرگز مرید نبود که استاد خود را فرمانبردارتر نبود ازخدا.»[۳۵]

صوفیان برمجموعهٔ قواعد وسننی که‌مشایخ، مریدانشان رابدانها توصیه می کنند طریقت نام داده‌اند. لذا طریقت دارای صفات ثابت و محدودی نبود و تعالیم هرطریقت به شیخ آن بـرمی گشت و تباین و اختلافات طریقت‌های تصوف دال براین مطلب است، طریقت کاملاً شبیه به آن چیزی است که در تصوف مسیحی قـرون وسطی به نام Via Pargativa (طـریق تطهیر) مشهور بوده و قـوی‌ترین وسیلهٔ مجاهدت درمبارزه نفس باگرسنگی وعزلت وسکوت شمرده‌می‌شده است.

طریقت درنزد صوفیه از مقاماتی تشکیل شده که سالك باید به آنها برسد، وفقط با رسیدن به درجهٔ کمال در هرمقام، سالك می‌تواند به مقام دیگر گام نهد. درشمار وترتیب این مقامات اختلاف نظروجود دارد، ولی عادت براین‌شده که توبه را نخستین مقام بشمارند. مقصود من از توبه فراراز معاصی وپناه بردن به خداست . [اول چیزی کـه مبتدی را لازم آمد توبه است؛ و آن نـدامت است و شهوات از دل برکندن ـ سهل ششتری].

هدف اخلاقی طریق تصوف، عبارت است ازانکار ذات که در زهدورزی از دنیا ولذت ومتاعهای آن نمایشگر آن است. ونیزعبارت است از راستگویی و درست کرداری، بدون نظر به مدح یا ذم‌مردم. و نیز زهد درصبر وخشوع واحساس به‌خلق، وتوکل برحق‌واعتراف

Marfat.com

وسرفرود آوردن در برابر ارادهٔ او.[۳۶] سالك را از طـریقت تصوف بهره‌هایی است، اما برای رسیدن به غایت مقصود باید دوران آمادگی را درمجاهدهٔ با نفس و مراقبت و ذکر وغیره بگذرانند تا بتواند به حالات وجد وجذبه برسد، گاه باشد که به مقصود نرسد. زیرا وصول به حق، امری اکتسابی نیست، بلکه عطیه‌ای الهی است که به‌هر کس بخواهد عنایت کند. صوفیه را طریقه‌ای خاص برای آمادگی خود در رسیدن به مکاشفه و اطلاع برعالم غیب بود. بسیاری از اوقات هم با این طریقه که «ذکر» نام دارد نمی‌توانستند برعالم غیب دست یابند. آنها برای ذکر درطریقت خود مرتبتی عظیم قائلند و از بـزرگترین ارکان عملی‌دین به‌شمار می‌آورند.[۳۷] ساده‌ترین صورت «ذکر»تکرار نام خدا یاخواندن‌اورادی‌با حضور مطلق‌قلب است.[۳۸] گاه این‌حضور قلب با شکنجهٔ جسم و حبس‌نفس و اموری از این قبیل همراه‌است که کم کم به بیخودی و دست دادن حالتی شبیه بیهوشی می‌انجامد. نخستین مرحله ذکر، غفلت از نفس است، و آخرین مرحلهٔ آن فنای ذاکراست در ذکر بدون‌احساس به ذکر، واستغراق ذاکر درمذکور. آنگونه که بازگشت به نفس برایش ممتنع باشد.[۳۹]

ظاهراً موسیقی وغنا و رقص دراعصار اولیه وارد تصوف‌شده، و هجویری[۴۰] آنرا درفاسد ساختن مبتدیان مؤثر شناخته و«مخالف به طبع مبتدیان» خوانده است.لیکن این شیوه‌های عبادت درسنن رجال طریقت اثر فراوانی داشته است.[۴۱]

حال خلاصه‌ای کلی از روانشناسی صوفی را ازجهت ارتباطی

Marfat.com

که بازندگی درونی وباطنی او دارد، بـرطبق نظرات قشیری ،[۴۲] در رساله، وغزالی درنیمهٔ دوم احیاء العلوم،[۴۳] باز می گوییم.

انسان به عنوان موجودی زنده، حساس وعاقل، دارای طبیعتی است که از چهار نیرو یعنی : نفس، روح ، قلب و عقل تشکیل یـافته است. اما نفس‌راکه‌شرمحض و کانون شهوات است،با جمیع‌وسایل زهدکه صوفیه‌آنرا جهاد نامیده‌اند، باید سرکوبی کرد.

لیکن قلب و روح ـ البته قشیری‌سرّیا عین القلب (= چشم‌دل) را هم برآنها می‌افزاید ـ دو وسیلهٔ حقیقی ومعنوی در زندگی صوفی هستند ، هرچند به صورتی روشن آن دو را نمی‌توانیم از هم متمایز سازیم .

به هرتقدیر صوفیه نام قلب را برای دلالت برپاره گوشتی کـه درسینه قرار دارد به‌کار نمی‌برند. بلکه‌آنرا به عنوان جوهری لطیف و غیرمادی معرفی می کنند که باآن می‌توان حقایق اشیاء را دریافت و همچون‌آینه، انعکاس هرچیزی را درآن دید. از اینجاست که تعبیر لاتینی «Oculus cordis» (چشم دل)دارای‌مرادفی در زبانهای‌عربی وفارسی وترکی می‌باشد. توانائی‌قلب‌برادراك حقایق وپذیرش صُوَر آن بسته به صفای‌آن است . زیرا نازکی و ضخامت پرده‌هایی کـه آنرا فرامی گیرد به تأثیراتی بستگی‌داردکه حواس، شهوات، گناهان وخود پرستی برآن می گذارند، همانگونه‌که بسته بـه کتابهایی است که انسان می‌خواند وعقاید سنتی وغیره راکه ازآنها کسب می کند .

اما هرچه این پرده‌ها از روی قلب کنار روند، به همان اندازه ، فرد،

Marfat.com

برمشاهده وادراك حقایق توانا خواهد بود. تنها خداست که قلبها راپاك می‌سازد، اما صوفیان طریقت برای تصفیه وپالودن دل، مداومت برذکر ومراقبت را لازم شمرده‌اند. تا دل ازهر چیز جز یاد خدا تهی شود.

مقاماتی که جزو رسوم وشیوه‌های عملی طریقت تصوف است، دربرابر احوالی که نمایانندهٔ حیات معنوی صوفیان است، بی‌اهمیت‌ترند. زیرا این احوال مفاهیم ومعانیی هستند که بدون طلب و کسب به قلب صوفی راه یافته‌اند. این احوال که امثال طرب، حزن، بسط، قبض، شوق، دلتنگی واندوه است بنابرخواسته‌حق و تمایل ذات‌الهی به قلب او می‌آیند. اهل حال، از حالی به حالی می‌رود و روبه ترقی است ، هرچند که احوال گاه، مدت درازی باقی و متداوم است . احوال را دو به دوبه صورت اضداد تقسیم کرده‌اند:مثل خوف‌ورجا، قبض وبسط، حضور وغیبت. واین ترتیبی است که با حقایق‌روانشناسانه‌ای که پژوهشگران تصوف از آن آگاهند، موافق است . صوفی، ابن‌الوقت است، زیرا او درمشت خالقی می‌باشد که او را از حالی‌به حالی می‌برد؛ او در گذشته‌اش زندگی نمی کند و از آینده‌اش هم خاطره به ذهنش نمی‌رسد.والاترین«حال» درمیان احوال برای‌صوفی «جذبه» است. هرچند خود کلمهٔ «حال» گاه بدون آنکه برای جذبه وضع شده باشد، معنی آنرا می‌رساند.

اینك به مسأله‌ای که درپی آن بودیم یعنی‌رابطهٔ تصوف واسلام برمی گردیم، باوساطت حال یا وجد یا جذبه، صوفی به‌حق رسیده و اتحادش با حق تحقق می‌پذیرد. صوفی‌ای که به این صورت مجذوب

Marfat.com

شده باشد، کسی است که به مقام‌ولایت رسیده باشد و دیگر نیازی به اقامهٔ برهان برولایت خویش نداشته باشد. زیرا این گفتهٔ صوفیه کـه ولی با رها کردن ظاهر شرع، خـود مدعی داشتن ولایت می‌شود ، برصوفیه جزهنگام باز گشت با حالت صحو نامنطبق است.

به هرحال صوفیه می گویند: اصحاب حقیقتی را کـه خداوند برباطن آنها اشراف دارد،به ظاهرشان حکم نخواهد کرد؛ زیرآگاهی اینها برغیب، گاه‌آنها را به عملی وا می‌دارد که مخالف ظاهر شرع یا ادب است: آنگونه که در داستان موسی و خضر آمده‌است.[۴۴]

حالت جذبه را نباید منحصر به مردان دانست؛ چون دراسلام هم زنان را بهره‌ای همچند مردان از ولایت بوده است . برای مثال، آنچه راکه درکتب شرح حال صوفیه به عنوان بخشی خاص دربارهٔ زنان‌آمده باید دید .

درنظر صوفیه کرامات اولیاء، اموری است که، خداوند به‌دست آنها جاری می‌سازد و موهبتهایی است که‌به آنها عطا می‌فرماید. چون احساسی راکه ولی به خداوند دارد، مانع آن است که کرامات را به خودش منسوب سازد.لیکن‌درحالی که خواص صوفیه‌اتکاءبر کرامات را مانع وصول به قلب‌حقیقت می‌دانند،عامه صوفیه، هرچه‌می کوشند نمی‌توانند از شهرتی که از طریق کـرامات نصیب آنها می‌شود چشم پوشی کنند این کرامتها را مسلمانان خرق عادت و مسیحیان نیروهای فـوق طبیعت می‌نامند . از نظر مسلمانان اولیا از حکـومتی باطنی برخوردارند که درامور عالم تصرف کرده نظام‌عالم‌را حفظ می کنند.

Marfat.com

اولیا از بالا به پایین عبارتند از «قطب»، «نقباء» ، «اوتاد» ، «ابـرار»، «ابدال» یا «بدلاء» وغیره.....

وشمار هرصنفی ازاصناف به حسب دوره آنها از قطب[۴۵] زیادتر می‌شود. شاید این نظر راصوفیه ازشیعه یا اسماعیلیه گرفته باشند .[۴۶]

احساس اتحاد با خدا در نظرصوفیه دارای دوجنبه است: کـه ازجنبهٔ اول با الفاظ سلبی مثل فناء وسکر ومحو وازجنبهٔ دوم به‌الفاظ ایجابی مثل بقاء و وجد وصحو تعبیر می کنند . مسأله اصحاب صحو ومحو درمیان صوفیه بحث انگیزبوده که آیا آنها به‌تکالیف شرعی‌خود عمل می کنند یا نه؟ اگر به اختلافی که میان صوفیان دربارهٔ نظـر آنها نسبت به‌دوجنبه وارزش‌هریك‌از آنها واقع‌شده دقت کنیم،[۴۷] به‌آسانی می‌توانیم عواملی راکـه باعث دو دستگی آنها شده دریابیم. از نقطه نظر تصوف محض، بالاتر از محوذات چیزی وجود ندارد: وقتی که موجودی حقیقتاً از وجود برخوردار نبوده فنا می‌شود و وقتی کـه سنتهای شرع با اواز بین می‌رود،لیکن منطق صوفیه‌ای که تنها مسلمان اسمی نبودند، ناچار «بقاءبالله» را دربرابر «فناء نفس» وضع کـردند و ازآن فراترهم رفتند؛ و بالاترین درجات خودآگاهی صوفی را در حالت صحوی دانستند که پس ازسکر، دست دهد.

«صوفی جز با جمع میان صفات ظاهری و بـاطنی‌الهی مثل وحدت و کثرت و حقیقت وشریعت، نمی‌تواند محققاً در کسب صفات الهی به‌کمال رسد. زیرا فانی شدن ازصفات خلق، بدون بـاقی شدن درحیات ابدی الهی‌ـ آنگونه که در آثار خدای‌عزّوجلّ متجلی‌استـ

Marfat.com

بسنده‌نتواند بود. بقاءبالله، پس از فنای از نفس، علامت انسان کاملی است که نه تنها به سوی خدا می‌رود- یعنی نـه تنها از کثرت فنا شده و در وحدت باقی می‌شود-بلکه باخدا و درخدا به‌سوی خدامی‌رود- یعنی برای همیشه برحال وحدت باقی است . و اگر به عالم ظاهر که از آن شروع کرده باز گردد، با خدا باز می گردد درحالی که درنفس او تجلی گـاه وحدت در کثرت است . درایـن هبوط یا باز گشت وی شریعت را شعار وحقیقت رادثار خود می‌سازد: زیرا او به سوی‌خلق باز گشته و حق را برایشان آشکارا نموده و در همان حـال برمقتضای واجب شرع عمل می کند.»[۴۸]

اما روش تلفیق شریعت و حقیقت، درایجاد توازن تام میان این دو پیروز نشد، چراکه صوفی اگر هم گاه شریعت را گرامی داشته و محترم شمارد، اما آنرا درمرحله و مرتبه‌ای فروتـر از حقیقت وحتی فروتر از طـریقت تصوف می‌داند . اگر حقیقت فراتر شریعت بوده باشد ـ هرچند با هم تناقضی ندارند ـ شاید بتوان با صوفیه درایـن ادعایشان توافق‌داشت که وقتی‌به حقیقت برسند، همهٔاقوال واعمالشان منزه است، و درآن صورت با روح شریعت، با تمام اختلاف‌ظاهری باآن، سازگار است.لذا،ناگزیر حد وسطی را میان شریعت‌وحقیقت، با وجود التزام به امور متناقض، برای خود درنظر گرفتند.

یکی از صوفیان ایرانی در قـرن پنجم هجری، معاصرانش را سرزنش می کند، زیرا:

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

Marfat.com

عـزّوعلم و ریاء خلق را خشیت ونهان داشتن کینه را اندر دل حلم و مجادله را مناظره و محاربه و سفاهت راعظمت، و نفاق رازهد وتمنی را ارادت وهذیان طبع رامعرفت وحرکات‌دل وحدیث نفس رامحبت و الحاد را فقر و جحود را صفوت و زنـدقه را فنا و تـرك شریعت پیغمبر (ص) را طریقت و آفت اهل زمانه رامعاملت نام کرده‌اند.»[۴۹]

به سال ۱۰۴۵میلادی(۴۳۸ ه. ق) قشیری رسالهٔ مشهورخویش را درعلم تصوف به تحریر آورد. وی یادآوری می کند کـه چگونه: «اندر طریقت فترت پیدا آمد بلکه یکسره مندرس گشت بـه حقیقت و پیران که این طریقت را دانستند برفتند واندکی‌اند برنایان که به‌سیرت طریقت ایشان اقتداکنند، ورع برفت و بساط او برنوشته‌آمد وطمع اندر دلها قوی شد وبیخ فرو بردوحـرمت شریعت از دلها بیرون شد و ناپاکی اندر دین قویترین‌سببی دانند، و درست‌بداشتند تمیز کردن میان حلال و حرام . ترك حرمت و بی‌حشمتی دین خویش کـردند و آسان فراز گرفتند گزاردن عبادتها.ونماز وروزه راخوار فراز گرفتند، و اسب اندرمیدان غفلت همی تازند وهمه میل گرفتند به حاصل کردن شهوت‌ها و ناپاکی‌وفراگرفتن حرام و نفع‌خویش نگاه داشتن‌بدانچه از بازاریان اصحاب سلطان فراگیرند وبه دین بی‌حرمتیها فرونیامدند و بسنده نکردند واشارت کردند به برترین حقایق و احوال ودعـوی کردندکه ایشان از حد بندگی برگذشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قائم‌اند به حق....»[۵۰]

این فریاد قشیری، بی‌جواب نماند.دلیل آن هم غزالی است.[۵۱]

Marfat.com

زیرا غزالی تصوف را باقرآن وحدیث کاملاً درآمیخت وازمجموع آنها آمیزه‌ای یکپارچه ابداع کرد . کتابهای او با گـذشت روزگاران پایدار ماند ، نه به این علت که تنها از اندیشهٔ او تراویـده بود ؛ بلکه به‌این دلیل که نتیجهٔ مصرانهٔ تمایلاتی صادقانه برای رسیدن به زندگی معنوی آرامش بخشی بود . به این معنی کـه غـزالی پیش از درج نتایج مشکلاتش در کتابها ، آنهارا در درون خود حل کـرد . منصب تدریس فقه وتوحید را در مـدرسهٔ نظامیهٔ بغداد ، پنجاه سال پس از نشر رسالهٔ قشیری ، رها کرد وبه سلك صوفیان درآمد . صفحاتی را دراین باره از خود باقی گـذاشته کـه در زیبایی دست کمی از کتاب « آپولو گیای » نیومن ندارد . وی در آن کتاب یادآوری می کند کـه مطالعات وتأملاتش سرانجام اورا رهنمون به سوی توبه شد . و نیز هیجانات درونی خودرا به‌هنگام ترك فلسفه وعلم کلام وفقه بیان داشته و ازچگونه رسیدن به یقین و اینکه حقیقت دین چیزی است که باید آنرا درحیات معنوی جستجو کرد نه در کتابها، سخن گفته است[۵۲]. به این ترتیب غزالی با پـذیرفتن نقطه نظر صوفیه مفهوم جدیدی را در اسلام دمید . همانگونه که محدودهٔ اسلام را برای پذیرش بسیاری از مردان و زنانی صوفی و راست آیین ، که اهل سنت دراخراج آنها از دایرهٔ اسلام درنگ نمی کردند ، وسعت بخشید ، از آن زمان اسلام تا حد زیادتـری به‌صورت دینی صوفیانه درآمـد . وی پیوسته دو نکته اساسی‌را درنظر داشت وبه‌خاطر آنها عقیدهٔ خودرا دراسلام‌جریحه‌دار نکرد : نخست ، احترام به شرع ؛ و دوم نظریه‌اش درباره الوهیت .

Marfat.com

وی همزمان بااهل سنت بااین گفته‌اش راه بر وحدت وجود بست که: خدای تعالی ، ذات واحدی است مخالف بـاحوادث ؛ وهرچه نفس آدمی به صفات کمال الهی آراسته‌تر شود ، استعدادش درشناخت حق افزون می‌شود . بنده ، بنده است وخدا ، خدا. وهیچ یك هرگـز به به صورت دیگری درنمی‌آید . علم ماهم به خدا بسته به ارادهٔ اوست و او خود را از طریق وحی بـه انباءِ و اولیا که مخلوق وی‌اند به ما می‌شناساند. غزالی ازاین‌راه مفهوم معنوی عمیق‌الوهیت‌را درك کرد، وخدارا به‌دلهای مردمان نزدیك ساخت . آری اوخدارانزدیك ساخت نه «همه در یکی» را .

می‌توان گفت که غزالی بیش از آنچه به تصوف گرایش داشته باشد به اسلام گـرایش داد . واو ، به معنی دقیق کلمـه ، از صوفیان مسلمان نیست . زیرا او وحدت وجودی نیست. شایدهم چنین باشد، ولی‌صوفیان‌وحدت وجودی،عبارات‌بسیاری دارند دال براینکه‌خداوند ذاتی‌است مستقل ازعالم، میان این نظر ونظریهٔ فنا در وسیعترین مفهوم آن منافاتی نیست. یادست کم جمع‌میان دونظریه چندان دشوارنیست.

۴ ـ خدا ، انسان وجهان

صوفیان براساس احوال و تجارب خـویش فلسفه و الهیات، را پی ریزی کردند . لذا به‌سبب اختلاف سرچشمه‌هایی که مایهٔ اصلی طریقت خویش را ازآن گـرفته بودند ، شیوهٔ آنها در مسائـل مورد بررسی و شیوه‌های بیان‌آنها تباین داشت. لازم به تذکر است که کهن

Marfat.com

ترین مذهب ازاین دست ، اصل آن به‌آیین مسیحیان در طبیعت‌دو گانه الهی بازمی گردد . این مذهب ، که‌شناخت‌آنرا مرهون استادماسینیون می‌باشیم که کتاب « طواسین » را نشر کرد ، مذهب حلاج است . حلاج بر آن است که عشق ، جوهر ذات الهی است . چون « حق » پیش از آفرینش ، در وحدت مطلق خویش ، عاشق ذات خود شد . وباعشق برای خود، درخود تجلی کرد. چون اراده کرد که آنُ حبّ‌را دور ازغیریت و ثنویت به‌صورتی ظاهر درنگرد ، ازعدم صورتی از ذات خویشتن را جمیع‌صفات واسماء خود بیرون‌آورد . این‌صورت الهی ، آدم‌بود که حق باآن ودرآن تجلی‌یافت . درنظر حلاج، حتی درحالت وصل صوفیانه باهم متحد نمی‌شوند ، بلکه لاهوت وناسوت همچون آب و شراب به هم می‌آمیزند . لذا صوفی متألّه فریاد بر می‌آرد که : «انا الحق».[۵۳]

این تأثیر آشکار از مسیحیت که در مذهب حلاج دیده می‌شد و به‌کار بردن لفظ «حلول» هم که از الفاظ «زنادقه»بود ، به‌نظر مسلمانان برای محکومیت حلاج به اعدام کافی بود . صوفیه را هم به زور وا داشتند از تاهر گونه تأویلی بر اقوال حلاج که باعقده توحید دراسلام سازگار باشد صرف نظر کنند. مثلاً ابن عربی به «لاهوت» و «ناسوت» به‌عنوان دو چهره از حقیقت وجودی واحدی می‌نگرد .

با این وصف ، جنبش تصوف ، تاحد زیادی ، مدیون حلاج است . زیرا مذهب وی ، با اینکه مسلمانان‌آنرا ردکردند ، توانست مسئلهٔ کثرت دروحدت مطلق یااصل‌اختلاف وتغایر در وحدت را وارد

Marfat.com

اسلام کرده ، دگرگونی عظیمی در آن بوجودآورد .

فرقهٔمهمی ازصوفیه ، حققیت وجودی را واحد دانسته می گوید کثرت ظاهر تعینات و نمود هایی از آن است : یعنی «خـلقِ» ظاهر ، همان «حقِ» باطـن است . این فرقه به نام اصحاب وحدت وجودیا قائلین به اتحاد شهرت دارنـد . برای بیان مـذهب آنها خلاصه‌ای از کتاب « الانسان الکامل فی علم الاواخر والاوائل » تألیف عبدالکریم جیلی را که یکی از متصوفهٔ قرن چهاردهم میلادی (۷۶۷–۸۱۱ ه . ق) می‌باشد می آوریم :

«معرفت ذات الاهـی ، بعنوان ذات ، امـکان پذیر نیست پس ناگذیر بایدآن را از طریق اسماء و صفات آن دریافت و آن جوهری است که دارای دو عـرض است : نخستین ازل و دیگری ابد . و او را دو صفت است : نخستین حق ، و دیگری خلـق . و او را دولغت است نخستین قدم ودیگری حدوث و او را دواسم است نخستین رب و دیگری عبد و اورا دو وجه است نخستین ظاهر که دنیاست و باطن که آخرت است. پس وجود محض هم، ازین نظر گاه. او را نه‌اسمی است و نه صفتی پس چون اندك اندك از اطلاق خویش بیرون آید ، و در ظواهر عالم ظاهر شود اسماء و صفات در او ظـاهر می‌شوند و مجموعهٔ این صفات عالم ظاهراست و ظاهر این لحاظ بشمار می‌رود که حق درصورت خارجی ، بدان ، ظاهر می‌شود ، و باید میان ذات و صفات که عالم است تمایز قائل شد ، اگر بخواهیم وجودی برای جهان اثبات کنیم امـا حقیقت این است که ذات عین صفات است و

Marfat.com

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

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

اگر گفتی خدا یکی است ، برصوابی
و اگر بگویی که خدا دوتاست البته دوتاست
اگر گفتی که نه خدا سه تاست بازهم برصوابی
زیرا چنین است حقیقت انسان.[۵۵]

و این عقیده به تثلیث است . و برای مسلمانی که انسان‌کامل را

---

* مترجم یکی‌دوصفحه را، درعقاید جیلی، دراینجا به تلخیص‌ترجمه کرده است. (ناشر)

Marfat.com

حضرت محمد می‌داند ، مشکل پذیرفتنی باشد . باید فراموش نکنیم که به‌طور کلی صوفیه محمد (ص) را «کلمهٔ» الله یانوری خدایی می‌دانند که پیش از آفرینش خلق وجود داشته ؛ وحتی ایجاد خلق برای او و به خـاطر او بوده است .[۵۶] این کلمهٔ الهی در هردوره‌ای در صورت انبیاء و اولیاء تجلی می‌یابـد . و فقط اینها هستند که بالفعل کاملند ؛ و دیگر مردمان از کمال بالقوه برخوردارنـد . گروهی دیگر از صوفیه مراتب وجودی را پنج مرتبه دانسته و «حضرات خمس» نام کرده‌اند . آنها این‌مراتب را به‌صورت نزولی مرتب کرده و گفته‌اند که فروترین آنها درمرتبهٔ وجود ، دورترین آنها از وجود حقیقی است. و والاترین مرتبه ، نـزدیکتریـن آنها به وجود حقیقی است [۵۷]. بسیاری از آنها ، در ذکر فیوضات[۵۸]، راه نـو افلاطونیان را طی کرده‌اند .

اعتقاد به وحدت وجود ، یعنی اینکـه هر وجود و فکر وعملی را حقیقیتاً مختـّص خدا بدانیم ، برای صوفیه التزاماتی پیش آورده که ناگزیر پذیرفته‌اند. ازاین التزامات اعتقاد به اینکه عالم وهرچه درآن است ، حتی شرك و معاصی ، در ذات خـود خیر است ، چون آثار ومظاهر افعال الهی است . واز این جنبه از صفات کمال الهی به‌شمار است . صوفیه ابایی ندارند از اینکه بگویند که ابلیس هـم با عصیان خود خدا را عبادت کرد ، زیرا این عصیان تحت مشیت الهی بود. با این وصف آنهـا درصفات کمال الهی تفاوت قائلند . صفت جمـال را کاملتر ازصفت جلال می‌دانند . وصفت‌های رحمت و محبت والاتر و کاملتر از صفت غضب می‌شمارند .

Marfat.com

آنچه را که مردم شرمی‌دانند، آنها عدم محض می‌خوانند، یعنی عدم وجود صفات ایجابی و مثبت وشرنسبت به‌خدایی که در وجودش تضاد وتقابلی نیست ، وجود حقیقی ندارد . چون شر از اشیائی‌است که متقابل به تضاد است و وجودش منحصر به عالم ظاهری که در آن اشیاء را از طریق اضداد می‌شناسند .

و از اعتقادات دیگر آنها درستی همهٔ عقاید دینی ، هرچه که هست ، می‌باشد . ابن‌عربی می گوید حق را هیچ عقیده‌ای نمی‌تواند در اغصار خود گیرد . (از میکده هم به سوی حق راهی هست.)

۵ ـ شعر صوفیانه

در میان ابداعات صوفیه برای انگیزاندن ضمیردینی خویش هیچ چیز نیرومند وکاری تر از سماع یا گوش فرا دادن به موسیقی و غناء[۵۹] نیست . در اخبار صوفیه حکایات بیشماری دال بررفتن یکی‌از صوفیان به حالت جذبه به هنگام شنیدن ناگهانی چند بیت شعر از رامشگری یا شنیدن از یکی از صوفیان که به همین خاطر خوانده ، وجود دارد. معمولاً این اشعار ازغزلهای غیرعارفانه هم بوده . همان‌طوریکه رمزی بودن‌آن‌هم قصد سرایندهٔ شعر نبوده ، بلکه این‌صوفیه بوده‌اندکه از شعر تأویل سمبلیك و رمزی می کرده‌اند . درست برخلاف شعر عارفانه ، که مفاهیم‌آن در هر لباسی که آن شعرظاهر می‌شد ، باز صوفیانه بود .

Marfat.com

بسیاری از اوقات این دو نوع شعر به‌هم شبیهند ، تا حدی که برمقصود شاعر نمی‌توانیم آگاهی یابیم ، و از درك این نکته عاجزیم که دوشعری راکه یکی درعشق الهی و دیگر در عشق انسانی سروده شده ، از هـم باز شناسیم .[۶۰] اگر بگویند چرا صوفیه تا این حد در کاربرد زبان عشق و رمزهای عاشقان پیش رفته‌اند ؟ خواهیم گفت کـه آنها وسیله‌ای نیرومندتر و پایدارتر در بیان شور و حـال خویش از شعر نیافته‌اند :

محمود شبستری در گلشن راز گوید :

شراب و شمـع و شاهد عین معنی است
که در هرصورتی او را تجلی است
شراب وشمع باشد ذوق عرفان
ببین شاهد که از کس نیست‌پنهان

. . . . . .

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر
مشوغافل ز شاهد بازی‌آخر
شراب بیخودی در کش زمانی
مگر از دست خود یابی امانی
بخور می‌تا زخویشت وارهاند
وجود قطره در دریا رساند
شرابی خور که جامش روی یا راست
پیاله چشم مست باده خواراست[۶۱]

راز عظمت ادب فارسی این گونه اشعار عارفانه است .

Marfat.com

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

در زبان عربی ، این نوع شعر ، دارای اشکال عادی است کـه چندان نظر غربیان را جلب نکرده است. اما اشعارابن فارض درصدر شعر عرفانی عرب قرار دارد و پس از آن اشعار ابن عربی که با همهٔ پیچیدگی اسلوب از زیبائی فراوانی برخوردار است.[۶۵]

در شعر ترکی ، زیباتریـن اشعار صوفیانه از آن « نسیمی »[۶۶] است که ازشیفتگان حلاج و درشمار پیروان‌فرقهٔ «حروفیه» بود. علت اطلاق این اسم براین فرقه این است که آنها برای حـروف تهجی و کلماتی که از آنها ترکیب می‌یابد ، مفاهیمی عرفانی وضع کرده‌اند.[۶۷]

شاعر صوفی ، مستقیماً بافلسفه سروکاری ندارد . ولی ، به گفته «گیب» ، قلب صوفی لبریز از مفاهیم عام وحدت وجود است ، وبا ایـن تعلق ، از عشقی توانا کـه اساس حقیقی و پایهٔ هرچیزی است برخوردار است .

شاعر صوفی حق‌را که اصل هروجودی است می‌بیند که‌چگونه همهٔ هستی را از فیوضات خود روشن کرد، و چگونه عقل اول (کـه نورش را از واحد اول می گیرد) برنفس کلی پرتو افکند . وچگونه اسماء الهی باوجود خویش امور عدمی‌را روشن ساختند اسمائی کـه

Marfat.com

در هرذرهٔ آن نامی ازنامها منعکس است ـ مثل انعکاس صورت‌بیننده در آینه . عارف کیفیت تجلی صفات جلالهٔ الهی را درآتش دوزخ و شیاطین می‌بیند ، از چگونگی ظهور صفات‌جمال دربهشت وفرشتگان آگاه است . اومی‌بیند که انسان‌چگونه همهٔ این صفات را درخود گرد آورده ، از صفات جمال گـرفته تا صفات جلال ، و وجود او عالم کوچکی است که هرچـه در عالم بزرگ یافت می‌شود بر آن تجلی کرده است به این ترتیب صوفی حق‌را به تنها فاعل هرچیز درهرچیز می‌بیند وفعل حق‌را فیض لاینقطع وحرکت اجتناب ناپذیر می‌انگارد ومی‌داند که هرذرهٔ هستی درهرلحظه به‌شکلی که ازسرچشمه هستی بر اوتابانده می‌شود در می‌آید. ولحظهٔ دیگر جای آنرا به شکل دیگری می‌دهد . وعالم ممکنات ، هرآن درآفرینشی نو است .

آفرینشی که براثر سرعت دوران‌صور بقاء وفناء از احساس آن عاجزیم ؛ همانگونه که آتش گردان را در حال چرخاندن ، دایره‌ای از آتش می‌بینیم .

شاعر ، گاه به مجرد ادراك این اسرار بزرگ بسنده نکرده و بدانها قـانـع نمی‌شود ، بلکه عشقی کـه ایـن اسرار را بر او نموده آخرالامر اورا به‌ناگزیر از طلب وصل به‌حق می‌کند .»[۶۸]

« حق » در مخیلهٔ شاعران عـارف ، جمال ازلی مطلق است . معشوقی است حقیقی کـه درهرجمیلی وجود دارد ، درهمهٔ صورتهای زیبائی جلوه می‌کـند تا بدو مهر ورزند ، بـا صد هزار جلوه برون می‌آید تا باصد هزار دیده تماشا شود ، زیرا طبیعت ازلی‌اش مقتضی

Marfat.com

این است . بلکه آنچه عشق انسانی نام گرفته ، چیزی درحقیقت جز عشق الهی و برزخ رسانندهٔ به حق نیست.[۶۹]

نفس آدمی که این توهم برایش پیش آمد که وجودش غیر وجود حق است وحق ازونهان شده ، پیوسته دراشتیاق وصل می‌سوزد وناله می کند تا به تجلی گـاه خود باز گردد . این اشتیاق که اورا به خالی شدن ازخویش می‌خواند ، وبه احوال جذبه ووجد می‌راند ، تنهاراه باز گشت به وطن واصل اوست . این عشق است که این آمیزهٔ مـادی راکه همهٔ مخلوقات در آن شرکت دارند ، به زرناب بدل می‌سازد .

غایت عشق اتحاد است ، وبا آن می‌تواند پهنهٔ اندیشه و فکر را در نوردد ، چون فکر دوئی بودن به دنبال دارد ، زیرا فکرنیاز به عقل فکور وموضوع مایهٔ تفکر دارد . این اتحاد را در چند بیت زیر که جلال‌الدین رومی سروده می‌توانیم ببینیم :

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

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

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

چون دیده پر شود زخیالش ندا رسد
کاحسنت ای پیاله وشاباش ای شراب

چنگال عشق ازبن و از بیخ بر کند
هرخانه کاندر او فتد ازعشق آفتاب

Marfat.com

دریای عشق را چو دلم دید ناگهان
ازمن بجست دردی و گفتا مرا بیاب ۲۰

صوفیه، عشق را راز وجود ونخستین علت هستی می‌دانند ، عبدالرحمن جامی دراین باره می گوید :

درآن خلوت که هستی بی‌نشان بود
به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور
ز گفت و گوی مائی و توئی دور
جمال مطلق ازقید مظاهر
نبود خویش هم بر خویش‌ظاهر
دلارا شاهدی درحجلهٔ غیب
مبرا دامنش از تهمت عیب
نه باآیینه رویش درمیانه
نه زلفش راکشیده دست شانه
صبا ازطره‌اش نگسسته‌تاری
ندیده چمشش ازسرمه غباری
نگشته باگلشن همسایه سنبل
نبسته سبزه‌اش پیرایه بر گل
رخش ساده زهر خطی وخالی
ندیده هیچ چشمی زو خیالی
ولی زآنجاکه حکم خوب‌روئی است

Marfat.com

زپردهٔ خوبرو درتنگ خویی است
نکو روتاب مستوری ندارد
ببندی در ، ز روزن سربرآرد
نظر کن لاله‌رادر کوهساران
که چون خرم شود فصل بهاران
کند شق شقهٔ گلریز خارا
جمال خود کند زان آشکارا
ترا چون معنیی در خاطرافتد
که در سلك معانی نادر افتد
نیاری از خیال خود گذشتن
دهی بیرون به گفتن یانوشتن
چو هرجاهست حسن اینش تقاضاست
نخست این جنبش ازحسن ازل خواست
برون‌زد خیمه زاقلیم تقدس
تجلی کرد برآفاق وانفس
ز هرآینیه‌ای بنمود روئی
به هر جا خاست از وی گفتگوئی
ازویك لمعه برملك و ملك تافت
ملك سر گشته خود را چون فلك یافت
همه سبّوحیان سبّوح جویان
شدند از بیخودی سبوح گویان

Marfat.com

ز غواصان این بحر فلکُ فلک
برآمد غلغل سبحان ذوالملک
از آن لمعه فروغی بر گل افتاد
ز گل شوری به‌جان بلبل افتاد
رخ خود شمع از آن آتش برافروخت
به هر کاشانه چند پروانه‌را سوخت
ز نورش تافت بر خورشید یك تاب
برون آورد نیلوفر سر از آب
جمال اوست هرجا جلوه کرده
زمعشوقان عالم بسته پرده
به هر پرده که بینی پردگی اوست
قضا جنبان هردل بردگی اوست
به‌عشق اوست دل را زندگانی
به عشق اوست جان راکامرانی
دلی کو عاشق خوبان دلجوست
اگر داند و گرنه عاشق اوست
هلا تا نغلطی ناگه نگویی
که ازما عاشقی وز وی نگویی
که همچون نیکوئی عشق ستوده
از آن سربرزده درتو نموده
تویی آئینه او آئینه‌آرا

Marfat.com

توبی پوشیده و او آشکارا
چو نیکو بنگری آیینه هم اوست
نه تنها گنج او گنجینه هم اوست
من و تو درمیان کاری نداریم
بجز بیهوده پنداری نداریم .... [۷۱]

صوفیان ، عشق را اساس همهٔ ادیان شمرده ومحیی‌الدین عربی در این باره گوید :

«قلب من پذیرنده هرصورتی شده است
گاه چرا گاه آهوان و گاهی دیر راهبان
گاه بتخانه و گه کعبه
گاه تورات و گاه قرآن
به دین عشق گرویدم
ـ هرسوی که مرا برد ـ
که آن دین ، دین و ایمان من خواهد بود .» [۷۲]

مولانا جلال الدین در دیوانش می گوید :

ای شده غـرّه درجهان دور مشو دور مشو
یارو نگار دربرت دور مشو دور مشو
خلق منم خانه منم دام منم دانه منم
عاقل ودیوانه منم دورمشو دورمشو
کعبهٔ اسرار منم جبـّه و دستار منم
راهب و زنـّار منم دور مشو دور مشو

Marfat.com

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

با این نظر گاه عارفانه‌به‌عشق الهی ، شعرای‌صوفیه برحل‌مشکل شد وقدر فائق آمدند « زیرا دانش آدمی به اسرار قدر ، بسته به عشق وی نسبت به خـداست ، چون عشق اصطرلاب اسرار خداست ، و سرمه‌ای است که چشم دل برای روشن بینی برخود می کشد .» [۷۴]

عشق است که شر راخیر می نماید ، یادست کم آنرا از شروط اساسی ظهور خیرقرار می‌دهد . کما اینکه برای ما توضیح می‌دهد که شر علی‌الاطلاق درنظر خدا وجودندارد [۷۵] . کمال عشق ، اتحاد ارادهٔ محب ومحبوب است ، وبا این کار فرقی میان جبر و اختیار نخواهد بود . در نظرآنها معنی قدر این است و در همین بـاره جلال الدین

Marfat.com

مولوی گوید :

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت باحقست وجبر نیست
این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست
جبر آن امارهٔ خودکامه نیست [۷۶]

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

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمیدانم
نه ترسا ویهودیّم نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیّم نه غربیّم نه بـرّیم نه بحـّریم
نه ارکان طبیعیّم نه از افلاك گردانم
نه از خاکم نه ازبادم نه ازآبم نه ازآتش
نه از عرشم نه از فرشم نه ازکونم نه ازکانم
نه از دینی نه ازعقبی نه ازجنـّت نه ازدوزخ
نه از آدم نه از حـّوا نه ازفردوس رضوانم
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشدکه من ازجانانم
دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دوعالم‌را

Marfat.com

یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
زجام عشق سرمستم دو عالم رفت ازدستم
بجز رندی و قـلّاشی نباشد هیچ سامانم
اگر درعمر خود روزی، دمی بی او بر آوردم
ازآن وقت وازآن ساعت زعمر خود پشیمانم
الا ای شمس تبریزی چنان مستم درین عالم
که جز مستّی و قلاشی نباشد هیچ درمانم [۷۷]

به سختی می‌توان اینگونه اشعار عارفانه را تنها زاییدهٔ شعور هنری وادبی دانست . بااینکـه بسیار از اشعار مولانا دارای زیبـائی کلامی و شیوائی سبك ولطافت اثست ، درعین حال نظر من بیشتربر آن است که اشعار مولانا و ابن فارض وابن عـربی و دیگر شاعران صوفی نتیجهٔ الهاماتی است که در حال وجد به‌آنهـا دست می‌داده ، شبیه آنچـه امروزه در عـرف روانشناسی جدید « نوشتن خودکار » (Automatic) می‌نامند [۷۸] . از ویژگیهای این گونـه اشعار شگفت انگیزوغریب‌این‌است که نغمه‌و وزن ورمز گونگی‌سبك، همه، عواملی هستند که سبب انتقال حالات وجد وشور وحال از سراینده به شنوند می‌شوند . اثر این اشعار وقتی که‌آهنگین وهمراه باموسیقی درمحافل ذکر خوانده می‌شود ، دوچندان است ،کسی کـه در اشعار صوفیانه تحقیق می کند ، ارزش تأویلاتی راکه معمولاً درفهم معانی اشعار به کار می رود ، همراه باوضع معانی ثابتی برای الفاظی که درعرف به معانی‌مختلف‌استعمال می‌شود، نمی‌تواندنفی کند. البته به‌نظرمن گاه در

Marfat.com

تأویل الفاظصوفیانه راه مبالغه‌را طی کرده‌اند . شرح ترجمان‌الاشواق راکه ابن عربی براشعار خودنوشته ، دال براین است که شاعرصوفی گاه خود نمی‌تواند ، مقصودش را ازشعری که سروده بیان دارد .

در بارهٔ حکایات وقصص منثوری که به قصد بیان عشق الهی و وصل معنوی روایت شده ، حال وجد بسیار کم است ، واتفاقاً ممکن است که دارای شوروحال وکشش باشد . ازاین گونهٔ قصه‌ها می‌توان داستان یوسف وزلیخا ولیلی ومجنون و سلامان وابسال و قصاید رمز گونه‌ای که برای تعلیم وموعظه پدیدآمده، یادکرد. مشهور ترین اینها علی‌الاطلاق ـ مثنوی مولانا جلال الدین رومی است .

خاتمه

این گفتار مکمل مقالهٔزهد (Asceticism) است که درداير‌ة‌المعارف دین واخلاق نوشته‌ام و بایدآنها را با هم خواند. به نظرمن هنوز زمان نوشتن تاریخی عام بر تصوف اسلامی فرا نرسیده ، زیرا مواد لازم برای آنگونه تاریخی هنوز فراهم نیامده‌است . نیزمی‌توان به همان دایرة المعارف برای‌آگاهی ازمذهب پاره‌ای ازرجال صوفیه مثل عبدالقـلادر جیلانی ، عبدالـرزاق کاشی ، حلاج ، ابن طفیل . مولوی ، ابن عربی ، شعرانی و سهروردی ونیز به مقـالات بهشت در نظر مسلمین ، اتصال به حق دراسلام ؛ دراویش وعشق درهمان‌مأخذ رجوع کرد.[۷۹]

Marfat.com

Marfat.com

یادداشت‌های بخش سوم

*) این مقاله نخست دردائرة المعارف دین واخلاق سال ۱۹۲۱چاپ دوم ۱۹۳۴ جلد دوازدهم ص ۱۰-۱۷ چاپ شده است .

۱) کتاب اللمع چاپ نیکلسون ۱۹۱۶/ص۲۰-۲۱ چاپ شده است .

۲) Gesch der Sehonen Redeckunste persiens و بنا ۱۸۱۸ ص۳۶۴

۳) این نامی است که یونانیان بربعضی ازاهل هند ـ که برهنه یاباپوشاکی اندك درگردش و سفرعمر می گذرانده‌اند و به‌تأمل واندیشه در باب خداوند اطلاق کرده‌اندومعنی تحت‌اللفظی کلمه «حکمای برهنه» است.

۴) تصوف،ص۳۰ وپس‌ازآن Sufismus sive theolo a persica pantheistica

۵) راههای عمومی تصوف وماهیت‌آن (بزبان آلمانی) ص۳۷ وپس ازآن

۶) نگاه‌کنید. به Z.D.M.G جلد ۴۸/ص ۴۵ وپس ازآن .

۷) تبلیس ابلیس ، ابن جوزی ص۱۹۵ ابن‌عبدربه این‌حکایت‌رانقل‌می‌کند. (عقدالفرید ، ج۳/۳۴۸ چاپ قاهره ۱۲۹۳) ولی بنام حمادبن سلمه ، ودرچاپ ۱۳۲۱ ج۳/ ۲۸۵ حمادبن سلمه (عفیفی)

۸) لواقح الانوار (الطبقات الکبری شعرانی) ج۱/ ۴۵

۹) جامی ، نفحات الانس، کلکته ۱۸۵۹ ص ۳۴

۱۰) رسالهٔ قشیریه ، مصر ۱۳۳۰ ص ۷-۸

۱۱) اللمع ص ۲۲

۱۲) البیان والتبیین ، قاهره ۱۳۱۳ ج ۱/۱۳۸

Marfat.com

۱۳) تاریخ شعر عثمانی تـألیف گـیب E . J . W . Gibb ج ۱/۲۵ وپس ازآن .

۱۴) قوت القلوب مکی چاپ قاهره ۱۳۱۰ ج۱/۱۲۹

۱۵) مقـایسه شود بـا مـارگـلیوث در کـتابش بـا عنـوان : Early Development of Mohamedanism

۱۶) مراجعه شود به مقالهٔ « ابراهیم بن ادهم» دردائرةالمعارف اسلامی وگولد تسیهر درمجلهٔ جمعیت آسیائی پادشاهی ۱۳۲/۱۹۰٤ و پس ازآن ونیکسون در Z.A. جلد ۲۶(۱۹۱۱) ص ۲۱۵ وپس ازآن .

۱۷) مراجعه شود به مقالهٔ « زهد » دردائرة المعارف دین واخلاق.

۱۸) مـراجعه شود بـه فون کریمر : Gesch,der herrscheden ideen des islams و پس از آن و نیز رجوع شود بـه دوزی Essai sur l'hist. de l'islamisme ترجمهٔشووان، لیدن ۱۸۷۹ ص ۳۱۸ وپس ازآن . ونیز نیکلسون تاریخ ادبیات عرب ، لندن ۱۹۰۷ ص ۲۳۳ وپس ازآن .

۱۹) مراجعه شود به مجلهٔ جمعیتآسیائی پادشاهی ۱۹۰۶ ص ۳۰۶

۲۰) رسالهٔ قشیریه ، ص۱۲۷ س۱۲ (چاپ مصر ۱۳۳۰)

۲۱) چنین بنظر میرسدآیاتی که‌مؤلف نقل می‌کنند به مسألهٔ وحدت وجود ربطی ندارد ، اما صوفیهٔ طرفدار این عقیده ، دراین آیات وامثال‌آن مادهٔ مناسبی برای مذهب خود یافته‌اند وبـه تأویل آیات برطبق عقیدهٔ خود پرداخته اند . (عفیفی)

۲۲) کتاب اوکه پیش از این یادکردیم .

۲۳) مراجعه شود به‌آنچه در رسالهٔ قشیریه نقل شده است ص ۳ و پس ازآن درباب تعریفات صوفیه از توحید واینکه چگونه تفسیرهای ایشان از توحید موجب شده‌است‌که در چیزی شبیه وحدت وجود داخل شوند . (عفیفی)

۲٤) همان‌کتاب ص۱۸ وپس ازآن.

Marfat.com

۲۵) مواردی از مشابهت میان افکار اصلی درفلسفهٔ دینی هلنسیتی و میان گفتارهای صوفیان نخستین دیده می‌شود . مراجعه شود به مقدمهٔ کتاب دین العبری « کتاب الیمامه » ترجمهٔ ونسینگ، لیدن۱۹۱۹ ص۳۹ و پس ازآن .

۲۶) نفحات الانس ص۳۶

۲۷) اسقف انگ : تصوف مسیحی ص ۸۱ (بزبان انگلیسی)

۲۸) سخنرانیها درباب اسلام ص ۱۶۳ تألیف گولد تسیهر ، وصوفیهٔ اسلام ازنیکلسون ، ص ۱۶

۲۹) تذکرة الاولیاء ج۱/۱۶۲ س۱۰

۳۰) اللمع سراج ، ص ۷۲ وپس ازآن .

۳۱) مجلهٔ جمعیت‌آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۶ ص ، ۳۳۰ و پس ازآن . مقایسه شود باگولد تسیهر ، همان‌کتاب ، ص۱۶۶

۳۲) مقایسه شود باکتاب اللمع سراج ، ص ۱۷۲ و پس ازآن ، وکتاب « صوفیهٔ اسلام » اثر نیکلسون ، ص ۹۱ و پس‌ازآن و تاریخ ادبیات ایران از برون ج۲/ ۲۴۱ و پس ازآن.

۳۳) مقایسه شود باکشف‌المحجوب‌هجویری ، ص۶۶ونیز کتاب«الملامتیه والصوفیة واهل‌الفتوة» ازمترجم‌عربی کتاب.

۳۴) کشف‌المحجوب ترجمهٔ نیکلسون، ص۵۴

۳۵) تذکرة الاولیاء ج۱/۱۷۱ س۷

۳۶) مراجعه شود به مقالهٔ هارتمان بعنوان «تصوف ازنظرگاه قشیری» بزبان‌آلمانی ص ۴۴

۳۷) مقالهٔ مؤلف در دائرة المعارف دین واخلاق تحت عنوان «زهد».

۳۸) مقایسه شود با د.ب. مك دونالد «زندگی دینی‌دراسلام وضع‌مسلمان دربرابر دین» بزبان انگلیسی ص۲۵۵

۳۹) نفحات الانس جامی ص ۱۶۱ س ۱۸

۴۰) کشف المحجوب ص۴۲۰ (ترجمهٔ‌مؤلف)

Marfat.com

۴) ا.و.لین ۱۱ آداب و رسوم درمصر جدید» ص۳۰۹ بزبان انگلیسی و کتاب مك دونالد Aspecta of Islam ص۱۶۰

٤۲) هارتمان : همان مأخذ قبلی ، ص۶۰

۴۳) تلخیص ازهارتمان در «زندگی دینی در اسلام» ص۲۲۰ وپس ازآن

۴۴) سورهٔ کهف آیات ۶۴تا۸۰

۴۵) بلوشه (Blochet) مطالعات درباب مذهب باطنی در اسلام مجلهٔ آسیائی ۱۹۰۲ ص ۴۹ وپس ازآن کشف المحجوب هجویری ص۲۱۴

۴۶) ابن خلدون ، مقدمـه ، ترجمهٔ دی‌سلان ج ۱۰۴/۳ و پس ازآن و مقـایسه شود بانیبرگ در مقدمه‌ای که بر«رسالات کوچك ابن عربی» بزبان آلمانی نوشته است چاپ ۱۹۱۹

۴۷) کشف المحجوب ، ص ۱۴۸ وپس‌ازآن.

۴۸) صوفیهٔ اسلام (بزبان انگلیسی) ازمؤلف، ص ۱۶۳

٤۹) کشف المحجوب هجویری ، ترجمهٔ نیکلسون ، ص۸

۵۰) قشیری ، ص۲-۳

۵۱) مراجعه شود به مقاله « اخلاق » Ethics در دائرة المعارف دین واخلاق.

۵۲) مراجعه شودبه‌المنقذ من‌الضلال ترجمهٔ باربیه‌دومینار درمجلهٔ آسیائی جلد ۹،۷ ص ۵ وپس ازآن . و مقایسه شود با مك دونالد « تطور علم کلام وفقه ونظام فرمانروائی دراسلام» ص۲۱۵ متن انگلیسی.

۵۳) کتاب الطواسین ، چاپ ماسینیون ص ۱۲۹ وپس‌ازآن .

۵۴) نگاه کنید به The Development of Metaphysicsin Persia تالیف محمداقبال ص ۱۵۰ وپس ازآن ونیز مقالهٔ : the sufi doctorine of the perfect man در مجلهٔ the quest ازنیکلسون سال ۱۹۱۷ ص ۵۴۵ و پس ازآن ونیز مراجعه شود به‌خلاصه‌ای که نیکلسون پس ازآن درباب جیلانی در کتاب خود باعنوان مطالعات در باب تصوف اسلامی نوشته است .

Marfat.com

(عفیفی)

۵۵) الانسان الکامل ، ص۸ چاپ مصر ۱۳۲۸

۵۶) مراجعه شود به « شخصیت محمد» تألیف توراندریا استکهلم ۱۹۱۸ ص ۳۳۳ وپس ازآن .

۵۷) مراجعه شود به تاریخ شعر عثمانی تالیف گیپ ج۱/ ۵۴وپس ازآن.

۵۸) مقایسه شود بابرگزیـدهٔ غزلیات از دیوان شمش تبریز از نیکلسون ۱۸۹۸ ص ۳۲ وپس از آن .

۵۹) « تـاثیر موسیقی وغنا درجنبهٔ عاطفی دراسلام» ازاستاد مك دونالد درمجلهٔ جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۱ ص۱۹۵ وپس ازآن . وص ۷۰۵ وپس ازآن . مـراجعه شود بـه کشف‌المحجوب هجویری ترجمهٔ نیکلسون ص ۳۹۳ وپس ازآن .

۶۰) مقایسه شود باصوفیهٔ اسلام تألیف نیکلسون ص۱۰۲ وپس ازآن.

۶۱) گلشن راز چاپ وینفلید وترجمهٔ سال ۱۸۸۰ص ۷۸ وپس ازآن.

۶۲) متن وترجمهٔ آلمانی آن‌راه.اته (H.Eithé)منتشر کرده است‌همچنین مقایسه شود با تاریخ ادبیات ایران‌استاد برون ج۲/ ۲۶۱ وپس‌ازآن

۶۳) مراجعه شود به : «شعر فلسفی‌ودینی ایرانیان» تالیف گارس دوتاسی پاریس ۱۸۶۴

۶۴) یوسف وزلیخا ترجمهٔ ر.ت. گریفث ، لندن ۱۸۸۲

۶۵) ترجمان الاشواق ترجمهٔ نیکلسون سال ۱۹۱۱

۶۶) تاریخ شعر عثمانی تالیف گیپ ج۱/ ص ۳۳۶ وپس ازآن.

۶۷) برون : مقاله در مجلهٔ جمعیت‌آسیائی پادشاهی سال ۱۸۹۸ ص ۱۶۱ و پس ازآن . مقایسه شود بامتون فارسی از فرقهٔ حروفیه تالیف هوار وفیلسوف رضا .

۶۸) گیب ، همان‌کتاب ، ج۱/۶۵ وپس ازآن.

۶۹) گیب ، همان‌کتاب ج۱/ص۲۰وپس ازآن .

۷۰) دیوان شمس تبریز، ص ۳۴۲

Marfat.com

۷۱) یوسف وزلیخا ، جامی بنقل استادبرون مقالهٔ «تصوف» که درکتاب Religious Systems of the world نقل شده است ، ص ۳۲۸ وپس ازآن.

۷۲) مؤلف این ابیات را نقل نکرده وما برای مزید اطلاع نقل کردیم ، مراجعه شود بـه ترجمان الاشراق ابن عربی ، بیروت ۱۳۱۲ ص ۳۹-۴۰ (عفیفی)

۷۳) از دیوان جلال‌الـدین رومی ترجمهٔ Hastie چـاپ گـلاسکو سال ۱۹۰۳ ص۳

۷۴) وینفیلد ، «مثنوی معنوی» لندن ۱۸۹۸ ، مقدمه ص۲۸

۷۵) صوفیهٔ اسلام اثر نیکلسون ، ص ۹۶

۷۶) وینفیلد ، مثنوی ۲۶

۷۷) دیوان شمس تبریز ص ۳۴۴

۷۸) مقایسه‌شود باآنچه درباب مادام گیون‌وبلیك درکتاب Mysticism تالیف آندر هل ، ۱۹۱۲ ص ۷۸ به‌بعد نقل شده است .

۷۹) چون درمتن مقاله مراجع نقل‌شده‌بود ازذکرآن درحاشیه صرف‌نظر شد (عفیفی)

Marfat.com

۴

هدف تصوف اسلامی

Marfat.com

Marfat.com

از عنوان این گفتار* شاید چنین برآید که ما درپی‌دادن جوابی قاطع وروشن به سئوالی مشخص هستیم. ولی من معتقدم که به چنین مسائلی جز باقید وتبصره نمی‌توان پاسخ گفت و حکم کلی دربارهٔ آن صادر نمی‌توان کرد . صوفیه و عـارفان مسلمان ـ مثل همهٔ صوفیان و عارفان ـ معتقدند که هر هدفی راکه درپی‌آنند ، و مقصود از طریقت تصوف رسیدن به آن است ، نمی‌توان در محدودهٔ عـلم و وصف با کلمات آنـرا بیان کرد . دریـافت احـوال صوفیه ، بـرناآشنایـان بدان احوال دشوار است و صوفیه خود نیز فقط آن احوال را حس و تذوقی مـی‌کنند . کلمات از تـوصیف و بیان هـدف صوفی قـاصر و عاجزند ، هرچندکـه می‌توانند طریق سلوك به هدف را از آغـاز تا فرجامش بیان‌کنند . زیرا این امر ، چندان‌آسان نیست ، بلکه اگر دریابیم بسیارهم مشکل است . همانگونه‌که یکی از بزرگان تصوف ایرانی دریافته‌که راههای به‌سوی خدا به‌شمار انفاس خلایق وسالکین به سوی حق است . آری ، ما می‌توانیم از تعالیم نظری و علمی مهم هـرنوع تصوفی ، مـذهبی را بیرون‌کشیم ؛ و با استفاده از رموز و اشارات پیچیده‌ای که خود صوفیه به‌کار می‌برند ، می‌توانیم تـاحدی

Marfat.com

چگونگی و طبیعت احوال آنها را که فراتر از مرز دانش و خرداست تفسیر کنیم . هـدف من از طرح این گفتار ، شرح معانـی پاره‌ای از اصطلاحاتی است که صوفیان برسبیل مجاز برای دلالت برآن حـالت خاصی به‌کار برده‌اند که حالت اتصال به‌خدا نام دارد. صوفی مسلمان، مثل عارف مسیحی ، از اتصال به خدا سخن می گوید . لیکن چه بسا که صوفی مسلمان از عارف مسیحی ، تمایل بیشتری داشته باشد کـه پایان زندگی صوفیه را فناء در حق ـ تعالی ـ بداند . کلمه «فناء» در زبان تصوف از اهمیتی خـاص برخوردار است . علمای مغرب زمین «فنا» را شناخته‌اند، اما چنانکه باید تاریخ آن را به‌پژوهش نگرفته‌اند، تا حدی که متونی که تازه به‌آنها برخورده‌ایم و در دسترس پژوهندگان قرار گرفته راه را برما گشود. و بسیاری از تاریکیهای این مسئله را روشن کرد. ترجمهٔ نخستین متن فارسی در تصوف، یعنی کشف المحجوب به‌انگلیسی درآمد . و دو نسخه از کتاب اللمع ابونصر سراج (متوفـی به سال ۳۷۸ ه . ق ۹۸۸ م) که از کشف المحجوب کهن تراست به انگلستان رسید. شاید بتوان اللمع را قدیمیترین متن موجود عربی در این باره دانست. من‌هم اکنون به‌آماده کردن کتاب اللمع برای شهردرمجموعهٔ گیب می‌باشم. باید بگویم که این کتاب سرشار از مطلبی است که در منابع دیگر نمی‌توانیم بیابیم . بویژه مطالبی دربارهٔ تصوف اضحاب وحدت وجود وتصوف اصحاب وجد و حال. مؤلف در چندین جای کتاب آنچـه را که از مفهوم «فنا» می‌داند شرح و بیان می کند . لـذا قسمت‌هایی از آن را اقتباس کردم زیرا به‌دو سبب دارای اهمیت‌است: نخست ، به دلیل کهن بودن متن . دیـگر به دلیل این کـه بسیاری از

Marfat.com

مؤلفین پس ازاو مثل قشیری گفته‌های اورا اقتباس کرده اند . دریافت اصطلاحات ومعانیی که برای آنها وضع شده مشکل است ومشکل‌تر از آن ترجمهٔ آنها . لذا اگر درهریك از دووجه مذکور کوتاهی کرده باشم پوزش می‌خواهم .[۱]

سراج گوید : معنی فنا وبقا ودر اوائل آن ، فنای جهل است به بقای علم ، وفنای معصیت به بقای طاعت ، فنای غفلت به بقای ذکر ، وفنای رؤیت‌حرکات‌عبدبرای‌رؤیت‌عنایت‌خداوند متعال‌درعلم سابق.»[۲]

در جای دیگر گوید : «معنی فناء ، فنای صفت نفس است و فنای منع واسترواح برحال واقع شده .»

و بقاء ، یعنی بقای بنده بر آن .» و نیز «فنا ، همان فنای رؤیت بنده‌است‌دراعمالش، برای‌اعمالش،باقیام خدا آن اعمال‌را برای‌او» [۳].

گاه واژهٔ «ذهاب» را به معنی «فناء» گرفته‌اند . سراج دراین باره گوید :

« وفنا ، ذهاب (رفتن) قلب است ازادراك محسوسات ، به‌خاطر مشاهده‌آنچه‌که دیده . وآنگاه از رفتن می‌رود ، ورفتن از رفتن ، تا بی‌نهایت ... یعنی گوینده واشیاء نهان‌شدندودیگر چیزی حس‌ناشدنی وجود ندارد .»[۴]

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

۱ـ اولین علامت فانی احساس نکردن دنیا و آخرت است با ورود در ذکرالله تعالی .

Marfat.com

۲ـ وآنگاه احساس نکردن ذکرالله تعالی ، هنگامی که ذکر خدای را برای خودش احساس کرد .

۳ـ وبعد فنا شدن از رؤیت ذکر خدا برای او ، تاتنها خدا را احساس کند .

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

۵ـ وسر انجام احساس نکردن دیدن احساس را با احساس به فنای فنا وبقای بقا .[۵]

به‌رغم اصطلاحات‌موجود درعبارات فوق ، به‌نظرمن‌مفهومشان برای کسانی که بازبان‌های دیگرتصوف آشنایند روشن است.[۶] گذشته از این ، سراج تنها به شرح حقیقت‌فناء بسنده نکرده صفاتی را هم که باحقیقت‌آن منافات دارد شرح می‌دهد . وی دو فصل پی درپی در کتابش دربارهٔ « فناء الاوصاف » و « فناء البشریة »آورده که در آنها نظریات شایع زمان خود را دربارهٔ فنا رد کرده است . مثل این گفته اش :

« گروهی از بغدادیان در این گفته که به هنگام فنای از اوصاف خود به اوصاف حق وارد می‌شوند ، بر اشتباه رفته‌اند . وبر اثر جهل خود ، مفهومی را عنون کرده اند که آنهارا به حلول می کشاند ، وبه نظریهٔ نصاوری دربارهٔ مسیح (ع)[۷]. احتمالاً از یکی از متقدمین‌شنیده شده ، یادر کلامش دیده شده که او دربارهٔ فناء از اوصاف ودخول در اوصاف حق سخن گفته که معنی[۸] آن این است که اگر بنده اراده‌دارد آن هم عطیهٔ الهی است . و مفهوم خروج بنده از اوصاف خود و

Marfat.com

ورودش به اوصاف حق یعنی خروج از اراده‌اش و ورودش در ارادهٔ الهی ؛ بـه این معنی که بداند که اراده هـا عطیهٔ خدای تعالی است و خداوند اراده ومشیتش براین تعلق گرفته که فضل فرموده وبنده‌اش را ازخود بینی رها ساخته‌تا کـلا به خدا روی آورد. واین یکی ازمراتب اهل توحید است .

کسانی که دراین معنی به‌خطا رفته‌اند درفهم دقیقه (نکتهٔ باریك) ای اشتباه کرده‌اند که گمان برده‌اند اوصاف حق یعنی خود حق ؛ واین به کلی کفر است ، زیرا خداوند درقلوب حلول نمی کند ، بلکه ایمان به خدا وتوحید وی وتعظیم ذکرش درقلبها جای می گیرد .»

ملاحظه می‌شود که‌سراج نظریهٔ «فناء اوصاف»را نفی نمی کند، بلکه‌آنرا جزء مهمی از مفهوم فناء ، به معنای کلی‌اش می‌داند و شرح می کند . اوخطری راکه درتأویل این نظریهٔ درکمین است ، هشدار دهد .[۹]

دومین بدعتی راکه سراج نفی و نقض می کند ، اعتقاد به «فناء بشریت» است !

«گروهی ازآنها به ترك‌اطعمه و اشربه گفته گمان برده اند کـه بشریت ، به کالبد و تن است که چون‌آن ضعیف شود ، بشریت زایل گردد، لذا می‌تواند به صفات‌الهی متصف گردد. این‌فرقه گمراه نادان، نیك نمی‌داند که میان بشریت و اخلاق بشریت فرق قائل شود ، زیرا بشریت از بشر زایل شدنی نیست ـ مثل رنگ سیاه از سیاه ورنـگ سفید از سفید . وحال‌آنکه اخلاق بشریت بر اثر تأثیری که از سلطهٔ

Marfat.com

انوار حقایق‌می‌پذیرد ، تغییر وتبدیل می‌پذیرد . وصفات بشریت ،عین بشریت نیست . کسی که به فناء اشارت کرده ، مقصودش فناء ازرؤیت اعمال وطاعات است به بقـاء رؤیت عبد ، قیام حق بـه این اعمال ، برای او .»[۱۰]

ازآنچه گذشت ، می‌توانیم برداشتی از «فناء صوفیانه» طبق آنچه که‌سراج ذکر کرده ، داشته باشیم . ابوالقاسم قشیری هم‌شرحی نزدیك به سراج دررساله‌اش[۱۱] دربارهٔ فنا ، دردفاع ازصوفیه، آورده است . شرح قشیری دربـارهٔ فنا شصت سال پس ازمرگ سراج نشر یافت. همچنین صاحب کشف المحجوب فنارا توضیح می‌دهد.[۱۲] همهٔ این نویسندگان می کوشند تاتصوفٌرا کلا موافق باروح اسلام‌جلوه دهند وبراین مطلب صحه گذارند که گفتار صوفیه ـ اگر به حقیقت آن پی برده شود ـ همان عالم باطنی است که درکـتاب خـدا واحادیث پیامبر به ودیعت نهاده شده است .

حال خلاصهٔ نظریهٔ صوفیان را در بارهٔ فناء ذکر می کنیم . این نظریه ما نمایانندهٔ اغلب معتنابهی از متصوفـان صاحب نفوذی است کـه در تشکل بخشیدن به حیات معنوی اسلام از زمان غزالی تـأثیر فراوانی داشته‌اند .

فناء صوفیانه حاوی عناصر زیراست :

۱ـ تحول اخلاقی درنفس بارفتن شهوات وامیال . چون«قوم اشاره کرده اند به فناء و گفته‌اند پاك شده است از صفات نـکوهیده و اشاره کرده‌اند به بقاء ، به تحصیل اوصاف ستوده . وچون بنده ازاین

Marfat.com

دوحال به‌یکی موصوف‌بود به‌هیچ حال ازاین خالی نبود . چون اندر آیدآن دیگر برود . متعاقب باشند بریکدیگر . که از اوصاف‌مذموم فانی گردد خصال محمود بروی درآید وهر که خصلت مذموم بـروی غلبه‌گیرد از خصال محمود برهنه‌گردد .» به این معنی که صوفی چون ازجهل فانی شود درعلم باقی گردد وچون‌ازغفلت‌فانی شود به‌ذکرالله باقی شود وهکذا .

۲ـ فناء ازمحسوسات ومعقولات و ازهرفعل وحسّی ، ازطریق محصور داشتن دل درتأمـل درخدا ؛ ومقصود ازآن تمرکز تأمل در صفات الهی است .

۳ـ ازکار افتادن شعور صوفی چون از فنای خود فانی شود به بالاترین درجات‌فناء رسید : یعنی وقتی که احساس برحالت فنارا از دست بدهد . و در اینجاست که می‌گویند : «هـرکـه سلطان حقیقت بروی غلبه‌گرفت ، تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه‌اثر»

قشیری سه مرحله برای فنا ذکرمی‌کند : اول فانی شدن‌ازنفس و صفات خویش به بقاء حق وصفات او . دوم‌فناازصفات حق به‌دیدار وشهود حق . سوم فناء از شهود ودیدن فناء خویش به سبب استهلاك در وجود حق.[۱۳] صدور کـلمات اخیر ازصوفی سنی‌ای چون قشیری عجیب است زیرا صراحتاً دال بروحدت وجود است؛ ازسوی دیگر، این گفته از ارزشی برخوردار است . زیرا مارا برخطری که در توجه به معنی ظاهری اقوال‌صوفیه ، درکمین ماست‌آگاه می‌کند . درواقع مقصود قشیری از «استهلاك دروجود حق» چیزی جز فنای صوفی از

Marfat.com

فکر واراده‌اش به سبب تأمل در وجود حق ، واستهلاك ناخودآگاه ، نیست . بسیاری از اوقات فناهمراه‌باحالت بی‌ادراکی است .هرچند که این حالت کلیت ندارد . دراین بـاره ، سری سقطی ، یـکی از صوفیان معروف قرن سوم می گوید : «درحال فنا اگر شمشیر برروی صوفی کشی اندر نیابد .» [۱۴] دیگرآنکه « وابوالخیر اقطع راآکلـه اندر پای افتاده بود . اطـبا گفتند که این پای را بباید برید . وی بدان رضا نداد . مریدان گفتند که اندر نماز پای وی بباید بریـد . او خود خبرندارد . چنان کردند چون از نماز فارغ‌شد . پای بریده یافت .»[۱۵]

تصور امکان این که صوفی کـه تا این حد مستغرق درفناست ، چگونه به واجبات شرعی‌اش عمل مئ کند ، مشکل است . درحالیکه می‌دانیم ادای واجبات شرعی از اموری است کـه صوفیان سنت گرا (اهل‌سنت) شدیداً خواستار آنند. دراینجا مسألهٔولایت عنوان‌می‌شود. آنها می گویند که «حق تعالی ، اندر غلبهٔ حال وقوت وجد وقلق‌شوق که پدیدارآید. حق- تعالی- حافظ بنده‌باشد وامر برظاهر وی‌می‌راند و وی بر گزاردن آن نگاه می‌دارد و وی را به مجاهدت می آراید . چنانکه سهل بن عبدالله وابوحفص حداد و ابوالعباس سیاری،صاحب مذهب، وبایزید بسطامی وابوبکر شبلی وابوالحسن حصری وجماعتی دیگر ، رضوان الله علیهم اجمعین ، پیوسته مغلوب بودندی ، تا وقت نماز اندرآمدی، آن گاه به حال خود بازآمدندی وچون نمازبکردندی باز مغلوب گشتندی.[۱۶]

گفته‌اند که همهٔ متفکران مسلمان از اصحاب وحدت وجودند،

Marfat.com

وچه بسا که خودشان ازعقیدهٔ خویش آگاه باشند.[۱۷] واین تناقضی هم که دچار آن آمده اند ، نتیجهٔ نحوهٔ اعتقاد آنها درتوحید است ، زیرا وحدت مطلقی کـه خدا بدان توصیف کـرده‌اند وبا اصرار تمام برای حفظ آن تن به ملزومات آن وحدت داده اند ، همه چیز را درخودفرو برده‌است . لیکن متکلمان صوفی،کاملاً برخطری که از قول برتوحید مطلق[۱۸] خدا در کمین آنها بود آگاهی نداشتند. زیرا، اگرعقیدهٔتوحید اسلامی راکه در « لااله الا الله » شناسانده شده به صورت « لاموجود علی الحقیقه الاالله» دربیاوریم، مفهوم اسلام ضایع شده نامی بی‌مسما خواهـد بود . پس واضح است کـه اعتراف به وحدت وجود ، در صورت مجرد آن ، ازمیان بردن همهٔ نشانه های دین آسمان و منزل و محو تام این نشانه‌هاست . لذا مؤلفان‌ومصنفان‌نخست راکه درتصوف چیزنوشته‌اند می‌بینیم ازافتادن در وحدت وجود افراد را برحذرداشته وهشدار می‌دهند ، وتکرار می کنند که خداوند متعال با حادثات تباین تام داشته و هر گونه اتصال راکه به اتحاد با ذات او بیانجامد ، کفر و گمراهی محض است . واین‌هجویری است که می گوید : «فی‌الجمله فنا از چیزی جز به رؤیت آفت و نفی ارادت آن درست نیاید ....» « وگروهی را اندرین معنی غلطی افتاده است و می‌پندارند کـه این فنا به‌معنی فقد ذات ونیست گشتن شخص است و این بقا آنکه بقاءحق به بنده پیوندند . واین هردومحال است ...» «ومثال این چنان بود که هرچه‌اندر سلطان‌آتش افتد به قهروی به‌صفت وی گردد. چون‌سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل می گرداند ، سلطان ارادت حق

Marfat.com

از سلطان‌آتش اولی‌تر . اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است وعین همان است . هر گز آهن‌آتش نگردد والله اعلم .» [۱۹]

این تناقض سبب پویائی تعقل اسلامی وتسریع اثر کوبندهٔ آن شد، هرچند که‌قسمتی از آن درلابلای شیوه‌های دقیق کلامی نهان‌ماند. وشگفت آور نیست کـه مسلمانان در آخر کار به فلسفه روی‌آوردند . وینفیلد ، نتایجی راکه از اتحاد کلام وفلسفه وتصوف به‌ظهور پیوسته به صورتی جالب و روشن توضیح کرده است [۲۰] ، لـذا دلیلی برای اطالهٔ سخن نمی‌بینم . فلسفه‌ای که اساس این اتحاد قـرار گرفت ، و مسلمانان جنبهٔ متافیزیك مذهب جدید خودرا از آن گرفتند ، مذهب‌نو افلاطونی بود . زیرا آنها برخدا نام «واحد حق» را اطلاق کردند که تنها او از وجود حقیقی برخوردار است . و« واحد » به این معنی از اصطلاحات نو افلاطونی است . گذشته از این ، صوفیه ، وجودظاهر را ـ که همان عالم خارجی است ـ عدمی دانسته اند که در ذاتش از حقیقت عاری است ، و وجودی کـه در آن نمایان است ، پرتو وجود حـق است برآن ، وآن نسبت به وجود مثل سایه است در بـرابـر صاحب سایه . و اما انسان ، دراو هر دو عالم جمع می‌شود : عـالم ظاهر و عالم حقیقت . نشات مادی (عنصری) اش را انسان از عالم ظاهر ـ عالم سایه‌ها ـ گرفته و حقیقت انسانی خویش راکه با به‌آنها انسان خوانده می‌شود ، اخگری است الهی کـه خداوند در انسان به ودیعت نهاده و به فضل او الهی شده است . آیا درایـن صورت انسان مافوق هر شریعت ودینی نیست ؟ جواب این سئوال ایـن است کـه انسان تاوقتی که باعالم ماده که اصل بدیها و گناهان است مرتبط باشد

Marfat.com

مقید به شرایع و ادیان است .

نظریهٔ صوفیان نخست درفناء ، مستند به‌برداشت آنها از ارادهٔ الهی بود واینکه خداوند تعالی درحقیقت ارادهٔ کنندهٔ هرچیز است ، وباید بنده اراده‌اش را به صاحب خویش واگذارد . اما نظریهٔ فنا کـه در اینجا از آن بحث می کنیم ، مستند به برداشت دیگری است کـه خـدرا «وجود مطلق می داند . صوفی در این حـال ، درپی فنای از ارادهٔ خود نیست ، بلکه برآن است تا ازعالم ظاهروازهرچه که ذاتاً دارای حقیقت نیست ، فنا شود . آری ، گاه صوفی از مقصود خویش با این عبارت دقیق پرده برنمی‌دارد . زیرا تصوف نه فلسفه است نـه کلام ونه هر دو باهم . گاه تصوف اندکی از این دو دانش ـ فلسفه وکلام ـ مایه می گیرد، ولی به زودی معانی مأخوذ از آن دو، به‌دست صوفی ، به معانی دیگری کـه‌کاملاً بـا معنای پیشین اختلاف دارد ، تغییر شکل می‌دهد.

جمیع پژوهندگان و نقاد ، اعتقاد به وحدت وجود را ، که از مظاهر تصوف اسلامی است ، نتیجهٔشرایط وعواملی می‌دانند که‌یکی ازآنها : برآشفتگی درونی پاره ای ازمسلمانان برضد مباحث کلامی خشك ، و مبالغه درجنبهٔ صوری مشکلات کلامی است . دیگر عامل: تأثیر فلسفهٔ یونان وهند برمسلمانان است . ظاهـراً نه گریزی از وقـع واقعه‌بود ونه‌چاره‌ای‌برای‌جلو گیری از ورود مفاهیم‌نوینی در دین. لذا متفکران اسلامی، درقرون میانه، برای‌جلو گیری از جریان سیل آسائی که کیان اسلام را تهدید می کرد به پاخاستند تا ازاسلام حمایت کنند،

Marfat.com

یا دست کم کوشیدند تا ازشدّت این‌جریان‌کاسته و آنرا توجیه کرده درمسیری که باشیوه‌های سنتی اسلام ساز گار باشد سوق دهند .لیکن شیوه‌های کـهن ، ناتوانتر ازآن بودنـد کـه بتوانند بار مفاهیم تازهٔ وارد را برتابند .

ابوحامدغزالی ، چنانکه مشهور است ، به‌این‌کارهمت گماشت ومشکل را حل کرد . اما پیروزی او درایـن پهنه ، درنظر اهل سنت مردود شناخته شد ، زیرا مجال را در اسلام برای شاعرانی کـه شیفتهٔ جمال ازلی حق و دیوانهٔ آن بودند و خدایی جز آن را نمی‌پرستیدند گسترده‌ساخت، همانطور که راه را برپاره‌ای ازصوفیهٔوحدت‌وجودی مثل ابن عربی ، گشود . ونیز مجاله را برِفرَق صوفیه که دراین دیـن آزاد ـ به‌معنی وسیع کلمه‌آزاد برادر بودند گسترده‌تر ساخت.

بی‌شك نبودن قـدرت دینی دراسلام ـ مثـل قدرت کلیسا در مسیحیت ـ ازعللی است که اسلام هیچگـاه نتوانست دربرابر عقیدهٔ وحدت وجود ایستادگی کرده ونسبت به‌آن مثل مسیحیت تعصب بـه خرج دهد . لیکن در نظر من دلیلی برتر و نیرومندتـر وجود دارد . مسیحیان چون می‌شنیدند که مثلاً مردی ادعا کرده که «مسیح» است، به وحشت افتاده وشدیداً منکر اومی‌شدند . اما درمیانه‌ها وغرب‌آسیا جایی که درآن ، پادشاهان ساسانی را از خدایان می‌دانستند ، وجایی که مذاهب حلول و تناسخ و غیره ظهور کـرده ، عقیده بـه خدایی آدمی نه نامألوف و نه‌غیر طبیعی جلوه می کرده است . برای مثال ، اگرمردی ادعای الوهیت می کـرد ، باعث جریحه دار شدن احساس

Marfat.com

مردم نمی‌شد ، و اگر هم به خاطر برملاکـردن راز خدایی ملامتش می کردند اورا مورد تأیید قرار می‌دادنـد . آری ، درست است کـه حلاج چون بر گـفتهٔ مشهورش « اناالحق » اصرار ورزیـد ، مطلوب گشت ! اما این عوامـل سیاسی بودند کـه بر قتل حلاج ، و بسیاری دیگر ، صحه گـذاشتند . گـذشته از آن اتباع حـلاج برآن شدند که او نمرده ، بکه زنده به‌آسمان عروج کرده ، و کسی که کشته شده یکی از دشمنانش یا اسب یا استری بوده که خداوند اورا به صورت حلاج درآورده است ؛ واز این گونه افسانه‌هایی که اگر به‌قول استاد ماسینیون [۲۱] قرار باشد برچیزی دلالت کند ، همانا براعتقاد این‌فرقه ، به اینکه مردان خدا نباید باقتل وصلب وسوزاندن مورد توهین قـرار گیرند ، دلالت می کند . درمیان‌بزرگان اسلام ، غلات‌وحدت‌وجودی فراوانند وبی‌شك اگرآنها از پیروان کلیسای‌کاتولیك در قرون وسطی بودند ، به‌سرنوشت‌حلاج گرفتار می‌شدند . فی‌المثل ازبایزیدبسطامی روایت شده که «سبحانی ، مااعظم شانی» و «ازخدای به خدای رفتم‌تا نداکردند از من‌درمن که‌ای تومن .»[۲۲]

این گونه گفته‌ها احساس یك فرد مسلمان را چندان جریحه‌دار نمی کند ، واگر درحال وجد صوفیانـه ، کسی این گونه سخنان‌را بر زبان‌آورد مسلمانان دربخشش او ، درنگ نمی کنند .

اینك این‌بحث را باذکر شعرمعروف[۲۳] مولاناجلال‌الدین‌رومی خاتمه می‌دهم . وی دراین شعر کیفیت منبعث شدن نور واحد ازلی و پرتو افکندن آنرا برصور نامتناهی وجود توصیف کـرده چگونـگی

Marfat.com

ظهور ذات واحدرا درهر لحظه‌درتعینات نامتناهیه، که پیوسته برحالت خود باقی است بیان می‌دارد .

جلال الدین می گوید :

هر لحظه بشکلی بت عیار درآمد

دل برد و نهان شد

هردم بلباس دگر آن یار برآمد

گه پیر وجوان شد

گاهی بدل طینت صلصال فرو رفت

غـّواص معانی

گاهی زتك کهگل فـّخار برءآمد

زان پس بجنان شد

منسوخ چه باشد چه تناسخ به‌حقیقت

آن دلبر زیبا

شمشیر شد واز کف کـّرار برآمد

قتال زمان شد

می گشت دمی چند برین روی زمین او

از بهرتفـّرج

عیسی شد وبر گنبد دوار برآمد

تسبیح کنان شد

همانگونه که آب زلال ازچشمه های ژرف تر بر می‌جوشد ، و بلندترین درخت ، ریشه‌دار ترین آن است ، همانگونه هم والاتریـن مظاهر وجلوه‌های‌اندیشهٔ انسانی ، ازجانهای ژرف وبیکران سرچشمه

Marfat.com

می گیرد وتوان‌وپایداری خودرااز آن کسب می کند . دیدیم که‌چگونه سراینده شعر فوق ، افکار بحت وبسیطی راکه عامهٔ مردم معتقد بدانند در قالب هنری زیبائی ریخته است . من برآنم که نظریـه‌ای را که از ویژگیهای فلسفهٔ اسلامی می‌دانند ـ یعنی نظریـه‌ای برخلود روح انسانی، به گونه‌ای نامتعین در صور مشخص است ـ همانند این افکار ساده وبحت دارای ریشه‌هایی درطبیعت انسانی می‌باشد [۲۴].

Marfat.com

*) این مقاله درکنگرهٔ چهارم تاریخ ادیان که درلیدن تشکیل شد ، قرائت گردید سپتامبر ۱۹۱۲ ومتونی که‌ازکتب عربی درآن نقل شده،سپس برآن افزوده گردید و در مجلهٔ جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۱۳ چاپ شد .

۱) حدود ۸۰ سطر دراینجا ترجمه نشد زیرا مؤلف درآن کوشیده است که دربرابر کلمهٔ فنا وبقاء اصطلاحاتی‌را به‌کاربرد وتوضیح دهد ، واین در موردترجمهٔ ما زاید می‌نمود . (عفیفی)

۲) اللمع ، ۹۶

۳) اللمع ، ۱۵۱-الف

۴) اللمع ، ص ۱۵۳-ب

۵) اللمع ، ص ۹۷- ب چنین می‌نمایدکه سراج کلمهٔ «حظ» را درین‌عبارت برای شعور یا ادراك به‌کار می‌برد ازقبیل تعبیر ؛ «ذهاب حظه من الدنیا والاخره» که منظورش ازمیان رفتن شعور او نسبت به‌دنیا و آخرت است ونیزتعبیر او:«حظه من ذکر الله»که منظورش شعوراو نسبت به ذکر است ونیز قول‌او : «حتی یبقی حظه بالله »که یعنی : تا وقتی‌که شعورش تنها نسبت به‌خدا باقی بماند ، است و نیز .. (عفیفی)

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

Marfat.com

۷) مقایسه شود با کشف المحجوب، ترجمهٔ مؤلف ص۲۴۴
۸) یعنی فناء از اوصاف و دخول دراوصاف حق (عفیفی)
۹) افزودهٔ مترجم عربی است برای مزید توضیح . (عفیفی)
۱۰) اللمع ، ۱۸۹ ـ الف
۱۱) مراجعه شود به فصلی که درباب فناء در رسالهٔ قشیریه آمده است ص ۳۶ چاپ مصر ۱۳۳۰
۱۲) کشف‌المحجوب، ترجمهٔ نیکلسون ص ۲۴۲-۶
۱۳) رسالهٔ قشیریه ، ص ۳۷س۲۰ وپس ازآن .
۱۴) اللمع ، ۱۹۲-ب
۱۵) کشف‌المحجوب ، ص ۳۰۴
۱۶) همان کتاب ، ص ۲۵۷
۱۷) مراجعه شود به نوشتهٔ استاد د . ب مك دونالد در مجلهٔ Hart/ford Seminary Record جلد ۲۰ ص۳۶ شمارهٔ ۱۹۱۰ باعنوان one phase of the doct . of The unity of God
۱۸) منظور خطر افتادن در وحدت وجود است . زیرا بعضی از صوفیه چندان در توحید مبالغه کرده‌اند که نادانسته دروحدت وجود افتاده‌اند . زیرا اینان ازه«لااله الا الله» چنین فهمیده‌اند که هیچ فاعل حقیقی وهیچ موجودی حقیقی جز خداوند نیست وآنچه جز اوست عدم محض است . واین بعینه همان است که اصحاب وحدت وجود بدان قائل‌اند . حتی آنان توحیدرا به‌دونوع تقسیم کرده اند : توحید عوام که‌همان قول به وحدت خداوند است وتوحید خواص که عبارت است ازعقیدهٔ به وحدت وجود . (عفیفی)
۱۹) کشف‌المحجوب ، ص ۲۴۵
۲۰) مراجعه‌شود به‌مقدمهٔ وینفیلد بر کتاب گلشن‌راز تألیف محمود شبستری ومقایسه شودبامقدمهٔ نگارنده بر کتاب برگزیده ازدیوان شمس‌تبریز

Marfat.com

ص ۳۱-۳۶

۲۱) مراجعه شود به مقالهٔ حلاج درمجلهٔ تاریخ ادیان ژانویهٔ ۱۹۱۱

۲۲) تذکرة الاولیاء ح ۱/۱۶۰ ص ۱۳

۲۳) مراجعه شود به دیوان شمس تبریز (چاپ تبریز ، سال ۱۲۸۰ه .) ص ۱۹۹ ، و چاپ لکهنو سال ۱۳۰۲ ه. ص ۲۲۵ و عنوان شعر چنین است: »مستزاد درظهور ولایت مطلقهٔ علویه«

۲۴) مراجعه شود به «افلاطونیان جدید» تألیف ت. ونکر ص۱۹۰

Marfat.com

فہرست اعلام

Marfat.com

Marfat.com

«خ»

خضر ۵۵

«د»

دانته ۲۴-۲۳
داؤدطایی ۴۴-۴۵
دوزی ۱۴-۱۵-۱۲۳
دیونوسیوس ۵۸-۶۰-۶۱-۱۵۳

«ذ»

ذوالنون مصری ۱۴-۲۷-۴۸-۴۹
۵۰-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۶۰
۶۲-۶۵-۶۶-۶۸-۷۳-۷۶
۱۵۴-۱۶۱

«ر»

رابعهٔ عدویه ۳۲-۶۶-۱۴۸-۱۴۹
۱۵۳
رباح قیسی ۱۲۱
ریچارد هارتمان ۱۵-۱۷

«ژ»

ژوزف (فن هامر) ۱۴۴

«س»

سری قسطی۴۵-۶۳-۷۶-۱۱۹-۲۰۴
سفیان ثوری ۱۰۸-۱۱۱-۱۲۰-۱۴۵
سکالیجر ۱۴۳
سمنون محب ۷۷
سهروردی (شهاب‌الدین) ۱۴-۱۲۳
۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶
سهل بن عبدالله ۷۲-۷۷-۱۱۴-۱۶۱
۲۰۴
سیمون ماگوس ۵۴

«ش»

شبلی ۶۶
شهرستانی ۶۰
شقیق بلخی ۱۸-۴۴-۱۱۲-۱۴۸

«ع»

عبدالله بن مسره ۲۲
عبدالواحد بن زید ۱۱۳
عبدالله بن سبابیان ۶۴
عبدالله بن محمد مرتعش ۸۳
عطار ۴۹-۶۹
عطا سلمی ۱۰۸
علی ع ۱۵-۱۵۷
علی بن موسی‌الرضا ع ۴۵
عمر خیام ۱۲
عمربن عثمان مکی ۷۷
عیسی ۱۲۴

«غ»

غزالی ۱۴-۱۹-۲۴-۳۵-۶۶-۱۱۴
۱۲۸-۱۳۰-۱۶۸-۲۰۸

Marfat.com

«ف»
فارابی ۶۶
فرند سنجی ۴۵
فرفریوس ۵۸
فضیل بن عیاض ۴۴
فن کرمر ۱۸-۲۹-۳۳
فلوطین ۳۱-۵۸
فورثینگهام ۵۹
فیروز ۴۵
«ق»
قشیری ۴۳-۶۹-۱۴۵-۱۶۳-۱۶۸
۲۰۲-۲۰۳
«ك»
کهس بن حسن ۱۰۸
«گ»
گلدتسیهر ۱۵-۱۶-۲۷-۴۳-۱۰۶
۱۱۰-۱۱۵-۱۲۰-۱۳۰
«ل»
لویی ماسینیون ۱۵-۱۹-۲۰-۲۱-۲۴
-۲۰۶
«م»
مأمون ۵۷
ماکس مورتن ۱۵-۱۷
مالك بن انس ۴۵-۵۱
مارگولیوس ۱۵
ماکس مرکس ۲۷-۵۹-۶۱-۱۴۴
محی الدین عربی ۱۴-۲۲-۳۳
محمد (ص) ۳۲-۳۶-۱۰۲-۱۰۳و...
منصوری ۵۲
مسیح ۳۱-۳۶-۲۰۸
معاویه ۱۰۷
معتصم ۵۷
معروف کرخی ۲۷-۳۲-۴۵-۵۷-۶۱
۶۵-۷۳-۷۵-۱۴۸-۱۴۹
مقریزی ۱۲۳
مك دانلد ۱۵
ممشاد دینوری ۶۳-۸۱
موسی ۱۵۷-۱۶۵
«ن»
نولدکه ۱۴۴-۱۴۵
نیکلسن (رینولد) ۱۵-۱۹-۲۲-۲۳
۲۴-۲۶-۲۷-۲۹-۳۰-۳۳
۳۴-۳۶-۳۷
«و»
واثق ۵۷
وب ۳۰
وینفلید ۵۱-۲۰۶
«ه»
هجویری ۲۴-۴۲-۵۳-۱۵۹-۱۶۲
۲۰۵
«ی»
یامیلیخوس ۵۴
یحیی بن معاذ ۱۸-۶۵-۶۷
یعقوب سروجی ۵۹
یوسف ۱۰۵
یوسف بن الحسین ۵۵
یوحنا سکاتس ۵۹

Marfat.com

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

Marfat.com

ابوطالب مکی ۱۲۲-۱۲۳-۱۲۷
ابوالفتوح‌سراج ۱۴۳-۱۴۶-۲۰۲-۲۰۳
ابونصر سراج ۲۴
ابوهاشم کافی ۴۴
احمد بن حنبل ۱۲۱
احمد بن ابی‌الحواری ۴۸
ارسطو ۵۸
ادریس ۵۳
استفان بارسدیلی ۵۹
آسین پاسیوس ۱۹-۲۱
افلاتون ۵۸
الفرد فن کرمر ۱۳-۱۴
انصاری (خواجه عبدالله)
ایرینایوس ۵۴
اکهارت ۲۳
بایزید بسطامی ۱۴-۱۷-۱۸-۲۹
۶۳-۶۴-۶۵-۶۸-۶۹-۷۰
۱۵۵-۱۵۶-۲۰۴-۲۰۹
بارون کارادوو ۱۵
براون (ادوارد) ۱۴-۱۶-۱۷
بشرحافی ۴۸-۷۶-۱۲۲
بهلول بن ذوئب ۱۰۶

«پ»

پروکلوس ۵۴-۵۸-۶۰

«ت»

توماس اکویناس

«ث»

ثعلبی ۱۰۹
ثولاك ۱۲-۱۳-۱۸-۱۰۹-۱۴۴

«ج»

جامی (عبدالرحمن) ۱۲-۵۱-۵۶
جاحظ بصری ۱۴۶
جابربن حیان ۵۲-۵۵
جعفرالصادق ع ۵۵-۱۱۲
جعفر خلدی ۸۵
جلال‌الدین بلخی ۲۵-۳۵-۶۹-۲۰۹
جیلی ۱۹-۲۵

«ح»

حارث محاسبی ۱۴
حاتم اصم ۱۲۱
حازم حنفی ۱۱۶
حسن بصری ۴۳-۴۵-۱۰۷
حسیح ۶۲
حلاج (حسین بن منصور) ۱۴-۱۷
۱۹-۲۰-۲۴-۲۹-۳۳-۳۴-
۸۲-۱۵۶-۲۰۹
حماد بن ابوسلیمان ۴۵

Marfat.com