

به همین دلیل کلمهٔ وحدت وجود را بدون محافظه کاری به کار نبرده و هم خویش بر تلفیق تصوف و تعالیم اسلام، و عدم غلبهٔ حقیقت و شریعت برهم قرار دادند. آری هرچند در این راه به توفیقی دست نیافتد، ولی بهر حال احساس کردند که باید با احتیاط و حذر رفتار کنند. جنید، و به پیروی از متصوفان معاصرش، ترجیح داد که «راه صحو» را بپیماید. با این دو پیروانش طیفوری لقب داشتند در میان مردم، قولًا و عملًا نشان دهندهٔ کسانی بودند که از عشق خدا حالت سکریافته و به هوش نیامده‌اند. در عین حال شاید بتوان گفت که صوفیان این عصر قرآن و سنت را می‌زنند مباحث نظری و احساس درونی<sup>۹۰</sup> خویش که به آن دچار می‌شوند قرار داده بودند. در نتیجه به صورتی خاص توجه خود را به زهد و عبادت، جنبهٔ اخلاقی تصوف، معطوف داشتند. سهل بن عبدالله التستری می‌گوید: «اصول ما مشش چیز است. تمسک به کتاب خدای - عز و جل - و اقتدا به سنت رسول - علیه السلام - و خوردن حلال و بازداشت دست از رنجانیدن خلق. و اگر چه ترا بر نجات دن - و دور بودن از مناهی، و تعجیل کردن به گزاردن حقوق<sup>۹۱</sup>.» و جنید می‌گوید: «ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم. از گرسنگی یافتیم و دست بدداشتند آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود<sup>۹۲</sup>.»

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

هرچند هم از سوئی میان اقوال و افعالشان و از سوی دیگر میان ظاهر شرع و اقوال و افعالشان تعارض باشد - با روح شرع منطبق خواهد بود. و از اینجاست که گفته‌اند : ریای عارفان فاضلتر از اخلاص مریدان بود .<sup>۹۳</sup>

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

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

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

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

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

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

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

آن ظهر یافت، ما را بر آن وامی دارد که فلسفه یونان را سرچشمه آن بدانیم.

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

۸- در حالیکه عامل تئوزوفی (عرفانی) در تصوف اسلامی، یونانی است، افکار افراطی وحدت وجود که بایزید وارد تصوف کرد، ایرانی یا هندی است و اما سخن صوفیان را در مورد فناء به اغلب احتمال باید به آئین نیروانی بودایی منتب داشت.

۹- تصوف در اوخر قرن سوم به صورت آئینی سازمان یافته در آمد. و صوفیان دارای اساتید و شاگردان و قواعدی برای سیروسلوک شدند. ولی حتی المقدور کوشیدند تا تصوف خویش را با قرآن و سنت که اساس اقوال و افعال خود قرارداده بودند، منطبق سازند.

## ۲

در زیر مجموعه تقریباً کاملی از تعریفهایی را که در رساله قشیریه و تذكرة الاولیاء و نفحات الانس جامی برای تصوف آمده نقل می‌کنم. عمدتاً پاره‌ای از تعاریف تصوف را که صوفیه متاخر وضع کرده‌اند و در بحث مابکار نمی‌آید فرو گذاردم. همانگونه که تعاریف بی‌تاریخ را که گویند گانشان ناشناخته بود در جنکردم. با نظر در این تعاریف روشن می‌شود که وضع اینها در حدود دو قرن و نیم طول

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

پاره‌ای از این تعاریف به زبان عربی است، و برخی به زبان فارسی. و بسیاری‌هم به‌هردو زبان. اصرار و رزیدم تامی تعاریف عربی را آنگونه که در رساله قشیریه و یافحات الانس جامی یافتم ثبت کنم. و شک‌ندازم اگر در تألیفات عربی مشابه تذكرة الاولیاء تحقیق و تدقیق و بررسی شود، می‌توان متن عربی بیشتر تعاریف مذکور در تذكرة الاولیاء را پیدا کرد.

- اینک تعاریف مذکور را با نام صاحبان آنها در زیر می‌آوریم:
- ۱- معروف کر خی (متوفی به سال ۲۰۰ ه.ق):  
«تصوف گرفتن حقایق و گفتن بد حقایق و نویمید شدن از آنچه هست در دست خلایق» (تذكرة ۱/۲۷۲)
  - ۲- ابوسلیمان دارانی (متوفی به سال ۲۱۵ ه.ق):

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

۳- بشر حافی (متوفی به سال ۵۲۲۷ق.):

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

۴- ذوالنون مصری (متوفی ۵۲۴۵ق.):

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

(تذکرة ۱۳۳/۱)

۵- نیز ذوالنون:

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

(تذکرة ۲۲۶/۱)

۶- ابوتراب نخشبی (متوفی به سال ۲۴۵):

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

(رساله ۴۷۳)

۷- سری سقطی (متوفی به سال ۳۵۷):

«تصوف نامی است سه معنی را و آن است که نور معرفتی نور ورع را فرو نکشد و اندر علم باطن هیچ چیز نگوید که ظاهر کتاب بر او نقش کند و کرامات او را بدان ندارد که پرده باز در دار محرام.»

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

«تصوف همه ادب است.» (تذکرة ۱/۳۳۱)

۹- سهل بن عبد الله النساري (متوفی ۵۲۸ هـ.ق):

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

مردمان را مباح داند.» (رساله ۴۷۱)

۱۰- نیز سهل:

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

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

و زر.» (تذکرة ۱/۲۶۴<sup>۹۵</sup>)

۱۱- نیز سهل:

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

گریختن» (تذکرة ۱/۱۶۴)

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

پرسید از تصوف گفت: آن است که صافی بود از خداوند خویش

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

۱۳- سمنون محب<sup>۹۶</sup> (متوفی قبل از سال ۲۹۷ هـ.ق):

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

نباشی.» (رساله ۴۷۰)

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

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

در آن وقت آن اولیتر.» (تذکرة ۲/۴۰<sup>۹۷</sup>).

۱۵- ابوحسین نوری (متوفی ۵۲۸۵ق):  
«نعت الصوفی، السکون عندالعدم والایثار عندالوجود»  
(صفت صوفی آرامش خاطر است به وقت بی‌چیزی و ایثار به  
مال هنگام دارایی. <sup>۹۸</sup> ) (رساله ۴۷۱)

۱۶- نیز نوری:  
«صوفیان آن قوم اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد  
گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص یافته  
تادر صف اول و درجه اعلی با حق بیار امیده اند و از غیر اورمیده  
نه مالک بودند نه مملوک» (تذکره ۵۴/۲).

۱۷- نیز نوری:  
«صوفی آن بود که هیچ چیز در بند او نبود و او در بند هیچ  
چیز نشود.»

۱۸- نیز نوری:  
«تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است. یعنی  
اگر رسم بودی به مجاهده، به دست می‌آمدی و اگر علم بودی  
به تعلیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که تخلقو ابا خلاق الله، و  
به خلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم.»

۱۹- نیز نوری:  
«تصوف آزادی است، وجوانمردی، و ترك تکلیف و سخاوت.»  
۲۰- نیز نوری:  
«تصوف ترك جمله نصیب‌های نفس است برای نصیب حق.»

Macfat.com

۸۰/پیدایش و سیر تصوف

بیارد.» (رساله ۴۷۱).

۲۹- نیز جنید:

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

۳۰- نیز جنید:

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دنیا و بجای آرنده فرمان خدای بود و قسیم اسماعیل و اندوه او ، اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبراًیوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صلی الله علیه و علی آلہ و سلیم» (تذکره).

۳۱ - جنید:

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

۳۲ - جنید:

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

۳۳ - جنید:

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

۳۴ - نیز جنید:

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

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

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

۳۶ - هم او :

«تصوف تو انگری نمودن است و مجھولی گزیدن که ندانند و دست بدداشتن از چیزی که بکار نیاید .»

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

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

۳۸ - هم او :

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

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

«التصوف التبری عن دونه ، والتخلى عن سواه» (نفحات الانس ص ۱۱۶).

۴۰ - حلاج (متوفی ۳۰۹ هـ ق) :

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

۴۱ - ابو محمد جریری (متوفی سال ۳۱۱) :

«درشدن است در هر خوی که نیکو بود و بیرون آمدن از خوی که زشت بود.» (رساله ۴۶۹).

۴۲ - نیز جریری :

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

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

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

۴۴ - ابوبکر کنانی (متوفی به سال ۳۲۲) :

«تصوف صفات است و مشاهده»

۴۵ - کنانی :

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

زیادت آورد.» (رساله ۴۷۲)

۴۶ - هم او :

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

۴۷ - ابوعلی رود باری (متوفی سال ۳۲۲) :

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

(رساله ۴۷۲).

۴۸- نیز او :

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

(رساله )

۴۹- هم او :

«صوفی آن است که صوف پوشد به صفا و بچشاند نفس را طعم  
جفا و بیندازد دنیارا از پس قفا و سلوک کند بر طریق مصطفی.»

(تذکره ۲/۲۸۶)

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

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

۵۱- نیز او :

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

۵۲- ابوحسین مزین (متوفی ۳۲۸ م.ق) :

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

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

«تصوف صبر است در تحت مجاري اقدار و فرا کرفتن از دست  
جبار و قطع کردن ببابان و کوهسار.» (تذکره )

۵۴- ابوبکر واسطی (متوفی به سال ۳۲۰) :

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

باشد به فکرت .» (تذکره)

۵۵- ابوبکر شبلی (متوفى به سال ۳۳۴) :

«تصوف نشستن است با خدای عزوجل و ترا هیچ‌اندوه نه»

(رساله ۳۷۲)

۵۶- هم او:

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

اصطنه عنک لنفسی<sup>۱۰۲</sup> ، ترا برای خویش آفریدم تا طمعها از وی

بریده شد . پس از آن گفت لن ترانی<sup>۱۰۳</sup> .» (رساله ۴۷۲)

۵۷- نیز شبلی:

«تصوف برقی سوزان است» .

۵۸- هم او:

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

۵۹- هم او:

«صوفیان طفلانند در کنار حق - تعالی .»

۶۰- نیز او:

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

بود .»

۶۱- نیز او:

«تصوف ضبط قواست و مرااعات انفاس<sup>۱۰۴</sup> .»

۶۲- هم او:

«صوفی وقتی صوفی باشد که جملهٔ خلائق را عیال خود بیند .»

- ۶۳- ابوسعید اعرابی (متوفی سال ۳۴۰) «التصوف کله ترك الفضول.» (نفحات الانس ص ۲۴۸)
- ۶۴- ابوالحسن پوشنجی (متوفی سال ۳۴۷) «پرسیدند از تصوف . گفت کوتاهی امل است و مداومت بر عمل .»
- ۶۵- جعفر خلدی (متوفی به سال ۳۴۸ ه . ق): «تصوف طرح نفس است در عبودیت و بیرون آمدن از بشریت و نظر کردن به خدای به کلیت .»
- ۶۶- ابو عمر ونجید (متوفی سال ۳۶۶ ه . ق<sup>۱۰۵</sup>): «تصوف صبر کردن است در تحت امر و نهی .»
- ۶۷- ابوعبدالله الروذباری (۳۶۹ ه . ق): «تصوف ترك تکلف واستعمال تطرف و حذف تشرف است .»
- ۶۸- ابو محمد راسبی (متوفی به سال ۳۶۷ ه . ق): «لا يكون الصوفي صوفياً حتى لا تقله ارض ولا تظل سماء ولا يكون له قبول عند الخلق ويكون مرجعه في كل الاحوال الى الحق تعالى .»
- ۶۹- ابوالحسن حصری (متوفی به سال ۳۷۱): «خليفة گفت تصوف چه باشد؟ گفت : آنکه از جهان بدون حق به هیچ چیز آرام نگیرد و نیاساید و آنکه کار خود با او گذارد که خدا وندست و او خود به قضای خویش تولا می کند. فمادا بعد الحق الا اضلal؟ چون خداوند را یافت به هیچ چیز دیگر

باز ننگرد .»

۷۰- نیز او :

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

۷۱- نیز حصری :

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

۷۲- نیز او :

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

۷۳- هم او :

«تصوف صفائ دل است از کدورت مخالفات .»

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

«تصوف قطع علائق است و رفض خلائق است و انصال  
حقایق .»

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

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

۷۶- ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۴۲۵) :

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

۷۷- نیز او :

نگرشی تاریخی... ۸۷

«صوفی روزی بود که به آفتابش حاجت نبود و شبی که به ماه  
و ستاره اش حاجت نبود و نیستی است که به هستی اش حاجت  
نبود.» (نفحات ۳۴۷)

۷۸- ابوسعید ابوالخیر (متوفی به سال ۴۶۰ ه. ق) :  
«شیخ را پرسیدند که تصوف چیست ، گفت : آنچه در سرداری  
بنهی و آنچه در کف داری بدھی و آنچه بر تو آید نجھی .»  
( نفحات ۳۴۵ ) .

Marfat.com

## یادداشت‌های بخش اول

(\*) این مقاله نخستین بار در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی، سال ۱۹۰۶ ص ۳۰۳-۳۴۸ چاپ شده است.

(۱) ارجاع به چاپی است که نگارنده از تذکرة الاولیاء کرده‌است و در جلد سوم مجموعه‌ای که زیر نظر استاد براؤن بعنوان متون تاریخی فارسی منتشر می‌شود چاپ شده است. Persian Historical Texts

(۲) چاپ قاهره سال ۱۹۳۲ (عفیفی)

(۳) این کتاب توسط نویسنده این گفتار به زبان انگلیسی ترجمه شده است.

(۴) متنهایی در تاریخ تطور تصوف (مجله وینا شرقی جلد سوم شماره اول ص ۳۵ به بعد

Matarilen Zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus

(۵) از قبیل توکل و ذکر (عفیفی)

(۶) رسالت قشیریده، ص ۴۵ چاپ مصر ۱۳۳۰ - ص ۳۵ سلطان احمد روم - مصر ۱۲۸۷

(۷) انکامیل تالیف میر دج ۱ ص ۱۰۰ سال ۱۳۲۳ چاپ مصر

(۸) استثنایی در مورد این قاعده وجود دارد، در باب حالات را به عدویه (متوفی سال ۱۳۵ ه. ق. یا سال ۱۸۰ با ۱۸۵) بنابر اختلاف روایات، که در احوالات او اندیشه کاملی در باب معجبت الاهی دیده می‌شود.

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

- ۹) اصل «معروف» از اقلیم واسط بوده است به صفحات بعد مراجعه شود.
- ۱۰) ضبط دقیق این کلمه بدروستی روشن نیست ممکن است منسوب به منع (به فتح یا به کسر) باشد.
- ۱۱) رسالت قشیریه، ص ۹ چاپ مصر ۱۳۳۰ - ص ۱۱ چاپ مصر ۱۲۸۷
- ۱۲) تذكرة الاولیاء، ج ۱ ۲۷۲/۱ سطر ۱۸
- ۱۳) همان کتاب، ج ۱ ۲۷۱/۱ سطر ۱۸
- ۱۴) تذكرة الاولیاء ج ۱ ۲۷۲/۱ سطر ۱۳ مقایسه شود با تعریف ابراهیم ادهم که در همان کتاب آمده است ج ۱ ۹۳/۱ سطر ۲۴ که گوید: «علامت عارف آن بود که بیشتر خاطر او در تفکر بود و در عبرت و بیشتر سخن او ثنا بود و مدحت حق و بیشتر عمل او طاعت و بیشتر نظر او در لطایف صنع بود وقدرت.»
- ۱۵) رسالت قشیریه ص ۹ چاپ مصر ۱۳۳۰ - سطر ۱۱ چاپ مصر ۱۲۸۷
- ۱۶) تذكرة الاولیاء، ج ۱ ۲۳۲/۱ سطر ۱۲
- ۱۷) همان کتاب، ج ۱ ۲۳۴/۱ سطر ۲۳
- ۱۸) همان کتاب، ج ۱ ۲۳۵/۱ سطر ۳
- ۱۹) همان کتاب، ج ۱ ۲۳۵/۱ س ۵
- ۲۰) نفحات الانس، ص ۴۴ س ۳
- ۲۱) رسالت قشیریه، ص ۱۵ چاپ مصر ۱۳۳۰-۱۸ س ۵ چاپ مصر ۱۲۷۸
- ۲۲) تذكرة الاولیاء ج ۱ / ص ۱۱۲ س ۱۳
- ۲۳) ذوالنون بدین لقب، بمناسبت کرامتی که از وی صادر شده و صاحب تذكرة الاولیاء (ج ۱ ۱۱۶/۱ سطر ۱۸ و بعد از آن) آن را نقل کرده است، شهرت یافته است.
- ۲۴) رسالت قشیریه، ص ۱۴۲، س ۱۱ از پایین چاپ مصر ۱۳۳۱ = ۱۶۷ س ۷، چاپ مصر ۱۲۸۷

## یادداشت‌های بخش اول / ۹۱

- ۲۵) رساله قشیريه ص ۱۴۲ س ۱۰ چاپ مصر ۱۳۳۰ = س ۱۶۶ = ۲۳ س
- چاپ مصر ۱۲۸۷
- ۲۶) همان کتاب ، ص ۱۰۲ س ۱۱ از پائین چاپ مصر ۱۳۳۰ ، ص ۱۰۱
- س ۱۱ از پائین ۱۲۰ ، چاپ مصر ۱۲۸۷ ! س ۱۱۹
- ۲۷) همان کتاب ص ۵۱ س ۱۷ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ۶۰ ، ۱ چاپ مصر
- ۱۲۸۷
- ۲۸) همان کتاب ص ۴ س ۱۱ از پائین ط مصر ۱۳۳۰ = ص ۱۰۲۵ مصر
- ۱۲۸۷
- ۲۹) همان کتاب ، ص ۹ س ۶ چاپ مصر ۱۳۳۰ = ص ۱۰ ، ۱۶ ، چاپ
- مصر ۱۲۸۷
- ۳۰) همان کتاب ص ۱۴۷ س ۱۴ ص مصر ۱۳۳۰ = ۱۷۲ = ۲۱ ، چاپ
- ۱۲۸۷
- ۳۱) با کوم خدای شراب است نزد یونانیان (عفیفی)
- ۳۲) رساله قشیريه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۵۳ س ۷ از پائین
- ۳۳) همان کتاب ، چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۴ س ۱۳ از پائین
- ۳۴) مراجعه شود به مشنوى ، ترجمه وینفیلد (چاپ دوم) ص ۱۷ از مقدمه.  
خوش وقتی که در اینجا فضل تقدم آقای وینفیلد را برخودم یادآوری  
کنم و نیز تأثیری را که نوشهای او در پیشبرد مطالعات عرفانی داشته  
است. همچنین خوش وقتی که در باب منشائصوف با او هم عقیده هستم.
- ۳۵) وی همچنین به کار هزشكی نیز پرداخته است. مراجعه شود به وستفلد  
*Gesch der Arabe, Aerzte* منسوب است که موجودند (مراجعه شود به بروکلمان ج ۱۹۹/۱)
- ۳۶) مراجعه شود به مسعودی ، مروج الذهب چاپ بایهه دومینار ج
- ۴۰۱/۲
- ۳۷) مراجعه شود به قاضی ، ص ۶ چاپ قاهره ۱۳۲۶ و نیز ص ۲۲۸
- ۳۸) مراجعه شود به ابن خلدون ، ترجمه دی سلان ج ۱۷۶/۲ و بعد از آن

وچاپ بیروت ۱۹۰۰ ص ۴۹۹

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

وچاپ مصر ۱۳۴۸ هـ. ق ص ۴۹۶

(۴۰) ابن خلدون ترجمة دی ملان ج ۱۸۴/۳ وچاپ بیروت ص ۴۹۹ وبعد از آن

(۴۱) فقط ص ۱۱۱. چنین رابطه‌ای میان علوم طبیعی و علوم دینی در تاریخ تصوف، در قرون وسطی، نیز دیده می‌شود، و در این زمینه جابر بن حیان و ذوالنون مصری بر کورنیلیوس اگریبا و بر اسیلیوس فضل تقدم دارد.

(۴۲) رساله قشیریه، ص ۸ مصر ۱۳۳۰

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

(۴۴) رساله قشیریه، ص ۱۶۴ س ۲ از پائین چاپ مصر ۱۳۳۰ : ص ۱۹۳  
س ۹ چاپ ۱۲۸۷ مقایسه شود با تذكرة الاولیاء ج ۱/ص ۱۲۱ س ۱۴ در باب بخور سوزی در میان مصریان صابئی (که از اصل قبطی یا زویی هستند) مراجعه شود به شو لزون Chewolsohn Die Saabir und der Saabismus Vol. I.P. 493

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

۴۶) مرکس، همان کتاب ص ۲۶

۴۷) این دامستان را در الفهرست ابن نديم چاپ مصر ۱۳۴۸ ص ۴۲۵

ملاحظه کنید. و نیز مراجعه کنید به مقاله مترجم عربی کتاب (دکتر ابوالعلاء عفیفی) در باب تأثیرات نوشه‌های هرمسی در تفکر اسلامی چاپ شده در مجله دانشگاه 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 آن را درک می‌کنم، چنین است: اگر عالم ظاهر عالم دوئیت و دوبنی است، بدان منکر. بلکه به وحدت مطلقه جهان بنگر.

اما یادکرد زن و مرد (ماده و نر) بمنظور میرسد که مربوط به دین بابلی است که احتمالاً نشان‌آین گنو سیم است زیرا در این آئین در آثار هر خدمای مذکوری از خدای مؤثری سخن بمبیان می‌آید مثل آنوا Anu و آناتو Anatu و این یک پدیده بسیار شایعی است که در آئین گنو سیم و اعتقاد به اصل فیضان ولبریزی دیده می‌شود.

افزوده: استاد نیکلسمون بعد از نشر این گفتار، در مجله پادشاهی

آسیائی سال ۱۹۰۶ ص ۹۹۹ ذیلی بر آن نوشت و گفت: «در مقاله‌ای که در باب تصوف در شماره آوریل این مجله در ص ۳۱۹ نوشته، عبارتی از معروف کرخی نقل کردم که نشان دهنده توجه او به مذهب مندائيین بود و آن عبارتی است که در تذكرة الاولیاء آمده (ج ۱ ص ۲۷۲ سطر ۷) بدینگونه: «چشم فرو خوابانید اگر شده از ارتی بو و ماده» و من آن را بدینگونه ترجمه کردم:

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

ولی هم از آن روزگار، من به متن عربی این گفتار در طبقات الصوفية بو عبدالرحمن سلمي (نسخة خطی وزة بریتانیا ۵۲۰ Fol 182

Add. 18) و آن بدینگونه است: «و غضوا ابصاركم ولو على شاة انشى» پس باید عبارت موجود در تذكرة الاولیاء را بدینگونه اصلاح کرد: «اگر همه از بزی بود ماذة» و این تصحیحی است که بعضی از نسخه‌های خطی تذكرة الاولیاء هم آن را تأیید می‌کند. و باید اعتراف کنم که این عبارت هیچ رابطه‌ای با مذهب مندائیین ندارد، اگرچه دعوی نگارنده در باب اثر پذیری معروف از مذهب مندائیین، همچنان قابل بحث است، اگرچه نگارنده وجود شباهت میان روش او و روش آنان را هنوز مرزبندی نکرده است.

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

(۵۰) رسالت قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۷؛ تذكرة الاولیاء ص ۱۰۰

سطر ۱۶

W. Anz zur Frage nach dem Ursprung des (۵۱  
Gnostizismus p. 17

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

(۵۳) تذكرة الاولیاء ج ۱/۱ س ۱۳۱

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

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

(۵۶) تذكرة الاولیاء ج ۱/۳۰۵ س ۲۱

(۵۷) مراجعه شود به نفحات الانس ص ۸ س ۱۶ و تذكرة الاولیاء ج ۱/۳۱۹ س ۲۲ و پس از آن و ص ۳۴۳ س ۷؛ ۲۳ همچنین مراجعه شود به کتاب العلامتیة و الصوفیة و اهل الفتوة از مترجم عربی کتاب

ابوالعلاء عفیفی.

(۵۸) تذکرة الاولیاء ج ۱، ص ۲۷۴ س ۹

(۵۹) همان کتاب، ج ۱ ص ۲۹۹ س ۶

(۶۰) ابوالمحامن ج ۲/۴۷ من ۶ و بعد از آن

(۶۱) ابن خلکان، ترجمة دی سلان ج ۲/۲۹۱

(۶۲) نفحات الانس، ص ۸۱ س ۱۶ این گرفتاری (محنت) بعنوان محنت غلام خلیل، شهرت یافته که احمد بن خالد بن مردان است و از اصلی عربی و از مردم باهله بوده است. وی در بصره متولد شد و در بغداد نشأت یافت و همانجا در گذشت بسال ۲۶۲ وی به تقوی و پرهیز گاری شهرت داشت ولی معاصرانش او را خوش نمی داشتند و او را به ریا کاری متهم می کردند در این باره به میزان الاعتدال ذهبی ص ۶۶ مراجعه شود (عفیفی)

(۶۳) از این عطا سؤال کردند که چرا صوفیه زبانی عجیب و غیر آشنا دارد گفت: «از بھر آن کردیم که ما را بدین عزت بود از آنک این عمل بر ما عزیز بود نخواستیم که بجز این طایفہ آن را بدانند و نخواستیم که لفظی مستعمل به کار داریم لفظی خاص پیدا کردیم.» تذکرة الاولیاء.

(۶۴) تذکرة الاولیاء

(۶۵) رسالت قشیریه چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۶ س ۱۳

(۶۶) رسالت قشیریه مصر، ۱۳۳۰ ص ۱۴۶ س ۱۲

(۶۷) تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۵۵ س ۹

(۶۸) همان کتاب، ج ۱/۱۵۹ س ۲

(۶۹) همان کتاب، ج ۱/۱۶۳ س ۷

(۷۰) همان کتاب، ج ۱/۱۶۶ س ۱۷

(۷۱) جامی (نفحات الانس ص ۸۱ س ۴ از ۴۰) می گوید ابوسعید خراز متوفی بسال ۲۶۸ هـ. نخستین کسی بود که در باب فنا سخن گفت این خلکان و قشیری و جامی چنین نوشته اند. ولی باقوت نام او را ابویزید

طیفور بن عیسی بن شاروسان می خواند و می گوید نباید میان او و ابویزید طیفور بن عیسی بن آدم معروف به بسطامی صغیر، اشتباه کرد.  
 ۷۳) صاحب نفحات (ص ۶۲ سطر آخر) بدینگونه: گردي می خواند و صحیح ترکردی است.

۷۴) نفحات الانس. ص ۶۳

۷۵) همان کتاب، ص ۶۳ س ۱

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

۷۷) بی گمان تصوف اسلامی، از جنبه علمی، تا حدی شبیه تصوف بودائی است دلیل براین موضوع مطلبی است که جاخط در کتاب الحیوان از «رهبان الززادقه» که جفت جفت برای سیاحت بیرون می آمدند یاد می کند که بیش از دوشب در پکجای نمی ماندند. و نفس را بر تطهیر قلب و عفت وصدق و امیداشتند و جاخط داستان دوتن از ایشان را که به شهر اهواز وارد شدند یاد می کند.

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

۷۹) تذكرة الاولیاء ج ۱/۱۶۰ س ۱۳۵

۸۰) همان کتاب، ج ۱/۱۶۰ س ۱۶

۸۱) همان کتاب، ج ۱/۱۶۲ س ۲۴

۸۲) همان کتاب، ج ۱/۱۶۸ س ۲۴

۸۳) همان کتاب، ج ۱/۱۳۷ س ۶

۸۴) همانجا ج ۱ ص ۱۴۰ س ۱۴

۸۵) همانجا ج ۱ ص ۱۶۰ س ۱۱

۸۶) همانجا ج ۱ ص ۱۷۱ س ۱۸

۸۷) همانجا ج ۱ ص ۱۵۵ س ۲۰

۸۸) زفار رمز مذهب زردهشتی (ثنویت) است

۸۹) تذكرة الاولیاء ج ۱/۱۲۹ س ۵ سودمند است اگر این وصف صوفیانه از معراج را با متن عربی آن که قشیری (چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۴۸

## یادداشت‌های بخش اول/۹۷

س ۳ از پائین) نقل کرده مقایسه کنیم: «قال ابویزید کنت اثنتی عشرة سنة حداد نفسی و خمس سنین کفت مرآة قلبی و سنه 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 موتي فکبرت عایهم اربع تکبرات.»

(۹۰) مراجعه شود به قشیری مشاچاب مصر ۱۲۸۷ ص ۱۷ س ۴ از پائین = نفحات الانس ص ۴۶ س ۳ از پائین و تذكرة الاولیاء ج ۱/۳۲۹ ص ۲ و قشیری ۲۲ س ۱۰

(۹۱) از تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۶۲ س ۴

(۹۲) قشیری، چاپ مصر ۱۲۸۷ ص ۲۱ سطر آخر = چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۱۳۳

س ۳

(۹۳) قشیری، چاپ مصر ۱۳۳۰ ص ۹۶ و تعبیر از ابوسعید خراز است.

(۹۴) مرجع مورد اشاره رسالت قشیریه چاپ مصر ۱۲۸۷ ش.ق. است.

(۹۵) صاحب عوارف المعرف متن عربی این سخن را نقل کرده ده ما از آن نقل

(۹۶) کردیم (غفینی) زکریای انصاری (متوفی ۹۲۶) شارح رسالت قشیریه اسم سمنون را بهفتح نسبت کرده وجامی سخن منسوب به سمنون را به رویه نسبت دهد (نفحات الانس ص ۱۰۵ سطر آخر)

(۹۷) مقایسه شود با قشیری ص ۲۱ س ۲۱ که گوید: «می گویند صوفی این الوقت است و قصدشان این است که وی شهواره به بهترین جیزی در حال خود اشتغال دارد.»

(۹۸) از عبارت چنین می توان فهمید که صفات صوفی مکون در حال نهاده شدن فنا در حال وجود است یا اینکه صوفی سازن وابش در حال نهاده شدن است و در حال غنا دیگران را برخود نهاده می نارد.

(۹۹) مقایسه شود با سخن رویم که گفت: «صوفیان خمواره، تا در تنافر و دوری از یکدیگر نند، در خیس بسر می بردند و چون صلح نشند خیری در میانشان نیست.» (خشیری ص ۱۴۹ س ۱۱۷ و شرح عبدالله انصاری براین عبارت در نفحات الانس ص ۸۴ س ۵

۱۰۰) شعرانی این سخن را بالاختلافاتی در الفاظ به عبدالله بن خفیف‌الضبی متوفى بسال ۳۲۱ھ. نسبت می‌دهد الطبقات الکبری ج ۱ ص ۱۰۳ چاپ مصر ۱۳۱۵ھ.

۱۰۱) این تعریف بشکلی که ما نقل کردیم در ملحق تذكرة الاولیاء آمده است و جز قسمت اخیر این عبارت، بقیه در تذکرہ موجود است و به عبدالله بن خفیف متوفى بسال ۳۲۱ منسوب است مترجم عربی کتاب مال وفات او را در کتاب طبقات شعرانی ج ۱/۱۳۱ بسال ۳۷۱ یافته و قشیری آن را در ۳۹۱ ذکر می‌کند.

۱۰۲) قرآن س ۳۰ آیه ۴

۱۰۳) قرآن س ۷ آیه ۱۳۹

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

۱۰۵) وی ابو عمر و اسماعیل بن نجید (بدون ال) السلمی است جد ابو عبد الرحمن سلمی مورخ معروف تصوف است (مراجعه شود به قشیری ص ۲۸، و تذكرة الحفاظ ذهبي ج ۳/۲۴۸) یادداشت عفیفی.

۱۰۶) ظرافت پیشگی از صفات زنا دقه بوده است ولی بعضی از صوفیان از قبیل ملامتیه این کار را پیشنه خود کرده‌اند تا احوال خود را از مردم پوشیده نگاه دارند. (عفیفی)

۲

## زهد در اسلام

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com  
Marfat.com

۲۰

کتابهای ترکی و فارسی و عربی که لبریز از مطالبی درباره زهد در اسلام است و هنوز چندان مورد توجه محققان غربی قرار نگرفته، و بسیاری از آنها نیازمند کشف و بررسی و تحقیق می‌باشد. بدون بررسی کامل این امر، نمی‌توان امیدی به پیدایش نظریه‌ای دقیق درباره زهد اسلامی داشت. این مقال فقط کوششی است برای نشان دادن راههایی که زهد در اسلام در آنها به جریان افتاده و چگونگی تحول و رشد زهد در آنها باذکر صفات بر جسته‌ای که زهد در هریک از مراحل خود بدان متصف می‌شده است.

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

۱) مقدمه: تعالیم پیغمبر، محمد(ص).

۲) زهد در صدر اسلام، وزهد صوفیانه.

۳- سیر زهد در قرون میانه :

الف- نظام خلوت نشینی وزاویه‌ها و رباطها ...

ب- شیوه‌های زهد

۴) زهد فلسفی

۵) فرجام: شیوه‌های صوفیه (در اویش).

۱- مقدمه: تعالیم پیغمبر

اعراب جاهلی از تفکر مذهبی اندکی برخوردار بودند که پیچیده و نامطمئن بود ولذتها و مشکلات زندگی آنها را از تفکر در حیات اخروی چنان بازداشت که به خاطرشان نمی‌رسید که خویشن را آماده حیات روحانی پس از قبرسازنده مسیحیت – مسیحیت دست نخورده و سازمان نیافته، نه مسیحیت کلیسیایی – پیش از بعثت محمدی بذرزهد را در بلاد عرب پراکنده و آن در اعصار نخست خلافت اسلامی، تأثیری از خود بر سیر و تحول زهد به جا نهاد. ما می‌دانیم که مسیحیت، پیش از اسلام در میان قبائل شمالي جزیره‌العرب منتشر بود. و بسیاری از اعراب آگاهی اندکی – هر چند هم ناچیز و سطحی – از عقاید دین مسیح و مراسم آن داشتند<sup>۱</sup>.

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

مجاهده نفس را پیشہ کردند: پشمینه پوشیدند و بعضی از غذاها را نخوردند. در این شکی نیست که حنفای بر محمد (ص)، که با بسیاری از آنها معاصر بود و با دوتن از آنها قرابت سبیل یا نسبی داشت، اثر گذاشته‌اند<sup>۲</sup>.

شاید تأثیر مسیحیت بروزد، سپر آنرا در صدر اسلام تفسیر کند و اینکه محمد و صحابه‌اش چگونه پاره یا همه شب را به تهجد و عبادت می‌گذرانیدند، و نیز این این که چگونه سایه این زهد کم کم از بین رفت<sup>۳</sup>.

زهد از ویژگیهای اسلام و پیامبر اسلام نیست، زیرا از پیامبر نقل کرده‌اند که او از همه لذتها بی که در اختیار داشت بهره می‌گرفت و بهره‌مند شدن از زیستهایی را که خداوند برای بندگانش فراهم آورده بود و نیز از روزی پاک را تحریم نکرد. (سوره مائدہ آیه ۸۷-۸۸). اسلام حدود شرایطی برای امت خود خود وضع کرده که با زهد بی ارتباط نیست. مثل روزه، تحریم مسکرات، ادای نمازهای پنچگانه، حج وغیره. اگر این فرضیه‌ها درست باشد، به صورتی روشن نمایشگر روحیه جدی و عملی و اجتماعی است: صفاتی که با روح زهد و رضا و گوشه‌گیری منافات دارد. اگر از آیاتی که در قرآن دال بر حقارت دنیا و زیستهای آن و دعوت به عمل صالح و توکل بر خدا، نه بر مال و جاه، وجود دارد چشم پوشی کنیم، آیاتی که مخصوصاً صبغة زهد داشته باشد بسیار کم است. مثلاً روزه به خاطر کفاره گناهان یا به جای ادای پاره‌ای فرائض یادیه قتل واجب شده است. خداوند

می فرماید: «حج و عمره را برای خدا تمام کنید، اگر بازداشته شدید و محصور گشته باشد، پس هر قدر که انسان باشد از قربانی فروگذار نکنید و موی سرخویش را در آن نتر اشبد تا وقتی که به کشتار گاه برسد، پس کس از شما بیمار شد یا در سررنج یا دردی داشته باشد که ناچار است سررا بتراشد، باید سه روزه بخورد یا خوراکی به بینوایان دهد یا قربانی کند.» (بقره آیه ۱۹۵) و نیز قوله تعالی «روانیست که مؤمنی مؤمن دیگر را بکشد مگر که خطایی افتد و هر کس که مؤمنی را به خطای بکشد کفاره آن آزاد کردن بنده مؤمن است و دیه تمام سپردن به اولیای مقتول، مگر آنکه آنها ببخشنند.... کسی که برده نیابد که آزاد کند باید دو ماہ پی در پی برای بازیافت از خدای تعالی روزه بگیرد که او دانائی است راست دانش.» (نساء آیه ۹۲) و می فرماید: «خداؤند شمارا درسو گندهای باطل و بیهوده نگیرد، لکن شما را درسو گندهایی که به دل آهنگ سو گند دارید می گیرد و کفاره آن غذا دادن به مستمندان است، از حدود سطح غذای خودتان را پوشاندن آنان یا آزاد کردن یک نفر برده مسلمان. پس هر کس نتوازد، باید سه روزه روزه بگیرد. این است کفاره سو گندهای شما وقتی سو گند می خورید.» (مائده ۸۹)

و می فرماید: «آنکه زنان خویش را اظهار کنند و بعد از قول خود باز گردند، پیش از تماس باید بندهای آزاد کنند، اینگونه پند داده می شوید، و خدا بر اعمالتان آگاه است.» (مجادله ۳-۴). نیز قرآن می گوید اگر تو به با ایمان و عمل صالح همراه باشد سیثات را به حسنات بدل می کند (فرقان ۷۰) و «نمای از فحشاء و منکر باز می دارد»

(عنکبوت/۴۵). راجع به تطهیر نفس از راه زکات در سوره‌های مکی آیاتی هست مثل «رستگارشد هر که زکات داد» (اعلی/۱۴). از مشتقات «زهد» در قرآن فقط یک بار در سوره یوسف / ۲۰ ذکری به میان آمده که هیچ گونه مفهوم صوفیانه‌ای ندارد و در مقام عتاب و سرزنش به کار رفته: «و شروه و بشمن بخس در اهم معدوده و کانوافیه من الزاهدین» (اورا به بهایی اندک، یعنی به چند درهم، فروختند و در ارزان فروختن او دریغ نداشتند). ولی کلمه «تبتل» (از خلق گستن) که بر «زهد» مقدم است در این قول خداوند در قرآن آمده: «و تبتل الیه تبتلا» (مزمل / ۸) (باز خداگسل باز گستنی) و مراد از آن نوعی عبادت است که خداوند بدان فرمان داده است. از الفاظی که در قرآن در وصف زهاد آمده لفظ «سائحین» و «سائحت» در دو آیه زیر است: «و التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الأمرون بالمعروف» (توبه/۱۱۳) و «مسلمات مؤمنات فانتات تائبات عابدات سائحتات» (تحریم/۵). بدون تردید مؤلفان مسلمانی که درباره زهد سخن گفته‌اند، قرآن را بانظریات ویژه خویش تأویل کرده‌اند، در بسیاری از کلمات قرآن مفاهیم تازه‌ای دور از معانی ظاهری آن سراغ گرفته‌اند. و «توکل» و «ذکر» از این نوع کلمات است.

### ۳- زهد در صدر اسلام، زهد صوفیانه

قرآن تصریح می‌کند که رهبانیت از بد عنایی است که مسیحیان

گذارده‌اند :

«ورهبانیتی را که بدعت گذارده‌اند، بر آنها جز برای رضای خدا ننوشیم.» (حدید/۲۸) و پیغمبر در گفته مشهودش می‌فرماید : « لارهبانیة فی الاسلام » (در اسلام رهبانیت نیست) . با این وصف درباره مسلمانان صدر اسلام آمده که پاره‌ای از آنها به رهبانیت گرویده‌اند.<sup>۵</sup> چنین پیداست که پیامبر در آغاز امر با مجاهده و ریاضت و شکنجه نفس برای کفاره گناهان نظرخوشی نداشت، ولی پس از آنکه زهد در اسلام نصیح یافت و گزیری از هماهنگی میان تعالیم دینی و زهد نبود خود به صورت یکی از پیشوایان زهد در آمد. گلدتیه تعداد معنابهی از مردانی را که معاصر پیامبر بوده یا نزدیک به عصر او بوده‌اند، نام می‌برد که این شیوه‌ها برای کفاره گناهان خویش استفاده می‌کرده‌اند . بهلول بن ذؤیب از همینهاست که رهسپار کوهی در کنار مدینه شد و پشمینه پوشید و دستهای خود را با زنجیر به پشت خود بست و به گناهان خود معرف شد و فریاد کرد : «خداوندا ! بهلول را در نگر که در غل و زنجیر است» و نیز ابو لبابه ، چون از خیانتی که کرده بود پشمیان شد ، خود را برستونی در مسجد مدینه بست و همچنان ماند تایقین آورد که خدا او را مورد بخشایش قرار داده است<sup>۶</sup>. انواع دیگری از توبه و آنابه بود که به هنگام ادائی شعایر حج به کار می‌رفت. بسیاری از حاجیان پیاده و پا بر هنله به مکه می‌رفتند ، یا در حالی به طواف کعبه می‌پرداختند که چون شترها حلقه در بینی داشتند<sup>۷</sup>. شنیده‌ایم که حاجیانی هم روزه سکوت می‌گرفته‌اند ، ولی ابوبکر آنرا تحريم کرده و از

اعمال جاھلیت شمرده است.

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

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

گوییم، متکلم معروف حسن بصری (وفات ۱۱۰ هـ ق = ۷۲۰ م)

Macfat.com

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

در میان زهادگروهی به نام «بکائون» (= بسیار گریه کنندگان) پیدا شدند، که شاید این نام را از راهبان مسیحی گرفته باشند.<sup>۱۰</sup>.

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

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

دریاها پناه می‌بردند.

ازین دسته می‌توان ابراهیم ادهم بلخی را (متوفی به سال ۱۶۱ ه.ق) نام برد. زیرا او نمایندهٔ زاهدان عصر خویش است. هرچند نظر به اینکه از شاهزادگان است، با بیشتر آنها فرق دارد. وی از امیران بلخ بود. اما امارت را رها کرد و پشمینه پوشید و رهسپار بلاد شام شد و از راه با غبانی وغیره به کسب معیشت پرداخت. از او پرسیدند چرا از مردمان گریختی؟ گفت: «دین خویش در کنار گرفته‌ام، و از این شهر بدان شهر و از این سر کره بدان سر کوه می‌گریزم. هر که مرا بیند پندارد که حمالی ام یا وسوس دارم. تا مگر دین از دست ابلیس نگاه دارم و به سلامت ایمان از دروازهٔ مرگ بیگرون برم.<sup>۱۲</sup>» و پاره‌ای از آنها به خانقاها که پیش از پایان قرن دوم هجری پیدا آمدند پناه بردند و در این راه زنان هم دست کمی از مردان نداشتند.<sup>۱۳</sup>

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

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

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

### الف) لباس

لباس پشمی خشن وزبر، پیش از اسلام، از علامات زهد بود. این را اعراب از راهبان مسیحی تقلید کردند<sup>۱۴</sup>، و بالنتیجه پوشیدن لباس‌های پشمی در میان زاهدان صدر اسلام رایج شد. و «صوفیه» هم از پشم (= صوف) استفاق یافت و پیش از پایان قرن دوم هجری به کار رفت. چون اسم دیگری هم براین زاهدان اطلاق می‌شد که به رواج «صوفی» نبود. آن اسم «مسوحبی» منسوب به مسوح جمع مسح، یعنی لباس مویی بود<sup>۱۵</sup>. عادت براین بود که زاهدان، چه مرد و چه زن، ردای جبه‌ای پشمین بپوشند. وزنان، افزون بر آن، پوششی از هسان جنس به نام «خمار» بر سر بیفکنند.

سفیان ثوری، پشمینه پوشی را رد کرده و آنرا بدعت شمرد. مسلمانان دیگر هم آنرا مذموم دانسته و رمز مسیحیت و نشانه را پنداشتند<sup>۱۶</sup>. ابو سليمان دارانی گوید: «هر که پشمینه را برای دوام خواهد، بپوشد»، و از برای سفر بپوشد، اما اگر برای دنیا (شاید دین) خواهد، نپوشد. وی درباره فضل لباس سفید بر پشمی گوید: «اگر قلب زاهد را شهوت

رها کرده باشند، تو اند که ردایی دربر کشد و بر طریقت رود، زیرا ردا از نشانه‌های زهد است. و اگر او زهد خویش را با دو جامعه سفید بپوشاند و به میان مردم رود در امان باشد.»<sup>۱۸</sup> ذکر لباس مویین که در زیر جبهه‌های فاخری می‌پوشیدند، زیاد آمده است. همانگونه که امام جعفر صادق می‌کرد. «نقل که صادق را دیدند خزی گرانمایه پوشیده. گفتند: یا بن رسول الله: این لباس خاندان نبوت نیست. دست آن کس بگرفت و در آستین کشید. پلاسی پوشیده بود که دست را خلیده می‌کرد. و گفت: «این برای خلق پوشم و آنرا برای حق»<sup>۱۹</sup> پاره‌ای از زاهدان برنس (باشق) می‌پوشیدند. <sup>۲۰</sup> عتبة بن غلام، دو تن پوش خاکی رنگ که یکی ردایی بود و دیگر لنگی بہتن می‌کرد، تا چون نگهبانان به نظر آید. گویند که بشر حافی، زاهد معروف بغدادی، روزی بالنگی زیبا و نعلین و ردایی کهنه به بازار می‌رفت. همه اینها براین امر دلالت دارد که زاهدان مسلمان نوعی لباس ویژه به تن داشته ولی همیشه از دیگران مشخص نبوده‌اند. درباره مرقع که به تدریج جایگزین پشمینه پوشی شد به گفتار بعد رجوع کنید.

### ب) غذا و روزه

بسیاری از زاهدان در باره فضل غذای حلال سخن گفته‌اند. ابراهیم ادهم می‌گوید: «چون روزی پاک خوری از شب زنده‌داری و روزه داشتن بی‌نیازی» و به شفیق بلخی گفت: «در نزد ماکسی به حج و جهاد برتری نباید بل آنکس برتری باید که در آنچه می‌خورد بیندیشد که از حلال باشد.<sup>۲۱</sup>

و از وی آمده است که چون غذای بی‌شیوه نمی‌یافت گل و خاک می‌خورد و سری سقطی به ولع زیادش برخوردن حلال شهرت یافته و از خوردن خوراکی که او را مدبیون خدا می‌کرد و یا سبب منت خلق می‌شد دوری می‌گزید، با اینحال به ناممکن بودن این عمل اعتراف کرد.<sup>۲۲</sup> در سرگذشت اولیاء آمده است که خداوند چگونه آنها را از غذای شبهدار با ظهور کراماتی بازمی‌داشته (مثل غذای جشنیهای عروسی یا مجالس حکام). قشیری از حارت محاسبی روایت می‌کند که چون دستش را به سوی غذای شبهداری دراز می‌کرد رگی در انگشتانش به جنبش می‌آمد که او را از خوردن بازمی‌داشت. ابراهیم ادhem بهترین خوراک را برای زاهد نان گرم و روغن زیتون می‌دانست. دیگران نان و نمک یا آش جو وغیره را ترجیح داده‌اند. برخی دیگر از زاهدان از خوردن گوشت خودداری کرده‌اند. اما اینکه این را عادت خود قرار داده باشند جای تردید است: و مشهور است که کمی گوشت می‌خورده‌اند و از سن ایشان پیمان بستن با خویش است که به گونه‌ای از خوراکها مخصوصاً خوراک خرما و هویج نپردازند تا با جلوگیری از شهوت نفس در پاکی نفس کوشیده به مرتبه معنوی بلندی برسند.<sup>۲۳</sup>

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

بر شکم خود پیروز آید دین خود استوار دارد و به اخلاق شایسته زیور  
باید، و آنکس که زیان دین را از سوی شکم نداند در میان عابدان  
کورماند.<sup>۲۴</sup> «بایزید بسطامی گوید که معرفت به خدا حاصل آید با «شکم  
گرسنه و تن بر هنه»<sup>۲۵</sup> سهل بن عبدالله شوستری به روزه گرفتن شهرت داشت  
و معتقد بود که خوراک راجز برای زنده ماندن تن و بقای عقل نباید خورد  
واز خوردن به منظور تقویت بدن امتناع داشت، و می گفت «عدم تو انا بی  
در انجام فرائض به سبب کم خوری بهتر است از داشتن تو انا بی درادای  
آنها باشکم پر»<sup>۲۶</sup>. و درباره خودش می گوید: «عزم کردم که هر سه شب  
یک بار روزه گشایم و فرا پنج روز بردم پس فرا هفت روز بردم پس فرا  
بیست و پنج روز بردم و بیست سال براین بودم»<sup>۲۷</sup>. اما غزالی اور اجزو  
کسانی می شمارد که چهل روز پی در پی روزه دار بودند.<sup>۲۸</sup>  
پس از شوستری کسانی از صوفیان آمدند که در این میدان گوی  
سبقت را از اور بودند تا جائی که ابو عثمان مغربی می گوید «مرد حق  
و صمدانی در هشتاد روز یک بار غذا می خورد»<sup>۲۹</sup>.

### ج) نماز

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

مورد توجه صوفیان بود در بسیاری از آیات کتاب کریم آمده است، به عنوان مثال: «يَا إِيَّاهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُر وَاللَّهُ ذَكَر أَكْثَرًا وَسُجُونَهُ بَكْرَةً وَاصْبِلَّا» (احزاب ۴۱). و«وَإِذْكُر وَاللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» (انفال ۴۵)؛ و نیز «فَادْكُرُونِي اذْكُرْكُمْ» (بقره ۱۵۲) و«فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُو اللَّهَ» (بقره ۱۹۹)، همچنین «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت ۶۵).

Zahedan نخستین بدون در نظر گرفتن روشی خاص به ذکر خدا پرداختند زیرا که در دعوت به ذکر روش معینی نیامده بود ، اما به زودی مجالس ویژه‌ای برای ذکر به پا داشتند که در آن ادعیه واو راد مخصوصی می‌خواندند و سوردهای قرآن را تلاوت می‌کردند. نماز‌های نافله را نیز افزودند و به ذکر اسماء‌الله و عبارات ویژه‌ای همچون «الله الله» و «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» روی آوردن. ذکر در نظر صوفیان رکنی از اركان دین ، بل ، اساسیترین رکن در عبادت شمرده می‌شود. قشیری می‌گوید : «ذکر رکنی قوی است اند طریق حق سبحانه و تعالی و هیچ کس به خدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر» <sup>۲</sup> . بعید نیست که Zahedan اسلام در این مورد از Zahedan المؤمن مسیحی تقلید کرده باشند. كما اینکه گلد تیپر نیز در مقاله پرازش خود درباره پیدایش تصوف در دوره‌های نخستین <sup>۳</sup> همین نظر را پذیرفته است و من در این گفتار تا حدود زیادی مدیون نوشتۀ استاد گلد تیپر می‌باشم. حتی کسانی که نماز واجب را بهترین و کاملترین نوع عبادت دانسته‌اند به فضیلت ذکر بر نماز معتبر فنند. زیرا که ذکر مقيمه به وقت بخصوصی

نیست. در این باره قشیری می‌گوید: «واز خصایص ذکر آن است که به وقت نبود، که هیچ وقت نبود، از اوقات الاکه بنده مأمور است به ذکر خدای - تعالی - اما فرض واما مستحب و نمازاً گرچه شریفترین عبادتهاست وقتها بود که روانبوداند رو و ذکر دل دائم بر عموم احوال واجب آید.<sup>۲۲</sup>

گاهی در حین ذکر حالاتی پیش می‌آید که زاحد به سبب یاد آوری از گناهان خودکارهایی انجام می‌دهد و نفس خویش را به علت غفلت سرزنش می‌کند چنانکه از حازم حنفی آمده است که آن قدر سرش را به دیوار زد که خون سرازیر شد و از شبی نقل شده است که: «اندر ابتدای کاروی اندر سردابه شدی. و آغوش چوب با خویشن ببردی. هر که غفلتی اندرآمدی خویشن را بزدی بدان چوب. و بودی که آنگاه را که از آن سردابه بیرون آمدی از آن چوب نمانده بودی. آنگاه دست و پای بزمین و دیوارها می‌زدی.<sup>۲۳</sup>

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

ذکر دا رو قسم می‌داند: «و ذَكْرُ دُوْغُونَهِ بَاشَدْ، ذَكْرُ زِبَانَ وَ ذَكْرُ دَلَّ  
بَنَدَهِ بَدَانَ بَهِ اسْتَدَامَتْ ذَكْرُ دَلَّ رَسَدَ وَ تَأْيِيرَ ذَكْرَ دَلَّ رَا بَوْدَ وَ چُونَ بَنَدَهِ  
بَهِ دَلَّ وَ زِبَانَ ذَاكَرَ بَاشَدْ اوْ كَامَلَ بَوْدَ دَرَ وَ صَفَ خَوِيشَ دَرَ حَالَ سَلُوكَ  
خَوِيشَ»<sup>۲۵</sup>

#### ۵) زهد و فقر

قشیری، در رساله خود در باب زهد، اشاره‌ای دارد که آیا باید در برابر حلال زهد ورزید یا در برابر حرام؟ عقیده‌ای که بیشتر مسلمانان بر آنند اینست که زهد در حرام واجب است و در حلال فضیلت و این نظری است که آیات بسیاری واز قرآن موافق آن است مانند، لاقِل مَنَاعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَ الْآخِرَهُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَ لَا تَظَلَّمُونَ فَتَبِلَا» (نساء ۷۷) شاید بتوان برداشت مسلمانان را از زهد در آغاز کار به جلوگیری نفس از امور مادی مثل خوردن و خوابیدن و آمیزش با مردم و سایر لذتهاي مباح منحصر دانست. اگر کسی یك جبهه داشت خود را بر همسایه‌اش که دو جبهه داشت در ورود به بهشت پیشقدم می‌دانست<sup>۲۶</sup>. ولی زاهدان در تنگ کردن دایره حلال مبالغه کرده آنرا سخت محدود نموده‌اند چندان‌که ابو حفص حداد گوید: «زهد نبود مگر اندر حلال و چson حلال نبود در دنیا زهد نبود»<sup>۲۷</sup> در گفته‌های نخستین صوفیان به وضوح وجود بنای معنوی نیرومندی را می‌توانیم بینیم که اندیشه‌های خود را بر آن بنادره‌اند؛ نه به این دلیل که کم روزه گرفته و شب زنده داری نمی‌کردند، یا از دیگران در مجاہد نهاد

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

معظم کتب تصوف به مناظره‌ای که در یکی از دوره‌های پیشین راجع به برتری فقر یا غنا روی داده اشاره می‌کنند<sup>۳۸</sup>. بحث در این بود که آیا ثروتمندی که خداوند به او ثروت عطا کرده و او نیز خدرا را سپاس می‌گوید برتر است یا فقیری که بی شکوه به آنچه که خدا قسمتش کرده راضی است؟ برخی گفته‌اند غنی برتر است زیرا غنا صنعتی از صفات خدادست و فقر صفت انسان است، [در قرآن است که: «الله لَهُ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (حج ۶۴)].

و «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى الحميد» (فاطر ۱۵) ترجمة ای مترجم! شما نیازمندان بخداؤندید، و خداوند بی نیاز ستوده است. و گروهی به حدیث الید العلیا خیر، من الید السفلی (دست دهنده برتر از دست گیرنده است) استناد کرده غنا را بر فقر برتری داده‌اند<sup>۳۹</sup>. اما پیشوایان تصوف، باستثناء تنی چند، فقر را بر غنا ترجیح داده و به این حدیث استناد جسته‌اند که فرمود

«اللهم احيني مسكيناً و امتنى مسكيناً و احشرنى مع المساكين» (خدا با  
مرا زنده بسدار در مسکن و بمیران در مسکن و مرا با مسکینان  
محشور کن) و نیز به حدیث «الفقر فخری» (به فقر می‌باشد). به روشنی  
می‌توان مقصود صوفیان را از مفهوم فقر در این گفته سری سقطی یافت  
که می‌گوید؛ «از کسی چیزی مگیر و از کسی چیزی مخواه و چیزی  
با توان باشد که از آن کسی را چیزی دهی<sup>۴۰</sup>». برداشت صوفیان به عنوان  
نمونه عالی فقر این بود و اصول این برداشت را میتوان در توکل که  
در آغاز تا دورترین مرز آن پیشرفته بودند دریافت<sup>۴۱</sup>.

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

همین علت «متو کلین» نام یافتند از برخی تعالیم مسیحیت تأثیر پذیرفته بودند<sup>۴۲</sup>. کلمه «متو کل» بعداً بر صوفیانی اطلاق شد که در میان شهرها می گشتد و بر پایه توکل می زیستند. عادت این صوفیان این بود که بی رهتو شه عازم مکه شوند و معتقد بودند که اگر خاررا از پای خود بیرون آورند یا به هنگام افتادن در چاه طلب کمک کنند، پیمان توکلی که با خویشتن بسته‌اند، باطل شود. شرایط و اوضاع طبیعی که این قوم در آن می زیستند حقاً سخت بود، وزندگی برپایه توکل، اگر تمام جوانب توکل دقیقاً مراعات شود، بیشک صاحب خود را با مرگ روبرو می کند و چه بسا که برخی از ایشان به همین طریق جان سپرده باشند. شاید همین مطلب بوده است که سفیان ثوری را بر این گفته داشته «هر که سوال نکند و از گرسنگی بمیرد خدا اورا در آتش افکند.» اما خود سفیان با گذشت زمان در مفهوم توکل تجدید نظر کرد. به طوری که دیگر با کسب منافاتی نداشت و به همین ترتیب در این مسئله که آیا متوکل باید به هنگام مرص در پی درمان باشد یانه به نتایج مشابهی رسیده بود. و در میان ایشان گروهی بودند که غلبه بروجдан را دائماً رد می کردند. استاد گلدتسیهر<sup>۴۳</sup> یاد آور می شود که فرقه بزرگی از این فرقه‌ها در قرن چهارم در ایران هر گونه مداوا را رد می کردند و شیخی بنام ابوالخیر بن بابا در رأس آنها قرار داشت و طبیبی مسیحی بود که بیماران خود را مانند طبیبان روحانی کنونی به توکل بر خدامی خواند. نتیجه شگفت نظریه تحریم سوال، و مجاز بودن به هنگام ناچاری، پیدا شدن گروهی زاهدان تنومند بود که توکل را وسیله زندگی از راه

کسب صدقات قرارداده بودند.

### ۳- سیو زهد در قرون وسطی

(الف)

صوفیه از حدیث «لارهبانیة فی الاسلام»<sup>۴۱</sup> (در اسلام رهبانیت نیست) پس از گذشت چند قرن هنوز چندان زیاد دور نشده بودند. بیشتر صوفیان صدر اسلام باتنی چند از مریدان و برادران خود که هم مشرب بودند عزلت گرفته و بسیاری شان ازدواج کرده و برخی شان مثل حاتم اصم حتی از حد نصاب شرعی ازدواج، یعنی تعدد زوجات استفاده کردند. گفته اند که بشرح افی در طول حیاتش عزب ماند ولی احمد بن حنبل را که از سنت پیروی کرد و ازدواج نمود از خود برتر می دانست<sup>۴۲</sup>. اما به رغم این، بعدها کسانی پیداشدند که مردان را به تجرد فرامی خواندند. زیرا دائمآ به آنچه که می گفتند عمل نمی کردند. مثلاً حسن بصری را می بینیم که می گوید: «خداقون خیر بنده‌ای را بخواهد اورا به زن و فرزند مبتلان نکند»<sup>۴۳</sup> و رباح بن عمر قیسی می گفت: «کسی به درجه صدیقان فرسد مگر اینکه به زنش چون بیوه‌ای نظر افکند و به فرزندانش چون یتیمان و خود به ویرانه‌ها پناه برد»<sup>۴۴</sup>. ابو سلیمان دارانی ازدواج را رو آوردن به دنیا می داند و صبر بر سختی‌ها را از ازدواج بهتر می پنداشد. زیرا مرد تنهای « مجرد» به حلاوت و آرامشی در زندگی دست می یابد که متأهل از آن محروم است<sup>۴۵</sup>. لیکن هیچ وقت این نظریات مورد قبول کلیه مسلمانان

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

ما از نظام زهد راهبانه و پیدایش آن در قرون اوّلیه اسلام آگاهی چندانی نداریم، گفته شده که نخستین خانقاہ صوفیان مسلمان در رمله فلسطین و ظاهراً پیش از پایان قرن هشتم میلادی به دست راهبی مسیحی تأسیس یافته است<sup>۴۱</sup>. خانقاہ نشینی راهمه صوفیان جایز نمی‌شمارند، ابوتراب نخشی آنرا رد کرده و با گذایی برابر می‌دادند. آمده است که به برخی از اصحابش گفته است «هر آنکس که مترقب در پوشد مسئوال کرده و هر آنکس که در خانقاہ یا مسجد نشیند سؤال کرده و هر آنکس که قرآن را چنان بخواند تا دیگران بشنوند سؤال کرد».<sup>۴۹</sup> صوفیان احادیثی جعلی را به پیغمبر منسوب داشته‌اند که عزوبت را برای همه مسلمانان پس از قرن دوم هجری مباح کرده است آنچه را هم که ابو طالب مکّی در قوت القلوب آورده و می‌گوید «در خبر مشهور بعد از قرن دوم هجرت عزوبت برای امت مباح باشد و اگر کسی سگی را پرورش دهد بهتر از فرزند است»<sup>۵۰</sup>، از این قبیل است. و در خبر مشهور دیگری است که بهترین مردمان پس از قرن دوم کسی است که زن و بچه نداشته باشد. پیداست که امثال این احادیث در این مسئله مؤثر افتاده و از حدود همین تاریخ تقریباً رهبانیت در اسلام رواج یافت. آری، زهد در عالم اسلامی عمومیت پیدا نکرد و خانقاہ‌ها و زاویه‌های منظمی بوجود نیامد

مگر در دوران متأخره زیرا کسی که در کتب تصوف تانیمة قرن پنجم هجری نظر افکند مثل قوت القلوب ابو طالب مکّی و حلیة اولیاء ابو نعیم و رسالت قشیریه، کمترین اشاره‌ای به این خانقاوهای زاویه‌ها در آنها نمی‌بیند. با این وصف، گردبزر گان قرن سوم و چهارم هجری را مریدان مبتدیان می‌گرفتند تا آداب طریقت فرا گیرند. و طبیعی است که مریدان در اماکن مذهبی، هر نوعی که بود و به هر ترتیب که ممکن می‌شد، گرد می‌آمدند. مقریزی می‌نویسد که:<sup>۵۱</sup> خانقاوهای در قرن پنجم هجری یعنی قرن یازدهم میلادی در اسلام پیدا شده‌اند و اگر گفته اورا قبول کنیم مفهوم این می‌شود که خانقاوهای صوفیه که مریدان زیر نظر مشایخ خود در آن گرد می‌آمدند فقط از این تاریخ بوده که رو به ازدیاد گذاشته است. و این مطابق است با آنچه که در کتاب آثار البلاط قزوینی<sup>۵۲</sup> آمده است که می‌گوید: ابوسعید ابوالخیر (متوفی به سال ۴۶۰ هـ و ۱۰۴۹ میلادی؛ نه ۸۵۱ بنابر گفته اشتباه دی‌ساسی و یافن کمر و دوزی که ازو نقل کرده‌اند) مؤسس رهبانیت در تصوف اسلامی است و او لین کسی است که بر آن قاعده و قانون وضع کرد. دو قرن پس از این تاریخ - یعنی از ۴۵۰ تا ۶۵۰ هـ - رهبانیت شایع شده و به دست مردان طریقت قادریه و عدویه و رفاعیه وغیره که پشت سر هم پیدامی شدند، انتشار یافت. هر که نظری به کتاب عوارف المعارف شهاب الدین عمر سهروردی و بویژه بد فصول ۱۲ تا ۱۸ و ۴۸ تا ۵۲ بیفکند، تفاصیل زیادی از زندگی صوفیان در رباطها می‌تواند یافت. و این گفته که وابستگی مرید به پیر خود را می‌رساند: «مرید جزئی از پیر می‌شود چون فرزند از پدرش.» این تولدی طبیعی

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

مفهومی که در پوشانیدن خرقه بر مریدان وجود دارد این است که دست شیخ را به جای دست پیغمبر می‌دانند. زیرا تسلیم مرید در برابر شیخ همچون تسلیم مرید در برابر خدا و پیغمبر است<sup>۵۴</sup>. دورانی را که مرید در صحبت و زیر نظر شیخ می‌گذارند، دوران شیرخوارگی «ارتضاع» می‌نامند. شیخ خود می‌داند که دوران از شیر گرفتن مرید کی می‌رسد. لذا شایسته نیست که مرید بی‌اذن شیخ ازاو جدا شود. سهور دی می‌گوید که صوفیان متقدم از این روی عزلت را بر گزیدند تا از خطراتی که در زندگی اجتماعی متوجه آنان بود در آمان باشند و صوفیانی که خلوت می‌گزینند با نیروی محبت و صداقت حال بر خطرات پیروز می‌شوند. «مرید صادق چون زیر نظر شیخ قرار گرفت و از مصاحبত او برخوردار شد و از اوادب آموخت از درون شیخ حالی به درون وی ره می‌یابد. همچون چراغی که از چراغ دیگر روشنی بگیرد و کلام شیخ در نهاد مرید بذر می‌افشاند و حال از راه مصاحبت و شنیدن سخنان به مرید انتقال می‌یابد.<sup>۵۵</sup>» اینگونه خصایص سبب امتیاز صوفیان را از دیگر فرق مسلمین فراهم کرده است. خانقاہ، بدون تبعیض، جوانان و پیران و نیز خدمتگزاران و عزلت-

گزینان را در خود جای می‌دهد. و زاویه‌هایی مخصوص در آن برای گوشہ گیری و حجره‌ای عمومی بنام بیت‌الجماعه وجود دارد. سه‌وردی می‌گوید: « مشایخ را زاویه‌ها سزاوار است، چون نفس به خواب و آرامش و آزادی حرکات و سکنات مایل است. و خواهان تنها بی و تمدد ورها بی است ». <sup>۵۶</sup>

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

بلکه به این دلیل که به شعور دیگران احترام می‌گذارند. غذای صوفیان یا از راه صدقات و موقوفات است، یا از راه سوال. هیچ‌یک از خانقاهیان نمی‌توانند از اطعمهٔ خانقاه استفاده کنند مگر اینکه اشتغال به عبادت و وصل به حق به حدی باشد که قادر بر-کسب معيشت نباشند. کسانی که بازنشسته شده باشند و نیز کسانی که شیخ خانقاه دستور صریحی درباره آنهاداده که دربرابر عملی که انجام می‌دهند می‌توانند از اطعمهٔ خانقاه بهره‌مند شوند.

از قواعد خانقاه و رباطهاست که تن پروران را خوارک ندهند. مگر اینکه واقف آن به اطعام همهٔ خانقاهیان، بی‌استثنا، وصیت کرده باشد. سه‌وردي توصیه می‌کند که هر سال چهل روز را در خلوت به نماز و روزه بگذرانند. این امر در نزد صوفیان به اربعینیه یا چله‌نشینی مشهور است و هدف از این خلوت گزینی صفائی باطن و دریدن حجابهای جسمانی و رسیدن به مقاصد اخلاقی و مقامهای معنوی است. لذا باید از مکافهه یا پیش‌آمدن و قایع و عجایبی که گاهی در خلوت پیش می‌آید، چشم پوشید. مرید چون خلوت کند باید خود را از دنیا و مایملک مجرد سازد. و چون به پا کی سجاده و پوشاش اطمینان کرد واجب است که دو رکعت نماز گزارده از معااصی خود توبه کند و اشکریزان در برابر خدا تضرع نماید. و خلوت راجز برای نماز جماعت یا نماز جمعه نباید ترک گوید. و در این حال واجب است که ذکر الله را مستمر دارد و به آنچه می‌شنود و می‌بیند بی‌توجه بماند تا از حال خارج نشود. نیز در حال خلوت باید پیوسته وضو داشته و جز به هنگام غلبهٔ خستگی

از خواب بپرهیزد. و ذکر را تاموقعي که زبان کار می کند ادامه دهد .  
و چون زبان خسته شد ذکر الله را دردش بدون حرکت زبان پيوسته  
دارد.<sup>۵۲</sup>

### ب: شيوه‌های زهد

نويسندگان اروپائي که تصوف اسلامي را به پژوهش گرفته‌اند،  
برآنند که تصوف را مذهب وحدت وجود بنامند. زيرا از نظر افکندن  
به حالات جذبه وجود در زندگي صوفيان کوتاهی کرده وجنبه اخلاق  
و زهد که اساس تصوف است یعنی راهی را که باید هر صوفي برای  
وصول به مطلوب آن را بپیماید در نظر نمی‌آورند. كتاب قوت القلوب  
ابو طالب مکي و دیگر کتب تصوف که تعاليم و سنن صوفيان در آنها  
آمده ، به طور مشرح در اين باره سخن گفته‌اند . در اين گونه کتب  
مراحل و مقامات راه بطور دقیق و مفصل آمده است . همانگونه که  
با ذکر هر مقام و مرحله‌اي، نوع تفکر دینی‌اي که به آن وابستگی دارد،  
با شرح و بسط و ادلئه قرآنی یا حدیث یا گفتار بزرگان صوفیه با  
داستانهایی که از ایشان آمده بیان شده است .

ونظر به اینکه همه طریقت‌های زهد صوفيانه مواد منشکله خویش  
را از اصول پيش گفته می‌گيرند ، اگردر ظاهر اين شيوه‌ها مشابه‌تی به  
نظر می‌رسد نباید تعجب کنيم - هر چند که هر آيني بنابه ديد گاه خاص  
و نقطه نظر مؤسس آن داراي امتياز ويزه‌اي است . در اينجا وصف

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

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

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

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

حجلب چهار است: مال و جاه و تقلید و معصیت....  
.. واکنون وی را به امام حاجت بود که به وی اقتدا کند، و این  
پیر است: که بی پیر راه رفتن راست نیاید، که راه پوشیده است و چون  
پیر به دست آورد. کار خویش جمله باوی بگذارد، و تصرف خود در  
باقي کند (تمام کند).

چون کار به پیر تفویض کرد، اول کار پیر باید که وی را اندر  
حصار کند، که هیچ آفت گردد و نگردد، و آن حصار چهار دیوار دارد  
یکی خلوت و یکی خاموشی و یکی گرسنگی و یکی بیخوابی؛ که  
گرسنگی راه شیطان بسته دارد، و بیخوابی دل را روشن گرداند و  
خاموشی پراکندگی سخن از دل وی بگرداند و راه چشم و گوش وی  
بسته گرداند. و چون از راه مشغله بیرونی برخاست، آنگاه راه رفتن  
گیرد؛ و اول راه آن بود که عقبات را پیشتر بریدن گیرد، و عقبات راه  
صفات مذموم است اندر دل، و آن بیخ (ریشه) آن کارهاست که از آن  
باید گریخت، چون شره مال و جاه و شره تنعم و تکبر و ریا و غیر آن،  
تا مادت مشغله از باطن قلع افتاد و دل خالی شود، و باشد که کسی از  
این همه خالی باشد و به یک چیز بیش آلوده نباشد، پس جهد قطع آن  
کند، به طریقی که شیخ صواب بیند و به وی لا یقطر دارند. که این به  
احوال بگردد.

اکنون چون زمین خاکی کرد، تخم پاشیدن گیرد؛ و تخم  
پاشیدن ذکر حق تعالی است، چون از خیر حق تعالی خالی باشد، در  
ز او بیه بنشیند و الله الله می گوید برد و زبان - تا آن گاه که به

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

غزالی پس از شرح مفصل این جنبه راه تصوف به تدریج شهوات و رذایل گوناگون از ساده‌ترین انواع شهوات مادی تا ریای نفسانی را مفصلاً با طبیعت هریک از آنها و عوارضشان و نیز راه درست معالجه‌شان را شرح می دهد.<sup>۵۹</sup>

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

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

صوفیه دیگر امثال این مراحل را در معراج روحانی<sup>۶۰</sup> ذکر کرده‌اند و شاید اصل این نظریه به گفته گلدتسیهر<sup>۶۱</sup> بودائی باشد. به هر صورت تأثیر بودائی به نحوی واضح و برابر در جنبه‌های نظری و علمی تصوف اسلامی در قرون وسطی مشاهده می شود ، چنانکه

مسلمانان استعمال تسبیح و عادت حبس نفس را از راهیان بودائی گرفتند که بزر گترین تأثیر را در تکوین و تطور حیات صوفیان در آن عصر داشته‌اند.<sup>۶۲</sup>

#### ۴- زهد فلسفی

سهروردی میان زهد صوفیان و خلوت نشینی آنها که سبب اشراق قلبی می‌شود و میان زهد فلاسفه و برهمایان و دهربیان و خلوت نشینی آنها که غایت آن آرامش حواس برای کسب معارف عقلی است فرق قائل می‌شود. این عبارت خود اوست: «آنچه از آن (یعنی خلوت گزینی) باقانون شرح قلب و ترک دنیا ولذت بردن از ذکر و گزاردن نماز و تلاوت قرآن و اخلاص در معامله با خدا وغیره است. و آنچه از آن مغایر با قانون شرع و سنت پیامبر باشد نتیجه‌اش صفاتی نفس است که با آن می‌توان به کسب ریاضت پرداخت. و این مورد توجه فلاسفه و دهربیان است۔ که خدای خوارشان کند . و انسان هر چند در آن پیش روید از خدا دورتر می‌شود ، و طالب این راه هر چه بیشتر در ریاضت فرود رود، و به نظر خود صدق خاطر و جز آن بدست آورد. بیشتر شیطان او را گمراه می‌کند به حدیکه با تمام وجود به شیطان رو می‌آورد و خود را در اختیار او می‌گذارد و گمان می‌کند که به این ترتیب به مقصد رسیده است ...<sup>۶۳</sup>»

این نوع اخیر از خلوت گزینی در نظر سهروردی به زندقه

منتھی می شود<sup>۶۲</sup>، ولی زندقه نامی است که مسلمانان بر انواع مختلف گمراھی و بدعت گذاری به ویژه انکار ادیان آسمانی اطلاق می کنند. ظاهراً کلمه زندیق کلا<sup>۶۳</sup> بر انواع گوناگون مردم که طرفدار مافتویت و بودایی گری هم جزو شان است اطلاق می شده. اهل سنت زندیق را بر کسانی اطلاق می کردند که در رفتار اخلاقی خود به اصول شریعت کاملاً پاییند نبودند؛ معاصران ابوالعتاھیه، او را زندیق خوانده‌اند با اینکه اشعار وی پر از اشاره به بهشت و دوزخ و روز قیامت و از این قبیل است. ظاهراً باید چنین باشد که اورا به زیر پانه‌اذن اصول اخلاقی متهم می کرده‌اند یا در حقیقت – پیام اشعار ویرا پیامی عقلی و اخلاقی ولی غیر دینی می پنداشتند. گفته شده که او چون در عشق شکست خورد به سرودن اشعار زاهدانه پرداخته و زهد را شیوه و روش خود قرار داد. از اشعار او در زهد است که می گوید :

لما حصلت على القناعة لم ازل ملکايرى الاكتار كالاقل  
چون به قناعت پرداختم به پادشاهي شبيه شدم که فرقى ميان  
كم وزين فائق نبود يعني زاهدى شدم که از دنيا و مظاهر آن بى نياز  
گشتم و دیگر هوای نفساني و شهوات بermen غلبه‌ای نبود .

ونیز این شعرش:

اذا اردت شريف الناس كلهم فانظر الى ملك في زى مسكن  
شريف ترين مردمان پادشاهي است که در لباس مستمندان  
ظاهر شود.

ونیز شاعر مسلمان مشهور دیگری را به علل نیرومندی – یعنی

ابوالعلاه معری را که از دنیا عزلت گزیده بود<sup>۶۵</sup>. زیرا در آن جز تیره روزی و سیه بختی نمی دید - به زندقه متهم کردند . زهد ابوالعلاه دارای خصوصیاتی است که احتمالاً - اگرچه دلیلی در دست نیست - باید تحت تأثیر آئین جین هندی Indian Jains<sup>۶۶</sup> قرار گرفته باشد. ابوالعلاه کشتن و آزار حیوانات را اگرچه ککی باشد حرام می دانست و از خوردن گوشت و ماهی و تخم مرغ و شیر و عسل و هر چه از حیوان بدست آید امتناع می ورزید. و پشم رنگ نشده را لباس و چوب را پاپوش می کرد زیرا او کشتن حیوانی را که از پوستش کفشه درست شود حرام می دانست. مبنای تجردوی زهد نبود. بلکه او عدم را بروجود ترجیح می داد و وظیفه انسان می دانست که در راه افزایش رنجها و تیره بختی ها در زندگی نکوشد. نبوغ کم نظری و اصالت اندیشه معری راحق نگزارده ایم اگر بگوئیم فلسفه نظری و عملی وی نمایشگر فلسفه اخلاقی اسلام است . درست است که او مثل برخی از فلاسفه مسلمان زهد را از اعمال قلب و عقل را عامل از عوامل فضیلت عالی پنداشته و نه تنها وسیله ای که با آن بتوان به خدا رسید ؟ در حالی که برخی از فلاسفه دیگر اسلام مانند اخوان الصفا اطاعت اوامر الهی و محبت الهی را واجب می شمردند که در دنیا باعث آرامش خاطر و صفاتی دل و احساس راحتی با هر - موجودی می شود و در آخرت سبب پیوستن به نور ابدی می گردد .

## ۵- فرجام: طریقتهای تصوف

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

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

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

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

۱) برگزاری مراسم و سنت دقیق به هنگام دخول مرید به طریقت؛ بعضی از طرق از مرید می‌خواهند که پیش از دخول مدت‌درازی به سختی به سربرده و خود را آماده ورود کند.

۲) پوشیدن لباس ویژه

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

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

۵) اعتقاد به نیروهای معنوی خارق العاده که خداوند به مریدان و اصحاب وجود عنایت می‌کند. نیروهایی که آنها را برخوردن آتش و مارا فسایی و غیبگویی وغیره یاری می‌کند.

۶) احترام به پیرو مرشد طریقت تادرجه‌ای؛ نزدیک به تقدیس. اگر این درست باشد که بسیاری از عادات و عقاید دراویش جدید از متصوفهٔ قرون وسطی که نسبشان به آنها بازمی‌گردد، گرفته شده است. این نیز درست است که دراویش جدید با آفریدن انبوهی از عادات ساختگی به تصوف و ارزش آن لطمه زده‌اند، اینها به همان ازدایه که به شعبده‌پرداخته‌اند از معرفت دور شده‌اند و اخص اسرار طریقت نظریه جذبه و مانند آن را با مستی و عربده جویی فرین کردند.<sup>۶۷</sup>

Marfat.com

Marfat.com

## یادداشت‌های بخش دوم

- \*) این مقاله نخست در دایرة المعارف دین اخلاق جلد دوم ۱۹۰۹ چاپ دوم ۱۹۳۰ ص ۱۰۵-۹۹ چاپ شده است .  
(۱) Wellhausen Rest 2. 230 ff  
(۲) مقایسه شود با مقاله چارلز لایل در ذیل دو کلمه حنیف و مسلم در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۱۰۳ ص ۷۷۱ به بعد .  
(۳) Wellhausen همان مرجع ص ۲۶۱  
(۴) مقایسه شود با Grimme در کتاب او بنام «محمد» سال ۱۹۰۶ و جلد دوم ص ۱۱۳  
(۵) مراجعه شود به مقاله گلد تسیهر در R.H.R. جلد ۳۷ ص ۳۱۶ و پس از آن .  
(۶) مراجعه شود به ابن هشام ص ۶۸۶ ،  
(۷) مقایسه شود با گولد تسیهر در مجله وینای شرقی جلد ۱۳ ص ۴۶ ،  
یادداشت ۳  
(۸) قوت القلوب مکی قاهره ۱۳۱۰ ج ۱۲۹/۱ ۱۶۶  
(۹) حلية الاولیاء ج ۶/۳۶۲ (چاپ قاهره)  
(۱۰) ابوالمحامن ج ۱/۳۹۶ مقایسه شود با کتاب العکام تألیف تو ماس مرغائی چاپ برگ ک ج ۱/۱۴۷  
(۱۱) مراجعه شود به فون کریمز تاریخ افکار بر جسته در اسلام ، یزبان آلمانی ص ۵۲ و پس از آن و نیز گولد تسیهر در R.H.R.

ج ۲۷-۳۱۴/۲۷

- (۱۲) تذكرة الاولیاء چاپ نیکلسون ج ۹۵/۲ من ۱۵ و پس از آن
- (۱۳) مراجعه شود به مقاله بعد در همین کتاب .
- (۱۴) نولدکه در Z.D.M.G جلد ۴۸/ص ۴۷
- (۱۵) نفحات الانس چاپ کلکته ۱۸۵۹ شماره ۹۰، ۸۹
- (۱۶) عقد الفرید ، چاپ قاهره ۱۲۹۳ ج ۳۴۸ ص ۳۴۸ طبقات شعرانی ۳۱۷
- (۱۷) حلیة الاولیاء ج ۹/۲۷۵ س ۸ و پس از آن .
- (۱۸) همان کتاب ج ۹/۲۶۰
- (۱۹) طبقات شعرانی ج ۱/۲۸
- (۲۰) عقد الفرید ، ج ۲/۲۰۱ س ۷۸
- (۲۱) حلیة الاولیاء ج ۷/۳۴۰ عبارت داخل [ ] برای مزید توضیح از طرف مترجم عربی افزوده شده است .
- (۲۲) همان کتاب ، ج ۱۰/۱۱۶ س ۱۲ و پس از آن (عفیفی)
- (۲۳) مقایسه شود با طبقات شعرانی ج ۱/ص ۴۰ س ۱۱ از پائین .
- (۲۴) حلیة الاولیاء ج ۶/۱۵۷ (عفیفی)
- (۲۵) قشیری ص ۱۴ س ۲۰
- (۲۶) احیاء علوم الدین غزالی قاهره ۱۲۸۹ ه ۳/۸۷
- (۲۷) قشیری ص ۱۵
- (۲۸) احیاء ، ج ۳/۸۹
- (۲۹) مؤلف به رساله قشیریه اشاره می کند ولی چنین مخنی از ابو عثمان مغربی درین کتاب ، در نسخه ای که در اختیار من ام است ، نیافتم .  
(عفیفی)
- (۳۰) قشیری ، ص ۱۰۱
- (۳۱) مراجعه شود به مجله وینا شرقی جلد ۱۳/۳۹
- (۳۲) قشیری ، ص ۱۰۲

## یادداشت‌های بخش دوم / ۱۳۹

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

## ۱۴۰ / پیدایش سیر و تصوف

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

۴

## متصوّفان اسلامی

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

## \* ۱- اشتقاق و معنی واژه صوفی \*

در باره اشتقاق کلمه صوفی اختلافات بسیار و پردازه‌ای وجود دارد. بیشتر صوفیان بر آنند که این کلمه از «صفا» گرفته شده و صوفی از جمله خاصان اهل الله است که خداوند دلهاشان را از تیر گیهای این دنیا مصفا کرده است. گروهی راعی‌یده بر آن است که صوفی مشتق از «صف» مفرد «صفوف» می‌باشد به این معنی که صوفی - از نظر زندگی معنوی - به سبب اتصال با خدا در صف اول قرار دارد. کسانی نیز این کلمه را مشتق از «صفه» دانسته‌اند؛ به این دلیل که ریشه تصوف به اصحاب صفة می‌رسد و اینان گروهی از مسلمانان فقیر صدر اسلام بودند که از خود خانه نداشته و در صفحه‌ای که پیامبر در کنار مسجد مدینه ساخته بود می‌زیستند. اما اشتقاقهای فوق همانگونه که قشیری و دیگران گفته‌اند از نظر قواعد زبان عربی مجازی ندارد و تنها اشتقاقی که مخالف قیاس نیست نسبت به صوفی به «صوف» (پشم) می‌باشد. و این عقیده‌ای است که ابوالفتوح سراج مؤلف کهن‌ترین کتاب عربی تصوف، یعنی «اللمع»، بیان داشته زیرا که پشم - آنطور که از اخبار صوفیه و آثارشان برمی‌آید - لباس پیامبران و نشانه اولیا و خواص بوده است.

سکالیجر Scaliger به این نظریه که صوفی را از صوف مشتق

Macfat.com

قانع کننده‌ای بسر رجحان اشتقاد «صوفی» از ریشه یونانی سوفوس وجود ندارد، در حالی که نسبت آن را به «صوف» مدارک بسیاری از نوشه‌های خود مسلمانان تأیید می‌کند. آنگاه نولد که در ادامه بحث خود دلائلی می‌آورد که بر طبق آن مسلمانان دو قرن اول اسلام و به ویژه کسانی که زندگی را در زهد می‌گذرانند لباس پشم می‌پوشیدند. و چون می‌گفتند «فلان پشمینه پوشیده» معنی اش آن بود که به زهد پرداخته و از دنیا کناره کرده. و چون زهد به تصوف تبدیل شد می‌گفتند «فلان صوف پوشیده» یعنی در سلک صوفیان در آمده و وضع در زبان فارسی نیز بر همین منوال بود که چون می‌گفتند «پشمینه پوش» منظور شان زاهدان یا صوفی بود.

Zahidan صدر اسلام عادت پشمینه پوشی را از راهبان وزاهدان مسیحی گرفتند. دلیل این مطلب اینست که روزی حماد بن ابو سلیمان وارد بصره شد. فرقہ سنجی بالباس پشمین به دیدنش آمد، حماد به او گفت «دور کن این نصرانیگری را از خود<sup>۲</sup>»، و نیز این لباس را «پوشان راهبان»<sup>۳</sup> نام داده و به حدیثی از پیغمبر استشهاد کرده‌اند که فرموده عیسی لباس پشمین می‌پوشید.

جامی می‌گوید:<sup>۴</sup> نخستین کسی که صوفی نام گرفت ابو هاشم کوفی معاصر سفیان ثوری بود. اما قشیری می‌گوید «و خاصگان اهل سنت جدا باز شدند و آنکه ایشان انفاس خویش مشغول نکردند بدون خدای عزوجل و نگاهداران دلهای خویش از آبندگان غلت (از غفلتی که به دل رسد) به نام تصوف، این نام برایشان برفت و به این نام شهره گشتد. این بزرگان پیش از آنکه سال بردویست کشید از هجرت.»<sup>۵</sup>

و سرآج را نظر بر آن است که اهل بغداد این کلمه را اختراع کرده‌اند.<sup>۱۱</sup> هر چند که ابهام زیادی اصل کلمه تصوف را در بر گرفته ظاهر اینست که استعمال آن در آخر قرن دوم هجری شایع شد. یعنی در عصر انتقال از دوره زهد به دوره تصوف حقيقی. و ظهور آن خود نشانه مرحله‌ای خاص از مراحل تطور تصوف است.

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

در این گفتار دو کلمه صوفی و تصوف را به معانی معمولی شان یعنی به ترتیب مترادف دو کلمه **Mohammedan Mysticism** به کار برده‌ام.

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

متصوفان از این کلمه استفاده کرده‌اند.<sup>۱۳</sup>

### ۳- پیدایش و سیر نخستین تصوف

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

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

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

در اینجا لازم است که از ابراهیم ادهم، یکی از امیران بلخ که سرگذشت وی همانند قصه بودا ذکر شده،<sup>۱۶</sup> و نیز از شقيق بلخی که مذهبی در توکل<sup>۱۷</sup> به وجود آورد و رابعه عدویه، زن زاهدی که در بصره به دنبی چشم گشود و در بیت المقدس دیده از جهان بربست<sup>۱۸</sup> و معروف کرخی بغدادی یاد کنیم.<sup>۱۹</sup> دو شخص اخیر الذکر از این روی اهمیت دارند که در تصوف آنها، در آن دوره که سرآغاز تصوف بود، حالاتی از وجود صوفیانه و شور روحانی دیده شد که در دوران بعدی تصوف

آشکار گشت. اگر چه ما در صحت تمام گفته‌ها و اشعاری که به رابعه عدویه نسبت داده شده است تردید داریم. معروف کرخی نیز اولین کسی است که تصوف را به «گرفتن حقائق و گفتن به دقایق و نومید شدن از آنچه هست در دست خلائق» تعریف کرده است.<sup>۲۰</sup>

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

و «کل من علیها فان و بقی و جه ربک ذوالجلال والاکرام» (الرحمن ۲۶)

و نیز «فاینما تو لوا فشم وجه الله» (بقره ۱۰۹).

با این همه صوفیان می‌توانستند بدون استناد به آیات قرآن مجید نیز به نظریه وحدت وجود یعنی اینکه خدای واحد

تنها وجود حقیقی است برسند.<sup>۲۱</sup>

مار گولیوٹ می گوید<sup>۲۲</sup> «محتملاً» این نظریه (وحدت وجود) از منبعی خارجی وارد اسلام شده و از سوی دیگر به نظر می‌رسد که بحث نظری در عقیدهٔ توحید خود در پیدایش و تطور نظریهٔ فوق کافی باشد.<sup>۲۳</sup> در قرآن آمده است که «لو كان فيهما آلله الا الله لفسدتا».

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

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

صوفیان از دوره زهد به دوره تصوف که در آن به وحدت وجود رسیدند، تأثیر آنها را از مصادر غیر اسلامی باز می گوییم، زیرا تأثیر مسیحیت و فلسفه نو افلاطونی و بوداییگری را در تکوین تصوف اسلامی نمی توان به نظر نیاورد. این مذهب و فلسفه‌ها در محیط‌هایی که صوفیان می‌زیستند شایع و رایج بود و ناگزیر می‌باید بر افکار و مسلک‌های آنها اثر نهاد. دلائل کافی برای تأثیر آنها بر تصوف و ارزش آن افکار در برابر تصوف در دست است. اما در اینجا نمی‌توانیم مفصل‌آ سخن بگوئیم. به طور خلاصه می‌توان گفت که ظهور تصوف در قرن سوم- میلادی همه اعصار- نتیجه عواملی مختلف است که با هم در آن اثر گذاشته‌اند. منظور از این عوامل مباحث نظری در مفهوم توحید اسلامی و زهد و عرفان مسیحی و آیین گنوسی و فلسفه یونانی و هندی است.

مسئله پیدایش تصوف در اسلام تا زمان نزدیک به ما به طور نادرستی بررسی شده است. زیرا بسیاری از محققین متقدم بر این عقیده بوده‌اند که می‌توان پیدایش این نهضت بزرگ را که توان و هستی خود را از تمام طبقات و ملت‌های تشکیل دهنده خلافت اسلامی گرفته، به طور علمی و دقیق به یک منشأ مانند و داننا هندی یا نو افلاطونی نسبت داده و یا اینکه دانشمندان فوق فرضیه‌هایی وضع کرده‌اند که قسمتی و نه همه حقیقت را روشن می‌کند. مثل این نظریه آنها که تصوف را واکنش طرز فکر آریایی در برابر دین سامی که بر آنها تحمل شده بود می‌شمارند. به جای آنکه وقت خود را بیهوده در جستجوی یک مبدأ برای تصوف صرف کنیم باید به بررسی عوامل

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

\* \* \*

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

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

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

جدید صوفیانه، یعنی زندگی توأم با عشق و وجده ناچار با اسلام برخورد پیدا می کرد. شاید بتوان رابطه این صوفیان را با اسلام یا رابطه عرفای اسپانیائی در قرون وسطی با کلیسا کاتولیک رم مقایسه کرد. رابعه عدویه می گوید که او از عذاب خدامی ترسد و به ثواب او نیز امید نیست، و عشق الهی او را، حتی از محبت رسول او واداشته، زیرا در قلبش جای ما سوی الله نیست. به این ترتیب بود که دیواره میان حق و خلق به تدریج از میان رفت و مفهوم «توحید» جای خود را به «وحدت وجود» داد. تصور وجود واحد مطلق (حق) که در تمام مظاهر خلقت هویتا بود و در هنگام وجود و بریدن از نفس در صوفی تجلی می یافت جایگزین تصور خدای واحد منزه از تمام صفات حادث گشت. این عقیده، با آنکه صوفیان در پنهان داشتن آن سعی بسیار کردند، اساس و جوهر تصوف اسلامی را تشکیل داد و شرائط تاریخی دوران پیدایش آن، این نظریه را که عقیده مذکوره حداقل در پارهای از قسمتها از اصلی غیر اسلامی گرفته شده تأیید می نماید. هر کس در این ادعا که تصوف را اساساً یونانی و مانعوذ از نوشه های دیونیسوس آریوپاگوسی<sup>۲۴</sup> دانسته مبالغه کرده است. امکان این هست که تصوف از این نوشه ها و نیز از حکمت ارسطو که پیش از قرن سوم به تعریی ترجمه شده بود تأثیر پذیرفته باشد. این راهم بیفزائیم که امکان تأثیر پذیری واستفاده مستقیم مسلمانان از کتب آن عصر بسیار کم است، اگر ما به تأثیر فلسفه یونانی بر تصوف اسلامی یقین داریم، به این دلیل است که نظریه «معرفت» در تصوف در غرب آسیا و مصروف کشورهایی

که زمانهای درازی فرهنگ و تمدن یونانی در آنها را بیع بوده، ظاهر شده و گروهی از کسانی که در معرفت سخن گفته‌اند، عرب نژاد نبوده‌اند.<sup>۲۵</sup>

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

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

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

در آن جایی برای عقل و تدبیر نیست. و این جز برای خواص اصحاب الله که خدا را با چشم بصیرت می‌بینند میسر نیست. از او آمده است که: «انسان باندازه معرفتش نسبت به خدا، نفس خود را انکار می‌کند.» ولی او هیچگاه کلمهٔ فنا را بکار نبرد کلمه‌ای که با نام معاصرش با یزید بسطامی قرین است. فنا در نظر صوفیان دارای دو معنی است گاه مراد از آن محو صفات رذیلهٔ اخلاقی است و گاه اصحاب وحدت وجود محو ذات‌بنده را با پیوستن به خدا. یعنی تحقق وحدت ذاتی با حق. مراد می‌کنند، بعید نیست که صوفیان کلمهٔ فنا را از این آیهٔ قرآن که پیشتر به آن اشاره کردیم یعنی «کل من علیه‌افان و یقی و جه ربك ذو الجلال و الاكرام» گرفته باشند. شرق ایران را هم که برای نخستین بار نظریهٔ فنا بطور واضح در آن ظاهر شد، باید تا حد زیادی متأثر از افکار هندو ایرانی<sup>۸</sup> بدانیم.

تعریف صوفیان برای فنا از جنبهٔ اخلاقی که آنرا محو صفات رذیلهٔ و خوبی نیکو داشتن توصیف کرده‌اند و بیان چگونگی از بین بردن خواسته‌ها و شهوات هم. بی‌هیچ شکی تحت تأثیر فلسفهٔ بودا است. زیرا این تعاریف، با تعریف «نروانا» انطباق نام دارد.

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

را از صوفی بِنَمَّا بْنُ عَلَیٰ سَنَدی 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».<sup>[۱۹]</sup> تمايل با يزيد به وحدت وجود در گفته‌های منسوب به او نمایان است، با آنکه نسبت همه این گفته‌ها مورد تردید است:

«از حق به سوی حق رفتم تا نداکردند از من درمن که: ای تو، من». «انی انا اللہ لا اله الاّ انا فاعبدنی. سبحانی ما اعظم شانی».

«بنده را به از آن نبود که بی‌هیچ بود. نه زهدنے علم و نه عمل.

چون بی‌همه باشد، با همه باشد».

«اصحاب حقایق از صفت مخلق محو باشند.»

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

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

### ۳- شریعت، طریقت و حقیقت

در قرآن کریم آیات چندی است که تا حدی پیغمبر را به تصوف متسب می‌دارد و با اینکه قرآن را - مثل اسفار خمسه موسی - به طور کلی نمی‌توان اساس هیچ مذهب صوفیانه‌ای به شمار آورد - با اینحال صوفیان توانستند به پیروی از شیعه با تأویل آیات کتاب و سنت به خواست خود بر حفاظت تصوف اقامه بر هان کنند آنها براین عقیده‌اند که درورای هر آیه و حتی هر کلمه قرآن معنایی درونی نهفته است که خداوند آن را جز بربند گان خاص خود آشکار نمی‌سازد، بربند گانی که به هنگام وجود، این معانی، جرقه‌وار، به قلبها یشان راه می‌یابد.<sup>۲</sup> از اینجا دانسته می‌شود که چگونه صوفیان به سادگی پس از اینکه اصل تأویل را پذیرفته‌اند، توانستند از قرآن برای هر نظریه و گفته‌ای دلیلی بیابند و بگویند که تصوف در حقیقت چیزی جز علم باطن که علی ابن ابی طالب از پیغمبر (ص) گرفته نیست . از همین اصل - یعنی اصل تأویل - نیز بر می‌آید که تأویل صوفیان از تعالیم اسلام به صورتها و گسوندهای بیشمار انجام گرفته است، گه گاه در عبادات و مسائل عملی با تناقض رو به رو شده است.

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

لذا صوفیه خرقه مخصوصی را تشکیل ندادند و نیز دارای مذهب مشخصی که بتوان برآن «مذهب تصوف» اطلاق کرد نیستند. بلکه تعریفات بیشماری که برای کلمه تصوف آمده، خود دال بر نقطه نظرهای بیشمار در فهم معنای آن است.<sup>۲۱</sup>

وضع صوفیه در برابر شریعت هم برهمن منوال است. زیرا جهت‌گیری هر صوفی در برابر شریعت به وضع خودش بستگی دارد. به همین جهت می‌بینیم که گروهی از صوفیان با اینکه ظاهر عبادات را در برابر اعمال قلبی‌بی‌ارزش می‌شمردند با اینکه برای آنها جز از جنبه دلالتشان بر حقائق معنوی ارزشی قائل نبودند با دقت شعائر مذهبی را برپا می‌داشتند. مثلاً حج رمز دوری از گناه شمرده می‌شد و احرام خلع شهوات و لذت‌ها به حساب می‌آمد. این شیوه بحث در میان باطنیان اسماعیلی رواج داشته و ظاهراً صوفیان از آنها گرفته‌اند.<sup>۲۲</sup>

گروهی دیگر از صوفیان معتقد به برداشتن تکالیف دینی بودند که عده ایشان از صوفیانی بودند که در تفکر و عمل خود را از قیود شرعی رها می‌دانستند و گروهی هم از صوفیان صادق مثل ملامتیان<sup>۲۳</sup> 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 و سنن آن و نیز به اخلاق این دنیا بی‌اعتبار ارزشی قائل نبودند. اما اکثر صوفیان وصول کامل به حقیقت را – که هدف و غایت کوشش‌های هر صوفی است – نه تنها معارض با مراجعات دستورات شرع نمی‌دیدند بلکه رعایت شرع را جزء لايجزای نظام عمومی

تصوف خود می شمردند. این موضوع پس از بیان بنیادهای اخلاقی و روان شناختی طریقت آنها روشن خواهد شد.

پیشتر گفتیم که صوفیان خود را خاص‌گان خدای می شمردند که خداوند اسرار علم باطن نهفته در قرآن و حدیث را به آنها عنایت کرده است، وایشان برای بیان این علم زبان رمز و اشارات را که سوای آنها از مسلمانان کسی در نمی یابد به کار گرفتند و خود این سبب ایجاد روح برادری و الفت در میان آنها گشت و چیزی نگذشت که بصورتی مشکل در آمدند. بر گرد مشایخ بزرگ تصوف مریدانی - که در آغاز اندک بودند - برای تفحص در آداب طریقت گردآمدند و به مرور زمان استادانی معروف و مشایخی شدند که در رأس زاویه‌ها و رباطهایی قرار گرفتند که صوفیان در آن پرورش می یافتد. یکی از اصول صوفیان این است هر مرید که بخواهد وارد طریقت شود باید شیخی داشته باشد که او را دستگیری کرده پرورش دهد. لذابه صوفیانی که بدون تعلیم و دستگیری شیخ وارد طریق شده بودند با نظر تردید می نگریستند . نفوذ مشایخ بر مریدانشان مطلق بود و فقط آنها می توانستند به مریدانی که آمادگی داشتند اجازه بستن پیمان اطاعت بدهند و این پیمانی بود که برای ورود به طریقت از همه گرفته می شد. مدتی را که مرید می بایست پیش از پیمان بستن بگذراند سه سال است که هجویری این گونه بیان می کند :

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

ادب کنند . اگر به حکم آن معنی قیام کند ، فبها . والا گویند طریقت مرین را قبول نکند . یک سال به خدمت خلق و دیگر سال ، به خدمت حق ، و سه دیگر سال به مراعات دل خود . خدمت خلق را اندر درجه مخدومان . یعنی بی تمیز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله برخود واجب داند . و خود را بدان خدمت فضیلی ننهد بر دیگران . که آن خسروانی عظیم و عیوبی ظاهر و غبی فاحش بود . و از آفات حق - جل جلاله - آنگاه تواند کرد که همه حظهای خویش از دنیا و عقبی بکل منقطع تواند کرد . و مطلق مرحق را - سبحانه و تعالی - پرستش کند ، از برای وی . که تابنده مرحق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می کند . نه وی را از برای چیزی می پرسید تا به اسباب دنیا چه رسد . و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته . اندر حضرت انس ، دل را از مواقع غفلت نگاه دارد . و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد ، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق - دون تقلید - مسلم باشد .<sup>۲۴</sup>

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

احترام مشايخ به صورتی مبالغه آمیز امری است مشهور ، تا

جایی که از قول ذوالنون گفته‌اند که می‌گفت «هر گز مرید نبود که استاد خود را فرمانبردارتر نبود از خدا.»<sup>۲۵</sup>

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

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

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

و سرفروز آوردن در برابر اراده او.<sup>۳۶</sup> سالک را از طریقت تصوف بهره‌هایی است، اما برای رسیدن به غایت مقصود باید دوران آمادگی را در مجاھدة با نفس و مراقبت و ذکر وغیره بگذرانند تا بتوانند به حالات وجود و جذبه برسد، گاه باشد که به مقصود نرسد. زیرا وصول به حق، امری اکتسابی نیست، بلکه عطیه‌ای الهی است که بهر کس بخواهد عنایت کند. صوفیه را طریقه‌ای خاص برای آمادگی خود در رسیدن به مکاففه و اطلاع بر عالم غیب بود. بسیاری از اوقات هم با این طریقه که «ذکر» نام دارد نمی‌توانستند بر عالم غیب دست یابند. آنها برای ذکر در طریقت خود مرتبی عظیم قائلند و از بزرگترین ارکان عملی دین به شمار می‌آورند.<sup>۳۷</sup> ساده‌ترین صورت «ذکر» تکرار نام خدا یا خواندن اورادی با حضور مطلق قلب است.<sup>۳۸</sup> گاه این حضور قلب با شکنجه جسم و جبس نفس و اموری از این قبیل همراه است که کم کم به بی‌خودی و دست دادن حالتی شبیه بیهوشی می‌انجامد. نخستین مرحله ذکر، غفلت از نفس است، و آخرین مرحله آن فنای ذاکر است در ذکر بدون احساس به ذکر، واستغراق ذاکر در مذکور. آنگونه که باز گشت به نفس برایش ممتنع باشد.<sup>۳۹</sup>

ظاهرًا موسیقی و غنا و رقص دراعصار اولیه وارد تصوف شده، و هجویری<sup>۴۰</sup> آنرا در فاسد ساختن مبتدیان مؤثر شناخته و «مخالف به طبع مبتدیان» خوانده است. لیکن این شیوه‌های عبادت در سنن رجال طریقت اثر فراوانی داشته است.<sup>۴۱</sup>

حال خلاصه‌ای کلی از روانشناسی صوفی را از جهت ارتباطی

که بازندگی درونی و باطنی او دارد، بر طبق نظرات قشیری،<sup>۴۲</sup> در رساله، وغزالی در نیمة دوم احیاء العلوم،<sup>۴۳</sup> باز می‌گوییم.

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

لیکن قلب و روح - البته قشیری سریا عین القلب (= چشم‌دل) را هم بر آنها می‌افزاید - دو وسیلهٔ حقیقی و معنوی در زندگی صوفی هستند، هر چند به صورتی روشن آن دو را نمی‌توانیم از هم متمایز سازیم .

به هر تقدیر صوفیه نام قلب را برای دلالت بر پاره گوشتی که در سینه قرار دارد به کار نمی‌برند. بلکه آنرا به عنوان جوهری لطیف و غیرمادی معرفی می‌کنند که با آن می‌توان حقایق اشیاء را دریافت و همچون آینه، انعکاس هر چیزی را در آن دید. از اینجاست که تعبیر لاتینی «*Oculus cordis*» (چشم دل) دارای مرادفی در زبانهای عربی و فارسی و ترکی می‌باشد. توانائی قلب برادران حقایق و پذیرش صور آن بسته به صفاتی آن است. زیرا نازکی و ضخامت پرده‌هایی که آنرا فرامی‌گیرد به تأثیراتی بستگی دارد که حواس، شهوات، گناهان و خود پرستی بر آن می‌گذارند، همانگونه که بسته به کتابهایی است که انسان می‌خواند و عقاید سنتی وغیره را که از آنها کسب می‌کند . اما هرچه این پرده‌ها از روی قلب کنار روند، به همان اندازه، فرد،

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

اینک به مسئله‌ای که در پی آن بودیم یعنی رابطه تصوف و اسلام برمی‌گردیم، باوساطت حال یا وجود یا جذبه، صوفی به حق رسیده و اتحادش با حق تحقق می‌پذیرد. صوفی‌ای که به این صورت مجدوب

شده باشد، کسی است که به مقام ولايت رسیده باشد و دیگر نیازی به اقامه برهان برولايت خویش نداشته باشد. زیرا این گفته صوفیه که ولی بارها کردن ظاهر شرع، خود مدعی داشتن ولايت می‌شود، بر صوفیه جز هنگام باز گشت با حالت صحی نامنطبق است.

به هر حال صوفیه می‌گویند: اصحاب حقیقتی را که خداوند برباطن آنها اشراف دارد، به ظاهرشان حکم نخواهد کرد؛ زیر آگاهی اینها برغیب، گاه آنها را به عملی وا می‌دارد که مخالف ظاهر شرع یا ادب است: آنگونه که در داستان موسی و خضر آمده است.<sup>۴۲</sup>.

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

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

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

و شمار هرصنفی از اصناف به حسب دوره آنها از قطب<sup>۴۵</sup> زیادتر می‌شود. شاید این نظر را صوفیه از شیعه یا اسماعیلیه گرفته باشند.<sup>۴۶</sup> احساس اتحاد با خدا در نظر صوفیه دارای دو جنبه است: که از جنبه اول با الفاظ سلبی مثل فناء و سکر و محو و از جنبه دوم به الفاظ ایجابی مثل بقاء و وجود و صحو تعبیر می‌کنند. مسئله اصحاب صحو و محو در میان صوفیه بحث انگیز بوده که آیا آنها به تکالیف شرعی خود عمل می‌کنند یا نه؟ اگر به اختلافی که میان صوفیان درباره نظر آنها نسبت به دو جنبه و ارزش هر یک از آنها واقع شده دقت کنیم،<sup>۴۷</sup> به آسانی می‌توانیم عواملی را که باعث دو دستگی آنها شده دریابیم. از نقطه نظر تصوف محض، بالاتر از محدودات چیزی وجود ندارد؛ وقتی که موجودی حقیقتاً از وجود برخوردار نبوده فنا می‌شود و وقتی که سنتهای شرع با او از بین می‌رود، لیکن منطق صوفیه‌ای که تنها مسلمان اسمی نبودند، ناچار «بقاء بالله» را در برابر «فناء نفس» وضع کردند و از آن فراترهم رفتند؛ و بالاترین درجات خود آگاهی صوفی را در حالت صحوی دانستند که پس از سکر، دست دهد.

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

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

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

یکی از صوفیان ایرانی در قصرن پنجم هجری، معاصر انش را سرزنش می‌کند، زیرا:

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

عّز و علم و ریاء خلق را خشیت و نهان داشتن کینه را اندر دل حلم و مجادله را مناظره و محاربه و سفاهت راعظمت، و نفاق رازهد و تمنی را ارادت و هذیان طبع رامعرفت و حرکات دل و حدیث نفس رامحبت و الحاد را فقر و جحود را صفوت و زندقه را فنا و ترك شریعت پیغمبر (ص) را طریقت و آفت اهل زمانه رامعاملت نام کردند.<sup>۴۹</sup>

به سال ۱۰۴۵ میلادی (۴۳۸ ق) قشیری رساله مشهور خویش را در علم تصوف به تحریر آورد. وی یادآوری می کند که چگونه: «اندر طریقت فترت پیدا آمد بلکه یکسره مندرس گشت به حقیقت و پیران که این طریقت را دانستند بر فتند و اندکی اند بر نایان که به سیر طریقت ایشان اقتدا کنند، ورع برفت و بساط او برنوشه آمد و طمع اند دلها قوی شد و بیخ فرو بردو حرمت شریعت از دلها بیرون شد و ناپاکی اند دین قویترین سبی دانند، و درست بداشتن تمیز کردن میان حلال و حرام . ترك حرمت و بی حشمتی دین خویش کردند و آسان فراز گرفتن گزاردن عبادتها و نماز و روزه راخوار فراز گرفتند، و اسب اند میدان غفلت همی تازند و همه میل گرفتند به حاصل کردن شهوت‌ها و ناپاکی و فرا گرفتن حرام و نفع خویش نگاه داشتن بدانچه از بازاریان اصحاب سلطان فرا گیرند و به دین بی حرمتبها فرو نیامدند و بسنده نکردند و اشارت کردند به برترین حقایق و احوال و دعوی کردند که ایشان از حد بندگی بر گذشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قائم اند به حق...»<sup>۵۰</sup>

این فریاد قشیری، بی جواب نمایند. دلیل آن هم غزالی است.<sup>۵۱</sup>

زیرا غزالی تصوف را با قرآن و حدیث کاملاً در پا آمیخت و از مجموع آنها آمیزه‌ای یکپارچه ابداع کرد. کتابهای او با گذشت روز گاران پایدار ماند، نه به این علت که تنها از اندیشهٔ او تراویسهٔ بود؛ بلکه به این دلیل که نتیجهٔ مصرانهٔ تمايلاتی صادقانه برای رسیدن به زندگی معنوی آرامش بخشی بود. به این معنی که غزالی پیش از درج نتایج مشکلاتش در کتابها، آنها را در درون خود حل کرد. منصب تدریس فقه و توحید را در مدرسهٔ نظامیه بغداد، پنجاه سال پس از نشر رسالهٔ قشیری، رها کرد و به سلک صوفیان درآمد. صفحاتی را در این باره از خود باقی‌گذاشته که در زیبایی دست کمی از کتاب «آپولوگیای» نیومن ندارد. وی در آن کتاب یادآوری می‌کند که مطالعات و تأملاتش سرانجام او را رهنمون به سوی توبه شد. و نیز هیجانات درونی خود را به هنگام ترک فلسفه و علم کلام و فقه بیان داشته و از چگونه رسیدن به یقین و اینکه حقیقت دین چیزی است که باید آنرا در حیات معنوی جستجو کرد نه در کتابها، سخن گفته است<sup>۵۸</sup>. به این ترتیب غزالی با پذیرفتن نقطهٔ 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 در اخراج آنها از دایرهٔ اسلام در نگ نمی‌کردند، وسعت بخشد. از آن زمان اسلام تا حد زیادتری به صورت دینی صوفیانه درآمد. وی پیوسته دو نکته اساسی را در نظر داشت و به خاطر آنها عقیدهٔ خود را در اسلام جریحه دارد: نخست، احترام به شرع؛ و دوم نظریه‌اش درباره الوهیت.

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

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

#### ۴ - خدا، انسان و جهان

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

ترین مذهب از این دست، اصل آن به آین مسیحیان در طبیعت دو گانه الهی بازمی گردد. این مذهب، که شناخت آنرا مرهون استاد ماسینیون 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. و با عشق برای خود، در خود تجلی کرد. چون اراده کرد که آن حب را دور از غیریت و ثنویت به صورتی ظاهر در نگرد، از عدم صورتی از ذات خویشن را جمیع صفات و اسماء خود بیرون آورد. این صورت الهی، آدم بود که حق با آن و در آن تجلی یافت. در نظر حلاج، حتی در حالت وصل صوفیانه با هم متعدد نمی‌شوند، بلکه لاهوت و ناسوت همچون آب و شراب به هم می‌آمیزند. لذا صوفی متأله فریاد بر می‌آرد که: «انا الحق».<sup>۵۳</sup>

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

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

اسلام کرده، دگرگونی عظیمی در آن بوجود آورد.

فرقه مهمی از صوفیه، حقیقت وجودی را واحد دانسته می‌گوید کثرت ظاهر تعینات و نمودهایی از آن است: یعنی «خلق» ظاهر، همان «حق» باطن است. این فرقه به نام اصحاب وحدت وجودیا قائلین به اتحاد شهرت دارند. برای بیان مذهب آنها خلاصه‌ای از کتاب «الانسان الكامل فی علم الاخر والاوائل» تأثیف عبدالکریم جبلی را که یکی از متصرفه قرن چهاردهم میلادی (۷۶۷-۸۱۱ق) می‌باشد می‌آوریم:

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

چیزی جز آن نیست بمانند آبی که عین بخ است و چیزی جز بخ نیست. و آنچه بنام عالم خوانده می‌شود - که همان عالم صفات است - امر موهم نیست بلکه موجود است، حقیقتاً زیرا تجلی گاهی است که حق در آن ظاهر شده است یا نفس ثانیه حق است (اگر چنین تعبیری درست باشد) پس جهان مظہری است برای صورت حق وابن عربی درین باره گوید: ما اورا به هیچ 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 از حیث ظهورش برای خوش.<sup>\*</sup>

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

اگر گفتی خدا یکی است، بر صوابی  
و اگر بگویی که خدا دو تاست البته دو تاست  
اگر گفتی که نه خدا سه تاست باز هم بر صوابی  
زیرا چنین است حقیقت انسان.<sup>۵۵</sup>

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

---

\* مترجم یکی دو صفحه را، در عقايد جبلی، در اینجا به تأخیص ترجمه کرده است. (ناشر)

حضرت محمد می داند ، مشکل پذیرفتنی باشد . باید فراموش نکنیم که به طور کلی صوفیه محمد (ص) را «کلمه» الله یانوری خدایی می دانند که پیش از آفرینش خلق وجود داشته ؛ و حتی ایجاد خلق برای او و به خاطر او بوده است .<sup>۵۶</sup> این کلمه الهی در هر دوره‌ای در صورت انبیاء و اولیاء تجلی می یابد . و فقط اینها هستند که بالفعل کاملند ؛ و دیگر مردمان از کمال بالقوه برخوردار نند . گروهی دیگر از صوفیه مراتب وجودی را پنج مرتبه دانسته و «حضرات خمس» نام کرده‌اند . آنها این مراتب را به صورت نزولی مرتب کرده و گفته‌اند که فروترین آنها در مرتبه وجود ، دورترین آنها از وجود حقیقی است . و والاترین مرتبه ، نزدیکترین آنها به وجود حقیقی است .<sup>۵۷</sup> بسیاری از آنها ، در ذکر فیوضات<sup>۵۸</sup> ، راه نو افلاطونیان را طی کرده‌اند .

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

آنچه را که مردم شرمی دانند، آنها عدم می‌خوانند، یعنی عدم وجود صفات ایجابی و مشتب و شر نسبت به خدایی که در وجودش تضاد و تقابلی نیست، وجود حقیقی ندارد. چون شر از اشیائی است که متقابل به تضاد است و وجودش منحصر به عالم ظاهري که در آن اشیاء را از طریق اضداد می‌شناسند.

و از اعتقادات دیگر آنها درستی همه عقاید دینی، هرچه که هست، می‌باشد. ابن عربی می‌گوید حق را هیچ عقیده‌ای نمی‌تواند در اغصار خود گیرد. (از میکده هم به سوی حق راهی هست.)

## ۵ - شعر صوفیانه

در میان ابداعات صوفیه برای انگلیزاندن ضمیر دینی خویش هیچ چیز نیرومند و کاری نه از سماع یا گوش فرا دادن به موسیقی و غناء<sup>۵۹</sup> نیست. در اخبار صوفیه حکایات بیشماری دال بر رفتن یکی از صوفیان به حالت جذبه به هنگام شنیدن ناگهانی چند بیت شعر از رامشگری یا شنیدن از یکی از صوفیان که به همین خاطر خوانده، وجود دارد. معمولاً این اشعار از غزلهای غیر عارفانه هم بوده. همان‌طوریکه رمزی بودن آن‌هم قصد سراینده شعر نبوده، بلکه این صوفیه بوده‌اند که از شعر تأویل سمبیلیک و رمزی می‌کردند. درست برخلاف شعر عارفانه، که مفاهیم آن در هر لباسی که آن شعر ظاهر می‌شد، باز صوفیانه بود.

بسیاری از اوقات این دو نوع شعر بهم شبیهند ، تا حدی که بر مقصود شاعر نمی‌توانیم آگاهی یابیم ، و از درک این نکته عاجزیم که دو شعری را که یکی در عشق الهی و دیگر در عشق انسانی سروده شده ، از هم باز شناسیم .<sup>۶۰</sup> اگر بگویند چرا صوفیه تا این حد در کاربرد زبان عشق و رمزهای عاشقان پیش رفته‌اند ؟ خواهیم گفت که آنها وسیله‌ای نیرومندتر و پایدارتر در بیان شور و حال خویش از شعر نیافته‌اند :

محمود شبستری در گلشن راز گوید :

شراب و شمع و شاهد عین معنی است  
که در هر صورتی او را تجلى است  
شراب و شمع باشد ذوق عرفان  
ببین شاهد که از کس نیست پنهان

. . . . .

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر  
مشوغافل ز شاهد بازی آخر  
شراب بیخودی در کش زمانی  
مگر از دست خود یابی امانی  
بحور می‌تا ز خویشت وارهاند  
وجود قطره در دریا رساند  
شرابی خور که جامش روی یا راست  
پیاله چشم مست باده خواراست<sup>۶۱</sup>  
راز عظمت ادب فارسی این گونه اشعار عارفانه است .

و می‌توان آنرا در رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر<sup>۶۲</sup> و اشعار فرید الدین عطار<sup>۶۳</sup> و جلال الدین رومی و عبدالرحمن جامی<sup>۶۴</sup>؛ یاد رگلشن راز شبستری این گونه شعرها را بررسی کرد. و ینفیلد تعلیقات باارزشی بر رگلشن راز دارد که بهترین مدخل در بررسی شعر عارفانه به شمار می‌رود.

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

در شعر ترکی، زیباترین اشعار صوفیانه از آن «نسیمی»<sup>۶۶</sup> است که از شیفتگان حلاج و درشمار پیروان فرقه «حروفیه» بود. علت اطلاق ابن اسم براین فرقه این است که آنها برای حروف تهجی و کلماتی که از آنها ترکیب می‌باید، مفاهیمی عرفانی وضع کرده‌اند.<sup>۶۷</sup> شاعر صوفی، مستقیماً بافلسفه سروکاری ندارد. ولی، به گفته «گیب»، قلب صوفی لبریز از مفاهیم عام وحدت وجود است، و با ابن تعلق، از عشقی توانا که اساس حقیقی و پایه هر چیزی است برخوردار است.

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

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

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

شاعر ، گاه به مجرد ادراک این اسرار بزرگ بسته نکرده و بدانها قانع نمی شود ، بلکه عشقی که این اسرار را بر او نموده آخر الامر اورا بمناگزیر از طلب وصل به حق می کند .<sup>۶۸</sup>

« حق » در مخيله شاعران عارف ، جمال ازلی مطلق است .

معشوقی است حقیقی که در هر جمیلی وجود دارد ، در همه صورتهای زیبائی جلوه می کشد تا بد و مهر ورزند ، با صد هزار جلوه برون می آید تا با صد هزار دیده تماشا شود ، زیرا طبیعت ازلی اش مقتضی

Macfat.com

در باری عشق را چو دلم دید ناگهان

از من بمحبت دردی و گفتها مرا بیاب.<sup>۲۰</sup>

صوفیه، عشق را راز وجود و نخستین عملت هستی می‌دانند،

عبدالرحمن جامی در این باره می‌گوید:

در آن خلوت که هستی بی نشان بود

به کنج نیستی عالم نهان بود

و جودی بود از نقش دوئی دور

ز گفت و گوی مائی و توئی دور

## جمل مطلق از قید مظاہر

نیود خویش هم بر خویش ظاهر

دلارا شاهدی در حجّله غیب

## میرا دامنش از تهمت عیب

## نده با آینه رویش در میازه

## نه ز لفـش را کـشیده دـست شـانه

## صبا از طره‌اش نگسته‌تاری

## نديده چمشش از سرمه غباری

نگاشته با گلشن همسایه سنبل

نیستہ سبزه اش پیرا یہ بر گل

## رخیش ساده زهر خطی و خالی

## ندیده هیچ چشمی زو خیالی

ولی ز آنجاکه حکم خوب روئی است.

زپردهٔ خوب رو در تنگ خویی است  
نکو روتا ب مستوری ندارد  
بیندی در ، ز روزن سرب آرد  
نظر کن لاله رادر کوهساران  
که چون خرم شود فصل بهاران  
کند شق شقة گلریز خارا  
جمال خود کند زان آشکارا  
ترا چون معنی در خاطرافتند  
که در سلک معانی نادر افتند  
نیاری از خیال خود گذشت  
دهی بیرون به گفتن یانوشتن  
چو هرجا هست حسن اینش تقاضاست  
نخست این جنبش از حسن ازل خواست  
برونزد خیمه زاقلیم تقدس  
تجلى کرد بر آفاق و انفس  
ز هر آینیدای بنمود روئی  
به هر جا خاست از وی گفتگوئی  
ازویک لمعه بر ملک و ملک تافت  
ملک سرگشته خود را چون فلک یافت  
همه سبتو حبان سبتوح جوان  
شدنند از بی خودی سبوح گویان

ز غواصان این بحر فلک' فلک  
برآمد غلغل سبحان ذوالملک  
از آن لمعه فروغی برگل افتاد  
زگل شوری به جان بلبل افتاد  
رخ خود شمع از آن آتش برافروخت  
به هر کاشانه چند پروانه را 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 هر دل بردگی اوست  
به عشق اوست دل را زندگانی  
دلی کو عاشق خوبان دل جوست  
اگر داند و گرنه عاشق اوست  
هلا تا نغلطی ناگه نگویی  
که از ما عاشقی وز وی نگویی  
که همچون نیکوئی عشق ستوده  
از آن سر بر زده در تو نموده  
تویی آئینه او آئینه آرا

توبی پوشیده او آشکارا  
چو نیکو بنگری آینه هم اوست  
نه تنها گنج او گنجینه هم اوست  
من و تو در میان کاری نداریم  
بجز بیهوده پنداری نداریم ...<sup>۷۱</sup>

صوفیان، عشق را اساس همه ادیان شمرده و محبی الدین عربی  
در این باره گوید :

«قلب من پذیرنده هر صورتی شده است  
گاه چرا گاه آهوان و گاهی دیر راهبان  
گاه بتخانه و گاه کعبه  
گاه تورات و گاه قرآن  
به دین عشق گرویدم  
- هرسوی که مرا برد -

که آن دین، دین وايمان من خواهد بود .»<sup>۷۲</sup>

مولانا جلال الدین در دیوانش می گوید :

ای شده غرّه در جهان دور مشو دور مشو  
یارو نگار در برت دور مشو دور مشو  
خلق منم خانه منم دام منم دانه منم  
عاقل و دیوانه منم دور مشو دور مشو  
کعبه اسرار منم جبهه و دستار منم  
راهب و زنگار منم دور مشو دور مشو

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

با این نظرگاه عارفانه به عشق الهی ، شعرای صوفیه بر حل مشکل شد و قدر فائق آمدند « زیرا دانش آدمی به اسرار قدر ، بسته به عشق وی نسبت به خداست ، چون عشق اصطرلاب اسرار خداست ، و سرمهای است که چشم دل برای روشن بینی برخود می کشد . » <sup>۷۴</sup>  
 عشق است که شر را خیر می نماید ، بادست کم آنرا از شروط اساسی ظهور خیر قرار می دهد . كما اینکه برای ما توضیح می دهد که شر علی الاطلاق در نظر خدا وجود ندارد <sup>۷۵</sup> . کمال عشق ، اتحاد اراده محب و محبوب است ، و با این کار فرقی میان جبر و اختیار نخواهد بود . در نظر آنها معنی قدر این است و در همین باره جلال الدین

مولوی گوید :

لطف جبرم عشق را بی صبر کرد  
وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد  
این معیت با حقست وجبر نیست  
این تجلی مه است این ابر نیست  
ور بود این جبر جبر عامه نیست  
جبر آن اماره خودکامه نیست<sup>۷۶</sup>

تفزلات صوفیانه با اشعاری که صوفیان در وحدت 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 و یهودیتم نه گبرم نه مسلمانم  
نه شرقیتم نه غربیتم نه بریم نه بحتریم  
نه ارکان طبیعتیم نه از افلاک گردانم  
نه از خاکم نه از بادم نه از آدم نه از آتش  
نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم  
نه از دینی نه از عقبی نه از جنت نه از دوزخ  
نه از آدم نه از حّوا نه از فردوس رضوانم  
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد  
نه تن باشد نه جان باشد که من از جانانم  
دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را

یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم  
 ز جام عشق سرمستم دو عالم رفت ازدستم  
 بجز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم  
 اگر در عمر خود روزی دمی بی او بر آوردم  
 از آن وقت واز آن ساعت ز عمر خود پشمیمانم  
 الا ای شمس تبریزی چنان مستم درین عالم  
 که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ درمانم <sup>۷۷</sup>

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

تأویل الفاظ صوفیانه راه مبالغه را طی کرده‌اند . شرح ترجمان الاشواق را که ابن عربی بر اشعار خود نوشته ، دال براین است که شاعر صوفی گاه خود نمی‌تواند ، مقصودش را از شعری که سروده بیان دارد .

در باره حکایات و قصص منتشری که به قصد بیان عشق الهی و وصل معنوی روایت شده ، حال وجود بسیار کم است ، و اتفاقاً ممکن است که دارای سور و حال و کشش باشد . از این گونه قصه‌ها می‌توان داستان یوسف وزلیخا ولیلی و مجنون و سلامان و ابسال و قصاید رمز گونه‌ای که برای تعلیم و موعظه پدید آمده ، یاد کرد . مشهور ترین اینها علی‌الاطلاق - مشنی مولانا جلال الدین رومی است .

#### خاتمه

این گفتار مکمل مقاله زهد ( Asceticism ) است که در دائرة المعارف دین و اخلاق نوشته‌ام و باید آنها را با هم خواند . به نظر من هنوز زمان نوشتن تاریخی عام بر تصوف اسلامی فرانرسیده ، زیرا مواد لازم برای آنگونه تاریخی هنوز فراهم نیامده است . نیز می‌توان به همان دائرة المعارف برای آگاهی از مذهب باره‌ای از رجال صوفیه مثل عبدالقادر جیلانی ، عبدالرزاق کاشی ، حلاج ، ابن حنفیل . مولوی ، ابن عربی ، شعرانی و سهروردی و نیز به مقالات بهشت در نظر مسلمین ، اتصال به حق در اسلام : در اویش و عشق در همان مأخذ رجوع کرد.<sup>۷۹</sup>

Marfat.com

Marfat.com

## یادداشت‌های بخش سوم

- \*) این مقاله نخست در دائرة المعارف دین و اخلاق مال ۱۹۲۱ چاپ دوم ۱۹۳۴ جلد دوازدهم ص ۱۰-۱۷ چاپ شده است.
- ۱) کتاب اللمع چاپ نیکلسون ۱۹۱۶/ص ۲۰-۲۱ چاپ شده است.
- ۲) و بنا *Gesch der Sehonen Redeckunste persiens* ص ۱۸۱۸ ۳۶۴
- ۳) این نامی است که یونانیان بر بعضی از اهل هند - که بر هنر پاباپوشانگی اندک در گردش و سفر عمر می گذراندند و به تأمل و اندیشه در باب خداوند اطلاع کرده اند و معنی تحت المفظی کلمه «حکمای بر هنر» است.
- ۴) تصوف، ص ۳۰ و پس از آن *Sufismus sive theologia persica pantheistica*
- ۵) راههای عمومی تصوف و ماهیت آن (ب زبان آلمانی) ص ۳۷ و پس از آن
- ۶) نگاه کنید. به Z.D.M.G جلد ۴۸/ص ۴۵ و پس از آن.
- ۷) تبلیس ابلیس، این جوزی ص ۱۹۵ ابن عبد ربہ این حدایت را نقل می کند.  
(عقد الفريد، ج ۳/۳۴۸ چاپ قاهره ۱۲۹۳) ولی بنام حماد بن سالم،  
و در چاپ ۱۲۲۱ ج ۲۸۵/۳ حماد بن سلمه (عفیفی)
- ۸) لواقع الانوار (الطبقات الكبرى شعرانی) ج ۱/۴۵
- ۹) جامی، نفعات الانس، کلکته ۱۸۵۹ ص ۳۲
- ۱۰) رسالت قشیریه، مصر ۱۳۳۰ ص ۷-۸
- ۱۱) اللمع ص ۲۲
- ۱۲) البيان والتبيين، قاهره ۱۳۱۳ ج ۱/۱۳۸

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

## یادداشت‌های بخش سوم ۱۹۱/۱

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

- (۳) ا.و.لین ۱۱ آداب و رسوم در مصر جدید ص ۳۰۹ بزبان انگلیسی و کتاب مک دونالد *Aspecta of Islam* ص ۱۶۰
- (۴۲) هارتمن : همان مأخذ قبلی ، ص ۶۰
- (۴۳) تلخیص از هارتمن در «زندگی دینی در اسلام» ص ۲۲۰ و پس از آن
- (۴۴) سوره کهف آیات ۸۰ عتا
- (۴۵) بلوشه (Blochet) مطالعات در باب مذهب باطنی در اسلام مجله آسیائی ۱۹۰۲ ص ۴۹ و پس از آن *کشف المحبوب* هجویری ص ۲۱۶
- (۴۶) ابن خلدون ، مقدمه ، ترجمه دی سلان ج ۱۰۴/۳ و پس از آن و مقایسه شود با نیرگ در مقدمه‌ای که بر «رسالات کوچک ابن عربی» بزبان آلمانی نوشته است چاپ ۱۹۱۹
- (۴۷) *کشف المحبوب* ، ص ۱۴۸ و پس از آن.
- (۴۸) صوفیه اسلام (بزبان انگلیسی) از مؤلف ، ص ۱۶۳
- (۴۹) *کشف المحبوب* هجویری ، ترجمه نیکلسون ، ص ۸
- (۵۰) قشیری ، ص ۲-۳
- (۵۱) مراجعه شود به مقاله «اخلاق» *Ethics* در دائرۃ المعارف دین و اخلاق.
- (۵۲) مراجعه شود به *المنتقد من الضلال* ترجمه باربیه دومینار در مجله آسیائی جلد ۹، ۷ ص ۵ و پس از آن . و مقایسه شود با مک دونالد «تطور علم کلام و فقه و نظام فرمانروائی در اسلام» ص ۲۱۵ متن انگلیسی.
- (۵۳) کتاب الطوامین ، چاپ ماسینیون ص ۱۲۹ و پس از آن .
- (۵۴) نگاه کنید به *The Development of Metaphysics in Persia* تالیف محمد اقبال ص ۱۵۰ و پس از آن و نیز مقاله :
- the sufi doctrine of the perfect man* در مجله *the quest* از نیکلسون سال ۱۹۱۷ ص ۵۴۵ و پس از آن و نیز مراجعه شود به خلاصه‌ای که نیکلسون پس از آن در باب جیلانی در کتاب خود با عنوان مطالعات در باب تصوف اسلامی نوشته است .

(عفیفی)

- ۵۵) *الانسان الكامل* ، ص ۸ چاپ مصر ۱۳۲۸
- ۵۶) مراجعه شود به « شخصیت محمد » تألیف توراندریا استکهلم ۱۹۱۸ ص ۴۴۳ و پس از آن .
- ۵۷) مراجعه شود به تاریخ شعر عثمانی تالیف گیپ ج ۱/۵۴ و پس از آن .
- ۵۸) مقایسه شود با برگزیده غزلیات از دیوان شمش تبریز از نیکلسون ۱۸۹۸ ص ۳۲ و پس از آن .
- ۵۹) « تاثیر موسیقی و غنا در جنبه عاطفی در اسلام » از استاد مک دونالد در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۹۰۱ ص ۱۹۵ و پس از آن . وص ۷۰۵ و پس از آن . مراجعه شود به کشف المحبوب هجویری ترجمه نیکلسون ص ۳۹۳ و پس از آن .
- ۶۰) مقایسه شود با صوفیه اسلام تألیف نیکلسون ص ۱۰۲ و پس از آن .
- ۶۱) گلشن راز چاپ وینفلید و ترجمه سال ۱۸۸۰ ص ۷۸ و پس از آن .
- ۶۲) متن و ترجمه آلمانی آن راه اته (H.Eithé) منتشر کرده است همچنین مقایسه شود با تاریخ ادبیات ایران استاد برون ج ۲/۲۶۱ و پس از آن
- ۶۳) مراجعه شود به : « شعر فلسفی و دینی ایرانیان » تالیف گارس دوتاسی ۱۸۶۴ هارپس
- ۶۴) یومف وزلیخا ترجمه ر.ت. گریفت ، لندن ۱۸۸۲
- ۶۵) ترجمان الاشواق ترجمه نیکلسون سال ۱۹۱۱
- ۶۶) تاریخ شعر عثمانی تالیف گیپ ج ۱/ ص ۳۳۶ و پس از آن .
- ۶۷) برون : مقاله در مجله جمعیت آسیائی پادشاهی سال ۱۸۹۸ ص ۱۶۹ و پس از آن . مقایسه شود با متن فارسی از فرقه حروفیه تالیف هوار و فیلسوف رضا .
- ۶۸) گیپ ، همان کتاب ، ج ۱/ ۶۵ و پس از آن .
- ۶۹) گیپ ، همان کتاب ج ۱/ ص ۲۰ و پس از آن .
- ۷۰) دیوان شمس تبریز ، ص ۳۴۲

- (۷۱) یوسف وزلیخا، جامی بنقل استادبرون مقاله «تصوف» که در کتاب **Religious Systems of the world** نقل شده است، ص ۳۲۸ و پس از آن.
- (۷۲) مؤلف این ایات را نقل نکرده و ما برای مزید اطلاع نقل کردیم، مراجعه شود به ترجمان الاشراق ابن عربی، بیروت ۱۳۱۲ ص ۴۰-۴۹ (عفیفی)
- (۷۳) از دیوان جلال الدین رومی ترجمه Hastie چاپ گلاسکو سال ۱۹۰۳ ص ۱۹۰۳
- (۷۴) وینفیلد، «مثنوی معنوی» لندن ۱۸۹۸، مقدمه ص ۲۸
- (۷۵) صوفیه اسلام اثر نیکلسون، ص ۹۶
- (۷۶) وینفیلد، مثنوی ۲۶
- (۷۷) دیوان شمس تبریز ص ۳۴۴
- (۷۸) مقایسه شود با آنچه در باب مدام گیون و بلیک در کتاب **Mysticism** تالیف آندر هل، ۱۹۱۲ ص ۷۸ به بعد نقل شده است.
- (۷۹) چون در متن مقاله مراجع نقل شده بود از ذکر آن در حاشیه صرف نظر شد (عفیفی)

۴

## هدف تصوف اسلامی

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

از عنوان این گفتار<sup>\*</sup> شاید چنین برآید که ما در پی دادن جوابی  
قاطع و روشن به سؤالی مشخص هستیم. ولی من معتقدم که به چنین  
مسائلی جز باقید و تبصره نمی‌توان پاسخ گفت و حکم کلی درباره آن  
صادر نمی‌توان کرد. صوفیه و عارفان مسلمان – مثل همه صوفیان و  
عارفان – معتقدند که هر هدفی را که در پی آنند، و مقصود از طریقت  
تصوف رسیدن به آن است، نمی‌توان در محدوده علم و وصف با  
کلمات آنرا بیان کرد. دریافت احوال صوفیه، برنا آشنایان  
بدان احوال دشوار است و صوفیه خود نیز فقط آن احوال را حس  
و تدوقی می‌کنند. کلمات از توصیف و بیان هدف صوفی فاصله  
و عاجزند، هر چند که می‌توانند طریق سلوک به هدف را از آغاز  
تا فرجامش بیان کنند. زیرا این امر، چندان آسان نیست، بلکه اگر  
دریابیم بسیار هم مشکل است. همانگونه که یکی از بزرگان تصوف  
ایرانی دریافته که راههای به سوی خدا به شمار انفاس خلابق و سالکین  
به سوی حق است. آری، ما می‌توانیم از تعالیم نظری و علمی مهم  
هر نوع تصوفی، مذهبی را بیرون کشیم؛ و با استفاده از رموز و  
اشارات پیچیده‌ای که خود صوفیه به کار می‌برند، می‌توانیم تاحدی

چگونگی و طبیعت احوال آنها را که فراتر از مرز دانش و خرد است تفسیر کنیم . هدف من از طرح این گفتار ، شرح معانی پاره‌ای از اصطلاحاتی است که صوفیان بر سیل مجاز برای دلالت بر آن حالت خاصی به کار برده‌اند که حالت اتصال به خدا نام دارد . صوفی مسلمان ، مثل عارف مسیحی ، از اتصال به خدا سخن می‌گوید . لیکن چه بسا که صوفی مسلمان از عارف مسیحی ، تمایل بیشتری داشته باشد که پایان زندگی صوفیه را فنا در حق - تعالی - بداند . کلمه «فنا» در زبان تصوف از اهمیتی خاص برخوردار است . علمای مغرب زمین «فنا» را شناخته‌اند ، اما چنان‌که باید تاریخ آن را به پژوهش نگرفته‌اند ، تا حدی که متونی که تازه به آنها به خورده‌ایم و در دسترس پژوهندگان قرار گرفته‌را بر این مکان گشود . و بسیاری از تاریکیهای این مسئله را روشن کرد . ترجمة نخستین متن فارسی در تصوف، یعنی کشف المحبوب به انگلیسی در آمد . و دو نسخه از کتاب اللمع ابونصر سراج ( متوفی به سال ۳۷۸ ق ۹۸۸ م ) که از کشف المحبوب کهنه تراست به انگلستان رسید . شاید بتوان اللمع را قدیمی‌ترین متن موجود عربی در این باره دانست . من هم اکنون به آماده کردن کتاب اللمع برای شهر در مجموعه گیب می‌باشم . باید بگویم که این کتاب سرشار از مطلبی است که در منابع دیگر نمی‌توانیم بیابیم . بویژه مطالبی درباره تصوف اصحاب و حدت وجود و تصوف اصحاب وجد و حال . مؤلف در چندین جای کتاب آنچه را که از مفهوم «فنا» می‌داند شرح و بیان می‌کند . لذا قسمت‌هایی از آن را اقتباس کردم زیرا به دو سبب دارای اهمیت است : نخست ، به دلیل کهنه بودن متن . دیگر به دلیل این که بسیاری از

مؤلفین پس ازاو مثل قشیری گفته‌های اورا اقتباس کرده‌اند . دریافت اصطلاحات و معانی که برای آنها وضع شده مشکل است و مشکل تراز آن ترجمه آنها . لذا اگر در هریک از دووجه مذکور کوتاهی کرده باشم پژوهش می‌خواهم .<sup>۱</sup>

سراج گوید : معنی فنا و بقا و در اوائل آن ، فنای جهل است به بقای علم ، و فنای معصیت به بقای طاعت ، فنای غفلت به بقای ذکر ، و فنای رؤیت حرکات عبد برای رؤیت عنایت خداوند متعال در علم سابق .<sup>۲</sup> در جای دیگر گوید : «معنی فنا ، فنای صفت نفس است و فنای منع واسترواح بر حال واقع شده .<sup>۳</sup>» و بقاء ، یعنی بقای بنده بر آن . و نیز «فنا ، همان فنای رؤیت بنده است در اعمالش ، برای اعمالش ، با قیام خدا آن اعمال را برای او » . گاه واژه «ذهاب» را به معنی «فناء» گرفته‌اند . سراج در این باره گوید :

«وفنا ، ذهاب (رفتن) قلب است از ادراك محسوسات ، به حاضر مشاهده آنچه که دیده . و آنگاه از رفتن می‌رود . و رفتن از رفتن ، تا بی‌نهایت ... یعنی گوینده و اشیاء نهان شدن دو دیگر جزئی حس ناشدندی وجود ندارد .<sup>۴</sup>»

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

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

۲- و آنگاه احساس نکردن ذکر الله تعالی ، هنگامی که ذکر خدای را برای خودش احساس کرد .  
۳- و بعد فنا شدن از رؤیت ذکر خدا برای او ، تاتنهای خدا را احساس کند .

۴- و بعد از دست دادن احساس خدا ، با دیدن آن احساس .  
۵- و سر انجام احساس نکردن دیدن احساس را با احساس به فنا و بقای بقا .<sup>۵</sup>

به رغم اصطلاحات موجود در عبارات فوق ، به نظر من مفهومشان برای کسانی که بازبان‌های دیگر تصوف آشنایند روشن است .<sup>۶</sup> گذشته از این ، سراج تنها به شرح حقیقت فنا بسته نکرده صفاتی را هم که با حقیقت آن منافات دارد شرح می‌دهد . وی دو فصل پی در پی در کتابش درباره « فناء الاوصاف » و « فناء البشرية » آورده که در آنها نظریات شایع زمان خود را درباره فنا رد کرده است . مثل این گفته اش :

« گروهی از بغدادیان در این گفته که به هنگام فنا از اوصاف خود به اوصاف حق وارد می‌شوند ، بر اشتباه رفته‌اند . و بر اثر جهل خود ، مفهومی را عنون کرده اند که آنها را به حلول می‌کشاند ، و به نظریه نصادری درباره مسیح (ع)<sup>۷</sup> . احتمالاً از یکی از متقدمین شنیده شده ، یاد رکلامش دیده شده که او درباره فنا از اوصاف ودخول در اوصاف حق سخن گفته که معنی<sup>۸</sup> آن این است که اگر بنده اراده دارد آن هم عطیه الهی است . و مفهوم خروج بنده از اوصاف خود و

ورودش به اوصاف حق یعنی خروج از اراده‌اش و ورودش در اراده‌اللهی؛ به این معنی که بداند که اراده‌ها عطیه خدای تعالی است و خداوند اراده و مشیتش براین تعلق گرفته که فضل فرموده و بنده‌اش را از خود بینی رها ساخته تاک‌لا به خدا روی آورد. و این یکی از مراتب اهل توحید است.

کسانی که در این معنی به خطأ رفته‌اند در فهم دقیقه (نکته باریک) ای اشتباه کرده‌اند که گمان برده‌اند اوصاف حق یعنی خود حق؛ و این به کلی کفر است، زیرا خداوند در قلوب حاول نمی‌کند، بلکه ایمان به خدا و توحید وی و تعظیم ذکرش در قلبها جای می‌گیرد.<sup>۹</sup>

ملاحظه می‌شود که سراج نظریه «فناه اوصاف» را نفی نمی‌کند، بلکه آنرا جزء مهمی از مفهوم فناه، به معنای کلی اش می‌داند و شرح می‌کند. او خطری را که در تأویل این نظریه در کمین است، هشدار دهد.<sup>۱۰</sup>

دومین بدعتی را که سراج نفی و نقض می‌کند، اعتقاد به «فناه بشریت» است!

«گروهی از آنها به ترک اطعمه و اشربه گفته گمان برده‌اند که بشریت، به کالبد و تن است که چون آن ضعیف شود، بشریت زایل گردد، لذا می‌تواند به صفات‌اللهی منصف گردد. این فرقه کمراه نادان، نیک نمی‌داند که میان بشریت و اخلاق بشریت فرق قائل شود، زیرا بشریت از بشر زایل شدنی نیست - مثل رنگ سیاه از سیاه و رنگ سفید از سفید. و حال آنکه اخلاق بشریت بر اثر تأثیری که از سلطه

انوار حقایق می‌پذیرد ، تغییر و تبدیل می‌پذیرد . و صفات بشریت ، عین بشریت نیست . کسی که به فناء اشارت کرده ، مقصودش فناء از رؤیت اعمال و طاعات است به بقاء رؤیت عبد ، قیام حق به این اعمال ، برای او .<sup>۱۰</sup>

از آنچه گذشت ، می‌توانیم برداشتی از «فناء صوفیانه» طبق آنچه که سراج ذکر کرده ، داشته باشیم . ابوالقاسم قشیری هم شرحی نزدیک به سراج در رساله اش<sup>۱۱</sup> درباره فنا ، در دفاع از صوفیه، آورده است . شرح قشیری درباره فنا شصت سال پس از مرگ سراج نشر یافت . همچنین صاحب کشف المحجوب فنارا توضیح می‌دهد.<sup>۱۲</sup> همه این نویسندها می‌کوشند تا تصویف را کلا موافق باروح اسلام جلوه دهند و براین مطلب صحنه گذارند که گفتار صوفیه - اگر به حقیقت آن پی برده شود - همان عالم باطنی است که در کتاب خدا و احادیث پیامبر به ودیعت نهاده شده است .

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

فناء صوفیانه حاوی عناصر زیراست :

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

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

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

۳- از کار افتادن شعور صوفی چون از فنای خود فانی شود به بالاترین درجات فناه رسید : یعنی وقتی که احساس بر حالت فنارا از دست بدهد . و در اینجاست که می گویند : «هر که سلطان حقیقت بروی غلبه گرفت ، تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر» قشیری سه مرحله برای فنا ذکرمی کند : اول فانی شدن از نفس و صفات خویش به بقاء حق و صفات او . دوم فنا از صفات حق به دیدار و شهود حق . سوم فناه از شهود و دیدن فناه خویش به سبب استهلاک در وجود حق .<sup>۱۲</sup> صدور کلمات اخیر از صوفی سنی ای چون قشیری عجیب است زیرا صراحتاً دال بروحدت وجود است : از سوی دیگر ، این گفته از ارزشی برخوردار است . زیرا مارا بر خطری که در توجه به معنی ظاهری اقوال صوفیه ، در کمین ماست آگاه می کند . در واقع مقصود قشیری از «استهلاک در وجود حق» چیزی جز فنای صوفی از

فکر واردۀ اش به سبب تأمل در وجود حق، واستهلاک ناخود آگاه، نیست. بسیاری از اوقات فنا همراه با حالت بی‌ادراکی است. هرچند که این حالت کلیت ندارد. در این باره، سری مقتضی، یکی از صوفیان معروف قرن سوم می‌گوید: «در حال فنا اگر شمشیر بر روی صوفی کشی اندر نیابد.»<sup>۱۴</sup> دیگر آنکه «وابوالخیر اقطع را آکله اندر پای افتاده بود. اطّباً گفتند که این پای را بباید برد. وی بدان رضا نداد. مریدان گفتند که اندر نماز پای وی بباید برد. او خود خبر ندارد. چنان کردند چون از نماز فارغ شد. پای بربرد یافت.»<sup>۱۵</sup> تصور امکان این که صوفی که تا این حد مستغرق در فناست، چگونه به واجبات شرعی اش عمل می‌کند، مشکل است. در حالیکه می‌دانیم ادای واجبات شرعی از اموری است که صوفیان سنت گرا (اهل سنت) شدیداً خواستار آند. در اینجا مسئله ولایت عنوان می‌شود. آنها می‌گویند که «حق تعالی، اندر غلبهٔ حال و قوت وجود و قلق شوق که پدیدار آید. حق- تعالی- حافظ بنده باشد وامر بر ظاهر وی می‌راند و وی بر گزاردن آن نگاه می‌دارد و وی را به مجاهدت می‌آراید.

چنانکه سهل بن عبد الله و ابو حفص حداد و ابوالعباس سیاری، صاحب مذهب، و بازید بسطامی و ابوبکر شبی و ابوالحسن حصری و جماعتی دیگر، رضوان الله عليهم اجمعین، پیوسته مغلوب بودندی، تا وقت نماز اندر آمدی، آنگاه به حال خود باز آمدندی و چون نماز بگردندی باز مغلوب گشتندی.<sup>۱۶</sup>

گفته‌اند که همهٔ متفکران مسلمان از اصحاب وحدت وجودند،

وچه بسا که خودشان از عقیده خویش آگاه باشند.<sup>۱۲</sup> و این تناقضی هم که دچار آن آمده اند، نتیجهٔ نحوه اعتقاد آنها در توحید است، زیرا وحدت مطلقی که خدا بدان توصیف کرده‌اند و با اصرار تمام برای حفظ آن تن به ملزمات آن وحدت داده اند، همهٔ چیز را در خود فرو برده‌است. لیکن متکلمان صوفی، کاملاً بر خطری که از قول بر توحید مطلق<sup>۱۳</sup> خدا در کمین آنها بود آگاهی نداشتند. زیرا، اگر عقیدهٔ توحید اسلامی را که در «الله الا الله» شناسانده شده به صورت «لام وجود علی الحقيقة الا الله» در بیاوریم، مفهوم اسلام ضایع شده نامی بی‌مسما خواهد بود. پس واضح است که اعتراف به وحدت وجود، در صورت مجرد آن، از میان بردن همهٔ نشانه‌های دین آسمان و منزل و محو تام این نشانه‌هاست. لذا مؤلفان و مصنفوای نخست را که در تصوف چیزنوشته‌اند می‌بینیم از افتادن در وحدت وجود افراد را بر حذر داشته و هشدار می‌دهند، و تکرار می‌کنند که خداوند متعال با حادثات تباين تام داشته و هر گونه اتصال را که به اتحاد با ذات او بیانجامد، کفر و گمراهی محض است. و این هجویری است که می‌گوید: «فِي الْجَمْلَةِ فَنَا إِذْ چَبَرْتُ جُزَّ بِهِ رَؤْيَتْ آَفَتْ وَ نَفَى اِرَادَتْ آَنْ درست نیاید ...» و گروهی را اندرين معنی غلطی افتداده است و می‌پندارند که این فنا به معنی فقد ذات و نیست گشتن شخص است و این بقا آنکه بقا حق به بنده پیوند نداشت. و این هردو محال است ...» «و مثال این چنان بود که هر چهاندر سلطان آتش افتاد به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء را اندرا شیء مبدل می‌گرداند، سلطان ارادت حق

از سلطان آتش اولی تر . اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین همان است . هر گز آهن آتش نگردد والله اعلم .<sup>۱۹</sup>

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

مقيد به شرایع و اديان است .

نظرية صوفيان نخست در فناء ، مستند به برداشت آنها از اراده الهی بود و اينکه خداوند تعالی در حقيقه اراده کننده هرچيز است ، و باید بندۀ اراده‌اش را به صاحب خويش واگذارد . اما نظرية فنا‌که در اينجا از آن بحث می‌کنیم ، مستند به برداشت دیگري است که خدرا «وجود مطلق می‌داند . صوفي در این حال ، در پي فنای از اراده خود نیست ، بلکه برآن است تا از عالم ظاهر و از هرچه که ذاتاً داراي حقیقت نیست ، فنا شود . آري ، گاه صوفي از مقصود خويش با اين عبارت دقیق پرده برنمی‌دارد . زیرا تصوف نه فلسفه است نه کلام و نه هر دو باهم . گاه تصوف اندکی از اين دو دانش - فلسفه و کلام - مایه می‌گيرد ، ولی به زودی معانی مأخذ از آن دو ، به دست صوفي ، به معانی دیگري که کاملاً با معنای پيشين اختلاف دارد ، تغيير شكل می‌دهد .

جميع پژوهندگان و نقاد ، اعتقاد به وحدت وجود را ، که از مظاهر تصوف اسلامی است ، نتيجه شرایط و عواملی می‌دانند که يكى از آنها : برآشفتگی درونی پاره اى از مسلمانان بر ضد مباحث کلامی خشک ، و مبالغه در جنبه صوری مشکلات کلامی است . دیگر عامل : تأثير فلسفه یونان و هند بر مسلمانان است . ظاهراً نه گریزی از وقوع واقعه بود و نه چاره‌ای برای جلوگیری از ورود مفاهيم نوبني در دين . لذا متفکران اسلامی ، در قرون ميانه ، برای جلوگیری از جريان سبيل آسانی که كيان اسلام را تهديد می‌کرد به پاخاستند تا از اسلام حمایت کنند ،

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

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

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

مردم نمی‌شد، و اگر هم به خاطر بر ملا کردن راز خدایی ملامتش می‌کردند اورا مورد تأیید قرار می‌دادند. آری، درست است که حلاج چون بر گفته مشهورش «انا الحق» اصرار ورزید، مطلوب گشت! اما این عوامل سیاسی بودند که بر قتل حلاج، و بسیاری دیگر، صحه گذاشتند. گذشته از آن اتباع حلاج بر آن شدند که او نمرده، بکه زنده به آسمان عروج کرده، و کسی که کشته شده یکی از دشمنانش یا اسب یا استری بوده که خداوند اورا به صورت حلاج در آورده است؛ واز این گونه افسانه‌هایی که اگر به قول استاد ماسینیون<sup>۲۱</sup> قرار باشد بر چیزی دلالت کند، همانا بر اعتقاد این فرقه، به اینکه مردان خدا نباید باقتل و صلب و سوزاندن مورد توهین قرار گیرند، دلالت می‌کند. در میان بزرگان اسلام، غلات و حدت وجودی فراوانند و بی‌شك اگر آنها از پیروان کلیسای کاتولیک در قرون وسطی بودند، به سرنوشت حلاج گرفتار می‌شدند. فی المثل از بایزید بسطامی روایت شده که «سبحانی، ما عظم شانی» و «از خدای به خدای رفتم تا ندا کردن از من در من که ای تو من».<sup>۲۲</sup>

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

اینک این بحث را با ذکر شعر معروف<sup>۲۳</sup> مولانا جلال الدین رومی خاتمه می‌دهم. وی در این شعر کیفیت منبعث شدن نور واحد ازلی و پرتو افکنند آنرا بر صور نامتناهی وجود توصیف کرده چگونه‌گی

ظهور ذات واحد را در هر لحظه در تعیبات نامتناوب، که پیوسته بر حالت خود باقی است بیان می دارد.

جلال الدین می گوید:

هر لحظه بشکلی بت عیار در آمد

دل برد و نهان شد

هردم بلباس دگر آن یار برآمد

گه پیر و جوان شد

گاهی بدل طینت صلصال فرو رفت

غواص معانی

گاهی زنگ کهگل فخار برآمد

زان پس بجهان شد

منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت

آن دلبر زیبا

شمیر شد و از کف کترار برآمد

قتال زمان شد

می گشت دمی چند بربین روی زمین او

از بهرتفرّج

عیسی شد و بر گنبد دوار برآمد

تبیح کنان شد

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

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

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

می‌گیرد و توان و پایداری خود را از آن کسب می‌کند . دیدیم که چگونه سراینده شعر فوق ، افکار بحث و بسیطی را که عامة مردم معتقد بدانند در قالب هنری زیبائی ریخته است . من برآنم که نظریه‌ای را که از ویژگیهای فلسفه اسلامی می‌دانند – یعنی نظریه‌ای برخلاف روح انسانی ، به گونه‌ای نامتعین در صور مشخص است – همانند این افکار ساده و بحث دارای ریشه‌هایی در طبیعت انسانی می‌باشد <sup>۲۴</sup> .

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

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

۲) اللمع ، ص ۹۶

۳) اللمع ، ۱۵۱-الف

۴) اللمع ، ص ۱۵۳-ب

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

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

- ۷) مقایسه شود با کشف المحبوب، ترجمه مؤلف ص ۲۴۴
- ۸) یعنی فناء از اوصاف و دخول در او حاصل حق (عفیفی)
- ۹) افزوده مترجم عربی است برای مزید توضیح . (عفیفی)
- ۱۰) اللمع ، ۱۸۹ - الف
- ۱۱) مراجعه شود به فصلی که در باب فناء در رسالت قشیریه آمده است ص ۳۶ چاپ مصر ۱۳۳۰
- ۱۲) کشف المحبوب، ترجمه نیکلسون ص ۲۴۲-۹
- ۱۳) رسالت قشیریه ، ص ۳۷ س ۲۰ و پس از آن .
- ۱۴) اللمع ، ۱۹۲ - ب
- ۱۵) کشف المحبوب ، ص ۴۰
- ۱۶) همان کتاب ، ص ۲۵۷
- ۱۷) مراجعه شود به نوشتۀ استاد د . ب مک دونالد در مجلۀ Hart/ford Seminary Record شمارۀ ۱۹۱۰ ص ۲۰ 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 در وحدت وجود افتاده‌اند . زیرا اینان از «الله الا الله» چنین فهمیده‌اند که هیچ فاعل حقیقی و هیچ موجودی حقیقی جز خداوند نیست و آنچه جز اöst عدم معض است . و این بعینه همان است که اصحاب وحدت وجود بدان قائل‌اند . حتی آنان توحید را بدون نوع تقسیم کرده‌اند : توحید عوام که همان قول به وحدت خداوند است و توحید خواص که عبارت است از عقیدة به وحدت وجود . (عفیفی)
- ۱۹) کشف المحبوب ، ص ۲۲۵
- ۲۰) مراجعه شود به مقدمه وینفیلد بر کتاب گلشن راز تألیف محمود شبستری و مقایسه شود با مقدمه نگارنده بر کتاب برگزیده از دیوان شمس تبریز

پادداشت‌های بخش چهارم / ۲۱۴

ص ۳۱-۳۶

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

۴

## **فهرست اعلام**

**Marfat.com**

**Marfat.com**

**Marfat.com**

۲۱۹ / فهرست اعلام

سمنون محب	۷۷	«خ»	حضر ۵۵
سهروردی (شهاب الدین)	۱۴-۱۲۳		
	۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶		
سهل بن عبدالله	۷۲-۷۷-۱۱۴-۱۶۱		
	۲۰۴	«ن»	
سیمون ماگوس	۵۴		داننه ۲۴-۲۳
«ش»			داؤددطایی ۴۴-۴۵
شبلی	۶۶		دوزی ۱۵-۱۲۳
شهرستانی	۶۰	«ذ»	دیونو سیوس ۱۵۳-۶۱-۶۰-۵۸
شفیق بلخی	۱۸-۴۴-۱۱۲-۱۴۸		ذوالنون مصری ۴۸-۴۹-۲۷-۱۴
«ع»			۶۰-۵۶-۵۵-۵۴-۵۳-۵۰
عبدالله بن مسره	۲۲		۷۶-۷۳-۶۸-۶۶-۶۵-۶۲
عبدالواحد بن زید	۱۱۳		۱۶۱-۱۵۴
عبدالله بن سبابیان	۶۴	«ر»	
عبدالله بن محمد مرتعش	۸۳		رابعه عدویه ۱۴۸-۱۴۹-۳۲
عطار	۶۹-۴۹		۱۵۳
عطاطی سلمی	۱۰۸		رباح قیسی ۱۲۱
علی ع	۱۵۷-۱۵		ریچارد هارتمن ۱۵-۱۷
علی بن موسی الرضا	۴۵	«ژ»	
عمر خیام	۱۲		ژوف (فن هامر) ۱۴۴
عمر بن عثمان مکی	۷۷		«س»
عیسی	۱۲۳		مری قسطنی ۴۵-۱۱۹-۷۶-۶۳-۲۰۴
«غ»			سفیان ثوری ۱۰۸-۱۱۱-۱۲۰-۱۴۵
خرازی	۱۴-۱۱۴-۳۵-۳۴-۶۶-۱۹		مکالیجر ۱۴۳
	۲۰۸-۱۲۰-۱۲۸-۱۶۸		

مسیح	۲۰۸-۳۶-۳۱
معاویہ	۱۰۷
معتصم	۵۷
معروف کرخی	۶۱-۵۷-۴۵-۳۲-۲۷
	۱۴۹-۱۴۸-۷۵-۷۳-۶۵
مقریزی	۱۲۳
مک دانلد	۱۵
مشاد دینوری	۸۱-۶۳
موسى	۱۶۵-۱۵۷
«ن»	
نولدکه	۱۴۵-۱۴۴
نیکلسن (رینولد)	۲۳-۲۲-۱۹-۱۵
	۲۳-۳۰-۲۹-۲۷-۲۶-۲۴
	۳۷-۳۶-۳۴
«و»	
واشق	۵۷
وب	۳۰
وینفلید	۲۰۶-۵۱
«ھ»	
ھجویری	۱۶۲-۱۵۹-۵۳-۴۲-۲۴
	۲۰۵
«ی»	
یامیلیخوس	۵۴
یعیی بن معاذ	۶۷-۶۵-۱۸
یعقوب مروجی	۵۹
یوسف	۱۰۵
یوسف بن الحسین	۵۵
یوحنا مکاتس	۵۹

فارابی	۶۶
فرند سنجدی	۴۵
فرفریوس	۵۸
فضیل بن عیاض	۴۲
فن کرمر	۳۳-۲۹-۱۸
فلوطین	۵۸-۳۱
فورثینگهام	۵۹
فیروز	۴۵
«ق»	
قشيری	۱۶۸-۱۶۳-۱۴۵-۶۹-۴۳
	۲۰۳-۲۰۲
«ک»	
کھس بن حسن	۱۰۸
«گ»	
گلدن سیور	۱۰۶-۴۳-۲۷-۱۶-۱۵
	۱۳۰-۱۲۰-۱۱۵-۱۱۰
«ل»	
لویی ماسینیون	۲۴-۲۱-۲۰-۱۹-۱۵
	۲۰۶-
«م»	
مامون	۵۷
ماکس مورتن	۱۷-۱۵
مالك بن انس	۵۱-۴۵
مارگولیوس	۱۵
ماکس مرکس	۱۴۳-۶۱-۵۹-۲۷
محی الدین عربی	۳۳-۲۲-۱۴
محمد (ص)	۳۲-۱۰۴-۳۹-۳۲...و۱۰۳
منصوری	۵۲

«الف»

- |                               |                               |
|-------------------------------|-------------------------------|
| ابن سينا ٦٦                   | ابن حسون مزین ٨٣              |
| ابن خلکان ٥١-٦٩               | ابو حمزه بغدادی ٦٣-٦٥         |
| ابن خلدون ١٦-٤٤-٥٣            | ابوسعید خراز ٦٣-٦٥-٧١-٧٧      |
| ابن فارض ٢٥-٣٢-٣٣             | ابوسعید اعرابی ٨٥             |
| ابن عربی ٢٩-٣٤                | ابوعثمان حیری ٦٣              |
| ابن قسطی ٥٢                   | ابوعثمان مغربی ١١٤            |
| ابراهیم ادهم ٤٤-٤٦-٥٥         | ابوعلی سندی ١٥٦               |
| ١١٢-١١٠-٦٢                    | ابوالعلا معری ٢٢-٢٣-١٣٣       |
| ابوبکر ١٠٦                    | ابوالعباس سیاری ٢٠٤           |
| ابوبکر شبلی ٨٤-٨٠             | ابو عبدالله رودباری ٨٥        |
| ابوبکر واصطی ٨٣               | ابو عبدالله خفیف ٨٣           |
| ابوالعباس سیاری ٤             | ابو عمر ونجید ٨٥              |
| ابوبکر کنانی ٨٢               | ابونعیم اصفهانی ٤٢            |
| ابوتراب نخشبی ٧٦-٢٢           | ابو سلیمان دارانی ٤٧-٤٨-٥٧-٦٢ |
| ابوحفص حداد ٦٣-١١٧-٢٠٤        | ابولبابه ١٠٦                  |
| ابوسعید ابوالخیر ٢٥-٧٤-٨٧-١٢٣ | ابومحمد جریری ٨٢              |
| ابوالخیر بابا ١٢٠             | ابومحمد رویم ٨١               |
| ابوالحسن خرقانی ٨٦            | ابومحمد راسبی ٨٥              |
| ابوالحسن حصری ٨٥-٨٩-٢٠٤       |                               |
| ابوالحسن تغزی ٦١              |                               |

ابو طالب مکی	۱۲۷-۱۲۳-۱۲۲
ابوالفتح مراج	۲۰۳-۲۰۲-۱۴۶-۱۴۳
ابونصر مراج	۲۴
ابوهاشم کافی	۴۶
احمد بن حنبل	۱۲۱
احمد بن ابیالحواری	۴۸
ارسطو	۵۸
ادریس	۵۳
استفان بارسیدیلی	۵۹
آسین پاسیوس	۲۱-۱۹
افلاتون	۵۸
الفرد فن کرم	۱۴-۱۳
انصاری (خواجہ عبداللہ)	۱۴
ایرینایوس	۵۴
اکھارت	۲۳
بايزيد بسطامی	۲۹-۱۸-۱۷-۱۴
	۷۰-۶۹-۶۸-۶۵-۶۴
	۲۰۹-۲۰۴-۱۵۶-۱۵۵
بارون کارادوو	۱۵
براؤن (ادوارد)	۱۷-۱۶-۱۴
بشرحافی	۱۲۲-۷۶-۴۸
بهلول بن ذؤئب	۱۰۶
پروکلوس	۶۰-۵۸-۵۴



«ت»

توماس اکویناس

«ث»

تعلیبی ۱۰۹

ٹولاك ۱۴۶-۱۰۹-۱۸-۱۳-۱۲

«ج»

جامی (عبدالرحمن) ۵۶-۵۱-۱۲

جاحظ بصری ۱۴۶

جابر بن حیان ۵۵-۵۲

جعفر الصادق ع ۱۱۲-۵۵

جعفر خلدي ۸۵

جلال الدین بلخی ۲۰۹-۶۹-۳۵-۲۵

جیلی ۲۵-۱۹

«ح»

حارت محاسبی ۱۴

حاتم اصم ۱۲۱

حازم حنفی ۱۱۶

حسن بصری ۱۰۷-۴۵-۴۳

حسیع ۶۲

حلاج (حسین بن منصور) ۱۷-۱۴

-۳۴-۳۳-۲۹-۲۴-۲۰-۱۹

۲۰۹-۱۵۶-۸۲

حمد بن ابومسلمان ۴۵

«پ»

پروکلوس ۶۰-۵۸-۵۴