

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or name, possibly reading "محمد بن عبد الله".

Handwritten text in Arabic script, possibly a date or a short phrase, possibly reading "السنه ١٢٣٤".

Handwritten text in Arabic script, possibly a name or title, possibly reading "عبد الرحمن بن محمد".

Handwritten text in Arabic script, possibly a name or title, possibly reading "عبد الله بن عبد الرحمن".

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

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



شرح اصطلاحات تصوف



تالیف

دکتر سید صادق کوہرین

استاد دالنگاہ



انشارات زوار

132654



انشارات زوار

شرح اصطلاحات تصوف
تالیف: دکتر سید صادق گوهرین استاد دانشگاه
جلد اول

لینوگرافی: بابک ۶۶۴۱۰۲

چاپ اول ۱۳۶۷

تیراژ ۳۰۰۰

چاپ گلشن

صحافی: ایران

کلیه حقوق طبع و تقلید محفوظ است

بنام خداوند بخشنده مهربان

با تو یاد هیچ کس نبود مرا
تا بدین پس عیب ما پوشیده‌ای
متصل گردان بدریاهای خوش
وارهانش از هوا و ز خاک تن
پیش از آن کین با دهان سفش کند
کش از ایشان و استانی و اخری
از خزانه قدرت تو کی گریخت
چون بخوانیش او کند از سر قدم

مثنوی نی ج ۱ ص ۱۱۴ س ۱۸۸۵

تصّوف و مسائل مربوط بآن بطوریکه ذیلاً اشاره خواهد شد تقریباً
از قرن دوم هجری بصورت فرقه‌ای از فرق مذهب اسلام ظهور کرد.
وبه علی که در این مقدمه ملاحظه خواهد شد روز بروز در سراسر ممالک
اسلامی روبه پیشرفت و گسترش نهاد و بعلت آراء خاصی که در این فرقه
بوجود آمد، چندی نگذشت که صورت مکتبی علمی بخود گرفت، و باعث
بوجود آمدن آثار بسیار گرانبهایی به نظم و نثر شد که امروز غرور بررسی
در هر یک از آن آثار زمانی طویل را در بر خواهد گرفت.

با پیشرفت زمان و روی آوردن علمای بنام به این مکتب، و نحوه تعلیم
و ارشاد مشایخ آنان، این فرقه‌ها که در قرون اولیه حالت مذهبی داشت،
کم کم بصورت مکتبی خاص درآمد که بسیاری از دانشمندان سخت‌مشهور

ای خدا ای فضل تو حاجت روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای
قطره‌ای دانش که بخشیدی ز پیش
قطره‌ای علمست اندر جان من
پیش از آن کین خاک‌ها خسفش کند
گرچه چون نسفش کند توقادری
قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت
گر در آید در عدم یا صد عدم

قرون را بخود جلب نمود. تا آنجا که در آثار باقی مانده از سالکان این طریقت به مطالبی برمیخوریم که در مقایسه با اوضاع و تاریخ زمان و نحوه تفکر عالمان غیر صوفی که در علم کلام و فلسفه و سایر علوم اسلامی دستی بسزا داشتند، حقا باعث اعجاب و شگفتی میگردد. مثلا در روزگاری که زمین مرکز عالم است و خورشید و سیارات به گرد آن میگردند، و آدمی برجسته ترین و والاترین و پرارزش ترین موجودات عالم محسوب میشود عطار میگوید:

زمین در جنب این نه سقف مینا چو خشخاشی بود بر روی دریا
به بین تا تو در این خشخاش چندی سزد گر بر بروت خود بخندی
(اسرارنامه سطر ۱۷۴۷)

و خواجه شمس الدین حافظ گوید:

در محفلی که خورشید اندر شمار ذره است

خود را بزرگ دیدن شرط ادب نباشد

و در سیر تکامل موجودات از نفوس جزوی تا صورت انسانی، آنان را نظری خاص است که شمه ای از آن به نقل از کتاب انسان کامل عزیرالدین نسفی چنین است: «بدان که نفوس جزوی از عالم علوی، اول به عناصر و طبایع می آیند، و چندین هزار سال درین مرتبه می باشند، و پرورش می یابند. و نام نفس جزوی درین مرتبه طبیعت است. آن گاه از عناصر و طبایع عروج کنند، و به نباتات می آیند. و اول صورتی که از صورت نباتات پیدا می کنند، صورت طلح است، و این گیاهی سبز است که در آبها پیدا می آید. و به مراتب بر می آیند و صورت نباتات و اشجار پیدا می کنند، تا به حدی که شجر به حیوان نزدیک شود، همچون درخت خرما و درخت لّحاح و درخت واق واق. و چندین هزار سال دیگر درین مرتبه می باشند، و از گردش افلاك و انجم پرورش می یابند. و درین مرتبه نام وی نفس نباتی است.

آنگاه از نباتات به حیوان می آیند، و اول صورتی که از صورت حیوانات پیدا می کنند صورت خراطین است، و این خراطین گرمی سرخ

ودراز وباريك است که در گل وزمین آبناک بود. و به مراتب برمی آیند و صورت حیوانات به تدریج پیدا می کنند، تا به حدی که حیوان غیر ناطق به حیوان ناطق نزدیک میشود، همچون فیل و بوزینه و سناس. و چندین هزار سال درین مرتبه می باشند، و از گردش افلاک و انجم پرورش می یابند. و درین مرتبه نام وی نفس حیوانی است.

آن گاه از حیوان به انسان می آیند. و اول صورتی که از صورت انسان پیدا می کنند، صورت زنگیان است، و درین نام وی نفس انسانیست، یعنی نفس ناطقه، به مراتب برمی آیند تا به درجه حکما رسند... الی آخر (انسان کامل نفسی ص ۴۱۱ بعد)

یا در مسئله زمان و مکان و حدود و اعداد و اتحاد وجود، صوفیان را نظری خاص است که شرح آن درین وجیزه نمی گنجد. و برای نمونه به نقل چند بیتی از مثنوی مولانا بسنده میشود.

که دراز و کوتاه از ما مُنفکیست
آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست
دفتر ۳ نی ص ۱۶۶ س ۲۹۳۷

صد هزاران سال و یکساعت یکبیت
دفتر ۱ نی ص ۲۱۶ س ۳۵۰۴

در معانی تجزیه و افراد نیست
بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
بی گره بودیم و صافی همچو آب

شد عدد چون سایه های کنگره
تا رود فرق از میان این فریق
لیک ترسم تا نلغزد خاطری

گر نداری تو سپر واپس گریز
کز بریدن تیغ را نبود حیا
تا که کثر خوانی نخواهد برخلاف
دفتر ۱ نی ص ۴۳ س ۶۸۶

پیش ما صدسال و یکساعت یکبیت
آن دراز و کوتاهی در جسم هاست

که از آن سومولِد و مادَت یکبیت

در معانی قسمت و اعداد نیست
منبسط بودیم و یک جوهر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب

چون بصورت آمد آن نور سره
کنگره ویران کنید از منجنیق
شرح این را گفتمی من از مری

نکته ها چون تیغ پولادست تیز
پیش این الماس بی اسپر میا
زین سپس من تیغ کردم در غلاف

و نیز در مسائل دیگر فلسفی و علمی و مذهبی آنان را نظراتی خاص است که شرح آنهمه در اینجا میسر نیست .

در این مقدمه سعی شده است از کیفیت ظهور این مسلک و پایه و اساس آن، و رابطه اش از لحاظ مذهبی با تشیع و پیشوایان آن، و نحوه تفکر و چگونگی ارشاد مشایخ این قوم، و علت استقبال علمای زمان از این مکتب، و درگیری های طالبان این مسلک با مخالفین خود و مسائل دیگر مربوط به این طریقت، تا آنجا که امکان داشت و در حوصله مقدمه کتاب می گنجید مختصراً مطالبی بیان شود، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

بشهادت تاریخ، گسترش و پیشرفت اسلام و مسلمانی در مدتی سخت کوتاه و ناچیز صورت گرفت و هنوز قرنی از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نگذشته بود که مسلمانان از سرحد چین تا اسپانیا را که شامل سرزمین ها و کشورهای شاهنشاهی ایران و قسمت اعظمی از امپراطوری روم میشد به تصرف خود درآوردند. ملل متنوع و بیشماری که در این صحنه وسیع از دنیای آن روزگار زندگی میکردند در تحت يك لوا و يك صراط و طریق قرار گرفتند که پایه و اساس آهن بر احکام قرآن مجید و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نهاده شده بود . و باز بحکم تاریخ، بعلی که شرح آن از حوصله این مقال خارجست اندکی از فتوحات مسلمانان نگذشته بود که ملل و نحل مختلف پدیدار شدند و در اسلام فرقه ها و مکتب های مختلفی بوجود آمد که نام یکایک آنان در کتب و رسالاتی که در طی قرون در این باره نوشته شده ضبط شده است. تصوف هم یکی از این مکتب ها و فرق متعدد است که تقریباً از قرن دوم هجری متشکل شد و بصورت فرقه و مکتبی خاص در سراسر سرزمین پهناور اسلامی منتشر شد. و بدیهی است که این فرقه هم مانند سایر فرق اسلامی به بساطت و سادگی اولیه خود باقی نماند و در طی قرون به شعبه ها و دسته ها و فرقه های تقسیم شد که در آخر این مقال به شمه ای از آنان اشاره خواهد شد.

تصوف بخلاف بسیاری از فرق دستخوش اضمحلال و انهدام نشد بلکه

در طی قرون بر کمیت و کیفیت آن افزوده شد و اصول و فروع آن روز بروز محکمتر و ریشه‌دارتر گردید تا آنجا که در سراسر کشور وسیع اسلامی گسترش پیدا کرد و خانقاههای آنان در همه سرزمین‌های پهناور مسلمانان به اشاعه و تعلیم موارد موضوعه در این مکتب و یا بقول خودشان به راهنمایی و ارشاد طالبان و مریدان مشغول بودند. بهمین جهت محققین در کیفیت این فرقه خاصه اساس و اصل و ریشه آن بسیار سخن گفته‌اند و اغلب کوشیده‌اند تا پایه و اساس آنرا به یکی از ملل و نحل قدیم یا نحوه تفکر و فلسفه‌های کهن نسبت دهند که ذیلاً به بعضی از آن اقوال اشاره خواهد شد تا بتوان به اصول واقعی این مکتب عظیم که مُتخذ از احکام و اصول اسلام است نه از اقوال و افکار دیگران پی برد.

پایه و اساس تصوف - چنانکه در ذیل کلمه صوفی در این کتاب

اشاره شده است (رک: صوفی) مستشرقین و محققان خارجی در اشتقاق این کلمه آورده‌اند که: ممکن است لفظ «صوفی» از کلمه سوفیا Sophia گرفته شده باشد که در زبان یونانی بمعنی دوستدار و خواستار و نظایر آنست و یا بعلت تشابه تصوف به «تئوسوفیا» از این کلمه مشتق شده باشد. بعضی دیگر گفته‌اند که این کلمه اصولاً آریائیست و در سانسکریت الفاظی شبیه به آن و نزدیک بمعانی آن آمده است. از دوست دانشمند و استاد ارجمند جناب آقای دکتر فره‌وشی خواهش کردم که در این باره اطلاعی باین ناچیز بدهند و ایشان در نامه‌ای که پس از تحقیق کافی در جواب این درخواست نوشتند: «همان‌طور که خاطر شریفان مستحضر است در سانسکریت کلمه فاء F نیست و چنین لغتی را باید با فرم Sopha و یا Sopa جستجو کرد. باین فرم چندین لغت هست از این قرار Sopaacara بمعنی کسی که اعمالش مطابق ادب و نزاکت باشد یا مردی که ریشه‌های گیاهی می‌فروشد. و Sopana بمعنی پله و Sopasana بمعنی کسیکه آتش مقدس دارد. اما اگر در کلمه Su جستجو کنیم در ریگ‌ودا آمده است Su-pathma بمعنی رفتار و راه خوب. این واژه در اوستا چیزی شبیه Hu خواهد بود و Su در سانسکریت همان Hu

اوستاست که بمعنی خوب و خوش و زیباست.»
 برخی دیگر این کلمه را مأخوذ از لفظ «صوفه» دانسته‌اند که نام یکی از قبایل اعراب جاهلی بود که در آن دوران از خدّام ممتاز کعبه محسوب میشدند و زائران کعبه آنان را گرامی میداشتند و در مواقع حج بر سایر قبایل تقدم داشتند و قبایل دیگر که در آن زمان برای زیارت بت‌های خود بکعبه می‌آمدند این طایفه پیش از دیگران به حج میپرداخت و از این لحاظ در همان دوران بزهد و ورع شهرتی بسزا داشتند^۱. اما این انتسابات از آن جهت است که بسیاری از مستشرقین چنانکه اشاره خواهد شد، تصوّف و نحوه تفکر صوفیان را مأخوذ از آراء فلاسفه یونان خاصه افلاطون و یا نحوه تفکر آریائی (هند و ایرانی) مانند بودائیان و برهمنان و زرتشتیان و سایر ادیان قدیمی آریائی و یا فلسفه نو افلاطونیان و نظایر آنان تصور کرده‌اند که در محل خود به آن اشاره خواهد شد.

اما خود صوفیان گویند از لحاظ لغت این کلمه ممکن است از چهار لفظ گرفته شده باشد: از کلمه «صوفانه» که نام گیاهیست نازک و کوتاه. یا از لفظ «صوفة القفا» که بمعنی موهایست که در قسمت مؤخر پشت روئیده میشود. یا از «صوفه» که همان قبیله عرب جاهلی باشد که ذکرش گذشت. و یا از «صوف» بمعنی پشمینه متخذ شده است و بیشتر صوفیان بعلت پشمینه‌پوشی این قوم و پشمینه‌بودن خرقه آنان که تنها سند صحت و درستی مشایخ آنان بوده است این کلمه (صوف) را اصل و ریشه کلمه صوفی میدانند^۲.

هجویری که خود از زعمای بنام این فرقه است گوید: «مردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته: گروهی گفته‌اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد. و گروهی گفته‌اند که: بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند. و

۱- جهت اطلاع بیشتر ر-ك: قبائل العرب ص ۶۵۵ ودایرة المعارف اسلامی ج ۵ ذیل کلمه تصوف و عرب‌الجاهلیه

۲- حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۱۷ بعمد

گروهی گفته‌اند: بدان صوفی خوانند که تولی باصحاب صفا کنند. و گروهی گفته‌اند که: این اسم از صفا مشتق است. اما بر مقتضی لغت ازین معانی بعید می‌باشد. پس صفا در جمله محمود باشد و ضد آن کور بود. آنکه به محبت مصفا شود صافی بود، و آنکه مستغرق دوستی شود از غیر دوست بری شود صوفی بود. بر مقتضی لغت اشتقاق این اسم درست نگردد از هیچ معنی، از آنکه این معنی معظم‌تر از آنست که این را جنسی بود تا از آنجا مشتق بود که اشتقاق شیئی از شیئی مجانست خواهد و هر چه هست ضد صفاست، اشتقاق شیئی از ضد نکنند. (همان کتاب ص ۳۹).

ابن جوزی گوید: در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و سلم کسانی که به اسلام می‌گرویدند «مسلم و مؤمن» می‌گفتند، و پس از آن کسانی که به زهد و عبادت شهرتی بسزا می‌یافتند «زاهد و عابد» نامیده می‌شدند. اما بعدها جماعتی پیدا شدند که بکلی از دنیا اعراض کردند و همه وقت خود را صرف عبادت حق و انزوای از خلق نمودند، و گفتند اول کسی که خود را وقف عبادت کرد و در خانه کعبه مجاور شد «غوث بن مر» بود که «صوفه» نامیده شد اسم صوفی از آن به بعد شهرت یافت و اطلاق به جماعتی خاص گردید. (تلبیس ابلیس) استاد ابوالقاسم قشیری این کلمه را مأخوذ از صفا و صفوت دانسته است که مراد از آن صفای دل و انشراح صدر اهل تصوف است. اما ابونصر سراج و بسیاری دیگر از مشایخ صوفیان آن را مشتق از «صوف» بمعنی پشمینه میدانند و چون صوفیان پشمینه پوش بودند و خرقه خود را که در این فرقه اهمیتی بسزا داشت از پشم تهیه میکردند آنها را «صوفی» یعنی پشمینه پوش خواندند. (باختصار از اللمع ص ۲۵ تا ۲۲) و نیز رـك ذیل کلمه خرقه در این کتاب^۱.

۱- کشف‌المحجوب ص ۳۴

۲- جهت اطلاع بیشتر از وجه تسمیه تصوف در آثار صوفیان رـك: حلبة الاولیاء ج ۱ ص ۱۷ تا ۲۲ و کشف‌المحجوب ص ۳۴ تا ۳۹ واللمع ص ۲۵ تا ۲۲ و مقدمه ابن خلدون ص ۳۹۲ والتصوف زکی مبارک ج ۲ ص ۱ تا ۳۸ وفي التصوف الاسلامی ص ۶۶ تا ۶۹

حاصل کلام آنکه، بطور خلاصه مستشرقین و خارجیانی که درباره تصوف تحقیقاتی کرده‌اند، بعلت مشابهتی که بین آراء صوفیان و عقائد ملل و نحل و فلاسفه و علمای قدیم و گذشته موجود است، اساس و ریشه تصوف را به یکی از آن ملل و نحل و نحوه تفکرات فلاسفه و علما منسوب داشته‌اند. مثلاً بعلت مشابهت لفظ صوفی با کلماتی نظیر آن در سانسکریت و زبان‌های دیگر آریائی تصور کرده‌اند که تصوف ریشه آریائی داشته و نحوه تفکر صوفیان مسلمان را باید مأخوذ از ادیان و مذاهب آریائی دانست، خاصه آنکه کلماتی شبیه کلمه صوفی درودا یافته‌اند که بمعنی رفتار درست و کردار خوب آمده است. و یا مشابهتی از نحوه تفکر صوفیان مسلمان در آثار ادیان برهمنان و سایر دین‌های کهن آن سامان ملاحظه کرده‌اند و تصوف اسلامی را به آنان منسوب داشته و معتقد شده‌اند که اساس این مکتب عظیم اسلامی را باید در همان آثار جستجو کرد.

عده‌ای دیگر گویند: تصوف ایرانی قدمت شایان و اصالت خاصی دارد، و آنانکه تاریخ تصوف ایران را در چهارچوب اسلام مطالعه می‌کنند سخت در اشتباه‌اند. (مقدمه کشف‌المحجوب چاپ تهران ص ده) و معتقدند که اساس تصوف اسلام را باید در آثار زرتشت و مانی و نظایر آن جستجو کرد. و بعلت اصلاحاتی از قبیل «انوار الاسفهدیه» و یا کلماتی نظیر «نور اقرب واعظم» که در کتب سهروردی خاصه حکمت‌الاشراق او یافته‌اند و در آثار مانی نیز دیده شده است سخت معتقد شده‌اند که اساس و ریشه تصوف اسلامی را باید در نحوه تفکر ایرانیان قبل از اسلام جستجو نمود. و گویند اغلب صوفیان مسلمان خودشان یا پدران و اجدادشان زرتشتی و یا مانوی بوده‌اند و در آن مذاهب مقامی سخت والا و ارجمند داشته‌اند. مانند بایزید بسطامی و یا معروف کرخی و شیخ ابواسحاق کازرونی و نظایر آنان که پدرانشان زرتشتی بوده‌اند و پس از گرویدن باسلام به تصوف روی آورده و از آوردن آراء و عقاید گذشتگان خود در این مسلك استفاده‌های فراوان کرده‌اند.

جمعی دیگر از این محققان معتقدند که ریشه و اساس تصوف اسلامی

را باید در آراء و عقاید هندوان خاصه بودائیان جستجو کرد. از جمله «گلدتسهر» مستشرق معروف آلمانی آورده است که «عوامل مؤثره هندی از دوران انتشار اسلام در شرق و رسیدن آن بحدود چین با صورت بسیار محسوسی در تصوف اسلامی ظاهر شد.» (زهد و تصوف در اسلام ص ۶۷) و گوید: «در حدود قرن دوم که مترجمین اسلامی به ترجمه کتب ملل مختلف به زبان عربی پرداختند بعضی از کتاب‌های بودا مانند کتاب «بلاوهر و بوداسب» و کتاب «بد» باین زبان ترجمه شد. بعلاوه در مجالس خصوصی روشن‌فکران آن روزگار افرادی دیده میشدند که دارای مذهب «سمانی» بودند و این مذهب یکی از طریقه‌های بودائی و روش‌های هندیست.» (همان کتاب ص ۶۷)

و نیز آورده است که: «ما شواهد و دلایلی داریم که نه تنها ثابت می‌کند که افکار و عقاید هندی از جنبه فلسفی صرف داخل محیط فکر اسلامی شده، بلکه این افکار و عقاید بوسیله جوکی‌های هندی که در سفر بوده‌اند مورد توجه زهاد اسلامی شد و این جوکی‌ها که باید راهبان هندی نامیده شوند در دوره خلفای بنی‌عباس در عراق به مسلمین نزدیک بوده‌اند.» و شرح مبسوطی از «کتاب‌الحيوان» جاحظ در کیفیت تماس این جوکیان با زاهدان اسلامی آورده است و نتیجه گرفته است که افکار راهبان هندی خاصه بودائیان از این ممر وارد در تصوف اسلامی شده و در حقیقت پایه و اساس این مکتب را تشکیل داده است. (زهد و تصوف در اسلام ص ۶۹ به بعد) و سرانجام زندگی ابراهیم ادهم صوفی مشهور را با بودا مقایسه کرده و نتیجه گرفته است که مشابهت این دو زندگی نیز خود دلیل بر تأثیر عمیق آراء هندوان در این مسلک است. (همان کتاب ص ۷۴ به بعد)

گلدتسهر معتقد است که نظریه صوفیان در موضوع فنای شخصیت اگر با نظر جوهر ذاتی هندی (اتمان) کاملاً متفق نباشد بی‌اندازه به آن نزدیک است. (همان کتاب ص ۷۸) و گوید که مسئله خرقه در تصوف و شناسایی صوفی به آن و اینکه خرقه رمز قبول شدن مرید است، شباهت با ورود جماعت «یکشو»ی هندیها دارد که آن جماعت هم با دریافت

«کسوت» و دانستن قواعد آن شناسایی میشدند. و نیز انواع ریاضات دینی از جمله ذکر، و همچنین وسایل و وسایط رسیدن بحال حذب و سکر و نظایر آن را در اصول و مآخذ هندی باید جستجو کرد و نیز نوع سبجه و تسبیح کردن است که بدون شك راجع باصول تصوف هندیست و از آن اخذ شده است.» (ص ۶۸)

خلاصه آنکه این دسته از مستشرقین معتقدند که با مقایسه آراء صوفیان و اقوال بودا و عقاید روحانیون برهما و مذاهب دیگر هندوان، باین نتیجه میرسیم که تصوف اسلامی از سرزمین کهنسال هند و آراء قدسین آنان سرچشمه گرفته است. و گویند: عدم توجه صوفیان بعلوم ظاهر و صرف همتشان در مسئله کشف و شهود، واعراض از دنیا و روی آوردن بعالم وحدت، و برگزیدن راه عشق جهت رسیدن بحقایق عالم، و توجه خاص آنان به باطن و ضمیر آدمی که از آن به فوآدودل تعبیر میکنند، و نیز امکان رسیدن بشر بدرجه الوهیت که از مقام فناء فی الله شروع و بمرتبته بقاء بالله ختم میشود، که نتیجه آن میسر شدن زندگی جاوید برای بشر خاکبست، همه و همه از جمله مسائلی است که در مذاهب هندیان خاصه برهمنان و بودائیان بوضوح دیده میشود.

و نیز وجوب قطعی مرشد کامل و مربّی راه‌دان برای مرید و اثر عظیم ارشاد مرشدان در تربیت مریدان که نتیجه اش رهاشدن مرید از مهالک دنیاویست، و مسئله موت ارادی که بوسیله ریاضت و خلوت و مراقبه دل حاصل میشود، نیز از جمله مسائلی است که در آثار بودا و اونپی‌شادها و روحانیون هندو با کمال وضوح میتوان دید. و بعلاوه مشابهت زندگانی بسیاری از مشایخ صوفیان به نحوه زندگی برهمنان و بودائیان مانند زندگی ابراهیم ادهم و نظایر او و سفر حسین بن منصور حلاج به سرزمین هند و اکتسابات او از تعلیمات روحانیون آن سامان مانند مسئله حلول و اتحاد و نظایر آن، همه و همه دلیل بر آنست که آراء هندوان در اساس و پایه گذاری تصوف اسلامی تأثیری بسزا داشته است.

۱- جهت مزید اطلاع ر- ک: زهد و تصوف در اسلام ص ۶۷ تا ۸۴

دسته دیگری از محققان اروپائی بر این باورند که ریشه و بنیاد تصوف اسلامی را، در آراء فلسفی یونانیان خاصه افلاطون و سایر متفکران آن سامان و مکتب افلاطونیان جدید یا نو افلاطونیان و نحوه تفکر کلبی‌ها و نظایر آنان باید جستجو کرد. و با مطالعه آثار آن فلاسفه و پیروان و شاگردانشان باین نکته بر میخوریم که فلسفه یونانیان و مکاتب آنان در پی ریزی تصوف اسلامی سخت مؤثر افتاده است. و گویند اصول تصوف را در اقوال افلاطون و فلاسفه مکتب اسکندریه مانند پلوطن (Plotin) متوفی بسال ۲۷۰ مسیحی، و دانشمندان اباء مسیحی مانند فیلون (Philon) یهودی بطور بارز و آشکار میتوان دید مثلاً گویند شباهت تمام عیار بین موضوع مثل *Idia* افلاطون و اعتقاد صوفیان بعالم حقیقی و غیر حقیقی، و اینکه صوفیان هم مانند افلاطون باصالت عالم حقیقی و غیر اصیل بودن عالم مادی معتقداند خود دلیل واضحی است از تأثیر آراء فلاسفه یونان در نحوه تفکر صوفیان. و نیز اعتقاد صوفیان به حقیقت مافوق عقل، و وحدت وجود، و اینکه اول *ما خلق الله العقل* میباشد، و قائل شدن به افتراق عالم نمود و جهان نمود، و توجه خاص آنان به عالم *ملك و ملکوت* و جبروت خود دلیل واضحی است از اکتسابات این مکتب از فلاسفه نو افلاطونیان و افکار پلوطن و پیروان او^۱.

و نیز استناد کرده‌اند به کیفیت زندگی و نحوه تفکر فرقه‌ای از صوفیان بنام ملامتیه و شباهت تام آن به چگونگی زندگانی و طرز تفکر کلبی‌های^۲ یونان قدیم که از پیروان انی‌تس‌تین (Anitisthin) که یکی از شاگردان بنام سقراط حکیم بوده است و فضیلت را در ترك تمتعات جسمی و روحی دانسته و در اعراض از دنیا چنان مبالغه میکردند که حتی از زندگانی متمدن روی گردانیده و پیوسته بالبسه کهنه و سروپای برهنه

۱- جهت اطلاع از عقاید این گروه از فلاسفه ر-ك:

1- Plato and Platonism. By: W. Piter. P: 134.

2- History of Philosophy. By: Thilly. P: 133-136.

۲- کلبی‌ها = Cingues.

3- History of Western Philosophy. By Russell p: 308 - 395.

وموی‌های ژولیده در میان مردم ظاهر میشدند و به فقر و تنگدستی ورنج و مشقت در دنیا سرفرازی میکردند و همه قیودی را که اجتماعات آن روزگار بدان مقید بودند ترك کرده و سعی مینمودند که طبیعت را ملاك و مأخذ زندگانی خود قرار دهند. تا آنجا که دیوجانس (Diogenes) فیلسوف مشهور یونانی که از پیشوایان آنان بود، بکلی به ترك همه اسباب دنیوی پرداخت و بنا بر وایاتی که از وضع زندگانش نقل کرده‌اند حتی خانه و زندگی خانوادگی را هم رها کرد و همه عمر در خمره‌ای منزل گزید.^۱

ملامتیه که فرقه مشهوری از فرق صوفیان بودند نیز ترك دنیا و اعراض از وسایط و اسباب آن را بجائی رسانیدند که اغلب مورد استهزاء و سخریه خلق قرار میگرفتند و طرز رفتارشان و کیفیت ظاهرشان طوری بود که این نحوه برخورد را ایجاب میکرد. به شعائر مذهبی در ظاهر اهمیتی نمی‌دادند، اما در باطن و دور از انظار مردم به آن عمل میکردند، و سعی مینمودند که خلق روزگار آنان را مردمی پست و حقیر و ناچیز انگارند و به تحقیر مردمان نیز توجهی نمی‌نمودند.^۲ البسه خشن و پاره و ناجور می‌پوشیدند و باسر وضعی آشفته و آلوده ظاهر میشدند و میکوشیدند که بهیچ قیدی از قیود دنیا و اجتماعات خود را مقید نشان ندهند.^۳

حاصل کلام آنکه این دسته از محققان غربی بعات شباهت کلمه صوفی با سوفیا (Sophia) و سوفس و سافیس یونانی و نزدیک بودن بعضی از عقاید صوفیان به نحوه افکار پیروان افلاطون و فلسفه نو افلاطونیان، و شباهت ظاهری کیفیت زندگانی فرقه‌هایی از صوفیان به نحوه زندگی کلبی‌ها و نظایر آن چنین تصور کرده‌اند که ریشه و پایه تصوف اسلامی را در آراء و عقاید فلاسفه یونان و نحوه تفکر و اجتماعات آنان باید جستجو

۱- رك: زهد در اسلام ص ۹۵ ببعده و سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۶۹ ببعده

۲ جهت اطلاع بیشتر رك: كشف المحجوب ص ۶۸ تا ۷۶ و ذیل کلمه ملامتیه در این

کتاب و ذیل حکایت محمد سرزی در دفتر پنجم مثنوی مولانا

کرد.

جمعی دیگر بر این عقیده‌اند که پایه و اساس تصوف را باید در دین مسیح و نحوه زندگانی او و حواریون یافت، و در این باره مطالبی آورده‌اند که خلاصه و حاصلش همان اصل تشابه عیسویت و تصوف است. و گویند نحوه زندگانی مسیحیان و اهل دیارات و صومعه نشینان مسیحی که در شرق و غرب پراکنده بودند، خاصه راهبانی که در جوار ممالک اسلامی یا در داخل سرزمین‌های مسلمانان زندگی میکردند، و نحوه ترهد و کناره‌گیری‌شان از دنیا، و گذران تمام عمر آنها در صوامع و دیارات و زهد و تقوای بی‌حد و حصر آنان، در صوفیان و تصوف اسلامی سخت مؤثر افتاد تا آنجا که اولین خانقاه این فرقه به راهنمائی راهب مسیحی پایه‌گذاری شد. (رک خانقاه در این کتاب) و بسیاری از اعمال و طاعات و ریاضات صوفیان مانند چله‌نشینی و خلوت‌گزینی و روزه‌های مدام و جوع و سهر و مراقبه و سفرهای توام با ریاضات شاق، و انزغال و گوشه‌گیری و اعراض آنان از اسباب دنیوی و غیره و غیره، شباهت تامی به روزه و طاعات و کم‌خوری و کم‌خوابی و خلوت‌گزینی راهبان مسیحی دارد.

گلدتسهر در این باره گوید: که «ما سابقاً بیان کردیم که تصور زندگانی نسک و پارسایی، از اندیشه‌های رهبانیت مسیحی سرچشمه گرفته، زیرا که مشاهده میشود که هدف این نسک و پارسایی اسلامی کمال تطابق بارهبانیت دارد. و آنچه در اینجا درخور توضیح و بیان میباشد اینست که عبارات انجیل که در راه تشویق به زهد زیاد به آنها استشهد میشود، تقریباً با همان تصریح و همان نص در مبادی مخصوص به توکل دیده میشود. اکنون آنچه را عیسی در این خصوص گفته درج میشود تا مشابهت این دو گفته نمایان شود. «به‌پرندگان نگاه کنید که نه‌دانه می‌کارند و نه می‌دروند و ذخیره نمی‌کنند و خداوند تعالی روز به‌روز به آنها روزی میدهد.» این عباد و زهاد مسلمان خود را شبیه به راهبان و ناسکان نصاری کرده و مانند آنان جامه‌های پشمینه درشت دربر کرده‌اند، و میتوانیم این عادت را که پوشیدن جامه پشمین باشد حداقل از دوره عبدالملک مروان

بدانیم، زیرا ظاهراً از آن دوره است که کلمه صوفی استعمال شده و بعدها بر پیروان طریقه زهد اطلاق گردید.» (زهد و تصوف در اسلام ص ۴۹ ببعده)

در آثار صوفیان هم آمده است که اولین خانقاه را یکی از امیران مسیحی در شهر رمله برای صوفیان ساخت. چنانکه خواجه عبداللہ انصاری در طبقات الصوفیه آورده است که: پیشین خانقاه صوفیان که این طایفه را کردند آنستکه به رمله شام کردند. سبب آن بود که امیری بود ترسا يك روزی به شکار رفته بود. در راه او دو تن را دید از طایفه (صوفیان) که فراهم رسیدند، دست در آغوش یکدیگر کردند، پس آنجا فرو نشستند آنچه داشتند خوردنی فرایش نهادند و بخوردند و برفتند. آن امیر ترسا یکی را از ایشان را فراخواند، که آنچه دیده بود وی را خوش آمده بود آن الفت ایشان. پرسید از وی که او کی بود؟ گفت ندانم. گفت ترا چه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. گفت شما را جای هست که آنجا فراهم آید؟ گفت نه. گفت من شما را جای کنم تا با یکدیگر فراهم آئید. آن خانقاه رمله بگرد؛ (طبقات الصوفیه انصاری ص ۹)

در اناجیل اربعه و رسالات حواریون به عبارات و گفتار بسیاری بر میخوریم که از لحاظ معنی وجنبه‌های روحانی، شباهت تامی به اقوال صوفیان دارد. چنانکه در انجیل لوقا باب ۱۱ آیه ۱۵ آمده است: هر که سؤال کند یابد، و هر که بطلبد خواهد یافت. و هر که دری کوبد برای او باز کرده خواهد شد. که بسیار شبیه است به حدیث «مَنْ طَلَبَ شَيْئاً وَجَدَ وَجَدَ» و عبارت «مَنْ قَرَعَ بَاباً وَلَجَّ وَلَجَّ» و این ابیات از مثنوی مولانا: گفت پیغمبر که چون کوبی دری عاقبت زان در برون آید سری چون نشینی بر سر کوی کسی عاقبت بینی تو هم روی کسی و یا در انجیل یوحنا باب ۳ آیه ۳ آمده است: «اگر کسی از سرنو مولود نشود ملکوت خدا را نمیتواند دید.» که بسیار شبیه است به مسئله زاد و ثانی و تولد نو که صوفیان در آثار خود بسیار به آن اشاره کرده.

و باز در همان انجیل یوحنا باب ۸ آیه ۵۸ آمده است: که حضرت عیسی به حواریون گفت: «بشما میگویم پیش از آنکه ابراهیم پیدا شود من بودم.» که از لحاظ معنی به مفاد این بیت مولانا بسیار نزدیک است

من آن روز بودم که اسما نبود
 نشان از وجود مسمی نبود

و این عبارت از رساله اول یونس باب ۳ آیه ۱۹: «حکمت این جهان نزد خدا جهالت است. چنانکه مکتوبست حکما را بمکر خودشان گرفتار میسازد...» که نزدیک است به عقاید صوفیان که حکمت و فلسفه را ساخته و بافته آدمی میدانند و آنرا از مخترعات شیاطین تصور میکنند و پیروی از آنرا نوعی ضلالت و گمراهی می‌شمارند و گویند:

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

زاد دانشمند آثار قلم
 زاد صوفی چیست آثار قدم

چنانکه اشاره شد بسیاری از مستشرقین با ذکر اینگونه مطالب و شباهت‌هایی که بین اقوال صوفیان و مطالب اناجیل اربعه و گفته‌های حواریون و راهبان مسیحی مشاهده کرده‌اند معتقد شده‌اند که اساس و ریشه تصوف اسلامی را باید در مسیحیت و کیش آباء کلیسا جستجو کرد. دسته دیگری از این محققان تصوف اسلامی را نهضتی ضد دین و مذهب دانسته‌اند و گویند تصوف هم چون بسیاری دیگر از فرق مذهبی در قرون ظهور کرد که ایرانیان میکوشیدند تا خود را از یوغ استبداد خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس رها سازند و برای رسیدن باین هدف از جمیع وسایل سیاسی و اجتماعی و علمی و مذهبی و غیره استفاده مینمودند که نتیجه آن یک سلسله آشوب و فتن و کشمکش‌هایی در شرق و غرب و شمال جنوب کشور گردید که سالیان درازی بطول انجامید مانند، فتنه خوارج و خروج علویان و آشوب سپید جامگان و خروج ابومسلم خراسانی و مازیار و بابک خرم‌دین و نظایر آنها که هر چند با قتل و غارت و سرکوبی خلق توأم بود اما سرانجام به تسلیم خلفای بنی‌عباس و بسنده کردنشان به خراجی که از این نواحی میرسید و رهائی سرزمین‌های ایران انجامید. بشهادت تاریخ این جنبش‌ها یا بصورت تحریک‌های اجتماعی بود

ویاجنبش‌های علمی و مذهبی که باعث پیدا شدن مکتب‌های مختلف علمی و فلسفی و فرقه‌های متنوع مذهبی شد مانند فرقه‌های معتزله و اشاعره و جهمیه و هفتاد و اند فرقه دیگر که بسیاری از آنها مانند زنادقه و شعوبیه با عصیت نژادی نیز توأم بود^۱. بازم بشهادت تاریخ این تحرك عظیم از يك طرف، باعث ترجمه آثار علما و فلاسفه هندویونان و روم و سایر ملل شد و از طرف دیگر علت بوجود آمدن کتب و رسایل و آثار فراوانی شد که هر يك از این فرق برای بکرسی نشانیدن اهداف خود بوجود آوردند.

از نظر این دسته از محققین تصوف نیز از جمله این فرقه‌های متنوع است که در اوایل قرن دوم هجری پدیدار شد و پیروان آن با ارائه افکار مخصوص میخواستند بهدفع و غایتی که داشتند برسند. «یعنی ایرانیان پس از آنکه در جنگ‌های قاسیه و جلولا و حلوان و نهاوند مغلوب اعراب شدند و استقلال خود را از دست دادند، پس از کشمکش‌های میدان-های جنگ، تأثرات مردم ایران بشکل کشمکش در افکار درآمد که در تاریخ مذهبی و سیاسی و اجتماعی تأثیرات بزرگ داشته است و از بهترین آن عکس‌العمل‌ها که نتیجه کشمکش فکری مذکور است یکی تشیع است و دیگری تصوف.» (تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۳ و ۴ و ص ۲۱ به بعد)

گلدتسهر گوید: «باید متذکر شد که یکی از اختلافات اساسی و جوهری است که در روابط مذاهب صوفیگری با اسلام شرعی موجود است. مثلاً پیشوایان اولیه متصوفه که اساس نظریات تصوف و آراء آنرا وضع کرده و بنیادش را نهاده‌اند، عمل قلبی را مقدم و برتر از اداء عمل رسمی و ظاهری و واجبات و احکام اسلام یا باصطلاح خود برتر از عمل جوارح دانسته‌اند.» (زهد و تصوف در اسلام ص ۸۸) - موضوع تعارض صوفیان با فلاسفه و متکلمین. خود مطلبی است سخت جالب که در جای خود در این

۱- جهت اطلاع بیشتر ر-ک: به کتب ملل و نحل و حجة الحق تالیف نگارنده فصل ۲ ص ۵۶ تا ۱۴۷ و فصل سوم ص ۱۴۷ تا ۲۲۷ چاپ اول

مقدمه به آن اشاره خواهد شد. اما آنچه باید در اینجا ذکر شود اینست که بعضی از محققان غربی با ارائه مطالب گفته شده بر آن عقیدت‌اند که تصوف هم مانند بعضی از فرقه‌هایی که از اوایل قرن دوم به بعد در سرزمین پهناور اسلامی بوجود آمد فرقه‌ایست ساخته و پرداخته ایرانیانی که مخالف مذهب بوده‌اند و غرضشان از بوجود آوردن این فرقه معارضه با دین بوده است.

حاصل کلام آنکه بطوریکه باختصار بیان شد عده‌ای از مستشرقین، تصوف اسلامی را مکتبی میدانند که از نحوه تفکر فلاسفه قدیم، و یا آراء و عقاید ایرانیان و هندوان و مذاهب متنوع آن روزگاران مأخوذ شده است. و یا از جمله فرقه‌هایی تصور کرده‌اند که در اوایل قرن دوم هجری جهت مخالفت و مبارزه با اوضاع و احوال حاکم آن روزگار بظهور پیوسته است. و حال آنکه واقعیت موضوع غیر از اینست و تا آنجا که از آثار موجود صوفیان در طی قرون مشهود است، تصوف اسلامی در اساس و بنیاد خود ارتباطی با آن آراء و عقاید نداشته و اصل و ریشه آنرا باید در کتاب آسمانی مسلمانان، و سنت رسول اکرم، و زهد و ورع و تقدس خاص صحابه اولیه، و نحوه تفکر آنان جستجو کرد و آنچه از آراء و افکار فلاسفه و علمای و مذاهب مختلف ادوار گذشته در آثار آن مشاهده میشود مربوط به ادوار بعد است نه به اصل و اساس و ریشه و بنیاد این مکتب. حقیقاً باید باین نکته توجه داشت که هر مکتب و مسلک اصیلی برای خود بنیاد و پایه و مایه‌ای خاص دارد که قوام و دوام آن مکتب و مسلک بر آن نهاده شده است. اما بمرور زمان و گزشت روزگار ممکن است بعلی یک سلسله آراء و افکار متفرق و متنوع نیز به آن مسلک وارد شده باشد که منوط به پیشرفت زمان آن فرقه و مکتب است. و هیچ مذهب و ملتی و نحوه تفکری از این قاعده مستثنی نیست و از تاثیرات زمانه مصون و محفوظ نمانده است و شاید همین امر یکی از علل بقاء و ثبوت و امتداد و پیشرفت آن مسالك و مکتب‌ها شده است. تصوف اسلامی هم که اساس و بنیادش را باید در اسلام و زهد و تقوای مسلمانان اولیه مشاهده کرد،

که در طی قرون پس از آشنائی مسلمانان با علوم و فلسفه و آراء و عقاید یونانیان و هندوان و دیگران، و پیداشدن مکاتب علمی از اواخر قرن اول هجری، و ترجمه آثار یونانیان و هندوان و سایر ملل و نحل و تدریس و تحقیق در آنها در مدارس و حلقات درس مسلمانان که در اوائل قرن دوم رایج شد و تاثیر عمیق این مسئله در اجتماعات علمی مسلمانان که بشهادت تاریخ در شرق و غرب کشور وسیع اسلامی توسعه پیدا کرده بود، در همه مسالك و مکتبها موجود در آن زمان بی اثر نماند از جمله در تصوف و آراء صوفیان که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

بنابراین آنان که اساس تصوف را آریائی میدانند چندان راه صواب نرفته اند چه بشهادت تاریخ آریائی های که بسرزمین ایران وارد شدند سالهای طویلی از تاریخشان صرف جنگ و ستیز با بومیان اصلی و درگیری با تورانیان و نظایر آنان شد که فرصتی برای پیدایش مطالب فلسفی و علمی بدست نمی آمد. بعلاوه در آثار اولیه دین زرتشت مانند کتاب مقدس گاتا که تاریخ ظهور آنرا تاهزار و صد قبل از میلاد می رسانند مطالبی شبیه موضوعات عرفان مشاهده نمی شود. علتش نیز معلوم است چه در آن روزگار مسائلی برای آریائی های ساکن این سرزمین مطرح بود که با حیات مادی و کوشش هرچه بیشتر در طریق بهتر کردن زندگانی روزمره سروکار داشت و بطوریکه اشاره شد مردم آن روزگار هنوز سرگرم پیشرفت در سرزمین های بدست آمده و جدال با تورانیان که به آریائیهای ماوراء جیحون اطلاق میشد و نظایر آن بوده و هنوز مجالی برای تفکر در عرفان و معارف نیافته بودند بهمین جهت در آثار اولیه این قوم مسائل مربوط به معرفت و عرفان مشاهده نمیشود.

واما استناد باینکه چون اجداد بعضی از صوفیان اولیه زرتشتی یا بودائی بوده اند، نیز نمیتواند دلیل قاطعی برای یافتن اساس این مکتب را در آراء هندوان و ایرانیان دانست. چه سرزمین وسیع ایران که از ماوراء جیحون تا بستر فرات را فرامیگرفت وقتی بدست مسلمانان افتاد که ملل و نحل مختلف در آن زندگی میکردند و معتقدین به مذاهب مختلف

آریائی و سامی مانند کیش زرتشتی و مانوی و بودائی و یهود و مسیحی و صائبین و مذاهب دیگر در آن می‌زیستند و همه کسانی که با اسلام روی آوردند قبلاً به یکی از آن مذاهب معتقد بودند.

بعلاوه اگر پدر و یا جد کسی قبلاً زرتشتی یا مانوی و یا مسیحی بوده است دلیل بر نفوذ آن ادیان در دین نو پذیرفته او نمیشود خاصه مسلمانانی چون بایزید بسطامی و معروف کرخی و دیگران که در زهد و ورع و پرهیزکاری اسلامی در همان روزگار انگشت نمای خلائق بودند. ارجاع آنان به کیش رها شده سابق خود، با آنهمه زهد و ورع مسلمانی بعید به نظر میرسد، خاصه با داشتن راهنمایانی چون مولای متقیان و امام جعفر صادق و علی بن موسی الرضا علیهم السلام که همه از سلاله نبوت و چشم و چراغ اسلام و مسلمانی بوده‌اند و اغلب صوفیان اولیه چون سفیان ثوری و معروف کرخی و نظایر آنان در محضر آنان مسلمان شده و از صحابه معروف و مشهور آنها به‌شمار می‌روند. بعلاوه در میان صوفیان اولیه به کسانی چون ذوالنون مصری و عمرو بن عثمان مکی و احمد بن عاصم انطاکی و نظایر آنها برمیخوریم که پدران‌شان مصری و رومی و عرب و غیره بوده‌اند و اگر قرار باشد نحوه تفکر پدر و پسر کسی در اساس مکتب‌ها مؤثر شود باید ریشه تصوف اسلامی را در نحوه تفکر فراعنه مصر و امپراطوران روم و قبایل مختلف عرب جاهلی هم جستجو کرد. اما آنانکه تصوف را نهضتی ضد مذهب تصور کرده‌اند نیز درست نظر نمیرسد، چه عارفان اولیه از جمله زاهدان و قدیسین بنام بوده‌اند که زهد و ورع آنان زبان زد خاص و عام بوده و از این جهت مورد احترام اجتماعات آن دوران واقع میشدند و اغلبشان در مکتب ائمه و صحابه تربیت شده و تعلیم یافته بودند مانند حسن بصری که بقول شیخ فریدالدین عطار: «پرورده نبوت و خو کرده فتوت بود، و از تابعین سخت معتقد و در کنار ام‌السلمه زن رسول خدا و مکتب صحابه بزرگ پرورش یافته بود» (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۲۴) و حلقات درسش را که شهرتی بسزاداشت تفسیر آیات قرآن مجید و نقل احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله

وسلم و سنت او تشکیل میداد^۱.

ویا رابعه عدویه که او را سیده امت محمد صلی الله علیه و آله وسلم می نامیدند و سراسر عمرش در زهد و ورعی مافوق تصور گذشت و در سفرهائی که بمکه و مدینه میکرد تا آداب حج را بجا آورد، از سر اخلاص سراسر آن راه دراز را پیاده طی میکرد. یا عبدالله مبارک که از علمای مشهور شریعت بشمار میرفت و در علم حدیث و فقه چنان بود که او را «رضی الفریقین» می نامیدند چون باین مسلك گروید بقیه عمر را در جهاد با کفار و زهد و تقوای سخت مبالغه آمیزی سپری^۲ کرد و در شرح احوال همه کسانی را که صوفیان آنها را از مشایخ اولیه خود می دانند مطلبی که برای خواننده بسیار چشم گیر است اعتقاد عظیم آنان با اصول و فروع اسلام و زهد و تقوای بی نظیر آنها در جامعه مسلمانان است که در اجتماعات همان زمان نیز مورد تعظیم و تکریم واقع میشدند.

اما آنان که اساس تصوف اسلامی را به مذاهب مختلف هندیان و یا عیسویان روم شرقی نسبت میدهند نیز راه درستی نرفته اند و حقیقتاً چنانکه استاد نیکلسن گفته است: «تصوف اسلامی متعلق به اسلام است همانگونه که تصوف مسیحی وابسته به مسیحیت است.» (ترجمه تصوف اسلامی ص ۳۵) بعلاوه بشهادت تاریخ مسلمانان اولیه بعلت جنگ و درگیری هائی که با ملل متنوع جهت گسترش اسلام داشتند، و پیشرفت سریع این مذهب در شرق و غرب آن روزگار چنانکه خدای تعالی آنرا وعده فرموده بود، مسلمانان را فرصتی بدست نمیداد تا بتوانند در آثار و آراء فلاسفه یونان و روم یا مذاهب متنوع هندیان و سایر ملل بغور و بررسی پردازند.

پس از خلفای راشدین هم بشهادت تاریخ حکومت جابرانه بنی امیه و اشتغال آنان با مخالفین و جنگهای اسپانیول و اغتشاشات داخلی کشور پهناور

۱- جهت اطلاع از شرح حالش ر-ك: شذرات الذهب ج ۱ ص ۱۹۲ و تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۵۲ و خیرات الحسان ج ۱ ص ۱۳۸ و اعلام النساء ذیل نام او

۲- ر-ك: شذرات الذهب ج ۱ ص ۲۹۵ و كشف المحجوب ص ۱۱۷ و نور السافر ص ۳۳۲ و

اسلامی فرصتی و وقتی برای رسیدن باراء و عقاید دیگران نمی گذاشت. بعلاوه زمان بیشتری لازم بود تا ملل متنوع تازه مسلمان شده با زبان فاتحان که عربی بود آشنا شوند، تا بتوانند با قرآن کریم و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سنت او و گفتار و اقوال صحابه آشنائی کامل بهم رسانند. بهمین جهت چنانکه در تواریخ آن روزگار آمده است از همان نیمه آخر قرن اول هجری برای فهم قرآن و درک احادیث و سنت رسول (ص) و آشنائی با اصول و فروع اسلام، حلقات درسی تشکیل شد چون حلقات درس حسن بصری و نظایر او که در آن حلقات مواردی که مورد احتیاج اجتماعات زمان بود مانند قرآن و تفسیر حدیث و سنت و غیره تدریس میشد، تا تربیت شدگان آن حلقات که همان مفسران و محدثین و علمای اولیه صرف و نحو زبان عربی بودند بتوانند احتیاجات روبه تراید اجتماعات آن روزگار را برآورند.

وبشهادت تاریخ پس از انقراض حکومت بنی امیه و روی کار آمدن خلفای عباسی بود که بازهم بعلت احتیاج زمان، فراگرفتن علوم خاصه فلسفه و سایر علوم متداول شرقی و غربی رایج شد. چون بعلت وجود اقلیت‌های مذهبی و معارضه آشکار و مخفی آنان با اسلام و ارتباط روزافزون مسلمانان با ساکنین هند و ممالک روم و آراء و افکار ایشان، ناگزیر شدند که با فلسفه و علوم و افکار و عقاید آنان آشنائی بهم رسانند و باهمان سلاحی که مخالفانشان از آن استفاده میکردند مسلح شوند و بمبارزه برخیزند. بهمین جهت از زمان منصور خلیفه دوم عباسی (۱۳۶ تا ۱۵۸ هجری) ترجمه کتب علمی یونانی و ایرانی و قبطی و هندی و رومی و غیره شروع شد و در زمان مأمون خلیفه هفتم (۱۹۸ تا ۲۱۸) باوج ترقی خود رسید و مترجمینی آگاه و زبردست پیدا شدند که با سعی و کوشش فراوان خود آن کتب و آثار را بزبان عربی برگرداندند.

و در همین زمان است که ملل متنوع کشور پهناور اسلام آمد و شد و آمیزش بیشتری باهم پیدا کردند که نتیجه آن آگاهی بیشتر از نحوه تفکر و آثار علمی یکدیگر شد. و بعلت آرامشی که پس از جنگ‌های اولیه اسلام و

حکومت جابرانه بنی‌امیه در سراسر سرزمین‌های پهناور اسلامی پدیدار شد، سیر و سفر سیاحان هندی و رومی و سایر ملل که دارای مذاهب و آراء متنوع بودند شروع شد و از این تاریخ است که مسلمانان خاصه علما و دانشمندان بوسیله ترجمه کتب و رویارویی با سیاحان سرزمین‌های دیگر، با آراء و عقاید هندیان و یونانیان و سایر کشورها آشنایی بهم رسانیدند. و باز بشهادت تاریخ این نهضت موقعی صورت گرفت که مسئله تصوف سالیان درازی بود که در عالم اسلامی رونق گرفته بود و در سراسر کشور اسلامی خاصه خراسان و کوفه و مکه و مدینه شیوعی بسزا یافته بود. بدیهی است که ترجمه کتب قدما و آمیزش دانشمندان اسلامی با سایر علمای غیر مسلمان، و آشناسدن آنان با آراء و عقاید مختلف موجود آن روزگار، در ظهور ملل و نحل مختلف اثری بسزا داشت، و خواه و ناخواه فرق متنوع اسلامی که روز بروز بر تعداد آنان اضافه میشد از این مسائل بی‌بهره نماندند و ناگزیر در نحوه تفکر آنان اثری بسزا گذاشت. و از این زمانست که مسئله اتحاد و حلول و وحدت وجود و ولایت مطلق و جز آن و بسیاری از مسائل دیگر در میان مسلمانان رواج پیدا کرد و باعث يك سلسله پیشامدهائی شد که در تاریخ زمان منعکس است. و فرق و ملل و نحل مختلفی پیدا شدند که هر يك برای خود مکتبی خاص داشتند و در حلقات درس و مدارسی که بعداً در سراسر ممالک اسلامی پدید آمد به تبلیغ و ارائه عقاید خود پرداختند.

تصوف نیز خواه و ناخواه از این وضع نوظهور بی‌بهره نماند، و میان صوفیان هم فرق متعدد و مختلفی پیدا شد که اسامی آن فرق و کیفیت آراءشان را در کتب متنوع صوفیان آن دوران میتوان دید. اما چنانکه اشاره شد این تحرك و تاثیر عقائد و پیدا شدن فرق در میان صوفیان زمانی رخ داد که از نشأت و ظهور تصوف شاید در حدود يك قرن یا بیشتر میگذشت. و تقریباً از اواسط قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری در این مکتب هم چون سایر مکاتب اسلامی فرقه‌های نوظهور و آراء و عقاید نوپا ظاهر شد، و از این تاریخ است که آثاری از نحوه

تفکر برهمنان هند و بودائیان و فلسفه آباء مسیحی و مکتب‌های یونانی و اسکندریه و غیره را بخوبی میتوان مشاهده کرد. و در همین زمان است که اشخاصی چون حسین بن منصور حلاج (مقتول بسال ۳۵۹) و ابوسعید ابوالخیر (متوفی بسال ۴۴۵) و استاد ابوالقاسم قشیری (متوفی بسال ۴۹۵) و ده‌ها خرقه‌پوش دیگر پیدا شدند که هر يك از پیشوایان بزرگ این مسلک بشمار می‌روند و آراء و عقایدشان در این فرقه اثری بسزا گذاشته است. اما باز باید باین نکته اشاره کرد که بین نحوه تفکر این مشایخ عظام با صوفیان اولیه که حقاً باید آنان را قدسین و زاهدان صدر اسلام دانست تفاوت بسیار است و بطوریکه بعداً اشاره خواهد شد خود مشایخ قرن چهارم به بعد نیز بر این نکته معترفند و در دگرگونی و تغییر شکل یافتن تصوف مطالب بسیار اظهار کرده‌اند که در محل خود بدان اشاره خواهد شد.

بنابراین اساس و ریشه واقعی تصوف اسلامی را که بر زهد و ورع خاص بنیان گذاشته شده است، باید در کتاب مبین و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین و صحابه و تابعین اولیه جستجو کرد. در قرآن مجید اساس و پایه زندگانی مسلمانان بر تقوی و پرهیزگاری متکی و تنها پرهیزکارانند که در منزلت قرب واقع شده و خدای تعالی آنان را گرامی میدارد و میفرماید: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (سوره الحجرات آیه ۱۳) و در احادیث نیز تنها مزیت آدمیان تقوی است و بس چنانکه فرماید «لَا فَرْقَ بَيْنَ سَيِّدِ الْقُرَيْشِيِّ وَ زَنْجِيِّ الْحَبَشِيِّ إِلَّا بِالتَّقْوَى» بنابراین رجحان و برتری مسلمان فقط و فقط منوط به تقوی و پرهیزگاریست نه در انساب و عشیره و سرمایه و مال و منال و زیبایی و سایر موازین. با توجه به زندگانی صوفیان اولیه چون رابعه و عبدالله مبارک و ابوهاشم کوفی و دهها صوفی دیگر بطور وضوح باین نکته بر میخوریم که آنان در واقع و حقیقت امر زاهدان و قدسین مشهور زمان خود بوده‌اند که همه عمر خویش را صرف رسیدن باین تقوی و پرهیزگاری کرده‌اند و برای رسیدن باین مقصود متحمل ریاضات فراوانی شده‌اند که در شرح احوالشان باید دید.

قرآن مجید که راهنمای مسلمانان و مرجع اصلی صوفیانست کتابیست که بوسیله رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای هدایت عموم مردم و کافه خلق جهان نازل شد تا «آنان را از ظلمات جهل به نور حقیقت و راه راست و صراط مستقیم هدایت فرماید.» (سوره ابراهیم آیه ۱) کتابیست که «مؤمنان را شفاست و کافران را خسران و زیان فزا» (سوره اسری آیه ۲۸) «مایه نصرت عمومست و اهل یقین را موجب هدایت و رحمت پروردگار است.» (سوره الجاثیه آیه ۲۵) برای بهره‌مندی و استفاده بیشتر از این کتاب آسمانی، مؤمنان باید «هنگام قرائت آن ساکت باشند و گوش و هوش فر آن دهند تا راه رستگاری را بیابند.» (سوره اعراف آیه ۲۰۴) این کتاب میزان حق و باطل است و سعادت دنیا و آخرت مؤمنان در گرو آنست. و بهمین جهت صوفیان نیز تمام اصطلاحات خود را از آن گرفته‌اند و شاید جر کلمه «ورع» تمام اصطلاحات آنان را در آیات کریمه میتوان یافت.

اجتماعات و مردم ممالک مفتوحه اسلامی از همان آغاز کار با چنین کتابی که تنها میزان حق و باطل است سروکار پیدا کردند، و از درک مطالب آن که ضرورت حیاتی داشت و دنیا و آخرتشان در گرو آن بود ناگزیر بودند. بدیهی است که درک بسیاری از آیات این کتاب عدیم‌النظیر برای مردمان تازه مسلمان شده چندان سهل و آسان نبود و بدون تحقیق و غور و بررسی بسیار، دسترسی به رموز آن غیر ممکن می‌نمود. ناچار برای درک بسیاری از مطالب، از احادیث رسول صلی الله علیه و آله و سلم و اخبار صحابه و اقوال ائمه و تابعین باید کمک می‌گرفتند، لذا از همان اوان کار از تعبیر و تفسیر آیات کریم باید بهره‌مند میشدند. و همین تعبیرات و تفسیرات بود که از بدایت کار باعث پیدا شدن فرق مختلف و ملل و نحل متنوع گردید، که هر کدام از خواندن آن کتاب و تفکر در آیات آن درک خاصی می‌افتند و باندازه فهم و علم خود از آن بهره‌مند میشدند. صوفیان نیز مانند سایر فرق و ملل از متشابهات و محکّمات این کتاب آسمانی استفاده‌ای خاص کردند و بانحوه تفکر بخصوص خود از آن

بهره‌برداری نمودند و بنا بر گفته خودشان:

ما زقرآن مغز را برداشتیم قشر را پیش خران بگذاشتیم
 با مطالعه احوال صوفیان اولیه که در زهد و تقوی سرآمد اقران
 زمان خود بوده‌اند باین نکته متوجه میشویم که غایت و غرض آنان از
 آن‌همه ورع و ترهد و تحمل ریاضات و مشقات رسیدن «بحقیقت مطلقه»
 بوده‌است که دست‌رسی بدان از طریق اکتساب علوم ظاهر امکان پذیر نیست
 بلکه از طریق خاص که این مکتب ارائه میداشت که سرانجام به «عین-
 الیقین و حق‌الیقین» (رک: ذیل این دو کلمه در متن کتاب) می‌انجامید
 میتوان این راه بی‌زینهار را که «هرشب‌می در آن راه صد موج آتشین
 است» پیمود و به‌جان جانان و معشوق کل ولطیفه عالم وجود پیوست.
 چه آنان گویند که میان خالق و مخلوق ارتباطیست که فقط با طی یکی
 از دوراه «سلوک» و یا «صحبت» میتوان بدان پی‌برد (رک: سلوک و
 صحبت در متن کتاب) و به‌خودشناسی و خداشناسی که غایت و غرض
 خلقت است رسید. بنابراین صوفی در صدد شناختن خالقی است که با کلمه
 «کن» هستی آفرین است. (سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۱۱۷ و سوره
 قصص آیه ۶۱ و سوره مبارکه ص آیه ۲۲۳ و سوره یسن آیه ۸۳) و همه
 ذرات عالم در این جهان بی‌انتها به‌ستایش او برخاسته و به‌تسبیح و تقدیس
 او مشغولند. (سوره تغابن آیه ۱ و سوره مبارکه اسری آیه ۴۴ و سوره
 حشر آیه ۱) خدائی که احاطه‌اش بر همه هستی شهودیست و ایمان آوردن
 با و اصل و اساس و غرض خلقت است. (سوره مبارکه آل‌عمران آیه ۵ و
 سوره نساء آیه ۸۴)

بنابراین اصول عقاید صوفیان مسلمان را باید در قرآن کریم و
 احادیث و اخبار منوط به‌آن جستجو کرد. و کیفیت زندگانی زاهدانه
 آنان را در سنت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وائمه اطهار
 علیهم‌السلام کاوش نمود. بشهادت آثار این قوم، صوفیان اولیه سعی بلیغ
 داشتند که نحوه زندگانی خود را تا آنجا که میشد با آن سنت خداپسندانه
 و رفتار و کرداری مشابه آن منطبق نمایند. و کوشا بودند که با ریاضت

ومجاهدت به یکایک آن سنن عمل نمایند. چنانکه ابوسعید ابوالخیر در شرح زندگانی خود گوید: «هرچه نوشته بودند یا دیده که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم آن کرده است یا فرموده بجای آوردیم، تا آنجا که نوشته بود در حرب احد مصطفی را صلی الله علیه و سلم بر پای جراحی رسیده بود، وی بر سر انگشتان پای بایستاد و او را بگزارد که قدم بر زمین نتوانست نهاد. ما بحکم متابعت بر سر انگشتان پای بایستادیم و چهارصد رکعت نماز بگذاریم. و حرکات ظاهر و باطن را بر حکم سنت راست کردیم چنانکه عادت و طینت گشت. (اسرار التوحید ص ۲۵) لذا معتقدین باین مکتب میکوشیدند که در رفتار و اقوال خود از سنت رسول صلی الله علیه و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام و صحابه اولیه و تابعین آنان تقلید کنند، نه از آداب معاشرت افلاطون و تدبیر منزل ارسطو و نحوه رهبانیت راهبان مسیحی و اباء کلیسا و امثال و اقران آنان.

«رسول خدا همیشه خود را در ردیف فقرا قرار میداد و در خوراک و لباس و منزل مثل آنها زندگی میکرد. با کمترین غذا میساخت، و همواره خوراکش از حدود نان و خرما و سرکه و امثال آن تجاوز نمی نمود. لباسش از پشم و بسیار ساده بود و گاهی گلیمی یا پارچه‌ای پشمین و جز آن بر خود می‌پوشید. نعلین دوتو و باهم دوخته می‌پوشید، و لباس آن حضرت در غالب اوقات از ثوب سطر بود از قبیل گلیم‌های صوف سطر کهنه یا گلیمی مرقع. در کار مسکن اهتمام نمی‌فرمود و بعمارت آن التفات نمی‌نمود، و از دنیا بیرون رفت و خشت برخشت نهاد. حجرم‌هایی که در آن زندگی میکرد از خشت خام بود و هیچ زینتی نداشت. بافرا و مساکین در غایت تواضع بود و با اغنیا و ارباب دولت در نهایت ترفع. آن حضرت از نفقه و ملبس و مسکن بقدر ضرورت اکتفا میکرد و بماسوی رغبت نمی‌نمود، و میگفت: مافوق ازار و سایه دیوار و کوزه‌ای آب و پارهای نان زیادت از حاجت است که بنده بدان در روز قیامت محاسب خواهد بود. ملوک اقالیم با و هدیه‌ها فرستادند، برای خود هیچ از آنها بسند نکرد و درهمی از آن نگاه نداشت و بین فقرا قسم فرمود.»

(نثر الجواهر ص ۱۵۱ و ص ۱۶۵)^۱

صحابه و پیروانش نیز از او تقلید میکردند. در شرح احوال ابوبکر آورده‌اند که: همیشه محزون بود و با غذای معمولی و لباسی بسیار ساده زندگی میکرد، و هرچه بدست می‌آورد انفاق می‌نمود و آورده‌اند چون آیه انفاق نازل شد «چهل هزار درم پیش پیغمبر آورد آشکارا، و پنجاه هزار پنهان، و هرچه داشت همه را بداد تا در خانه او هیچ نماند جز گلیمی که در دوش گرفت، چه در همه خانه ریسمانی نیافت که آنرا بوی بندد. پیامد و پیش پیغمبر دو زانو بنشست.» (شرح تعرف ج ۱ ص ۵۹) و چون مرد کفن نداشت، او را در جامه‌اش پیچیدند و دفن کردند.^۲ عمر خلیفه دوم راشدین که قلمرو حکومتش شرق و غرب دنیای آن روزگار را فرا گرفته بود، با غذایی ناچیز میساخت و غالباً با نان و سرکه و خرما افطار میکرد، و با خشت زدن روزگار میگذرانید و چون جز درمی‌چند از او باقی نماند که بین وراثش تقسیم کردند.^۳

تقوی و پرهیزکاری مولای متقیان چنان بود که حتی دشمنانش هم او را مثال کامل زهد و ورع و تقوی میدانستند. اول کسی بود که باسلام ایمان آورد و در بجا آوردن آداب این دین مبین چنان بود که نمونه و سرمشق سایر صحابه واقع میشد. در بجا آوردن نمازها و نوافل و تهجدات و سجودهای ممتد چنان بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را «ابوتراب» نامید. کوچکترین توجهی باموردنیا نداشت و همیشه از دسترنج خود زندگی میکرد. چون از دختر رسول (ص) خواستگاری کرد، تنها زرهی که داشت فروخت و در کار عروسی خرج کرد. لباسش چون

۱- جهت مزید اطلاع از کیفیت زندگانی رسول خدا (ص) ر-ك: طبری ج ۳ ص ۱۸۵ و ابن اثیر ج ۲ ص ۱۲۷ و ابن هشام ج ۱ ص ۱۴۸ و عقد الفرید ج ۳ ص ۸ به بعد و طبقات ابن سعد ج ۱

۲- جهت مزید اطلاع ر-ك: تاریخ الخلفای سیوطی ص ۱۹ تا ۷۴ و حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸ بعد و کشف المحجوب ص ۷۸ تا ۸۱ و صحیح مسلم ج ۷ ص ۱۵۸ تا ۱۱۱
۳- تاریخ الخلفای سیوطی ص ۷۴ بعد و تجارب ص ۲۱ تا ۳۲ و حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۳۸ تا ۵۵ و صحیح مسلم ج ۷ ص ۱۱۱ و طبری ج ۵ ص ۱۶ بعد

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و سایر صحابه پشمینه بود، و غالباً بانان جوین سدجوع میکرد و از اغذیه لذیذ اجتناب میفرمود و پیوسته میگفت: «لَا تَجْعَلُوا بُطُونَكُمْ قُبُورَ الْحَيَوَانِ.» دنیا را سه طلاق گفته بود و با آنکه در دوران خلافتش بر سرزمینی حکومت میکرد که از دیوار چین تا جبل الطارق امتداد داشت، پیوسته زر و سیم و درم و دینار فراوانی را که بعناوین زکات و خمس و مالیات و جزیه و غیره باو عرضه میشد، در مقابل آن همه زر و سیمها می ایستاد و میفرمود «يَا صَفْرَاءُ وَ يَا بَيْضَاءُ غُرِّيْ غَيْرِيْ.» یعنی ای طلا و نقرهها کسی دیگر جز مرا بفریبید. و آن همه را بین محتاجان تقسیم میفرمود و بمصارف خیر میرسانید. (النباء العظیم ص ۷۰).

پیوسته لباس و غذای خود را از دسترنج خویش تهیه میکرد و به بیت المال التفاتی نداشت. او دنیا را سه طلاق گفته بود و چون شهید شد پسرش حسن علیه السلام در کوفه بر منبر شد و گفت: «امیر المؤمنین از میان شما رفت و از خود بیش از چهارصد درهم باقی نگذاشت که آن را هم در کار غلامی کرده است.» رسول خدا صلی الله علیه و سلم درباره او فرمود: «أَنَا سَيِّدٌ وَلَدَا دَمٌ وَ عَلِيٌّ سَيِّدُ الْعَرَبِ.» و نیز او را امیر المؤمنین خطاب فرمود. (حلیة الاولیا ج ۱ ص ۶۳) قاطبه صوفیان او را پیشوای خود میدانند و سند خرقه خویش را باو میرسانند و درباره او گویند: سید قوم بود و محبوب معبود. باب مدینه علم بود و رأس مخاطبات و مستنبط اشارات. رایت مهتدین بود و ولی متقین و امام عادلین. أَوْلُ مَنْ آمَنَ بود و در میان صحابه علم و ایقانش از همه بیشتر و برتر، و حلمش عظیم تر بود. قدوة المتقین بود و زینتة العارفين. (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۶۱)

بشهادت تاریخ زهد و تقوای ائمه معصومین و صحابه اولیه و تابعین و پیروان آنها که گرفتار فریب و سازش کاریهای خلفای بنی امیه نشدند، بحدی بوده است که نقل آن همه در اینجا میسر نیست و سراسر شرح احوالشان آمیخته با تقوی و پرهیزکاری خاصی است که اسلام بدان توصیه می نماید. این تقوی بحدی بود که علی ابن ابی طالب و پسرش حسین

علیهم السلام جان خود را در سر آن نهادند و ورع و پرهیزکاری علی بن حسین علیه السلام و علم و معرفت امام باقر و فرزند ارجمندش امام صادق بحدی بود که طالبان و علمای آن روزگار از اقصای بلاد برای زیارتشان به مکه و مدینه می‌شتافتند و از برکات منابر و محاضرات بهره‌ها میبردند و حقا باید گفت که پایه گذار علوم اسلامی که علت آنهمه گشایش و فتوح در کار مسلمانان شد این دو تن بودند که محاضرات و مناظرات آنان در تاریخ ثبت است. (رک ج ۳ امام جعفر صادق)

اغلب صوفیان اولیه چون سفیان ثوری و ابوهاشم و دیگران در مکتب این ائمه تربیت شدند و در زندگانی روزمره خود از کیفیت اخلاق و رویه آنان تقلید مینمودند. و بشهادت تاریخ تصوف، صوفیان خرقة خود را که تنها نشانه اصالت این مکتب است به معروف کرخی می‌رسانند که او این خرقة را از امام رضا علیه السلام دریافت داشت و او از پدران خود تا علی بن ابی طالب سلام الله علیه. و چنانکه در ذیل عنوان «تشیع و تصوف» خواهد آمد اساس سلوک خود را بر اصول اخلاق و رفتار و دستورات آنها نهاده‌اند. بنابراین بار دیگر تکرار میشود که ریشه این مسلک را باید در تعالیم قرآن و سنت رسول صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه معصومین و صحابه و تابعین اولیه جستجو کرد، نه در آثار یونانیان و قبطیان و رومیان و هندیان و امثال آنان. حتی صوفیان پشمینه‌پوشی را که در ذیل کلمه خرقة در این کتاب بدان اشاره خواهد شد از آنان اقتباس کرده‌اند نه از رهبان مسیحی و برهمنان هندوستان. در طبقات ابن سعد آمده است که «ابوموسی اشعری بفرزند خود گفت: اگر ما را با رسول خدای میدیدی مشاهده میکردی که همه پشمینه در تن داشتیم و اگر باران از آسمان میبارید بوی پشم از البسه ما بدماعت میرسید. (طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۸۵)

در اینجا باید باین نکته توجه داشت که زهد و پارسایی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و صحابه او و تابعین ایشان صورت افراط نداشت، چه در قرآن کریم به آیات بسیاری برمیخوریم که انسان را به اعتدال و میانه‌روی در زندگی توصیه فرموده‌ و از زیاده‌روی و افراط

بازش داشته است چنانکه فرموده است «لانسرفوا انه لا یحب المرفین.» (سوره الانعام آیه ۱۴۱) و در جای دیگر فرموده است: «کلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا یحب المرفین.» (سوره الاعراف آیه ۳۱) و اهل تبذیر و اسراف را یاران شیطان خوانده است: «ان المبذرین كانوا اخوان الشیاطین.» (سوره بنی اسرائیل آیه ۲۷) اما استفاده از نعمت‌های دنیا و از رزق و روزی سالم و نیک را نه تنها نهی نمی‌کند بلکه استفاده از آن را توصیه فرموده «قل من حرم زینة الله التي اخرج بعبادة والطیبات من الرزق، قل هی للذین آمنوا فی الحیوة الدنیا خالصة.» (سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۳۲) رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم و یاران او با همه زهد و تقوای خاصی که داشتند هیچگاه خود را از وسایل زندگی محروم نمی‌ساختند و بهره‌مندی از نعمت‌ها را حرام نمی‌دانستند. اما زهد و پارسایی همیشه مورد توجه‌شان بوده است و حتی الامکان از تجملات بی‌جا و عیش و عشرت‌های بی‌مورد و افراط در امور زندگی اجتناب می‌کردند. مردمی زاهد و پارسا بودند و بدنیا و مراتب آن دل‌بستگی زیادی نداشتند، اما تارك نبودند و همیشه در آبادانی جهان ساعی و کوشا بودند و خلق را هم به کار و پیشرفت امور تشویق مینمودند. اما زهد و پرهیزکاری، و تارك دنیا و لذات آن که ناچار با ریاضات و مشقات فراوان همراه بود، از وقتی پیدا شد که اسلام گسترش پیدا کرد و عده‌ای مخصوص از تابعین و پیروان آنان با همه وسایلی که در دسترس بود نه‌نان و خرما و لباس پشمینه و زندگی بسیار ساده بسنده کردند تا ازین طریق شباهتی به صحابه و مسلمانان اولیه پیدا کنند.

باید باین نکته اشاره کرد این ترهد و پرهیزکاری شامل همه مسلمانان نمی‌شد بلکه عده‌ای معدود بودند که این راه و روش را با مشاهده نحوه زندگانی بعضی از صحابه اتخاذ کردند، چه زندگانی سخت زاهدانه علی بن ابی طالب علیه السلام در کوفه و بصره که مرکز اجتماعات مسلمانان آن روزگار بود و نحوه معیشت کمیل بن زیاد و حسن بصری و بسیاری دیگر از پیروان او در بسیاری از مسلمانان آن سامان سخت مؤثر افتاد و باعث

زهد و ورع و پارسائی شد که پایه و اساس ترهد مکتب تصوف محسوب گردید و الا در جامعه کلی اسلام هنوز سی و اندسالی از رحلت رسول اکرم نگذشته بود که بعثت فتوحات مدام و پی در پی مسلمانان که خدای تعالی نیز آنرا وعده فرموده بود، سیل غنایم جنگی بسرزمین عربستان جاری شد تا آنجا که بسیاری از صحابه صاحب چنان ثروتی شدند که در تصورشان نمی گنجید. مثلاً زبیر بن عوام که یکی از عشره مبشره بود پس از مرگش که ثروتش را تخمین زدند بر ۳۵ تا ۵۲ میلیون درم بالغ آمد که شامل املاک و مزارع بسیار میشد. و تنها در مدینه یازده خانه بزرگ داشت علاوه بر آنچه در بصره و کوفه و فسطاط و اسکندریه مالک بود. (زهد و تصوف در اسلام ص ۶)

طلحة بن زبیر که او هم از عشره مبشره بود املاک و مزارعی داشت که در حدود سی میلیون درم قیمت آن بود و پس از مرگش در خزانه خانه اش مبلغ دو میلیون و دویست هزار درم اضافه موجودی داشت و بروایت دیگر نقدینه او بالغ بر یکصد کیسه چرمی مملو از زر بود. (زهد و تصوف در اسلام ص ۶) یکی دیگر از صحابه بنام خباب بن ارت که در محیط فقر و بیچارگی بزرگ شده بود، و از طبقات پائین عهد جاهلیت عرب به شمار میرفت، و پس از تشریف باسلام شکنجه و مشقات بسیاری از مشرکین تحمل نموده بود، هنگام مرگ چهل هزار درم در صندوق خود داشت. (همان کتاب ص ۷) توده های عظیم زر و سیم زید بن ثابت را پس از مرگش، غلاماتش تا تبرمی شکستند. و عبدالرحمان بن عوف که از مهاجرین با سابقه بود هزاران گله شتر و گوسفند داشت، و بهر یک از زن هایش هشتاد هزار درم بعنوان هشت یک رسید. (همان کتاب ص ۷ حاشیه)

این افراط و زیاده روی ها از زمان عثمان خلیفه سوم شروع شد. و عثمان بارها مورد اعتراض مولای متقیان و سایر صحابه ای که روش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را رها نکرده بودند واقع شد. خود

۱- و عدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم (سوره مبارکه النور آیه شریفه ۵۵)

عثمان هم که به خویشاوندان خویش سخت علاقه‌مند بود آنان را بسیار مینواخت و بآنان بخشش‌های بی‌رویه و بی‌حساب میکرد. برای نمونه يك بار به یکی از خویشاوندان خود هزار دینار زر بخشید و بهمین جهت جمعی از مسلمین نزد او رفتند و براین اعمالش اعتراض کردند. او در جواب گفت که گیرنده دینارها از اقوام منست. باو گفتند مگر ابوبکر و عمر قوم و خویش نداشتند چرا چنین افراط‌هایی نکردند. (حاشیه زهد و تصوف در اسلام ص ۱۴) در جنگ‌هایی که عبدالله‌السرحدی در عهد خلافت عثمان در شمال افریقا میکرد، بهر يك از مجاهدین سوار مسلمان سه هزار مثقال طلا بهره داده شد. (همان کتاب ص ۸) شخص خلیفه نیز دارای ثروت هنگفتی بود، و بقرارای که گویند علاوه بر کاخ زیبایی که در مدینه ساخته بود، پس از کشته شدن سه میلیون درم پیش خازن خود داشت.^۱ (حاشیه همان کتاب ص ۷)

معاویه در زمان خلافت عثمان حاکم شام بود و در جمیع مال و ثروت از دیگران پیشدستی می‌نمود. بهمین جهت مورد اعتراض ابوذر یکی از صحابه سخت پرهیزگار و بارشادت واقع‌شده و این ابوذر که در آن روزگار همراه لشکریان اسلام در شامات میزیست مردم را به پارسایی و تقوی میخواند و از مال اندوزی و جمع ثروت نهی می‌نمود. معاویه به خلیفه نوشت که اباذر در شامات باعمال خطرناکی دست زده است و بهتر آنست که او را بمدینه بازخوانند. عثمان هم برای اینکه تعالیم اباذر که براساس تحقیر دنیا و زندگی بود، اختلالی در میان مردم ایجاد نکند، دستور داد تا او را به یکی از روستاهای نزدیک مدینه تبعید کردند. (ابن سعد ج ۴ ص ۱۶۶)

اقبال به دنیا و روی آوردن به تمتعات و لذایذ آن و جمع‌آوری مال و منال و ثروت بی‌حد و حصر در خلافت معاویه و خاندان او روبره افزونی و قوت نهاد. و نتیجه‌اش اعمال خلاف شرع علنی خلفای اموی و پیروان آنان شد که شرح آنرا در تاریخ این خانواده باید دید. و این اعمال خود

۱- جهت اطلاع بیشتر از کیفیت مال‌اندوزی آن روزگار ر-ك: زهد و تصوف در اسلام از ص ۱ تا ۱۱ و حواشی آن. و طبقات ابن سعد ج ۳ ص ۳ تا ۷۷ بعد

بخود باعث ضعف جنبه پارسایی و نکث تقوی و پرهیزکاری در میان مسلمانان شد. اعمال یزیدبن معاویه و خلفای پس از او و سران دستگاه امویان چون حجاج بن یوسف و دیگران که در تاریخ آن روزگاران ثبت است دلیل بر این مدعاست.

اما با همه این احوال باید باین نکته نیز توجه داشت که همین اعمال خلاف در دسته دیگری از مسلمانان آن روزگار که شاهد زهد و تقوای بی نظیر مولای متقیان علیه السلام در سراسر زندگانی او بودند و نیز ناظر به بی اعتنایی بسیاری از صحابه و تابعین آنان و اعراضشان از امور دنیاوی و جمع مال و ثروت و نظایر آن هم میشدند اثر معکوس میگذاشت. و در مقابل آن همه اعمال خلاف شرعی که از خلفای اموی و طرفدارانشان سرمیزد، آنها به زهد و تقوای علی گونه و خویشتن داری و پرهیزکاری صحابه و تابعین بیشتر سوق پیدا میکردند چه آنان علاوه بر مشاهدات شخصی در کتاب خدای خود میخواندند که: «کسانیکه طلا و نقره را فراهم آورده و گنجینه و ذخیره می کنند و در راه خدا انفاق نمی نمایند (ای رسول) آنها را به عذاب دردناک بشارت ده، روزی که آن طلا و نقره ها در آتش گداخته شود، و پیشانی و پشت و پهلوی آنان را بدان داغ کنند و (فرشتگان عذاب) به آنان گویند این است نتیجه آنچه از زر و سیم ذخیره کردید و روی هم انباشتید، اکنون عذاب آنچه اندوخته میکردید بچشید. (سوره مبارکه التوبه آیه ۳۴ و ۳۵).

و در سراسر این کتاب آسمانی به آیات فراوانی بر میخورند که مؤمنان را به خویشتن داری و رها ساختن ظواهر دنیا و پرداختن بکار آخرت میخواند، و دنیا را جز لهو و لعب و زینت و تکاثر اموال و اولاد چیز دیگری نمیداند. (سوره الحديد آیه ۲۵) و آنرا از زمره لهو و لعب شمرده و آخرت را جاودان و بهتر و بالاتر از این دار غرور و منزلگاه فریب میداند. (سوره العنکبوت آیه ۶۴) حیات واقعی و زندگانی جاویدان را در آن سامان توصیف نموده و مؤمنان را به توجه بیشتر به آن جهان و نعمت های آن توصیه میفرماید.

بشهادت تاریخ چنانکه گفته شد زندگانی شخص رسول صلی الله علیه و آله و سلم و پیروان واقعی او، سراسر در تقوی و پرهیزگاری و عدم توجه به امور دنیا و استقبال از فرامین الهی صرف شد. و اموال و ثروتی هم که از غزوات رسول صلی الله علیه و آله و سلم و جنگ‌های زمان خلفای اولیه راشدین بدست می‌آمد با توجه به دستورات الهی، طبق قواعد خاصی در بین مسلمانان تقسیم میشد. ابوبکر آن غنایم را یکسان بین مسلمین تقسیم میکرد. اما عمر برای تقسیم این غنایم مراتبی قایل شد، مثلاً مسلمانان با سابقه را مقدم بر مسلمین بعدی قرار داد، خاصه اهل بدر را که مورد توجه رسول خدا صلی الله علیه و سلم هم بودند بیشتر مورد عنایت قرار میداد و میگفت: «فرق است بین آنکه در رکاب پیغمبر خدا جنگیده است با کسی که در ابتدا با او دشمنی کرده و بجنگ و جدال پرداخته و سپس مسلمان شده است.» و همین باعث ثروت‌مند شدن بعضی از صحابه خاص شد ولی در آخر، عمر باین نکته متوجه شد و گفت. «به‌خدای بزرگ قسم که اگر تا سال دیگر زنده بمانم مردمان را یکسان و اول و آخر آنها را مانند هم خواهم کرد.» اما عمرش کفاف نداد و عثمانی که پس از او خلیفه گردید چنانکه اشاره شد بیشتر غنایم را میان خویشان و نزدیکان خود تقسیم کرد و همین امر باعث انباشته شدن مال و ثروت فراوان در میان عده‌ای خاص شد.

لذا عده‌ای از مسلمین که سعی داشتند تا از او امر الهی و سنت رسول او عدول نکنند، هرچه زمان جلوتر میرفت، و امویان و اطرافیانشان دنیا و عوامل آن روی می‌آوردند، آنان بزهد و ورع بیشتر می‌گراییدند و دنیا و لذات ظاهری آن را به دست فراموشی می‌سپردند. چنانکه گفته شد وجود علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در کوفه که مرکز اجتماعات ملل متنوع تازه مسلمان شده بود، و زندگانی بسیار ساده و بی‌آلایش و زهد و ورع و پرهیزگاری او و فرزندان و پیروانش به‌اشاعه این زهد و تقوی در میان آنها بیشتر دامن می‌زد. به گواه تاریخ در همان اوان در کوفه و بصره و شامات و مدینه و مکه و سایر بلاد مشهور آن روزگار اشخاصی چون

حسن بصری و رابعه عدویه و مالک دیناری و بشر حافی و نظایر آنان زندگی میکردند که هم عمرشان در زهد و ورع و اعراض از دنیا و مافیها باریاضات و خویشتن داری های شاق گذشت.

پایه و اساس تصوف اسلامی را باید در آثار باقی مانده این زهدان اولیه و نحوه تفکر آنان جستجو کرد و با تفحص در آن آثار باین نتیجه میرسیم که این مکتب بر همان اصل زهد و ورع و پرهیز از معاصی صغیره و کبیره و اعراض از دنیا و ظواهر آن استوار بوده، و بمرور زمان بعلت پیشرفت سریع علم و فرهنگ در جامعه پهناور مسلمین، این مسلک هم از آن مسائل بی نصیب نماند، و در نتیجه از قرن دوم هجری بعد اندک اندک تصوف هم بصورت مکتبی خاص درآمد که به کیفیت و چگونگی آن در صفحات بعد اشاره خواهد شد.

باید باین نکته توجه داشت که آن شیوع و زیاده روی و استقبال از زهد و ورع تا حدی نتیجه حکومت امویان و اعمال خلاف رویه و مغایر با تعلیمات اسلام و مسلمانی آنها بود. چه مسلمانان آن زمان که بعلت نزدیکی روزگارشان بعهد صحابه و تابعین از یک طرف، زندگانی ساده و بی پیرایه و آرایش آنها را مشاهده کرده و با زهد و خویشتن داری مفرط آنان از نزدیک آشنائی داشتند، و از طرف دیگر اوضاع بی بند و بار و خلاف مسائل مذهبی امویان را نیز مشاهده میکردند خواه و ناخواه بعلت ایمانی که باسلام و مسلمانی داشتند از وضع موجود روگردان شده، روز بروز به تقوی و زهد بیشتری گرایش پیدا میکردند. آنان هنوز زندگانی سخت زاهدانه عمار یاسر را که در راه اسلام چه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و چه بعد از او، و شکنجه های فراوانی که دیده بود، و نحوه معاشرت کسانی چون حذیفه بن یمان که او را صاحب سر رسول الله و عارف به بواطن مؤمنین و منافقین میدانستند (قوت القلوب ج ۱ ص ۲۳) و اباذر که بعلت صفای باطنش او را موحد قبل از اسلام لقب داده بودند، و سلمان پارسی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم او را اهل بیت خود خوانده بود، و صدها صحابه دیگر از ین قبیل را فراموش نکرده

بودند.

و نیز با زندگانی سراسر زاهدانه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام در مدینه و مکه و بصره و کوفه از نزدیک آشنائیها داشتند و آنگونه زیستن را تنها وسیله نجات دنیا و آخرت می‌پنداشتند. با چنان وصفی نه تنها با طرز حکومت خالی از زهد و تقوای امویان نمیتواستند هم صدا شوند بلکه خواه و ناخواه با آنهمه مشاهدات برای رهائی از قهر خداوند متعال و رسیدن بمقام ایمان واقعی، به زهد و تقوا و پرهیزکاری هرچه بیشتر می‌گراییدند و همین زاهدان و قدیسیں بعد از صحابه و تابعین بودند که اساس و شالوده مکتب‌هائی نظیر تصوف را بنا نهادند.

در منابع زندگانی مشایخ و پیران طریقت صوفیان هم مشاهده می‌کنیم که پیشوایان اولیه این قوم از همین زاهدان و قدیسیں هستند که یا خودشان زمان صحابه را درك کرده بودند و یا با تابعین آنان سروکار داشته و اسلام و مسلمانی را در محاضر آنان فرا گرفته بودند. مثلاً ابو حازم که صوفیان او را از مشایخ خود میدانند، خودش از نامداران تابعین بود و بسیار کس از صحابه را چون انس و مالک و ابوهریره را دیده بود. (تذکره الاولیا ص ۶۵ چاپ کتابخانه زوار) یا حسن بصری که بقول عطار: «ام‌السلمه تربیت و تعهد او میکرد و صدوسی و اند از صحابه را دریافت و هفتاد بدری را دیده بود و ارادت او به علی بن ابی طالب بود و خرقة از او گرفت.» (همان کتاب ص ۳۱) - «خود را چنان در انواع مجاهدات و عبادات برنجایند که در عهد او کسی دیگر را ممکن نبود بالای آن ریاضت کشیدن. و در عزلت چنان بود که امید از همه خلق منقطع گردانیده بود.» (ص ۳۲)

عتبه بن الغلام که از مریدان حسن بصری بود، «چنان شد که قوت خود بدست خود کشت کردی و آن جو آرد کردی و به آب نمودادی و به آفتاب خشك گرانییدی و در هفته یکی از آن بکار بردی و بعبادت مشغول شدی. (ص ۶۹) نقل است که هیچ شراب و طعام نخوردی، مادرش گفت با خویشان رفیق کن. گفت: ای مادر من رفیق او می‌طلبم، اندك روزی بلا

کشد و جاوید و راحت ماند.» (ص ۷۰) رابعه عدویه که هم عصر حسن بصری است دایم روزه داشتی و همه شب نماز کردی و تا روز برپای بودی. گویند در شبانروزی هزار رکعت نماز کردی. (ص ۷۴) ابوعلی فارمدی نقل کند که (رابعه) عزم حج کرد، روی بر بادیه نهاد و هفت سال به پهلو میگردید تا به عرفات رسید. (ص ۷۵) و نقل است که دایم گریان بودی. (ص ۸۱) و نقل است که يك بار هفت شبانروز روزه نگشاد و شب نخفت. (ص ۸۲)

در شرح احوال سایر صوفیان اولیه نیز باینگونه حکایات بسیار برمیخوریم که جهت جلوگیری از اطاله کلام باین دوسنده شد. و به گمان اهل طریقت آنان صوفیان اولیه بودند که با آن گونه زهد و ورع و ریاضات شاق روزگار میگذرانند. بدیهی است که آنها سرمشق سایر صوفیان در طول زمان شدند و در مطالعه شرح حالات آنان می بینیم که همه آنان با چنان ترهد و تورع و ریاضات بسیار سروکار داشته اند تا حدی که بسیاری از اعمال مرتاضانه آنان باعث اعجاب و شگفتی خوانندگان میگردد.

با ظهور مکاتب علمی در سرزمین پهناور اسلام و رواج مدارسی که علوم متنوع زمان در آنها تدریس میشد، و آمیزش هرچه بیشتر ملل و نحل مختلف با یکدیگر که تقریباً از قرن دوم هجری ببعد رواج یافت، تصوف نیز بصورتی خاص درآمد و دارای مکتبی مخصوص شد و یکی از فرق عمده و مسلکی پررونق شد و مورد قبول خاص و عام قرار گرفت. و اسم صوفی بر این قوم چنانکه ابن خلدون هم اشارت کرده است در اثنای قرن دوم، برای اولین بار در کوفه شایع شد. (مقدمه ابن خلدون ص ۳۹۲) هر چند که استاد ابوالقاسم قشیری گوید که این مسلک با این اسم پیش از قرن دوم هجری هم شهرت داشتند. (رساله قشیری ص ۷) - و برای این مسلک تعریفات فراوانی کرده اند که به شمه ای در ذیل کلمه تصوف در این کتاب اشاره شده است. و نقل آن همه در اینجا زاید است. (رک ذیل کلمه تصوف)

و نیز این مسلک بمرور زمان دارای آداب و رسوم و اصطلاحاتی خاص شد که در سراسر مجلدات این کتاب بآن اشاره شده است. مثلاً خرقه و خرقه پوشی در این مکتب بصورتی رایج گردید که علت شناسایی این قوم از سایر فرق و ملل اسلامی گردید. (رئک: خرقه) و یا ریاضت و خلوت گزینی و ذکر و مراقبه سایر اصطلاحات که بسیاری از آنها با اشارت پیران طریقت و بارسومی خاص انجام می پذیرفت خود یکی از علل متمایز این فرقه محسوب شد. و هرچه زمان جلوتر میرفت این مسلک تمایز بیشتری می یافت و اصول و فروع و قواعد و قوانین خاصی پیدا میکرد و همین امر باعث پیدا شدن فرق متنوع در این مسلک شد و نیز علت درگیری های آنان با سایر مسالک و فرق گردید که به مختصری از آن بعداً اشاره خواهد شد.

تشیع و تصوف. باید باین نکته توجه داشت که تشیع و تعلیمات خاص آن نیز یکی از اصولی ترین پایه و اساس این فرقه است. چنانکه بارها اشاره شد همه پیشوایان این قوم بر این عقیدت اند که خرقه شان که تنها وجه تمایز این فرقه از سایر فرق اسلامی است به علی بن ابی طالب و فرزندان او علیهم السلام منتهی میشود، و پیشوایان اولیه خود را از اصحاب و یاران بسیار نزدیک بآنان می شمارند. و تاریخچه این مسلک هم نشان میدهد که پایه گذاران اولیه تصوف جملگی در محضراته پرورش یافته و اصول عقاید خود را در آن محاضر آموخته اند و در طی تاریخ کوشیده اند از آن همه آموخته ها عدول نکنند و آنان را پیشوایان واقعی خود پنداشته و پیروی از مکتبشان را ضروری دانسته اند.

جهت تبیین این مقال مقدمه باید گفت که علی بن ابی طالب علیه السلام، در میان صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم حقاً تافته علیحده بافته ای بود. چون بشهادت تاریخ از کودکی در حجر رسول ص بود و در دامان او پرورده شده بود، و چون اسلام عرضه شد، او اولین کسی بود که ایمان آورد. و تاریخ زندگانش نیز نشان گر آنست که همه عمرش صرف بجا آوردن فرامین الهی و اطاعت از پیغمبر و بی پای داشتن اصول و فروع کتاب خدا و سنت رسول صلی الله علیه و آله وسلم شد. اخبار واصله از او،

و کتاب بی نظیر نهج البلاغه، و سایر افاداتش به پیروان خود چون کمیل و دیگران، بیان گر آنست که از لحاظ علم و معرفت نیز در میان سایر صحابه انگشت نما بود و فضیلت و برتریش بر دیگران مورد قبول خاص و عام مسلمانان همان زمان واقع شد. بهمین جهت از همان اوان جوانیش بسیاری از صحابه توجهی خاص باو پیدا کردند و در اطرافش گردآمده و از انقباس قدسیش بهره مند میشدند.

از مشاهیر آنان یکی سلمان پارسی است (متوفی بسال ۳۶ هجری) که رسول خدا او را اهل بیت خود خواند، و از علم و دانش و درایت و عقلش نکته های بسیار در کتب تاریخ و شرح احوالش آمده است که نقل آن همه در اینجا میسر نیست.^۱ دیگری ابوذر غفاری است که او را موحد قبل از اسلام نامیده اند و ظاهراً چهارمین کسی است که به اسلام گروید، و پیوستگی او به علی بن ابوطالب و فرزندانش در تاریخ اسلام شهرتی بسزا دارد. و همان کسی است که در عهد عثمان به زیاده رویهای معاویه در شام ایراد گرفت و آن را خلاف اسلام و مسلمانی دانست و به همین جهت مورد عتاب و غضب عثمان واقع شد و به زبده تبعید گردید. دیگری عمار یاسر است که از ارکان تشیع بشمار میرود. چون اسلام آورد مورد شکنجه خانواده اش واقع شد و در خلافت عثمان نیز گرفتار آزار و اذیت بسیار گردید و سرانجام در جنگ صفین کشته شد و جان بجان آفرین تسلیم کرد.^۲ دیگری حذیفه بن یمان است که مورد توجه خاص رسول خدا صلی الله علیه و سلم بود و او را صاحب سر رسول الله میدانستند.^۳

دیگری مقداد بن اسود از مسلمانان اولیه است که احادیث بسیاری از او نقل شده و به «صاحب رسول الله» ملقب بود و در زهد و تقوی در میان صحابه شهرتی بسزا داشت و در زمان عثمان مورد آزار واقع شد و

۱- جهت اطلاع بر احوالش ر-ک: طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۵۳ بیعد و ابن هشام ج ۱ ص ۲۳۳

۲- برای شرح احوالش ر-ک: طبقات ابن سعد ج ۳ ص ۱۷۸ و ابن هشام ج ۱ ص ۳۴۳

۳- جهت شرح احوالش ر-ک: اعیان الشیعه ج ۲ ص ۲۴۸ بیعد

سرانجام در سال ۳۳ هجرت فوت نمود^۱. و نیز از صحابه بسیار دیگری میتوان نام برد که در تاریخ از یاران خاص علی بن ابی طالب علیه السلام محسوب شده‌اند مانند خباب بن ارت، و براء بن عازب، و صهیب و بلال و ده‌ها تن دیگر که همه‌شان علی را پس از رسول خدا هادی و مرشد و مرجع خود میدانستند. مسعودی در کتاب خود آورده است که در جنگ صفین هشتاد و هفت نفر از صحابه بدر (کسانی که در غزوه بدر شرکت کرده بودند و همیشه مورد احترام خاص رسول خدا واقع میشدند) شرکت کردند که هفده نفر آنها از مهاجرین بودند و بقیه از انصار. (مروج الذهب ج ۲ ص ۳) صوفیان در آثار خود از این صحابه و سایر پیروان علی علیه السلام به نیکی یاد کرده‌اند و آنان را از پیشوایان اهل طریقت و حقیقت دانسته‌اند. جمعی از محققین بر آنند که حقیقت تصوف را باید در تشیع و آثار و اقوال ائمه معصومین علیهم السلام جستجو کرد، و بسیاری از رواة اولیه شیعه را صوفی نامیده‌اند. (الترعات ص ۶۹) و در آثار مشایخ این قوم هم باین نکته بسیار بر میخوریم که صوفیان در حقیقت همان شیعیان معتقدند که پیشوایشان علی بن ابی طالب علیه السلام، عر حلقه عارفان جهان، و قافله سالار کاروان طریقت و حقیقت و بنیان گزار این مکتب عظیم است. (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۶۱ تا ۸۷) محقق عالی قدر، سید حیدر آملی که آثار علمی فراوانی درباره تصوف و کیفیت و چگونگی این مکتب از خود بجا گذاشته است، در کتاب جامع الاسرار خود که از جمله کتب معتبر است که در این موضوع برشته تحریر در آمده است گوید: ائمه اطهار علیه السلام از کبار اولیاء الله و مردان کامل‌اند، و این جماعت صوفیان هم همان شیعیان حقیقی و مؤمنان ممتحن‌اند و استناد بقول امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام میکنند که فرمود: «الناس ثلاثة العالم الربانی، و متعلم علی سبیل النجاة، و همج الرعاغ.» و این جماعت صوفی همان عالم ربانی است که علی علیه السلام نیز به قلت و کمی و نایابی آنان در بین بشر اشاره فرموده است صوفیان را شیعه حقیقی و مؤمن ممتحن از آن جهت خواندند که از خاصان

حمل اسرار الهی در میان طوائف اند. (جامع الاسرار ص ۳۶ بعد) و اگر گفته شود که صوفیان بر طریق اصول و فروع و قواعد اهل سنت اند، و چگونه آنان را شیعه حقیقی خوانید؟ گوئیم: که صوفیان هر چند مانند شیعه به فرق بسیار تقسیم شده اند، اما فرقه حقه آنها یکیست که حامل اسرار الهی اند و ظاهراً و باطناً بائمه اطهار علیه السلام معتقدند. (جامع الاسرار ص ۴۱)

و گفته است که: صوفیان اصول شریعت را از ائمه معصومین علیهم السلام گرفتند و آنرا «طریقت» نامیدند، که آن باطن شریعت است. و این اصول از پیغمبر و طریق ائمه معصومین بآنها رسیده است. چه اسناد خرقة و علومشان پس از عنایات خدای تعالی که از طریق کشف و الهام بآنان عنایت فرموده، و پس از اخذ از کتاب و سنت رسول (ص) به کمیل بن زیاد نخعی رضی الله عنه که شاگرد علی علیه السلام بود، و به حسن بصری رضی الله عنه که او نیز از تلامیذ علی علیه السلام بشمار میرفت میرسد. و یا به جعفر بن محمد صادق علیه السلام که از اولاد علی و امام زمان بود منتهی میشود و پس از او به فرزندانش یکی پس از دیگری میرسد که همه از ائمه زمان محسوب میشوند.»

«و باید دانست که قطب و معصوم، یا قطب و امام، دو لفظ مترادفند که بريك شخص واحد صادق آید که او خلیفه خدای تعالی در روی زمین است، چنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام در خطبه ای مفصل بآن اشارت فرموده است. اما ترتیب اسناد صوفیان از طریق کمیل بن زیاد و حسن بصری که هر دو از مریدان علی علیه السلام بوده اند مشهور است و حاجتی بشرح و بسط ندارد. اما ترتیب اسناد آنها به جعفر صادق باین صورتست که سر توحید از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به امیر المؤمنین علی علیه السلام و از او به ترتیب به اولادانش حسن و حسین و زین العابدین و محمد باقر و از او به جعفر صادق علیهم السلام و از او به بایزید بسطامی که شاگرد و سقا و محرم اسرار او بود منتقل شد، و یا از طریق موسی کاظم علیه السلام به شقیق بلخی که مرید و شاگردش بود رسید، و از علی بن موسی الرضا علیه السلام به

معروف کرخی و از او به سّری سقطی و سپس جنید بغدادی و از جنید به شبلی و از او بدیگران منتقل شد. پس این طایفه در حقیقت مستحق سّرو لایت و توحیدند و نباید مذهب آنان را باطل شمرد، خاصه شیعه امامیه که به فرزندان امیر المؤمنین علیه السلام پیوسته اند.» (جامع الاسرار، باختصار از ص ۲۲۱ تا ۲۲۵ و جهت اطلاع بیشتر رُك ذیل فصل اصل الاول - القاعدة الرابعة ص ۲۲۱ تا آخر فصل.)

هجویری که سعی کرده است تا این فرقه را با اهل سنت و جماعت آشتی دهد، در این باره آورده است: مقتدای اولیا و اصفیا ابوالحسن عالی بن ابی طالب کرم الله وجهه را اندرین طریقت شأنی عظیم و درجتی رفیع است، تا حدی که شیخ جنید رحمه الله گفت: شیخ ما اندر اصول و اندر بلا کشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه. یعنی اندر علم و معاملات امام این طریقت علی است رضی الله عنه. (کشف المحجوب ص ۸۴) و جگر بند مصطفی، ابو محمد حسن بن علی کرم الله وجهه را اندرین طریقت نظری تمام بود و اندر دقایق عبارات حظی وافر. (ص ۸۵) و ابو عبدالله حسین بن علی بن ابی طالب رضی الله عنهما از محققان اولیا بود و قبله اهل بلا و قتل دشت کربلا. (همان کتاب ص ۸۸) و نیز وارث نبوت و چراغ امت... زین العباد و شمع اوتاد ابوالحسن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب رضی الله عنهم، اکرم و اعبداهل زمانه خود بود و وی مشهورست به کشف حقایق و نطق دقایق. (ص ۸۹)

و نیز برهان ارباب مشاهدات، امام اولاد نبی و گزیده نسل علی، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب کرم الله وجهه، مخصوص بود به دقایق علوم و به لطایف اشارات اندر کتاب خدای عزوجل وی را کرامات مشهور بود و آیات از هر و براهین انور. (ص ۹۳) و جمال طریقت و معبر معرفت و مزین صفوت ابو محمد جعفر الصادق رضوان الله علیه، عالی حال و نیکو سیرت بود، آراسته ظاهر و آبادان سریرت. وی را اشارات جمیل است اندر جمله علوم، و مشهورست دقت کلام وی و وقوف معانی اندر میان مشایخ رضی الله عنهم اجمعین و وی را کتب معروف است اندر بیان این

طریقت. (ص ۹۴) و اگر جمله اهل بیت را یاد کنم و مناقب يك يك بر شمیریم این کتاب بل کتب بسیار حمل عشر عشیری از آن نکند. پس این مقدار کفایت بود هدایت قومی را که عقل ایشان را لباس ادراک باشد از مریدان و منکران این طریقت. (ص ۹۶)

چنانکه بارها اشاره شد، صوفیان خرقة خود را که تنها سند ارتباط این مسلک با احکام واقعی الهی است به مولای متقیان میرسانند و در کتب و آثار خود ازین سر حلقه عارفان جهان که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را تنها واقف اسرار الهی و دانای رموز خلقت نامتناهی میدانند بسیار سخن گفته اند که نقل آن همه در حوصله این وجیزه نمی گنجد و در اینجا به نقل چند عبارت از مشایخ بنام آنان که در این باره آورده اند اشاره میشود: ابونعیم اصفهانی پیشوای طریقت خویش را «سید قوم و مجد مشهود و محسوب معبود و علم دار مهتدین، و روشنی و نور مطیعین، و امام عادلین» وصف کرده است. (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۶۱) و ابونصر سراج آورده است که: امیر المؤمنین علی رضی الله عنه از میان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم درجه ای خاص داشت و در میان آن همه، تنها و مخصوص بود به معانی جلیل و اشارات لطیف و الفاظ مفرد و بیان توحید و ایمان و علوم و نظایر آن. (اللمع ص ۱۳۹)

و ابن عربی گوید. محمد (ص) و علی (ع) هر دو از يك نور بودند. و علی علیه السلام را ولی مطلق و قائم مقام نبوت میدانند و از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است که به علی علیه السلام فرمود: «وَأَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ إِلَّا أَنَّهُ لِأَنْبِيَّيَ بَعْدِي.» (فتوحات المکیه ص ۳۶۹ و جامع الاسرار ص ۲۵۱) و سید حیدر آملی گوید: در موضوع اخوت که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هر يك از صحابه مشهور خود را برادر دیگری خواند، علی علیه السلام را برادر خود نامید: (جامع الاسرار ص ۲۵). و نیز گوید که در روز عید غدیر بشرحی که در تواریخ آمده است رسول خدا (ص) بصراحت فرمود «فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاً اللَّهُمَّ وَالْمَنْ وَالِاهُ وَعَادَ مَنْ عَادَاهُ، وَانصُرْ مَنْ نصره، وَاخذلْ مَنْ خذله»

وَأَدَارَ الْحَقِّ مَعَهُ كَيْفَ مَادَارَ.» (جامع الاسرار ص ۲۵۵)
 و گوید این همه از آنجا بود که رسول خدا (ص) علی را که اَوَّلُ مَنْ
 آمَنَ بود به علوم ظاهر و باطن آشنا نمود. چنانکه خود علی علیه السلام
 فرماید: من از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هزار باب علم را
 فرا گرفتم. (جامع الاسرار) و افلاکی از قول مولانا آورده است که مولانا
 گفت: در شب معراج خدای تعالی هفتاد هزار کلمات اسرار بر محمد مختار
 گفت. بعد از آن فرمود در کشف سی و پنج هزار باش، و بهر که از یاران
 و اختیار باز گو. و سی و پنج هزار اسرار پوشیده دار و بهیچ کس مگو. قرب
 ده هزار اسرار بگوش امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه باز گفت و باقی
 در کتمان غیب الغیب خود می نهفت. (افلاکی ص ۵۹۹)

صوفیان گویند: تصوف در حقیقت جز عام باطن نیست و این همان
 علمیست که از طریق ارث از رسول خدا به علی بن ابی طالب رسید. (فی-
 التصوف الاسلامی ص ۷۶) و معتقدند که مولای متقیان دارای علم لدنی بود.
 و غزالی و محی الدین عربی گویند که علوم دینی و حقایق الهی و علم لدنی
 مخصوص بد علی علیه السلام بود، همانطور که نبوت و خاتمیت به رسول خدا
 تعلق داشت. آن حقایق و اسرار از امیر المؤمنین علی علیه السلام با اولاد
 معصومش و از آنان به شاگردان و مریدانی که قابلیت درک این اسرار را
 داشتند رسید که همان صوفیان باشند و از آن به سر ولایت تعبیر کنند.
 (جامع الاسرار ص ۲۲۹) و نیز معتقدند که علی علیه السلام صاحب اسم اعظم
 بود. (الصلة بین التصوف والتشیع ج ۱ ص ۳۲۸-رک: اسم اعظم در این
 کتاب) و نیز گویند او وارث همه علوم انبیا بود. (جامع الاسرار ص ۷۱)
 و به جمیع علوم دانا و واقف بود (همان کتاب ص ۲۲۸) و معتقدند که علی
 علیه السلام خاتم الاولیا و قطب الاقطاب بود. بنابراین علی (ع) و محمد (ص)
 در واقع و نفس الامر یکی بودند. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۳ و جامع الاسرار
 ص ۳۸۴)

و آنان نیز چون شیعیان معتقدند که مقام امیر المؤمنین و اولادش پس
 از پیغمبر (ص)، از همه انبیا و اولیا برتر بود. (جامع الاسرار ص ۳۸۷)

و محیی‌الدین عربی نیز به افضلیت علی (ع) پس از رسول (ص) معتقد بود (همان کتاب ص ۴۱۵) بنابراین از نظر صوفیان، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بعلت و قوف به علومی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم باورسیده بود، دسترسی‌اش بعلم لدنی و وقوفش باسم اعظم، صاحب خرقه ولایت از دست رسول خدا شد و بهمین جهت قطب الاقطاب و ولی مطلق و خاتم اولیای حقیقی اوست. و مشایخ صوفیان هم از این لحاظ خرقه خود را از طریق اولادان معصومش به او منتهی می‌نمایند.

صوفیان هم مانند شیعیان به پیروی از ائمه یعنی اولادان معصوم علی علیه‌السلام معتقد بودند و بسیاری از مشایخ اولیه خود را چون جنید بغدادی و استادش سَری سقطی و معروف کرخی و دیگران را از تلامذه و شاگردان مکتب ائمه معصومین میدانند. و از این جهت است که شیخ سعد الدین حموی مرید نجم‌الدین کبری که خود از مشایخ بزرگوار این مسلک است گفته است: «اطلاق اسم ولی پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم مطلقاً و مقیداً جایز نیست مگر بر علی و اولادانش.» و در این باره کتابی نوشته است بنام المحبوب که مشتمل بر حروف و اشاراتی خاص است که ولایات را تا به مهدی آخرالزمان رسانیده است. و نیز شیخ کامل صدرالدین قونوی کتاب و رسائلی نوشته است که ولایت را از آن علی (ع) و اولادانش دانسته و به مهدی آخرالزمان رسانیده است. (جامع‌الاسرار ص ۴۳۱)

سیدحیدر آملی گوید: ماخذ این دو فرقه تشیع و تصوف و مشرب‌شان یکیست که همان قول خدای تعالی و رسول (ص) و ائمه معصومین است و چنانکه در مقدمه این کتاب گذشت صوفیان اصول دین را بحسب باطن از لحاظ طریقت از ائمه علیه‌السلام گرفته‌اند، همانطور که شیعه آن اصول را بحسب ظاهر یعنی از لحاظ شریعت از ائمه خویش دریافت داشته‌اند. (جامع‌الاسرار ص ۲۲۲۱) و منقولات اصول و فروعی این طایفه همه از رسول خدا (ص) و ائمه معصومین است. اسناد علوم و خرقه‌شان مأخوذ از کتاب خدا و سنت رسول است که بوسیله کمیل بن زیاد که

شاگرد علی علیه السلام بود و حسن بصری که شاگرد دیگر او بود و جعفر صادق علیه السلام که امام زمان وقت خویش بود و اولادان معصوم او به آنها رسیده است، تا مهدی آخر الزمان که در مسلك آنان نیز هنوز وجود دارد و او همان قطب وجود و امام وقت و صاحب الزمان است. (جامع الاسرار ص ۲۲۳) و در نظر این طایفه ولایت باطن نبوت است. (هدان کتاب ص ۳۸۵) و اولیاء الله همان دوازده امامند. چنانکه سعد الدین حموی در بعضی از تصانیف خود آورده است: اسم ولی صادق نیست مگر به همین ائمه دوازده گانه و جز آنان کسی ولی و امام حقیقی نیست. و شاگرد او عزیز الدین نسفی نیز در اکثر رسایل خود باین معنی اشارت کرده است. (جامع الاسرار ص ۲۳۸)

زهد امام زین العابدین علیه السلام امام چهارم شیعیان، و گوشه گیری و انزغال او از امور دنیاوی و اکراهش به غلو و زیاده رویهای بی جا در مسائل شرعی، اثر عظیمی در پیروان خود که اغلب از زهاد معروف زمان بودند میگذاشت و صوفیان، بسیاری از مشایخ اولیه خود مانند عبدالله مبارک و سفیان ثوری را از پیروان او محسوب داشته و معتقدند آنچه آنان آموخته اند از مکتب همین ائمه اطهار بوده است. و از ادعیه مشهور امام چهارم که «صحیفه سجادیه» موسوم است بسیار استفاده کرده و برخوردار شده اند. (الصلة بین التصوف والتشیع ج ۱ ص ۱۴۷ تا ۱۶۲)

امام پنجم شیعیان حضرت امام محمد باقر علیه السلام نیز چون پدر بزرگوارش از سیاست و پرداختن بامور دنیا بکلی اعراض نموده و در زهد و ورع مثال کامل زمان خود بود. و بقول صاحب کتاب التعرف «صوفیان پس از رسول خدا و صحابه از علی و اولاد او خاصه علی بن حسین و پسرش محمد باقر و نوه اش جعفر صادق کسب علوم کردند و از اقوال و افعال آنان پیروی نمودند.» (التعرف ص ۱۵ بعد) مشایخ این قوم از امام محمد باقر علیه السلام و کیفیت زندگانی زاهدانه او و از گفتار و کردارش در آثار خود بسیار استفاده کرده اند او را مخصوص دقایق علوم و لطایف اشارات دانسته اند و جملات بسیاری از اقوال او را که مربوط بسلوك و

معارف خاص این مکتب است نقل نموده‌اند و در گراماتش بسیار سخن رانده‌اند که نقل آن همه در اینجا میسر نیست. (جهت اطلاع بیشتر رـك الصلة بين التصوف والتشيع ص ۱۶۲ تا ۱۶۹)

بشهادت تاریخ امام محمد باقر و فرزندش امام جعفر صادق علیه السلام از جمله بنیان گزاران علوم و معارف اسلامی‌اند و در مکتب خاص خود شاگردان فراوانی داشتند که با تربیت و ارشاد آنان پایه اساسی معارف اسلامی که باعث ترقیات چشمگیری در قرون بعد گردید نهاده شد. امام جعفر علیه السلام نیز چون پدران خود از سیاست و امور دنیاوی بکلی منقطع بود و حتی به ابومسلم خراسانی که او را بخلافت پس از انقراض امویان خواند جواب رد داد. و همه عمر خود را در زهد و ورع و تعلیم و تربیت شاگردان مبرز خود گذرانید و در حلقه درس و یا مدرسه‌ای که در مدینه داشت با تعلیمات خاص خود پایه و اساس معارف اسلامی را بنا نهاد. (جهت اطلاع بیشتر از کیفیت احوال این امام رـك: کتاب الامام جعفر صادق)

صوفیان هم از محضرش بهره‌مند شده‌اند و بقول خودشان اساس فتوت و تسلیم و رضا را از او فرا گرفتند و بسیاری از سلاسل صوفیه خرقه خویش را از طریق او به علی بن ابی طالب رسانیده‌اند و وی را ولی و پیشوای خود شمرده و گویند بسیاری از مشایخ شان چون ثوری و داود طائی و دیگران از مریدان خاص حضرتش بوده‌اند. (النزعات ص ۳۴) و صاحب کتاب التعرف او را از مؤسسين تصوف میدانند. (التعرف ص ۱۱ و جهت اطلاع بیشتر رـك: الصلة ج ۱ ص ۱۷۷ تا ۱۹۴) - صوفیان امام موسی کاظم علیه السلام که امام هفتم شیعیان است را نیز از پیشوایان خود دانسته و بسیاری از مشایخ مشهور خود را مانند شقیق بلخی و بشر حافی و دیگران را از جمله شاگردان و مریدان او می‌شمارند. (الصلة ص ۱۶ تا ۲۱۹) و علی بن موسی الرضا امام هشتم را صوفیان پیشوا و سر حلقه عارفان جهان میدانند و گویند معروف کرخی خرقه خود را از او ستد و اغلب سلاسل صوفیه که در طی قرون پیدا شدند خرقه خود را از طریق معروف

به امام رضا علیه السلام میرسانند.

حضرت رضاهم چون اجداد خود پیوسته به تحصیل علوم اشتغال داشت و از او آثاری نقل کرده اند که دلیلی کافی بر احاطه و درایت و پیشرفت او در علوم زمان خود است و از جمله است «صحیفه الرضا» که شیعیان و صوفیان بسیار بدان استناد کرده اند و در احادیث موجود در این صحیفه که همه از پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت شده است به مطالبی برمیخوریم که با مشرب تصوف سخت سازگار است. از جمله این حدیث که مشایخ این مکتب در آثار خود بسیار بدان تمسک کرده اند که فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَابًا لِأَوْلِيَائِهِ إِذَا شَرِبُوا سَكْرًا، وَإِذَا سَكْرُوا طَرَبُوا، وَإِذَا طَرَبُوا طَابُوا، وَإِذَا طَابُوا ذَابُوا، وَإِذَا ذَابُوا خَلَصُوا، وَإِذَا خَلَصُوا طَلَبُوا، وَإِذَا طَلَبُوا وَجَدُوا، وَإِذَا وَجَدُوا أَوْصَلُوا وَإِذَا وَصَلُوا اتَّصَلُوا، وَإِذَا اتَّصَلُوا ائْتَمَرُوا وَبَيْنَهُمْ وَبَيْنَ حَبِيبِهِمْ.» (الصلة ص ۲۲۲) و سیدحید آملی آنرا به مولای متقیان منسوب داشته است. (جامع الاسرار ص ۲۵۵ و ۳۶۳) و نیز به حضرتش کرامات بسیاری نسبت داده اند نظیر کرامات بسیاری که بر سایر مشایخ خود منسوب کرده اند. (جهت اطلاع بیشتر رك: اصول کافی ص ۹۱ و ۱۳۴ چاپ تهران سال ۱۲۷۸ هجری)

و همه مشایخ متفق القولند که معروف کرخی (متوفی بسال ۲۵۵ هجری) به ارشاد حضرت رضا علیه السلام مسلمان شد و از موالی خاصش گردید. (رساله قشیریه ص ۲۱) و عطار در این باره آورده است که پدر و مادر معروف مسیحی بودند و او را به مکتب فرستادند. استادش باو گفت بگو «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ.» اما او گفت «نه، بَلْ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ.» و چون از گفت خود بازنگرید مورد آزار معلم و والدین خود واقع شد. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۲۹) و اوستاد سَرّی سقطی است که هر دو از بنیان گذاران تصوف اند و از جمله اول کسانی اند که قائل به ولایت صوفیان شدند. و از آنان روایات بسیاری در مسائل مربوط باین مسلک نقل کرده اند که همه را در محضر حضرت رضا علیه السلام فرا گرفته بودند. و گویند حضرتش طریقت را به معروف کرخی بیاموخت و منصب شیخ المشایخی باو عطا فرمود

واجازت داد تا مریدان صادق و انصار ائمه را باین طریقت رضویه علویه که عبارت از تزکیه نفس از راه طریقت باشد راهنما گردد. (الصلة ص ۲۳۴) و گویند حضرت رضا با اینکه مردی توانگر و صاحب مال و منال و ضیاع و عقار بود در همه عمر پشمینه می پوشید. و پس از ارشاد معروف کرخی باین طریقت، خرقة خویش باو داد. و معروف نیز پس از خودش سڑی سقطی را شیخ صوفیان کرد و خرقة خویش باو پوشاند. بنابراین سند خرقة صوفیان از طریق معروف کرخی و حضرت رضا علیه السلام به مولای متقیان و رسول اکرم (ص) میرسد. مریدان این مسلک قبر معروف کرخی را بسیار گرامی میداشتند و کراماتی برای آن قایل بودند تا آنجا که امام ابوالقاسم قشیری که از مشایخ این فرقه است گوید: «قبر معروف تریاق مجرب است.» (رساله قشیریہ ص ۱۲)

خلاصه آنکه، در تاریخ تصوف به مشایخ بسیاری برمیخوریم که با همه ممانعتها و گیر و دارهایی که در اجتماعات زمانشان موجود بود به تشیع توجهی خاص داشتند و محبت به علی علیه السلام و خاندانش را از جمله اساس این مسلک میدانستند و در مجالس و منابر خود از اظهار این عقیدت راسخ خویش، خودداری نمی کردند و چون نقل آن همه اقوال در اینجا میسر نیست به چند نکته از آن همه اشاره میشود. در تذکرة الاولیاء آمده است که بشر حافی گفته است: شبی رسول را در خواب دیدم مرا گفت: ای بشر هیچ میدانی چرا حق تعالی ترا برگزید از میان اقران؟ گفتم: نه یا رسول الله. فرمود از بهر آنکه متابعت سنت من کردی و اهل بیت مرا دوست داشتی. (تذکرة الاولیاء چاپ زوار ص ۱۳۳) - و جنید بغدادی گفته است: شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه که مرتضی به پرداختن حربها از چیزها حکایت کردند که هیچ کس طاقت شنیدن آن ندارد، که خداوند تعالی او را چندان علم و حکمت کرامت کرده بود. (همان کتاب ص ۳۲۵)

چنانکه اشاره شد سعدالدین حموی که از مشایخ معروف و از تربیت شدگان مکتب نجم الدین کبری و شیخ و مراد عزیز الدین نسفی صاحب تصانیف

بسیار در مسائل تصوف است، کتب و رسالات بسیاری در ارتباط مستقیم این مسلک با تشیع داشته است که از آن جمله کتابی است بنام «المحبوب» که در اثبات ولایت علی و اولادانش علیهم السلام نوشته است (جامع الاسرار ص ۳۴۱) و نیز به مهدی آخرالزمان سخت معتقد بوده است که مریدش عزیزالدین نسفی هم در کتاب خود بنام انسان کامل بدان اشاره کرده است و او را درین باره نیز آثاری بوده است که در ذیل کلمه مهدی در این کتاب بدان اشاره شده است. (رک: مهدی)

و همچنین محی الدین عربی که از اجله مشایخ و علمای زمان خود بوده است به تشیع و اساس آن سخت معتقد بوده و اطلاعاتش درباره این فرقه ناجیه و کیفیت آن بسیار عمیق و دقیق است. در آثارش به ولایت حقه علی بن ابی طالب و اولادانش علیهم السلام و عصمت ائمه و معصوم بودن آن اولیاء بسیار اشاره کرده و شرط امام باطن را همین معصومیت میداند که خاص ائمه شیعه یا اولادان سرور عارفان جهان بوده است. (فتوحات المکیه ج ۱۸۳ بعد) و گفته است: کسی که به اهل بیت رسالت (ائمه) خیانت کند به رسول خدا خیانت کرده است و کسیکه به رسول خیانت کند به سنت او خائن شده است. (فتوحات المکیه ج ۴ ص ۱۳۹) او علی علیه السلام را خاتم اولیا میداند و ولایت حقه را خاص فرزندان او دانسته و آنان را پیشوای شریعت و طریقت میداند. (رک: ذیل کلمه اولیا و ولی در این کتاب)

بسیاری از مسائل اساسی تشیع چون مسئله ولایت و شفاعت و عصمت و تقیه و مکتوم داشتن اسرار و نظایر آن، در تصوف هم از مسائل اصولی این فرقه بشمار میرود و در باره آنها کتب و رسالات فراوانی نوشته اند، خاصه در مسئله ولایت که از همان آغاز کار آراء صوفیان و شیعیان یکی بوده است. چنانکه محمدبن علی ترمذی که از صوفیان مشهور و پیشوای فرقه حکیمیان است (هجویری ص ۱۶۴) درین باره کتابی برشته تحریر در آورده است و در آن ولایت و مسائل مربوط به آن را مشروحاً ذکر

کرده که در مقام مقایسه، آن مطالب شبیه و نظیر همان مسائلی است که شیعیان درباره ولایت علی و اولادش علیهم السلام بیان می کنند. (رک: تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا ص ۲۱۷ تا ۲۲۳ - و جهت مزید اطلاع بیشتر رک ذیل کلمه ولایت در این کتاب).

در خاتمه بحث تصوف و تشیع و تقرب و نزدیکی آن دو بهم باید بطور مختصر باین نکته اشاره کرد که بشهادت تاریخ، بعثت درگیری هائی که بین سران شیعه و حکومت های وقت رخ داد مانند واقعه کربلا، و خروج زید بن علی بن حسین (ع) و پسرش یحیی، و خروج مختار و نظایر او. و نیز اعتقادات خاص شیعیان به مسائلی که با فرق دیگر خاصه اهل سنت و جماعت ساز کاری نداشت، مانند مسئله امامت و ختم ولایت بر علی علیه السلام و خاندانش، و معصومیت ائمه و ده ها مسئله دیگر، باعث شد که از همان قرون اولیه، پیشوایان اهل سنت و جماعت که به حکومت های وقت متکی بودند شیعیان را مردود شمرده و آنان را مبتدع و اهل بدعت دانند و به رد اقوال و تکفیران پردازند که در نتیجه باعث يك سلسله درگیری ها و مناقشاتی شد که شرح آن را باید در تواریخ مشاهده کرد. و همین امور باعث شد تا شیعیان برای مصون ماندن از آفات زمان از همان اوائل امر به تقیه و خویشتن داری پردازند. صوفیان هم که اصول عقائدشان بر همان اساس نهاده شده بود از این امر مستثنی نبودند و به همین جهت در آثار اولیه آنان چون تعرف و کشف المحجوب و نظایر آن مشاهده می کنیم که به عباراتی نظیر «مارا که اهل سنت و جماعتیم» متمسک شده اند تا آنها را به بدعت و بیگانگی که نتیجه اش گرفتاری های بسیار بود منسوب ندارند. اما با همه این اقوال در تاریخ تصوف می بینیم که بسیاری از مشایخ بنام آنان چون خواجه عبدالله انصاری و احمد غزالی و دیگران بارها گرفتار تکفیر و نفی بلد شده و بسیاری دیگر چون حسین بن منصور حلاج و سهروردی و عین القضاة و دیگران جان خود را نیز در سر عقائد خویش از دست داده اند، شاید همین علل باعث شده است که در آثار آنان به بسیاری از اقوال ائمه معصومین علیهم السلام بر میخوریم که در

منابر و مجالس خود بدان متذکر شده و بر تفسیر و تعبیر آنها پرداخته‌اند اما آن اقوال و اخبار را به‌مشایخ خود نسبت داده‌اند. تا از شر تکفیر و انتساب به بدعت و گرفتاری‌های دیگر مصون مانند.

برای نمونه به‌چند خبر مشهور اشاره می‌کنیم: چون این قول مشهور مولای متقیان را که فرمود: «سَلَوْنِي قَبْلَ أَنْ تَفْقَدُونِي» را به‌سفیان ثوری منسوب داشته‌اند. (حلیة الاولیا ج ۷ ص ۵۸) و یا این قول مشهور امیرالمؤمنین علیه‌السلام را که فرمود «يَا صَفْرَاءُ وَالْبَيْضَاءُ غَيْرِي غَيْرِي» را صاحب‌اللمع به‌مالک دینار نسبت داده است. (اللمع ص ۱۳) و یا حدیث «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» را جلابی از جنید دانسته. (کشف‌المحجوب ص ۴۶۴ و امالی ص ۵۴۶) یا عبارت مشهور مولای متقیان را که فرمود: «لَوْ كَشَفَ الْغِطَاءَ مَا زِدْتُ يَقِينًا.» را صاحب‌لمع از عامر بن عبدالقیس دانسته‌اند (اللمع ص ۷۰) در تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۲۶۵ بنام سهل بن عبدالله تستری ثبت شده است. و یا این عبارت مولا علیه‌السلام را که فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.» در امالی پیر هرات به‌جنید نسبت داده شده است (امالی ص ۵۴۶) و یا این قول «أَحَقَّ النَّاسُ بِالرِّضَا عَنِ اللَّهِ أَهْلَ الْمَعْرِفَةِ» را که از آن امام جعفر صادق علیه‌السلام است (اصول کافی ج ۲ ص ۶۲) را به‌فضیل عیاض نسبت داده‌اند. (سلمی ص ۱۵) و نظایر این انتسابات را در آثار صوفیان بسیار می‌یابیم که ظاهراً علتش همان تقیّه و کتمان سر است که یکی از مواضع و مسائل مهم تصوف بشمار میرود.^۱

اولین صوفی. در موضوع نخستین صوفی و اینکه او چه کسی بوده است؟ چون بسیاری از موضوعات دیگر تصوف اختلاف است. بطور کلی صوفیان در آثار خود اصحاب صفّه و بسیاری از اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را از خود میدانند و ابونعیم اصفهانی در کتاب خویش شرح احوال چهل و شش نفر از صحابه بنام را مانند سلمان و اباذر و یاسر عمار و ابوموسی اشعری و عبدالله بن عباس و نظایر آنها را

۱- جهت اطلاع بیشتر از موضوع تشیع و تصوف رُك: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية و کتاب الصلة بين التصوف والتشيع تالیف دکتر کامل مصطفی‌الشیبی

آورده است و آنان را از این طایفه دانسته است. (رک حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸ تا ۳۳۷) و بسیاری از تابعین مانند کمیل نخعی و حسن بصری (متوفی بسال ۱۱۵ هجری) را نیز از خود دانسته‌اند. اما تا آنجا که محققین تحقیق کرده‌اند نام صوفی برای اولین بار در شهر کوفه رواج یافته و اولین صوفیان هم از اهالی همین شهر بوده‌اند که در قرون اولیه اسلامی از بلاد مشهور اسلام بشمار میرفت چه در آن روزگاران دو شهر کوفه و بصره بعلت امور اقتصادی و سیاسی محل آمدوشد مسلمانان شرق و غرب و مرکز تجمع آنان بوده است.

در تواریخ و آثار قدما به اسم سه نفر برمیخوریم که از اولین کسانی بشمار میروند که بنام صوفی در شهر کوفه شهرتی بسزا داشته‌اند و آن سه عبارتند از: جابر بن حیان که شاگرد و مصاحب امام جعفر صادق علیه السلام بود و مردی دانشمند و اهل فضل بوده است و شاگردان بسیاری داشته و آثار فراوانی از او نقل کرده‌اند. وی را از شاگردان بنام امام جعفر صادق علیه السلام میدانند که علوم ظاهر و باطن را در مکتب او فرا گرفته است و در سال ۲۵۸ هجری فوت شده است^۱. و دیگری ابوهاشم کوفی است و او همان کسی است که اولین خانقاه صوفیان را در رمله بنانهاد و گویند او را از آن جهت صوفی نامیدند که همیشه چون راهبان مسیحی لباس بلندی از پشم به تن میکرد و در کیفیت زندگی و افکار و عقائدش مطالبی آورده‌اند که در شرح احوالش باید مطالعه کرد.^۲ سومی کسی است بنام عبدک صوفی که او نیز از زاهدان مشهور شهر کوفه بوده در حدود سال ۲۱۵ هجری در بغداد فوت شده است. (الصلة ص ۲۷۱)

در آثار اهل تصوف به مردان بسیاری برمیخوریم که در عهد خود به زهد و ورع شهرتی بسزا داشته‌اند و آنان را از صوفیان اولیه شمرده‌اند. مانند سفیان ثوری که وی را از شاگردان امام جعفر علیه السلام شمرده‌اند.

۱- برای اطلاع از احوالش رک: الفهرست ص ۴۹۸ و اخبار الحکما ابن اصیبه ص ۱۱۱ و طبقات الاطباء ص ۲۵۳ و روضات الجنات ص ۱۵۴
۲- الصلة ص ۲۶۹

وداود طائی که از زهاد بنام زمان خود بوده، و در اعراض از دنیا و لذائذ آن از مشاهیر زمان بشمار میرفته، او را هم از تلامیذ امام جعفر صادق علیه السلام میدانند. و فضیل بن عیاض که ابتدا راهزن و قاطع الطریق بوده است و در شرح احوالش آورده‌اند که «یاران بسیار داشت همه دزد و راهزن. هر مال که پیش او بردندی دو قسمت کردی، که مهتر ایشان بود. تاشبی کاروانی میگنشت در میان کاروان یکی این آیت میخواند: «الم یأمن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله.»^۱ آیا وقت آن نیامد که دل خفته شما بیدار گردد؟ چون تیری بود که بردل فضیل آمد. گفت: آمد آمد، سراسیمه و خجل و بی قرار روبه خرابه‌ای نهاد. جمعی کاروانیان فرود آمده بودند. بعضی گفتند چون رویم که فضیل بر راه است خواستند بروند. فضیل گفت: بشارت باد شما را که او توبه کرد و از شما می‌گریزد چنانکه شما از وی می‌گریزید. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۹۸ بعد) از آن پس به زهد و ورع پرداخت و در مکه معظمه مقیم شد و در همان شهر بسال ۱۸۷ فوت نمود و صوفیان از و مانند سایر مشایخ خود کرامات بسیار ذکر کرده‌اند.^۲

مکتب تصوف - گفته شد که تصوف از حدود قرن دوم هجری به بعد صورت فرقه‌ای خاص بخود گرفت و دارای مکتبی شد که طی قرون به تعلیم و ارشاد طالبان این طریقت پرداخته و علت بوجود آمدن آثار گرانبھائی شد که در تاریخ علمی اسلام شهرتی بسزا یافته است. و این زمان مقارن است بابنیان گزارای اولین خانقاهی که گفته شد بوسیله ابو هاشم کوفی (متوفی بسال ۱۵۹ هجری) در رمله بوجود آمد و بشهادت تاریخ این خانقاهها در فواصل نسبتاً کوتاهی روبافزایش نهاد و در سراسر کشور پهناور اسلام گسترش یافت خاصه در ماوراءالنهر و خراسان وری

۱- سوره مبارکه الحديد آیه شریفه ۱۶

۲- جهت اطلاع از شرح احوال آنان ر-ك: حلیة الاولیاء ج ۱ و طبقات الصوفیه سلمی و رساله قشیریه و کشف المحجوب ذیل اسامی سفیان ثوری و داود طائی و فضیل بن عیاض

و جبال و بغداد و مصر و بسیاری از بلاد دیگر. این خانقاهها چنانکه در ذیل این کلمه در متن این کتاب آمده است توسط صوفیان کار آزموده‌ای اداره میشد که آنان را مراد یا شیخ یا مرشد و یا پیر می‌نامیدند. (رک ذیل همین کلمات در متن کتاب) و این خانقاهها دارای آداب و سنن و تشریفات و قواعد و قوانین خاصی بود که تقریباً در تمام آنها مراعات میشد (رک ذیل کلمه خانقاه در این کتاب) و طالب یا نوصوفی پس از آنکه مورد قبول شیخ خانقاه واقع میشد، ناگزیر بود که با مراعات دقیق آن آداب و سنن، تمام مراحل این مکتب را که به‌سالیان درازی منتهی میشد در این خانقاهها بگذراند.

مکتب تصوف بطور کلی به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت خلاصه میشود: و به همین لحاظ طالبان یا متعلمین این مکتب را هم به سه دسته مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم میکردند که بطور خلاصه ذیلاً به مراحل سه‌گانه و تعلیم‌یافتگان آن اشاره میشود: مبتدیان به طالبان و یا نوصوفیانی اطلاق میشد که برای ورود باین فرقه به خانقاهی روی می‌آوردند و در تحت تعلیم و تربیت شیخ آن خانقاه قرار میگرفتند و مرشد آن خانقاه او را با اصول و فروع و فرایض و فرامین شریعت و قواعد و قوانین آن عملاً آشنا میکرد. و مبتدی تحت نظر شیخ و مراقبت کامل او بمرور به اصول شریعت و فروع آن عملاً آشنا میشد، و بیشتر اوقات او با مراقبت دائم و پیوسته شیخ، صرف بجا آوردن دسنورات و مقررات شریعت میگردد. مبتدی پس از وقوف بر توحید اسلام با بجا آوردن انواع نمازهای واجب و مستحب و نوافل و تهجدات و نمازهای حاجت و آیات و هدیه و نماز شب و غیره و گرفتن روزهای واجب و مستحب و انواع دیگر آن، روز بروز به تزکیه نفس و تصفیه روح و جان خود می‌پرداخت تا راه برای رسیدن به مرتبه طریقت بر او گشاده شود. و این اعمال و سایر مقررات شریعت را پیوسته ادامه میداد تا به صلاح و صوابدید شیخ و مراد خود از مرتبه مبتدیان به مقام متوسطان رسد و وارد مرحله طریقت گردد، و از سالکان واقعی این راه دشوار که با عشق و محبت و شوق و ذوق همراه

بود شود. (رک ذیل کلمات شریعت و مبتدی در این کتاب)

مرحله طریقت که باصطلاح صوفیان با طی مقامات و احوال سپری میشود (رک مقام و حال در این کتاب) از مقام ذکر شروع شده و به مقام فناء فی الله ختم میشود. و این احوال و مقامات باریاضات شاق و مجاهدات بسیار همراه بود که با مراقبت دقیق و همت شیخ و مراد برسالك هموار میگردد. در این مرحله سالك باید با تمام قوا تسلیم بلا اراده مراد و مرشد خود گردد و با تمام وجود، خود را تحت تعلیم و تربیت او قرار دهد. و موظف بود تا هر وضع و کیفیتی که در طی احوال و مقامات برایش پیش می آمد، بامراد خویش در میان گذارد و طبق دستورات و نظرات او رفتار کند. در این مرحله، ابتدا ذکر را به سالك تلقین میکردند که اغلب همان کلمه توحید یعنی لا اله الا الله بود. سالك باید این ذکر را با آدابی خاص تکرار کند (رک: ذکر). که با خلوت گزینی و چله نشینی های پیایی و ریاضات و مجاهدات بسیار همراه بود. (رک: خلوت و اربعین). مانند کم کردن تدریجی غذا و رسانیدن آن بحداقل ممکن، (رک: جوع). و کم کردن خواب و رسانیدن آن به چند ساعتی در شبانه روز (رک: سهر). و مراقبت دائمی و پیوسته سالك از ذکر که ادامه میداد و احوالی که هر آن بر او میگذشت (رک: مراقبه). و انزغال کلی از خلق و دوستان و آشنایان و اعراض از جمیع عوارض دنیاوی و مسائلی نظیر آن.

همه این مراتب باید زیر نظر مرشد و شیخ خانقاه اجرا میشد و سالك مجبور بود که هر گونه مسئله ای که در زمان طولانی ذکر بر او میگذشت بی کم و کاست با شیخ خویش در میان گذارد. چون در این مقام سالك با احوال و مناظر و مرایائی روبرو میشد که برایش سخت تازگی داشت، و در خلوت ها و اربعین ها و چله نشینی ها با مشاهده انوار و کشف اسراری روبرو میگردد که تا آن زمان نظایر آنها را ملاحظه نکرده بود (رک: نور - سِر) لذا ناگزیر بود که پیوسته با مراد و شیخ خود در ارتباط باشد و راه و چاره را از او جویا شود، چه پیر و مرشد او این راه بی زینهار را که «هر شب نمی در آن راه صد موج آتشین است» پیموده بود و بهمه

رموز آن آشنا بوده و میتواندست مرید خویش را در این مرحله رهبری نموده و او را از کیفیت مشاهداتش آگاه سازد و به مقامات و احوال دیگر برساندش و راهنمایش باشد.

گذراندن این مقامات و احوال چنانکه گفته شد نسبت با استعداد سالک مدت‌ها طول میکشید و در این مدت مرید بالزام و تعهد به پیروی از او امر مراد خود، روز بروز با حقایق بیشتر و واقعات زیادتری روبرو میشد، تا آنکه با ادامه این مجاهدات بمقام کشف و شهود میرسید، و آنچه تابحال برایش علم الیقین بود به عین الیقین مبدل میشد و در حقیقت ایمانش به ایقان تبدیل میگردد، و یا بقول مولانا همه «ندانم‌هاش دانم‌ها میشد» و در طریق یقین و مشاهدات عینی قدم میگذاشت. و بکلی از دنیا و عوارض آن دلسرد میشد و دنیائی را که تابحال برایش مسئله بود، واقعاً صورت لهو و لعب بخود میگرفت و از آنچه تابحال بدان‌ها توجه داشت دل میکند، و بمعرفت حقیقی و توحید واقعی و مقام فناء فی الله میرسید. (رک: فنا) و با همت مراد و شیخ خویش باب حقیقت که آخرین مرحله سلوک بود بر او گشوده میشد و بمقام انسان کامل و بلوغ واقعی میرسید، تا آنجا که از دست شیخ خود بدریافت خرقه نایل میشد و پس از گرفتن خرقه میتواندست به ارشاد و دستگیری دیگران پردازد، و یا پس از شیخ در خانقاهی که در آن تربیت شده بود قائم مقام او شود و به راهنمائی سایر سالکان و اداره خانقاه پردازد. و اصلان باین مرحله نیز دونوع بودند: اول دسته‌ایکه آنان را بالغان می‌نامیدند (رک: بلوغ). که همان مشایخ خانقاه‌ها و مراد مریدان و راهنمای طالبان و سالکان بودند. دوم زمره‌ایکه پس از رسیدن بمرحله حقیقت از همه چیز دنیا و از جمله مرادی و مرشدی اعراض میکردند و تنها به پاسداری دل خود و مراقبه احوال خویش مشغول میشدند. یعنی مرادی و شیخی و مرشدی را نیز از عوارض دنیاوی محسوب داشته و از آن‌هم اعراض میکردند. آنان را آزادان و مستوران تحت قباب عزت نامیدند. (رک: آزاد و حر). با آنکه به بالاترین مرحله سلوک رسیده بودند خود را

از انظار و اجتماعات مخفی میداشتند و به این گونه مسائل کمتر تظاهر میکردند و ارشاد و خانقاه‌داری و شیخی و مرشدی را هم يك نوع جاه‌طلبی و دنیا دوستی تصور مینمودند.

اما در طی تاریخ دیده شده است که به ندرت گاهی یکی از آنان که اغلب بی‌نام و نشان مانده‌اند با اعمالی خارق‌العاده به ارشاد کسانی را که شاید مستعد می‌دیدند پرداخته‌اند مانند آتش افروز یا تون‌تاب حمامی که باعث دگرگونی احوال سنائی غزنوی شد و او را که شاعری مداح بودن به صوفی کامل تبدیل کرد که موجد آن همه آثار گرانبها شد که هنوز اغلب اهل خرد از آن بهره‌مند شده و میشوند. (رک: شرح احوال سنائی) و یا آزاده کامل دیگری که با مرگ اختیاری خود فریدالدین عطار نیشابوری را باین راه کشانید که آثار گرانبهایش در طی قرون سرمایه معرفت جهانیان شد. (رک: شرح احوالش و مقدمه نگارنده بر منطق الطیر و اسرارنامه او) و شمس تبریزی که باعث تغییر احوال مولانا جلال‌الدین بلخی صاحب مثنوی و آثار گرانبهای دیگرش شد که هنوز دانشمندان جهان در شرح و تفسیر آن عاجز و وامانده‌اند. متأسفانه از احوال این آزادگان مکتب تصوف و یا مستوران تحت قباب عزت (جز شمس تبریزی) کمترین اطلاعی در دست نیست و حتی نام و نشان بسیاری از آنان نیز مکتوم مانده است.

چنان که گفته شد تصوف در سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت خلاصه میشود. و اهل این مسلک در تمام آداب ظاهری و رسوم و فرائض و آداب باطنی و اخلاقیات و اسرار درونی خود، باین سه مرتبه از مراتب کمال معتقد بوده‌اند. سید حیدر آملی را کتابیست بنام «اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه» که پس از تعریف و توضیح این سه مرحله از مراحل تصوف برای هر يك از اصول پنجگانه دین یعنی توحید و نبوت، و امامت و عدل و معاد، و فروع آن از قبیل نماز و روزه و حج و زکات و غسل و وضو و غیره از این سه مرحله استفاده کرده و برای هر يك توضیحاتی آورده است که برای توجه به کیفیت نظرات صوفیان در این باره به مختصری از آن اشاره میشود: «بدان که شریعت و طریقت و حقیقت هر چند که بحسب

واقع یکی اند، اما حقیقت بالاتر از طریقت است و طریقت اعلاى از شریعت میباشد. لذا اهل شریعت در مرتبه اولند و طریقت در مرتبه وسط و حقیقت در مرتبه منتهی و آخر. بنابراین کمال شریعت در طریقت است و کمال طریقت در حقیقت.» (اسرار الشریعه ص ۳۱)

و درباره توحید که از اصول دین مبین است و کیفیت آن در این سه مرحله آورده است که: «توحید اهل شریعت توحید الوهیت است که عبارتست از نفی خداهای متعدد و اثبات خدای واحد و نفی الهه مقید و اثبات الله مطلق. و این توحید بر دو قسم است: اول قسمی که به ارباب تقلید تعلق دارد که عوام باشند. دوم قسمی که به ارباب نظر و استدلال متعلق است که خواص و علمای دین بشمار می آیند. (اسرار الشریعه ص ۷۴) - اما توحید اهل طریقت که پس از حصول به توحید شریعت با دیده بصیرت بدان واصل شوند، آنست که خدای را یکی دانند و در وجود جز او دیگری را نشناسند. و فاعل جز او ندانند و گویند در هستی فاعلی جز او نیست، و همه اسباب و مسببات را از او دانند. و در همه امور باو توکل کنند، و در همه احوال تسلیم بدو شوند. و بهر چه به آنها رسد خرسند باشند و بدان رضا دهند، و بهمین جهت مقام توکل و تسلیم و رضا و امثال آن آنها را حاصل میشود. (ص ۷۵) - اما توحید اهل حقیقت پس از وصول به توحید مذکور دست دهد، و آن چنان است که آنان در هستی جز خدای مشاهده نکنند و حقیقتی جز او ندانند، چه وجود حقیقت ذاتیست و هر چه جز اوست عارضی است و مجاز، و آنآ فآناً در معرض فنا و هلاکت است. (ص ۷۷)

در فروع دین نیز باین سه مرحله قائل است مثلاً درباره وضو گوید: وضوی اهل شریعت همانست که خاص و عام و مسلمانان بدان عمل کنند. و وضوی اهل طریقت پس از قیام به شستشوی دست و صورت و مسح پای و سر، عبارتست از طهارت نفس از رذایل اخلاق و پستی های آن و طهارت عقل از آلودگی افکار ناپاک و طهارت سِرّ از نظر به اغیار و طهارت اعضا از افعال غیر مرضیه عقلی و شرعی. اما وضوی اهل حقیقت عبارتست از طهارت سِرّ از مشاهده غیر حق و نیت در آن و آن چنانست که سالک از سِرّ

ضمیرش نیت کند که جز خدای تعالی چیز دیگری را در وجود مشاهده نمی کند و بهیچ چیز جز او توجه ندارد. (ص ۳۷ بعد) - اما غسل اهل شریعت همان آدایست که شرع آنرا دستور داده است. و غسل اهل طریقت پس از بجا آوردن غسل شریعت، عبارتست از بجا آوردن طهارت از جنابتی که آن دوری از خدای تعالی باشد. و آن جنابت از دوستی دنیا حاصل شود، چه دنیا مانند زنی است که هر آن شویی دیگر کند و از این جهت است که مولای متقیان آنرا سه طلاق گفت: اما غسل اهل حقیقت عبارتست از طهارت از جنابت حقیقی که عبارت باشد از مشاهده غیر. چه جنابت چنانکه گفته شد عبارتست از دوری و هرچه مشاهده غیر باشد، از حق و مشاهده او دوری گزیده است و ازاله و برطرف کردن این دوری ممکن نیست مگر بوسیله توحید حقیقی که آن مشاهده حق تعالی است من حیث هو هو. (ص ۱۴۵ بعد) - جهت اطلاع بیشتر از کیفیت این سه مرحله در اصول و فروع دین رک (همان کتاب از ص ۶۸ تا ۲۴۷)

علمای زمان و تصوف - تا آنجا که از آثار صوفیان مشهود است، مشایخ اولیه آنان که اداره خانقاهها و تربیت طالبان و سالکان را بعهده داشتند اغلب از طبقه متوسط و احیاناً از طبقات پائین اجتماع برخاسته اند و اغلب به مشاغلی از قبیل آهنگری و نساجی و سراجی و خرازی و امثال آن اشتغال داشته اند مانند ابونصر سراج و ابوالعباس قصاب و ابوسعید خراز و ابوبکر وراق و ابوحفص حداد و نظایر آنان. و برخی از آنان هم ابتدا از طریق راهزنی و غارت کاروانها و نظایر آن ارتزاق می نمودند ولی به عللی که در شرح احوالشان باید دید از آن امور توبه نموده و باین طایفه پیوسته اند مانند فضیل عیاض که بدان اشاره شد. اما هرچه زمان جلوتر میرفت خاصه از اواخر قرن سوم هجری به بعد با پیشرفت سریع این مسلک و گسترش خانقاههای آنان در بلاد مشهور و مراکز سرزمین پهناور کشور اسلامی، مشاهده میشود که بسیاری از علمای مشهور زمان مانند ابوعلی سینا و خواجه ابوعبدالله انصاری و امام محمد غزالی و نظایر آنان باین مسلک روی آورده و عده ای از آنان پس از گذراندن مراحل

این مسلک از مشایخ بنام این فرقه عظیم بشمار رفته‌اند. علت اساسی توجه علما را باین مکتب باید در کیفیت علوم معمول زمان جستجو کرد که ظاهراً جواب‌گوی مسائل مورد نظر علمایی چون بوعلی و غزالی و امثال آنان نبوده است. چه علوم متداول آن روزگار از حدود ریاضیات و نجوم و فلسفه یونان و علم کلام و نظایر آنها تجاوز نمی‌کرد و کیفیت رواج این علوم هم تاحدی بود که جواب‌گوی بسیاری از مسائل مورد بحث و طرح علمای طراز اول واقع نمی‌شد، ناچار فلاسفه و دانشمندان ارجمندی مانند ابوعلی سینا که عمری را در اشاعه فلسفه، خاصه فلسفه مشاء صرف کرده بود و کتب و رسالات پرارزشی در آن باره نوشته بود (رک حجة الحق ص ۶۳۳ تا ۶۴۹) سرانجام به مکتب اشراق و مطالب عارفان گرائید و باب نهم از کتاب اشارات خود را ذیل عنوان «مقامات عارفین» بشرح کلیاتی از مطالب آنان و کیفیت درجات عارفان و شرح احوالشان اختصاص داده است (اشارات ص ۱۰۰ نمط ناسع) و سرانجام به بحث در حکمت اشراق و مراتب آن پرداخته و در کتاب المشرقیین خود آشکارا میگوید آنچه درباره حکمت مشاء بیان نموده است از لحاظ عوام و طرفداری از علمای ظاهری از آن نوع فلسفه بوده است که بدان متمسک می‌شده‌اند. (رک مقدمه حکمت المشرقیین و حجة الحق ص ۶۲۵ ببعد) و یا امام محمد غزالی که پس از فرا گرفتن علوم زمان خویش، که سالیان درازی در بغداد به تعلیم آنها مشغول بوده است، یکبار به باهمه شهرتی که ازین لحاظ پیدا کرده بود از آن مکتب کناره‌گیری کرده و به مکتب تصوف روی می‌آورد که به چگونگی آن در آخر این عنوان اشاره خواهد شد.

در اینجا باید اشاره شود که صوفیان برای مکتب‌اتی که پایه و اساس آن بر فلسفه عقلی و یا تقلید از دیگران گذاشته شده است ارزشی قایل نیستند. و بشرحی که ذیل کلمه عشق و عقل در متن این کتاب اشاره شده است (رک: ذیل کلمات عشق و عقل) گویند اکتسابات عقلی و تقلیدی نه تنها راه برنده به مقصود نیستند، بلکه باعث اضلال و گمراهی هم می‌شوند. چه یقینی که از علوم ظاهری و تقلیدی حاصل شود همیشه مورد شك و ظن

است و علم الیقین همیشه آدمی را در دریای شك و تردید مستغرق میسازد. به خلاف عین الیقین که زاده مشاهدات و مکاشفات عینی بشر است و در آن هیچگونه شك و تردیدی نمیتواند راه پیدا کند (رک: علم الیقین و عین الیقین) از نظر این طایفه علوم اکتسابی و ظاهری از حدود یک سلسله کلمات و اصطلاحات موضوعه تجاوز نمی کند و آن کلمات و اصطلاحات نمیتواند بشر را بسرحد معرفت واقعی رساند چنانکه مولانا فرماید:

صد هزاران فصل داند از علوم
داند او خاصیت هر جوهری
که همی داند یخوز و لایجوز
دفتر ۳ نی ص ۱۵۵ س ۲۶۴۸

جان خود را می نداند آن ظلوم
در بیان جوهر خود چون خری
خود ندانی تو که جوزی یا عجوز
حد اعیان و عرض دانسته گیر
چون بدانی حد خود زین حد گریز
عمر در محمول و در موضوع رفت
جز بمصنوعی ندانی صانعی

ج ۳ علا ص ۲۶۱ س ۱۷
حد خود را دان که نبود زان گریز
تابه بی حدی رسی ای خاک بیز
بی بصیرت عمر در مسموع رفت
بر قیاس اقترا نی قانعی
از دلایل باز برعکش صافی
از پی مدلول سربرده بجیب
دفتر ۵ نی ص ۳۸ س ۵۶۴

چون بیابد مشتری خوش برفروخت
دایماً بازار او با رونق است
ج ۲ علا ص ۱۷۸ س ۲
علم تقلیدی بود بهر فروخت
مشتری علم تحقیقی حق است
دفتر ۳ نی ص ۴۳۵ س ۲۳۶۵

صوفیان تنها راه رسیدن به معرفت کامل را طریق عشق میدانند و بس
و گویند:

علم نبود غیر علم عاشقی
و گویند هر معرفتی که از این راه دست دهد حقیقی است، چون با
واقعیت جهان هستی سروکار دارد نه با تخیلات و بافته های ذهنی بشر
نابراین عاشق راه حق پس از طی مکتب واقعی عرفان به معرفت حقیقی
و واقعی و عین الیقین میرسد که هیچگونه شك و تردیدی در آن راه ندارد

چرا که عارف حقیقی با واقعیت و عینیت سروکار دارد نه خیال و اندیشه. خلاصه کسانی که جوای معرفت حقیقت بودند، چون مکتوبات خود را که از علوم زمان خویش فراهم آورده بودند، راه برنده به مقصود نمی دیدند، پس از عمری تلاش و کوشش بی نتیجه به این مکتب یعنی عرفان زمان خویش روی می آوردند و چه بسا که گم شده خود را در این مکتب می یافتند. چنانکه امام محمد غزالی در ساله معروف «المنقذ من الضلال» که در همین باره نوشته است صراحتاً گفته است که علت استقبال او از مسلک تصوف، با آنکه در همه علوم زمان خود استادی بی همتا بود، همان بلا جواب ماندن و سرگشتگی و حیرانی او در وادی کسب معرفت و رسیدن به هدف اصلی بوده است و بس. و در اینجا برای مزید اطلاع به نکاتی چند از آن کتاب که توسط دانشمند ارجمند آقای محمد مهدی فولادوند بنام «رهایی از گمراهی» ترجمه و تحشیه شده است اشاره میشود.

امام محمد غزالی در آن کتاب آورده است: «برتو حکایت کنم تا بدانی که چه جرأتی مرا از پستی تقلید به بلندی بینش رسانید. و نخست از علم کلام چه اندوختم. و دیگر چه نفرتی از طریق اهل تعلیم و مقلدین امام که قاصر از درک حقیقت اند (غرض فرقه اسماعیلیه است) در من پدید آمد و چه اندازه شیوه فلسفه بافی را ناچیز یافتم. و سرانجام چگونه طریقه تصوف را برگزیدم. (رهایی از گمراهی ص ۷۳) - از آغاز جوانی و بهار زندگانی و پیش از بیست سالگی تا حال که بالغ بر پنجاه سال دارم بی باکانه خود را درین دریای ژرف فروافکنده، و گستاخانه، نه بزدلانه در ژرفاب های آن غوطه ور شده، و از عقیده هر فرقه ای جستجو به عمل آورده، تا تمیز دهم برحق کیست و بر باطل کدام...

از آغاز جوانی تشنگی برای درک حقایق خوی و طبیعت من شد، به قسمی که از ابتدای جوانی قلاده تقلید از سر باز کردم و عقاید موروثی را ترك گفتم... حدیث مروی از پیامبر خدا را می شنیدم که فرموده است: «هر نوزادی به حال فطری به دنیا می آید اما پدران و مادرانشان او را یهودی یا نصرانی یا زرتشتی میسازند.» پس در صدد برآمدم تا حقیقت اصلی عقایدی

که به تقلید از پدر و مادر و استادان عارض میشود دریابم و این پیروی‌های کور کوران را باز شناسم... پس بخود گفتم هدف من کشف حقایق امورست و باید به درستی بدانم حقیقت علم چیست؟ بر من آشکار شد که علم یقینی علم است که در آن معلوم به قسمی روشن است که دیگر جای شك باقی نماند... پس یقین کردم که آنچه را بدین وجه ندانم و اینگونه درباره آن یقین بهم نرسانم نه اعتمادی بر آنست و نه آرامشی می‌بخشد و هر علمی که آرامشی بدل ندهد علم یقین نیست. (همان کتاب باختصار از ص ۷۴ تا ۷۷)

وقتی که خدای بزرگ مرا ازین بیماری (سفسطه و انکار رـك ص ۷۹ تا ۸۴) شفا بخشود، طالبان حقیقت در نظرم منحصر به چهار فرقه آمدند: اول متکلمان که خود را اهل رای و نظر میدانند. دوم باطنیان که خود را اصحاب تعلیم می‌پندارند و علم را از امام بی‌گناه و معصوم فرامی‌گیرند. سوم فیلسوفان که خود را اهل منطق و برهان می‌پندارند. چهارم صوفیان که خود را از خاصان حق و اهل مشاهده و مکاشفه می‌شمارند. پیش خود گفتم حقیقت نباید از این گروه بیرون باشد. پس مبادرت به سلوک در این راه‌ها کردم. و ابتدا به علم کلام کردم و دوم به راه فلسفه و سوم راه تعلیمیان (باطنیه) و چهارم به طریق صوفیه آمدم. (ص ۸۵).

پس ابتدا به علم کلام کردم و به تحصیل و تعقل درباره آن پرداختم و کتب محققان آن را خواندم و خود نیز در آن باب هر چه خواستم تصنیف کردم. این علم را به مقصودی که داشت، برای منظور خویش غیر کافی دانستم. زیرا مقصود از آن حفظ عقیده اهل سنت است در برابر تشتت عقاید اهل بدعت... وقتی این فن (علم کلام) پدید آمد در آن غور زیاد شد و مدتی به درازا کشید، متکلمان تشویق شدند که برای دفاع از سنت، در حقایق امور به گفتگو پردازند. پس در بحث جوهر و عرض و احکام آنها غور کردند، چون این امر مقصود اصلی علم آنها نبود سخن ایشان به هدف نهائی مؤدی نگردید و نتوانستند ظلمت حیرت را از اختلافات میان مردم یکسر بزدایند.

پس از فراغت از علم کلام به فلسفه پرداختم. به یقین می‌دانستم تا

کسی به تمام معنی از دانشی آگاه نباشد نمی تواند از فساد آن خبردار شود... پس دامن همت بر کمر زدم و در آموختن این علم از راه کتاب، هنگام فراغت از تصنیف و تدریس علوم دینی، و بی کمک استاد و تنها با مطالعه دست بکار زدم. و من آن زمان در بغداد سیصد شاگرد را درس می دادم. پس خداوند متعال تنها با مطالعه، در مدتی کمتر از دو سال مرا به نهایت علوم آنها مطلع گردانید. پس از فهم آن علم، باز قریب یکسال دیگر در پیرامون آن به تفکر پرداختم و هر بار آن ها را از سر می گرفتم. و شرور و آفات و خفایای آنها را مورد جستجو قرار میدادم تا به خدعه و نیرنگ واقعی و خیال آنها به یقین اطلاع حاصل کنم. (ص ۹۱ به بعد)

پس چون از تحصیل علم فلسفه و رد مسائل مردود آن فراغت یافتم، دانستم که این علم نیز برای تحقیق کمال مقصود غیر وافی است و عقل به تنهایی نمی تواند به تمام مطالب احاطه یابد و پرده از روی جمیع مشکلات بردارد. در این اثنا بود که مرد برجسته و نابغه تعلیمیان (اسماعیلیه) پدیدار شد. و بر زبان مردم افتاد که حقایق امور را از امام معصوم و قائم بحق باید گرفت. پس بر آن شدم که از سخنان ایشان خبردار گشته و به راه های نهان آنها آگاه گردم. اتفاقاً از حضرت خلافت دستور صریح یافتم که در کشف حقیقت مذهب آنها کتابی تصنیف کنم. دفع این پیشنهاد امکان نداشت، پس داعی خارجی برانگیزه اصلی درونی افزوده گردید و در جستجوی کتب و جمع مقالات آنها برآمدم. بعضی از سخنان نوظهور بدست من رسید که شیوه معهود پیشینیان آنها نبود و بیشتر زاده خاطر معاصرین بود. این سخنان را جمع آوردم و ترتیب دادم و با شیوه تحقیقی آراستم و برای هر کدام پاسخی وافی آوردم. (ص ۱۰۹) خلاصه در تقریر شبهه های آنها نهایت کوشش را نمودم و بعد بصورت برهانی فساد آن را آشکار ساختم. حاصل اینکه، نزد اینان نیز سخنی که به کار آید و سودی دهد یافت نشد. (ص ۱۱۱) - این جماعت را نیز آزمودیم و بظاهر و باطن آنها پی بردیم. و حاصل کار آنها این است که کوتاه اندیشان و عوام را در جرگه خود درآوردند و بگویند به معلم حاجتست... (ص ۱۱۹)

هنگامیکه ازین علوم فراغت حاصل کردم همت بسلوک در طریق صوفیه بستم و دانستم که طی طریقت آنها مستلزم اتمام دانش و کردارست. و حاصل علوم ایشان بریدن پی آمدهای نفسانی و ترکیه اخلاق زشت و صفات پلید و تهی ساختن خاطر جز از خدا و آراستن دل است به یاد پروردگار. پس بمطالعه کتب آنها مانند «قوت القلوب» ابوطالب مکی و کتابهای حارث محاسبی و سخنان جنید و شبلی و بایزید بسطامی و دیگر مشایخ پرداختم، تا بمقاصد علمی و نظری پی بردم و آنچه از راه آموختن و شنیدن ممکن است حاصل شود برایم حاصل گردید. و برمن آشکار شد که وصول به چیزی که از خصوصی ترین خصائص ایشان است با مطالعه حاصل نمی شود، بلکه با ذوق و تبدیل صفات نفسانی دست میدهد. (ص ۱۲۱) به حقیقت دریافتم که این جماعت خداوندان احوال اند نه اهل گفتار. آنچه تحصیل آن از طریق علم امکان داشت آموخته بودم، اما چیزی که باقی مانده بود، با درس و گفتگو به سوی آن راهی نبود بلکه ذوق و سلوک میخواست... برمن آشکار شد که امیدی در سعادت آخرت نمیتوان داشت جز با پرهیزکاری و بازداشتن نفس از هوس، که اساس آن برکندن دل است از تعلقات، و کنار کشیدن از غرور خانه دنیا و دل سپردن به عقبی و با تمام همت خود به سوی خدای تعالی شتافتن. و این جمله جز با پشت کردن به جاه و مال و دست کشیدن از مشاغل و علائق انجام پذیر نیست. پس در حال خود نگریستم، و ناگاه دیدم که غرق در تعلقاتم و از هر جانب در میان آن محصورم.

اعمالم را نگاه کردم، دیدم بهترین آنها تدریس و تعلیم است که من در آن هم بکار علمی پرداخته ام که نه اهمیت و نه سود آخرتی دارد. به خلوص نیتم در کار تدریس اندیشیدم، دیدم آن هم ناپاک است و برای خاطر خدا نیست. و انگیزه آن جاه طلبی و آوازه جوئی است. و اگر به تلافی این احوال برنخیزم بدرون آتش خواهیم افتاد. روزی به رفتن از بغداد و دوری جستن از این احوال عزم می کردم، روز دیگر فسخ عزیمت می نمودم، يك پای پیش می گذاشتم، و يك پای پس! بامداد رغبتی در طلب آخرت در من

برمیخواست، ولی شامگاه لشکر شهوت بر آن می‌تاخت و آن را از پای درمی‌انداخت. شهوت دنیا مرا با زنجیرهای خود برجای فرو بسته بود، ولی منادی ایمان فریاد رحیل سر می‌داد، که هان از عمر جز اندکی بیش نمانده و سفری دراز در پیش است... ولی باز شیطان برمیگشت و می‌گفت: این حالت عارض و زودگذرست، مبادا از آن اطاعت کنی اگر تسلیم شوی این جاه عریض و طویل و این مقام بی‌شایبه و خالی از رقیب را از دست خواهی داد، و نفس تو بر آن حسرت خواهد خورد و راه بازگشت برایت میسر نیست.

این کشاکش میان جاذبه شهوات دنیا و انگیزه‌های عقبی قریب شش ماه از آغاز رجب سال ۴۸۸ بطول انجامید. و در این ماه بود که کار از اختیار به اضطرار کشید تا آنجا که خداوند متعال بر زبانم قفل نهاد و از تدریس بازماندم و کوشیدم حتی يك روز هم شده برای دلخوشی شاگردان درسی بدهم، ولی زبانم را یارای گفتن کلمه‌ای نبود و ابداً توانایی نیافتم و گرهی که بر زبانم افتاد بود، باعث اندوه دلم شد. لقمه‌ای غذا از گلویم پائین نمی‌رفت و قوایم رو به ضعف میرفت، تاجایی که پزشکان از علاج من طمع بریدند و گفتند: این بیماری به قلب درآمده و از آن به مزاج سرایت کرده و هیچ‌راه علاجی جز آسایش فکری برای رهایی از این اندوه جانکاه وجود ندارد. چون احساس عجز کردم و بالمره اختیار از من ساقط شد، به درگاه خدای تعالی التجا آوردم، و او که هر فرورمانده بیچاره‌ای که وی را خواند اجابت فرماید، مرا اجابت فرمود. و اعراض از جاه و مال و خانواده و یاران را بردلم آسان کرد. در ظاهر چنین نمایان ساختم که قصد رفتن به مکه دارم، ولی در دل اندیشه اقامت در شام را می‌پروراندم. از بیم آنکه مبادا خلیفه و یارانم از نیت اقامت در شام آگاه شوند، بالطایف حیل بغداد را ترك کردم تا هرگز دیگر بدان جا باز نگردم..

درباره خروج من از بغداد هر کس نوعی حدس میزد و استنباطی خاص داشت. بعضی که دور از عراق بودند گمان میکردند این کار به امر زمامداران وقت انجام یافته، اما آنها که به زمامداران وقت نزدیک تر بوده

و شاهد اصرار و ابرام آنان به من، و اعراض من از گفتگو و معاشرت با آنان بودند می گفتند: این امر يك حادثه آسمانی است و چشم زخمی است برای اسلام و قاطبه علماء. پس من بغداد را ترك گفتم و هر چه مال داشتم رها کردم و چیزی جز به قدر كفاف و خوراك عيال و طفلانم ننهادم، و آن هزینه را از اموالی که در عراق برای مصارف خیریه و مصالح مسلمین وقف نموده بودم تأمین کردم. چه مناسبت تر از آن مالی در دنیا نیافتم که دانشمندی بتواند برای زن و فرزند خود برداشت کند.

وارد شام شدم و قریب به دو سال در آنجا اقامت گزیدم و کار من تنها عزلت و خلوت و پیکار بانفس و ترکیه و تهذیب اخلاق بود، همچنانکه در کتب صوفیان آموخته بودم. مدتی در مسجد دمشق معتكف شدم و روزها بالای مناره مسجد میرفتم و در بروی خویش می بستم. آنگاه رهسپار بیت المقدس شدم و هر روز به مسجد صخره میرفتم و در بروی خویش می بستم. سپس داعیه فریضه حج در من پیدا شد و خواستم از برکات مکه و مدینه و زیارت رسول خدا صلی الله علیه وسلم همت طلب کنم. لذا پس از فراغت از زیارت تربت ابراهیم خلیل علیه السلام عازم حجاز شدم. اما گرفتاری های خانوادگی و درخواست پیایی کودکان مرا به وطن باز خواند. و با آنکه تصور برگشتن بس بعید می نمود به وطن برگشتم. ولی آزمندانه گوشه گیری و یاد خدای تعالی را به آن برتری دادم و به پاکیزه کردن دل پرداختم. حوادث روزگار و نیازمندیهای خانوادگی و حاجات زندگی، گاهی صفای خلوت و هدف اصلی را آلوده میساخت و جز در اوقات پراکنده صفای باطن نمی یافتم با این همه از مقصد خوش باز نمی ایستادم و با همه موانعی که پیش می آمد باز هم به هدف اصلی خود باز می گشتم.

ده سال این مجاهده به درازا کشید و در اثناء این خلوتها چیزهایی بر من چهره گشود که شمارش آن از حد بیرون است. ولی آنچه برای سود دیگران میتوان گفت این است که به یقین دانستم که صوفیان خاصان سالک راه خدای تعالی هستند و سیرت آنها بهترین سیرتها و طریق ایشان راست ترین راهها و اخلاقشان پاکیزه ترین اخلاق است، تا به جائی که اگر

عقل خردمندان و همه دانشمندان اسرار دین را بر یکدیگر بیفزایند تاخوی و سیرت ایشان را تغییر دهند و به نیکوتر از آنچه هست تبدیل کنند بدان راهی نیابند. زیرا که جمیع حرکات و سکانات آنها، چه در ظاهر و چه در باطن از مصباح و چراغدان پیغمبری نور گرفته و در سراسر روی زمین فزاتر از نور پیامبری نور دیگری که روشنی بخش باشد نیست... از همان ابتدا و آغاز راه مکاشفات و مشاهدات آغاز میشود تا به جائی که سالکان در بیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را می بینند و از آنان سخنانی می شنوند، و از ایشان کسب فیض می نمایند. سپس حال آنها باز هم روبه تکامل و ترقی میرود و از مشاهده صور و امثال در میگذرد و بدرجاتی میرسند که مجال گفتار تنگ میشود و هر کس دست به تحیر زند فروماند و سخنش خالی از خطای آشکار نتواند بود. فی الجمله کار قرب به جائی رسد که طایفه ای از آن توهم حلول و گروهی تصور اتحاد و دسته ای خیال وصول کنند. ولی همه اینها خطاست و من وجه خطارا در کتاب «المقصد الاسنی» شرح کرده ام. کسی که این حالت را در باطن دریابد زیاده بر این سخن روانیست بگوید:

آنچه بر من رفت شرحش مشکل است ظن نیکو بر خبر از من می پرس
آنکس که در این حال چیزی به ذوق در نیابد از حقیقت نبوت جز اسم نداند. کرامات اولیاء به تحقیق آغاز کار پیامبران است... هر کس که در طریق تصوف سلوک کند این حالت را با «ذوق» دریابد و اگر کسی را ذوق روزی نباشد، به گفت و شنود و کثرت مصاحبت دریابد و به قراین احوال بدان یقین حاصل کند. و هر کس با صوفیان هم نشین شود، از ایمان آنها بهره مند گردد، چرا که آن قوم نسبت به مصاحبان خود شقاوت ندارند و کسی که فیض صحبت آنها را ندارد، میتواند از راه استدلال امکان این معنی را یقین کند چنانکه در کتاب «احیاء علوم الدین» در فصل شگفتی های دل آورده ام... از آنچه در طی سلوک طریقت تصوف بر من آشکار شد، حقیقت پیامبری و خاصیت آن بود. (رهایی از گمراهی ص ۱۲۳ تا ۱۳۵)

چنانکه ملاحظه شد امام محمدغزالی در این رساله المنقذ من الضلال

بالصراحة گفته است که پس از فرا گرفتن علوم زمان خود، و تدریس همان علوم در طی سالیان دراز، سرانجام چون آن همه مکتوبات را جواب گوی مسایل مورد نظر خود نمی‌دید، به مکتب تصوف که برادرش امام احمد غزالی از مشایخ عظام آن بود روی آورد، تا مگر گمشده خود را آنجا یابد. و این مکتب که اساس و بنیادش بر مشاهدات عینی و مکاشفات نهاده شده توانسته است او را که گمشده وادی ضلالت و گمراهی بود به سر منزل مقصود برساند. و این رساله را از آن جهت نوشته است تا راهنمایی برای امثال و اقران خود، که عالمان کاوش گر زمان بودند گردد و آنان را نیز از سر گشتگی و بی‌راهی نجات بخشد.

مخالفان تصوف - با توجه و روی آوردن علمای مبرز زمان باین مسلک، بمرور زمان تصوف از آن سادگی اولیه خود که عبارت بود از زهد و ورع و گوشه‌گیری و انزعال از جمیع امور خارج شد. و اندک اندک مسائلی در این مکتب مطرح شد که با معتقدات اهل ظاهر چندان سازگار نبود. مانند موضوع اتصال و حلول و وحدت وجود و برتری طریقت بر شریعت و نظایر آن که باعث نفرت و دشمنی ظاهریان و علمای اهل سنت که در آن روز گاران نفوذ فوق‌العاده‌ای در اجتماع و حکومت‌های وقت داشتند شد. و نیز سخنان بعضی از مشایخ آنان که بقول خودشان در حالت سُکر و استغراق بر زبانشان جاری میشد، و اصطلاحاً آنرا شطحیات نامیده‌اند، بر آتش این عناد و دشمنی دامن میزد. (رک: شطحیات) مانند «سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي» گفتن با یزید بسطامی و این عبارت او که گفته است: «من عبادت آسمانیان و زمینیان را جمع کردم و در بالشی نهادم و آنرا زیر سر گرفتم.» (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۱۲۲) و «لَيْسَ سِوَى اللَّهِ فِي جُبْتِي» گفتن ابوسعید ابوالخیر و به معراج رفتن بایزید بسطامی و صدها عبارات دیگر از این قبیل که در آثار صوفیان می‌توان مشاهده کرد.

و نیز نسبت دادن کراماتی بالاتر از معجزات انبیا به مشایخ خود، مانند تدریس شبهای آدینه حسن بصری به پریان (تذکره اولیا چاپ زوار ص ۳۸) و با شاخه نرگس باد زدن مار بر مالک دینار که در سایه دیواری

خفته بود. (همان کتاب ص ۵۰) و دوباره زنده شدن خر بارکش را به عدویه در بیابان‌های عربستان (ص ۷۴) و چراغ شدن انگشت او در شب تار. (ص ۷۹) و برهوا و آب راه رفتن بسیاری از مشایخ و سجاده بر آب وهوا افکندن پیران طریقت و نماز خواندن آنها در آن سجاده‌ها و سخن گفتن درخت و کوه و سایر جمادات با ابراهیم ادهم و دیگر مشایخ که در شرح احوال یکایک پیشوایان این مسلک آورده‌اند و وحی و الهام شدن به سالکان طریقت و امثال آن از جمله مسائلی بود که با ظاهر شرع نمی‌ساخت و علمای دین را بر آن داشت که این فرقه را مردود شمرده و به کفر و زندقه منسوبشان دارند و نیز بعضی از اعمال صوفیان چون رقص و سماع و استفاده از آلات موسیقی و بسیاری از حرکات فرقه ملامتیه و غیره بر نسبت دادن ارتداد و تخلف از شرع به پیروان این مسلک می‌افزود.

در غور و بررسی تاریخ تصوف به این نکته بر می‌خوریم که این مشاجرات از اواسط قرن سوم هجری به بعد صورت جدی بخود گرفت و روز بروز افزون‌تر میشد، تا آنجا که به تکفیر مشایخ این قوم و اخراج و نفی بلد آنها از اوطان و اماکنشان و بستن خانقاهها و مردود شمردن خرجه پوشان انجامید و در شرح احوال بسیاری از مشایخ این فرقه مانند ابویزید بسطامی و خواجه ابو عبدالله انصاری و دیگران بارها باین نکته بر می‌خوریم که مورد آزار حکومت‌های وقت و اخراج و نفی بلد مکرر آنها از شهر و دیارشان شده‌اند. این تخالف و تضاد روز بروز شدت مییافت تا آنجا که به قتل و کشتار بسیاری از پیشوایان و پیران طریقت این مسلک انجامید مانند فتوای قتل حسین بن منصور حلاج و سهروردی و عین‌القضاة همدانی و امثال آنها که غالباً آنها را مُثله کرده و یا همانطور که عین‌القضاة در آیات زیر از خدای خود خواسته است:

مامرگ و شهادت ز خدا خواسته‌ایم و انرا به سه چیز کم بها خواسته‌ایم
گردوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم
آنها را با آتش و نفت و بوریا می‌سوزانند و خاکسترشان را به آب میدادند.
و شاید یکی از عللی که باعث پیچیدگی و ابهام موضوعات تصوف شد همین

پیش آمدها و سخت گیری ها بود، تا آنجا که مسئله «کتمان سر» از واجبات این مسلک شمرده شد. و اولین مطلبی که از طرف مشایخ و پیران طریقت بهر طالب و نوصوفی ابلاغ میشد همین سر نگهداری و کتمان سر و خویشتن داری بود که بدان بسیار اصرار میورزیدند. و در آثار صوفیان باین مطلب یعنی سکوت و کتمان سر و خویشتن داری بسیار برمیخوریم که به پیروان خود توصیه نموده اند.

این مخالفت ها علت پیدایش کتب و رسالات فراوانی در رد این مکتب و نفی آراء و عقاید صوفیان شد که نقل آن همه از حوصله این بیان خارجست. اما برای نمونه به نقل چند مطلب از کتاب مشهور «تلبیس ابلیس» ابن جوزی متوفی بسال ۵۶۷ که در رد اقوال اهل بدعت یا مبتدعین نوشته است میآوریم. ابن جوزی فصل دهم از این کتاب خود را ذیل عنوان «فی ذکر تلبیسه علی الصوفیه من جمله الزهاد» اختصاص داده است و در آنجا آورده است که تصوف طریقه ایست که پایه اش بر زهد کلی نهاد، شده است، سپس منتسبین بآن اجازت سماع و رقص می یابند و خواستاران آخرت از عوام الناس بدان جهت که این طایفه بزهد و ورع شهرتی یافته اند بآنها روی میاورند. و دنیا پرستان از جهت آسایش و لعب و بازی که در آنست بدان اقبال می کنند. (تلبیس ابلیس ص ۱۶۱) و پس از آنکه مطالبی در باره کلمه صوفی و ریشه و اساس آن بیان می کند، گفته است که: «ابلیس در همان اوان کار اشیاء را بر آنان تلبیس کرد، و تابعین آنان نیز بر این تلبیس ماندند. اصل تلبیس او بر این قوم آن بود که آنان را از علم و دانش بازداشت و به آنان نمایاند که غرض و مقصود عمل است نه علم. و چون چراغ علم بر آنان خاموش شد در خط ظلمات افتادند و از جاده منحرف شدند. (ص ۱۶۳ همان کتاب باختصار)

سپس کسانی از آنان درباره جوع و فقر و وسوس و خطرات سخنانی گفتند، چون حارث محاسبی و رسالاتی در این باره تصنیف کردند. سپس جمعی دیگر آمدند و مذهب تصوف را به صفاتی خاص از دیگران ممیز کردند مانند اختصاص به مرقعه و سماع و رقص و به زیاده روی های دیگر.

مشایخ آنان در باره علوم سخن گفتند و آنرا بر علم باطن و ظاهر تقسیم کردند و علم شریعت را علم ظاهر نام نهادند. و بسیاری دیگر از آنان از کثرت جوع و خودداری از طعام به خیالات فاسد افتادند و مدعی عشق و هیمنان شدند. آنان بکفر و بدعت روی نهادند و به اقوام و دسته‌های مختلف تقسیم شدند. پس فساد در عقائدشان روز افزون شد. و برخی از آنان به حلول و اتحاد قائل شدند. و پیوسته ابلیس آنان را را به خبط و بدعت تحریض میکرد. تا آنجا که برای خود سنتی خاص درست کردند.

تا آنجا که ابو عبدالرحمان سلمی کتابی بنام السنن تصنیف کرد و در تفسیر قرآن عجائبی آورد بدون سند... و ابونصر سراج کتابی دیگر تصنیف کرد که آنرا «اللمع» نامید و در آن از اعتقادات زشت و قبیح بسیار آورد. و ابوطالب مکی «قوت القلوب» را تصنیف کرد و در آن از احادیث باطله بسیار آورد که اکثر آنها باطل و بدون سند است... و در آن کتاب آورده است که خدای تعالی به بعضی از اولیای خود در دنیا تجلی میکند. ابونعیم اصفهانی کتابی تصنیف کرد بنام «الحلیه» و در آن در باره حدود تصوف چیزهای منکر و قبیح آورد. و ابابکر و عثمان و عمر و علی و بزرگان صحابه را رضی الله عنهم صوفی شمرد و شریح قاضی و حسن بصری و سفیان ثوری و احمد حنبل را نیز صوفی دانست و نیز فضیل عیاض و ابراهیم بن ادهم و معروف کرخی را از صوفیان شمرد... سپس محمد بن طاهر مقدسی کتابی بنام «صفوة التصوف» نوشت و در آن چیزهایی آورد که هر عاقلی از ذکر آن حیا میکند. سپس ابو حامد غزالی پیدا شد و کتابی بنام «احیاء» نوشت و روش این قوم که آنرا از احادیث باطله انباشته است که خودش بطلان آنها را نمی‌داند. و درباره علم مکاشفه سخن رانده و از قوانین فقه خارج شده و عدول نموده است. و گفته است غرض از انواری که بر ابراهیم صلوات الله علیه از شمس و قمر و کواکب و غیره دید همه آنها حجاب خدای عز و جل بود. و نیز در آثار دیگر خود آورده است که صوفیه در بیداری ملائکه و ارواح و انبیا را مشاهده میکنند و از آنان اصواتی میشنوند و فواید بسیار از آنان کسب می‌نمایند. (باختصار از همان کتاب ص ۱۶۲ تا ۱۶۶) علت

تصنف اینگونه مطالب کمی علم آنان بہسنن اسلام و آثار آنست... و میل مردم بہ این قوم از آن جهت شدید است کہ ظاہر طریقت با تعبد آراستہاند و ضمناً آنرا با رقص و سماع آمیختہاند و طباع را بر این مسایل میل وافرست. صوفیان در اوائل از امرا و سلاطین نفرت داشتند و دوری میگزیدند اما بعداً از دوستان و اصدقای آنان شدند. (ص ۱۶۶)

از احمد بن حنبل روایت کردہاند کہ سخنان حارث محاسبی را شنید و بہ مصاحب خود کہ آنہارا نقل میگرد گفت: با اینان آمیزش مکن. و از سعید بن عمرو البروعی روایت شدہ است کہ در محضر اباذراعہ از حارث محاسبی و کتاب او سؤال شد؟ گفت: از این گونه کتب بہ پرهیزید، چہ اینہا کتب بدع و ضلالت است. بہ او گفتہ شد کہ در این کتاب عبرت بسیارست. گفت: کسی را کہ در کتاب خدای عزوجل عبرت نباشد، در این کتاب او را عبرتی نیست. (ص ۱۶۶)

عبدالرحمان سلمی گفتہ است: اول کسی کہ در شہر خودش از کیفیت احوال و مقامات اہل ولایت سخن گفت ذوالنون مصری بود. عبداللہ بن حکم کہ رئیس و پیشوای مصر بود بر آن انکار کرد. و علمای مصر ذوالنون را مہجور دانستند و چون شایع شد کہ چیزہائی میگوید کہ علمای سلف (منظور روحانیان و علمای علم کلام است) نگفتہاند او را بہ زندقہ سنگسار کردند. و سلمی گفت ابوسلیمان دارانی را از دمشق راندند چون گفتہ بود کہ او فرشتگان را می بیند و با آنہا تکلم میکند. (ص ۱۶۶) اہل بسطام نیز ابایزید بسطامی را منکر شدند. و علتش آن بود کہ گفتہ بود مرا معراجی بودہ است چون معراج پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم و او را از بسطام بیرون کردند... و سلمی گفتہ است کہ مردی حکایت کرد کہ سہل بن عبداللہ تستری میگوید کہ: فرشتگان و شیاطین و جنیان براو حاضر میشوند و با او سخن میگویند. مردم براو انکار کردند و نسبتہای زشت باو دادند. ناچار بہ بصرہ گریخت و همان جا بمرد. (ص ۱۶۷)

مصنف (ابن جوری) گوید: صوفیان اولیہ بہ کتاب وسنت سخت پای بند و استوار بودند تا آنکہ شیطان راہشان را زد. (ص ۱۶۷) و بعضی از

شیوخ آنان که بعد آمدند به علت دوری‌شان از علم غلطها و اشتباهاتی کردند و اغلاط و اشتباهات فراوانی از آنان بظهور رسید که بعضی از آنها را ذکر می‌کنم. و خدای تعالی شاهد است که غرض از ذکر این اشتباهات مغالطه نیست، بلکه برای تنزیه شریعت است و علما همیشه غرضشان از ذکر اشتباهات نمایاندن حق بوده است و بس. (ص ۱۶۸) از جمله ابو عبدالله رملی گوید که ابو حمزه در جامع طرسوس بر منبر میشد و مورد قبول خلق واقع شده بود روزی هنگام سخنوریش بر منبر کلاغ بر سطح جامع (مسجد جمعه) بانگی کرد و ابو حمزه گفت: لبيك لبيك. پس او را به زندقه منسوب داشتند و گفتند حلولی و زندق است و اسب او را بر در جامع فروختند و فروشنده بانگ میکرد که این اسب زندق است... و نیز به ابوالعباس احمد نسبت کفر و زندقه دادند. و جنید با همه علمی که در اوسراغ داشت شهادت کفر و زندقه باو داد. (ص ۱۶۹) سراج گوید: جماعتی از معتقدین به حلول می‌پندارند که خدای عزوجل اجسامی را برمی‌گزیند و معانی ربوبیت را در آنها حلول میدهد و معانی بشریت را از آنان زایل می‌کند. و برخی دیگر از آنان، نظر کردن به شاهدان و زیبارویان را جایز می‌شمارند و زمره‌ای از آنان گویند: خدای تعالی در زیبارویان حلول کرده است. و قاضی ابویعلی گفته است: حلولیّه گویند خدای عزوجل عشق‌بازی می‌کند و عاشق میشود. (ص ۱۷۰)

عبدالرحمان سلمی از عمر و مکی حکایت کرد که با حسین منصور در کوچه‌های مکه میرفتیم من آیتی از قرآن مجید خواندم چون قرائت مرا گوش داد، گفت: من نیز میتوانم چیزی مانند این سخنان بگویم. محمد بن یحیی رازی گفت از ابو عثمان شنیدم که حلاج را لعن میکرد و میگفت اگر قدرت داشتم او را بدست خویش می‌کشتم. پرسیدم چرا؟ گفت من آپه‌ای از کتاب خدا می‌خواندم، او گفت: برای من ممکن است که مانند آن بگویم و یا کتابی چون قرآن تالیف کنم. ابوبکر ممشاد گفت: ... نامه‌ای از حلاج یافتم که در عنوان آن نامه نوشته شده بود من رحمان الرحیم الی فلان بن فلان. آن را به بغداد فرستادند و براو عرضه کردند. گفت این خط

منست ومن آنرا نوشته‌ام. باو گفتند تا بحال ادعای نبوت میکردی، حال مدعی ربوبیت شدی؟ گفت من ادعای ربوبیت نکردم بلکه این نزد ما عین الجمع نام دارد. علما بر اباحه خون حلاج اتفاق کردند و اول کسی که خون او را حلال شمرد ابو عمر و قاضی بود و علما با او موافقت کردند. (ص ۱۷۱)

جماعت صوفیه در حق حلاج بعلت جهلشان و قلت مبالاتشان به اجماع فقها تعصب می‌ورزند. ابراهیم بن محمد نصر آبادی میگفت اگر بعد از انبیا و صدیقین موحدی یافت شود حلاج است و بس. و در اخبار حلاج کتابی جمع آورند که در آن مخاریق و حیل او نشان داده شده است. (ص ۱۷۲)

ابن جوزی در این کتاب تلبیس ابلیس فصولی را به آداب صوفیان اختصاص داده است از قبیل طهارت ص ۱۷۲ و نماز ص ۱۷۴ و خانقاهها ص ۱۷۴ بیعد و کسب و کار آنان ص ۱۸۲ و خرقه‌پوشی ص ۱۸۶ و مطاعم و مشارب آنها ص ۲۰۶ و ادعایشان در توکل ص ۲۷۸ و عزلت و گوشه‌نشینی آنان ص ۲۸۸ و سیر و سفر آنها ص ۲۹۶ و ترک علوم ظاهر ص ۳۲۵ بیعد و موضوع شطحیات ص ۳۷۵ بیعد و کرامات آنان ص ۳۸۷ بعد که نقل آن همه در این مختصر میسر نیست و در مردود بودن این آداب مطالبی آورده است که برای اطلاع بر کیفیت ایرادات مخالفان این فرقه بد چند نکته آن بطور مختصر اشاره می‌گردد. از جمله درباره اثر وای صوفیان در خانقاهها و تعبد انفرادی آنان آورده است که این عمل ارزش جهت خطاست: اول آنکه بدعتی است در مقابل مسجد که اساس و بنیان مردم مسلمان است. دوم باعث کم‌شدن جمعیت مساجد می‌گردد. سوم از رفتن به مساجد و بجا آوردن نماز در آن باز می‌مانند. چهارم این عمل صوفیان تشبیهی است به نصاری و مسیحیان در انفراد در عبادت. پنجم بسیاری از اهل خانقاهها و رباطات جوانانی هستند که محتاج به نکاحند. ششم ظاهراً در آن رباطات اعمالی انجام میدهند که زهاد بدان متصف‌اند و همین امر باعث تبرک جوئی خلق از آنان و در نتیجه اضلال مردم شده است. و حال آنکه جمهور متأخرین آنان در این خانقاهها و رباطات بدون کد معاش به استراحت پرداخته و به خورد و خوراک و آواز خوانی و رقص مشغولند و از هر ظالمی طلب دنیا می‌کنند

و از مال حرام پرهیزی ندارند. و بیشتر این رباطات را ظلمه ساخته‌اند و بر آن اموال خبیثه وقف نموده‌اند. (ص ۱۷۴ بعد)

«صوفیان اولیه که اموال خود را به فقرا و مساکین میدادند قصدشان عمل خیر و صلاح بود. اما آنها در عمل خود اشتباه میکردند چه آن اعمال مخالف با شرع و عقل بود. اما متأخرین آنان به دنیا و جمع مال رغبت نشان دادند و از هر طریق که ممکن میشد بسیاری از آنان برای استراحت و حب شهوات با آنکه نیروی کار کردن داشتند دست از کار کشیده و در خانقاه‌ها و رباطات نشستند و اعتماد بر صدقات مردم کردند. و هرگز توجهی نکردند که این مال را چه کسی و از چه طریقی فرستاده است و چه بسا ظالمی مالی بآنان دهد و آنرا قبول کنند و آنرا فتوح و گشایش نامند. و گویند فتوحی که بر ما میشود رزق ما در آنست و ما از قبول آن ناچاریم. و این همه خلاف شرع و عقل است، و گذشتگان صالح آنان به چنین اعمالی دست نمی‌زدند و عطاء ظالمان و مالی که در آن شبهه بود نمی‌پذیرفتند. (ص ۱۸۴) و بسیاری از مشایخ آنان از راه شبهات مالی فراوان فراهم آوردند و بین خود تقسیم کنند و مدعی شدند که عملی زاهدانه انجام داده‌اند. و بعضی از آنان با داشتن و جمع آوری مال فراوان خود را فقیر نشان دهند. ابوالحسن بسطامی که شیخ خانقاه و رباط ابن‌المجیان بود، پیوسته در تابستان و زمستان پشمینه می‌پوشید تا مردم قصد تبرک بدو کنند، و چون مرد چهار هزار دینار طلا از او باقی ماند.» (ص ۱۸۶)

درباره خرقة پوشی صوفیان آورده است که: صوفیان اولیه شنیدند که لباس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وسلم مرقعه بود، و یا شنیده‌اند که عمر بن خطاب مرقعه می‌پوشید و یا او پس قرن مرقعات را از مزابل پیدا میکرد و به آب فرات می‌شست و لباس خود را بدان وصله میزد. و این قیاس صوفیان نابجاست چه اغلب آنان بعزت فقر و نداری به چنین کاری دست می‌زدند و عملشان نیز محض زهد و تقوی بود. اما صوفیان زمان ما متعمدند که دو یاسه لباس داشته باشند و هر کدام به رنگی و لونی خاص و آنرا مرقعه نامند و بران وصله‌ها زنند برای کسب شهرت تا خلق بدانند که آنان از جمله

زاهدان اند و به طریق گذشتگان عمل می کنند. و ابلیس در آنها وسوسه می نماید که شما از صوفیانید و صوفی نباید جز خرقه پشمینه پوشد. (ص ۱۸۶) و بعضی از آنان زیر جامه های خود لباس پشمین پوشند، و سر آستین آنرا نمایان کنند تا خلق بدانند که آنان با ریاضت روزگار میگذرانند. و برخی دیگر لباس های نرم و نازک برتن کنند و روی آن جامه پشمین ضخیم پوشند. (ص ۱۸۷)

مَرَقَه پوشیدن از چهار جهت ناپسند است: اول لباس اسلاف و گذشتگان چنین نبوده است و اگر وصله ای بر لباس خود میزدند از ضرورت تنگدستی و فقر بود. ثانیاً این عمل متضمن ادعای فقر و تنگدستی است و حال آنکه به انسان امر شده است که نعمت های خدای را آشکار کند، سوم این عمل را جهت اظهار زهد و ورع کنند و حال آنکه بما امر شده است که هر چه زهد و ورع پوشیده و مستور باشد بهتر است. چهارم تشبه این گروه بدیگران در شریعت مقبول نیست (ص ۱۸۹) و قرار گذاشته اند که این خرقه ها را باید از دست مشایخ خود پوشند و برای این عمل هم اسنادی نقل کرده اند که همه دروغ محض است. (ص ۱۹۰) لباسشان باید کبود رنگ باشد و حال آنکه فضیلت لباس سپید را فراموش کرده اند. و از ابن عباس نقل است که رسول خدا (ص) فرمود لباستان را از پارچه سپید انتخاب کنید چه آن بهترین لباس است و مردگان خود را نیز با آن کفن نمایید. (ص ۱۹۲) صحابه و تابعین لباس پشمینه را از آن نصرانیان میدانستند و روایات بسیاری از صحابه و تابعین در ذم پشمینه پوشی آمده است. (ص ۱۹۵ تا ۱۹۸)

ابن جوزی باب مفصلی در موضوع سماع صوفیان و وجود حال آنان آورده است، و احادیث و روایات فراوانی در اباحت و تحریم و کراهت آواز خوانی و پای کوبی و یا رقص و سماع نقل کرده است. (ص ۲۲۴ تا ۲۶۴) و سرانجام نتیجه گرفته است که سماع آدمی را از حد اعتدال خارج میسازد و در عقل او تغییراتی میدهد چه آدمی در حال طرب اعمالی را انجام میدهد که از حدود تراکت خارج است. حرکت دادن دست و پای کوبی

و دست زدن و امثال آن از کسانی که دارای عقول سخیفه اند سرمیزند. (ص ۲۳۵) و صوفیان گویند که غناء برای جمعی حرامست و برای برخی مکروه است و برای عده‌ای مستحب. و قشیری گفته است. سماع حرامست بر عوام و مباحست به زهاد و مستحب است بر باران ما، بعلت آنکه حیات و زندگی دل آنهاست. و این گفتار خطا و اشتباهست، چه همانطور که ابو حامد غزالی گفته است شنیدن آن بر همه کس مباحست. دوم آنکه طباع متغیر نیست و هر کس مدعی تغیر طباع شود ادعای به محال نموده است. سوم آنکه علما در تحریم و اباحت آن سخن گفته‌اند. چهارم آنکه همه علما ادعا کرده‌اند که غنا مستحب نیست (ص ۲۴۸) و این طایفه (صوفیان) چون آوازی شنوند به وجد برخیزند و دست زنند و صیحه کشند و جامه خویش بدرند و این همه را ابلیس بر آنان تبلیس کرده است. (ص ۲۵۰) - صوفیان را چون در سماع حالتی خوش دست دهد صفقه کنند. و تصفیق را شریعت منکر است و آدمی را از حد اعتدال خارج کند. و عقلا از آن اجتناب نمایند، چه شباهتی به اعمال مشرکین دارد که چون به کعبه نزدیک می‌شدند همین کار را میکردند و خدای تعالی آنها را منع فرمود. (ص ۲۵۷)

«صوفیان چون طرب و حالشان شدت پذیرد به رقص و پای کوبی برخیزند و بقول خدای تعالی احتجاج کنند که درباره ایوب پیغمبر فرمود «ارکض بر جلك» و این احتجاجی سخت بی‌مورد و بی‌جاست چه بسیار فرقت بین پای بر زمین کشیدن برای پیدا کردن آب (کاری که به ایوب امر شد) و پای کوبی و رقص که نتیجه‌اش فرح باشد. (ص ۲۵۸) و بین صوفیان رسم است که در مجالس سماع چون کسی از سر حالتی برخاست دیگران نیز برخیزند. و اگر کسی در حال و ذوق ناشی از رقص، کلاه از سر برگرفت دیگران نیز باو تأسی کنند و کلاه برگیرند. و بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که سر برهنه شدن عملی است زشت و خارج از اخلاق و ترک ادب است. (ص ۲۶۰) و چون طرب و سرخوشی آنان شدت پذیرد خرقة خود را بر آوازه خوان افکنند، بعضی آن لباس را سالم و برخی آنرا پاره کنند و بر قوال بیاندازند. و این عمل را با الواحی که حضرت موسی از سرخشم و

حالت غم و غصه‌ای که او را فرا گرفته بود و بیانداخت احتجاج کنند. و حال آنکه بین آن دو فرق بسیارست. و اصولاً چگونه این قوم احوال انبیا را با احوال این مردم نادان و سفیه مقایسه می‌کنند. سپس از صفحه ۲۶۵ تا ۲۶۴ کتاب اسناد بسیاری از احادیث و روایات آورده است و دلایل فراوانی ارائه کرده است که این اعمال صوفیان نه شرعی است و نه عقلی. بسیاری از صوفیان نظر کردن به زنان را جایز نمی‌شمارند و از مصاحبت آنان دوری می‌کنند و از نکاح و زن گرفتن نیز اعراض می‌مایند اما مصاحبت با احداث را جایز می‌شمارند. (ص ۲۶۴) و بدان که صوفیان در مصاحبت با احداث بر هفت قسم‌اند: قسم اولشان خبیث‌ترین مردمان‌اند و به حلول معتقداند و برخی از آنان خیال میکنند که خدای تعالی اجسامی را برمیگزند و به معنی ربوبیت در آنها حلول میکند. و بعضی دیگر گویند که خدا در زیبا رویان حلول می‌نماید. (ص ۲۶۵) قسم دوم مردمانی‌اند که در لباس شبیه صوفیان‌اند و قصدشان از این کار رواج فسق است. دسته سوم طایفه‌ای از صوفیان‌اند که نظر کردن نه زیبارویان را مستحب می‌شمارند. و ابو عبدالرحمان سلمی را کتابیست بنام «سنن صوفیه» که در باب آخر آن رقص و غناء و نظر کردن بصورت زیبا را اجازت داده است. (ص ۲۶۵) قسم چهارم صوفیانی هستند که گویند که ما از راه شهوت نظر بصورت زیبا نمی‌کنیم بلکه برای اعتبار نظاره کنیم و اینگونه نظاره بدون ضرر است. (ص ۲۶۶) ابوطیب طبری گوید این طایفه به سماع پردازند و بر روی مردمان نظر کنند. و چه بسا که مردمان را به زینت و زیور و لباس‌های رنگا رنگ بیارایند و تصور کنند که بانظر کردن به آنان ایمانشان زیادت‌شود و برای این امور که مخالف عقل و شرع است بآیات قرآن مجید استدلال کنند. (ص ۲۶۸) قسم پنجم صوفیانی‌اند که با مردمان مصاحبت دارند و خود را از فواحش نگاه دارند و معتقداند که این عمل خود مجاهدتی است اما نمی‌دانند که نفس مصاحبت با آنان صرف معصیت است. (ص ۲۶۹ بعد) قسم ششم صوفیانی‌اند که قصدشان مصاحبت با مردمان نیست بلکه در این عمل بیشتر به تربیت طفل زیبا نظر دارند ولی شیطان راهشان را می‌زند و

سرانجام آنان را چون برصیصا بفسق و ادارشان می کند. (ص ۲۷۳) قسم هفتم صوفیانی هستند که میدانند که مصاحبت با امردان جایز نیست ولی صبر از آن نتوانند کرد. چنانکه یوسف بن حسین صوفی گوید هیچ عملی فتنه انگیزتر از مصاحبت با احداث نیست، و من پیش از صدبار با خدای خود عهد کردم که پیرامون آن نگردم ولی نتوانستم و آن عهدها را بشکستم. (ص ۲۷۳ بعد)

از صفحه ۲۷۸ تا ۲۸۷ این کتاب (یعنی تلبیس ابلیس ابن جوزی) اختصاص دارد به «ادعای صوفیان به توکل». که آنرا رد کرده و نتیجه گرفته است که غرض صوفیان از این عمل گدایی و پرسه زدن و کشکول گردانی است و بس. و فصول دیگر کتاب خود را اختصاص داده است به «تلبیس ابلیس در ترک معالجات و مداوای صوفیان ص ۲۸۷ و تلبیس ابلیس به گرایش آنان به وحدت و عزلت تا ص ۲۸۸ و تلبیس ابلیس در صوفیان تا ترک نکاح کنند (ص ۲۹۲) و ذکر مفاسد آن و تلبیس ابلیس بر صوفیان در اسفار و سیاحتها (ص ۲۹۷ بعد) سرانجام فصلی دارد بعنوان تلبیس ابلیس بر صوفیان در ترک علم و دانش. (ص ۳۲۵) در مقدمه این فصل آورده است: بدان که اول چیزی که شیطان بر مردم تلبیس کند جلوگیری از علم و سد معلوماتست، چه علم نورست که چون چراغ آن خاموش شود، ظلمت و اشتباه همه جا را فرا گیرد. و صوفیان این نحوه تفکر را به عللی پیدا کرده اند. یکی آنکه اعراض آنها از علم و منع کسب علوم آنست که فرا گرفتن دانش بهرنج و تعب محتاجست و نزد آنان استراحت در خانقاهها و پوشیدن مرقعات و نشستن بر بساط بطالت ارجح است از کوشیدن در راه کسب علوم. دیگر آنکه این قوم به آسایش خوی کرده اند و فقط به ظاهر احادیث و گفتگوهای علمی بسنده نموده اند. و از فرا گرفتن علوم و نشستن در حلقات درس، و تحصیل علوم حدیث و شریعت سرباز زده اند. باین توهم که آن همه ریاست طلبی است و دنیا جویی و لذت نفس. و این تلبیسی است برایشان که تصور می کنند که امارت و فتویٰ مخاطراتی برای نفس دارد که نتیجه اش کسب لذات نفسانی است. اما عظمت آنرا فراموش کرده اند، اگر هم چنان باشد که

آنان تصور می کنند، لذت نفس درقبال آن مکتسبات چون خاری است در جوار گل. پس سزاوار آنست که فضایل علم را کسب نمایند و از رذایل آن اعتراض نمایند

صوفیان علم شریعت را علم ظاهر نامند و هواجس نفسانی را علم باطن، و به اسناد از حسن بن علی بن ابی طالب نقل کرده اند که رسول خدا فرموده است که: علم باطن سَرِّیست از اسرار خدای عزوجل و حکمی است از احکام او، و در دل هر کس که شایسته بداند از اولیاء خود آنرا فرود آرد. و نیز از رسول خدا ص نقل کرده اند که فرمود: علم بردو گونه است: اول علم ظاهر که حجت خدای بر خلق است، دوم علم باطن که دانش واقعی و علم نافع آنست و بس. (ص ۳۲۱) و نیز گویند دیگران علم خود را از مردگان گیرند و ما از حی الذی لایموت. (ص ۳۲۲) اما این همه از کم علمی و بی دانشی آنان سرچشمه میگیرد، چه الهام منافی با علم نیست بلکه ثمره علم و تقوی است. و هر کس ترك علم کند و بر الهام تنها اعتماد نماید خطا رفته است چه اگر علم منقول نباشد نمی توان تشخیص داد که آن چه بردل میگردد در واقع و نفس الامر الهامست و یا وسوسه شیطان. و بدان که الهام قلبی بدون علم منقول کافی نیست، همانطور که علوم عقلی بودن علم شریعت کافی نمی باشد چه علوم عقلی چون غذاست و علوم شرعی چون دوا. (ص ۳۲۲)

و آنچه گویند که دیگران علوم خود را از مردگان کسب کنند در واقع طعن است بر شریعت. ابو حامد طوسی گفته است میل اهل تصوف بعلوم الهی بدون تعلیم است و چون بدان رسند از دراست علوم ظاهر و تحصیل آنچه مصنفان تصنیف کرده اند فارغ شوند و گوید در طریقت، اصل تقدیم مجاهداتست به محو صفات مذمومه، و قطع علائق کلی، و روی آوردن به خدای تعالی با تمام همت. و این حاصل نشود جز با ترك کلی اهل و عیال و مال و فرزند، و خلوت گزینی در زوایا، و مقصور کردن همه همت خود به فرایض و رواتب و ذکر، تا آنجا که پیوسته الله الله گوید تا بحالتی رسد که این ذکر قلبی شود. در اینجا لازمست که بدین نکته

فقهی اشارت کنم که نتیجه این کلام زشت در واقع بر کندن بساط شریعت است. و ما بسیاری از فضلا را دیدیم که باین طریقت نرفتند بلکه به کسب علم و دانش پرداختند و آنچه ابوحامد گفته است جز وسوسه و خیالات فاسد نیست و آنچه را که او علم پنداشته است بازی شیطان است که وسوسه را محادثه پنداشته است.

ما منکر آن نیستیم که چون دل پاک شود، انوار رستگاری آنرا روشن دارد، اما این تطهیر و پاکی باید به مقتضای علم باشد نه از راه جوع و گرسنگی شدید و شب بیداری‌ها و نظایر آن که شرع آنها را منع فرموده است. و نیز گوئیم علم و ریاضت باهم منافاتی ندارد، بلکه از طریق علم میتوان کیفیت ریاضت را بهتر دانست و راه صحیح آن را اتخاذ نمود. اقوامی که علم را کنار گذاشته و فقط به ریاضت محض روی آورده‌اند بازیچه شیطان شده‌اند. (ص ۳۲۳) - از ضرار بن عمرو نقل شده است که: قومی هستند که علم و مجالست با علماء را ترک کنند، و بسیار نماز گزارند و روزه گیرند تا آنجا که پوست بدنشان بر استخوان به چسبد و این خلاف سنت است. و بخدائی که جز او خدای دیگری نیست عمل این گروه در عین نادانیت و فساد آن بیش از صلاح آنست. (ص ۳۲۴)

بسیاری از صوفیان بین شریعت و حقیقت فرق گذاشته‌اند و این جهل محض است چه شریعت همه‌اش حقایق است. و قدمای این طایفه هر کس را که از ظواهر شرع اعراض میکرد او را از این گونه اعمال منع میکردند. (ص ۲۳۴) و ابن عقیل گفته است: صوفیان شریعت را اسمی قرار داده‌اند و گویند اصل حقیقت است نه شریعت. و این گفتار سخت منکر و زشت است چه شریعت بر حق نهاده شده است، حقی که مصالح خلق و تعبد آنان بر آن استوار است و حقیقتی جز این نیست، و غیر آن هر چه باشد القاء شیطان است و هر کس حقیقت را غیر شریعت داند فریب خورده و مخدوع است. (ص ۳۲۵) و روایت شده است که احمد حواری جمله کتب خود را بدیاری بخت و گفت: «نِعْمَ الدَّلِيلُ أَنْتَ وَالْإِسْتِغَالُ بِالدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ مُحَالٌ»، روایات بسیار از صوفیان نقل شده است که کتاب‌ها و نوشته‌های خود را از

بین برده‌اند و یا دفن نموده‌اند و یا به آب داده‌اند. (تا ص ۳۲۶)

مصنف گوید: علم نورست و ابلیس اطفاء این نور از آن جهت می‌خواهد که آدمی را در ظلمت جهل متمکن کند. و هیچ‌ظلمتی بدتر از ظلمت جهل نیست و بر صوفیان نیز تلبیس کند تا به کتب مراجعه نمایند و کتب خود را دفن کنند و در اتلاف آن بکوشند چه از مراجعه به کتب و علوم نوری حاصل شود که جهل و نادانی را بپوشاند. و این عمل آنان کاری سخت زشت است و از نادانی صرف است چه غرض از کتاب قرآن مجید و سنت است و میدانیم که شرع در حفظ آن بسیار دعوت کرده است و به نوشتن مصاحف و کتب حدیث توصیه شدید نموده است. (ص ۳۲۶) بدان که قلوب را صفایی باید و این صفا احتیاج به جلایی دارد و این جلاء جز از راه مطالعه کتب و توغل در علم دست ندهد. (ص ۳۳۷) - بزرگترین دشمنی با خدای تعالی سد راه اوست و منع این سد جز به علم میسر نیست، چه تنها علم است که راهنمای به حق و بیان احکام و شرع با اوست پس مخالفت با علم دشمنی با خدا و شرع اوست. (ص ۳۳۹)

سرانجام ابن جوزی پس از این اقوال فصولی در ذیل عنوان تلبیس ابلیس در تأویل صوفیان از قرآن و احادیث، و انتقاد بر تلاویلات آنان، و رد کرامات صوفیان آورده است که نقل آن همه در اینجا میسر نیست. (رک: تلبیس ابلیس ص ۳۳۵ تا ۳۴۱)

بسیاری از علمای شریعت، رد تصوف و مخالفت با صوفیان را به زمان ائمه معصومین علیهم السلام منسوب داشته‌اند از جمله ابن صباغ در کتاب «الفصول المهمة فی معرفة الائمة» آورده است که چون حضرت رضا علیه السلام به نیشابور رسید جماعتی از صوفیان به ملاقاتش رفتند در حالیکه حضرت لباسی سخت فاخر به تن داشت و بر مسندی زیبا تکیه زده بود. باو گفتند ای پسر رسول خدا، امیر المؤمنین مأمون پس از غور و بررسی بسیار به این نتیجه رسید که فقط اهل بیت رسول خدایند که میتوانند بعزت زهد و تقوای بسیارشان امور خلق را در دست گیرند و بر مردمان حکم رانند. و شما را برای این امر برترین کس دانست، و به همین جهت امامت و پیشوایی

مسلمانان را به شما واگذار کرد. و لازمه امامت پوشیدن لباس خشن و خوراک
 قلیل و کم ارزش و سواری بر چارپایان و عیادت مریضان و تشییع جناز
 و امثال آنست، نه البسه فاخر و پوشش دیبا و پرزر و زیور و تکیه بر مسند
 عالی زدن. حضرت سخنان آنان را رد کرد و فرمود حضرت یوسف پسر
 یعقوب بر مسند آل فرعون تکیه میزد و از مزایای زندگانی آنان بهره‌مند
 میشد و در عین حال به امر و نهی خلق می‌پرداخت. لازمه امامت قسط و عدل
 است و صداقت و راستگوئی و حکم کردن به موازین عادلانه، نه لباس و
 خوراک. و خدای تعالی هیچگاه لباس و خوراک و مسکن را حرام نفرموده
 است چنانکه فرماید: «من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطيبات من
 الرزق.» (الفصول المهمة ص ۲۶۹)

و نیز از قول امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که صوفیان را
 مردود می‌شمرد و آنان را از مریدان خود نمی‌دانست و آنها را از دشمنان
 دین محسوب می‌داشت و می‌فرمود: «هر که به دل و زبان منکر آنان نباشد
 ازمانیست. و هر که منکر آنان گردد چنانست که با رسول خدا (ص) در
 جهاد با کفار شرکت کرده باشد.» (حاشیه دیوان حافظ قدسی ص ۱۸۲)
 و اخبار بسیاری از این قبیل از ائمه در رد تصوف و انکار صوفیان و مشرب
 آنان آورده‌اند که ذکر آن همه در اینجا میسر نیست. (جهت مزید اطلاع
 رک: سفینه البحار مجلسی ج ۲ ص ۵۶ بعد و کشکول شیخ بهائی ص ۵۸ بعد.)
دگرگونی مکتب تصوف - مکتب تصوف به‌عللی که ذکرش در این
مقدمه گذشت روز بروز در سراسر ممالک اسلامی خاصه ایران و شامات و
مصر و غیره گسترش یافت و با توجه خاص علمای زمان باین مسلک هر روز
بر رونق و عظمت آن افزوده گشت و باعث شد که در هر بلدی از بلاد اسلام
خانقاهی بوجود آید و مراکز تعلیم این مکتب روبه‌ازدیاد و افزونی
نهد. و چنانکه اشاره شد سخت‌گیریهای علمای وقت و آزاد اندیشی نسبی
و حریت، و نحوه زندگی در این مسلک نیز بر این پیشرفت دامن میزد. و چنانکه
در ذیل کلمه «تصوف» در متن کتاب و تحت عنوان: «تصوف در عهد مختلف»
آمده است. (رک: تصوف) همین امر باعث شد که این مکتب هم مانند سایر مکتب

های اسلامی، در طی قرون دستخوش دگرگونیهای بسیار گردد. و استفاده جویان به نفع خود از آن بهره‌ها بردارند، تا آنجا که به مرور مشایخ بسیاری پیدا شدند که این مکتب را هم مایه کسب و روزی خود قرار دادند. و بعنوان مرد کامل و مرشد راه‌دان به استفاده از مراجعین یا مریدان پرداخته و تغییرات شگرفی در آن بوجود آوردند که بیان کیفیت آن خود کتابی علیحده خواهد. در ذیل عنوان فوق‌الذکر عباراتی از کتب صوفیان بنام چون کلابادی صاحب کتاب‌التعرف و هجویری نویسنده کتاب مشهور کشف‌المحجوب و ابونصر سراج صاحب‌اللمع و مشاهیر دیگر این فرقه بطور اختصار نقل شده است که دال بر استفاده جویی از این فرقه و تغییر یافتن خانقاه‌ها که محل تعلیم خاص آنان بود، به‌مراکز پرنفعی که برای مدیران آن در طی قرون بازاری پرنفع و استفاده شد و در نتیجه باعث اضلال و گمراهی گروه کثیری گردید.

در اینجا بطور اختصار نکاتی از آثار صوفی مشهور قرن ششم بنام احمد جام و معروف به ژنده‌پیل که سخت درگیر با این نوع مراکز تعالیم صوفیان بوده‌است، و عباراتی چند نیز از سایر آثار صوفیان قرون بعد نقل می‌شود تا معلوم گردد که این مسلک هم چون سایر مسالک و فرق چگونه در این سرزمین مورد استفاده اغیار واقع شد و در نتیجه باعث انحرافات عظیم در این مکتب گردید.

ژنده‌پیل در کتاب مشهور انس‌التابین خود آورده است که: «مردی محب از خواب غفلت بیدار گردید و به طلب محبوب خود برخاست، با شوقی تمام هر جا امامی یا پیری دید، یا کسی که میگفتند که از دوست وی خبر دارد، گرد همه برمی‌آمد، تا مگر خبری یابد، و درد خویش را درمانی بیند. هر چند پیش گردید کم یافت، تا از همه روندگان این راه و خداوندان این کار عاجز آمد، و هیچ‌خبر نیافت. هر کس را دید که راه‌بری میکردند، همه در بند خویش بودند و یا در بند چون خویشی، و هر کس ازین طعمه‌ای ساخته و در پیش خویش نهاده. هر که ازین قوم بدیشان میرسند، ایشان ازین خورش خویش در پیش ایشان می‌نهند. و ایشان را به پیر خویش جای

میسازند. چنانکه در مثل گویند: خرمن سوخته، سوخته خواهد خرمن. بازماندگان همه را همچون خویش بازمانده خواهند، تا لاجرم این مردان مردجوی که بدیشان میرسند سرگشته و متحیر فرورمانند. الی آخر. (انس التابئین ص ۵۳ بعد). این قوم نه از علم خبر دارند، و نه از کار خدای خبر دارند، و خدای را و رسول را بردام بسته‌اند. و غرض و مقصود ایشان نه خدای است و نه نجات خلق. مقصود ایشان از دنیا جز امارت و ریاست و خواجگی و مهتری جستن نیست. (ص ۱۲۳ همان کتاب)

پیر را سیرت پیغمبران باید داشت، تا شاید که بدو اقتدا کنی... پیر چنان باید که راه دان باشد، و سخی باشد، و خوش خوی باشد. و حق گوی و حق‌پذیر باشد. و متوکل باشد، و مفوض و راضی باشد. و درویشی دوست‌تر دارد از سیری، بصیر باشد بکار مرید و کار آن جهان و محارب باشد با شیطان، هر که نه‌چنین باشد پیری را نشاید، و اقتدا را نشاید... الحذر الحذر از پیران کرکس طبع (این زمان) هر مریدی که بر پی این پیروود به‌جز مردار نیابد مردارجوی مرید را مردارجوی کند. (باختصار از ص ۱۲۶ تا ۱۲۸)

اماتامرید را طلب نباشد او را پیر نباید. چون طلب آمد آنکه پیری باید ناصح و راه‌دان، تا مرد در هر چیزی نیاویزد، و زود بمقصد رسد. زیرا که راه زنان دین بسیارند و دعوی رهبری میکنند، و بر سر راه‌ها نشسته‌اند، و خلق را با خود دعوت میکنند. و باهوی و بدعت بانگ می‌کنند که راه راست این است که ما می‌رویم. و آن راه‌ها که خلق را بدان دعوت می‌کنند راست همچون راه همیشه کشانیست که بکوه شوند... چون به‌میان کوه رسند راه گم شود و مرد متحیر گردد و هر چند کوشد تا راه ننگه دارد نتواند. مرد سرگشته شود که راه نه‌بیند و نه‌سرایبی و نه‌منزلی. (همان کتاب ص ۱۴۸ بعد) - هر که ظاهر وی به شریعت آبادان نیست، در هر مقامی که هست نگر تا از وی هیچ چیز قبول نکنی اگرچه بینی که بر هوا پرد، و بر آب می‌رود، و در آتش میشود و به‌شبی از مشرق به‌مغرب می‌رود. نگر تانه‌پنداری که وی از دام دیو جسته است، زیرا که ابلیس همان میکند. و

همه جادوان در کار خود استاد تمام باشند نگر تا بدین فریفته نشوی که کسی شبی چندین فرسنگ میرود، و یابہ شبی بہ کعبہ میرود. (مقدمہ مصحح کتاب ص ہشتاد و ہشت)

اما در این زمانہ وحی منقطع است.. قومی کہ ایشان خدای را بہ یک تانان باور ندارند، و یک رکعت نماز چنانکہ می باید از دیوان ایشان بر نیاید، و یک معاملت بصدق از ایشان نیاید، در راہ اولیا و بدلا نشستہ اند و خراب میکنند، و دعوی میکنند کہ ما از اولیای خدائیم. ہزار بار از آن منافقان بدترند کہ گفتند ما گواہی میدہیم کہ رسول خدا حق است و نہ راست گفتند. (ص ۱۸۲ بہ بعد)۔ ای برادران و عزیزان من!... این نہ راہ حق است و نہ راہ خدای عزوجل کہ ما بردست گرفتہ ایم، زیرا کہ ما در معنی نہ درویشیم و نہ صوفی۔ از ہردو دوریم و در دعوی ہرچند خواہی تمامیم. و ہرچہ درویشان و صوفیان کردند ما ہمہ بدل آن کنیم. ایشان مجاہدت و رنج و گرسنگی اختیار کردند، ما شادی و راحت و طرب نفس اختیار کردیم. ایشان نماز شب و روزہ روز و تسبیح و تہلیل و تکبیر و استغفار و علم و عبادت اختیار کردند، اکنون ما ہر یکی را بصد آن بدلی بنہادیم. بجای روزہ خوان آراستہ و الوان طعام بنہادیم، و بہ جای گرسنگی سیری بنہادیم، و بہ جای حلاوت عبادت، برہای بریان و حلواہای شکر بنہادیم، و بہ جای تسبیح و تہلیل سرود و غزل بنہادیم، و بہ جای نماز شب پای کوفتن و بالش زدن بنہادیم، و بہ جای تکبیر زلف و خال بنہادیم، و بہ جای استغفار غیبت و عیب مسلمانان بنہادیم، و بہ جای برہنگی پیراہن ہای طراز بنہادیم، و بہ جای مرقعی کہ دودانگ نیرزد مرقعہای پنج دیناری بنہادیم... و بدل درویشی و تہی دستی، بدرہای زر و سیم بنہادیم. و بدل بوریہ و حصیر، قالی و محفوری بنہادیم، و بہ جای آن کہ ہر یک گوری در زمین کندہ بودند، ما بوستان سرای و کوشک و غرفہ بنہادیم. و بہ جای تقوی، فسق بنہادیم. و بجای صدق کذب بنہادیم. (انس التائین ج ۱ ص ۲۲۳ بہ بعد)

شیخ جام در کتاب مفتاح النجات خود بسیار باوضاع آشفته و دور از

حقیقت صوفیان زمان خود و تربیت مشایخ خانقاه‌ها که از راه حقیقت بکلی دور افتاده‌اند اشارت کرده است که در اینجا به چند نکته آن اشارت میشود: «پنجاه و اند سال شد که ما را در کاری افکنده‌اند و چندان از خیر و شر این راه بر ما گشاده‌اند... نصیحت برادر خود نگاه دارید که این کار بدین راست نیاید، که کسی از سر دعوی خویش نعره‌ای بزند، و یا در میان حلقه درویشان آستین برافشاند، و یا سری در جنباند، و یا پای بر زمین زند، و یا عاوعویی بکند، و یا کخ کخی چند بکند. این هرگز نه رسول کرده است صلی‌الله علیه و آله و سلم و نه صحابه او. (مفتاح النجاة ص ۱۵۸) - چیزی که همه مفسدان بدان مفسد میشوند، و همه خراباتیان بدان خراباتی میگردند، ما بدان زاهد و ابدال شویم: «فردات کند خمار کامشب مستی» من نمی‌گویم که سماع صوفیان حرامست، اما می‌گویم که این نه سماع درویشان است، بلکه سماع مفسدان است. و هر که سماع چنین داند نه درویش است. هرگز کی شنودی و از که شنودی که درویشان اهل صفه این پیشه گرفتند و شب و روز درین فراسر آوردند. (همان کتاب ص ۱۶۳ بعد)

اما اندرین راه درویشان، قومی ناجوانمردان درآمدند و اهل صلاح را بدنام کردند و راه زندیقی و اباحت در میان امت محمد علیه‌السلام پراکندند، و زندیقی‌گری بردست گرفتند، و خود را در میان این قوم افکندند، تا راه مشوش کردند. اگر نه چه جای آنست که از در اویش محقق کسی که سخن گوید نه بحرمت، زبانش در ساعت لال گردد و دینش زوال آید. اما در میان مسلمانان گروهی ناجوانمردان افتادند که خرابی دین و دنیا از ایشانست... زنه‌ار ای برادران و یاران و فرزندان من، که هر کسی را که نیازموده‌اید نه به دین و نه بدینا برایشان اعتماد و تکیه مکنید که هردو برباد دهید. (ص ۱۶۵ بعد از همان کتاب)

برادران و فرزندان من بدانید که مقصود ما از این فصل آن بود که هرنادانی و ناپیراسته‌ای سخنی چند بیاموختند، و در راه خدای عزوجل دکان‌ها بر ساختند نه از خدای خبردارند نه از کار خدای. و هر جا که ازین

نوتایی و نیازمندی قصد راه خدا کند، از آن چند دیو برده بیایند و به پیری او بنشینند. یکی را قطب نام کنند، و یکی را خورشید و یکی را ماه، که از ظلمت ایشان همه راه خدای تاریک گردد، و همه راه روندگان از راه خدای سیر گردند... این همه که شما می بینید که قومی می کنند. آنهمه از نادانی و بی خبری می کنند. و فرمان شیطان می کنند. کسی که چندان بلعجبی بکند، و چندان سخنان سیم اندود بتواند گفت، دور کعت نماز نتواند کرد، والحمد راست برنتواند خواند... چندان ژاژ تواند خائید و پای از زبر یک دینار درنتواند نهاد. هر که او را متابعت کند، هزاربار از او احمق تر باشد و غافل تر. (همان کتاب ص ۱۲۷)

این راه درویشان را قومی ناجوانمردان خراب کردند. بهرجا که از این کاهلی، بی دینتی، ناجوانمردی، زندیقی، اباحتی، منافق طبعی بود، درین راه آمدند. و هر کسی را مرقعی دربرافکندند، و خود را براین قوم بستند... و هر ناپیراسته و ناتراشیده ای روی به آستانه دولت ایشان نهادند و خود را در میان این قوم افکندند که از ایشانیم. و هم از این ناکسان قومی به پیری و پیشوایی بنشستند، و برهریکی قوم مریدان گرد آمدند، و برخاستند. و گرد جهان برمی آیند، و مثنی حکایتها بدروغ فرامی بافند؛ و از این شهر، بدان شهر و از این ده بدان ده، و از این پیر بدان پیر، و از این زاویه بدان زاویه، آمد و شد فرا گرفتند و اسلام را خراب کردند. (همان کتاب ص ۱۹۴) (برای اطلاع بیشتر از این مقوله در کتاب مفتاح النجات ر-ک ص ۶۳ تا ۸۳ و ۱۲۶ تا ۱۴۱ و ۱۵۸ تا ۱۶۷ و ۱۷۱ تا ۱۷۷ و ۱۹۲ تا ۱۹۹)

چنانچه ملاحظه شد تصوف هم مانند سایر فرقه های بوجود آمده در سرزمین پهناور اسلامی، از همان اوان پیشرفت این مسلک و توجه خلق به خانقاه ها، مایه استفاده عده ای سودجو شد که آنرا مایه کسب و کار و معیشت و شهرت و دنیاداری خود قرار دادند. و ناگزیر اندک اندک مشایخ و خانقاه های پدید آمد که در واقع و نفس الامر مکسبی برای مؤسین آن بود و همانطور که شیخ جام اشاره کرد دکان رزق و روزی عده ای سودجو

شد، نه مرکز تعلیم مفاهیم عرفانی. و در قدیم‌ترین آثار صوفیان به‌کمتر کتابی برمیخوریم که باین نکته اشاره نشده باشد. و هرچه زمان جلوتر میرفت این استفاده‌جویی یا بقول امام محمد غزالی بدعت‌گزاری بیشتر میشد و ناچار مشایخ واقعی طالبان این طریقت را از مراجعه باینگونه مراکز منع می‌نمودند. چنانکه غزالی گوید: هیچ بدعت عظیم‌تر از آن نبوده است که اکنون پدید آمده. گروهی‌اند (از صوفیان) که می‌گویند با خدای تعالی دآوری نباید کردن، و هیچکس را از فسق و معصیت باز نباید داشت، که ما را با خلق خدای خصومت نیست، و درایشان تصرف نیست. و این سخن تخم اباحت و سِرّ زندقه است، و از بدعت عظیم‌تر است. باین قوم مخالطت نباید کردن که این سخن موافق طبع است و شیطان بمعاونت آن برخیزد. (کیمیای سعادت ص ۳۱۴) - مولانا جلال‌الدین در باره اینگونه صوفیان گوید:

هست صوفی آنکه شد صفوت طلب نه لباس صوف و خیاطی و دب
صوفی گشته به‌پیش این لئام الخیاطه واللواطه والسلام
دفتر ۵ نی ص ۲۵ س ۳۶۳ ج ۵ علا ص ۴۳۸ س ۱۵

ونجم‌الدین رازی که هنگام هجوم مغولان می‌زیست گوید: در این عهد ائمه متقی کم ماندند که غم‌خوارگی دین کنند. لاجرم خوف آنستکه از دین قال و قیلی که در بعضی افواه مانده است از پیش برخیزد. و جهان قال و قیل کفر گیرد. آنچه حقیقت مسلمانی بود در دل‌ها به‌نماند، الا ماشاءالله در زبانها نیز نخواهد ماند. (مرصادالعباد ص ۳۹۴) و سرانجام سید حیدر آملی که در قرن نهم می‌زیست گوید: صوفیانی که در این زمان‌اند در حقیقت صوفی نیستند همانطور که علمای این زمان به‌عالمان حقیقی نمی‌مانند. (جامع‌الاسرار ص ۶۱۴)

بررسی آثار صوفیان - در مطالعه آثار صوفیان به‌نکاتی برمیخوریم که با تحقیقات علمی و تاریخی چندان سازگار نیست صرف‌نظر از مطالب مبالغه آمیزی که در آثارشان مشاهده میشود، مانند انتساب کرامات شگفت‌انگیزی که به‌مشایخ و پیروان طریقت خود داده‌اند، و مانند کردن زندگانی

بعضی از مشایخ در بعضی از موارد به انبیاء و پیامبران مانند معراج بایزید بسطامی، و نسبت دادن بسیاری از فتوحات و واقعات پیغمبران سلف به بعضی از پیران طریقت، و غلو در زهد و ورع پیشوایان خویش خاصه مشایخ اولیه‌شان، و نقل اقوال و اخبار فراوانی از دیگران خاصه ائمه شیعه به اولیاء خود که به شمه‌ای از آن در ذیل عنوان تصوف و تشیع اشاره شد. از لحاظ تاریخی هم در کتب و رسالاتشان به مطالب فراوانی برمیخوریم که صحت آنرا نمیتوان باموازین تاریخ تصدیق نمود. و از آنجا که نقل همه آن اقوال از حوصله این مقدمه خارجست در اینجا محض نمونه به چند نکته آن بطور اختصار اشاره میشود.

از جمله ملاقات عبدالله مبارک و امام زین العابدین علیه السلام در مکه معظمه (تفسیر گازر ج ۱ ص ۲۲۴) که چندان درست بنظر نمیرسد، چه فوت امام چهارم را در فاصله سال‌های ۸۵ تا ۸۹ هجری ضبط کرده‌اند و حال آنکه عبدالله مبارک در سال ۱۸۱ یعنی تقریباً صدسال پس از امام فوت نموده است. و یا موضوع معروف کرخی که بزعم نویسندگان این مسلک در محضر امام رضا علیه السلام در شهر طوس بدین شریف اسلام گرائید و خرقة ارشاد را از دست ایشان ستند، و سرانجام در حادثه‌ای که بعلت تجمّع مردم و گرد آمدن خلق بر درخانه امام باعث شکستن استخوان‌های سینه و پهلویش گردید فوت شد، که با موازین تاریخی چندان سازگار نیست. چه معروف کرخی در سال ۲۰۰ هجری در بغداد فوت شد و در همان‌جا هم مدفون گردید و قبرش بعنوان محلی متبرک زیارتگاه مردمان خاصه صوفیان شد، تا آنجا که امام ابوالقاسم قشیری قبر او را در بغداد تریاق مجرب دانسته. (رساله قشیری ص ۱۲) و صوفیان دیگر نیز درباره برکات این قبر بسیار داد سخن داده‌اند. و حال آنکه در تواریخ می‌خوانیم که حضرت امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۰ هجری از طریقی که به بغداد منتهی نمی‌شد خود را بطوس رسانیده و با مأمون عباسی خلیفه وقت ملاقات فرمود. در نتیجه معروف کرخی نمیتوانست ایشان را در طوس زیارت کرده و خرقة ارشاد بستاند. (جهت مزید اطلاع ر-ك: الصلة بین التشیع

والتصوف ج ۱ ص ۲۲۴ ببعده و ص ۳۵۶ ببعده) و بطوریکه در صفحات قبل اشاره شد همه فرق تصوف جز نقشبندیه سند ارشاد خود را به معروف کسرخی رسانیده و از او بهائمه طاهرین و سرانجام به مولای متقیان منتهی کرده‌اند. و نیز صوفیان در آثار خود بایزید بسطامی را سقای امام جعفر صادق علیه السلام تصور کرده‌اند (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۱۳۱) و حال آنکه از لحاظ تاریخی فوت امام در سال ۱۴۸ هجری اتفاق افتاد و مرگ بایزید بسطامی را در سال ۲۶۱ هجری ضبط کرده‌اند که در سن هفتاد و سه سالگی در گذشت باین حساب بایزید تقریباً در حدود چهل و اند سال پس از امام صادق علیه السلام تولد یافت و قطعی است که نمیتوانست سقاییت حضرت را عهده‌دار باشد.

صوفیان درباره ابراهیم ادهم که یکی از مشایخ بنامشان است آورده‌اند که: او پادشاه بلخ بود. ابتدای حال او آن بود که در وقت پادشاهی عالمی زیر فرمان داشت، و چهل سپر زرین در پیش، و چهل گرز زرین در پس او می‌بردند. یک شب بر تخت خفته بود، نیم شب سقف خانه بجنبید. چنانکه کسی بر بام بود. گفت کیست؟ گفت آشنایم، شتر گم کرده‌ام. گفت ای نادان شتر بر بام می‌جویی؟ شتر بر بام چگونه باشد؟ گفت ای نادان تو خدای را بر تخت زرین و در جامه اطلس می‌جویی، شتر بر بام جستن از آن عجیب‌تر است؟ از این سخن آتشی در دل وی پیدا گشت. متفکر و متحیر و اندوهگین شد. در روایتی دیگر گویند: روزی بارعام بود. ارکان دولت هریکی بر جای خود ایستاده بودند، و غلامان در پیش او صف زده. ناگاه مردی با هیبت از در درآمد... آن مرد همچنان می‌آمد تا پیش تخت ابراهیم. ابراهیم گفت چه میخواهی؟ گفت: در این رباط فرو می‌آیم. گفت: این رباط نیست سرای منست. گفت این سرای پیش از این از آن که بود؟ گفت: از آن پدرم. گفت پیش از او از آن که بود؟ گفت: از آن فلان کس. گفت: همه کجا شدند؟ گفت همه برفتند و بمردند. گفت: این نه رباط باشد که یکی می‌آید و یکی میرود. این بگفت و به تعجیل از سرای بیرون رفت. ابراهیم در عقبش روان گشت و سوگند داد که بایست که باتو سخن گویم.

بایستاد. گفت تو کیستی و از کجا می آیی که آتشی در جانم زدی. گفت نام معروف من خضر است و ناپدید گشت.

سوز ابراهیم زیادت شد و دردش بیفزود تا این چه حالت است که به شب دیدم و به زور شنیدم؟ گفت اسب زین کنند تا بشکار میروم. بر نشست و روی بصره نهاد... در آن حال از لشکر جدا شد آوازی شنید که «بیدار باش» او ناشنیده گرفت. دوم بار همین آواز شنید. سیوم بار خویشتن از آنجا دور کرد و ناشنوده میکرد. بار چهارم آوازی شنید که «بیدار گرد پیش از آن که بیدارت کنند.» چون این خطاب بشنید به یکبار از دست برفت. ناگاه آهوایی پدید آمد. خویشتن را بدو مشغول گردانید. آهو به سخن آمد و گفت: مرا بصید تو فرستاده اند نه ترا بصید من. ابراهیم گفت آیا این چه حالتست، روی از آهو بگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود از قربوس زین بشنید. جزعی و خوفی در وی پدید آمد، و کشف زیادت گشت بار دیگر از گوی گریبان شنید، کشف آنجا تمام شد و ملکوت بر او برگشادند و واقعه رجال الله مشاهده نمود و یقین حاصل کرد.

توبه نصوح کرد و روی از راه یک سو نهاد. شبانی را دید نمدی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده، و گوسفندان در پیش کرده. بنگریست غلام او بود. قبای زربفت بیرون کرد و به وی داد، و گوسفندان به وی بخشید. نمد او در پوشید و کلاه او بر سر نهاد. و بعد از آن پیاده در کودها و بیابانها می گشت و بر گناهان میگریست تا به مرو رسید. آنجا پلی دید، نابینایی را دید که از پل در گذشت تا نیفتد گفت: «اللهم احفظه.» معلق در هوا بایستاد. وی را بگرفتند و بر کشیدند و در ابراهیم خیره بماندند که این چه مردی بزرگ است؟ پس از آنجا برفت تا به نشابور رسید... غاری است آنجا مشهور، نه سال در آن غار ساکن بود. روز پنجشنبه بالای غار آمدی و پشته یی هیزم جمع کردی و صبح گاه به نشابور بردی و بفروختی. و نماز آدینه بگزاردی و بدان سیم نان خریدی، نیمه ای به درویش دادی و نیمه ای بکار کردی و تا هفته دیگر بدان قناعت کردی. نقل است که زمستان

شبی در آن غار بود، او یخ شکسته بود و غسل آورده بود. تا سحرگاه در نماز بود، وقت سحریم بود که از سرما هلاک شود. بخاطرش آمد که آتشی باید یا پوستینی. هم در آن ساعت پوستینی پشت او گرم کرد، تا در خواب شد چون از خواب بیدار شد نگریست، آن پوست ازدهایی بود با دو چشم چون دو قدح عظیم. ترسی در دل او پدید آمد... ازدها روان شد، و دوسه بار روی در زمین مالید در پیش وی و ناپدید شد. چون مردمان از کار وی آگاه شدند از آن غار بگریخت و روی به مکه نهاد... پس روی به بادیه نهاد، تا از اکابر دین یکی به وی رسید و نام اعظم خداوند بوی آموخت. در حال خضر را بدید. گفت ای ابراهیم آن برادر من الیاس بود ترا نام بزرگ خداوند در آموخت... نقل است که چهارده سال بایست تا بادیه را قطع کند. در نماز و تضرع بود تا بمکه رسید. (تذکره الاولیاء چاپ کتابخانه زوار ص ۱۵۲ بعد)

استاد و دانشمند ارجمند دکتر عبدالحسین زرکوب در مقالات ارزشمندی ذیل عنوان «جستجو در تصوف ایران» که در مجله دانشکده ادبیات تهران سال بیستم بطبع رسیده است تحقیقاتی بسیار عالمانه درباره ابراهیم ادهم نموده است که به مختصری از آن اشاره میشود. ضمن ذکر مطالبی بسیار جالب به نقل از ابن عساکر مؤلف فوات الوفيات آورده است: که ابراهیم ادهم هنگام قیام ابو مسلم خراسانی در سال ۱۲۹ هجری با جهضم بن عبدالله یمانی خراسان را ترك گفت و آنچه وی را به ترك خراسان و دیار خود واداشت، ترس از ابو مسلم بود نه اندیشه زهد و ورع تصوف. و اصولاً ابراهیم ادهم از اعراب عجلی بود که در آن زمان کسی از آنان در بلخ امارت نداشت. اما ظاهراً خانواده او در آن سامان از دستگاه و حیثیتی خاص برخوردار بوده‌اند. فرار اجباری و اضطراری وی از بلخ که خواه و ناخواه علت ترك تعلقات او شد در روایات صوفیه به ترك سلطنت و الهامات غیبی و ملاقات با خضر و ادریس و مکاشفات بسیار تعبیر یافته است. خلاصه نارضایی ابراهیم ادهم از اوضاع خراسان هنگام ظهور ابو مسلم او را وادار به ترك آن دیار کرد و تاریخ هم نشان نمی‌دهد که او و

پدرانش از امراء حاکم بربلخ و آن نواحی باشند. اما رفتن او به سرحدات اسلامی آن زمان و جهاد مکرر او با کفار و حتی بیماری و مرگ او در ضمن يك جهاد بحری در جنگ با روم نشان گر زهد و ورع اوست و چند بیتی هم که خواهرزاده اش محمدبن کناسه کوفی در سال ۲۵۷ در رثاء او ساخته است بیان گر این زهد و ورع است. در مسافرت های عدیده خود با بسیاری از مشایخ صوفیان برخورد کرده و از ملاقات آنان بهره مند شده است. از جمله در مکه با سفیان ثوری و فضیل عیاض و ابویوسف غسولی مشهور به طرسوسی که او هم اهل جهاد بوده ملاقات های نموده است که صوفیان در آثار خود بدان اشارت کرده اند. و شاید همین معاشرت ها باعث تشویق او به جهاد باشد و بقیه عمرش در جهاد و مسافرت های به مکه و مدینه و کوفه و شام و سایر بلاد گذشت و ناچار همیشه از دسترنج و کار شخصی خود زندگی میکرد و روزگار میگذرانید.

چنانکه در شرح احوالش آورده اند که در شام ناطور دشت و پالیزبان بود و باغبانی میکرد و در کوفه زنبیل می بافت و در بسیاری از بلاد در مزارع کار میکرد و بر خرمن کوبی و مشاغلی نظیر آن اشتغال داشت و سال وفاتش را بین سالهای ۱۶۵ و ۱۶۶ هجری نقل کرده اند. و در مدفن وی نیز اختلاف است. بنابراین پیدا است که اقدام قهرمانی وی در ترك تعلقات دنیا و رفتار خالی از ریا و تظاهرش در دوران زندگی، پس از مهاجرت از خراسان خاصه اشتغالش به جهاد و تحمل مشقات آن، از وی يك قهرمان روحانی ساخته است که صوفیان او را مانند سایر مشایخ خویش نمونه و سرمشقی برای این مسلک قرار داده اند و ممکن است که بسیاری از حکایات و کراماتی که بدو منسوب داشته اند در حقیقت مربوط بدیگران و یا خود مخلوق تخیل ستایشگران او باشد. (جهت مزید اطلاع رُك به مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی سال بیستم شماره ۳ و ۴ اردیبهشت سال ۱۳۵۳ و سال بیست و یکم شماره يك تیرماه ۱۳۵۳ و شماره ۲ و ۳ در آذرماه ۱۳۵۳ ذیل عنوان «جستجو در تصوف ایران»)

در آثار صوفیان به‌موارد بسیاری از این قبیل مطالب برمیخوریم که با موازین تاریخی سازگار نیست از جمله موضوع کمیل نخعی شاگرد و پیرو مولای متقیان که صوفیان او را از مشایخ خود میدانند. و حسن بصری که او را هم شاگرد و پیرو مولا تصور کرده و گاهی اسناد خرقه‌را باو منتسب ساخته‌اند^۱ و موضوعات فراوان دیگری که نقل آن همه در اینجا میسر نیست. ناچار باین چند نکته اشاره شد تا نمونه‌ای از خطا و لغزش‌هایی که در آثار آنان مشاهده می‌شود بدست آید. و اغلب خود صوفیان نیز گاه و بیگاه باین مطالب اشاراتی کرده‌اند و رسالاتی هم در باره اشتباهات سالکین نوشته‌اند مانند «غلطات السالکین» که ضمیمه رساله‌القدس شیخ روزبهان که بطبع رسیده است.

فرقه‌های تصوف - چنانکه اشاره شد اساس تصوف اسلامی برزهد و ورع و پرهیزکاری و خویش‌داری و اعراض از مفسد دنیاخواهی نهاده شده، و صوفیان اولیه در حقیقت زاهدان و پرهیزکارانی بودند که با اعراض از لذائذ دنیا و عوارض آن عمری را در ورع و زهد و پرهیز-کاری و تقوی میگذرانیدند. و خلاق را با حفظ وحدت و یگانگی باین طریق دعوت مینمودند و آنان را به‌مسلمی که اتخاذ کرده بودند آشنا میکردند. و بعلت اوضاع و احوال آن زمان و محیط خاص آن روزگار روز بروز به‌گروندگان باین طریقت زیاده و اضافه میشد تا آنجا که در اوایل قرن دوم هجری این دعاوی صورت مکتبی خاص بخود گرفت و مشایخ این قوم در خانقاه‌های خود که روز بروز روبه‌افزایش میرفت طالبان این دعوت و مریدان خود را علماً و عملاً تربیت میکردند و در حفظ وحدت و یگانگی این مسلک سخت کوشا بودند. اما به‌مرور زمان این فرقه‌هم مانند سایر فرق اسلامی تحولات بسیاری پیدا کرد و اندک اندک از آن وحدت و

۱- جهت اطلاع از شرح احوال حسن بصری و ارتباطش با مولای متقیان ر-ک: کتاب سلیم بن قیس کوفی ص ۹۴ و ۶۶ و الامام الصادق ج ۱ ص ۱۵۵ و برای شرح حالش - ر-ک: عیون‌الخبار ج ۴ ص ۱۹۵ و ابن‌خلکان ج ۱ ص ۳۱۹ و کشف‌المحجوب ص ۱۵۳ و بیان‌التبین ص ۸۸

بگانگی و بی‌پیرایگی و سادگی اولیه خود عدول نمود، و هرچه زمان جلوتر میرفت و این نحوه تفکر شیوع بیشتری می‌یافت، آن وحدت اولیه جای خود را به تفرقه و انشعاب و پیدا شدن فرقه‌های مختلف در این طریقت داد.

بدیهی است که با گسترش روزافزون سرزمین‌های اسلامی، و آمیزش ملل و نحل مختلف موجود در این سرزمین‌های وسیع، و احتیاج مسلمانان بعلم و فرهنگ خاص اسلام، و ترجمه آثار علمای سلف یونان و مصر و هند و ایران و سایر بلاد، هیچ مکتب و مسلکی نمیتوانست به سادگی اولیه خود باقی ماند. و بگواهی تاریخ از همان اواخر قرن اول هجری در کوفه و بصره و دمشق و سایر شهرهای بزرگ و کوچک این سرزمین پهناور، حلقات درسی تشکیل شد که مسائل اسلام و موازین این دین مبین به خواستاران آموخته میشد. و همین حلقات درس بعداً بمدارس بغداد و دمشق و شهرهای متنوع ماوراءالنهر و خراسان وری و جبال و غیره تبدیل شد. و با ترجمه آثار علمی رومیان و هندیان و یونانیان و سایر ملل مختلف روز بروز بر قدرت علمی آن مدارس افزوده میشد و علت بوجود آمدن علوم خاص اسلامی از فقه و اصول و علم تفسیر و کلام و غیره گردید که با اشاعه تراجم کتب علمی و تدریس آنها در مدارس متنوع موجود در سراسر کشور وسیع مسلمانان، باعث ظهور مکاتب مختلف فلسفه و علوم ریاضی و نجوم و طب و سایر علوم گردید که خواه و ناخواه در نحوه تفکر طالبان علوم و متفکرین زمان اثر عمیق میگذاشت. و همین مطلب باعث ظهور و پیدایش ملل و نحل مختلف و مسالك و مکاتب متنوع در سراسر بلاد اسلامی گردید تا آنجا که درك مسائل موجود در بسیاری از فرقه‌های اسلامی چون شیعه و اسماعیلیه و اخوان‌الصفاء و فرقه‌های مختلف اهل سنت و جماعت بدون اطلاع و غور و بررسی در آن علوم متداول زمان کاملاً میسر نیست.

تصوّف نیز از این نهضت عظیم بی‌بهره نماند و چنانکه قبلاً اشاره شد بعلت گرایش بسیاری از علمای زمان باین مکتب و نفوذ روزافزون آراء

و عقاید متنوع، این مسلک نیز از سادگی اولیه خود که همان زهد و پرهیز- کاری بود عدول نمود و بصورت مکتبی مخصوص در آمد که بمسور زمان دارای انشعابات بسیار و فرقه‌های مختلف گردید و بدیهی است که غور و بررسی کامل در کیفیت این شعبات و فرقه‌های نوظهور و روزافزون که تقریباً از اواخر قرن دوم هجری به بعد ظاهر شد کار این مختصر نیست و خود کتاب بلکه کتب و رسائل علیحده‌ای را شامل خواهد شد. در اینجا ناچار به اسامی آن فرقه‌هایی که تا قرن هفتم یعنی زمان مولانا جلال- الدین بلخی شهرتی بسزا داشتند و اشاره مختصری به کیفیت آرائشان میشود تاچه قبول افتد و چه در نظر آید.

هجویری مؤلف کتاب کشف‌المحجوب درباره فرق مختلف تصوف آورده است: جمله متصوفه دوازده گروهند، و از آن دو مردودانند و ده از آن مقبولند. آنچه مقبولند یکی از آن محاسبی‌یانند، و دیگر قصاریانند، و سدیگر طیفوریانند و چهارم جنیدیانند، و پنجم نوریانند، و ششم سهیلیانند، و هفتم حکیمیانند، و هشتم خرازیان‌اند، و نهم خفیفی‌یانند، و دهم سیاریانند. و این جمله از محققانند و اهل سنت و جماعت. اما آن دو گروه که مردودانند یکی حلولیانند که بحلول و امتزاج منسوبند و سالمیان و مشبهه بدیشان متعلقند. و دیگر حلاجیانند که به ترك شریعت و الحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلق‌اند. (کشف‌المحجوب ص ۱۶۴)

این دوازده گروه از صوفیانی بوده‌اند که تا زمان علی بن عثمان جلابی هجویری که ظاهراً در نیمه آخر قرن پنجم وفات یافته است وجود داشته‌اند. اما بطوریکه اشاره شد تصوف در طی زمان انشعابات بسیاری پیدا کرد که اغلب پس از زمان هجویری و شیخ عالیقدرش امام محمد قشیری بوجود آمدند. در سطور ذیل به اسامی این فرقه‌ها که وجود داشتند بسیار موجز و مختصر بصورت حروف تهجی یا الفبائی اشاره می‌گردد.

۱- اباحتیان - کلمه اباحت بکسر اول بمعنی مباح کردن و حلال شمردن و جایز و روا داشتن است و ظاهراً به صوفیانی اطلاق میشد که رعایت

حدود و وظایف شریعت را نمی نمودند و همه چیز را جایز و مباح میدانستند و امر بمعروف و نهی از منکر نیز بجا نمی آوردند. جهت مزید اطلاع رـك: الفرق بين الفرق ص ۲۵۱ و تبصرة العوام ص ۱۸ و تلبیس ابلیس ص ۳۶۳ و کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۲۷ و رـك: اباحت در متن این کتاب.

۲ الهامیه - «گروهی گفته اند که معرفت الهامی است. و این نیز محالست از آنچه معرفت را برهان باطل و حق است، و اهل الهام را بر خطا و صواب برهان نباشد. از آنچه یکی گوید که بمن الهامست که خداوند تعالی اندر مکان نیست، و یکی گوید که مرا الهام چنانست که او را مکانست، و لامحاله اندر دعوی متضاد، حق به نزدیک یکی باشد. لامحاله ممیزی باید که فرق کند میان صدق و کذب این دو مدعی، آنگاه بدلیل دانسته باشد. و حکم الهام باطل بود و این قول براهمه است. و اندر زمانه دیدم که قومی اندرین غلو کنند و نسبت روزگار خود بطریق پارسا مردان دارند و جمله برضاللت اند. و قولشان مخالف همه عقلاست از اهل کفر و اسلام، از آنچه ده مدعی بالهام بدهه قول متناقض دعوی می کنند. (کشف المحجوب ص ۳۴۷ به بعد) - فرقه ای از صوفیان مبطله اند و ایشان موافق اند به قرامطه و دهریه که از خواندن و آموختن قرآن و علوم دینی اعراض کنند. و گویند که مسلم ظاهر حجاب راه باطن است و ابیات و اشعار آموزند. (کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۳۵۸)

۳- اولیائیه - فرقه ای از متصوفه باطل اند که گویند چون عبد مرتبه ولایت رسد از تحت خطاب امر و نهی برآید. و گویند تا انسان بمرتبه خطاب است بمرتبه ولایت نمی رسد. و ولی را افضل بر نبی گویند. و ظاهر این عقیده کفر محض است و ضاللت محض. (کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۳۵)

۴- اهل طامات - نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقائق خود کند، و اظهار کرامات خود خواهد. و در کشف اللغات گوید: طامات نزد صوفیه عبارتست از خودنمایی و خود فروشی، و کمالاتی است که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند. (کشف ص ۹۲۷)

۵- ثوریّه - پیروان سفیان ثوری یکی از مشایخ صوفیان قرون اولیه تصوف اند بجهت اطلاع از احوال و اقوالش ر-ك تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۸۸ بعد.

۶- جنیدیّه - تولا بابوالقاسم جنید بن محمد کنند و اندر وقت ورا طاووس العلماء گفتندی و سید این طایفه و امام الاثمه ایشان بود. طریق وی مبنی بر صحو است بر عکس طیفوریان. (کشف المحجوب ص ۲۳۵ و ر-ك: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ج ۲ تالیف دکتر قاسم غنی ص ۴۴۷)

۷- حارثیّه - فرقه ای از اباضیه اند که اصحاب ابوالحارث اباضی میباشند (اصطلاحات تصوف ص ۱۴۱ و ر-ك: کشف المحجوب ص ۴۸۴ و ملل و نحل شهرستانی حاشیه الفصل ج ۱ ص ۱۴۲)

۸- حالیّه - فرقه ای از تصوف مبطله را میگویند که گویند رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حال است و به این افعال حالتی می آورند که بیهوش شوند، و مریدان ایشان گویند که شیخ تصرف کرده حال آورده. و مذهب ایشان عین ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت. (کشاف ص ۳۶۵)

۹- حیّیه - بضم اول، فرقه ای از متصوفه و مبطله اند. و قول و معتقد ایشان آنست که بنده چون بدرجه محبت رسد تکلیفات شرعیّه ازو ساقط شود و محرّمات براو مباح گردد، و ترک صلوات و صیام و حج و زکات و سایر شعائر اسلام و ارتکاب آثام برو مباح گردد. (کشاف ص ۲۷۴)

۱۰- حشوئیّه - حشویان مجسمه اهل خراسانند، و متکلم به کلام متناقض اندر اصول توحید که اصل این طریقت را شناسند و خود را ولی خوانند و به درست ولی اند اما ولی شیطان و ایشان گویند که اولیا فاضلتر از انبیاء اند و این ضلالت مرایشان را کفایت بود که جاهلی را فاضلتر از محمد صلعم نهند. و گروهی دیگر از مشبهه تولا بدین طریقت کنند. و حلول و نزول حق بمعنی انتقال رو دارند لعنهم الله. (هجویری ص ۳۰۳ بعد) - حشوئیّه کسانی هستند که توجهی باصول عبادات شرایع نداشته و

خود را پای بند به واجبات ندانند و اعمال عبادی را گردن نهند. (اصطلاحات تصوف ص ۱۴۵ و جهت مزید اطلاع ر-ك تبصرة العلوم ص ۷۶ و ۸۵ و ۲۰۰ و ۲۰۷ و کشف ص ۳۹۶)

۱۱ حکمیّه - تولای حکیمیان به ابی عبدالله محمد بن علی حکیم - الترمذی (رض) کنند. ووی یکی از ائمه وقت بود اندر جمله علوم ظاهری و باطنی، ووی را تصانیف و نکت بسیارست. وقاعده سخن و طریقیش بر ولایت بود و عبارت از آن کردی و از درجات اولیا و مراعات آن... وابتداء کشف مذهب وی آنست که بدانی که خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است و همشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هواشان و اخریده و هر کسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده. (هجویری ص ۲۶۵ بعد و نیز ر-ك تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۴۵۱ بعد)

۱۲ - حلاجیان - پیروان حسین بن منصور حلاج (اصطلاحات تصوف ص ۱۵۳) - هجویری گوید: حلاجیان به ترك شریعت و اتحاد مردوداند و اباحیتان و فارسیان بدیشان متعلقاند (هجویری ص ۱۶۴) ظاهراً معتقد به حلول بوده اند ر-ك به حلولیه. (وجهت مزید اطلاع از شرح زندگانی حلاج و کیفیت آراء او ر-ك مصایب حلاج تالیف لوئی ماسینون و ترجمه دانشمند ارجمند دکتر سید ضیاء الدین دهشیری و نیز ر-ك الفرق بین الفرق ص ۲۶۹)

۱۳ - حلولیه - از آن دو گروه مطرود که تولا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود یاردارند: یکی تولا به ابی حلیمان دمشقی کنند. و از وی روایات آرند، به خلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطور است. و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند، اما ملاحظه وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند. و دیده ام اندر کتاب مقدمی که اندر وی طعن کرده است، و علماء اصول را نیز از وی صورتی بستست. و گروهی دیگر نسبت مقالت به فارس کنند و دعوی کنند که این مذهب حسین بن منصور است و به جز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست. (هجویری

ص ۳۳۴ بعد) حلولیه دو طایفه‌اند: یکی طائفه‌ای که پیرو ابو حلمان دمشقی‌اند، و بعضی دیگر پیرو حسین بن منصورند که آنها را حلاجیان هم گویند، که گویند خدا در تمام اشیاء حلول کرده و امتزاج دارد مانند حلوت در خرما که آنها را اتحادیه و عشاقیه و واصلیه هم گویند. (اصطلاحات تصوف ص ۱۵۴)

حلولیه گروهی از متصوفه مبطله‌اند که گویند نظر بر روی امردان وزنان مباح است و در آن حال رقص و سماع کنند. و گویند که این صفتی است از صفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است، و این کفر محض است. و جمعی از ایشان مجلس‌ها سازند و در نظر خلق بلباس آراسته آه و آه و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شوق گریبان و آستین، و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را به خلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است. (کشاف ص ۳۲۵) - حلولیه فرقه‌ای هستند که به حلول حق تعالی در اشخاص و اشیاء قائل بوده‌اند و گویند انا الحق گفتن حلاج و عباراتی نظیر آن که به سایر مشایخ صوفیان نسبت داده‌اند از این عقیده سرچشمه گرفته است. (جهت مزید اطلاع ر-ك فرق الشیعه نوبختی ص ۳۶ تا ۴۳ و ترجمه الفرق بین الفرق ص ۲۶۳ تا ۲۷۴ و متن عربی آن ص ۱۹ و ۲۳۲ بعد و تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۴۵۷ بعد)

۱۴- حمدونیان - خدمت درویشان و حرمت ایشان طریق حمدونیان است (هجویزی ص ۲۴۵)

۱۵- حوریّه - مذهب ایشان مثل مذهب حالیّه است الا آنکه میگویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما می‌آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می‌شود و چون بهوش می‌آیند غسل میکنند. (کشاف ص ۲۹۷)

۱۶- خرازیّه - تولی خرازیان به ابوسعید خراز کنند و وی را اندر طریقت تصانیف از هراست و اندر تجرید و انقطاع نشان عظیم داشت. و ابتداء عبارات از حال فنا و بقا او کرد و طریقت خود را جمله اندرین دو عبارت مضمّر گردانید. (هجویزی ص ۳۱۱ بعد) و جهت مزید اطلاع ر-ك: تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۵۳ بعد)

۱۷- خفیّہ - خفیّیان تولّیٰ بہابی عبداللہ محمد بن خفیف کنند. ووی از کبرای سادات این طایفہ بودہ است واز عزیزان وقت، عالم بعلوم ظاہری وباطنی، ووی را تصانیف معروف است اندر فنون این طریقت و مناقبش اشہراز آنست کہ کلیت آن احصاء توان کرد... و طراز مذهب وی اندر تصوف غیبت و حضورست و عبارت از آن کنند. (ہجویری ص ۳۱۷ بیعد)۔ خفیّیان پیرو ابو عبداللہ محمد خفیف اند کہ از بزرگان طایفہ متصوفہ بودہ است. و طریقت وی غیبت و حضور بود، و مراد از حضور، حضور دل بود بہ دلالت یقینی تا حکم غیبی را چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی کہ از خود غایب شود تا بغیبت خود از خود بہ خود نظارہ کند. و علامت این اعراض بود از حکم رسوم. پس غیبت از خود حضور بہ حق آید، و حضور بہ حق غیبت از خود، چنانکہ ہر کہ از خود غایب، بہ حق حاضر، و ہر کہ بہ حق حاضر از خود غایب بود پس مالک دل خداوندست. (اصطلاحات تصوف ص ۱۷۵ و جہت مزید اطلاع رک: تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۵۵)

۱۸- سہلیّہ - تولّیٰ سہلیان بہ سہل بن عبداللہ تستری باشد، ووی از محتشمان اہل تصوف بود و کبراء ایشان. در جملہ اندر وقت خود سلطان وقت بود، و از اہل حل و عقد، اندرین طریقت وی را براہین بسیار ظاہر بود کہ از ادراک حقایق آن عقل عاجز شود. و طریق وی اجتہاد و مجاہدت نفس و ریاضت است و مریدان را بہ مجاہدت بہ درجات کمال رسانیدی... و پرورش مریدان از روی مجاہدت و ریاضت طریق سہلیان است.. اما ریاضت و مجاہدت جملہ خلاف کردن نفس باشد و تا کسی نفس را شناخت ریاضت و مجاہدت وی را سود ندارد. (ہجویری ص ۲۴۴ بیعد و رک: تاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۵)

۱۹- سیاریّہ - تولّیٰ سیاریان با بنی العباس سیاری کنند رض و وی امام مرو بود اندر ہمہ علوم، و صاحب ابوبکر واسطی بود، و امروز اندر نسا و مرو از اصحاب وی طبقہ بسیارند. و ہیچ مذهب اندر تصوف بر حال خود

نمانده است الا مذهب وی که به هیچ وقت مرویان از مقتدایی خالی نبوده است که اصحاب وی را بر اقامت مذهب وی رعایت میکرده است تالی یومنا هذا. و مراهل نسا را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیفست، و سخن ایشان بایکدیگر به نامه بوده است و من بعضی از آن نامهها بدیدم بمرو. و عبارات ایشان را بنا بر جمع و تفرقه باشد و این لفظیست مشترک میان جمله اهل علوم و هر گروه اندر صنعت خود مر این لفظ را کاربندند مر تفهیم عبارات خود را. (هجویری ص ۳۲۳ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۰ بعد)

۲۰- شمر اخیه- فرقه ایست از فرق متصوفه مبطله. میگویند چون صحبت قدیم شود، امر ونهی از بنده می خیزد، و نیز با آواز طبل و سرود خوشدل شوند، و زنا مباح میدارند، و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم میگردند و افساد می کنند و قتل ایشان مباح است. (کشاف ص ۷۳۵ رک: الفرق بین- الفرق ص ۶۶ و تبصرة العوام ص ۴۳)

۲۱- طیفوریه - این گروه تولی به ابویزید طیفور بن عیسی البسطامی (رض) کنند و وی از رؤسای متصوف بود و از کبراء ایشان. و طریق وی غلبه و سُکر بود. و غلبه حق عزوجل و سُکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد... و مشایخ این طریقت بر آنند که اقتدا جز به مستقیمی که از دور احوال رسته باشد درست نیاید. (هجویری ص ۲۲۸ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۵)

۲۲- فارسیه - پیروان فارس دینوری از مردم خراسان که بعد از قتل حسین بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گرد فارس جمع شده اند و او نیز متهم به مذهب حلول و امتزاج و نسخ ارواح بوده است. (تاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۸) آن دو گروه که مردودند یکی حلولیان اند... دیگر حلاجیانند که به ترك شریعت و الحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلق اند. (هجویری ص ۱۶۴)

۲۳- قدریه - کسانی هستند که منکر قضای الهی بوده و گویند خیر و شر از طرف خود مردم است در مقابل جبریّه که خیر و شر را از خدا

دانند. (اصطلاحات تصوف ص ۳۱۳) - قدریه اهل خوف بوده‌اند بخلاف مرجیان که اهل رجاءند. (هجویری ص ۷۴)

۲۴- **قصاریه** - تولى قساریان به ابی صالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار (رض) کنند. ووی از علمای بزرگ بوده است و سادات این طریقت و طریق وی اظهار و نشر ملامت بودست، و اندر فنون معاملات او را کلام عالیست. وی گفتی که تا علم خدای تعالی به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق. یعنی باید که اندر خلاء باحق تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملاء باخلق. که حجاب اعظم از حق شغل دل تست باخلق. (هجویری ص ۲۲۸) - طریق او اظهار و نشر ملامت بود یعنی میگفته که آفت بزرگ و حجاب عظیم سالک در این است که بخود معجب شود و نزد خلق مقبول گردد و او را مدح گویند. باید طریق ملامت اختیار کند و منظورش حق باشد نه خلق و بهر نام و ننگی پشت پازند و سربه‌آزادگی برآرد. (تاریخ تصوف ص ۴۳۹ بعد و جهت شرح احوال حمدون قصار و کیفیت آرایش ر-ك تذكرة الاولیا چاپ کتابخانه زوار ص ۴۵۱)

۲۵- **قلندریه** - کسانی‌اند که به نظر خلق مبالاتی زیاد ندارند و سعی در تخریب عادات و رسوم کنند، و سرمایه حال ایشان جر فراغ خاطر نباشد، و اکثر طاعات و نوافل از ایشان نیاید از این جهت مشبه به ملامتیه‌اند. (مصباح الهدایه ص ۱۲۱) - نزد صوفیه مرد اهل ترك و اهل تجرد را گویند که از لذات بشری در گذشته باشند. و در فرهنگ جهانگیری میگوید قلندر بالفتح عبارتست از ذاتی که از نفوس و نقوش بشری و اشکال عادی و اعمال بی‌سعادتى مجرد باشد و باصفا گشته و بمرتبہ روح ترقی کرده و از قیود و تکلیفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته و تجرید و تفرید از کونین حاصل کرده و به دل و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسیده. و فرق میان قلندر و ملامتی و صوفی آنست که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و در تخریب عادت کوشد. و ملامتی آن بود که در کتم عبادات کوشد. و صوفی آن بود که اصلا دل او به خلق مشغول نشود. (کشاف ص ۵۶۵ - جهت مزید اطلاع ر-ك: عوارف المعارف باب نهم و

خطط مقریزی جزء چهارم ذیل عنوان «زواية القلندرّیه» و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۵ و حواشی نگارنده بر منطق الطیر عطار ص ۳۳۶)

۴۶- کبرویہ - طرفداران ابوالجناب نجم الدین کبری که از مشایخ کبار زمان خود بود و دارای مصنفات بسیار است که از مراجع معتبر این مسلک بشمار میرود. درباره او آورده اند که: ارباب رسایل و اصحاب فضایل از اهل تواریخ آورده اند که حضرت شیخ نجم الدین کبری با وجود آنکه نظر او کیمیای ولایت بود، در مدت عمر دوازده مرید بیش قبول نکرد اما همه اکابر جهان و یگانه رمان و مقتدای عالم و پیشوای انبای آدم بودند، چون شیخ مجدالدین بغدادی، و شیخ سعدالدین حموی (مرشد عزیزالدین نسفی) و شیخ بابا کمال جندی و شیخ رضی الدین علی لالا و شیخ بهاء الدین زکریا و مولانا بهاء ولد بلخی که پدر مولانا جلال الدین رومی است و شیخ سیف الدین باخزری و شیخ نجم الدین دایه و شیخ جمال الدین کیل و شیخ برهان الدین محقق ترمذی (شیخ و مراد مولانا بیش از شمس تبریزی) و غیرهم قدس الله ارواحهم که صیت کمالات این اشراف در آفاق و اطراف منتشر است. (مقدمه آلمانی فوایح الجمال ص ۴۴) - بنابراین پدر مولانا و شیخ و مربی اولیه او (محقق ترمذی) از تربیت شدگان نجم الدین کبری بوده اند. و او را مصنفات بسیارست که همه از مراجع بسیار معتبر این مسلک بشمار میرود و در این آثار نظرات خاصی از او مشهود است که شرح آنهمه درخور این وجیزه نیست. وی در سال ۵۴۵ متولد شد و در سال ۶۱۸ هنگام هجوم مغولان به قتل رسید.

۴۷- متجاهلیّه - و آن فرقه ایست از متصوفه مبطله که لباس فاسقانه پوشند و افعال فسق کنند و گویند مراد ما دفع ریاست. (کشاف ص ۲۵۵)

۴۸- متکاسله - آن فرقه ایست از متصوفه مبطله. ایشان از مردم طعام خواهند و خورند، و از زندگان به همین فراغت شکم اکتفا کنند و این را توکل نامند، و کسب نکنند و از صدقات خورند. و از حُکام که غالب اموال ایشان حرام است نیاز و هدیه گیرند، و از طعام حرام و مشتبه اجتناب نکنند، و به تأویل و عذر آن را حلال گویند. و باوجود این دعوی زهد و

تقوی و شیخی نمایند و این همه خلاف مسلمانی است. (کشاف ص ۱۲۵۷)

۴۹- محاسبیان - تولای محاسبیان به ابی عبداللہ الحارث الاسد- المحاسبی است (رض) سخن وی اندر تجرید توحید رود به صحت معاملات ظاهری و باطنی، و نادره مذهب وی آنست که رضا را از جمله مقامات نگوید و گوید آن از جمله احوال است. و این خلاف ابتدا وی کرد، آنگاه اهل خراسان این قول گرفتند. و عراقیان گفتند که رضا از جمله مقاماتست و این نهایت توکل است و تا امروز میان قوم این خلاف باقیست. (هجوی ص ۲۱۹ بعد)

۴۰- ملامتیه - گروهی از مشایخ طریق ملامت سپرده اند. و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوصند به ملامت خلق از جمله عالم خاصه بزرگان این امت... و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزوجل که هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعب تر از آنکه کسی بخود معجب گردد. و اصل عجب از دو چیز خیزد: یکی از جاه خلق و مدح ایشان، و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد بروی مدح کنند بدان معجب شود... لاجرم ملامت خلق غذای دوستان حق است از آنچه اندر آن آثار قبولیست و مشرب اولیاء وی، که آن علامت قرب است. و همچنانکه همه خلق به قبول خلق خرم باشند ایشان به رد خلق خرم باشند. اما ملامت بر سه وجه است: یکی راست رفتن، و دیگر قصد کردن، و سه دیگر ترك کردن... بدان که ملامت اندرین طریقت آن شیخ زمانه خود ابو حمدون قصار نشر کرد. و وی را اندر حقیقت ملامت لطایف بسیارست. از او پرسیدند از ملامت؟ گفت: راه آن بر خلق دشوار است، اما طرفی بگویم: ترس قدریان و رجاء مرجیان صفت ملامتی بود. (هجوی باختصار از ص ۶۸ تا ۷۸) - صوفی ملامتی باید سلامت را ترك بگوید و تن به بلایا در دهد و از خواری و تحقیری که از خلق می بیند نفس را ادب کند. (تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۰ - جهت مزید اطلاع ر-ك عوارف المعارف سهروردی باب هشتم و نهم و تصوف مهترین ص ۲۳ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۱۸۷ بعد و ذیل کلمه ملامت در این کتاب.)

۳۱- مولویہ - فرقہ‌ای از صوفیان که سلسله خود را به مولانا جلال‌الدین بلخی میرسانند و هنوز هم در ترکیه و بخصوص در شهر قونیه خانقاه‌های رایج و دایری دارند و از جمله فرقی هستند که به صحبت بیش از سلوک اهمیت میدهند و به سماع و وجد سخت پای بندند.

۳۲- نقشبندیہ - تنها فرقہ‌ای از فرق صوفیان‌اند که از طریق امام جعفر صادق علیه‌السلام و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و سلمان پارسی خرقه خود را بابوبکر صدیق و سپس رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم میرسانند. و به همین جهت در میان اهل سنت و جماعت نفوذ بیشتری دارند و اغلب مشایخ و مریدان آنان منسوب به آن فرق‌اند. نقشبندیہ به مراقبه و ذکر، خاصه ذکر خفی سخت‌پای بندند و اصول سلوک را بر آن نهاده‌اند. (جهت مزید اطلاع رک: المذهب‌السرمدیہ فی مناقب نقشبندیہ)

۳۳- نوریہ - تولی نوریان به ابی‌الحسن احمد بن محمد نوری (رض) باشد و وی یکی از صدور علماء متصوف بود. وی را اندر تصوف مذهبی پسندیده و قاعده‌ای گزیده است. قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر، و معاملاتش موافق جنید باشد. و از نوادر طریقت وی یکی آنست که اندر صحبت ایثار حق صاحب فرماید برحق خود و صحبت بی‌ایثار حرام دارد. و گوید صحبت مردرویشان را فریضه است و عزلت ناستوده. و ایثار صاحب بر صاحب هم فریضه است. (هجویری ص ۲۳۶ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۸ بعد)

۳۴- واقفیه - فرقہ‌ای از صوفیہ مبطله‌اند می‌گویند که خدای تعالی را به معرفت نمی‌توان شناخت از وهمه خلق عاجزند. (کشاف ص ۱۵۰۰) باین نکته باید توجه داشت که اسامی نامبرده فرق‌های اصلی تصوف‌اند که بسیاری از آنها در طی تاریخ انشعابات یافته و به دسته‌های مختلف تقسیم شده‌اند مانند: اهل تمکین و اهل حال و اهل حق و اهل وحدت و غیره که هر کدام منسوب به یکی از فرق نامبرده‌اند. مانند مرجئیہ و متوکلئیہ و چند شعبه دیگر که از فرق ملامتیہ بشمار می‌روند. و یا صدیقیہ و خواجگانئیہ و مجددئیہ و خالدئیہ که به فرق نقشبندیہ منسوبند. از لحاظ سلسله خرقه

ونسبت آن برسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نیز بعضی از این فرق تقسیماتی یافته‌اند، مانند نقشبندیہ کہ از این لحاظ بہ سہ دستہ عمدہ تقسیم میشوند: اول دستہ ایکہ سلسلہ آنها بہ مولای متقیان علیہ السلام منتهی میشود و از او بہ فرزندانش تا امام رضا علیہ السلام میرسد و از او بہ معروف کرخی، دوم آنہائیکہ بوسیلہ حبیب عجمی بہ حسن بصری و از او بہ مولای متقیان می پیوندند. سوم سلسلہ شیخ عمر مرشد کہ از بایزید بسطامی بہ امام جعفر صادق علیہ السلام و از او بہ قاسم بن محمد بن ابی بکر و از او بہ سلمان فارسی و از او بہ ابوبکر صدیق و سپس بہ حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرسد (المواہب السرمدیہ ص ۷).

بنابر این در مطالعہ آثار صوفیان بہ شعب بسیاری برخورد میشود کہ نامشان در اینجا ذکر نشدہ است چہ آنان شعب متنوعی هستند کہ بہ یکی از این فرقہ‌های نامبرده می پیوندند و جزء آن فرقہ محسوب میشوند. جهت مزید اطلاع بر سلسلہ صوفیان کہ تا این زمان موجودند رک: سلسلہ صوفیہ ایران تالیف نورالدین مدرسہی چہاردهی.

چنانکہ بارہا اشارہ شد پایہ و اساس تصوّف اسلامی بر سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و صحابہ اولیّہ و تابعین آنان و ائمہ معصومین علیہم السلام نہادہ شدہ. و صوفیان اولیہ سخت میکوشیدند کہ با پیروی و تبعیت از آنان بہ تصفیہ و تزکیہ ظاہر و باطن خود پرداختہ و با اعراض از جمیع مفاسد بہ مقصودی کہ داشتند برسند. ولذا در اوان کار موضوع این مکتب جز همان زہد و ورع و عدم توجہ بہ زخارف دنیاوی و پیروی از فرامین الہی و سنت رسول (ص) چیز دیگری نبود. اما بمرور زمان، و گسترش روز افزون این نحوہ تفکر، و اقبال خلائق از آن، باعث پیدا شدن خانقاہ‌های فراوانی گردید کہ بوسیلہ واقفان باین طریقت ادارہ میشد، و بطوریکہ گفتہ شد چہ بسا کہ بارونق گرفتن این نحوہ تفکر و اقبال خلائق از آن، خود علتی شد کہ جمعی سودجو از این گسترش سریع و بوجود آمدن خانقاہ‌های روز افزون استفادہ کردہ و با تظاهر بہ امور مربوط باین

طریقت، خود را به‌زی درویشان در آورده و با خود آرایی و ریا و نفوذ در عوام الناس، باعث اخلال فراوان در این فرقه شدند و در نتیجه چنانکه ملاحظه شد باعث پیداشدن شعبات فراوانی گردیدند که صوفیان واقعی آنان را فرق مبطله یا ضاله نامیدند. و طالبان راستین را از مراجعه و پیوستن به آن شعبات نهی کردند.

درین آثار صوفیان که اغلب به‌این‌گونه انشعابات زمان خود اشاره کرده‌اند، رساله‌ای بسیار موجز و مختصر که از چند صفحه تجاوز نمی‌کند از ابو حفص نجم‌الدین عمر بن محمد بن اسماعیل بن لقمان نسفی معروف به مفتی الثقلین که از سال ۴۶۲ تا ۵۳۸ هجری میزیسته است باقی مانده بنام «فی مذهب التصوف و اهله.» که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ارزشمند مجلس شوری موجود است و حقاً راهنمائی بسیار ارزنده در شناخت شعب متنوع تصوف تا آن زمان است. نویسنده دانشمند این رساله کوشیده است که به فرقه‌های مختلف صوفیان زمان خود و کیفیت آراء و مقالات آنان بسیار موجز و مختصر و سخت راه نماینده اشاره نماید که در اینجا من این رساله پر ارزش عیناً نقل می‌شود:

«نجم‌الدین عمر نسفی گفت: که بیاید دانست که تصوف چیست؟ و اهل تصوف کیست؟ و ایشان چند گروهند؟ بدان که تصوف پاکیزه گردانیدن دلست از دوستی غیر خدای عزوجل، و آراستن تن است به سنت‌های خاص پیغامبران و محمد رسول الله صله و علی آله اجمعین. بدان که اهل تصوف برگزیدگان حضرت خدای اند عزوجل، و روندگان سنت مصطفی اند صلی الله علیه و سلم. مگر درین زمان که ایشان دوازده فریق گشته‌اند، یازده فریق در راه بدعت و ضلالت میروند، و یک گروه بر راه راست میروند. اما آن یازده گروه که بر ضلالت اند نام‌های ایشان این است. حبیّه، اولیائیه، شمراخیّه، اباحیّه، حالیّه، حلولیّه، حوریّه، واقفیّه، متجاهله، متکاسله، الهامیّه.

پس بیاید دانستن که روش هر گروهی چیست؟ و اعتقاد هر یک چیست؟ اما مذهب حبیّه آنست که گویند چون بنده بدرجه محبت خداوند

رسید، و خدای را عزوجل بدوستی گرفت، و از دوستی دیگران برید، قلم تکلیف از وی برخاست و خطاب عبادات از وی برداشته شد، و حرام بروی حلال شد، و ماندن نماز و روزه بروی روا شد. و این گروه عورت را نپوشند و این کفر محض است. و ایشان را بگفتار نتوان شناخت، مگر بکردار. و زینهار که سالک راه حق از صحبت ایشان به پرهیزد تا در ورطه کفر نیفتد. اما مذهب اولیائیه آنست که گویند چون بنده بدرجه ولایت رسید، خطاب امر و نهی از او برخاست، و نیز گویند ولی فاضل تر از نبی. و نیز این کفر است و ضلالت. نعوذ بالله من ذلك.

اما مذهب شمر اخیه - آنست که گویند: چون صحبت قدیم شود، امر و نهی برخیزد. و چون به بانگ طبل و نای و سماع و دف خوش کردند، زنان مباح دانند، و گویند زنان ریاحین اند و بوئید گل مباح باشد. و ایشان قوم عبدالله شمر اخی اند که بصورت صلاح گرد اطراف عام میگردند و فساد می کنند و خون ایشان مباح است. اما مذهب اباحیه آنست که مارا ولایت بازداشتن خود نیست از معصیت، هر یکدیگر را چگونه باز داریم؟ امر معروف و نهی منکر بجای مانند، و مالهای مردم و فروج ایشان حلال دارند، و گویند نه گفتن کفر است، و نه آزار حجاب راهست و ایشان بدترین خلق اند. اما مذهب حالیه آنست که ایشان رقص کردن و دست زدن و سماع کردن مباح دارند. و در میان سماع بیهوش شوند و حال آرند چنانکه در ایشان حرکت نماند و آنها که مرید ایشان باشند گویند شیخ را حال آورد و این خلاف سنت رسول است، و هرچه برخلاف سنت بود، بدعت بود و ضلالت بود.

اما مذهب حلوائیه آنست که گویند نظر بروی شاهد و زن صاحب جمال و پسر امرد حلالست. و در آن حال از شادی رقص کنند و گویند صفتی از صفات خدای تعالی عزوجل بر ما فرود آمد و مارا به آن معانقه حاصل آمد و این کفر محض است.

اما مذهب حوریّه همچون مذهب حالیه گویند در حال بیهوشی

حوران بهشتی بیایند و ما را با ایشان وقاع و وطنی حاصل شود و چون بهوش آیند غسل آرند. اما مذهب واقفیه آنست که گویند خدای را عزوجل حق المعرفة نتوان شناخت و بنده از شناخت حقیقت وی عاجز است. و این بیت گویند:

ترا تودانی هرگز ترانداند کس ترانداند کس و تورا تودانی و بس
و این نیز ضلالت محض است. اما مذهب متکاسله آنست که ترک کسب کرده‌اند و روی به درها و دکان‌های مردمان آورده‌اند به درویره و از رندگی به بندگی تن و شکم بس کرده‌اند و زکات اموال مردمان و ریم دست ایشان می‌خورند و این برخلاف سنت رسول است علیه‌السلام. اما مذهب متجاهله آنست که ایشان لباس فاسقان پوشیده‌اند و گویند مراد ما دفع ریاست از تن خویش. و این نیز ضلالت است.

اما مذهب الهامیه آنست که قومی‌اند از قرمطیان و دهریان. و ایشان از خواندن قرآن و آموختن علم روی گردانیده‌اند، و به متابعت کتب حکیمان و مبتدعان بس کرده و گویند قرآن حجاب راه راست و آیات و اشعار حکما را قرآن طریقت نام نهاده باشند و عمر به آموختن آنها گذرانند و این همه ضلالت است و باطل.

اما مذهب آن فریق که حق‌اند آنست که ایشان متابعت کنند سنت رسول را علیه‌السلام و فریضه‌ها در وقت بگذارند، و از عشرت و رقص و سماع و شراب و شاهد احتراز کنند. و از لقمه حرام پرهیز کنند و به کسب مشغول باشند. و زندگانی و صحبت با اهل سنت و جماعت دارند و از صحبت بدان پرهیز کنند. و در میان خلق خود را ناماننده کنند و بار خلق بکشند، و بر کس بار خود ننهند، و اگر خلق ایشان را بشناسند از ایشان گریزان شوند. و بر مسلمانان رحم کنند، و با ایشان مدارا و مواسا کنند، و گناهان ایشان را از حق تعالی عفو خواهند، و مسلمانان را غیبت نکنند. و دنیا و آرایش و آسایش نخواهند، و سیرت نیک مردان و صالحان و تابعین روند. این قوم بر حق‌اند، و دوستی ایشان دوستی خدای و رسول وی است. خدای تعالی صفت ایشان در قرآن ذکر کرده است: «اولئك الذين امتحن الله

قلوبهم للتقوى لهم مغفرة واجر عظيم.

چون از حال اصحاب تصوف معلوم کردی باید که آن يك فریق را که برحق اند تعظیم کنی و متابعت کنی و با ایشان صحبت داری و از آن یازده فریق دیگر که اهل بدعت و ضلالت اند پرهیز کنی و در اهانت ایشان سعی بلیغ نمایی تا بوعده صاحب شریعت علیه السلام برسی که رسول علیه السلام فرموده است که: مَنْ أَهَانَ صَاحِبَ بَدْعَةٍ آمَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْفَرْعِ الْأَكْبَرِ.

سبب تألیف کتاب - هنگامی که به جمع آوری لغات، و تعبیرات مثنوی اشتغال داشتم، به بسیاری از کلمات و ترکیبات خاصی برخوردیم که از حد لغت و تعبیر فراتر بود، مانند کلمات خاص متخذ از قرآن مجید و احادیث و اخبار و یا اصطلاحات صوفیان و تعبیر و تفسیر خاصی که مولانا درباره آنها داشته است و نظایر آن که برای درك مفاهیم ابیات مثنوی می بایست هریک از آن انواع را علیحده ضبط کرد و به شرح و تفسیر آنها پرداخت. خوشبختانه در همان اوان استاد راهنمایم دانشمند ارجمند شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی را جمع آوری فرموده و با شرح و تفسیر کامل بصورت کتابی خاص و اثری بسیار ارجمند در دسترس طالبان اینگونه مطالب قرارداد. و از این شاگرد ناچیز خویش خواست تا در جمع آوری لغات قرآنی و اصطلاحات تصوف اقدام کنم و از محضر و مکتب آن دریای لایزال علم و معرفت در این باره مدد جویم، باشد که با عنایات الهی و تصرفات عالمانه استاد این کار بسامان گراید و برای درك مفاهیم ابیات این اثر عدیم النظیر مولانا اقدامی شده باشد. برای امتثال امر استاد از همان اوان ضمن ادامه فراهم آوردن لغات و تعبیرات خاص مثنوی، آنچه از کلمات الهی و اصطلاحات تصوف و اسامی خاص در شش دفتر مثنوی دیده میشد به مرور زمان جمع آوری کردم تا مگر با عنایات حق تعالی و راهنمایی استاد ارجمند بشرط وفای عمر آن جمله را نیز بصورت کتبی علیحده به خواستاران اینگونه مطالب عرضه کنم بمنه و کرمه.

بمرور زمان و پیشامدهای روزگار روز بروز در تهیه و تدوین و بمنصه ظهور رساندن امر استاد دل‌گرم‌تر و کوشاتر میشدم و به‌لزوم جمع‌آوری آن‌جمله، خاصه اصطلاحات تصوف ایقان بیشتری پیدا میکردم. خاصه در برخورد به آثار خارجیان و مستشرقانی که با متون تصوف سروکار داشتند و یا در تدوین و ترجمه این‌گونه آثار کمر همت بر میان بسته بودند، بیش از پیش مرا به اقدام باین امر تشویق و ترغیب میکرد. چون در مطالعه آثارشان روز بروز باین نکته بیشتر متوجه میشدم که جمع‌آوری این اصطلاحات که اغلب بعلتی خاص، بصورت رمز و ایما و یا بقول خودشان «اشاره» بیان شده است سخت ضروریست. چون در برخورد با دانشمندان چون هانری کربن فرانسوی H. Corbin و هلموت ریتز آلمانی H. Ritter و پرفسور آربری P. Arbery انگلیسی که عمر خود را در ترجمه آثار صوفیان و مطالعه مسائل تصوف صرف کرده بودند باین نکته متوجه شدم که درك واقعی بسیاری از این اصطلاحات برایشان تا حدی مشکل و متعسر است و چه‌بسا که همین مطلب باعث سوء تعبیر و لغزش‌هایی شده باشد که در بسیاری از آثار این زمره از محققان خارجی به چشم می‌خورد. مانند انتساب بسیاری از مسائل مورد طرح در تصوف اسلامی را به آثار افلاطون و بودا و نوافلاطونیان و کلیون و غیره، و یا انتساب بسیاری از افعال و اعمال صوفیان از قبیل چله‌نشینی و عزلت‌گزینی و ریاضات خاص آنان به مرتاضین هند و رهبانان مسیحی و سایر اقوام و مذاهب، که شاید بعلت تشابه احوال و مقامات سالکان به افعال و اقوال آنان دست داده است و بسیاری موارد دیگر که در آثار این محققین خارجی مشاهده میشود. اتفاقاً روزی این مسئله را با پرفسور آربری Arbery استاد گران‌قدر دانشگاه کمبریج که سرگرم ترجمه غزلیات مولانا بود در میان گذاشتم و مواردی از انحرافات موجود در آثار مستشرقین را در این باره با او نشان دادم، و او که حقاً دانشمندی ارجمند و صاحب بصیرت و اهل معرفت بود مرا بسیار تشویق کرد که در جمع‌آوری این اصطلاحات و شرح و تفسیر آن به زبان ساده روز ادامه دهم، باشد که در رفع این نقیصه اقدامی ناچیز

صورت گیرد و باعث رفع ابهام بسیاری از مسائل مورد طرح در مسلک پرارزش تصوف شود.

چنانکه در مقدمه این کتاب اشاره شد در اینجا باید باین نکته توجه داشت که تصوف از هنگامی که بصورت مسلک و فرقه‌ای خاص درآمد، بشهادت تاریخ، به علت برخورد هائی که با ظاهریان و مخالفان خود پیدا کرد، با درگیری‌های بسیاری روبرو شد که اغلب به تکفیر و نفی بلد و آزار و اذیت و قتل و کشتار مشایخ این فرقه می‌انجامید. در نتیجه سالکان این طریقت ناگزیر متوجه شدند که بسیاری از مطالب و یا باصطلاح خودشان مکاشفات و مشاهدات عینی خود را که در طی سلوک با آن مواجه میشوند، اولاً با همه کس در میان نهند و از بیان احوال و مقاماتی که در طی سیر سلوک مشاهده می‌کنند خودداری کنند و ثانیاً به آنچه در این طریقت از کشف و ابانه و مشاهدات عینی و ظهور مظاهر و غیره بر میخورند جز با مشایخ و پیران طریقت خود با دیگری حتی با سالکان هم مسلک خود نیز سخنی نگویند.

به همین جهت یکی از شرائط اولیه مشایخ خانقاه‌ها با مریدان خود، خویشتن‌داری و کتمان سِر بود. و طالب مشتاق پس از آنکه مراد و شیخ پیشوای خود را بر میگزید و در خانقاه او منزل میکرد، نخستین مسئله‌ای که با آن روبرو میشد: اول امتحاناتی بود که از جانب شیخ از او بعمل می‌آمد، دوم توصیه‌های مکرر و شدیدی بود که از جانب شیخ خانقاه در باره خویشتن‌داری و سکوت و کتمان سِر با او میشد. چون در طی سلوک تربیت خاص این مسلک، سالک را حالات و مقاماتی نوظهور دست میداد و با مکاشفات روبرو میشد یا تجلیاتی را برای العین مشاهده میکرد که بیان آن برای کسانی که در این وادی نبودند، به هیچ وجه قابل درک نبود و در نتیجه اظهار آن مراتب باعث گرفتاریهای بسیار میشد که در تاریخ این قوم باید دید. و بهمین علت همیشه به سالکان مبتدی توصیه میشد که هر گونه حال و مقامی را که در طی سلوک از طریق مکاشفه یا مشاهده بدان میرسند از همه کس مخفی دارند و فقط با شیخ در میان نهند تا با راهنماییهای

عارفانه او به راه سلامت افتند و گرفتار القات شیطانی نگردند و به لغزش و انحراف دچار نشوند. و با اظهار آن گونه مطالب علت درگیری‌ها و گرفتاری‌های بسیار نگردند، چه عوام را به این گونه احوال و مقامات راه نیست و درك حقایق عرفان برایشان میسر نمی‌باشد. و بیان این مسائل ممکن است برای سالک موجب دردسرهای بسیار گردد و به تکفیر و نفسی بلد و ضرب و شتم و احیاناً قتل و نیستی او انجامد.

در مجلد پنجم مثنوی حکایتی است ذیل عنوان «حکایت آن شخصی که از ترس خویشتن را در خانه‌ای انداخت. رخ‌ها زرد چون زعفران، لب‌ها کبود چون نیل، دست لرزان چون برگ درخت. خداوند خانه پرسید: که خیر است چه واقعه‌ایست؟ گفت بیرون خر میگیرند بسخره. گفت: مبارک، خر می‌گیرند تو خر نیستی چه می‌ترسی؟ گفت: سخت به جد میگیرند و تمییز برخاسته است امروز ترسم مرا خر گیرند.»

چون نه‌ای خر رو ترا زین چیست غم	گفت خر گیرند کو خر جان عم
گر خرم گیرند هم نبود شگفت	گفت بس جندند و گرم اندر گرفت
جد جد، تمییر هم برخاستست	بهر خر گیری بر آوردند دست
صاحب خر را بجای خربرنند	چونکه بی تمییزیان مان سرورند
دفتر ۵ علاص ۵۵	ج ۵ نی ص ۱۶۳

از این لحاظ در مثنوی و دیگر آثار صوفیان بسیار باین نکته برمیخوریم که مریدان صادق را به سکوت و کم حرفی و خویشتن داری و مماشات و کتمان سر خود از نااهلان بسیار توصیه کرده‌اند. چنانکه در قصه بازرگان و طوطی در دفتر اول مثنوی آمده است که طوطی زهاشده از قفس، علت رهایی خود را چنین بیان میکند:

که رها کن لطف آواز و داد	گفت طوطی کو به فم پند داد
خویشتن مرده پی این پند کرد	زانکه آواز ترا در بند کرد
مرده شو چون من که تاییابی خلاص	یعنی ای مطرب شده با عام و خاص
غنچه باشی کود کانت بر کنند	دانه باشی، مرغکانت برچینند
غنچه پنهان کن گیاه بام شو	دانه پنهان کن بکلی دام شو

هر که داد او حسن خود را در مزاد
 حيله‌ها و خشم‌ها و رشك‌ها
 دفتر ۱ نی ص ۱۱۱ س ۱۸۳۵
 ج ۱ علا ص ۴۸ س ۱۲
 صد قضای بد سوی او رو نهاد
 بر سرش ریزد چو آب از مشگ‌ها
 مولانا در مثنوی خود به سکوت و خاموشی بسیار توصیه کرده است.
 چنانکه فرماید:

چند گاهی بی لب و بی گوش شو
 چند گفتم نظم و نثر و راز فاش
 دفتر ۵ نی ص ۱۳۷ س ۲۱۴۸
 دم مزن تا بشنوی از دم زنان
 دم مزن تا بشنوی زان آفتاب
 دم مزن تا دم زند بهر تو روح
 دفتر ۳ نی ص ۴۷ س ۱۳۵۵
 ج ۵ علا ص ۴۸۷ س ۲۵
 وانگهان چون لب حریف نوش شو
 امتحان را چند روزی گنگ باش
 آنچه نامد در زبان و در بیان
 آنچه نامد در کتاب و در خطاب
 آشنا بگذار در کشتی نوح
 ج ۳ علا ص ۲۲۵ س ۲۱

در تاریخ تصوف و آثار مشایخ این فرقه مشاهده می‌کنیم که هر چه
 زمان جلوتر میرفت، اصطلاحات آنان پیچیده‌تر و مرموزتر میشد و اغلب
 بصورت رمز و ایما در می‌آمد تا آنجا که هر کس مفاهیم بسیاری از آنها
 بدون مطالعه مکرر آثار سخت ارزشمند آنان و غور و بررسی دقیق و یا
 طی مراحل سلوک، امکان پذیر نیست. به همین جهت از همان اوان که به
 دستور استاد راهنمای خود به جمع‌آوری و تهیه و تنظیم و شرح این
 اصطلاحات مشغول شدم با اشکالات فراوان و موانع بسیاری مواجه شدم که
 باعث کندی و مانع پیشرفت کار میشد تا آنجا که گاهی به انصراف از این
 امر و اکتفاء به تحقیق تاریخ تصوف می‌انجامید. اما از آنجا که قرعه این
 فال بنام این گمشده وادی حیرت زده شد، شبی از شب‌های سال ۱۳۴۱ شمسی
 در واقع‌های دیدم که در محضر سرور کاینات‌ام و کتابی چند را که تا آن
 روز گار تهیه و تدوین کرده بودم به حضورشان تقدیم می‌کنم و حضرتش
 با عنایتی خاص آنها را پذیرفته و به من امر فرمودند که «ازین پس همه همت
 خود را صرف تهیه همین اصطلاحات کن تا تذکره‌ای برای آیندگان باشد.»
 و از آنجا که در دوران پرماجرای زندگانی خود، همیشه در گرفتاریها و

گیر و دارهای و شداید روزگار به عنایات حضرتش متوسل میشدم و اغلب در واقعهای از واقعات به امداد این ذره ناچیز آمده و گره از کارهای فرو بسته ام می گشودند، این واقعه را که سخت در من مؤثر افتاد بفال نیک گرفتم و از آن پس جهت امتثال امر مبارکش همه هم خود را صرف تهیه و تنظیم این کار که با مراحم و عنایات خاص حضرتش گره ها گشاده میشد و راهها هموار میگردید نمودم. تا پس از سالیان دراز بصورت مجلداتی چند به خواستاران اینگونه مطالب عرضه شود. و دوست ارجمند آقای علی اکبر زوار صاحب کتابخانه زوار که به تجدید چاپ آثار دیگر این ناچیز همت گماشته است بر این ناچیز منت نهاد و طبع و نشر این مجلدات را هم بعهده گرفت، باشد که با الطاف خاص الهی و همت و پشت کار خاص ایشان بحلیه طبع آراسته گردد و در دسترس طالبان قرار گیرد و با همه نقص و کاستی که در آن مشاهده میشود دعای خیرشان فتوحی شود، تا به این بازمانده از طریق رستگاری عنایتی شود و بر سیاه نامه او قلم عفو کشند که:

از یک دعای یارب شب زنده دارها حاجت روا شوند هزاران هزارها اما طرز تنظیم و تدوین کتاب چنانست که در جمع آوری اصطلاحات صوفیان از قدیم ترین آثار موجود این طایفه تا قرن هفتم هجری که زمان زندگانی پربرکت مولانا و آثار گرانبهای او از جمله مثنوی معنوی اوست بسنده کردم. یعنی از کتاب الرعایه ابی عبدالله حارث محاسبی و قوت القلوب ابوطالب مکی شروع و به مثنوی معنوی مولانا رسانیدم و در این جمع آوری سعی کردم که پیوسته از پرارزش ترین متونی که مورد قبول مشایخ این مسلک است استفاده شود، مانند کشف المحجوب هجویری و رساله قشیری و طبقات الصوفیه عبدالرحمان سلمی و اللمع و اسرار التوحید و آثار گرانبهای خواجه عبدالله انصاری و سهروردی و عین القضاة همدانی و امام محمد غزالی و ابن عربی و روزبهان و آثار سخت پرارزش نجم الدین کبری و مریدان بنامش چون باخزری و بهاء ولد پدر مولانا و سعدالدین حموی و مریدان آنان چون عزیزالدین نسفی و نجم الدین دایه و دهها کتاب دیگر

از این قبیل.

واز آنجا که بسیاری از این اصطلاحات احتیاج به شرح و توضیح بیشتری داشت ناگزیر از کتبی چون منازل السائرین و صدمیدان و مصباح-الهدایه و احیاناً از آثار مشایخ بنام قرون بعد از قرن هفتم چون جامی و دیگران استفاده شد. که اسامی آنان و آثارشان را در فهرست ماخذ این کتاب میتوان مشاهده کرد. و از آنجا که همه این اصطلاحات جز کلمه «ورع» از قرآن مجید مستفاد شده است، ناچار از بسیاری تفاسیر قرآن مجید چون تفسیر ابوالفتوح و کشف الاسرار و دهها تفسیر دیگری که صوفیان از خود پیادگار گذاشته‌اند نیز استفاده شد. و بدیهی است که از کتب تاریخ و تذکره‌ها خاصه کتبی که در شرح احوال و اقوال صوفیان نوشته شده است و کتب لغت و غیره و غیره نیز تا آنجا که ممکن بود مورد استفاده قرار گرفت. اما روش تحریر و بیان مطالب چنانست که اولاً ذیل هر اصطلاحی عین عباراتی را که پیشوایان این مسلک در آثار خود آورده‌اند، با آنکه بعللی که ذکر شد بسیاری از آنها صورت رمز و ایماء بخود گرفته است، بدون کم و کاست نقل نمودم. و سپس برای **عمرک** بیشتر مفاهیم بسیاری از اصطلاحات، ذیل عنوان **اقوال مشایخ** گفتار پیشوایان معروف این طایفه را تا آنجا که به ابانه و ظهور و شرح و بیان مطالب و روشن کردن موضوع کمک میکرد بیاوردم. پس از آن تحت عنوان حاصل کلام تا آنجا که امکان داشت به شرح و توضیح آنچه در نقل عبارات و کتب و اقوال مشایخ آورده شده بود پرداختم. بدیهی است که در این موارد سعی فراوان مبذول شد تا مطالب منقول از متون سلف با عباراتی بیان شود که روشن گر مطلب باشد و به زبان و عبارات قابل فهم امروز نزدیک باشد. و سرانجام ذیل عنوان «اما در مثنوی» کوشیدم که با نقل اشعار مثنوی آنچه را که مولانا در بیان هر اصطلاحی آورده است نقل کنم و تا آنجا که میسر بود شروحنی بر آن بنویسم، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید. با آنکه در نقل عبارات و شرح اصطلاحات کوشش بسیار شد که جانب اختصار رعایت شود اما بعلت غموض و پیچیدگی بسیاری از اصطلاحات و تفصیل بیان مشایخ و انواع و اقسامی که در بعضی

از این اصطلاحات مشاهده میشود ناچار به شرح و توضیح بیشتری احتیاج بود و در نتیجه شرح شمه‌ای از آنها شامل صفحات بسیاری شد که در متون این مجلدات ملاحظه میفرمائید.

چنان ماند که مشیت الهی بر آن بوده است که روزگار این گمشده وادی معرفت باید در مطالعه آثار سلاسل صوفیان خاصه در آثار سر حلقه عارفان زمان مولانا جلال‌الدین بلخی و تحقیق و تفحص در دریای بیکران مثنوی معنوی او که بقول خودش: «اصول اصول دین در کشف اسرار و وصول و یقین و فقه‌الله اکبر و شرع‌الله الازهر و برهان‌الله الاظهر.» است صرف شود. چه از سال ۱۳۱۴ شمسی که نوآموز محضر استادان دانشگاه تهران شدم و در حلقه درس استاد ارجمند مرحوم فروزان فر که به شرح اییات مثنوی می‌پرداخت حضور یافتم، با این اثر جاودانی آشنا شدم.

تقریرات فاضلانه استاد دانشمند و افادات علمی او در آن روزگار چنان در من اثر گذاشت که از همان زمان سخت شیفته و فریفته این اثر عدیم‌النظیر شدم که هیچ امری از امور مادی و معنوی جز مطالعه و غور و بررسی آن کتاب مرا اقناع نمیکرد. و پیوسته میکوشیدم که علاوه از کلاس درس رسمی استاد گاه و بیگاه از محضرش استفاده کنم تا به حل بسیاری از مشکلات مورد مطالعه خود نایل آیم. مراحم و تشویق و ترغیب او مرا بدان داشت که پس از گذراندن دوران دکتری زبان و ادبیات فارسی رساله مربوط به دکتری را نیز به تحقیق و مطالعه این اثر گرانبها اختصاص دهم. لذا از سال ۱۳۲۲ به جمع‌آوری لغات و تعبیرات مثنوی پرداختم که با مساعدت‌ها و راهنمایی‌های بی‌دریغ سخت‌فاضلانه علامه استاد دهخدا که حقاً سمت مرادی و پدری بر این ناچیز داشت بر چندین جلد بالغ آمد که ضمن انتشارات دانشگاه به چاپ رسید و بار دیگر به همت دوست ارجمند آقای اکبر زوار در نه جلد بحلیه طبع آراسته شد.

در همان ایام به تهیه و تنظیم اصطلاحات تصوف مثنوی نیز مشغول شدم که سرانجام چنانکه اشاره شد از سال ۱۳۴۱ شمسی به جمع‌آوری و شرح و تفسیر اصطلاحات کلی تصوف انجامید که از قدیم‌ترین اثر صوفیان شروع

و به‌مثنوی ختم شد. و به‌چندین مجلد بالغ آمد و قرار بود که در چندین سال پیش بحلیه آراسته گردد. اما پیش‌آمدهای روزگار آنرا بعهدہ تعویق می‌انداخت تا آنکه دوست ارجمند آقای زوار صاحب کتابخانه زوار که آثار دیگر این ناچیز را که مجدداً بچاپ رسانید، پیشنهاد کرد که مجلدات این اثر را نیز بحلیه طبع آراسته دارد و با همت و پشت کار خاص خود کمر همت بر میان بست تا با همه موانعی که درین روزگار در کار طبع و نشر وجود دارد چاپ این مجلدات را بسامان رساند و مرا مرهون مراحم دوستانه خود نماید. امید که با همه نقص و کاستی که در این اثر ناچیز مشاهده میشود با عنایات لایزال حق موردقبول اهل نظر قرار گیرد و هر کجا سهو و اهمالی مشاهده کردند بر این ناچیز منت نهند تا در رفع آن بشرط وفای عمر کوشا گردد. بمنه و کرمه.

دکتر سیدصادق گوهرین

پائیز ۱۳۶۱ شمسی

بسم الله الرحمن الرحيم

آب

در آثار صوفیان بمعنی معرفت و فیض آمده است. و در مثنوی غیر از معانی لغوی آن گاهی اصطلاح شده است از فیض الهی و مدد غیبی که آن فیض، ذات جهان عارضی است. (نی ج ۸ ص ۱۶)

نور از دیوار تا خور میرود تو بدان خور رو که در خور میرود
زین سپس بستان تو آب از آسمان چون ندیدی تو وفا در ناودان
ج ۳ نی ص ۳۲ س ۵۵۹ ج ۳ علا ص ۲۵۵ س ۲۸

گاهی هم بمعنی حقیقت روحانی (نی ج ۸ ص ۲۸۹) آمده است که صرف عبث و بیهوده آن باعث رکود ذوق و خشکی چشمه روحانی و معنوی باطن سالک میشود.

تا کنی مرغیر را جبر و سنی متصل چون شد دلت با آن عدن
امرقل زین آمدش کای راستین أنصتوا یعنی که آبت را بلاغ
این سخن پایان ندارد ای پدر این سخن راترك کن پایان نگر
ج ۵ نی ص ۲۵۴ س ۳۱۹۶ ج ۵ علا ص ۵۱۹ س ۱۵

آباء

افلاك را آبا و عناصر را امهات می نامند و از آنها موالید بوجود میاید یا متولد میشود. (مجموعه دوم شیخ اشراق ص ۱۸۷ حاشیه) این آبا و امهات

از عقل اول صادر شدند. (انسان کامل نسفی ص ۷۱) و بدان که آبا و امهات، یعنی افلاك و انجم که آباء اند و عناصر و طبایع که امهات اند اول و آخر ندارند. این چنین که هستند همیشه این چنین بوده اند و پیوسته خواهند این چنین بود. اما مرکبات که موالیدند، یعنی نبات و معدن و حیوان، اول و آخر دارند می آیند و میروند. اول مرکبات آنست که مرکب میشود و آخر مرکبات آنست که باز مفردات میشود. پس اول و آخر مرکبات مفردات اند، از مفردات می آیند و باز بمفردات باز میگردند. «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخرى» خود می رویند و خود میزایند و خود میباشند و خود باز میگردند. هر يك آنچه مالا بد ایشان است تا بکمال خود رسند.

(انسان کامل نسفی ص ۴۷۰ و نیز رک ص ۱۶۳ و ۱۶۴ همان کتاب) بزعم قدما این آبا و امهات اساس و پایه حیات و زندگی و وجود در کره ارض اند. و بزعم صوفیان رابطه موالید با آباء و امهات رابطه کشش و جذب است کشش و جذبی عاشقانه، مولانا نیز در مثنوی این منظور را در ابیات دلکش زیرسخت عارفانه بیان کرده است.

<p>جمله اجزای جهان زان حکم پیش هست هر جزوی ز عالم جفت خواه آسمان گوید زمین را مرحبا آسمان مرد و زمین زن در خرد چون نماید گرمیش بفرستد او برج خاکی خاک ارضی را مدد برج بادی ابر سوی او برسد برج آتش گرمی خورشید ازو هست سرگردان فلك اندر زمن وین زمین کدبانوئیها میکند پس زمین و چرخ رادان هوشمند ج ۳ نی ص ۲۵۱ س ۴۴۰۱</p>	<p>جفت جفت و عاشقان جفت خویش راست همچون کهربا و برگ کاه با توام چون آهن و آهن ربا هرچ آن انداخت این می پرورد چون نماید تری ونم بدهد او برج آبی تریش اندر دمد تا بخارات و خم را برکشد همچو تابه سرخ ز آتش پشت و رو همچو مردان گرد مکسب بهرزن بر ولادات و رضاعش می تند چونکه کار هوشمندان می کنند ج ۳ علا ص ۳۰۹ س ۴</p>
--	---

آب آب

آبی که هر موجود زنده‌ای از آن بوجود می‌آید. چنانکه خداوند متعال فرماید «وجعلنا من الماء کل شی حی»^۱ شارحان مثنوی آنرا گاهی بمعنی ذات و هویت حق تفسیر کرده‌اند. (ش. م) و گاهی بمعنی ذات حق که عبارتست از روح. (اکبری دفتر سوم ص ۵۵) و جامی آنرا آبی میداند که از بالای عرش جاریست و از آن به نفس الرحمن تعبیر می‌نماید. (نی ج ۸ ص ۳۴) - خدای تعالی که اولیاء الله قدرت و جان پالوده و مصفای خود را از او میداند. (نی ج ۸ ص ۲۲۹) - ذات حق که اولیاء الله و کاملان طریقت و واصلان حقیقت قدرت تنزیه روح و ترکیه نفس را از او می‌یابند. (ش. م) - ذات حق و واجب‌الوجود که علت ایجاد هستی است.

تیره چشمیم و در آب روشنیم
آب را دیدی نگر در آب آب
روح را روحیت کومیخواندش

ج ۳ علا ص ۲۲۵ س ۵

تاچنان شد کآبر را رد کرد حس
تابشستش از کرم آن آب آب
هی کجا بودی بدریای خوشان
بستم خلعت سوی خاک آمدم
که گرفت ازخوی یزدان خوی من

ج ۵ علا ص ۴۳۳ س ۲۴

ما چو کشتی‌ها بهم بر میزنیم
ای تو در کشتی تن رفته بخواب
آب را آییست کومیراندش

ج ۳ نی ص ۷۲ س ۱۲۷۲

آب چون پیکار کرد و شد نجس
حس ببردش باز در بحر صواب
سال دیگر آمد او دامن کشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
هین بیائید ای پلیدان سوی من

ج ۵ نی ص ۱۴ س ۲۰۰

آب حیات

در آثار صوفیان بصورت آب زندگی یا آب زندگانی و آب حیوان و آب خضر هم آمده است. آییست که بزعم قدما در ظلمات که در انتهای دنیای

۱- سوره مبارکه الانبیاء آیه شریفه ۳۱

مسکون جای دارد جاریست و هر کس از آن چشمه آب بنوشد عمر جاودانی خواهد یافت. و در اساطیر آمده است که ذوالقرنین^۱ برای یافتن آن چشمه به ظلمات رفت اما نتوانست بدان دست یابد، اما خضر^۲ پیغمبر که وزیر و پسر خاله او بود، والیاس^۳ نبی که همراهش بودند آن چشمه را یافتند و از آبش نوشیده‌اند و عمر جاودان یافتند. و این افسانه علت مضامین بسیار در اشعار فارسی شده است. در اصطلاح صوفیان گاهی کنایه شده است از سرچشمه عشق و محبت که هر که از آن بچشد هرگز معدوم نگردد و فانی نشود. و نیز اشارت بدهان معشوقست. (کشاف) و گاهی بمعنی ذات و حقیقت اشیاء آمده است که عالم و آدم بنور او منورند. (مصطلحات عرفا ص ۲۰۱) وجود مطلق و تعین اول را گویند و بر مجلای تجلیات حق هم اطلاق نمایند (مرآة العشاق) - جهان تاریک جسم است و آب حیات علم است. (انسان کامل نسفی ص ۶۶) - عطار در قصه سکندر و وفات او همین معنی را از آب حیوان استنباط کرده است.

دگر آن آب حیوان را که جستی
تفکر کن مده خود را بسی پیچ
اگر آن علم ننماید بصورت
مخور غم ای پسر تو نیز بسیار
اگر بر جان تو تابنده گردد
اگر تو راه علم و عین دانسی

اگر چه این زمان زودست سستی
که آن علم رزین است و دگر هیچ
بود آن آب حیوان بی کدورت
که هست آن آب علم و کشف اسرار
دلت کونین را بیننده گردد
تر آنست آب زندگانی
(الهی نامه ص ۲۱۸)

نسفی در این باره تعبیر جالبی دارد، از این قرار: حالیا بنقد بدان که

- ۱- جهت اطلاع از قصه ذوالقرنین و آب حیات: رک: ابن‌اثیر ج ۱ ص ۱۵۹ و بلعمی ص ۲۱۶ و حبیب‌السیر ص ۴۲ ج ۱ و جویری ص ۲۲۹ و ثعلبی ص ۲۵۲ و قصص من القرآن ۱۶۲ و حیات‌القلوب ج ۱ ص ۱۵۷ و نشابوری ص ۳۳۸
- ۲- جهت اطلاع بر احوال خضر و آب حیات. رک: طبری ج ۱ ص ۱۸۸ و ابن‌اثیر ج ۱ ص ۶۲ و اخبار الدول قرمانی در حاشیه ابن‌اثیر ج ۱ ص ۹۲
- ۳- جهت اطلاع بر احوال الیاس پیغمبر - رک: ابن‌اثیر ج ۱ ص ۸۲ و بلعمی ص ۱۷۵ و اخبار الدول قرمانی ص ۱۱۳ در حاشیه ابن‌اثیر ج ۱

ملکوت دریای نوراست و ملک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیاتست و در ظلمت است. باز این دریای نور به نسبت دریای ظلمت است با دریای علم و حکمت، و علم و حکمت آب حیاتست و در ظلمت است و همچنین به نسبت آب حیات چهار مرتبه دارد بلکه زیادت. اسکندر باید که در ظلمات رود و از ظلمات بگذرد و با آب حیات رسد.

ای درویش چند گاه هست که می شنوی که آب حیات در ظلمات است و نمی دانی که آب حیات چیست و ظلمات کدامست؟ بعضی از سالکان میگویند که ما باین دریای نور رسیدیم و این دریای نور را دیدیم. نوری بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی پایان و بی کران. حیات و علم و قدرت و ارادت موجودات از این نورست، بینائی و شنوایی و گویائی و گیرائی و روائی موجودات از این نورست، طبیعت و خاصیت و فعل موجودات از این نورست، بلکه خود همه این نورست. و دریای ظلمت حافظ و جامع این نورست، و مشکاة و قایه این نور است و مظهر صفات این است.... این دریای نور را آباء گویند و این دریای ظلمت را امهات می خوانند و این آباء و امهات دست در گردن خود آورده اند و یکدیگر را در بر گرفته اند «مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا یبغیان» (انسان کامل نسفی ص ۱۶۳)

۱- در مثنوی گاهی بمعنی سیر باطنی سالک و احوالی که بر او میگذرد چون محو و سکرو فنا و امثال آنست که با سیر بیرونی و ظاهری که قول و فعل باشد بسیار فرق دارد.

سیر بیرونست قول و فعل ما
سیر باطن هست بالای سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد
عیسی جان پای در دریا نهاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد
سرّ جان پا در دل دریا نهاد
چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت
گاه کوه و گاه دریا گاه دشت
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت
موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست
موج آبی محو و سکروست و فناست

تا درین سگری از آن سگری تو دبور
 ج ۱ نی ص ۳۶ س ۵۷۵
 ذوق خنده دیده‌ای ای خیره خند
 خنده‌ها در گریه‌ها آمد کتیم
 ذوق در غم‌هاست پی‌گم کرده‌اند
 باز گونه نعل در ره تارباط
 ج ۶ نی ص ۳۶۳ س ۱۵۸۴
 ج ۱ علا ص ۱۵ س ۱۷
 تا در این مستی، از آن جامی تو کور
 ذوق گریه بین که هست آن کان‌قند
 گنج در ویرانه‌ها جوای سلیم
 آب حیوان را بظلمت برده‌اند
 چشم‌ها را چارکن در احتیاط
 ج ۶ علا ص ۵۹۵ س ۲

۲- علم لدنی که بکاملی چون خضر (نی ج ۸ ص ۵) و آصف برخیا
 مشاور و وزیر سلیمان نبی داده شد چنانکه در قرآن کریم درباره خضر که
 راهنمای موسی علیه‌السلام شد فرماید فوجدنا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة
 من عندنا و علمناه من لدنا علماً. (سوره مبارکه الکهف آیه ۶۵) و درباره
 آصف فرماید «وقال الذی عنده علم من الکتاب انا آتیک به قبل ان یرتد
 الیک طرفک»^۱ (سوره مبارکه النمل آیه شریفه ۴۵)

پس کریم آنست کو خود را دهد
 باقیات الصالحات آمد کریم
 ج ۳ نی ص ۴ س ۳۳
 ج ۳ علا ص ۱۹۴ س ۱
 آبه حیوانی که ماند تا ابد
 رسته از صد آفت و اخطار و بیم

۳- وجود معشوق یا مراد واصل که دافع هرگونه جهل و نادانی
 که مایه مرگ و عدم و نیستی است می‌باشد.

ترك آن کردیم کو در جستجوست
 تا رهد از مرگ تا یابد نجات
 ج ۳ نی ص ۲۶۴ س ۴۶۵
 ج ۳ علا ص ۳۱۴ س ۲۷
 تا که پیش از مرگ بیند روی دوست
 زانکه دید دوستت آب حیات

۴- سخنان اولیاءالله و مردان کامل و مصاحبت با آنان که باعث رفع
 جهل و نادانی مرید و ازدیاد علم و معرفت و یقین او میشود و از آنجا که

۱- جهت اطلاع بر حکایت اول ر-ک: تفسیر ابوالفتوح ج ۶ ص ۲۴۹ و تفسیر کبیر امام فخر
 ج ۵ ص ۷۳۷ - و حکایت دوم ر-ک: جویری و ثعلبی و جزائری ذیل حکایت سلیمان و آصف برخیا.

صوفیان از حیاة طیّبه^۱ تعبیر به عام و معرفت و یقین می نمایند هم نشنی و مصاحبت با اولیاء اللہ و مردان کامل باعث حصول این حیاة شده و آنرا برای مرید زندگی بخش میدانند

پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ
آب کش تا بر دمد از تو نبات
می خوریم ای تشنه غافل بیا
سوی جو آور سبو در جوی زن
کور را تقلید باید کار بست
تا گران بینی تو مشک خویش را

ج ۳ علا ص ۲۵۶ س ۲۵

وقت تنگ و میرود آب فراخ
شهره کاریز است پر آب حیات
آب خضر از جوی نطق اولیا
گرنبینی آب کورانہ بفن
چون شنیدی کاندیرین جو آب هست
جو فرو برمشک آب اندیش را

ج ۳ نی ص ۲۶۴ س ۴۳۵۵

۵- عشق و محبت الہی کہ بہ کاملان و اصلان چون بہ مرحلہ فناء فی اللہ رسند زندگانی جاوید بخشد تا بمقام بقاء باللہ ارتقاء یابند.

(ش. م و نی ج ۸ ص ۳۵۶)

پیش آبت آب حیوانست دُرد
ز آب باشد سبز و خندان بوستان
دل ز جان و آب جان بر کنده اند
آب حیوان شد بہ پیش ما کساد
لیک آب آب حیوانی تویسی
تا بدیدم دستبرد آن کرم

ج ۵ علا ص ۵۴۸ س ۲۶

پیش آب زندگانی کس نمرد
آب حیوان قبلہ جان دوستان
مرگ آشامان ز عشقش زنده اند
آب عشق تو چوما را دست داد
ز آب حیوان هست ہر جان رانوی
ہر دمی مرگی و حشری دادیم

ج ۵ نی ص ۲۶۸ س ۴۲۱۹

آب حیوان

رک: آب حیات

آب خضر

رک: آب حیات

۱- من عمل صالحاً من ذکر او اتی وهو مؤمن فلنحییہ حیوة طیّبه (سورہ مبارکہ النحل آیه شریفہ ۹۷)

آب زندگی

در مثنوی بمعنی مطلق عشق و محبت آمده است که تا سالک بدان مقام نرسد از جهل و نادانی، و عوامل بی حد و حصر نفس نرهد، و بعلم و نور باقی که باعث و علت حیات ابدیست دست نیابد.

با که گویم در همه ده زنده کو
سوی آب زندگی پوینده کو
تو به یک خواری گریزانی ز عشق
تو بجز نامی چه میدانی ز عشق
عشق را صدناز و استکبار هست
عشق با صد ناز می آید بدست
عشق چون وافیست وافی میخرد
در حریف بی وفا می ننگرد
ج ۵ نی ص ۷۳ س ۱۱۶۲
ج ۵ نی ص ۴۶۵ س ۵
رک: آب حیات

آخر زمان

غرض از این دوران نزدیک شدن به قیامت و روز محشر است که در مسندات و احادیث از کیفیت آن دوران و اتفاقاتی که در آن هنگام پیش می آید بنام «إِشْرَاطُ السَّاعَةِ» بسیار سخن گفته اند. و احادیث و اخبار فراوانی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام آورده اند که دال بر کیفیت اوضاع و احوال مسلمانان در آن هنگام است که بمختصری از آن در اینجا اشاره میشود. «آخر زمان به قسمتی از دوران تاریخ بشر اطلاق میشود که در آن روزگار سراسر زمین را جور و فساد فراگیرد، ودانائی کم شود و نادانی فراوان. دانشمندان ناچیز شوند، و خوانندگان و اهل لهو و لعب بسیار. شعر و شاعری رواج گیرد و شعرا فراوان شوند. و جور و فساد بحدی شود که مردان بمردان اکتفا کنند، و زنان به زنان خیانت جای امانت را گیرد، و خلق ظالمان و فاجران و یاران آنها را مساعدت و یاری کنند.

روزگاری که خارججا در همه جا پراکنده شود، و بر خلق سلاطین جابر و حکم گزاران فاسق حکومت کنند. توانگر بخیل، و عالم راغب مال،

و توانگری و فقر دروغزن گردد. پیران فاجر، و کودکان وقیح، و زنان سخت آراسته و بی بندوبار گردند. در این زمان صداها بلند گردد و اجتماعات بهرج و مرج گراید، دروغ حدیث روزانه شود، و غیبت و هتک حرمت و حرام خواری کاری عادی بشمار آید. پیران به جوانان و اطفال رحم نکنند، و جوانان احترام پیران نگاه ندارند. مردان از زنانشان اطاعت کنند، و اولادان بوالدین خویش شتم و بدگویی و پرده‌درایی روا دارند. رحمت اکابر کم شود، و حیاء اصغر کمتر. اولاد پدرش را سب و لعن کند، و بر برادرانش حسد ورزد.

مردان بلباس زینت زنان در آیند، و زنان بلباس وزینت مردان. شرم و حیا و عفت و عصمت از میان زنان رخت بر بندد، و مانند مردان به مراکب سوار شوند و از هیچ فساد و تباهی فرو گزار نکنند. کبر در قلوب نشیند و معرفت رخت بر بندد. دنیا را بر آخرت برگزینند، و مال و ثروت را بر ایمان و ورع و انسانیت مرجح شمرند. مؤمن ذلیل و منافق عزیز شود. هرج و مرج فراوان گردد، و خلق قرآن و حدیث و مواعظ اولیا را پس پشت نهند. مؤمنان انواع و اقسام رنج‌ها و استخفاف‌ها بینند، و فاجران مورد تکریم قرار گیرند. مردمان آن زمان صورتشان چون روی آدمیست و قلوبشان قلوب شیاطین. کلامشان ظاهراً شیرین‌تر از عسل است و دلشان تلخ‌تر از تلخی حنظل. (باختصار از کتاب المبین ج ۱ ص ۳۶ و ۳۷) - شیعیان در ظهور حضرت قائم علیه السلام و کیفیت زمان ظهور به نکاتی از این قبیل اشارت کرده‌اند که به بعضی از آنها ذیل کلمه مهدی اشارت شده است.

ر - ن: مهدی

اما صوفیان علاوه بر مطالب بالا که بسیار مختصر بر گزار شد گویند که: «خبر پیغمبرست علیه السلام که به آخر الزمان دو چیز عزیز گردد: لقمه حلال، و دوستی خدای، تعالی» (شرح تعرف، ج ۲ ص ۶۸) - و نیز گفته است: «روز گاری آید بر امتان من که مؤمن در میان خلق نتوان بودن و سلامت آن گاه یابد، تا دین خود بنگیرد و از این گوشه در آن گوشه، و از این غار در آن غار نگریزد سلامت نیابد (عبادی ص ۱۵۹) - رسول

علیه السلام گفت «بیرون آیند در آخر الزمان گروهی که ایشان ازمنند و من ازایشان، و عامه ایشان اولیای خدای، عزوجل باشند. گفتند: یارسول الله، هیچ نشانی باشد ایشان را؟ گفت: باشد، نه علم بسیار باشد ایشان را، و نه نیز قرآن دانند. پیاموزند قرآن را بزرگی یعنی پیرآموز باشند، و کتاب خدای، عزوجل می آموزند بحیله، ازبس حلاوت که ایشان را در قرآن خواندن باشد، و ایمان و سنت دردلهای ایشان چنان بود که کوههای بیخ آور سرافراشته. خدای عزوجل برانگیزد ایشان را به بشارت، و بفرستد بمردمان ایشان را به بشارت دادن، و بهرچه ایشان در آن باشند خدای تعالی بدان ازایشان خشنود باشد. (مفتاح النجاة ص ۱۷۲) - ونسفی گوید: ای درویش چون آخر زمان شود. اولیاء الله و اوتاد و ابدال کم شوند و از صحنه روزگار محو گردند آنگاه قطب تنها باشد. چون قطب ازین عالم برود و دیگری نباشد که بجای وی نشیند عالم برافتد.

(انسان کامل نسفی ص ۳۱۸)

موضوع آخر الزمان و کیفیت آن مفصل است جهت مزید اطلاع رـك صحیح بخاری ج ۴ ص ۱۴۱ و صحیح مسلم ج ۸ ص ۶۵ ذیل عنوان «الفتن وإشراط السّاعه». و کتاب المبین ج ۲ ص ۱۳۵ تا ۱۸۸ و ص ۲۵۳ تا ۲۵۸ و تاریخ طبری ج ۱ ص ۵ تا ۱۵ و مفتاح النجاة ص ۱۲۶ تا ۱۳۵ و عوارف المعارف ص ۴۲۲ و جلد سیزدهم از بحار الانوار شیخ محمد باقر مجلسی، و الزام الناصب شیخ علی یزدی حایری.

در مثنوی هم این کلمه بهمان معانی اهل شرع آمده است و بعضی از شارحان مثنوی آن را کنایه دانسته اند از انتهای سفر روحانی و سیرالی الله. (ش. م. نی ج ۷ ص ۴۲)

سایه یزدان بود بنده خدا	مرده این عالم وزنده خدا
دامن او گیر زوتر بی گمان	تا رهی در دامن آخر زمان
ج ۱ نی ص ۲۷ س ۴۲۳	ج ۱ علا ۱۱ س ۲۵
زوبعان زیرك آخر زمان	برفزوده خویش بر پیشینیان
حیله آموزان جگرها سوخته	فعلها و مکرها آموخته

باد داده کان بود اکسیر سود
 راه آن باشد که پیش آید شاهی
 نه به مخزن‌ها و لشکر شه شود
 همچو عز ملك دین احمدی
 ج ۲ علا ص ۱۷۶ س ۲۵

صبر و ایثار و سخای نفس و وجود
 فکر آن باشد که بگشاید رهی
 شاه آن باشد که از خود شه بود
 تا بماند شاهی او سرمندی
 ج ۲ ص ۴۲۷ س ۳۲۵۴

آداب

جمع ادب بمعنی رسوم. (لغت‌نامه) - در اینجا غرض اعمال و رسومیست که سالک باید در طی سلوک انجام دهد و این آداب شامل جمیع امور زندگی سالک میشد که رعایت آن برای طی طریقت و رسیدن به حقیقت ضروری بنظر میرسید. مانند آداب طهارت، نماز، روزه، طعام، لباس، آداب و رسوم مرید و شیخ و بالعکس، آداب خانقاه و صحبت و سفر و غیره که ذیل هر یک از این کلمات بدان اشاره خواهد شد، و کمتر کتابی در این فن دیده میشود که مؤلف فصلی علیحده برای این موضوع تعیین نکرده باشد. و ظاهراً صوفیان کوشیده‌اند که برای جلوگیری از اعتراض ظاهریان آداب شرع را با توضیحات و دستورالعمل‌های بیشتری مراعات نمایند.

در شریعت اعمال هر مسلمان را ادبی خاصست که صاحب بحر الفوائد بطور مختصر بدان اشارت کرده است. (ر - ک، بحر الفوائد ص ۲۱۹ تا ۲۴۷) اما در آداب سالک و کیفیت آن صوفیان بسیار سخن رانده‌اند و از جمله صاحب نفائس الفنون بیست و دو ادب برای سالک یاد کرده است که بسیار مختصر بدان اشارت میشود: «ادب اول آنستکه [سالک] تا تواند با حق تعالی در سؤال رحمت و مغفرت و عدم تعذیب و معصیت خطاب بامرو نهی اقدام ننماید. دوم اصغاء کلام الهی بر آنچه کند که هر گاه بر زبان او یا غیری جاری گردد، آنرا در متکلم حقیقی سماع کند. سیم نفس خود را در ظهور آثار نعمت الهی مخفی سازد. چهارم اگر بر سرّی از اسرار

ربوبیت و قوف یابد، افشاء آن بهیچوجه جایز نشمرد. پنجم اوقات سئوال و دعا و سکوت را رعایت کند. ششم همچنانکه حق تعالی را پیوسته بر جمیع احوال خود ظاهر و مطلع بیند، رسول صلی الله علیه و آله را نیز بر ظاهر و باطن خود مطلع و حاضر داند.

هفتم آنکه در خواطر خود مجال ندهد که هیچ آفریده را آن کمال منزلت و علو مرتبتی که او را بود ممکن باشد. هشتم در متابعت سنت او غایت جهد مبذول دارد و اهمال در آن جایز نشمرد. نهم هر که بدو نسبت دارد بصورت یامعنی، همچو سادات و علما و مشایخ که ورثه علم اویند همه را برای محبت او دوست دارد، و تعظیم و احترامشان واجب داند. دهم اعتقاد بشیخ چنان کند که در تربیت و ارشاد و تأدیب و تهذیب از او کاملتر در عصر او دیگری نیست. یازدهم بر ملازمت صحبت شیخ، عزیمت خود را ثابت دارد و از رد و تبعید شیخ عراورا برنگردد. دوازدهم آنکه تسلیم تصرفات او گردد و بهره چه فرماید منقاد و راضی گردد. و بهیچوجه ظاهراً و باطناً در خود مجال اعتراضات بر تصرفات شیخ ندهد. سیزدهم بکلی سلب اختیار خود کند چنانکه در هیچ امری از امور دینی و دنیوی بی مراجعت بارادت شیخ شروع ننماید، چنانکه نخورد و نیاشامد و نپوشد و نخسبد و ندهد الا باجارت او. چهاردهم در کشف و اقیعات اگر در خواب بود یا بیداری با علم شیخ رجوع کند.

پانزدهم پیوسته منتظر و مترصد آن باشد که بر لفظ شیخ چه میرود و زبان او را واسطه کلام حق داند. شانزدهم در صحبت شیخ آواز بلند نکند. هفدهم نفس خود را از تبسط منع کند و باشیخ بفعل یا بقول طریق مباسطت نسپرد. هجدهم چون خواهد باشیخ از مهمات دینی یا دنیوی سخنی گوید نخست از حال شیخ معلوم کند تا فراغت سماع کلام او را دارد یا نه. نوزدهم حد مرتبه خود نگاهدارد و در چیزی که نه مقام او بود و نه حال او سخن نگوید. بیستم هر حال را که شیخ آنرا پنهان دارد از کرامات و واقعات و غیر آن، چون بدان اطلاع یابد باید افشای آن نکند. بیست و یکم آنکه اسرار خود از شیخ مخفی ندارد. بیست و دوم هر چه از

شیخ نقل کند بقدر فهم مستمع کند و سخنی که در آن غموضی و دقتی باشد و شنونده از آن مراد قائل را در نیابد نگوید. (نفایس الفنون ج ۲ ص ۷ تا ۱۵ و مصباح الهدایه ص ۲۱۸ تا ۲۲۶)

عزیزالدین نسفی ذیل عنوان «در بیان آداب تصوف» مطالبی جالب ذکر کرده است که مختصر آن از این قرار است: «بدان که ادب اول آنستکه پیوسته با وضو باشد، و هر نوبت که وضو سازد دو رکعت نماز شکر وضو بگذارد. ادب دوم باید که پیوسته سجاده با خود دارد، و بهر جا که رسد اول دو رکعت نماز گذارد آنگاه بنشیند. ادب سوم آنستکه اوقات شب و روز را قسمت کند یعنی هر وقتی را وردی معین کند. ورد عبادت، ورد غذا، ورد خواب. ادب چهارم نماز تهجد است یعنی در نیمه آخر شب دوازده رکعت نماز گذارد آنگاه نماز وتر سه رکعت گذارد. ادب پنجم ادب اوراد نماز صبح است. ادب ششم نماز چاشت است. چون آفتاب بر آید دو رکعت نماز اشراق گذارد، و اوراد نماز صبح تمام بخواند تا آنگاه که آفتاب بر آید آنگاه برخیزد و دوازده رکعت نماز چاشت بگذارد. آنگاه بکاری که خواهد مشغول شود. ادب هفتم نماز اوّابین است یعنی میان نماز شام و نماز خفتن. دوازده رکعت نماز بگذارد بغیر از دو رکعت سنت نماز شام. و این وقت را هم بغایت عزیز داشته‌اند اول روز و اول شب. ادب هشتم سفر کردنست (ر- ک ذیل کلمه سفر).

(انسان کامل نسفی، ص ۱۲۵ و ۱۲۱).

امام محمد غزالی در رساله «الادب فی الدین» ذیل آداب صوفی آورده است «صوفی باید کم اشاره و تارك شطح در عبارت باشد، تمسك بعلم شریعت کند و با خلق بصورت جد رفتار نماید و از استیحا ش با آنان اعراض نماید. ترك شهرت لباس و تجمل ظاهری گوید و استشعار بر توکل نماید. فقر را اختیار کند و دائم الذکر باشد. کتمان محبت و حسن معاشرت در مصاحبت و چشم پوشی از لغزش خلق و ترك دوستی با زنان و دوام درس قرآن از ضروریات آداب صوفی است. (ترجمه از الادب فی الدین که در صفحه ۴۵ از رساله الجواهر الغوالی من رسائل الامام حجة الاسلام غزالی

در مصر بطبع رسیده است).

«در میان صوفیان رعایت ادب بر جمله امور مقدم است و نمی بینی که حق تعالی اهل ادب را چگونه مدح می گوید و شرف محل ایشان را بیان می کند. «ان الذین یغضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذین امتحن الله قلوبهم لتقوی لهم مغفره واجر عظیم.»^۱ و گفته اند کل تصوف ادب است. هر وقتی را ادبی، هر مقامی را ادبی و هر حالی را ادبی. هر که این آداب را ملازمت نماید بدرجه مردان رسد و هر که این آداب محروم گردد از کمال قربت بغایت دور شود و از امید قبول مردود. و گفته اند هر که از ادب محروم گردد از جمیع خیرات محروم شود. و قیل «مَنْ لَمْ يَتَأَدَّبْ لِلْوَقْتِ فَوَقْتُهُ مَقْتٌ.»

اهل ادب سه طبقه اند: اهل دنیا اند، اهل دین، و اهل خصوص. اما اهل دنیا اکثر ادب ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و اخبار ملوک و اشعار عربست. اما اهل دین اکثر آداب ایشان باوجود این علوم ریاضت نفس و تأدیب جوارح و تهذیب طبع و حفظ حدود دین و ترک شهوات و شبهات و مسارعت خیرات. و اما اهل خصوص ادب ایشان بعد از آداب این دو طایفه، حفظ دل و رعایت سر و علانیه را با سر راست داشتن است. و فضیلت مریدان بر یکدیگر بعمل است. آنرا که عمل بیشتر او افضل و پیش قدم تر. و فضیلت متوسطان بآداب است. و فضیلت عارفان بهمت است.

تصوف به جمله آدابست که هر وقتی و مقامی و حالی را ادبی بود. هر که ملازمت آداب اوقات کند، بدرجت مردان رسد. و هر که آداب ضایع کند، او دور باشد از پندار بنزدیکی و مردود باشد از گمان بردن بقبول حق. (کشف المحجوب ص ۴۷)

جهت اطلاع بیشتر از کیفیت آداب صوفیان رسک: کتاب الرعایه ص ۳۲۴ تا ۳۳۲ و شرح تعرف ج ۲ ص ۱۸۳ ببعده واللمع ص ۱۴۱ تا ص ۲۱۱ و رساله قشیریه ص ۱۸۵ و صوفی نامه ص ۱۳۵ تا ۲۵۴ و احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲ تا ۲۷۶ و عوارف المعارف ص ۲۸۱ تا ۴۴۳ و انسان کامل نسفی ص

۱۲۵ تا ۱۳۱ و مصباح الهدایه ص ۲۵۳ تا ۲۸۱ و او را در الاحباب ص ۴۶ تا ۳۳۹ و نیز ريك ذیل کلمات ادب و شیخ و سفر و خانقاه و مرید و مراد در این کتاب

در جمع مشایخ صوفیان به کاملانی برمیخوریم که باین آداب و تقید بدان چندان اعتقادی نداشتند و شاید آنرا از ضروریات هم نمی‌شمردند از جمله ابوالحسین نوری گوید. «تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی به‌تعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقیست که «تخلقوا باخلاق الله.» و به‌خلق خدای بیرون آمدن نه به‌رسوم دست دهد نه به‌علوم.»

(تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۵۴)

و در اسرار التوحید آمده است که «شیخ ما گفت این است و جز این نیست و این برناختی برتوان نوشت که «إِذْبِیحَ النَّفْسِ وَالْأَفْلا تَشْغَلُ بِتُرْهَاتِ الصَّوْفِیِّهِ.» (اسرار التوحید ص ۲۳۸). این دسته از مشایخ اصولاً تصوف را ترك تکلف می‌دانند. و معتقداند که همت صوفی باید صرف رسید بمقصود گردد نه تکلف و آداب‌دانی.

مولانا جلال‌الدین رومی ظاهراً از دسته اخیر بوده است و در مثنوی

نیز در چندین جا به ترك تکلف خاصه تکلف عادات و آداب و تقلید اشاره نموده است که ذکر آن همه در اینجا ممکن نیست. همین قدر میتوان اشارت کرد که در ضمن حکایت موسی و شبان در دفتر دوم آورده است.

ما زبان را ننگریم و قال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود
چند از این الفاظ واضمار و مجاز
آتشی از عشق در جان برفروز
موسیا آداب دانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزید نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو
خون شهیدان را ز آب اولاترست
ما درون را بنگریم و حال را
زانکه گفت لفظ ناخاضع بود
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
سر بسر ذکر و عبارت را بسوز
سوخته جان و روانان دیگرند
برده ویران خراج و عشر نیست
گر بود پر خون شهیدان را مشو
این خطا از صد صواب اولاترست

در درون کعبه رسم قبله نیست
 تو ز سرمستان قلاووزی مجو
 ملت عشق از همه دین‌ها جداست
 لعل را گر مهر نبود باک نیست
 ج ۲ نی ص ۳۴۳ س ۱۷۶۴

چه غم از غواص را پا چيله نیست
 جامه چاکان را چه فرمایی رفو
 عاشقان را ملت ومذهب خداست
 عشق در دریای غم غمناک نیست
 ج ۲ علا ص ۱۴۳ س ۷

آدم

غرض از این کلمه (در مذاق صوفیه) آدم ابوالبشر تنها نیست بلکه
 غرض جنس بشر و انسان من حیث هوانسان و یا حقیقت انسانیت است.
 (شرح غنی ص ۶) و بهترین توجیهی که از این کلمه بمذاق صوفیان شده
 است توجیه ابن عربیست در فصّ آدم از کتاب فصوص الحکم که خلاصه آنرا
 در اینجا می آوریم.

«حق سبحانه تمام عالم را بوجود آورد اما وجودی شبیح و مسوی که
 روحی در آن نبود و جانی نداشت، چون لهئینه‌ای بدون صیقل و جلا. و در
 شأن حکم الهی بود که محلی را برای قبول روح الهی سوی فرماید. و
 اقتضای امر، جلای آینه عالم بود و آدم عین جلا و صیقل این آینه و روح
 این صورت بشمار میرفت. او را خلیفه خود نامید تا پادشاهی او را حافظ
 باشد لذا عالم مادامی که انسان کامل در آن وجود دارد محفوظ است.
 انسان حق را بمنزله مردمک چشم است و از آن جهت که حق تعالی خلق
 خود را بوسیله او نظر میفرماید او را انسان نامید.

این انسان کامل بصورت حادث است، و در حقیقت روحیه‌ای ازلی
 و ابدیست. نشأت دائم ابدیست که فنا نپذیرد. و کلمه فاصل بین حقایق
 وجودی عرضی، و امکان ذاتی است، بنابراین عالم بوجود او کمال یافت.
 انسان کامل در مثال مانند نگین انگشتری پادشاهیست که شاهان دفائن
 و خزائن خود را بدو مهر کنند، و برای همین ختم و جامعیت خدایتعالی
 او را خلیفه خواند، زیرا که او حافظ پادشاهی حق گردید. و بعبارة دیگر

خدایتعالی انسان را در حفظ عالم خلیفه و جانشین خود گرفت. بنابراین تا انسان کامل در جهان هست عالم محفوظ خواهد بود و اختتام عالم بارتفاع این انسان کامل بسته است. اسمائیکه در صورالهییه بود در نشأت انسانی ظاهر شد و بدین وسیله حجت حق بر فرشتگان قوام پذیرفت. و از آنجا که جامعیت آدم در ملاک نبود تا آن زمان نمی دانستند که خدایتعالی را اسمائیت که بدان اسماء تسبیح و تقدیس می کنند سجده ملایک با آدم از این نظر بود» (باختصار از فصوص الحکم ص ۴۸ تا ۵۱)

خلاصه آنکه «آدمی را جسم و طبیعت و عقل و روحی است و او موجودیست جسمانی و طبیعی و عقلی و الهی و تمام این صفات در موجودات دیگر جمع نشد باین جهت استحقاق خلیفه الهی را یافت و او را عالم صغیر نامیدند (شرح عقیفی ص ۱۱) - جهت اطلاع بیشتر بر متن فص آدم و شرح آن رک: فصوص الحکم ص ۴۸ تا ۵۸ و شرح عقیفی ص ۶ تا ۲۵ و شرح دهلوی ص ۸۵ تا ۱۵۱ و شرح قیصری ص ۵۸ به بعد.

صوفیان درباره آدم و کیفیت آفرینش او و علت این خلقت و تاویل آیات قرآن کریم که درباره این خلقت نازل شده است اغلب به دو حدیث استناد می کنند که اولی را (كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًّا فَأُحْبِبُّ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ) حدیثی قدسی می شمارند و دومی را (خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) حدیث نبوی^۱. و گویند خداوند متعال بسبب «کنت کثراً مخفياً» حقیقت آدمی را که آن را انسان کبیر یا آدم حقیقی می نامند بصورت خود آفرید. (جامع الاسرار ص ۱۴۴) جمیع موجودات صادر از حیات این انسان کبیر یا آدم حقیقی اند و او مظهر و موجد کل آنهاست و نسبت موجودات باو چون نسبت اعضای بدن ماست بهما و به روح ساری در بدن ما. (جامع الاسرار ص ۵۴۱) این آدم حقیقی را بنام های خلیفه اعظم و قطب الاقطاب

۱- محققین این هر دو حدیث را مجعول میدانند. حدیث اول را ابن تیمیه نه کلام نبی میدانند و برایش سند صحیحی نیافته است (اللؤلؤ المرصوع ص ۶۱) و حدیث دوم را عقیفی از جمله آثار یهودیان میدانند که اولین بار بوسیله حلاج وارد تصوف شد. (مقدمه فصوص ص ۳۵).

وقلم اعلی و روح اعظم (همان کتاب ص ۳۸۵) ومظهر رحمان (۵۳۸) و (۵۳۹) وعقل اول (۶۸۸) خوانده‌اند.

این انسان کبیر یا آدم حقیقی قائم بوجود خودست و انسان صغیر ذرات وجودی اولاد آدم بالقوه در پشت و کمر آدم ابوالبشر قرار داشت است نسبت به ذریات خودش به این معنی همانطور که بزعم قرآن کریم ذرات وجودی اولاد آدم بالقوه در پشت و کمر آدم ابوالبشر قرار داشت ذرات وجود ممکنات نیز بالقوه در پشت و کمر انسان کبیر قرار دارد. (جامع الاسرار ص ۶۹۳) و از این آدم حقیقی که موجود هستی است مظهری بوجود آمد که او را آدم صغیر یا آدم صوری نام گذاشتند و او همان آدم ابوالبشر است که ملائیک باو سجده کردند. (جامع الاسرار ص ۵۴۱) صوفیان گویند «انسان عالم صغیر است، وعقل آدم این عالم است وجسم حوا است، ووهم ابلیس است، وشهوت طاوس است، وغضب مارست، و اخلاق نیک بهشت است، و اخلاق بد دوزخ، وقوت‌های عقل وقوت‌های روح وقوت‌های جسم ملائکه‌اند.» (انسان کامل نسفی ص ۱۴۹) - آدم جبروتی دیگرست، و آدم ملکوتی دیگرست، و آدم ملکی دیگرست، و آدم خاکی دیگرست. آدم جبروتی اول موجوداتست و آن جبروت است، از جهت آنکه موجودات جمله از جبروت پیدا آمدند. و آدم ملکوتی اول عالم ملکوت است و آن عقل اول است، از جهت آن که عالم ملکوت جمله از عقل اول پیدا آمدند. و آدم ملکی اول عالم ملک است و آن فلك اول است، از جهت آن که جمله انوار از مشرق جبروت برآمدند، بآدم خاکی مظهر علوم ومجمع انوارست و آن انسان کامل است، از جهت آن که علوم جمله از انسان کامل پیدا آمدند. ای درویش! آدم خاکی مغرب انوار است، از جهت آن که جمله انوار از مشرق جبروت برآمدند، بآدم خاکی فرود آمدند. اکنون نور از آدم خاکی ظاهر میشود، قیامت آمد و آفتاب از مغرب برمی‌آید. (انسان کامل نسفی ص ۱۴۹ و ص ۱۶۲)

«خاکست که مبداء عالم اجسام است و طبیعت است که مبداء عالم ملکوتست..... و خاکست که حواست، و طبیعت است که آدم است، پس

حوا پیش از آدم باشد. و صاحب شریعت این طبیعت را باضافات و اعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است. امر و بدو و روح و قلم و مانند این گفته است، و خاك را هم باضافات بسیار ذکر کرده است. ذره یعنی جوهر اول و لوح و رحم و أم الكتاب و مانند این گفته است. (کشف الحقایق ص ۵۷) - بدانکه عقل است که آدمست زیرا که عقلست که اسامی چیزها میداند اینست و علم الاسماء کلها و طبیعت است که ابلیس است زیرا طبیعت آنست که پیش از آمدن عقل سرور ملائکه است و جمله ملائکه در فرمان اویند و بآمدن عقل طبیعت از سروری معزول میشود، و جمله ملائکه آدم را سجده میکنند یعنی مسخر و منقاد عقل میگردند. اینست معنی: واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر و كان من الكافرين^۱. الا طبیعت بعضی کس مسخر و منقاد عقل نمی گردد اینست معنی «اسلم شیطانی بیدی^۲» (کشف الحقایق ص ۶۲)

«بدان که عقلست که آدمست، و روحست که حواست، و طبیعت است که ابلیس است، و شهوت است که طاوس است، و غضب است که مارست. و اجتماع و ترکیب آن جمله آمدن است بدنیا و افتراق آن جمله رفتنست از دنیا... ای درویش! در ملکوت ملك و شیطان هست، و در ملکوت عقل و ملك است و طبیعت شیطان چون عقل و طبیعت هر دو مصور شدند از هر دو صورت آدم در ملك ظاهر شد پس آدم مرکب آمد از ملك و شیطان یعنی از عقل و طبیعت، پس در هر که عقل غالب آمد ملكی است بلکه بهتر از ملائکه است اگرچه صورت انسان دارد، و در هر که طبیعت غالب آمد شیطانست یا حیوان بلکه از حیوان بدتر. (کشف الحقایق ص ۶۳)

در اصطلاح سالکان آدم خلیفه خداست و روح عالمست، و آنچه برخدا اطلاق کرده میشود رواست اطلاق او بر خلیفه او. (کشاف ص ۱۸۹) - آدم مرگبست از جمیع عوالم و اکمل موجوداتست. و پیش اهل بصیرت

۱- سوره مبارکه بقره آیه ۳۱

۲- سوره مبارکه بقره آیه ۳۴

۳- مسلم ج ۱ ص ۱۳۹ همین حدیث بصورتی دیگر آمده است.

میان او و میان حق هیچ واسطه نیست، و مقصود از همه افعال اوست.

(حاشیه اشعة اللمعات ص ۱۳)

بدان که هفت دوزخ و هشت بهشتست، هر بهشتی را دوزخی در مقابله است الا بهشت اول را که دوزخی در مقابله ندارد..... و آدم و حوا در این بهشت اول بودند، چون درین بهشت وجود نبود، و اضداد نبود، شیطان در مقابله نبود. ازین بهشت اول هر دو بخطاب «کن» بیرون آمدند، و از آسمان عدم بزمین وجود رسیدند. خطاب آمد که: یا آدم درین بهشت دوم که مفردات اند ساکن باش که درین بهشت گرسنگی و تشنگی و برهنگی نیست، و زحمت سرما و گرما نیست. و بدرخت مزاج نزدیک شو، که چون بدرخت مزاج نزدیک شوی ازین بهشت دوم بیرون باید آمد. چون ازین بهشت اول بیرون آیی بدبخت گردی، یعنی محتاج شوی، از جهت آنکه گرسنگی پیدا آید، و تشنگی ظاهر گردد، و برهنه گردی، و زحمت سرما و گرما ظاهر شود. بدرخت مزاج نزدیک شدند خطاب آمد که: **اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدوا**. هر سه از بهشت دوم بیرون آمدند و بی بهشت سوم درآمدند، و هر سه از آسمان تفرید بزمین ترکیب رسیدند. و درین بهشت محتاج شدند، و گرسنه و تشنه و برهنه گشتند. و این بهشت سوم بهشت ابلهان و اطفال است. باز خطاب آمد که یا آدم: درین بهشت سوم ساکن باش، که درین بهشت سوم نعمت بسیار است و ترا منعی نیست، و باز خواست و درخواست نیست. بدرخت عقل نزدیک شو که چون بدرخت عقل نزدیک شوی ازین بهشت سوم بیرون باید آمدن، و چون از بهشت سوم بیرون آیی ظالم گردی. بدرخت عقل نزدیک شدند باز خطاب آمد که **«اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين»**. هر شش از بهشت سوم درآمدند و در بهشت چهارم درآمدند.

ای درویش، از جهت آن ظالم شدند که تا مادام که بدرخت عقل نزدیک نشده بودند، مکلف نبودند، و حلال و حرام برایشان پیدا نیامده بود،

۱- سوره مبارکه طه آیه شریفه ۱۲۳

۲- سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۲۴

وبازخواست و درخواست نبود... چون بدرخت عقل نزدیک شدند مکلف گشتند و امر ونهی پیدا آمد. اگر امتثال اوامر، واجتناب نواهی نکنند ظالم گردند.

ای درویش، از بهشت دوم سه کس بیرون آمد. آدم و حوا و شیطان. و از بهشت سوم شش کس بیرون آمد: آدم، و حوا، و شیطان، و ابلیس، و طاوس، و مار. آدم روحست، حوا جسم، شیطان طبیعت است، ابلیس وهم، طاوس شهوتست و مار غضب. (انسان کامل نسفی ص ۲۹۹ ببعده)

حاصل کلام آنکه صوفیان بدو آدم اشاره میکنند که یکی را آدم حقیقی و انسان کبیر مینامند، و دیگری را آدم صوری و انسان صغیر گویند. حقیقی که از او بانسان کامل و قطب الاقطاب هم تعبیر میکنند همان خلیفه خداوند متعالست که دارای همان قدرت و صفات الهیست و غرض از خلقت هم همین انسان کامل یا آدم حقیقی است.

این انسان بعثت نزدیک شدن بدرخت مزاج از بهشت اول که جهان تساوی و عالم بالقوه بود به بهشت دوم رانده شد. و از آنجا بعثت نزدیک بدرخت عقل و فریفته شدن بشیطان و سرپیچی از امر الهی به بهشت سوم که عالم تضاد و تخالف و تصادم و برخورد است رانده گردید و گرفتار همه گونه آلام و رنجها و زحمات و بدبختیها شد. از بهشت دوم که عالم بی خبری بود به بهشت سوم که سرزمین رنج و زحمت و مکابدت و ریاضت بود رانده شد تا مگر با کوشش و کوشش بسیار و ریاضت و مجاهدات بیشمار باز بتواند خود را بمقام همان انسان حقیقی برساند. عالم کودکان و ابلهان در همین جهان بهشت دومست و جهان عقلا و اهل علم و اهل تمیز بهشت سوم.

از کیفیت خلقت آدم ابوالبشر که در قرآن مجید و احادیث آمده است نیز تاویلاتی کرده اند، از جمله آنکه عقل کل یا عقل اول آدمست و غرض از فرشتگان که بر آدم سجده کردند قوای عالم است و از شیطان که آدم را سجده نکرد به طبیعت تأویل می کنند و از طاوس و مار که وسیله

راه زدن آدم و حوا گردیدند تا از بهشت عدن رانده شدند به شهوت و غضب تعبیر می نمایند و غرض از حوا گویند روح است که باعث حرکت و سکون آدمیست بنابراین همانطور که در احادیث آمده است هر کرا عقل غالب آمد فرشته خو و بهشتی است و آنکه را شهوت چیره شد ابلیس سیرت و دوزخی است.

اما در مثنوی هم آدم را خداوند متعال بصورت خود آفرید، و میتواند تخلق باخلاق الهی نماید و جامع صفات او گردد و بدرجه انسان کبیر یا انسان حقیقی که غرض و غایت خلقت است برسد.

تو بهر صورت که آیی بیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق
این تو کی باشی که تو آن او حدی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش
جوهر آن باشد که قائم با خودست
گر تو آدم زاده ای چون اونشین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست
نی ۴ ص ۳۲۶ س ۸۵۴

که منم این والله آن تو نیستی
در غم و اندیشه مانی تا بحلق
که خوش و زیبا و سرمست خودی
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
آن عرض باشد که فرع او شدست
جمله ذریات را در خود بین
چیست اندر خانه کاندرشهر نیست
جلد ۴ علا ص ۳۵۴ س ۱۷

خلق ما بر صورت خود کرد حق
چونکه آن خلاق شکر و حمد خوست
خاصه مرد حق که در فضلست چست
دفتر ۴ نی ص ۳۴۸ س ۱۱۹۴

آدم خلیفه الله است و علم الاسماء در شأن اوست. حقایق را باو آموخته اند و از این جهت بر تمام مخلوقات حتی ملائک و فرشتگان برتری دارد و بهمین جهت قوای عالم که همان فرشتگان باشند سر تعظیم به پیش او خم کرده اند و بر او سجده نمودند.

بوالبشر که علم الاسماء بگست
اسم هر چیزی چنان کان اسم هست
هر لقب کوداد آن مبدل نشد
صد هزاران علمش اندر هر رگست
تا به پایان جان او را داد دست
آنکه چستش خواند او کاهل نشد

هر که آخر کافر اورا شد پدید
 سر رمز علم الاسما شنو
 دفتر ۱ علا ص ۳۳ س ۲۳
 جان و سر نامها گشتش پدید
 در سجود افتاد و در خدمت شتافت
 گر ستایم تا قیامت قاصر م
 ج ۱ علا ص ۳۴ س ۱
 تا بهفتم آسمان افروخت علم
 کوری آن کس که در حق در شکست
 دفتر ۱ علا ص ۲۷ س ۲۶
 دیگران را ز آدم اسما می گشود
 خواه از خم گیر می خواه از کدو
 نی چو تو شادان کدوی نیک بخت
 دفتر ۱ علا ص ۵۱ س ۱۱

انسان کبیر که مظهر الله و جان جان عالم است از آنجا که جامع
 جمیع صفات الهی است ملائک که جمله عقل و جان اند براو سجده کردند،
 الا ابلیس که چون عضو مرده استعداد قبول جان را نداشت و بهمین علت
 مطرود و مردود در گاه شد.

جان جان خود مظهر الله شد
 جان نو آمد که جسم آن بدند
 همچو تن آن روح را خادم شدند
 یک نشد با جان که عضو مرده بود
 دست بشکسته مطیع جان نشد
 دفتر ۶ علا ص ۵۵۴ س ۱۵

آدم حقیقی بامر الهی اسماء را بر ملائک خواند. بنابراین انسان کبیر
 استاد فرشتگان است و معلم ملائک و مقام او در حدیست که فرشتگان
 باید از او تعلیم گیرند.

هر که آخر مؤمنست اول بدید
 اسم هر چیزی تو از دانا شنو
 دفتر ۱ نی ص ۷۶ س ۱۲۳۴
 چشم آدم چون بنور پاک دید
 چون ملک انوار حق دروی بیافت
 این چنین آدم که نامش می برم
 دفتر ۱ نی ص ۷۷ س ۱۲۴۶
 آدم خاکی زحق آموخت علم
 نام و ناموس ملک را در شکست
 دفتر ۱ نی ص ۶۳ س ۱۵۱۲
 آدمی را او بخویش اسما نمود
 خواه از آدم گیر نورش خواه ازو
 کین کدو با خم پیوسته است سخت
 دفتر ۱ نی ص ۱۸۱ س ۱۹۴۳

جان اول مظهر در گاه شد
 آن ملایک جمله عقل و جان بدند
 از سعادت چون بر آن جان بر زدند
 آن بلیس از جان اوسر برده بود
 چون نبودش آن فدای آن نشد
 دفتر ۶ نی ص ۲۷۹ س ۱۵۵۲

کافرید از خاک آدم را صفی
هرچه در الواح و در ارواح بود
درس کرد از علم الاسماء خویش
قدس دیگر یافت از تقدیس او
در گشاد آسمانهاشان نبود
تنگ آمد عرصه هفت آسمان
دفتر ۱ علا ص ۷۵ س ۲۱
مولانا هم علت آفرینش را همان عبارتی میداند که بزعم صوفیان
حدیث قدسی است که «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»
کو بود از علم و خوبی تا بر
کان نمی گنجد ز پُری زیر پوست
خاک را تابان تر از افلاک کرد
خاک را سلطان اطلس پوش کرد
ج ۱ علا ص ۷۶ س ۱۴

گفت والله عالم السر الخفی
درسه گز قالب که دادش وانمود
تا ابد هرچه بود او پیش پیش
تا ملک بیخود شد از تدریس او
آن گشادیشان کز آدم رو نمود
در فراخی عرصه آن پاک جان
دفتر ۱ نی ص ۱۶۳ س ۲۶۴۷
مولانا هم علت آفرینش را همان عبارتی میداند که بزعم صوفیان
حدیث قدسی است که «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»
کل عالم را سبو دان ای پسر
قطره ای از دجله خوبی اوست
گنج مخفی بد ز پُری چاک کرد
گنج مخفی بد ز پُری جوش کرد
دفتر ۱ نی ص ۱۷۷ س ۲۸۶۵

آزاد

نزد سالکان حُر را گویند، و آزادگی حرّیت را. و در بعضی از
رسائل واقع شده است که آزادگی و آزادی مقام محویت عاشق از ذات
وصفات خود در ذات و صفات معشوقست. (کشاف ص ۱۵۵۱)
مولانا جلال الدین بلخی فرمود: آزادی در بی آرزوئیست، و آزاد
بنده گردد بطمع، و بنده آزاد گردد بخرسندی. (افلاکی ص ۶۵۷)
ای درویش آدمی چون بکمال رسید، بعد از کمال بعضی بتکمیل
دیگران مشغول میشوند، و بعضی آزاد و فارغ میباشند. کار آزادی و فراغت
دارد، آزادان پادشاه اند. دانای آزاد سر موجودات است، موجودات بیکبار
جمله تحت نظر وی اند. هر یک را بجای خود می بیند، و هر یک را در مرتبه
خود میشناسد، و باهیچکس و باهیچ چیز جنگ ندارد، و با همه بصلح است،

واز همه فارغ و آزادست، و جمله را معذور میدارد، اما از مخالف میگریزد و با موافق می آمیزد. و علامت دانای آزاد این چهار چیز است [اول ترك، دوم عزلت، سوم قناعت، چهارم خمول].

(انسان کامل نسفی ص ۲۷۲ بعد) رك: حریت.

باز رحمت پوستین دوزیم کرد	هرچه کردم جمله ناکرده گرفت
هرچه کردم جمله ناکرده گرفت	همچو سرو و سوسنم آزاد کرد
نام من در نامه پاکان نوشت	دوزخی بودم ببخشیدم بهشت
دفتر ۵ نی ص ۱۴۷ س ۲۳۵۷	ج ۵ علا ص ۴۹۲ س ۱۱

آكل و ماکول

مولانا معتقد است که جز ماسوی الله هر چیز که در این جهان است آكل و ماکول یکدیگرند. مرغکان خردملخ را شکار میکنند و خود شکار باز میشوند، گیاهان سرسبز جویبار آب جوی را میخورند و حیوانات و چارپایان آن گیاهان را میچرند، بره گان از کشتزارها تغذیه می کنند و قصاب آن بره گان را برای تغذیه آدمیان سر می برد و این رویه و قانون کلی در همه جا صادق است، حتی خیالات آدمی نیز آكل و ماکول اند. هرخیالی خیال دیگر را میخورد تا خیال آكل خواست ریشه دواند خیال ماکول که قوی تر است آنرا محو میکند، و چه بسا از این خیالات که نه تنها آكل جنس خودند بلکه باعث کاهش تن و جان میگردند، خیالات فاسد و تباه و اوهام کثر و ناروا علت کاهش جان و نقص تن میشوند و اعمال و کردار پلید و غیر انسانی وجود آدمی را هیمة دوزخ میکنند. دوزخ آكل اعمال ناشایست است، افعال و اعمال بی رویه که از آن تعبیر به گناه میشود مرتکبین بآن را خوراك آتش دوزخ می نماید و خوراكان را ثمر درخت زقوم می نماید.

پس خیالات فاسد و اعمال تبهکارانه باعث نقص و کاهش تن و جان

سالک میشود، و سالک باید سعی کند تماماً کول اینگونه امور نگیرد. و برای رهایی از این مصیبت باید به دامن پیرو مرشد راه‌دان پناهد تامگر باشارت و راهنمایی و تربیت آن انسان کامل نجات یابد. چه آدمی سخت‌خو گریست و چه بسا ممکن است به مفاسد و زشتی‌ها خو کند و از راه بازماند، پس باید این عقل خوگیر کودک‌نما را با عقلی کامل قرین کرد و در ظل حمایت مردی کامل قرار گیرد که هدایتش کند تا وجود آدمی که شاهبازی سد ره نشین است خوراک آتش جهنم و هیمنه‌نار دوزخ نشود.

همچو آن بزه چرنده از حطام
کو برای ما چرد برگ مراد
بهر او خود را تو فربه می‌کنی
تا شود فربه دل با کرفر
ج ۴ علا ص ۴۲۵ س ۸
گر به فرصت یافت او را در ربود
در شکار خود ز صیادی دگر
شحنه با خصمانش در دنباله‌ایست
غافل از شحنه است و از آه سحر
غافلست از طالب و جویای خود
معدده حیوانش در پی می‌چرد
همچنین هر هستی غیر از اله
نیست حقماً کول و آکل لحم و پوست
ز آکلی کاندز زمین ساکن بود
رو بدان درگاه کولا یطعم است
فکر آن فکر دگر را می‌چرد
تا نخسبی که از آن بیرون جهی
وان دگرها را شناسد ذوالجلال
سوی آنکه گفت ما ایتم حفیظ
گر نتانی سوی آن حافظ شتافت

آکل و مأکول آمد جان عام
می‌چرد آن بزه و قصاب شاد
کار دوزخ می‌کنی در خوردنی
کار خود کن روزی حکمت بچر
دفتر ۴ نی ص ۴۹۲ س ۳۶۵
مرغکی اندر شکار کرم بود
آکل و مأکول بود و بی‌خبر
دزد گرچه در شکار کاله ایست
عقل او مشغول رخت و قفل در
او چنان غرقست در سودای خود
گر حشیش آب زلالی می‌خورد
آکل و مأکول آمد آن گیاه
وهو یطعمکم ولا یطعم چو اوست
آکل و مأکول کی ایمن بود
امن مأکولان جذوب ماتمست
هر خیالی را خیالی می‌خورد
تو نتانی کنز خیالی وارهی
کمترین آکالانست این خیال
هین گریز از جوق اکال غلیظ
یا بسوی آنکه او آن حفظ یافت

حق شدست آن دست اورا دستگیر
از جوار نفس کاندرا پرده است
تا که باز آید خرد زان خوی بد
پس ز دست آکلان بیرون جهی
که یدالله فوق ابهدیهم بود
ج ۴ علا ص ۴۴۷ س ۸

دست را مسپار جز در دست پیر
پیر عقلت کودکی خو کرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد
چونکه دست خود بدست اونهی
دست تو از اهل آن بیعت شود
دفتر ۵ نی ص ۴۸ س ۷۱۹

آن

در لغت بمعنی وقت است. والان بمعنی وقت حاضر است. و نزد
سالکین عشق است. و در اصطلاح صوفیان عشق را آن گویند: (کشاف ص
۹۹) رـك: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی ج ۱ ذیل همین کلمه.

آنِ دائم

عبارتست از امتداد حضرت الهی که ازل و ابد در آن مندرجست تا
ازل و ابد در وقت حاضر متحد شوند جهت ظهور آنچه در ازل بوده است
بر احیان ابد. و از این جهت آنرا باطن زمان و اصل زمان و سرمد نامند
چه آنات زمانی نقوشی بر آنند، و تغییرات احکام او را آشکارا کنند.
صورت او ثابت است بر حالی دائم و سرمد. (کشاف ص ۹۹)
حق آن آنی که این و آن ازوست مغزها نسبت بدو باشد چو پوست
دفتر ۲ نی ص ۲۹۸ س ۹۳۵
ج ۲ علا ص ۱۲۵ س ۱۹

اباحت

بکسر اول، در لغت بمعنی مباح کردن و جائز شمردن و روا شمردن
است. (لغتنامه) و اباحیه بگروهی از صوفیان اطلاق شود که گویند مارا

نیرو و قدرت دوری و اجتناب از معاصی نیست. و معتقدند که هیچکس نمیتواند در این عالم صاحب مال و ملکی باشد و همه در اموال و ازواج مشترکند. (کشاف ص ۱۱۴) - جماعتی خود را در زی صوفیان اظهار کنند و از حلیه عقائد و اعمال و احوال ایشان عاقل و خالی باشند، و ربنه طاعت از گردن برداشته خلع العذار در مراتع اباحت میچرند. و گویند تقید باحکام شریعت و وظیفه عوامست که نظر ایشان بر ظواهر اشیاء مقصور بود، اما حال خواص و اهل حقیقت ازین عالترست که برسوم ظاهر مقید شوند، و اهتمام ایشان بمراعات حضور باطن بیش نبود. و این طایفه را باطنیه و اباحیه خوانند. (نفحات الانس ص ۱۱)

خلاصه آنکه، جماعتی از صوفیان معتقدند که سالک چون در ریاضت بکمال رسد و بتواند نفس سرکش خود را رام کند، تکالیف شرعی از او ساقط میگردد، و همه چیز براو حلال میشود. و گویند او امر و نواهی شرع برای ضبط و اداره عوامست که باعث فساد و تباهی در اجتماعات نشوند و باصطلاح خودشان کاملان که بمقام «تجوهر» رسیده‌اند دیگر احتیاجی بامر و نهی ندارند. و اغلب صوفیان این جماعت را نفی کرده‌اند و مردود شمرده‌اند از جمله ابونصر سراج در کتاب اللمع ص ۴۲۴ تا ۴۲۶ و غزالی در کیمیای سعادت ص ۵۶ تا ۶۰ اقوال این طایفه را رد نموده‌اند - جهت مزید اطلاع بر کیفیت اقوال این طایفه ر-ك: کشاف ص ۱۱۳ ببعث و تبصرة العوام ص ۱۳۰ ببعث و تلبیس ابلیس ص ۳۶۳ تا ۳۷۰.

در مثنوی نیز مولانا این جماعت را مردود شمرده است و گوید:

هشته‌اند این قوم صد علم و کمال	مکر و تزویری گرفته کینست حال
شرع و تقوی را فکنده سوی پشت	کو عمر کو امر معروفی درشت
کین اباحت زین جماعت فاش شد	رخصت هر مفسد قلاش شد
کوره پیغمبر و اصحاب او	کو نماز و سبحة و آداب او
دفتر ۶ نی ص ۳۹۰ س ۲۰۶۳	ج ۶ علا ص ۶۰۱ س ۲۳

انتلاء ر-ك بلاء

ابد

بفتح اول و دوم در لغت بمعنی همیشه و روزگار است. (صراح) و در اصطلاح عبارت از امتداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و صفات منفعله بروجهی که مسبوق باشد بمادت و مدت، لیکن دایم و باقی بود بتجدد ظهور اولیّت ذات حق در آخریّت او. (مرآة العشاق) - ابد و ابدیت معنی است از نعوت خدای تعالی. و فرق بین ازلیّت و ابدیّت در آنستکه ازلیّت بدایت و اولیتی ندارد، و ابدیّت را نهایت و آخری نیست. از واسطی در باره ابدیت پرسیدند و گفت: اشارتست بترك انقطاع در عدد و محو اوقات در سرمد. و گفت: وسم و رسم دو لغت اند که در ابد جاری اند. (اللمع ص ۳۶۴) - آنچه مرآة را آخر نیست. (کشف المحجوب ص ۵۱) - اسم بقاست. (شرح شطحیات ص ۶۱۸).

ابد عبارتست از انتهای وقت، و وقت وقت گشتن فلك است... و ابد عبارتست از آنوقت که فلك از جنبش بایستد بیاز داشتن حق تعالی، پس بقای او را نهایتست و آنکه بقای او را نهایت باشد باقی باشد بمجاز نه بحقیقت و باقی بحقیقت خداست که بقای او را نهایت نیست. (شرح تعرّف ص ۵) - ابد استمرار وجود است در ازمنه مقدره غیر متناهی از جانب مستقبل و یا آینده و مدتی که انتهای آن را با فکر و تامل توهم نتوان کرد. و چیزی که آن را نهایت نباشد. (تعریفات جرجانی) - و نیز ر-ك: جامع الاسرار سیدحیدر آملی ص ۱۵۹ و انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۶۱ در مثنوی نیز بهمین معانی آمده است: ر-ك: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی ج ۱ ذیل همین کلمه.

همچو جان پاك احمد با احد	تا بماند جان پاك تا ابد
ج ۱ علا ص ۷ س ۴	دفتر ۱ نی ص ۱۶ س ۲۲۸
همچو جان و عقل عارف بی کبد	ماند آن خنده بر او وقف ابد
گر زند آن نور بر هر نيك و بد	نور مه آلوده کی گردد ابد
ج ۵ علا ص ۴۶۲ س ۲۵	دفتر ۵ نی ص ۸۵ س ۱۲۵۷

ابدالابد

آخِرِيَّتِ آخِرِيَّتِ است بی‌عد زمان. (شرح شطحیات ص ۶۱۹) - همان امتداد است اما باعتبار سقوط ملاحظه آخریت و عدم اعتبار نهایت و غایت اصلا. (مرآة العشاق)

ابدار

بکسر اول در لغت بمعنی طلوع بدر و تافتن ماه شب چهارده. (لغت نامه) و در اصطلاح بکسی اطلاق شود که خدای تعالی او را در عالم تجلی جهت حکومت نصب فرماید. و او خلیفه حق است در عالم، باسما و احکام و رحمت و قهر و عفو و انتقام او. همانطور که ماه در واقع تجلی نور خورشید است که سراپای او را فرا گرفته است، و شمس در واقع آینه تمام نمایی ذات ماه است، حق نیز در ذات این خلیفه خود، در عالم تجلی و ظهور می‌فرماید، تا بحکم او در جهان حکومت نماید. چنانکه فرمود: «انی جاعل فی الارض خلیفه^۱». اسما را باو آموخت تا ملایک بر او سجده کردند. در حقیقت ملائک بر علمی که در این خلیفه وجود داشت کرنش نمودند. این خلیفه در حقیقت مظهر تمام نمای صفت کسی است که او را خلیفه کرده است. چنانکه خدای تعالی هنگامیکه بایزید در حد این تجلی بود باو فرمود: «أُخْرِجْ إِلَى الْخَلْقِ لِصِفَتِي مُحْسِنَ رَأَى فَقَدْ عَظَمَكَ عَظَمَنِي» پس بزرگ داشت بنده در حقیقت تعظیم بهسید و مولای خود است نه نفس خویش. پس ابدار خلیفه منصوب خداوند است در عالم که به منزله آینه صیقلی صورت بدر (ماه) است که آفتاب جهانتاب در آن تجلی کرده است.

احوال عالم را با خدایتعالی سه مرتبه است: اول مرتبه ایست که حق تعالی باسم ظاهر در عالم ظهور می‌کند نه باطن و این مرتبه خاصی است که

عموم از آن به قیامت تعبیر می کنند و مرتبه دوم مرتبه ایست که ظهور حق در عالم ظهور باطنی است که این ظهور را باید با چشم دل درك کرده با چشم ظاهر و مرتبه سوم ظهور اوست در ظاهر و باطن که درك این هر دو باندازه تجلی است که میشود. پس تجلی حق بر عالم عام و علی الدوام و پیوسته و ازلی وابدیست. (باختصار از فتوحات مکیّه ج ۲ ص ۵۵۵)

ابدال

در لغت، جمع بدل یا بدیل است که به معنای نجیب و شریف و بخشنده هم آمده است (لغت نامه)؛ و در اصطلاح، هفت تنانی اند که در باره شان آورده اند: قال رسول الله، صلی الله علیه و آله وسلم: بُدَلَاءُ أُمَّتِي سَبْعَةٌ. هفت بدلاء در هفت اقلیم می مانند: آنکه در اقلیم اول است بر قلب ابراهیم، علیه السلام، است، و نام او عبدالحی؛ و آنکه در دوم است بر قلب موسی است، علیه السلام، و نام او عبدالعظیم؛ و آنکه در سیم است بر قلب هارون است، علیه السلام، و نام او عبدالمرید؛ و آنکه در چهارم است نام او عبدالقادر است، و او بر قلب ادریس است، علیه السلام؛ و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است، علیه السلام، و نام او عبدالقاهر؛ و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است، علیه السلام، و نام او عبدالسمیع؛ و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است، علیه السلام، و نام او عبدالبصیر، و این هفتم خضر است. و وظیفه ایشان مدد خلائق است، و همه عارف به معارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است، الله تعالی در ایشان همه تأثیر داده است. دو ابدال از هفت مذکور، یعنی عبدالقاهر و عبدالقادر، در هر ولایتی و یا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد می شوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت، اقدام ایشان باشد. و چون یکی از اینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد به جایش نصب کنند و به نام آن میرنده بخوانند.

ای محبوب سیصد و پنجاه و هفت دیگرند از ابدال، و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برگ سلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال

معرفت مقیدند، سیری و طیری ندارند. و سیصد از این بر قلب آدمند. و چهل بر قلب موسی و هفت تن بر قلب ابراهیم و پنج تنشان بر قلب جبرئیل و سه بر قلب میکائیل و یکی بر قلب محمد، علیه وعلیهم الصلوة والسلام. چون این بمیرد از سه تن یکی را به جایش رسانند، و چون از سه یکی بمیرد از پنج، و چون از پنج یکی بمیرد از هفت، و چون از هفت یکی بمیرد از چهل، و چون از چهل یکی بمیرد از سیصد یکی را به جایش رسانند، و چون از سیصد یکی بمیرد، یکی از زهاد که صوفی سیرت باشد به جایش رسانند. (کشاف، ص ۱۴۷).

آنان را از آن جهت ابدال خوانند که بدن هر يك از آنان می تواند تبدیل شود، و در ساعتی واحد در اماکن متعدد شرق و غرب حضور یابند (نص النصوص، صفحه ۱۱۲)، و ابن عربی در فتوحات آورده است که: خدای، تعالی، اقالیم سבעه را بوجود ایشان محفوظ دارد، و هر کدامشان بر اقلیمی مأمورند. و بر روحانیات آسمانهای هفتگانه ناظرند و حقائق روحانیات آن سماوات بردلشان نازل می شود. و بر کواکب هفتگانه و ودایعی که حق، تعالی، از حرکات و اسرار و علوم و آثار علوی و سفلی در آنها نهاده است ناظرند (همان کتاب، ص ۱۵۹). چون از جایی سفر کنند جسدی به صورت خود در آنجا به جای می نهند تا غیبتشان معلوم نگردد، و اینست معنای بدل. و ابن عربی گفته است: که آنها بدلاء اقطاب اند در هر اقلیمی، و چون قطبی بمیرد یکی از آنها جای او نشیند (ص ۲۷۴). صوفیان گویند: «زاهدان را که ابدال گویند از آنست که قومی میروند از دنیا و دیگران به جای ایشان می نشینند. و گفته اند از آنست که احوال بهیمی به احوال ملکی بدل می کنند.» (کشف الاسرار، ج ۱ ص ۲۵۴) - *وَإِنَّمَا سَمَّوْا أَبْدَالًا لِيُوجِّهِينَ: وَجْهٌ إِنَّهُ كَلِمَاتٌ رَجُلٌ بَدَلَ مَكَانَهُ آخِرَ لِيَتِمَّ الْأَرْبَعِينَ وَ وَجْهَ آخِرِ إِنْهُمْ بَدَلُوا أَخْلَاقَهُمُ السَّيِّئَةَ وَ رَاضُوا أَنْفُسَهُمْ حَتَّى صَارَتْ مَحَاسِنَ أَخْلَاقَهُمْ حِلْيَةً أَعْمَالُهُمْ* (نوادر الاصول، ص ۷۵) - هفت مردانی هستند که هر گاه یکی از آنها سفر کند جسدی بر صورت خویش به جا نهد که زنده است به زندگی او و همان اعمال او را انجام می دهد،

به طوری که هیچکس ملتفت نمی شود که ابدال اصلی سفر کرده است (تعریفات، ص ۳۷ ذیل بدلا). اطلاق ابدال از آنست که آنان اوصاف مذمومه را به محموده تبدیل کرده اند و گفته اند آنان را از آن جهت ابدال گویند که چون یکی از ایشان مرد دیگری جای او را می گیرد، و هیچ گاه عدد آنان نقصان نمی پذیرد. بعضی گفته اند که آنان را از آن جهت ابدال گویند که به آن نیرو و قوه ای اعطا شده است که می توانند بدلی از خود گذارند به هر وضعی که بخواهند که در وجودشان علم و بینش ابدال باشد و اگر دارای آن علم نباشد از اصحاب این مقام نخواهد بود (فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۶۵).

در تعداد آنها نیز متفق القول نیستند، هجویری در کشف المحجوب گوید: «اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان در گاه حق، جل جلاله، سیصدند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که او را قطب خوانند و غوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند. (کشف المحجوب، ص ۲۶۹). شیخ می فرماید: که آن سیصد و پنجاه و شش کس را اولیا نمی گویند، ابدال گویند و راست است که ایشان پرورش خلق نکردند (انسان کامل نسفی، ص ۳۲۲). - بو عثمان مغربی گفته است: الْبُدَلَاءُ اَرْبَعُونَ وَالْاِمْنَاءُ سَبْعَةٌ وَالْخُلَفَاءُ مِنَ الْاِئِمَّةِ ثَلَاثَةٌ وَالْوَاحِدُ هُوَ الْقُطْبُ وَالْقُطْبُ عَارِفٌ بِهِمْ جَمِيعًا وَيَشْرِفُ عَلَيْهِمْ وَلَا يَعْرِفُهُ اَحَدٌ وَهُوَ اِمَامُ الْاَوْلِيَاءِ (کشف الاسرار، ج ۳ ص ۶۵). صاحب فتوحات مکیه، رضی الله عنه، در فصل سی و یکم از باب صد و نود و هشتم از آن کتاب، رجال هفتگانه را ابدال گفته است و در آنجا ذکر کرده که حق، سبحانه و تعالی، زمین را هفت اقلیم گردانیده و هفت تن از بندگان خود برگزیده و ایشان را ابدال نام نهاده و وجود هر اقلیمی را هر یکی از آن هفتگانه نگاه می دارند. (نفحات الانس، ص ۷). - هم آنها هفت تن اند. (ابی عربی، ص ۲۳۵) - عدد ابدال در نزد بعضی چهل اند و بعضی دیگر هفت و برخی

گویند ابدال هفت‌اند ولی چهار از آنان اوتادند (فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۶۰)۔ پس مردان هفتگانه که آنها را ابدال نامند، خداوند متعال اقالیم سبعة را بدان‌ها محفوظ می‌دارد و حفظ هر اقلیمی به یکی از آنها سپرده شده است و ایشان به روحانیات بر آسمان هفتگانه نیز نظر دارند و هر یک از این مردان را قدرت نبی و پیغمبری است که در یکی از این هفت آسمان ساکن‌اند و آنها عبارتند از ابراهیم و موسی و هارون و ادریس و یوسف و عیسی و آدم سلام الله علیهم اجمعین. (فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۵۴)۔ شمار آنان به قولی هفت و به قولی هفتاد است همواره کامل مانند، و کسانی که عدد ابدال را هفتاد دانند بر آنند که چهل تن در شام و سی دیگر در سائر بقاع ارض باشند. (دستور اللغة)۔ عطار در شرح احوال جنید بغدادی آورده است: «با مردمان سخن نگفتم تا سی کس از ابدال اشارت نکردند که شاید که تو خلق را باخدای خوانی.» (تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۸)۔

اما محل آنها: ابو عبدالرحمن سلمی گوید: شنیدم از اباعبدالله مغربی که گفت: ابدال در شام باشند و نجبا در یمن و اخیار در عراق (طبقات الصوفیه سلمی، ص ۲۴۳)۔ زمخشری در وصف کوه لکام آورده است که ابدال در آنجا ساکنند. و از لحاظ تعداد نود نفرند و هر گاه یکی از ایشان بمیرد دیگری جای او را می‌گیرد خداوند به وسیله آنها بر بندگان خود رحمت می‌فرستد و به دعای آنان بر عباد خود می‌بخشاید. (ربیع الابرار)۔

ولکام، به ضم لام و تشدید کاف کوهی است مشرف بر انطاکیه و بلاد این لیون و مصیصه و طرسوس و آن حدود که ذکر آن در لبنان بیاید. (معجم البلدان، ج ۱۰ ص ۳۳۶)۔

بطوری که اشاره شد بنا به قول ابن عربی این ابدال حافظ اقالیم سبعة‌اند و ناظر بر روحانیات هفت آسمان و در هر یک قوت روحانی یکی از انبیای سلف نهاده شده است و بر قلوب هر یک از آنها حقائق از انبیای سبعة که ابراهیم و موسی و هارون و ادریس و یوسف و عیسی باشند نزول می‌کند که به وسیله آن به علم ماکان و مایکون دست می‌یابند. (فتوحات مکیه، ج ۱

ص ۱۵۴ و ۱۵۵)۔ سِری می گفت چهار خصلت از اخلاق ابدالان است، استقصای ورع و تصحیح اراده و صافی و سلامت دل برای مردمان و نصیحت کردن به آنان (سلمی، ص ۵۱)۔ این قوم بدانچه خدای از رازها در حرکات و منازل کواکب نهاده عارفند و از اسماء، اسماء صفات دارند و از علامات آنان یکی اینست که فرزند نربنه نیارند چنانکه یکی از ایشان موسوم به حماد بن سلمة بن دینار هفتاد زن کرد و او را هیچ فرزندی نیامد. هر اقلیم از اقلیم سبعة به یکی از این هفت قائم است و هر یک بدل پیغامبری از پیغامبران باشند چنانکه اولی بدل خلیل و حافظ اقلیم اول است، و دومی بدل موسی و نگاهبان اقلیم دوم، و سومی بدل هارون و پاسبان اقلیم سوم، و چهارمی بدل ادریس و نگاهدار اقلیم چهارم، و پنجمی بدل یوسف بن یعقوب و حارس اقلیم پنجم و ششمین را بدل عیسی بن مریم و حامی اقلیم ششم، و هفتمین را بدل آدم بوالبشر و موکل اقلیم هفتم گمان برند.

(دستور اللغة و نیز. ر۔ ك فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۵۴ به بعد).

بعضی از صوفیان معتقدند که این ابدال را دیده‌اند و از محضر آنان استفاده‌ها برده‌اند از جمله، جامی در نفحات الانس از قول ابن عربی آورده است که در فتوحات مکیه فصل سی و یکم از باب نود و هشتم «گفته است که من در حرم مکه با ایشان جمع شدم و برایشان سلام گفتم و ایشان بر من سلام گفتند و با ایشان سخن گفتم فَمَا رَأَيْتُ أَحْسَنَ سَمِيًّا عَنْهُمْ وَلَا أَكْثَرَ شُغْلًا مِنْهُمْ بِاللَّهِ. و گفت مثل ایشان نیز ندیدم مگر يك تن در قونیه (نفحات، ص ۱۷)۔ و نیز در اسرار التوحید و فردوس المرشدیه حکایتی مشابه است از ملاقات این ابدال الحق از ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابواسحاق کازرونی که جهت مزید اطلاع می‌توانید رجوع کنید به اسرار التوحید، ص ۲۵۸، و فردوس المرشدیه، ص ۱۹۵.

بنابر قاعده کلی صوفیان که اغلب اعمال و کردارهای خود و اصطلاحاتی را که در آثار خویش آورده‌اند به سنت رسول اکرم، صلی‌الله علیه و آله وسلم و احادیث آن سرور نسبت می‌دهند برای کلمه ابدال نیز احادیثی نقل کرده‌اند که سرور کائنات از وجود آنها و حتی تعداد آنها که

چهل تن اند خبر داده است. مانند خبری که ابو عبدالله سلمی نقل کرده است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می دانست که آخرین زمانی که امت او در روی زمین زندگی می کنند هیچ گاه از اولیاء الله و ابدال خالی نمی مانند تا ظواهر شرع و بواطن حقائق را برایشان بیان کنند و بر آداب و واجبات آن به فعل و قول و کردار و گفتار عمل نمایند. (سلمی، ص ۲).
و ابونعیم اصفهانی اخبار و احادیث متعدد آورده است بر وجود و وجوب ابدال در میان امت اسلام و اشاره به تعداد آنها که همیشه چهل تن اند.

(حلیة الاولیاء، ج ۲ ص ۸ به بعد).

خلاصه آنکه: ابدال که در آثار نظم و نثر صوفیان به اسامی هفت مرد و هفت مردان، و هفت تنان، و چهل تنان، و اخیار، و مردان خدا و سرهنگان در گاه حق، و غیره نیز آمده است. به هفت یا چهل یا هفتاد و یا سیصد و اند نفی اطلاق می شود که از صفات زشت و ناپسند بشری رهیده و به صفات کامله الهی رسیده اند و اخلاق و سجایای بشری آنان به اخلاق الهی تبدیل شده است که «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» این جمع در میان امت اسلام پراکنده اند و مسکن و محل اقامتشان در شام و جبال لبنان است و بسیاری از صوفیان هم معتقدند که به زیارت آنان نایل آمده اند جهت مزید اطلاع رك: کشف ص ۱۴۶ به بعد؛ و مفتاح النجاه، ص ۲۵۶؛ و فتوحات، ج ۱ ص ۱۵۴ به بعد، و شرح اکبری، ج ۱ ص ۲۱ و نص النصوص، ص ۲۸۴؛ و شرح گلشن راز، ص ۲۸۲.

در مثنوی نیز ابدال از آن جمله مردان حق اند که کم کسی از مقام واحوال آنها باخبر است. چون این گروه مستقیماً تحت نظر حق و مورد عنایات خاص اویند و از دیده نامحرمان محجوب اند.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نبشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
دفتر ۱ نی ص ۱۸ س ۲۶۳	ج ۱ علا ص ۷ س ۲۷
بعد از آن گفتش سخنهای دقیق	وز صفات پاک حق نعم الرفیق

وز نوازشهای حق ابدال را تا بداند او مقام و حال را
(نی، ج ۱ ص ۸۸ س ۱۴۳۳) (علا، ج ۱ ص ۲۳ س ۱۹)

اوصاف بشری آنها به صفات الهی تبدیل شده و هرگونه سرکشی و عصیان و اعمال کودکانه را رها کرده‌اند. اخلاق منمومشان به سجایای محموده بدل شده است و کمتر کسی می‌تواند به این پایه و مقام برسد و بر احوال آنان راه یابد. چه آنان به حیات باقی رسیده‌اند.

ور ز ابدالی و گرگت شیر شد ایمن آ که مرگ تو سررینز شد
کیست ابدال آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خل شود
لیک مستی شیر گیری وز گمان شیر پنداری تو خود را هین مران
(نی، ج ۳ ص ۲۲۸ س ۳۹۹۹) (علا، ج ۳ ص ۲۹۸ س ۱۸)

دقوقی که خود یکی از اولیاء حق است در ساحلی از سواحل دریائی بیکران به زیارت آنان نایل آمده است و هر هفت آنها را گاهی به صورت هفت شمع فروزان که تا عنان آسمان را روشن می‌کردند و زمانی به هیئت هفت مرد نورانی و لحظه‌ای به شکل هفت درخت تنومند و سرسبز دیده‌است در حالی که صد هزاران مرد وزن از همان محل گذر می‌کردند ولی هیچ کس از حال آنها باخبر نمی‌شد. این هفت تن پیوسته از لحاظ صورت در تغییر و تبدیل بودند تا آنکه بعد دیری به زنی هفت‌مرد خدا درآمدند که دقوقی توانست به حضورشان باریابد و مورد توجه آنها قرار گیرد. ایشان از وی خواستند تا در نماز امامت کند تا براو اقتدا نمایند. دقوقی پس از آنکه مدتی با آنها به مراقبه پرداخت پیش ایستاد و ایشان براو اقتدا کردند. اما در حین ادای نماز در دریای روبروی آنان کشتی ظاهر شد که گرفتار امواج سهمناک شد و مشرف به غرق گردید دقوقی از همت آن هفت‌مرد مدد گرفت و دعا کرد تا کشتی به سلامت به ساحل نجات رسید. اما ابدال این خاطر اورا فضولی در کار خداوند متعال دانستند و بلافاصله پس از ادای نماز از نظرش غایب شدند.

خلاصه حکایت به قرار زیر است:

آن دقوقی رحمة الله علیه گفت سافرت مدی فی خافیه

سال و مه رفتم سفر از عشق ماه
 چون رسیدم سوی يك ساحل به گام
 هفت شمع از دور دیدم ناگهان
 نور شعله هر یکی شمعی از آن
 باز می دیدم که می شد هفت يك
 باز آن يك بار دیگر هفت شد
 هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد
 باز هر يك مرد شد شکل درخت
 ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ
 این عجب تر که برایشان می گذشت
 ز آرزوی سایه جان می باختند
 سایه آن را نمی دیدند هیچ
 کاروانها بی نوا و این میوه ها
 بانگ می آمد ز سوی هر درخت
 گر کسی می گفتشان کین سو روید
 جمله می گفتند کین مسکین مست
 مغز این مسکین ز سودای دراز
 گفت راندم پیشتر من نیک بخت
 هفت میشد فرد میشد هر دمی
 بعد از آن دیدم درختان در نماز
 يك درخت از پیش مانند امام
 آن قیام و آن رکوع و آن سجود
 یاد کردم قول حق را آن زمان
 بعد دیری گشت آنها هفت مرد
 چشم می مالم که آن هفت ارسلان
 چون به نزدیکی رسیدم من ز راه
 قوم گفتندم جواب آن سلام

بی خبر از راه حیران در اله...
 بود بیگه گشته روز و وقت شام
 اندر آن ساحل شتاییدم بدان
 بر شده خوش تا عنان آسمان
 می شکافد نور او جیب فلک
 مستی و حیرانی من زفت شد
 نورشان می شد به سقف لاژورد
 چشم از سبزی ایشان نیکبخت
 برگ هم گم گشته از میوه ی فراخ
 صد هزاران خلق از صحرا ودشت
 از گلیمی سایه بان می ساختند
 صد تفو بر دیده های پیچ پیچ
 پخته می ریزد چه سحرست ای خدا
 سوی ما آئید خلق شور بخت
 تا لاین اشجار مستعد شوید
 از قضاء الله دیوانه شدست
 وز ریاضت گشته فاسد چون پیاز
 باز شد آن هفت جمله يك درخت
 من چه سان می گشتم از حیرت همی
 صف کشیده چون جماعت کرده ساز
 دیگران اندر پی او در قیام
 از درختان بس شگفتم می نمود
 گفت النجم و شجر را یسجدان
 جمله در قعدہ پی یزدان فرد
 تا کیانند و چه دارند از جهان
 کردم ایشان را سلام از انتباه
 ای دقوقی مفخر و تاج کرام

گفتم آخر چون مرا بشناختند پاسخ دادند خندان کای عزیز بعد از آن گفتند ما را آرزوست گفتم آری لیک یک ساعت که من تا شود آن حل به صحبت‌های پاک سرچنین کردند همین فرمان تراست ساعتی با آن گروه مجتبی هم در آن ساعت ز ساعت رست جان پیش در شد آن دقوقی در نماز اقتدا کردند آن شاهان قطار ناگهان چشمش سوی دریا فتاد در میان موج دید او کشتیی تند بادی همچو عزرائیل خاست اهل کشتی از مهابت کاسته دستها در نوحه بر سر می زدند در دعا ایشان و در زاری و آه چون دقوقی آن قیامت را بدید گفت یارب منگر اندر فعلشان خوش سلامتشان به ساحل بازبر همچنین می رفت بر لفظش دعا رست کشتی از دم آن پهلوان چون رهید آن کشتی و آمد به کام فجفجی افتادشان با همدگر هر یکی با آن دگر گفتند سر گفت هر یک من نکرد ستم کنون گفت مانا کین امام ما ز درد گفت آن دیگر که ای یار یقین

پیش ازین بر من نظر ننداختند این بپوشیده‌ست اکنون بر تونیز اقتدا کردن به تو ای پاک دوست مشکلاتی دارم از دور ز من که به صحبت رویدانگوری ز خاک تف دل از سرچنین کردن بخواست چون مراقب گشتم و از خود جدا زانکه ساعت پیر گرداند جوان قوم همچون اطلس آمد او طراز در پی آن مقتدا ای نامدار چون شنید از سوی دریا داد داد در قضا و در بلا و زشتیی موجها آشفته اندر چپ و راست نعره و او یلها برخاسته کافر و ملحد همه مخلف شدند بر فلک ز ایشان شده دود سیاه رحم او جوشید و اشک او دوید دستشان گیر ای شه نیکو نشان ای رسیده دست تو در بحر و بر آن زمان چون مادران باوفا و اهل کشتی را به جهد خود گمان شد نماز آن جماعت هم تمام کین فضولی کیست از ما ای پدر از پس پشت دقوقی مستتر این دعا نی از برون نی از درون بوالفضولا نه مناجاتی بکرد مر مراهم می نماید این چنین

او فضولی بوده است از انقباض چون نگه کردم سپس تا بنگرم يك از ایشان را ندیدم در مقام نی به چپ نی راست نی بالا نه زیر در قباب حق شدند آن دم همه (نی، ج ۳ ص ۱۱۳ تا ۱۳۱)

کرد بر مختار مطلق اعتراض که چه می گویند آن اهل کرم رفته بودند از مقام خود تمام چشم تیز من نشد بر قوم چیر در کدامین روضه رفتند آن رمه (علا، ج ۳ ص ۲۴۳ تا ۲۵۲)

ابرار

بفتح اول جمع برّاست به کسر باء و تشدید راء، به معنای نیکان و نیکو کاران و طائعان (لغت نامه)۔ هجویری می گوید «اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصداند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که ایشان را ابرار خوانند (کشف المحجوب، ص ۲۶۹)۔ حسنات الابرار سیئات المقربین (انسان کامل نسفی، ص ۱۵۳ و ۳۵۳)۔ عبدالرحمن سلمی ضمن سرگذشت ابراهیم ادهم آورده است که اسلم بن یزید الجهی را در اسکندریه ملاقات کرد و او ضمن نصائحی به ابراهیم گفت «ای پسر! چون به مصاحبت اخیار رسیدی و یا به یکی از ابرار برخوردی به هوش باش که اگر آنان بر تو خشم رانند خدای، تعالی، بر تو به سبب غضب آنان خشم خواهد راند و اگر از تو خشنود شوند حق، تعالی، به سبب آنان از تو خشنود خواهد شد (سلمی، ص ۳۲)۔ و از قول یحیی معاذ آورده است: ابناء دنیا را غلامان و کنیزان خدمت کنند و ابناء آخرت را ابرار و احرار (سلمی، ص ۱۱۴)۔ و حدیثی از رسول خدا، صلی اله علیه و آله وسلم، نقل کرده است که نماز ظهر نماز ابرار است (سلمی، ص ۹۲)۔ و عطار از قول سّری سقطی نقل کرده است که گفت: دلهای ابرار معلق به خاتمت است و دلهای مقربان معلق به سابقت است معنی آنست که حسنات ابرار سیئات مقربان است و حسنه سیئه از آن می شود که بر او فرو می آید، به هر چه فرو آیی کار بر تو ختم

شود. و ابرار آن قومی اند که فرود آیند که «ان الابرار لفی نعیم^۱»، بر نعمت
 فرو آیند لاجرم دل‌های ایشان معلق خاتمت بود (تذکره الاولیاء، ج ۱ ص ۲۸۱).
 چونکه بی این شرب کم‌داری سکون چون ز ابراری جدا وز یشربون
 (فی، ج ۴ ص ۴۶۸ س ۳۲۱۴) (علا، ج ۴ ص ۴۵۹ س ۲۷)

ابلیس

ابلیس: به کسر اول، لغویون این کلمه را عربی نمی‌دانند (المعرب،
 ص ۲۳) و ظاهراً آن را از کلمه دیابلس (DIABOLOS) یونانی مأخوذ می‌دانند
 (ح- برهان، ص ۸۳). و در فارسی آن را دیو و مهتر دیوان نامند (السامی
 فی الاسامی). - در قرآن کریم ابلیس از جمله فرشتگان و ملائکی است که
 پس از خلق آدم ابوالبشر به او سجده نکرد، چون خود را از آتش می‌دانست
 و آدم را از خاک، و سجده آفرینش ناری را بر خاکی جایز نمی‌شمرد و همین
 رعونت و برتری جویی باعث مطرود و مردود شدن او از درگاه عزت گردید
 و به لعنت ابدی دچار گشت. با همه این احوال از آفریننده خود خواست
 تا روز قیامت او را مهلت عطا فرماید و چون از بارگاه جلال جواب
 مثبت شنید، عناد ورزید و به عزت حق قسم خورد که تا قیامت راه آدم و
 فرزندان او را بزند، و آنان را در غرور و فریب و امنیت اندازد، و به دشمنی
 و عناد با هم و خون‌ریزی و جنگ و جدال تحریضشان کند، تا بنیادشان را از
 صفحه روزگار براندازد. مگر بندگان صالح و عباد شایسته و برگزیدگان حق
 را که خداوند متعال آنان را در حفظ خود دارد. حق، عزاسمه نیز به عزت و
 جلال خود قسم خورد که ابلیس و پیروانش را مردود شمرد و آنان را
 سرانجام به آتش دوزخ سپرد. جهت اطلاع بر کیفیت آفرینش آدم و طرد
 ابلیس در قرآن کریم، ر- ک: سوره بقره، آیه ۳۵ تا ۳۹؛ و اعراف، آیه ۱۱
 تا ۱۸؛ و کهف، آیه ۵۵؛ و اسری، آیه ۶۲ تا ۶۵، و حجر، آیه ۲۸ تا ۴۳،
 و سوره ص، آیه ۷۱ تا ۷۵.

۱- سوره انفطار، آیه ۱۳؛ و نیز ر- ک به سوره دهر، آیه ۵

ربّ العالمین، ابلیس را که خازن بهشت بود با لشکری از فرشتگان به زمین فرستاد، و اولاد جان را به جزیره‌های دریاراندند، و خود بجای ایشان نشستند، و الله را عبادت می‌کردند و تسبیح و تهلیل می‌آوردند. ابلیس عجبی در خود آورد که من الله را آن همه عبادت کردم، هم در آسمان و هم در زمین، از من بهتر و مهتر همانا کس نیست. راست که تکبر و عجب بر خود نهاد او را معزول کردند. (کشف الاسرار، ج ۱ ص ۱۳۳)

تا آنجا که مشهود است احمد غزالی و شاگردش، عین القضاة همدانی، از جمله کسانی بودند که موضوع ابلیس را آن گونه که صوفیان تصور می‌کردند آشکارا بیان کردند تا آنجا که عین القضاة گفت: «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد (ص) و ابلیس آمد. (تمهیدات، ص ۲۶۷) برای توجه بیشتر خواننده محترم به چگونگی نظر این طایفه درباره ابلیس چند جمله‌ای از تمهیدات و نامه‌های او را می‌آوریم: «دریغاً چه دانی که شاه حبش کیست؟ پرده‌دار «الاله» است که تو او را ابلیس می‌خوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که «فبغرتک لاغوینهم اجمعین»^۱ چه گویی شاهد بی زلف زیبائی دارد؟ اگر شاهد بی خد و خال و زلف صورت بندد رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دونور آفرینش آید که عبارت از آن یکی خال است و یکی زلف و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس. (تمهیدات، ص ۳۵) - دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است. (تمهیدات، ص ۷۴) - اما تا دربان این حضرت راه ندهد، این مقام نتوان یافتن. این دربان کیست؟ «فبغرتک لاغوینهم اجمعین»^۲. اگر پادشاه را دربان نبودی همه به قربت یکسان بودند. و هیچ تفاوت نبودی و نامردان نیز قدم در راه نهادندی. این دربان ممیز مدعیان است تا خود مخلص کدام است و مدعی کدام. نهایت کمال سالکان این مقام باشد. (تمهیدات، ص ۳۴۲) - سلطنت ابلیس بر کاهلان و نااهلان باشد و اگر نه با مخلصان چه کار دارد؟ (تمهیدات، ص ۷۵) دریغاً مگر

که نور سیاه بر تو عرضه نکرده‌اند؟ که آن نور ابلیس است که از آن زلف این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت به نور الهی ظلمت خوانند و اگر نه نور است (تمهیدات، ص ۱۱۸)۔ پاسبان عزت آمده است. دربان حضرت اعوذ بالله من الشیطان الرجیم شده است. (تمهیدات، ص ۱۱۹)۔

خلق از ابلیس نام شنیده‌اند، نمی‌دانند که او را چندان ناز دسر است که پروای هیچ کس ندارد... او خودسر متکبران و خودبینان است «خلقتنی من نار و خلقته من طین»^۱ همین ناز است. (تمهیدات، ص ۱۲۱)۔ آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؟ اگر نام اوبدانی او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دریغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه، خدا را دوست داشت. محک محبت دانی چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند اگر دعوی عشق ما می‌کنی نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت بروی عرض کردند، قبول کرد. در ساعت این دو محک گواهی دادند که نشان عشق صدقت. (تمهیدات، ص ۲۲۱)۔ منصور حلاج از اینجا گفت: «ما صَحَّتِ الْفُتُوَّةُ إِلَّا لِأَحْمَدَ وَابْلِيسَ» دریغا چه می‌شنوی. گفت جوانمردی دو کس را مسلم بود. احمد را و ابلیس را. جوانمرد و مرد رسیده این دو آمدند دیگران خود جز اطفال راه نیامدند. (تمهیدات، ص ۲۲۳)۔ (ابلیس) گفت چون بر منش رحمت آمد مرا لعنت کرد «وان عليك لعنتی الی یوم الدین»^۲. (تمهیدات، ص ۲۲۵)

خدا را دونام است یکی الرحمن الرحیم^۳ و دیگر الجبار المتکبر^۴ از صفت جباریت، ابلیس را به وجود آورد و از صفت رحمانیت، محمد را. پس رحمت، غذای احمد و صفت قهر و غضب، غذای ابلیس. (تمهیدات، ص ۲۲۷)۔

۱- سوره اعراف آیه ۱۲

۲- سوره ص آیه ۷۸

۳- سوره فاتحه آیه ۳

۴- سوره مبارکه حشر آیه ۲۳

ابلیس داعی است در راه ولیکن دعوت می کند از او. ومصطفی دعوت می کند بدو. ابلیس را به درباری حضرت عزت فروداشتند و گفتند تو عاشق مائی. غیرت بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت ما بازدار. (تمهیدات، ص ۲۲۸) - گناه ابلیس عشق او آمد با خدا. و گناه مصطفی دانی چه آمد، عشق خدا آمد با او. یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را گناه او آمد و عاشق شدن خدا پیغمبر را. (تمهیدات، ص ۲۲۹) - هر کرا در عالم ابلیس رنجور و نیم کشته کنند، در عالم محمد او را به شفا حاصل آرند. زیرا که کفر رقم فنا دارد و ایمان رقم بقا تافنا نباشد بقا نیاید. هر چند که فنا در این راه بیشتر بقا در این راه کامل تر. (تمهیدات، ص ۲۳۳)

عین القضاة در نامه هائی که در جواب مریدان خویش نوشته است نیز در این باره مطالبی شبیه آنچه از تمهیدات وی نقل شده آورده است که محض نمونه به چندی از آن بسنده می شود: «ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی خواهد که ابلیس سجود کند چون گفت اسجد والادم! آن محکمی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند. همه سجود کردند الا معلم فریشتگان. لابد چنین بود استاد از شاگرد پخته تر باید که بود. فراق معشوق اختیار کرده بر سجود غیری. زهی کمال عشق.» ما زاغ البصر و ما طغی^۲ (نامه های عین القضاة همدانی، ص ۹۶) - توجه دانی ابلیس کیست! شحنة مملکت است صدویست و چهار هزار نبی زخم او خورده اند «ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنى القی الشیطان فی امنیته^۳» جوانمردا آنجا که ابلیس است، ترا راه نیست... صد هزار هزار چنین سلطانانی که تو از ایشان ترسی کمر خدمت او بر میان بسته اند. لابل درگاه او را هزار سگ دار هستند که هر سگ داری را چندان مملکت است که ترا فهم و وهم بدانجا نرسد. واگر بگویند تو بندگان شنود. جبرئیل صفتی باید که دزدیده در جمال ابلیس نظر می کند. از خواجه احمد غزالی شنیدم

۱- سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۳۴

۲- سوره نجم آیه ۱۷

۳- سوره حج آیه ۵۲

که هرگز شیخ ابوالقاسم گرکانی نگفتی که ابلیس. بل چون نام او بردی گفتی: و آن سرور مهجوران چون این حکایت و ابر که گفتم گفت: سرور مهجوران به است خواجه خواجگان (ص ۹۷) - دانی ابلیس کیست؟ داعی است در راه او. ولیکن دعوت می کند از او. ومصطفی (ص) دعوت می کند با او. وجلالت لم یزلی ولم یزالی ابلیس را بدین کار فرا داشت که خلق را بگوید که:

خواهی که همه کار سلیمت باشد یا چندان کش که برگلیمت باشد
(نامه‌های عین‌القضاة، ص ۳۵۴)

مردانی باشند که در بعد راه و قرب روند. و راه قرب رفتن خودایشان را ممکن نبود به هیچ وجه الا در بعد... ابلیس یکی از این مردان است. و در جهان کم کسی این فهم تواند کردن. زیرا که بدین مقام کم کس رسد. و تا نرسد چون فهم کند؟ که فهم این در عالم روش و کوشش تواند بود لا غیر. (نامه‌ها، ص ۳۱۳) - ابلیس که پرورده کرم بود و مقرب حضرت بود و معلم فریشتگان بود و زاویه او برابر ساق عرش خدا بود و «کَلَّمَ اللَّهُ تَكْلِيمًا» بی واسطه از خواص قدم او بود چون تواند که نصیحت نکند «انسی لکما لمن الناصحین» (ص ۳۱۴) - (سالك) چون به مقام ابلیس رسد و زاویه او در ساق عرش بنهند. اگر از راه ابلیس او را نهاده اند که برود، چون فراز آن مقام رسد تصدیق اینجا شاید کند به قول ابلیس زیرا که اکنون صاحب ذوق است و آن گاه مقلد بود... ولیکن محال بود که سالك این فهم کند در عالم علم و تمیز. پس اگر سالكی گرم رو بود که روش او گرم تر از روش ابلیس بود، این سالك لامحاله ابلیس را در راه و ازیند و از او در گذرد. (نامه‌های عین‌القضاة همدانی، ص ۳۱۵)

عطار در مصیبت‌نامه حکایتی آورده است که سالكی پیش شیطان رجیم شد راز او پرسید:

ای در اول مقتدای خوانندگان وی در آخر پیشوای رانندگان
آن چنان بودی چنین چون آمدی دی ملک امروز ملعون آمدی

ابلیس در جواب او مطالبی گفت که سالک آنرا درك نکرد ناچار پیش‌پیر و مراد خود شد و قصه خود را با او در میان نهاد پیر در جوابش گفت:

پیر گفتش هست ابلیس دژم
زانکه گفتندش که ای افتاده دور
گفت دور استاده‌ام تیغی به دست
تا نگرده گرد آن در هیچ کس
دور استادم که نتوانم که کس
دور استادم ز هجران تیره حال
گرچه هستم رانده در گاه او
تا نهادستم قدم در کوی یار
چون شدم با سر معنی هم نفس
عالم رشك و منی سر تا قدم
چون شدی در غایت دوری صبور
باز می‌رانم از آن درهر که هست
در همه عالم مرا این کار بس
روی او بیند بجز من يك نفس
چون ندارم تاب قرب آن وصال
سر نیچم ذره‌ای از راه او
نگرستم هیچ سو جز سوی یار
نگرم هرگز سر موئی به کس
(به اختصار از مصیبت‌نامه، ص ۲۴۵ تا ۲۴۲)

در همین منظومه حکایتی دیگر دارد که:

بامدادی رفت ابلیس لعین
هم ز سلمان هم ز حیدر بارخواست
تا به درگاه نبی العالمین
بر نیامد کوثر رو را کار راست
هیچ يك از این سروران او را نپذیرفتند تا آنکه:

گفت ره ده آن لعین را يك زمان
حال درد دوری خود گویدت
عاقبت جبریل می‌آمد دوان
تا غم مهجوری خود گویدت

حضرت سیدالانام باشارت جبریل او را بار داد. ابلیس از معراج و کیفیت آن و آنچه حضرتش در این سفر روحانی دیده بود سؤال کرد گفت در این سفر بر طرف چپ عرش آن وادی منکر را دیدی؟ فرمود دیدم. گفت آن وادی مجلس و عظ و تذکیر من بود. باز پرسید آن علم سرنگون را مشاهده کردی؟ فرمود بلی. گفت آن علم من بود که افرشته میشد. پرسید: آن منبر شکسته را ملاحظه فرمودی؟ فرمود آری. گفت آن منبر من بود که بر آن وعظ می‌کردم و مجلس می‌گفتم و هفتصد هزار ملك در زیر آن منبر از من استماع می‌کردند.

من چه دانستم که بیگانه منم
 پس گفت یا رسول الله، کلمه لعنت که نصیب من شد پنج حرف است
 و کلمه لعمرک که ترا دادند نیز پنج حرف است.

پنج آن تست و پنج آن منست
 طوق من پنج است و تاج تست پنج
 من نیم نومید تو ایمن مباش
 عاقل ایشانند و دیوانه منم
 راحت آن تست و رنج آن منست
 آن من خاکست و آن تست گنج
 بی نیازی مینگر ساکن مباش
 (به اختصار از مصیبت نامه، ص ۲۴۴)

در الهی نامه ابلیس را چنین توصیف می کند:

چو حق ابلیس ملعون راهمی خواست
 چو حق بی واسطه با او سخن گفت
 چو امر سجده آمد آن لعین را
 بدو گفتند اسجد گفت لا غیر
 اگر چه لعنتی از پی در آرم
 به گیری گر مرا بودی نگاهی
 همان چیز او ز حق افزون همی خواست
 برای آن همه از خویشان گفت
 بخوابانید چشم راه بین را
 بدو گفتند اخسوا قال لاخیر
 به پیش غیر او سر کی در آرم
 نبودی حکم از مه تا به ماهی
 (الهی نامه ص ۱۳۲)

در آن ساعت که ملعون گشت ابلیس
 که لعنت خوشتر آید از تو صد بار
 زبان بگشاد در تسبیح و تقدیس
 که سرپیچیدن از توسوی اغیار
 (الهی نامه ص ۱۳۴)

کسی پرسید از ابلیس کای شوم
 چرا لعنت چنین در جان نهادی
 چنین گفت او که لعنت تیر شاهست
 نظر باید در اول بر نشانه
 تو این ساعت از آن تیری خبر دار
 چو ملعونی خویش گشت معلوم
 چو گنجی در دلش پنهان نهادی
 ولی اول، نظر بر جایگا هست
 که تا تیر از کمان گردد روانه
 نظر گر چشم داری بر نظر دار
 (الهی نامه، ص ۱۳۵)

«بدان که عقل است که آدم است، و طبیعت است که ابلیس است و شهوت است که طاوس است و غضب است که مار است. (کشف الحقایق، ص ۶۳) - ای درویش، شیطان دیگر است و ابلیس دیگر است. شیطان طبیعت

است و ابلیس وهم است. و ابلیس سبب صورت ابلیسی رانده و دور نیست، به صورت صفت کبر و عجب و حسد و فرمان نابریدن رانده و دور است و چون این صفت در آدمی باشد آدمی به این صفت، ابلیسی بود. (انسان کامل نسفی، ص ۱۴۹ به بعد).

بدان که از طبیعت سه چیز در وجود می آید: یکی عمارت و آبادانی و فرمان بردن، یکی فساد و خرابی و فرمان نابریدن، و یکی تکبر و خودبینی و فرمان نابریدن. از این سبب انبیادین خداوند خانه را سه نام نهاده اند: اولی نامش ملك، دومی شیطان و سومی به اعتبار تکبر و خودبینی که می کند و فرمان نمی برد نامش ابلیس نهادند... در مردم عوام ملك و شیطان بود ابلیس در علما و مشایخ و حکام بود. ایشان می باشند که معجب و خودبین بودند و هیچ کس را بالای خود نتوانند دید، همه را فرود خود بینند.

(نسفی، ص ۴۰۴ به بعد)

اقوال مشایخ: جنید بغدادی گفت ابلیس مشاهده نیافت در اطاعتش، و آدم مشاهده گم نکرد در زلتش. (تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۲۴) و عمرو بن عثمان مکی در گنج نامه خود آورده است که آن وقت که جان در قالب آدم، علیه السلام، آمد جمله فریشتگان را سجود فرمود، همه سر بر خاک نهادند. ابلیس گفت: «من سجده نکنم و جان بیازم و سر بینم». سجده نکرد تا سر آدمی را بدید و بدانست لاجرم بجز ابلیس هیچ کس را بر سر آدمی وقوف نیست و کسی سر ابلیس ندانست مگر آدمی. پس ابلیس بر سر آدمی وقوف یافت از آن که سجده نکرد تا بدید، که به سردیدن مشغول بود و ابلیس از همه مردود بود، که دیده او گنج نهاده بودند: گفتند ما گنجی در خاک نهادیم و شرط گنج آنست که يك تن بیند، اما سرش ببرند تا غمّازی نکند. پس ابلیس فریاد بر آورد که اندر این مهلت ده و مرا مکش ولیکن من مرگ گنجم. گنج بر دیده من نهادند و این دیده به سلامت نرود صمصام لا ابالی فرمود که «انك من المنظرین»^۱. ترا مهلت دادیم ولیکن متهمت گردانیم.

(تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۳۸).

نقل است که چون وفات (شبلی) نزدیک رسید چشمش تیرگی گرفته بود. خاکستر خواست و بر سر کرد و چندان بیقراری در وی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند: این همه اضطراب چیست؟ گفت: از ابلیس رشک می آید و آتش غیرت جانم می سوزد که من تشنه اینجا نشسته و او چیزی از آن خود به کسی دیگر دهد «وان عليك لعنتی الی یوم الدین»^۱. آن اضافت لعنت به ابلیس نمی توانم دید می خواهم که مرا بود، که اگر لعنت است، نه آخر از آن اوست و نه در اضافت اوست؟ آن ملعون قدر آن چه داند؟ چرا عزیزان امت را ارزانی نداشت تا قدم بر تارک عرش نهادندی. (تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۱۸۵) - ابوالحسن خرقانی گفت: نگر تا از ابلیس ایمن نباشی که در هفتصد درجه در معرفت سخن گوید. (تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۲۳۷) - ابوبکر واسطی گوید: مرد آنست که معبودی که در پیراهن وی است قهر کند و جهد در قهر کردن خویش کند نه در لعنت کردن شیطان. ابلیس می گوید: از چهره ما آینه ساختند و در پیش تو نهادند و از چهره تو آینه ساختند و در پیش ما داشتند. ما در تو نگریم و بر خود می گریم و تو در ما می نگری و بر خود می خندی. باری راه رفتن از او بیاموز، که در راه باطل سر بیفکند و ملامت عالم از او در پذیرفت و در راه خود مرد آمد. تو از دل خود فتوی در خواه که اگر هر دو کون بر تو لعنت کنند به هزیمت خواهی شد. (تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۲۷۵) - ابوالعباس قصاب گفت: ابلیس کشته خداوند است، جو انمردی نبود کشته خداوند خویش را سنگ انداختن. (تذکره الاولیاء، ج ۲ ص ۱۸۶)

حاصل کلام آنکه: ابلیس در قرآن کریم به علت سجده نکردن بر آدم ابوالبشر و نشان دادن تکبر و عجب خود که باعث آن نافرمانی شد مردود در گاه عزت گردید و رانده حضرت شد. در تصوف این موضوع به صورت دیگری تعبیر و تأویل شده است. از لحاظ کلی صوفیان آدم را به عقل، و ابلیس را گاهی به طبیعت و زمانی به وهم تاویل کرده اند، و علت ارتداد و مردود شمرده شدن او را عدم مشاهده و وقوف او بر سّری که در آدم نهفته

۱- سوره مبارکه ص آیه شریفه ۷۸

بود می‌دانند، که این عدم وقوف بر دیگر ملائکه دست نداد و از همین لحاظ فرمان حق را اجرا کردند و بر آدم آفریده از خاک سجده بردند. مقام ابلیس در نظر این طایفه چنان که گذشت در حدی است که شبلی هنگام ترع آرزوی رسیدن بدان را می‌کرد «تا قدم بر تارک عرش تواند نهاد» و در معرفت چنان است که «در هفتصد درجه معرفت سخن تواند گفت» «او آینه‌ایست که در پیش آدم داشته‌اند تا در وی نگرد و آدم آینه‌ای است که در پیش ابلیس نهاده‌اند تا در وی نگرد و بر خود گرید».

ابوبکر واسطی گفت: «باری راه رفتن از او باید آموخت که ملامت عالمی را به جان خرید و در راه مرد آمد». «جو انمردی است کشته خداوند که سنگ انداختن بر او نه از جو انمردی است». عطار کلمه «لعنت» و «لعمرك» را که اولی نصیب ابلیس و دومی نصیب خواجه کائنات شد هر دو را پنج کلمه می‌داند که حقیقت را باید در آن جستجو کرد. وعین القضاء گوید که «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد و ابلیس آمد». او پاسبان حضرت و دربان آستان عزت است که بنا به قول عین القضاء عاشق و دیوانه جلال بود و محک محبت الهی، آنچه بر او گذشت رحمت بود نه لعنت. مظهر جباریت حق است همان طور که احمد مظهر رحمانیت اوست. داعی است عاشق حق که ارادت عاشقانه‌اش مانع سجده به آدم شد. شحنة مملکت قدس است و خواجه خواجگان و سرور مهجوران. فانی در حق است و ناصح خلق. داعی مطلق است و در بعد راه قرب می‌رود و زاویه او بر ساق عرش نهاده‌اند. از نظر عطار او یکسونگر و یک کس بین بود و از آنجا که بر سر معنا دست داشت سرموئی التفات به هیچ موجودی جز حق نکرد از خطاب اخسوا نهراسید و بر غیر حق سجده نمود. نشانه تیر پادشاه است و منظور نظر ناظران.

اما در مثنوی، ابلیس فرشته‌ای است که راه طاعت را به جان می‌پیموده و از سالکان راه و محرم درگاه و از عاشقان درگاه «وی» بوده و بدریای کرم معشوق همیشه امیدوار است.

گفت اول ما فرشته بوده‌ایم راه طاعت را به جان پیموده‌ایم

ساکنان عرش را همدم بدیم
عاشقان درگه وی بوده‌ایم
عشق او در جان ما کاریده‌اند
در گلستان رضا گردیده‌ایم
چشمهای لطف در ما می‌گشاد
بسته کی گردند درهای کرم

ج ۲ علا ص ۱۲۷ س ۴

سجده نکردن او بآدم از حسد بود حسدی که زائیده عشق مفرط
است. معشوق ازلی او را در بوته امتحان آزمود و از این امتحان مردود
شد، با این همه در بلاهم لذت می‌برد چون مات حضرت معشوقست و عاشق
را از امر معشوق گزیری نیست.

آن حسد از عشق خیزد نه از وجود
که شود با دوست گیری همنشین
همچو شرط عطسه، گفتن دیرزی
گفت بازی کن چه دانم در فرود
خویشتن را در بلا انداختم
مات اویم مات اویم مات او
هیچ کس درشش جهت ازشش دره
خاصه که بیچون ورا کتر مینهد
دست باف حضرتت و آن او

ج ۲ علا ص ۱۶۳ س ۱

ابلیس شعشعه نور جلال را در آدم ندید و چون این نور از چشم و
دید او مخفی بود آدم را صورت دید و همین مسئله غلط‌انداز او شد و بر آدم
سجده نکرد.

ای غلط انداز عفریت و بلیس
مر بلیسان را ز تو ویران دکان
صورتی را من لقب چون دین کنم

سالکان راه را محرم بدیم
ما هم از مستان این می بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او بیریده‌اند
ای بسا کز وی نوازش دیده‌ام
بر سر ما دست رحمت می‌نهاد
گر عتابی کرد دریای کرم

ج ۲ نی ص ۳۹۲ س ۲۶۱۷

ترك سجده از حسد گیرم که بود
هر حسد از دوستی خیزد یقین
هست شرط دوستی غیرت پزی
چونکه بر نطعش جز این بازی نبود
آن یکی بازی که بدمن باختم
در بلا هم می‌چشم لذات او
چون رهاند خویشتن را ای سره
جز و شش از کل شش چون وارهد
خود اگر کفرست و گر ایمان او

ج ۲ نی ص ۹۳۳ س ۲۶۴۲

ای هزاران کعبه پنهان در کنیس
سجده‌گاه لامکانی در مکان
که چرا من خدمت این طین کنم

نیست صورت چشم را نیکو بمال (نی، ج ۶ ص ۵۳۸ س ۴۵۸۵)
 تا بینی ششعه‌ی نور جلال (علا، ج ۶ ص ۶۶۱ س ۲۶)
 جهان زائیده لطف و قهر ابدی است، و ابلیس محک قلب و نقد چنین
 جهانی است. نه بد را نیک تواند کرد نه نیک را بد. او داعی و غماز است
 نه نیک و بد آفرین.

گفت ابلیس گشا این عقد را
 امتحان شیر و کلبم کرد حق
 قلب را من کی سیدرو کرده‌ام
 قهر و لطفی جفت شد با همدگر
 نیک را چون بد کنم یزدان نیم
 خوب را من زشت‌سازم رب نه ام
 او مرا غماز کرد و راستگو
 (نی، ج ۲ ص ۳۹۵ س ۲۶۷۲)
 من محکم قلب را و نقد را
 امتحان نقد و قلبم کرد حق
 صیرفی‌ام قیمت او کرده‌ام
 زاد ازین هردو، جهانی خیر و شر
 داعیم من خالق انسان نیم
 زشت را و خوب را آئینه‌ام
 تا بگویم زشت کو و خوب کو
 (علا، ج ۲ ص ۱۶۳ س ۲۴)

و در مثنوی، ابلیس تشبیه به آتش شده است.

آتشی را گفت رو ابلیس شو
 (نی، ج ۱ ص ۳۳۵ س ۱۶۲۳)
 آتش و نفطی نسوزی چاره نیست
 طبعت ای آتش چو سوزانید نیست
 (نی، ج ۲ ص ۳۹۴ س ۲۶۵۴)
 زیر هفتم خاک با تلبیس شو
 (علا، ج ۱ ص ۱۴۵ س ۸۵)
 کیست کز دست تو جامه‌ش پاره نیست
 تا نسوزانی تو چیزی چاره نیست
 (علا، ج ۲ ص ۱۶۳ س ۱۱)

اما این آتش چاره‌ای جز سوزاندن ندارد چون او را برای همین امر
 ساخته‌اند. او پاسبان حضرت است و چون سگان تر کمان نالایقان و مردودان
 را از بارگاه دور می‌کند.

گفت آتش من همانم آتشم
 طبع من دیگر نگشت و عنصرم
 بر در خرگه سگان تر کمان
 و بر بخرگه بگذرد بیگانه رو
 من ز سگ کم نیستم در بندگی
 اندر آ تا تو بینی تابشم
 تیغ حقم هم به دستوری برم
 چاپلوسی کرده پیش میهمان
 حمله بیند از سگان شیرانه‌او
 کم ز ترکی نیست حق درزندگی

(علا، ج ۱ ص ۲۲ س ۱۸)
 کمترین سگ بر در آن شیطان او
 بر درش بنهاده باشد رو و سر
 باشد اندر دست طفلان خوارمند
 حمله بر وی همچو شیر نر کند
 (علا، ج ۵ ص ۵۱۲ س ۵)

(نی، ج ۱ ص ۵۲ س ۸۲۹)
 ملك ملك اوست فرمان آن او
 ترکمان را گر سگی باشد به در
 کودکان خانه دمش می کشند
 باز اگر بیگانه‌ای معبر کند
 (نی، ج ۵ ص ۱۸۸ س ۲۹۳۹)

ابلیس در خود آدمی است نه موجود خارجی، و در مثنوی همه جا
 مفسد اخلاقی که در وجود انسانها نهفته است از قبیل حرص و حسد و ظن
 وشك و جاه طلبی و فزون جوئی و گرسنه چشمی و غیره و غیره ابلیس نامیده
 شده. جهت اطلاع بیشتر رك: ذیل کلمه شیطان، و کتاب الرعایه، ص ۱۱۷
 تا ۱۲۳ و کشف الاسرار، ج ۱ ص ۱۶۵ به بعد و تمهیدات ص ۲۵۴ تا ۳۵۴ و
 شکوی الغریب، ص ۲۲ تا ۲۴ و اوصاف الاشراف، ص ۳۹ و جامع الاسرار،
 ص ۱۳۵ و بعد.

ابن الوقت

وقت یکی از اصطلاحات صوفیان است که شرح آن را در ذیل همان
 کلمه باید دید: رك: وقت. اما در معنای «ابن الوقت» آورده اند: «وقت
 باشد که عارف را سکون واجب کند، و وقت باشد که اضطراب و حرکت
 واجب کند، و وقت باشد که شکر واجب کند، و وقت باشد که شکایت
 واجب کند، و وقت باشد که صبر واجب کند، و وقت باشد که جزع واجب
 کند، و وقت باشد لقا واجب کند، و وقت باشد که نطق واجب کند، و وقت
 باشد که خاموشی واجب کند، ظاهرش بر موافقت وقت می نماید، و اصلش
 بر حال خویش و وقت او، گاه صحبت خلق واجب کند، و گاهی عزلت و
 نفرت واجب کند، پس شیخ رحمة الله تعالی، بر این معنا دلیل آورد و گفت
 «ولذلك قيل هو ابن وقته» و از این معنی گفته اند که عارف فرزند وقت
 خویش باشد، از بهر آنکه فرزند تبع پدر و مادر خویش باشد و چون عرقش

پاك باشد برسیرت و روش و راه پدر باشد. (شرح تعرف، ج ۴ ص ۱۴۲)
 ویقولون الصوفی ابن وقتہ: یریدون بذلك انه مشغل بما هو اولی
 به فی الحال، قائم بما هو مطالب به فی الحین (رساله قشیریه، ص ۳۱)، یعنی:
 بدین آن خواهند که صوفی بدانچه در حال شایسته تر و بدو سزاوارتر است
 اشتغال دارد و بدانچه از وی خواهند در آن هنگام قیام می کند (حاصل
 آنکه صوفی در تصرف وقت است و عمل او با آن موافق). (حاشیه ترجمه
 رساله قشیریه، ص ۸۹) صوفیان گویند صوفی، پسر وقت است و مراد آنست
 که تا او مشغول هست بدانچه اولی تر، اندر حال قیام همی کند بدانچه اندر
 آن وقت فرموده اند. (ترجمه رساله قشیریه، ص ۸۹)

وقت برزخی باشد میان دو زمان: یک طرف با ماضی دارد و یک طرف
 با مستقبل، و در خود سریع الزوال است اما کثیر النفع است. متجر سالکان
 است. باشد که سالکی در بازار یک وقت به یک نفس دولتی یابد که همه
 عمر در حمایت آن دولت باشد... کمترین نعمتی صاحب وقت را آنست که
 از تحسّر ماضی رسته است که «الفايت لا يدرك» یقین علم اوست و در نار
 انتظار مستقبل که موت احمر گفته اند نمی سوزد پس در هر نفسی او را
 دوراحت به جان می رسد: شعر

صوفیان در دمی دو عید کنند عنكبوتان مگس قدید کنند
 این جایگاه معلوم شود که «الصوفی ابن وقتہ» را چه باشد. صوفی
 فرزند وقت است نه از راه ولادت، ولیکن از راه ملازمت.

(یواقیت العلوم، ص ۷۵)
 والصوفی ابن الوقت، لانه لا یدور مع الوقت کیف ما کان، ولا ینظر الی
 ماضی ولا الی المستقبل. لان نظره الی الماضی والمستقبل یضیع علیه
 الوقت وربما ضیع اوقاتاً کثیره. وهذا شرط صحة المراقبه. (فوائج الجمال،
 ص ۵۵)

اگر هستی درین میدان تو بر کار
 نصیب خویشتن مردانه بردار
 چو از ماضی و مستقبل خبر نیست
 به جز عمر تو نقدی ما حاضر نیست
 مده این نقد را بر نسیه بر باد
 که بر نسیه کسی نهاد بنیاد

هزاران چرخ زن بروی چوپر کار
چو بی کاران به پیش و پس مشوباز
بلای روزگار خویش آئی
(الهی نامه عطار، ص ۲۳۷)

چو يك نقطه است از عمر تو بر کار
خوشی با نقد ابن الوقت می ساز
اگر تو پس روی و پیش آئی

خلاصه آنکه: ابن الوقت به سالکی اطلاق می شود که در حال حاضر به وارد قلبی خود مشغول است و به گذشته و آینده توجهی ندارد. همیشه پاسدار دل خود است و مراعات دل خویش می کند مراقب باطن و دل خویش است و با وقت خود مشغول است و به هیچ امری از امور دنیا جز این مراقبه مشغول نیست و اگر سالک در فکر فردا یا دیروز باشد ابن الوقت نیست.

نیست فردا گفتن از شرط طریق
هست را از نسیه خیزد نیستی
(علا، ج ۱ ص ۴ س ۲۶)
لیک صافی فارغست از وقت و حال
(علا، ج ۳ ص ۲۲۹ س ۱)
وقت را همچون پدر بگرفته سخت
(علا، ج ۳ ص ۲۲۹ س ۴)

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی
(نی، دفتر ۱ ص ۱۵ ص ۱۳۳)
صوفی ابن الوقت باشد در مثال
(نی، دفتر ۳ ص ۸۵ س ۱۴۲۶)
هست صوفی صفا جو ابن وقت
(نی، دفتر ۳ ص ۸۱ س ۱۴۳۳)

ابو الوقت

رك: صافی

اتحاد

بکسر اول و تشدید تاء، در لغت به معنای یگانگی و یکی شدن است. (لغت نامه) و در اصطلاح سالکان اتحاد آن را گویند که شهود و وجود، واحد مطلق است از حیثیتی که مجموع اشیاء موجودند به حق و به خود

معدوم، نه از حیث آن که سوی الله را وجودی است خاص که متحد شود به حق (کشف اللغات) - در عرف سالکان عبارت از شهود وجود حق واحد مطلق است که همه هستی به حق بدان موجودند. پس همه اشیاء موجود به حق و معدوم به خویش اند. نه از حیث آنکه جز خدای را وجود نیست خاص که به حق متحد شود. (اصطلاحات، ص ۸۷؛ و کشف، ص ۱۴۶۸) - اتحاد عبارت است از ظهور سلطان اصل که وجود مطلق است، بر فرع که وجود مضاف به بنده است به حیثیتی که فرع را از تصرف معزول گرداند و خود نایب مناب اوشود. (لمحات، ص ۷۳) - اتحاد آنست که بنده آینه حق گردد و حق آینه بنده. (جامع الاسرار، ص ۲۵۳)

عطار در مسئله اتحاد و تبرئه صوفیان از اتهامات ظاهریان گوید: وجود آینه است اما نهانست هر آن صورت که در نقص و کمالست چو تو جز عکس یک صورت نبینی تو پنداری که هر آورد و هر کار چو تو در عشق آینه نشینی جهان و هر چه در هر دو جهانست مشو زنهار ای مرد فضولی حلول و اتحاد اینجا حرامست

عدم آینه را آینه دانست درین آینه عکس و خیالست همه با عکس خیزی و نشینی از آن عکس است کز عکس خبردار نبینی آینه تو روی بینی چو عکست و ترا بر عکس آنست ازین معنی که من گفتم حلولی ولیکن کار استغراق عامست (اسرارنامه ص ۹۶)

بدان که اهل اتحاد می گویند که نور خدای تعالی، به مثابه شمع است و خلق عالم به مثابه آینه ها اند، اگر چه شمع یکی بیش نیست اما در هر آینه شمعی پیدا آمده است، و آینه که شنوا و دانا و بیناست از این شمع است که در اوست. پس اگر چه به صورت دوشمع است که می نماید، و اهل خیال و حس دوشمع می دانند و می بینند، اما به حقیقت هر دو یکی است و اهل دانش یک شمع می بینند، و یک شمع می دانند. اینست سخن اهل اتحاد. و این طایفه را اهل اتحاد از جهت این معنا می گویند که ایشان دوشمع را یکی می گویند: شمعی که در آینه است، شمعی که در میان است.

بدان که اهل اتحاد می گویند که این سخن از جهت تقریب فهم گفته می شود، و اگر نه نور خدا محسوس نیست، و ضوء و شعاع ندارد. باید که کسی را، عکس و خیال و کثرت اجزاء در خاطر نیفتد. نور خدا کلی است و نور ما جزوی است، و جزویات را نهایت نیست، با آنکه جزئیات را نهایت نیست، کلی متجزی و منقسم نیست، و چون کلی متجزی و منقسم نباشد، جزو نور در ما نباشد، و کل نور هم در ما نباشد، زیرا که کلی را جزء و کل نباشد، نور جزوی غیر نور کلی نباشد، بلکه نور جزوی عین نور کلی باشد، و این سخن جز به مثالی معلوم نشود. بدانکه انسان کلی است، و جزویات انسان را نهایت نیست. باینکه جزویات انسان را نهایت نیست متجزی و منقسم نیست، جزو انسان در زید نیست، و کل انسان هم در زید نیست، و زید غیر انسان نیست، بلکه زید انسان است و عمر و انسان و خالد انسان الی مالا ینتهی. اینست تمامی سخن اهل اتحاد.

(کشف الحقایق، ص ۲۲)

ای درویش، اگر چه هر فردی از افراد موجودات آینه این نوراند، اما جام جهان نما و آینه گیتی نمای آدمیست. موجودات بر آدمی ختم شد، و آدمی ختم موجودات آمد، یعنی به وجود آدمی عالم تمام شد و آینه تمام گشت، و صفات و اسامی و افعال این نور تمام ظاهر شدند، و این نور جمال و جلال خود را در کمال آدمی بدید، و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد. (انسان کامل نسفی، ص ۲۵۰) - بدانکه باطن این وجود یک نور است. و این نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. ظاهر این وجود تجلی این نور است، افراد عالم مظاهر این نوراند. و این نور صفات بسیار داشت، مظاهر صفات هم بسیار می بایست تا صفات این نور تمام ظاهر شوند، به این سبب در عالم کثرت پیدا آمد. و اگر این کثرت نبود، توحید را وجود نبود. (همان کتاب، ص ۲۵۴ و ۲۸۶)

اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق از روی حقیقت است نه از راه صورت، برای اینکه هر دو در صورت متضادند که یکی مظهر نیاز است و دیگری منبع بی نیازی. چنان که آینه بی صورت است اما میان آینه و صورت اتحادی

است که شرح آن قابل عبارت بل پذیرای اشارت نیست. و عارفان از اتحاد نه معنای لغوی خواهند که آن در شریعت کفر است، و در حقیقت تبسری از کفر، چه از آن رایحه غیریت استشمام توان نمود که «لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَارٌ» پس اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق، به مثابه‌ای که غیر او در وجود به نظر شهود در نمی‌آید و این نهایت سر عشق است.

از صفای می و لطافت جام به هم آمیخت رنگ جام و مدام همه جامست و نیست گوئی می یا مدامست و نیست گوئی جام و از این سخنان مفهوم می‌شود که مراد از اتحاد نه معتقد اهل الحاد است. (لب لباب، ص ۳۸۹)

توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن. آنجا «لاتجعل مع الله الها» و اینجا «ولاتدع مع الله الها» چه در توحید شایبه تکلفی هست که در اتحاد نیست پس هر گاه که یگانگی مطلق شود در ضمیر راسخ شود یا به وجهی به دوئی التفات ننماید به اتحاد رسیده باشد. و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای، تعالی، باشد «تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً» بل آنست که همه او را بیند بی تکلف. آن که گوید هر چه جز اوست پس همه یکی است بل چنان که بنور تجلی او تعالی شأنه بینا شود. غیر او را نبیند و دیده دوییش نباشد و همه یکی شود. و دعای منصور حلاج که گفته است:

بینی و بینک انی یناز عنی فأرفع بفضلک انی من البین
مستجاب شد و انیت اواز میان برخاست تا توانست گفت: انا من أهوی
و من أهوی أنا. و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: «انا الحق»
و آن کس که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی» نه دعوی الهیت کردند بل

۱- سوره مبارکه اسرئیل آیه ۲۲

۲- سوره مبارکه قصص آیه ۸۸

۳- سوره اسرئیل آیه ۴۳

دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کردند و هوالمطلوب
(اوصاف الاشراف، ص ۴۹)

در جامع الاسرار آمده است: «اتحادی از آن جهت ملعون و نجس به شمار می رود که خدای را در مظاهرش مشاهده می کند و خود را با او مع داند و حکم به اتحاد با حق با بقاء و دوئیت و غیریت نماید. علت تشییع اهل ظاهر بر صوفیان در این باره به دو جهت است اول به سبب این مذهب (اتحاد) دوم به سبب اعتقاد به حلول اما نمی دانند که صوفیان حقیقی اعتقاد به این گونه اتحاد ندارند و این نوع حقیقت از مذهب آنان نیست و در جواب ظاهریان در کمال وضوح گویند: من وقتی وجود غیر را مطلقاً نفی می کنم و جز به یک وجود قائل نیستم چگونه ممکن است به اتحاد و حلول که هر دو بنا و اساسش بر دو بودن و کثرت نهاده شده است معتقد باشم.
(جامع الاسرار، ص ۲۱۷).

حاصل کلام آنکه، به زعم صوفیان چون خداوند متعال خواهد بنده ای را مورد عنایت خاص قرار دهد او را به وادی طلب و درد معرفت و کسب سعادت ازلی و ابدی اندازد. تاپس از طی مراحل و مدارج کمالات معنوی، عروج روحانی یابد و در هر مرحله ای به کمالی نایل آید که در مراحل قبل مانند آن را درک نکرده بود. تا آنکه به کلی از عوارض مادی منسلخ گردد و با نفس کلی و سرانجام عقل اول متحد شود. و در این مقام تمام عوارض ماهوی خود را پس پشت نهاد و قرب حقیقی او را حاصل می شود. در این حال می تواند بدون واسطه از ذات باری، تعالی، کسب فیض کند. چه طالب تا گرفتار عوارض مادیست با دوئیت سروکار دارد و پیوسته در مجادله و ستیز و تضاد می گذراند. همین که به مقام تصفیة قلب و ترکیه ذات نائل شد به اصطلاح صوفیان در بحر احدیت مستغرق خواهد شد و با آن متحد خواهد گردید. مانند قطره ای ضعیف که از راه دور پس از طی مراحل و منازل صعب خود را به دریا رساند. تادر منازل و مراحل است گرفتار دوئیت و تضاد است و همین که به دریا رسید با دریا متحد خواهد شد و خواهد دانست که آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد.

مخالفان مسلک تصوف این طایفه را متهم به اتحاد و حلول کرده‌اند. خاصه پس از حسین بن منصور حلاج و ادعای او و «انا الحق» گفتنش، این موضوع شیوع یافت که صوفیان معتقد به اتحاد و حلول‌اند و این عقائد بامسئله توحید اسلام سازگار نیست. و به همین جهت این مسلک را مردود شمردند و بسیاری از اهل ظاهر آنان را کافر دانستند. مثلاً صاحب تبصرة العوام آورده است که: گویند خدای، تعالی، از حلول و اتحاد منزّه است خلاف صوفیان، و نصاری که ایشان دعوی حلول و اتحاد کنند. (تبصره العوام، ص ۲۵۲)

جهت مزید اطلاع بر کیفیت این اصطلاح در تصوف ر - ك: لمحات، ص ۷۳؛ و حدیقه سنائی، ص ۱۳۱؛ و مقدمه آلمانی فوائج الجمال، ص ۷۸۵ تا ۷۶۷؛ و جامع الاسرار، ص ۱۵۵ و ۲۱۷ و ۲۵۳؛ و لب لباب مثنوی، ص ۳۸۹ به بعد؛ و تبصرة العوام، ص ۱۲۲ تا ۱۴۱؛ و نیز ر - ك ذیل کلمات استغراق و توحید و حلول و عشق در این کتاب - و برای اطلاع بر احوال و عقائد حلاج ر - ك: طبری، ج ۱۳ ص ۴۵؛ و کامل ابن اثیر، ج ۸ ص ۴۳؛ و ابن خلکان، ج ۱ ص ۱۵۶؛ و تاریخ بغداد، ج ۸ ص ۱۱۲ تا ۱۴۱؛ و تبصرة العوام، ص ۱۲۲ به بعد؛ و طبقات الصوفیه، ص ۳۵۷؛ و کشف - المحجوب، ص ۱۸۹؛ و تذکرة الاولیاء، ج ۱ ص ۱۳۵؛ و نفحات الانس، ص ۱۵۴.

اما در مثنوی، اتحاد به معنای خاص صوفیان امکان پذیر است. خاصه در مراحل عشق که عاشق می‌تواند آینه تمام نمای معشوق شود و جامع جمیع صفات او گردد، و چنان در وجود معشوق مستغرق شود که از وجود خودش حتی نام هم باقی نماند، چون فنای سنگ در لعل و تبدیل اولی به دومی به طوری که در وجود لعل دیگر اثری از صفات سنگ که علت و اساس واقعی وجود اوست باقی نمانده است.

در مجلد پنجم مثنوی، حکایتی است ذیل عنوان «اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت اگرچه متضادند، از روی آنکه نیاز ضد بی‌نیازی است، چنان که آینه بی‌صورت است و ساده است، و بی‌صورتی ضد صورت

است، ولیکن میان ایشان اتحادی است در حقیقت که شرح آن دراز است، والعاقل یکفیه الاشارة» آورده است که مجنون به علت مرضی که داشت ناگزیر شد تا فصد کند، کسانش فصادی آوردند تا رگش بگشاید. فصاد:

بانگ برزد در میان آن عشق خو
گر بمیرم گو برو جسم کهن
چون نمی ترسی تو از شیر عرین
گرد بر گرد تو شب گرد آمده
صبر من از کوه سنگین است بیش
عاشقم، بر زخمها بر می تنم
این صدف پر از صفات آن درست
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
در میان لیلی و من فرق نیست
(علا، ج ۵ ص ۴۸۳ س ۹)

در ذیل همین حکایت آورده است: «معشوقی از عاشقی پرسید که خود را دوست‌ترداری یا مرا؟ گفت من از خود مرده‌ام و به تو زنده‌ام. از خود صفات خود نیست شده‌ام و به تو هست شده‌ام. علم خود را فراموش کرده‌ام و از علم تو عالم شده‌ام. قدرت خود را از یاد داده‌ام و از قدرت تو قادر شده‌ام. اگر خود را دوست دارم ترا دوست داشته باشم و اگر ترا دوست دارم خود را دوست داشته باشم».

در صبحی کای فلان ابن الفلان
یا که خود را راست گو یاذ الکرب
که پرم از تو ز ساران تا قدم
در وجودم جز توای خوش نام نیست
همچو سر که در تو بحر انگین
پر شود او از صفات آفتاب
پر شود از وصف خود او پشت‌ورو

بازوش بست و گرفت آن نیش او
مزد خود بستان و ترک فصد کن
گفت آخر از چه می ترسی ازین
شیر و گرگ و خرس و هر گور و دده
گفت مجنون من نمی ترسم ز نیش
منبلم از زخم ناساید تنم
لیک از لیلی وجود من پرست
ترسم ای فصاد گر فصدم کنی
داند آن عقلی که اودل روشنیست
(نی، ج ۵ ص ۱۲۷ س ۱۹۹۹)

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان
مر مرا تو دوست‌تر داری عجب
گفت من در تو چنان فانی شدم
بر من از هستی من جز نام نیست
زان سبب فانی شدم من این چنین
همچو سنگی که شود کل لعل ناب
وصف آن سنگی نماند اندرو

تا نشد اولعل خود را دشمن است (نی، ج ۵ ص ۱۲۹ س ۲۵۲۵)
 ز آنکه يك من نیست آنجا دومنست (علا، ج ۵ ص ۴۸۴ س ۸)
 این اتحاد هنگامی دست می دهد که سالک در مراحل سلوک، در مقام واحوال عشق به کمال رسد و همین که این کمال حاصل شد جلوه صفات معشوق سراسر وجود عاشق را فرا خواهد گرفت و عاشق در وجود معشوق محو و فانی خواهد گردید. به عبارت دیگر عشق و عاشق و معشوق یکی خواهد شد و در این مرحله اتحادی که مورد نظر عارف است حاصل خواهد شد.

گفت عاشق دوست می جوید به تفت
 عاشق حقی و حق آنست کو
 صد چو توفانیست پیش آن نظر
 سایه ای و عاشقی بر آفتاب
 چونکه معشوق آمد آن عاشق برفت
 چون بیاید نبود از توتای مو
 عاشقی بر نفی خودخواجه مگر
 شمس آید سایه لا گردد شتاب
 (نی، ج ۳ ص ۲۶۴ س ۴۶۲۵)
 (علا، ج ۳ ص ۳۱۵ س ۱۵)

مولانا مانند سایر عارفان معتقد است که سالک تا از انانیت خود نرهد به این اتحاد نخواهد رسید زیرا که هر کسی را نسرود که «انا» گوید و بر این اتحاد دست یابد. چون این صفت عارفان و عاشقان پاکبازی است که بدین مقام رسیده باشند. والا چه بسا که برای مبتدیان و یا به اصطلاح مولانا خامان که در طی سلوک دم از «انا» زنند و به راه اتحاد و حلول افتند و به شرك و کفر گرایند.

پس نشاید که بگویند سنگ انا
 گفت فرعونى انا الحق گشت پست
 آن انا را لعنة الله در عقب
 ز آنکه او سنگ سیه بد این عقیق
 این انا هو بود در سر ای فضول
 او همه تاریکیست و در فنا
 گفت منصورى انا الحق و برست
 وین انا را رحمة الله ای محب
 آن عدوی نور بود و این عشیق
 ز اتحاد نور نه از رای حلول
 (نی، ج ۵ ص ۱۲۹ س ۲۵۳۴)
 (علا، ج ۵ ص ۴۸۴ س ۱۵)

همین مضمون را در جای دیگر آورده است: که فرعون چون به این

مقام نرسیده بود از سر کبر و عجب «انار بکم الاعلی»^۱ و «انا خیر»^۲، گفت و کافر شد. و متذکر شده است که درك این مسئله یعنی دانستن فرق میان اتحادی که صوفی می گوید، با اتحاد و حلول فلسفی بسیار مشکل است و کار هر کس نیست. عارفی آگاه باید تا این افتراق را درك کند و الا گرفتار اعتقاد به حلول و تضاد اتحاد و غیریت خواهد شد و به کفر خواهد گرائید. درك این مسئله ذوقی است نه عقلی.

در میان مصر جان صد مصر هست
غافل از ماهیت این هر دو نام
چون غروب آری بر آ از شرق ضو
این انائی سرد گشت و تنگ شد
شد جهان او از انائی جهان
آفرینها بر انای بی عنا
فخر رازی رازدان دین شدی
عقل و تخیلات او حیرت فزود
آن انا مکشوف شد بعد از فنا
در مفاکی حلول و اتحاد
(علا، ج ۵ ص ۵۴۶ س ۱۹)

هین بدار از مصر ای فرعون دست
تو انا رب همی گوئی به عام
هین مکن تعجیل اول نیست شو
از انائی ازل دل دنگ شد
زان انای بی انا خوش گشت جان
از انا چون رست اکنون شد انا
اندرین بحث ار خرد ره بین بدی
لیک چون من لم ینق لم یدر بود
کی شود کشف از تفکر این انا
میفتد این عقلها در افتقاد
(نی، ج ۵ ص ۲۶۳ س ۴۱۲۷)

اتصال

بکسر اول و تشدید تاء در لغت به معنای رسیدن و پیوستن و پیوسته شدن کار بی جداشدگی است. (آنندراج) در اصطلاح سالکان مرادف وصال و وصول است. (کشاف، ص ۱۵۰۷).

ملاحظه شهود عارف را گویند در مرتبه طور روحی، این معنا را که تعین وجود او در وجود مطلق مستهلك است. و این حالت سقوط

۱- سوره مبارکه نازعات آیه ۲۴

۲- سوره شریفه زخرف آیه ۵۲

اضافات و قیودات محقق گردد در عین مشاهده ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی حضوری. (مرآة العشاق) - اتصال آنست که بنده ملاحظه کند که عینا متصل به وجود احدی است با قطع نظر از تقید وجود عینی خود، و اسقاط همه اضافات از او. پس ببیند که اتصال مدد وجود و نفس الرحمن است به او علی الدوام و بدون انقطاع، تا آنجا که بقای وجود بدان یابد. (اصطلاحات، ص ۸۸)

اتصال را سه درجت است: اول اتصال اعتصام، دوم اتصال شهود، سوم اتصال وجود. اتصال اعتصام تصحیح قصد است، و تصفیة اراده، و تحقق حال. اتصال شهود رهائی از اعتلال، و استغناء از استدلال و سقوط اسرار پراکنده است. درجه سوم اتصال وجود است و از این اتصال نه نعتی می توان درك کرد نه مقداری به جز اشارتی و اسمی.

(شرح منازل السائرین، ص ۲۴۲)

«هر چیز که بهوی قرب روا باشد بهوی اتصال روا باشد از برای آنکه قرب را نهایت است و نهایت قرب اتصال است. هم چنان که قرب حق تقرب مخلوقان نماید، بعد حق نیز به بعد مخلوقان نماید برای آنکه قرب حق ملازقت باشد و قرب حق ملازقت نیست هم چنین اتصال حق سبحانه به اتصال مخلوقان نماید که اتصال مخلوقان التقاء جسمین باشد یا جوهرین و حق جسم و جوهر نیست. و نیز هر چه بر او اتصال روا باشد پیش از اتصال منفصل باید و اتصال بعد الانفصال از علامات حدوث است و بر قدیم علامات حدوث روا نباشد و حق قدیم است و از این معانی هیچ بر او روا نباشد... پس معنای (اتصال) پیوستن به خدا آنست که بریده گردد به سر جز از خدا. و به سر خویش جز خدا (به معنای تعظیم) هیچ چیز نبیند و جز او نشنود. معنای این سخن آنست که اتصال به خدا نه اتصال شخص است یا التقاء جسمین. اتصال سر است. و اتصال سر التقاء جسمین نباشد. لیکن مشغول گشتن سر باشد به حق، تعالی، و آن مشغول گشتن به حق به مقدار فراغت باشد از غیر حق. و هم به آن مقدار که از غیر حق فراغت

یابد منفصل گردد. و هم به آن مقدار که به حق مشغول گردد متصل گردد.»
(به اختصار از شرح تعرف، ص ۱۶۹ - ۱۷۲)

«نهایت جمله، احوال شریفه اتصال محب است به محبوب و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست. و همچنین در حال فنا وصول متصور نگردد. پس اتصال بعد از بقاء وجود محب به محبوب تواند بود، تا از سطوات نور تجلی مضمحل نگردد بلکه قوت گیرد. و از این جهت اهل اتصال را در مکاشفات و مشاهدات هیچ ضعف تاری نشود و قوای ایشان از تلاشی و اضمحلال محفوظ بود. و هم چنان که قوای ایشان از تلاشی محفوظ بود. ذواتشان از تاجر و تغیر به سبب مخالطت با خلق و مشاهدات شواهد ممنوع بود.

و اتصال بر دو قسم است، اتصال شهودی و اتصال وجودی. اتصال شهودی وصول سر محب است به محبوب در مقام مشاهده، چنان که نوری گوید: الاتصال مکاشفات والقلوب و مشاهدات الاسرار. و اتصال وجودی عبارت است از وصول ذات محب به صفات محبوب و اتصافش. و مراتب آن را نهایت نیست. چه کمال اوصاف محبوب را غایت نیست و این حال را سیر فی الله گویند. چندان که منازل آن قطع کنند به نهایت نرسند و هر چه در دنیا بدان رسند هنوز اول منزلی بود از منازل وصول و به عمر ابد در آخرت به نهایت آن نتوان رسید.

(به اختصار از مصباح الهدایه، ص ۴۲۹ و ۴۳۵؛ و نفائس الفنون ج ۲ ص ۳۳).

صاحب مرصاد العباد در فصل بیستم از باب سوم کتاب خود شرحی مستوفی با قلمی سخت صوفیانه و عباراتی بسیار جان پرور در معنای «وصول به حضرت خداوندی» آورده است که نقل آن همه از شیوه این کتاب خارج است. فقط به رباعی از آن همه افادات که حقا لب کلام و جان مطلب است اشاره می شود:

ای دل ره او به قیل و قالت ندهند
وانگاه در آن هوا که مرغان ویند
جز بر در نیستی و صالت ندهند
تا با پر و بالی پر و بالت ندهند

بدانکه اتصال ومواصله از مواردی است که مشایخ بدان اشاره کرده‌اند، و گفته‌اند هر کس که از راه ذوق و وجدان به صفای یقین رسد در این مرتبت است. و آنان را در این رتبت تفاوت است: بعضی خدای را به طریق افعال جویند و این رتبه تجلی است که فعل او در فعل خدای، تعالی، فانی شود، در این صورت تدبیر و اختیار از او سلب می‌شود و به مقام وصول نائل می‌آید. و برخی دیگر در مقام انس و هیبت متوقف می‌مانند بدانچه دلشان به مطالعه جلال و جمال بر آنان کشف می‌نماید، و این تجلی از طریق صفا است. و بعضی دیگر به مقام فنا می‌رسند و انوار یقین را در باطن، و مشاهده غیب را در شهود شامل می‌شوند، و این نوعی تجلی ذات است که خواص مقربین بدان رسند. و بالاتر از این حق‌الیقین است که در دنیا خواص بدان رسند، و آن سریان نور مشاهده است در سراسر وجود بنده که روح و نفس و قلب و حتی جسدش از آن محفوظ گردد و این بالاترین رتبه و مقام اتصال است. (عوارف المعارف، ص ۵۱۷)

قول مشایخ: اتصال مکاشفات قلوب است و مشاهده اسرار.
 (ابوالحسن نوری) - یحیی بن معاذ رازی گفت: عاملان چهارند: تائب، وزاهد، و مشتاق، و واصل. تائب به توبه خود محجوب است و زاهد به زهد خویش در حجاب است، و مشتاق را حالش در حجاب دارد، اما واصل را هیچ چیز حجاب نشود با خدای. ابوسعید قرشی گفت: واصل آنست که به خدای پیوندد و هیچ گاه ترسی از قطع این وصل با او روی ننماید و متصل کسی است که با جهد و کوشش خود به اتصال رسد و چون از کوشش بازماند، اتصال او منقطع گردد. سیاری گفت: اتصال مقام جلیل است و خدای، تعالی، چون خواهد که بنده‌ای به وصل رسد راه را بر او مختصر کند و دوری را به نزدیکی بدل سازد. (عوارف المعارف، ص ۵۱۶)
 محقق ترمذی گفت که: مولانای بزرگ فرموده است: که همه قرآن را تتبع کردم معنای هر آیتی و هر قصه‌ای این یافتم که ای بنده از غیر من بپر که آنچه از غیریابی از من بیابی بی منت خلق، و آنها که از من بیابی از هیچ کس نیابی، ای پیوسته پیوسته تر شو. الصلوة اتصال بالله، والزکوة

اتصال بالله، والصوم اتصال بالله. این انواع اتصالات است و ازهراتصالی مزه‌ای. خواه اول قرآن مطالعه کن، خواه از آخر قرآن، اینست که: ای ازمن گسسته بامن پیوند. (معارف محقق ترمذی، ص ۶۸)

حاصل کلام آنکه: اتصال نهایت احوال مردان خداست، و به همین جهت تعریف و تعبیر آن برخود آنان نیز مشکل است. و از همین جهت عباراتشان در توضیح و تشریح این اصطلاح به لغز و رمز بیشتر نزدیک است تا تعریفی جامع و مانع. تا آنجا که از مطالعه آثار این قوم برمی آید، اتصال که نهایت سیر سالک است بعد از فنای وجود عاشق، و بقای او به وجود معشوق حاصل می‌گردد، و این فنای در معشوق باعث ضعف قوا و قدرت و ذات سالک نمی‌شود بلکه به قدرت و قوت او می‌افزاید. بدیهی است که این اتصال در اطوار روحی است که نتیجه آن اسقاط اضافات و رهائی از جمیع قیود است و در این حال سالک به کلی از ماسوی الله فارغ است و به قول مولانا آستین بردامن حق بسته است.

چنین مرتبه‌ای هر کسی را میسر نیست، مگر برگزیدگان حق را که به مقام ولایت مطلقه و معراج روحانی رسیده باشند، یا بتوانند به مقام قرب و وصول کامل نائل آیند. به طور خلاصه اتصال بریدن از خلق و پیوستن به حق است، و آنرا بردو درجه شهودی و وجودی تقسیم کرده‌اند: در مرحله اول یعنی «اتصال شهودی» محب و محبوب سرّاً در مقام مشاهده متصل می‌گردند [ر- ک: مشاهده]. و مرحله دوم اتصال ذات محب است به صفات محبوب و متصف شدن عاشق است به صفات معشوق، و این همان است که در اصطلاح «سیر فی الله» نامند. و آنرا نهایت نیست زیرا که آنچه در دنیا بدان رسند هنوز اولین مرحله و نخستین مرتبه این وصول است، چه وصول عمر ابدی و حیات جاودانی خواهد.

جهت مزید اطلاع بر کیفیت این اصطلاح ر- ک: شرح تعرف، ج ۳ ص ۱۶۹ تا ۱۷۲؛ و شرح منازل السائرین، قسم سابع؛ و تمهیدات، ص ۳۵۳ به بعد؛ و عوارف المعارف، ص ۵۱۶ به بعد؛ و مرصاد العباد، ص ۱۸۴ تا ۱۹۵؛ و مصباح الهدایه، ص ۴۲۹ به بعد؛ و نفائس الفنون، ج ۲ ص ۳۳

و نیز ر - ك ذیل کلمه وصل در این کتاب.

مولانا نیز معتقد است که آدمی تا گرفتار عقل جزوی است و در نقص و تراجع است راه اتصال بر او مسدود است و همین که از نقص رست و در طریق کمال قدم نهاد وصول بدین مقام برایش میسر خواهد شد. اولیاء الله از آنجا که رحمت کل اند توانسته اند بدین مقام رسند و بقیه خلق که رحمت جزوی اند وقتی برایشان میسر است که به این اولیاء حق پیوندند.

تا کندشان رحمة للعالمین
رحمت کلی بود همام را
رحمت دریا بود هادی سبل
رحمت کل را تو هادی بین ورو
هر غدیری را کند ز اشباه بحر
سوی دریا خلق را چون آورد
ره برد تا بحر همچون سیل وجو
ء (علا، ج ۳ ص ۲۴۵ س ۱۴)

زان بیاورد اولیاء را بر زمین
رحمت جزوی بود مر عام را
رحمت جزوش قرین گشته به کل
رحمت جزوی، به کل پیوسته شو
تا که جزوست او نداند راه بحر
چون نداند راه یم کی ره برد
متصل گردد به بحر آن گاه او
(نی، ج ۳ ص ۱۵۳ س ۱۸۵۴)

این اتصال از راه صورت نیست بلکه از راه معنا است. غرض از فنا که مقدمه اتصال است فنای صورتی نیست بلکه فنای معنوی است. منیت سالک در حق فانی می شود تا اتصال روی می دهد نه صورت او. به عبارت دیگر مولانا هم اتصال را اتصال روحی می داند نه صورتی.

مای ما شد بهر مای او فنا
پیش پای اسب او گردم چو گرد
هست بر خاکش نشان پای او
نقل من نوشید پیش از نقل من
قصد صورت کرد و بر الله زد
عقلها در دانش بیچون زبون
جان ازو دری ستد در جیب کرد
(علا، ج ۲ ص ۱۳۵ س ۱۴)

جنس ما چون نیست جنس شاه ما
چون فنا شد مای ما او ماند فرد
خاک شد جان و نشانیهای او
تا که نفریبد شما را شکل من
ای بسا کس را که صورت راه زد
این تعلقها نه بی کیف است و چون
جان کل با جان جزو آسیب کرد
(نی، ج ۲ ص ۳۱۵ س ۱۱۷۳)

در دفتر چهارم آنجا که می گوید غرض من از سرودن مثنوی وصف حسام الدین چلبی است .

همچنان مقصود من زین مثنوی
مثنوی اندر فروع و در اصول
ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
جمله آن تست کردستی قبول
به اتصال عاشق و معشوق و محب و محبوب اشاره کرده است که این
اصال در مراحل عالیۀ عشق ممکن است و اولیاء الله از این طریق به آن
مرحله رسیده اند:

پیش من آوازت آواز خداست
اتصالی بی تکلف بی قیاس
عاشق از معشوق حاشا کی جداست
هست رب الناس را با جان ناس
ناس غیر جان جان اشناس نی
لیک گفتم ناس من، نسناس نی
(نی، ج ۴ ص ۳۲۳ س ۷۵۹)
(علا، ج ۴ ص ۳۴۴ س ۱۴)

در حکایت دقوقی باز به این نکته اشاره می کند که دقوقی این
اتصال را به علت برخورد به ابدال حق در عین سلوک ملاحظه کرد منتهی
به صورت هفت شمع که گاهی یک شمع می شد و گاهی به صورت اصلی
باز می گردید.

باز می دیدم که می شد هفت یک
باز آن یک بار دیگر هفت شد
اتصالاتی میان شمعها
می شکافد نور او جیب فلک
مستی و حیرانی من زفت شد
که نیاید بر زبان و گفت ما
(نی، ج ۳ ص ۱۱۴ س ۱۹۹۱)
(علا، ج ۳ ص ۲۴۵ س ۱۱)

این اتصال که مولانا غالباً آنرا به اتصال جوی و دریا ویکی شدن
و متصل شدن آب جوی با آب دریا تشبیه کرده است. در نظر او از آنجا
که آخرین مرحله سلوک است فقط برای اولیاء کامل و قطب واقعی و ولی
مطلق میسر است. چنانکه در حکایت علی، علیه السلام، و جنگ او با دشمنش
و «خداونداختن خصم در روی امیر المؤمنین علی، کرم الله وجهه،
و انداختن علی شمشیر را از دست» در مجلد اول آورده است که مولای
متقیان، علیه السلام، در جواب خصم که علت انداختن شمشیر و نکشتن او را
سؤال کرد فرمود:

نیست تخییل و گمان جز دیدنیست
آستین بر دامن حق بسته‌ام
ور همی گردم همی بینم مدار
ماه‌م و خورشید پیشم پیشوا
بحر را گنجایی اندر جوی نیست
(علا، ج ۱ ص ۹۸ س ۲۳)

غرض اینست که کسی چون علی، علیه‌السلام، که دارای مقام ولایت
مطلقه است می‌تواند بدین مقام نایل آید که آستین بردامن حق بندد و از
تحرّی و اجتهاد به‌علت رسیدن به‌مقام اتصال برهد. این ولی مطلق مورد
نظر حق است، فیض الهی به‌وسیلهٔ او به‌خلق می‌رسد، چون رابط فیض حق
و خلق است و وجود آدم صوری بسته به وجود این آدم خلقی یا انسان
کبیر است (ر - ك: آدم). وصف این موجود و کیفیت اتصال او در کلام
نمی‌گنجد چون او به‌مقام «قاب قوسین او ادنی» رسیده است.

حق ازو در شش جهت ناظر بود
نکنه‌ش بی‌واسطهٔ او حق نظر
ور قبول آرد همو باشد سند
شمه‌ای گفتم من از صاحب وصال
وز کفش آنرا به مرحومان دهد
هست بی‌چون و چگونه و بر کمال
گفتنش تکلیف باشد والسلام
(علا، ج ۵ ص ۴۵۱ س ۲۱)

وانچ لله می‌کنم تقلید نیست
ز اجتهاد و از تحرّی رسته‌ام
گر همی پریم همی بینم مطار
ور کشم باری بدانم تا کجا
بیش ازین باخلق گفتن روی نیست
(نی، ج ۱ ص ۲۳۴ س ۳۸۵۶)

صاحب دل آینهٔ شش‌رو شود
هر که اندر شش جهت دارد مقرر
گر کند رد از برای او کند
بی ازو ندهد کسی را حق نوال
موهبت را بر کف دستش نهد
با کفش دریای کل را اتصال
اتصالی که نگنجد در کلام
(نی، ج ۵ ص ۵۶ س ۸۷۴)

اثبات

بکسر اول، در لغت به‌معنای نیک شناختن کسی را و دور نشدن از
بیمار و ملازم شدن و نوشتن و بازداشتن آمده است (آندراج) - و در
اصطلاح صوفیان اغلب محو و اثبات‌ترا در یکجا تعریف کرده‌اند و گویند

«المحو رفع اوصاف العاده والاثبات اقامة احكام العباده. فمن نفى عن احواله الخصال الذميمة والتي بدلها بالافعال والاحوال الحميدة فهو صاحب محو واثبات». (رساله قشيره، ص ۳۹) - محو برداشتن صفتهاي عادتى بود واثبات قيام كردن بود به احكام عبادات، هر كه احوال خویش پاکیزه دارد از خصلت‌های نکوهیده، و بدل کند به احوال و اقوال پسندیده، خداوند محو و اثبات بود... اما حقیقت محو و اثبات از قدرت بیرون آید و محو آن بود که حق پیوشاند و اثبات آن بود که حق او را پیدا کند محو و اثبات اندر مقصوره مشیت باز داشته‌اند. قال الله تعالى «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ». گفته‌اند محو کند از دل عارفان ذکر غیر و اثبات کند بر زبان مریدان ذکر خویش. و محو همگان را بود ولیکن اثبات آن را بود که سزای آن بود هر که او را حق محو کرد از شاهد نفس او، اثبات کرد او را به حق حق خویش و هر که را محو کرد از اثبات او بدو، او را در میان اغیار او کند و اندر وادیهای تفرقه وی را باز داشت.

(ترجمه رساله قشیره، ص ۱۱۶)

محو و اثبات نزدیک به فنا و بقاست و نزدیک به صحو و سکر است اما اندک تفاوتی است میان ایشان. اثبات عبارت از اینست که احکام عبادت را ثابت کند. عادت بشریت بر این می‌آرد البته از عبادت تکلی و تکاسلی باشد، دفع این عادت شود. و اثبات اینست که عبادت عادت گردد، چنان که یکی را نی غذا نی آبی میسر نیست البته او را معیشت نباشد. جز بر این عبادت شخصی که بر این صفت شود هر چه کنند بروی او نتواند از عبادت بازماندن... اثبات معامله است یعنی معامله‌ای که در نفس شخص زلتی نیاید و چون غفلت برود قلب و روح به تمام خویش متوجه به حضرت باشند. اثبات مداومت تقاضا کند. اثبات ثابت کردن شیئی است و ثابت این باشد که در وی تزلزلی نباشد و تجاوزی نباشد. اثبات آنست که خدای، تعالی، آن را اثبات کند و محو و اثبات به مشیت خداست. عنایت خدای، تعالی، از دل‌های عارفان یاد غیر خود را محو کند و در زبان مریدان اثبات

ذکر خویش کند. اورا متصف به صفت خویش گرداند. (بہ اختصار از شرح گیسو دراز، ص ۳۲۴ تا ۳۲۶) - مشایخ این طریقت بہ اثبات، اثبات سلطان حقیقت خواستہ اند. و گویند کہ نفی صفات بشریت است بہ اثبات بقای حق. (کشف المحجوب، ص ۴۹۴) - اثبات آنکہ وجود مثبت اقتضا کند. (کشف المحجوب، ص ۵۵۱)

المحو: بازاله اوصاف النفوس، والاثبات بما ادير عليهم من آثار الحب كئوس. والمحو: محو رسوم الأعمال بنظر الفناء الى نفسه و ما منه، والاثبات: اثباتها بما انشأ الحق له من الوجودية، فهو بالحق لابنفسه باثبات الحق اياه مستأنفاً بعد ان محاه عن اوصافه. (عوارف المعارف، ص ۵۲۷) - ابن عربی گوید: الاثبات اقامة احكام العباد، و قيل اثبات المواصلات. (تعريفات ص ۲۳۷) - فما محو العادات الا بأثباتها غير ان صاحب الاثبات لا بد ان تكون له وصلة بالحق ولهذا يثبت احكام العادات... وقد علم صاحب هذا المقام، ان الله حكيم علم بما يجريه ويثبته فيثبت ما اثبته صاحبه. وان لم يفعل وطلب غير ذلك فهو منازع. ومن نازعك وما هو بصاحب لك ولا انت بصاحب له ان نازعته، وءكان الى العباد اقرب. فصاحب الاثبات دائم المواصلة من الحق، فانه يثبت احكام العادات، لانه يشهده فيها فلا يمكن له مع هذا ان يطلب رفع احكامها ولا محوها.

(فتوحات مكيه، ج ۲ ص ۵۵۳).

محو نزدیک صوفیان عبارت است از ازاله وجود بنده. واثبات اشارت بہ تحقیق آن بعد از محو. و محو واثبات مضاف اند با مشیت ازلی و متعلق بہ ارادت لم یزلی «بمحو الله ما يشاء ويثبت^۱». و معنای فنا و بقا و محو اثبات بہ یک دیگر نزدیک است. و فرق میان (آنها) ادراک نتوان کرد الا بہ اشارتی دقیق و ایمائی لطیف. و آن آنست کہ بقا بعد از فنا ذات صورت بنده واثبات لازم نیست کہ بعد از فنا ذات بود. چنان کہ اثبات اخلاق مرضیه و اعمال حسنه بعد از محو ذمائم اخلاق و سیئات اصحاب ترکیه و ارباب تحلیہ را، پس محو واثبات از فنا و بقا عام تر باشد. (مصباح الہدایہ،

۱- سوره مبارکہ الرعد آیہ شریفہ ۳۹

ص ۱۴۴) - اثبات نهادن، نیکی است بر مواضع بدی و بیشتر آیات معانی است بر صحنه دل و تبدیل اخلاق بد است به اخلاق نیکو، و تحصیل تشبه به مقبولان مقبل... پس شرط طریقت اینست که سالک نخست اغیار را محو کند آنگه اسرار را اثبات کند که «الأرب العالمین»^۱ و سید عالم، علیه السلام، همچنین محو کرد که لا اله الا الله آنگه اثبات کرد که الا الله. و سنت راه ایزدی اینست که محو فرّاش فرستد آنگه از اثبات نقاش فرستد. که «یمحوا الله ما یشاء ویثبت»^۲. اثبات تمسک رونده است به محبت ذوالجلال و تحصیل کمال و اخلاص است و اخلاص در محو است و خلاص در اثبات. محو قهر لوازم وجود است، اثبات استقرار در انوار وجود است. (صوفی نامه، ص ۲۵۴) - اثبات اشاره است به تحقیق (وجود بنده) بعد از محو. و محو و اثبات مضافند با مشیت ازلی و متعلق به ارادت لم یزنی.

(نفائس الفنون، ج ۲ ص ۳۷)

خلاصه آنکه، محو و اثبات از بدایات طریقت است و آن عبارت است از محو اخلاق و سجایای ناپسند و اثبات ملکات و اخلاق پسندیده، و در مرحله بالاتر نفی صفات بشریت است و اثبات سلطان حقیقت. به این صورت که سالک باید با راهنمائیهای شیخ و مراد خود بکوشد تا سجایای مذمومه‌ای را که بدان عادت کرده است از خود دور کند و احکام عبادات را که نتیجه‌اش اوصاف حمیده است جایگزین آن کند تا آنجا که در این امر ثابت قدم شود و به درجه‌ای رسد که اوصاف بشریت از او زایل گردد و ملکات الهی جایگزین آن شود. و این همه به عنایت حق است نه سعی بنده، مشیت اوست که یاد غیر را از دل سالک می‌زداید و تخلق به اخلاق الهی را بر او ثابت می‌نماید. صاحب اثبات دائم المواصله است یعنی چون به این مقام رسد برای همیشه ثابت قدم می‌ماند و به گمراهی و بی‌راهی نمی‌گراید. رک:

محو - نفی - فنا و بقا.

در مثنوی این کلمه در مقابل نفی آمده است و از این دو یعنی نفی و

۱- فانهم عدولی الا رب العالمین. (سوره شعراء، آیه ۲۶ و ۲۷)

۲- سوره رعد آیه ۳۹

اثبات، نفی کلی اوصاف و اثبات حقیقت را اراده کرده است:

ما چه باشد در لغت اثبات و نفی
من کسی در ناکسی دریافتم
من نه اثباتم منم بی ذات نفی
پس کسی در ناکسی دریافتم
(نی، ج ۱ ص ۱۵۶ س ۱۷۳۴)
(علا، ج ۱ ص ۴۶ س ۲)

اثبات، هست مطلق است، و نفی عدم مطلق، منتها در عالم نیست را به صورت هست و هست را بر شکل عدم نموده اند. در واقع ما عدمهائی هستیم و او وجود مطلق فانی نماست. علت سرگشتگی و ضلالت از همین عدم تشخیص است:

نیست را بنمود هست و محتشم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار
چون مناره خاك پیچان در هوا
خاك را بینی به بالا ای علیل
نفی را اثبات می پنداشتیم
دیده ای کاندر نعاسی شد پدید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال
(نی، ج ۵ ص ۶۵ س ۱۵۲۶)
هست را بنمود بر شکل عدم
باد را پوشید و بنمودت غبار
خاك از خود چون برآید برعلا
باد را نی جز به تعریف دلیل
دیده معدوم بینی داشتیم
کی تواند جز خیال و نیست دید
چو حق حقیقت شد نهان پیدا خیال
(علا، ج ۵ ص ۴۵۵ س ۲۶)

همین دگرگونی و بازگونی بودن موضوع، و نشناختن نفی از اثبات و اخلاق مذموم از سجایای محمود، ورها نکردن عادت بد و نظایر آن باعث گمراهی بسیاری از سالکان می شود تا آنجا که خود را واصل و راهبر می پندارند و در حقیقت راه خلق خدای را می زنند تا گرفتار ابتلا و امتحان خداوند شوند. مانند آن روستائی که خواهجۀ خود را گمراه می خواست کرد ولی امتحان حق، پرده از کارش برداشت و به رسوائی و فضیحتش کشاند. (رک: قصه فریفتن روستائی شهری را. دفتر ۳ ص ۳۵ به بعد).

لاف درویشی زنی و بی خودی
که زمین را من ندانم ز آسمان
باد خر کره چنین رسوات کرد
های و هوی مستیان ایزدی
امتحانات کرد غیرت امتحان
هستی نفی ترا اثبات کرد

این چنین رسوا کند حق شید را این چنین گیرد رمیده صید را
(نی، ج ۳ ص ۳۸ س ۶۷۸) (علا، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۱۳)
نفی و اثبات از امور تشبیه است اختلاف ظاهری آنها از اختلاف جهت
است نه واقعیت. چون در حقیقت يك هست بیش نیست و آنچه ما آنرا نفی و
اثبات می‌نامیم از عنایات اوست. و همان‌طور که در مقدمه گذشت نفی و
اثبات از عنایات حق است و مشیت او:

قطب گوید مر ترا ای سست حال آنچه فوق حال تست آید محال
واقعاتی که کنونت برگشود نه که اول هم محالت می‌نمود
نفی آن يك چیز و اثباتش رواست چون جهت‌شد مختلف نسبت دو تا
ما رمیت اذ رمیت از نسبت است نفی و اثباتست و هر دو مثبتست
آن تو افگندی چو بردست تو بود تو نه افگندی که قوت حق نمود
زور آدم‌زاد را حدی بود مشت خاك اشکست لشکر کی شود
مشت مشت تست افگندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
(نی، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۳۶۵۸) (علا، ج ۳ ص ۲۸۹ س ۲۱)

اثر

بہفتح اول و دوم، در لغت بہمعنای نشان و نشان زخم و سنت رسول،
علیه‌الصلوٰۃ والسلام است. و در مجمع‌السلوک روایتی است کہ اطلاق شود
بر کردار و گفتار پیغمبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم. و خبر دالّ است بر قول پیغمبر
نہ بر فعل او. و آثار بر افعال صحابه هم اطلاق می‌شود. (کشاف، ص ۶۵)۔
اثر سه‌معنا دارد: اول بہمعنای نتیجہ کہ آن حاصل ہر چیزی است، دوم
بہمعنای علامت، و سوم بہمعنای جزء.

اثر نشانه و علامت باقیمانده از چیزی است کہ آن چیز زائل شدہ
باشد. و بعضی از مشایخ گفته‌اند: کسی کہ از «نظر» منع شود بہاثر مایوس
گردد. و نشانهٔ عدم اثر تعلل در ذکر است. خوّاص، رحمہ‌الله، در معنای
اثر و جواب دربارۂ سؤالی کہ راجع بہ توحید از او کردہ بودند گفت:

تفرید به خدای، عزوجل، است در همهٔ اشیاء واعراض و روی کردن از آثار اشیاء است که نفوس الحاق کند. (اللمع، ص ۳۵۶) - اثر علامت چیزی باقی است بعد از زوال. حقیقتش رسم مدروس است در اطلال قلوب از خطوات عرائس غیوب. قال الله تعالی: فانظر الی آثار رحمت الله^۱.
(شرح شطحیات، ص ۵۷۷)

اجابت

اجابت: به کسر اول در لغت به معنای جواب دادن و قبول نمودن است. (آنندراج) و در اصطلاح قبول سؤال است در منادات به نعت مدانات.
(شرح شطحیات، ص ۶۳۵)

اجتباء

به کسر اول و تاء، در لغت به معنای برگزیدن است، و در اصطلاح سالکان عبارت است از آنکه حق، تعالی، بنده را به فیضی مخصوص گرداند که از آن نعمتها بی سعی بنده را حاصل آید، و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقان را نبود. واصطفاء خالص اجتبائی را گویند که در آن به هیچ وجهی از وجوه شائبه نباشد.
(کشاف، ص ۲۶۷)

احد

احد: به فتح اول و دوم در لغت به معنای یکی و نام خدای، تعالی، و در اصل وحد بوده است و اسمی است اکمل از واحد. (کشف اللغات) و در اصطلاح اسم ذات است به اعتبار انتفاء تعدد صفات و اسماء و نسبت و تعیینات (اصطلاحات، ص ۸۸ و تعریفات، ص ۸) - ذات را بی اعتبار صفات «احد» گویند و به اعتبار جمیع صفات واحد گویند. (کشاف، ص ۱۴۶۲) - اسم ذات بحت و مطلق معنا است به اعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از

۱- سوره روم، آیه شریفه ۵۰

اسماء و صفات. (مرآة العشاق)

ای درویش، وجود خدای، تعالی، در مکان و جهت نیست فوق و تحت و یمین و یسار ندارد. نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی پایان و بی کران... قابل تجزّی و تقسیم نیست، احد حقیقی است و در ذات وی به هیچ نوع کثرت نیست. (انسان کامل نسفی، ص ۲۸۳) - از احد حقیقی چون خبر دهند؟ آتش که جسم است، از ذات آتش خبر نمی توان داد، تعریف آتش به لوازم آتش می توان کرد. احد حقیقی که نور مطلق است ترکیب و اجزاء ندارد و جنس و فعل ندارد از ذات وی چون خبر دهند. (همان کتاب، ص ۴۸۲)

سید حیدر آملی ذیل معنای «قل هو الله احد» آورده است که: فرق بین «احد» و «واحد» در آنست که غرض از «احد» وحدت ذات است بدون اعتبار کثرت در آن، یعنی حقیقت محض است که منبع تمام حقائق است، و آن وجود است من حیث وجود. و «واحد» ذات است به اعتبار کثرت صفات. (جامع الاسرار، ص ۵۱؛ و نیز ر - ک ص ۷۱ و ۱۶۷ و ۱۶۹ و ۳۱۶ همان کتاب، و نقد النقود، ص ۶۳۱ ضمیمه جامع الاسرار).

احدیت

به فتح اول و دوم و تشدید یاء، اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند، و ملاحظه عدم تقید او به تعدد نعوت و صفات کنند. (مرآة العشاق) - احدیت در تزد حکما عبارت است از عدم تقسیم ذاتی واجب با جزاء. و تزد صوفیان مرتبه ای است برای فیضان اعیان و استعداد های آن در حضرت علمیه در مرحله اول، و منبع فیضان وجود و کمالات آنست در حضرت عینیه به حسب عوالم و اطوار روحانی و جسمانی در مرحله ثانی. و در تحفة المرسله برای وجود حق، سبحانه، هفت مرتبه قائل شده است که به اختصار عبارت اند از: اول مرتبه بدون تعین و اطلاق و ذات بحت که احدیت است، دوم مرتبه تعین اول که آنرا وحدت و حقیقت محمدیه نامند،

سوم مرتبه تعین ثانی که واحدیت و حقیقت انسانی نامیده می‌شود، چهارم مرتبه ارواح، پنجم عالم مثال، ششم عالم اجسام، هفتم مرتبه‌ای که جامع جمیع مراتب مذکوره جسمانی و نورانی وحدت و احدیت است که آن انسان کبیر یا انسان کامل است. (کشاف، ص ۱۴۶۳)

سید حیدر آملی در تفسیر «قل هو الله احد» آورده است: از او به احدیت اخبار کنند چون دال است بر اینکه کثرت اعتباریه در حقیقت و نفس الامر چیزی نیست، و احدیت او را باطل نمی‌کند و اثری در وحدت او ندارد بلکه حضرت واحدیه به حسب حقیقت عین حضرت احدیت است مانند توهم قطرات آب در دریا. (جامع الاسرار، ص ۵۱) - احدیت و احدیت حق، تعالی، چون احدیت و واحدیت عدد نیست. برای اینکه اگر چنین بود باید داخل در موجودات می‌شد، کما اینکه واحد عددی داخل در جمیع معدودات است یا مبدء آنهاست. و باری، تعالی، اصلا داخل در اعداد موجودات نیست و مبدء آنها نیز نمی‌باشد. (جامع الاسرار، ص ۳۱۶) او نیز برای احدیت مراتبی قائل شده است که به اختصار عبارت است از «احدیت حقیقیه» که به معنای وحدت و یگانگی جمع و تفرقه است. (ص ۳۴۱) و «احدیت ذاتی» که رسیدن به مقام «او ادنی» و مشاهده و دیدن حضرت احدیت است. (جامع الاسرار، ص ۲۹۴) و «احدیت محض» که چشم پوشیدن و عدم مشاهده کلی هستی است جز مشاهده ذات و وجود محض حضرت احدیت (جامع الاسرار، ص ۲۹۴) و نیز در رساله نقد النقود به دو احدیت دیگر به نام «احدیت جمع اول و ثانی». (جامع الاسرار، ص ۶۸۹) و احدیت جمع بعد الفرق. (جامع الاسرار، ص ۳۴۱) قائل شده است که ذیل کلمه جمع و تفرقه به آن اشاره خواهد شد. رک: انسان کامل؛ جمع و تفرقه؛ وحدت و کثرت.

احدیت جمع

همان احدیت است اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسب و اضافات در

ذات احدیّت، واتصاف بجامعیّت صفات ذاتیه. (مرآة العشاق) - حقیقت سه است: اول حقیقت مطلق بالذات که همان حقیقت خدای سبحانه و تعالی است، دوم حقیقت منفعله بالذات که حقیقت عالم است. سوم احدیّت جمع است، از اطلاق و تقید و فعل و انفعال و تاثیر و تاثر که از یک روی مطلق و از روی دیگر مقید است، باعتباری فعالیت و باعتباری منفصل. (نقد النقود ص ۶۸۹ - و نیز رک: اصطلاحات ص ۸۸ و تعریفات ص ۸)

احسان

به کسر اول در لغت به معنای نیکوئی کردن و نیکودانستن است (کشف اللغات). و در اصطلاح تحقق عبودیت است به مشاهده حضرت ربوبیّت به نور بصیرت یعنی رؤیت حق است به عین صفتش. (اصطلاحات ص ۸۹ و تعریفات ص ۷) - کمال عبودیت و پرستش آفریدگار است خالصاً لوجه الله چنانچه همیشه به نور بصیرت در مشاهده جمال باشد، و به جان و دل در مطارحه انجمن وصال، احسان پرستش خداست چنان که اورا بینی و اگر تو اورا بینی بدان که او تو را می بیند. (مرآة العشاق) - احسان آنست که خدای را پرستش کنی چنان که اورا می بینی والا او تو را می بیند، و این گونه احسان در معامله با حق است. اما احسان با خلق آنست که به جمع حقوقی که آنان با تو دارند وفا کنی، و آن که از قبایح خلق تغافل کند و ذکر محاسن آنان کند از محسنان است (حیات القلوب ص ۲۲۷).

میدان پنجاه و چهارم احسان است. از میدان مراقبت، میدان احسان زاید. احسان آنست که سید ولد آدم صلی الله علیه وسلم روح قدس را علیه السلام گفت در جواب وی: «خدای را پرستی چنان که وی را می بینی». اولی تر خلق بیافت این میدان سه مردند: یکی غرقه گشته در دریای توحید، از زندگانی نومید، دو دیگر واله گشته در هیبت. سیم غرقه گشته در وجد (صد میدان ص ۱۱۷ به بعد).

احسان اسم جامع نبوی است به جمیع ابواب حقایق و آن چنین است

که «پرستش کن خدای را چنان که گویا او را می بینی». و آن بر سه وجه است: اول احسان در قصد است به پاکیزه داشتن قصد از روی علم و دانایی، و ابرام و استواری آن به عزم و تصفیه آن قصد از روی حال. درجه دوم احسان در احوالست تا احوال را از سر غیرت رعایت کنی و آنرا به نرمندی بپوشانی و از روی تحقیق آنرا تصحیح کنی. درجه سوم احسان در وقت است و آن چنان است که مشاهده را تا ابد فرو نگذاری، و همتت را لحظه ای متوقف نسازی، و مهاجرت خود را به جانب حق سرمدی سازی. (شرح منازل السائرین ص ۱۳۸ به بعد و ترجمه آن ص ۱۲۹).

خدای تعالی فرمود: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان»^۱ و در خبر آمده است که اسلام عمل و ایمان و احسان رؤیت است. پس اسلام انقیاد است و ایمان و اعتقاد، و احسان اشتهاست. پس هر که این همه با خود دارد احکام بر او ظاهر شود و حق بر او به صورت تام جلوه کند. بنابراین احسان از حق رؤیت است و از حق مانند آن. (فتوحات المکیه ج ۴ ص ۲۵۳). یکی از اخلاق صوفیان گذشت و مقابله به نیکی با بدی هاست. سفیان ثوری گفت: احسان آنست که به هر کس که با تو بدی، کرد نیکی کنی، چون احسان محسن را چون نقدینه به بازار است که دهند و عوض گیرند. حسن گفت: احسان باید عمومیت داشته باشد و همه را شامل گردد چون نور خورشید و باران و باد. (عوارف المعارف ص ۲۵۳) - عفو آنست که از بدی در گذری و احسان آن که در مقابله بدی نیکی به کرداری و از جمله مکارم اخلاق عفو و احسان است، و صوفی را تخلق بدین دو خلق از لوازم است.

(مصباح الهدایه ص ۳۵۷)

سید حیدر آملی در تفسیر آیه شریفه «ثم اتقوا واحسنوا والله یحبّ المحسنین»^۲ آورده است که: آیه اشارت است به توحید ذاتی و نهایت مراتب و مقام مشاهده، چه پس از توحید صفاتی چیزی جز توحید ذاتی نیست. و بدین سبب مقام احسان را نهایت مراتب سالکین و اقصى مدارج عارفین

۱- سوره مبارکه الرحمن آیه شریفه ۶۵

۲- سوره المائده آیه شریفه ۹۳

نامیده‌اند. و آن را (آیه‌را) باحسان مقید فرمود چون مقام مشاهده است و فرمود «احسنوا والله يحب المحسنين» تا بندگان را به طریق امر یا از راه وصف بیاگاهاند، و به آنان امر فرماید که پس از ایمان به توحید حصول توحید وصفی و ذاتی در تحصیل احسان است که آن مشاهده مظاهر آفاقی و انفسی است. (جامع الاسرار ص ۵۱۷ و نیز ص ۵۹۷)

خلاصه آن که، کلمه احسان در آثار صوفیان به سه معنا آمده است: یکی به معنای نیکی کردن به جای بدی و احسان نمودن به خلق از هر طبقه و طایفه‌ای بدون چشم داشت عمل متقابل، دیگر پرستش و عبادت حق تعالی به صورتی که او را ببیند و بداند که او نیز بر اعمال و عبادت او ناظر است، سوم به معنای مشاهده حضرت ربوبیت به نور بصیرت خاص و یقین صحیح که سالک پس از درک مقام توحید صفاتی و ذاتی بدان دست یابد و آن نهایت مقام مشاهده است.

جهت مزید اطلاع رک: نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۴۷۸ تا ۴۸۲ و شرح منازل السائرین ص ۱۳۸ تا ۱۴۱ و عوارف المعارف ص ۲۵۳ به بعد و مصباح الهداید ص ۳۵۷ تا ۳۵۹ و نفایس الفنون ج ۲ ص ۱۵ و سراج القلوب ص ۱۳۱ تا ۱۳۵.

در مثنوی، احسان چشمه آب رحمت است که دافع جمیع شرور و فرو نشاننده لهیب و آتش بدیها و زشتی‌ها و شر و فسادها است. روح پاک محسن آب حیوانی است که فرو نشاننده آتش دوزخ است، و به همین دلیل است که خدای تعالی جزاء احسان را جز احسان نمی‌دهد و لهیب جهنم و آتش سوزان آن را در قیامت بر مؤمنی که عمری از مال و جان خود احسان نموده است سرد می‌نماید.

آب رحمت بردل آتش گمار
آب رحمت روح پاک محسن است
زانکه تو از آتشی او آب جو
(علا، ج ۲ ص ۱۳۲ س ۷)

گر همی خواهی تو دفع شر نار
چشمه آن آب رحمت مؤمن است
پس گریزان است نفس تو ازو
(نی، ج ۲ ص ۳۱۵ س ۱۲۵۲)

نی که دوزخ بود راه مشترك
ما ندیدیم اندرین ره دود و نار
که فلان جا دیده‌اید اندر گذر
بر شما شد باغ و بستان و درخت
آتش گبر فتنه جوی را
نار را کشتید از بهر خدا
سبزه گشت و گلشن و برگ و نوا
لطف و احسان و ثواب معتبر
(علا، ج ۲ ص ۱۶۱ س ۷)

مؤمنان در حشر گویند ای ملک
مؤمن و کافر بر او باید گذار
پس ملک گوید که آن روضه خضر
دوزخ آن بود و سیاستگاه سخت
چون شما این نفس دوزخ خوی را
جهدها کردید و او شد پرفصفا
دوزخ ما نیز در حق شما
چیست احسان را مکافات ای پسر
(نی، ج ۲ ص ۳۸۸ س ۲۵۵۴)

احوال

رک: حال.

اخبار

به کسر اول فروتنی کردن و آرام گرفتن دل است (آندراج). -
در اصطلاح اخبار ابتدای مقام طمانینه است و آن را سه مرتبه و درجه است:
اول حصول استغراق که عصمت از شهوات، واستدراک اراده، و قصد به جانب
الله برای سالک میسر شود. در درجه دوم اراده سالک به سببی از اسباب
نقصان نپذیرد و وحشت بر قلبش عارض نشود و راه بر او بریده و منقطع
نگردد. در مرحله و درجه سوم مدح و ذم خلق او را مساوی شود و دائم به
ملامت و سرزنش نفس خویش پردازد و از نقصان و کمی و کاستی خلق تا
در جدای چشم بر بندد. (حیاء القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۲ ص ۲۰۰). -
سکوتی است که سالک را به قوت شوق دست دهد چنان که خداوند متعال
فرماید: «واخبتوا الی ربهم» یعنی سکون و آرامش یابید. و از این جهت

سوره مبارکه هود آیه شریفه ۲۲

اخبار از اوایل مقام طمانینه است و آن سرچشمه مأمنی است از رجوع و تردد، و آن را سه درجت است: اول استغراق در عصمت شهوت است، دوم استدراک اراده غفلت و آرزوی طلب سکوت، در این درجه اراده سالک به سببی نقصان نپذیرد و وحشت بر قلبش عارض نشود و فتن روزگار از راه بازش ندارد، در درجه سوم مدح و ذم خلق او را مساوی شود و دائماً ملامتگر نفس خویش گردد و بر نقصان خلق تا درجه‌ای چشم پوشد.

(شرح منازل السائرين ص ۵۱)

میدان سی و نهم اخبار است. از میدان تذلل اخبار زاید قوله تعالی «و بشر المخبتين» اخبار نرم خوئی است، و تنگدلی و ترسکاری مردمی است که حقیقت اخلاق چشیده، و عذر خلاق بدیده و از خویشتن رسته. نشان چشیدن اخلاص سه چیز است: از تیمار زرق، و از کوشیدن، و از ساختن جهان بر آسودن. و در مداومت خدمت و استغراق اوقات و تصفیه انفاس آویختن. و جهان و جهانیان و آدمیان و جز از ایشان را از ادای خویش آزاد ساختن. و این سیرت ابدالان است. (صد میدان ص ۸۶).

خلاصه آن که: یکی از مراحل که سالکان در طی طریقت می گذرانند مرتبه سکون و طمانینه بوده است که مقدمات آن مرحله را «اخبار» می نامیدند و این کلمه را نیز که به معنای سکون و آرامش و نرمی و فروتنی است مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم گرفته‌اند. (رک: سوره هود آیه ۲۲ و حج آیات ۳۵ و ۵۳) و ظاهراً از درجات و مراتبی است که مبتدیان پس از گذراندن مدت ریاضت به آن می رسیده‌اند. در منازل السائرين هم این کلمه جزو «ابواب» که مدارج اولیه سلوک است ذکر شده است. و آن سکون و آرامشی بوده است که ظاهراً پس از طی مقامات ذکر و خلوت و ریاضت حاصل می شده است.

در این مرحله سالک مبتدی به علت گذراندن مقام ذکر و خلوت و دیدن ریاضات خاص از بند شهوات و عوامل آن ظاهراً رهایی می یافت، و از تفرقه اراده و تشتت افکار و تردد و شك و دودلی و اختلاط حواس و غفلت

نجات می‌یافت. و در نتیجه شوقش به سکوت و آرامش و نوعی بی‌غمی افزون می‌شد، و از وحشت دل و اضطراب و تاسه و دلهره خلاصی می‌یافت، و فتن ایام و گرفتاریهای روزگار او را از راهی که در پیش گرفته بود باز نمی‌داشت. تا آنجا که مدح و ذم خلایق، و بدگوئی‌ها و خوش‌آمدهای آنان برایش مساوی می‌شد، و ثنا و هجای خلق در او اثری نمی‌کرد و راهش را نمی‌زد. و پیوسته به سرزنش و ملامت نفس مشغول، و از نقص و تراجمی که در مردم مشاهده می‌کرد چشم می‌پوشید. خلاصه در این مرحله سالک را سکون و آرامشی دست می‌داده است که با صبر و تأنی و کشش و کوشش بیشتری در این طریق قدم برمی‌داشت. رک: تذلل و سکون و طمانینه.

اختبار

به کسر اول و تاء در لغت به معنای آزمودن و امتحان است (لغت‌نامه). و در اصطلاح کاری را گویند که موجب ظهور چیزی شود. اختبار از خداوند تعالی عبارت از ظاهر و آشکار کردن چیزی است که از اسرار خلق خود دانسته است. چون علم خداوند متعال بر دو قسم است: یکی علم در لوح که قبل از وجود شیئی می‌باشد، و دوم علم است بعد از وجود شیئی در مظاهر خلق. و این معنی دوم اختبار است (تعریفات ص ۷). و در اصطلاح صوفیان امتحان حق است صادقان را تا بدان سبب آنان را به منازل خاصان رساند، و صدق آنان را بیازماید که حجتی شوند بر مؤمنین و سبب و وسیله ادب مریدان گردند. (اللمع ص ۳۵۳).

خلاصه، اختبار آزمایش و امتحان حق است از بندگان خود تا اسرار خلق را بداند و صدق آنان را بیازماید، و مقام آنان را بالاتر برد تا برای سالکان و مریدان مبتدی نکته ادبی باشد رک: بلاء.

اختیار

به کسر اول در لغت به معنای برگزیدن است (آنندراج). و در

اصطلاح: آنچه حق برگزید بنده را، وحق اختیار بنده است چون به مشاهده صفت بعد از اتصاف به صفت رسید مختار گشت به همه معانی. (شرح شطحیات ص ۵۷۲). - صوفیان به خلاف نظر سیدمرتضی بن داعی که آنان را جبری مذهب می داند (تبصره العوام ص ۱۳۶ و ۱۳۸) در این موضوع نظری خاص دارند که بدان اشاره می شود. نفسی جائی که از روح بحث می کند آورده است: «پس تعریف روح آن باشد که روح جوهر است که مکمل و محرك جسم است. در مرتبه نبات بالطبع، و در مرتبه حیوان بالاختر و در مرتبه انسان بالاختر و العقل. (انسان کامل ص ۳۴) و در جواب کسانی که گفته اند «هر چیز که در کتاب خدای نوشته است، در این عالم سفلی آن چیز ظاهر خواهد شد، پس ما در رنج و راحت، و در سعادت و شقاوت، و در خیر و شر مجبور باشیم» آورده است: «بدان احکامی که در افلاک و انجم نوشته است احکام کلی است، نه احکام جزوی، و اثرها که در این عالم سفلی از حرکات افلاک و انجم ظاهر می شوند، بروجه کلی می شوند نه بروجه جزوی. به این سبب ما را اختیاری هست و حاصل کردن آن چه می خواهیم و دفع کردن آن چه نمی خواهیم به سعی و کوشش ما بسته است. اگر چنان بودی که در افلاک و انجم احکام جزوی نوشته بودند. و اثرها که از حرکات افلاک و انجم در این عالم ظاهر می شوند بروجه جزوی ظاهر شدند، ما را در هیچ چیز اختیار نبود و سعی و کوشش ما ضایع بودی و دعوت انبیا و تربیت اولیاء و تأدیب علما عبث بودی و تدبیر عقلا و معالجت حکما بی فایده بودی. (انسان کامل ص ۱۹۹)

و در رساله شانزدهم که پس از رساله پانزدهم که خاص مسئله جبر و اختیار است آورده است: «ای درویش غرض از این دراز کشیدن (موضوع) آن است، که تا تورا به یقین معلوم شود که آدمی در استعداد خود مجبور است، و در افعال خود مختار است. و هیچ شک نیست که این چنین است. چون دانستی که آدمیان در اقوال خود مختارند، هر چه می خواهند می گویند و هر چه می خواهند می کنند و هر چه می خواهند می خورند. پس دعوت انبیا و تربیت اولیا به جای خود است، و تدبیر عقلا و معالجت حکما هم به جای خود

است، سعی و کوشش آدمی و پرهیز و احتیاط آدمی هم به جای خود. (انسان کامل نسفی ص ۲۱۲). و سرانجام در رساله توکل آورده است که «پیغمبر ما علیه السلام درویشی اختیار کرده است و با امت خود می گوید هر که راحت و آسایش می خواهد در دنیا و آخرت، باید که درویشی اختیار کند و هر که تفرقه و پراکندگی و بلا و عذاب می خواهد در دنیا و آخرت، باید که توانگری اختیار کند».

اما نحوه این اختیار را به زعم صوفیان از زبان هجویری بشنوید «به اختیار آن خواهند که اختیار کند، هر اختیار حق را بر اختیار خود. یعنی بدان چه حق تعالی مر ایشان را اختیار کرده است از خیر و شر پسند کار باشند. و اختیار کردن بنده مر اختیار حق را تعالی هم به اختیار حق بود، که اگر نه آن بود که حق تعالی و را بی اختیاری اختیار کردی وی اختیار خود فرونگذاشتی. و از ابو یزید رض پرسیدند: که امیر که باشد؟ گفت آنکه و را اختیار نمانده باشد و اختیار حق و و را اختیار گشته باشد. و از جنید رض می آید که وقتی و و را تب آمد گفت بار خدایا مرا عافیت ده به سرش ندا آمد: که تو کیستی که در ملک من سخن گوئی و اختیار کنی؟ من تدبیر ملک خود بهتر از تو دانم. تو اختیار من اختیار کن. نه خود را به اختیار خود پدیدار کن».

عین القضاة همدانی را در این باب تفنی خاص است که: «آدمی در حرکات و سکنات مضطر است و اگر چه او را مختار بیند، در مختاری مضطر است. ای عزیز هم چنان مثلا که آتش در احراق، و نان در اشباع و آب در اوراء و سنگ در فرود آمدن به زیر مضطرند و جز این چیزی دیگر نتوانند».

(نامه های عین القضاة همدانی ص ۳۳۶). - «هر یکی از ملک و ملکوت مسخر کاری معین است، آدمی مسخر یک کار معین نیست از روی ظاهر، بل مسخر مختاری است. و چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. پس چون او را محل اختیار کردند، او را جز مختار بودن روی کار دیگر نبود، چنان که آتش را جز محرق بودن هیچ روی نبود. پس چون محل اختیار آمد، بواسطه اختیار، از او کارهای مختلف در وجود

آید. خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست، خواهد ساکن بود، خواهد متحرك. بدین سبب او را به عالم ابتلا و احکام فرستادند. «لیبلو کم ایکم احسن عملاً». اما اگر خواهد مختار بود، و اگر نخواهد جز این نتواند بود. مختاری او چون مطبوعی آب و نان و آتش است.» (نامه‌های عین القضاة همدانی ص ۳۳۷). - در خاتمه اقوال صوفیان از نقل قول ملاحسین کاشفی مجبوریم که گفت: «سالک را در بدایت حال باید دانست که نفس او را اختیاری هست که امر ونهی و وعده و وعید بر آن متفرع است که «ان النفس لأمارة بالسوء»^۱ و امر بی اختیار نباشد... متوسطان در آن مرتبه مجبوریت خود را مشاهده می‌نمایند... (و چون) بقای بعدالفنا اخصّ الخواص را دست دهد باز اینجا اختیاری روی نماید و چنان چه در بدایت مختار بوده اینجا نیز مختار باشد». (به اختصار از لب لباب ص ۴۵).

حاصل کلام آن که، مسئله جبر و اختیار از جمله مسائلی است که از همان قرن اول هجری افکار مسلمانان را به خود مشغول داشت. و جمعی به اختیار انسان، و جمعی به مجبور بودن او معتقد شدند، و هر دو فرقه جهت اثبات اقوال خود به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی تمسک جستند. معتقدین به اختیار که در تاریخ اسلام به «قدریّه» معروف شدند به طور مختصر قائل شدند که «مردم در کار و پیشه خود آزادند و خداوند را در کار و پیشه ایشان و دیگر جانوران قدرت و کاری نیست (ترجمه الفرق بین الفرق ص ۶۲۲). مورخین گویند اولین کسانی که در میان مسلمانان به اختیار انسان قائل شدند «معبد جهنی» و «غیلان دمشقی» بودند که اولین از تابعین بود و در عهد حجاج بن یوسف به قتل رسید، و دومی پدرش از موالی عثمان بن عفان بود و در عهد هشام بن عبدالملک به قتل رسید. پس از آنان معتزله و بسیاری دیگر از فرق اسلامی بر این عقیده رفتند که ذکر آنان را در کتب ملل و نحل باید دید.

قدریّه اولین فرقه‌ای بودند که با اهمیت عقل و رعایت آن در موازین

۱- قرآن مجید سوره هود آیه ۹

۲- سوره یوسف آیه ۵۴

دینی توجه خاص داشتند. و بسیاری از محققین گویند که این مسئله از مسیحیت به اسلام کشانده شد و طرفداران اولیه بقدر مسیحیانی بودند نو مسلمان و یا مسلمانانی که زیر دست استادان مسیحی تربیت شده بودند. بحث در نحوه تفکر قدریه و آراء آنان از موضوع ما خارج است جهت مزید اطلاع ر-ك: عقد الفرید ج ۱ ص ۳۳ و بیان التبین ج ۱ ص ۴۳ و ۱۰۶ و ۲۱۵ و ۲۳۹ و ج ۲ ص ۱۸۱ و خطط مقریزی ص ۱۷۵ به بعد و تبصره العوام ص ۱۶۵ به بعد و ترجمه الفرق بین الفرق ص ۱۱۱ به بعد و فجر الاسلام ص ۳۳۲ به بعد.

اختیار در نظر حکما و متکلمین به اراده و قدرت اطلاق می شود که مقابل ایجاب است و گویند غرض از اختیار آن است که فاعل، هر کاری که خواهد بکند و هر کاری که خواهد نکند، پس به عدم فعل مشیت تعلق نمی گیرد بلکه او معلل به عدم مشیت است. و در این باره حکما و متکلمین را مطالبی است که به طور اختصار می توان آن را در کشف اصطلاحات الفنون ج ۱ ص ۴۱۹ تا ۴۲۱ دید. فرق شیعه خاصه امامیه پیروی از نظر امام جعفر صادق علیه السلام کردند که فرمود «لَا جَبْرٌ وَلَا تَفْوِیْضٌ وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». و گفتند این گفته امام قولی است سخت دقیق و درك آن جز به نور کشف الهی میسر نیست. (جامع الاسرار ص ۱۴۹). و این به غایت دقیق باشد و جز به ریاضت قوه عاقله بدان مقام نتوان رسید (اوصاف الاشراف ص ۴۵) جهت اطلاع بیشتر ر-ك: الامام الصادق ج ۲ ص ۱۲۲- و بطور اختصار نظر شیعه را در این باره می توان از خبر دلکشی که سید حیدر آملی از «قطب العلماء الاسلام و امام ائمه اهل ایمان و مسند علوم کل و مقصد و منبع اصول طوایف مولانا و امامنا امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام» آورده است دریافت که در جواب سؤال مردی که در راه مدینه و شام از او پرسید که «آیا حرکت تو به شام به خواست خدا و قدرت او بوده است یا نه» و در جواب فرمود: «تو گمان می کنی قضا امری لازم و قدر امری محتوم است. و اگر چنان بود ثواب و عقاب باطل می شد و وعده و وعید ساقط می گردید. امر خدای تعالی بر مردمان امری تخیری است و نهی او تخدیری تکلف او آسانی است نه سختی و اشکال. وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ

كَثِيرًا وَلَمْ يَعْصِ مَقْلُوبًا وَلَمْ يَطْعِ مُكْرَهَا. انبیارا به بازیچه نفرستاد و کتاب خود را به عبث بر بندگان نازل نفرمود. وزمین و آسمانها و آن چه در بین آنها است باطل نیافرید. «ذَلِكَ ظَنُّ الدِّينِ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». (جامع الاسرار ص ۱۴۹).

صوفیان به خلاف تصور صاحب تبصرة العوام به اختیار انسان در افعال و اعمالش معتقدند منتهی نحوه این اعتقاد با آن چه حکما و متکلمین گویند فرق دارد. گویند آدمی مختار است به اختیار دوست و مختار مضطر است و از قبول این اختیار ناچار است همانطور که در مثل آتش به احراق و سوزندگی مضطر است. و اما در طی طریقت سالکان مبتدی در رد و قبول مسائل مختارند، و متوسطان به علت درگیری خاصی که با احوال و مقامات عارفان پیدا می کنند این اختیار از ایشان سلب می شود و ناچار از تسلیم به واردات غیبی و احوال درون خودند باید به پاسداری دل خود مشغول باشند و از قبول آن چه بر او می گذرد ناچار است، اما منتهیان را از آن جا که اتصال کلی و اتحاد با معشوق ازلی دست می دهد مانند خود او در تمام امور مختار می شوند، خواست او خواست معشوق و ناخواست او ناخواست او است. به قول شاعر:

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد
(دیوان باباطاهر عریان ص ۵۱)

جهت اطلاع بیشتر بر موضوع اختیار ر-ک: انسان کامل نسفی ص ۱۹۶ تا ۲۰۴ و مصباح الهدایه ص ۲۸ تا ۳۵ و حاشیه پرارزش استاد همائی بر آن واللمع ص ۳۵۲ و کشاف ص ۴۱۹ به بعد و ذیل کلمه جبر و تفویض در این کتاب.

اما در مثنوی: چنان که اشاره شد موضوع جبر و اختیار از جمله مسائلی است که همیشه و در همه ازمه مورد توجه علماء اسلام از هر دسته و طبقه و فرقه ای قرار گرفته و درباره آن بسیار سخن گفته اند. در مثنوی

نیز در این باره بیشتر از سایر مطالب بحث شده است و شاید درشش دفتر مثنوی بیش از شصت و اند مورد می‌توان یافت که مولانا این بحث را به میان کشیده و نظر خود را به صورت‌های گوناگون بیان فرموده است. به طور خلاصه او هم مانند سایر صوفیان خلق خداوند متعال را موجد افعال انسان می‌داند و افعال و کردار بشر را آثار خلق ایزد می‌پندارد.

کرد ما و کرد حق هر دو بین کرد ما را هست دان پیدا است این
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجدست فعل ما آثار خلق ایزدست
(نی، ج ۱ ص ۹۱ س ۱۴۸۵) (علا، ج ۱ ص ۴۵ س ۴)

منتها انسان در افعال خود مختار است و این اختیار، امری است حسی و احتیاجی به اقامه دلیل بر این مسئله نیست. عجز آدمی در مقابل حوادث، وزاری اضطراری او در قبال مشکلات، و وجود صفاتی چون شرم و آزر و خجلت، و درینا گوئی‌های او در موارد فوت امور، و اقدام آدمی به تعلیم و تربیت هم‌جنسان خود، خاصه در کودکی و غیره و غیره همه دلیل روشنی است بر اختیار آدمی در امور و افعال و اعمال خود.

زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزر چیست
زجر استادان و شاگردان چراست خاطر از تدبیرها گردان چراست
(نی، ج ۱ ص ۳۹ س ۶۱۹) (علا، ج ۱ ص ۱۶ س ۲۴)

در جای دیگر به این دلائل حسی ادامه می‌دهد و می‌فرماید هیچ‌گاه کسی به سنگ و چوب و یا جمادات و حیوانات امر و نهی نمی‌کند، چه عالم جماد و نبات و حیوان عالم جبر است نه اختیار، و وضع ساختمانی آن موجودات طوری است که اختیار بردار نیست، گربه چون گوشت بیند و اسب چون چشمش به جو افتد بی اختیار به طرف آن‌ها می‌روند. نبات و جماد نیز اختیار حرکت و جنب و جوش ندارند. به‌خلاف انسان که این اختیار به او داده شده است، که به‌خلاف حیوان می‌تواند بر دواعی نفس خویش غالب شود و از آن‌چه می‌بیند یا می‌خواهد صرف نظر کند. منتها چون این اختیار

پدیدار نیست گاهی به شك می افتد و منکر آن می شود. اما انکار این اختیار در واقع انکار حواس است. چون بشر نمی تواند حس خود را منکر شود اختیار را هم که امری است حسی نباید منکر گردد لذا جبریان ناچار میشوند برای اثبات مدعای خود به سفسطه و مغالطه پردازند.

اختیاری هست ما را بی گمان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
آدمی را کس نگوید هین پیر
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
اختیاری هست در ظلم و ستم
اختیار اندر درونت ساکنست
اختیار و داعیه در نفس بود
سگ بخفته اختیارش گشته گم
اسپ هم حوحو کند چون دید جو
پس بجنبد اختیارت چون بلیس
(نی، ج ۵ ص ۱۹۵ س ۲۹۶۷)

در ذیل این آیات به دو نوع اختیار نیک و زشت و بد و خوب که صوفیان از آن به اختیار محمود و اختیار مذموم تعبیر می کنند اشاره می فرماید و دنباله مطلب را چنین ادامه می دهد:

مخلص اینکه دیو و روح عرضه دار
اختیاری هست در ما ناپدید
اوستادان کودکان را می زنند
هیچ گویی سنگ را فردا بیا
هیچ عاقل مر کلوخی را زند
پس تسفط آمد این دعوی جبر
(نی، ج ۵ ص ۱۹۲ س ۳۰۰۵)

باز در جای دیگر همین بحث را ادامه می دهد که امر و نهی های بشر

حس را منکر نتانی شد عیان
از کلوخی کس کجا جوید وفا
یا بیا ای کور تو در من نگر
یا که چوبا تو چرا بر من زدی
نیست جز مختار را ای پاک جیب
من ازین شیطان و نفس این خواستم
تا ندید او یوسفی کف را نخست
روش دید آنکه پر و بالی گشود
چون شکنه دید جنبانید دم
چون بجنبد گوشت گربه کرد مو
شد دلاله آردت پیغام ویس
(علا، ج ۵ ص ۵۱۳ س ۱۵)

هر دو هستند از تتمه اختیار
چون دو مطلب دید آید در مزید
آن ادب سنگ سیه را کی کنند
ور نیایی من دهم بد را سزا
هیچ با سنگی عتابی کس کند
لاجرم بدتر بود زین رو ز گبر
(علا، ج ۵ ص ۵۱۳ س ۲۹)

به هم‌نوعان خود تا آن‌ها را به راه راست و صراط مستقیم هدایت نماید، یا شور و غوغایی که در باطن خود جهت انجام امور حس می‌کنیم، یا پشیمانیها و خرسندیهایی که پس از انجام اعمال خود مشاهده می‌کنیم همه دلیل بر اختیار است. والا امر به معروف و نهی از منکر، و مشورت در امور، و تشخیص نیک و بد، و خرسندی و پشیمانی انسان در عواقب امور، تحقق پیدا نمی‌کرد و برای انسان معنی و مفهومی نداشت.

درك وجدانی بجای حس بود
نفر می‌آید برو کن یا مکن
این که فردا این کنم یا آن کنم
وان پشیمانی که خوردی زان بدی
جمله قرآن امر و نهیست و وعید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند
(نی، ج ۵ ص ۱۹۳ س ۳۵۲۲)

هر دو در يك جدول ای عم می‌رود
امر و نهی و ماجراها و سخن
این دلیل اختیار است ای صنم
ز اختیار خویش گشتی مهتدی
امر کردن سنگ مرمر را که دید
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
(علا، ج ۵ ص ۵۱۴ س ۲۴)

در اغلب دفترهای مثنوی درباره این موضوع غور و بررسی شده و مطالب بسیار جالب و عمیقی آورده شده است که نقل آن‌همه در اینجا میسر نیست. محض نمونه می‌توان مراجعه کرد به حکایت شیر و نخجیران، در جلد اول نی ص ۵۶ تا ۵۸ و جلد اول علا ص ۲۴ و ذیل عنوان ماشاءالله کان، ج ۱ نی ص ۱۱۴ و ج ۱ علا ص ۴۹ و حکایت اعرابی درویش و ماجرای آن زن با او بعلت قلت درویشی ج ۱ نی ص ۱۳۸ تا ۱۸۵ و ج ۱ علا ص ۵۹ و حکایت اهل سبا، ج ۳ نی ص ۱۸ به بعد و ج ۳ علا ص ۲۶۵ به بعد و حکایت خر و روباه، ج ۵ نی ص ۱۴۸ به بعد و ج ۵ علا ص ۴۹۵ به بعد و دعوت کردن مسلمان مغرا، ج ۵ نی ص ۱۸۷ به بعد و ج ۵ علا ص ۵۱۱ به بعد و حکایت هم در تقریر اختیار، ج ۵ نی ص ۱۹۵ و ج ۵ علا ص ۵۱۲ و حکایت هم در جواب جبری و اثبات اختیار، ج ۵ نی ص ۱۹۷ و ج ۵ علا ص ۵۱۴ و معنای ماشاءالله کان، ج ۵ نی ص ۱۹۹ و ج ۵ علا ص ۵۱۶ و معنای قد جف القلم ج ۵ نی ص ۲۵۵ و ج ۵ علا ص ۵۱۷ و پناه‌جستن به حق از فتنه اختیار ج ۶ نی ص ۲۸۳ و ج ۶ علا ص ۵۵۵.

به طوری که گفته شد در مثنوی راجع به این موضوع بسیار سخن رفته است خاصه در کیفیت عدم سازگاری این مسئله با مطالبی از قبیل «ما شاء الله کان» و یا «جف القلم بما هو کائن» و بحث توکل در سلوک و نظایر آن که شرح آن همه در اینجا میسر نیست. جهت اطلاع بیشتر مراجعه کنید به ذیل کلمات: توکل، تفویض، جبر، قضا، و قدر و غیره.

اخلاص

به کسر اول در لغت به معنای پاک و خالص گردانیدن، و با کسی دوستی و بی‌ریایی داشتن و عبادت بی‌ریا کردنست. و در اصطلاح متصوفه اخلاص آنستکه از غیر مبری آید و روی دل با حق داشته باشد، و هر کار که کند و هر سخنی که گوید قطع نظر از خلق کند، و به مدح و ذم ایشان التفات ننماید (کشف اللغات). - اخلاص در لغت ترک ریاست در طاعات. و در اصطلاح رهایی و تنزیه دل است از هر گونه شایبه و کدورتی که صفای آن را مشوب دارد و مکدر نماید. و تحقق در آن چنان است که تمام چیزها را چیز دیگری که غیر او است مشوب و مکدر می‌نماید، چون از این شایبه‌ها و کدورت‌ها رها شد و صفا یافت آن را خالص نامند. و اخلاص در اصطلاح صوفیان آنست که برای عمل خود شاهد دیگری جز خدای نطلبی. و گفته‌اند اخلاص تصفیه اعمال است از جمیع غش‌ها و کدورت‌ها. و نیز گفته‌اند: اخلاص امری است سخت پوشیده و پنهان که نه فرشته‌ها از آن خبری است که تانویس و نه شیطان را که در آن فساد کند و نه هوی و هوس را که دگرگونش نماید. و فرق بین اخلاص و صدق آنست که صدق اصل و اساس است و اخلاص فرع و تابع. و فرق دیگر آنست که اخلاص تحقق نمی‌یابد مگر بعد از دخول در عمل (تعریفات ص ۸).

اخلاص به کسر اول، در نزد سالکین اخراج خلق است از معامله خدای تعالی، یعنی هیچ عملی را جز برای خدا انجام ندهد. و در جای دیگر آمده است: اخلاص آنست که جمیع حرکات و سکنات و نشست و

برخاستها و دیگر گونیها و کردارها و گفتارهای سالک برای خدا انجام گیرد، در شرح قصیده فارضیه آمده است: بدان که آنچه از بنده ظهور یابد اعم از این که گفتار باشد یا کردار، عمل باشد یا حال، رویی به خلق دارد و رویی به حق سبحانه، آن که خود را از جانب خلق خلاص کند و روی به حق آورد او را مخلص (به کسر لام) نامند و فعلش را اخلاص گویند. و آن را بر دو قسم اخلاص، و اخلاص اخلاص تقسیم کرده‌اند. اما قسم اول یعنی اخلاص بر چهار قسم است. اول اخلاص در گفتار، دوم اخلاص در کردار که در همه اعمال رضای حق طلبد، سوم اخلاص در اعمال و عبادات شرعی، چهارم اخلاص در احوال و واردات قلبی. اما قسم دوم یعنی اخلاص اخلاص آنست که سالک عمل خود را به هیچ وجه من الوجوه نبیند بلکه همه اعمال را از آن خدای تعالی داند بنابراین مخلص (به کسر لام) واقعی خدا است نه او. و در مجمع السلوک گوید اخلاص در عمل آنست که صاحب آن در دنیا و آخرت بر آن عوض نخواهد و این اخلاص صدیقان است، اما کسی که بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل کند، او نیز مخلص است، لیکن از جمله مخلصان صدیق نباشد. و هر که عمل برای مجرد ریا کند، در معرض هالکان باشد. (به اختصار از کشف اصطلاحات الفنون ص ۴۳۱)

این کلمه را هم از قرآن مجید گرفته‌اند و اغلب به آیه شریفه «ما امروا الا لیعبدا لله مخلصین له الدین»^۱ استناد نموده‌اند و در تعریف آن آورده‌اند: «حقیقت اخلاص در سلامت سالک است از دو وصف ریا و هوی (قوت القلوب ج ۲ ص ۱۵۹) و اصل در اخلاص نیت است از این جهت است که گفته‌اند: اخلاص بدون عمل بهتر از عمل بدون اخلاص است و نیت اصل و اساس اخلاص است که «نِیَّةُ الْمَرْءِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ». (ص ۱۶۵) سوره قل هو الله را اخلاص از آن خواندند که آن خالص در ذکر صفات خدای تعالی است و با ذکر بهشت و دوزخ، وعده و وعید، و امر و نهی آمیخته نشده است. (قوت القلوب ص ۱۶۵). - اخلاص اراده به طاعت خداوند تعالی است فقط به محض تقرب به او نه چیز دیگری از قبیل جلب نظر مخلوق و تصنع

و خود ساختگی، یا کسب محمدرت و خوش آیند گوئی خلق و بعضی دیگر گفته‌اند: «إِلَّا خُلَاصُ أَنْ تَكْتَفَى بِعِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِعِلْمِكَ»

(حیة القلوب حاشیه قوت القلوب ص ۲۱۲).

اما معنی خلوص یکتای بودن است که چیز دیگر نیامیزد به او چنانکه گویند ذهب خالص چون در او هیچ غش نماند... مخلص فاعل است و مخلص مفعول. مخلص آن باشد که یکتای حق را باشد و مخلص آن باشد که حق تعالی او را یکتا گرداند و هر دو به معنای نزدیک از بهر آن که هر که را حق تعالی خالص گرداند خالص گردد، و خالص نتواند گشتن تاحق او را خالص نگرداند پس هر که مخلص باشد مخلص و هر که مخلص باشد مخلص باشد و اصل خلوص خروج است چون از چیزی بیرون آید و جدا گردد. و خلوص آن باشد که چون از چیزی جدا گشت گویند «خلص منه» و چون به چیزی رسید گویند «خلص الله» و چون یکتا مر چیزی را گشت گویند «تخلص له» پس یکتا بودن حق را با این تأویل که کردیم آن باشد که پس هر چیزی که ظاهر او را از خدمت منع کند با آن چیز صحبت نکند و هر چیزی که سر او را از حق مشغول گرداند به آن چیز ننگرد و صحبت کردن با غیر حق شرك است و نظر کردن بدون حق جهل است و هیچ کس حق را به این وصف نباشد تاحق او را به خود نکشد که جذب کشیدن است. (شرح تعرف ج ۲ ص ۱۱۵).

در اسرار التوحید آمده است: یکی پرسید یا شیخ اخلاص چیست؟ گفت رسول صلی الله علیه وسلم گفته است که: اخلاص سِری است از اسرار حق، در دل و جان بنده، که نظر پاک او بر آن سِر است و موحد که موحد است بدان سِر است... شیخ ما گفت: من کان حیوته بنفسه فتحیوته السی ذهاب روحه و من کان حیوته بالاخلاص والصدق فهو حی بقلبه ینقل من دار الی دار. پس گفت: الاخلاص الذی لا یکتبه المکان ولا یطلع علیه انسان. شیخ ما گفت: هر کس که به نفس زنده است به مرگ بمیرد و هر که به اخلاص و صدق زنده است هرگز نمیرد از سرایی به سرایی نقل کند (اسرار التوحید ص ۲۴۵). - و اخلاص آن بود که طاعت از بهر خدای کند چنان که هیچ

چیز دیگر با آن آمیخته نباشد، و بدان طاعت تقرّب خواهد به خدای عزوجل، و با کسی دون خدای عزوجل تصنّعی نجوید، و محمدتی چشم ندارد، و از خلائق جاهی امید ندارد، یا معنایی که آن را از این حد بیرون برد به ظاهر و باطن. و اگر گویند: صافی کردن سرّ بود از دیدار مخلوق درست آید. و اگر گویند اخلاص توقی اخلاص بود از ملاحظت اشخاص درست آید. و از پیغامبر صلی الله علیه وسلم می آید که گفت خداوند سبحانه و تعالی گفت اخلاص سرّی است از اسرار من اندر دل بنده می نهم که او را دوست دارم. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۲۲ و رساله قشیریه ص ۹۵) سهروردی پس از نقل حدیثی که استاد ابوالقاسم قشیری به آن اشاره کرد آورده است که: «ملا متیان در تمسک به اخلاص در میان صوفیان ممتازند اعمال و احوال خود را مستور می دارند تا کس را بر صدق و اخلاص آنان وقوفی نباشد». سپس آورده است که ذوالنون گفت علامت اخلاص سالک سه است: تساوی مدح و ذم خلق در نظر او، و فراموشی دیدن اعمال در اعمال، و ترك تقاضای ثواب عمل در آخرت. (عوارف المعارف ص ۷۲). - ابونصر سراج در ذیل عنوان «اشتباه اهل عراق در ماده اخلاص آورده است که «بزعم طایفه ای از صوفیان عراق اخلاص بنده درست نمی شود تا آنکه بکلی از خلق چشم پوشد و موافقت خواست های آنها را اعم از اینکه حق باشد یا باطل ننماید. (اللمع ص ۴۲۱) سپس آورده است که «بنده رسیده به درجه مطلوب (اخلاص) بنده ای است مؤدب و مهذب که به ترك زشتی ها گفته و در طاعات مجرّد شده باشد و عمل به ارادات کند تا منازل احوال و مقامات را طی کرده و به صفا و پاکی اخلاص رسد. و اما آن که اسیر هوای خود و رهین نفس شیطانی خویش است «هوفی ظلمات بعضها فوق بعض اذ اخرج یده لم یجدیر اها» چنین کسی از حال اهل بدایات محجوب است چه گونه ممکن است به احوال بعد آن رسد. (اللمع ص ۴۲۲).

اخلاص در بندگی نسیان ملاحظات یا فراموش کردن هر گونه

ملاحظه‌ای است. هر کس خدای را برای عطایای او دوست بدارد، خداوند او را از حقیقت قرب و وصال محروم دارد، و هر که او را برای وصالش بخواهد هرگز به عطایا توجه نکند. (باباطاهر - شرح حال اوص ۵۹۷)

«اخلاص تصفیه عمل است از هر نوع شایبه‌ای. و آن بر سه درجت است: اول خارج نمودن رؤیت عمل از عمل، و رهایی یافتن از طلب عوض عمل در برابر عمل، و ترك ادعای رضایت از عمل خود است. درجه دوم شرمساری از عمل خود است با همه بذل مجهود، و جهد و کوشش در پرهیز از بزرگ نمودن و یا بزرگ دیدن عمل خود است، و دیدن عمل خود است در نور توفیق الهی و دانستن آن که از عین وجود حق آمده است. درجه سوم خالص کردن عمل است به خلاصی از عمل، بگذاری تا بر مسیر علم سیر کند و خود در مشاهده حکم سیرنمایی و خویشتن را از بند رسوم آزاد سازی. (شرح منازل السائرین ص ۶۸ و ترجمه آن ص ۷۱).

«از میدان موافقت میدان اخلاص زاید. قوله تعالی «انی امرت ان اعبدالله مخلصا له الدین^۱». اخلاص ویژه کردن است و آن بر سه قسم است: اخلاص شهادت و آن در اسلام است، و اخلاص خدمت و آن در ایمان است، و اخلاص معرفت و آن در حقیقت است. اخلاص شهادت را سه گواه است: کوشیدن بر امر وی، و آزرم از نهی وی، و آرمیدن به رضای وی «الا لله الدین الخالص^۲». و اخلاص خدمت را سه گواه است: نادیدن خلق در پرستیدن حق، و رعایت سنت در کار حق، و یافت حلاوت بر خدمت حق. قوله تعالی «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدین^۳». و اخلاص معرفت را سه گواه است: بیمی از گناه بازدارنده، و امید بر طاعت دارنده، و مهری حکم را گوارنده. قوله تعالی: «انا اخلصناهم بخالصة^۴».

(صد میدان ص ۵۶)

۱- سوره مبارکه زمر آیه شریفه ۱۴

۲- سوره زمر آیه ۳

۳- سوره بینه آیه ۵

۴- سوره ص آیه ۴۶

ابن عربی گوید: اسم احد اطلاق میشود بر جمیع اشیاء از فرشته و فلك و ستاره و طبیعت و عنصر و معدن و نبات و حیوان و انسان. این اسم گاهی بالغت الہی توأم است چنان کہ فرمود: «قل هو اللہ احد». و گاهی بالغت کونی چنان کہ فرمود: «ولا یشرک بعبادہ ربہ احداً». و هیچ صنفی از اصناف ماسوی اللہ نیستند مگر اینکہ چیزی را عبادت می کنند: بعضی بہ عبادت فرشتہ مشغولند، و بعضی بہ عبادت کوکب، برخی عبادت افلاک کنند و جمعی عبادت عناصر، و دستہای بہ عبادت احجار مشغولند و عدہای بہ عبادت درختان، و گروہی پرستش حیوان کنند و زمرہای پرستش جن، و فرقہای ہم پرستش انسان نمایند. اما مخلص در عبادت کسی است کہ عبادت ذاتی او شدہ باشد و جز واجد و خالق خود کہ همان خدای تعالی باشد قصدی نداشته باشد و عبادت خود را بہ اخلاص بہ او گذارد و بس.

(فتوحات المکیہ ج ۲ ص ۲۲۱)

آن قوم کہ مؤمن مخلص اند، خدای عزوجل مثل ایشان در کتاب عزیز خویش یاد کرد. کما قال اللہ تعالی: «الم تر کیف ضرب اللہ مثلاً کلمة طيبة کشجرة طيبة» ایشان آن قوم اند کہ توحید ایشان از زبان ایشان بر آید، رنگ اخلاص دارد و توش محبت دارد، و مرکب تقوی دارد و عنان ادب دارد و تنگ توکل دارد و رکاب صدق دارد و لگام تفویض دارد و غاشیہ نواخت دارد. (انس التائبین ص ۸۶) ہرچہ فرا کس دہی، آن را رنگی یا بوئی یا طعمی یا از این چیزها چیزی باید، کار او را رنگ اخلاص باید تا از تو قبول کند. و با اخلاص حرمت باید، اگر این نباشد، عبادت ہمہ عابدان بیاری کہ رنگ اخلاص و بوی حرمت ندارد، ہمہ باد است. و اگر یک کار از تعظیم و حرمت بکنی، کار دوجہانی تو راست آید. کاری عظیم است بی نیاز را خشنود کردن و کاری آسان است نیازمند را خشنود کردن. و این کار بدین عظیمی سهل بہ رنگ اخلاص گردد، نہ ہرچند بیشتر کنی بہتر باشد، ہرچہ بہ اخلاص تر کنی بہتر باشد (انس التائبین ص ۹۵).

پس مرید را حلیه اخلاص بیاید در حرکت و سکون، چنان که هر چه کند از عبادت و خدمت و خلوت در آن مخلص باشد و محض قصد او به طلب رضا و ادای فرمان خداوند عالم باشد که بداند که معبود مطلق و اصل عبودیت او است و هر عبودیت که در آن اخلاص نباشد مجاز است و مجاز را بر درگاه عزت قدر و قبول نیست. و چون مرید مخلص و صادق گردد، در اعمال دولت‌ها بیند. از آن اخلاص بندها گشاده شود و مفاتیح رحمت از حضرت به‌وی فرستد. و آن‌جا که مشایخ جمله فرموده‌اند غرض نه مجرد نشستن و ناخوردن مرید است که مراد آنست تا به جمعیت خاطر مخلص گردد تا به اخلاص او مفتاح درگاه الهام شود. چنان که رسول علیه السلام عبارت کرد که: «من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه». اگر چهل سال بنشیند به‌جای آن چهل روز، یا چهارصد روز به‌عوض آن، چون مخلص نباشد و دل به نور اخلاص آراسته نباشد هیچ فتح و فتوح نیابد که نظر خداوند بدان اخلاص نیست اما هر که چهل روز به اخلاص خلوت و جمعیت پیش گیرد و نور اخلاص بر دل گمارد، و رقیب و حارس خویشتن گردد، خواطر او جاسوسان ملاء اعلی گردند که اخبار عالم علوی به‌وی آرند و چشمه‌های حکمت به حکم رحمت در دل او پدید آید و زبان او به بیان و تبیان ایمان ناطق شود که «من کان الله کان الله له».

(صوفی نامه عبادی ص ۱۵۱).

غزالی در احیاء العلوم الدین پس از ذکر آیات قرآن مجید و نقل احادیث از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم درباره اخلاص و تاویل صوفیانه آنها آورده است که: بدانکه هر چیزی تصور شایبه غیریت در آن رود و چون از این شایبه پاک شود و از آن خلاصی یابد خالص نامیده می‌شود. چه اخلاص ضد شرک است و هر کس که مخلص نباشد مشرک است، و شرک را درجاتی است پس آن‌چه ضد اخلاص است در توحید تشریک در الهیّت است. و شرک بر دو نوع جلی و خفی است هم‌چنین اخلاص. این اخلاص و ضد آن از واردات قلبی است و محلش دل است و اساس آن قصد و نیت است پس اگر کسی صدقه دهد و غرضش از آن ریا باشد مخلص

نیست و اگر غرضش تقرب به خدای تعالی باشد مخلص است. اما عادت بر آن جاری است که اسم اخلاص را مخصوص به تجرید قصد تقرب به خدای تعالی از جمیع شوایب کنند. (احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۳۲۵)

در کیمیای سعادت آورده است «بدان که چون نیت بشناختی که باعث بر عمل وی است و متقاضی وی است، آن متقاضی اگر یکی بود آن را خالص گویند. و چون دو باشد آمیخته باشد و خالص نبود. مثلاً هر که روزه دارد برای خدای تعالی و لکن پرهیز از خوردن نیز مقصود بود برای تندرستی، یا کم مؤنتی مقصود بود نیز، ... یا بنده‌ای آزاد کند تا از نفقه آن برهد یا حج کند تا در راه قوی و تندرست شود، یا تماشا کند و شهرها بیند. یا نماز شب کند تا خوابش نگیرد. یا علم آموزد تا کفایت خویش به دست تواند آورد. یا مصحف نویسد تا خطش مستقیم شود. یا طهارت کند تا خنک شود و پاکیزه گردد. یا در مسجد اعتکاف گیرد تا کرا جایش نباید داد. یا سایل را صدقه دهد تا از ابرام او برهد. یا خیری کند که به صلاح معروف شود. این‌ریا باشد. اما این همه اندیشه‌ها اخلاص را باطل کند، اگر اندک باشد یا بسیار. بلکه خالص آن بود که در وی نفس را هیچ نصیب نشود. بلکه برای خدای تعالی باشد و بس. چنان که از رسول صلوات الله پرسیدند که اخلاص چیست؟ گفت آن که گویی «ربی الله و ثم فستقم كما امرت» گویی خدای و بس و راه راست گیری. و از این گفته‌اند که هیچ چیز صعب‌تر و دشوارتر از اخلاص نیست و اگر همه عمر یک خطوه به اخلاص درست شود امید نجات بود.

(به اختصار از کیمیای سعادت ص ۷۵۷ و ۷۵۸).

بر مرید واجب است بدانند که هیچ مقام و حال و عبادت او صحیح نباشد الا که اخلاص به آن قرین گردد. و اخلاص تصفیة عمل است از رؤیت خلق... و مرد را مقام اخلاص آن گاه صحیح شود که مقادیر خلائق را بشناسد، یعنی ضعف خلائق و قلت منفعت و مضرت ایشان را بداند (اوراد الاحباب ص ۱۵۱). - فارسی اخلاص تنزه کردن باشد، یعنی

پاك کردن چیزی از هر چیز که غیر او باشد و با او آمیخته باشد. و اینجا به اخلاص آن می‌خواهند که هر چه گوید و کند، قربت به خدای بود و (دل) خالص به سوی او کند که هیچ غرضی دیگر از دنیوی و اخروی به او نیامیزد «والله الدین الخالص^۱». و مقابل اخلاص آن بود که غرض دیگر به آن درآمیزد، مانند حب جاه و مال، یا طلب نیکنامی، یا طمع ثواب آخرت، یا از جهت نجات ورستگاری از عذاب دوزخ، و این همه از ارباب شرك باشد. (اوصاف الاشراف ص ۱۲).

اخلاص صالحان عدم التفات به نظر مخلوق است در عبادت. و اخلاص محسنان عبادت حق تعالی است بدون درخواست جزا در دنیا، و عبادتشان باید از آن جهت باشد که خدای تعالی بدان امر فرموده است. و اخلاص شهدا افراد حق تعالی است به وجود. و اخلاص محققین صادق عدم احتیاج است در معرفت ذات به دانستن اسماء و صفات. و اخلاص مقرّبین تبرّی و اعراض از بقایای تلوین است تحت ظهور آثار تمکین.

(انسان کامل جیلانی ج ۲ ص ۹۳)

اقوال مشایخ: ابراهیم ادهم گفت: اخلاص صدق نیت است با خدای تعالی (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۹۳). - ذوالنون مصری گفت: اخلاص آن بود که طاعت از دشمن نگاه دارد تا تباہ نکند. و گفت سه چیز علامت اخلاص است: یکی آن که مدح و ذم نزدیک او یکی بود، و رؤیت اعمال فراموش کند، و هیچ ثواب واجب ندارد در آخرت بدان عمل. (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۱۳۵). - از ذوالنون شنیدم که می‌گفت از تنهایی بهتر چیزی که بنده را به اخلاص برانگیزاند ندیدم، زیرا که چون خلوت گزینند جز خدای چیز دیگری نبینند، و چون جز او چیز دیگری ندید، جنبشی جز به حکم خدای نکند. هر که خلوت را دوست دارد به ستون اخلاص آویخته است، و بهر کن بزرگی از ارکان صدق دست‌یازیده است. (سلمی ص ۲۵). ابوبکر واسطی گفت: بی‌ادبی خویشتن را اخلاص نام کرده‌اند، و شره را انبساط. همه از راه برگشته‌اند و بر راه مذموم می‌روند. (تذکره الاولیاء چاپ تهران ص ۷۴۷). - بو عمر و نجید گفت: هر کرا فکرتی صحیح

بود نطق او از صدق بود و عمل او از اخلاص. (تذکرة الاولیا چاپ تهران ص ۷۲۹)۔ شیخ ابوالحسن خرقانی گفت: هر چه بردیدار خدا کنی اخلاص بود و هر چه بردیدار خلق کنی ریا بود. (همان کتاب ص ۷۱۵)۔ وهم او گفت: پنجاه سال با خداوند صحبت داشتم به اخلاص که هیچ آفریده را بدان راه نبود. (همان کتاب ص ۷۱۲)

از امام احمد حنبل پرسیدند: که اخلاص چیست؟ گفت آن که از آفات اعمال خلاص یابی. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۱۸)۔ محاسبی گفت: هر که باطن خود را درست کند به مراقبه و اخلاص، خدای تعالی ظاهر او را آراسته گرداند به مجاهده و اتباع سنت. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۲۸ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۵۹)۔ سهل بن عبدالله تستری را پرسیدند: چه چیز سخت تر بود بر نفس؟ گفت اخلاص. زیرا که نفس را در اخلاص هیچ نصیبی نیست. و گفت اخلاص اجابت است، هر کرا اجابت نیست اخلاص نیست. پرسیدند از اخلاص؟ گفت اخلاص آنست که چنان که دین را از خدای گرفته ای به هیچ کس دیگر ندهی جز به خداوند. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۶۶)۔ احمد بن عاصم انطاکی گفت: اخلاص آنست که چون عمل کنی دوست نداری که ترا بدان یاد کنند، و ترا بدان بزرگ دارند به سبب عمل تو. و طلب نکنی ثواب عمل خود را از هیچ کس مگر از خدای تعالی. این اخلاص عمل بود. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۳ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۳۸)۔ عبدالله خبیق گفت: اخلاص در عمل سخت تر از عمل. و عمل خود چنانست که عاجز می آیند از گزاردن آن، تا با اخلاص چه رسد (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۵ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۴۵)۔ جنید را پرسیدند از اخلاص، گفت فرض فی فرض و نفل فی نفل. گفت اخلاص فریضه است، و در هر چه فریضه بود چون نماز و غیر آن. و نماز که فریضه است فرض است در سنت به اخلاص بودن. و به اخلاص بودن مغز نماز است و نماز مغز سنت. و هم از اخلاص پرسیدند، گفت: فنا است از فعل خویش و برداشتن فعل خویش، دیدن از پیش. و گفت: اخلاص آنست که بیرون آری خلق را از معامله خدای و نفس، یعنی دعوی ربوبیت می کند. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۳۴)

بو عثمان حیری گفت: اخلاص آن بود که نفس را در آن حظ نبود در هیچ حال، و این اخلاص عوام باشد. و اخلاص خاص آن بود که برایشان رود نه با ایشان بود طاعتها که می آرندشان، و ایشان از آن بیرون و ایشان را در آن طاعت پندار نیفتد و به چیزی نشمرند. و گفت: اخلاص، نسیان رؤیت خلق بود بدایم نظر با خالق. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۶۲). - رویم گفت: الاخلاص ارتفاع رؤیتك من الفعل. (طبقات صوفیه ص ۱۸۳) گفت: اخلاص در عمل آن بود که در هر دوسرای عوض چشم ندارد. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۶۷). - محمد ترمذی گفت: در اینجا رستگاری به کثرت اعمال نیست بلکه به اخلاص و نیکو بودن اعمال است. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۲۱۸). - ابو محمد جریری گفت: اخلاص ثمره یقین است وریا ثمره شك. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۱۳۴). - حسین منصور حلاج گفت: اخلاص، تصفیه عمل است از شوایب کدورت - ابو الحسن پوشنگی گفت: اخلاص آنست که کرام الکاتبین نتواند نوشت و شیطان آن را تباه نتواند کرد و آدمی بروی مطلع نتواند شد. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۹۵). - ابو حفص نیشابوری را پرسیدند: عاقل کیست؟ گفت آن که از نفس خویش اخلاص طلبد. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۲۱). - ابو عبدالرحمن سلمی گوید: از ابراهیم شیبان قرمیسینی شنیدم، که هر که از اخلاص سخن گوید و خود به مطالبه نفس از این بابت نپرداخته باشد، خداوند تعالی پرده او را پیش برادران و اقربان بدرد. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۴۵۵) این بود شمه‌ای از اقوال مشایخ صوفیان در باره اخلاص. حال بیان اتم و اکمل را از زبان سرور عارفان و مقتدای کاملان جهان علی بن ابی طالب بشنوید که فرمود «و کمال توحیدہ الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه ص ۴) کمال توحید و شناسایی خدای تعالی اخلاص بدوست و نهایت اخلاص به او نفی هر گونه صفتی است از وی» (جهت مزید بر کیفیت این کلام معجز اثر رک: جامع الاسرار ص ۷۲ و ۱۳۹ تا ۱۴۳ و ۶۳۸ به بعد نقد النقود و شرح ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۷۴ تا ۷۸ و شرح خوبی ص ۳۱۷ تا ۳۳۲).

حاصل کلام آن که: این اصطلاح هم از قرآن مجید گرفته شده و اغلب نویسندگان این قوم در شرح و تفسیر این کلمه از آن کتاب آسمانی شروع و به آیاتی استناد نموده‌اند که در نقل اقوال آنان مشاهده شد. و خلاصه غرضشان از اخلاص رهایی بنده است در عبادات و طاعات از هر گونه امری که در آن شایبه ریا و نفاق و یا خودخواهی و خودبینی رود. سالک باید، در عمل و طاعت حق، از هر چه ظاهر و باطن او را مشغول دارد و یا در او خلجان و وسوسه ایجاد کند ترک کند و جز به تقرب خدای تعالی چیزی دیگری را در نظر نگیرد. ترک ما سوی الله گوید و مدح و ذم خلق در نظرش یکسان شود. عمل به ارادت کند و در طاعات مجرد شود. از هر چه تصور غیریت در آن رود اعراض نماید و از جمع ماسوی چشم پوشد. امید از همه کس و همه چیز ببرد و هر عملی را برای تقرب به حق کند. مثلاً برای دیدن شهرها و تفرج و تفریح و یا ملاقات علما و صاحبان به حج نرود. و یا برای خودنمایی نماز شب به جا نیاورد، و برای بدست آوردن حطام دنیایی و رسیدن به جاه و مقام علم نیاموزد. و یا برای رهایی از اصرار و ابرام سایلان صدقه ندهد، و امر به معروف و نهی از منکر را از جنبه فضل فروشی و خودنمایی انجام ندهد.

خلاصه هر گونه ملاحظه‌ای را به طاق نسیان سپرد و در اجرای او امر حق از هر چه صفای باطن او را مشوب و مکدر دارد و یا بوی نفاق و ریا از آن استشمام شود اعراض نماید. آن را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند که عبارت است از: ۱- اخلاص در اقوال، ۲- اخلاص در افعال، ۳- اخلاص در اعمال شرعی ۴- اخلاص در احوال و واردات قلبی. در نظر آنان، اخلاص، صدق نیت است و اجابت اوامر حق و فنای سالک از فعل خود و چشم پوشی وی از هر گونه اجر و مزدی در هر دوسرای دنیا و آخرت. و آن ثمره یقین است و تصفیه عمل از هر گونه شایبه و کدورت. اخلاص را از درجات اوساط شمرده‌اند که مبتدیان را بدان راه نیست و منتهیان آن را پس پشت نهاده‌اند. سّری است میان بنده و خدای خود که سخت پوشیده است نه ملک

و فرشته را در آن دستی است و نه شیطان را از آن خبری تا فساد کند و نه آدمیان را بر آن اطلاعی تا به شایبه ریا و نفاقش بیالایند.

در شرح این کلمه، صوفیان از قرآن مجید و احادیث مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم و اخبار صحابه و تابعین و نقل اسرئیلیات بسیار استفاده کرده‌اند. و مشایخ آنان را درباره آن سخن بسیار است که نقل آن همه از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع می‌توان رجوع کرد به کتاب الرعايه ص ۱۵۹ و ۱۱۸ و قوت القلوب ج ۲ ص ۱۵۸ تا ۱۶۴ و حیاة القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۲ تا ۲۱۴ و عوارف المعارف ص ۷۲ تا ۷۵ و شرح تعرف ج ۳ ص ۱۳۴ تا ۱۳۷ و اللمع ص ۴۲۱ و کیمیای سعادت ص ۷۵۵ تا ۷۵۹ و احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۳۲۳ تا ۳۳۲ و فتوحات المکیه ص ۲۲۵ تا ۲۲۲ و رساله قشیریّه ص ۹۵ به بعد و ترجمه رساله قشیریّه ص ۳۲۲ تا ۳۲۷ و کشف الاسرار ج ۱ ص ۳۲۷ تا ۳۳۵ و سوره الزمر ذیل تفسیر آیه ۳ و انس التابئین ص ۸۱ تا ۹۱ و صوفی نامه عبادی ص ۹۸ تا ۱۰۲ و نامه‌های عین القضاء، نامه چهارم ص ۲۵ به بعد و نیز رک: نیت. صدق در این کتاب.

اما در مثنوی: چندین جا به معنای اخلاص بر می‌خوریم که در ضمن قصص و حکایات و تمثیل‌ها آورده است که اخلاص فقط قیام به انجام عمل نیست چه آن عمل و انجامش ممکن است بدون شایبه شك و ریب و ریا و نفاق نباشد. چه بسا اعمال و عباداتی که مردمان برای نیل به درجات آخرت یا جهت مقاصد و نیاتی انجام دهند. و این گونه اعمال و عبادات از آن جا که برای اجر و مزدی انجام می‌پذیرد مسلماً نمی‌تواند با اخلاص و خلوص نیت توأم گردد، چه عمل و عبادتی از روی اخلاص است که حقاً باید بی‌شایبه روی و ریا باشد، و صرفاً محض رضای حق تعالی انجام‌پذیرد، و در آن شایبه حب دنیا و آخرت نباشد. چنان که امیر المؤمنین علی علیه السلام هنگام جنگ با خصم خود انجام داد که به محض خدوانداختن خصم بر روی مبارکش شمشیر را رها کرد و خصم را یله نمود.

از علی آموز اخلاص عمل
در غزا بر پهلوانی دست یافت

شیر حق را دان مطهر از دغل
زود شمشیری بر آورد و شتافت

آن خدوانداخت بر روی علی
او خدو زد بر رخی که روی ماه
در زمان انداخت شمشیر آن علی
گشت حیران آن مبارز زین عمل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی
(نی، ج ۱ ص ۲۲۹ س ۳۷۲۱)

افتخار هر نبی و هر ولی
سجده آرد پیش او در سجده گاه
کرد او اندر غزاش کاهلی
وز نمودن عفو و رحمت بی محل
از چه افگندی مرا بگذاشتی
(علا، ج ۱ ص ۹۶ س ۲۷)

مولای متقیان و سرور کاملان در جواب آن خصم حیران از قتل

رسته فرمود:

گفت من تیغ از پی حق می زنم
شیر حقم نیستم شیر هوا
مارمیت اذ رمیتم در حراب
رخت خود را من زره برداشتم
سایه ام من کدخدایم آفتاب
(نی، ج ۱ ص ۲۳۳ س ۳۷۸۸)

بنده حقم نه مأمور تنم
فعل من بر دین من باشد گوا
من چو تیغم و آن زننده آفتاب
غیر حق را من عدم انگاشتم
حاجب من نیستم او را حجاب
(علا، ج ۱ ص ۹۸ س ۱۳)

سپس درباره علت انداختن شمشیر ورعا کردن او فرمود:

چون خدو انداختی بر روی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوی
تو نگاریده کف مولیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن
(نی، ج ۱ ص ۲۴۴ س ۳۹۷۶)

نفس جنبید و تبه شد خوی من
شرکت اندر کار حق نبود روا
آن حقی کرده من نیستی
بر زجاجه دوست سنگ دوست زن
(علا، ج ۱ ص ۱۰۳ س ۲)

جهاد از واجبات شرعی است، وقتی که با خلوص نیت انجام پذیرد
عملی است بی فایده و طاعتی است خالی از صفا و مشوب به ریا. هم چنین است
اعمال و طاعات دیگر. بنابراین سالک باید در مقام اخلاص چنان باشد که
اعمال و طاعت خود را حتی از خودش نیز پنهان دارد، تا چه رسد از دیده
دیگران. تا عملش به اخلاص باشد و شایبه و ریا در آن نرود.

چه عجب که سر زبد پنهان کنی این عجب که سر زخود پنهان کنی

کار پنهان کن تو از چشمان خود تا بود کارت سلیم از چشم بد
(نی، ج ۲ ص ۳۲۸ س ۱۵۰۰) (علا، ج ۲ ص ۱۳۷ س ۱۴)

در جای دیگر مثنوی آمده است که ریای شیخ و پیر راه‌دان از اخلاص دیگران بهتر و پسندیده‌تر است. چه مرد کامل به علت کمال باطنی که پیدا کرده است اگر ریایی هم به ظاهر کند از بصیرت و کاردانی او است نه نفاق و دو روئیش. در ریای او حکمتی است که در اخلاص دیگران نیست. چه بسا که شیخ مجبور شود مثلاً برای حفظ جان عده‌ای یا جلوگیری از فساد و تفرقه و پراکندگی جمعیتی ظاهراً ریایی کند تا بدان وسیله جان خلقی را نجات دهد و یا از فساد بزرگ جلوگیری نماید بنابراین ریای او باعث نجات و دفع فساد و یا جمع خواطر می‌گردد. به خلاف اخلاص اهل حسد که علت تفرقه و از هم پاشیدگی و دوئیّت و فساد و تباهی می‌شود.

گر می عاریتی ندهد اثر گرمی را گر گرم کردی ز آتش آن زانکه آن گرمی او دهلیزیست پس ریای شیخ به ز اخلاص ما از حدیث شیخ جمعیت رسد
(نی، ج ۲ ص ۴۵۵ س ۳۶۹۴)

گر می خاصیتی دارد هنر چون خوری سردی فزاید بی گمان طبع اصلش سردیست و تیزیست کز بصیرت باشد آن وین از عمی تفرقه آرد دم اهل حسد
(علا، ج ۲ ص ۱۸۸ س ۵)

اخلاص پاک داشتن نیت و قصد و عمل و طاعات است از هر گونه ملاحظه‌ای که شبهه غیریت در آن رود و باید محضاً لله باشد، و صرف نظر کردن از تمام حظوظ و لذات دنیاوی و اخروی است. رسیدن به آن در طریقت بسیار مشکل است خاصه اخلاص در نیات و خواطر قلبی که سالک را کمتر دست می‌دهد و مولانا از آن تعبیر به اخلاص جان کرده است، چه سالک تا در سلوک است همیشه گرفتار نفس و مکر و فریب آن است، و چه بسا که سالک خود را مخلص پندارد ولی در حقیقت به اخلاص دست نیافته باشد که سهل است بلکه نفس آماره، حظوظ و شهوات جسمانی را به صورت اخلاص به او جلوه دهد و سالها ممکن است در این اشتباه بماند. بنابراین اخلاص کامل وقتی به دست می‌آید که ریشه و اساس همه آرزوها و هوی

وهوسها از بیخ و بنیاد کنده شود و این کاری است دشوار. به همین جهت همیشه صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم راه فریب و مکاری و راهزنی و اضلال نفس را از او سؤال می کردند و حضرتش آن ها را از این دیو مردمربای نفس و مکاری آن خبر می داد و راه چیره شدن بر آن را به آن ها می آموخت.

بهر این بعض صحابه از رسول
کو چه آمیزد ز اغراض نهان
فضل طاعت را بجستندی ازو
ملتمس بودند مگر نفس غول
در عبادت ها و در اخلاص جان
عیب ظاهر را نجستندی که کو
(نی، ج ۱ ص ۲۴ س ۳۶۶)
(علا، ج ۱ ص ۱۵ س ۱۱)

هزاران دام و دانه در راه مرغ دل سالک نهاده شده است که هر آنی
اورا فریب می دهد و به نحوی گرفتارش می نماید. او خود را نجات یافته
می داند و حال آن که در غرقاب هلاکت غرق است و مانند آن گندم فروش
که هر روز به علت دستبرد موشان موجودی انبار خود را کمتر و کمتر
می دید، او نیز به علت نداشتن «اخلاص جان» و دستبرد دائمی غول نفس،
صفای باطن و واردات قلبی را در خود کمتر و کمتر حس می نماید.

صد هزاران دام و دانه است ای خدا
دمبدم ما بسته دام نویم
می رهانی هر دمی ما را و باز
ما درین انبار گندم می کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش
موش تا انبار ما حفره ز دست
اول ای جان دفع شر موش کن
گر نه موش دزد در انبار ماست
ما چو مرغان اسیر بی نوا
گر چه هر یک باز و سیمرغی شویم
سوی دامی می رویم ای بی نیاز
گندم جمع آمده گم می کنیم
کین خلل در گندمست از مکر موش
وز فنش انبار ما ویران شدست
وانگهان در جمع گندم کوش کن
گندم اعمال چل ساله کجاست
(نی، ج ۱ ص ۲۴ س ۳۷۴)
(علا، ج ۱ ص ۱۵ س ۱۵)

اخلاق

به فتح اول در لغت به معنای خوی‌ها و خصلت‌ها است. (کشف اللغات)
 امام محمد غزالی گوید: بدان که حقیقت خوی نیکو، تا آن چیست؟ و کدام
 است؟ سخن بسیار گفته‌اند، و هر یکی را آن چه در پیش آمده است بگفته
 است، و تمامی آن نگفته است. چنان که یکی می گوید: روی گشاده داشتن،
 و یکی می گوید مکافات ناکردن، و یکی می گوید رنج مردمان کشیدن و
 امثال این. و این همه بعضی از شاخه‌های وی است نه حقیقت وی، و ما
 حقیقت وی وحدّ تمامی وی پیدا کنیم. بدان که آدمی را از دو چیز
 آفریده‌اند: یکی کالبد، و یکی روح، و هر یکی از این دو را زشتی و
 نیکوئی است. یکی را حسن خلق گویند، و یکی را حسن خلق. حسن خلق
 صورت ظاهر است و حسن خلق صورت باطن. صورت باطن نیکو نباشد تا
 آن که چهار قوّت نیکواندروی نبود: قوّت علم، و قوّت خشم، و قوّت شهوت،
 و قوّت عدل. اما قوّت علم بدان زیرکی می‌خواهیم و نیکویی وی بدان
 باشد که به آسانی راست از دروغ بازدارند در گفتارها، و نیکو از زشت
 بازدارند در کردارها، و حق از باطل بازدارند اندر اعتقادهای. و نیکویی قوّت
 غضب بدان بود که اندر فرمان شرع بود. و نیکویی قوّت شهوت هم بدین
 بود که سرکش نبود و به دستور شرع و عقل بود. و نیکویی عدل آن باشد که
 غضب و شهوت را ضبط همی کند اندر تحت اشارت دین و عقل.

(کیمیای سعادت ص ۴۲۸ به بعد)

نجم‌الدین کبری گوید: منزل سوم از منازل قرب، اخلاق نیکو است،
 و برسالک است که از خوی بد و اخلاق مذموم دوری جوید و به اخلاق
 حمیده و خوی‌های نیکو پیوندد. خلق نیکو وسیله قرب و نزدیکی به معبود
 است، همانطور که خلق مذموم علت دوری از او است. پس بر هر طالب
 صادقی واجب است که از ظلمات کبر به نور تواضع پیوندد، و از رذیله حسد
 به فضیلت شفقت منتقل شود، از درکات بخل به درجات جود، و از تاریکی
 های ناسپاسی به نور شکر، و از تاریکی ریا و سمعه به روشنائی اخلاص، و از

ظلمات حَبّ دنیا به نور حَبّ پروردگار زمین و آسمان‌ها پیوندند. و از ظلمات ارض به نور خشیت و خوف، و از تاریکی‌های یأس و حرمان به نور رجا و حسن‌الظن، و از ظلمات غضب به روشنائی کظم غیظ، و از تاریکی‌های جزع و اضطراب در هنگام نزول بلا به نور صبر و رضای به قضای حق، و از ظلمات غفلت به نور یقظه و بیداری و ذکر، و از تاریکی تحیر و قهر به نور خود شکنی و افتقار، و از ظلمات اعتماد بر اسباب دنیوی به روشنائی توکل بر رب الارباب، و از تاریکی متابعت هوی و شهوات به نور موافقت رفیع‌الدرجات پیوندند. و این سفر از مهمترین سفرهای طالب است و از فرایض طالب حضرت جبار و مرید سعادت کبری است. (آداب السلوک)

لفظ خُلُق عبارت است از هیئاتی راسخ در نفس که مبدء صدور افعال خیر یا شر گردد به سهولت. و مبادی افعال خیر را از آن جمله «اخلاق حسنه» خوانند و مبادی افعال شر را «اخلاق سیئه». و منشاء اخلاق حسنه: یا طهارت طینت بود، یا حسن عادت یا عقل، یا ایمان یا توحید. اما منشاء اخلاق سیئه: یا خبث طینت و فساد جبلت بود یا سوء عادت و تعدی شر صحبت. (به اختصار از مصباح‌الهدایه ص ۳۴۵ به بعد).

باخزری در کتاب خود فصلی را به «اخلاق‌الصوفیه» تخصیص داده است و در آن جا آورده است: بزرگترین خصال صوفیان اخلاق ایشان است. عایشه را رضی‌الله عنها از خُلُق رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله وسلم پرسیدند. گفت: «كَانَ خُلُقَهُ الْقُرْآنَ» قال الله تعالى: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»^۱. و رسول خدای صلی‌الله علیه وسلم فرمود که خبر دهم شما را در روز قیامت که دوست‌تر خواهد بودن نزدیک من و که نزدیک خواهد نشستن؟ گفتند بلی یا رسول‌الله. فرمود کسانی که اخلاق ایشان نیکوتر باشد و خویشان را فروتن و مسکین دارند تا همه کس با ایشان الفت گیرند و ایشان با همه کس. و دیگر فرمود خُلُق بد شوم است و بدترین شما آن کس است که خلق او بدتر است.

و بعضی از اخلاق ایشان این است که شمرده می‌شود: حلم و تواضع و

نصیحت و شفقت و تحمل و موافقت و احسان و مدارات و ایثار و خدمت و الفت و بشارت و کرم و فتوت و بذل جاه و مروت و توریه کردن (یعنی بدیهای دیگران را و نیکوئیهای خود را پوشانیدن) وجود و عفو و درگذشتن از برادر مسلمان و سخا و وفا و حیا و لطف و تازه رویی و گشاده رویی و آرام و وقار و دعا و ثنای دیگران را و حسن ظن در حق خلق و تسخیر نفس خود و عزیز و گرامی داشتن برادران و توقیر ایشان کردن و بزرگ داشتن مشایخ و برخرد و بزرگ ترحم کردن. هر چند نیکویی و خدمت کنی دیگری را آن عمل خود را حقیر و خرد بینی اگر چه بسیار باشد. اخلاق صوفیه این است که بیان کردیم، فی آنکه نادانان و متشبهان به این قوم گویند و کنند.

شیخ ابویزید بسطامی، روزی یاران را می گفت که: برخیزید تا برویم که شیخی می گویند که آمده است و خود را به زهد مشهور کرده تا وی را بینیم. جمع رفتند. آن شیخ در بیرون خانه ایستاده بود آنگاه آب دهان انداخت به جانب مسجد. شیخ ابویزید از دور آن بدید. اصحاب را گفت: «از هم اینجا باز گردید که شخصی که بر ادبی او را امانت نبود بر مقام اولیا چگونه امین باشد؟» باز گشتند و بروی سلام نکردند. و سخن شیخ ابویزید است: «ما وصل من وصل الا بحفظ الحرمه و ما وقع من وقع الا بترك الحرمه».

کلی سخن آن است که مرید را لابد است که هر چه مکارم اخلاق است به جای آرد و از کل اخلاق مذمومه دور باشد. و بدان که اخلاق نیکو به انواع و اصناف است. چنان که خلق نیز اصناف و اجناس است. باید که با هر جنسی و صنفی از خلق خلقی به جای می آری که موافق و مناسب حالت و عادت ایشان باشد. مگر خلقی باشد که در آن مخالفت خدای و رسول شود که نشاید کردن. (به اختصار از اویراد الاحباب ص ۴۸ تا ۵۰)

شمس الدین آملی گوید که صوفی باید تخلق به اخلاق الهی کند و برایش ده خلق شمرده است از این قرار: ۱- صدق، ۲- بذل، ۳- قناعت، ۴- تواضع، ۵- حلم، ۶- عفو، ۷- احسان، ۸- بشره و تازه رویی، ۹-

فکاهت، ۱۵- تألف والفت با مردم که ذیل هر يك از این کلمات شرح آن خواهد آمد انشاءالله. مثلاً هشتمین اخلاق صوفی را بشره و تازه رویی شمرده است و درباره آن آورده است «خلق هشتم بشره و تازه رویی، قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم: «كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَهُ وَانْ مِنَ الْمَعْرُوفِ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهِ طَلْقٍ وَإِنْ تَفَرَّغَ مِنْ دَلُوكَ فِي إِنْاءٍ أَخَاكَ». و سالک را چون به سبب دوام اکتحال بصیرت او به مطالعه جمال ازلی و ملاحظه کمال لم یزلی همواره امداد فیض قدس بدل و جانش رسد هر آینه اثر آن در سیمای او ظاهر بود، پیوسته بشاش و تازه رو باشد. (نفایس الفنون ج ۲ ص ۱۵)

ابوالحسین نوری گفت: تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است. یعنی اگر رسم بودی به مجاهده به دست آمدی و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که تخلقوا باخلاق الله. و به خلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم. و گفت: تصوف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت.

(تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۵۴)

مختصر آن که: اساس تصوف همانطور که ابوالحسین نوری گفت همین اخلاق است. و مشایخ آنان در خانقاهها و رباطات خویش نوصوفیان را باین اخلاق و حقیقت آن آشنا می کردند. و به مرور زمان یکایک موارد اخلاقی را که شمس الدین آملی ده و دیگران بیشتر یا کمتر شمرده اند، نسبت به استعداد سالکان در طی مقامات شریعت و طریقت، عملاً و نظراً به آنها می آموختند. و به همین جهت مشایخ این قوم را درباره هر يك از مواد اخلاق و کیفیت آن سخنان بسیار است که نقل آن همه از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع ر- ک: بحر الفوائد ص ۷۷ تا ۸۹ و کیمیای سعادت ص ۴۲۷ تا ۶۴۳ و نامه های عین القضاة ج ۲ ص ۳۱۹ تا ۳۳۲ و اوراد الاحباب ص ۴۸ تا ۵۱ و نفایس الفنون ج ۲ ص ۱۲، به بعد و نص النصوص صفحه ۳۷۵ تا ۳۸۱ و لب لباب ص ۲۷۱ و ذیل کلمه خلق در این کتاب.

اما در مثنوی: شش دفتر آن در حقیقت شرح همین اخلاق صوفیان و راه عملی رسیدن به آنست، اخلاقی که بنیاد تصوف بر آن گذاشته شده است.

موارد این موضوع، ضمن قصص و حکایات و تمثیلات این کتاب عدیم‌النظیر با نحوه خاص بیان مولانا و چاشنی تصوف و عرفان که در مذاق اهل طریقت سخت مؤثر است آمیخته و در دسترس طالبان این گونه معانی گذاشته شده است. به‌طور خلاصه مولانا پیروی از اخلاق حمیده و سجایای پسندیده را ضرورت اجتماع بشری می‌داند و معتقد است که عدم مراعات هر یک از آنها نه تنها گرفتاری برای شخص انسان به وجود می‌آورد بلکه باعث مفسد عظیم و ابتلاآت بسیار دشواری در اجتماع می‌گردد که چاره آن بسیار سخت و دشوار است. در دفتر دوم مثنوی، ذیل عنوان «فرمودن والی آن مرد را که آن خاربن را که نشانده‌ای بر سر راه، بر کن». آورده است که مردی آراسته ظاهر، خاربنی در شاهراه عام نشاند هر چند مردم او را به کندن آن که خارهایش بردست و پای عابرین و رهگذران می‌خلید توصیه کردند گوش فرا نداد تا آن که حاکم شهر را بر آن داشتند تا قلع این فساد را از او بخواهد.

در میان ره نشاند او خاربن
بس بگفتندش بکن آن را نکند
پای خلق از زخم آن پر خون شدی
پای درویشان بختی زار زار
گفت آری برکنم روزیش من
شد درخت خار او محکم نهاد
پیش آ در کار ما واپس مغر
گفت عجل لا تماطل دیننا
که بهر روزی که می‌آید زمان
وین کننده پیر و مضطر می‌شود
خار کن هر روز زار و خشکتر
زود باش و روزگار خود مبر
(علا، ج ۲ ص ۱۳۱ س ۲۵)

همچو آن مرد درشت خوش سخن
رهگذر یانش ملامت گر شدند
هر دمی آن خار افزون تر شدی
جامه‌های خلق بدریدی ز خار
چون بجد حاکم بدو گفت این بکن
مدتی فردا و فردا وعده داد
گفت روزی حاکمش ای وعده کتر
گفت الا پیام یا عم بیننا
تو که می‌گویی که فردا این بدان
آن درخت بد جوان تر می‌شود
خاربن هر روز و هر دم سبز و تر
او جوان تر می‌شود تو پیرتر
(نی، دفتر ۲ ص ۳۱۳ س ۱۲۲۷)

خصال بد و اخلاق ناپسند چون آن درخت پُر خار است که ظاهراً

سرسبزی و خضارت آن صاحبش را مشغول می‌دارد ولی خارهای تیز آن بر دل و جان خودش و دیگران می‌خلد و علت فسادها و جراحتهای بسیار می‌گردد و همگان را گرفتار می‌کند. هرچه در کندن آن تعلل کنند، درخت تنومندتر و فساد آن فراوان‌تر می‌شود و قوت بر کندن آن هم برکننده کاهش می‌یابد. ریشه‌کن کردن این درخت ظاهر فریب یا باید هرچه زودتر با همت و کوشش و کوشش وجد و جهد خود آدمی صورت گیرد و با تبر ریاضت و توکل مردانه و علی‌وار بیخ و بنیاد آن برانداخته شود، و یا باید به انسانی حقیقی و کاملی علی‌صفت و جوانمردی چون کننده در خیبر پناهِید تا با اشارت و دلالت مشفقانه او این خاربن از سر راه نشاننده و خلق روزگار برداشته شود.

خاربن دان هر یکی خوی بدت
بارها از خوی خود خسته شدی
گر ز خسته گشتن دیگر کسان
غافل باری ز زخم خود نه ای
یا تبر برگیر و مردانه بزن
یا به گلبن وصل کن این خار را
تا که نور او کشد نار ترا
(نی، ج ۲ ص ۳۱۴ س ۱۲۴۵)

بارها در پای خار آخر زدت
حس نداری سخت بی‌حس آمدی
که ز خلق زشت توهست آن‌رسان
تو عذاب خویش و هر بیگانه‌ای
تو علی‌وار این در خیبر بکن
وصل کن با نار نور یار را
وصل او گلشن کند خار ترا
(علا، ج ۲ ص ۱۳۱ س ۲۴)

مفاسد اخلاقی درست مانند همان درخت خار است که هرچه تنومندتر گردد کندن آن دشوارتر می‌شود. بدیهی است، نهال نورا زودتر و آسان‌تر می‌توان ریشه‌کن کرد تا درخت تنومند بالیده سخت قوی شده را. سالک هم تا جوان است و نیروی طبیعی او در رشد و کمال، بهتر و آسان‌تر می‌تواند بر نفس و عوامل آن که همین خوی‌های بد و خصال ناپسند و اخلاق نامحمود باشد چیره شود. و هرچه پیرتر و کهن‌سال‌تر شود به علت ضعف طبیعی و عادت مستمر با اشکال و صعوبت بیشتری جهت دفع مضرات حاصله از آن همه رذائل روبرو خواهد شد.

ای خنک آن را که او ایام پیش
مغتمم داند گزارد وام خویش

صحت و زور دل و قوّت بود
 می‌رساند بی دریغی بار و بر
 سبز می‌گردد زمین تن بدان
 معتدل ارکان و بی‌تخلیط و بند
 گردنت بنده بحبل من مسد
 هرگز از شوره نبات خوش‌نرست
 اوز خویش و دیگرانی نامنتفع
 چشم را نم آمده تاری شده
 رفته نطق و طعم و دندانها ز کار
 کارگه ویران عمل رفته ز ساز
 قوت برکندن آن کم شده
 (علا، ج ۲ ص ۱۳۱ س ۱۵)

اندر آن ایام کش قدرت بود
 وان جوانی همچو باغ سبز و تر
 چشمه‌های قوّت و شهوت روان
 خانه معمور و سقفش بس بلند
 پیش از آن که ایام پیری دررسد
 خاک شوره گردد وریزان و سست
 آب زور و آب شهوت منقطع
 ابروان چون پالدم زیر آمده
 از تشنج رو چو پشت سوسمار
 روز بیگه لاشه لنگ و ره دراز
 بیخ‌های خوی بد محکم شده
 (نی، ج ۲ ص ۳۱۲ س ۱۲۱۵)

اخوان البصیره

به کسر اول برادران بینش و بصیرت‌اند که شیخ اشراق در توصیف
 آنان آورده است که: اخوان بصیرت و روشندان راه حقیقت کسانی‌اند
 که همواره به تسبیح و تقدیس مشغولند، معتکفین و فروتنان و خاشعان
 بارگاهند. و آفریدگار جهان را که ناظم و پیوند دهنده هستی است، و
 برپادارنده جانهاست پیوسته به یاد آورند و نامش را بر زبان رانند. از ابناء
 ظلمات و دنیای تاریک دوری جویند، و درهیا کل قربات الهی اقامت
 گزینند. با صاحبان حجرات عزت راز و نیاز کنند و پیوسته رهایی خود
 از این کالبد جسمانی التماس نمایند، و همیشه بخواهند تا از این خانه ویرانه
 خلاص شوند و از مظاهر منبع و جایگاه عزت نور گیرند.

آنان کسانی‌اند که به فرشتگان صافی‌دل، و صفایافتگان بارگاه‌ازلی،
 و نزدیک‌ترین محرمان حرم کبریایی اقتدا کرده‌اند. و همیشه آن خدایی را
 تسبیح کنند که آفتاب عالم‌تاب را وسیله افاضت جود و اشاعت وجود کرده

است و آفتاب و مهتاب را نمونه و خلیفه خود کرده است و جواری فیض بخش نورافشان را در کنف قربت خود قرار داده است، تا در جوار قربت او منعم به نعمت بی نهایت او باشند و جهانیان را با شراقات و جودی خود نعمت بخشند و ستارگان از تابش نور الهی بهره گیرند و به جهان و جهانیان نازل و فرودین رسانند.

(مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۴۵ و ترجمه آن ص ۳۹۵)

اخوان التجرید

به کسر اول و فتح تاء، شهاب الدین سهروردی آورده است: اخوان تجرید را مقامی خاص است که در آن مقام قادرند بر ایجاد هر گونه صوری که اراده کنند. و آن را «مقام کُن» گویند. کسی که به این مقام رسد به عالم دیگری غیر عالم برزخ یقین حاصل کند که در آن مثل معلقه و ملائک مدبره اند که طلسمات را از آن جا گیرد و به مثل قائمه سخن گوید و بدان استظهار نماید. صاحب این مقام اصوات عجیب و شگفت آوری شنود که قادر به حکایت از آنها نیست اصواتی که در حال تجرد آدمی آن را نتواند شنید چه این صوت از عالم مثال معلق است. بر اخوان تجرید انواری اشراق می شود که گاهی دوام دارد و گاهی سخت زود گذر است، گاهی چون برق هایل و شدید القهر است و زمانی شباهتی به برق ندارد ولی سخت بهجت افزا است، لحظه ای با صوتی شبیه صوت رعد و برق همراه است و گاهی با آوایی شبیه صدای طبل و شیپور و مانند آن. تمام این اشراقات از نور مدبری است که به هیکل و روح انسانی منعکس می گردد. و چون سالک به این درجه رسد به نهایت احوال و مقامات متوسطین رسیده است و در این صورت است که می تواند بر آب رود و با بدن جسمانی به آسمان صعود کند و کراماتی نظیر آن از او به ظهور پیوندد. (به اختصار از مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۴۲ تا ۲۵۴).

در دفتر پنجم مثنوی ذیل عنوان «در بیان آن که دعای عارف واصل

و درخواست او از حق همچو درخواست حق است از خویشتن که کُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَ بَصِراً وَ لِسَاناً وَ يَدَاً. شاید اشاره به همین مقام است که سهروردی آن را «مقام کن» نامیده است.

فانی است و گفت او گفت خداست پس دعای خویش را چون رد کند (علا، ج ۵ ص ۴۹۵ س ۲۵)

جز بدان سلطان با افضال و جود چون بنالد چرخ یاربخوان شود کو بغیر کیمیا نارد شکست ای برادر رو بر آذر بی درنگ ای ز مکرش مکر مکاران خجل بر گشایی يك کمینى بوالعجب تا ابد اندر عروج و ارتقا (علا، ج ۵ ص ۴۴۱ س ۱۴)

کان دعای شیخ نه چون هر دعاست چون خدا از خود سؤال و کد کند (نی، ج ۵ ص ۲۴۳ س ۲۲۴۳)
من غلام آنکه نفروشد وجود چون بگرید آسمان گریبان شود من غلام آن مس همت پرست گر رهایی بایدت زین چاه تنگ مکر حق را بین و مکر خود بهل چونکه فکرت شد فنای مکررب که کمینه آن کمین باشد بقا (نی، ج ۵ ص ۳۳۳ س ۴۹۵)

اخوان الصفا

به کسر اول، یاران و برادران روشن، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند و به اوصاف کمالات روحانی آراسته (کشاف ص ۱۰۰). - سید حیدر آملی در ذیل کلمه «اخوان» آورده است: بدان که جمیع اوضاع الهی و قوانین نبوی مبنی به رعایت زمان و مکان و اخوان اند (جامع الاسرار ص ۲۸۳). اخوان از آن جهت که اخوانند در حکم واحداند، اما بعضی را بر بعضی شرف و منزلتی است که دیگری در آن شرکت ندارد، مانند انبیا و رسل و اولیاء کامل به نسبت نوع انسان، و مانند انبیا و رسل و اولیاء الله به نسبت بعضی بر بعضی، و مانند جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل به نسبت نوع فرشته بودن آنها (همان کتاب ص ۲۸۴). لذا این طایفه را «اخوان الصفا» بدان جهت گویند که در مقام جلای روح

وصفای باطن در حکم واحدند، هرچند که در این صفا وزدودگی ذات مراتب باشند که «لانفرق بین احد منهم^۱ - ولانفرق بین احد من رسله^۲» (ص ۲۸۴).

حاصل کلام آن که: در تاریخ اسلام این نام به گروهی از علماء بی نام و نشان اطلاق می شود که در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری می زیستند، و به زبان عربی پنجاه و یک رساله در انواع علوم متداول زمان از خود به یادگار گذاشته اند که مجموع آن رسالات را «رسائل اخوان الصفا» نامند. از آن جا که نام نویسندگان این رسالات افشاء نشده و مکتوم مانده است، دانشمندان در انتساب این رسایل که حقاً اثر عظیمی است از همان اوقات مختلف الرأی شدند. بعضی آن را به افادات ائمه شیعه اثنی عشریه نسبت دادند بدون ذکر نام امام، و برخی آن ها را از تصانیف متکلمین معتزله دانستند، و جمعی به علمای فرقه اسماعیلیه منسوبش کردند، و زمره ای به دانشمندان عارف و صوفی مشرب منتسب نمودند. نویسندگان این رسالات هر که بوده اند مسلماً در جمیع علوم مرسوم زمان دستی به سزا داشته اند و به طور مختصر و اشاره مانند باید گفت که در این رسالات مطالبی انشاء شده است که به آراء شیعیان و متصوفه بسیار نزدیک است، و شاید همین قرابت معانی باعث این گونه انتسابات شده باشد. بحث در کیفیت این رسالات و موضوعات علمی مندرجه در آن، و این که این جمع چه کسانی بوده اند، از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع ر-ک: مقدمه رسائل اخوان الصفا به قلم دانشمند شهید مصری علامه طه حسین و احمد زکی پاشا از ص ۱ تا ۵۳ و حجة الحق ابوعلی سینا تألیف نگارنده چاپ سوم ص ۳۲۴ تا ۳۵۱ و لغت نامه دهخدا ذیل کلمه اخوان الصفا.

در مشنوی هم به دستهای از مشایخ و اولیای صوفیان اطلاق شده است که از جهل و نقص بشریت رسته اند و به یقین و کمال انسانی رسیده باشند.

۱- سوره بقره آیه ۱۳۶ و آل عمران آیه ۸۵

۲- سوره بقره آیه ۲۸۵

ظن نیکو بر بر اخوان صفا گرچه آید ظاهر از ایشان جفا
(نی، ج ۵ ص ۱۶۹ س ۲۶۴۳) (علا، ج ۵ ص ۵۵۳ س ۱۷)

اخوت

به ضم اول و دوم و فتح و تشدید واو، به معنای برادری است و صاحب مجمع البیان گوید اخوت به کسر اول و سکون ثانی برادرانی که از یک پدر و مادر نباشند و اخوان برادران یک پدر و مادر است. (آندراج). ابوطالب مکی صاحب کتاب قوت القلوب که از مشایخ صوفیان سلف است در این باره آورده است که رسول صلی الله علیه و آله وسلم بین یاران خود برادری ایجاد فرمود و در این برادری و موآخاة صفات خاص و مشترک آنان را در نظر گرفت. ابوبکر را با عمر برادر کرد و عثمان را با عبدالرحمان عوف که از لحاظ اخلاق نظیر هم بودند و سلمان و ابی دراء را برادر هم خواند چون در زهد و علم مشابهت داشتند و عمار و سعد را که با هم مشابه بودند برادر یکدیگر نمودند و علی علیه السلام را به برادری خود برگزید که خلقاً و خلقاً شبیه او بود.

(قوت القلوب ص ۲۳۶ ج ۲)

صوفیان در این موآخاة همه جا از قرآن کریم و سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و کیفیت زندگی علی بن ابی طالب علیه السلام پیروی کرده اند و در آثار خود فصلی مشبع را به این مسئله اختصاص داده اند. از جمله ابوطالب مکی فصل ۴۴ از کتاب خود را که حقاً رساله ای مفصل است به اخوة و کیفیت آن اختصاص داده است و در مقدمه آن آورده «خداوند تبارک و تعالی عبادت مؤمنان را نعمتی عظیم بر آنان شمرد که باعث تألیف قلوب آنان پس از رهایی از گمراهی شرك و کفر شد، چه آنان مردمی بودند پراکنده و متفرق و از برکت ایمان برادران یکدیگر شدند. آنهارا با تقوی و پاکدامنی و اعتصام به اوامر الهی از تفرقه و تشتت نهی فرمود و به تجمّع و برادری خواند و فرمود: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا

تفرقوا واذکروا نعمت الله علیکم اذکنتم اعداء فاللّٰف بین قلوبکم فاصبحتم
اخوانا* وکنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها». پس مؤاخاة فی الله
ومصاحبت بایاران برای خاطر او ومحبت به آنها در سفر وحضر طریق
عاملین است و اخبار بسیار در فضیلت این اخوت آمده است و چون بنای
این کتاب بر ایجاز نهاده ایم قصد آوردن آن همه را نداریم.

اما رأی تابعین درباره اخوت متفاوت و مختلف است بعضی از آنان
گفته اند: «آشنایی ها را کم کنید تا دینتان سالم ماند و فضیحت فرداتان
(قیامت) کمتر شود و سقوط حقوق بر شما تخفیف یابد». چه گویند هر چه
آشنایی و شناسایی زیادت گردد حقوق بر آدمی زیادت شود و هر جا که
مصاحبت به درازا کشد مراعات بیشتر مؤکد گردد. بعضی دیگر گویند:
«بکوش تا ناشناسمانی و خود را به کسی که نمی شناسدت شناسا مکن». سفیان
ثوری و ابراهیم ادهم و داود طایی و فضیل عیاض و سلمان خواص و یوسف
بن اسباط و حذیفه مرعشی و بشر حافی بر این قولند. اما برخی دیگر به
کثرت برادران و تألیف و تحبیب مؤمنان رأی داده اند و گفته اند باعث
معاونت در شدائد و تعاون بر نیکی و پرهیزکاری و الفت در دین می شود.
بعضی دیگر گفته اند دوستان و یاران خود را افزودن کنید چون هر مؤمنی
حق شفاعت نزد خداوند متعال دارد. چه بسا که توهم از شفاعت یکی از آنان
رستگار گردی. پس این گروه به اخوت و مصاحبت بایکدیگر و آمیزش
و همنشینی با خلق رأی داده اند. و کسانی چون ابن مسیب و ابی لیلی و هشام
بن عروه و ابن شبرمه و شریح و شریک بن عبدالله و ابن مبارک و شافعی و
احمد حنبل از این دسته اند. (قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۴)

سپس به نقل آیات و احادیث و اخبار فراوانی در این باره پرداخته و
حکایات و امثال بسیار از نحوه زندگی و معاشرت انبیاء خاصه رسول اکرم
صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه گرامی او خاصه مولای متقیان علیه
السلام و پیروان وی چون سلمان و ابی درداء و صعصعه بن صوحان و دیگران
آورده، و نیز اخبار فراوانی از یهود و اسرائیلیات و اقوال علما و مشایخ و

زهاد و صحابه خاص علی علیه السلام نقل کرده است که ذکر آن همه در اینجا جایز نیست. سرانجام نتیجه گرفته است که اخوت باید لله و محض رضای حق باشد و مشوب به مسائل دنیایی نگردد چنانکه عبدالله حسن بصری که بیشتر اوقاتش صرف یاران یکدل می شد در جواب کسانی که او را از این عمل منع می کردند گفت: «مرا به آنان واگذار کنید چه آنها را بیشتر از شما دوست دارم برای این که میدانم این جمع به من برای رضای خدا محبت می ورزند و شما مرا برای دنیایتان می خواهید». بنابراین مواخاة مبتدع و فاسق و فقیری که توانگران را برای مالشان دوست داشته باشد اخوتی صحیح و به جا نیست. محبت بین فقیر و غنی وقتی درست است که غنی مراعات فقیر را کند و او را بر خود مقدم دارد و بر او ایثار نماید. و اخوت عالم و جاهل و طالح و صالح وقتی به جا است که جنبه دینی آن مراعات شود و این اخوتها فقط محض تقرب به خدا صورت گیرد نه مسائل دنیاوی. (جهت مزید اطلاع ر- ك: قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۳ تا ۲۳۷).

غزالی، در مقدمه باب اول از کتاب آداب الفت والاخوة در احیاء العلوم الدین آورده است: بدان که الفت ثمره حسن خلق است و تفرق و پراکندگی ثمره سوء خلق است پس حسن خلق باعث محبت و الفت و توافق می شود و سوء خلق حسد و بغض و تدابر به بار می آورد. و پوشیده نیست که این حسن خلق، در دین فضیلتی است و همان است که خدای تعالی پیغمبر خود را به آن مدح فرمود در جایی که می فرماید «انك لعلي خلق عظیم». و رسول صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: بیشتر کسانی که دارای پرهیزکاری و حسن خلق اند به بهشت داخل می شوند. و اسامة بن شريك پرسید: یا رسول الله بهترین چیزی که به انسان عطا شده است چیست؟ فرمود حسن خلق. و نیز فرمود بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَحَاسِنَ الْأَخْلَاقِ. (احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۱۳۵) و علی رضی الله عنه فرمود دوستان فراهم کنید چه آنان پشتوانه شما در دنیا و آخرت اند آیا گفتار اهل دوزخ را شنیدید که «فما لنا من شافعين*

ولا صدیق حمیم^۱».

غزالی هم طبق مرسوم صوفیان در این باره به آیات واحادیث و اخبار و حکایات و تمثیلات بسیار از محدثین و تابعین و مشایخ و علماء استشهاد نموده و سپس ذیل عنوان «اخوة در خدا و تشخیص آن از اخوت در دنیا» آورده است: «بدان که حب و بغض به خدا از مسائل غامض و پیچیده است و ما در این جا می کوشیم تا پرده از روی آن برداریم. همنشینی یا به سبب همسایگی و یا اجتماع در مدارس و یا مشاغل درباری و یا در سفرها و نظایر آن به وجود می آید اما آن چه ما از این مصاحبت و همنشینی می خواهیم اخوت در دین است که لامحاله یکی از اقسام همین همنشینی ها است که مذکور شد. و صحبت عبارت است از مجالست و مخالطت و مجاورت در یکی از این امور که انسان آن را دوست می دارد. اما این حب و دوست داشتن امری است ذاتی و غرض از آن یا تواصل به محبوب است، و یا برای رسیدن به مقصودی است. و این مقصود یا برای رسیدن به دنیا و لذات آن است، و یا برای رسیدن به آخرت و حظوظ آن، و یا تعلق به خداوند متعال دارد و لا غیر.»

بنابر این حب و دوستی داشتن از چهار قسم خارج نیست: قسم اول حب انسان است لذاته که نتیجه آن حب جمال در دنیا است و آن غیر دوستی خداوند است. قسم دوم دوست داشتن چیزی است غیر لذاته در این صورت محبوب وسیله ای می شود چون دوست داشتن طلا و نقره که غرض از آن خوردن و پوشیدن یا بهتر زندگی کردن است، بنابراین دوستی طلا و نقره برای رسیدن به محبوبیست غیر از طلا و نقره و یا دوستی جاه و مقام و مال و علم و غیره که وسیله ای است برای رسیدن به مقاصد خاص که آن ها هم از نوع محبت است. قسم سوم آن است که چیزی را دوست داشته باشی نه لذاته بلکه لغیره و آن غیر بالذات دنیاوی مشوب نشود بلکه حظوظ اخروی را در نظر گیری چون دوستی شاگرد و استاد و یا مرید و مراد که برای رسیدن به اغراض دنیایی نیست و یا طعام دادن به مساکین و یا صدقه دادن و نظایر آن به شرط آن که برای تقرب به حق انجام پذیرد این دوستی از جمله دوستی

۱- سوره شعراء آیه ۱۰۰ و ۱۰۱

با خدا است ولی در این نوع دوستی می‌توان دوستی دنیا و آخرت را با هم جمع کرد از این جهت است که فرمود «ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الآخرة حسنة»^۱ قسم چهارم دوست داشتن خدا است برای رسیدن به دوستی او. آن بالاترین درجات دوستی است و در این صورت ممکن است این محبت چنان قوی گردد و بردل مستولی شود که به حد استهتار رسد و هر موجودی را دوست داشته باشد چه ما سوی الله اثر قدرت او است بنابراین اگر این گونه دوستی در دل قوت گیرد ثمرش دوست داشتن هر چیزی است که قوام او به حق است.

(احیاء العلوم الدین ج ۲ به اختصار از ص ۱۳۳ تا ۱۳۷).
اما حق اخوت و صحبت بر چند قسم است: اول در مال و بذل آن در راه اخوان. دوم اعانت در قضاء حاجت اخوان قبل از تقاضای آنان. سوم سکوت و خاموشی در قبال عیوب و نقایص اخوان. چهارم پرسشی از احوال ظاهری و باطنی آنان. پنجم عفو و چشم‌پوشی از لغزش‌ها و زلات دوستان. ششم دعای خیر به اخوان در حال حیات و مماتشان. هفتم وفا و اخلاص به یاران. هشتم ترك تكلف در قبال آنان. و برای هر يك از این درجات غزالی شرحی مفصل آورده است که می‌توان رجوع کرد به احیاء العلوم الدین ج ۲ ص ۱۴۴ تا ۱۶۱

در کیمیای سعادت نیز اخوت را رکنی از ارکان معاملات دانسته و در شرح آن آنچه را که در احیاء العلوم الدین به تفصیل آورده است مختصراً بیان نموده با این تفاوت که حقوق هشتگانه اخوان در آن جا تا ۲۱ حق بالا تر رفته است. (جهت مزید اطلاع ر-ك: کیمیای سعادت ص ۳۵۶ تا ۳۴۱)

اخوة در حقیقت اصطلاح فقیان و جوانمردان است و پایه و اساس فتوت بر آن نهاده شده است، و به زعم آنان اولین اخی مولای متقیان بود و اساس فتوت و اخوت را اونهاست. (تحفة الاخوان ص ۱۲) و در تعریف آن آورده‌اند: «الفت مورث صداقت باشد و صداقت محبتی حقیقی است مبتنی

بر تعارف ازلی و تناسب ذاتی میان ارواح اهل صفا و آن را اخوت نیز خوانند. و اخوت معظم ابواب فتوت و قاعده و اساس این طریقت است و بدین سبب پیش قدم را اخی خوانند. و جز به موآخات اصول آن منعقد نشود و امور آن منتظم نگردد. و امام ائمه فتیان و قطب اقطاب جوانمردان، امیر مؤمنان، علی بن ابی طالب علیه السلام فرموده است: «أَعْجَزَ النَّاسُ مَنْ عَجَزَ مِنْ إِكْتِسَابِ الْإِخْوَانِ وَأَعْجَزَ مِنْهُ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ ظَفَرَ مِنْهُمْ». و به حقیقت بهترین طرق مردم اخوانیت است. چه مصالح دین و دنیا بدان مضبوط گردد. و مناهج کلی و جزوی بدان منوط بود. و مقاصد همگنان بدان به حصول پیوندد. و سعادت هر دو سرای بدان میسر شود و هر مقصد شریف و مطلب جلیل که قصد آن کند به معاونت اخوان یکدل و موافقت دوستان موافق دست دهد. و هر خطب عظیم و امر شدید که پیش آید به مظاهرت و ممانعت ایشان دفع شود. و هر صعوبتی به آسانی مبدل گردد، و هر دشواری به سهولت گراید. و الحق لذت و نعیم در عالم خوشتر از لقاء اخوان صفا و مشاهده طاعت ارباب وفا نیست. (تحفة الاخوان ص ۳۷)

حاصل کلام آن که: اخوت و صحبت یکی از ارکان مهم تصوف است و آن را مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم مأخوذ داشته‌اند و در آن کتاب الهی به موارد بسیاری برمی‌خوریم که مؤمنان را به برادری و موآخاه ترغیب و تشویق فرموده است. و در سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به این برادری و موآخاه بسیار تأکید شده است، و احادیث بسیاری در لزوم برادری و اخوت در کتب احادیث و سیر آمده است که نقل آن همه در این جا ممکن نیست. و در شرح احوال رسول صلی الله علیه و آله و سلم می‌بینیم که دوبار: یکی قبل از هجرت و یکی بعد از هجرت بین صحابه خود برادری برقرار فرموده و هر دو تن آنان را بایکدیگر برادر نموده و علی بن ابی طالب علیه السلام را برادر خود خوانده است. صوفیان نیز از این جهت به این موضوع بسیار اهمیت می‌نهند و مسئله اخوت و برادری یکی از اساس و ارکان سلوک و صحبت آنان است.

جهت مزید اطلاع از این اصطلاح و تاریخچه آن رک: تاریخ الخلفا

ص ۱۱۴ و ابن عساکر ج ۶ ص ۹۵ و ۲۰۰ و قرمانی حاشیه الکامل ابن اثیر ج ۱ ص ۲۱۶ و أسد الغابه ج ۲ ص ۲۲۱ و استيعاب ج ۲ ص ۴۶۵ و مسند احمد ج ۱ ص ۲۳۵ و تاريخ بغداد ج ۷ ص ۳۸۷ و الغديره ج ۳ ص ۱۱۲ تا ۱۲۵ و ینابیع الموده ص ۵۶ و اصول کافی ج ۲ ص ۱۶۵ و ۷۵ تا ۲۱۵ و از آثار صوفیان رك: قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۳ تا ۲۳۷ و احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۱۳۵ تا ۱۷۹ و کیمیای سعادت ص ۳۵۶ تا ۳۴۱ و تحفة الاخوان ص ۳۷ به بعد و التصوف زکی مبارک ج ۲ ص ۲۱۳ ذیل عنوان «آداب الاخوة» و نیز رك ذیل کلمات صحبت و فتوت در این کتاب.

اخيار

بفتح اول جمع خیر است بمعنی نیکان و برگزیدگان. و در اصطلاح سالکان اخیار هفت تن اند از جمله سیصد و پنجاه و شش تن مردان غیب (کشف اللغات). و نیز در بیان لفظ اولیا واقع شده است که اخیار سیصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند. (کشاف ص ۴۲۱) - و اخیار هفت تن اند و اسامی ایشان «حسین» است و همیشه در سیاحت می باشند و ایشان را سکونتی و قراری نیست. (کشاف ص ۸۴۵) - در خلاصه الاثر از خطیب بغدادی و ابن عساکر نقل می کند که از کتابی نقل کرده اند که: نقباء سیصداند و نجبا هفتاد و ابدال چهل، و اخیار در سیاحت اند بر روی زمین، و عمده در زوایای ارض مسکن دارند، و غوث در مکه معظمه. و چون عرض حاجتی از امر عامه شود، اول نقبا به آن رسند، سپس نجبا، پس از آنها ابدال، و بعد اخیار و پس از آنان عمده، اگر مورد اجابت واقع نشد بغوث رسد. (لغت نامه) اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصداند که ایشانرا اخیار خوانند. (جلابی ص ۲۶۹)

ابو عبدالله مغربی گفت ابدال در شام اند، و نجبا در یمن، و اخیار در عراق. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۲۴۳). - ابراهیم ادهم گفت چون به مصاحبت اخیار رسی و یا با ابرار روبرو شوی پرهیز تا بر تو خشم نراند

که خداوند تعالی به خشم آنان بندگان را غضب کند. و به رضای آنان راضی باش (سلمی ص ۳۲) و چون به مصاحبت اخیار رسی چون خاک راه آنان شو که بر آن قدم نهند. اگر ترا زنند یا شتم و طرد کنند و یازشتی بر تو گویند به هوش باش که آن همه از کجا است و اگر چنین کنی خدای ترا به یاری خویش مؤید دارد و مورد قبول آنان شوی.

(طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۳)

ادب

به فتح اول و دوم، طریقه‌ای که پسندیده و با صلاح باشد. و دانش و فرهنگ و بآس و شگفت و نگاهداشت حد هر چیزی. (کشف اللغات) - در بحر الجواهر آید که: ادب نیکی احوال و رفتار است در نشست و برخاست و خوشخویی و گرد آمدن خوی‌های نیک. و صاحب‌العنایه گوید: هر ورزش پسندیده که آدمی را به فضیلتی از فضایل سوق دهد و ویژه او شود. ابوزید گوید: ادب ملکه‌ای است که انسان را از آن چه ناسزا باشد بازدارد. و در فتح‌القدیر آمده است: که ادب مجموع صفات نیک است. دانشمندی گوید: ادب نشستن با خلق بر بساط صدق و پیروی حقایق است. اهل تحقیق گفته‌اند: ادب خروج از صدق اختیار و زاری بر بساط نیازمندی و افتقار باشد و در این معنی گفته‌اند:

ادب نه کسب عبادت نه سعی حق طلبی است

به غیر خاک شدن هر چه هست بی ادبی است

(لغت‌نامه)

جرجانی گوید: الادب عبارة عن معرفة ما يحترز عن جميع انواع الخطا. (تعريفات) - گفته‌اند ادب در نزد اهل شرع ورع است و نزد حکما صیانت نفس. (کشف اصطلاحات الفنون ص ۵۴)

اما در اصطلاح صوفیان: استاد ابوالقاسم قشیری پس از نقل آیاتی چند از قرآن مجید و اقوال مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم درباره این کلمه آورده است: وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ

اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَدَبِي فَأُحْسِنَ أَدَبِي». وحققت الادب اجماع خصال الخیر. فالادیب الذی اجتمع فیہ خصال الخیر. (رساله قشیریہ ص ۱۲۸). یعنی، روایت کنند از پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم که گفت خدای تعالی ادب کرد مرا و ادبم نیکو کرد. وحققت ادب گرد آمدن خلقهای خیر بود (پس ادیب کسی است که خصلت‌های خیر در او جمع شود) (ترجمه رساله قشیریہ ص ۴۷۸).

پس بدان که زینت و زیب همه امور دینی و دنیایی متعلق به آداب است و هر مقامی را از مقامات اصناف خلق ادبی است. و متفق اند کافر و مسلمان و ملحد و موحد و سنی و مبتدع بر آن که حسن ادب اندر معاملات نیکو است. و هیچ رسم اندر عالم بی استعمال ادب ثابت نگردد. حفظ و آداب اندر مردم حفظ مروتست، و اندر دین حفظ سنت، و اندر محبت حرمت و این هر سه به یکدیگر پیوسته است. از آنچه هر کرا مروت نباشد متابعت سنت نباشد و هر کرا حفظ سنت نباشد رعایت حرمت نباشد. و حفظ ادب اندر معاملات از تعظیم مطلوب حاصل آید اندر دل. و تعظیم حق و شعایر وی از تقوی بود. و هر که به بی حرمتی تعظیم شواهد حق زیر پای آرد، وی را اندر طریق متصوف هیچ نصیبی نباشد. و به هیچ حال سُکر و غلبه مرطالب را از حفظ آداب منع نکند. از آنچه ادب مرایشان را عادت بود و عادت قرین طبیعت بود. و سقوط طبایع از حیوان اندر هیچ حال تا حیات برجای است محال باشد. پس تا شخص ایشان برجای است، در کُل احوال آداب متابعت برایشان جاری است گاه به تکلف و گاه بی تکلف. چون حال ایشان صحو باشد ایشان به تکلف حفظ آداب می کنند، و چون حال ایشان سُکر بود حق تعالی ادب برایشان نگاه می دارد. و به هیچ صفت تارك الادب ولی نباشد. «لان الموده عندا الاداب وحسن الآداب صفة الاحباب» و هر کرا حق تعالی کرامتی دهد دلیل آن بود که حکم آداب دین را بروی نگاه می دارد.

اما آداب بر سه قسمت است: یکی اندر توحید با حق عزوجل، و آن چنان بود که اندر خلا و ملا خود را از بی حرمتی نگاه دارد، در

خلا معاملات چنان کند که اندر مشاهده ملوک کنید. دیگر قسمت ادب باخود اندر معاملات، و آن چنان باشد که در همه احوال مروت را مراعات کند با نفس خود، تا آن چه اندر صحبت خالق و به حق بی ادبی باشد، اندر صحبت باخود استعمال نکند و مثال این آن بود که جز راست نگوید و آن چه خود می داند خلاف آن بر زبان راندن روا ندارد. و دیگر قسمت ادب باخلق اندر صحبت، و مهم ترین آداب صحبت خلق است اندر سفر و حضر به حسن معاملات و حفظ سنت و این هر سه نوع را از آداب از یکدیگر جدا نتوان کرد. (کشف المحجوب ص ۴۳۲ به بعد).

هجویری در جای دیگر از کتاب خود، شاید در تفسیر قول استاد قشیری آورده است: «بدان که حقیقت ادب اجتماع خصال خیر باشد. و مآدبه را از آن مآدبه خوانند که هر چه بر وی بیاید جمله باشد. پس فالذی اجتماع فیه خصال الخیر فهو ادیب. و اندر مجاری عادت کسی را که علم لغت داند و صرف و نحو او را ادیب خوانند. باز به نزدیک این طایفه «الوقوف مع المحسنات ومعناه ان يعامل الله في الادب سراً وعلانیته و اذا كنت كذلك كنت ادیباً، وان كنت اعجمیاً وان لم تكن كذلك تكون علی ضده». ادب وقوف باشد بر کردارهای ستوده. گفتند معنی این چه بود؟ گفت آن که با خداوند تعالی معاملات به ادب کن اندر ظاهر و باطن. و چون معاملات به ادب آراسته شود تو ادیب باشی، اگر چه زبانت اعجمی باشد که عبارات را اندر معاملات قدری زیادت نباشد. و اندر همه احوال عالمان بزرگوارتر از فاعلان اند. یکی را از مشایخ رض پرسیدند که شرط ادب چه باشد؟ گفت: ادب آن بود که اگر بگویی گفتارت صدق باشد و اگر معاملات آری معاملات حق. و گفتار صدق اگر درشت باشد ملیح بود و معاملات خوب اگر چه دشوار بود نیکو بود. پس چون بگوید اندر گفت خود مصیب باشد و چون خاموش بود اندر خاموشی خود محق. و فرقی نیکو کرده است شیخ ابونصر سراج صاحب لمع اندر کتاب خود میان ادب که گفته است: مردمان اندر ادب سه قسم اند: یکی اهل دنیا که ادب به نزدیک ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و سمرها، ملوک و اشعار عرب است. و دیگر

اهل دین که ادب به نزدیک ایشان ریاضت نفس و تأدیب جوارح و نگاهداشت حدود و ترک شهوات است. و سدیگر اهل خصوصیت اند که ادب نزد ایشان طهارت دل و مراعات سر و وفا کردن عهد و نگاه داشتن وقت و کمتر نگرستن به خواطر پراکنده و نیکو کرداری اندر محل طلب و وقت حضور و مقام قرب و این سخن جامع است.

(کشف المحجوب ص ۴۴۳).

سهروردی باب سی و دوم از کتاب خود را به ادب و شرح آن اختصاص داده و آورده است که: همه آداب به رسول صلی الله علیه و آله وسلم می رسد و به او ختم می گردد چه او مجمع آدابی ظاهری و باطنی بود و خدای تعالی از ادب او در حضرت ربوبیت به آیه شریفه «ما زاغ البصر وما طغی»^۱ خبر می دهد و آن از غوامض ادب است که خاص رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بود که بدان وسیله خداوند متعال از اعتدال دل او در اعراض و اقبال خبر می دهد. یعنی اعراض از ماسوی الله و توجه الی الله. که در این توجه لذات دنیای گذران و حظوظ آسمانها و جهان دیگر را پشت نهاد و هیچ گاه به آن التفات نفرمود. سپس به تفسیر آیه مذکور پرداخته و اقوال مشایخ را در این باره آورده است که نقل آن همه اقوال در این جا زائد است. درباره ادب سخنانی از مشایخ این قوم نقل کرده و سرانجام در تعریف این کلمه قسمت آخر قول ابونصر سراج را که از هجویری در بالا نقل شده آورده است. (رک: عوارف المعارف ص ۲۸۱ تا ۲۸۵)

ابن عربی درباره ادب آورده است: بدان که خدای تعالی فرمود: «هو معکم اینما کنتم»^۲. یعنی او در هر حال و مقامی و خلقی و غرضی با ما است. لذا ادیب کسی است که جامع مکارم اخلاق بلکه جامع مراتب دانستنی های ممدوح و منموم است. و نزد عاقل دانستن هر چیز بهتر از ندانستن آن است، از این جهت است که ادیب دارای جمیع نیکی ها است و

۱- سوره مبارکه النجم آیه شریفه ۱۷

۲- سوره مبارکه الحديد آیه شریفه ۴

آن را در اصطلاح اهل الله به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: اول ادب شریعت، و آن ادبی است الهی که به وسیله وحی و الهام تعلیم می‌شود و به این قسم ادب بود که پیغمبرش صلی الله علیه و آله وسلم را تعلیم فرمود و ما به وسیله او تعلیم ادب گرفتیم و از این جهت است که فرمود «إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَنِي فَأُحْسِنَ أَدَبِي». قسم دوم ادب خدمت است و آن ادبی است که در اصطلاح خدمت به ملوک و شاهان به کار می‌رود و از آن جا که نزد اهل الله پادشاه و ملک واقعی خدا است کیفیت این ادب در خدمت به او و معامله با او صورت پذیر است و آن در واقع نحوه‌ای خاص از آداب شریعت است. قسم سوم ادب حق است و آن عبارت است از ادب با حق و پیروی از او و حکم به آن و ارجاع به او، در صورتی که اگر در کبر سن هم باشی مراعات آن در حق کسانی که از تو کوچک‌تر و پائین‌تراند زحمتی نباشد. و من تنها کسی را که دیدم بدین مقام نائل آمده بود ابو عبدالله جبر بود که در مدینه ملاقاتش دست داد. این ادب هم جزوی از ادب شریعت است، چه ادب شریعت ما در تمام آداب است. چهارم ادب حقیقت است و آن ترك ادب است در فنای خود یعنی هنگامی که سالک به مقام فنارسد. و در تمام امور است به خدای تعالی. و آن که به این مقام رسد پیوسته در آن ثابت می‌ماند. و این نوع ادب با حق تحقق پذیر است و دوام آن دنیایی و اخروی است. و جز اهل فتوت از ملامتیه بدان نرسیده‌اند. پس ادب عمل به حق است و وقوف در نزد حق.

اما مقام ادب خدمت آنست که به مخدوم آن‌چهارا مستحق است قبل از سؤال و یا امر برسانی، تاذلت سؤال بر او ظاهر نشود و از شرائط آن حضور دائم است در خدمت و کمر بستن به خدمت است پیش از تنبّه و سؤال. اما مقام ادب شریعت ایستادن به امر خداست خاصه و اطاعت از امر اوست ذاتاً و گردن نهادن به او امر ماموران او است با تمام وجود چنان که فرمود: «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوا وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». و باز فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

۱- سوره مبارکه حشر آیه شریفه ۷

۲- سوره نساء آیه ۵۹

اما مقام حقیقت را در محل خود ذکر خواهیم کرد، انشاءالله. از لوازم ادب شریعت اخذ احکام و وقوف بر رسوم و حدود آن است و اتصاف بر آن هاست به مجرد خدمت نه اشتغال به علم بدون عمل. و از لوازم ادب خدمت اشتغال و انبعاث بر خدمت مخدوم است صرف نظر از هر گونه رد و قبول و یا ملاحظه‌ای و اشتغال به خدمت او است بدون غرض و خودخواهی.

(فتوحات مکیه ج ۲ ص ۲۸۴ به بعد - به اختصار)

ابن عربی، به طور کلی برای ادب دو نوع ادب در مقام، و ادب در حال قائل شده است: ادب در مقام را در بالا توضیح داد و درباره «حال ادب» گوید: بدان که ادب را اقسام است: یکی از آن اقسام ادب در شریعت است، و آن عدم تعدی در موضع احکام است اعم از این که جوهر باشند یا عرض، زمانی باشد یا مکانی، در موضع باشد یا اضافه، در مؤثر باشد یا مؤثر فیه. دیگر ادب زمانی است که ارتباط به زمان‌های خاص دارد، چه برای مکلف هر وقتی را حکم خاصی است از لحاظ کمی وقت و یا زیادتی آن، یا تنگی و وسعت وقت. دیگر آداب مکانی، که مربوط به مواضع و امکان عبادت است. مثل: «فی بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیما اسمه^۱». اما آداب وضعی عبارت است از وضع اسم برای چیز یا موضوعی، که هر چیز به آن چه نامیده می‌شود خوانده شود، تا حکم شرع به تغییر آن اسم دگرگونه نگردد، که حلالی بیهوده حرام شود و یا حرامی حلال. چنان که فرمود «به زودی زمانی بر مردم خواهد گذشت که در آن دوران اقوامی پدید آیند که شراب را به نام دیگر خوانند و آن را حلال شمرند». اما ادب احوال، چون حال مسافر در طاعت و معصیت که حکم آن تغییر پذیر است. چون داشتن روزه رمضان یا شکستن آن و مسح بر خفین در توقيت و عدم توقيت. اما ادب اعداد، بعدد افعال طهارت و مقادیر زکات و عدد نمازها و غیره تعلق می‌گیرد. مانند اوقات غسل و وضو و حد و مقدار مدّ و صاع و نظایر آن.

اما ادب خدمت، یا ادب عالی است بردانی و یا بالعکس در صورت

۱- سوره مبارکه نور آیه شریفه ۳۶

اول بر آن که مقام عالی تر دارد لازم است قیام به مصالح و مراعات آن و آگاهی او بر این مصالح و مراعاتها و ایضاح مبهمات و شرح و توضیح مشکلات برزیردستان، چون خدمت استاد برشاگرد و عالم به جاهل و سلطان به رعیت. و در خدمت دانی به عالی بردانی لازم است امتثال اوامر و نواهی و وقوف بر مراسم و حدود موضوعه و مراقبت بر اشارات و مسارعت در رضا و موافق اغراض عالی تر از خود. اما ادب حق، فهو اعطاءه ما يستحقه مما ینبغی له و اعطاوه ما يستحقه منی كما انه اعطانی خلقی حین «اعطی کل شی خلقه»^۱. و اما قسم آداب الحقیقه فحاله ان یراه فی الاشیاء عینها لا هی، ثم یحکم علی ما یراه من الزیاده والنقص بما اعطته استعدادات الاشیاء فینسب ذلک الیها لا الیه كما کان اونقصا او موافقا او مخالفا یحاشی شیئا». و بسط کلام در احوال میسر نیست و در این جا فقط به اشاره ای کفایت شد چه اگر در این باره سخن به درازا کشد به فساد و تباهی انجامد. والله یقول الحق ویهدی السبیل.

(به اختصار از فتوحات مکیه ج ۲ ص ۴۸۱).

خواجہ عبداللہ انصاری گوید: ادب حفظ حد است بین غلو و جفا تا زیان دشمنان شناخته شود و آن را سه درجت است: اول منع خوف تاحدی که به یأس نیانجامد و بند کردن رجاست تا به امن و ضبط نکشد. درجه دوم خروج از خوف است به میدان قبض و صعود از رجاست به میدان بسط و ترقی در سرور است به میدان مشاهده. درجه سوم شناختن ادب است و استغنای از تأدب به تأدیب حق و خلاصی از سنگینی آن. (جهت شرح این رموز ر-ک: شرح منازل السائرین ص ۱۹ تا ۲۲) و در صد میدان آورده است: میدان پنجاه و پنجم ادب است. از میدان احسان میدان ادب خیزد. قوله تعالی. «الحافظون لحدود الله»^۲. ادب در سه چیز است: در خدمت و در معرفت و در معاملات.

اما مشایخ این قوم را درباره ادب سخن بسیار است که از آوردن

۱- سوره طه آیه ۵۰

۲- سوره ق آیه ۱۱۲

چند نمونه‌ای در این جا ناگزیریم: استاد ابوالقاسم قشیری گوید: از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: بنده به طاعت به بهشت رسد و به ادب اندر طاعت، به خدای تعالی (رساله ص ۱۲۸ ترجمه ص ۴۷۸). و باز از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: ترك ادب موجب است که راندن بار آورد هر که بی ادبی کند بر بساط، باز در گاه فرستند و هر که بر در گاه بی ادبی کند باستوربانی فرستند. (رساله ص ۱۲۹ ترجمه ص ۴۸۵). - عبدالله مبارك گفت: ما به اندك ادب محتاج تریم از آن که بسیاری علم. (رساله ص ۱۲۹ ترجمه ص ۴۸۱ و تذكرة الاولیا ج ۱ ص ۱۸۶). - ذوالنون مصری گفت: ادب عارف زبر همه ادب‌ها بود زیرا که او را معرفت مؤدب بود. (تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۲۷). - عبدالله مبارك گفت هر که راه ادب آسان گیرد خلل در سنت‌ها پدید آید و هر که سنت‌ها آسان گیرد او را از فرایض محروم گردانند و هر که فرایض آسان گیرد از معرفتش محروم دارند و هر که از معرفت محروم بود دانی که او که بود. (تذكرة الاولیا ج ۱ ص ۱۸۶ بعضی این عبارات را به ابو جعفر محمد بن حسین بن احمد یزدانیار نسبت داده‌اند). - ابن عطا گفت: ادب ایستادن است بر موافقت هر چه نیکو داشته‌اند. گفتند این چگونه بود؟ گفت: آن که معاملت با خدای به ادب کند به نهان و آشکارا چون این به جای آری ادیب باشی گرچه عجمی باشد. (تذكرة الاولیا ج ۲ ص ۷۴). - شیخ ممشاد گوید: ادب به جا آوردن مرید حرمت پیران بود و نگاه داشتن خدمت برادران و از سبب‌ها بیرون آمدن و آداب شرع بر خویشان نگاه داشتن. (تذكرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۵۸). - سِرّی سقطی گفت: «الادب ترجمان العقل» (سلمی ص ۵۲) گفت: ادب ترجمان دل است. (تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱) و من عجز عن ادب نفسه كان عن ادب غیره اعجز. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۵۳) هر که عاجز آید از ادب نفس خویش از ادب غیری عاجز تر بود هزار بار.

(تذكرة الاولیاء ج ۲ ص ۲۸۱).

حق این بود که قول کاشانی را راجع به ادب جلوتر از اقوال مشایخ آورده می‌شد. اما از آن جا که جامعیت تعبیر او از این کلمه بیشتر به نظر

می‌رسید ناگزیر به‌ذکر آن در این جا می‌پردازیم. او در بیان ادب گوید: لفظ ادب عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و افعال بر دو قسم‌اند: افعال قلوب و آن را نیات خوانند. و افعال قوال و آن را اعمال خوانند. و اخلاق و نیات نسبت به باطن دارند، و اقوال و اعمال نسبت به ظاهر. پس ادیب کامل آن بود که ظاهر و باطنش به محاسن اخلاق و اقوال و نیات و اعمال آراسته بود. اخلاقی مطابق اقوال باشد، و نیاتش موافق اعمال، چنان که نماید باشد، و چنان که باشد نماید. پس هر طالب صادق باید که همواره ظاهر و باطنش را از شوایب مخالفت و مساوات مهذب دارد تا مؤدب گردد. و اشارت به این معنی است قول شیخ الاسلام قدس الله روحه «الادب تهذیب الظاهر والباطن». هر که در تهذیب ظاهر و باطن پیوسته متفقد احوال خود بود، نخواهد که اخلاق و احوالش از اقوال مختلف باشد و اگر بیان حالی یا مقامی یا خلقی بر زبان آورد و خود را بدان متخلق و موصوف نیابد آن قول را سوء ادب خوانند. (مصباح الهدایه ص ۲۰۳)

و از جمله آداب آن است که همواره جوارح و اعضاء را به صالح اعمال متحلی دارند. چه مادام تا آدمی در کسوت بشریت بود او را از مراعات آداب ظاهر چاره نبود و به هیچ حال و در هیچ مقام محافظت آن از وی ساقط نشود. و مادام تا آثار محاسن از آداب در ظاهر شخص پدید نیاید، علامت آنست که باطن او هنوز متأدب نشده است. چه تأدب ظاهر از امارات و علامات تأدب باطن است. (مصباح الهدایه ص ۲۰۴). و بدان که منشاء جمیع آداب، اخلاق و احوال نبوی و اقوال و افعال مصطفوی است. هر متابعی به قدر متابعت از آداب او نصیبی یافته. پس کمال آداب مستفاد بود از کمال متابعت و آن خاصه صوفیان است. و تلقی آداب از حضرت رسالت به جهت آنست که مؤدب او حضرت عزت بود، چنان که گفته «ادبِنی رَبِّی فَاحْسَنَ تَأْدِیْبِی ثُمَّ اَمْرِنِی بِمَکَارِمِ الْاِخْلَاقِ» (مصباح الهدایه ص ۲۰۸). سپس به‌ذکر و شرح انواع آداب صوفیان پرداخته است که شرح هر کدام در محل خود خواهد آمد.

صوفیان در شرح و تفسیر این کلمه بسیار سخن گفته‌اند که شمه‌ای از

آن نقل شد. جهت اطلاع بیشتر ر - ك. رساله قشیریه ص ۱۲۸ تا ۱۳۲ و ترجمه رساله ص ۴۷۷ تا ۴۸۷ و عوارف المعارف ص ۲۷۵ تا ۲۸۵ و فتوحیات مکیه ج ۲ ص ۲۸۴ به بعد و ۴۸۱ به بعد و شرح منازل السائرین قسم خامس و مصباح الهدایه ص ۲۵۳ تا ۲۸۳ و اللمع ص ۱۴۱ تا ۲۱۱ و مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص ۶۶۲ به بعد و حدیقه سنایی ص ۴۷۸.

خلاصه مطلب آن که: صوفیان این کلمه را مربوط می دانند به حفظ حدودی که در قرآن کریم به صورت «والحافظون لحدود الله». آمده است و مأخوذ می دانند از کلمه ادب در حدیث نبوی که فرمود: «أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي» و آن را گردآمدن خلقت های خیر و تهذیب ظاهر و باطن سالک می دانند که باید در تمام معاملات اعم آن که با حق باشد یا با خلق و یا با خود آن را مراعات نماید. و این مراعات گاهی بدون تکلیف و تکلف است، و گاهی با تکلف و دستور مراد و شیخ. و برای آن تقسیماتی قائل شده اند. از جمله ابونصر سراج اهل ادب را بر سه دسته تقسیم کرده است: اول اهل دنیا، دوم اهل دین، سوم اهل الله. و محی الدین عربسی به طور کلی آن را به دو دسته متمایز حال و مقام تقسیم کرده، و سپس ادب مقام را به چهار نوع تقسیم نموده است: ۱- ادب شریعت و آن بجا آوردن آداب مرسوم در دین و شریعت است، ۲- ادب خدمت که رسوم خدمت سالک را در سفر و حضر شامل می شود، ۳- ادب حق که از آن پیروی از خداوند متعال و ارجاع به او در تمام امور غرض است، ۴- ادب حقیقت که سالک در مقام فناء فی الله به آن می رسد. و برای ادب حال نیز تقسیماتی قائل شده است، چون ادب شریعت، ادب در مکان، ادب در زمان، ادب وضعی، ادب احوال، ادب اعداد، ادب خدمت، ادب حق و ادب حقیقت که درباره هر یک توضیحاتی داده است که به اختصار مذکور شد. خواجه ابوعبدالله انصاری مراعات ادب را در سه چیز برای سالک ضروری می داند: ۱- در

۱- التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله و بشر المؤمنین (سوره مبارکه توبه آیه شریفه ۱۱۲).

خدمت، ۲- در معرفت، ۳- در معاملات. و کاشانی پس از ذکر تعریف خواجه هرات از ادب، آنرا به دو دسته عمده ظاهری و باطنی تقسیم کرده است. ادب در نظر صوفیان از جمله مسائلی است که سالک باید در تمام موارد آنرا مراعات کند. و بسیاری از آنان ترك آنرا در هیچ مرحله‌ای از مراحل یا مقامی از مقامات و حالی از احوال جایز نمی‌دانند، جز معدودی از آنان مانند ابن عربی که در ادب حقیقت که رسیدن به آن در مقام فنا جایز است و ترك آن را به علت فنای سالک در حق جایز شمرده است که شرح آن ذیل کلمه ترك خواهد آمد. اما اجماع صوفیان ترك آنرا جایز نمی‌شمارند و به همین جهت در کتب خود برای هر يك از اعمال ظاهری و باطنی سالک طریق ادبی خاص قائل شده‌اند که اعمال آن از واجبات است و شرح هر يك در ذیل همان کلمات خواهد آمد - ر - ك: آداب - ترك - خانقاه - ربوبیت - سفر - صحبت - طعام - لباس - مراد - مرید - نکاح - نبوت.

امادر مثنوی: درباره ادب و رعایت آن بسیار سخن رفته است. خاصه مراعات ادب در حضور شیخ و یا مراد صوفیان که در ذیل کلمه مرید و مراد به آن اشاره خواهد شد. مولانا هم رعایت ادب را از ضروریات سلوک می‌داند و ترك آنرا باعث لغزش و عقب افتادگی و در نتیجه نقص و انحراف سالک می‌داند. در نظر او ترك ادب در هر مرحله‌ای از مراحل سلوک بدون عقوبت و پادافراه نخواهد ماند، و اغلب گرفتاریهای ظاهری و باطنی سالکان به علت همین عدم توجه به مسئله ادب و یا ترك آن است. پس سالک باید همیشه از خداوند ولی التوفیق بخواهد تا او را در حد ادب نگاه دارد تا گرفتار مصائب و عقوبات ترك آن نگردد. چنان که در ذیل عنوان: «از خداوند ولی التوفیق درخواستن توفیق رعایت ادب در همه حالها» آورده است:

بی ادب محروم شد از لطف رب
بلکه آتش در همه آفاق زد
(ج ۱، ص ۳ س ۱۸)

از خدا جوئیم توفیق ادب
بی ادب تنها نه خود را داشت بد
(ج ۱، ص ۷ س ۷۸)

ادب امری است طبیعی و همه موجودات از مراعات آن ناگزیرند، روشنی افلاك و کسوف آفتاب، عصمت ملائک و فرشتگان بر ادب است و ارتداد ابلیس یا شیطان به علت ترك آن بود. علت بیشتر گرفتاریها و ناراحتیهای ظاهری و باطنی بشر هم از ترك ادب است. عدم رعایت ادب باعث بسته شدن در رحمت و فیض لایزال حق می شود، باب روزی و رزق مقسوم به علت نرسیدن باران به موقع به بشر بسته می شود، و باعث بسیاری از تاسه و اضطرابات باطنی و گرفتاریهای روحی می گردد. از سالک تارك ادب، فتوح بر می خیزد و واردات قلبی او به قبض و خوف و وحشت و نظایر آن تبدیل می شود. خلاصه معاصی ترك ادب است و ترك ادب بی عقوبت نمی ماند.

وز زنا افتد و با اندر جهات
آن ز بی باکی و گستاخیت هم
رهزن مردان شد و نامرد اوست
وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
شد عزازیلی ز جرأت رد باب
(علا، ج ۱ ص ۳ س ۲۲)

بر تو قبضی آید از رنج و تبش
هیچ تحویلی از آن عهد کهن
این که دل گیرست پاگیری شود
تا نگیری این اشارت را بلاش
قبضها بعد از اجل زنجیر شد
(علا، ج ۳ ص ۲۵۱ س ۷)

ابر برناید پی منع زکات
هرچه بر تو آید از ظلمات و غم
هر که بی باکی کند در راه دوست
از ادب پرنور گشتت این فلک
بد ز گستاخی کسوف آفتاب
(نی، ج ۱ ص ۸ س ۸۸)

چون تووردی ترك کردی در روش
آن ادب کردن بود یعنی مکن
پیش ازین کین قبض زنجیری شود
رنج معقولت شود محسوس و فاش
در معاصی قبضها دلگیر شد
(نی، ج ۳ ص ۲۲ س ۳۴۹)

بر شیخ و مراد است که مرید سالک را به این ادب که همان ادب حق است که شرح گذشت آشنا کند، و اگر ترك اولائی از او دید با صبر و حوصله و شکیبائی و اندیشه صحیح او را تصحیح نماید. و سالک را هشدار دهد که ترك آداب مورث بلا و امتحان حق است و چاره آن هم شتابزدگی و اقدام به اعمال ناشایست دیگر نیست، چه ستم بلارا ستم دیگری دفع نمی کند، و

قضای آمده را با ارتکاب به اعمال ناشایست از سر نمی‌توان باز کرد. عقوبات ترك ادب را با مراعات جدی همان آداب باید جبران کرد نه با ارتکاب معاصی دیگر. و در این مورد، به اصطلاح کاری باید کرد که آراستن ابرو باعث کوری چشم نگردد.

آن ادب که باشد از بهر خدا
و آنچه باشد طبع و خشم عارضی
تو پی دفع بلایم می زنی
تا از آن رخنه برون ناید بلا
چاره دفع بلا نبود ستم
گفت الصدقه مرده للبلا
صدقه نبود سوختن درویش را
(نی، ج ۶ ص ۴۱۹ س ۲۵۸۳)

اندر آن مستعجالی نبود روا
می‌شتابد تا نگردد مرتضی
تا بینی رخنه را بندش کنی
غیر آن رخنه بسی دارد قضا
چاره احسان باشد و عفو و کرم
داو مرضاك بصدقہ یا فتی
کور کردن چشم حلم‌اندیش را
(علا، ج ۶ ص ۶۱۳ س ۱۵)

مراعات ادب شریعت از واجبات است ولو ظاهراً مضر به نظر رسد. مثلاً ممکن است حدود تعذیر شرعی که اجرای آن از واجبات است تلفات جانی به بار آورد، یا تربیت مرید محتمل زیان‌هایی گردد، یا تأدیب استاد، شاگرد را ناگوار افتاد. اما از آن جا که در این گونه ادب‌ها غرض اصلی اصلاح افعال و اعمال جامعه است نه اعمال غرض شخصی، در شرع دیتی بر آن تعلق نمی‌گیرد. پس ادب شرع باید لله باشد و برای اجرای او امر او صورت گیرد و شایبه هیچ‌گونه خودخواهی و خودبینی در آن نرود تا ضمان آن بر حق باشد نه بر ادب‌کننده.

در حد و تعذیر قاضی هر که مرد
کو ادب از بهر مطلوبی کند
چون برای حق و روز آجله ست
آنکه بهر خود زند او ضامنست
گر پدر زد مر پسر را او بمرد
زانکه او از بهر کار خویش زد
چون معلم زد صبی را شد تلف

نیست بر قاضی ضمان کوهست خرد
نه برای عرض و خشم و دخل خود
گر خطایی شد دیت بر عاقلهست
وانکه بهر حق زند او آمنست
آن پدر را خون‌بها باید شمرد
خدمت او هست واجب بر ولد
بر معلم نیست چیزی لا تخف

کان معلم نایب افتاد و امین پس خودی را سر بپوشد ذوالفقار چون شدی بی خود هر آنچه تو کنی آن ضمان بر حق بود نه بر امین (نی، ج ۶ ص ۳۵۹ س ۱۵۱۱)

هر امین را هست حکمش همچنین بی خودی شو فانی درویش وار ما رمیت از رمیت ایمنی هست تفصیلتش بفقہ اندر مبین (علا، ج ۶ ص ۵۸۸ س ۱۱)

ضرورت ادب در پیشگاه مشایخ و مردان حق، و گردن نهادن به او امر و نواهی آنان از آن جهت است که سالک بتواند به احوال و مقامات بالاتر برسد و از نقص و تراجم برهد. مراد در راهنمایی و تعلیم مرید هیچ گونه چشم‌داشتی به مرید ندارد، و صرفاً محض رضای حق و ترقی سالک در سلوک به تعلیم و تربیت آنان می‌پردازد. و بر مرید است که آداب موضوعه را کاملاً مراعات کند تا بتواند منتهای استفاده را از مراد خود بنماید.

این رسولان ضمیر راز گو نخوتی دارند و کبری چون شهان تا ادب‌هاشان بجاگه ناوری کی رسانند آن امانت را بتو هر ادبشان کی همی آید پسند نه گدایان اند کز هر خدمتی لیک با بی‌رغبتی های ضمیر (نی، ج ۳ ص ۲۵۵ س ۲۶۵)

مستمع خواهند اسرافیل خو چاکری خواهند از اهل جهان از رسالتشان چگونه برخوردار تا نباشی پیششان راکع دوتو کامدند ایشان ز ایوان بلند از تو دارند ای مزور منتی صدقه سلطان بیفشان وامگیر (علا، ج ۳ ص ۲۸۸ س ۶)

پس مرید باید در حضور شیخ و مراد خود سخت مؤدب باشد. نه تنها در ظاهر بلکه در باطن و سر ضمیر خود نیز این ادب را رعایت نماید. زیرا که مشایخ بر ضمائر مریدان واقف‌اند و به هر گونه ترک ادب ظاهری و باطنی او متوجه. لذا مرید باید از دل و جان این ادب را مراعات کند و سر به فرمان شیخ خود نهد.

در حضور حضرت صاحب‌دلان که خدا زیشان نهان را ستر است

دل نگه دارید ای بی‌حاصلان پیش اهل تن ادب بر ظاهرست

پیش اهل دل ادب بر باطنست
 تو بعکسی پیش کوران بهر جاه
 پیش بینایان کنسی ترك ادب
 چون نداری فطنت و نور هدی
 پیش بینایان حدث در روی مال
 (نی، ج ۲ ص ۴۲۷ س ۳۲۶۷)

زانکه دلشان بر سرایر فاطنست
 با حضور آیی نشینی پایگاه
 نار شهوت را از آن گشتی حطب
 بهر کوران روی را می زن جلا
 ناز میکن با چنین گندیده حال
 (علا، ج ۲ ص ۱۷۷ س ۳)

زیان ترك ادب مرید متوجه خودش خواهد شد، و باعث دل مردگی
 و بازماندن از مدارج کمال خواهد شد، و سرانجام نامش در جریده سیاه
 نامگان خواهد آمد.

بی ادب گفتن سخن با خاص حق
 دل بمیراند سیه دارد ورق
 (نی، ج ۲ ص ۳۴۲ س ۱۷۴)
 (علا، ج ۲ ص ۱۴۳ س ۲۲)

مسئله ادب و کیفیت رعایت آن در خانقاه و آنچه مربوط به مراد
 و مرید می شود از جمله مسائلی است که صوفیان بدان اهمیت فراوان
 می داده اند و شرح آن همه در اینجا جایز نیست. جهت اطلاع بیشتر ر - ك:
 خانقاه، مراد، مرید.

مولانا بر این طریقه است که ترك ادب در غلبه عشق و مقام فنا طبیعی
 است و جایز است. و گوید عاشق فانی در وجود معشوق در مقامی واقع
 می شود که خواه و ناخواه آداب از او سلب می شود، و این ترك ادب به
 علت برخاستن و ارتفاع غیریت است چون در این حالت هر گونه دعوی
 و ادعایی از عاشق سلب می گردد از جمله دعوی ادب. پس در حقیقت سالک
 رسیده به مقام فنا را بی ادب نمی توان گفت، بلکه به عکس در آن حال با ادب تر
 از او نمی توان دید. و این بحثی است که در ذیل کلمه ترك به آن بیشتر اشاره
 شده است ر - ك: ترك

پیش شیری آهوی بیهوش شد
 این قیاس ناقصان بر کار رب
 نبض عاشق بی ادب بر می جهد
 بی ادب تر نیست کس زو در جهان
 هستی اش در هست او روپوش شد
 جوشش عشقت نر ترك ادب
 خویش را در کفه شه می نهد
 با ادب تر نیست کس زو در نهان

این دوزد با ادب با بی ادب
که بود دعوی عشقش هم سری
او ودعوی پیش آن سلطان فناست
لیک فاعل نیست کو عاقل بود
ورنه او مفعول و موتش قاتلست
فاعلیها جمله از وی دور شد
(علا، ج ۳ ص ۲۹۵ س ۱۱)

هم به نسبت دان وفاق ای منتجب
بی ادب باشد چو ظاهر بنگری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست
مات زید زید اگر فاعل بود
او ز روی لفظ نحوی فاعلست
فاعل چه کو چنان مقهور شد
(نی، ج ۳ ص ۲۵۹ س ۳۶۷۶)

ادراك

به کسر اول در لغت به معنای دریافتن، و در رسیدن کودک به بلوغ
و میوه به پختگی است (کشف اللغات). - در اصطلاح صوفیه ادراك بردو
نوع است: اول ادراك بسیط، وهو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول
عن هذا الادراك، وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه. و در ظهور،
وجود حق سبحانه به حسب ادراك بسیط خفا نیست چرا که هر جا که ادراك
کنی، اول هستی حق مدرك شود، اگرچه از ادراك این ادراك غافل باشی
واز غایت ظهور مخفی ماند. دوم ادراك مرکب، وهو عبارة عن ادراك
الوجود حق سبحانه مع الشعور لهذا الادراك وبان المدرك هو الوجود حق
سبحانه. و این ادراك مرکب محل فکر و خطا و صواب است. و حکم ایمان
و کفر راجع به این است. و تفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب این
است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۸۴ مأخوذ از کشف اللغه).
غرض این است که: ادراك از نظر صوفیان بر دو قسم است: اول
ادراك بسیط، که عبارت است از ادراك وجود حق که توأم با غفلت از این
ادراك است و در این گونه ادراك مدرك که همان وجود حق باشد در کمال
ظهور است و درک کننده خواه و ناخواه اولین چیزی را که درک می کند
همین وجود مطلق حق است ولو این که از این درک غافل باشد. دوم
ادراك مرکب است که درک وجود حق است باشعور به آن درک، یعنی ادراکی

است که در آن غفلت و ذهول راه ندارد. اما این گونه ادراک درمنصه شایبه خطا و صواب است. مسائلی مانند مسئله کفر و ایمان یا تفاوت درک ارباب معرفت و نسبیت این درک از جنس این ادراک است.

مولانا هم معتقد به دونوع ادراک است: که یکی را درک وجدانی می نامند و به تفاوتی بین این گونه ادراک و حس قائل نیست و گوید درک وجدانی همان درک حسی است با این تفاوت که دخل و تصرف در احساس ممکن است ولی در وجدانیات نیست.

«درک وجدانی چون اختیار و اضطرار و خشم و اضطبار و سیری و ناهار به جای حس است که زرد از سرخ بداند فرق کند... پس منکر وجدانی منکر حس باشد. و زیاده وجدانی از حس ظاهرتر است. زیرا حس را توان بستن و منع کردن از احساس، و بستن راه و مدخل وجدانیات ممکن نیست. و العاقل یکفیه الاشاره».

درک وجدانی بجای حس بود هر دو دریک جدول ای عم می رود نگر می آید برو کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سخن (نی، ج ۵ ص ۱۹۳ س ۳۵۲۱) ، (علا، ج ۵ ص ۵۱۴ س ۲۴) دیگر ادراک مردان کامل و اولیاء الله است که از جنس ادراک دیگران نیست چون ولی از قیود بشریت رسته است و در مثل:

گر ولی زهری خورد نوشی شود و خورد طالب سیه هوشی شود (نی، ج ۱ ص ۱۶۵ س ۲۶۵۳) (علا، ج ۱ ص ۶۹ س ۱۶)

شناسایی این قوم و ادراکات آنان با ادراکات وجدانی و حسی ما بسیار مشکل است چون این قوم واقف اسرار الهی اند و ادراکشان از جنس ادراک دیگران نیست. آنچه آنان درمی یابند درقیاس و حدود معرفت دیگران نمی گنجد.

کار درویشی و رای فهم تست سوی درویشان بمنگر سست تست زانکه درویشان و رای ملک و مال روزی دارند ژرف از ذوالجلال (نی، ج ۱ ص ۱۴۵ س ۲۳۵۱) (علا، ج ۱ ص ۶۲ س ۲۲)

از بشر واقف به اسرار خدا
(علا، ج ۳ ص ۲۸۱ س ۲۵)
نه از قیاس عقل و نه از راه حواس
(علا، ج ۵ ص ۴۶۴ س ۲۸)
تو ز حال خود ندانی ای عمو
(علا، ج ۳ ص ۲۸۷ س ۵)

پاسبان آفتابند اولیا
(فی، ج ۳ ص ۱۹۵ س ۳۳۳۳)
آنچه او بیند نتان کردن مساس
(فی، ج ۵ ص ۸۴ س ۱۳۱۵)
آنچه صاحب دل بداند حال تو
(فی، ج ۳ ص ۲۵۳ س ۳۵۶۵)

شك و تردیدهای بشری بستگی به نوع ادراك آن‌ها دارد. و از آن جا که ادراك مرکب که تنها وسیله او برای دریافت مطالب او است در مظان خطا و صواب است، لذا در مقام شرح و توضیح مسائل اختلاف حاصل می‌شود. مثلاً ممکن است فلسفی را در بیان توضیح مطلبی بیانی باشد که متکلم آن را نپسندد، و یاجدلی را در اثبات موضوعی طریقتی باشد که فلان خطیب را خوش نیاید. ولی همین اختلاف سلیقه نشان می‌دهد که اصل موضوع ادراك در معرض غفلت و ذهول قرار نگرفته است، بلکه همه آن‌ها بر آن چه می‌گویند استشعار دارند. از این گونه مسایل است موضوع کفر و ایمان یا مؤمن و کافر. مثلاً ممکن است مسلمانی فلان مسیحی را کافر شمرد و یا آن مسیحی اصول اسلام را منکر گردد، اما در واقع و نفس الامر هر دو متدین‌اند و دفاع از دین خود می‌نمایند یا قلم رد بر دین دیگری می‌کشند. بنابراین يك باره نمی‌توان خط بطلان بر اصل موضوع مورد طرح کشید و مثلاً گفت همه ادیان باطلند. در واقع حقیقت در میان ادیان مختلف چون شب قدر است در میان شب‌های دیگر نهان، نه هر شبی را می‌توان لیلۃ‌القدر دانست و نه همه شبها لیلۃ‌القدراند.

می‌کند موصوف عینی را صفت
باحثی مرگفت او را کرده جرح
و آن دگر از زرق جانی می‌کند
تا گمان آید که ایشان ز آن‌ده‌اند
نی بکلی گمراه‌اند این رمه
قلب را ابله بیوی زر خرید

همچنانکه هر کسی در معرفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند
هر يك از ره این نشانها ز آن دهند
این حقیقت دان نه حق‌اند این همه
زانک بی‌حق باطلی نباید پدید

قلبها را خرج کردن کی توان
آن دروغ از راست می گیرد فروغ
باطلان بر بوی حق دام دلند
بی حقیقت نیست در عالم خیال
تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود خالی از آن
وانکه گوید جمله باطل او شقیست
تاجران رنگ و بو کور و کبود
(علا، ج ۲ ص ۱۷۵ س ۵)

گر نبودی در جهان نقدی روان
تا نباشد راست کی گردد دروغ
پس مگو کاین جمله دینها باطلند
پس مگو جمله خیالست و ضلال
حق شب قدرست در شبها نهان
نه همه شبها بود قدر ای جوان
آنکه گوید جمله حقند احمقیست
تاجران انبیاء کردند سود
(نی، ج ۲ ص ۴۱۵ س ۲۹۲۳)

اراده

در لغت به معنای خواستن. (تاج المصاغر) و خواهش و میل و قصد و آهنگ و کام. (منتهی الارب) و خواست خدا و مشیت و قضا و قدر و تقدیر (لغت نامه) آمده است. و در اصطلاح، صفتی است که حالت مخصوصی را در آدمی ایجاد می کند که از او فعل مخصوصی صادر می شود، و در حقیقت اراده تعلق می گیرد به چیز معدوم که آن را به وجود و حصول بیاورد چنان که در آیه شریفه: «انما امره اذ اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»^۱ میلی است که از پس اعتقاد بر سود و نفع پیدا می شود. و اراده عبارت از مطالبه قلب است غذای روح را از طیب نفس. و اراده قانع کردن نفس است از مرادات خود و رونمودن است بر او امر خدا و راضی شدن بر آن. و گفته اند: اراده اخگری است از آتش دوستی در قلب که اقتضا می کند اجابت کردن دواعی نفس را. (تعریفات ص ۱۱ به نقل از لغت نامه).

تهانوی آورده است: اراده در لغت، «نزوع نفس و میل او است به فعل من حیث یحملها علیه» و غرض از نزوع، اشتیاق است و میل و محبت. امام گفته است که حاجتی به تعریف اراده نیست چه آن امر ضروری است

۱- سوره مبارکه یس آیه شریفه ۸۲

برای انسان وبالبداهه فرق بین اراده خود و علم و قدرت و لذت و الم خویش را درك می‌کند. متکلمین گویند: «انها صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائز على الاخر لا فى الوقوع بل فى الايقاع». و عند الاشاعره: «هى صفة مخصصة لاحد طرفى المقذور بالوقوع فى الوقت المعين». و عند السالكين: «هى استدامة الكد و ترك الراحة». و گفته‌اند اراده اقبال کلی است به حق و اعراض از خلق و این ابتدای محبت است. اراده مغایر شهوت است و غیر از تمنا است. اراده را تقسیم‌هایی است از قبیل: اراده قدیم، اراده حادث، اراده متقدم بر فعل از لحاظ زمان، و اراده مقارن با فعل. علمارا در اراده خداوند تعالی اختلاف است و گویند اراده حق، علم او است به جمیع موجودات از ازل تا ابد. معتزله گویند: «ارادته تعالی علمه بنفع فى الفعل» و این همان است که هر عاقلی: آن را در خود می‌یابد که اعتقاد و ظن او برای نفع در فعل باعث ایجاب عمل می‌شود. (به اختصار از کشف اصطلاحات الفنون ص ۵۵۲ تا ۵۵۵).

ارادت لمعه محبت را گویند که باعث توجه گردد به مطلوب حقیقی طوعاً و کرهاً. و این معنا را مراتب است: اول مرتبه آن که باعث بر ترك قيود و اضافات و هجرت رسوم و عادات مرید باشد. مرتبه دوم آن که با وجود توجه مرید به مراد حقیقی، در طریقه طلب بر استقامت و ثبات باشد. مرتبه سوم ذهول مرید است از غیر مراد و مشاهده عین مراد است هم به عین مراد. (مرآة العشاق). - ارادت جرقه‌ای است از آتش محبت در دل سالک برای اقتضای اجابت و دواعی حقیقت. (اصطلاحات ص ۱۸۹). - ارادت ترك عادت باشد با ذوق و احوال. و بعضی گویند که ارادت نهوض قلب بود به طلب حق قدیم مطلق. و حقیقت ارادت ظهور نور ارادت حق قدیم بوده باشد در دل به واسطه رَش نور ازلی. (مقالات کاملین ص ۱۳۵)

بابا طاهر گوید: هر کس اراده نماید که به حق رسد باید از جمیع مخلوقات کناره‌گیری کند و بداند که نفس نیز از جمله مخلوقات است. کسی که خدای را برای نعمت‌هایش بخواهد، خداوند نعم خود را به او بخشد، اما هر کس که خدا را برای وصال به او خواهد. خداوند نعمت وصال

ومعرفت اتصالش را به او عطا می کند. ارادت اشاره به ثبات و انقیاد محض مرید است به مراد خود. و اهل ارادت در طلب مراد روزگار گذارند، و اهل همت در طلب وجود مراد می روند.

اعتماد به علم در ارادت از عجز و ناتوانی مریدان است. اما در معرفت موجب نیرو و توانائی اومی شود. هر که در حال و ارادت قلب خویش از خدا حظ خود را خواهد برای وقت است که حجاب او است. مرید و مراد در اصل یکی اند و فرقیشان در اینست که مرید مطلوب به ارادت است و مراد مطلوب به حقیقت. (شرح احوال باباطاهر ص ۵۲۵ به بعد).

عبادی گوید: ارادت خواست دل است که اندیشه به چیزی متعلق گردد و از آن اندیشه اثر عاج در خاطر آید که بدان اثر عاج نیت طلب آن چیز کند و هر چند مراد شریف تر ارادت بهتر. و حقیقت ارادت خواست محض است و مجرد از شوائب و علایق، فارغ از طلب آلات و دور از امتزاج و اغراض، اما ارادت آدمی را موانع و علایق بسیار است. گاهی از ضعف ارادت، و گاهی از عجز مرید، و گاه از امتناع مراد. و نیز باشد که موانع دیگر افتد از عدم آلات، یا از بُعد مسافت، یا از مخالفت مدت و مانند این موانع که حقیقت ارادت محصل نشود.

و ارادت را سه گونه است: یکی ارادت دنیا که آدمی در حباله حرص و شرك و شره افتد و حب دنیا مستولی شود و شب و روز به طمع حطام دنیا مستغرق گرداند و آن ارادت مجازی باشد بل که آن را شره و حرص خواندن اولی تر. دیگر ارادت احوال آخرت است که دل آدمی از این منزل ترقی کند و اسباب آخرت و سعادت ابدی در آن دل محبوب گردد. و این نوع ارادت، زهاد و عباد را باشد و این را رهبت و رغبت گویند. و سوم گونه ارادت به حق است، که آدمی دیده دل را به کحل عقل منور گرداند، به ارتقاء و تصعد از جمله مکونات در گذرد و به بیند که دل شریف است، و ارادت حرکت دل است که نه در روی طمع دنیا شاید بودن، نه در هوای طلب عقبی، بلکه شرط در ارادت حقیقی آنست که به اوج ولایت و سمای عزت رود تا عزیز هر دوسرای گردد.

و چون دل را در طلب حقایق راه حق ارادت افتد دنیا در بازو. و چون از دنیا برگذرد به طمع درجات آخرت هم قناعت نکند. پس ارادت حقیقی آنست که مبتدی را نیت صادق در دل افتد تا از آفریدها اعراض کند، و در طلب حق کمر جهد بر میان بندد، و مریدوار در راه دین آید. و ابتدا روی به پیر مشفق کند تا این پیر او را مدد دهد در سلوک راه طریقت، و از آفت منازل او را خبر دهد، که رفته باشد و داند. تا مرید به جایگاهی منقطع نگردد، و فترت نیفتد. (به اختصار از صوفی نامه ص ۴۵ تا ۵۰).

استاد ابوالقاسم قشیری گوید: **قال الله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهاً**. و انس گوید رضی الله عنه که پیغمبر صلی الله علیه وسلم گفت: چون خدای عزوجل بنده را نیکویی خواهد او را کار فرماید. گفتند یا رسول الله چون کار فرماید؟ گفت: وی را توفیق دهد به کارهای نیک پیش از مرگ. استاد امام (قشیری) گوید: رحمه الله ارادت ابتداء راه سالکان باشد. و آن نامی است مر نخستین منزل قاصدان را به خدای سبحانه و تعالی و این صفت را ارادت نام کرده اند زیرا که ارادت مقدمه همه کارها باشد و هر چه ارادت بنده بر آن مقدم نباشد نتواند کرد. چون این اول کار بود آن را که طریق خدای عزوجل ورزد ارادت نام کردند. مانند قصد اندر کارها که مقدمه آن بود. و مرید بر موجب اشتقاق آنست که او را ارادت بود. چنان که عالم آنست که او را علم بود. زیرا که این از اسماء مشتق است. ولیکن مرید اندر طریقت آن بود که او را هیچ ارادت نبود. مادام که از ارادت خویش برهنه نشود مرید نبود چنان که بر حکم اشتقاق هر کرا ارادت نبود مرید نبود.

(رساله قشیری ص ۹۲ و ترجمه آن ص ۳۵۸)

ارادت از قوانین این علم است و از جوامع بناهای آنست، و آن اجابت دواعی حقیقت است از سر طوع و رغبت. و آن را سه درجت است: اول ترك عادات است به مصاحبت علم، و تعلق به انفاس سالکین است با صدق قصد، و وا گذاشتن هر کسی است که تورا به کار جهان مشغول سازد، و وا گذاری

وطنی است که خاطرت را پریشان دارد. دوم بریدن از خلق است به مصاحبت حال، و آرامش انس، و سیر بین قبض و بسط. و درجه سوم فراموش کردن هر چه غیر خدا است با صحت استقامت، و ملازمت و استقامت و پای بند بودن به رعایت جهت تهذیب ادب.

(شرح منازل السائرین قسم خامس و ترجمه آن ص ۱۱۳)

میدان پنجم ارادت است. از میدان فتوت میدان ارادت زاید. ارادت خواست است و مراد راه بردن. قوله تعالی: «قل کل يعمل علی شاکلته»^۱ جمله ارادت سه است: اول ارادت دنیای محض است، و دیگر ارادت آخرت محض است، سیم ارادت حق محض. اما ارادت دنیای محض آنستکه «منکم من یرید الدنیا»^۲. «تریدون عرض الدنیا»^۳ نشان آن سه چیز است: یکی در زیادت دنیا به نقصان دین راضی بودن، و دیگر از درویشان مسلمان اعراض کردن، دیگر حاجت های خود را به مولی به حاجت های دنیا افکندن. و ارادت آخرت محض آنستکه «من اراد الاخرة»^۴ و نشان آن سه چیز است. یکی در سلامت دین به نقصان دنیا راضی بودن، و دو دیگر موانست با درویشان داشتن، سیم حاجت خود به مولی به آخرت افکندن. و ارادت حق محض آنستکه گفت: «ان کنتن تردن الله و رسوله»^۵ و نشان آن سه چیز است: اول پای بر هر دو جهان نهادن، و از خلق آزاد گشتن، و از خود باز رستن (صد میدان ص ۱۶).

عین القضاء گوید: چون از تو حرکتی یا سکونی در وجود آید، مرجح فعل بر ترک یا ترک بر فعل صفتی بود که در تو پیدا گردد که آن را ارادت خوانند (نامه های عین القضاء ج ۱ ص ۱۵). هیچ کاری از آدمی در وجود نیاید الا بواسطه صفتی که آن را قدرت خوانند، و قدرت خادم ارادت است. تا ارادت فرمان ندهد از قدرت هیچ مقدر در وجود نیاید.

۱- سوره اسری آیه ۸۴

۲- سوره آل عمران آیه ۱۵۲

۳- سوره انفال آیه ۶۷

۴- سوره شوری آیه ۲۵

۵- سوره اسری آیه ۱۸

و چون در آدمی ارادت کاری نبود، پس پدید آید پس این ارادت حادث از سببی مستغنی نبود. و از آنجا که نظر عموم بود گویند: سبب حدوث ارادت، علم بود که در آدمی وادید آید، که فلان کار کردن به از نا کردن است. (شرح مفصل در این باره از ص ۱۷ تا ۲۲ ج ۱) تا آدمی نداند که فلان چیز نیک است یا نپندارد، هرگز ارادت و طلب آن چیز در او نبود. و تا نداند و یا نپندارد که فلان چیز بد است، هرگز از آن بنگریزد. و نیک و بد اما حاضر بود و اما نبود. و اما نیک چون حاضر بود همه ارادت آدمی در حفظ آن بود. و لابد از اسباب زوال آن گریزان بود، الا که نداند این چیز سبب زوال فلان نیک است، پس از سبب جهل خود آن نیک از او زایل گردد، چون صحت تن که آن را لذتی حاضر و ارادت حفظ آن در آدمی پیوسته بود و لابد از اسباب زوال صحت گریزد، الا که نداند که فلان چیز سبب زوال صحت است، پس تناول طعامی مضر بکند و صحت از او زایل گردد، و آدمی از جهل در این افتد. (نامه‌ها ص ۳۱ ج ۱)

اصل دوم: در ارادت ازل. بدان که همچنان که هیچ حرفی برای این کاغذ از ارادت من به هیچ حال مستغنی نتواند بود، و بی ارادت من یک نقطه را وجود محال است، هم چنین می دان که در ملك و ملکوت يك ذره از ارادت خدای تعالی مستغنی نتواند بود، و بی ارادت او يك موجود را البته وجود نتواند بود. و همچنان که ارادت اول که مرا در آید در این مکتوب نوشتن، ارادتی بود کلی که در آن هیچ انقسامی نبود هم چنین می دان که «وما امرنا الا واحده کلمح بالبصر» ارادتی سابق بود بر وجود همه مرادات، چنان چه هیچ انقسام را بدان راه نبود. و چنان که هر حرفی آنجا در وجود آید که در ارادت اول بود، و تقدیم و تأخر را آنجا راه نیست، هم چنین می دان هر حادث را آن ساعت حدوث بود که ارادت ازل بوده است بی هیچ تقدیمی و تاخیری. و همچنان که قلم بر وفق ارادت من می جنبد، گاه کافی می نویسد، گاه قافی و گاه جیم. چنان که ارادت من گوید کند، هم چنین می دان که روح اعظم بر وفق ارادت ازل فرمان می-

دهد، گاه آسمان جنبد و گاه ابری بارد، گاه رعدی غرد، گاه برقی فروزد، و ذره‌یی برخلاف ارادت نکند البته. رباعی:

بی‌آنکه ترا ز جای بر باید خاست کارتوهمی‌کنند چون تیرتورااست
زین روی که جز تو نتواند خواست گردون ز نهاد خویش در چون و چراست

(نامه‌های عین‌القضاء همدانی ص ۱۴۲)

اما ارادت در سلوک در نظر عین‌القضاء: بالاترین درجات ارادت آن بود که جان مرید چنان مسخر بود که جان پیر را که انگشت و زبان و گوش توتو را. و کمترین درجه ارادت آن بود که به فرمان او بود بی‌کراهتی، پس اگر این نبود در حساب نیست. اما تا در راه ارادت بود، هنوز مرید نبود. و اگر عنایت پیر مدارا کند، به ارادت رسد به روزگار. و کمال ارادت که صفتش می‌کنم جز بعد مرگ ممکن نیست. تا در دنیا بود مدخول بود. مصطفی صلعم چون در یک حرکت بجنبد، ابوبکر که به خلاف او کندهمه لطفش این بود که الصدیقین والعابدین سه بار بگوید تا ابوبکر عذر خواهد. خلق را از این اسرار چه خبر از دین به هیچ چیز اقتصار نکرده‌اند، و در جوال غرور بمانده‌اند. (نامه‌ها ص ۲۷۲)

ای دوست ره عشق برفتی و بیبود راز دل خود ز ما نهفتی و بیبود
بی‌مستی و بی‌شراب خفتی و بیبود یکبار به ترک ما بگفتی و بیبود

از میان چندین هزار سالک که راه خدا روند، به دل و جان یکی را در مضیق ارادت نکشند و راه‌ها به حق بسیار است. و این راه غریب‌تر از همه راه‌ها است و عزیزتر و بی‌خطرتر. (نامه‌ها ص ۲۷۴ ج ۱)

و کمال ارادت آن بود که نور «لااله الاالله» در پرده محمد رسول‌الله صلعم ببیند، و بی‌حجاب نتواند دید که دیده او هنوز خام است تا پخته گردد. و چون پخته گشت محمد رسول‌الله صلعم از میان برنخیزد. حاشا و کلا، این ظن غلط است ولیکن مقهوری او در زیر قهر لااله الاالله ظاهر گردد. منتهی را چنین بود و مبتدی را چنان که گفتیم که جمال لااله الاالله جز در پرده محمد رسول‌الله نبیند. هر چند بیش نویسم نامحرمان را اشکال بیش بود. اکنون تو کجایی لااله الاالله در چندین هزار هزار

حجاب است قومی را. و قومی را جز در پرده محمد رسول الله نیست.

(نامه‌های عین‌القضاء همدانی ج ۱ ص ۲۸۵)

بدان که ارادت دولتی بزرگ است و تخم جمله سعادت‌ها است، و ارادت نه از صفات انسانیت است بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است. چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد، باید که آن را ضایع فرو نگذارد، و مدد او آنست که خود را به تصرف تربیت شیخی کامل صاحب تصرف تسلیم کند، تا شیخ به شرایط تربیت آن قیام نماید و مرید زود به مقصود رسد. و اگر کسی خواهد که خود را پرورش به نظر عقل و علم خویش دهد هرگز به جایی نرسد، و خطر آن باشد که در ورطه هلاک و مزلات افتد. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص ۲۵۵ به اختصار)

پس به طلب شیخی کامل برخیزد اگر در مشرق نشان دهد و اگر در مغرب برود و به خدمت او تمسک کند، و باید هر چه پابند او باشد و مانع او آمد از خدمت مشایخ جمله را بقوت بازوی ارادت بگسلد، تا از این دولت محروم نماند که دریغ بود. و به حقیقت تا مرید از وجود خویش سیر نشود مرد این حدیث نبود چنان که این ضعیف گوید:

سیر آمده‌ای ز خویشتن میباید برخاسته‌ای ز جان و تن میباید
در هر گامی هزار بند افزونست زین گرم روی بند شکن میباید
(همان کتاب به اختصار از ص ۲۵۵ به بعد)

بدان که مرتبه اول مقام میل است، و مرتبه دوم مقام ارادت است، و مرتبه سیم مقام محبت است، و مرتبه چهارم مقام عشق است. هر که خواهان صحبت کسی شد آن خواست اول را میل گویند، و چون میل زیادت شود و مفرط گشت، آن را ارادت می گویند، چون ارادت زیادت شد و مفرط گشت، آنرا محبت گویند. چون محبت زیادت شد آنرا عشق میگویند پس عشق محبت مفرط آمد محبت ارادت مفرط.

(انسان کامل نسفی ص ۱۱۴)

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: پاری ارادت خواستن است و آن مشروط به سه چیز باشد، شعور به مراد، و شعور به کمالی که مراد را حاصل

باشد و غیبت مراد. پس اگر مراد از قبیل اموری باشد که مرید را تحصیل آن ممکن باشد، چون ارادت با قدرت منضم شود هر دو موجب حصول مراد شوند. و اگر هر دو از قبیل اموری باشند، که حاصل و موجود باشد، اما حاضر نباشد، هر دو مقتضی وصول مراد شوند. پس اگر در وصول توفیقی افتد، ارادت مقتضی حالی شود از مرید که آن را شوق خوانند و شوق پیش از وصل باشد. و اگر وصول به تدریج باشد، چون از وصول اثری حاصل شود آن را محبت خوانند. و محبت را مراتب بود. و مرتبه آخر به وقت تمامی وصول و انتهای سلوک باشد. اما ارادت مقارن سلوک، به وجهی و اعتباری مقتضی سلوک باشد. چه طلب کمال نوعی از ارادت بود و چون ارادت منقطع شود، به سبب وصول، یا علم به امتناع وصول، سلوک نیز منقطع شود. و این ارادت که مقارن سلوک باشد به اهل نقصان خاص بوده و اما اهل کمال را ارادت عین کمال باشد و محض مراد بود. در حدیث آمده است که در بهشت درختی است که آن را طوبی خوانند هر کسی را آرزویی بود مراد و آرزوی او را معاینه از آن درخت به وی رسانند بی هیچ تاخیری و انتظاری. و نیز گفته اند که بعضی مردم را بر طاعتی که در دنیا کنند ثواب آخرت بدهند، و بعضی را عین عمل ایشان ثواب ایشان باشد. و این منوط بر آنست که بعضی را ارادت عین مراد باشد، چه کسی که در سلوک به درجه رضا رسد او را ارادت منتفی شود.

(اوصاف الاشراف ص ۳۶)

ابن عربی گوید اراده در نزد این قوم عبارت است از سوزدل و بی آرامی که مرید از اهل این طریقت می یابد که حایل می شود بین او و آن چه حجاب راه است و او را از طریقت باز می دارد. اما اراده در نزد ما قصد خاصی است در معرفت خدای تعالی و آن قیام به شناسایی حق است از راه گشایش و فتوح مکاشفه نه از طریق دلائل برهانی و عقلی و تحصیل این معرفت ذوقی است و با تعلیمات الهی صورت می گیرد نه کسبی و تعلیمات معمول در مدارس و مکاتب. و از علامات صاحب این مقام معانقه ادب است و مراعات آن با تمام قوی و غرض از این ادب و مراعات آن، ادب عقلا

است نه آداب بهالیل و عقلاء مجائین.

(به اختصار از فتوحات مکیه ج ۲ ص ۵۲۱)

جیلانی در این باره گوید: بدان که اراده صفت تجلی علم حق است به حسب اقتضای ذاتی و این مقتضی اراده است. وهی تخصیص الحق تعالی لمعلوماته بالوجود علی حسب اقتضاه بالعلم. اراده مخلوق در نزد ما عین اراده حق است مانند کلمه وجود که در تناسب با ما مخلوق است و در نسبت با حق قدیم، و درك این مطلب به ذوق و کشف است یا علمی که قائم مقام عین شده باشد. و بدان که اراده را در مخلوقات نه مظهر است و هر مظهري چون قوت و شدت گیرد یا تمکن و زیادت یابد به مظهر بالاتر تبدیل شود از این قرار: ۱- میل، ۲- ولع، ۳- صبابه، ۴- شغف، ۵- هوی، ۶- غرام، ۷- حب، ۸- ود، ۹- عشق، در این مقام عاشق معشوق خود را بیند ولی نشناسد. چنان که گویند لیلی روزی به مجنون رسید و از او درخواست تا بنشیند تا با یکدیگر محادثه و گفتگو کنند. مجنون گفت مرا واگذار که چنان بالیلی مشغولم که سرگفتگوی با تو ندارم. و این آخرین مقام وصول و قرب است. در این مقام عارف، معروف خود را گم کند و عارف و معروفی باقی نماند. و عاشق معشوق خود را نشناسد و جز تنها عشق چیز دیگری باقی نماند. و عشق ذات محض و خالصی است که در زیر عنوان هیچ اسم و رسم و لغت و صفتی در نیاید. این عشق چون ظاهر شد عاشق را فانی کند تا از واسم و رسم و لغت و صفتی باقی نماند. پس چون عاشق به این درجه محق و طمس رسید، عاشق و معشوق در عشق فانی شوند و حتی اسم و وصف و ذاتش نیز محو شود نه عاشقی ماند و نه معشوقی. در این صورت ظهور عاشق به دو صورت صفت تحقق پذیرد که گاه عاشق ناامیده می شود و گاه معشوق.

(انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۴۸)

اقوال مشایخ: قشیری گوید: و اندر ارادت سخن بسیار گفته اند هر کسی آنچه در دل او پیدا آمده است چیزی گفته اند. پیران گفته اند ارادت ترك عادت است و عادت مردمان اندر غالب، استادان است اندرون غفلت

ومتابعت شهوت کردن و پشت باز گذاشتن به آن چه وی را آرزو بدو خواند، و مرید از این عادت بیرون آمده باشد. و بیرون آمدن وی رانشانی و دلیلی بود بر درستی ارادت و آن حالت را ارادت نام کردند. اما حقیقت او بر خاستن دل است اندر طلب حق جل جلاله. و از بهر این گفته‌اند که ارادت سوختن بود که همه بیم‌ها ببرد. (رساله قشیری ص ۹۷ و ترجمه آن ص ۳۰۹). از استاد ابوعلی شنیدم که گفت ارادت سوزی بود اندر دل و تپشی بود اندر نقطه دل و شیفتگی اندر ضمیر، اثر عاجی اندر باطن، آتشی بود زبانه زنان اندر دل‌ها. (رساله قشیری ص ۹۷ و ترجمه ص ۳۱۱) - ابن خفیف گفت: ارادت رنج دایم است و ترک راحت (طبقات الصوفیه سلمی ص ۴۶۵ و تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۱۳۱). - با یزید گفت: هر مرید که در ارادت آمد مرافروتر بایست آمد و برای او با اوسخن گفت. (تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۱۵۵). - بوعثمان حیری گفت: هر کرا در ابتدا ارادت نبود او را به روزگار نیفزاید الا ادبار. (تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۵۹). - ابن عطا گفت: هر کرا اول مدخل او به ارادت بود به آخرت رسد. (تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۷۵). - ابو محمد مرتعش گفت: اراده بازداشت نفس است از مرادات آن و روی آوردن به امر خدای تعالی و رضا به موارد قضای او. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۵۱)

حاصل کلام آن که: ارادت از مواردی است که در نظر صوفیان اهمیتی فراوان دارد و شرط اول این طریقت است و به قول استاد ابوالقاسم قشیری «نامی است مرنخستین منزل قاصدان به خدای را». و چنان که عین القضاة گوید: «هیچ کاری از آدمی در وجود نیاید الا به واسطه صفتی که آن را قدرت خوانند و قدرت خادم ارادت است و تا ارادت فرمان ندهد از قدرت هیچ مقدور در وجود نیاید». پس اول قدمی که سالک برمی‌دارد ارادت است و اگر آن نباشد انگیزه طلب این معنی در سالک ظهور نکند و به این راه کشانده نشود بنابراین ارادت در سلوک بالاترین درجات است و در تمام طی مراتب طریقت سالک با آن سروکار دارد. و آن را بر سه گونه تقسیم کرده‌اند: اول ارادت به دنیا که خاص اهل دنیا است و نتیجه آن

طمع در حطام دنیاوی و جمع مال و منال و یا کسب جاه و مقام است، و آنرا ارادت دنیاوی گویند. دوم ارادت احوال آخرت که حاصلش کسب معارف آخرت، و بهجا آوردن امور شرعی، و حفظ احکام و قوانین دین و اعمال اخروی است، و این نوع ارادت خاص زهاد و عباد و اهل شرع است. سوم ارادت به حق است که «به وسیله آن آدمی دیده را به کحل عقل منور کند» و قصد رسیدن به مقامات و مدارج روحانی که نتیجه آن یافتن کمال واقعی است کند که غرض از تصوف همان است. این نوع ارادت است که در ابتدا سالک را که در مقام طلب واقع می شود و امیدارد که مرادی صاحب نظر یابد و دست ارادت به او دهد تا با تعلیمات او بتواند به مقصود و مقصد رسید. این ارادت یعنی ارادت نوع سوم را نیز به سه درجه تقسیم کرده اند: اولین درجه ترك قيود و اضافات است از مرید به حیثیتی که آنچه تا آن زمان کسب کرده و یا آموخته و بدان عادت کرده است اعم از قيود و رسوم شخصی یا اجتماعی ترك کند، و از سر صدق و صفا قدم در این طریقت نهاد. دوم استقامت و پایداری مرید است در طریقی که در طلب آن بوده و انتخاب کرده است، و پایداری و ثبوت او در این راه و باز نایستادن از طلب در هر مقام و احوالی که باشد. درجه سوم محو مرید است در مراد، به این معنی که سالک اراده خود را تابع اراده مراد کند، از خود سلب اراده نماید، و اراده مراد را بر ارادت خود ترجیح دهد، و از دل و جان تسلیم پیرو مراد خود شود. در حقیقت به مراد خود عشق ورزد، خود را عاشق و او را معشوق انگارد و در کمال این عشق بکوشد تا به مقام فنا و محو در معشوق رسد، تا آنجا که ثنویت و دوتایی و دوئیت بین عاشق و معشوق از میان برخیزد، و بالمعاینه بداند که «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» تا عشق و عاشق و معشوق یکی شود. بنابراین ارادت در تصوف از جمله مسائلی است که سالک از ابتدا تا انتهای سلوک با آن سروکار دارد و شناسایی آن از ضروریات این طریقت است. جهت اطلاع بیشتر ر-ك: لمحات ص ۱۱۷ - شرح حال باباطاهر ص ۵۲۵ تا ۵۲۷ و ترجمه رساله قشیریه ص ۳۵۸ تا ۳۱۶ و صوفی نامه ص ۴۵ تا ۵۵ و فتوحات ج ۲ ص ۵۲۱ به بعد و مرصاد العباد ص

۲۵۰ تا ۲۵۷ و نکات العاشقین ص ۷۷ به بعد و ر-ك: ذیل کلمه مرید در این کتاب.

در مثنوی: درباره کیفیت ارادت مرید به مراد و ضرورت این ارادت در سلوک بسیار بحث شده است که در ذیل کلمه مراد و مرید به آن اشاره خواهد شد. اما به طور کلی مولانا، ارادت را در مریدی به حق می بیند، یعنی ارادت واقعی را همان ارادت درجه سوم یا ارادت به حق می داند که با عشق و محبت توأم است، انواع دیگر ارادت را به هیچ می شمارد و بازیچه کودکان می انگارد که اطفالی را سرگرم می کند و نتیجه ای از آن حاصل نمی شود. آن نوع ارادت ها جز لهو و لعب و عمل لغو بی حاصل چیز دیگری نیست. اما ارادت به حق عکس آن است، و سالک عاشق را همیشه در حرکت و جنبش وامی دارد، و پایه و اساس ترقی او در احوال و مقامات می گردد، چه لازمه عشق بی قراری است و باسکون و رکود سروکاری ندارد و همین بی قراری ها است که عاشق را آن به آن به جلو می راند، و به ارتقاء و پیشرفت سوقش می دهد تا به مقصود نایل آید و به مقصد اصلی برساندش.

کار او دارد که حق راشد مرید	بهر کار او زهر کاری برید
دیگران چون کودکان این روز چند	تا به شب تر حال بازی می کنند
خوابناکی کوز یقظت می جهد	دایه و سواس عشوهش می دهد
هم تو خود را بر کنی از بیخ خواب	همچو تشنه که شنود او بانگ آب
بانگ آبم من به گوش تشنگان	همچو باران می رسم از آسمان
برجهای عاشق بر آور اضطراب	بانگ آب و تشنه و آنگاه خواب؟
(ج ۶ نی ص ۳۵۵ س ۵۸۶)	(ج ۶ علا ص ۵۶۵ س ۷)

ارباب

به فتح اول در لغت جمع رب است به معنی پرورش کننده و فارسیان به جای مفرد به معنی مهتر و رئیس استعمال کنند. (آنندراج). در تصوف به خداوندان و صاحبان مراحل سلوک و احوال و مقامات و یا مکاسب ظاهری و باطنی اطلاق شود بقرار زیر:

- ۱- ارباب احوال: کسانی که با کشف و شهود و یا برهان و استدلال سروکار دارند ر-ك: حال.
- ۲- ارباب بصیرت: اولیاء اللہ و مشایخ نامدار صوفیان.
- ۳- ارباب رخصت: عوام مؤمنان را گویند (مصباح الهدایه ص ۷۱).
- ۴- ارباب ریاضت: تارکان دنیای مادی که برای رسیدن به کمال به جوع و سهر و مجاهدت نفس و ذکر و آداب سلوک پردازند تا انوار روحانی بر آنان ظاهر شود و امور غیبی را به مشاهده ببیند و به مقام کشف و شهود رسند ر-ك: ریاضت.
- ۵- ارباب طریقت: سالکان طریقت و سایر ان طریق سلوک را گویند (شرح گلشن راز ص ۲۶۲). ر-ك: طریقت.
- ۶- ارباب عزایم: خواص مؤمنان و صوفیان اند. (مصباح الهدایه ص ۷۱).
- ۷- ارباب فتوت: جوانمردان و فقیهان و خلفا و پیروان آنان. ر-ك: فتوت.
- ۸- ارباب فراست: ر-ك: فراست.
- ۹- ارباب معاملات: عابدان و زاهدانی که بیشتر عمر خود را در عبادات ظاهری شرع صرف کنند و پیوسته قائم اللیل و صائم النهار باشند.
- ۱۰- ارباب مواجید: کسانی اند که از راه احوال به مراتب عرفان رسیده باشند نه از راه تقلید و مقال. (شرح گلشن راز ص ۵۶۳)

اربعین

به فتح اول و با در لغت ایام معهودی است که مرتاضان در آن خلوت گزینند و ریاضت کشند (آندراج). در اصطلاح شرع آمده است که: «در روایات متنوع از رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم وارد است که فرمود: «هر کس از امت من که چهل حدیث در موضوع دین خود حفظ داشته باشد، خدای تعالی او را در زمره فقها و علما بر میانگیزاند». و اتفاق

دارند که این حدیث و روایت آن ضعیف است. و علما در این باب به مصنفات بی حد و حصر پرداخته اند ولی قصدشان از تألیف و جمع و ترتیب آن مختلف است: بعضی از آنان فقط به ذکر احادیث مربوط به توحید و اثبات صفات پرداخته اند، و بعضی دیگر همشان را صرف ذکر احادیث مربوط به احکام شرع کرده اند، زمره ای به احادیث وارد در عبادات اقتصار کرده اند و عده ای دیگر فقط به ذکر احادیث مواعظ و رقائق بسنده کرده اند، و برخی به اخراج احادیث صحیح الاسناد اکتفا نموده اند، و همه آنها مصنفات خود را کتاب الاربعین نامیده اند. (کشف الظنون - ترجمه از لغت نامه، ذیل کلمه اربعینیات).

اما در تصوف این کلمه مقامی خاص دارد و بدان بسیار اهمیت می دهند چون اساس ترقی طالبان طریقت است و برای آن شرایطی خاص قائلند که ذیلاً بدان اشاره می شود:

سهروردی باب بیست و ششم از کتاب خود را مخصوص این اصطلاح کرده و در خاصیت آن و حکمتی که در این عدد چهل است بیاناتی دارد که ابوالمفاخر باخرزی عیناً آن را به فارسی ترجمه کرده و در کتاب خود ذیل باب اول از فص «آداب الخلوه و الاربعینیه و شرایطها و فتوحها» آورده است: «واجب نمود يك فص در بیان چهل، خلوت نشستن و خاصیت و فتوح آن نوشتن و کیفیت درآمدن به خلوت و شرایط آن را به شرح باز نمودن، جهت آن که به اربعینیه نشستن در میان صوفیه اصلی معتبر است.

(اوراد الاحباب ۲۹۵)

این طایفه صوفیه را جمیع اوقات روزگار باید که چنان باشد که در وقت چله نشستن است. هر چه در اول این چله مطلوب این قوم است در غیر چله نیز همان مطلوب است. لکن آنست که حکم اوقات مختلفه برسالك طارق می گردد و او را مشوش می کند. پس وقت خود را به این اربعینیه مقید می دارد و نفس را برین معتاد می کند تا حکم و خاصیت او بر اوقات دیگر فایض گردد و جمیع اوقات ایشان بر هیئت اربعینیه گردد. و رسول صلی الله علیه و آله وسلم عدد اربعین را مخصوص ذکر فرموده

است و گفت «وَمَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ». و خدای تعالی این عدد را در قصه موسی علیه السلام به تخصیص انقطاع الی الله ذکر فرموده است که «و واعدنا موسی ثلاثین لیلة و اتممنا هاب عشر فتم میقات ربه اربعین لیلة^۱». و آن ثلاثین، ماه ذوالقعدة است و عشر دیگر دهه ذی الحجه. (اوراد الاحباب ص ۲۹۱ و عوارف المعارف ص ۲۵۷)

سپس در علت تسمیه اربعین، در حدیث نبوی و قرآن مجید، تمسك به حدیث مشهور در آثار صوفیان نموده است که «خَمْرٌ طِیْنَةُ آدَمَ بَیْدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» و پس از شرح ارتباط این کلمه در حدیث با رفع حجب از سالک در چهل روز خلوت آورده است «بنده سالک در این چهل روز هر روزی به واسطه اخلاص عمل لله تعالی یک طبقه از طبقات جبلت ترابی که مبعده بنده است عن الله تعالی منکشف می شود تا در چهل روز کامل ایام خلوت آن چهل طبقه حجاب روز تخمیر را کشف کند. و نشان تأثیر اربعینیه در سالک و علامت صدق او در خلوت و نشان آنکه در این اربعینیه به شرایط اخلاص وفا کرده است، آن است که چون از خلوت اربعینیه بیرون آید، بیش به دنیا رغبت نکند و زهد نماید و از دار غرور دور شود و به دار الخلود باز گردد. جهت آن که ترك دنیا از ضرورت و لوازم حکمت است در دل. و هر که به دنیا رغبت نماید و زهد نکند علامت آن باشد که در خلوت بر هیچ حکمتی ظفر نیافته است و هیچ حاصلی نکرده. و هر که را بعد از اربعینیه در باطن حکمت الهی پدید نیاید از آن باشد که شرایط خلوت او به خلل بوده است و اخلاص به جای نیآورده است و هر که اخلاص به جای نیارد خدای را عبادت نکرده است. جهت آن که خدای تعالی عبادت بی اخلاص را قبول نمی کند. قال الله تعالی «وما امر و الا لیعبد الله مخلصین له الدین».

(اوراد الاحباب ص ۲۹۳ و عوارف المعارف ص ۲۵۹)

۱- به این روایت اغلب صوفیان در آثار خود تمسك جسته اند رك: حلیه الاولیا ج ۵ ص ۱۸۹.

۲- سوره اعراف آیه ۱۴۲

۳- سوره بینه آیه ۵

عزیزالدین نسفی رساله ششم از کتاب انسان کامل خود را اختصاص به آداب خلوت داده و در فصل دوم آن ذیل «در بیان شرایط چله» آورده است: بدان که شرط اول، حضور شیخ است. باید که به اجازت شیخ نشیند، و شیخ حاضر باشد. و هر هفته یا به هر ده روز شیخ به خلوت خانه وی رود تا وی را به دیدن جمال شیخ، قوت زیاده شود و تحمل و مجاهده تواند کرد. و اگر مشکلی افتاده باشد سئوالی کند. شرط دوم، زمان و مکان است یعنی در وقتی باید باشد که سرما و گرمای سخت نبود، در وقتی معتدل باید باشد. و جایی باید که از میان خلق دور بود چنانکه آواز مردم بوی نرسد، و آواز ذکر وی بمردم نرسد. و جایی خالی و تاریک باید که باشد، و درین چهل روز هیچکس به پیش وی نرود الا شیخ و خادم. شرط سوم آنستکه همیشه با وضو باشد، و در هر وقت نمازی را وضو تازه کند، و هر نوبت که وضو تازه کند دو رکعت نماز شکر وضو گزارد. شرط چهارم صوم است، باید که درین چهل روز هر روز روزه باشد. شرط پنجم کم خوردنست، در حق هر کسی متفاوت باشد، و این بنظر شیخ تعلق دارد تا هر کس را چه مقدار فرماید. شرط ششم کم گفتن است باید که درین چهل روز با هیچکس سخن نگوید الا با شیخ و خادم.

شرط هفتم کم خفتن است، باید به شب دودانگ خواب بیش نکند، شرط هشتم خاطر شناختن است، و خاطر چهار قسم است: خاطر رحمانی، و خاطر ملکی، و خاطر نفسانی، و خاطر شیطانی و هر یک علامتی خاص دارد. شرط نهم نفی خواطر است، باید که درین چهل روز هر خاطری که در آید نفی کند و بفکر آن مشغول نشود، اگر چه خاطر شناس باشد، و اگر چه احتمال آن میدهد که آن خاطر که در آمده است رحمانی بود، نفی میباید کرد. از جهت آنکه او را بامر شیخ کار میباید کرد، و امر شیخ بی هیچ شکی رحمانیست. و اگر خاطری در آید یا خوابی یا واقعه ای دیده باشد، یا در بیداری چیزی در خارج ظاهر شود و آن را نفی نتواند کرد و بفکر آن مشغول می شود و حل آن نمی تواند کرد، باید که آن را بر شیخ عرضه کند تا شیخ شرح آن بکند، تا آن چیز مانع جمعیت وی نشود. شرط

دهم ذکر دائمست، بعد از ادای نماز پنجگانه بهیچ کاری دیگر مشغول نشود الا بذكر «لا اله الا الله». و باید که ذکر بلند گوید و جهد کند که حاضر باشد و داند که نفی و اثبات می کند.

(انسان کامل نسفی ص ۱۵۴)

نسفی در کتاب کشف الحقایق دوازده شرط در بیان شرایط چله آورده است، و اغلب همانست که در کتاب انسان کامل ذکر شد، جز چند مورد که به آن اشاره می شود: شرط دوم تجدید ایمان است بلکه هر ساعت. سیم هر روز تجدید توبه است بلکه هر ساعت. پنجم حضان خشنود کردنست یعنی حق خدای و خلق به تمامی گزاردنست. ششم لقمه حلالست و اگر به کسب خود حاصل کرده بهتر. در شرط یازدهم که تقلیل غذاست گوید «در هر شخص دگرگون باشد، یکی را هر شب پنجاه درم اندک باشد و یکی را بسیار باشد. شیخ ما سلمه الله و ابقاه، هر شب يك قرص نان به قدر چهل درم و يك زخم گوشت به قدر چهل درم بایک کاسه آبگوشت می فرستاد، اگر نمی خوردیم می رنجید، و اکنون معلوم می شود که حق به دست ایشان بود. و اگر تابستان بود يك من روغن بادام می فرستاد و اگر زمستان بودی نیم من تاهر شب سرچرب می کردیم و دربینی می چکانیدیم. و بعضی در چله در شب اول چهل لقمه خورده اند و هر شب يك لقمه کم کرده اند تا شب آخر يك لقمه مانده است. و بعضی در تمام چله يك من طعام خورده اند، هر شب به قدر هفت درم. و بعضی در چله قطعاً حیوانی نخورده اند. و شیخ ما می فرمود که اینها را اعتبار نیست، کار کردن را اعتبار است. غرض که تقلیل غذا به نظر شیخ تعلق دارد، تا در حق هر کس چه مقدار فرماید. سالک را به رأی و اندیشه خود کار کردن زهر قاتلست و به امر شیخ کار کردن تریاق اکبر. (کشف الحقایق ص ۱۳۴).

نجم الدین دایه فصل پانزدهم از: کتاب خود را به آداب خلوت اختصاص داده است و در لزوم مراعات این آداب مطالبی شبیه به آن چه از عوارف المعارف ذکر شد آورده است. و هشت شرط برای اربعین نشستن شمرده است که همان شروط مذکور در بالا است. جز آن که در کیفیت

نشستن سالک به چله آورده است: شرط اول: تنها در خانه خالی نشستن است و روی به قبله آورده مربع، دست‌ها بر روی ران نهاده، غسل کرده به نیت غسل مرده، و خلوت خانه را لحد خویش شمرده، و از آنجا جز به وضو و حاجت و نماز بیرون نیاید. و خانه باید تاریک بود و کوچک و پرده بر روی در فرو کرده، تاهیج روشنی و آواز در نیاید، تاحواس از کار فروافتد از دیدن و شنودن و گفتن و رفتن، تاروح چون مشغول حواس و محسوسات نباشد با عالم غیب پردازد. و نیز حجبی و آفاتی که روح را از دریچه‌های حواس پنجگانه درآمده است چون حواس از کار فروافتد، به تصرف ذکر و نفی خواطر محو گردد و آن نوع حجاب نیز بنشیند و روح را با غیب انس پدید آید و انس از خلق منتفی گردد.

(مرصاد العباد چاپ دکتر ریاحی ص ۲۸۲ و شمس العرفا ص ۱۵۶)
 شروط دیگر همان است که در آثار نسفی ذکر شده جز آن که در شرط هفتم آورده است: هفتم مراقبت دل شیخ کردن است. باید که پیوسته دل باشیخ دارد و از دل شیخ مدد می‌طلبد، که فتوحات غیبی و نسیم نفحات الطف ربانی ابتدا از دریچه دل شیخ به دل مرید رسد. زیرا که مرید اول حجب بسیار دارد، و توجه به حضرت عزت به شرط نتواند کرد که او خو کرده عالم شهادت است، چون پیوند ارادت محکم بود، توجه به دل شیخ آسان دست دهد. و دل شیخ متوجه حضرت است و پرورده عالم غیب. هر لحظه از غیب به دل شیخ فیضان فضل ربانی می‌رسد، و از دل شیخ به حسب توجه دل مرید به دل شیخ، مدهای غیبی به دل مرید می‌رسد. تادل مرید اول به واسطه، از غیب مدد گرفتن خو کند و پرورش یابد. آنگه به تدریج بدان رسد که قابل فیض بی‌واسطه شود. پیوسته همت شیخ را در راه، دلیل و بدرقه خویش شناسد، و چون آفتی و یا خوفی پدید آید یا خیالی هایل در نظر آید در حال پناه با ولایت شیخ دهد، و از راه اندرون از دل شیخ مدد طلبد، تا مدد همت و نظر ولایت شیخ دفع هر آفت اگر شیطانی است و اگر نفسانی می‌کند. (مرصاد العباد ص ۲۸۴). هشتم ترك اعتراض است هم بر خدای هم بر شیخ. ترك اعتراض بر خدای، چنان که به هر چه از غیب بدو

فرستد از قبض و بسط ورنج و راحت و صحت و سقم و گشایش و فرو بستگی راضی باشد و تسلیم کند و روی از حق نگرداند و ثابت باشد. و بر شیخ به هر چه از قول و فعل و حال و صفت او بیند اعتراض نکند و تسلیم تصرفات ظاهر و باطن او باشد و در معاملات و احوال شیخ به نظر ارادت نگردد، به نظر عقل کوتاه بین تصرف نکند که شرط بزرگترین، تسلیم ولایت شیخ بودن است. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص ۲۸۴)

در کیفیت خوردن غذا و خفتن و تقلیل آنها و مداومت ذکر هنگام چله نشینی آورده است «از آداب خلوت یکی تقلیل طعام است نه چندان که ضعیف و بی قوت شود. آن مقدار که قوت مواظبت بر ذکر سخت و مدام گفتن باقی باشد. مثلاً به مقدار صد درم یا صد و پنجاه درم یا دو بیست درم طعام خورد. فی الجمله باید در شب سبک باشد تا خواب غلبه نکند و از ذکر باز نماند از قلت طعام یا کثرت. و آن مقدار طعام خورد که با ذکر و حضور دل خورد، و لقمه کوچک بردارد و به شره نخورد و خرد بخاید با ذکر که در دل می گوید، تا به نور ذکر ظلمت شهوت طعام مندفع می شود. و چون نیم سیر شد دست بدارد تا اسراف نبود. و در طعام تکلف نکند تا لذیذ باشد و از گوشت بسیار احتراز کند. در هفته ای اگر یک بار یا دو بار خورد، هر بار پنجاه درم روا باشد. دیگر در قلت خواب کوشد تا بتواند به اختیار پهلو به زمین نهد مگر از غلبات خواب بی خود بیفتد یا خوابش ببرد. چون باخویش آمد برخیزد و وضو تازه کند و به ذکر مشغول شود و اگر نیک مانده گردد و نتواند نشست یک ساعت پهلو بر زمین نهد یا سر برزانو نهد و خوابش ببرد، تا ملالت از طبع و کلالیت از حواس برود هم روا باشد. و هر وقت که از ملازمت ذکر زبان بازماند یک ساعت دل را به ذکر مشغول کند و مراقب دل شود و منتظر باشد تا چه در نظر او آید. و از هر خیال مخوف و آواز هایل که بیند یا شنود نترسد و دل به قوت دارد و در حال پناه با ولایت شیخ دهد و نام شیخ بر زبان براند و از همت او مدد طلبد تا حق تعالی به لطف خویش مندفع گرداند. و هر وقت که به وضو یا نماز جماعت یا نماز جمعه بیرون آید باید که چشم در پیش دارد و به جوانب ننگرد و دل

را و زبان را به ذکر مشغول گرداند تا متفرق نشود.

(مرصاد العباد ص ۲۸۷)

حاصل کلام آن که: اربعین در واقع عبارت بود از چهل روز ریاضتی که مرید برای ترکیه نفس باید به دستور مراد و شیخ خود بکشد و از لوازم و آداب اولیه سلوک به شمار می‌رود. هر سالگی در طی مدارج سلوک باید به فرمان شیخ خود از خلق عزلت گزیند و با ترتیباتی که در بالا ذکر شد به گذراندن این اربعین یا چله پردازد. دفعات اربعین و اوقات آن بسته بود به نظر شیخ و استعداد سالک و مقدار پیشرفت او در سلوک و چه بسا که از یک یا دو و یا چندین اربعین تجاوز می‌کرد. در خانقاهها، زوایا و یا اطاق‌های کوچکی ترتیب داده بودند که نوصوفی و یاسالک طریق را برای گذراندن چله یا اربعین بدان جا می‌فرستادند تا به کلی از خلق و اجتماع منقطع گردد و به آدابی خاص و ذکرهای که از جانب شیخ تلقین می‌شد پردازد. کیفیت این اذکار و انواع آن را ذیل کلمه ذکر باید دید (رک: ذکر).

سالک به اجازت و اشارت شیخ و تعلیم او برای مدت چهل روز به آن اطاق در بسته تاریک می‌رفت و رابطه‌اش با خارج به کلی قطع می‌شد، جز با شیخ و خادم خانقاه که مامور رساندن غذا و لباس به چله نشینان بود. با این شروط که همیشه با وضو باشد و در زاویه در بسته خود با ادب تمام چهار زانو رو به قبله نشیند و به نمازها و تهجدات و اذکاری که به او داده بودند مشغول گردد. در تمام این مدت باید روزه گیرد، سعی کند که هر روز از مقدار غذای مرسوم کم کند تا آن را به حداقل ممکن برساند که گاهی به یک لقمه و یا چند خرما و بادام و جز آن می‌رسید. و باید بکوشد تا از خواب خود نیز بکاهد و در شبانه روز جز چند ساعتی به خواب نرود و همیشه مراقب احوال و اذکار خود باشد. هر گونه سخن و گفتگوئی را ترك کند جز ذکر و نماز و تهجدات و نوافل دستوری شیخ را، و اگر در این مدت خاطراتی بر او گذرد و یا افکاری نابجا و یا هول‌انگیز به او هجوم آورد آن‌ها را با شیخ خود در میان نهد و چاره‌جویی از او خواهد. مشایخ

هم هنگام اربعین، سخت مواظب احوال سالکان بودند و باتعلیماتی خاص در تقلیل خوراک و خواب وادامه اذکار و بهجا آوردن فرایض و مستحبات آنان نظارت می کردند، و برای پیشگیری از هرگونه حادثه‌ای نسبت به استعداد جسمی و روحی سالک دستورهایی می دادند و یا ادویه‌ای خاص تجویز می کردند. سالک هم در این مدت کاملاً از ما سوی الله منقطع و به پاسداری دل خود و بهجا آوردن تعلیمات شیخ که باریاضتی شاق همراه بود می پرداخت تا از این طریق، نفس امّارة بالسوء را که منشاء همه مفسد و بزرگترین دشمن سالک و عظیم‌ترین سد و مانع در طریقت بود سرکوب نماید. جهت مزید اطلاع رُك: جلابی ص ۴۱۸ و عوارف المعارف ص ۲۵۷ تا ۲۲۷ و مرصاد العباد ص ۲۸۲ تا ۲۸۸ و اوراد الاحباب ص ۲۹۵ تا ۳۲۴ و نیز رُك ذیل کلمه خلوت در این کتاب.

در مثنوی راجع به چله و اربعین و کیفیت آن و لزومش در سلوک بحث خاصی نشده است. علتش آنست که در مکتب مولانا و یارانش سلوک با صحبت توأم است. به این معنی که تعلیمات این مکتب باریاضت و اعمال شاق همراه نیست، بلکه سعی می شود که با صحبت و ارائه طریقی خاص سالک را به کمال مورد نظر برسانند. اگرچه در آثار و احوال شمس تبریزی و مرید سخت مستعد او آمده است که هر دو در بدایت کار ریاضت‌ها کشیده و اربعین و چله‌ها گذرانده‌اند. افلاکی در ذکر مناقب شمس تبریزی آورده است: «هم‌چنان عرفای اصحاب از حضرت خداوندگار چنان نقل کرده‌اند که خدمت مولانا شمس‌الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره مدرسه درآمد و به ریاضت و مجاهده به‌غایتی مشغول شد که اصلاً يك روز از حجره بیرون نخرامید، از دیوار حجره آواز آمد که ان لنفسك عليك حقاً مرحمت فرمود تبسم کنان ترك اعتکاف کرده به سوی دمشق عزیمت نمود. (مناقب العارفین ص ۶۸۲). و فریدون بن احمد سپهسالار در ذکر احوال او آورده است: و در تجرد و عزلت سیرت عیسی علیه‌السلام داشت و پیوسته در مشاهده سلوک می فرمود و در مجاهده روزگار می گذرانید. (رساله فریدون ص ۱۲۳) و در مقالات شمس به‌موارد بسیار بر می‌خوریم

که در خدمت مشایخ ریاضت‌ها دیده و اربعین و چله‌ها گرفته بود و اصولاً زندگانی این مرد کامل باریاضات شاق توأم بوده است که شمه‌ای از آن را در مقالات و مناقب‌العارفین باید دید.

مولانا نیز از وقتی که پس از فوت پدر در تحت تعلیم و ارشاد محقق ترمذی درآمد چندین اربعین و چله گذراند چنان که افلاکی اشاره کرده است: «و چون حضرت مولانا از غلبه زیارت مردم خلوت شد. به طریق یاری حضرت سید (محقق ترمذی) فرمود که *وَلِلَّهِ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ* که در جمیع علوم ظاهر صدهزار همچو پدری می‌خواهم که زمانی هم در علوم باطن خوض کنی. و مرا ارادت است که پیش من خلوتی بر آری. اشارت سید را بصدق تمام تلقی نمود. سید فرمود که هفت روزه‌ای بگیر. مولانا گفت: قوی اندک است تا چهل روزه باشد. سید خلوتی راست کرده، مولانا را به خلوت نشانده در حجره را به گل در آورد. گویند غیر از ابریقی آب و چند قرص جوین هیچ نبود. بعد از آن که چهل روز بگذشت، سید در حجره را بگشاد. چون درآمد دید حضرت مولانا به حضور تمام در کنج تفکر سر به‌گریبان تحیر فرو برد. ساعتی توقف کرده اصلاً نگران نشد. سید آهسته بیرون آمد در خلوت را بر آورد. تا چله دیگر بگذشت. باز درآمد، دید که به‌نماز ایستاده نیاز می‌کند. قطعاً به‌سید نپرداخت. چون چله سوم بگذشت سید نعره‌زنان در خلوت را خراب کرده، دید که مولانا از خلوت به صد جلوت تبسم‌کنان برابر سید آمد دو هر دو چشمان مبارکش از مستی، دریای مواج الهی گشته بود. (مناقب‌العارفین ص ۸۲). و باز در همین کتاب آمده است که مولانا به‌پسرش سلطان ولد پس از الحاح و اصرار بسیارش اجازت اربعین و چله داد.

(مناقب‌العارفین ص ۷۹۳)

ظاهر آ‌ شمس تبریزی و به‌تبع او مولانا پس از رسیدن به‌مقام ارشاد، اربعین و چله را از ضروریات سلوک نمی‌دانستند و پیروان خود را کمتر به‌خلوت می‌فرستادند. چنان که شمس می‌گفت: این چله‌داران متابع موسی شدند چون از متابعت محمد (ص) مزه نیافتند. حاشا، بلکه متابعت محمد

(ص) به شرط نکردند از متابعت موسی اندکی مزه یافتند آن را گرفتند (مقالات شمس) و باز در مقالات آمده است که «شیخی در بغداد چله نشسته بود شب عید آمد. در چله آوازی شنید، نه از این عالم، که ترا نفس عیسی دادیم بیرون بر خلق عرضه کن. شیخ متفکر شد که عجب مقصود از این ندا چیست؟ امتحان است یا چه می خواهد؟ دوم بار به هیبت تر آمد، که وسوسه را رها کن، برون آی و بر جمع شو که تو را نفس عیسی بخشیدم. خواست که در تأمل مراقبت شود، تا مقصود بر او مکشوف شود. سوم بار بانگی با هیبت آمد، که تو را نفس عیسی بخشیدم بیرون آی بی توقف و بی تردد. برون آمد روز عید را در انبوهی بغداد روان شد. (مقالات ص ۳۵۱). باز افلاکی از قول شمس آورده است: آخر بنگر که آن چله و آن ذکر هیچ متابعت محمد (ص) هست؟ آری موسی را علیه السلام اشارت بود «اربعین لیلة» متابعت محمد (ص) کجا که موسی تمنای آن نیارد بردن. (مناقب العارفين ص ۶۷۷).

مولانا نیز در این باره متابعت از پیر و مرشد و شیخ خود شمس تبریزی می کرد. افلاکی در ضمن سرگذشت سلطان ولد پسر مولانا آورده است که: حضرت سلطان ولد در سن بیست سالگی روزی از حضرت مولانا التماس نمود که البته به خلوت درآید و چله ای بر آورد. فرمود که بهاء الدین، محمدیان را خلوت و چله نیست و در دین ما بدعت است. اما در شریعت موسی و عیسی علیهما السلام ایشان را بوده است. و این همه مجاهدات برای ما آسایش فرزندان و یاران است. هیچ خلوت محتاج نیست. زحمتی مکش و وجود مبارك خود را مرنجان. (مناقب العارفين ص ۷۹۳). و باز در جای دیگر حکایتی آورده است که صوفی خدمت مولانا رسید پس از ادای ادب و به جا آوردن احترامات لازم مولانا از سفرهای او سؤال کرد و جوابهایی گفت. مولانا فرمود: «بیا راست بگو که شیخت تو را چگونه ارشاد کرد و تو را چه فرمود؟ گفت در بغداد دوازده سال ملازم خدمت شیخ بودم (و چنان و چنین کردم) آنگاه شیخ به خلوت تم نشاندا تا چند

نوبت چهله بر آوردم و زحمت بسیار کشیدم. حضرت مولانا فرمود، که به اشارت و ارشاد او این همه تو کردی، اوغر خواهر برای تو چه کرد؟ نازنین کس که با این همه اعتقاد و صدق چهها کرده است و چهها کشیده و آن شیخ بی خبر هیچ نکرده است و این بیت را بگفت:

اگر تو کار نکردی مفلسی از خیر بیا که کار چو تو صد هزار ما کردیم
یاران به یکبار سر نهادند و شکرها کردند. فرمود که به روان پاک پدرم، شیخ راستین حقیقی آنست که بی آن که مریدش بداند و مطلع شود کار او را تمام کند و او را به خدای رساند بی هیچ جهدی و جهادی و خدمتی و هم چنان او را به منزلی رساند که مس وجود او اکسیر مس وجود دیگران شود تا مسها زر کند و کیمیا سازد و این قوت و قدرت کار محمدیان است و متابعان او.

(مناقب العارفین ص ۴۷۵ - به اختصار).

مجموع این اقوال نشان می دهد که مولانا پس از رسیدن به شمس تبریزی و ارشاد او، در تعلیمات پیروان به چله نشینی و گذراندن اربعین های متعدد و دادن ریاضات شاق چندان معتقد نبود و سعی می کرد که کار مریدان را بدون آن که آنها مطلع شوند به سامان رساند تا بی هیچ جدّ و جهدی و جهادی و خدمتی او را به منزلی رساند که مس وجودش زر گردد و مس وجود دیگران را نیز زر کند. در مثنوی هم چله نشینی را به قوم عیسی نسبت داده است و آن را نوعی از خود بینی و یا خویشتن نمایی جلوه داده که نتیجه اش فساد و تباهی و اختلاف می شود.

جهت اطلاع رک: نی، ج ۱ ص ۳۵ تا ۴۵ ذیل حکایت خلوت گزیدن وزیر نصرانی. و در دفتر پنجم ذیل حکایت صاحب دلی که در چله دید، سگی حامله در شکم آن سگ بچگان بانگ می کردند (نی، ج ۵، ص ۶۲). آورده است که نتیجه اربعین و چله باید فتوح و گشایشی باشد که عقده هارا حل کند و سالک را از نقص و کمی برهاند. و در جای دیگر همان دفتر آورده است که چله و ریاضت برای ناقصان است تا به کمال رسند اما برای مخموران حق که ولیّ الدولتین و امام القبلتین شده اند و از او اوصاف

بشری رسته و آستین بر دامن حق بسته‌اند این گونه مسائل شایسته نیست. این که در وقتست باشد تا اجل هست يك نامش ولی الدولتین خلوت و چله بر او لازم نماند قرص خورشید است خلوت‌خانه‌اش علت و پرهیز شد بحران نماند چون الف از استقامت شد به پیش (نی، ج ۵ ص ۲۲۹ س ۳۶۵۷)

وان دگر یار ابد قرن ازل هست يك نعتش امام‌القبلتین هیچ غیمی مرورا غایم نماند کی حجاب‌آرد شب بیگانه‌اش کفر او ایمان شد و ایمان نماند او ندارد هیچ از اوصاف خویش (علا، ج ۵ ص ۵۳ س ۱۹)

ارهاص

به کسر اول در لغت به معنای بنا کردن دیوار به گل، و آماده چیزی شدن، و ایستادن آمده است. (منتهی‌الارب). و در اصطلاح خارق عادتی است که از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قبل از ظهور او سرزند، مانند نوری که در پیشانی پدران او ظاهر بود. - احداث امر خارق عادتی است که دلالت بر بعثت پیغمبر کند قبل از بعثتش. - امر خارق‌العاده‌ایست که از پیغمبر ما صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیش از نبوتش سر می‌زد. گویند آن از قبیل کرامات است. چه درجه انبیاء پیش از بعثتشان کمتر از درجه اولیا نیست. - ارهاص شرعاً نوعی از خارق عادتیست که پیغمبران را پیش از برگزیده شدن به پیغمبری از جانب حق تعالی عطا می‌شود. و وجه تسمیه آن اینست که در لغت ارهاص به معنای بنای خانه است، و این خارق عادت اعلام به بنای خانه نبوت است. (کشاف ص ۵۶۳).

ارشاد

به کسر اول، در لغت به معنای راه به حق نمودن است. (آندراج). و در اصطلاح صوفیان تعلیم و تربیتی است که مشایخ آنان به سالکان این

طریقت ارائه کنند تا بتوانند راه بی‌زینهار سلوک را به خوبی طی نمایند. محقق ترمذی گوید: ارشاد کار هر سرگین دانی نیست، جانی باید از خود و از کار خود فارغ شده، کار انبیا است، کار محمد است که ارشاد کند به خدا زیرا ربّانی است.

(معارف محقق ترمذی ص ۷۰).

ازل

بفتح اول و دوم، در لغت به معنای همیشگی و زمانی که آن را ابتدا نباشد. (کشف‌الغف). و در اصطلاح متکلمین، عبارت است از استمرار در ازمنه مقدّمه غیرمتناهی در جانب ماضی، چنان که ابد استمرار وجود است در ازمنه غیرمتناهی در طرف مستقبل و آینده. (تعریفات). - ازل دوام وجود است در ماضی کما این که ابد دوام وجود است در مستقبل. و در شرح موالع در بیان حدوث اجسام آمده است که ازل ماهیتی است که اقتضای عدم مسبوقیت کند، و از این جهت است که گفته‌اند ازل نفی اولیت باشد. و جمعی دیگر گفته‌اند که ازل استمرار وجود است در زمان‌های غیرمتناهی در طرف ماضی و حال آن که این معنا عین معنای اول است. صوفیان گویند اعیان ثابت و بعضی از ارواح مجرد ازل‌اند، و فرق بین ازلیت اعیان و ارواح با ازلیت مبدع این است که مبدع تعالی صفتی است سلبی به نفع اولیت زیرا او جل شأنه عین وجود است و دوام ازلیت اعیان و ارواح بسته به دوام مبدع آنها است در عین حال با افتتاح وجود از عدم زیرا که وجود غیر از اعیان و ارواح می‌باشد.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۸۴).

امتداد فیض را گویند از مطلق و معنا و ظهور ذات احدیت در مجالی اسماء فعلی بروجهی که مسبوق به ماده و مدت نباشد. هر آینه ازلیت ذات از سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار توان نمود چرا که در مادون عالم مثال که عالم ملک و شهادت است ذات را تجلی در اسماء فعلی است،

و مقرون است آن افعال به ماده و مدت و بنیاد ظهور اجسام است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلك جسمانی است متقدر و متحقق گردد. (مرآة العشاق). - ازل معنای قدم است. (شرح شطحیات ص ۶۱۸)

ازل آن چه مرآن را اول نیست. (جلابی ص ۵۵۱). - ازل به معنای قدیم است. و گفته اند شیئی است قدیم تر از شیئی. و ازل و ازلیت از آن خدای تعالی است و هیچ چیز جز او به این نام خوانده نمی شود. و ازل اسمی از اسماء اولیّه است، و آن خدا است جل شانه که قدیمی است، و لم یزال و لم یزل، و ازلیت صفت است از صفات او. و بعضی از متقدمین گفته اند: «الحق فی ما لم یزل کهو فی ما لا یزال». و این گفته را پسند کردند به علت نفی تغیر از حق، چه او به جمیع اسماء و افعالش لم یزلی است. و برخی دیگر گفته اند که این قول الزام قدمت برای اشیاء کند، و آنها بین اسماء و افعال، و اسماء و ذات و صفات، و صفات و فعل، و صفات و ذات فرق گذاشته اند. (اللمع ص ۳۶۴).

عین القضاة در فصل پنجاه و سوم و پنجاه و چهارم از کتاب زبده الحقایق خود مطالبی راجع به ازلیت و ابدیت حق و یکی بودن آنها بیان کرده است که به اختصار به آن اشاره می کنیم: «حق این است که خدای موجود بود و با او چیزی نبود، و الان نیز موجود است و با او چیزی نیست، و موجود خواهد بود بدون این که با او چیزی باشد. پس ازلیت او حاضر است با ابدیتش بدون هیچ فرقی و هر کجا که پادشاهی او باشد موجودی جز او نیست نمی توان وجودی جز او تصور کرد، چنان که آنجا که سلطنت آفتاب است وجود خفاشان در تصور نگنجد. پس وجود حق در وعاء زمان نگنجد و به عبارت دیگر زمانی نیست که گفته شود «کان الله ولم تکن معه شیئی». و چون از باطن تو روزنی بملکوت باز شود آن گاه این مطلب را مشاهده خواهی یافت و از سماع و حکایت خواهی رست. پس بدان که هر کس ظن برد که ازلیت چیزی است گذشته خطای فاحشی نموده است. و این وهمی است که اکثر و اغلب دچار آن هستند چه آنجا که ازلیت هست نه گذشته ای وجود دارد و نه آینده ای. چه او محیط

به زمان گذشته است همان طور که محیط به زمان آینده می باشد. و هر که جز این تصور کند اسیر وهم خویش است. زمان آدم ابوالبشر به ازلیت نزدیک تر از زمان مانیست، بلکه نسبت ازمنه و ازلیت یکی است. پس ازلیت با تمام زمان ها است و محیط است بر تمام زمان ها و سبق وجود بر آن ها دارد. چون این دانستی، بدان که در معنا اصلا فرقی بین ازلیت و ابدیت نیست. بنابراین هر گاه اعتبار وجود این معنا کنی بانسبت به گذشته از زمان لفظ ازلیت را استعاره آوری و هر گاه اعتبار وجود آن معنی کنی با نسبت به آینده از زمان، لفظ ابدیت را به عاریت گیری و لابد اختلاف این دو لفظ به اختلاف نسبت است نه حقیقت و معنی واقعی. (به اختصار از زبده الحقایق ص ۵۷ تا ۶۰) و نیز در نامه های خود فصل دلکشی در علم ازل و ارادت ازل و قدرت ازل آورده است که نقل آن همه در این جا میسر نیست ر - ك: (نامه های عین القضاة همدانی ص ۱۴۱ تا ۱۴۹).

نظیر مطلب مذکور در فوق را سید حیدر آملی ذیل نقل قول «لیس فی الوجود سوی الله تعالی و اسمائه و صفاته و افعاله فالکل هو به و منه و الیه». آورده است که: این قول نه الزام نقصی در صفات خدا می کند و نه قدحی در اطلاقش، چه او جل شأنه در حال و الآن همان است که در ازل بوده است، و ازل عبارت از همین مقام است پس هر آنی ازل است نسبت به مابعدش و آن چه مابعد است ابد است نسبت به ماقبلش. و ازل عین ابد است و ابد نفس ازل، اول عین آخر است و آخر عین اول. از این جهت است که تمام کمالات ذاتی و خصوصیات صفاتی حق تعالی ازلی و ابدی است، و آن طور که محجوبین از این معنا درك می کنند. در این جا نقص لازم نمی آید بلکه کمال در کمال است و شرف در شرف. (جامع الاسرار ص ۱۵۸) و در جای دیگر آورده است «بین خدای تعالی و مظاهر او که خلق و اشیاء و عالم نامیده می شود، مسافتی از حیث تراخی و تماسی از حیث تلاقی وجود ندارد بلکه «هو الان کما کان فی الازل» یعنی در ازل بوده است و چیزی با او نبوده است. الآن او چون گذشته او است و فی الحال هم همان است که بود

یعنی اول و آخر و ظاهر و باطن او است «ولیس کمثله شیءاً»
(جامع الاسرار ص ۳۱۸).

عطار گوید:

چو حالی این زمین کردی بدل تو
چو آنجا نه چه و نه چند باشد
یقین دانم که هر دو جز یکی نیست
نامه عشق ازل بر پای بند
عقل مادرزاد کن با دل بدل
یکی بینی ابد را با ازل تو
ازل را با ابد پیوند باشد
محقق را درین معنی شکی نیست
(اسرارنامه ص ۳۵)
تا ابد آن نامه را مگشای بند
تا یکی بینی ابد را با ازل
(منطق الطیر ص ۳۶)

علما و اهل تصوف بدایت عالم لازمان را «ازل» می گویند. سالک
تا از زمان و مکان بیرون نرود، طیران او به ازل متصل نگردد و در این نظر
ماضی و مستقبل برخیزد و سر «لیس عند ربکم صباح و لامساء» از نقاب
عزت بیرون آید. و بدایت ظهور جوهر اول را که روح اضافی است ازل ازل
می گویند، و دریای اول را که ذات خدای است لم یزل و لایزال می گویند.
(مقصد اقصای نسفی ضمیمه اشعه اللمعات ص ۱۹۱)

خلاصه کلام آن که: ازل از نظر صوفیان اطلاق می شود به ابتدای
بدون ابتدا که باثبات و همیشگی و دوام همراه است. و اغلب آنان ازل و
ابد را یکی می دانند خاصه در مورد حق تعالی که خودش آفریننده زمان
است، و او را قبل و بعد و گذشته و آینده ای نیست، همیشه بوده و همیشه
خواهد بود، قدیم لم یزل و لایزال است و لازمه قدمت نفی زمان و مکان است.
تاسالک گرفتار حدود است و از حد زمان و مکان نگذشته است، ازل و
ابد را دو صفت مختلف و ممتاز می انگارد، اما چون حجب از پیش چشمش
برداشته شود و به قول عطار عقل مادرزاد او به دل بدل گردد، و در مقام
توحید از مرتبه و مرحله عقل حسابگر بگذرد، و به مقام اتحاد عشق و عاشق
و معشوق رسد، این دورا در آن مرحله یکی بیند، و این اختلاف و تمایز را مرتفع

بیند و خدای تعالی را با تمام صفات و عوامل دیگر ازلی و ابدی مشاهده کند.

ازل الازل

عبارت از امتداد ظهور معناست با صور اسماء و صفات به اعتبار سقوط اضافات:

ای مشکل حل و حل مشکل زان سوی ازل بهشت منزل
چرا که مرتبه صفات سبعة ذاتیه و مرتبه ذات بحث ماورای رتبت
ازل است که مرتبه صفات فعلی. (مرآة العشاق). - ازل ازل وجود حق
است بی رسم رسم. (شرح شطحیات ص ۶۱۸). - بدایت ظهور جوهر اول
را که روح اضافی است ازل ازل می گویند. (مقصد اقصای نسفی ص ۱۹۱)

اسارت

به کسر اول: در لغت به معنای دستگیر شدن و دستگیری، و در تداول
فارسی زبانان به معنای اسار و اسیری و بردگی است و بدین معنا در لغت عرب
به صورت اسار بدون تاء است. (لغت نامه). اما در اصطلاح صوفیان تنها
در کلمات قصار باباطاهر آمده است که: هر کس علم را اسیر کند و مقید
به حکمی نماید از آن حکم و قید جز به حکم دیگری بیرون نیاید. و هر که
حقیقت را اسیر نماید از آن اسارت جز با حقیقت دیگری خارج نشود. اما
آن که را حق اسیر کند هیچ گاه از او جدا نمی شود، و همیشه در اسارت حق
باقی خواهد ماند. هر کس اقوال شریعت را اسیر کند، اهل عمل است، و
هر کس را احوال و حالات حقیقت اسیر کند او پهلوان است، هر که اسیر
علم شود طالب است، و هر که اسیر حقیقت شود راغب است، و هر که اسیر
حق گردد از هر ثواب و رغبتی گنشته است (دیوان باباطاهر ص ۸۱ و
شرح احوال او ص ۵۵۷ به بعد).

ملاسنطان علی گنابادی در شرح این مطلب گوید: معنی اسیر کردن

اینست که اگر دانست که علم مقام نسبت سالک است، و مطلوب بودن علم برای شهود است نه برای خود علم، این علم ثانی قید را از او بردارد و او را به شهود که حقیقت است کشاند. و کسی که به شهود و مشهود خود مشعوف شد، و گرفتار مشهود شود، از این گرفتاری خلاص نشود مگر به شرایط حقیقت. و شرایط حقیقت که مشهود باشد آنست که محو موهوم شود. و از جمله موهومات، شخص سالک است و انانیت او و سایر کثرات. و این سالک در وقت شهود مشاهد شهود و مشهود و خودیت خود خواهد بود تا سالک گرفتار شهود و مشهود است در حجاب خواهد بود نه حقیقت. پس وقتی از این اسارت خلاص شود که حقیقت معلوم حقیقی را آینه وار نمایش دهد. و اما رجوع به خلق با حق بیرون رفتن و خلاصی نیست از حق و بیرون رفتن از حق به خروج از حق به جهل برگشتن است و از گرفتاری که عین آزادی است بیرون آمدن و اسیری حقیقی به جهل یافتن است. غرض از «اسرة الاقوال للعمال و اسرة الاحوال للابطال» اقوال احکام شریعت مطهره است که اگر بر زبان آرند اقوال نسانی است، و اگر در دل نگاه دارند اقوال نفسانی است. و مراد به احوال، حالات طاریه سالک است که عبارت از حب و بغض فی الله و قبض و بسط و اقبال و ادبار باشد. یعنی گرفتاری احکام شریعت برای عمل کنندگان است، و گرفتاری احوال برای شجاعان. شجاع کسی است که اگر گرفتار حال شود در آن حال نماند بلکه از آن حال بگذرد و روبه حال دیگر آورد با آن که آن حال را داشته باشد.

(شرح کلمات قصار باباطاهر ص ۱۱۲)

غرض این است که صوفیان علم صوری را ملاک معرفت واقعی و حقیقی نمی دانند. و طالب مقید به احوال و مقامات را نیز کامل نمی شمارند. چه عالم از آن جهت خود را با علم و دانش صوری سرگرم می سازد که آزادی و کمال مقصود را در آن می بیند، و طالب مقید به احوال هم چون با سرخوشی ها و نشاط های حاصله سرگرم است به تصور می افتد که به کمال مطلوب رسیده است، و حال آنکه هر دو آنان چون موقوف بر تصورات خود می شوند، از راه باز می مانند و به نقص و تراجع و ضلالت و گمراهی می افتند.

اما طالب حق از آن جا که این جویبارها تشنگی او را فرو نمی‌نشانند، ناچار قصد رسیدن به دریای حقیقت را هدف خود قرار می‌دهد و هیچ گاه از راه باز نمی‌ماند و به وقفه که نتیجه آن نقص و گمراهی است دچار نمی‌شود. در مثنوی هم به موارد بسیار بر می‌خوریم که عقل را اسیر نفس می‌داند و عاقل از آن جا که به عقل و علم خود مغرور می‌شود پیوسته در این اسارت به سر می‌برد (ر - ك: نی، ج ۲ ص ۳۶۴ س ۲۱۳۶ به بعد و نی، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۲۵۵ به بعد). - خلائق هم اسیر هوی و هوس‌ها و امیال و آرزوهای خویش‌اند، و در واقع آنان هم اسیر همین نفس‌اند که عقلشان را به اسارت کشانده است. و همین عقل است که برای نیک جلوه دادن مسائل مورد نظر به استدلالات بی پایه و مایه و در عین حال انسان فریب می‌پردازد و راه‌های باطل را حق جلوه می‌دهد و آدمی را به مطالبی از قبیل جبر زمانه و عدم اختیار انسان و نظایر آن معتقد می‌سازد. راه‌هایی از این وسوس و اسارت عقل قدم نهادن در طریق حق و اظهار نیاز به او است و بس.

دست کورانہ بحبل اللہ زن
چیت حبل اللہ رها کردن هوا
خلق در زندان نشسته از هواست
ماهی اندر تابه‌ای گرم از هواست
چشم شحنه شعله نار از هواست
شحنه اجسام دیدی بر زمین
روح را در غیب خود اشکنجه است
چون رهیدی بینی اشکنجه و دمار
آنک در چه زاد و در آب سیاه
چون رها کردی هوا از بیم حق
(نی، ج ۶ ص ۴۷۱ س ۳۴۹۲)

جز بر امر و نهی یزدانی متن
کین هوا شد صرصری مرعاد را
مرغ را پرها بسته از هواست
رفته از مستوریان شرم از هواست
چارمیخ و هیبت دار از هواست
شحنه احکام جانرا هم بین
لیک تا نجهی شکنجه در خفاست
ز آنک ضد از ضد گردد آشکار
او چه داند لطف دشت و رنج چاه
در رسد سغراق از تسنیم حق
(علا، ج ۶ ص ۶۳۳ س ۷)

هر کرا در دست او بر دست بو
هر که او آگاه تر رخ زردتر
بینش ز نجیر جباریت کو

پس بدان این اصل را ای اصل جو
هر که او بیدارتر پر دردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو

بسته در زنجیر شادی چون کند کی اسیر حبس آزادی کند
(نی، ج ۱ ص ۳۹ س ۶۲۸) (علا، ج ۱ ص ۱۷ س ۱۹)

اسارت عقل در بند نفس هر چه بیشتر باشد گرفتاری و شقاوت و بدبختی اسیر زیاده‌تر است و رهایی از این بند سخت مشکل‌تر می‌گردد. صاحبان جاه و مقام که خود و مردمان آنان را به نامهای آزادمردان و امیران و شاهان خواندند در واقع اسیران شهوات و امیال و آرزوهای کودکانه‌ای هستند که رهایی از آن بسیار متعسر است. این اسیران جاه و مقام، یا عاقلان زندانی نفس، اگر قدم در طریق حق می‌نهادند، و بندگی او را بر این آزادی فریبنده، و محبت لایزال او را بر این آمال و شهوات زودگذر ترجیح می‌نهادند، ادهم‌وار این دستگاه و احتشام و برادابرد کودکانه را برهم می‌زدند و به حق و حقیقت می‌گرائیدند تا اسارت را از آزادی و بندگی واقعی را از امارت حقیقی بازشناسند.

نی اسیر حرص فرجست و گلوست
عکس چون کافور نام آن سیاه
برنوشته میر یا صدر اجل
نام امیران اجل اندر بلاد
جان او پستت یعنی جاه و مال
(علا، ج ۴ ص ۴۵۷ س ۱۶)

که برون آب و گل بس ملک‌هاست
صدر پنداری و بر درمانده‌ای
خوشر آید از دوصد دولتسرا
ملک آن سجده مسلم کن مرا
بو نبردند از شراب بندگی
ملک را برهم زدندی بی درنگ
زر بده سرمه ستان بهر نظر
یوسفانه آن رسن آری به‌چنگ
جان که یا بشرای هذا لی غلام

شاه خود این صالحست آزاد اوست
مر اسیران را لقب کردند شاه
بر اسیر شهوت و خشم و امل
آن اسیران اجل را عام داد
صدر خوانندش که در صف نعال
(نی، ج ۴ ص ۴۶۳ س ۳۱۲۲)

ترك آن گیرید گر ملك صباست
تخته بندست آنکه تختش خوانده‌ای
لیك ذوق سجده‌ای پیش خدا
پس بنالی که نخواهم ملك‌ها
پادشاهان جهان از بدرگی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ
همره جانت نگرده ملك و زر
تا به‌بینی کین جهان‌چاه‌یست تنگ
تا بگوید چون ز چاه آیی پیام

هست در چاه انعکاسات نظر
وقت بازی کودکان را زاختلال
عارفانش کیمیاگر گشته‌اند
(نی، ج ۴ ص ۳۱۷ س ۶۶۵)

کمترین آنک نماید سنگ زر
می‌نماید آن خرف‌ها زر و مال
تا که شد کان‌ها بر ایشان نژند
(علا، ج ۴ ص ۳۴۲ س ۱۶)

استتار

به کسر اول وسوم در لغت به معنی پوشیده شدن (کشف اللغات) و در پرده شدن است و صوفیان کلمه ستر را در مقابل تجلی نهاده‌اند و درباره آن گفته‌اند: «عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی. خداوند ستر دائم به وصف شهود بود و خداوند تجلی دائم به نعت شهود بود. ستر عام را عقوبت بود و خاص را رحمت بود اگر نه آنستی که برایشان بیوشند آن چه کشف کند، ایشان را ناچیز گرداند نزدیک سلطان حقیقت ولیکن چنان که برایشان اظهار کند باز بیوشند. (ترجمه رساله قشیریه ص ۱۱۶)»

ستر استتار تجلی است که عبارت از ظهور غیبی است، نوری وناری و صورت ملیح یا کریه و غیر آن. سخن عوام در دوام ستر است و خواص در دوام تجلی. آن که او صاحب ستر است، همواره به شهود نفس خویش است. و ستر بر عوام عقوبت است برایشان. ایشان را رانده‌اند و هجر کرده‌اند برایشان این عقوبت است. و استتار مر خواص را رحمت است. زیرا که اگر استتار نباشد سلطان حقیقت برایشان تجلی کند و ایشان متلاشی شوند، ایشان نمانند. علی‌هذا استتار بر صوفی رحمت باشد و سبب مزید حبّ او می‌گردد. و عوام طایفه صوفیان را خوشی و ذوقشان به تجلی است و بلای ایشان در ستر است. اما خواص در عیش و طیش‌اند وقت تجلی هلاک شوند وقتی که استتار شد حظی و نصیبی از خویش گرفتند.

(به اختصار از شرح گیسو دراز ص ۳۲۸)

استتار که پس تجلی آید آن باشد که چیزها از تو مستتر گردد تا ایشان را نبیند و معنی سخن آنست که چون حجب برخاست تا غیب او را

مشاهده گردد، تجلی به حاصل آید. و استتار نه آن باشد که این تجلی برخیزد، لکن تجلی حق او را از غیر حق سیر کند تا غیر حق نبیند. تجلی و استتار هر دو به یک حال قایم گردد. تجلی به حق و استتار به غیر حق. تا تجلی و مشاهده او به غیر حق بود از حق مستتر بود. چون مشاهده حق پدید آمد از خلق مستتر گردد. سرّهای حق پیدا نشود محتجبان را. و این خود ظاهر است که هر کس از چیزی در حجاب شود، آن چیز نبیند. و حجاب حق تعالی خلق است. و تاسر بنده خلق را حجاب کرده است، حق را نبیند و به حق راه نیابد و تاهمه کون از پیش سر بنده بر نخیزد نتواند حق را دیدن. و ذره ای که در بصر ظاهر می افتد او را از دیدار همه کون باز می دارد. چون عقبی و دنیا و نفس و شیطان و خلق که در بصر سر افتد. و اگر بنده همه حجب از پیش سر بردارد، آن حجب برداشتن علت نگردد دیدن حق را، که علت دیدن نگریستن نیست، علت دیدن نمودن است. چنانکه علت یافتن جستن نیست، علت یافتن دادن است. و حق را به جستن نتوان یافت و به نگریستن نتوان دید، به نمودن توان دید، و به دادن توان یافت. بیاید دانست که حق سبحانه بر بندگان کار به طاقت نهاد. خدمت چندانی خواست که طاقت داشتند، نه چندانی که سزای اوست. اگر به سزا خواستی همه هلاک گشتندی. و استغفار انبیاء علیهم السلام از این معنی بوده است که اگر چه بسیار کوشیدند خویشان را مقصر دیدند. و مقصر را جز عذر خواستن روی نیست. و همچنین بر سر بار به طاقت سر نهد، نه به سزای خویش. خوف بر سر چندانی دهد که سر طاقت دارد، نه چندانی که سزای حق است. اگر به کمال جلال و عظمت و هیبت بر خلق تجلی کند نه عرش ماند و نه کرسی و نه لوح و نه قلم و نه آسمان و خلق او و نه زمین و خلق او و دیگر صفات هم بر این معنی است. (شرح تعرف ج ۴ ص ۸۱)

سهروردی از قول جنید بغدادی آورده است: که تأدیب محل استتار است و آن جهت عوام است و حاصل اشارات صوفیان در استتار و تجلی به ظهور صفات نفس بر می گردد. پس استتار اشاره است به غیبت صفات نفس به کمال قوت صفات قلب. و بعضی دیگر گفته اند که استتار آنست که

بشریت حایل شود بین تو و بین شهود غیب. (عوارف المعارف ص ۵۲۶) -
 عزالدین کاشانی در شرح این مطالب آورده است که: مراد از استتار
 احتجاب نور حقیقت است به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن.
 فی الجملة تجلی حق سبحانه تعالی سبب استتار خلق است و استتارش موجب
 ظهور خلق، پس هر گاه که حق تعالی به افعال خود متجلی شود افعال خلق
 در آن مستتر گردد. و هر گاه به صفات متجلی گردد صفات و افعال خلق
 در آن مستتر گردد. و هر گاه به ذات متجلی شود ذات و صفات و افعال خلق
 در آن مستتر گردد. و حکم مطلق از جهت مصلحت عالم حکمت و توسیع
 آثار رحمت بر خواص حضرت خود، بقایای صفات نفوس که منشاء
 استتارند باقی گذارد، تا رحمتی بود هم در حق ایشان هم در حق دیگران.
 اما در حق ایشان تا به مصالح نفوس قیام نمایند و به بقای آن درجات قرب
 حاصل کنند. و اما در حق دیگران تا در عین فنا و بحر جمع متلاشی و
 مستغرق نشوند و وجود ایشان سبب انتفاع دیگران گردد. و بعضی علماء
 صاحب دل گفته اند استغفار رسول علیه الصلوة والسلام طلب این ستر بود
 تا مستغرق عین شهود نگردد و به واسطه وجود بشریت مردم از او منتفع
 شوند. (به اختصار از مصباح الهدایه ص ۱۲۹ تا ۱۳۳)

سید حیدر آملی در تفسیر این عبارت مولای متقیان علیه السلام که
 فرمود «هَتَكَ السِّتْرَ لِغَلْبَةِ السِّتْرِ» آورده است که: آن را دو معنی است.
 معنی اول آن که، چون این سر بر کسی غلبه کند جان او قادر به اخفا
 و پنهان داشتن آن نیست چون حلاج و جز او بلکه به ناخواه و از سر
 بیخودی و لا ابالی وار آن را فاش کند و ای بسا که این اظهار سر از اختیار
 او خارج باشد چون اعمال مستان در صورت ظاهر. دوم آن که چون
 این سر بر کسی غلبه کند او جز ظاهری از آن نبیند به استتار آن التفات
 نکند و مراد در اینجا رفع استتار است از وجه محبوب و هتك کلی آن
 (جامع الاسرار ص ۱۷۲). - روزبهان بقلی در این مورد سخنی شیرین تر
 دارد و از قول ابوالحسن نوری آورده است که: «محبت هتك استتار است
 و کشف اسرار». آری چنین است چون معشوق مستولی در محبت از جان

محب محمل عشق قدم برنگیرد و به بازار شوریدگان معرفت برآید و از سر مستی نهان پیدا کند، چون مستی غالب شود حیا زوال پذیرد. محب باک ندارد که سر آشکارا کند. چون انبساط پدید آمد، هیبت برخیزد. چون هیبت برخاست، عاشق آن چه هست بگوید. چون لذت تمام شود در مشاهده، حشمت برخیزد. از عاشق دعوی پیدا شود، عشق او را به اظهار سر اغرا کند. چون بر (مقام) یقین آید، سر آنگاه فاش شود چون در منزل وصلت ایمن شود، و از اضطراب امتحان بیرون آید، جان از حق رضا بیند، به بی باکی «انا الحق» بگوید. آن از خرمی جانان است. چون جمله حجاب برخاست، معشوق مراعات عاشق کند. از بی خودی و رنگ آمیزی به بازار خوب رویان برآید و آن چه دید باز گوید. نامودن از خامی است و نمودن از خود کامی (شرح شطحیات ص ۱۷۶).

حاصل کلام آن که: غرض صوفیان از این کلمه احتجاب نور حقیقت است در سالک به ظهور صفات بشری. یعنی هر گاه حق به افعال و صفات خود در سالک متجلی شود صفات و افعال خلق مستتر گردد. از این جهت است که عوام پیوسته در پرده استتارند، و این استتار، در واقع برایشان نوعی عقوبت است، چون آنان را از مشاهده حقیقت رانده اند. و علت این استتار، در عوام آنست که طاقت مشاهده حقیقت را ندارند، و اگر سلطان حقیقت بر آنها تجلی کند متلاشی شوند. اما درباره خواص رحمت است چون از یک طرف آنها را به طلب بیشتر می کشاند، و از طرف دیگر اگر خواص پیوسته در مقام تجلی باشند چنان در بحر فنا مستغرق می گردند که از وجودشان نفعی حاصل نمی شود و نمی توانند در آن حال به ارشاد و دستگیری خلق پردازند. علت دیگر آنست که بسیاری از خواص هم طاقت وقوف در مقام تجلی را ندارند، و در آن مقام نمی توانند احوال خود را از دیگران مستور دارند و ممکن است به افشای اسرار پردازند و باعث گرفتاریهای بسیار شوند. مانند حلاج و عین القضاة همدانی که جان خود را در سر این افشای اسرار نهادند. چه تجلی معشوق در عاشق چنان است که به کلی او را محو و مستغرق می کند و ناخواه آن چه مشاهده می کند بر زبان

خواهد راند و از آن جا که عوام طاقت آن گونه مسائل را ندارند ممکن است موجب گرفتاریهای بسیار گردد. جهت مزید اطلاع ر - ك: كتاب الرعايه ص ۱۶۶ به بعد و شرح تعرف ج ۴ ص ۸۱ به بعد و مصباح الهدایه ص ۱۲۹ تا ۱۳۳ و اوراد الاحباب ص ۹ به بعد و نیز ر - ك: ذیل کلمات تجلی و ستر در این کتاب .

استثناء

به کسر اول، در لغت به معنی بیرون کردن (منتهی الارب) و از حکم عمومی بیرون کردن (تاج المصادر)، و انشاء الله گفتن آمده است و در اصطلاح نحویان: بیرون کردن چیزی از حکم ماقبل به کلمه الا و آن چه در معنی الا باشد. (منتهی الارب) در سیوطی آمده است که استثناء عبارت از اخراج به واسطه الا یا امری است که به معنی الا است (اخوت الا که غیر، سواء، سواء، عدا، حاشا و خلا است) و به طور خلاصه مستثنی بر دو قسم است: اول مستثنی به الا و دوم مستثنی به غیر الا (جهت مزید اطلاع بر اقوال نحویان ر - ك: فرهنگ علوم ص ۴۷ تا ۴۹ و کشف اصطلاحات فنون ص ۱۸۱). - در منطق نیز قیاسی هست به نام قیاس استثنایی و آن قیاسی است که: نتیجه آن یا نقض نتیجه، در مقدماتش مذکور بود بالفعل. و شرح آن دراز است و جهت اطلاع بیشتر ر - ك: اساس الاقتباس ص ۲۸۸ تا ۲۹۱). - در اصول فقه نیز بحث شود که آیا استثناء دلالت کند بر اختصاص حکم سلباً و ایجاباً به مستثنی منه و شامل مستثنی نشود و بدین جهت است که استثناء از نفی اثبات است مانند «لا صلوة الا بطهور» (فرهنگ علوم ص ۴۹). - قدما در مسئله استثناء آورده اند: و مسئله استثناء آنست که اگر کسی سوگند خورد در حال استثناء کند و بگوید انشاء الله، سوگند منعقد نشود به اتفاق. فاما اگر امروز سوگند خورد و فردا یا بعد از يك ماه یا يك سال استثناء کند چنین گفته اند که به قول عبدالله عباس رضی الله عنه استثناء به قول او ملحق شود و سوگند فرو نیاید و بعد از يك سال استثناء لغو باشد و

به نزدیک علماء ما هرچه متصل نبود لغو بود. (جوامع الحکایات چاپ خاور ص ۲۵۳). فقهاء استثناء را درایمان واجب می دانستند غزالی از مورد شك واقسام آن آورده است که استثناء از واجبات ایمان است. (احیاء العلوم الدین ج ۱ ص ۱۱۱) احمد حنبل گوید استثناء در ایمان واجب است یعنی گوید من مؤمنم انشاء الله (تبصرة العلوم ص ۱۵۷). صوفیان این کلمه را هم گویند از قرآن مجید گرفته اند که فرماید: «انا بلوناهم کما بلونا اصحاب الجنة اذا اقساموا لیصر منها مصبحین ولا یستثون» (سوره مبارکه قلم، آیه ۱۸ و ۱۹) و غرضشان از این کلمه گفتن انشاء الله در تمام موارد است و آن را از واجبات شمرند و بدین آیه شریفه تمسک کنند: «ولا تقولن لشی انی فاعل ذلك غداً الا ان یشاء الله واذکر ربک اذا نسیت وقل عسی ان یردین ربی لا قرب من هذا رشداً» (سوره مبارکه کهف، آیات ۲۲ و ۲۳).

پس بر هر صوفی واجب است که در هر امری از امور استثناء کند و از کلمه انشاء الله استعانت جوید. چنان که از قول بوسهل تستری نقل کرده اند: که یکی از اخلاق صدیقین و مردان راه حق این است که سخن نگویند مگر این که استثناء در کلامشان باشد یعنی کلمه انشاء الله را با کلام خویش بر زبان رانند (حلیة الاولیاء ج ۱۵ ص ۲۵۱).

مولانا نیز گوید: این ها که استثناء می کنند، عاشقانند (فیه مافیه ص ۱۰۰). زیرا که دل آدمی چون پرگاه است، اسیر تندباد و حوادث که هر آنی او را به جانبی می افکند، و یا چون آب جوشانی است که هر آن در تغییر و تبدیل است و گرفتار امتحانات قضا است و نمی توان بر رأی او ایمن شد لذا:

زین سبب فرمود استثناء کنید گر خدا خواهد به پیمان برزید

۱- جهت تفسیر آیه ر-ك: تفسیر ابوالفتوح ج ۵ ص ۳۷۸ چاپ اول، و امام فخر ج ۸ ص ۲۶۸، و کشاف ج ۲ ص ۲۸۱.

۲- جهت تفسیر آیات ر-ك: تفسیر ابوالفتوح ج ۶ ص ۳۸۱، و تبیان ج ۲ ص ۲۲۹ چاپ تهران، و تفسیر امام فخر ج ۵ ص ۷۵۳، و بیضاوی ج ۲ ص ۹.

هر زمان دل را دگر میلی دهم هر نفس بر دل دگر داغی نهم
(نی، ج ۳ ص ۹۴ س ۱۶۳۸) (علا، ج ۳ ص ۲۳۶ س ۲)
پس این که فرمود استثناء کنید و در همه حال از گفتن انشاء الله
غفلت نورزید برای احتیاط و حذر از این قضای نادانسته است که آدمی
را بر آن دست نیست.

سِرِّ استنناست این جزم و حذر زانکه خر را بز نماید این قدر
آنکه چشمش هست گرچه گربز است ز احوالی اندر دو چشمش خربز است
چون مقلب حق بود ابصار را که بگرداند دل و افکار را
(نی، ج ۵ ص ۴۸۳ س ۳۶۹۲) (علا، ج ۶ ص ۶۳۹ س ۱۳)

در اولین حکایت دفتر اول آورده است که طیبیان ظاهری چون
انشاء الله نگفتند و از رعونت عالمی فقط بر حذاقت خود متکی شدند،
خداوند هم عجز بشری آنان را بدیشان نمود تا از مداوای کنیزك رنجور
عاجز آمدند. پس مصلحت آدمی از لحاظ مآل اندیشی آنست که در امور
استثناء کند، و ترك آن دلیل بر غفلت از امور و قضای مقدر است که بشر
سراپا اسیر آنست. و غرض از استثناء کردن فقط لفظ انشاء الله گفتن نیست
بلکه ایمان قلبی است بر آن. چه اصل، نیت و اخلاص در مطالب است نه
الفاظ، و همان نیت مخلصانه است که باعث کمالات نفسانی می شود نه الفاظی
که بر زبان رانده شود. بنابراین طیبیان حاذقی را که شاه برای معالجه
کنیزك آورده بود هر چند در علم طب و دانش ابدان سرآمد دیگران
بودند چون استثناء نکردند و نیت خالصانه هم نداشتند کاری نتوانستند کرد.
جمله گفتندش که جان بازی کنیم فهم گرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیح عالمیست هر الم را در کف ما مرهمیست
گر خدا خواهد نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترك استثناء مرادم قسوتیست نی همین گفتن که گفتن حالتیست
ای بسا ناورده استثناء بگفت جان او با جان استنناست جفت
هر چه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا
(نی، ج ۱ ص ۵ س ۴۶) (علا، ج ۱ ص ۲ س ۱۹)

استحسان

به کسر اول در لغت به معنای نیکو شمردن، پسندیدن و ستودن (لغت نامه) آمده است. و در اصطلاح اسم دلیلی است از دلائل چهارگانه که با قیاس جلی معارضه می کند و هرگاه از آن قوی تر بود مورد عمل واقع می شود و آن را از این جهت به این اسم نامیدند که از قیاس جلی قوی تر است و آن را قیاس مستحسن گویند. خداوند متعال فرماید: «وَبَشِّرِ بِعِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ». به عبارت دیگر استحسان عبارت است از ترك قیاس و برگزیدن امری که برای مردم سهل و آسان باشد. (تعریفات ص ۱۳)

اصطلاحی است فقهی و درباره آن گفته اند: علم اصول الفقه و مبانی آن بر چهار رکن است. به نزدیک امام شافعی رضی الله عنه، کتاب و سنت و اجماع و قیاس و به نزدیک امام ابوحنیفه رضی الله عنه، استحسان زیادت شود. و به نزدیک امام مالک رضی الله عنه استصلاح (یواقیت العلوم ص ۲۳). اصول فقه به اعتقاد جمهور فقها سه است: کتاب خدا، سنت رسول الله و اجماع امت. اصولی که بر سر آنها اختلاف است سه است: قیاس، استصلاح استحسان، استحسان مسأله ای است که تنها ابوحنیفه و یاران او از آن طرفداری کرده اند و بدین سبب آنان را اصحاب رأی نامیده اند. گروهی گفته اند استحسان همان قیاس است ولی قیاسی است پنهانی. (ترجمه مفاتیح العلوم ص ۱۳ و ۱۴). عده ای از علمای اسلام عمل به استحسانات کنند و گویند هر حکمی که به نظر فقیه مستحسن آمد روا باشد بدان عمل کند به موجب «یستمعون القول فیتبعون احسنه» و قال النبی «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن». و بالجمله استحسان دلیلی است خفی که در نفس مجتهد خلیجان کند و نتواند از آن تعبیر کند و برخی در تعریف آن گویند: «هو العدول عن قیاس الی قیاس اقوی و قیل العدول الی خلاف الظن لدلیل اقوی». (فرهنگ علوم ص ۴۹)

صوفیان گویند: «مراد از استحسان، استحباب امری و اختیار رسمی است که متصوفه آن را به اجتهاد خود وضع کرده‌اند، از جهت صلاح حال طالبان، بی آن که دلیل واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد بود. مانند لباس خرقة و بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن... طایفه‌ای برایشان انکار دارند و گمان برند که مراد این طایفه در وضع این رسوم و اختیار این اوضاع جز مجرد اسمی و مطلق رسمی نیست. و گویند این طریقه بدعت است و بدعت عین ضلالت. و جواب آنست که مراد از بدعت مذموم آنست که مزاحم سنتی بود. و اما هر بدعت که مزاحم و منافی سنتی نبود و متضمن مصلحتی باشد مذموم نبود بلکه محمود باشد. مانند قیام کردن به جهت داخل. چه این عادت در روزگار رسول صلی الله علیه الصلوة والسلام سنت نبوده است تا حدی که پیش رسول علیه الصلوة والسلام والتحیة قیام نکرده‌اند و بعد از آن عادتی مستمر گشته میان اهل اسلام. و این معنی عین مصلحت است و مصلحت در شرع معتبر و متبع. و نیز به تصنیف کتب و درس، که در عهد رسالت سنت نبوده است و بعد از امتداد زمان علمای اسلام چندین کتب در علوم اسلامی تألیف کرده‌اند و بعضی علوم از خود استخراج و استنباط نموده. و هیچ شک نیست در آن که احداث و ابداع این علوم پسندیده است. و چون حال چنین بود چرا نشاید که این طایفه نیز رسوم چند احداث کنند، و مرادشان از آن تزکیه نفوس طالبان و تصفیة قلوب راغبان طریق حقیقت و استجلاب انوار یقین و حفظ قواعد دین بود. بلکه مستحب و مستحسن باشد.

از جمله رسوم موضوعه صوفیان یکی لباس خرقة است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصرف در احوال مریدان آن رامستحسن داشته‌اند و در سنت آن را سندی نیافته‌اند. لیکن چون متضمن فواید است و مزاحم سنتی نه، مختار و مستحسن بود، اختیار خرقة ملون به جهت صلاحیت قبول اوساخ و تفریغ خاطر اهل معاملات و مراقبات از اهتمام به محافظت جامه سپید و اشتغال به غسل آن از جمله مستحسانات مشایخ است. هر چند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل مساکنت و اجتماع متصوفه،

رسمی محدث است از جمله مستحسنان صوفیان. (باختصار از مصباح الهدایه ص ۱۴۶ تا ۱۵۳).

خلاصه: استحصان در تصوف به مراعات اعمال و آدابی اطلاق می‌شود که صوفیان به‌جا آوردن آن‌ها را از واجبات و ضروریات سلوک می‌دانند ولو این که آن آداب و اعمال در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم معمول نبوده و در سنت ایشان نیز دیده نشده باشد. مانند خرقه پوشیدن صوفیان و تشریفات خاص آن، و ساختن خانقاه و رباطات و آدابی که باید در آن امکنه به‌جا آورد، و شرایط خلوت و چله‌نشینی، و سماع و آداب خاص آن و بسیاری دیگر از این قبیل قراردادهای خاص اجتماع صوفیان، که اغلب آن‌ها در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم معمول نبوده است و یا در کتب حدیث سندی براباحه آن‌ها نتوان یافت. جهت مزید اطلاع رک: کشف ص ۳۵۹ به بعد و مصباح الهدایه ص ۱۴۶ تا ۱۵۳.

استدراج

به کسر اول، در لغت به معنای نزدیک کردن به سوی چیزی به تدریج و مضطر کردن کسی را تا آن که بغلطد بر زمین، و فراوان دادن نعمت در وقت معصیت، و نعمت دادن به بنده پس از صدور خطا از وی و فراموشانیدن توبه و استغفار او را و گرفتار کردن او را اندک اندک و گرفتار نکردن او را به یک بار. (منتهی الارب) و اندک اندک نزدیک گرداندن خدا بنده را به خشم و عقوبت خود. (تاج المصادر). - سید شریف جرجانی گوید: استدراج آنست که خدای تعالی گاه و بیگاه حاجت بنده خود را تا آخر عمرش بر آورد جهت ابتلا به بلا و عذاب. و یا آنست که آن بنده را دور از رحمت خود قرار دهد و اندک اندک به عذاب نزدیک فرماید. یا عبارت از افتادن بنده است به عذاب الهی بامهال و فرصت و اندک اندک. و یا آنست که شیطان او را به مرتبه‌ای عالی رساند سپس از آن منزلت و رتبت ساقطش کند تا به هلاکت رسد. و یا آنست که خداوند بنده خود را به بلا و عذاب

روز شمار نزدیک فرماید، (تعریفات ص ۱۴)۔ تھانوی بہ نقل از حواشی مطوّل در باب مسند آورده است کہ استدراج در نزد اہل معانی کلامی است مشتمل بر اسماع حق بروجہی کہ باعث ازدیاد غضب مخاطب نشود اعم از آن کہ در آن کلام تعریضی باشد یا نباشد۔ مانند این گفتہ خداوند متعال «مائی لا اعبد الذی فطرنی»۔ یعنی ای کافران چرا بہ کسی کہ شما را آفریدہ است ایمان نمی آورید؟ کہ در این کلام تعریضی است بہ مخاطبان، کہ آنان بہ راہ باطل اند ولی صراحت بہ این بطلان فرمودہ تا خشم آنان را زیادہ نکند۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۶۳)

استدراج، در شرع امر خارق عادتی است کہ از کافر و یا فاجری ظاہر شود موافق دعوی او۔ چنان کہ در شمائل المحمدیہ آمدہ است: کہ استدراج خارق عادتی است کہ از کفار و اہل اہواء و فاسقان ظاہر شود۔ و سخن مشہور آنست کہ امر خارق عادت کہ از مدعی رسالت واقع شود اگر موافق دعوی و ارادہ او باشد معجزہ خوانند۔ و اگر مخالف دعوی و قصد او باشد اہانت نامند۔ چنان کہ از مسیلمہ کذاب صادر شدہ بود کہ وقتی تابعانش گفتند کہ محمد رسول خدا در چاہی خوی خود انداخت آبش بہ جوش آمد تا آن کہ تا لب چاہ بر آمد۔ تو نیز آن چنان کن۔ پس او در چاہی تف خود انداخت آبش فرورفت تا آن کہ خشک شد۔ و آنچه از غیر نبی صادر شود، پس اگر مقرون بہ کمال ایمان و تقوی و معرفت و استقامت باشد، کرامت گویند۔ و آنچه از عوام مؤمنان از اہل صلاح وقوع یابد آن را معونت شمارند۔ و آنچه از کافران و فاسقان صدور یابد استدراج خوانند۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۶۳)

این کلمہ ہم از قرآن کریم گرفتہ شدہ است «والذین کذبوا بایاتنا سنستدرجہم من حیث لا یعلمون (سورہ اعراف، آیہ شریفہ ۱۸۲) «فذرنی ومن یکذب بہذا الحدیث سنستدرجہم من حیث لا یعلمون (سورہ قلم آیہ ۴۴)۔ کہ در ہردو مورد بہ معنای درنوردیدن و اندک اندک برچیدن و طومار کردن، و کم کم و اندک اندک بہ عذاب و زبونی و خزی و بلا دچار کردن است۔ و در آثار صوفیان علاوہ بر معنای قرآنی آن بہمان معنای خارق عادتی

که از غیر مؤمن سرزند آمد، است. در کلمات قصار بابا طاهر اهل استدراج، از جمله سالکانی هستند که پله پله به سقوط در عادات ظاهره و اجتهادهای بی مورد در باره آن عادات کشانده می شوند، بدون این که خودشان متوجه این سقوط و تدنی و سرایشی به طرف نقص باشند. به همین جهت فقط برای آنها همان اجتهادات ظاهری باقی ماند و مواریث سیر در آنها فنا می پذیرد و به همان اجتهادات ظاهری خرسند می شوند و خیال می کنند که هدایت یافته اند. در آن کلمات قصار اهل استدراج و اهل مکر برابر هم آمده و به معنای اخفای شر در لباس خیر گرفته شده و سرانجام به این عبارت ختم می گردد حقیقة الاستدراج المکر، فالاول بالظاهر محجوب والثانی بالباطن محجوب. (کلمات قصار بابا طاهر ص ۹۶ و شرح آن ص ۱۶۹ تا ۱۷۲).

قول مشایخ: سر حلقه عارفان جهان مولای متقیان فرماید چه بسیارند کسانی که به گشایش و احسانی که به آنها می شود، کم کم و اندک اندک به عذاب نزدیک تر شوند و آنان اهل استدراج اند که با پوشیده شدن اعمال زشتشان مغرور شوند و به گفتار نیک خلق مفتون گردند (نهج البلاغه ج ۳ شماره ۱۱۶ و ۲۶۵). و چه بسا به نعمت رسیده ای که مستدرج شود و به عذاب حق نزدیک تر شود (نهج البلاغه ج ۳ ص ۲۱۹). — از ابو عبد الله علیه السلام پرسیدند از استدراج. فرمود: بنده ای که گناه کند و بدان تمایل بیشتر نشان دهد، و نعمت های حق هم او را از استغفار باز دارد، چنین کسی بدون این که بداند، مستدرج است. — و نیز فرمود: چه بسیارند کسانی که به نعمت های حق مغرور گردند، و چه بسیارند اهل استدراج که خدای تعالی آنرا بر آنها بپوشاند، و چه بسیارند کسانی که به مدح و ثنا و خوشایند گویی خلق مفتون گردند. (اصول کافی ص ۴۵۲ ج ۲)

ابوالعباس سیاری گوید: عطاء او بردو گونه باشد: کرامت، و استدراج. هر چه با تو بگذارد کرامت بود، و هر چه زایل کند استدراج بود (ترجمه رساله قشریه ص ۱۶) — سِری سقطی گفت: اگر کسی در بستانی بود که درختان بسیار باشد و بر هر برگ درختی مرغی نشسته و به زبان فصیح می گوید «السلام علیک یا ولی الله». آن کس بترسد که آن مکر است

واستدراج، بروی بیاید ترسید، (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱)۔ وهم او گفته است: «علامت استدراج کوری است از عیوب نفس» (طبقات الصوفیه ص ۵۴ و تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱)۔ نقل است که روزی ابوعلی دقاق در استدراج سخن می گفت. سائلی گفت: استدراج کدام بود؟ گفت: آن نشنیده‌ای که فلان کس به مدینه گلوباز می برد.

(تذکرة الاولیاء چاپ تهران ص ۴۵۸)

خلاصه آن که: استدراج از نظر صوفیان خوارق عادت است که از غیر مسلم و یا کافر و مشرک سرزند و آن از نوع مکر و فریب است. و به قول عبدالرحمان جامی خارق عادت است که بدون التزام احکام شریعت باشد باعتقاد ما زندقه است و از آن جز مکر و استدراج ظاهر نگردد. (نفحات الانس ص ۲۷) و گویند خوارق عادت است که از انبیا سرزند «معجزه» است مانند عصای موسی و احیاء موتی توسط حضرت عیسی علیهم السلام و شق القمر و سایر معجزات رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم. و خارق عادت است که از اولیاء الله و مشایخ اهل تصوف به ظهور رسد کرامت نام دارد که در کتب رجال صوفیان به بسیاری از آنها برمی خوریم، اما آنچه از خوارق عادت به دست غیر نبی و ولی جاری شود مکر و خدعه است و استدراج نامیده می شود.

اما در مشنوی: سالک به هر چه غیر از خدا مشغول شود مکر است و استدراج.

هر چه غیر دوست استدراج تست گرچه تخت و ملک تست و تاج تست
(نی، ج ۳ ص ۳۵ س ۵۰۳) (علا، ج ۳ ص ۲۵۴ س ۶)

نفس آدمی سخت فریب کار است چه بسا که اعمال شیطانی که به نظر او الهی و خدایی جلوه کند، چنان که فرعون دم از «اناربی الاعلی» می زد و حال آن که این سخن شیطان نفس او بود و ابلیش راهنمایی می کرد. در واقع این اثردهای نفس او بود که این استدراج را در نظر او آراسته بود و باعث گمراهی خود و سایرین می شد. سالک باید سخت متوجه این مسئله باشد و این اثردهای سرکش نفس را در سرمای سلوک و فقر برای

همیشه نگاه دارد، تا از خوش باوری‌ها برهد و گرفتار مکر و استدراج نگردد.

از غم بی‌آلتی افسرده است
که بامر او همی رفت آب‌جو
راه صد موسی و صد هارون زند
پشهای گردد ز جاه و مال صقر
هین مکش او را به خورشید عراق
لقمه‌ او بی‌جو او یابد نجات
رحم کم کن نیست او ز اهل‌صلات
(علا، ج ۳ ص ۲۵۹ س ۵)

نفت از درهاست او کی مرده است
گر بیابد آلت فرعون او
آنکه او بنیاد فرعونی کند
کرمکست آن ازدها از دست فقر
ازدها را دار در برف فراق
تا افسرده می‌بود آن ازدهات
مات کن او را و ایمن شود ز مات
(نی، ج ۳ ص ۶۵ س ۱۰۵۳)

آن که گرفتار فریب و غرور نفس گردد، اگر پناه به حق نبرد و عنایت او شاملش نگردد، دچار مکر استدراج می‌شود. تا آنجا که گاه را کوه‌پندارد و گربه‌ها شیر تصور کند و راه را از چاه باز نشناسد و به پیراهی و گمراهی افتد و آن گمراهی را عین راه پندارد.

وای اگر گربه‌ش نماید شیر نر
تا بچالیش اندر آید از غرور
زان نماید شیر نر چون گربه‌ای
واندر آرد شان بدین حیلت بچنگ
آن فلیوان جانب آتشکده
تا دروراند از سر مردی و زور
راه بیند خود بود آن بانگ‌غول
(علا، ج ۲ ص ۱۵۵ س ۱۳)

آنکه حق پشتش نباشد از ظفر
وای اگر صد را یکی بیند ز دور
زان نماید ذوالفقاری حربه‌ای
تا دلیر اندر فتد احمق به جنگ
تا به پای خویش باشند آمده
خشک دید آن بحر را فرعون کور
قند بیند خود شود زهر قتل
(نی، ج ۲ ص ۳۷۴ س ۲۲۹۸)

بنابراین سالک باید بداند که بسیاری از مشاهدات غیبی و واردات قلبی، هر چند که سخت رباینده و مستی‌آور است، ولی اساس آن ربانی نیست بلکه شیطانی است. چاه است نه راه، گمراهی است نه هدایت. تجلیاتی که در خلوت برسالك می‌شود همه شگفت‌آور و سخت سرمست‌کننده است اما شناختن این تجلیات شرط است. تا چون هاروت و ماروت گرفتار عوامل

شیطانی نگردد و در چاهسار گمراهی نگونسار نشود.
 گوش کن هاروت را ماروت را
 مست بودند در تماشای اله
 این چنین مستیست ز استدراج حق
 (نی، ج ۳ ص ۴۵ س ۸۰۰)
 ای غلام و چاکران ما روت را
 وز عجایبهای استدراج شاه
 تا چه مستیها کند معراج حق
 (علا، ج ۳ ص ۲۱۲ س ۲)

شناختن این دونوع تجلی که یکی به نزول تدریجی بلا و عذاب
 الهی و استدراج می انجامد، و دیگری باعث رهایی و هدایت می شود، کار
 اولیاء الله و مردان خدا است. فقط آنها هستند که قهر لطف نما و لطف
 قهر نشان را می شناسند و سحر را از معجزه و جادو را از کرامت و عمل
 انبیاء و اولیاء را از استدراج کافران و فاجران تشخیص می دهند.

قهر را از لطف داند هر کسی
 لیک لطفی قهر در پنهان شده
 کم کسی داند مگر ربّانی
 باقیان از او گمانی می برند
 (نی، ج ۳ ص ۸۵ س ۱۰۶)
 خواه دانا خواه نادان یا خسی
 یا که قهری در دل لطف آمده
 کش بود در دل محک جانینی
 سوی لانه خود بیک پرمی پرند
 (علا، ج ۳ ص ۲۳۱ س ۲)

استسلام

به کسر اول ر-ك: اسلام

استعداد

به کسر اول، در لغت به معنای آماده شدن و آماده گشتن آمده است
 و در اصطلاح: هو کون الشی بالقوة القریبة او البعیده الی الفعل (تعریفات ص
 ۱۶). - کیفیت است که با تحقق بعضی اسباب و شرایط و یا ارتفاع بعضی موانع
 برای شیئی حاصل می شود و در شرح قانونچه آمده است: مثلاً نطفه آدمی
 بالقوه دارای این کیفیت است که برایش حصول صورت انسانی میسر

می‌شود و بشرط رفع موانع و حصول شرایطی که این کیفیت شکل یافتن را برایش مهیا کند این کیفیت را استعداد امکان قبول و قوه نامند.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۹۵۲)

صوفیان گویند: بدان که در نطفه آدمی، جسم و روح و استعداد و افعال آدمی نوشته است. و آدمی در بودن جسم و روح خویش مجبور است و در بودن استعداد خود هم مجبور است، اما در کردن افعال خود مختار است، از آن جهت که جسم و روح و استعداد آدمی در نطفه آدمی به طریق جزوی نوشته است و افعال آدمی به طریق کلی (انسان کامل نسفی ص ۲۱۲). - آدمی به استعداد و سعی و کوشش به مقصود و مراد می‌رسد. در استعداد خود مجبور است و در سعی و کوشش مختار است. استعداد هر چیزی مناسب حال آن چیز باشد. مثلاً استعداد تحصیل علم و حکمت، قوت ادراک و قوت حفظ است. هر چیز که بشنود دریابد و هر چیز که دریابد نگاه دارد. باز این استعداد در حق هر کسی بر تفاوت باشد. استعدادی باشد که به سعی و کوشش، علم و حکمت بسیار حاصل کند و استعدادی باشد که به سعی و کوشش بسیار علم و حکمت اندک حاصل شود. و این چنین که در علم و حکمت دانستی در همه چیزها هم چنین می‌دان. هر چیز استعدادی دارد، و در نطفه هر فرزند که استعداد چیزی نوشته‌اند، آن چیز نصیب آن فرزند است. و آن فرزند را از برای آن آفریده‌اند و عمل آن چیز بروی آسان کرده‌اند. ماهیت آدمی قابلیت و استعداد دارد، و آن قابلیت و استعداد عام است. و انسان کلی استعداد بسیار کارها دارد. و چون ماهیت به نطفه رسید، در آن نطفه به واسطه ازمنه اربعه آن استعداد عام، خاص گشت. و چون آن نطفه فرزند شد، و از مادر به وجود آمد، در آن فرزند به واسطه مادر و پدر و به واسطه هم صحبتان آن استعداد به نسبت خاص خاص گشت.

(انسان کامل نسفی ص ۲۱۵ به بعد)

بدان که در عالم هر يك از موجودات هر چیزی که دارند، بنا بر استعداد دارند. و هر يك از آدمیان هر چیز که یافتند بنا بر استعداد یافتند. پس هر چیز استعداد ظهور چیزی دارد و آدمی استعداد ظهور علم دارد. اما

آدمیان که استعداد ظهور علم دارند نیز متفاوت اند. از جهت آن که انواع علم بسیار است و هر نوعی استعداد خاص دارد. بعضی استعداد يك نوع علم دارند، بعضی دو نوع، بعضی ده و صد نوع علم دارند. و استعداد بعضی ناقص است و بعضی میانه و استعداد بعضی کامل است به این سبب در آدمیان تفاوت بسیار پیدا آمد. شك نیست که هر يك (از آدمیان) استعداد چیزی دارند و آن استعداد را با خود آورده اند. و استعداد جمله کسبی نیست. استعداد جمله به خاصیت از منة اربعه است. و استعداد اگر چه کسبی نیست، اما به تربیت و پرورش زیادت شود و اگر تربیت و پرورش نیابد کم شود. چنان که یکی استعداد آن دارد که خواب راست بسیار بیند. و یکی استعداد آن دارد که در بیداری اندرون وی عکس چیزها زود قبول کند. این دو کس می توانند که این استعداد را به ریاضات و مجاهدات به جایی رسانند که هر چیز که از عالم غیب روانه شود تا به این عالم شهادت آید، این دو کس را از آن حال خبر شود و عکس آن چیز که می آید در اندرون ایشان پیدا آید. و آن عکس اگر در خواب پیدا آید نامش خواب راست است. و اگر در بیداری پیدا آید نامش الهام است. (انسان کامل نسفی ص ۲۵۴ به بعد)

لازم نیست که هر فردی از افراد موجودات مظهر جمله صفات خدای باشند. هر يك به قدر استعداد خود مظهر چیزی باشند. حیوانات هر يك مظهر چیزی باشند، از جهت آن که هر يك استعداد چیزی دارند، و به قدر استعداد هر يك مظهر چیزی اند. و صفات و افعال و حکمت های خدای از این جمله ظاهر شدند. (انسان کامل نسفی ص ۳۸۶)

خلاصه کلام آن که: صوفیان گویند استعداد ذاتی و ازلی است (جامع الاسرار ص ۹۷) و استعداد هر چیز مناسب با حال آن چیز آفریده شده است، در بعضی کمتر و در بعضی بیشتر. پس استعداد امری کسبی نیست بلکه ازلی و فطری است. اما هر يك از موجودات عالم مظهر استعداد یکی از صفات الهی اند که آن را استعداد مظهریه نام نهاده اند (نقد النقود ص ۶۰۶) آدمی استعداد ظهور علم دارد و این استعداد در او به تفاوت است و همه در آن مساوی نیستند و به همین جهت است که می توان این استعدادات

را با سعی و کوشش کامل کرد و با ریاضت و مجاهده به سرحد کمال رسانید. از این جا است که مشایخ این قوم نسبت به استعداد موجود در نوصوفی طالب، به ارشاد و تربیت او می‌پردازند تا نسبت به استعدادش او را به کمال مطلوب رسانند تا آنچه برای دیگران در عالم سِرّ و غیب است او بتواند در عالم شهود مشاهده کند.

در مثنوی، مولانا هم استعداد را امری موهبتی می‌داند نه کسبی و آموختنی.

بهر استعداد تا اکنون نشست
گفت استعداد هم از شه رسد
(نی، ج ۶ ص ۵۲۹ س ۴۴۳۷)
شوق از حد رفت و آن نامد بدست
بی زجان کی مستعد گردد جسد
(علا، ج ۶ ص ۶۵۸ س ۳)

این استعداد فطری اگر در موجودات نباشد هیچ عمل مثبتی انجام پذیر نیست و اگر صورت پذیرد نتیجه معکوس خواهد داشت و باعث خرابی و فساد و تباهی خواهد شد. گمراهی و بی‌راهی و ضلالت و غوایت را بیشتر خواهد کرد.

لاجرم اسفل بود از سافلین
زانکه استعداد تبدیل و نبرد
باز حیوان را چو استعداد نیست
گر بلادر خورد او افیون شود
(نی، ج ۴ ص ۳۶۸ س ۱۵۲۶)
ترك او كن لا احب الالفین
بودش از پستی و آنرا فوت کرد
عذر او اندر بهیمی روشنیست
سکته و بی‌عقلیش افزون شود
(علا، ج ۴ ص ۳۶۴ س ۷)

در قبول مسائل عرفانی هم استعداد شرط اول است. سالک بی‌استعداد عمل لغو انجام می‌دهد و به مقام و درجات کمال نخواهد رسید، و عمری را بیهوده در خانقاه‌ها و رباطات تلف خواهد کرد.

بی ز استعداد در کانی روی
همچو عنینی که بگری را خرد
چون چراغی بی‌زیت و بی‌فتیل
در گلستان اندر آید اخشمی
همچو خوبی دلبری مهمان غر
بر یکی جبه نگردي محتوی
گرچه سیمین بر بود کی بر خورد
نه کثیر ستش ز شمع و نه قلیل
کی شود مغزش ز ریحان خرمی
بانگ چنگ و بربطی در پیش کر

ز آن چه یابد جز هلاك و جز خسار
جز سپیدی ریش و مو نبود عطا
مو سپیدی بخشد و ضعف میان
تا زجنت زندگانی زایدت
چه حلاوت از قصور و از قباب
تو برو تحصیل استعداد کن
(علا، ج ۶ ص ۶۷۵ س ۲۵)

همچو مرغ خاک کاید در بحار
همچو بی گندم شده در آسیا
آسیای چرخ بر بی گندمان
اول استعداد جنت بایستد
طفل نورا از شراب و از قباب
حد ندارد این مثل کم جو سخن
(فی، ج ۶ ص ۵۲۸ س ۴۴۲۵)

استغراق

استغراق: به کسر اول، در لغت به معنای غرق شدن و همه را فرا گرفتن و به تمام توانایی خود کاری کردن آمده است (کشف اللغه)۔ و در نزد صوفیان آنست که دل سالک در اثناء ذکر به ذکر می گوید و خودش (دل سالک) التفات نکند و مشغول نشود و عارفان این حالت را به فنا تعبیر کرده اند (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۹۷ و جهت اطلاع بیشتر از تعبیر این کلمه نزد دیگران ر۔ ک به ص ۹۹۹ همین کتاب به بعد)۔ چهارم استغراق دل بود (در ذکر) به مشاهده ملکوت به حدی که از خود و از ذکر غایب شود. اشارت ذوالنون رحمة الله علیه بدین مقام بود که گفت: «الذکر غیبة الذاکر عن الذکر». و بعضی از مشایخ در تفسیر این آیت: «واذکر ربك اذ نسیت^۱». گفته اند: «معناه واذکر ربك اذ نسیت نفسك والخلایق کلهم» یعنی چنان یاد کن خدای را، که خود را و جمله خلایق را در حال ذکر فراموش کرده باشی (یسواقیت العلوم ص ۷۶)۔ استغراق در عین جمع احدیت و فنا کلیت تواند بود و جز صاحب ولایت بدان نرسد و گرد آن نگرند. (تحفة الاخوان - از رسایل جوانمردان ص ۳۳)

نجم الدین کبریٰ به سه نوع استغراق در حال ذکر اشاره کرده است:
«اول استغراق وجود در ذکر، در این صورت اجزاء خبیثه وجود ذاکر

۱- سوره مبارکه الکهف آیه شریفه ۲۳

خواهد سوخت و اجزاء پاکیزه و طیبه باقی خواهد ماند». در این حالت
ذاکر در خلوت خود صداهایی می‌شنود که شرح آن در ذیل کلمه ذکر
خواهد آمد. در استغراق دوم ذکر، دری قواره مانند در یک‌جانب سرذاکر
باز می‌کند شبیه دایره که از بالای آن تاریکی سپس آتش سپس حضرت
فرو می‌آید. استغراق سوم وقوع ذکر است در سر. و آن غیبت ذاکر است
از ذکر و مذکور و از علائم آن این است که اگر ذاکر بخواهد ذکر را
ترك گوید ذکر او را ترك نخواهد کرد. (فوائج‌الجمال ص ۲۱ تا ۲۴ به
اختصار) در هر یک از این حالات ذاکر اصواتی می‌شنود و انواری می‌بیند
که در ذیل کلمه ذکر به آن اشاره خواهد شد. رـك: ذکر. و جهت اطلاع
بیشتر رـك: کشف ص ۹۹۹ به بعد و فوائج‌الجمال ص ۲۱ تا ۲۴ و تعریفات
ص ۱۸ و فیه مافیه ص ۴۳ به بعد و ۷۳ به بعد و غرق در این کتاب.

اما در مثنوی: در آخر دفتر دوم حکایتی است از زاهدی در حال
استغراق، که در بادیه‌ای در راه مکه بر ریگزاری سوزنده‌تر از آتش نماز
می‌خواند و:

وان سلامت در میان آفتش
ریگ کز تفش بجوشد آب دیگ
یا سواره بر براق و دل‌دل است
یا سموم او را به از باد صباست
زان جماعت زنده‌ای روشن ضمیر
جامه‌اش تر بود ز آثار وضو
دست‌را برداشت کز سوی سماست
(علا، ج ۲ ص ۱۹ س ۱۶)

حاجیان حیران شدند از وحدتش
در نماز استاده بد بر روی ریگ
گفتی سرمست در سبزه و گلست
یا که پایش بر حریر و حله‌هاست
چون ز استغراق باز آمد فقیر
دید کابش می‌چکد از دست و رو
پس پیرسیدش که آبت از کجاست
(فی، ج ۲ ص ۴۶۵ س ۳۷۸۸)

و سپس کراماتی از او سرزد که باعث تقویت ایمان بسیاری از
مؤمنان و زناز کفر بریدن منافقان شد.

این استغراق برای کسانی دست می‌دهد که به عقل کلی و کمال واقعی
رسیده باشند از صورت و عوارض آن به کلی رسته‌اند و به معنی و حقایق آن
پیوسته‌اند:

صورت ما اندرین بحر عذاب
تا نشد پر برسر دریا چو طشت
(نی، ج ۱ ص ۶۹ س ۱۱۱۵)

می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب
چونکه پر شدطشت در دریانشست
(علا، ج ۱ ص ۳۵ س ۱۸)

آنکه را که مرکب چوبین نفس شکست و توانست بر امیال و آرزوهای
کودکانه و عوامل دیگر نفسانی غلبه کند خواهد توانست که در خلوت
خود بدین مقام نایل آید. حال چنین کسی را توصیف کردن حدّ زبان و
قلم نیست. آفتاب آمد دلیل آفتاب:
و ان کسی کش مرکب چوبین شکست
نه خموشست و نه گویا نادرست
نیست زین دوهر دوهست آن بوالعجب
این مثال آمد رکیک و بی‌ورود
(نی، ج ۶ ص ۵۴۱ س ۴۶۳۵)

غرقه شد در آب او خود ماهیست
حال او را در عبارت نام نیست
شرح این گفتن برونست از ادب
لیک در محسوس ازین بهتر نبود
(علا، ج ۶ ص ۶۶۳ س ۷)

استغفار

ء

به کسر اول و تاء، در لغت به معنای آمرزش خواستن است (آنندراج)
و در اصطلاح استغفار استقبالی به اعمال صالح است و اقبال بدان‌ها، وانکار
و ناخوشایند دانستن امور فاسد است و روی گرداندن از آن‌ها. اهل کلام
گویند: استغفار طلب مغفرت و آمرزش خواستن است پس از رؤیت قبایح
معصیت، و اعراض از آنها است. و عالم گوید استغفار طلب اصلاح کار فاسد
است در قول و فعل (تعریفات ص ۱۲). — ذکر استغفار در قرآن سی و سه جا
است، و معنی استغفار آمرزش خواستن است و آنچه بنده گوید: «استغفر الله
واتوب الیه» (کشف الاسرار ج ۲ ص ۴۶). — مؤمن را هرگز ذنب بی‌استغفار
نبود که «کل بنی آدم خطائون و خیر الخطائین المستغفرون». لاجرم چون
چنین بود «اذا فعلوا فاحشة^۱». در عقبش «فاستغفروا^۲» بود و «جز آؤهم
مغفرة^۳» بود ایشان را مجرم نخوانند بلکه عامل خوانند. «ونعم اجر-

۱ تا ۳- سوره مبارکه آل عمران آیات ۱۳۵ و ۱۳۶.

العاملین^۱». چون گناه محو شود و چیزی جز استغفار باقی نماند، او را از گناه چه زیان باشد. (نامه‌های عین القضاة ص ۶۹)

قول مشایخ: سر حلقه عارفان جهان مولای متقیان فرماید: عجب دارم از کسی که نومید می‌شود و حال آن که با او استغفار هست و نیز فرمود: دو امان و آسودگی از عذاب الهی در زمین بود که یکی از آن‌ها از دست رفت و دیگری مانده است که به آن متمسک شوید: اما امانی که رفع شد و از میان رفت وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و اما امان و پناهی که باقی مانده است استغفار است (نهج البلاغه ج ۳ ص ۸۴ و ۸۵)۔

رابعه گفت: استغفار به زبان کار دروغ زنان است. (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۶۷) ذوالنون مصری گفت: استغفار بی آنکه از گناه بازایستی توبه دروغ زنانست. (همان کتاب ص ۱۲۴)۔ احمد حواری گفت: بنده تائب نبود تا پشیمان نبود به دل و استغفار نکند به زبان (ج ۱ ص ۲۸۷)۔ ابوبکر کتانی گفت: استغفار توبه است و توبه اسمی است جامع شش چیز: اول پشیمانی بر آن چه گذشت، دوم عزم آن که بیش به گناه رجوع نکند، سیم گزاردن هر فریضه که میان او و خدا است، چهارم اداء مظالم خلق، پنجم گذاراندن هر گوشت که از حرام رسته باشد، ششم تن را الم طاعت بچشانند چنان که حلاوت معصیت چشانند و نیز گفت: شکر کردن در موضع استغفار گناه بود و استغفار در موضع شکر گناه (ج ۲ ص ۱۲۳)۔

خلاصه آن که: استغفار طلب آمرزش است از حق تعالی با ادای کلمه «استغفر الله ربی و اتوب الیه» و صوفیان گویند که سالک باید همیشه از خدای خود طلب غفران و آمرزش کند و یکی از اذکاری که به مبتدیان سلوک تلقین می‌شد همین ذکر استغفار بود. و سالک باید علاوه بر ادای کلمه استغفار به زبان، به دل نیز از آن چه کرده است پوزش خواهد و طلب آمرزش کند، و در باطن و به زبان دل نیز از خدای خود بخواد تا از او درگذرد، و او را دگر باره به معصیتی که دچار شده بود بازنگرداند، و سعی کند که برای همیشه از گناهی که کرده بود اعراض کند و آن را تکرار

۱- سوره مبارکه آل عمران آیه شریفه ۱۳۶.

نماید تا از زمرة دروغزنان نباشد. جهت مزید اطلاع ريك: ذیل کلمه توبه در این کتاب.

اما در مثنوی:

غم به امر خالق آمد کارکن
عین بند پای آزادی شود
(علا، ج ۱ ص ۲۲ س ۲۱)
نور رفته از کرم ظاهر شدی
ذوق توبه نقل هر سرمست نیست
(علا، ج ۲ ص ۱۴۵ س ۲۲)
چون مرا خوانی اجابتها کنم
عاقبت برهاندت از دست غول
(علا، ج ۳ ص ۲۱۵ س ۱۳)

چونکه غم بینی تو استغفار کن
چون بخواهد عین غم شادی شود
(نی، ج ۱ ص ۵۲ س ۸۳۶)
گر بنالیدی و مستغفر شدی
ليك استغفار هم در دست نیست
(نی، ج ۲ ص ۳۳۶ س ۱۶۴۲)
گفت حق گر فاسقی و اهل صنم
تو دعا را سخت گیر و می شخول
(نی، ج ۳ ص ۴۳ س ۷۵۶)

استغناء

به کسر اول، در لغت به معنای بی‌نیازی و بی‌نیاز شدن آمده است (تاج المصادر). در اصطلاح صوفیان مقام کبریایی و بی‌نیازی است که هر دو جهان در جنب آن به شمار ذره‌ای هم در نیاید. و همه کوشش و سعی جهانیان در آن مقام به پیشیزی نیرزد. شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر آن را یکی از هفت وادی عرفان دانسته است و پس از وادی معرفت و جلوتر از وادی توحید قرارش داده است. به این معنی که حد معرفت رسیدن به وادی استغناء است و در انتهای وادی عظیم استغناء باب توحید را گشاده‌اند و درباره آن گوید:

نه درو دعوی و نه معنا بود
می‌زند بر هم بيك دم کشوری

بعد ازین وادی استغناء بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری

هفت دریا يك شمر^۱ اینجا بود
 هشت جنت نیز اینجا مرده ایست
 هست موری را هم اینجا ای عجب
 تا کلاغی را شود پر حوصله
 صد هزاران سبزپوش از غم بسوخت
 صد هزاران جسم خالی شد ز روح
 صد هزاران پشه در لشکر فتاد
 صد هزاران طفل سر بپریده گشت
 صد هزاران جان و دل تاراج یافت
 قدر نه نو دارد اینجا نه کهن
 گر جهانی دل کبا بی دیده‌ای
 گر درین دریا هزاران جان فتاد
 گر فروشد صد هزاران سربخواب
 گر بریخت افلاک و انجم لخت لخت
 گر ز ماهی در عدم شد تا به ماه
 گر دو عالم شد همه يك بار نیست
 گر نماند از دیو و ز مردم اثر
 گر بریخت این جمله تن‌ها به خاک
 گر شد اینجا جزو و کل کلی تباه
 گر بيك ره گشت این نه‌طشت گم

هفت اخگر يك شرر اینجا بود
 هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست
 هر نفس صد پیل اجری^۲ بی سبب
 کس نماند زنده اندر قافله
 تا که آدم را چراغی بر فروخت
 تا درین حضرت دروگر گشت نوح
 تا براهیم از میان باسر^۳ فتاد
 تا کلیم الله صاحب دیده گشت
 تا محمد (ص) يك شبی معراج یافت
 خواه اینجا هیچ کن خواهی مکن
 همچنان دائم که خوابی دیده‌ای
 شبی در بحر بی پایان فتاد
 ذره‌ای با سایه‌ای شد ز آفتاب
 در جهان کم گیر برگی از درخت
 پای مور لنگ شد در قعر چاه
 در زمین ریگی همان انگار نیست
 از سر يك قطره باران در گذر
 موی حیوانی اگر نبود چه باك
 کم شد از روی زمین يك برگ کاه
 قطره‌ای در هشت دریا گشت گم
 (منطق الطیر ص ۲۰۰)

در این وادی که هستی در قبالت ذره‌ای ناچیز هم به شمار نمی‌آید،
 خاصان حق را منبع فیضی است لایزال. قوافلی سترگ و کاروان‌هایی

۱- شمر: به فتح اول و دوم، حوض خرد و آبگیر (کشف اللغه).

۲- اجری: به کسر اول وظیفه یعنی طعام هر روز که به محتاجان دهند - علوفه (آندراج).

۳- باسرفتاد: یعنی پیشوا شد - سرور شد.

عظیم را به نیستی کشانند تا کلاغی را حوصله پر کنند. لشکر نمرود را با نیش پشگان به دیار نیستی فرستند تا ابراهیم خلیل به دعوت خود ادامه دهد. صد هزاران بی گناه را به اشارت فرعون سر از تن جدا سازند تا مادر موسی به پروراندن و تربیت کودک خود پردازد. در عالم قدس نیز هزاران هزار فرشته لاعلم لنا گویند تا چراغی فر راه آدم ابوالبشر نهند. در عین حال در چنین خطر گاهی که با کاه است هم پرواز کوه، عمل ثقلین را به پر گاهی ارزش نه نهند، و عبادت ازل و ابدی ملایک را به هیچ انگارند، تا چهره رسد به مجاهدت سالکان طریقت و مراقبت شیفتگان حقیقت. ای بسا سالکی که سالها به ریاضت و پاسداری دل خود مشغول باشد و او را فتوحی دست ندهد، و عمری را بردر این سرای به انتظار به سربرد و معشوق حقیقی در برویش باز نکند. راهی است که پایانش را هیچ سالکی نتواند دید و دردی است که درمانش را هیچ طبیبی نتواند کرد. از زبان عطار بشنوید:

سهل می دانی تو از جهل ای سلیم
هم نیفتد قطع، جز یک منزلت
گام اول باشدت چون بنگری
هیچکس این درد را درمان ندید
تا ابد بانگ درایی نشنوی
نه ترا مردن به و نه زادنت
کار سخت اینست استادت چه سود
کار خود اندک کن و بسیار کن
کار باشد با تو در پایان کار
خواه مطرب باش خواهی نوحه گر
کز تف آن صد جهان اینجا بسوخت
گر جهان نبود درین وادی چه باک
(منطق الطیر ص ۲۰۲)

نیست این وادی چنین سهل ای سلیم
گر شود دریا ره از خون دلت
گر جهانی راه پایان بسپری
هیچ سالک راه را پایان ندید
ور به تک استی و دایم می دوی
نه شدن رویت و نه استادنت
مشکلا کارا که افتادت چه سود
هم به ترک کار کن، هم کار کن
تا اگر کاری بود درمان کار
بی نیازی بین و استغنا نگر
برق استغنا چنان اینجا فروخت
صد جهان اینجا فرو ریزد بخاک

استغناء، در سلوك معنای خاصی دارد که در ذیل فقر و غنا به آن اشاره

شده است ر - ك: غنا، فقر.

استقامت

به کسر اول در لغت به معنای راست شدن و راست بایستادن (زوزنی) و راستی و اعتدال (غیاث). و ایستادگی و پایداری و ثبات آمده است. و در اصطلاح اهل حقیقت، وفای به تمام امور و ملازمت صراط المستقیم است با رعایت حد وسط در کلیه امور از طعام و شراب و لباس و در هر امر دینی و دنیوی. بنابراین استقامت در واقع صراط المستقیم است مانند راه راست در آخرت، از این جهت است که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم چون آیه شریفه «فاسنم کما امرت» نازل شد فرمود: سوره هود مرا پیر کرد. و گفته اند استقامت ضد اعوجاج است و آن مرور بنده است در طریق عبودیت به ارشاد تشریح و عقل. استقامت مداومت است. و گفته اند آنست که جز خدای تعالی چیز دیگری برنگزینند و ابوعلی دقاق گفته است آن را سه درجه است: اول تقویم و آن تأدیب نفس است، دوم اقامت و آن تهذیب قلوب است و سوم استقامت و آن نزدیک شدن به اسرار است.

(تعریفات ص ۱۴)

در نزد اهل سلوک جمع بین اداء طاعت و اجتناب از معاصی است و سِرّی سقطی گوید استقامت آنست که جز خدای چیز دیگری اختیار نکنی. و گفته شده که آن، خوف از عزیز جبار و حب به نبی مختار است. و گفته اند که به حقیقت استقامت جز انبیاء و اکابر اولیا نرسند. چه استقامت خروج از معهودات است و مفارقت از رسوم و عادات و قیام در امر خدا به نوافل و ادعیه. یحیی بن معاذ گوید آن بر سه قسم است: اول استقامت زبان و آن اثبات کلمه شهادت است، دوم استقامت جان که عبارت است از صدق ارادت، و سوم استقامت ارکان، و آن سعی و کوشش بسیار در عبادت حق است.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۲۲۷)

استاد امام (ابوالقاسم قشیری) گوید رحمه الله: استقامت درجه‌ای بود که تمامی کارها بدو بود و چیزها همه بدو حاصل آید و نظام کارها

است. و هر که مستقیم نبود اندر حال خویش، رنج وی ضایع بود و جهدش بی ثمرت بود. چنان که خدای عزوجل گفت: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقِضَتْ عَهْدَهُمْ** من بعد قوه انکاثا^۱. هر که اندر صفت خویش مستقیم نبود، از آنجا که بود فراتر نشود و رفتن او بر طریق دوست نبود. و ابتداء این کار بر شرط استقامت است. همچنان که حد حق عارف در نهایت ادب استقامت است. و نشان استقامت اهل بدایت آنست که فترت به نیفتد اندر کار ایشان. و نشان آن گروه که از بدایت فراتر شدند و به نهایت نرسیدند آنست که فرو نمانند. و نشان اهل نهایت آن بود که حجاب را اندر مواصلت ایشان راه نبود. استقامت دوام کرامت واجب کند و خدای تعالی می گوید: **وَأَنْتُمْ كَرِهْتُمُوهُمُ** علی الطریقه لاستقیناهم ماء غدقا^۲ و نگفت سقیناهم و معنای اسقیناهم آن بود که بر دوام بود. (به اختصار از رساله قشیریه ص ۹۴ و ترجمه آن ص ۳۱۷ تا ۳۲۱)

عبادی استقامت را هفتمین رکن می داند از ارکان اعمال مبتدیان و درباره آن آورده است: **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا**. رونده در راه سلوک و در منزل وصول فایده ها و دولت ها از مدد استقامت یابد و هر رونده را که مدد استقامت باشد و از حزن و قهر خلاص یابد زود به مقصود رسد. و استقامت نتیجه بصیرت است که به حقایق و دقائق بینا شود و بر اسرار کار مطلع شود و بداند که هر رونده که بر طلب مواظبت نماید فایده بازبیند و هر طالب که مستقیم گردد از فترت ها آمن شود. و استقامت توقف مرد است بر آنچه در آن مدعی باشد و ثبات قدم است و رسوخ عزیمت بر آن چه آن شروع کند که اقرار گرفتن عهد است و استقامت نمودن وفا و در اقرار ایمان پدید آید و در استقامت ایمان مقیم گردد. به یک لحظه عهد پیمان بشاید بستن اما تا روز مرگ عهد نگاه باید داشتن، آن حفظ عهد را به مدد وفا استقامت گویند. و استقامت بر مراتب است، استقامت عوام بر

۱- سوره نحل آیه ۹۲

۲- سوره جن آیه ۱۶

۳- سوره فصلت آیه ۳۵

مواظبت ایمان است چنان که (رسول در جواب سایل از رسیدن به بهشت) گفت: اقرار آور به وحدانیت معبود و مؤمن شو به خداوند جهان، پس برگفته قدم نگاهدار تا قول کلمه تورا از دوزخ دور کند و استقامت بر قول تورا به بهشت نزدیک کند. و استقامت خواص دوم معرفت است در رؤیت حقیقت و اعراض از تردد ظن و تهمت. و اولیا و خواص بدین استقامت از غم خلاف آمن شوند. اما استقامت انبیا استقامت در استقامت است که در همه احوال عصمت و راه استقامت، نظرا از التفات و دل از وقت بر رؤیت دون حق حمایت کنند. هرگز عوام به درجه استقامت خواص راه نیابند و خواص به مرتبه استقامت انبیا نرسند. و حقیقت استقامت آنست که هیچ کس را از حدود خود تجاوز ننماید و در وعده خویش به مراتب دیگران مغرور نگردد و در آن چه مصلحت او است متردد نباشد و جهد آن کند که به گفته وفا کند و بر کردارها استقامت نماید.

(به اختصار از صوفی نامه عبادی ص ۱۳۱ تا ۱۳۳)

ابن عربی از اکثر آیاتی که در قرآن مجید راجع به استقامت آمده است استعانت جسته و در شرح آیه شریفه: «مامن دآبة الالهو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» گوید استقامت همین صراط مستقیم و ثبات و ایستادگی در آن است که نتیجه آن رسیدن به مقام طمأنینه و سکون و تمکین و گشوده شدن ابواب رحمت است. (رک: فتوحات المکیه ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۲۵). سید حیدر آملی نیز در شرح همین آیه شریفه آورده است که استقامت همان صراط المستقیم است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به آن امر کردند که «فاستقم كما امرت» تا آن که فرمود این آیه مرا پیر نمود و غرضشان صعوبت تحصیل این درجه است (جامع الاسرار ص ۹۳). و استقامت را انتهای مقام اخلاص دانسته (ص ۱۳۹) که نتیجه آن رسیدن به عالم طمأنینه و استفاده از نعم بهشت حقیقی است.

(جامع الاسرار ص ۲۵۴)

میدان بیست و هشتم استقامت است. از میدان عزم میدان استقامت

زاید استقامت هموار بودن است. بی تلّون. و آن سه قسم است: استقامت افعال، و استقامت اخلاق و استقامت انفاس. استقامت افعال، قرّایان راست و اگر نه مرئیانند. و استقامت اخلاق، موقنان راست و اگر نه منحرفانند. و استقامت انفاس، عارفان راست و اگر نه مدعیانند. استقامت را سه گواه است: ظاهر وی به موافقت، و باطن وی به مخالفت، و مزد بر خود به ملامت. و استقامت اخلاق را سه نشان است: اگر جفا گویند عذر گویی، و اگر ایذاء نمایند شکر دهی، و اگر بیمار شوند به عیادت روی. و استقامت انفاس را سه گواه است: به نفس می کوشی تا باقیمت گردی، و عمر یک نفس دانی تا آزاد باشی، و بر نفس منفحص باشی تا سیر گردی. و بدان که، عمر هر نفس که گذشت یا خصم است یا شفیع. در هر نفس الله را بر بنده منت است، و بنده را برابر آن جنایت است. نفس بدبخت دود چراغ گشته است، در خانه تنگ بی در، و نفس نیک بخت، چشمه روشن است، در بوستان آراسته به ابر.

(صد میدان ص ۶۲)

اما اقوال مشایخ این قوم درباره استقامت: از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: استقامت بر سه درجه است: تقویم است و استقامت و اقامت. تقویم تأدیب نفس بود. و اقامت تهذیب دلها. و استقامت تقریب اسرار (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۱۸). و گفت هر کرا ایستادگی نبود باخدای در بدایت، نتواند نشست با او در نهایت. ایستادگی از راه مجاهده نشستی دست دهد از راه مشاهده. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۹۴). ابوعلی جوزجانی گوید: صاحب استقامت باش نه جوینده کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خدای عزوجل از تو استقامت خواهد. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۱۹ و تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۱۹). واسطی گوید: آن خصلت که همه نیکوئیها بدو تمام شود و به نابودن او همه نیکوئیها زشت بود استقامت است. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۲۵). شبلی گوید: استقامت آن بود که وقت راقیامت بیند. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۲۵) و گفت استقامت آن بود که هر چه فرماید بدان قیام کنی. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۷۸). و گفته اند استقامت را کس طاقت ندارد مگر بزرگان. زیرا که استقامت بیرون آمدن است از

شئون زندگی از آن استفاده کنند. چون معتقد بودند که تمامی کارها و نظام امور و شرط اساسی پیشرفت سالک در مراحل سیر وسلوک بسته به همین استقامت و پایداری است. و آن را به سه درجه تقسیم می کردند: اول استقامت عامه، که از حدود اجتهاد در اقتصاد و اخلاص در امور شرع و ایستادگی در طریق سنت تجاوز نمی کرد. دوم استقامت احوال بود که نتیجه آن را شهود حقیقت و رفق هر گونه ادعایی از سالک و روشن شدن باطن او به نور حقیقت می پنداشتند. درجه سوم استقامت انبیاء بود که از آن به استقامت در ترك رؤیت استقامت و شهود دائمی حق تعبیر می کردند، و معتقد بودند که هیچ کس بجز انبیاء به این مقام نتواند رسید. و این همان مقامی است که به بالاترین حد آن خواجه کائنات صلی الله علیه و آله وسلم رسید، که پس از نزول آیه فاستقم كما امرت هیبت این امر چنان بود که فرمود: «شَیْبَتِنِی سُوْرَةُ الْهُودِ». و از این جهت است که مشایخ گفته اند که: این نوع استقامت را هیچ کس طاقت ندارد مگر انبیاء، زیرا که بیرون آمدن است از عرف و عادت و رسم و قیام کردن است به فرمان خدای عزوجل بر حقیقت صدق و راستی.

اما در مثنوی: مولانا هم معتقد است که موجود در هر مرتبه ای که باشد، از جمادی گرفته تا کمال واقعی از استقامت و پایداری در امور ناگزیر است. و سالک باید پس از توبه و توجه به باطن، در به جا آوردن فرامین و دستورهای مشایخ خود مستقیم و پایدار باشد. راست رو باشد و در طی مراحل به هیچ سو جز به طریقی که در پیش دارد ننگرد. میانه رو باشد و معتدل و از توجه به حق لحظه ای غفلت نکند. از انحرافات نفس پرهیزد و پیوسته پاسدار دل خود باشد تا همین استقامت و راست روی او را به سر منزل کمال برساند.

و استقامت روح را مبدل کند
صد حجاب از دل بسوی دیده شد
(علا، ج ۱ ص ۹ س ۹)
این کمان را بازگون کثرتی هاست

خشم و شهوت مرد را احوال کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد
(نی، ج ۱ ص ۲۲ س ۳۳۳)
در کمان ننهند الا تیر راست

راستشو چون تیرو واره از کمان کز کمان هر راست بجهد بی گمان
(نی، ج ۱ ص ۸۵ س ۱۳۸۴) (علا، ج ۱ ص ۳۷ س ۲۵)

ظن و گمان که از عوارض نفس است استقامت را کم می کند و سالک
راسترو را به کثرت رفتاری می کشاند. و در عوض علم و دانش محو کننده
ظن و شک است و افزون کننده ثبات و پایداری است. عالم چون از طریق
به مسئله ای معرفت واقعی پیدا کرد دیگر گرفتار زلت و لغزش نمی شود،
و در مسائل بادیده باز و عین یقین می نگرد، و بدون ریاضت و مجاهدت
مستقیم الرای می شود و خود به خود در صراط مستقیم و راه راست قدم
می نهد.

ناقص آمد ظن به پرواز ابترست
باز برپرد دو گامی یا فزون
با یکی پر بر امید آشیان
شد دو پر آن مرغ یک پر برگشود
نی علی وجه مکباً اوسقیم
بی گمان و بی مگر بی قال و قیل
بر ره یزدان و دین مستوی
جان طاق او نگرده جفتشان
کوه پنداری و تو برگ کهی
او نگرده دردمند از طعنشان
گویدش با گمرهی گشتی توجفت
یا بطعن طاعنان رنجور حال
(علا، ج ۳ ص ۲۳۶ س ۸)

علم را دوپر گمان را یک پر است
مرغ یک پر زود افتد سرنگون
افت و خیزان می رود مرغ گمان
چون زظن و ارست علمش رونمود
بعد از آن یمشی سویاً مستقیم
با دوپر برمی پرد چون جبرئیل
گر همه عالم بگویندش تویی
او نگرده گرم تر از گفتشان
ور همه گویند او را گمرهی
او نیفتد در گمان از طعنشان
بلکه گر دریا و کوه آید بگفت
هیچ یک ذره نیفتد در خیال
(نی، ج ۳ ص ۸۵ س ۱۵۱۵)

چنین کسی که با دوپر تیز پرواز علم سیر می کند در استقامت چنان
است که به مجاهدات و ریاضات مبتدیان احتیاجی پیدا نمی کند، و همان
استقامت و پایداری در امور که نتیجه حاصله از علم و دانش او است او را
به مقصود می رساند و به بالاترین درجه کمال نایل می آید.

خلوت و چله بر او لازم نماند
هیچ غیمی مر ورا غایم نماند

قرص خورشیدست خلوت خانه‌اش
 علت و پرهیز شد، بحران نماند
 چون الف از استقامت شد به پیش
 گشت فردا ز کسوه خوهای خویش
 خلعتی پوشید از اوصاف شاه
 (نی، ج ۵ ص ۲۲۹ س ۳۶۵۹)

کی حجاب آرد شب بیگانه‌اش
 کفر او ایمان شد و کفران نماند
 او ندارد هیچ از اوصاف خویش
 شد برهنه جان بجان افزای خویش
 بر پرید از چاه بر ایوان چاه
 (علا، ج ۵ ص ۵۳۵ س ۲۵)

جهت مزید اطلاع از کیفیت این اصطلاح ر-ك: ترجمه رساله قشیریه
 ص ۳۱۷ تا ۳۲۱ و عبادی ص ۱۳۱ تا ۱۳۳ و فتوحات المکیه ج ۲ ص ۲۱۶
 به بعد و شرح منازل السائرین ص ۷۲ تا ۷۴ و کشف الاسرار ج ۸ ص ۵۲۸
 تا ۵۳۲

استنباط

به کسر اول در لغت به معنای بیرون آوردن چیزی را از چیزی آمده
 است (آنندراج). و در اصطلاح تحصیل، حقیقت حکمت است از کتاب و
 سنت. (شرح شطحیات ص ۶۳۴)

استوا

به کسر اول و تاء در لغت به معنای راست و یکسان شدن و ظاهر شدن
 و قرار گرفتن. (کشف اللغه) و برابری و معتدل گردیدن و مستولی شدن
 بر چیزی آمده است. (منتهی الارب) و در اصطلاح اطلاق شود بر استقرار
 و قصد، و استیلا و استقرار از صفات اجسام. و بر خدای تعالی جایز نیست
 مگر آن که بوجه ثبوت و قصد باشد و آن از صفات کمال است چنان که
 گفت: «ثم استوی الی السماء» یعنی قصد کرد، و نیز گفت: «واستوی علی
 العرش» یعنی مستولی شد (فتوحات المکیه ج ۱ ص ۹۸). و صوفیان آنرا
 تقریباً برابر با اصطلاح تمکین می‌دانند که در ذیل این کلمه شرحش

بیاید. و غرض این است که چون صوفی مراحل را گذراند و از تلوین که ارتقاء از درجه‌ای به درجه دیگر است خلاصی یافت به مقام تمکین و یا وصول می‌رسد پس صوفی واصل در استوا است و تمکین.

خلاصه سالک وقتی که به مقامی برسد که تمایل به امر خاصی پیدا نکند و همه چیز در نظرش مساوی باشد در حالت استوا است. چون به نظر عارفان در همه عالم وجود جزیک وجود کامل مطلق که منبسط است در کلیه آن چه هستی نامیده می‌شود چیز دیگری که دل بستگی را شاید وجود ندارد. اما به علت نقص بشری درک این کمال کلی بسیار متعسر است و از این نظر است که اختلاف و تنوعی در هستی مشاهده می‌کنیم. اما اگر به کمال واقعی رسیدیم و این دویینی و اختلاف که زائیده نقص ما است بر طرف شد، مشاهده خواهیم کرد که ادیان مختلف و مسالک متنوع و عقاید و آراء غیر متفقی که ظاهراً در عالم ما وجود دارد در واقع و نفس الامر جو یای یک حقیقت اند و همه در پی گم کرده خود می‌گردند. در حقیقت موسی و فرعون مظهریک وجودند و سرانجام «موسی و فرعون دارند آشتی». صوفی چون به این مقام رسد در هر ذره‌ای از ذرات عالم چیزی جز خدا نبیند و ناچار از تعصب برهد و هیچ مسلکی را بر مسلک دیگر ترجیح ننهد و جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر نهد. این اختلاف ملل را ظاهری پندارد و در تمام آن‌ها اثری از خدا مشاهده نماید. در این حالت است که صوفی از تلون برهد و همه چیز در نظرش مساوی شود. جهتش به علم و علمش به یقین تبدیل شود.

عقل هر عطار کاگه شد ازو
 ای مزور چشم بگشای و بین
 از وبای زرق و محرومی درآ
 تا نمی بینم همی بینم شود
 بگذر از مستی و مستی بخش باش
 (نی، ج ۶ ص ۳۵۷ س ۶۲۵)

طبله‌ها را ریخت اندر آب جو
 چند گویی می ندانم آن و این
 در جهان حی قیومی درآ
 وین ندانم‌هات می دانم شود
 زین تلون نقل کن در استواش
 (علا، ج ۶ ص ۵۶۶ س ۹)

اسرار

ر-ك: سر.

اسفار

ر-ك: سفر.

اسفار اربعه

بدان که سفر سالکان حق دو قسم است: «سیر الی الله» که آنرا «من الخلق الی الحق» دانند، و «سیر فی الله» که آنرا «سیر فی الحق» می گویند. وبعد ازین دو، سفر ثالث، «سفر من الحق الی الخلق» است، و سفر رابع «سفر فی الخلق بالحق» است. دو سفر اول از مراتب کمال است، و دو سفر دوم از مراتب تکمیل. و شیخ ابومدین مغربی که از کبار مشایخ است گفته است: از علائم صدق مرید فرار اوست از خلق و این حالت رسول صلی الله علیه و آله وسلم بوده است و انقطاع او از مردم درغار حراء و محققان صوفیه اجماع کرده اند که سالکان طریق را در بدایت حال عزلت به جسم واجبست مگر از صحبت شیخ مرشد و خدمت او. (نفحات ص ۷۶)

اسفار اربعه عبارتند از اول سیر بسوی خدای تعالی از منازل نفس به افق مبین، و آن نهایت مقام دل و مبدء تجلیات اسماء است، دوم سفر بالله است به اتصاف به صفات او و تحقق به اسماءش از افق مبین به افق اعلی که نهایت حضرت واحدیت است. سوم سفر ترقی به عین الجمع است و حضرت احدیت، و آن مقام قاب قوسین و ارتفاع دوئی و اثینیت است و نهایت مرتبه ولایت. سفر چهارم سیر بالله است از الله برای تکمیل و آن مقام بقاء بعدالفناء است، و فرق بعد جمع است.

وهریک ازین چهارسفر را بدایت و نهایتی است. پس نهایت سفر اول رفع حجاب کثرت از روی وحدت است. و نهایت سفر دوم رفع حجاب وحدتست از وجوه کثرت از علمی باطنی. و نهایت سفر سوم حجاب زوال تقید بضدین است از ظاهر و باطن و حصول در احدیت عین الجمع است.

ونهایت سفر چهارم رجوع از حق است به خلق در مقام استقامتی که آن احدیت جمع و فرقت، بهشهود اندراج حق در خلق، و اضمحلال خلق در حق، تا وحدت را در صورت کثرت و صور کثرت را در عین وحدت بیند. (نص النصوص ص ۲۶۸) - ر- ك: سفر وسیر.

اسقاط اضافات

اسقاط اضافات - به کسر اول، در اصطلاح عبارتست از اعتباریگانگی ذات در همگی ذرات عالم و آن توحید حقیقی است چنانکه گفته‌اند نکو گویی نکو گفتست با لذات که التوحید اسقاط الاضافات (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۶۶۶)

بنده به مقامی رسد که کار از او برخیزد و مراد ازین نه برخاستن عمل بود، چه برخاستن رنج عمل بود. چون رنج کار برخیزد و چنان باشد که رنج کار برخواسته باشد. و این روشن نگردد مگر به مثال. و مثال این چنانست که چون کسی کسی را دوست دارد از خدمت او چنان لذت یابد که دیگران از نعمت او چنان لذت نیابند. پس از عمل گریختن از بارگران گریختن است و چون محبت مؤکد گردد، محبوب شاهد گردد بر نظاره دوست. همه کارش خوش گردد و الم لذت گردد و محنت راحت گردد. و چون راحت گشت عمل نماند. عام از رنج عمل بنالند و خاص به لذت عمل بنازند. عام کاهلی کنند و بگریزند و خاص نشاط آرند و بشتابند.

(شرح تعرف ج ۲ ص ۷۴)

سید حیدر آملی ذیل عنوان «استشهاد به کلام مشایخ در حقیقت توحید» آورده است توحید بر سه نوعست: اول توحید عامه، دوم توحید خاصه، سوم توحید خاص الخاص: توحید اول شهادت به لا اله الا الله وحده لا شریک له است، توحید دوم که ثبوت حقایق است و آن توحید خاصان است آن اسقاط اسباب ظاهره است و برخاستن از منازعات عقلی است بعلت شهود نه در توحید دلیلی خواهد و نه توکلی را سببی و نه نجات را وسیله‌ای

توحید سوم که از آن خاص الخاص است از بیانش عاجز مانده اند به اشارتی بسنده کرده اند که آن اسقاط حدیث و اثبات قدم است. (باختصار از جامع - الاسرار ص ۳۲۶ بعد) و در شرح اسقاط اسباب آورده است: که غرض عدم تعلق سبب و مسبب است به آن صورت که ملاک عامه است و آنرا به آن صورت مؤثر نمی دانند و فعلی جز حق نمی شناسند و در حقیقت می بینند که مؤثری در وجود جز خدایتعالی نیست (ص ۳۳۳) و در جای دیگر آورده است که: از توحید حقیقی و فناء کلی به اسقاط اضافات تعبیر می کنند و گویند التوحید اسقاط الاضافات بدان جهت که تا اضافات قائم است از توحید خبری نیست. (جامع الاسرار ص ۵۱۲)

غرض این است که: صوفی در مقام توحید به درجه ای می تواند رسید که بجز خدا نبیند، و درین حالت است که خود و ماسوی الله را فراموش می کند و ناچار آنچه اضافه و ماسوای حق است از او ساقط می شود. و در اینجا صوفیان اختلاف دارند که آیا در این حالت مراعات اعمال و طاعات هم از سالك سلب می شود یا نه و به عبارت دیگر سالك در آن صورت می تواند ترك عبادات و اعمال مصرّحه در شریعت بشماید یا نمی تواند، که در ذیل کلمه ترك به آن اشاره می شود. ترك: ترك. و نفی و اثبات. و نیز ر - ك: نصّ النصوص ص ۳۱۵

اسلام

به کسر اول، در لغت به معنی گردن نهادن (کشف اللغه) و چیزی فرا کسی سپردن و پیش فرستادن (تاج المصادر) و به صلح و سلامتی در آمدن است. و در اصطلاح فقها و اهل دین، انقیاد بر اعمال ظاهره است به آن طور که رسول اکرم مقرر داشته، و اجراء شهادت (شهادتین) و خودداری از اعمال زشت است. (فرهنگ علوم ص ۶۳) - خضوع و انقیاد است به آنچه رسول صلی الله علیه و سلم از آن خبر داد، و در کشف آمده است اقرار به زبان است بدون موافقت دل، و اقرار به زبان و دل را ایمان نامند. گوئیم این

تعریف بر مذهب شافعی است و در مذهب ابوحنیفه فرقی بین آن دو نیست. (تعریفات ص ۱۸) - در شرع اطلاق شود بر انقیاد به اعمال ظاهره چنانکه پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت» حاصل مطلب آنستکه اسلام در شرع عبارتست از اعمال ظاهره از گفتن دو کلمه شهادت و عمل به واجبات و ترك منهیات. بنابراین اسلام امریست جدا و ایمان امریست جدا. (جهت تفصیل موضوع ر - ك: كشاف اصطلاحات الفنون ص ۶۹۶)

اسلام لفظی است مشترك بین معانی مختلف از قبیل دین و توحید و ایقان و تسلیم و تصدیق و غیره. گاهی اسلام گوئیم و از آن ایمان اراده کنیم و گاه ایمان گویند و از آن ایقان اراده نمایند و همچنین سایر کلماتی که ذکر شد. پس هر که اسلام نداشته باشد دین ندارد و هر که دین ندارد ایقان ندارد و هر که ایقان ندارد او را تصدیقی نیست و هر که او را تصدیق نیست تسلیم هم ندارد و هر که این مجموع ندارد در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت ناقص است چنانکه خدایتعالی فرموده **خسر الدنيا والاخرة وذلك هو خسران المبين^۱** و این بیان محتاج به بسط مقالیست (جامع الاسرار ص ۶۴ بعد) - و در جای دیگر همین کتاب آمده است که اسلام بر دو نوع است: اسلام ظاهر و اسلام باطن. اسلام ظاهر حاصل نمی شود مگر به نفی ارباب و انواع و خدایان کثیر و اثبات خدای واحد، با گفتن لفظ لا اله الا الله که آنرا کلمه توحید الوهی گویند، و اسلام باطن بدست نمی آید مگر به نفی وجودات کثیره و اثبات وجود واحد، چنانکه گوئی لیس فی الوجود سوی الله که آن کلمه توحید وجودی است بنابراین ظاهراً و باطناً اصل دین و اسلام توحید است. (جامع الاسرار ص ۶۹) غرض این است که کمال باطن و توحید دست نمی دهد مگر به رهایی از شرك خفی که نتیجه آن توحید وجودی است. کما اینکه کمال ظاهر حاصل نخواهد شد مگر به رهایی از شرك جلی به ازاء توحید الوهی.

(جامع الاسرار ص ۶۷)

اما صوفیان را کلمه ایست بنام استسلام که در لغت بمعنی همان انقیاد و گردن نهادن است و اهل شرع درباره آن گویند: بدان که همه فرقی که ایشان منسوب به اسلامند، دعوی کنند که دین و اسلام و ایمان آنست که اعتقاد ایشانست و باقی نه ایمانست و نه اسلام بلکه استسلامست. (تبصرة العوام ص ۳۶) صوفیان گویند میدان هشتادم استسلامست. از میدان تسلیم، میدان استسلام زاید و استسلام حقیقت اسلامست، و آن سه درجه است: اول از شرك برستن. و دیگر از خلاف برستن و سیم از خود برستن. شرك بزرگ خود معروفست و شرك میانین شك است و شرك کھین ریاست. هر که ازین سه شرك برست از سه کار عظیم برست. و خلاف سه است. بدعت در دین، و سخط بر حکم، و شکستن عهد. و رستن از خود سه است: رستن از پسند خویش، و احتیال خویش، و تحکم خویش. (صد میدان ص ۱۷۳)

سید حیدر آملی را بحثی مفصل است ذیل عنوان بیان اسلام و ایمان و ایقان که درباره این سه لفظ در نزد فرق مختلف اسلامی از اهل ظاهر و باطن و اشاعره و جبائیان و معتزله و متکلمین و غیره سخن رانده و بطور کلی اسلام را همانطور که مذکور شد به دو قسم اسلام اهل ظاهر و باطن تقسیم کرده است و درباره اسلام اهل باطن که همان عارفان باشند آورده است: اما قول اهل باطن و ارباب تحقیق این است که آنان گویند، دین الهی و وضع نبوی شرع نامیده می شود و مشتمل است بر ایمانی به خدا و پیامبران و ائمه و ملائک و کتب او و احکامی که از جانب او به دست انبیا و رسل آمده است. بنابراین دین و شرع و اهل آن را مراتبی است که اول آن اسلام است و دومش ایمان و سوم ایقان و هر کدام از این سه بحسب موضوع شریعت و طریقت و حقیقت به سه دسته تقسیم می شوند بنام مرتبه اهل بدایت، و مرتبه اهل وسط و مرتبه اهل نهایت که هر یک از این سه دسته را اسلام و ایمان و ایقان است. اسلام اهل بدایت را ناگزیر مغایرتی با اسلام اهل وسط نیست و اسلام آنان را نیز به نسبت با اهل نهایت اختلافی ندارد. و بیان این مطلب آنست که اهل بدایت را از اسلام کلمه شهادتین و قیام به ارکان پنجگانه آن برسبیل تقلید

کافیست چنانکه آیات قرآن (ذکر چند آیه) و قول رسول اکرم (ص) بر آن گواهیست که فرمود بامردم مبارزه کنید تا بگویند لا اله الا الله، و نیز فرمود اسلام بر پنج اصل بنا نهاده شده است، نماز پنجگانه و روزه ماه رمضان و زکات و حج و جهاد.

این نوع اسلام از قبیل استسلامست، یعنی اسلامیت که فایدهت اخروی ندارد بلکه باعث سلامت امور دنیا و رهایی از کشته شدن و گرفتن اموال و ریخته شدن خونها می گردد. اما اهل وسط آنهایی هستند که اهل استدلال و برهان اند یا اهل انقیاد و تسلیم و اسلام آنها دینی است خالص، خالی از اغراض دنیوی و منزله از شرك جلی و همانست که خداوند متعال درباره آن فرمود: **اللّٰهُ الدّٰیْنُ الْخَالِصُ**^۱. و ان الدّٰیْنِ **عندالله الاسلام**^۲. و اما اهل نهایت که اهل توحید و کشف و شهودند، اسلام آنها همان اسلام حقیقی است که در باب توحید بدان اشاره شد و این همان دین قیمی است که انبیا و اولیا و تابعین و کاملان بر آن بوده اند. اسلام آنها از قبیل کشف توحید ذاتیست و همانست که موجب رهایی و خلاص از شرك خفی که بالاترین و بزرگترین شرك است می گردد، که از آن به مشاهده رؤیت غیر با وجود حق تعبیر می کنند. و همانست که خداوند تعالی فرمود: **يا صاحبی السجن الرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار، ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان ان الحکم الا لله الامر الا تعبدوا الا اياه ذلك الدین القيم ولكن اکثر الناس لا یعلمون**^۳ یعنی نمی دانند که دین قیم حقیقی اثبات وجود واحد است که همان وجود حق تعالیست و نفی وجود غیر است که همان خلق باشد بطور اطلاق که همان شرك خفی نامیده می شود و این همان اسلامی است که مولا و امام ما امیر المؤمنین در باره آن فرمود: **الإسلام هو التسليم والتسليم هو التصديق والتصديق هو الاقرار واليقين هو الاقرار هو الاداء و**

۱- سوره مبارکه الزمر آیه شریفه ۳

۲- آل عمران آیه ۱۹

۳- سوره مبارکه یوسف آیه شریفه ۳۹ و ۴۰

الاداء هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ. (باختصار از صفحه ۵۹۰ تا ۵۹۴ و برای اطلاع بیشتر ر-ك: ص ۵۸۶ تا ۶۰۸ از جامع الاسرار)

بدان که فرزند چون بدرجه تمیز رسید باید که در عبادات موافقت پدر و مادر کند و اگر نکند، پدر و مادر بفرمایند تا بکند و این موافقت کردن را اسلام گویند. و چون به حد عقل رسید بعد از اسلام شش چیز دیگر بر فرزند فرض شود: اول ایمان، دوم امتثال اوامر، سوم اجتناب نواهی، چهارم توبه، پنجم کسب و ششم تقوی. ای درویش این شش چیز عام بود در حق جمله مسلمانان و این درجه عوام است. پس هر که می خواهد که از درجه عوام به درجه خواص برسد، باید که عمل خواص پیش گیرد، و عمل خواص سلوک است، یا بطریق تحصیل و تکرار، یا بطریق مجاهده و اذکار. (انسان کامل نسفی ص ۹۴ باختصار)

واصل اسلام خویشتن فرادست دادن است، و فرماینده را خویشتن بیفکندن است و اختیار خود بر گرفتن. و کسی در دست کسی دهند که او را چنانکه خواهی میکن. گویند او را مسلم در دست وی نهادند. و اسلام و استسلام هر دو یکسانست. (کشف الاسرار ج ۲ ص ۵۳) و اسلام را سه منزل است. اول منزل اعتراف حقن دماء و اموال است. شمشیر از گردن بردارد و مال بروی نگه دارد، اگر موافق باشند یا منافی، متبعباشند یا مبتدع. منزل دیگر اعتراف است با اعتقاد درست و اتباع سنت و وفاء عمل. سوم منزل اسلام است. و این غایت کارست، و پسندیده الله است و معرفت را پناه است. خود را بر درگاه عزت حق بیفکندن و ویرا منقاد بودن و بحکم وی راضی شدن و به آن اعتراض نیاوردن و از آن اعراض نکردن و آن را تعظیم نهادن و شکوه داشتن. آنچه ابراهیم دعا کرد خود را و اسماعیل را مسلمان خواست، غایت این منزل سوم بود. و گفت ربنا واجعلنا مسلمین^۱ (کشف الاسرار ج ۲ ص ۵۹) اسلام متابعت اعمال را گویند. این هم مانند ایمان به سه قسم باشد: قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن، و این مرتبه عام باشد. والله یدعوالی الاسلام. قسم دوم متابعت

قوای باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیده. این مرتبه ارباب طریقت باشد، چنانکه قسم اول مرتبه اهل شریعت بود. قسم سوم تحقق است به حقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالک از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود و همی خود. این مرتبه را اسلام حقیقی گویند. درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم و کفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی گشته بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار
حاصل اسلام راجع شود به سه مرتبه. تملق و تخلق و تحقق. تملق انقیاد قوی باشد قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا. و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمین عن یدیه. و تحقق انقیاد ذاتی است. بل لله الامر جمیعاً (مرآة العشاق)

ای عزیز بدان که مصطفی علیه السلام می گوید: «بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَيَّ خَمْسٍ» اسلام و ایمان را پنج دیوارها پدید کرده است. اسلام چیست و ایمان کدامست؟ ان الدین عند الله الاسلام. دین خود اسلامست و اسلام خود دین است اما بمحل متفاوت می شود، و اگر نه اصل یکیست که «واسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنه» نعمت قالب و ظاهر است چون نماز و روزه و زکات و حج، و ایمان فعل دل و نعمت باطنست چون ایمان به خدا و به پیغامبران و فرشتگان و کتابهای او و به روز قیامت و آنچه بدین ماند. (تمهیدات ص ۶۶)

مصطفی - صلعم - گفت: «بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَيَّ خَمْسٍ شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآيَتَاءَ الزَّكَاةِ وَصَوْمَ رَمِضَانَ وَحَجَّ الْبَيْتِ». علم بدین پنج رکن حاصل کردن فرض عین است در حق عموم. و چون راه چهار رکن به تمامی رفته باشی، رکن پنجم که لا اله الا الله است روی با تو نماید، و تا داد این چهار رکن از خود ندهی رکن پنجم جمال خود با تو ننماید. (نامه های عین القضاء ج ۲ ص ۷۲)

۱- سوره الحجرات آیه ۱۴

۲- سوره الرعد آیه ۳۱

قافله سالار عارفان جهان مولای متقیان فرماید: اسلام را چنان وصف کنم که کسی پیش از من آن را چنان وصف ننموده است: اسلام تسلیم است و گردن نهادن به او امر حق، و تسلیم یقین است، و یقین تصدیق است و تصدیق اقرار بدانست و اقرار اداء و بجا آوردن او امر است، و اداء عمل نمودن بدانهاست.

خلاصه آنکه: اهل تصوف در تعریف کلی این کلمه با متشرعین همراهند منتها آنرا از لحاظ کلی به اسلام اهل ظاهر و باطن و سپس به اسلام مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم می کنند. و این تقسیم هم بعلت اعتقاد آنان به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت است. اسلام عوام را که از حدود اقرار زبانی و بجا آوردن اعمال ظاهری شرع تجاوز نمی کند از آن اهل شریعت میدانند، و مسلمانی توأم با ایمان و خلوص نیت و تصدیق و تسلیم را که خواه از راه مطالعه و استدلال یا از طریق ریاضت و مجاهده حاصل شود از آن اهل طریقت، و اسلامی که توأم با نفس کشی و ترک علایق باشد و سرانجام به رسیدن به مرحله وحدت و اتصال و فناء فی الله انجامد از آن اهل حقیقت می دانند. و از این جهت است که ابوسعید ابوالخیر گفت الاسلام ان يموت عنك نفسك. (اسرار التوحید ص ۲۹۷) و ایشان را در این نحوه مسلمانی که همه هم صوفی صرف رسیدن به آن می شود مطالبی است که شمه ای از آن در بالا ذکر شد و جهت اطلاع بیشتر باید رجوع کرد به مطالبی که ذیل کلمه توحید. دین. در این کتاب آمده است.

اسم

به کسر اول در لغت به معنی علامت و نشان و نام و غیره آمده است (منتهی الارب) و در اصطلاح، لفظی است موضوع برای جوهر یا عرض جهت تعیین و تمیز آن (منتهی الارب) هر لفظ مفردی که بر معنی دلالت کند بدون اقتران به زمان محدود. (مفاتیح العلوم ص ۱۴۰) چیزی که دلالت بر معنی کند فی نفسه بدون اقتران به یکی از زمان های سه گانه.

و آن تقسیم می‌شود به اسم عین، که دلالت بر معنی ذاتی شیء کند چون زید و عمرو. و اسم معنی که قوامش بر ذات شیء نیست اعم از اینکه معنای آن وجودی باشد مانند علم یا عدمی مانند جهل. (تعریفات ص ۹۱) در شرح مقاصد گفته است که اسم لفظ مفردیست که وضع شده باشد برای معنی و شامل جمیع اقسام کلمه است. و مسمی معینی است که در ازاء لفظ اسم وضع شده و تسمیه وضع اسم است برای معنی. و جهت اطلاع بیشتر اینگونه تعریفات صرفی و نحوی و منطقی و شرعی ر- ک: کشف اصطلاحات الفنون ص ۷۰۷ به بعد). و در اصطلاح سالکان اسم نه لفظی است که دلالت کند بر شیء بالوضع. بلکه اسم ذات مسمی است باعتبار صفت و صفت یا وجودیه است چون علیم و قدیر، و یا عدمیه چون قدوس و سلام.

(کشف اللغات)

اسم در اصطلاح صوفیان لفظ نیست بلکه ذات مسمی باعتبار وجود است، چون علیم و قدیم، و یا به اعتبار عدمیت چون قدوس و سلام. و اسماء ذاتیه اسمائی اند که وجودشان موقوف بر غیر نیست، بلکه متوقف بر اعتبار و تعلق آنهاست چون علم. و آنها را اسماء اولیه، و مفاتیح غیب، و ائمة الاسماء هم خوانند، (اصطلاحات ص ۱۸۹) در شرح قصیده فارضیه آمده است: اسماء باعتبار ذات و صفات و افعال تقسیم می‌شوند به اسماء ذاتیه چون الله، و اسماء صفاتیه چون علم، و اسماء فعلیه مانند خالق. اینگونه اسماء به اعتبار انس و هیبت، بنام اسماء جمالیه چون لطف، و اسماء جلالیه چون قهار نامیده‌شوند (کشف ص ۷۰۹) - اسم عبارت از ذاتست به اعتبار اتصاف به وصفی از صفات و نعتی از نعوت.

اسم حروفست که جهت استدلال مسمی و تسمیه اثبات مسمی قرار داده‌اند، پس اگر معانی حروف ساقط شود مسمی منفصل نگردد. از شبلی رحمه الله حکایت کنند که گفت از خدای باخلق جز اسمی باقی نمانده است.

(اللمع ص ۳۵۰)

اسم حروفی چند است که آن را استدلال مسمی را ساخته‌اند.
اسم بحقیقت صفت مسماست. بدان اسماء تجلی کند در دل مؤمنان،

تایقینشان زیادت شود. (شرح شطحیات ص ۵۷۰)

اسم صفت مسمّی است و دلیل بر مسمّی است. از بهر آنکه چون تو گفתי عایشه، حروفی بر زبان راندی که آن حروف نه عایشه است، ولیکن دلیل می کند که مراد کیست و عمرو و زید همچنین. پس اسامی القاباند چون کسی اسم را بگوید، این گفتار وی حروف باشد و صوت که بر زبان وی می گذرد و دلیل گردد مرسامع را که مراد کیست. پس مسمّی آن اسم نباشد که این اسم صفت مسمّی است. نبینی که اگر این مسمّی مر آن مسمی را لقب بگرداند و نامی دیگر نهد تا فاطمه را عایشه نام کند، پیش از گردانیدن نام چون گفתי عایشه را طلاق دادم، طلاق بر این فاطمه نیفتادی. و اگر امروز گوید عایشه را طلاق دادم، طلاق بر او افتد. پس درست گشت که اسم مسمّی نیست ولیکن دلیل بر مسمّی است. باز گردیم به اسماء خدایتعالی. خدای را بندگان الله خوانند والله چهار حرفست، از روی اسمی و حق یکیست. و این نام که بر زبان بنده رفت حروفست و صوتست و خدایتعالی حروف و صوت نیست. و مر این حروف و اصوات را ابتدا و انتهاست و حق را ابتدا و انتها نیست. و این حروف مخلوقند و حق تعالی قدیم. و این حروف موصولاند و موصولند و حق تعالی را وصل و فصل نه. و این حروف را به سواد و بیاض اثبات کنند، و حق تعالی سواد و بیاض نیست. و این سواد از بیاض محو کنند، و حق را عزوجل محو نیست. و این حروف بمعنی زمان مندرسه گردد و برحق تعالی دروس روا نیست. و این حروف به اختلاف لغات بدل گردد. بتازی الف و لام و لام و ها گردد، و بیپارسی خدای گویی، خاودال و الف و یاء گردد، و دیگر لغات همان، و حروف به لغت مختلف گردد و برحق تعالی اختلاف روانیست.

پس این حروف و صوت دلالاتاند بر مسمّی. مراد از این حروف نه حروفست ولیکن مراد معنی حروف است. و گروهی اندرین مسئله چنین گفته اند که اسماء بردو گونه اند. یکی آنست که به برداشتن آن اسم، نفی مسمّی لازم نیاید، و این اسم غیر مسمّی است، و یکی آنست که برداشتن اسم نفی لازم آید، و این اسم مسمّیست و بیانش این است که چون گوئی زید

قاعد نیست، قعود نفی شود نه زید. و اگر گویی عمرو قائم نیست، قیام نفی شود نه عمرو. پس این قاعد و قائم اسم است نه مستمی. نبینی که به نفی کردن این اسم مستمی منفی نگردد. پس هر اسمی که به نفی آن اسم مستمی منفی شود، آن اسم مستمی است. و هر اسمی که به نفی آن مستمی منفی نمی گردد آن اسم غیر مستمی است. (شرح تعریف ج ۱ ص ۱۵۷)

آنچه غیر مستمی است (کشف المحجوب ص ۵۰۱) - اسامی جمله در مرتبه و جهاند. چون ازوجه در گذری و بهذات رسی هیچ از این اسامی نباشد. (انسان کامل نسفی ص ۲۵۳) و اسامی در مرتبه و جهاند از آن جهت که اسم هر چیز علامت آن چیز است، تا از دیگر چیزها ممتاز شود. پس احتیاج به علامت در مرتبه و وجه باشد، که عالم تفضیل است. این علامات اسامی اند و در رتبه و جهاند. (ص ۴۸۵) بدانکه اسامی دو قسم اند، یکی اسم حقیقی و یکی اسم مجازی. اسم حقیقی هر چیز علامت حقیقی آن چیز است که به آن چیز همراه است. و آن چیز را از دیگر چیزها ممتاز می گرداند. و اسم مجازی هر چیز علامت مجازی آن چیز است که با آن چیز همراه نیست و دیگران بر وی نهاده اند. و اسم مجازی هر چیز اسم علم آن چیز است. پس این خلاف که میان علما افتاده که اسم عین مستمی است یا غیر مستمی، از این جهت است. آن کس که می گوید اسم عین مستمی است، اسم حقیقی می خواند، و شك نیست که اسم حقیقی عین مستمی است. و آن کس که می گوید اسم غیر مستمی است، اسم مجازی می خواند و شك نیست که اسم مجازی غیر مستمی است. (انسان کامل نسفی ص ۲۸۵) اما آنکه اسم را عین مستمی قرار می دهد یا صفت را عین ذات می داند از این جهت است که صفات و اسماء خداوند متعال عبارت از کمالات ذاتی و خصوصیات آنست و می داند که همه آنها عین ذات اویند.

(جامع الاسرار ص ۱۳۳)

فرق اسم و صفت در تعبیر معنای آنهاست، پس اسم لفظی است که اهل اصطلاح برای دلالت بر مسما بکار برند بدون اعتبار صفت آن. و صفت

بعکس آنست، چه اسم سنگ دلالت بر مسمای آن کند بدون اعتبار سختی و نرمی آن، و سختی و نرمی دو صفت از صفات سنگ اند. (زبدۃ الحقایق عین القضاء ص ۱۶) اکنون از مذاهب یکی اینست که اسم عین مسماست، قومی گفته اند: که اسم نه مسما بود، و قومی گفته اند: اسم مسما بود، و قومی دیگر گفته اند که گاه بود که عین مسما بود و گاه بود که غیر مسما بود. و بوحامد غزالی در مقصد اقصی این مسئله را بیان طویل و عریض کرده است و یک مذهب را نصرت داده است که اسم غیر مسماست، و آندو مذهب دیگر را ابطال کرده است. و از آنجا که منم آن هر دو مذهب راست است و اگر چه خواجه امام غزالی آنچه گفته است راست گفته است.

(نامه های عین القضاء ج ۲ ص ۳۱۴)

بدان که آنچه عوام اهل حکمت اند می گویند هر چیز که تصور وی بی تصور غیر ممکن است آن ذاتست، و هر چیز که تصور وی بی تصور غیر ممکن نیست آن صفات است. والله اسم ذاتست و وجه اسم جمله اسامی و صفاتست. و آنچه خواص اهل حکمت اند گفته اند که ماهیت هر چیز ذات آن چیزست، و وجود هر چیز وجه آن چیز. و صفات در مرتبه ماهیت است و اسامی در مرتبه وجود. اما صفات قابلیت و استعداد هر چیزست و اسامی نشان و علامت هر چیزی که با آن چیز همراهست، و عین مسماست نه نشان و علاماتی که دیگران بر وی نهند که آن نشان و علامت مجازی باشد، و غیر مسما بود. پس قابلیت و استعداد هر چیز صفت آن چیز آمد و نشان و علامت حقیقی هر چیز اسامی آن آمد، و نشان و علامت هر چیز که دیگران بر وی نهند. تسمیه آن چیز آمد.

(کشف الحقایق ص ۳۸)

عطار گوید:

زهی اسم و زهی معنی همه تو	همی گویم که ای تو ای همه تو
تویی معنی و بیرون تو اسمست	تویی گنج و همه عالم طلسم است

(اسرارنامه ص ۳)

خلاصه کلام آنکه: صوفیان از این کلمه معنی لغوی و تعریف صرف

و نحوی آن را در نظر نمی گیرند، و اسم را به اعتبار ذات و صفات و افعال تقسیم بندی می کنند، و آنرا اسماء ذاتیه و اسماء صفاتیّه، و اسماء افعالیّه نام نهند که شرح آن در ذیل اسماء الله آمده است. **رک اسماء الله**، اما در بیان اسم و مسمی بین آنها اختلاف است، چه همه اسم را حروفی می دانند که برای راهنمایی بمعنی وضع شده است. بعضی گویند اسم عین مسماست، و برخی گویند غیر مسماست، و بعضی آنرا صفت مسمّا دانند، و عده ای حروفی دانند دال بر مسمّا و راهنمایی برای راه بردن به مسمّا. جهت مزید اطلاع **رک: نامه های عین القضاء ج ۲ ص ۲۵۹ و ۲۵۷ تا ۲۶۶ و ۳۱۴ تا ۳۲۱ و فتوحات المکیّه ج ۲ ص ۳۵۳** به بعد و انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۱۶ تا ۲۵ و گلشن راز ص ۲۱۵ و ۵۵۸ و نیز **رک: ذیل کلمات اسماء الله و اسم اعظم** در این کتاب.

اما در مشنوی: مولانا هم معتقد است که اسم چیزی است که دلالت بر مسمی کند. پس اصل، مسمی است و اسامی حروفی بیش نیستند که مبین مسمای مورد نظر است. و اسم حقیقی هر چیز آن است که مناسب با فعلیت آنی او باشد. مثلاً کلمه درخت بر شیئی اطلاق می شود که دارای مناسبات خاصی است بالفعل. این کلمه درخت به اشیائی که بالقوه از چوب آن ساخته خواهد شد اطلاق نمی شود.

هیچ نامی بی حقیقت دیده ای
اسم خواندی رو مسمی را بجو
(نی، ج ۱ ص ۲۱۲ س ۳۴۵۴)
(علا، ج ۱ ص ۹۵ س ۲۱)

اسم در حقیقت مبین ذات مسمی است به اعتبار صفت آن چون کلمه علیم و قدیر که بیان کننده ذات حق است به اعتبار صفات وجودیه او که علم و قدرت باشد.

که بود دید ویت هر دم نذیر
تا ببندی لب ز گفتار شنیع
تا نیندیشی فساد تو ز بیم
که سیه کافور دارد نام هم

از پی آن گفت حق خود را بصیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع
از پی آن گفت حق خود را علیم
نیست اینها بر خدا اسم علم

اسم مشتق است و اوصاف قدیم (نی، ج ۴ ص ۲۹۵ س ۲۱۵)
 نه مثال علت اولی سقیم (علا، ج ۴ ص ۳۲۸ س ۲۵)
 پس مسمی اصل است و اسم عرض آن. چنان که زلیخا به علت عشق
 مفرطی که به یوسف داشت نام هرچیز را یوسف نهاده بود. و از اسم بردن
 هر چیزی یکی از صفات او را در نظر می آورد:

آن زلیخا از سپندان تا به عود
 چون بگفتی موم ز آتش نرم شد
 و ز بگفتی مه برآمد بنگرید
 و ز بگفتی که سقا آورد آب
 و ز بگفتی که بدر آمد سرم
 صد هزاران نام گر برهم زدی
 (نی، ج ۶ ص ۵۵۴ س ۴۵۲۱)
 نام جمله چیز یوسف کرده بود
 آن بدی کان یار با ما گرم شد
 و ز بگفتی سبز شد آن شاخ بید
 و ز بگفتی که برآمد آفتاب
 و ز بگفتی در دسر شد خوشترم
 قصد او و خواه او یوسف بدی
 (علا، ج ۶ ص ۶۴۷ س ۲۵)

بنابراین غرض از اسم معنی متصور از آن است نه حروف آن. به
 عبارت دیگر اسم قالبی است برای معانی. از این جهت است که دیو هر چند
 خود را سلیمان نامد سلیمانی نتواند کرد: ۴

در گذر از صورت و از نام خیز
 پس پیرس از حد او و ز فعل او
 (نی، ج ۴ ص ۳۵۴ س ۱۲۸۵)
 از لقب و ز نام در معنی گریز
 در میان حد و فعل او را بجو
 (علا، ج ۴ ص ۳۵۷ س ۲۱)

اسامی بیان کننده صفات مسمیات اند. هر اسمی نمایشگر صفاتی است
 که در آن اسم پنهان است. مثلاً دیو را از آن جهت خناس خواندند که
 صفت، خنوس در او غلبه دارد.

نام پنهان گشتن دیو از نفوس
 که خنوش چون خنوس قنفذ است
 که خدا آن دیو را خناس خواند
 می پنهان گردد سر آن خارپشت
 تا چو فرصت یافت سر آرد برون
 (نی ج ۳ ص ۲۳۱ س ۴۵۵۸)
 و اندر آن سوراخ رفتن شد خنوس
 چون سر قنفذ و را آمد شدست
 کو سر آن خار پشتک را بماند
 دمبدم از بیم صیاد درشت
 زین چنین مگری شود خارش زبون
 (علا ج ۳ ص ۲۹۹ س ۲۹)

حاصل مطلب آن که از نظر مولانا اصل مسمی است نه اسم. اسامی حروفی هستند که مبین ذات و صفات و افعال مسمیات اند. و نام هر چیز مناسب با فعلیت آنی او است. از این جهت اسامی را حقیقتی است که بر آن حقایق پیمبران و اولیاء الله واقفند و دیگران اسامی اشیاء را در حال فعلیت آنان می دانند فقط انبیاء و اولیاء الله اند که به اسامی واقعی و حقیقی اشیاء واقفند که همان ذات و صفات حقیقی آنها است.

اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سر رمز عَلمَ الاسما شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد موسی نام چوبش بد عصا	نزد خالق بود نامش اژدها
بد عمر را نام اینجا بت پرست	لیک مؤمن بود نامش در الست
حاصل آمد آن حقیقت نام ما	پیش حضرت کان بود انجام ما
(نی، ج ۱ ص ۷۶ س ۱۲۳۸)	(علا، ج ۱ ص ۳۳ س ۲۶)

اسماء الله

به فتح اول، نام های خدا - مفسرین در تفسیر آیه شریفه «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» (سوره اعراف آیه ۱۸۵) آورده اند که: ابوهریره از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم روایت کرده است که خدای را نود و نه اسم است، هر که آنها را برشمرد به بهشت خواهد شد. این اسماء بعضی صفات اند چون قادر و حی و موجود و مرید و مدرك، و بعضی را مرجع به این صفات است چون سمیع و بصیر و حکیم و مالک که سمعی و بصیری را مرجع با حی است و حکیمی را با عالمی. و بعضی را صفات افعال گویند چون خالق و ممیت و محیی و مفضل و جز آن. (جهت اطلاع بیشتر ر-ک: تفسیر ابوالفتوح ج ۲ ص ۴۹۳ و مجمع البیان چاپ صیدا ج ۲ ص ۵۵۱ و تفسیر امام فخر رازی ج ۴ ص ۴۷۲ و بیضاوی ج ۱ ص ۴۵۷ ذیل تفسیر همین آیه).

گروهی چنین گفته اند که اسماء خدای تعالی نه خدا است و نه غیر

خدای. هم چنان که اندر صفات گفتند، همان معنا که اندر صفات یاد کردیم که گفتیم لا هو ولا غیر هو و اندر اسماء معنا همان است و حجت‌ها همان و تکرار کردن بی فایده باشد. و بعضی گفتند نام‌های خدا خدا است. و این گروه حجت کرده‌اند بدان که اسم مسمی باشد و چنین گفته‌اند که اگر مردی چنین گوید که عایشه را طلاق دادیم اطلاق بر نفس عایشه افتد نه بر نام عایشه و اگر گوید زید را آزاد کردیم زید آزاد شود نه نام زید. از این جا درست شد که اسم مسمی است. (شرح تعرف ج ۱ ص ۱۵۶) و نام‌های وی بدل نگردد از بهر آن که نام مبدل گشتن آن جا باشد که مسمی متغیر گردد، و چنان که ساکن متحرك گردد و نام ساکنی از وی برخیزد. و متحرك ساکن، و مجتمع مفترق، و مفترق مجتمع، و حی میت، و میت حی همچنین. پس چون مسمای قدیم را تغیر روا نباشد، بر اسمای وی هیچ تبدیل روا نباشد. همیشه چنین بوده، و همیشه چنان باشد. و اگر این تبدیل اسماء بر وی جایز باشد، نه دوست را به‌وی امید ماند و نه دشمن را از وی بیم. و اگر چنین باشد شاید که وقتی وعد وی به فضل منسوب گردد و وقتی وعد وی به عدل منسوب گردد.

معتقد جماعت صوفیه آنست که خداوند عالم جل جلاله و عم نواله را اسماء حسنی نامعدود است و صفات علی نامحدود. هر اسمی دلیل صفتی و هر صفتی سبیل معرفتی و هر معرفتی معرف ربوبیتی و هر ربوبیتی مطالب عبودیتی. و از جمله آن اسماء نامتناهی، مشیت الهی نودونه اسم و هزار و یک، به حسب استعداد فهم و طاقت بشری از پرده غیب به صحرای ظهور آورده. و هر لحظه از دریچه هر اسمی، جمال صفتی بر نظر ایشان عرضه می‌کند و ذوق بر ذوق و شوق بر شوق می‌افزاید. و حق سبحانه را جز نودونه و هزار و یک نام، اسماء بسیار است. زنهار تا گمان نبری که اسماء الهی در آن چه شنیده‌ی و بتو رسیده منحصر است. چه بسیار از اسماء که در خزانه عزت، مکنون درج غیرت است، و هیچکس را جز عالم الغیب بر آن اطلاع نه. و علم ازلی به معرفت آن متفرد و مستأثر است. اسماء او از حد عد بیرون است و صفات او از حد افزون. و نیز از اسماء و صفات الهی آنچه به تو

رسیده است و شریعت برتخلق و اتصاف بدان تحریض فرموده تا با خود تصور نکنی که معنای آن همانست که تو فهم کرده‌یی. یا تخلق همانچه تو بدان متخلق شده‌یی و هیچکس را ورای آن مرتبه‌یی نه، که آن غایت ادراک تست از آن اسم. و همچنانکه اسماء را نهایت نیست معانی و بطون هر اسمی را غایت نیست. نهایت ادراک هر مدرکی از آن، معنی معین و غایت حظ هر طالبی از آن، بطنی مخصوص. (مصباح الهدایه ص ۲۳ به بعد).

بدان که غیر از اسماء مستأثره که عندالله است که به منصفه ظهور نرسیده است، سایر تجلیات اسمایی از این سه قسم خارج نیست، یا ذاتی است یا صفاتی یا افعالی. اگرچه کلییه این اسماء ذاتیه است و از ظهور ذات جل شأنه پدید خواهد آمد، اما اسماء الذات چون: الله، الملك، القدوس، العلی، العظیم، الظاهر، الباطن، الاول، الآخر، الواجد، الماجد، الموجد، الوجود، النور. و اسماء الصفات چون: الحی، القوی، القيوم، الرحمن، الرحیم، السميع، البصیر، المتکلم، الکریم، العلیم، الرئوف، الشهید، الصبور، المحصى. اسماء الافعال چون: المبدء، المعید، المبدع، الوکیل، الواسع، الخالق، الوهاب، الرزاق، الرافع، العدل، الحکیم، المصور، الهادی، الوارث. اسماء افعالیه بر حسب ظهور احکام آنها، بعضی منقطع نمی‌شود و بعضی می‌شود و حکمشان در بعضی از ازمینه یا از نشأ دنیا است یا از آخرت و اما تجلیات اسماء جلالی یا تجلی هیبت و سطوت و شوکت بود و آن تجلی بود که مشاهده افتد در حال فناء صفات انسانیت آشکار کند و محو آثار هستی آورد، اگر در جام تجلی ساقی «وسقا هم ربهم شراباً طهوراً»^۱ یک قطره از اسماء جلالی از قوت و قدرت و استعداد سالک زیادت فرا کند هیبت آن شراب و سطوت آن، فنای وجود آورد و تمام هستی رخت سالک برگیرد.

(مرصاد العباد ص ۱۸۵).

مصطفی علیه السلام گفت: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ تِسْعِينَ اسْمًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». اما من به روایتی مأثور خوانده‌ام که روزی بر سر منبر گفت: ای ابوبکر خدای تعالی را نود و نه خلق است هر که به یکی از آن تخلق

یافت، در بهشت شد. ابوبکر گفت: یا رسول الله از این خلق‌های الهی، هیچ درمن هست؟ گفت ای ابوبکر جمله خلق‌ها در تو موجود است (تمهیدات ص ۳۴۵). - اورا هزار ویک نام است. واین برقدر عقل عموم است و اگر نه اورا نام‌ها ازحد و حصر بیرون است. و از آن‌جا که نظر عارف است او خود او است و اورا خود اسم حجاب است از حجب. و تا حجاب اسم بنرسد سالک اورا نیابد. و از این است که حسین بن منصور حلاج در کتابی آورده است: «الحمد لله الهو». و از این است که در دعا گوید: یا هو، و چون‌ها و واو برسد «هو» هم برسد. پس دیگر بار اگر خواهد که در نطق آورد یا هو، مکر روا کند. و چون بهذوق این جاری بدانی که چرا در دعا آمده است یا هو یا هو، دوبار. و چون از این در گذری جز این نتوانی گفت که یا من لا هو الا هو. و چون پای همت بر قفای علم و معرفت خود زنی گویی: یا من لا يعلم ما هو الا هو. و چون در لم یزل او را تنها بینی، گویی: یا کان و چون ماضی و مستقبل از پیش خود برداری گویی یا کینان. (نامه‌های عین القضاة ج ۱ ص ۱۹۰).

اسماء الحسنی: لانها مشتقة من افعال کلها حسنة. وقیل: وصفها بالحسنى لانها تدل على کمال نعوتہ و جلاله و اوصافه. (کشف الاسرار ج ۱۰ ص ۵۷) ولله الاسماء الحسنی: این آیت دلیل است که اسم و مسمی یکی است نام و نامور، که می گوید: «لله الاسماء». و اگر هر دو یکی نبودی اسماء غیر الله را بودی نه الله را. و فایده الله باطل شدی. و این نام‌ها بر بندگان خویش اظهار کرد، و ایشان را در آموخت تا بر خوانند اورا بدان نام‌ها و بدانند اورا و بشناسند (کشف الاسرار ج ۳ ص ۸۰۰). - حق تعالی یعقوب نبی را آموخت در دعا «یا خیراً کله» این‌جا بود که اسماء الحسنی وصفاته العلی روی جمال خود بهسالك نمودن گیرد. هر ذره را بیند که در وجود است که از منعمی او گوید و از حکیمی او گوید، و از قادری و قدوسی او گوید. (نامه‌های عین القضاة ج ۱ ص ۳۳۲).

ابن عربی گوید: ظهور «اسماء الحسنی» در عالم آشکار نیست، و حصول بدان بستگی به آثار و احکام آن‌ها دارد نه بهذات آن‌ها، و بهر قائق

آنها بسته است نه حقائقشان. این اسماء بسیار است و ائمة الاسماء مقدم بر تمام آنها است، و برهستی یعنی دو جهان و بقیه اسماء مسلطاند. اسماء ائمه چون امام است که مقدم و جامع اسماء دیگرند، و این ائمة الاسماء شرعاً و عقلاً هفت عدد است که بقیه اسماء تابع آنهاند و آن هفت عبارتند از: ۱- حی، ۲- علیم، ۳- مرید، ۴- قائل، ۵- قادر، ۶- جواد، ۷- مقسط. اسم حی امام و مقدم بر همه است و اسم مقسط مؤخر و آخرین آنها است. (نص النصوص ص ۱۲۵).

سید حیدر عاملی گوید: عارفان گویند «در وجود جز خدای تعالی و اسماء و صفات و افعال او نیست پس همه بدو پیوسته‌اند و از اویند و بدو بازگردند» و این قول را با آیاتی چند از قرآن مجید مستند کرده‌اند (نص النصوص ص ۹۱). - جمیع موجودات مظهر اسماء الهیه‌اند به این معنا که خدای تعالی وحدانی الذات والصفات والافعال است و انتساب هر چیز به او انتسابی است مجازی و در حقیقت آنها عکوس انوار ذات قدیم و صفات ازلی و اسماء اولیه‌اند (جامع الاسرار ص ۱۳۸). - اسماء اللہ نامتناهی‌اند اما از حیث ترتیب و اجمال منحصر می‌شوند در اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال. اسماء ذات مانند اسم غنی، اول و آخر. اسماء صفات مانند حی، عالم و قادر و اسماء افعال مانند خالق و رازق (همان کتاب ص ۱۳۳). - اللہ جامع جمیع اسماء است چه او ذات موصوف به جمیع صفات و کمالات است (همان کتاب ص ۱۳۴). - اسماء هفت گانه عبارتند از حی و عالم و مرید و سمیع و بصیر و متکلم و قادر و نسبت بقیه اسماء اللہ به آنها مانند نسبت مأموم است به امام از حیث احتیاج مأموم به امام خویش (ص ۱۳۳). - اسماء اللہ به اعتبار انس و هیبت به اسماء جلالیه و جمالیه خوانده می‌شوند مانند اسم لطف و قهار (ص ۱۳۵). انسان مظهر جمیع اسماء جلالیه و جمالیه است چنان که فرمود: «علم آدم الاسماء کلها». (ص ۱۳۵) عقل مظهر اسماء لطیفه اوست و نفس مظهر اسماء قهریه او و همچنین هر عضوی از اعضاء آدمی مظهر اسمی از اسماء اللہ و یاقوتی از قوای او است جز قلب که

مظهر جمیع اسماء و صفات و کمالات حق است و به علت همین تقلیب و دگر گونگی او را قلب نامیدند (ص ۱۳۷). - انسان کبیر جامع اسماء سه گانه الله و رحمان و رحیم و کمالات آن به طور اجمال و تفضیل است (جامع الاسرار ص ۵۵۸ و ۵۶۷). - جهت فرق بین این اسامی سه گانه و شرح آن ر-ك: جامع الاسرار ص ۵۵۰ تا ۵۵۵ و جهت اطلاع بر اسامی ظاهر و باطن ر-ك: نقد النقود ص ۶۶۰ به بعد. و اسماء جلالیه و جمالیه ر-ك: نصّ النصوص ج ۱ ص ۳۸۱ تا ۴۰۶).

خلاصه آنکه: صوفیان در بحث اسماء مختلف اند. عده ای گویند نام خدا غیر خدا است و جمعی به عکس معتقدند که نام خدا غیر او نیست. و این همان بحثی است که ذیل کلمه اسم به آن اشاره شد، که آیا اسم عین مسمی است یا نه (ر-ك: اسم). این اسماء الله تغییر پذیر نیست و بدل نمی شود. لایتناهی است و احصاء آن برای بشر غیر مقدور است. این اصطلاح را هم به پیروی از قرآن مجید «اسماء الحسنی» نامیده اند و حدیثی از ابوهریره نقل می کنند که اسماء الله نود و نه اسم است. و برای هر يك از آنها شرح و تفصیلی دارند که محی الدیق عربی در آخر مجلد چهارم فتوحات المکیه یکایک آنها را با شرح و تفصیلش ذکر کرده است. عده ای دیگر اسماء الحسنی را هزار و یک اسم می دانند که یکی از آنها اسم اعظم است. اما اکثر مشایخ آنها را لایتناهی می دانند و این رقم نود و نه و هزار و یک را به اسامی خاص الهی اطلاق می نمایند، که در اذکار و اوراد و ادعیه از آنها استفاده می کنند.

اسماء الله را به طور کلی به سه دسته اسماء ذاتی و صفاتی و افعالی تقسیم کرده اند: و اسماء ذاتی به آن دسته از اسماء الله اطلاق می شود که مبین ذات او است مانند اسم اول و آخر، و اسماء صفاتی مربوط به صفات حق است چون عالم و قادر، و اسماء افعال بیان کننده افعال او است چون خالق و رزاق و غیره. از طرف دیگر این اسماء را تقسیم می کنند به اسماء الهیه که

۱- نویری پس از ذکر حدیث ابوهریره، اسماء الله و موارد استفاده از آنها را ذکر

کرده است ر-ك: نهاية الارب ج ۵ ص ۳۳۵ تا ۳۳۷

تسمیه به آن به فنای رسوم بشری و بقاء بالله می انجامد. و ائمة الاسماء که عبارت است از هفت اسم ۱- حی، ۲- عالم، ۳- مرید، ۴- سمیع، ۵- بصیر، ۶- متکلم، و ۷- قادر. و اسماء جلاله که بیان کننده جنبه لطف الهی است مثل رحمان و رحیم. و اسماء جمالیه که بجنبه قهر او تعلق میگیرد مثل جبار و قهار و غیره. انسان مظهر این دو اسم است عقل او مظهر اسماء جلاله و نفسش مظهر اسماء جمالیه و قهریه است. و انسان کبیر جامع اسامی سه گانه الله و رحمان و رحیم است. به طور کلی این اسماء را ظاهری است و باطنی که ظاهر آن بر همه کس آشکار است و باطن آن فقط به همان انسان کبیر یا ولی و قطب و مرشد راهدان هویدا و ظاهر است که در اذکار سالکان نسبت به استعداد و خلیات او از آن استفاده می کنند.

مولانا گوید: معنای الله همان طور که سیبویه گفته، به معنای سرگشته

شدن و جزع نمودن است. و تحقق این اسم بدان جهت است که بندگان او در تمام امور و در هر گونه احتیاجی روی تضرع به سوی او آرند و حاجات خود را از او خواهند. به همین علت است که زمین و آسمان و زمینیان و آسمانیان دست تضرع به جانب او دراز کرده اند.

معنی الله گفت آن سیبویه
گفت الهنافی حوایجنا الیک
صد هزاران عاقل اندر وقت درد
بلکه جمله ماهیان در موجها
بلکه خاک و باد و آب و هر شرار
هردمش لابه کند این آسمان
استن من عصمت و حفظ تو است
وین زمین گوید که دارم برقرار
جملگان کیسه ازو بردوختند
هر نیبی زو برآورده برات
هین ازو خواهید نه از غیر او
(نی، ج ۴ ص ۳۴۷، س ۱۱۶۹)

یو لهون فی الحوایج هم لدیه
والتمنسناها وجدناها لدیک
جمله نالان پیش آن دیان فرد
جمله پرنندگان در اوجها
مایه زو یابند هم دی هم بهار
که فرو مگذارم ای حق یک زمان
جمله مطوی یمین آن دو دست
ای که بر آبم تو کردستی سوار
دادن حاجت ازو آموختند
استعینوا منه صبراً اوصلات
آب دریم جو مجو در خشک جو
(علا، ج ۴، ص ۳۵۵، س ۲)

اسماء الله اسامی اعلام نیستند که معنای وصفی آن ملحوظ نشود بلکه اسامی مشتقند از مصادری که معانی آن مصادر صفات الله است. صفات حق قدیم است و این صفات از جنس علت اولی که سقیم و ناقص است نیست. صفات حق کامل است و معلول ذات او نیستند بلکه عین ذات است. یعنی خدایی علیحده و صفاتی علیحده وجود ندارد، بلکه يك خدای ازلی و قدیم است با تمام اسما و صفات و افعالش.

از پی آن گفت حق خود را بصیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع
از پی آن گفت حق خود را علیم
نیست اینها بر خدا اسم علم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم
(نی، ج ۴، ص ۲۹۰، س ۲۱۵)

که بود دید ویت هر دم نذیر
تا بیندی لب ز گفتار شنیع
تا نیندیشی فسادی تو زیم
که سیه کافور دارد نام هم
نه مثال علت اولی سقیم
(علا، ج ۴، ص ۳۲۸، س ۲۳)

در مرتبه احدیت به مقتضای اسماء جمالیه، قهر او موجب فنای خلق می شود و این قهر همه را به خاک نیستی می کشاند و در مرتبه واحدیت به مقتضای اسماء جلالیه باعث وجود عالم وهستی بخش است این نفی و اثبات زائیده همان اسماء جلاله و جماله است:

تا که رحمت غالب آید یا غضب
از پی مردم ربایی هر دو هست
بهر این لفظ الست مستبین
قهر و لطفی چون صبا و چون وبا
می کشد حق راستان را تا رشد
(نی، ج ۵، ص ۱۳۵، س ۲۱۲۳)

آب کوثر غالب آید یا لهب
شاخ حلم و خشم از عهد الست
نفی و اثباتست در لفظی قرین
وین یکی آهن ربا وین کهر با
قسم باطل باطلان را می کشد
(علا، ج ۵، ص ۴۸۷، س ۴)

حقایق اسماء الله بر جمله ملائک مخفی ماند. فقط آدم بود که به حکم علم الاسماء، محرم این راز شد و به این حقایق دست یافت. پس معنی واقعی این اسماء و حقایق آنرا در انسان کبیر باید جست، که دیده خداین دارد و وجودش را بدل کرده اند. از بشریت رسته و حیا طیبه و زندگانی جاوید یافته است. او مافوق قهر و لطف و کفر دین قرار گرفته، و از همه این

تعلقات و عوامل آن نجاتش داده‌اند. خود طواف آنکه او شه بین بود زان نیامد يك عبارت در جهان زانکه این الفاظ و اسماء حمید علم الاسماء بد آدم را امام چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه که نقاب حرف و دم در خود کشید گرچه از يك وجه منطبق کاشف است (نی، ج ۴، ص ۴۵۳، س ۲۹۶۷)

فوق قهر و لطف و کفر و دین بود که نهانست و نهانست و نهان از گلابه آدمی آمد پدید ليك نه اندر لباس عین و لام گشت آن اسمای جانی روسیاه تا شود بر آب و گل معنی پدید ليك از ده وجه پرده و مکنف است (علا، ج ۴، ص ۴۵۲، س ۲۹)

جهت مزید اطلاع از این اصطلاح ر - ك: شرح تعرف ج ۱ ص ۱۵۹ تا ۱۵۸ و تمهیدات ص ۳۴۷ به بعد و زبدة الحقایق عین القضاء ص ۱۶ به بعد و اصطلاحات ص ۸۸ تا ۹۱ و آداب السلوك و فوایح الجمال ص ۱۶۱ به بعد و ۱۷۶ به بعد و ۸۱۲ و فتوحات المکیه ج ۱ ص ۹۸ و ج ۲ ص ۳۹۷ به بعد و ص ۵۴۱ و ج ۴ ص ۱۹۶ تا ۳۲۶ و نص النصوص ص ۳۲۷ تا ۳۴۵ و مصباح الهدایه ص ۲۳ تا ۲۷ و انسان کامل جیلانی ص ۳۵ و ۵۳ و اصول کافی ج ۱ ص ۱۱۲ تا ۱۲۲ و ذیل کلمات اسم - اسم اعظم - اسماء سبعة و جلال و جمال. و عبدالله.

اسم اعظم

به کسر اول، نام مهین خدای تعالی. - در احادیث آمده است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم شنید که مردی در دعا می گفت: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». فرمود: خدای را به اسم اعظمش خواندی اسمی که هر دعایی به وسیلت آن اجابت شود و هر سئوالی به عطا رسد. و نیز از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده است که فرمود: اسم اعظم در دو آیه:

«والهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم» و فاتحه آل عمران، الم * لا اله الا هو الحی القيوم» واقع شده است (عقدالفريد ج ۲ ص ۱۴۵). نویری، پس از ذکر این دو قول از انس بن مالك نقل می کند که او گفت: بارسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم داخل مسجد شدم مردی از انصار که او را ابو عیاش الزقی می نامیدند نماز می گذاشت، و در دعای نماز خویش می گفت: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ - بَانَ لَكَ الْحَمْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ - الْمَنَّانُ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» - مرا پیامرز و مورد عفو خود قرارده. رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: خدای را به اسم اعظم خواندی که چون بدان دعا شود مورد اجابت قرار گیرد و اگر بدان سئوالی شود پذیرفته گردد و عطا دهد. و از ابی امامه نقل شده است که رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: اسم اعظم درسه سوره از قرآن مجید آمده است و آن سه سوره عبارتند از: بقره و آل عمران و طه (نهایة الارب ج ۵ ص ۳۳۷).

تزدیک قاضی حمیدالدین تاگوری اسم اعظم «هو» است که از سرادقات غیب در عالم ظهور آمده است و او از اشباع ضمت متولد شده است، اسم ذات مطلق است، نه مشتق است زیرا که اسم مشتق از اشتراك غیر خالی نبود، از آن جهت بنای وحدت برو عالی نبود. و به اتفاق جمله عشاق «هو» مشتق نیست و منتهای اسم «الله» است. و هرچه از راه عبارت در سایر اسماء است آن از راه اشارت در دایره هو است. آورده اند که اسم هو اصل و أمّ جمله اسماء است، چنان که سوره فاتحه اصل و ام قرآن است. چون «هو» بود تو کیستی؟ و در اصطلاح عبدالرزاق کاشانی در معنی اسم اعظم این دو بیت فرموده است:

اسم اعظم جامع اسما بود صورت و معنی او اشیا بود
اسم دریا و یقین هو موج او این کسی داند که او از ما بود
(کشف اللغه)

۱- سوره بقره آیه ۱۶۳

۲- سوره آل عمران آیات ۱ و ۲

اسم اعظم، الله است که اسم ذات و جامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیه و افعالیه و آثاریه. و اسم ذات عبارت از ذاتی است که اعتبار اتصاف ذات به آن موقوف امری به غیر از محض ذات نباشد. اما شاید که به تعقل گیری موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است به اعتبار معلوم و عالم علیحده، یا آن که موقوف به اعتبار گیری نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات به آن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. (مرآة العشاق).

اسمی است جامع برای همه اسماء. و گفته اند اسم اعظم همان کلمه «الله» است چه آن اسم ذاتی است که موصوف به جمیع صفات است یعنی مسمای جمیع اسماء است. و نزد ما اسم ذات الهی است من حیث هی هی. یعنی مطلق است که به جمیع اسامی و یا بعضی از آنها و یا یکی از آنها صادق است چنان که فرماید: «قل هو الله احد» (اصطلاحات ص ۸۹ و تعریفات ص ۱۹). - اسامی سبعة الهی یا ائمة الاسماء را امامی است که امام اعظم و رئیس اقدم است و موسوم است به اسم اعظم که جامع جمیع اسماء است و آن اسم «الله» است که اسم ذاتی است موصوف به جمیع صفات و کمالات (جامع الاسرار ص ۱۳۴). - محی الدین عربی گوید اسم اعظم مدلول اسم جمع است و در او است «حی» و «قیوم». و در باب دویست و هفتاد و هفت از فتوحات مکیه گوید يك اسم در میان اسماء الله اعظم است و آن در آیه الكرسي و اول سورة آل عمران است.

(فرهنگ مصطلحات عرفا ص ۴۱)

بایزید را یکی پرسید که اسم اعظم کدام است؟ گفت: از دون حق دل فارغ کن. آنگه به هر نام که خواهی برخوان، که از مشرق به مغرب پری به یک ساعت. مرد گفت که این اسم عجیب است. گفت عجب نیست اگر جولان کنی در اقطار آسمان و زمین بدین نام. (شرح شطحیات ص ۱۲۵). چون اتصاف (به حق) حاصل شد و تخلق (به اخلاق الله) تمام گشت، اسم اعظم بیافت. پس آن گاه در تقلیب اعیان و انشاء مفردات قادر شود. عجب مدار، که از عرش تا به ثری به کاف و نون حق موجود است و بدان قایم تا ابد. اگر به اسم اعظم کسی هزار کون بیافریند هم چون این کون

به اسم حق بوده است نه به غیر قابل و فاعل حق. آن جمله متعلق به قدرت قادر قدیم است. (شرح شطحیات ص ۱۴۶)

نجم الدین کبریٰ به اسمی غیبیهای معتقد است که در ذیل کلمه غیبت به آن اشاره خواهد شد. دربارهٔ این گونه اسمی آورده است که: سیار اگر مورد قبول واقع شود او را درغیب اسم و لقب دهند که بدان آگاهی می یابد و نیز اسم شیطان و اسم اعظم حق سبحانه و تعالی را نیز می شناسد. (فوائیح الجمال ص ۷۹) یکی از علامات ولایت آنست که ولی را اسم اعظم عطا کنند و هر يك از اولیاء را اسم اعظمی از اسمی خداوند متعال عطا کنند تا چون خدای را به آن اسم بخواند اجابت یابد. من در مسجد شونیزیه بغداد خلوت گزیده بودم. در آن خلوت کاغذی دیدم که رویش نوشته شده بود: «افتحبحنین» آن را یادداشت کردم و نزد خادم بقعه رفتم و گفتم: اینك اسم الله الاعظم. سربه زیر افکند و سینه صاف کرد و چیزی نگفت.

اندکی بعد مردی دقالباب کرد و چون اجازت دخول به او داد وارد شد. ما او را نمی شناختیم و نمی دانستیم، از کجا است. کاغذی پیش ما گذاشت که در آن طلا بود و چون وزنش کردیم ده دینار بود. خادم بقعه را در هماندم غشی دست داد و چون به خود آمد سخت واله و حیران بود. به او گفتیم تو را چه شد؟ گفت هنگامی که تو به من گفتی این کلمه اسم اعظم است. من در صحت آن شك کردم و در دل خود گفتم: بارخدا یا اگر این کلمه اسم اعظم است بعد از ساعتی ده دینار طلا برای ما بفرست تا آن را صرف دعوت درویشان کنیم. همین که این دینارهای ده گانه را دیدم غشی بر من عارض شد.

همین خادم بقعه، مدتی پس از این واقعه برایم حکایت کرد که در خواب کسانی را می دیدم که گمان می کنم ملائک و فرشتگان بودند و به من می گفتند به فلانی اسم اعظم عطا کردیم و حال آن که مرا به نام می خواندند. از سر رشك و غیرت گفتم فلانی را اسم الله الاعظم عطا می کنید و به من نمی کنید. گفتند که او در راه خداوند متعال مجاهدت بسیار کرده

است و تو آن مجاهدت‌ها نمودی، اگر تو هم مجاهداتی چون او نمایی، تو راهم آنچه به او دادیم خواهیم داد. پس ولی را چون اسم الله الاعظم دهند، اسم و کنیت خویش را درغیبت بداند و اسامی روحانیان و جنتیان و ملائک را نیز بشناسد. (ص ۸۵ فوایح الجمال)

و در صفحه ۸۷ همین کتاب آورده است که «افتح بحنین» به معنای افتح به حنین است و اگر گفته شود که معنای آن کلمه چگونه ممکن است افتح بحنین باشد گوئیم ما آن را به ذوق خود دریابیم. و مطالبی راجع به کیفیت این کلمه آورده است که خلاصه اش این است که ما دائم ذکر خدای تعالی گوئیم تا آن ذکر در قلب جایگزین شود و هر گاه از ذکر ساکت شویم و ارادات قلبی زیادت گیرد و عظمت و کبریا و حضور و محاضره صفات جلالیه و جمالیه فزون شود و هر آن تشنگی و عطش به رسیدن به مقام بالاتر زیاده گردد و جهت الحاق به آن عظمت و جلال ناله‌ای ازدل برآید چون حنین ناقه واسب و این معنای افتح بحنین است. و این است بیان آن که اسم اعظم برای هر کس به اندازه یقین و معرفتش به منازل جمال و محاضر جلال تعیین می‌گردد.

در خلاصه المناقب نورالدین بدخشی آمده است: و آن قدرت که همت نام دارد به حقیقت اسم اعظم است. زیرا که حق تعالی به هر سیاری اسمی از اسماء عظام خود هبه می‌فرماید تا به آن اسم طیار گردد. که: «الانسان یطیر بهمهته والصفوفی لاتجاوز همته قدمه». زیرا که یک قدم صوفی در مکان است و قدم دیگرش در لامکان. و اسم اعظم مرکب است از جمیع آیات و موجود در جمیع بینات. پس هر موجودی حرفی از حروف اعظم باشد. و این فقیر (ای نورالدین جعفر البدخشی) از حضرت سیادت پرسید که اسم اعظم کدام باشد؟ جواب فرمود که «الله». پس عرضه داشته آمد که این فقیر را چنین لائح شده است که اسم اعظم «بسم الله» است. گفت: آری هر دو متحد باشد. و باز این فقیر عرضه داشت که کثرت حروف در اسم اعظم شاید که به سبب قصور باشد. تبسم نمود و فرمود که چنان بود. فلاجرم اسم اعظم هر سیاری، بلکه هر شیئی از اشیاء به قدر

مرتبه او باشد. و در روز پنج شنبه که پانزدهم ماه شعبان بود، به تاریخ سنه سبع وثمانین و سبعمائه در قصبه سرای سالی ذکر اسم اعظم رفته بود و چیزی نوشته شده. و در شب جمعه شانزدهم باشد حضرت سیادت در واقعه دیده آمد. فرمود که باید به سعی بلیغ به حقیقت اسم اعظم رسیده شود تا عظمت او مشهود گردد، زیرا که در آن وقت که اسم اعظم بر من کشف گشت، چنان عظیم دیده آمد، که من يك انگشت او بودم. و این کلام اشارت باشد به آن حدیث که مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود که: «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء».

(فوایح الجمال ص ۲۹۰)

ابراهیم ادهم «مردی را دید اندر بادیه و نام مهین حق او را پیاموخت و بدان خدای را بخواند. و خضر را دید علیه السلام گفت برادر من داود تو را نام مهین پیاموخت. (ترجمه رساله قشیریه ص ۲۵ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۰ و ص ۳۴). - کسی نزد ابویزید بسطامی آمد و از نام مهین حق از او پرسید. ابویزید او را گفت مرا به نام کوچک حق راهنمایی کن تا من تو را اسم اعظم آموزم. سائل حیران فروماند. پس بایزید او را گفت همه اسماء الله بزرگانند (فوایح الجمال ص ۸۴). - گفته اند: اسم اعظم خدای تعالی اسمی است که در تو حالت تعظیم ایجاد کند، و دلت را بدو پیوندد، و هر چه در آن حالت از او خواهی استجابت فرماید. و مشهور آنست که اسمی است معین که خدای تعالی به هر که از خاصان درگاه خود خواهد پیاموزد. بندنیجی گفته است که اکثر اهل علم اسم «الله» را اعظم دانند. و نوری اسامی «الحی والقیوم» را اسم اعظم دانسته، و گوید از این جهت در قرآن مجید فقط در سه جا ذکر شده است: در سوره بقره و آل عمران و طه. (فوایح الجمال حاشیه ص ۱۴۳).

جعفر صادق و جنید و دیگران گفته اند: اسمی است از اسامی خدای تعالی که چون بنده ای آن را خواند چنان مستغرق شود که در فکرش جز خدای نگنجد و از غیر او به کلی منقطع گردد. و در این حال هر چه خواهد مورد اجابت قرار گیرد. و ابونعیم در حلیة الاولیا آورده است که از ابایزید

بسطامی پرسیدند اسم اعظم کدام است؟ گفت: آنرا حدی محدود نیست، و آن فراغت دل است به وحدانیت حق، و چون در چنین حالتی باشی هر اسمی که گویی همان اسم اعظم است. و ابوسلیمان دارایی گفت: از یکی از مشایخ پرسیدند اسم اعظم کدام است؟ گفت دلت را می‌شناسی؟ گفت آری. گفت اگر دیدی که بدان روی آوردی و در خود رقتی یافتی و خدای تعالی هم حاجتت را بر آورد بدان که آن اسم اعظم است. از ربیع سائح پرسیدند از اسم اعظم گفت بنویس: «بسم الله الرحمن الرحيم.»

(فوايح الجمال حاشیه ص ۱۴۴)

حاصل کلام آن که: به زعم صوفیان اسم اعظم که آنرا به صورت نام مهین حق و نام اعظم و نام سنی هم آورده‌اند یکی از اسماء الله است، با این تفاوت که اسم اعظم جامع جمیع خواص سایر اسامی است. اسمی است که مفتاح همه بستگیها و کلید همه معضلات و مشکلات عالم است با ذکر این اسم هر مقصودی بر آورده می‌شود، و هر گره‌ی باز می‌گردد. درهای بسته را با آن گشایند و امور غیر ممکن را ممکن کنند. معجزات انبیاء و کرامات اولیا از برکت این اسم است. اسم اعظم چون جامع جمیع صفات اسماء جلاله و جماله است، قهر و غلبه انبیاء و اولیا بردشمنان و لطف و عنایتشان به دوستان از برکات آن اسم است. فقط انبیاء و رسل و اولیاء و اقطاب و مردان کامل و به حق پیوسته، شایستگی فرا گرفتن آنرا دارند. و جز با مجاهدت بسیار و صدق و اخلاص واقعی به آن دست نتوانند یافت. همین که اتصاف به حق حاصل شد و تخلق به اخلاق الله دست داد می‌توان از این اسم سترک بهره‌مند شد.

اما در این که اسم اعظم کدام يك از اسماء الله است اختلاف است. بعضی آنرا اسم «الله» و برخی کلمه «هوا» و جمعی اسم «صمد» و گروهی اسماء دیگر خدای را اسم اعظم دانسته‌اند. اما مردان کامل که بدرجه ولایت رسیده‌اند هر کدام نسبت به نوع مجاهدات و استعداد ذاتی خود به یکی از این اسامی که به صورت وارد قلبی یا تلقین از پیغمبری اولوالعزم آشنایی پیدا می‌کنند. در آثار صوفیان و شرح احوال اولیاء الله بسیار

دیده می‌شود که پس از مجاهدات طاقت‌فرسا این اسم را از خضر یا داود یا یکی از انبیاء مرسل گرفته‌اند. و ظاهراً خود اولیاء الله هم می‌توانسته‌اند این اسم را به‌مریدی که باید به‌مقام ولایت رسد تلقین کنند. و چه بسا که مریدان پس از گذشتن از عقبات صعب سلوک این نام را از مراد خود خواسته‌اند و آنان به‌علت نقصی که هنوز در او مشاهده می‌کرده‌اند به‌نحوی از انحاء از دادن آن سرباز زده‌اند.

از جمله حکایتی است که در اسرار التوحید به ابوسعید ابوالخیر و در تذکره الاولیاء به یوسف بن حسین رازی نسبت داده شده است که یوسف بن حسین از مراد خود ذوالنون مصری اسم اعظم را طلب کرد و او پس از آن که نیم‌سال مرید خود را معطل کرد به‌وی گفت: «هیچ حاجتی هست؟» گفت بدان آمده‌ام تا اسم اعظم به‌من آموزی. یک‌سال دیگر هیچ نگفت. بعد از آن کاسه‌ای چوبین سرپوشیده بدو داد و گفت از رود نیل بگذرد در فلان جایگاه پیری است، این کاسه بدو ده و هرچه باتو گوید یاد گیر. یوسف کاسه برداشت و روانه شد. چون پاره‌ای راه برفت، وسوسه در وی پدید آمد که در این کاسه چه باشد که می‌جنبد. سر کاسه بگشاد موشی بیرون جست و برفت. یوسف متحیر شد، گفت اکنون کجا روم؟ پیش این شیخ روم یا پیش ذوالنون؟ عاقبت پیش آن شیخ رفت با کاسه تهی. شیخ چون او را بدید تبسمی بکرد و گفت: نام بزرگ خدای ازو خواسته‌ای؟ گفت آری. گفت ذوالنون بی‌صبری تو می‌دید، موشی به‌تو داد. سبحان الله موشی نگاه نمی‌توانی داشت، نام اعظم چون نگاه داری. یوسف خجل شد و با مسجد ذوالنون باز آمد. ذوالنون گفت: دوش هفت‌بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم به‌تو آموزم، دستوری نداد، یعنی هنوز وقت نیست. پس حق تعالی فرمود که او را به‌موشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود.

(تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۳۱۷)

۱- جهت شرح حال یوسف بن حسین رازی: طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۸۳ و رساله قشیریه ص ۲۲ و ترجمه آن ص ۶۱ و طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری ص ۲۲۵ و تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۳۱۶ و کشف‌المحجوب ص ۱۷۱ و شذرات‌الذهب ج ۲ ص ۲۴۵

اما در مثنوی: جمیع اسماء الله را که اسم اعظم نیز یکی از آنها بود خدای تعالی به آدم ابوالبشر بنمود و این آدم که در تصوف همان آدم حقیقی و انسان کبیر نام دارد اجازت یافت تا آنرا به اهلش بیاموزد.

آدمی را او به خویش اسماء نمود (نی، ج ۱، ص ۱۱۸، س ۱۹۴۳)

واحد کالاف کبود آن ولی خم که از دریا درو راهی شود خاصه این دریا که دریاها همه شد دهانشان تلخ ازین شرم و خجل (نی، ج ۶، ص ۲۷۲، س ۲۱۲)

اسم اعظم مفتاح همه رموز است و دارنده آن با این اسم همه کار غیر ممکن را می تواند ممکن کند. آصف برخیا تخت بلقیس را به وسیله این اسم به یک طرفه العین برای سلیمان حاضر کرد. عیسی مسیح مردگان را به برکت این اسم زنده می نمود معجزات سایر انبیاء و کرامات اولیای حق همه از برکت وجود این اسم صورت می گرفت.

گفت عفریتی که تختش را به فن گفت آصف من به اسم اعظمش گرچه عفریت اوستاد سحر بود حاضر آمد تخت بلقیس آن زمان (نی، ج ۴، ص ۳۳۲، س ۹۵۳)

شرط داشتن اسم اعظم یا به قول مولانا نام سنی، مجاهدات بسیار و اتصاف به حق و تخلق به اخلاق او است، که نتیجه آن انفاس قدسی و خوی ملائک و حصول مراتب کمال الهی است، چنان که عیسی علیه السلام به رفیقی که از او اسم اعظم تقاضا می کرد فرمود:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق گفت آن همراه آن نام سنی مرا آموز تا احسان کنم استخوانها دید در حفرة عمیق که بدان تو مرده زنده می کنی استخوانها را بدان با جان کنم

گفت خامش کن که آن کار تو نیست
 کان نفس خواهد ز باران پاک تر
 عمرها بایست تا دم پاک شد
 خودگرفتی این عصار دست راست
 لایق انفاس و گفتار تو نیست
 وز فرشته در روش دراکتر
 تا امین مخزن افلاک شد
 دست را دستان موسی از کجاست
 (نی، ج ۲، ص ۲۵۴، س ۱۴۱)
 (علا، ج ۲، ص ۱۵۸، س ۱۲)

اسم اعظم دمی چون دم عیسی علیه السلام خواهد که توأم با عشق
 الهی گردد تا اثر کند. مسیحا نفسان از خود خالی شده اند و سراسر
 وجودشان از عشق الهی پر شده است، خود را در غرقاب این عشق فنا
 کرده اند و در سر آن ماسوی اللہ را وداع گفته اند تا توانسته اند از این
 اسم وبرکات آن بهره مند شوند.

عام می خوانند هر دم نام پاک
 آنچه عیسی کرده بود از نام هو
 چونکه با حق متصل گردید جان
 خالی از خود بود و پراز عشق دوست
 این عمل نکند چو نبود عشقناک
 می شدی پیدا و را از نام او
 ذکر آن اینست و ذکر اینست آن
 پس ز کوزه آن تلابد که دروست
 (نی، ج ۶، ص ۵۵۵، س ۴۵۳۸)
 (علا، ج ۶، ص ۶۴۸، س ۵)

جهت مزید اطلاع از اسم اعظم ر - ك: اصول کافی ج ۱ ص ۲۵۳
 به بعد و نهاية الادب نویری ج ۵ ص ۳۳۵ تا ۳۳۹ والفرق بین الفرق ص
 ۵۵ و ابولفتوح چاپ دوم ج ۱ ص ۳۸۶ و کشف الحقایق ص ۶۳ و افلاکی
 ص ۴۷۱ و فوایح الجمال ص ۱۳۵ تا ۱۶۹ و شرح شطیحات ص ۱۲۵ و نیز
 ر - ك: ذیل کلمات اسم و اسماء اللہ در این کتاب.

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است به وصفی که اعتبار ذات به آن وصف موقوف
 امری به غیر از محض ذات نباشد، اما شاید که به تعقل گیری موقوف
 باشد، همچو صفت علم که موقوف است به اعتبار معلوم و عالم علیحده.
 یا آن که موقوف به اعتبار غیر نباشد چون صفات حیات که اتصاف ذات

به آن موقوف اعتبار غیرذات او نیست. (مرآة العشاق).

اسماء سبعة

به فتح اول، نام‌های هفت گانه خدای تعالی. - از جمله اسماء الله هفت اسم، حی و عالم و مرید و سمیع و بصیر و متکلم و قادر است که به «ائمة الاسماء» مشهورند. و مراد از لفظ ائمه و اطلاق آن بر این اسماء، از آن جهت است که اسماء دیگر خدای تعالی نسبت به آنها چون مأموم‌اند که احتیاج به امام دارند. و نیز از این جهت است که کثرت اسماء و امکان وقوع تنازع بین آنها اقتضای امامی می‌کند که آنها را تعدیل کند و هر یک را در جای خود قرار دهد. لذا این «ائمة الاسماء» را نیز امامی است که در واقع امام اعظم و رئیس اقدم است و «به اسم اعظم» موسوم است که جامع جمیع اسماء الله است و آن اسم «الله» است که اسم ذات است موصوف به جمیع صفات و کمالات. و تفصیل این مطلب در کتب اصحاب موحدین خاصه در کتاب «الجداول» مشهور به «الرقائق» از شیخ اعظم محیی‌الدین بن‌العربی قدس‌الله سره آمده است و هر کس که اراده تحقیق بیشتر دارد به آن رجوع نماید. (جامع‌الاسرار ص ۱۳۳)

ابن عربی گوید: ظهور اسماء الحسنی در عالم واضح و آشکار است و حصول به آنها بستگی به آثار و احکام آنها دارد نه به ذات آنها و به رقایق آنها بسته است نه حقایقشان. این اسماء بسیار است و «ائمة الاسماء» مقدم بر تمام آنها است و برهستی و مابقی اسماء مسلط‌اند. «اسماء ائمه» چون امام است که مقدم و جامع اسماء دیگرند و اسماء الله دیگر در قبال آنها چون مأمومند. «ائمة الاسماء» شرعاً و عقلاً هفت عدد است که بقیه اسماء الله تابع آنها و آن هفت عبارتند از: ۱- حی، ۲- علیم، ۳- مرید، ۴- قایل، ۵- قادر، ۶- جواد، ۷- مقسط، اسم حی امام و مقدم بر همه است و اسم مقسط مؤخر همه و آخرین آنها است. امام مقدم بر همه این اسماء اسم «الله» است که جامع همه معانی اسماء الله است و دلالت بر ذات کند و از حیث

وضع نیز جامع اسماء الله است.

(فتوحیات مکیہ به نقل از نص النصوص ج ۱ ص ۱۲۵).

صفات و اسماء مترتبه بر کمالات اگرچه غیر متناهی اند، اما آنها را اصول و ارکانی است. اصول صفات سبعیه، حیات و علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر است که موجب اسماء سبعه اند که عبارتند از الحی، العالم، القادر، المرید، المتکلم، السميع، والبصیر. پس مظاهر آنها یعنی مظاهر اسماء و صفات و اصولی ناگزیر مانند آنها است. و از این جا مظاهر معنویة سبعه از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و داود و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله وسلم پیدا می شود. و کبار مظاهر هفت گانه صوری از شمس و مشتری و مریخ و زحل و زهره و عطارد و قمر. و سپس ملائکة هفتگانه که انبیاء مظاهر علوم و معارف آنهاست و همچنین اقالیم سبعه و زمین های هفت گانه و طوایف سبعه و هفت دوزخ و ایام سبعه و سایر سبعیات دیگر. و این از آن جهت است که عالم صورت با عالم معنی مطابقت داشته باشد و عالم معنی با عالم صورت تطبیق کند و هر دو آنها مطابق عوالم الهیه و حضرات ربانیه باشند. پس بهان که افلاک سبعیه نیز مظاهر اسماء الله اند، به این ترتیب: فلك مشتری مظهر اسم العليم است و مریخ مظهر اسم القهار و شمس مظهر اسم النور و فلك زهره مظهر اسم المصور و فلك عطارد مظهر اسم الباری و فلك قمر مظهر اسم الخالق و همچنین انبیاء هفت گانه نیز هر کدام مظهر اسمی از اسماء سبعیه اند، از این قرار: آدم مظهر اسم الحی است و نوح مظهر اسم المرید و ابراهیم مظهر القادر و داود مظهر السميع و موسی مظهر اسم المتکلم و عیسی مظهر البصیر و محمد صلی الله علیه و آله وسلم مظهر اسم العليم است. پس اوصاف اسماء سبعیه الهیه منطبق است بر ستارگان هفتگانه و انبیاء سبعه و اقطاب سبعه و افلاک سبعه.

(نص النصوص ج ۱ ص ۲۸۲ به بعد)

خلاصه نظر عارفان: از این اصطلاح آنست که هفت اسم از اسماء الله، که از لحاظ عدد نامتناهی اند بر سایر اسامی برتری دارند که آنها را ائمة الاسماء نیز می نامند و آنها مظهر هفت صفت از صفات الهی اند که این

عربی آنها را حیّ وعلیم ومرید وقایل وقادر وجواد ومقسط دانسته و سید حیدر آملی، حی وعالم ومرید سمیع وبصیر ومتکلم وقادر می داند. این اسماء در میان اسماء لایتناهی الهی حکم امام را دارند و آن دیگران مأموم آنها محسوب می شوند، و این تناسب به علت کثرت اسماء الله وامکان تنازع بین آنها ملحوظ شده است. کلمه «الله» از آن جا که جامع جمیع اسماء الله است در واقع امام و پیشوای این اسماء سبعة محسوب می شود. پس اسماء الله مظاهر صفات هفتگانه اند که برهستی وکلّ عوالم حاکم است که عبارت باشند از صفات حیات وعلم وقدرت واراده وتکلم وسمع وبصر. مظاهر معنوی انبیاء سبعة را که عبارتند از آدم ونوح و ابراهیم وموسی وعیسی و محمد صلی الله علیه وآله وسلم، ومظاهر معنوی کواکب هفتگانه را که شمس ومشتري ومریخ وزحل وزهره وعطارد باشند در این اسماء و صفات جستجو کرد. به طور کلی مظاهر اوصاف اسماء سبعة الهی عبارتند از هفت فلک وهفت کواکب وانبیاء سبعة واقطاب سبعة که هستی بدان قائم است رک: اسم. اسماء الله. اسم اعظم.

اشارت

به کسر اول در لغت به معنای رمز وفرمان بردن وفرمود (کشف اللغات) وبا الفاظ اندک معانی بسیار بیان کردن است (مفاتیح العلوم ص ۷۶). و در اصطلاح اشارت چیزی است که مخفی و پنهان باشد، و به علت لطافت معنا به عبارت در نیاید. و ایما اشارت کردن است به حرکت عضوی از اعضای بدن. (اللمع ص ۳۳۷) اشارت اخبار غیر است از مراد بی عبارت لسان (جلابی ص ۵۰۰). اشارت پیوسته با قرب وحضور قلب بنده است.

(ضمیمه تعریفات ص ۲۴۳)

علم خواطر ومشاهدات ومکاشفات را اختصاص است با آن که او را علم اشارت خوانند. و او را از بهر آن به این نام مختص کردند که به آنچه او را پدید آید ممثل و مکّیف و محدود نیست تا به تمثیل یا به تکّیف تا تحدید

معلوم آید. پس در سر او چیزی پدید آید که معنای آن پدید آمده حق باشد نه پدید آمده غیر حق. و علم اشارت علمی است که صوفیان به آن متفردند، یعنی ایشان را است و دیگران را نیست. و تا علمهای دیگر حاصل نکنند به علم اشارت نرسند، از بهر آنکه تا صدق مشاهده نباشد صفوت سر نباشد، و تا صفوت سر نباشد صحت اشارت نباشد. پس صوفی به حقیقت آن باشد که عالم ترین اهل خویش باشد، چون به علم اشارت مشغول گردد و جمله علوم حاصل نکرده باشد، انفاس او همه خطا افتد، و خطا در این باب عظیم تر است.

و از بهر آن این علم را اشارت خواندند که مشاهدات دل و مکاشفات سر را از او عبارت نتوان کردن، که مشاهدات دیدار بود و مکاشفات گشایش. یعنی آن چه دل بیند تا بر سر گشاده نگردد به حقیقت از او عبارت کردن درست نیاید. و آن را نشناسد مگر کسی که به آن احوال نزول کرده باشد و به آن مقامها فرود آمده باشد. یعنی چون این مشاهدات و مکاشفات به حقیقت به عبارت در نیاید او را به منازلات و مواجید توان شناخت، و هر کسی که او را از این مواجید و منازلات بهره نیست اگر او را به آن اشارت کنند یا پیش او عبارت کنند در نیابد.

(شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷ به بعد به اختصار)

در کلمات قصار باباطاهر آمده است: اشاره به حقیقت معرفت کفر است، و اشاره به خود معرفت انکار است و اشاره به حقیقت شرك. لحظات با امتحان مقرون است، و خطرات با افتنان، و اشارات با بلیات همراه است. هر که با علم و دانایی به حق اشارت کند سالم ماند، و هر که با علم و دانایی به او اشارت کند ظفر یابد. اما هر که به معرفت به او اشارت کند به کفر گراید. هلاکت اهل اشارت از دو جهت است: یکی اشاره به معلوم پیش از اشاره، و دیگر اشاره به مجهول بعد از اشاره. اشاره به دور از جهل است و به نزدیک از کمی معرفت و شناخت. اشاره به حق شرك است و به حقیقت هلاکت، و به معرفت حجاب. اشاره یعنی نفی عبارت، پس چون عبارت در میان آید اشارت نهان شود. اشارت به علم کار صالحان است، و اشاره به

حقیقت عمل مریدان، و اشارت به حق فعل مشایخ و مرادان، و اشاره به نفی کار عارفان. اشاره به معقول باعث تحیر است، و به مفهوم دهشت، و به معلوم بہت. (کلمات قصار بابا طاهر ص ۷۵)

اشارت آنست که بر متکلم کشف آن پوشیده است، به عبارتی لطیف اعلام کند. رودباری گوید کہ: «علمنا هذا اشارات. فاذا صار عبارة خفا». حقیقت اشارت لمعان نور خطاب خفی لطیف از حق در لباس سِر نرد هجوم وجود در دل. کنایت کند عارف از آن به لسان حقیقت از معدن وصلت اهل حضرت را، تا اشارت کند بدان از کشف در بسط روح حاضرہ شاهده ناطقہ از حق بحق. (شرح شطحیات روزبہان ص ۵۶۵). - جنید گفت: هر کرامت بر خلاف اشارت بود او مدعی است و کذاب است.

(تذکرۃ الاولیاء ج ۲ ص ۲۴)

خلاصہ: آنچه مشہود است غرض صوفیان از اشاره این است کہ، ظاہراً بیان بسیاری از مسایل عرفان به وسیلہ عبارت امکان پذیر نبوده است و شیخ مرّبی نسبت بہ استعداد مرید فقط بہ آن مسایل اشارتی می کرده است تا مرید آن را درک کند. و همانطور کہ سید حیدر آملی گوید: در مقام مشاہدہ و کشف، باب مباحثہ وجدال بسته است چہ بیان کشفیات و ذوقیات دروغاء عبارت نمی گنجد (جامع الاسرار ص ۲۹). ناچار موحدین و اهل حقایق در مسائلی مانند مسئلہ توحید و بیان آن، از آنجا کہ عبارات و جملات در مقام توضیح نارسایند بہ اشاراتی مانند: «التوحید اثبات القدم واسقاط الحدث». یا «التوحید اسقاط الاضافات». یا «التوحید اثبات الاحکام والصفات ونفی المعانی عن الذات». یا «التوحید نسیان ماسوی التوحید» (جامع الاسرار ص ۷۵) بسندہ کرده اند. بدیہی است کہ اهل معرفت بہ این گونه اشارات کہ در آثار صوفیان فراوان است واقفند و آن را بہ خوبی درک می کنند.

اما در مثنوی: مولانا نیز معتقد است کہ اشارات و اصلان تفسیر و توضیح اسراری است کہ بیان آنہا در حوصلہ عبارات و جملات نمی گنجد. توجہ بہ این اشارات و درک آنہا، راہ را برسالك می گشاید، و بار او را در

طی منازل سلوک سبکتر می کند.
خواجه چون بیلی بدست بنده داد
دست همچون بیل اشارت های اوست
چون اشارت هاش را بر جان نهی
پس اشارت های اسرار ت دهد
حاملی محمول گرداند ترا
قابل امرویی قایل شوی
(نی، ج ۱، ص ۲۵، س ۹۳۲)

بی زبان معلوم شد او را مراد
آخر اندیشی عبارتهای اوست
در وفای آن اشارت جان دهی
بار بردارد ز تو کارت دهد
قابلی مقبول گرداند ترا
وصل جویی بعد از آن واصل شوی
(علا، ج ۱، ص ۲۵، س ۱۲)

از اشارت های کاملان نباید سرتافت، چون مشایخ بیان هر نوع
مطلبی برایشان میسر نیست. چه بسا افشاء سّری از اسرار باعث گرفتاریهای
بسیار و گیرودارهای بی شمار شود چنان که برای حسین بن منصور حلاج
وعین القضاة همدانی و سهروردی مقتول و صدها صوفی کامل دیگر شد،
و چه بسا که سبب ضلالت و گمراهی دیگران شود. پس شیخ ناگزیر است
که بسیاری از مطالب را به مرید مستعد با اشارت قلبی بفهماند، و بر مرید
است که این اشارات را به جان بپذیرد و اگر لازم الاجرا است درجا آوردن
آن حداکثر سعی و کوشش و مجاهدت را به جا آورد.

ز اندرونم صد خموش خوش نفس
خامشی بحرست و گفتن همچو جو
از اشارت های دریا سرمتاب
(نی، ج ۴، ص ۳۹۹، س ۲۵۶۱)

دست بر لب میزند یعنی که بس
بحر می جوید ترا جو را مجو
ختم کن والله اعلم بالصواب
(علا، ج ۴، ص ۳۷۷، س ۲۳)

اشارات کاملان همیشه با فتوح باطنی و گشایش درونی همراه هست،
و توجه به این اشارات راه وصول را سهل تر و آسان تر می کند. مانند اشارات
رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که نمونه کامل انسان کبیر و آدم
حقیقی و خاتم انبیاء بود. و فرزندان او و ائمه اطهار که صاحب ولایت مطلقه
و خاتم الولایه اند. توجه و التفات به اشارات آنان که سپهسالار موجودات و
زبده خلایق اند با فتوح در فتوح و گشایش در گشایش همراه است.
هست اشارات محمد (ص) المراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

بر قدوم و دور فرزندان او
زاده‌اند از عنصر جان و دلش
بی مزاج آب و گل نسل وی‌اند
خم مل هر جا که جوشد هم ملست
عین خورشیدست نه چیز دگر
(علا، ج ۶، ص ۵۵۴، س ۲۱)

صد هزاران آفرین بر جان او
آن خلیفه زادگان مقبلش
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند
شاخ گل هر جا که روید هم گلست
گر ز مغرب برزند خورشید سر
(نی، ج ۶، ص ۲۸۵، س ۱۷۴)

جهت مزید اطلاع درباره این اصطلاح ر-ك: تعریفات ص ۲۱ و
کشف ص ۷۴۹ و یواقیت العلوم ص ۲۴ به بعد و نفایس الفنون ج ۲ ص ۵۴
و شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷ تا ۸۲ و شرح کلمات قصار باباطاهر ص ۶۳ تا ۶۸
و شرح شطحیات ص ۵۶۵ و رسایل جوانمردان ص ۱۳ تا ۱۷ و ۷۲ و ۷۳.

اشتباه

به کسر اول، در لغت به معنی پوشیده شدن کار بر کسی (کشف اللغه)
است و در اصطلاح صوفیان: اشکال حال اندر دو طرف حکم حق و باطل
است (کشف المحجوب ص ۵۰۰)۔ مولانا فرماید:
اشتباهی و گمانی در درون رحمت حقست بهر رهنمون
(نی، ج ۱، ص ۱۵۴ س ۲۵۰۴) (علا، ج ۱، ص ۶۶، س ۲۱)

اشتیاق

به کسر اول در لغت به معنای آرزومندی (کشف اللغه). و در اصطلاح:
انجذاب باطن‌المحب الی‌المحبوب حال الوصال لنیل زیادة اللذة اودوامها
(تعریفات ص ۲۱)۔ کمال انزعاج را گویند در میل کلی، و طلبی تمام
و عشقی مدام، به طریقه‌ای که یافت و نایافت یکسان شوند، نه دریافت ساکن،
و نه در نایافت زیاد، بلکه حالی سرمد الی‌الابد. و این مرتبه‌ای است نه در
اتصال مشاهده و نه در افتراق مجاهده. (فرهنگ مصطلحات عرفا ص ۴۳)۔

کمال انزعاج دل را گویند به میل اصلی به سوی مبدا اولی، و این شوق را مراتب است. چون میل دل به مرتبه‌ای رسد که به هیچوجه طالب در سلوک طلب به هیچ چیز مقید نگردد و تردد خاطر واضطرابش همیشه روز افزون باشد و به نیل هر مرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید نشود، اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر و ایمان هر دو گریش آیدش در پذیرد تا دری بگشایدش
اینچنین باید طلب گر طالبی تو نه ای طالب به دعوی راغبی
نی، ج ۴ ص ۴۷۲ س ۳۲۸۱ علا، ج ۴ ص ۴۱۲ س ۲

و این شوق و طلب به مرتبه‌ای رسد که ملاحظه رغبت و شوق را در جانب معشوق به کمال یابد و این طور شوق گاهی به لباس عاشقی گاهی به عنوان معشوقی ظاهر گردد و در مرتبه‌ی طور سّری و روحی باشد. بیت:

همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت

شده بی قرار و مجنون ز تو شوق و آرزو هم

و چون این شوق در کمال خود به رنگ عشق بر آید چنان که عاشق را وصل و هجران یکسان بود و کفر و ایمان به یک عنوان. مجنون لیلی را همیشه با خود بلکه یک روح به دو بدن تعلق داند و مطلقاً وجود خود را جدا نداند و غیر معشوق در سراپای وجود خود نیابد و این در نهایت طور خفی باشد. بیت:

وما بین شوق و اشتیاق فنیت فی تول بخطر او تجل بحضرة
(مرآة العشاق)

ابو عثمان حیری گفت: به قدر آن که به دل بنده از خدای تعالی سروری رسد بنده را اشتیاق پدید آید. و به قدر آن که بنده از دور ماندن او و از راندن او می ترسد بدو نزدیک شود. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۶۱)۔

ر - ك: شوق.

اشراف

به کسر اول در لغت به معنای بلند شدن، و نزدیک شدن، و از بالا نگر بستن، و مردان بلند قدر، آمده است (منتهی الارب). و در تداول صوفیان فکر کسی را دریافتن، و آگاه شدن از درون کسی یا سَری بی وسایط عادی (لغت نامه)۔ نزد صوفیه عبارت است از ارتفاع وسایط، هر چند میان موجد و موجود وسائط کمتر و احکام و جوبش بر احکام امکانش اغلب، آن شیئی اشرف. و اگر وسایط اکثر میان وحی و حق، آن شیئی اخس. از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربین از انسان کامل اشرف باشند، و انسان از ایشان اکمل.

میان اشرف و اکمل تمیز است ترا کردم خبر دریاب نیکو
ملک اشرف بود ز انسان کامل ولی انسان کامل از او
(کشاف ص ۷۶۴)

مشرف الضمائر کسی است که خدای تعالی او را بر ضمائر مردم مطلع و آگاه گرداند، و بر او به اسم «الباطن» تجلی فرموده تا بر بواطن خلق مشرف و بر ضمائر و درویشان آگاه و مطلع گردد (نص النصوص ص ۲۷۴).
حاصل کلام آن که: در میان صوفیان به بسیاری از آنان بر می خوریم که از ضمائر اشخاص خبر می دادند، و افکار مریدان خود را می خواندند، و یا آنچه در دل سایرین می گذشت بر زبان می راندند. و در آثار آنان نیز به این گونه اعمال که آن را نوعی از کرامت می شمردند بسیار بر می خوریم، از جمله در اسرار التوحید حکایات بسیاری آمده است که ابوسعید ابوالخیر دارای هنر اشراف خواطر بود، و نیز در تذکرة الاولیاء و طبقات الصوفیه و سایر کتب مقامات و مناقب آنان حکایات بی شماری از این نحوه عمل که اغلب بر کرامات آنان تعبیر شده نقل شده است. ابوالحسین نوری صاحبان اشراف و مطالعها یکی از مقامات اهل نظر دانسته است. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۶۹). و صاحب انیس الطالبین از مرشد خود و دیگران حکایات بسیار آورده است که اهل اشراف

بوده‌اند و نمونه‌ای از آن در لغت‌نامه ذیل کلمه اشراق نقل شده است.

اشراق

به کسر اول، در لغت به معنای روشن و تابان شدن آفتاب و روز آمده است. (کشف‌اللغه) و در اصطلاح به حکمتی اطلاق می‌شود که اساس و پایه آن بر کشف و ذوق نهاده شده است به خلاف حکمت مشاء که اصولش استدلال است، حکمت اشراقی حکمتی است که بر دو پایه استدلال و ذوق استوار است و فهم آن مستلزم آشنایی با حکمت مشایی از یک سو و دارا بودن ذوق فطری و صفای ضمیر از سوی دیگر می‌باشد. حکمت اشراقی ذوقی است در عین حال که استدلال و فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود به‌شمار می‌آورد. و ترتیب منظم عقل نظری و نیروی استدلال را اولین مرحله کمال طالب معرفت می‌شمارد. پس حکمت اشراقی حکمتی است که می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق با تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند و در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی (مقدمه مجموعه سوم مصنفات سهروردی ص ۳۲). - حکمتی است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی مقتول مبتنی بر فلسفه مشایی و تصوف اسلامی و شاید اندیشه‌های ذوقی ایرانیان قبل از اسلام و فلسفه یونان به وجود آورد، و به شهادت تاریخ به علت کوتاه نظری ظاهریان و متعصبان جان خود را بر سر آن نهاد.

بحث در کیفیت این نوع تفکر از حوصله این کتاب خارج است ناگزیر برای توجه کلی به موضوع اشراق به سخنانی از شیخ اشراق و چند تن از صوفیان بسنده می‌کنیم. سهروردی گوید: اشراق الهی به نفوس فلکی سبب حرکات دائمی و استکمال اجرام آنها است. (مجموعه دوم مصنفات سهروردی ص ۱۶۹ حاشیه). - دیدن اشیاء چون تصویر در آینه به علت اشراق حضوری است (همان کتاب حاشیه ص ۱۵۲). - شناسایی مجردات به وسیله اشراق عقلی است (همان کتاب حاشیه ص ۱۲۹). جمله

عقول انوار مجرد الهی اند. و عقل اول آنست که بهوی وجود منتشی گشت و نور باری عز و علا بروی اشراق کرد اشراق اولی.

(هیاکل النور مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق ص ۹۷)
اشخاص کریم ربانی را واسطه‌ای هست میان او و حق تعالی تا مشاهدات انوار جلال الهی کند به واسطه تاثیر اشراقی که موجب حرکت شود و هر حرکتی موجب اشراقی. پس تجدد اشراقات موجب دوام تجدد حرکات است و دوام تجدد حرکات معدّ دوام اشراقات است و دوام هر دو سلسله موجب دوام حدوث حوادث در عالم سفلی است (هیاکل النور از همان کتاب ص ۹۹). - اما جماعتی که صالح و فاضل باشند از جوار حق چندان لذت و راحت و مرتبت و منفعت برایشان رسد، که هیچ چشم‌نندیده باشد و هیچ گوش‌نشیده و از هیچ خاطر اختلاج نکرده، از مشاهده انوار حق تعالی. هرگز ایشان را المی حاصل نشود و ایشان را رجوع بود بابدن خویش چون از تاریکی تن خلاص یابند اشراق نور حق برایشان آید. چیزها بینند که هیچ نسبت ندارد با دیدن چشم. (به اختصار از هیاکل النور - مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق ص ۱۰۶)

رویم گوید: آثار بشریت محو کردن فناء سوداء نفس است در اشراق نور وحدانیت. (شرح شطحیات ص ۱۸۶). شیخ روزبهان در تعریف تجلی که یکی از اصطلاحات صوفیان است آورده است: اشراق نور اقبال حق است بر دل مقلان. (شرح شطحیات ص ۵۰۰). و صوفیان را در اشراق انوار الهی سخن‌ها است که ذیل کلمه نور به آن اشارت می‌شود ر - ك: نور.

اشراق حقیقی، عالم ارواح و روحانیات است که محل طلوع انوار روحانیه است و غرب آن عالم اجسام و جسمانیات است که موضوع افول اشراق است. (جامع الاسرار ص ۲۶۵) و از افاضه عقل کلی وحی تولد یابد و از اشراق نفس کلی الهام متولد شود. وحی زینت انبیاء است و الهام حلیت اولیا. (ص ۴۵۰) جهت اطلاع بر اختلاف مشائین و اشراقیون در معرفت‌الله ر - ك: (جامع الاسرار ص ۴۷۹ به بعد).

خلاصه آن که: در نظر این طایفه جنبش فلك و عبادت ملك و پذیرش آدم همه و همه بسته به اشراقات الهی است. و این اشراقات را در عالم حس اشراق حضوری، و در عالم عقل اشراق عقلی، و نسبت به عقل اول اشراق اولی نامند، و آنچه در عالم ارواح و روحانیات صورت می گیرد اشراق حقیقی گویند.

صوفیان را نمازی هست که آن را نماز اشراق نامند و در بیان آداب تصوف آمده است: چون آفتاب برآید (سالک باید) دو رکعت نماز اشراق بگذارد. چون نماز اشراق گذارد جای را نگاه دارد و او را در نماز صبح تمام بخواند تا آن گاه که آفتاب بلند برآید (انسان کامل نسفی ص ۱۲۱) در احوالات مولانا آمده است که: مولانا پیوسته در قلب زمستان شدید که از غایت شدت سرما مردم جوان با پوستین گرد تنور و بخاری هنوز سرما یافتندی، بر بام مدرسه رفتی و تا سحرگاه با صد هزار ناله و آه تهجد نمودی. بعد از نماز صبح از بام زیر آمدی، بعد از آن وضو تجدید کردی و نماز اشراق را تا ضحی وضحی را تا قرب ظهر گزاردی. (مناقب افلاکی ج ۱ ص ۱۹۸) و در جای دیگر در ضمن شرح احوال مولانا آورده است: همچنان اوقات اتفاق چنان می افتاد که گویندگان از غایت مداومت سماع خسته می شدند. روز دوشنبه و اما پنجشنبه به مدرسه دیرترک می آمدند. حضرتش (مولانا) می فرمود: چون نماز عشاق دست نداد نماز اشراق بگذاریم و چند رکعت نماز کردی تا گویندگان می رسیدند و پا کوبندگان سماع می کردند. (مناقب افلاکی ص ۳۹۴).
جهت مزید اطلاع از کلمه اشراق ر-ك: حکمت الاشراق ج ۲ و ۳ و رسایل جوانمردان و شرح شطحیات. و نماز اشراق در این کتاب.

اشفاق

به کسر اول در لغت به معنای کم کردن و ترسیدن و مهربانی کردن (منتهی الارب) آمده و اسم آن شفقت است (اقرب الموارد). و صوفیان

گویند. خدای تعالی فرماید: «الذین من خشیه ربهم مشفقون»^۱ و اشفاق را سه درجه است اول اشفاقی که به سرکشی و عناد و ترک طریق ارشاد انجامد. دوم اشفاقی که حاصلش تفرقه و بازماندن از تحقق و ایجاد مزاحمت برای خود گردد که به ریا و طلب هوی و آرزوها انجامد. سوم اشفاقی که دارنده آن را معجب کند و او را از مصاحبت و همزیستی با خلق بازدارد. لازمه اشفاق رنج و مشقت فراوان و تأسف بسیار و ترس از دست دادن راه سلامت است. از این جهت شقیق بلخی گفت که: صاحب اشفاق گرفتار سوء ظن بسیار می شود و هیچ گاه اطمینان قلب پیدا نمی کند حتی اگر بشنود که خدای تعالی فرمود: «لاخوف علیکم الیوم ولانتم تحزنون»^۲.

(حیة القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۲ ص ۱۸۳)

خدای عزوجل فرماید: «أنا كنا قبل فی اهلنا مشفقین»^۳ اشفاق دوام حذر است که مقرون با ترحم باشد. و آن بر سه درجت است: درجه اول اشفاق بر نفس است تا مبادا به عناد گراید و یا جهنده به عناد شود، و اشفاق است بر عمل تا مبادا رونده به سوی ضیاع شود، و اشفاق بر خلق است جهت شناختن معاذیر آنان. و درجه دوم اشفاق بروقت است تا مبادا که مشوب به تفرق و تفرقه و پراکندگی گردد، اشفاق بر دل است تا مبادا آن را عارضه ای مزاحم شود، و اشفاق بر یقین است تا مبادا سببی در آن مداخله کند. درجه سوم اشفاقی است که صاحب آن را از عجب و خودپسندی مصون دارد، و او را از مخاصمه و دشمنی و عنادورزی با خلق برکنار دارد، و حفظ و نگهداری حسد را بر مرید تحمیل نماید.

(منازل السایرین ص ۴۹ به بعد و ترجمه آن ص ۵۱)

میدان سی و ششم اشفاق است، از میدان رهبت میدان اشفاق زاید قوله تعالی: «الذین هم من خشیه ربهم مشفقون». اشفاق ترس دایم است. ابری است نور باران. و این ترس نه پیش دعا حجاب گذارد و نه پیش

۱- سوره مومنون آیه ۵۷

۲- سوره مبارکه زخرف آیه شریفه ۶۸

۳- سوره مبارکه الطور آیه شریفه ۵۷

فراست بند و نه پیش امید دیوار. این ترس است گدازنده و کشنده تا که بشارت «الاتخافوا ولا تحزنوا» نشنود نیارآمد. خداوند اشفاق را کرامت می‌نماید و از هم زوال آن وی را می‌سوزانند. و نور می‌افزایند و فزع تغییر در وی می‌افکند و در غربت وی را بر می‌کشند و عتاب در گوش و دل وی می‌افکنند و این ترس عارفان است. (صد میدان ص ۸۵)

خلاصه: صوفیان این کلمه را هم از قرآن مجید گرفته‌اند و اغلب آن را با اصطلاح خوف همراه آورند و گویند: اشفاق دوام ترس و پرهیز است که با ترحم همراه باشد. و آن را سه درجه است: در مرتبه و درجه اول سالک در خود آرزوهای بسیار حس کند، و در این حالت او را به‌اسبی سرکش تشبیه می‌کنند که در راه هوی و آرزوی صاحبش گام بردارد، و در این حال گمان برد که تمام اعمالش ضایع و باطل است و دائم در ترس مواخذه و معاقبه است. و درجه دوم ترسی است که سالک را از مخالطت و همنشینی با دیگران باز می‌دارد، تا مبادا در آن معاشرت‌ها و محاببت‌ها برایش تفرقه‌ای دست دهد و از جمعیت خاطر بازماند. درجه سوم مقامی است که سالک همه سعی و کوشش خود را از توفیق و عطاء حق بیند نه از خود و همین امر او را به‌عجب گرفتار کند تا آن‌جا که از مخاصمت با اهل معاصی دوری گیرند، به‌علت عذر تراشی‌های آنان و یا به‌علت احتراز از انتساب افعال خلق به‌غیر خدا.

اصداع الجمع

در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع، به‌ظهور کثرت در وحدت، و اعتبار کثرت در وحدت. (کشاف ص ۸۳۳)

۱- ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون (سوره مبارکه فصلت آیه شریفه ۳۵).

اصحاب صفة

ر- ك: اهل صفة.

اصطفااء

به کسر اول در لغت به معنای برگزیدن است (منتهی الارب) و در اصطلاح اصطفاء آن بود که حق تعالی دل بنده را مر معرفت خود را فارغ گرداند تا مر معرفت وی صفاء خود اندر آن بگستراند و اندرین درجت خاص و عام مؤمنان همه یکی انداز عاصی و مطیع و ولی و نبی. لقوله تعالی: «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات» (کشف المحجوب ص ۵۰۶). و باز آن که به اصطفاء دوست راضی باشد آن محبان وی اند که اندر رضا و سخط هستی ایشان رعایت بود و منازل دل هاشان به حضرت تنزیه نباشد و سراپرده اسرار ایشان، جز اندر روضه انس نه، حاضرانی باشند غائب و وحشیانی عرشی.

(کشف المحجوب به نقل از لغت نامه)

اصطفاء نزد سالکان خالص اجتناء را گویند (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۸۶۹). و اجتناء به معنای برگزیدگان است و در اصطلاح سالکان عبارت است از آن که حق تعالی بنده را به فیضی مخصوص گرداند که از آن نعمت ها بی سعی بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقان نبود. و اصطفاء خالص اجتنائی را گویند که در آن به هیچ وجهی از وجوه شایبه نباشد (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۶۷). - میبیدی در تفسیر آیه شریفه «الذین اصطفینا» آورده است: ایشان را که برگزیدیم از بندگان خویش، پسینیان این گیتی و پیشینیان آن گیتی میراث بر آن حق، گواهان انبیاء شفیعان جهانیان پیشوای بهشتیان (کشف الاسرار ص ۱۸۵ ج ۸) ایشان را که برگزیدیم چون می گزیدیم عیب می دیدیم رهی را به بی نیازی خود

چنان که بود برگزیدیم. آن روز که امت محمد را مدح و ثنا گفتیم ورقم
اصطفائیت کشیدیم، فرشتگان دراز عمر پرطاعت را بر درگه خدمت
می دیدیم.

زان پیش که خواستی منت خواسته ام عالم ز برای تو بیاراسته ام
در شهر مرا هزار عاشق پیش است تو شاد بزی که من ترا خواسته ام
(کشف الاسرار ج ۸، ص ۱۹۳)

عاشقان جلال را عنایتی است که اصطفائیت به عبار علل عاریت مکرر
نشود. (شرح شطحیات ص ۵۹۱) اصطفائیت از عصیان (اکل) تغییر نگیرد
زیرا که اصطفائیت از قدم صفات است، حدوث در آن تأثیر نکند (شرح
شطحیات ص ۵۹۷). حقیقت اصطفای علمی سابق است. پیش از سبق سبق به حسن
عنایت سبق برده در ازل آزال، شرف عارف را به کفایت ورعایت تا ابدالآباد
بی تهمت عبودیت و رسم معاملات . (شرح شطحیات ص ۶۲۴)

در مثنوی نیز به همین معنی آمده است:

عامه را از عشق همخوابه و طبق کی بود پروای عشق صنع حق
آب تتماجی نریزی در تغار تاسگی چندی نباشد طعمه خوار
رو سگ کھف خداوندیش باش تا رھاند زین تغارت اصطفاش
(نی، ج ۶، ص ۳۶۷، س ۱۶۶۲) (علا، ج ۶، ص ۵۹۱، س ۲۸)

جهت مزید اطلاع ر- ك: اللّمع ص ۳۷۵ و تحفة العرفان ص ۱۲۳ و
ذیل کلمه اجتباء.

اصطلام

به کسر اول، در لغت به معنای از بیخ بر کردن چیزی (منتھی الارب)
واستیصال (اقرب الموارد) آمده است. و در تداول صوفیان، غلبات حق
بود که کلیت بنده را مقهور خود گرداند به امتحان لطف اندر نفی ارادتش
و قلب ممتحن و قلب مصطلم هر دو به یک معنا باشد. چه آنست که اصطلام
اخص و ارق امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه. (کشف

المحجوب ص ۵۰۶)۔ اصطلاح نعت غلبه است از وارد حقیقت که به دل عاشقان درآید، تا ایشان را به قهر سلطان خویش در عیون فنا اندازد. حقیقتش تلاشی است در باهرات سبحات حق.

(شرح شطحیات ص ۶۲۸)

اصطلاح وله ایست که بردل غلبه کند و آن نزدیک است به «همیان» (اصطلاحات ص ۹۰ و کشف ص ۱۸۵۶)۔ گونه وله است که بردل وارد آید چنان که در زیر قدرت وسلطه آن آرامش حاصل شود (تعریفات به نقل از لغت نامه)۔ غلبه واردی است بر عقول تا به قوت و نیروی خود بر آن مسلط شود. بعضی از مشایخ گفته اند دلها بردونوعند: قلوب ممتحنه، و قلوب مصطلمه. چون در اصطلاح واقع شود به قهر وسلطه الهی در فنا و طمس افتد. (اللمع ص ۳۷۲)۔ اما آن که مصطلم بود از خویش و از حس بیرون بود. و بشریت را ناچار حدی بود، چون از جمله باطل گردد، و از نفس و حس و از جمله آفریدها، پس آن غیبت بدو دائم بود، و وی محسوس بود. آن گاه نه تمکین بود و نه تلوین و نه تشریف و نه تکلیف، مگر آن که او را باز آرند بدان چه بروی همی رود بی کسب او.

(ترجمه رساله قشیریہ ص ۱۲۴)

الاصطلاح فی الاصطلاح القوم وله یرد علی القلب سلطانه قوی فیسکن من قام به. و آن چنان است که چون حق به صورت جمال به سر بنده تجلی کند در نفس او اثر هیبت گذارد. چه جمال نعت حق است و هیبت نعت بنده و جمال نعت حق است و انس نعت بنده. و چون بنده به علت تجلی جمال به هیبت دچار شود او را ترس فراگیرد. هیبت را اثری است در قلب و آرامشی در جوارح و حکم آن اثر اشتعال هیبت است که بنده از سطوت آن می ترسد. و علامتش در ظاهر آرامش جوارح است و موت آن و اگر در این حال حرکتی نماید حرکتش دوری است، و چنان تصور کند که این آتش او را از جمیع جهات فرا گرفته است و خلاص از آن ممکن نیست پس بار دیگر به جای اول خود باز گردد. و این فرار و حرکت از جهت تخفیف آن اشتعال است. اصطلاح از جنس احوال است نه مقامات. شبلی هنگام ادای

نماز دچار این حال می‌شد و خوف و ترسی عظیم او را فرا می‌گرفت و خدای تعالی عنایت خود را شامل او می‌کرد تا به احساس اولیۀ خود باز می‌گشت و نماز را به جای می‌آورد و چون نماز را تمام می‌کرد این حالت (اصطلام) بر او غلبه می‌نمود. حال خود را با جنید در میان نهاد. او را گفت آیا نماز را به وقت می‌خوانی؟ گفت آری. جنید گفت: الحمد لله الذی لم یجر علیه لسان ذنب. و چه نیکو سخنی است این سخن جنید. از عجایب حکم اصطلاح جمع بین ضدین است، چه آرامش با جنبش منافی است. و این حالت جوارح را مخدور کند و دل را به جنبش اندازد.

(فتوحات المکیه ج ۲ ص ۵۳۱)

در اصطلاح صوفیان: اصطلام حالی است از جمله احوال که سالک در حین سلوک دچار آن می‌شود و آن ظاهراً ترس و سرگشتگی و شیفتگی است که سالک را فرامی‌گیرد که رهایی از آن برایش ممکن نیست. و اثرش در باطن است نه در ظاهر به این معنا که سالک در عین آرامش و سکون، در دل خود ترس و ووله و سرگشتگی خاصی حس می‌کند که رهایی از آن برایش مشکل می‌شود. ظاهراً آرام است ولی در باطن دچار سرگشتگی و خوف عظیم می‌گردد. رک: و له وهمیان.

اصطناع

به کسر اول، در لغت به معنای فرمودن کاری را به کسی و ساختن چیزی را به کسی و اگذار کردن و برگزیدن و اختیار کردن (منتهی الارب). و تأدیب کردن و آموختن چیزی به کسی. (اقرب الموارد) و با کسی نیکویی کردن (تاج المصاדר). و امثال آن آمده است. و در اصطلاح صوفیان: بدین سخن آن خواهند که خداوند تعالی بنده را مہذب گرداند به فناء جمله نصیب‌ها از وی، و زوال جمله حظ‌ها. و اوصاف نفسانی وی را اندر وی مبدل گرداند، تا به زوال نعوت و تبدیل اوصاف از خود بیخود شوند. و مخصوص‌اند بدین درجت پیغمبران علیهم السلام بدون اولیاء و

گروهی از مشایخ بر غیر ایشان بر اولیاء هم روا دارند این صفت.

(کشف المحبوب هجویری ص ۵۰۵)

مرتبه ایست مخصوص پیغمبران صلوات الله علیهم اجمعین و صدیقان. و بعضی گویند این مرتبه از میان جمیع پیغمبران مخصوص موسی علیه السلام بود و از این جهت درباره او فرمود: **واصطنعتك لنفسی^۱ * ولتصنع علی عینی^۲** و برخی آن را در مرتبه انبیاء می دانند و لا غیر. بوسعید خراز رحمه الله گفت اول چیزی است در حق که خاصان خود را از خویشتن خویشان بر هاند و نفس بدکار آنان را بمیراند و از آنان خاصی برای خود بسازد. و این اول دخول در توحید است از حیث ظهور توحید دیمومیّه. و گفته اند هیچ نبی و ولیبی از محنت آن رهایی نیابد و هیچ کدامشان از فتنه آن رها نشوند. (اللمع ص ۳۷۰). - اصطناع مرتبه خاصان است از انبیاء و اولیا. قال الله تعالی: **«واصطنعتك لنفسی^۳»** حقیقتش جذب لطایف قدم ارواح قدسی را به نعت تربیت تجلی صفات در کف وصلت و مشاهده ذات به ذات و خالص محبت خاصان از حق حق. (شرح شطحیات ص ۶۲۳)

غرض از این اصطلاح که چون سایر اصطلاحات این قوم از قرآن مجید گرفته شده است این است که معنای لغوی کلمه از شیئی خاص چیزی تازه و نو ظهور ساختن است مثلاً از قطعه ای طلا انگشتی سازند یا آزمشتی خاک ظروف و اوانی. خداوند تعالی نیز به عنایت خاص خود از موجود بشری خاصانی را از میان اقران برگزیند و از آنان بشری کامل و انسانی کبیر سازد. مانند انبیاء و اولیاء الله و خاصان حق. در این برگزیدن، مشایخ قوم اختلاف دارند: بعضی گویند، به دلیل آیاتی که نقل شد این مرتبه فقط و فقط برای موسی دست داد، و برخی دیگر گویند مرحله ای است مخصوص همه انبیاء یعنی موسی علیه السلام و سایر انبیاء در این مقام مشترک اند، و عده ای دیگر مشایخ خود و اولیاء الله و اقطاب را نیز واجد این مقام می دانند.

۱- و ۲ سوره طه آیه ۳۹ و ۴۰

۳- سوره طه آیه ۳۹

اصفیا

به فتح اول، در لغت به معنای برگزیدگان (آندراج)۔ نامی که امیرالمؤمنین علیه السلام به یکی از چهار طبقه شیعه خویش داد (ابن ندیم به نقل از لغت نامه)۔ یحیی بن معاذ گفت اولیاء اسرار نعم وی اند و اصفیا رهائن کرمش. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۱۵)۔ جمیع اصفیا ذرات شمس برهان سید المرسلین اند. (شطحیات ص ۱۹۲)۔ حق سبحانه و تعالی خطاب نکند الا به انبیاء و اولیاء و ملایکه و اصفیا و ابدال و عرفا و احببا (شرح شطحیات ص ۵۰۴)۔

در تداول صوفیان ظاهراً اصفیا به برگزیدگان حق اطلاق می شد که مقامی پس از اولیاء الله داشته اند. و گاهی در آثارشان به سرآمد اولیاء الله و عارفان و خاصان حق اطلاق شده است. در مثنوی به معنای مطلق برگزیدگان آمده است.

روز محفل اندر آمد آن ضیا بارگه پر قاضیان و اصفیا
(نی، ج ۵، ص ۲۲۱، س ۳۴۷۷) (علا، ج ۵، ص ۵۲۶، س ۱۴)

اصل

به فتح اول و سکون صاد، در لغت به معنای بن هر چیزی. (مهدب الاسماء) و مرکز چیزی (منتهی الارب). و بیخ درخت و غیر آن. (غیاث) و گوهر و گوهر مردم. (زمخشری) و نظایر آن آمده است. و در اصطلاح فقه و علم ادب و فلسفه و منطق معانی خاصی دارد که شرحش درخور این مقام نیست (جهت اطلاع رک: کشاف اصطلاحات الفنون ص ۸۴ و مفاتیح العلوم ص ۱۳ و ۱۴۴)۔

در اصطلاح صوفیان چیزی است که تزیید پذیرد. و اصل، اصول هدایت و اصول دین است مثل توحید و معرفت و ایمان و یقین و اخلاص. و زیادتی بر آن ها به زیادتی هدایت بسته است و احوال و مقامات و اعمال

وطاعات زیاده و فروع این اصول اند. و بعضی از علما گفته اند که آنچه رسول صلی الله علیه و آله وسلم بدان دعوت فرمود اصل است، و آنچه بر آن زیادت شده است فرع. (اللمع ص ۳۵۷). - ظاهر اصول قول شهادت و باطنش تحقق معرفت. و ظاهر فروع برزش معاملات و باطن تصحیح نیت (است) و قیام هر یک از این بی دیگر محال باشد. (کشف المحجوب ص ۱۴) اصل چیزی است که در آن زیادت روا است. حقیقت اصل توحید است و فروع طاعات. آن فرع اصل ایمان است. اصول کتاب است و فروع سنت (شرح شطحیات ص ۵۷۸).

غرض صوفیان از اصل همان اصول واقعی دین است که در توحید و معرفت و ایمان و اخلاص و صدق خلاصه می شود. ایمان به اصول دین اگر از حدود ظاهر تجاوز نکند آن را «شریعت» نامند، و اگر ایمان و عمل بدان، باطنی و حقیقی شد «طریقتش» نامند. و گویند اصول دین را، عامه به حسب ظاهر از ائمه اطهار فرا گرفتند. و عارفان صوفی به حسب باطن. آنان طریق شریعت سپردند و اینان راه طریقت و حقیقت را در پیش گرفتند. (جامع الاسرار ص ۲۲۲)

خلاصه آن که: صوفیان گویند اصل دین توحید است و معرفت بدان. ایمان بدین اصل را ظاهری است و باطنی. ظاهر آن که به بجا آوردن اعمال ظاهری می انجامد «شریعت» است، و باطن آن که احوال و مقامات صوفیان است «طریقت» نامیده می شود. اما در حقیقت اعمال ظاهری و طاعات عامه فرع آن اصول است، لیکن فرع است که تمسک بدان برای رسیدن به اصل واجب و ناگزیر است. پس اصل دین را ظاهری و باطنی است که ظاهرش «شرع» و باطنش احوال و مقامات و معرفت واقعی به توحید و ایمان حقیقی به خدای واحد است که «طریقت» و «حقیقت» نامیده می شود.

خواجه ابو عبدالله انصاری اصطلاحات تصوف را به ده باب تقسیم کرده است، و هر بابی را به نامی خوانده است، و باب پنجم آن را «اصول» نامیده است که شامل ده قسم است از این قرار: ۱- قصد، ۲- عزم، ۳- اراده، ۴- ادب، ۵- یقین، ۶- انس، ۷- ذکر، ۸- فقر، ۹- غنا، ۱۰- مراد، که

شرح هريك را در ذيل همان كلمه بايد دید (مقدمه شرح منازل السائرين ص ۱۵ و ترجمه آن ص ۲۳). و نیز برخی از مشايخ برای بعضی از احوال و مقامات اصولی قائل شده‌اند مانند: اصل عشق، اصل محبت، و اصل شریعت و نظایر آن.

اما در مثنوی آمده است:

کسی شود محجوب ادراک بصیر
اصل بیند دیده کو اکمل بود
زین سببهای حجاب گول گیر
فرع بیند چونکه مرد احوال بود
(نی، ج ۵، ص ۱۵۹، س ۱۷۵۸)
(علا، ج ۵، ص ۴۷۶، س ۲)

پس دانستن اصل از نظر مولانا کار احوال و کوتاه نظران و ظاهر بینان نیست، چه آنان فقط به ظواهر مسائل ناظرند، و در حقیقت به فروع قناعت کرده‌اند. و حال آن که اصل هر چیز غیر ظاهر آن است. خانه خود به خود روشن نیست بلکه روشنی آن از آفتاب جهانتاب است که خارج از خانه است و تناسبی هم با آن ندارد. یا بوستان وقتی خواهد فهمید که خضارت و سرسبزیش از خودش نبوده است که فصل زمستان فرارسد. و شاهدان صاحب جمال وقتی خواهند فهمید که این همه غنچ و دلال و عشوه و ناز آنان که لازمه زیبایی است بیهوده بوده است که پیری فرارسد، و آن همه زیبایی ظاهر فریب به زشتی شیطان گریز بدل شود. یا این تن خاکی را که اصل وجود می‌پندارند چون دست اجل به اصلش رساند و به خاک تبدیلش کند آن گاه خواهیم دانست که اصل این تن نبود بلکه روحی بود که بر آن حاکم است.

گرچه در خود خانه نوری یافتست
گرچه آهن سرخ شد اوسرخ نیست
آن ز همسایه منور تافتست
پرتو عاریت آتش ز نیست
گر شود پرنور روزن یا سرا
هر در و دیوار گوید روشنم
پرتو غیری ندارم این منم
چونکه من غارب شوم آید پدید
شاد و خندانیم و ما عالی قدیم
خویش را بینید چون من بکنرم
فصل تابستان بگوید کای امم

تن همی نازد بخوبی و جمال
گویدش کای مزبله تو کیستی
غنج و نازت می نگنجد در جهان
گرم دارانت ترا گوری کنند
بینی از گند تو گیرد آنکسی
پرتو روحت نطق و چشم و گوش
(نی، ج ۱ ص ۲۵۱، س ۳۲۶۱)

روح پنهان کرده فر و پر و بال
یک دو روز از پرتو من زیستی
باش تا که من شوم از تو نهان
طعمه موران و مارانت کنند
کو به پیش تو همی مردی بسی
پرتو آتش بود در آب جوش
(علا، ج ۱، ص ۸۶، س ۹)

دنیایی را که صاحب‌دلان مردود می‌شمارند و عارفان دشمنش می‌انگارند، این ظاهر فریبنده آن که عبارت باشد از مال و منال و خانه و خاندان و دستگاه و احتشام نیست، بلکه از اصل دنیا گریزانند که آن غفلت از حق و دوری از حقیقت است که نتیجه حاصله دنیاداری و مال و مقام دوستی است.

چیست دنیا از خدا فارغ بدن
(نی، ج ۱، ص ۶۱، س ۹۸۳)

نی قماش و نقره و میزان وزن
(علا، ج ۱، ص ۲۶، س ۲۲)

پس آن چه ما آنرا بیداری می‌نامیم در حقیقت خوابی بیش نیست. هر که بیدارست او در خواب‌تر چون بحق بیدار نبود جان ما
(نی، ج ۱، ص ۲۶، س ۴۵۹)

در مثنوی به‌موارد بسیار برمی‌خوریم که به بیان اصل مسائل از نظر عامه و خاصان حق پرداخته و نتیجه گرفته است که آنچه را عامه اصل و حقیقت گرفته‌اند در واقع و نفس الامر پنداری بیش نیست و راه را گم کرده‌اند. مثلاً لذت را در همین عالم مادی جستجو می‌کند و حال آن که باید آنرا در درون خود جستجو کنند.

ابلهی دان جستن قصر و حصون
واندگر در باغ ترش و بی‌مراد
گنج جووز گنج آبادان کنش
وین‌صور چون پرده بر گنج وصال

راه لذت از درون دان تر برون
آن یکی در کنج مسجد مست و شاد
گرچه پرنقش است خانه بر کنش
خانه پرنقش تصویر و خیال

پرتو گنجست و تابش‌های زر هم زلطف و عکس آب باشرف هم زلطف و جوش جان باثمن (نی، ج ۶، ص ۴۶۷ س ۳۴۲۵)

مرك كه اين همه از آن هراسناكند ویرانی تن نیست بلکه معموری نفس است. پس آن کس بهزندگانی جاوید رسد که از عمارت نفس پرهیزد و در مرگ آن کمر همت بندد.

این همه مردن نه مرگ صورتست ای بسا خامی که ظاهر خوش ریخت ای بسا نفس شهید معتمد (نی، ج ۵، ص ۲۴۳ س ۳۸۲۱)

هم‌چنین بقا را در همین عالم مادی تصور می‌کنند و همه همت خود را صرف ارضاع امور جسمانی می‌نمایند، و حال آن که اصل بقا فنا است و تا سالک فانی نشود و ما سوی الله را بدست فراموشی نسپارد به بقای واقعی که از آن به بقاء بالله تعبیر می‌کنند نتواند رسید.

از فنا اش رو چرا برتافتی بر بقا چفسیده‌ای ای ناقصا پس فنا جو و مبدل را پرست بر بقای جسم چون چفسیده‌ای پیش تبدیل خدا جانباز باش که هرامسالت فزونست از سه‌پار (علا، ج ۵، ص ۴۴۹ س ۱۵)

این بدن مر روح را چون آلتست لیک نفس زنده آن جانب گریخت مرده در دنیا چو زنده می‌رود (علا، ج ۵، ص ۵۳۷ س ۱۵)

هم‌چنین بقا را در همین عالم مادی تصور می‌کنند و همه همت خود را صرف ارضاع امور جسمانی می‌نمایند، و حال آن که اصل بقا فنا است و تا سالک فانی نشود و ما سوی الله را بدست فراموشی نسپارد به بقای واقعی که از آن به بقاء بالله تعبیر می‌کنند نتواند رسید.

این بقاها از فناها یافتی زان فناها چه زیان بودت که تا چون دوم از اولینت بهترست در فناها این بقا را دیده‌ای هین بده ای زاغ این جان بازباش تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار (نی، ج ۵، ص ۵۱ س ۷۹۶)

اضداد

ر-ك: ضدان

اطلاع

به کسر اول و تشدید طاء، در لغت به معنای دیده‌ور شدن و واقف گردیدن و آگاه‌شدن و خواستن و آموختن. (منتهی‌الارب) آمده‌است. و در اصطلاح صوفیان، خواجه ابو عبدالله انصاری گوید: میدان هشتاد و هشتم اطلاع است. از میدان سماع، میدان اطلاع زاید. قوله تعالی: «وسنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم^۱». اطلاع مستمع، مطلع شدن وی است بر نصیب خود از حق. و آن مردان سه‌اند. اطلاع مستمع به قرآن، به دل زنده و بار آورد او را سه‌چیز: بیمی از خطا بازدارنده، امیدی بر خدمت دارنده، و سکینه‌ای با حکم سازنده. و اطلاع مستمع علم به دل فراغ. بار آورد وی را سه‌چیز: ترهت در کوشش و هدایت در عقل و توانگری در دل، و اطلاع مستمع اشارات به دل بینا، بار آورد وی را سه‌چیز: مبادی از معرفت و برقی از هیبت و نسیمی از قرابت. (صد میدان ص ۱۹۵)

میبیدی در تفسیر آیه مذکور در بالا آورده است: «یکی تأملی کن در لطایف و عوطف ربانی و آثار عنایت و رعایت الهی که تعبیه این مثنی خاک است. و انواع کرامت و تخصیص قربت که برایشان نهاده، که همه عالم بیافرید و به هیچ آفریده نظر محبت نکرد. به هیچ موجود رسول نفرستاد، به هیچ مخلوق پیغام نداد، چون نوبت به آدمیان رسید که بر کشیدگان لطف بودند، و نواختگان فضل و معادن انوار، اسرار ایشان را محل نظر خود گردانید. پیغامبران به ایشان فرستاد، فرشتگان را رقیب ایشان کرد، سوز عشق در دل‌ها نهاد، بواعث شوق و دواعی ارادت پیایی کرد. مقصود از این عبارت آنست که آدمی مثنی خاک است هر چه یافت از این تشریفات و تکریمات یافت که همه لطف و عنایت خداوند پاک است. (کشف‌الاسرار ج ۸ ص ۵۴۵)

در مثنوی آمده است:

عقل او بر بست از نور لمع

زانکه آن تقلید صوفی از طمع

۱- سوره فصلت آیه ۵۳

مانع آمد عقل او را ز اطلاع
(علا، ج ۲ ص ۱۷ س ۱۸)
چشم را بندد غرض از اطلاع
(علا، ج ۶ ص ۱۹۴ س ۱۸)

طمع لوت و طمع آن ذوق سماع
(نی، ج ۲ ص ۲۷۸ س ۵۷۵)
گوش را بندد طمع از استماع
(نی، ج ۳ ص ۶ س ۶۶)

اطوار سبعة

به فتح اول به معنای مراتب هفت گانه که صوفیان درباره آن گویند:
«بدان که دل را اطوار مختلف است، و در هر طور عجایب بسیار و معانی
بی شمار تعبیه است که کتب بسیار به شرح آن وفا نکند. خواجه امام محمد
غزالی قدس الله روحه يك مجلد کتاب در عجایب القلب ساخته است و هنوز
عشری از اعشار آن نگفته است، اما این جا از هر چیزی رمزی مختصر
گفته اید انشاء الله.»

بدان که دل بر مثال آسمان است و تن بر مثال زمین... و همچنان
که زمین را هفت اقلیم است و آسمان را هفت طبقه، قالب را هفت عضو است
دل را هفت طور که «وقد خلقکم اطواراً...» و همچنان که هر طبقه از
آسمان محل کوکبی است سیاره تا هفت آسمان محل هفت کوکب سیاره
است، هر طور از اطوار دل معدن گوهری دیگر است:

طور اول را «صدر» گویند و آن معدن گوهر اسلام است که «افمن
شرح الله صدره للاسلام فهو نور علی نور من ربه^۱». و هر وقت که از نور
اسلام محروم ماند معدن ظلمت و کفر است، و محل وساوس شیطان و تسویل
نفس است. و از دل محل وساوس شیطان و تسویل نفس صدر بیش نیست
و آن پوست دل است، و در اندرون. و طور دوم از دل را «قلب» خوانند
و آن معدن ایمان است که «کتب فی قلوبهم الایمان^۲». و محل نور عقل

۱- سوره مبارکه نوح آیه ۱۳

۲- سوره مبارکه زمر آیه ۲۲

۳- سوره مجادله آیه ۲۲

است، و محل بینایی است. و طور سیم «شغاف» است و آن معدن محبت و عشق و شفقت بر خلق است که «قد شغفها حباً» و محبت خلق از شغاف نگذرد.

و طور چهارم را «حَبَّة الْقَلْب» گویند که معدن محبت حضرت الوهیت است، و خاصان راست که محبت هیچ مخلوق را درو گنج نیست. و طور ششم را «سویدا» گویند، و آن معدن مکاشفات غیبی و علوم لدنی، و منبع حکمت و گنجینه خانه اسرار الهی است، و محل علم اسماء بود که «و علم آدم الاسماء کلها». آنست و در آن انواع علم کشف شود که ملائکه از آن محرومند. و طور هفتم را «مَهَجَّة الْقَلْب» گویند، و آن معدن ظهور انوار تجلی‌های صفات الوهیت است.

و تمامی صفای دل در آنست که صحت و سلامت تمام یابد و از آفت مرض «فی قلوبهم مرض»^۴ بکلی بیرون آید. و نشان صحت او آنست که این اطوار که بر شمردیم هر یک به حق عبودیت خویش قیام نمایند و به خاصیت معانی که در ایشان مودع است مخصوص گردند، بروفق فرمان و طریق متابعت. قالب را هفت عضو است، بر هفت عضو سجده فرموده‌اند. دل را نیز بر هفت طور سجده واجب است، و سجده او آنست که روی از همه مخلوقات بگرداند، و از تمتعات دنیاوی و اخروی اعراض کند و به همگی وجود توجه به حضرت کند، و از حق هیچ جز حق نطلبد. (مرصاد العباد چاپ نشر کتاب به اختصار از ص ۱۹۴ تا ۱۹۸) - در اصطلاح تصوف عبارت است از طبع و نفس و قلب و روح و سر خفی و اخفی.

(کشاف ص ۹۵۷)

۱- سوره یوسف آیه ۳۵

۲- سوره بقره آیه ۳۱

۳- سوره مائده آیه ۵۵

اعتصام

به کسر اول، در لغت به معنای بازماندن از گناه به امید لطف پروردگار. (منتهی الارب) و پناه بردن به کسی از شر. (اقرب الموارد) و چنگ در زدن. (المصادر روزنی) آمده است. و در اصطلاح آنست که خدای تعالی فرمود: «واعتصموا بحبل الله جميعاً»^۱ و «اعتصموا بالله هو موئیکم»^۲. واعتصام بحبل الله محافظت بر طاعت اوست، و مراقبت او امر او. و «اعتصام بالله» و گذاشتن هر موهومی است و رهایی از هر گونه دودلی و تردید است و آن را سه درجت است: اول اعتصام عامه است و آن تمسک به اخبار و کتاب و سنت است، و استسلام و اذعان و تصدیق است به وعده و وعید و بزرگداشت او امر و نواهی الهی، و پایه گذاری معاملات است بر یقین و انصاف. دوم اعتصام خاصه است، به انقطاع علایق و مصون داشتن اراده و گستردن خلق بر خلق، و فرو گذاشتن علایق با عزمی استوار و تمسک به عروة الوثقی. سوم اعتصام خاص الخاص است و در مقام اتصال و آن شهود حق است تفریداً و استکانت و خضوع به او است تعظیماً و اشتغال به حضرت او است قرباً و آن اعتصام به الله است.

(شرح منازل السائرین ص ۳۷ به بعد)

میدان هشتاد و یکم اعتصام است. از میدان استسلام میدان اعتصام و اعتصام دست بردست زدن است. قوله تعالی «واعتصموا بحبل الله جميعاً». و اعتصام سه است: اول دست به توحید زدن است که «فقد استمسك بالعروة الوثقی»^۳ آنست. دو دیگر دست به قرآن زدن است و کار بدان که «واعتصموا بحبل الله». سیم دست به حق زدن است که «ومن يعتصم بالله»^۴ آنست. اعتصام به توحید سه چیز است: درست بدیدن که پادشاه یکتاست و کار از يك جای

۱- سوره آل عمران آیه ۱۰۳

۲- سوره حج آیه ۷۸

۳- سوره بقره آیه شریفه ۲۵۶ و سوره لقمان آیه ۲۲

۴- «ومن يعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم» (سوره آل عمران، آیه ۱۰۱)

و حکم از يك دوره و اعتصام بقرآن سه چیز است: بدانستن که دین بقرآن است و آرنده قرآن و پذیرفتگان قرآن. و اعتصام بحق سه چیز است: دست اعتماد به ضمان وی زدن، و دست نیاز به پیروی زدن، و دست به لطف وی زدن. (صد میدان ۱۷۵)

میبدی در تفسیر آیه مورد استناد، آورده است: سرترتیب این کلمات آنست که بنده قصد اعتصام داشت به الله، و راه آن جز تقوی نیست و حقیقت تقوی تحصیل طاعات است و تحصیل طاعات جز به کتاب و رسول نیست، که «حبل الله» عبارت از آنست. می گوید دست در «حبل الله» زنید تا به تقوی رسید و از تقوی به اعتصام اورسید و از اعتصام به توکل رسید و از توکل به استسلام رسید. و بنده چون به استسلام رسید، از وسایط مستغنی شد و به حق قایم گشت. و گفته اند اعتصام سه ضرب است: ضرب اول دست به توحید زدن، چنان که گفت: «فقد استمسك بالعروة الوثقی». دیگر دست به قرآن زدن و به آن کار کردن و هو قوله تعالی: «واعتصموا بحبل الله». سه دیگر دست به حق زدن است و ذلك قوله تعالی «ومن يعتصم بالله». این حق اعتصام است و هر حقی را حقیقتی است. حقیقت این هست اعتماد به ضمان الله زدن است و دست مهر به لطف مولی زدن. (کشف الاسرار ج ۱ ص ۲۳۸)

خلاصه آنکه: اعتصام در عرف صوفیان چنگ به فرامین حق زدن است از سر اخلاص و صدق. و آن را از جمله مسایلی می دانند که در بدایت سلوک سالک باید بدان توجه عظیم کند تا کار شریعت اوقوام گیرد. و آن را به سه درجه تقسیم کرده اند: اول اعتصام عامه، که از حدود حفظ و مراقبت احکام، و مراعات اعمال و طاعات، و اعتقاد صریح به وعد و وعید و سایر موازین شریعت تجاوز نمی کند. دوم اعتصام خاصان است که با انقطاع علائق سالک، و حفظ ارادت او، و مماشات با خلق، و دل کندن از مسائل دنیایی، و تمسک کلی بر حق، همراه است. سوم اعتصام خاص-الخاص است که عبارت است از شهود حق، و خشوع و خضوع صادقانه به او، و اشتغال کلی به قرب و نزدیکی او. و این همه در مقام اتصال برای خاص الخاصان دست می دهد. **رک: اتصال.**

اما در مثنوی: مولانا هم معتقد است که تنها راه نجات، از سر صدق و صفا دست به حبل الله و ریسمان الهی زدن است، و این از طریق بحث و جدل ظاهریان که به سستی و بازماندن از راه خواهد انجامید میسر نیست. باید با صدق و اخلاص به اوامر و نواهی الهی گردن نهاد و به عنایت او تمسک جست. و تنها راه این تمسک رها کردن امیال و آرزوها و هوی و هوس های کود کانه است که همیشه راهزن بشر و مانع ترقی او در شاهراه حقیقت و کمال می گردد. چه این هوی و آرزوها است که دام و سد راه بشر شده و او را گرفتار می نماید و از رسیدن به مقصود باز می دارد.

دست کورانہ بحبل الله زن
چيست حبل الله رها کردن هوی
خلق در زندان نشسته از هواست
ماهی اندر تابه گرم از هواست
چشم شحنه شعله نار از هواست
(نی، ج ۶، ص ۴۷۱ س ۳۴۹۲)

جز بر امر ونهی یزدانی متن
کین هوی شد صرصری مرعاد را
مرغ را پرها پیسته از هواست
رفته از مستوریان شرم از هواست
چار میخ و هیبت دار از هواست
(علا، ج ۶، ص ۶۳۳ س ۲۹)

رهایی از این هوا و آرزوها بسیار مشکل است، و جز باریاضات و مجاهدات جدی امکان پذیر نیست، و لازمه مجاهدت صبر و شکیبایی و تحمل مشقات است. خوشبختانه راه نجات همیشه در جلوی پای سالک نهاده شده است و در چاه طبیعتی که سالک گرفتار هوی ها و آرزوهای کود کانه است این «حبل الله» و ریسمان الهی را همیشه آویخته اند. بر سالک است که چنگ در آن زند و با مجاهدت و صبر و شکیبایی در قبال ناملایمات خود را از این چاه ظلمانی بدر آرد و به جهان روشنایی قدم گذارد.

یوسف حسنی و این عالم چو چاه
یوسفا آمد رسن در زن دو دست
حمد لله کین رسن آویختند
تا بینی عالم جان جدید
(نی، ج ۱، ص ۳۱۶ س ۱۲۷۶)

وین رسن صبرست بر امر اله
از رسن غافل مشو بیگه شدت
فضل و رحمت را بهم آمیختند
عالم بس آشکار ناپدید
(علا، ج ۱، ص ۱۳۲ س ۲۶)

اعتکاف

به کسر اول، در لغت به معنای خود را بازداشتن و گوشه نشین شدن (منتهی الارب) و در مسجد توقف کردن و برای عبادت او باز ایستادن از چیزی (کشف اللغه) آمده است. و در اصطلاح شرع و فقها توقف کردن مرد باشد در مسجد جامع وزن در خانه خود، با نیت درنگ برای عبادت خاص و آن شخص را معتکف گویند. عمل اعتکاف مستحب مؤکد است خصوصاً در ده روز آخر ماه رمضان و اقل سه روز است و روز سوم روزه بر او واجب شود. و اساس اعتکاف در حرمین است و بعد از او مسجد جامع بدین ترتیب که باید نیت کرده و روزه بگیرد و سه روز از مسجد خارج نشود مگر برای انجام حوائج ضروری. (فرهنگ علوم ص ۸۶ و کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۰۱۰). و در اصطلاح صوفیان فراغت دل است از مشاغل دنیائی و تسلیم نفس است به مولای خود. و گفته اند اعتکاف و عکوف اقامت است و معنایش این است که از درگاهت دور نشوم تا آن که مرا بیامرزی.

(تعریفات ص ۲۵)

در کلمات قصار باباطاهر آمده است: الاعتکاف، الوقوف بتجريد بالرؤية وعد ووعید ولا ملاحظه ثواب ولا عقاب بمشاهدة الحق بهوله. الاعتکاف، القيام بالسر على حقيقة المراقبه. الاعتکاف فی بیته بتخلیته. من لم يطهر البيت للاعتکاف فی البيت لم يعتکف. حقيقة الاعتکاف وقوف و امساک و اثبات و اهلاک (دیوان باباطاهر ص ۸۵). و در شرح این مطالب آورده اند: «اعتکاف حقیقی وقوف است در خانه دل با تجرید نفس از جمیع ملاحظات و جمیع اغراض، به سبب مشاهده حق به چشم حق و برای حق. اعتکاف اینست که سالک ایستادگی نماید به سبب سر خود یا با سر خود که طرف اعلائی نفس است بر حقیقت مراقبه. ظاهر مراقبه به چشم ظاهر نگاهبانی چیزی کردن است. و حقیقت آن به چشم سر دیده بانی ظهور حقایق کردن است. اعتکاف باید در خانه خدا باشد. ظاهر اعتکاف در مساجد صوریه و حقیقت اعتکاف در خانه دل، با تخلیه خانه خدا از نجاسات و

شواغل از عبادات و تخلیه خانه دل از رذائل و از شواغل از مشاهدات. اگر مسجد پاك نباشد اعتكاف و عبادت معتكف صحيح نخواهد بود. خانه دل هم اگر پاك نباشد اعتكاف صحيح نخواهد بود. اعتكاف حقیقی وقوف است با حق و امساك از جمله اغراض و اثبات حق و اهلاک باطل.

(شرح بر کلمات قصار باباطاهر ص ۱۲۷)

و بدانکه معتكف چنان فرا نموده است که من از جهان گریخته‌ام و کرده همه سال را درمان ساز آمده‌ام، و درگاه را لزوم گرفته‌ام، و آستانه بالین کرده‌ام و خاک بستر. یا نیامرزی بازنگردم از این در. لاجرم درخبر می‌آید که: چون معتكف بیرون آید، او را گویند بیرون آی از گناه خویش چنان که آن روز که از مادرزادی.

(کشف الاسرار ج ۱ ص ۵۰۶)

خلاصه کلام آن که: صوفیان این کلمه را نیز از قرآن مجید اقتباس کرده‌اند و در آن کتاب آسمانی در سوره مبارکه بقره آیه ۱۸۷ ضمن تعیین مراتب روزه ماه رمضان و اعمالی که باید انجام داده شود به اعتكاف در مساجد نیز اشاره شده است و مفسرین راجع به این اعتكاف و کیفیت آن و مدت و مقررات آن بسیار بحث کرده‌اند که از حوصله موضوع این کتاب خارج است. صوفیان برخلاف فقها که گویند اعتكاف مرد باید در مساجدی باشد که در آن نماز جماعت خوانده می‌شود، معتقدند که سالک می‌تواند با شرایطی در هر جا و هر مکان که واجد آن شرایط باشد اعتكاف گزیند و به مراقبه و پاسداری دل خود با پیروی از فرامین شیخ و مراد خویش مشغول شود. اما مدت اعتكاف، اغلب همان چهل روز یا اربعین متداول بین آنها است. و این که سالک در هنگام اعتكاف می‌تواند از محل خویش یا موضع اعتكاف خارج شود یا نه اختلاف دارند. محیی الدین عربی فصلی بر این عنوان تخصیص داده است و ضمن بیان شرایط اعتكاف آورده است که: اعتكاف اقامت با حق است و این اقامت با حق امری است معنوی

۱- جهت اطلاع ريك: تفسیر امام فخر رازی ج ۲ ص ۱۹۷ و ابوالفتوح چاپ دوم ج ۸

ص ۴۶۳ و بیضاوی ج ۱ ص ۱۳۸

نه حسی، چه اقامت باخدای ممکن نیست مگر از راه دل و ضمیر و باطن. همانطور که در نماز توجه به خدای حاصل نمی‌شود مگر به وسیله دل، پس اعتکاف امری است معنوی که معتکف ملزم می‌شود که جز اعمال خیر از او سر نزنند. از جمله اعمال خیر ملاحظه تن و ادای حق مشروع آنست. چه تن را نیز برسالك حقی است و نگاهداشت آن از جمله فرامین الهی است و سالك از پیروی این فرامین ناگزیر است. بنابراین معتکف می‌تواند هنگام اعتکاف برای رفع حوائج انسانی و رسیدگی به خانواده خود و رفع احتیاجات آنان از جایی که در آن معتکف شده است خارج شود و اعتکاف او شکسته نشود. (به اختصار از فتوحات مکیه ج ۱ ص ۶۱۱ تا ۶۱۵).

طبق فرمان الهی اعتکاف در ماه رمضان از مستحبات مؤکد است و رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم هنگامی که در سفر یا غزوات نبودند ماه رمضان یا قسمتی از آن را در مسجد خویش معتکف می‌شدند. صحابه نیز از حضرتش پیروی می‌کردند. صوفیان این سنت را سخت محترم می‌شمردند و نسبت به مذاق و مشرب شیخ خود، اغلب در ماه رمضان در خانقاه‌های خود با شرایطی خاص معتکف می‌شدند و از برکات آن برخوردار می‌گردیدند.

اعراف

به فتح اول باره‌ای است میان جنت و دوزخ. (منتهی‌الارب). و نام سوره هفتم از قرآن کریم که در معنی لغوی آن آورده‌اند: عرف، سرشاخ دیوار است و سرخروس، اعراف جمع آن و «علی‌الاعراف» ای علی‌السور (کشف‌الاسرار، ج ۳ ص ۶۱۷). - در قرآن مجید به معنای دیوار و پشته‌ای آمده است که حایل بین بهشتیان و دوزخیان است جمعی نیز در این حایل‌اند که آنها را مفسرین اصحاب اعراف یا اهل اعراف نامند «و علی‌الاعراف رجال يعرفون کلا بسیماهم». (سوره اعراف، آیه شریفه ۴۶) مفسرین درباره اعراف و ساکنان آن بحثی دارند که جهت اطلاع بر آن می‌توان

رجوع کرد به تفسیر ابوالفتوح ج ۴ چاپ دوم ص ۳۶۷ و امام فخر رازی ج ۴ ص ۳۵۹ و بیضاوی ج ۱ ص ۴۲۳ و تبصرة العوام ص ۲۱۵.

در اصطلاح صوفیان، مقام شهود حق است در هر چیزی متجلی بدصفات الهی که آن چیز مظهر آن صفات باشد و آن مقام اشراف بر اطراف است. (تعریفات ص ۲۵ و شرح منازل السائرین حاشیة ص ۹۵). در اصطلاح صوفیه عبارت از طاعت، که آن مقام شهودی حق است در هر شیئی از اعیان ممکنات و اوصاف آن ممکنات در حالت بودن الله تعالی، متجلی بدصفات که این شیئی مظهر آن صفات است و این مقام اشراف است (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۹۴). - مقام شهود ذات را گویند در مظاهر جمیع اعیان کاینات به نوعی که هر دو جانب نقد و تقید را ملاحظه نمایند و عارف در برزخ و حالش متوسط باشد. (مرآة العشاق)

میبیدی در تفسیر این کلمه آورده است: در اصحاب اعراف سخن فراوان گفته اند که ایشان که اند؟ قومی گفتند پیغمبران اند و اهل معرفت، ایشان را بر زبر بهشت برند تا بر هر دو گروه مشرف باشند. قومی گفتند فقها و علمای اسلام اند که زندگی به علم و عمل بسر آوردند، و در راه سنت و طریق حق راست رفتند. در دنیا برتر از خلق بودند به منزلت، و در عقبی برتر باشند به ترتیب و درجت. وقیل: قوم استوت حسناتهم و سیئاتهم. در دیوان ایشان نیکی و بدی برابر آید، تا از اهل بهشت فروتر آمدند و از اهل آتش برتر. و روایت کنند که رسول، صلی الله علیه و آله وسلم، فرمود: کسانی اند که به جهاد در راه خدای برخاستند، اما پدرانشان گناهکار بودند و در راه خدای کشته شدند و خدا ایشان را از آتش نجات داد، به جهت کشته شدن در راه او، و از بهشت بازشان داشت به جهت گناه پدرانشان. و گفته اند: آنها کسانی هستند که پدرانشان از آنان راضی بودند نه مادرانشان و یا مادرانشان از آنها خشنود بودند نه پدرانشان. و گفته اند: آنها اولاد زنایند. و گفته شده است: اولاد مشرکین اند. و از پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت کرده اند که: آنها آخرین کسانی هستند که به بهشت وارد می شوند. مقاتل گفت اصحاب اعراف امت محمد ص اند که به علت

گناهانشان ایشان را از بهشت بازدارند و سپس به شفاعت محمد صلی الله علیه و آله وسلم آنان را به بهشت برند .

(کشف الاسرار ج ۳ ص ۶۱۹).

«وعلی الاعراف رجال». چه مردان اند ایشان که رب العزه ایشان را مردان خواند. مردانی که باد عنایت و نسیم رعایت از جانب قربت ناگاه برایشان گذر کرد. چون باد عنایت برایشان گذر کرد دلهاشان به نور معرفت زنده کرد. جانهاشان به عطر وصال خود خوشبوی کرد. سرهاشان به صیقل عنایت روشن کرد. به جمع همت و حسن سیرت ایشان را برخوردار کرد، تاهمت از خلق به یکبارگی برداشتند و بامهر حق پیوستند. لاجرم رب العزه در دنیا ایشان را براسرار و احوال بندگان اشراف داد و بر عقبی بر منازل و درجات مؤمنان اشراف داد و مقام ایشان زبر خلاق کرد، تاهمه را داند، و کسی ایشان را نداند. همه را می شناسند و کسی ایشان را نشناسد. اینست که گفت: «یعرفون بسیماهم». هر کسی را نشانی است، و بی نشانی ایشان را نشان است. هر کسی به صفتی در خود بمانده و بی خودی ایشان را صفت است. دوزخیان در قید مخالفت از حق بازمانده و بهشتیان در بهشت به حظوظ خود آرمیده و ایشان را از هر دو بر کران داشته و بر همه مشرف کرده. پیر طریقت گفت: الهی، چه زیبا است ایام دوستان تو باتو! چه نیکو است معاملت ایشان در آرزوی دیدار تو! چه خوش است گفتگوی ایشان در راه جستجوی تو! چه بزرگوار است روزگار ایشان در سر کار تو! (کشف الاسرار ج ۳ ص ۶۲۵). - جهت مزید اطلاع ریک اصول کافی ج ۲ ص ۴۵۸ و نامه های عین القضاة ج ۲ ص ۳۶۲ به بعد و شرح گلشن راز ص ۱۳۵).

اعراف، در عرف صوفیان مقام شهود است که سالک پس از مجاهدات بسیار و گذشتن از عقبات صعب سلوک بدان نایل می شود و متجلی به صفات حق می گردد. کمالی حاصل می کند که اشراف بر خواطر می یابد و نیک و بد و زشت و زیبا را تشخیص می دهد. دوزخیان و بهشتیان و گرفتاران و رستگاران را می شناسد. بر دل خلق آگاه است و راه را از چاه باز می داند.

ر-ك: اشراف.

اعمال

ر-ك: عمل

اعیان ثابتہ

اعیان به فتح اول در لغت به معنای شریف و گرامی قوم (منتھی الارب) و بزرگان (آنندراج) است. و در اصطلاح علما: اعیان موجودات خارجی را گویند به طور کلی، جوهر باشد یا عرض و آن جمع عین است یعنی موجود خارجی. هم چنان که «صور» بمعنی موجودات ذهنی باشد. بنابراین اعیان موجودات شامل جواهر و اعراض هر دو می شود. و گاهی اعیان گویند و از آن موجودات قائم به نفس اراده کنند که بدین معنا مقابل اعراض است. (دستور العلماء ج ۱ ص ۱۳۷)۔ در اصطلاح حکماء ماهیات اشیاء را گویند و اعیان صور اسماء الهیة اند و ارواح مظاهر اعیان اند و اشباح مظاهر ارواح اند. پس حقیقت انسانیه اول در اعیان ثابتہ تجلی کرده است و بعد از آن در ارواح مجرد تجلی کرده است (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۷۴) در اصطلاح سالکان اعیان ثابتہ صور اسماء الهی را گویند که آن صورتها معقول است در علم حق تعالی. و اعیان ثابتہ را دو اعتبار است: یکی آن که صور اسماء است، دوم آن که حقایق اعیان خارجی است. پس به اعتبار اول همچون ابدان است مر ارواح را و به اعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را (کشف اللغات) : - الاعیان الثابتة هی صور العالم فی مرتبه التعین الثانی.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۷۴).

اعیان ثابتہ عبارت است از حقایق ممکنات در علم حق تعالی و آنها حقایق اسماء الهی در حضرت علمیه اند که تأخیری جز از جهت ذات از

حق تعالیٰ ندارد و از لحاظ زمان ازلی و ابدی هستند و مقصود تأخیر اضافی است یعنی تنها به حسب ذات تأخر دارند نہ غیر آن (تعریفات ص ۲۴). - صور علمیه الہی را اعیان ثابتہ نامند. و این عقیدہ صوفیان است و حکما ماہیات را اعیان ثابتہ گویند (دستور العلماء بہ نقل از لغت نامہ). - حقایق ممکنات در علم باری تعالیٰ اعیان ثابتہ اند و آنها صور حقایق الہی در حضرت علمی هستند کہ بہ حسب ذات از حق تعالیٰ تأخر دارند و از جهت زمان تأخیری ندارند و ازلی و ابدی هستند. (دستور العلماء ج ۱ ص ۱۳۷ بہ نقل از لغت نامہ). - در اصطلاح سالکان، اعیان صور اسماء الہیہ اند و ارواح مظاهر اعیان اند و اشباح مظاهر ارواح اند. پس حقیقت انسانہ اول در اعیان ثابتہ تجلی کرد. ذات و صفات و افعال را از این جا معلوم کن (آندراج). - اعیان ثابتہ حقایق ممکنات ثابتہ اند در علم حق تعالیٰ (اصطلاحات ص ۹۵). - اعیان ثابتہ آن صور علمیه الہیہ است کہ هنوز رایحہ وجود را استشمام نکرده اند، لیکن با وجود علم خداوند موجودیت یافته و از یکدیگر ممیز گشته اند.

(شرح کبیرانقروی ج ۱ ص ۷)

قیصری گوید: حق تعالیٰ عالم بہ ذات و اسماء خود است و اسماء الہی را صوری معقول است، در حق این صور عقلیہ از آن جا کہ عین ذات متجلی بہ تعین است و نسبت معینی اند اعیان ثابتہ نامیدہ می شوند، اعم از اینکہ در این تعین کلی باشند یا جزئی. حکما تعینات کلی را ماہیات و حقایق جزئی را ہویات نامند. اعیان ثابتہ بہ واسطہ فیض اقدس و استعدادات اصلی شان در علم حاصل می شوند و بہ واسطہ فیض مقدس در خارج تحقق یابند. امکان وجود و یا امتناع اعیان در خارج بردو قسم است: اول ممکنات دوم ممتنعات. قسم دوم نیز بردو نوع اند: اول بہ صورت فرض عقلی مثل اجتماع نقیضین و یا شریک باری تعالیٰ دوم ممتنعات خارجی کہ امور ثابتہ اند در نفس الامر و موجودند در علم حق و از لوازم ذات اویند. صور غیبی مختص بہ باطن اند و باطن از نظری با ظاہر جمع تواند شد اگر این جمع صورت گرفت ممکنات نامیدہ می شوند و اگر نہ ممتنعات. اعیان ثابتہ از آن

جهت که صور علمیه اند نمی توانند به مجهولیت متصف شوند و هر يك از آنها مانند جنس اند نسبت به مادون خود و واسطه فیض اند به مادون خود و علماً از جهت باطن اسماء حق تعالی هستند و موجودات خارجی مظاهر آنهایند. همانطور که اعیان موجود در خارج از لحاظ اسماء خداوند تعالی اند و اشخاص مظاهر آن اسماء اند. (جهت اطلاع بیشتر از اصطلاح اعیان ثابتة و کیفیت آن خاصه در عرف ابن عربی و شرح قیصری ر-ك: فصل سوم از شرح مقدمه قیصری تألیف استاد ارجمند دانشمند سید جلال الدین آشتیانی ص ۱۸۲ تا ۲۳۵).

ملك نام عالم محسوسات است، ملکوت نام عالم معقولات است، جبروت نام عالم ماهیات است، و ماهیات را بعضی اعیان ثابتة نامند و بعضی حقایق ثابتة گفته اند و این بیچاره اشیاء ثابتة می گوید. و این اشیاء ثابتة هر يك آنچنان که هستند، هستند. هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت، و از این جهت این اشیاء را ثابتة می گویند (انسان کامل نسفی ص ۱۶۱). - جواهر و اعراض عالم، جمله به يك بار در عالم عدم، بالقوه موجودند به طریق کلی. آن جواهر و اعراض را که در عالم عدم بالقوه موجودند به طریق کلی، ماهیات و ممکنات و کلیات می گویند. و آن موجودات بالقوه جمله شیئی اند، و جمله معلوم خدایند. معدوم ممکن دیگر است، و معدوم ممتنع دیگر است. معدوم ممکن شیئی است اما معدوم ممتنع شیئی نیست. و این اشیاء را ابن عربی اعیان ثابتة گوید. و شیخ المشایخ سعدالدین حموی اشیاء ثابتة می گوید. و این بیچاره حقایق ثابتة می گوید. و این اشیاء را از آن جهت ثابتة می گویند که هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت. (انسان کامل نسفی ص ۳۶۴)

عارفان گویند حقیقت هر موجودی عبارت است از تعین او در علم ازلی پروردگار که در اصطلاح آن را اعیان ثابتة نامند و دیگران ماهیت گویند (جامع الاسرار ص ۱۹۸). - عالم ملك مظهر عالم ملکوت است که همان عالم مثال مطلق باشد. و عالم ملکوت مظهر عالم جبروت است که عالم مجردات نام دارد. و عالم جبروت مظهر اعیان ثابتة است که او مظهر

اسماء اللہ و حضرت واحدیہ است. (جامع الاسرار ص ۵۶۵) . - پس بالاترین مراتب مکاشفات اعیان ثابتہ در حضرت علمیه است (جامع الاسرار ص ۴۶۶).

آنچه آئینہ وجود حق واقع شدہ اعیان ممکنات است کہ عدم اضافی اند. چہ نسبت با وجود خارجی عدمند و وجود علمی و شیئیت ثبوتی دارند. یعنی ثابتند در علم حق بر عدمیت کہ ہرگز بہ وجود عینی متحقق نمی-گردند و از علم بہ عین نمی آیند. حکما آن را ماہیات می خوانند و صوفیہ اعیان ثابتہ می نامند. خاصیت آئینہ آنست کہ عکس کہ درو ظاہر شود بر مقتضای آئینہ شود، چنان کہ در آئینہ کج عکس کج و در آئینہ طولانی عکس طولانی، و در بزرگ بزرگ، و در کوچک کوچک نماید. و حال آنکہ آن شخص محاذی همان یک شخص باشد پس این اختلاف ہمہ از آثار و احکام آئینہ حاصل شد.

دیگر این کہ آئینہ اصلاً مرئی نمی شود، چنان کہ بہ حاسہ باصرہ صورت در آئینہ می بینی و آئینہ نمی بینی. و دیگر آن کہ صورتی کہ در آئینہ می نماید، آئینہ بہ آن صورت متصف نمی شود و نمی گوئید کہ آئینہ آن صورت است یا آن صورت در آئینہ است. همچنین اعیان ثابتہ کہ صور علمیه حقد حکم آئینہ دارند کہ وجود حق بہ احکام ایشان ظاہر شدہ و بہ صورت ایشان نمودہ است، و آن اعیان متصف بہ وجود نشدہ اند و همچنان معدومند. و آثار اعیان کہ در وجود ظاہر گشتہ است موہم آن شدہ کہ مگر اعیان موجود و ظاہر شدہ اند و حال آن کہ اعیان بر عدمیت اصلی باقی اند و اقتضای ظہور نمی کنند. و آن اعیان ثابتہ مجهول بہ جعل جاعل نیستند و متکلم کہ قابل بہ جعل است از آنست کہ ماہیات را بہ صور علمیه تعریف نکرده.

(شرح گلشن راز ص ۱۵۴ بہ بعد)

خلاصہ آن کہ: ظاہراً اعیان ثابتہ در نظر صوفیان تعین حقایق موجود است در علم ازلی خداوند. بہ عبارت دیگر حقایق موجودات در عالم جبروت یا عالم مجردات واقعند و آن عالم جبروت مظهر اعیان ثابتہ اند، پس اعیان

ثابت‌ه‌مان ماهیات‌اند که به‌قول‌ نفسی پیش از وجود خارجی و بعد از وجود خارجی معلوم‌ خدایند و خدای تعالی بر جمله محیط است. پیش از وجود جمله را می‌داند و می‌داند که چون موجود شوند از هر یکی چه کار آید. و چون موجود شدند آن‌چه در ایشان دانسته است می‌بیند (انسان کامل نفسی ص ۳۶۷).

جهت اطلاع بیشتر از این اصطلاح ابن عربی ر- ک: بر شرح قیصری بر فصوص ص ۱۵ تا ۲۵ و شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی ص ۱۸۲ تا ۲۳۵ و تعلیقیه بر فصوص ص ۳۵ تا ۳۵ و شرح قیصری تألیف آقای آقاسید جلال‌الدین آشتیانی ص ۱۸۲ به بعد و هیاکل النور ص ۱۵۱.

افراد

به‌فتح اول، در لغت جمع فرد است به‌معنای تنها و طاق و ضد زوج. (آندراج) و در اصطلاح صوفیان، مردانی‌اند خارج از نظر قطب (تعریفات ص ۲۳۵ و اصطلاحات ص ۹۵). - در اصطلاح سالکان سه‌تنانند که به‌تجلی فردیه به‌واسطه حسن متابعت حضرت رسالت‌پناه صلی‌الله‌علیه و آله وسلم متحقق شده‌اند و از غایت کمال که ایشان راست خارج از دایره قطب‌الاقطاب‌اند (کشف‌اللغه). - آنها باشند که بر قلب علی کرم‌الله وجهه باشند و این‌ها را تعداد نیست. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۱۱۵۷)

افعال

به‌فتح اول در لغت به‌معنای کارها و کردارها است. (کشف‌اللغه) و در اصطلاح به‌دو نوع افعال قایل‌اند: اول افعال صادره ظاهری که آن‌را افعال جوارح نامند، و دیگر افعال باطنی که آن‌را افعال قلوب گویند. نحو بیان افعالی که دلالت بر عملیات قلبی کند و صادر از اعضاء و جوارح نباشد افعال قلوب نامند و عده‌ای از آن‌ها عبارتند از علم و ظن و وجد

و حسب وزعم و تعلم و رای و جز آن‌ها. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۴۵). و در شرع نیز اختلاف است که آیا افعال قلوب و افعال جوارح باهم فرق دارند و یا نه. در اصطلاح صوفیان از آنجا که همه چیز ظاهر و باطنی دارد «علم تا در قلب است باطنی است و همینکه بر زبان جاری شد ظاهر می‌شود علم شریعت نیز ظاهری و باطنی دارد و ناچار اعمال و افعال آن‌هم ظاهر و باطنی خواهد داشت. اعمال ظاهری همان اعمال جوارح ظاهره است که در شرع به عبادات و احکام تعبیر می‌شود. مثل طهارت و نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و غیره که عبادات است و حدود و طلاق و عتاق و بیوع و فرایض و قصاص و غیر آن که از باب احکام به شمار می‌رود. اما اعمال باطنه که آن‌را اعمال و افعال قلوب نامیم عبارت است از مقامات و احوال، مثل تصدیق و ایمان و یقین و صدق و اخلاص و معرفت و توکل و محبت و رضا و ذکر و شکر و انابه و خشیت و تقوی و مراقبه و فکرت و اعتبار و خوف و رجا و صبر و قناعت و تسلیم و تفویض و قرب و شوق و وجد و وجل و حزن و ندم و حیاء و خجل و تعظیم و اجلال و هیبت که هر کدام از آنها را نیز ظاهر و باطنی است. (اللمع ص ۲۳)

نسفی پس از آن که به عالم کبیر و صغیری قایل شدم و هر یک از این عوالم را دارای ملك و ملکوت و جبروتی دانسته است و گوید: عالم جبروت عالم صغیر هم کتاب مجمل است و عالم ملك و ملکوت عالم صغیر هم کتاب مفصل‌اند. اول سوره‌ئی که به محمد علیه السلام آمد این سوره بود: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» الخ یعنی اول کتاب خود را بشناس آن‌گاه موجد خود را بشناس که این نسخه و نمودار آنست یعنی خود را بشناس تا همه چیز را بشناسی، خود را بدان تا مرا بدانی، افعال خود را معلوم کن تا افعال مرا معلوم کنی. اگر نطفه آدمی را تخم گویی، و جسم و روح آدمی را درخت گویی راست باشد. اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک میوه این درخت است. اگر میوه اینها است که گفته شد شجره طیبه است. و اگر میوه اضداد اینها است شجره خبیثه است. اگر افعال نیک و اقوال نیک و معارف میوه این درخت گویی راست بود و اگر فرزندان این

پدر و مادر هم گویی راست بود. (انسان کامل نسفی ص ۳۵۸) - اکنون بدان که بهشت و دوزخ درهای بسیار دارند. و جمله اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده درهای بهشت‌اند و جمله اقوال و افعال ناپسندیده، درهای دوزخ‌اند از جهت آنکه هرچه رنج و ناخوشی به آدمی می‌رسد از اقوال و افعال ناپسندیده می‌رسد و هر راحت و خوشی که به آدمی می‌رسد از اقوال و افعال و اخلاق پسندیده می‌رسد. (انسان کامل نسفی ص ۲۹۵) -

جهت مزید اطلاع ر- ك: كشاف ص ۱۱۴۵ و یواقیت العلوم ص ۲۸ به بعد و الفرق بین الفرق ص ۱۲۹ به بعد و انسان کامل نسفی ص ۲۸۰ به بعد و مصباح الهدایه ص ۱۳۰ به بعد و نیز ر- ك ذیل کلمات عمل و فعل در این کتاب.

افق اعلی

به ضم اول و دوم، افق در لغت به معنای کرانه یا آنچه ظاهر باشد از کرانه‌های آسمان و کرانه‌های مهلب باد شمال و جنوب و دبور و صبا. (منتهی الارب) و کناره آسمان است (مهدب الاسماء). در اصطلاح صوفیان برترین مرتبه روح و آن حضرت احدیت و حضرت الوهیت است (تعریفات ص ۲۶ و کشف اصطلاحات الفنون ص ۸۳) - نهایت مراتب عالم کثرت و اول مرتبه حضرت واحدیه است و آن نهاییه اقدام انبیاء و اولیاء علیهم السلام است (جامع الاسرار ص ۲۹۳). و در ضمن بحث در حق الیقین آورده است که: حق الیقین اول دخول سالکان است در بقاء حقیقی که پس از فناء کلی حاصل می‌شود و این مقام نهایت مراتب انسان کامل است و بالاتر از آن مقامی نیست که از آن به مقام محمود و افق اعلی تعبیر می‌شود. (جامع الاسرار ص ۶۰۵) - نهایت سیران را گویند بر فلك وجود و منتهای این در حضرت واحدیت و عالم جبروت. (مرآة العشاق).

خلاصه: این اصطلاح را هم از قرآن مجید گرفته‌اند که: «و هو بالافق الاعلی» (سوره نجم، آیه ۷) و از آن به آخرین مرحله عالم کثرت و اولین

مرتبه مقام وحدت تعبیر کرده‌اند به اینصورت که سالک پس از طی تمام مراحل احوال و مراتب مقامات و رسیدن به درجه کمال، به درجه حق‌الیقین می‌رسد که پس از فناء کلی دست می‌دهد. در این مقام است که سالک به درجه انسان کامل می‌رسد. بکلی از ماسوی‌الله فارغ می‌شود و از کثرات عالم کثرت چشم می‌پوشد و وارد مقام وحدت و بقاء بالله می‌شود این مرتبه را افق اعلی نامند. صوفیان به افقهای دیگری از قبیل افق نوری که برزخ نور مدبر است (مجموعه دوم سهروردی ص ۱۶۹ و ۲۲۳) و افق ابدیات که مقام لایتناهی حق است (شطحیات ص ۴۶۱) و افق علوی که روزبهان درباره آن گفته است ریح جنوب آنست که از افق علوی به بحر غیب بگذرد، در هفت آسمان بگردد تا آنکه به ابواب بنات‌النش بیرون آید نیز قائلند. (شطحیات ص ۳۵۸).

افق المبین

در قرآن مجید آمده است: «ولتقدر آه بالافق المبین^۱». و صوفیان گویند: افق مبین نهایت مقام قلب است (اصطلاحات ص ۹۵ و تعریفات ص ۲۶). - و نهایت تکمیل نفس است در علوم نظری و ملکات علمی در طور قلبی، به نوعی که دل عارف هم مرآت اسرار غیب باشد، و هم تماشاگاه عالم شهادت. و این رتبت انبیاء و مرشدان را ظاهر است. (مرآة العشاق).

افلاک

بدان که اهل شریعت می‌گویند که افلاک و انجم جمادند و جان و علم و قدرت و سمع و بصر ندارند. و حرکات ایشان ارادی نیست و اثری که در این عالم می‌کنند به ارادت نمی‌کنند. به خاصیت می‌کنند. اهل حکمت می‌گویند که اثری که در این عالم می‌کنند به ارادت می‌کنند، و به خاصیت

۱- سوره مبارکه التکویر آیه شریفه ۲۳

هم می کنند. چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که عقول و نفوس و افلاک و انجم اثرهای قوی دارند. در این عالم سفلی جمله کارهای عالم سفلی باز بسته به عالم علوی است. این چرخ گردان آسیائست که خود دانه پیدا می کند و خود آرد می کند، و خود میرویانند و خود می بیزانند، خود جان می بخشند و خود می ستانند، خود مال و جاه می دهد، و خود می ستانند. سعادت و شقاوت را سبب او است، احیاء و امانت کار او است. از جهت آنکه این آسیا قدر حق است.

(زبدۃ الحقایق نسفی ص ۲۱۵)

«ای عزیز اگر در عالم کبیر فلک نهم است که روح او عرش مجید است، در عالم صغیر روح انسانی فلک الافلاک است که روح قدسی عرش او است. و اگر فلک هشتم فلک ثوابت است و روح او کرسی است. این جا دماغ فلک ثوابت است و روح انسانی کرسی او، و بروج دوازده گانه بر این فلک: پنج حس ظاهر، و پنج حس باطن و قوت عالمه و عامله اند. و در عالم کبیر فلک هفتم صومعه و مقام زحل است و دلالت کند بر قبض و سودا، و نحوست کبری، و عزرائیل که قابض ارواح است در این فلک باشد، در عالم صغیر سپرز نمودار او است که مرکز سودا و اندیشه های باطل است. و فلک ششم مقام مشتری است و دلالت کند بر سعادت کبری و علم و تقوی و صلاح و سعادت دینی و دنیوی و وسعت ارزاق، و میکائیل که سبب رزق عالمیان است در این فلک باشد، نمودار او در عالم صغیر جگر است که قسام بدن است. و فلک پنجم مقام مریخ است و دلالت کند بر نحوست صغری و مالک دوزخ که سبب عقاب و عذاب است در این فلک باشد، نمودار او در عالم صغیر مراره است که آن را زهره خوانند که باعث صفرا است که چون غلبه کند اخلاط را فاسد گرداند و افعال بدن تباه کند و صحت مزاج زایل شود، و اضطراب و بدخویی و غضب ظهور پذیرد. و فلک چهارم صومعه و مقام آفتاب است و دلالت کند بر سلطنت و شوکت و پرورش عالم کون و فساد، و نمودار او در عالم صغیر دل است که منبع روح حیوانی است که به مثابه آفتاب است در زمین بدن، و او است که پادشاه مملکت بدن

است. و فلك سیم صومعه و مقام زهره است و دلالت کند بر سعادت صغری و سرور و فرح و نشاط و لهو و محبت و زینت و فرزند و معشوق، نمودار او در عالم صغیر گرده است که مهیج قوت شهوت است و دوستی و جمال-پرستی و عشق از لواحق او، و وجود فرزند به وجود او موقوف است. و فلك دوم مقام عطارد است و بواسطه اعتدال، تأثیر او در سعادت و نحوست و تذکیر و تأنیث متوسط باشد و دلالت کند بر استنباط علوم و استخراج صناعات و تصرف در اموال، و کتاب و نقوش و تصاویر. نمودار او در عالم صغیر آلت تناسل است که قلم عبارت از او است و نقش و تحریر صور بر الواح ارحام به واسطه مدد او. و فلك اول مقام ماه است و میان عالم اسفل و اعلی مشترک است و دلالت کند بر اعتدال و خرمی و دانستن علوم دینی و فراخی معیشت. نمودار او در عالم صغیر شش است که مروحه دل است، هوای خنک از دل می گیرد و به بدن می رساند قبض و بسط از او است. (مقالات کاملین به اختصار از ص ۱۴۱ تا ۱۴۵)

اقرار

به کسر اول، در لغت به معنای ثابت کردن کسی را در کاری (منتهی-الارب). و اعتراف آمده است و در اصلاح شرع یعنی آن دسته از اخباری که در آن‌ها برخی از اعمال مسلمانان مورد تأیید پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم واقع شده و از منع آن سخن نرفته. (ترجمه مفاتیح العلوم ص ۱۳ و جهت اطلاع بیشتر ر - ك: فرهنگ علوم ص ۹۷ و کشف اصطلاحات-السنون ص ۱۱۸۳). - در اصطلاح اخبار عماسبق است. (تعریفات ص ۲۷) صوفیان گویند اساس ایمان بر اقرار است چنان که مولای متقیان و سرسلسله کاملان جهان علیه آلاف التحية والسلام فرماید: «لا ایمان الا بتصدیق، و لا تصدیق الا بالاقرار و لا دین و ایمان و اقرار الا بعد معرفة.» و در جای دیگر فرموده است: «الاسلام هو التسليم و التسليم هو التصديق و التصديق هو اليقين و اليقين هو الاقرار و الاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل الصالح.»

پس ایمان درست نمی‌شود مگر به اقرار زبان و تصدیق به قلب و عمل به جوارح (جامع الاسرار ص ۵۹۰). - و اقرار بر دو نوع است اقرار به زبان که همان گفتن کلمه شهادت است و دیگر اقرار قلبی است که پس از تسلیم و تصدیق و توحید حقیقی و یقین تام حاصل می‌شود. (جامع الاسرار ص ۵۹۴). - در اقرار لسانی، «اقرار مکره درست نباشد و روا نبود».

(مفاتیح العلوم ص ۱۳)

اکسیر

به کسر اول، در لغت به معنای کیمیا است که به اصطلاح کیمیاگران جوهر گدازنده و آمیزنده و کامل کننده‌ای است که ماهیت جسم را تغییر دهد یعنی جیوه را نقره و مس را طلا کند و چنین جوهری وجود خارجی ندارد و فرض محض است. (لغت نامه). در اصطلاح صوفیان انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و جام جهان نما و آئینه گیتی نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. (انسان کامل نسفی ص ۵) عالم دو چیز است نور و ظلمت یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته‌اند. نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شود. چون نور از ظلمت جدا گشت و صفات نور پیدا آمد و حیوان دانا و بینا و شنوا گشت این اکسیر است و حیوانات دایم در اکسیرند و آدمی این اکسیر را به نهایت رسانید. و اکسیر این اکسیر است که آدمی می‌کند، به هر چیزی که می‌خورد جان آن چیزها می‌ستاید و زبده و خلاصه چیزها می‌گردد. یعنی نور را از ظلمت چنان جدا می‌کند که نور خود را کماهی می‌بیند و می‌داند. و این جز در انسان کامل نباشد. انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید از جهت آنکه نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید، و در انسان کامل خود را کماهی دید و دانست. (انسان کامل نسفی ص ۲۵)

در آثار سهروردی مقتول به دو اکسیر بنام قدرت و اکسیر حکمت

اشاره شده است به این مضمون: نور سانح از عالم اعلیٰ، اکسیر قدرت است و عالم از آن پیروی می کند. (جلد دوم مصنفات سهروردی ص ۲۵۲)۔
بارق الہی نور فایض از مجردات عقلیه است بر نفس ناطقه که پس از ریاضات و مجاہدات بسیار و اشتغال بہ امور روحانی یا شناختن مجردات و احوال آن حاصل می شود و آن را اکسیر الحکمہ نامند. (مصنفات ص ۳۵۷۔ رک: ترجمہ ابن خلدون ص ۱۵۷۵ و ۱۱۱۲)۔

در مثنوی ہم: این کلمہ بہ معنای مرد کامل کہ متصرف در وجود است و می تواند مس وجود سالک را تبدیل بہ زر کند آمدہ است. و تبدیل صفات سالک خاصہ اخلاق ناپسند او بہ صفات کامل و سجایای الہی ممکن نیست مگر بہ وسیلہ شیخ و مراد او کہ همان مرد کامل و ولی زمان باشد. زانکہ خوی بد بگشتت استوار مار شہوت را بکش در ابتدا لیک ہر کس مور بیند مار خویش تا نشد زر مس نداند من مسم خدمت اکسیر کن مس وار تو کیست دلدار اہل دل نیکو بدان عیب کم گو بندہ اللہ را (نی، ج ۲ ص ۴۴۲ س ۳۴۷۱)

مور شہوت شد ز عادت ہمچو مار
ورنہ اینک گشت مارت اژدہا
تو ز صاحب دل کن استفسار خویش
تا نشد شہ دل نداند مفلسم
جوہ می کش ایدل از دلدار تو
کہ چو روز و شب جہانند از جہان
متہم کم کن بہ دزدی شاہ را
(علا، ج ۲ ص ۱۸۲ س ۱۸)

فہرست اصطلاحات جلد اول

صفحہ	اصطلاحات	صفحہ	اصطلاحات
۷۶	احد	۱	آب
۷۷	احدیت	۱	آبا
۷۸	احدیت جمع	۳	آب آب
۷۹	احسان	۳	آب حیات
۸۲	احوال	۷	آب حیوان
۸۲	اخبات	۷	آب خضر
۸۴	اختیار	۸	آب زندگی
۹۳	اخلاص	۸	آخر الزمان
۱۰۹	اخلاق	۱۱	آداب
۱۱۵	اخوان البصیرة	۱۶	آدم
۱۱۶	اخوان التجريد	۲۴	آزاد
۱۱۷	اخوان الصفا	۲۵	آکل و مآکول
۱۱۹	اخوت	۲۷	آن
۱۲۵	اخيار	۲۷	آن دائم
۱۲۶	ادب	۲۷	اباحت
۱۴۱	ادراك	۲۹	ابد
۱۴۴	ارادت	۳۰	ابدار
۱۵۶	ارباب	۳۱	ابدال
۱۵۷	اربعین	۴۰	ابرار
۱۶۹	ارهاص	۴۱	ابلیس
۱۶۹	ارشاد	۵۳	ابن الوقت
۱۷۰	ازل	۵۵	ابو الوقت
۱۷۴	ازل الازل	۵۵	اتحاد
۱۷۴	اسارت	۶۳	اتصال
۱۷۸	استتار	۷۰	اثبات
۱۸۲	استثنا	۷۵	اثر
۱۸۵	استحسان	۷۶	اجابت
۱۸۷	استدراج	۷۶	اجتباء

۲۵۶	اشفاق	۱۹۲	استسلام
۲۵۸	اصداغ الجمع	۱۹۲	استعداد
۲۵۹	اصحاب صفه	۱۹۶	استغراق
۲۵۹	اصطفاء	۱۹۸	استغفار
۲۶۰	اصطلام	۲۰۰	استغناء
۲۶۲	اصطناع	۲۰۳	استقامت
۲۶۴	اصفيا	۲۱۰	استنباط
۲۶۴	اصل	۲۱۰	استوا
۲۶۸	اضداد	۲۱۲	اسرار
۲۶۹	اطلاع	۲۱۲	اسفار
۲۷۰	اطوار سبعة	۲۱۲	اسفار اربعة
۲۷۲	اعتصام	۲۱۳	اسقاط اضافات
۲۷۵	اعتكاف	۲۱۴	اسلام
۲۷۷	اعراف	۲۲۰	اسم
۲۸۰	اعمال	۲۲۷	اسماء الله
۲۸۰	اعيان ثابتة	۲۳۵	اسم اعظم
۲۸۴	افراد	۲۴۴	اسماء ذاتيه
۲۸۴	افعال	۲۴۵	اسماء سبعة
۲۸۶	افق اعلى	۲۴۷	اشارات
۲۸۷	افق المبین	۲۵۱	اشتباه
۲۸۷	افلاك	۲۵۱	اشتياق
۲۸۹	اقرار	۲۵۳	اشراف
۲۹۰	اكسير	۲۵۴	اشراق

اغلاط مقلمه

صحیح

اصطلاحاتی
(زائد است)

رهبانان

به

باتبر

يجوز

غلط

اصلاحاتی

یا

رهبان

نه

تاتبر

يجوز

ص - ۸ - سطر ۱۷

ص - ۱۸ - سطر ۱۹

ص - ۲۹ - سطر ۲۰

ص - ۳۰ - سطر ۱۸

ص - ۳۱ - سطر ۲۰

ص - ۶۲ - سطر ۹

شرح اصطلاحات تصوف

تالیف

دکتر سید صادق گوہرین

استاد دالنگاہ



انشارات زوار



انشارات زوار

شرح اصطلاحات تصوف
تالیف: دکتر سید صادق گوهرین استاد دانشگاه
جلد دوم

سویکرامی: نامک ۶۶۴۱۰۲

چاپ اول ۱۳۶۷

تیراژ ۳۰۰۰

چاپ گلشن

صحافی: ایران

کلیه حقوق طبع و نقلید محفوظ است

اکل

بفتح اول در لغت بمعنی خوردن است. و در تصوّف یکی از آداب طریقت است که سالک بر مواظبت آن ناگزیر بود. چه خوراک یکی از ارکان زندگیست و بدون آن ادامه به حیات ممکن نیست و سالکان ناچار بودند که در طی سلوک خاصه هنگام ریاضت و خلوت و چله نشینی و اربعینات بدستور شیخ و مراد خود توجهی خاص باین مسئله حیاتی داشته باشند تا بتوانند بوظائف محوّله بهتر و سریع تر برسند.

اصولاً صوفیان به کم خوردن غذا سخت پای بند بودند و از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه او حدیث بسیار در این باره نقل کرده اند. از جمله آنکه رسول صلی الله علیه و آله و سلم پیوسته به پیر و ان خود میفرمود: همیشه نیم سیر خورید تا سالم باشید. و نیز میفرمود: آنانکه درد نیاشکم باره اند در روز قیامت به گرسنگی طویل دچار خواهند شد. (قوت القلوب ج ۲ ص ۱۶۷) و نیز میفرمود: مؤمن باندازه معده خویش غذا میخورد و کافر باندازه هفت تن و هفت معده. (بخاری ج ۳ ص ۱۸۹) و مؤمن باندازه و حوصله معده خویش می آشامد اما کافر باندازه هفت تن و هفت معده (مسند احمد ج ۲ ص ۳۷۵) - درباره صحابه و کم خوری آنان نیز داستان های بسیاری آورده اند که نقل آن خود کتابی علیحده خواهد شد. از جمله آنکه خوراک اهل صفّه هر دو روز يك مدّ خرما بود. و ابوذر غفاری می گفت: خوراک ما در عهد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم يك صاع بود در هر جمعه ای چیزی بر آن اضافه نمی توانستیم کرد. (قوت القلوب

ج ۲ ص ۱۶۷)

صوفیان در مقام جوع و هنگام خلوت و چله‌نشینی بدستور پیر خود از غذای روزانه خویش میکاستند بحوی که در ذیل کلمه جوع و خلوت بدان اشاره شده است. در اینجا بطور مختصر باید گفت که درین باره آورده‌اند: «مستحب آنست که غذای شبانروزی از دو گرده نان تجاوز نکند و باید بین غذا خوردن در شبانروز، نسبت به حاجت و خواهش نفس فاصله شود. هر گرده نانی سی و شش لقمه است و برای قوام نفس، در هر ساعتی سه لقمه حساب شده است. و اگر گرده نانی را با این محاسبه خورند پس از هر سه لقمه‌ای باید جرعه‌ای آب خورد و آن رویهم دوازده جرعه آب میشود و این مقدار نان و آب برای قوام جسم در شبانروز کافیت. (قوت‌القلوب ج ۲ ص ۱۶۷) اما گذشتگان غذا را پیوسته کم میکردند تا آنکه به حداقل آنچه قوام جسم بآن بسته بود میرسانیدند. و هر کس که میخواست این طریقه را پیش گیرد، در هر وعده‌ای از غذای خود چهارهفتم از گرده نان مرسوم کم میکرد تا آنکه به یک گرده نان در ماه میرسانید. و این طریق مریدان و اهل ریاضت است. اما برای مجلوگیری از ضعف بدن و ترس از پیدا شدن نکث و اضطراب در عقل بیشتر ترجیح میدادند که در هر پانزده روزی بتدریج یک وعده از غذای خود را کم کنند و آن کم کردن یک چهاردهم از یک گرده نان بود در شبانه‌روز. (قوت‌القلوب ج ۲ ص ۱۶۴)

باخزری در ذیل عنوان «بیان کم و زیادت کردن طعام» پس از نقل قسمت اخیر مطالب بالا که مربوط به کم کردن غذای مریدان است آورده است: اما علمای الهی و مشایخ از قوت کم نمی‌کنند و باو متعرض نمی‌شوند. هر وقت زیادت می‌کنند، هر روزی مقدار یک وقت تأخیر می‌کنند و دیرتر طعام می‌خورند. و طریق تدبیر این وجه آنست که شب را برهفت بخش کنند و هر شبی وقت افطار، نصف سبب تاخیر کنند و پس‌تر افطار کنند چنانکه در یازده روز یک شب طی شود و در یک ماه یک شبانه‌روز طی شود تا آنجا رسد که هفت روز و ده روز را به یک افطار طی کنند و در سه سال

و چهار ماه به چهل روز رسانند که چهل روز را به يك افطار طی کنند و چون این عمل را به حسن نیت و قصد صحیح از سر صدق تمام کنند، اثر نقصان طعام در عقل ایشان پدید نیاید و در آحاد فرایض ضعیف نگردد و محفوظ باشد و از غیب مدد یابد و چهل روز او را به منزله يك روز شود و هر که چنین کند آیات ملکوت بر او ظاهر شود و از عالم جبروت معانی قدرت برومکشوف شود واللہ تعالی بر او تجلی کند. (اوراد الاحباب ص ۳۲۱)

اگر مرید را آرزو باشد و خواهد تا انواع طیبات و میوه ها خورد و شهوت او به این نوع مأكولات باشد باید که آنرا عوض نان و طعام دارد و گرسنگی را بهمان تسکین دهد و در وقت حاجت طعام آن میوه ها و طیبات را قوت سازد و چنان نکند که آنرا بحساب تنقل و تفکّه خورد و طعام و نان را بطریق معهود خورد اگر چنین کند میان عادت و شهوت جمع کرده باشد. و مرید مبتدی اگر داند که از طعامها و مأكول خوب و طیبات بخورد و آن عادت او شود و نفس او دایم بآن مایل و مشتاق خواهد بودن و به منازعت از او خواهد طلبیدن باید که آنرا لِلَّهِ تعالی ترك کند و نخورد. بنده باید که عادات را ترك کند و بر طبع و هوی و شهوت غالب آید و آن را قهر کند تا چنان گردد که ترك شهوات و منع نفس، غذا و عادت او گردد. (اوراد الاحباب ص ۳۳۱)

گفته اند هر چه بر نان زیادت کنی شهوت است. مع هذا اکل شهوات ممنوع است. بنده اگر به خوردن شهوات مبتلا گردد باید که بریای خلق مبتلا نشود و مشایخ را در باب شهوات دو طریقه است: طریقی اول آن است که مجاهده نفس اختیار کند و شهوات را بکلی ترك کند. و طریقی دوم آنست که طیبات و شهوات را هر وقت که بیابد و خدای برساند بخورد و بر خود و دیگران فراخ گرداند. اما هر کس که شهوات و طیبات را در سرّ و خفیه بخورد و در ظاهر نخورد و به خلق چنان نماید که من تارك و زاهدم، این وجه طریقی مؤمنان و مسلك صادقان نیست راه منافقان و هالکان است. شأن صادقان سلف و عادت سالکان این بود که شهوات و طیبات را به نفس خود از بازار میخریده اند و به منزل خود در میآوردند و میآویخته ز

نمی‌خورده، تا مردم به‌بینند و بدانند که ایشان به‌شهوات رغبت می‌نمایند. و ایشان آن را نمی‌خورده‌اند، تا هم نفس ایشان در مجاهده باشد و هم منزلت و جاه ایشان از نظر و دل حق نیفتد. و بعضی صدیقان دیگر آنها بوده‌اند که در نظر خلق می‌خورده‌اند اما در خلوت لله تعالی نمی‌خوردند... و اگر بنده را دونوع طعام افتد، باید که از آن نوع که لطیف‌تر باشد، اول از آن خورد تا اگر او را همان کفایت آید طعام غلیظ را ترك کند. بخلاف اهل دنیا که ایشان اول طعام‌های غلیظ را می‌خورند و در آخر لطیف را، تا طعام بیشتر خورده باشند. - و طریقه صادقان آنست که آنچه را ترك کرده باشند و در خلوت نخورند، چون در نظر جمع پیش ایشان آرند، از آن چیز کی خورند و دست بر آن دراز کنند، تا حال ایشان از نظر خلق پوشیده باشد و فساد مدح خلق بایشان راه نیابد.

(باختصار از اوراد الاحباب ص ۳۳۲ بعد)

آنچه بیان کردیم طریق مریدان و مجاهدان است. عارفان را درین باب اکل تخییر و تقسیم نیست. چون حق تعالی ایشان را طعام دهد اندک خورند و چون طعام نرسد بر گرسنگی صبر نمایند و بر اعمال صالحه مواظبت و محافظت نمایند و راضی باشند و حمد خدای گویند (ص ۳۳۴) -

مشایخ سلف طعام‌ها را فراخ داشتند و از همه انواع خورده و حاضر کرده، لکن در لباس و جامه بغایت مختصر کرده‌اند و هرگز هیچ تکلف نکردند. و مشایخ گفته‌اند هرچگاه خدای تعالی ترا زر و درم رساند بدان که ارادت حق آنست تا هرچه ترا باید بخری. و هرچگاه ترا ماکولات رساند بدان که ارادت حق آنست که آن را بعینه خوری و غیر آن اختیار نکنی. (اوراد الاحباب ص ۳۳۷)

نجم‌الدین کبری در رساله الی الهائم الخائف دهمین شرط سلوک را مواظبت در طعام و نگاهداشت حد وسط را در خوراک دانسته‌است و پس از نقل احادیث بسیار از رسول اکرم صل الله علیه و آله وسلم و اقوال مشایخ صوفیان درین باب آورده است که: از جمله آفات پر خوری قساوت قلب و غلظت حجب و تاریکی مشاهده است و مورث کسالت و بطالت در مقام

مجاهده و نقض طهارت میشود و نتیجه آن اجتناب ملائکه و تضييع وقت و بازماندن از قرائت قرآن و نماز است. (رسالة الى الهائم الخائف من لومة للائم - خطی از نگارنده) و در رسالة السائر نیز آورده است که: شرط دهم آنست که در خوردن طعام و شراب اسراف نکند و حال وسط نگاه دارد و این را فواید بسیار است. فایده اول آنست که فرمان حق تعالی بجای آورد. فایده دوم آنکه باین قدر از جمله بندگان خاص حق تعالی شود. فایده سوم آنکه به مستحقان رسانیده باشد. فایده چهارم آنکه در حدود بهایم در نیاید. فایده پنجم آنکه اگر بسیار خورد سگ نفس قوی شود و او را ناگاه بدرد. و اگر کم بخورد یا نخورد بیم آن بود که دماغش خشک شود و عقل از او مستور شود و دیوانه گردد. پس معلوم شد که میانه کار اولیتر است. فایده ششم آنست که رسول علیه السلام گفت: این دین من دینی سخت است، آهسته براه روید تا دریابید. و اگر سخت روید نرسید، که بارگیر شما از کار بایستد. و این نفس بارگیر مرد است، اگر علف بسیار دهد قوی گردد و بگریزد و اگر قوت از او بازگیرد نتواند برسد. فایده هفتم این است که این نفس و شیطان، سگان راهند و دشمن مرد، اگر علف بسیار دهد بدرند، و اگر هیچ ندهد غوغای خواطر کنند و مرد را جمعیت نساند. و اگر اندکی بایشان دهد چندانی که در خواب شوند و ساکن گردند، خوش مرد ره گیرد و برود و از مشغله ایشان فارغ باشد. (رسالة السائر ص ۱۳)

آداب اکل - بدانکه آدمی را از اکل چاره نیست که اقامت تألیف طبایع جز بطعام و شراب نیست. اما شرط مروّت آنست که اندر آن مبالغت نکند و روز و شب خود را در اندیشه آن مشغول ندارد. و مرمرید حق را هیچ چیز مضرتر از خوردن بسیار نیست. پس شرط آداب اکل آنست که تنها نخورند و ایثار کنند مر یکدیگر را. چون بر سفره نشینند خاموش نباشند و ابتدا بنام خدای کنند و حدیثی نگویند از نهاد و برداشت که اصحاب را کراهیت آید، و لقمه اول بر نمک زنند و مر رفیق خود را انصاف دهند. آنگاه باید که طعام بدست راست خورد و جز اندر لقمه خود ننگرد.

و بر همه طعام خوردن آب کمتر خورد مگر اندر حال تشنگی صادق و چون بخورد اندک خورد چندانکه جگر تر شود. و لقمه بزرگ نکند و خرد بخاید و شتاب نکند که ازین چیزها بیم تخمها بود و مخالف سنت. و چون از طعام فارغ شد حمد گوید و دست بشوید. و اگر از میان جماعت دو یا سه کس یا بیشتر پنهان از جماعت بدعوتی شوند و چیزی خورند بعضی از مشایخ گفته اند که آن حرام باشد و اندر صحبت کردن خیانت بود. و مهم ترین اصلی اندرین مذهب آنست که دعوت درویشی رد نکند و دعوت دنیاداری نرود و طعام ایشان را اجابت نکند و از ایشان چیزی اندر نخواهد که اندران وهنی باشد مرطریقت را. و چون بدعوت حاضر شد به چیزی خوردن و ناخوردن تکلف نکند. بر حکم وقت برود، و چون صاحب دعوت محرم باشد روا بود که متأهلی زله برگیرد و اگر نامحرم بود بخانه وی رفتن روا نبود، اما بهمه وقت زله ناکردن اولیتر. (باختصار از کشف المحجوب ص ۴۵۳ تا ۴۵۵)

اول شرط آنست که آنچه خورد حلال خورد و چندانکه تواند از محرّمات و مشتبهات حذر کند. و از حلال بمقدار ضرورت کفایت کند و بجد و جهد تمام لقمه حلال طلب کند. و به نیت عبادت کردن خورد، چون دست بطعام برد و آنگاه که دست باز گیرد ابتدا و انتها به بسم الله والحمد لله کند. و لقمه خرد برگیرد و بحرمت دست بطعام برد نه به شرمه. و چون طعام خورد خود را باوراد و اذکار مشغول کند. و چون با کسی طعام خورد طریق ایثار و تقدیم سپرد. و در همه اوقات طعام خوردن، اقتدا بامر الهی کند و نان سفره خورد و اقتدا به سید عالم علیه السلام کند که وی هرگز برخوان نخورد اجتناب از تشبه به فراغنه، که سید عالم پیوسته نان به سفره خوردی. و اگر پیش از طعام دست بشوید، چنانکه پس از طعام نیکوتر باشد. و بدانند که هر طعام که با جماعت بر سفره خورد آنرا هیچ حساب نباشد. و در آنچه خورد نصیبی بدرویش مستحق دهد، تا برکت آن صدقه، باقی طعام را حلال گردانند. در طعام دادن چند برکت است و چندین فایده. و طعام خوردن ضرورت حیوانی است اما طعام دادن از اخلاق الهی است. باید آنچه دهد

مثبت دهد و آنچه خورد بحرمت خورد. و بوقت غذا خوردن نیت کند که این لقمه مدد عبادت خواهد کرد تا بروی وبال نباشد و در قیامت از عهده حساب سرعت بیرون آید و در بهشت بروق کریم برسد. (باختصار از صوفی نامه عبادی ص ۲۴۶ تا ۲۴۸)

صاحب عوارف المعارف پس از شرحی مبسوط درباره غذا و خوراک و کیفیت آن از لحاظ ظاهر و باطن و مسائل شرعی و طبی در آداب و شرایط غذا خوردن سالک آورده است: از اهمّ امور این است که غذا حلال باشد و آداب لازم اینست که پیش از غذا دست خود بشوید و در لقمه اول «بسم الله» گوید و در لقمه دوم «بسم الله الرحمن» و در لقمه سوم «بسم الله الرحمن الرحيم» و آب را نیز سه گرت خورد: در اول الحمد لله گوید و در دوم «الحمد لله رب العالمين» و در سوم «الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم» و در بین لقمه ها فاصله اندازد و با عجله نخورد. غذا را با نمک شروع کند و با آن ختم نماید. و مستحب است که پیوسته غذا با یاران خورد. و بر سفره غذا خورد. و لقمه کوچک برگیرد و تا شیخ یا بزرگ خانه به غذا شروع نکرده است او ابتدا نکند. و اگر در سفره خرما بود از بشقاب برگیرد و نخورد بلکه آنرا بر پشت دست نهد و سپس در دهان گذارد و هیچگاه عیب طعام بر نشمرد. و اگر لقمه از دستش افتاد دوباره برگیرد و تناول کند یا در گوشه ای برنهد و باسه انگشت غذا خورد. و در طعام اگر داغ بود ندمد. و همیشه بر سفره سر که و بقولات نهد. و از سکوت در غذا به پرهیزد که آن سیرت گبران است. و گوشت و نان را با کارد پاره نکند. تا دیگران از غذا خوردن فارغ نشده اند دست از طعام نکشد. و تا گرسنه نباشد طعام نخورد و چون از طعام فارغ شود حمد خدای تعالی کند، و دست بشوید. سنت است که دست را در يك طشت شوید. و در غذا خوردن تصنع نکند و در جمع چنان غذا خورد که در تنهایی. و بدون اجازت صاحب خانه از مهمانی بیرون نرود. و اجابت دعوت کند تا از تکبر دور باشد. (باختصار از عوارف المعارف ص ۳۴۱ تا ۳۵۲)

نسفی در آداب غذا خوردن آورده است: باید که درویشان بر سر سفره

بادب نشینند و حاضر باشند و به شرف چیزی نخورند. و پیران را عزیز دارند و بالای پیران نشینند. و تا بزرگ قوم آغاز نکند دیگران آغاز نکنند و در دست و کاسه دیگران نگاه نکنند، در کاسه خود نگاه کنند، و از کاسه خود لقمه کوچک بردارند و نیک بخایند و تا آن فرو نبرند لقمه دیگر برندارند و اگر چنان افتد که درویشان در یک کاسه طعام خورند، باید که از پیش خود خورند و دست به پیش دیگران دراز نکنند و چیزی که از دست بیفتد، آنرا بدست چپ بردارند و در دهان نهند یا بگوشه‌ای نهند و پیش از دیگران دست از طعام بازگیرند. و اگر نخواهند خود را مشغول میدارند. در اول دست بشویند و در آخر دست و دهان بشویند. (انسان کامل ص ۲۸۱)

هریک ازین دستورات را با سنت رسول صلّ الله علیه و آله و سلّم و صحابه تطبیق کرده‌اند و پس از ذکر هر یک از آنها حدیثی یا خبری نقل کرده‌اند تا معلوم شود که در اجرای این آداب و از سنت و اخبار تجاوز نکرده‌اند چنانکه عبادی گوید: واحوال این طریقت جمله مستخرج است از احوال انبیا و اخلاق این طایفه باید مماثله گیرد باخلاق انبیا علیه السلام. چون امروز متخلق باشند باخلاق انبیا، فردا متعلق باشند بفتراک دولت انبیا (صوفی نامه ص ۲۴۸)

اما اقوال مشایخ: سهل بن عبدالله تستری را سؤال کردند از قوت مؤمن گفت: قوت او خداست. پرسیدند از ایستادگی او در غذا خوردن گفت: ذکر است. پرسیدند غذایش چه باشد؟ گفت: غذایش علم است. پرسیدند با جسم خود چه کند؟ گفت: ترا با جسم چه کار؟ آنرا به کسی واگذار که بدو تولی کرده‌ای. (قوت القلوب ص ۱۶۷) - ابوعلی بو اناطی گفت اگر فقیری بر شما وارد شد چیزی پیشش نهد تا بخورد و اگر فقیهی رسید از او مسائل دینی پرسید. شبلی گفت اگر دنیا همه‌اش لقمه‌ای بود میخوردم تا خلق بلا واسطه با خدایتعالی مشغول شوند. (اللمع ص ۱۸۳) گفته‌اند طعام خوردن را سه نوع است: بادوستان بانبساط و سرخوشی و با انباء دنیا بادب و با فقرا بایثار. یکی از اجله مشایخ مرا گفت ده روز بود که

گرسنه بودم تا مرا بهطعامی خواندند و من در آن حال با دو انگشت شروع
 بغذا کردم صاحب سفره گفت ای شیخ با سه انگشت بخور تا سنت را حفظ
 کرده باشی. - و از ابراهیم شیبان نقل کرده‌اند که هشتاد سال طعامی را
 از سر شهوت و شره نخورد و جنید رحمة الله همیشه میگفت به پاکی مطعم
 ومسکن وملبس همه امور اصلاح خواهد شد. (اللمع ص ۱۸۴) - ابوسلیمان
 دارانی گفت هر کس را حاجتی از حواجج دنیا و آخرت دست دهد دست
 از غذا خوردن بازدار تا آن حاجت برآورده شود چه غذا و خوراک دل
 بهمیراند. (اللمع ص ۱۸۵)

سهل بن عبدالله رضی الله عنه گفت شکم پر از خمر دوست‌تر دارم که
 پر از طعام حلال گفتند چرا؟ گفت از برای آنکه چون شکم پر از خمر بود
 عقل بیارآمد و آتش شهوت بمیرد و خلق از دست و زبان وی ایمن شوند.
 اما چون بر طعام حلال بود فضول آرزو کند و شهوت قوت گیرد و نفس
 بطلب نصیب‌های خود سر بر آرد. و گفته‌اند مشایخ در صنعت ایشان که:
 «أَكَلَهُمْ كَأَلِ الْمَرَضِيِّ وَنَوْمَهُمْ كَنَوْمِ الْغَرَقِيِّ». خوردشان چون از آن بیماران
 بود و خوابشان چون خواب غرقه شدگان. - و شیخ من رضی الله عنه
 گفتی که عجب دارم از آن مدعی که گوید من بترك دنیا گفته‌ام و اندر
 اندیشه لقمه باشد. (كشف المحجوب ص ۴۵۳)

حکایت کنند که جنید همیشه روزه داشت و اگر برادری از برادران
 بر او وارد میشد با او بهطعام می‌نشست و میگفت فضیلت همراهی با اخوان
 کم از فضیلت روزه نیست. (عوارف المعارف ص ۳۳۲) - گویند جمعی
 برسفیان ثوری وارد شدند و او را نیافتند، در خانه‌اش را گشودند و سفره او
 را باز کردند و بطعام خوردن نشستند. چون پیامد سخت شادمان شد و گفت
 شما خوی گنشتگان را بیاد من آوردید. - روایت کرده‌اند که حسن بن علی
 علیه السلام روزی بر جماعتی از فقرا میگنشت که از راه سؤال و گدایی
 روزگار میگذاشتند او بر قاطر سوار بود و مساکین به غذا نشسته بودند گفتند
 ای پسر رسول خدا با ما در صرف غذا منت نه بر آنان سلام کرد پیاده شد
 و با ایشان که بر زمین شارع عام نشسته بودند بغذا خوردن نشست و چون

فارغ شد آنان را دعا فرمود و براه خود ادامه داد. (عوارف المعارف ۳۵۲)

خلاصه آنکه: صوفیان همیشه پیروان را به کم خوری و حلال خوردن که سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود میخواندند. و سالکان در سلوک خاصه هنگام خلوت و چله نشینی بدستور پیر و مرشد خود به کیفیتی که ضرر جسمانی نداشته باشد هر روز از غذای خود می کاستند تا به لقمه‌ای چند و یا اندکی خرما و انجیر و جز آن میرسید. در خانقاهها غذا خوردن صوفیان آدابی خاص داشت که سخت آن را مراعات میکردند. از جمله آنکه غذا را به اجماع میخوردند و در نظافت سفره و ظروف و اوانی سخت مقید بودند. مشایخ را مقدم می‌نشانند و مریدان با ادب زیر دست آنها می‌نشستند. خوردن را با ذکر خدا شروع میکردند و بحمد او ختم می‌نمودند. در خوردن سخت مؤدب بودند و سعی میکردند سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مو بمو بجا آورند. لقمه کوچک بر میداشتند و آنرا خوب میجویدند و در خوردن عجله و شتاب نمی‌کردند سنت بود که باسه‌انگشت غذا خوردند و اگر لقمه‌ای افتاد یا آنرا در دهان نهند و یا در گوشه‌ای در سفره. نمک و سرکه از شرایط سفره بود، و مدعی بودند که سنت این است که غذا را بانمک و سرکه شروع و ختم کنند. در خوردن دیگران را بر خود مقدم میداشتند و تا شیخ دست از غذا نمی‌کشید ادب را مراعات می‌نمودند. در دعوت هم سعی میکردند این آداب را اجرا کنند. صاحب خانه را مکرم دارند و در حضورش غذا به‌شیره و شهوت نخورند و از حدود ادب خارج نشوند. رسم بود که چون بدعوت میرفتند از آن غذا برای خانواده خود نیز بر میداشتند و با اصطلاح زله بر میگرفتند و صاحب خانه نیز در این امر مصر بود. در سر سفره دوستان با انبساط و خوشی می‌نشستند و آنان را با سخنان شیرین سرگرم میکردند. دعای شروع و ختم سفره را مراعات میکردند و پیش از غذا و بعد آن دست و دهان را می‌شستند و بآدابی خاص سفره را ترك میگفتند. آداب اکل که مراعاتش بر صوفی سخت واجب بود بسیارست و در کتب خود فصلی طویل را به آن اختصاص داده‌اند و یکایک این آداب را با سنت و روش صحابه مطابقت کرده‌اند.

جهت اطلاع بیشتر از این اصطلاح ر - ك: قوت القلوب ج ۲ ص ۱۶۴ تا ۱۹۲ واللمع ص ۱۸۲ تا ۱۸۶ و كشف المحجوب جلابی ص ۴۵۳ تا ۴۵۶ و صوفی نامه عبادی ص ۲۴۶ بعد واحیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲ تا ۱۵ و سیر العالمین ص ۱۳۲ بعد عوارف المعارف ص ۳۴۱ تا ۳۵۲ و اوراد الاحباب ص ۳۲۵ تا ۳۳۹ و نیز ر - ك ذیل کلمات جوع و خلوت و صوم در این کتاب.

اما در مثنوی و دیگر آثار مولانا: محقق ترمذی گفته است: خوردن بر سه قسم است: حرام، مباح، و واجب. آنکه حرام است و آنکه مباح است بی حاجت است، و آنکه واجب باشد شهوت نیز با آن یار باشد. اکنون آنچه مباح است هم مخور تا چنان شود که واجب شود یعنی حاجت بود و ضرورت. (معارف محقق ترمذی ص ۲۳).

در فیه مافیه آمده است: درویش را احتراز میباید کردن، و لقمه هر کسی را نباید خوردن که درویش لطیفست در او اثر میکند چیزها و برو ظاهر میشود. همچنانکه در جامه‌ای پاك سپید اندکی سیاهی ظاهر شود، اما بر جامه سیاه که چندین سال در چرك سیاه شده و رنگ سپیدی از او گردیده باشد اگر هزار گون چرك و چربش بچکد بر خلق و بر او ظاهر نگردد. چون چنین است درویش را لقمه ظالمان و حرام خواران و جسمانیان نباید خوردن که در درویش لقمه آنکس اثر کند و اندیشه‌های فاسد از تأثیر آن لقمه بیگانه ظاهر شود. (فیه مافیه ص ۱۲۱)

از نظر مولانا علت شهوت پر خوریست. نتیجه شکم‌بارگی و حرص در طعام، شهوات و بازماندن از طریق هدایت است. چه حرص و ولع در خوراك مورت شهوت است:

شهوت از خوردن بود کم کن ز خور
چون بخوردی میکشد سوی حرم
یا نکاحی کن گریزان شو ز شر
دخل را خرجی بیاید لاجرم
دفتر ۵ نی ص ۸۸ س ۱۳۷۳
ج ۵ علاس ۴۶۶ س ۱۷

مولانا نیز چون سایر مشایخ معتقد است که غذا باندازه باید خورد و حد وسط را در طعام نگاه باید داشت تا از شهوات کم شود و راه جان

گشاده گردد.

لقمه اندازه خور ای مرد حریص
حق تعالی داد میزان را زبان
هین ز حرص خویش میزان را مهل
دفتر ۵ نی ص ۸۹ س ۱۳۹۹
گفت راه اوسط ارچه حکمتست
هر کرا بود اشتهای چار نان
ور خورد هر چار دور از اوسط است
دفتر ۲ نی ص ۴۴۶ س ۳۵۳۱

گرچه باشد لقمه حلوا و خبیص
روز قرآن سوره رحمان بخوان
آز و حرص آمد ترا خصم مضل
ج ۵ علاص ۴۶۷ س ۱
لیک اوسط نیز هم با نسبت است
دو خورد یاسه خورد هست اوسط آن
او اسیر حرص مانند بط است
ج ۲ علاص ۱۸۴ س ۳

نتیجه گرسنگی ضعف حال و سستی تن و بی حالی و از راه بازماندنست.
پر خوری و سیری بیش از حد هم حاصلی جز تندى و خشونت و بدرگی
ندارد. پس باید در خورد و خوراك حد و سطر را رعایت کرد تا هم تندرست
توان بود و هم از مفسد و مضار پر خوری دور ماند. چه پرهیز و خودداری
در امور رکن و اساس سلامتی است و از این جهت است که اطبا همیشه
احتما و پرهیز را اساس تندرستی و رهایی از مرض میدانند.

چون گرسنه میشوی سگ می شوی
چون شدی تو سیر مرداری شدی
پس دمی مردار و دیگر دم سگی
دفتر ۱ نی ص ۱۷۷ س ۲۸۷۳
احتمی ها بر دواها سرورست
احتمی اصل دوا آمد یقین
دفتر ۱ نی ص ۱۷۹ س ۲۹۱۵

تند و بد پیوند و بدرگ میشوی
بی خبر بی پا چو دیواری شدی
چون کنی در راه شیران خوش تگی
ج ۱ علاص ۷۶ س ۱۹
زانکه خاریدن فزونی گریست
احتما کن قوه جان را به بین
ج ۱ علاص ۷۷ ص ۱۵

باید کوشید تا لقمه حلال باشد و از ممر حرام فراهم نشده باشد. چه
حلال خوری مورث علم و حکمت است و لقمه حرام باعث جهل و غفلت.
بیشتر مفسد از حرام خوار است و اغلب مصالح از لقمه حلال اگر این لقمه
حلال با کم خوری و خویشتن داری توأم شد نتیجه اش تصفیه باطن و ظهور
انوار معرفت است.

پس ز گوهرهای اجلالی کنی
 بعد از آتش با ملك انباز کن
 آن بود آورده از کسب حلال
 عشق و رقت آید از لقمه حلال
 جهل و غفلت زاید آن را دان حرام
 لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها
 میل خدمت عزم رفتن آن جهان
 ج ۱ علاص ۴۴ س ۲

گر تو این انبان زنان خالی کنی
 طفل جان از شیر شیطان باز کن
 لقمه‌ای کان نور افزود و کمال
 علم و حکمت زاید از لقمه حلال
 چون ز لقمه تو حسد بینی و دام
 لقمه تخمست و برش اندیشه‌ها
 زاید از لقمه حلال اندر دهان
 دفتر ۱ نی ص ۱۵۱ س ۱۴۳۹

اولیاءالله و مردان حق که به کمترین حد خوراک بسنده کرده‌اند
 قدرتی دارند مافوق قوت دیگران. این سلامتی و تندرستی و این نیرو و قوت
 و قدرت عظیم را از خورد و خوراک و خوردن اطعمه و اشر به فراوان و
 لذیذ نگرفته‌اند. بلکه قوت آنها زاییده قدرت حق است و نیروی شگرف
 آنها از اوصاف قدرت الهی است نه تنوع غذا. پس سالك طریق حق باید
 از مدد غیبی نیرو بگیرد نه از خورد و خوراک و انواع تغذیه.

قوت از قوت حق میزد
 این چراغ شمس کو روشن بود
 قوت جبریل از مطبخ نبود
 همچنان این قوت ابدال حق
 دفتر ۳ نی ص ۳ س ۳

نه از عروقی کز حرارت می‌جهد
 نه از فتیله و پنبه و روغن بود
 بود از دیدار خلاق وجود
 هم زحق دان نه از طعام و از طبق
 ج ۳ علاص ۱۹۳ س ۲

اکمل

بفتح اول در لغت بمعنی کاملتر و کاملترین است. و در اصطلاح
 صوفیه میگویند هر که در وی جمعیت الهیه بجمیع اسماء و صفات اکثر
 بود اکمل باشد. و هر کرا حظ از اسمای الهیه اقل باشد ناقص بود، و از
 مرتبه خلافت ابعد (کشاف ص ۱۲۶۶) ر - ك: اشرف

آلاء الله

بمعنی نعمت‌های خداست. و مقتبس است از حدیث «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ.» یعنی تفکر در نعمت حق کنید و در ذات حق تفکر نکنید. و مراد به آلاء اسماء و صفات و افعال الهی است که منشاء جمیع نعمت‌های ظاهر و باطنند، و افاضه وجود و کمالات بر ذات موجودات نموده‌اند، و به‌امداد و وسیله این آلاء اشیاء از نیستی بهستی آمده‌اند، و هر يك در خود اخذ نعم فیض صوری و معنوی نموده‌اند. و تفکر درین نعمت شرط راهست چون سالک را از مرتبه غفلت بمقام انتباه میکشد و موجب ادای شکر این نعم غیرمتناهی می‌گردد. (شرح گلشن‌راز ص ۸۷)

الباد

بفتح اول، در لغت بمعنی جای گرفتن و اقامت نمودن و نگاه را بجانب سجده داشتن مصلی در نماز (منتهی‌الارب) و جای گرفتن و اقامت نمودن آمده است. (تاج‌المصادر) - در اصطلاح صوفیان: میدان چهل‌البادست، از میدان آخبات میدان‌الباد زاید. الباد باحق زیستن است و بوی پیوستن. قوله تعالی «فاین تذهبون»^۱ الباد آنکه بود که هیبت با محبت بیامیزد و این مقام متصلان است. و نشان آن سه چیزست: گم شدن اسباب در توکل وی، و استهلاك علایق دریقین وی، و فنای احتیال در ثقت وی. گم شدن اسباب وی را سه چیز باز آورد: بی‌نیازی از جهانیان، و وحشت از خلقان و آرزوی مرگ. و استهلاك علایق را سه نشانست. رستن از تدبیر خود، و بی‌نیازی از تمیز خود، و فراغت از مؤنت خود. و فنای احتیال سه چیزست: وقت مقربان، و نفس عارفان، و علم ربانیان. (صد میدان ص ۸۸)

۱- سوره مبارکه التکویر آیه شریفه ۲۶

الست

بفتح اول و دوم، بمعنی آیا نیستیم. و مأخوذ است از آیه شریفه
 وَاذْخُرْ بِكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ
 بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.
 (سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۱۷۲) که مربوط است به اقرار ذریات
 و فرزندان آدم به توحید و یگانگی پروردگار. و گواهی دادن آنها بر این
 توحید که مفسرین درباره آن بسیار سخن گفته‌اند و نقل آن همه در اینجا
 ممکن نیست. جهت اطلاع میتوان رـك: تفسیر ابوالفتوح چاپ اول ج ۲
 ص ۴۸۴ و مجمع‌البیان ج ۲ ص ۴۹۶ و تفسیر کبیر طبری چاپ مصر ج ۹
 ص ۷۵ و امام فخر رازی ج ۴ ص ۴۵۷ و بیضاوی ج ۱ ص ۴۵۵ بعد
 صوفیان در تفسیر این آیه آورده‌اند: «از روی فهم بر لسان حقیقت،
 این آیت رمزی دیگر دارد و ذوقی دیگر. اشارتست به بدایت احوال
 دوستان و بستن پیمان و عهد دوستی با ایشان، روز اول در عهد ازل که
 حق بود حاضر و حقیقت حاصل. فرمان آمد که یا سید «و ذکرهم بایام
 الله.»^۱ این بندگان ما که عهد ما فراموش کردند و بغیری مشغول گشته،
 بایاد ایشان ده، آن روز که روح پاک ایشان با ما عهد دوستی می‌بست و
 دیده اشتیاق ایشان را این توتیا می‌کشیدیم که: «الست بر بکم؟» ای مسکین
 یاد کن آن روز که ارواح و اشخاص و دوستان در مجلس انس از جام محبت
 عشق ما می‌آشامیدند. و مقربان ملاء اعلی می‌گفتند: اینت عالی همت قومی
 که ایشانند. ما باری ازین شراب هرگز نچشیده‌ایم و نه شمه‌ای یافته‌ایم و
 های و هوی آن گدایان در عیوق افتاده که «هل من مزید»^۲
 روز میثاق به جلال عز خود و کمال لطف خود بردلها متجلی شد.
 قومی را به نعمت عزت و سیاست، قومی را از روی کرامت. آنها که اهل
 سیاست بودند، در دریای هیبت بموج دهشت غرق شدند و این داغ حرمان

۱- سوره مبارکه ابراهیم آیه شریفه ۵

۲- سوره ق آیه ۳۵

برایشان نهادند که: «اولئك كالانعام بل هم اضل»^۱ وایشان که سزای نواخت و کرامت بودند بتضاعیف قربت و تخصیص محبت مخصوص گشتند این توقیع کرم بر منشور ایمان ایشان زدند، که: «اولئك هم الراضون»^۲ اینجا لطیفه‌ای نیکو گفته‌اند: نگفت نه شما بندگان من اید، بلکه گفت نه نه من خداوند شماام؟ پیوستگی خود را بنده در خدایی خود بست، نه در بندگی بنده، که اگر در بندگی بستنی، چون بنده بندگی بجای نیاوردی، در آن پیوستگی خلل آمدی. چون در خدایی خود بست، و خدایی وی بر کمال است که هرگز در آن نقصان نبود، لاجرم پیوستگی بنده بوی هرگز گسسته نشود. و نیز نگفت که من که‌ام؟ که آنکه بنده درو متحیر شدی. و نگفت که تو که‌ای؟ تا بنده بخود معجب نشود و نه نومید گردد. و نیز نگفت خدای تو کیست؟ که بنده درماندی بلکه سؤال کرد با تلقین جواب گفت: نه من خدای تو؟ اینست غایب کرم و نهایت لطف. (کشف الاسرار ص ۷۹۳ تا ۷۹۶)

خطاب بر اعیان ثابت بود که آنرا حقایق ثابتہ ہم نامند و صوفیان آنرا اشیاء ثابتہ نامند «باین اشیاء ثابتہ خطاب آمد که الست برکم.» (باختصار از انسان کامل نسفی ص ۱۶۱) - سیدحیدر آملی این آیه را تمثیلی دانسته است و در تفسیر آن آورده است: خطاب شد، که آیا در شما و انفس شما به حسب اقتضای استعداد و ماهیات شما نیستیم؟ گفتند بلی! چه آنها در عالم تجرد و قلت تعلق اقرار بدین کردند و چون بعالم شهادت و منزل تعلق نزول نمودند آنرا فراموش کردند. و از این جهت است که فرمود: «ولقد عهدنا الی آدم من قبل فنیسی ولم نجدله عزماً»^۳ یعنی عزمی در او نیافتم به توجهش به ما و در توجهش به مشاهده مادر مظاهر عینی و شهودی یا آفاقی و انفسی. (جامع الاسرار ص ۳۱۳). پس در ابتدای زمان ایجاد همه موجودات بر توحید وجودی بودند بعلت اقرار ازلی آنها در جواب

۱- سوره اعراف آیه ۱۷۹

۲- سوره مبارکه الحجرات آیه شریفه ۷

۳- سوره مبارکه طه آیه شریفه ۱۱۵

الست بر بکم. (جامع الاسرار ص ۱۵۱)

خلاصه آنکه: مفسرین اعم از شیعی و معتزلی و صوفی و غیره در تفسیر این آیه بسیار سخن گفته‌اند. تنها طبری در تفسیر کبیر خود سی و شش روایت از صحابه درین باره آورده است. (ر-ک: تفسیر طبری ج ۹ ص ۷۵ ببعده) و دیگران نیز در رد و قبول این روایات مطالبی آورده‌اند که مراجع آن در صدر مقال آورده شد. اما صوفیان درین باره گویند: این آیه مانند بعضی آیات دیگر مفید نوعی تمثیل است. و خطاب الست بر بکم براعیان ثابت یا حقایق ثابت که عارفان آنرا اشیاء ثابت می‌نامند بوده است (ر-ک: اعیان ثابت) و غرض از آن اقرار بر توحید وجودیست (ر-ک: توحید) و صورت پیمان عهد دوستی است با ایشان در روز نخست و عهد ازل اما بندگان بعلت نداشتن عزمی استوار آن عهد را فراموش کردند و به غیر حق مشغول شدند. و حق تعالی بعلت همت عالی خود خواست تا بدین وسیلت آن عهد را فریاد آدمیان دهد. و آن روز را که ارواح و اشخاص و دوستان از جام محبتش سرمست میشدند بیادشان آورد. در تفسیر سهل بن عبدالله تستری ذریاتی را که این عهد بر آنها اطلاق شد به سه دسته کرده است: اول محمد مصطفی صل الله علیه وآله وسلم که از نور حق آفریده شد، دوم آدم ابوالبشر از نوری دیگر خلق شد، سوم ذریت آدم که از آدم ابوالبشر پدید آمد. (تفسیر سهل بن عبدالله چاپ مصر ص ۵۹ ببعده) - و نیز گویند در آن روز خلایق بدو دسته تقسیم شدند: اول جمعی «که در دریای هیبت بموج دهشت غرق شدند و خطاب کالانعام بل هم اضل در باره‌شان صادق آمد دوم عده‌ای که مورد «نواخت و کرامت قرار گرفتند و در زمره راشدین و رستگاران درآمدند.» که غرضشان در این جمع رستگاران انبیا و اولیا و عارفان و واصلان و موحدین‌اند و دسته دیگر مشرکین و کافران و منکرین و غیره که مورد سخط و عذاب واقع خواهند شد.

مولانا هم معتقد است که خطاب الست خطابیست عام و ازلی و ابدی که همه موجودات از آن برخوردار میشوند این خطاب جاودانی همیشه

بوده و همیشه خواهد بود. آمدن موجودات از عدم بوجود تفسیر این بلی است به‌الست عشق که از عالم بی‌نشانی به‌عالم شهادت روی می‌آورند.

آن ندایی کاصل هر بانك و نواست
 تُرك و كُرد و پارسی گوی و عرب
 خود چه جای ترك و تاجیکست و زنگ
 هر دمی از وی همی آید الست
 گر نمی‌آید بلی زیشان ولی
 دفترانی ص ۱۲۸ س ۲۱۵۷

ج ۱ علاص ۵۵ س ۲۲
 رقم ردّ و قبول و کفر و ایمان را در عهد الست زده‌اند. و اشیاء ثابتة و موجودات در همان زمان مورد عنایت و یا قهر واقع شده‌اند.

بد عمر را نام اینجا بت پرست
 آنکه بد نزدیک ما نامش منی
 صورتی بود این منی اندر عدم
 حاصل آن آمد حقیقت نام ما
 دفترانی ص ۷۷ س ۱۲۴۱

ج ۱ علاص ۳۳ س ۲۷
 ارواحی که بهنگام خطاب‌الست مورد عنایت ازلی واقع شده‌اند، در این نشأة که عالم شهادتش خوانند نیز مورد عنایت‌اند، و میتوانند به‌توحید حقیقی رسند و بمقام اتصال و فناء فی‌الحق و بقاء بالله نایل آیند و بمعرفت حقیقی دست یابند.

آن شود شاد از نشان کو دید شاه
 روح آنکس کو بهنگام الست
 او شناسد بوی می کومی بخورد
 دفتر ۲ نی ص ۳۳۸ س ۱۶۶۴

ج ۲ علاص ۱۴۱ س ۵
 علامت آنانکه باین ندای جان‌بخش گوش فرا داده‌اند. و رقم قبول برسکه وجودشان خورده است همین طاعات و اعمال آنهاست. این گروه‌آنی از تسبیح حق و ذکر او غافل نی‌اند و لحظه‌ای بی‌یاد او نمی‌توانند بود. مجاهدات دائمی این گروه آنان را از این تسبیح و تذکر ناگزیر کرده

است

مخلصش را نیست از تسبیح بُد
چیت تسبیح آیت روز الست
بشنو این تسبیح های ماهیان
هر که دید آن بحر را آن ماهیست
یسونس محجوب از نور صبح
ورنه دروی هضم گشت وناپدید
ج ۲ علا ص ۱۷۴ س ۲۸

مست باشد در ره طاعات مست
بیفتور و بی گمان و بی ملال
اندرین دنیا نشد بنده و مرید
یک زمان شکرستش و سالی گله
می نهد با صد تردد بی یقین
ج ۳ علا ص ۲۵۳ س ۲۷

یونست در بطن ماهی پخته شد
او به تسبیح از تن ماهی بجست
گر فراموش شد آن تسبیح جان
هر که دید الله را الهیست
این جهان دریاست و تن ماهی و روح
گر مسبح باشد از ماهی رهید
دفتر ۲ نی ص ۴۲۳ س ۳۱۳۵
هر که خوابی دید از روز الست
میکشد چون اشتر مست این جوال
در الست آنکو چنین خوابی ندید
ور بشد اندر تردد صد دله
پای پیش و پای پس در راه دین
دفتر ۳ نی ص ۱۳۳ س ۲۳۴۸

الف

بفتح اول و کسر لام، در لغت باولین حروف تهجی اطلاق کنند و کنایه
است از مجرد شدن و مجرد گشتن و بی چیز و فقیر شدن و آدم ابوالبشر، و
روح اعظم و مهتر آدم و جوهر فرد (لغت نامه) و در علوم ادب خاصه صرف
و نحو اقسامی دارد که ذکر آن در اینجا زاید است. (جهت اطلاع رک:
فرهنگ علوم ص ۱۵۳ و ترجمه مفاتیح العلوم ص ۴۷ و ۴۸ و یواقیت العلوم
ونفایس الفنون ذیل بحث تصریف) صوفیان گویند. الف اشاره است بذات
احدیت یعنی حق از آن جهت که در ازل او اول اشیاء بوده است.

شیخ روزبهان ذیل عنوان فی معنی الف و حقیقه شطحها آورده است:
ازرهی بشنو معنی الف از حروف متشابهات. بدانکه الفات از شطحیات
اشارات استواء قدم در قدم بر قدم از قدم است. و فردانیت ذات در ذات.

وتجلی گنه بر گنه و عین به عین. و خبر است از عین جمع و جمع جمع و اسقاط علل. الف اصل قدم است. (شرح شطحیات ص ۶۵) در نقد النقود ضمن تفسیر فرمایش مولای متقیان علیه السلام «أَنَا النُّقْطَةُ تَحْتَ الْبَاءِ» آورده است: الف چون ذات مطلقه مجرده است بدون تقید و تعین، تقید او بصورت باء است. و بدانکه ظهور حق تعالی در صف موجودات چون ظهور الف است در سایر حروف هجائیه. چون الف هر گاه از ارتفاع و اطلاق و تجرد نزول کند مقید بصورت باء و ثاء و غیره خواهد شد. و هیچ حرفی از حروف تهجی نیست مگر اینکه الف صورتاً و معنأ بدان نباشد. بنابراین عارف میتواند بگوید در خارج جز حرف الف نیست و در حروف جز الف نیست. همچنین است شأن حق تعالی هر گاه از حضرت علو و ارتفاع و اطلاق و تجردش نزول به مقام تعین و تقید نماید انخفاض و نزول او بصورت خلق خواهد بود چنانکه پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.» (نقد النقود - باختصار از ص ۶۹۹ تا ۷۰۳)

ظاهراً صوفیان الف را بصورت اشاره، اصطلاح کرده اند یعنی آنرا اشاره میدانند بمقام احدیت مطلقه خداوند متعال از نقطه نظر اینکه اول اشیاء است از لا که در عالم محسوس بنابر حدیث منقول در بالا بصورت انسان یا انسان کبیر و حقیقی درآمده است. پس انسان کامل الفی است که جامع جمیع صفات الهی است. رَكَّ انسان و انسان کامل.

مولانا نیز در مثنوی، آدمی را تشبیه بالف کرده است از خود هیچ ندارد و در واقع مظهریست از حق و جلوه ایست از جلوات او. خواب و بیداری و گریه و خنده و خشم و صلح و مهر و قهر او، همه و همه از حق است و محل ظهور صفات اوست.

ور به علم آئیم آن ایوان اوست	گر به جهل آئیم آن زندان اوست
ور به بیداری بدستان و بیم	ور بخواب آئیم مستان و بیم
ور بخندیم آن زمان برق و بیم	ور بگرییم ابر پر زرق و بیم
ور بصلح و عذر عکس مهر اوست	ور بخشم و جنگ عکس قهر اوست

چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

ج ۱ علاص ۴۵ س ۲۴

مختلف جانند از یا تا الف

گرچه از يك دور سر تا پا یکیست

ج ۲ علاص ۷۷ س ۱۳

جز دلی دلتنگ تر از چشم میم

ج ۶ علاص ۶۵۷ س ۱۶

در مثنوی گاهی هم سالک فانی در حق را که بمقام فنا رسیده است

بالف تشبیه شده است و یا به الفی که در کلمه «بسم الله» مخفی است تشبیهش

کرده که همه وجود خود را در نرد محبت حق باخته و چنان در او فانی

شده که مانند الف موجود در «بسم الله» ظاهراً بر زبان نیاید. هرچه هست

صفات حق است و هرچه هست مظهر اوست.

او ندارد هیچ از اوصاف خویش

شد برهنه جان بجان افزای خویش

ج ۶ علاص ۵۴۵ س ۲۱

چون الف در بسم در رو درج شو

هست او در بسم و هم در بسم نیست

ج ۶ علاص ۶۵۵ س ۲۱

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ

دفتر ۱ نی ص ۹۳ س ۱۵۱۵

اولا بشنو که خلق مختلف

در حروف مختلف شور و شکیت

دفتر ۲ نی ص ۱۷۹ س ۲۹۱۴

چون الف چیزی نداریم ای کریم

دفتر ۶ نی ص ۴۵۵ س ۲۳۲۹

در مثنوی گاهی هم سالک فانی در حق را که بمقام فنا رسیده است

بالف تشبیه شده است و یا به الفی که در کلمه «بسم الله» مخفی است تشبیهش

کرده که همه وجود خود را در نرد محبت حق باخته و چنان در او فانی

شده که مانند الف موجود در «بسم الله» ظاهراً بر زبان نیاید. هرچه هست

صفات حق است و هرچه هست مظهر اوست.

چون الف از استقامت شد به پیش

گشت فرد از کسوه خواهان خویش

دفتر ۶ نی ص ۲۲۹ س ۳۶۱۲

در وجوه و وجه او رو خرج شو

آن الف در بسم پنهان کرده ایست

دفتر ۶ نی ص ۴۵۵ س ۲۲۳۸

الفت

بضم اول و فتح فاء در لغت بمعنی خو کردن و دوستی (آندراج) و انس گرفتن و آمیزش است. (اقرب الموارد) و در اصطلاح اتفاق آراء است در معاونت بر تدبیر معاش. (تعریفات ص ۲۸ و نصّ النصوص ص ۳۷۹) و در اصطلاح صوفیان از مراحل محبت است و آن میل شدید دل است به مألوف. الفت را پنج درجه است: اول در افعال صانع، و آن بمنزله آن باشد که کسی بعضی صفات صاحب حسنی پیش کسی گوید بدان سبب دوستی

او در دل بجنبند. دوم کتمان میلان است و تحمل مشقات، اینجا الیف احوال خود را نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر کند. سیوم تمنّاست درین مقام نه ازجان اندیشد و نه از هلاک، و گوید اگرچه وصول متعذر و مستحیل، اما در آرزوی مردن خوشتر. چهارم اخبار و استخبار الیف، درین مقام خواهد اخبار کند و در اخبار مألوف خود استخبار و از سر دیوانگی گاه راز با صبا گوید و گاه جواب از نسیم جوید. پنجم تضرع است درین مقام الیف به تضرع و زاری پیش آید. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۷۹)

شمس‌الدین محمد آملی ضمن شرح اخلاق درویشان آورده است: خُلق دهم، در تألیف با مردم، که از جمله اخلاق کریمه و اوصاف شریفه است و هرچند در نهاد مردم، این خلق تمامتر، خیر و سعادت درو بیشتر. و در خبر است که: «الْمُؤْمِنُ أَلْفٌ مَأْلُوفٌ وَلَا خَيْرٌ فِي مَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ.» و وحدت و عزلت که محبوبست به نسبت با اشرار و لئام است، اما صحبت با اخیار اشرف مطالب و اعز ما ربست. چه اهل خیر و صلاح بواسطه مخالطت و ممازجت نفوس و ارواح اوصاف، کمال و خیر از یکدیگر اکتساب کنند و تأثیر صحبت مردم، مردم بعضی در مشاهده و معاینه از بیان مستغنی است. و هر صحبت که تخم آن محبت ذاتی بود ثمره آن همه محض خیر و خیر محض و صلاح باشد. و ظلم از آن دور بود. لیکن این معنی در عزلت بمتابه کبریت احمر است و اگر ممکن بودی خلق عالم همه بدین صفت متصف گشتندی و احتیاج به تعدیل معدّلی نیفتادی و چون جامع میان اهل محبت رابطه حق است، محبت ایشان با یکدیگر عین محبت الهی بود و استیناس ایشان باهم، محض استیناس با حق. بخلاف تألف و تودد اهل فساد و شر با یکدیگر چه جامع میان ایشان رابطه طبع و هوی است و نتیجه صحبت ایشان با یکدیگر همه وحشت و عنا. قال الله تعالی: «الْإِخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ.»^۱ و صحبت و تألف سالک با جنس خود باید که بظاهر و باطن بود و با غیر جنس مجرد ظاهر. (نفائس الفنون

ج ۲ ص ۱۵)

ابن عربی ذیل عنوان معرفت الفت و اسرار آن شرح مبسوطی آورده است که نقل آن همه در اینجا جایز نیست در مقدمه عنوان آورده است: که الفت بین دونفر بعلت تناسب بین آنهاست و منزل الفت عبارت است از نسبت جامع بین حق و خلق و این آن صورتست که انسان بدان آفریده شد. و بهمین جهت است که هیچیک از مخلوقات خداوند متعال ادعای الوهیت نمی کنند جز انسان. چنانکه فرعون گفت انا ربکم الاعلیٰ و این بعلت تملک انسان در عالم وجود است که جز او دیگری این تملک را واجد نیست. پیدا شدن عبودیت از همین تملک است و از این جاست که گویند فلانی بنده فلانی است و شرع برای این عبودیت قواعدی از قبیل عتق و رغبت و غیره وضع نموده است. سپس به الفت ابدال هفتگانه و بریدن آنها از یکدیگر و علت اسفارشان باقطار عالم و مدت این سفرها پرداخته و سر انجام آورده است که در منزل الفت علت عشق دانسته شود و به سبب عشق حاصله در عاشق پی ببرند و به روابط بین عاشق و معشوق واقف گردند (فتوحات مکیه ج ۲ ص ۶۰۲ تا ۶۰۶)

خلاصه آنکه در نظر صوفیان الفت از مراتب اخلاق است و صوفی باید خوگیر و اهل الفت و مصاحبت باشد و آن را مراتبی است: مرحله اول عبارتست از دوستی و و داد بین دونفر که بعلت سنخیت و جنسیت و تناسب تولید میگردد که نتیجه آن مصاحبت با اختیار و بهره مندی از محسنات اخلاقی یکدیگر است. دوم الفتی است که بعشق و محبت می انجامد و درین مرحله است که موضوع عشق و کیفیت آن و رابطه عاشق و معشوق در میان می آید که آنرا نیز مراتبی است که در صدر مقال بآن اشاره شد. مرحله بالاتر، الفت و استیناس با حق است که صوفی از ما سوای او غافل می ماند و با دل و جان بخدای خویش و الطاف بی نهایت او مشغول میگردد. رک:

صحبت. محبت. عشق.

القاء

بکسر اول در لغت بمعنی افکندن (منتهی الارب) و رسانیدن (آنندراج) و املاء کردن سخن که مانند تعلیم است. (اقرب الموارد) و در اصطلاح صوفیان نوعیست از خواطر که آنرا خواطر ربّانی نیز گویند. و درباره آن گویند هر خاطر که در دل هیبت عظمت خدای تعالی و یقین و قربت و وله و غیبت از خود آرد آن القاء الهی باشد. (یواقیت العلوم ص ۷۲) - القاء وحی چنانست که نفس چون به کمال ذاتی خود رسید و طبیعت مادون از او زایل شد، روی به خدای خود آرد و بوجود مبدع خود تمسک کند و بر افادات و فیض و نور او اعتماد نماید. باریتعالی نیز باو توجهی کلی پیدا نماید و به نظر الهی بدون نظر افکند. از عقل کلی قلمی برگیرد و از نفس کلیه لوحی و در آن علوم خاصه را نقش نماید. پس عقل چون معلم شود و نفس قدسی چون متعلم و جمیع علوم برای اینگونه نفوس حاصل شود و جمیع صور در او نقش پذیرد بدون تعلم و تفکر. (جامع الاسرار ص ۴۴۹) - این القاء ربّانی را لذتی عظیم در دنبال باشد که کلیه وجود آدمی را فرا گیرد و دارنده آنرا مدت‌ها از خورد و خوراک مستغنی گرداند و غیر از همان لذت برایش لذت دیگری معنی پیدا نکند. (مصباح الارواح ص ۱۵) - رُك خواطر. وحی. الهام.

الوهیت

به ضم اول و دوم و تشدید و فتح یاء در لغت بمعنی خدایی و ربوبیت و معبودیت و پرستش آمده است. (لغت نامه) و در اصطلاح اهل کلام، اسمی است برای واجب‌الوجود و مستحق جمیع محامد است. و در اصطلاح صوفیه نام مرتبه‌ایست جامع جمیع مراتب اسماء و صفات حق تعالی. صاحب انسان کامل گوید: الوهیت عبارت است از تمام حقایق وجود و حفظ آن حقایق در مرتبه خود و مراد از این حقایق وجود احکام مظاهر وجود است با

مظهر آن، که حق و خلق باشد. پس الوهیت شمول مراتب الهیه و کونیه است و دادن حق هر صاحب حقیقت از مرتبه وجود، الله نام این مرتبه است و جز برای واجب الوجود برای احدی صادق نیست. بنابراین بالاترین مظاهر ذات، الوهیت است چون بر جمیع مظاهر احاطه دارد، لذا الوهیت ام‌الکتاب و قرآن احدیت و فرقان و احدیت و کتاب مجید رحمانیت است. و این همه اعتباریست چه اصطلاح قوم بر آن پایه است که ام‌الکتاب ماهیت گنه ذات و قرآن ذات و فرقان صفات و کتاب وجود مطلق می‌باشد، و در حقیقت اختلاف این دو قول در عبارت و کلمات است و هر دو در معنی مساویند. پس بالاترین مرتبه‌ای که الوهیت است، احدیت می‌باشد و واحدیت یکی از تنزلات حق از احدیت است. بنابراین بالاترین مرتبه واحدیت، رحمانیت است و بالاترین مظاهر رحمانیت ربوبیت و بالاترین مراتب ربوبیت در نام ملك مندرج است. لذا ملائکه زیر ربوبیت و ربوبیت زیر رحمانیت و واحدیت و واحدیت زیر احدیت و احدیت واحدیت زیر الوهیت قرار می‌گیرد. چون الوهیت اعطاء حقایق وجود و غیر وجود است. از این جهت است که اسم «الله» بالاترین اسم است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۰۳) الوهیت عین ذاتست. (شرح شطحیات ص ۶۳۲).

سید حیدر آملی کلمه فطره را که در حدیث نبوی «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» آمده عبارت میداند از قرار هر چیزی به الوهیت و ربوبیت و اقرار باینکه همه جودات ارضی و سماوی مخلوق اند نه خالق (جامع الاسرار ص ۷۵) و در قاعده چهارم کیفیت توحید ضمن بحث در وجه پنجم از وجوه مذکور در آن باب آورده است: بدانکه اله دائماً خواستار مألوه است و رب خواستار مربوب علماً و عیناً چه الوهیت و ربوبیت دو مرتبه انداز مراتب وجود تحقق پیدا نخواهند کرد و ثبوت نخواهند یافت مگر باین دو، چنانکه پادشاهی شاهان مجازی تحقق پیدا نخواهد کرد مگر به رعیت و لشکر. (ص ۱۸۵)

در جای دیگر همین کتاب آمده است: «ظهور حق در مرتبه اسم «الرحمان» بنزول واحد است از حضرت ذات بحضرت اسماء و صفات که

آن مرتبه دوم است و در وجود و مرتبه اول در ظهور است. و ظهور او در مرتبه اسم «الرَّحِيم» است که تنزل دیگر است یا نزول دوم است از حضرت الوهیت بحضرت ربوبیت چه الوهیت را که موسوم است بحضرت واحِدیت دوا اعتبارست: اعتبار الوهیت و اعتبار ربوبیت پس الوهیت مخصوص «الرَّحمان» است و ربوبیت خاص «الرَّحِيم». (ص ۵۹۹ جامع الاسرار)

بدان که الوهیت و ربوبیت متحقق نشوند مگر به اله و رب، مألوه و مربوب. و تعیین الوهیت و ربوبیت در ظهور از تحقق مألوه و مربوب ناگزیر است و گفته اند: «ربوبیت را سَرِیت که اگر ظاهر شود خود ربوبیت باطل گردد.» و باتفاق همه مألوه و مربوب چیزی جز اعیان ثابته و ماهیات غیر مجعوله نیستند که محتاج بوجود خارجی و ظهور عینی است، چه آنها از معلومات ذات الهی اند که ازلاً و ابداً طالب وجود از موجد خودند باندازه قابلیت و استحقاق و استعدادشان. (نص النصوص صفحه ۴۵۰ و نیز رِک تا ص ۴۵۶)

خلاصه مطلب آنکه «الوهیت» در اصطلاح این قوم نام مرتبه ایست که جامع جمیع مراتب اسما و صفات الهی است که از آن به تمامی حقایق وجود و احکام و مظاهر آن تعبیر می کنند. نام این مرتبه که بالاترین مراتب است از لحاظ اسماء الهی «الله» است. و از لحاظ ظهور، اسم «الرحمن» مظهر الوهیت است همانطور که اسم «الرحیم» مظهر ربوبیت می باشد.

در مثنوی الوهیت بالاترین مرتبه است از مراتب وجود خاص حضرت احدیت و کس را بدان مقام راه نیست و هر کس مدعی آن مقام باشد مردود و مطرود است و جزو بال و فتنه حاصلی نخواهد برد. شیطان بر در این بارگاه چون سگی است پاسبان که راه متقاضیان و طالبان را می بندد و باید از شر او پناه به صاحب آن بارگاه برد:

هر که در پوشد برو گردد وبال	هست الوهیت ردای ذوالجلال
وای او کز حد خود دارد گذر	تاج از آن اوست آن ما کمر
که اشتراکت باید و قدوسیت	فتنه تست این سرطاووسیت

ج ۵ علاص ۴۴۲ س ۱۸
 کمترین سگ بر در آن شیطان او
 ذره ذره امر جو برجسته رگ
 گشته باشد از ترفع تیزتگ
 بانك برزن بر سگت ره برگشا
 حاجتی خواهم ز جود و جاه تو
 ج ۵ علاص ۵۱ س ۱۱

دفتر ۵ نی ص ۳۵ س ۵۳۳
 ملك ملك اوست فرمان آن او
 بر در كهف الوهیت چو سگ
 پس اعود از بهر چه باشد چو سگ
 این اعود آنست کای تُرك خطا
 تا بیایم بر در خرگاه تو
 دفتر ۵ نی ص ۱۸۹ س ۲۹۵۵

الهام

بکسر اول در لغت بمعنی در دل انداختن و فهمانیدن و آنچه در دل افکند خدای تعالی آمده است. (کشف اللغه) - در اصطلاح الهام چیزیست که بطریق فیض القاء شود. و گفته‌اند: الهام چیزیست که آدمی را در دل افتد از علم و دانش و او را به عمل وادارد بدون اینکه بآیه‌ای استدلال کند و یا به حجت و دلیلی توجه کند. و این الهام را علماء دین حجت ندانند ولی صوفیان آنرا حجت دانند و قبول کنند. و فرق بین الهام و اعلام در آن است که الهام اخص از اعلام است چه اعلام از طریق کسب و تنبیه نیز حاصل شود. (تعریفات) الهام در لغت بمعنی مطلق اعلام است و در شرع، القاء معنی‌ایست در دل از طریق فیض بدون اکتساب و فکر و استفاضه بلکه واردیست غیبی که از غیب وارد شود. و کلمه خیر را بر آن اضافه کرده‌اند تا شامل وسوسه نباشد از این جهت بعضی از مفسرین گویند: القاء خیر است در دل بدون استفاضه فکریه. الهام اخص از اعلام است زیرا که اعلام گاهی بطریق استعمال میشود، ولی الهام سبب حصول علم برای عامه نیست و برای الزام غیر صالح است پس علمی که از آن حاصل میشود مخصوص کسی است که باو الهام شده است نه دیگری. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۳۵۸)

الهام مقام محدثین است و آن بالاتر از مقام فراست است زیرا که

فراست گاهی نادر واقع شود یا برصاحب فراست باشکال و صعوبت دست دهد **وَإِلْهَامٌ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي مَقَامٍ عَتِيدٍ**، و آنرا سه درجت است: اول الهام انبیاء و آن وحی قاطع است که گاهی بصورت اطلاق و زمانی مقرون باسمع است. درجه دوم الهامیست عینی و علامت صحت آنست که صاحب چنان الهامی هیچ سّری را فاش نکند و از هیچ حدّ شرعی تجاوز ننماید و هیچگاه براه خطا نرود. سوم الهامیست که **بَاتَجَلَى عَيْنِي** تحقیق همراه است و از عین ازل محض سخن گوید. (شرح منازل السائرین ص ۱۵۵) - تمیز دادن الهام از لّمات شیطانی بغیر الهام نمی شود یعنی آنچه در دل انسان می افتد، میشود شیطانی باشد و میشود که رحمانی باشد باستدلال و برهان تمیز میسر نیست. پس شناسایی الهام بغیر از علمی که الهام است یا بغیر علم مسبب از الهام نخواهد شد. الهام القاء رحمان است خیر و شر و غیره را و باطن خفی امور، در قلب بنده و تمیز بین این خیر و شر نمی شود مگر بنور الهام حق تعالی شأنه و کسیکه این نور الهام در دل او تابش کرده باشد، فراست او هم صحیح خواهد بود. تمیز دادن و سوسه شیطان از الهام مشکل است و میسر نیست، مگر برای کسیکه از دارنفس قدم برتر گذاشته باشد و چشم او بینا شده باشد. (کلمات قصار بابا طاهر ص ۶۶ و شرح آن ص ۴۲ بعد)

الهام مخصوص است بخواص اولیا. و آن علمیت درست و ثابت که حق عزّ علا، آنرا از عالم غیب در دل های خواص اولیا قذف کند. «**قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمِ الْغُيُوبِ**» جمله متصوفه آنرا خاطر حقانی خوانند. و فرق میان فراست و الهام آنست که در فراست کشف امور غیبی بواسطه تفرّس آثار صورت بود و در الهام بی واسطه آن (مصباح الهدایه ص ۷۹) - خواطر ملکی را الهامات نامند. مشایخ را اتفاق است که هر که لقمه حرام خورد فرق میان و سوسه و الهام نتواند کردن. ولیکن اینقدر بتوان گفتن هر خاطری که دل را باطاعت و صدق و علم و حکمت وزهد خواند آن الهام ملکی است. (یواقیت العلوم ص ۷۲)

آن چنان که دیگران در خواب ارواح انبیا و اولیا و ملائکه را ببینند و با ایشان سخن گویند، وی (مرد کامل) در بیداری ببیند و با ایشان سخن گوید. این است معنی کشف و وحی و الهام و اینچنین کس را انسان کامل گویند. (انسان کامل نسفی ص ۲۳۶) - بدان که هر وقت که ملائکه سماوی سخن بدل آدمیان القا کنند، آن القا اگر در بیداری باشد نامش الهام است. (ص ۲۳۹) هر که بر ریاضت و مجاهدت خود را پاک و صافی گرداند و علم طهارت حاصل کند او را با ملائکه سماوی مناسب پیدا آید. و چون مناسبت پدید آمد همچون دو آئینه صافی باشند مقابل یکدیگر بدارند و این ملاقات در بیداری سبب الهام است و در خواب سبب خواب است. (۲۴۱) - آدمی هر يك استعداد چیزی دارند چنان که یکی استعداد آن دارد که خواب راست ببیند و یکی استعداد آن دارد که در بیداری اندرون وی عکس چیزها زود قبول کند... این دو کس می توانند که این استعداد را به ریاضات و مجاهدات بجائی رسانند که هر چیز که از عالم غیب روانه شود، تا باین عالم شهادت رسد، این دو کس را از آن حال خبر شود و عکس آن چیز که می آید در اندرون ایشان پیدا آید. و آن عکس اگر در خواب پیدا آید نامش خواب راست است و اگر در بیداری پیدا آید نامش الهام است. (ص ۲۵۶) چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدان که هر وقت ملائکه سماوی سخنی بدل آدمی القا کنند آن القا اگر در بیداری باشد نامش الهام است و اگر در خواب باشد نامش خواب راست است. (انسان کامل نسفی ص ۳۲۴)

بدان که هر که بر ریاضات و مجاهدات خود را از تعلقات بیرونی و اندرونی خالی و صافی گرداند و از علایق پاک و مطهر گردد، هر چیز که در عالم حادث شود پیش از وقوع آن چیز او را خبر شود. یعنی بر ریاضات و مجاهدات روح نفسانی وی در اعتدال همچون جوهر فلک گردد و نفس ناطقه وی در تجرد و انقطاع همچون نفس فلکی شود. پس به مناسبت که میان نفس ناطقه و نفس فلکی پیدا آید، از نفس فلکی، در نفس ناطقه وی چیزها پیدا آید. همچنانکه دو آئینه صافی که مقابله یکدیگر باشند. اما

هر چیز که پیدا آید کلی باشد و در نفس ناطقه بطریق کل پیدا آید نفس ناطقه با متخیله بطریق جزوی حکایت کند و از متخیله به حس مشترك نزول کند و چون به حس مشترك نزول کرد محسوس این کس گشت. و تفاوت نکند میان از بیرون چیزی به حس مشترك رسد و از اندرون یابد. و از جهت این معنی او را حس مشترك گویند که از هر دو طرف ادراک میکند. پس هر کرا مزاج دماغ سلامت تر باشد و قوت متخیله و حس مشترك وی صافی تر بود از تعلقات، خبر او راست تر و درست تر باشد. این است معنی الهام و وحی که گفته اند. (کشف الحقایق ص ۹۲)

خواطر خطابی بود که بر ضمائر در آید. بود که از فریشته بود و بود که از دیو بود، و بود که حدیث نفس بود و بود که از قبل حق سبحانه بود. چون از قبل فریشته بود الهام بود و چون از دیو بود و سواس بود و جمله این از جنس سخن بود. آنچه از فرشته بود صدق آن را بموافقت علم بتوان دانست. و اتفاقست میان پیران که هر که حرام خورد میان الهام و سواس فرق نداند کرد. و از استاد ابوعلی شنیدم هر کرا قوت او معلوم بود میان الهام و سواس فرق نتواند کرد. (رساله قشیریه ص ۴۳ و ترجمه ص ۱۲۸) - فرقت بین خاطر حق و خاطر نفس. و خاطر حق محض الهام است و الهام صحیح چون بردل خطور کرد عقل و نفس و شیطان و ملک متعرض آن نشود. گاهی این الهام در غیبت دست دهد و آن شدید الظهور تروبه ذوق نزدیک تر است. خواطر حقانی (الهام) همان علم لدنی است و در حقیقت از جنس خواطر نیست بلکه علم ازلیست که خدایتعالی هنگامیکه ارواح را مورد خطاب است بر یکم قرار داد بآنها آموخت. و هر گاه سالک صفای باطن پیدا کند و از وجود خویش خالی شود، علم لدنی یا حکمی از احکام آن بر او آشکار گردد و چون سالک از غیبت باز گردد این علم با او خواهد بود. و مثل آن چون خط نوشته شده بر لوحیست که به غبار آلوده باشد. چون غبار از آن بزدایند خط ظاهر شود. (فوایح الجمال ص ۱۱)

نحوه حصول علوم در دل مختلف است گاهی هجوم بردل کند و

چنان ماند که بردل ریخته شود و یا انداخته شود. و گاهی از راه استدلال و تعلیم خاص حاصل شود. آنچه تحصیلش از طریق اکتساب و حيله دليل نباشد الهام نامیده میشود و آنچه بوسیله استدلال حاصل شود اعتبار و استبصار نامند. الهام تنبه نفس کلی است به نفس جزئی باندازه صفای استعداد ذاتی او. وحی اثر فیض خداست و الهام اثر وحی است علم حاصله از وحی را علم نبوی و الهی نامند، و علم حاصل از الهام را علم لدنی یا کشف گویند. علوم بطور کلی در جوهر نفس کلی ازلی موجود است و نسبت آن با عقل اول چون نسبت حوا است با آدم. و عقل کلی در نزد خدایتعالی اشرف و اکمل و اقوی از نفس است، و نفس کلی عزیزتر و لطیفتر و شریفتر است از سایر مخلوقات. از افاضه این عقل کلی وحی بوجود میآید و از اشراف نفس کلی الهام تولید میشود. پس وحی زینت انبیا است و الهام زیور اولیا. لذا الهام غیر وحی است و به نسبت از آن ضعیفتر است. خدایتعالی چون خیر و نیکی برای بنده خود خواهد حجاب بین او و نفس کلی را برمیدارد، تا اسرار کائنات بر او مکشوف شود و معانی مکونات در او نقش پذیرد.

و بدان که چون وحی منقطع شد، باب رسالت مسدود میگردد و مردم پس از تصحیح حجت و تکمیل دین از رسل و دعوت بی نیاز شوند چنانکه خدایتعالی فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی.»^۱ اما باب الهام مسدود نشود و امداد نور کلی منقطع نگردد. و چون خلق از رسالت و دعوت بی نیاز شوند، احتیاج به تذکر و تنبّه دارند، بعلت استغراق آنها در وساوس و انهماکشان در شهوات. ازین لحاظ بعلت رحمتی که خداوند تبارک و تعالی به بندگان خود دارد، چون باب وحی را ببندد، در الهام بگشاید. (احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۱۷ بعد)

و فرق میان الهام حق و اشارت کلام آنستکه الهام خطابی باشد با ذوق و شعور ولیکن به رمز نه صریح. و کلام خطابی باشد با ذوق و شعور و صریح. ولیکن در مقام ملهمگی نفس کلام پدید نیاید، کلام در مقام

مطمئننگی نفس پدید آید و نهایت مقام ملهمگی آنستکه نور حق در دل متمکن شود تا بهرچه نگرند بنور حق نگرند. از آن وقت که الهام پدید آید مرتبه خواص مؤمنانست، تا آنوقت که «نورالله» در دل متمکن گردد آنکه مرتبه عوام اولیاست.

چون بدین مقام رسید، کمال معاد اینطایفه است که مقتصداناند، و در عالم ارواح اهل صف دوم بوده‌اند. انوارالطاف و فیض حق از پس حجاب صف ارواح انبیاء و خواص اولیا بدیشان میرسیده است پس هر کسیرا از اهل صف دوم بقدر اصابت نور فیض اینجا در متابعت انبیاء و اولیاء سعی وجد و طلب پدید آید، و چنانکه در هر صف تفاوت قرب و بعدی بوده است بعضی ارواح را بر بعضی اثر آن در سعی و طلب هر کس پیدا شود، و دریافت و نیافت هم مؤثر است. (مرصادالعباء ص ۳۶۶)

بدانکه وحی بردو نوعست: خاص و عام. وحی خاص مخصوص انبیاء و رسل است، و عام از آن اولیا و اصفیاست که آنرا الهام نامند. الهام نیز بردو نوع است: خاص و عام. الهام خاص مخصوص اولیاء و اصفیاست و آن نیز گاهی بواسطه است و گاهی بی واسطه. الهام بواسطه آنست که ملهم بصورت آوازی که از کسی برآید آنرا می‌شنود و می‌فهمد و مقصود را درک میکند، و این نوع الهامات مخصوص اوایل حال انبیاست. الهام بیواسطه، قذف معانی و حقایق است بر دل اولیا از عالم غیب که گاهی دفعی و یکجاست و گاهی تدریجی و اندک اندک. اما الهام عام، یا بسبب علم است یا بدون سبب، و نیز حقیقی است یا غیر حقیقی. آنچه با سبب است حقیقی است و آن به ترکیه نفس و تهذیب اخلاق مرضیه و اوصاف حمیده که موافق با شرع و مطابق با اسلام باشد حاصل شود. و آنچه بی سبب است غیر حقیقی است که برای نفوسی خاص باقتضاء ولادت و نحوه زندگی و کیفیت شهرها حاصل شود. مانند آنچه برای برهمنان و کشیشان و رهبانان حاصل شود. و بدان که آنچه بوسیله وحی خاص حاصل شود آنرا علم نبوی و الهی نامند. و آنچه بوسیله الهام خاص حاصل شود آنرا علم لدنی و غیبی گویند. (جامع الاسرار ص ۴۵۳ بعد) - مؤلف جامع الاسرار الهام را

خاطر ملکی یا خاطر حقانی دانسته است و شرحی مبسوط درباره آن آورده است که ذیل خواطر بآن اشاره شده است. ر-ك: خواطر

مؤلف مذکور در نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، در ذیل عنوان تحقیق العلوم الارثیه الهیه آورده است: بدان که عوام اهل الله و خاصان او منقسم است در وحی والهام و کشف و هریک از آنها به خاص و عام تقسیم میشوند. زیرا که وحی خاص مخصوص انبیاء و رسل است و وحی عام از آن سایر موجودات چون آسمان و زنبور و جز آن. الهام خاص از آن اولیا و اصفیاست. والهام عام به نسبت خاص مشایخ و عارفان است. و بدان که علوم اهل تصوف که از آنان به اهل الله و خاصان تعبیر میشود عبارت از علومیهست که برایشان از جانب خداوند متعال، از راه کشف معنوی وارث حقیقی حاصل میشود، نه از راه کسب و استفاده از غیر. و حصول این علوم گاهی بدون واسطه است و گاهی بواسطه عقل کلی و نفس کلی از این جهت است که این علوم، یعنی علوم صوفیه را علوم ارثی خوانده‌اند. (نص النصوص ص ۳۹۱ بعد)

صوفیان در آثار خود شاید بعلت مشابهت و نزدیکی معانی، اصطلاح وحی والهام و کشف و خواب و خواطر را ذیل یک عنوان آورده‌اند و در باره هریک شرحی مستوفی داده‌اند جهت اطلاع بیشتر. ر-ك: انسان کامل نسفی، رساله هژدهم ص ۲۳۴ تا ۲۴۶ و رساله ملک و وحی والهام و خواب راست ص ۳۱۶ تا ۳۲۵ و احیاء العلوم الدین ج ۳ ص ۱۷ تا ۲۴ و جامع الاسرار ص ۴۵۳ تا ۴۵۸ و نص النصوص ص ۴۹۱ تا ۵۰۱ و مصباح الهدایه ص ۷۶ تا ۸۵ و شرح کلمات قصار بابا طاهر عربیان ص ۴۲ تا ۴۶ و نیز ر-ك: کشف. وحی. خواطر در همین کتاب.

خلاصه آنکه: این طایفه معتقدند که بشر با ریاضت و مجاهده و تزکیه نفس میتواند بکمال رسد و چون مردی کامل شد با عالم غیب آشنایی بهم خواهد رسانید و با ملائک سماوی مناسبتی پیدا خواهد کرد و از آن عالم سخنانی بدل او القاء میشود یا معانی بروی ظاهر میگردد. اگر القاء و ظهور این سخنان و معانی در بیداری باشد «الهام» نام دارد و اگر در خواب

باشد آنرا «رؤیای صادق» نامند. اما این القاء و ظهورات ممکن است نفسانی و شیطانی هم باشد که آنرا «وسوسه» نامند، و تشخیص این دو فقط و فقط کارمرد کامل است و بس. القاء رحمانی کامل «وحی» است و آنرا اثر فیض خداوند متعال دانند و الهام اثر وحی است. فرق این دو در آنست که وحی افاضه عقل کلی است و الهام افاضه نفس کلی، و دیگر اینکه وحی انقطاع پذیر است ولی الهام منقطع نمی شود، چنانکه وحی به خاتم النبیین صلی الله علیه و آله وسلم ختم شد و پس از او منقطع گردید ولی الهام تا بشر هست و کاملان و اولیاء الله وجود دارند منقطع نمی گردد.

الهام نیز مانند وحی عموم و خصوص دارد: الهام خاص از آن اولیا و اصفیاست و الهام عام از آن سایر مشایخ و عارفان. الهام خاص نیز بردو نوع است: اول الهام خاص بی واسطه که مخصوص اوایل حال انبیاء و رسل است، دوم الهام خاص با واسطه که گاهی دفعی و زمانی تدریجی است و مخصوص اولیاء الله است. الهام عام نیز بردو قسم است: اول الهام عام که بسبب علم حاصل شود و آنرا الهام حقیقی نامند، و بعلم ترکیه نفس و مجاهدات بسیار که با موازین شرع و اسلام مطابقت داشته باشد حاصل شود که فقط اولیاء الله و اصفیاء و کاملان از آن برخوردارند، دوم الهام عام بدون سبب که آنرا غیر حقیقی گویند، و باقتضای ولادت و نحوه زندگانی خاص و اجتماعی مخصوص بوجود آید و این همان الهامیست که بر همان و کشیشان و رهبانان و مرتاضین غیر مسلمان از آن برخوردار میشوند.

در مثنوی هم الهام مخصوص مردان کامل و اولیاء الله است که پس از مجاهدات بسیار و ترکیه نفس و رسیدن بکمال حاصل می شود و آن عبارتست از ارتباط ولی کامل با عالم غیب و کسب فیض از آن عالم بوسیله القاء دل و ظهور معانی.

تا بر آرد کوره از نقره جفا
تا بجوشد بر سر آرد زر زبد
او سگی بودی دراننده نه شاه
ج ۱ علاص ۷ س ۶

بهر آنست این ریاضت وین جفا
بهر آنست امتحان نیک و بد
گر نبودی کارش الهام اله
دفتر ۱ نی ص ۱۶ س ۲۳۲

اهل تسویل هواسم الممات

ج ۳ علاص ۲۸۵ س ۱۵

گم شود از مرد وصف مردمی

زین سری زان آن سری گفته بود

ترك، بی الهام تازی گو شده

چون پری راهست این ذات و صفت

ج ۴ علاص ۳۷۸ س ۲۹

در حکایت با یزید و خبر دادن او از تولد ابوالحسن خرقانی سالیان

درازی پیش از بدنیآ آمدن بوالحسن، آمده است که: ابوالحسن خرقانی

از آن دسته کاملان و اولیا حق بود که بدان مقام رسیده بود تا بتواند با عالم

غیب مربوط شود و مورد القاء رحمانی و ظهور معانی قرار گیرد و بواسطه

لوح محفوظ از افاضات الهی بهره مند شود.

بوالحسن بعد وفات با یزید

آن چنان آمد که آن شه گفته بود

از چه محفوظت محفوظ از خطا

وحی حق والله اعلم بالصواب

وحی دل گویند آنرا صوفیان

چون خطا باشد که دل آگاه اوست

از خطا و سهو ایمن آمدی

ج ۴ علاص ۳۷۲ س ۲۵

اهل الهام خدا عین الحیات

دفتر ۳ نی ص ۱۸۸ س ۳۲۹۵

چون پری غالب شود بر آدمی

هر چه گوید آن پری گفته بود

اوی او رفته پری خود او شده

چون بخود آید نداند يك لغت

دفتر ۴ ص ۴۵۲ نی س ۲۱۱۲

در حکایت با یزید و خبر دادن او از تولد ابوالحسن خرقانی سالیان

درازی پیش از بدنیآ آمدن بوالحسن، آمده است که: ابوالحسن خرقانی

از آن دسته کاملان و اولیا حق بود که بدان مقام رسیده بود تا بتواند با عالم

غیب مربوط شود و مورد القاء رحمانی و ظهور معانی قرار گیرد و بواسطه

لوح محفوظ از افاضات الهی بهره مند شود.

از پس آن سالها آمد پدید

جمله خواهی او زامساک وجود

لوح محفوظ است او را پیشوا

نه نجومست و نه رملست و نه خواب

از پی روپوش عامه در بیان

وحی دل گیرش که منظر گاه اوست

مومنا ينظر بنور الله شدى

دفتر ۴ نی ص ۳۸۷ س ۱۸۵۵

الهامیه

بکسر اول، فرقة من المتصوفة المبطله وایشان موافق بقرامطه و دهریه

که از خواندن و آموختن قرآن و علوم دینی اعراض کنند و گویند مسلم

ظاهر حجاب راه باطن است و ایبات و اشعار آموزند. (کشاف اصطلاحات

الفنون ص ۱۳۵۸)

اُمُّ الْكِتَابِ

بضم اول و دوم در لغت بمعنی اصل کتاب که لوح محفوظ است و نیز سوره فاتحه و آیات محکّمات آمده است. (کشف اللغه) و در شرع بمعنی لوح محفوظ و علم حق تعالی بوجه شمول و کلیّت و قرآن مجید و آیات قرآنی کریم و جز آن آمده است. (جهت اطلاع رک تفسیر امام فخر رازی ج ۵ ص ۳۵۷ و بیضاوی ج ۱ ص ۶۲۶ و ابوالفتوح رازی چاپ اول ج ۳ ص ۲۵۱ و سایر کتب تفسیر.) و در اصطلاح سالکان عقل اول را گویند که اشارت است بمرتبّه وحدت (کشف اللغه) هو العقل الاول. (تعریفات ص ۲۹). عقل اول و قلم اعلی را گویند. (مرات العشاق) - ام الكتاب عبارتست از ماهیت کنه ذات که از بعضی وجوه به ماهیّات حقایقی که بر آنها اطلاق هیچگونه وصف و لقب وجود و عدم نشود نیز تعبیر می شود - کتاب وجود مطلق است که عدم در او راه ندارد. والوهیّت است باعتباری که محل اشیا و مصدر وجود بالفعل است. پس کتاب نازل بر محمد صلی الله علیه و آله و سلم عبارتست از احکام وجود مطلق و از این جهت است که خدایتعالی فرمود لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین. (باختصار از انسان کامل جیلانی ص ۶۵ ج ۱) - اصل کتاب که لوح محفوظ است و نیز سوره فاتحه و آیات محکّمات. و در اصطلاح سالکان عقل اول را گویند. (کشاف ص ۹۱ و اصطلاحات ص ۹۵)

انسان نسخه منتخب امّ الكتاب است، و نخبه استنساخ شده است که حضرت وهاب آنرا استنساخ فرموده، صفحه آن عناصر و طبایع است و سطورش عجایب صنایع و ابداع، و حروفش اسرارست و اعرابهای آن انوار. و آنرا اجزاء صغارست که جامع کلیات آنرا حضرت غفار انسان کامل نامیده است. (باختصار از انسان کامل علی همدانی بنقل از فواتح الجمال ص ۲۸۳)

بدان که ذات احدیّت باعتبار حب ظهور و اظهار مقتضی تعین اول

شد که برزخیت میان امکان و وجوب. و آن تعین اول را قلم اعلی و عقل کل و ام‌الکتاب و روح محمدی ص مینامند. و حقیقت انسانی عبارت ازین مرتبه است. و میان این حقیقت و حضرت الوهیت هیچ واسطه‌ای نیست، و هرچه در حضرت الوهیت است همه در نسخه جامع این حقیقت مسطور و مرقومست، بلکه بسیاری از محققان مرتبه الهیت را بعینه مرتبه عقل اول که حقیقت انسانیست دانسته‌اند، و هیچ فرق بینهما نکرده‌اند. از آنجهت که این تعین اول حیست، و حیات موجودات بوساطت اوست. مسمی به (روح اعظم) است و از آن سبب که واسطه صدور موجوداتست و بوسیله او مکتوب در کتاب مسطور گشته‌اند مسمی به «قلم» است. و از جهت ارتسام آیات و کلمات موجودات کلیه و جزویه در ذات او مسمی به «ام‌الکتاب» است (شرح گلشن راز ص ۱۹۵)

أمُّ الْکِتَابِ عقل اولست (جامع‌الاسرار ص ۴۶۷) و عقل پس از حق تعالی اشرف موجودات و اول آنهاست که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» و آن همان اسم اعظم است که محیط است بتمام اسماء معنأ و آن همان ام‌الکتابست که حروف آن حقایق تمام اشیاء است. (ص ۷۰۵ نقدالنقود) و نزد ارباب تحقیق مقرر است که جمیع علوم و حقایق ثابتة در عقل اول که آنرا «أمُّ الْکِتَابِ» و «قسم‌الاعلی» خوانند برسبیل اجمال است ولی در نفس کلیه که از آن به «لوح محفوظ» و «کتاب‌المبین» تعبیر می‌کنند برسبیل تفصیل نوشته شده است. (جامع‌الاسرار ص ۵۳۴)

این اصطلاح هم مأخوذ از قرآن مجید است که در سوره مبارکه آل عمران آیه ۷ بصورت «هن ام‌الکتاب» و در سوره مبارکه الرعد آیه ۳۹ «وعنده ام‌الکتاب.» آمده است که صوفیان از آن به کتاب وجود و عقل اول و معظم قرآن و اصل قرآن (کشف‌الاسرار ج ۲ ص ۱۷) و لوح محفوظ و هو اصل کل کتاب فیه ما خلق و مالم یخلق (کشف‌الاسرار ج ۵ ص ۲۱۴) تعبیر کرده‌اند. در مثنوی هم بمعنی لوح محفوظ و قرآن کریم آمده است. شارحان مثنوی این کلمه را در بیت اول لوح محفوظ و در بیت دوم قرآن مجید شرح کرده‌اند.

حرف ظرف آمد درو معنی چو آب	بحر معنی عنده امّ الکتاب
دفتر ۱ نی ص ۲۵ س ۲۹۶	ج ۱ علاص ۸ س ۱۵
خود مگیر این معجز چون آفتاب	صد زبان بین نام او امّ الکتاب
دفتر ۴ نی ص ۴۴۸ س ۲۸۷۵	ج ۴ علاص ۴۰۰ س ۱۴

أمّ الهیولی

نزد صوفیان لوح است. (کشاف ص ۹۱) ر- ک: لوح

امام

بکسر اول در لغت بمعنی مقتدا و رئیس و دلیل و راهنما (منتهی الارب) و پیشوا و راه روشن و کتاب خدای و لوح محفوظ (کشف اللغه) آمده است. — و در اصطلاح علماء کسی است که ریاست عامه را در دین و دنیا با هم داشته باشد. (تعریفات ص ۲۹) و در نزد متکلمین، خلیفه رسول علیه السلام است در اقامه دین، و اطاعت او بر کافه مسلمانان واجب است. و نزد محدثین، محدث و شیخ است. و نزد قراء و مفسرین و غیرهم قرآن هائیت که صحابه رسول صلی الله علیه و آله وسلم به امر عثمان نوشتند و بهر کشوری يك نسخه از آن فرستادند و آنها را مصاحف امام نامند. (کشاف ص ۹۲)

صوفیان در باره امام و شرایط آن آورده اند: «اولین شرط امام آنستکه از فسق و گناهان کبیره اجتناب ورزد، و از گناهان صغیره احتراز کند. کتاب خدای را بخواند و بر آن واقف باشد. عالم بر فرایض و نماز و سنت باشد و در آن فساد نکند. و از سهو و نسیان بپرهیزد. متورّع باشد، و مردم او را بامامت برگزیده باشند، و برای گذراندن نماز حقی و مزدی نخواهد. و بعضی از قدما گفته اند پس از انبیا در میان خلق افضل از علمانیست و بعد از علمای افضل از امام، چه او حایل بین خلق و خالقست در نماز. باید سعی کند اوقات نماز را مراعات کند و نماز بوقت گزارد و آنرا به تانی و سکون

وهنجار خواند آنطور که در شرع دستورست، و نماز را بدر از آن نکشد که رسول صلی الله علیه و آله وسلم همیشه نماز بتخفیف خواندی. (قوت القلوب ج ۲ ص ۲۵۸ بعد)

در شرح تعرّف ضمن حکایت معراج آمده است که: «پس امام همه عالم اوست (رسول خدا ص) با آنکه مقام او امام همه عالمست و کرامت و قرب او بیشتر از همه عالمست چون امام در ازل او بود، لکن بیعت آخر آمد. حق تعالی خواست تا از تقدم و امامت او که در باطن به ازل ثابت بود، بظاهر در وقت رسالت پیدا گرداند. و تا خلق را امامت او ظاهر شود، فرمان داد تا بمعراج بردند تا همه را امامی کرد. در قصه معراج آمده است که حق تعالی همه پیغمبران را زنده کرد تا (رسول خدا) برایشان امامی کرد، و چون بعرش رسید و فرشتگان هفت آسمان را امامی کرد. و این اشارت است که توسل همه خلق بحق سبحانه بمصطفی است از بهر آنکه مصطفی خبر داد که امام و اقدسست، چون امام وفد قوم باشد تقصیر همه بوی بخشند. (شرح تعرّف باختصار از ج ۲ ص ۴۹)

الامام هو اللوح المحفوظ، سمی اماماً لانه اصل النسخ والالواح والکتب کلها. این لوح محفوظ همان ذکرست که هر شب حق جل جلاله بجلال عزّ خود برگشاید و در آن نگرد و کسرا بعد از ونیست و نرسد که در آن نگرد. (کشف الاسرار ج ۸ ص ۲۵۹) - انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند، و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند، و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند. (انسان کامل نسفی ص ۴)

محمی الدین عربی در فصوص الحکم فصّ داوودیه (ص ۱۶۳) بحثی راجع به امامت دارد که دکتر عقیفی در شرح آن چنین آورده است: مجتهد در نظر ابن عربی، کسی که در تفقه دین و استنباط احکام عمل بعقل خود کند نیست بلکه مجتهد عبارتست از خلیفه رسول صلی الله علیه و آله و سلم و او امامیست که علوم شرعی را مستقیماً از منبع وحی که رسول صل الله علیه و آله و سلم نیز از آن برخوردار میشد اتخاذ کند. باین معنی او وارث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بلکه مشارک در رسالت

اوست. و او را قدرتیست که اگر بخواهد میتواند در قوانین شرع تغییراتی براساس بنیادی که رسول نهاده است بدهد. و شرع را بسیره اصلی باز گرداند همانطور که عیسی علیه السلام پس از نزول براین زمین خواهد کرد حکومت او بسیره و روش شرع رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم خواهد بود و اسلام را به صورت اول خود باز خواهد گردانید. و بعضی از احکام مجتهدین مسلمانان را خاصه احکامیکه برخلاف نص شرعی صادر کرده اند نقض خواهد نمود. (حاشیه عقیفی بر فصوص ص ۲۲۴) و در پاورقی صفحه آورده است: ظاهراً استعمال کلمه امام استعمال خاص است که ابن عربی متأثر از افکار شیعه در امام معصوم شده است.

حق این است که صوفیان همانطور که سند خرقه خود را به شاه ولایت مولای متقیان میرسانند در اصول و فروع نیز از او متابعت میکردند چنانکه جنید بغدادی گفت: «شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه، که ازو چیزها حکایت کردند که هیچکس طاقت شنیدن آن ندارد که خداوند تعالی او را چنان علم و حکمت و کرامت کرده بود. (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۹) و به سیدی که از گیلان آمده بود تا به حج رود و در بغداد به ملاقات وی رفته بود گفت: از فرزندان کیستی؟ گفت از فرزندان امیر المؤمنین علی رضی الله عنه گفت پدر تو دو شمشیر میزد، یکی با کافران و یکی با نفس. ای سید که فرزند او بی، ازین دو کدام کار فرمایی! سید چون این بشنید بسیار بگریست. گفت ای شیخ مرا بخدای ره نمای. گفت این سینه تو حرم خدای است، تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه مده. گفت تمام شد. (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۳۲). و از این قبیل روایات از مشایخ این قوم بسیار نقل شده است که ذکر آن همه خود کتابی علیحده خواهد و همه دلیل این است از پیروی و متابعت این گروه از علی مرتضی علیه السلام و فرزندان او. چنانکه گفته شد خرقه سلاسل صوفیان یعنی نحوه تعلیم و ارشاد این طایفه به آنها می پیوندند. بنابراین نظر آنان در امامت همان نظر شیعیان است و عجب نیست که اگر ابن عربی و دیگران به آن اشاراتی کرده اند.

وصی، حجت است بعد از نبی و او امام ناطق است در تأویل کتاب وصامت است در حفظ شریعت و اقامه حدود. (جامع الاسرار ص ۲۴۱) قطب و امام در نزد صوفیه هر دو یکیست و هیچ زمانی جایز نیست که خالی از قطب و امام معصوم باشد. (نص النصوص ص ۲۶۴) - قطب و معصوم و یا قطب و امام دو لفظ مترادف اند که در حق يك نفر صادق است که او خلیفه خدای بر روی زمین است. (جامع الاسرار ص ۲۲۳) - امام عبارتست از کسی که از طرف نبی علیه السلام مانند خود او جهت رفع احتیاج امت اقدام و قیام نماید. امامت مجموع رسالت و خلافت و جامع صفت خلافت و نبوت است. و آنچه اهل ظاهر در تعریف امام گویند شاید بر این مدعاست. و قول آنها این است: تا هنگامیکه امکان وقوع شر و فساد و ارتکاب معاصی موجود است واجب است رئیسی قاهر وجود داشته باشد که آمر بمعروف و ناهی از منکر باشد. و مبین غوامض و مشکلات شرع برای امت گردد، تا بصلاح نزدیک شوند و از فساد دور که از وقوع فتن و فساد مصون مانند. و هر کس که دارای چنین مراتبی باشد وجودش لطف است، و لطف بر خدایتعالی واجب است. چنانکه خود فرمود: «و کتب ربکم علی نفسه الرحمة» و کتابت در اینجا بمعنی ثبوت و وجوب است و رحمت لطف و عنایت، و این لطف را امامت نامند. پس امامت امریست واجب مانند نبوت و رسالت و انزال کتب و تعیین تکالیف که همه از الطاف الهی اند در حق بندگان و خدای تعالی باقتضای عدل آنرا بر خود واجب فرموده است و تا هنگامیکه علت حاجت بامام، مصون داشتن خلق از قبایح و گناهان باشد، لازمست که امام معصوم باشد از همه گناهان و الاغرض حاصل نگردد و اگر امام معصوم نباشد از اعمال منافی عقل سرزند و عقلا درین مورد از او متنفر شوند و فایده از امامت حاصل نگردد، مانند رسول و نبی و خلیفه. پس واجب است که این دسته از مردم (نبی و رسول و خلیفه) از طفولیت تا زمان کهولت از گناهان کبیره و صغیره معصوم باشند. (نص النصوص ص ۲۷۲)

بطور کلی صوفیان قطب و امام را سر حلقه موجودات و غرض از خلقت میدانند و تقریباً در شأن آنان چنانکه ذیل کلمات قطب، ولی و

ولایت آمده است همان مطالبی را می گویند که علما شیعه درباره امام گویند که ایمان مؤمن وقتی کامل است که پس از ایمان بخدا و رسول و تمام ائمه امام زمان خود را نیز بشناسد و سر تسلیم بدو فرود آرد. (اصول کافی ج ۱ ص ۱۸۵) و بالاترین حد و شریفترین حد ایمان و کلید آن و رضای خداوند تبارک و تعالی پس از شناسایی او اطاعت از امام است. (اصول کافی ج ۱ ص ۱۸۵)

خلاصه کلام آنکه: موضوع امام و امامت از جمله مسائلیست در اسلام که از همان ابتدای امر و آغاز بنا مورد بحث و توجه مسلمین واقع شد و در تاریخ این شریعت علت بسیاری از حوادث شد. اغلب ملل و نحل اسلامی در این موضوع و کیفیت و شرائط آن سخن ها گفته اند و انشعاب بیشتر فرق در این مذهب از همین جا شروع شده است. فرقه شیعه بمعنی اعم، که قدیمترین داعی بامامت است، معتقد است که امام باید منصوص و معصوم باشد یعنی بوسیله نبی و از جانب خدایتعالی تعیین شود و هیچگونه گناه صغیره و کبیره ای مرتکب نشده باشد تا بتواند بر کافه امت اسلام سروری و پیشوایی کند. و در وجوب وجود این امام، و الزام تعیین آن به نص الهی از طرف پیغمبر، و لزوم اطاعت امت از او، و تعداد آنها و نوعشان (امام مامت و ناطق و غیره) کتابهای بسیار پرداخته اند و اخبار بسی شمار آورده اند که نقل آن همه در اینجا میسر نیست.

چنانکه در مقدمه این کتاب اشاره شد باید باین نکته توجه داشت که اصولاً تصوف به تشیع و آراء آنها بسیار نزدیک است. مشایخ آنان آشکارا عقاید و آراء خودشان را مأخوذ از مولای متقیان و فرزندان گرامی او علیهم آلاف التحية والسلام میدانند. و اسناد خرقه خود را بائمه شیعه، و سرانجام به علی مرتضی علیه السلام میرسانند و او را سر حلقه صوفیان صفا و بزرگترین پوست نشین خانقاه و فامیدانند اغلب مشایخ اولیه این قوم یا در خدمت یکی از ائمه تلمذ کرده و یا از آنها خرقه گرفته اند. سفیان ثوری درک محضر و مکتب امام ناطق حضرت صادق علیه السلام را نموده، و بشر حافی بدست امام موسی کاظم (ع) توبه کرده و معروف کرخی از حضرت رضا علیه

السلام خرقه گرفته و اجازت ارشاد یافته است. در اندک غور و بررسی در اقوال این مشایخ باین نکته برمیخوریم که حتی در تعریف موارد موضوعه در طریقت و حقیقت از اقوال ائمه شیعه استفاده‌های بسیار کرده‌اند. و حق این است که درین باره تحقیق کافی شود و کتب و رسالاتی پرداخته گردد.

در موضوع امام و امامت نیز صوفیان به نظریه تشیع بسیار نزدیک شده‌اند. قطب صوفیان دارای همان مراتبی است که شیعیان برای امام خود قائل‌اند. و چنانکه در ذیل کلمه مهدی در همین کتاب آمده است. خاتم الولاية مطلقه در تصوف، تقریباً همان امام زمان تشیع است که با ظهورش دنیای اسلام حیات نوینی خواهد یافت و تا آنجا که از آثار آنان مشهود است امام که مترادف آن گاهی شیخ و پیشوا و مراد در تصوف شده است، کسی است که با ریاضت و مجاهدت بجائی رسیده است که میتواند بارشاد دیگران پردازد. اوراه طریقت را تحت نظر مرشدی کامل پیموده و از کم و کیف آن سخت آگاه است و بقول خودشان از عقبات صعب سلوک و وادی‌های بی‌زینهار آن با قدم صدق و اخلاص گذشته و بمرتبهای رسیده است که میتواند بدستگیری سالکان و مریدان اقدام کند. چنین کسی که پس از مجاهده بسیار به این مقام رسیده کیمیائست کمیاب بل نایاب. و دیگران برای رهائی از بند شهوات و اوهام و خیالات از پیروی وی و تسلیم باو ناگزیرند. تنها چنین کسی که به رستگاری رسیده و باعث رستگاری دیگران هم میشود شایستگی آن را دارد که بامامت و پیشوایی مردم قیام کند، و خلق هم باید در اعزاز و احترام و تعظیم و بزرگداشت او سخت کوشا باشند. و این مطالب همانست که مولای متقیان و سر حلقه صوعیان جهان فرمود: من نصب نفسه للناس اماماً فعليه ان يبدأ بتعلم نفسه قبل تعليم غيره وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديه بلسانه و معلم نفسه و مؤدبها احق بالاجلال من معلم الناس و مؤدبهم. (نهج البلاغه ص ۱۶۶) هر که خود را امام و پیشوای خلق خواهد باید پیش از تعلیم دیگران به تهذیب و تزکیه نفس و تعلیم خویش پرداخته باشد، تا بتواند قبل از تادیب خلق به زبان،

آنان را به سیره مهذب خود ادب کند. چنین معلّم و مؤدبی به احترام و بزرگداشت سزاوارتر است از معلّم و مؤدب معمولی مردم.

جهت مزید اطلاع درباره امام و امامت در شیعه ر - ك: ملل و نحل شهرستانی ذیل کلمه امامیه و بیان الادیان ص ۴۵ تا ۴۴، و تبصره العوام ذیل کلمه امامیه، و الفرق بین الفرق باب ششم، والمنية والامل ص ۹۳ تا ۱۰۴، و شرح ابن ابی الحدید ج ۲ ص ۲۸۶ تا ۲۹۵ وج ۳ ص ۲۱۷ تا ۲۳۸، وج ۵ ص ۹ تا ۱۳ و ج ۸ ص ۲۶۲ ببعده و ج ۹ ص ۷۱ ببعده، والغدیر ج ۷ ص ۱۴۱ ببعده، و ملل و نحل علی تر که ص ۱۷۳ ببعده، و اصول کافی ج ۱ ص ۱۶۸ تا ۴۳۸. و از کتب صوفیان: قوت القلوب ج ۲ ص ۲۵۸ تا ۲۱۳ و شرح تعرف ج ۲ ص ۴۹ ببعده و کشف الحقایق ص ۲۸ ببعده و جامع الاسرار ص ۲۱۶ تا ۲۵۵ و نص النصوص ص ۱۸۱ تا ۳۴۷ و ذیل کلمات قطب، ولی و ولایت در این کتاب.

امامان

بکسر اول دوامامند که وزیران قطب‌اند: یکی را عبدالرب نامست وزارت او بریمین قطب است و او ناظر در ملکوتست و دومی را نام عبدالملك است و مسند وزارت او بر بساط قطب است و او ناظر در ملك است و نام قطب عبدالله است. (کشف اللغه) - دونفری هستند که یکی از آنها دریمین غوث یا قطب است و نظر او در ملکوتست و دیگر بریسار قطب و نظرش در ملك و او بالاتر از رفیقش است و کسی است که بجای قطب نشیند (نص النصوص ص ۲۷۳) - دوشخص‌اند که یکی از آنها بر جانب یمین قطب جای دارد و نظر او در ملکوتست و آئینه تمام‌نمائیست از توجهات مرکز قطبی بعالم روحانی و امداداتی که سبب ماده وجود و بقاء آنست. و دیگری در جانب یسار قطب قرار دارد و نظرش بجانب عالم ملك است او آینه تمام‌نمائیست از توجهات حضرت قطب به محسوسات از ماده حیوانی و مقام او بالاتر از مقام امام اولیست چه آنکه آنکسی است که چون

قطب بمیرد بجای او نشیند. (تعریفات ص ۲۹) - قطب را عبدالله گویند و راستا و چپای او دو امام اند. آنکه در راست بود نام او عبدالرب گویند و نظر او در ملکوت است. و آنکه در چپ است نام او عبدالملك گویند و نظر او در ملك است و این اعلی است از عبدالرب و همین خلیفه قطب شود بعد موت او. - و درمرآة الاسرار گوید آنکه بدست راست است نام او عبدالملك از روح قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل علوی افاضه میکند. و عبدالرب. و عبدالملك از دل قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل سفلی افاضه میکند. و چون قطب مدار، بمیرد عبدالملك قائم مقام او شود. (کشاف اصطلاحات - الفنون ص ۱۱۶۷).

بباید دانست واصل را که بمرتبه شیخی رسیده باشد و را عبدالله نام است و امام اکمل که بریسا قطب است و ناظر در عالم ملك، او را عبدالرب نام است. و امام روحانی که بریمین قطب است، و ناظر در عالم ملکوت، او را عبدالملك نامست. قال شیخ الاکبر فی الفصوص بعبدالاله هو القطب ولیس عبدالله هو الاسم البته. عبدالرب امام الايسر الاکمل الذی هو علی یسار القطب. و عبدالملك الامام الايمن الروحانی هو علی یمین القطب» و چون قطب از دنیا انتقال به آخرت کند امام الايسر قائم مقام او می باشد و امام ایمن قائم مقام امام ایسر، و یکی از اوتاد اربعه قائم مقام امام ایمن میباشد. آنگاه از ابدال سبعة، آنگاه از نجباء ثمانیه، آنگاه از نقباء اثنی عشر، آنگاه از چهل تنان، آنگاه از سیصد و شصت. آنگاه از صلحاء امت محمد صل الله علیه و آله وسلم. اگر گویند که چون امام ایمن ناظر عالم ملکوتست و امام ایسر ناظر عالم ملك، و شك نیست که عالم ملکوت اشرف از عالم ملك است پس ناظر در اشرف افضل از ناظر در اخس، پس نیابت قطب را عند انتقاله من الدنيا، امام ایمن مناسبتتر باشد. جواب: بلی در حال عروج ناظر عالم ملکوت افضل است از ناظر در عالم ملك. زیرا که مرتبه او بالای مرتبه این است. لفوقیته عالم الملكوت علی الملك و شرفه اما در حال رجوع برای تکمیل ناقصان، باذن الله، ناظر عالم ملك افضل باشد از ناظر ملکوت. زیرا که در حالت رجوع از عالم ملکوت گذشته و بعالم ملك رسیده، و

دایره سیر را تمام قطع کرده، ولایق خلافت و نیابت قطب شده. بخلاف عروج که ناظر در عالم ملک هنوز بعالم ملکوت ترقی نکرده است. (لمحات حاشیه اشعة اللمعات ص ۱۲۸).

امانت

بفتح اول و نون، در لغت بمعنی راستی و ضد جنایت و ودیعه و اهل مرد و مال وی و کسانی که آنها را گذاشته بسفر میروند. (منتهی الارب) و در اصطلاح مفسران تکالیفی است که خدای تعالی بر خلق تعیین کرده از عبادت و طاعات. (فرهنگ معین) و در بین فقها حفظ و نگهداری چیزی و عدم تصرف در آن باشد اعم از آن که مال باشد یا جز آن و اعم از ودیعه است. نگهدارنده را امین و صاحب مال را مستأمن نامند. و امین نتواند در مال امانت تصرف کند. و گاه امانت قهری است مثل اینکه مالی را پیدا کند و یا بوجهی از وجوه بدست کسی افتد در این صورت هم باید بعنوان امین آنرا حفظ و نگهداری کند و صحیحاً تحویل صاحبش دهد. (فرهنگ علوم ص ۱۵۸) و در اصطلاح متصوفان استعدادی است که خدای تعالی برای کسب خیر و علم و عشق در دل انسان و دیعت نهاده است. و نیز در اصطلاح تصوف جامعیت اسماء و صفات یا هستی حق است. (فرهنگ معین).

صوفیان این کلمه را هم مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن مجید گرفته اند، در آنجا که خدای تعالی میفرماید: انا عرصنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين ان يخملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً. (سوره مبارکه الاحزاب آیه شریفه ۷۲) که مفسرین درباره تفسیر آیه شریفه خاصه در تفسیر کلمه امانت بسیار سخن رانده اند. بعضی آنرا دین دانسته اند و برخی فرایض و طاعت الله، عده ای آنرا سرائر طاعات و خفیات شرع تفسیر کرده اند و جمعی غسل جنابت و عده ای به اعضای بدن انسان خاصه آلات تناسلی او تعبیر نموده اند که جهت اطلاع از مجموع این روایات میتوان ر - ك: تفسیر ابوالفتوح ج ۴ ص ۳۴۹ چاپ اول

وتبیان طوسی ج ۲ ص ۴۵۵ و تفسیر کبیر طبری ج ۲۲ ص ۲۲ ببعده و تفسیر امام فخر رازی ج ۶ ص ۸۵۲ ببعده و تفسیر بیضاوی ج ۲ ص ۲۸۱ و کشف الاسرار ج ۸ ص ۸۱ ببعده.

صوفیان در تفسیر آن آورده‌اند: «آدم صفی آن سالک اول آن چشمه لطف ازل، آن صندوق اعجوبه‌های قدرت، آن حقه لطف حقیقت، آن نهال بوستان کرامت، روزگاری او را در میان مکه و طایف در مهد عهد معارف بداشتند. آن شوربخت شور چشم ابلیس بوی برگذشت. بدست حسد او را بجنابانید، اجوف یافت. گفت: میان تهی است و از میان تهی چیزی نیاید. اقبال ازلی در حق آدم او را جواب داد: که باش تا روزی چند که باز روز او در پریدن آید، اول صیدی که کند تو باشی. آن مهجور لعین ابلیس، از آدم گل دید، دل ندید. صورت دید، صفت ندید. ظاهر دید، باطن ندید. ما آدم را که از خاک و گل در وجود آوردیم حکمت در آن بود که تا مهر امانت بر گل دل او نهیم، که «انا عرضنا الامانة» مشتی خاک و گل در وجود آور و به آتش محبت بسوخت. پس او را بر بساط انبساط جای داد، آنگه امانت بر عالم صورت عرض داد. آسمانها وزمینها و کوهها سر وازدند. آدم مردانه درآمد و سرپیش کرد گفتند: ای آدم بر تو عرضه نمی‌کنند تو چرا درمیگیری؟ گفت: زیرا که سوخته منم و سوخته را جز در گرفتن روی نیست. این بار امانت نه کوه طاقت آن داشت نه زمین، نه عرش، نه کرسی. ملکی را بینی که اگر جناحی را بسط کند خاقین را در زیر جناح خود آرد. اما طاقت حمل این معنی را ندارد. آن بیچاره آدمی زادی را بینی پوستی را در استخوانی کشیده، بی‌باک و از شربت بلا در قدح ولا کشیده، و در وی هیچ تغییر ناآمده. آن چراست؟ زیرا که صاحب دل است.

آدم صفی که بدیع فطرت بود و تسبیح ارادت، چون دید که آسمان وزمین بار امانت بر نداشتند، مردانه درآمد و بار امانت برداشت گفت ایشان بعضیمی بار نگریستند از آن سروازدند، و ما بکریمی نهنده امانت نگریستیم، و بار امانت کریمان بهمت کشند نه بقوت لاجرم چون آدم بار برداشت

خطاب آمد که: «وَحْمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» واین را در ظاهر مثالی هست. درختانی که اصل ایشان محکم تر است و شاخ ایشان بیشتر، بارایشان خردتر و سبک تر. باز درختانی که ضعیف ترند و سست تر، بارایشان شگرف تر است و بزرگتر چون خربزه و کدو و مانند آن. لکن اینجا لطیفه ایست. آن درختی که بار او شگرف تر و بزرگتر است و طاقت کشیدن آن ندارد، او را گفتند: بار گران از گردن خویش برفرق زمین نه تا عالیان بدانند که هر جا ضعیفی است، مَرُبی او لطف حضرت عزت است. اینست سر «وَحْمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (کشف الاسرار ج ۸ ص ۹۲ بعد).

ای درویش آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند و جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد و به آن کمال رسید آن امانت عقل است. (انسان کامل نسفی ص ۲۵۲) ای درویش آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند، جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد. آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی «انه كان ظلوماً جهولاً» (انسان کامل نسفی ص ۲۹۹).

ملائکه اطفال کار نادیده بودند، چون اسم خلیفه شنیدند درنگریستند و ظلمت نفس دیدند، از سیاهی برمیدند. ندانستند که آب حیوان معرفت در آن ظلمات تعبیه است: زیرا که چون شرر و آتش عشق، از سنگ دل و آهن کلمه لا اله الا الله ظاهر شود، الماس روحانیت اگر چه بس گرانبهاست و لطیف قابل آن شرر نیاید اینجا آن سوخته سیاه روی نفس انسانی میباید، تابی توقف بجان و دل درآید و قابل شود که «وَحْمَلَهَا الْإِنْسَانُ أَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (مرصاد العباد چاپ، شادروان شمس العرفا ص ۱۸۷) - معرفت حقیقی جز از انسان درست نیاید، زیرا که ملك و جن اگر چه در تعبّد با انسان شریک بودند، اما انسان تحمل اعباء بار امانت معرفت، از جمالگی کاینات ممتاز گشت «انا عرضنا الامانه والآيه». مراد از آسمان اهل آسمان

۱- ولقد کرّمنا بنی آدم وحمّلناهم فی البرّ والبحر ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم علی کثر ما خلقنا تفضیلاً. (سوره مبارکه الاسری آیه شریفه ۷۵).

است یعنی ملائکه، و از زمین اهل زمین، یعنی حیوانات و جن و شیاطین. و از کوه اهل کوه یعنی وحوش و طیور. از اینها هیچ درست نیامد بار امانت کشیدن الا از انسان. از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. (مرصاد العباد چاپ شمس العرفا ص ۲) - محل امانت دل آدم است. (مرصاد العباد ص ۲ و شرح شطحیات ص ۴۱۵).

سید حیدر آملی را رساله‌ای بوده است بنام «رسالة الامانه» و بطوریکه در جامع الاسرار به آن اشاره میکند موضوع امانت را در آن رساله به تفصیل بیان کرده است. که غرض از «امانت» در آیه «انا عرصنا الامانه» و آیه شریفه «ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها» تمام اسرار خدایتعالی است در زمین و دل اولیائش که به کتمان و مخفی داشتن آن مُصراً وصیت فرموده است تا ترا و دیگری را از ضررهای عاجل از قبیل کشتن و مصلوب شدن و رجم و غیره و یا ضررهای آجل از نوع آتش جهنم و سخط الهی و عذاب محفوظ دارد. زیرا که اهمال در امر واجب، موجب سیاست ظاهری شرع و سیاست باطنی الهی است باقتضای حکمت و مشیت خداوند متعال. خیانت در این امانت که عبارتست از افشاء آن بر مردم ناباب و نابایست و آشکار نکردن آن بر اهل سر و مستعدین موجب لعنت و عذاب و کفر و فسق و خروج از امر و اطاعت خداوند متعال میشود. - پس خیانت در امانت عبارت میشود از افشاء سِرّ در نزد نااهل و امساک از آن در پیش اهل که هر دو جائز است. (باختصار از جامع الاسرار ص ۱۹ تا ۲۴).

در نصّ النصوص غیر از معنی مذکور که سِرّ و کتمان آن باشد (ص ۱۸ و ۳۲) این کلمه را در آیه انا عرصنا الامانه بمعنی معرفت بالله حق معرفت و خلافت از جانب او حق خلافت نیز آورده است. (ص ۲۶) و گوید: باتفاق محققین برتری انسان بر سایر موجودات در آنست که او مظهر و جامع جمیع کمالات ذات مقدسه الهی است و از این جهت است که انسان را خلیفه خود خواند. خلیفه باید مستخلف باشد تا بتواند به خلافت

قیام نماید. پس امانت در آیہ شریفہ انا عرضنا الامانہ تا آخر آیہ، عبارتست از خلافت انسانی کہ کامل القوه والفعل باشد و غرض از کلمہ «حملها» در این آیہ مبارکہ قبول این خلافت است از طرف کسی کہ غیر کامل باشد و از این جهت اورا بہ ظلوم و جهول متصف فرمود (باختصار از نص - النصوص ص ۴۸).

مختصر مطلب آنکہ صوفیان نیز مانند علما و متشرعین در معنی امانت مختلفاند. بعضی آنرا عقل دانند و برخی عشق، وعدهای ہر دو، جمعی آنرا معرفت و شناسایی حق دانستہاند، و بعضی خلافت و امامت. وبالاتفاق محل این امانت را دل آدمی تصور کردهاند کہ مہبط انوار و عنایات و فیض الہی است ولی اکثریت آنها موضوع امانت را بہ عشق و معرفت اللہ تعبیر کردهاند. جهت مزید اطلاع ر- ک: تمہیدات ص ۲۲۹ و ۲۶۱ و کشف الاسرار ص ۹۲ و جامع الاسرار ص ۱۹ تا ۲۵ و ص ۲۵۲ و ۵۲۰.

اما در مثنوی: مولانا امانت را بہ نفعات ربانی و فیض الہی تعبیر کرده است کہ باعث حیات و جنبش موجوداتست و ہر کہ از آن برخوردار شود بہ حیات حقانی و تازگی جاودانی مشرف شود. و شارحان مثنوی آنرا کلام انبیا و اولیا کہ بمنزلہ کلام حق است تعبیر کردهاند کہ آن نفعات کلمات طیبات پی در پی میرسد و بانفاس طیّہ جان می بخشد انفاسی کہ ظالمند بر نفس خود و جاہلاند از غیر حق. (شرح اکبرآبادی دفتر ۱ ص ۱۴۳).

اندرین ایام می آرد سبق
در بایید اینچنین نفعات را
ہر کہ را می خواست جان بخشید
تا از این ہم وانمانی خواجہ تاش
جان مرده یافت در خود جنبشی
ہمچو جنبش های حیوان نیست این
زہرہ ہاشان آب گردد در زمان

گفت پیغمبر کہ نفعات های حق
گوش و ہش دارید این اوقات را
نفعات ای آمد شما را دید و رفت
نفعہ دیگر رسید آگاہ باش
جان آتش یافت زو آتش کشی
تازگی و جنبش طوبی است این
گر در افتد در زمین و آسمان

ورنه خود اشفقن منها چون بدی
 دفترانی ص ۱۱۹ س ۱۹۵۱ جلد ۱ علاص ۵۱ س ۲۵
 در دفتر دوم امانت را تشبیه کرده است به درد زه که در موقع
 خود باعث بوجود آمدن طفل میشود و در غیر موقع جز رنج و عذاب
 نتیجه‌ای دیگر ندارد. پس امانت سِرِّ حق است که اگر بجا گفته شود باعث
 حیات و وجود میگردد و اگر بی جا بیان شود باعث گرفتاری و دردسر و
 عذاب میشود. اناالحق گفتن بجا رحمت است و اناالحق گفتن بی جا
 لعنت، دریکجا از دهان حسین بن منصور درمی آید، و در یکجا از دهان
 فرعون، از اولی رحمت میزاید و از دومی لعنت بجا می ماند.

تا نگیرد مادران را در دزه
 این امانت در دل و دل حامله است
 قابله گوید که زادن درد نیست
 آنکه او بی درد باشد ره زنت
 آن انا بی وقت گفتن لعنت است
 آن انا منصور رحمت شد یقین
 لاجرم هر مرغ بی هنگام را
 دفتر ۲ نی ص ۳۸۶ س ۲۵۱۸ ج ۲ علاص ۱۶۵ س ۱۵
 طفل در زادن نیابد هیچ ره
 این نصیحت‌ها بسان قابله است
 درد باید درد کودک را ره‌یست
 زانکه بی دردی اناالحق گفتنست
 آن انا در وقت گفتن رحمتست
 آن انا فرعون لعنت شد بین
 سر بریدن واجبست اعلام را

خلاصه از نظر مولانا هم، امانت نفحه توحید و فیض معرفت الله
 است که بوسیله کلام و بیان انبیا و اولیا و مردان حق باعث زنده شدن
 بی خبران از عالم معانی میشود. و نیز سِرِّ حق است که افشای آن در محل
 و موضوع خود باعث رستگاریست و در غیر موضع و نامحل باعث گرفتاری
 میشود.

امتحان

بکسر اول، در لغت بمعنی آزمودن و در محنت و بلیه افتادن است:
 در کشف اللغة و در اصطلاح تصوف آزمایش دل اولیا بگونه گونه بلاها که

از حق تعالی بدان آید. (فرهنگ معین) - بامتحان، امتحان دل اولیا خواهند بگونه گونه بلاها که از حق تعالی بدان آید. از خوف و حزن و قبض و هیبت و مانند آن. لقوله تعالی: «اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة واجر عظیم» اندرین درجتی، عظیم باشد. (کشف المحجوب ص ۵۰۳) - امتحان ابتلائیست از حق که به دل مقبولان در گاهش فرود آید و آنرا محنتها و تشتت‌های فراوان است، از خیر نساج حکایت کنند که گفت: به مسجدی وارد شدم و جوانی از یاران ما به نزد من آمد گفت ای شیخ نظری بر من فرما که مرا محنتی عظیم است. گفتم محنت و زنج تو چیست؟ گفت بلارا از دست داده وبا عافیت قرین شده‌ام و تودانی که این محنتی است عظیم امتحان را سه نوع است جمعی را عقوبت است و بعضی را آزمایش و کفارت و برخی را استدعای زیادت و تقاضای ارتفاع و بیشتر شدن. (اللمع ص ۳۷۱) بلائیست که از حق بدل رسد، تا دل مقبل معاف کنند. و از غیر حق او را تمحیص کنند. حقیقت امتحان آن چشم زخم حق است بنعت قهر عروسان معرفت را (شرح شطحیات ص ۶۲۵) - ر-ك بلا.

در مثنوی: این کلمه بھر دومعنی آزمایش و آزمودن و دچار بلا و محنت شدن آمده است. و اصولاً امتحان خاص حق تعالی است. اوست که بندگان خود را می‌آزماید و با محنت‌های گوناگون دچارش میکند، تا از بوته امتحان سرافراز بیرون آید، وزری گردد که قابل انگشتی دست شاهان شود. بنده را نشاید که خدایرا امتحان کند و او را بیازماید. مثلاً جهت مشاهده تو کل خود را از بالا بریر افکند و یا با تو کل تام زهرنوشد تا در او اثر نکند. اینگونه امتحانات بنده از خدای خود کمال ابلهی است و نتیجه‌ای جز ضرر و زیان و هلاکت ندارد. چون حق تعالی سنت خود را تغییر و تبدیل نمی‌دهد که فلن تجد لسنن الله تبدیلاً ولن تجد لسنن الله تحویلاً (سوره فاطر آیه ۴۲) و رقمی را که در عالم هستی زده است به حساب‌های کودکان بندگان دگرگون نفرماید. جاذبه کارش فرود کشیدن اشیاء

است، و زهر عملش در مزاج سالم انحراف مزاج است. نه با امتحان زید و عمرو جاذبه را بهدافعه تبدیل کند و نه جهت آزمایش ابلهانه بندگان عمل زهر را به پادزهر بدل فرماید. بنابراین، اینگونه امتحانات نه تنها نتیجه‌ای ندارد، بلکه جز زیان و ضرر حتمی و مسلم حاصلی بار نمی‌آورد.

کی رسد مر بنده‌ای را با خدا بنده را کی زهره باشد کز فضول آن خدا را میرسد کو امتحان تا بما ما را نماید آشکار هیچ آدم گفت حق را که ترا تا به بینیم غایت حلمت شما آنکه او افراشت سقف آسمان ای ندانسته تو شر و خیر را امتحان خود چه کردی ای فلان دفتر ۴ نی ص ۲۹۹ س ۲۶۵۹

آزمایش پیش آورد زابتلا امتحان حق کند ای گیج و گول پیش آورد هر دمی با بندگان گرچه داریم از عقیده در سرار امتحان کردم درین جرم و خطا ره کرا باشد مجال این کرا تو چه دانی کردن او را امتحان امتحان خود را کن آنکه غیرا فارغ آیی ز امتحان دیگران ج ۴ علاص ۳۳۲ س ۹

از این قبیل است امتحانی که مرید بخواهد از مراد خود کند، که سخت ابلهانه و کودکانه است. و چنان ماند که طفلی خردسال، مرد روزگار دیده و پرتجربه و خرد پروری را بخواهد امتحان نماید. و یا ذره‌ای نامقدار به امتحان کوهی عظیم گراید. که حاصل آن جز رسوائی طفل و نابودی ذره ناچیز نخواهد بود.

گر مریدی امتحان کرد او خردست هم تو گردی ممتحن ای بی‌یقین او برهنه کی شود زان افتتاش بردرد آن گه ترازوش ای فتی مرد حق را در ترازو می‌نهد پس ترازوی خردرا بردرد تو تصرف بر چنان شاهی مجو بخت بد دان کآمد و گردن زدت

شیخ را که پیشوا و رهبر است امتحانش گر کنی در راه دین جرأت جهلت شود عریا نو فاش گر بیاید ذره سنجد کوه را کز قیاس خود ترازو می‌تند چون ننگجد او بمیزان خرد امتحان همچون تصرف دان درو وسوسه این امتحان گر آمدت

دفتر ۴ نی ص ۳۵۵ س ۳۷۴ ج ۴ علا ص ۳۳۲ س ۱۹
 امتحان کاملاً باخداست. اوست که بندگان مقبل خود را پس از
 امتحانات بسیار برمیگزینند. و شناسایی و امتحان کامل از نا کامل و درویش
 از نادر ویش نیز کار مردان حق است که از این راه و دشواریهای آن
 آگهند. و نیک و بدها و صحیح و سقیمها و درست و نادرست‌ها را، بارها و
 بارها آزموده‌اند، نه کار مردم عامی که از این طریق جز اسمی و از این راه
 جز رسمی نشنیده‌اند.

صد هزاران امتحانست ای پدر
 گر نداند عامه او را از امتحان
 چون کند دعوی خیاطی خسی
 که ببر این را بغلطان فراخ
 گر نبودی امتحان هر بدی
 ساختی خود را جنید و بایزید
 بدرگی و منبلی و حرص و آز
 خویش را منصور حلاجی کنی
 که به‌نشتاسم عمر از بولهب
 آن خری کین از تو خر باور کند
 دفتر ۳ نی ص ۳۹ س ۶۸۲

هر که گوید من شدم سرهنگ در
 پخته‌گان راه جویندش نشان
 افکند در پیش او شه اطلسی
 ز امتحان پیدا شود او را دو شاخ
 هر مخنث دروغا رستم بدی
 رو که نشناسم تبر را از کلید
 چون کنی پنهان بشیدای مکر ساز
 آتش اندر پنبه یاران زنی
 باد دو کره خود شناسم نیم شب
 خویش را بهر تو کور و کر کند
 ج ۳ علا ص ۲۵۸ س ۱۵

اما علت این امتحانات و گونه‌گونه محنت‌های ظاهری و تشنت‌ها و
 پراکندگی‌های باطنی برای آنست که در جهان حس حق و باطل و نقد و
 قلب را باهم آمیخته‌اند. دستی‌حقانی و سخت‌ممیز، لازمست که نیک و بدها
 و مس و زرها را از یکدیگر جدا کند تا تزویرها از تدبیرها فارق شود و
 صدق‌ها از کذب‌ها آشکار گردند از این جهت است که انبیا و اولیای خدا،
 امتحان او را بجان خریدارند و ابتلای حق را سخت خواستارند. چون نیک
 میدانند که نتیجه آن رهایی از قید و بندهای عالم نفس بدفرجام است و
 رسیدن به مقام توحید و اتصال که هدف عالی و غرض نهائی عارفان است.
 حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد برتن ما می‌نهد ای شیر مرد

جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
 بهر این نیک و بدی کامیخته است
 نقد و قلب اندر چرمندان ریختند
 در حقایق امتحانها دیده‌ای
 تا بود دستور این تدبیرها
 اندر آب افکن میندیش از بلا
 همچو موسی شیر را تمییز کرد
 ج ۲ علاص ۱۷۵ س ۲۸

خوف و جوع و نقص اموال و بدن
 این وعید و وعدها انگیخته است
 چونکه حق و باطلی آمیختند
 پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای
 تا شود فاروق این تزویرها
 شیرده ای مادر موسی و را
 هر که در روز الست آن شیر خورد
 دفتر ۲ نی ص ۴۱۲ س ۲۹۶۳

امتداد نفس رحمانی

عبارتست از استمرار تجلی ذاتی برمخارج مراتب حروف عالیه و کمالات وجودیه و مراکبات تامه بروجهی که متضمن ظهور شئونات و بروز نشأت الهیه و اکوان امکانیه گردد. کما قال صل الله علیه و آله وسلم «إِنِّي لِأَجْدُ نَفْسَ الرَّحْمَانِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ.» (مرآة العشاق).

امر

بفتح اول، در لغت بمعنی فرمان (منتهی الارب) و دستور دادن. (فرهنگ معین) و نظایر آن آمده‌است و در علوم ادب و شرع اصطلاحیست بامعانی خاص که در کتب صرف و نحو و فقه و اصول به تفصیل از آن سخن رفته‌است و در اصطلاح عالمی است که بی‌ماده و مدت موجود گشته همچو عقول و نفوس و اینرا عالم ملکوت و عالم غیب می‌خوانند. (آنندراج) و نزد متصوفه به عالمی اطلاق میشود که بدون مدت و ماده باشد و عالمی است که موجود بی‌ماده و مدت گشته باشد مثل عقول و نفوس و اینرا عالم امر و ملکوت و عالم غیب می‌خوانند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۶۸). عظمت و بزرگواری عقل اول را جز خدای کسی دیگر نمی‌داند.

بسیار کس از مشایخ کبار باین عقل اول رسیده‌اند و باین عقل اول باز مانده‌اند. و بالای حکم او حکم دیگر ندیده‌اند و بالای امر او امری نیافته‌اند «انما امره اذ اراد شیئا ان يقول له کن فیکون^۱». گمان برده‌اند که مگر خدای اوست. و مدتی او را پرستیدند، تا عنایت حق در رسیده است و بالای حکم او حکمی دیده‌اند، و بالای امر امری یافته «وما امرنا الا واحده کلمع البصر^۲» آنگاه برایشان روشن شده است که او خلیفه خداست، نه خداست، و مظهر صفات و افعال خداست. (انسان کامل نسفی ص ۲۲۵ و ۴۰۲) - اما معرفت هژده چیز ضروریست. سالک باید که البته این هژده چیز را بداند: معرفت شیطان و معرفت امر شیطان معرفت مَلک و معرفت امر مَلک، معرفت خود و معرفت امر خود معرفت خدا و معرفت امر خدا ای درویش! فرق کردن میان امر شیطان و امر مَلک، و امر نفس و امر خدا کاری عظیم است. (ص ۹۷)

مقام جمعی محمدی یا تفرقه بعدالجمع، بالاترین مقامات و نهایت مراتب و کمالات و از آن به مَلک و ملکوت، و غیب و شهادة و امر و خلق و غیره تعبیر کرده‌اند. (جامع الاسرار ص ۲۹۶) امر الهی دو صورت دارد، اول امر ایجادی که از آن به کلمه «کن» تعبیر شده است. دوم امر تدبیری که «شأن» نامیده میشود. مراتب تنزل تعینات در سیر نزولی ایجادیت و در سیر صعودی و عروج تدبیری. (نقدالنقود ص ۷۰۹) امر الهی ایجادی شامل علم و اراده و امر است. (جامع الاسرار ص ۳۵۲) - امر مبین قرآنست، در آسمان و زمین بیانست. قال الله تعالی «فاذا جاء امر الله.» یا قضا و قدرست یا الهام بنعت امر، حقیقت این روح مقدسه است. (شرح شطحیات ص ۶۰۸) - جمله آفرینش بر دونه منقسم است، مَلک و ملکوت، آنرا خلق و امر هم گویند. عالم امر عبارت از ضد اجسام است که قابل مساحت و قسمت و تجزی نیست دیگر آنکه باشارت «کن» بی توقف در وجود آمده است. و عالم خلق عبارت از اجسام است،

۱- سوره مبارکه یسن آیه شریفه ۸۲

۲- سوره القمر آیه ۵۰ و سوره النحل آیه ۷۷

اگرچه هم باشارت «کن» پدید آمده است ولیکن بوسایط و امتداد ایام. (مرصاد العباد ص ۴۷ چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.)

عالم امر عبارت از عالمی است که مقدار و کمیت و مساحت نپذیرد، برضد عالم خلق که آن مقدار و کمیت و مساحت پذیرد و اسم امر برعالم ارواح از آن معنی افتاد که باشارت «کن» ظاهر شد بی توقف زمانی و بی واسطه ماده و اگر چه عالم خلق هم باشارت «کن» پدید می آید اما بواسطه مواد و امتداد ایام. (مرصاد العباد ص ۲۱۵) - ر - ك: ملك. ملکوت. عالم.

خلاصه: این کلمه را صوفیان از قرآن مجید گرفته اند و تا آنجا که مشهود است آنرا بمعانی مختلف استعمال کرده اند: از جمله بمعنی دستورات و احکام واجب الاجرای شرعی که مقابل آن کلمه نهی شرعی است. (انسان کامل نسفی ص ۳۵۸) و گاهی هم بمعنی مطلق فرمان استعمال شده مانند امر شیطانی و امر رحمانی و امر نفسانی و غیره که غرض القاءات شیطانی و وحی و الهام ربانی و فرامین نفس آدمی است. و گاهی از آن عالم غیب و ملکوت را اراده کرده اند، در مقابل عالم خلق، که عبارتست از عالم ملك و شهادت. عالم غیب و ملکوت همانطور که در قرآن کریم آمده است به اشاره کلمه «کن» بوجود آید و عالمیست بدون مساحت و حد و تجزی، که ذیل کلمه ملکوت شرح آن آمده است. ر - ك: ملکوت و عالم.

در آثار این قوم به ترکیباتی از این کلمه برمیخوریم مانند «امر کن» «امر الهی» و «امر ایجادی» و غیره که غرضشان از «امر کن» همان کلمه «کن» در قرآن مجید است که باعث ایجاد عالم ملکوت و غیب میگردد. «امر الهی» اطلاق بر انواع و اقسام فرامین خدایی میشود اعم از ایجاد و نفی و محو و اثبات و وحی و الهام و غیره. «امر ایجادی» عبارتست از سیر نزولی تعینات که عالم ملك و شهادت از آن بوجود آمده است. «امر تدبیری» سیر صعودی و عروجی است که علت وجود عالم غیب و ملکوت میشود. «امر مبین» گاهی به قرآن کریم اطلاق میشود و گاهی به قضا و قدر و زمانی به الهام و نظایر آن.

در مثنوی: کلمه امر بمعانی مختلف آمده است. از آن جمله است ترکیب «امر کن» که به همان معنی «کن فیکون» در قرآن مجید که در صدر مقال به آن اشاره شد آمده است، که از آن در اصطلاح تصوف به «امر ایجابی» تعبیر کنند و آنرا علت و اساس بوجود آمدن اشیاء و خلق موجودات دانند.

این همه هست و بیا ای امرِ کن
دفتر ۱ نی ص ۱۵۹ س ۱۷۸۹
ترك آن کن که درازست آن سخن
دفتر ۶ نی ص ۳۱۲ س ۶۸۵
ای منزله از بیان و از سخن
ج ۱ علا ص ۴۷ س ۱۳
نهی کردست از درازی امرِ کن
ج ۶ علا ص ۵۶۸ س ۲
گاهی بمعنی «امر مشیت» و مشیت الهی استعمال شده است که افعال و صفات مخلوقات به آن پیوسته است. چنانکه در قصه ابلیس و معاویه علیهم السلام اللعنته والعداب، ابلیس لعین علت ترك سجده بر آدم صفی را همین امر دانسته است.

چونکه بر نطعش جز این بازی نبود
آن یکی بازی که بد من باختم
دفتر ۲ نی ص ۳۹۳ س ۲۶۴۵
ج ۲ علا ص ۱۶۳ س ۳
گفت بازی کن چه دانم در فرود
خویشتن را در بلا انداختم
گاهی بمعنی الا له الخلق والامر (سوره اعراف آیه ۵۴) در قرآن مجید آمده است که صوفیان از آن تعبیر به عالم امر و خلق کرده اند و توضیح آنرا ذیل کلمه عالم باید دید.

این معانی راست از چرخ نهم
خلق را طاق و طرم عاریتست
دفتر ۲ نی ص ۳۵۶ س ۱۱۵۳
عشق ربانیت خورشید کمال
دفتر ۶ نی ص ۳۲۹ س ۹۸۳
بی همه طاق و طرم طاق و طرم
امر را طاق و طرم ماهیتست
ج ۲ علا ص ۱۲۸ س ۲۹
امر نور اوست خلقان چون ظلال
ج ۶ علا ص ۵۷۵ س ۱۷

امر بمعروف و نهی از منکر

یکی از فرایض شرعیست که در تعریف آن آورده‌اند: بر هر مسلمانی بقدر وسع و استطاعت او واجب است که احکام خداوند را بر هر کس راه عصیان رفته و از او امر و نواهی الهی سرپیچی کرده، چه کافر باشد چه فاسق، عرضه دارد و در پیش بردن آن با شمشیر یا وسایل مادون آنها جهاد کند و بین کافر و فاسق درین مرحله تفاوت نگذارد. (مروج الذهب به نقل از خاندان نوبختی ص ۳۶) و فقها در تعریف آن گویند. امر بمعروف یعنی وادار کردن مردم را بر انجام کارهای پسندیده و خوب و مشروع و اطاعت خدا قولاً و فعلاً. و نهی از منکر یعنی منع از کارهای زشت و معاصی قولاً و فعلاً و هر دو واجب‌اند عقلاً و نقلاً بوجوب کفایی، با شرائط خاصی که امر و ناهی اولاً خود علم بمعروف و منکر داشته باشد. ثانیاً طرف هم اصرار بر ارتکاب معاصی داشته باشد. ثالثاً مأمون از ضرر و زیان باشد. رابعاً امکان تاثیر سخن او باشد. خامساً از راه نصیحت و ملایمت وارد شود، تا برسد باقامه حدود. (فرهنگ علوم ص ۱۱۵)

صوفیان در این موضوع بسیار سخن گفته‌اند و آنرا از فرایض اولیه سالک دانسته و از جمله اصولیست که سالک باید بدان عمل کند و درباره آن آورده‌اند: و این قطبی است از اقطاب دین که همه انبیا را بدان فرستاده‌اند. چون این مندرس شود و از میان خلق برخیزد، همه شرع باطل شود. بدانکه امر بمعروف و نهی از منکر واجب است و هر که بوقت بی‌عذری بماند عاصی است. خدای تعالی فرمان میدهد و میگوید. «باید که از شما گروهی باشند که کار ایشان آن بود که خلق را به خیر دعوت کنند و معروف بفرمایند و از منکر بازدارند» و رسول گفت علیه السلام «امر بمعروف کنید اگر نه خدای تعالی بدترین شما را بر شما مسلط کند. آنگاه چون بهترین شما دعا کند نشنوند». و گفت «نباید که هیچکس جایی بایستد که آنجا ناشایستی رود و نه حسبت کند. که آن حسبت نه اجل وی

پیشتر آرد و نه روزی وی کمتر کند.» و این دلیل است که در سرای ظالمان و جایی که سنگر باشد و حسبت نتوان کرد شاید رفتن بی ضرورتی. و از این سبب بود که بسیاری از سلف عزلت گرفته‌اند، که بازارها و راهها خالی از منکرات ندیده‌اند. (باختصار از کیمیای سعادت ص ۳۸۹ بعد)

و در احیاء العلوم الدین فصلی مشبع را باین موضوع اختصاص داده و آنرا به ابواب و فصول و ارکان متعدد تقسیم نموده است. باب اول در وجوب و فضیلت امر بمعروف و نهی از منکر، باب دوم در ارکان و شروط آن، و باب سوم در بیان منکرات مألوف و عادی و باب چهارم در امر امر و سلاطین به امر معروف و نهی آنان از منکرات. و از آنجا که اعمال این فریضه از لحاظ اجتماع اسلامی یکی از مقررات احتساب بوده است شرحی مفصل درباره محتسب و شروط آن که تکلیف و دین و عدالت و نهی بوعظ و نهی بقهر و قدرت و اجازت از جانب امام و والی و غیره است آورده است که شرح آن همه در اینجا جایز نیست. (احیاء العلوم الدین ج ۲ ص ۲۸۵ بعد)

و مجموع آنچه او و دیگران درین باره گفته‌اند از زبان سر حلقه عارفان جهان مولای متقیان بشنوید که فرموده است: ای مردم هر که ببیند که ظلم و ستمی بکار می‌برند و خلق را به اعمال منکر و ناپسند می‌خوانند، اگر آنرا به دل انکار کند رهایی یابد و هر که آنرا بزبان انکار کند اجر و مزدی فراوان یابد و اجر او از آنکه به دل انکار کرده است بیشتر است. و هر که آنرا با شمشیر رد کند و به جهاد با منکرات برخیزد تا بدان وسیله سخنان خداوند متعال به تعالی گراید و کلمه منکران و ستمکاران پست و زبون گردد، او به رستگاری واقعی رسیده و بر راه راست ایستاده است و علم الیقین فضای دل او را روشن نموده است (نهج البلاغه ص ۲۴۲).

و در جای دیگر فرموده است: مردمان را در امر بمعروف و نهی از منکر درجاتیست: بعضی منکر را بدست و زبان و دل انکار کنند و آنان حقاً مستکمل خصال نیک‌اند و برخی فقط به انکار دل و زبان بسنده نمایند

و دست بدان نیالانید اینان بدو خصلت چنگ زده‌اند و خصلتی دیگر را از دست داده‌اند عده‌ای فقط انکار به‌دل کنند نه با دست و زبان آنان دو خصلت از سه خصلت شریف استکمال را ضایع گذاشته‌اند و فقط يك خصلت را برگزیده‌اند. و جمعی هستند که نه بدل و نه بزبان و نه به دست انکار منکر نکنند. آنان در شمار کسانی‌اند که زندگان را تباہ سازند و جان‌داران را به مرگ و هلاکت رسانند. جهاد در راه خدا و جمیع اعمال پسندیده دیگر در قبال امر بمعروف و نهی از منکر چون آب دهان انداختن در دریایی بیکران است. امر بمعروف و نهی از منکر مرگ را نزدیک نمی‌کند و علت کم و کاستی رزق مقسوم نمی‌گردد (بلکه باعث طول عمر و فراوانی رزق مقسوم میشود) و بالاترین امر بمعروف و نهی از منکر بیان کلمه عدل و عدالت و سخن حقاقت در حضور پادشاهی ستمگر و امامی جائز. (نهج البلاغه ص ۲۴۳ ذیل شماره ۳۷۴)

خلاصه: صوفیان باقتضای از مولای خود، امر بمعروف و نهی از منکر را یکی از ارکان مسلم سلوک میدانند و در تعلیمات خود سالک را به کیفیت این موضوع و عمل بدان، بدست و زبان و دل تعلیم میدادند. و در آثار خود فصلی را بوجوب و ادار کردن سلاطین و امرا و والیان به ادای این فریضه واجب اختصاص داده‌اند و احادیث و اخبار فراوانی درباره هر يك از مراحل و مراتب این موضوع اقامه کرده‌اند. و نیز در باره ارکان و آداب آن و کیفیت عمل محتسب و شرح انواع منکرات و نوع مبارزه با آن‌ها در امکانه مختلف خاصه در نزد سلاطین و صاحبان قدرت به تفصیل سخن رانده‌اند، که خود کتابی علیحده خواهد شد. جهت مزید اطلاع ر-ك: احیاء العلوم الدین ج ۲ ص ۲۵۲ تا ۲۹۷ و کیمیای سعادت ص ۳۸۹ تا ۴۴۲ و سراج القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۱ ص ۱۳۵ تا ۱۶۴ و نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۴۸۱.

در مراحل سلوک: امر بمعروف و نهی از منکر از مراتب مبتدیان و متوسطانست و کاملان و منتهیان از آن فارغ‌اند. از این جهت است که چون از بایزید پرسیدند از امر بمعروف و نهی از منکر گفت: در ولایتی باشید

که در وی امر بمعروف و نهی منکر نباشد که هر دو در ولایت خلق است، در حضرت وحدت نه امر معروفست و نه نهی منکر باشد. (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۱۶۸) - مولانا با اینکه پدرش سلطان العلماء بهاولد و خودش شهرت باین امر داشتند و در منابر و مواعظ خود همیشه خلق را به معارف آشنا و از منہیات نهی مینمودند، و آثار او هم سراسر آمیخته با این امر واجب است، در مقام ولی و ولایت کل چون سایر همفکران خویش معتقد است که زهد و تقوی از بدایات سلوکست چه زهد در مثل چون دانه کاشتن و غرس نهالست و معرفت چون برداشتن کشت و محصول. عارف کامل چون باین معرفت رسیده است در واقع و نفس الامر وجودش، حقیقت و جان شرع و تقوی است او دیگر هم عارفست و هم معروف، کاشف اسرار است و سرائر براو مکشوف بمقام وحدت رسیده و از مقدمات وصول باین مرتبه رسته است.

معرفت محصول زهد سالفست
 معرفت آن کشت را رویدنست
 کاشف اسرار و هم مکشوف اوست
 پوست بنده مغز نغزش دایماست
 ج ۶ علا ص ۶۵۲ س ۱۲

جان شرع و جان تقوی عارفست
 زهد اندر کاشتن کوشیدنست
 امر معروف او و هم معروف اوست
 شاه امروزینه و فردای ماست
 دفتر ۶ نی ص ۳۹۱ س ۲۵۹۵

امل

بفتح اول و دوم، د ر لغت بمعنی امید داشتن و آرزو و شهوت و خواهش است. (کشف اللغه) و عارفان درباره آن آورده اند بدان که طول امل و آرزو را دو سبب است: اول حب دنیا، که چون کسی به شهوات و علایق آن انس گرفت دوری و اجتناب از آن بردل گران گردد و مانع تفکر درباره مرگ که علت همه مفارقتهاست گردد و آدمی به آرزوهای باطل خوشدل شود و همیشه خواهد که دنیا بمراد او گردد و این همان تصور بقاء دنیا است که پیوسته در دل آدمی زیادت شود و باعث جمع مال

وسرای و استر واسب و سایر اسباب دنیوی گردد تا آنجا که دلش معتکف در اینگونه تفکرات شود و بکلی او را از فکر مرگ بازدارد و توبه را از امروز بفردا و از جوانی به کبر سن و از کبر سن به پیری اندازد و در شیخوخیت و پیری چندان مشغول اینگونه امور باشد و امروز و فردا کند تا بانگ در سرای افتد که خواجه نماند. علت دوم جهل و نادانی آدمیست چه انسان در عهد شباب بمرگ نیاندیشد و از این نکته غفلت دارد که مرگ جوانی و پیری نداند و این جهل و غفلت باعث طول امل و آرزو گردد. علاج آن حضور قلب و فکر صافی و روشن و استماع حکم و مواعظ و اندرز از قلوب طاهره است. علاج حب دنیا ایمان بخدا و روز قیامت و ایقان به ثواب و عقاب و توجه به حقارت دنیا و نفاست آخرتست که باعث استنکاف از امور دنیوی گردد. (باختصار از سراج القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۱ ص ۱۷۳ تا ۱۷۸)

اقوال مشایخ: سر حلقه عارفان جهان مولای متقیان علیه السلام فرمود: «هر که دنبال امل و آرزوی خود گیرد، چون عنان را از دسترها کند مرگ او را بلغزاند.» یعنی هنوز بآرزوی خویش نرسیده خواهد مرد. (نهج البلاغه ج ۳ - ۱۵۵) و نیز فرمود: بالاترین توانگری‌ها بی‌نیازی و ترك آرزوست. و هر که بطول امل و درازی آرزو دچار گردد در عمل بزشتی گراید. (همان کتاب ص ۱۵۹) - علی رضی الله فرمود من به دو چیز بر شما بیمناکم طول امل و پیروی از هوی و هوس بدانید که درازی آرزو آخرت را از یاد برد و پیروی از هوی و هوس مانع و سد بزرگی در راه حق گردد. سفیان ثوری گفت زهد در دنیا به لباس خشن و خوراک نابایست و اندک نیست بلکه زهد در دنیا بکوتاهی امل و آرزوست. (سراج القلوب ج ۱ ص ۱۷۲) - غزالی، رحمه الله علیه، گفت: طول امل باعث ترك طاعت و کسالت و اکراه در آن شود و علت ترك توبه و جمع مال و اشتغال بدنی و قساوت قلب و فراموشی از آخرت گردد. (سراج القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۱ ص ۱۷۳) - ابن عطا گفت: هر که اول مدخل او به همت بود بخدای رسد. و هر کرا اول مدخل او بارادت بود بآخرت رسد و هر کرا اول مدخل او به آرزو

بود دنیا رسد. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۷۰)

از نظر مولانا امل و آرزو اگر در حد مقتضی طبیعت باشد بی ضرر است، اما اگر از حد بگذرد و به آرزوهای دراز و تصورات و شهوات و خواهش‌های بی حد و حصر رسد علت همه بدبختی‌ها و گرفتاریها و سرانجام هلاکت بشر میگردد. اساس غم و غصه‌ها و اندوه و ناراحتی‌های اکثر مردم را باید در همین طول آرزوها جستجو کرد و بیشتر مفسد فردی و اجتماعی از همین جا سرچشمه میگیرد. مبتلایان به شهوات و آمال اسیران واقعی‌اند که ما آنان را آزاد تصور می‌کنیم، چون همان آرزوهای بی حد و حصرشان چنان زنجیری بدست و پایشان بسته است که هر گونه آزادی و اراده واقعی انسانی را از آنان سلب نموده است. اصولاً آمال و آرزوهای دور و دراز ضد تقوی است و هر کس بدان دچار شود ناچار باید به ترك عافیت و سلامت گوید. پس آزاد واقعی کسی است که این شهوات و طول امل‌ها را ترك کند تا دست و پایش آزاد شود و بتواند باطنی طریق‌راه راست و صراط مستقیم بکمال مطلوب انسانی برسد.

بر ثابند کوه را يك برگ کاه
اندکی گر پیش آید جمله سوخت
ج ۱ علا ص ۵ س ۱

لقمه حرص و امل زانند خلق
ج ۱ علا ص ۲۶ س ۶

از بلای نفس پر حرص و غمان
که بدان خو کرده است آن صیدغول
گلشکر نگوارد آن بیچاره را

ج ۳ علا ص ۲۸۵ س ۳
زانکه قوت و نان ستون جان بود
جان نهاده بر کف از حرص و امل
عاشق نامست و مدح شاعران
در بیان فضل او منبر نهند

آرزو میخواه ليك اندازه خواه
آفتابی کزوی این عالم فروخت
دفترانی ص ۱۱ س ۱۴۵

نك ز درویشی گریزانند خلق
دفتر ۱ نی ص ۶۵ س ۹۶۱

آدمی را عجز و فقر آمد امان
آن غم آمد ز آرزوهای فضول
آرزوی گل بود گلخواره را

دفتر ۳ نی ص ۱۸۷ س ۳۲۸۳
آدمی اول اسیر نان بود

سوی کسب و سوی غصب و صدحیل
چون بنادر گشت مستغنی ز نان
تا که اصل و فصل او را بر دهند

ج ۴ علا ص ۳۵۵ س ۳
عکس چون کافور نام آن سیاه
بر نوشته میر یا صدر اجل
نام امیران اجل اندر بلاد
جان او پستت یعنی جاه و مال

ج ۴ علا ص ۴۰۷ س ۸
پیش عدلش خون تقوی ریختن
در گریز از دامها روی آرزو
چون شدی در ضد آن دیدی فساد
گرچه مفتیان برون گوید خطوب
آزمودی که چنین می بایدش
تا روی از حبس او در گلشنش
داد می بینی و داور ای غوی
ج ۶ علا ص ۵۵۹ س ۲۸

دفتر ۴ نی ص ۳۴۸ س ۱۱۸۹
مر اسیران را لقب کردند شاه
بر اسیر شهوت و خشم و امل
آن اسیران اجل را عام داد
صدر خوانندش که در صف نعال
دفتر ۴ نی ص ۴۶۳ س ۳۱۲۳
آرزو جستن بود بگریختن
این جهان دامست و دانه اش آرزو
چون چنین رفتی بدیدی صد گشاد
پس پیمبر گفت استفتوا القلوب
آرزو بگذار تا رحم آیدش
چون نتابی جست پس خدمت کنش
دمبدم چون تو مراقب میشوی
دفتر ۶ نی ص ۲۹۲ س ۳۷۷

امناء

بضم اول وفتح میم، در لغت مأخوذ از امین بمعنی زنهار داران و
امینان و امانت داران آمده است. (فرهنگ معین) و در اصطلاح صوفیان
ملامتیه را گویند و آنان دسته ای از صوفیان اند که آنچه در باطن دارند
آشکار نکنند. و شاگردان آنان چون اهل فتوت گردند و بزری آنان
در آیند. (نص النصوص ص ۲۷۴ و کشف اصطلاحات الفنون ص ۹۳)
رک: ملامتیه

امهات

بضم اول و تشدید و فتح دوم، جمع امهة در لغت بمعنی مادران و

اصول هر چیز و مهمات و مهمترین و ذوی العقول آمده است. (لغت نامه) - در اصطلاح حکما عناصر و طبایع را گویند چنانکه آباء در اصطلاحشان افلاك و انجم را گویند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۹۵) - و صوفیان گویند بدان که خاک و آب و هوا و آتش امهات اند و هر یکی صورتی دارند و معنی دارند. صورت هر یکی ظلمت است و معنی هر یکی نور است. صورت هر یک را عنصر میگویند و معنی هر یک را طبیعت میخوانند (انسان کامل نسفی ص ۳۳) از باری تعالی که احد حقیقی است، احد حقیقی صادر شد و آن عقل اول است. باقی آباء و امهات از عقل اول صادر شد. (انسان کامل ص ۷۱ و زبدة الحقایق حاشیه اشعه اللمعات ص ۲۵۶ به بعد)

بدان که عقول و نفوس و طبایع را آباء میگویند و افلاك و انجم و عناصر را امهات میخوانند - ای درویش! چندین گاهست که میشنوی که آب حیات در ظلماتست و نمی دانی که آب حیات چیست و ظلمات کدام است و بعضی از سالکان گویند ما باین دریای نور رسیدیم و این دریای نور را دیدیم. نوری بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی پایان و بی کران... این دریای نور آباء را میگویند و این دریای ظلمت امهات را میخوانند. و این آباء و امهات دست در گردن خود آورده اند و یکدیگر را در بر گرفته اند. «مرج البحر يلتقيان و بينهما برزخ لا یبغیان»^۱ و از این آباء و امهات موالید پیدا می آیند. «یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان»^۲. و موالید، معدن و نبات و حیوان اند. (باختصار از انسان کامل ص ۱۶۳ بعد) - عقول و نفوس و طبایع از عقل اول پیدا آمدند. یعنی عقل اول اینها نوشت که پیدا آمدند و اینها که پیدا آمدند آنچه با خود دارند از خود دارند و با خود آورده اند. و مفردات عالم تمام پیدا آمدند، و آباء و امهات تمام شدند و قلم خشک گشت. از جهت آنکه این قلم، قلم مفردات بود، و قلم آباء و امهات بود. مفردات که آباء و امهات اند تمام شدند و کار قلم تمام شد. (ص ۱۸۹) بدان که مفردات که آباء و امهات است، لوح محفوظ و کتاب خدای اند

وهرچیز که در مرگبات که موالید است بود وهست وخواهد بود جمله درین لوح محفوظ و کتاب خدای نوشته است. وهیچ چیز نیست که درین کتاب خدای ننوشته است «ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین»^۱ - موالید کتاب پیدا اند و آباء و امهات کتاب پیدا کننده اند وهرچیز که در کتاب پیدا کننده نوشته است درین کتاب پیدا آن پیدا میآید. (ص ۱۹۷) - موالید آباء و امهات اند و تجلیات آباء امهات نهایت ندارند و با آنکه نهایت ندارند مکرر نیستند. اگر مفردات را آباء و امهات گویی، مرگبات اولادند. و اگر مفردات را نویسندگان گویی، مرگبات کلمات اند. (ص ۲۷۸) - آباء و امهات قدیم باشند از روی زمان و حادث باشند از روی علت (ص ۴۶۵) اکنون بدان که مفردات که آباء و امهات اند، یعنی افلاک و انجم که آباء اند و عناصر و طبایع که امهات اند، اول و آخر ندارند. اینچنین که هستند همیشه اینچنین بوده اند و پیوسته خواهند این چنین بود. (انسان کامل نسفی ص ۴۷۵)

بدان که روح اضافی يك روح است. این يك روح محیط عالمست، بلکه عالم از وی پدید آمد. روشن تر بگویم، روح اضافی يك روح است اما ظاهری دارد و باطنی. ظاهری عالم اجسام، یعنی افلاک و انجم و عناصر شد تا عالم ملك ظاهر شد. و باطن وی حیات عالم، یعنی حیاط افلاک و انجم و عناصر شد تا عالم ملکوت ظاهر شد. باطن روح اضافی که حیات عالمست، متصرف در عالم اوست و تدبیر عالم وی میکند. کارکنان بسیار دارد و هر يك را بکاری نصب کرده است تا همیشه بآن کار خود مشغولند. افلاک و انجم و ثابتات و سیارات جمله کارکنان و مظاهر صفات وی اند، و عناصر طبایع جمله سیارات کارکنان ویند و مظاهر صفات ویند. صفات خدای تعالی اینجا متمیز گشتند و اسامی خدای اینجا ظاهر شدند. از تجلی روح اضافی آباء و امهات پیدا آمدند. و آباء و امهات دایم در تجلی اند و از تجلی آباء و امهات، موالید پیدا آمدند و میآیند. (مقصد و اقصای نسفی، حاشیه اشعة اللمعات ص ۱۸۵)

خلاصه آنکه: صوفیان هم چون حکماء افلاک و انجم و عناصر را امّهات خوانند، و عناصر اربعه یعنی آب و هوا و آتش و خاک را نیز امّهات نامند و آنرا صادر از عقل اول دانند که از آن به «قلم» تعبیر کرده‌اند و گویند جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ. از این امّهات، موالید بوجود آمده‌اند که معدن و نبات و حیوان باشد. و در اصطلاح آباء و امّهات را مفردات گویند و موالید را مرکبات نامند. امّهات از لحاظ زمان قدیم‌اند و از لحاظ علت حادث‌اند از این جهت است که اول و آخر ندارند همیشه بوده و همیشه خواهد بود.

صورت صوفیانه‌تر مراتب بالا این است که: روح اضافی وجود دارد که محیط است بر عالم یعنی مجموع عالم اعمّ از عالم کبیر و یا عالم صغیر در اصطلاح این قوم، از او پدید آمده است. این روح اضافی را ظاهر و باطنی است، از ظاهر آن عالم ملک بوجود آمد که همین عالم محسوس یا عالم شهادتست، و از باطنش عالم ملکوت پدید شد که آنرا عالم غیب و مثال و غیره هم خوانند. این باطن روح اضافی که در واقع حیات عالم وهستی است، مدبّر کلّ است و کار گزارانی دارد بنام افلاک و انجم و طبایع و غیره که هر یک مظاهر و صفات آن روح‌اند و در عالم وجود بکار خود مشغولند. بنابراین از تجلی روح اضافی، آباء و امّهات که عقول و نفوس و افلاک و عناصر باشند موجود شدند و از تجلی این آباء و امّهات موالید بوجود آمد که معدن و نبات و حیوان باشد ر-ك: روح

پس بزعم این طایفه، غرض از «دریای نور»، آباء است و از «دریای ظلمت» یا ظلمات امّهات است. «قلم» اصطلاحیست برای عقل اول و «لوح محفوظ» همین آباء و امّهات‌اند و غرض از کتاب مبین نیز همین آباء و امّهات است. ر-ك: آباء

امّهات اسماء

در اصطلاح صوفیه چهار اسمای الهیّه را گویند یعنی: الاول، والاخر،

والظاهر والباطن. (کشاف ص ۹۵) - اسماء ذاتند که از آنها اسماء صفات و افعال متفرع میشوند. (مصباح الانس ص ۱۴) - اسماء الهی از لحاظی بچهار نوع تقسیم میشوند که آن چهار را از امهات گویند و آنها عبارتند از اسم: اول و آخر و ظاهر و باطن که جامع اسم الله والرحمان است. (شرح قیصری ص ۱۲۹) و نیز ر - ك جامع الاسرار ص ۴۶۵

امین

بفتح اول در لغت بمعنی امانت‌دار، زنده‌دار، معتمد، ثقه، و درستکار آمده است. (فرهنگ معین) و در اصطلاح عارف سالکی را گویند که در طور قلبی برسوخ اخلاص بنوعی استکمال پذیرفته که غیر حق در سیر و علانیه مخطور خاطر او نگردد، و غیر اخلاق کریمه در خاطر احوال او دیگر امری معاینه نشود و اگرچه در دیده ظاهرینان احوال و اعمالش مرضی نباشد، چنانچه ملامتیه که در صورت محل انکار و مذام عوامند و فی الواقع متوجه وجه حقند علی‌الدوام. (مرآة العشاق)

در مثنوی هم بمعنی شیخ و پیر راه دان و مرشد کامل و عارفی که بکمال واقعی رسیده باشد و از مراحل طریقت و عقبات صعب آن گذشته باشد و بمقام اتصال و فناء فی‌الله رسیده باشد آمده است.

تا امین مخزن افلاک شد	عمرها بایست تا دم پاک شد
ج ۲ علا ص ۲۹۲ س ۱۶	دفتر ۲ نی ص ۲۵۵ س ۱۴۶
این نشانیها بلاغ آمد مبین	پس بگویی راست گفתי ای امین
این براتی باشد و قدر نجات	فیه آیات ثقات بینات
وقت آهنگست پیش آهنگ شو	این نشان چون داد گویی پیش‌رو
ج ۲ علا ص ۱۷۱ س ۱۴	دفتر ۲ نی ص ۴۱۴ س ۲۹۸۳
کز امانت رست هر تاج و لوا	ای امین الدین ربانی بیا
ج ۵ علا ص ۵۱۸ س ۹	دفتر ۵ نی ص ۲۵۱ س ۳۱۵۵

انا

بفتح اول بمعنی من، و صوفیان انا را به «قولك انا» معنی کرده اند. (ضمیمه تعریفات ص ۲۴۲) - این کلمه را بصورت «انا الحق» و «أنا انت وَأنت انا» و «أنا بلا انا وَنَحْنُ بِلَا نَحْنُ» آورده اند.

انا الحق

یعنی بغیر از حق وجود دیگری نیست، وهستی مطلق اوست، و وجود کثرات و ممکنات همین نمود بی بود است و الحق که چنین است و غیر از این نیست. چون متحقق بدین حال گشتی اگر «هو الحق» گویی راست است، و اگر «انا الحق» گویی هم راست است چون دویی حقیقی منتفی است. (شرح گلشن راز ص ۳۸۶) - انا الحق یعنی من فنا گشتم حق ماند و بس و این بغایت تواضع است و نهایت بندگیست. (فیه مافیه ص ۱۹۳) جهت مزید اطلاع ر- ک: شرح گلشن راز ص ۳۶۸ تا ۳۷۶

أنا أنت وَأنت انا

آنکه گفت که من توام و تومنی محض اتحادست که درین سخن گفته شد. (شرح شطحیات ص ۶۱۵) - معنای این جمله همانست که شبلی روزی بریکی از منابرش گفت: که هر گاه از مجنون بنی عامر درباره لیلی میپرسیدند میگفت من لیلی ام. او بعلت عینیت از لیلی بلیلی بمشاهده دایم لیلی رسیده بود، و از هر چه جز لیلی بود غایب مانده بود و همه چیز را در لیلی میدهد (اللمع باختصار ص ۳۶۵)

أَنَا بِلاَ أَنَا وَنَحْنُ بِلَا نَحْنُ

غرض تخلیه و خالی شدن از افعال خودست در افعال حق. ابوسعید خَراز را پرسیدند از معنی «ما بکم من نعمة ممن الله» گفت غرض خالی شدن از افعال و کردار خودست بکردار و افعال حق. اللمع ص ۳۶۵ - گفتن قایل: «من بی من، وما بی ما» یعنی متخلی گشتیم از دیدن خود و کون. در محو انانیت افتادند، از انانیت حق خبر دادند. (شرح شطحیات ص ۶۱۵)

انابت

بکسر اول و فتح باء در لغت بمعنی بخدای تعالی بازگشتن. (منتهی الارب) و از کارهای بد توبه کردنست (آنندراج) و در اصطلاح دل را از تاریکی شبهات بیرون آوردنست و گفته‌اند انابت بازگشت از همه چیزست بسوی آنکه همه چیز از اوست. و نیز گفته‌اند انابت برگشتن از غفلتست - و نزد سالکان انابت عبارتست از بازگشت از غفلت بذکر و گفته‌اند که توبه بازگشت از گناهان ظاهر است و انابه در باطن و بامور باطن بین بنده و خدایش مربوط میشود. و در شرح قصیده فارضیه آمده است که: انابه بازگشت بسوی خداست در تمام چیزها و شیخ شهاب الدین گفته‌است که مُنیب یا انابه کننده کسی است که او را مرجعی جز حق تعالی نباشد و در رجوع خود نیز باور رجوع کند و مستغرق باشد در عین جمع و نیز گفته‌اند انابت رجوع بحق است نه از چیزی جز او و هر که جز از حق تعالی برگردد انابه او فاسد و تباه باشد. و در خلاصه السلوک آمده است انابه ترك اصرار است و ملازمت استغفار و گفته‌اند فرار از خلق است به حق و اهل کلام گویند انابه اخراج دل است از تاریکی‌های شبهات و گفته‌اند انابت را سه درجت است: بازگشت از سیئات به حسنات و انابه از کل ماسوی الله به الله و انابه خدا به خدا. و از ابوالقاسم نقل است که انابه رجوع بنده است

بخداوند متعال به نفس و قلب و روحش. انا به نفس آنست که به خدمت حق مشغول شود و انا به قلب خالی شدن از ما سوی الله است و انا به روح دوام ذکر است تا آنجا که جز او را متذکر نگردد و فقط با و بسنده نماید. و بعضی از اهل معرفت گفته‌اند. انا به اخلاص است در تمام احوال و اعمال. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۳۷)

از استاد ابوعلی دقاق شنیدم رحمه الله گفت: توبه بر سه قسم بود: اول وی توبه است و اوسط انابت و آخر اوبت. توبه را بدایت کرد و اوبت را نهایت و انابت را واسطه. و هر که کند از بیم عقوبت، او صاحب توبه بود و هر که توبه کند بطمع ثواب، صاحب انابت بود و هر که توبه کند مراعات امر را نه از بیم عقوبت و نه طمع ثواب صاحب اوبت بود. و گفته‌اند توبه صفت مؤمنان بود. قال الله تعالی: «توبوا الی الله جمیعاً ایها المؤمنون»^۱ و انابت صفت انبیا بود و آن مقربان علیهم السلام. قال الله تعالی: «بنعم العبد انه اواب»^۲ (رساله قشیریه ص ۴۵ ترجمه رساله ص ۱۴۱).

قال الله تعالی: «وانیبوا الی ربکم»^۳ و انا به را سه جزء است: رجوع کردن بحق جهت اصلاح همانطور که رجوع باو کنند جهت اعتذار. رجوع بحق کند و فارا همان طور که رجوع کند عهد را. و رجوع باو نماید حال را همانطور که جهت اجابت باو رجوع نماید. اما رجوع اصلاح به سه چیز مستقیم است: خروج از تعینات و دردمندی از لغزشها و استدراک فوت شدنیها و فائتات. رجوع و فارا نیز بر سه گونه است: رهایی از لذت گناه و ترك استهانت اهل غفلت و استقصاء در رویت علل خدمت. رجوع به حال نیز بر سه اصل مستقیم است: مشاهده حق و نفی عمل از خود، اضطرار و افتقار خود را بالمعاینه دیدن و تأیید لوامع لطف و بوارق تجلیات. (شرح منازل السایرین ص ۲۸).

شرط انا به بودن در مقام احسان است و انا به شهداء بازگشت آنهاست

۱- سوره مبارکه النور آیه شریفه ۳۱

۲- سوره ص آیه ۳۵

۳- سوره الزمر آیه ۵۴

از اراده خود به مراد حق تعالی یعنی از اراده خود برای مراد حق تعالی صرف نظر کنند و از سر اراده خود بمراد حق برخیزند. انابه صدیقین رجوع آنهاست از حق به حق. و انابه مقربین رجوعشان است از اسماء و صفات به ذات. و تحقق این مقام برای صدیقین مشکل است چه بسیاری از آنان ممکن است با آنکه باین مقام یعنی رسیدن بذات نایل نیامده اند تصور نمایند که بذات رسیده اند و واصل شده اند. (انسان کامل جیلانی ج ۲ ص ۹۱)

میدان سوم انابت است از میدان مرآت انابت زاید قوله تعالی «وما ی تذکر الا من ینیب.» انابت چیست؟ به همگی بازگشتن به حق اول انابت انبیاست صلوات الله علیهم که به همگی بازگشتند که کس را جز ایشان طاقت آن نیست. ابراهیم علیه السلام گفت: لاواه منیب. داود علیه السلام را گفت: «خر را کعاً و اناب.» شعیب را گفت: «تو کلت و الیه انیب.» مصطفی صلی الله علیه وسلم را گفت: و اتبع سبیل من اناب الی. دیگر انابت توحید است که دشمنان را بازخواند. «و انیبوا الی ربکم.» سیم انابت عارفان است و آن بازگشتن است در همه حال باوی «و انابوا الی الله.» اما انابت پیغمبران را سه چیز است: ترسگاری با بشارت آزادی و خدمت با شرف پیغمبری و بار بلا کشیدن بادل های پرشادی. و انابت توحید را سه نشان است: اقرار و اخلاق و یکتائی ویرا پذیرفتن، دیگر فرمان وی را گردن نهادن، سیم نهی وی را حرمت داشتن. و انابت عارفان را سه نشان است: یکی از معصیت دور بودن، دیگر از طاقت خجل بودن، سیم در خلوت با حق انس داشتن. (صد میدان ص ۱۱)

انابت باخدای گشتن و به او اقبال کردن، و آن سه چیز است: یکی بیاطن، که همیشه متوجه بجانب خدای تعالی باشد و از افکار و عزایم، طلب قربت او کند. «وجاء بقلب منیب.» و دیگر بقول، که در عموم اوقات بذکر او و ذکر نعم او و ذکر کسانی که بحضرت او نزدیکتر باشند مشغول باشد. «وما ی تذکر الا من ینیب.» سیم از اعمال ظاهره که همیشه بر طاعات و عبادات که مقرون به نیت قربت باشد و مواظبت کنند مانند صلوة فرایض و سنتی و نوافل و وقوف بمواقف بزرگان دین و بذل صدقات و احسان با خلق خدا برسانیدن اسباب نفع بایشان و بازداشتن موجبات ضرر ایشان

وراستی نگاه داشتن در معاملات و انصاف از خود و اهل خود بدادن و بر جمله التزام احکام شرع تقرباً الی الله تعالی «و ازلفت الجنة للمتقین غیر بعید» * هذا ما توعدون لكل اواب حفیظ * من خشی الرحمن بالغیب وجاء بقلب منیب * ادخلوها لسلام ذلك يوم الخلود ولهم یایشأون فیها ولدنیا مزید. « (اوصاف الاشراف ص ۱۱)

سخنان مشایخ در این باره: حارث بن محاسبی گوید: علم مورث ترس و مخافت است و زهد مورث آسایش و راحت و معرفت مورث انابت (طبقات الصوفیه سلمی ص ۵۸) - ابن عطا گوید توبه دو است توبه انابت و توبه استجابت توبه انابت آن بود که از بیم عقاب بود و توبه استجابت آن بود که توبه کند شرم داشتن از کرم او. (ترجمه رساله قشیری ص ۱۴۳) - عطار این عبارت را بهذوالنون مصری نسبت داده است (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۱۲۸) - سهل بن عبدالله تستری گفت: اول توبه اجابت است، پس انابت است، پس توبه است، پس استغفار اجابت بفعل بود و انابت بدل و توبه به نیت و استغفار از تقصیر. (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۲۶۳).

خلاصه آنکه اگر سالک در ظاهر از گناهان خود پشیمان شود و جهت استغفار رجوع به حق نماید آنرا توبه نامند. و اگر در باطن و از سر جان پشیمان شود و با تمام وجود، و باطن خود رو بخدا آورد، و هیچگونه بازگشتی هم در پی نداشته باشد، انابت نام دارد. و آن را سه مرحله است اول انابت به ظاهر، که سالک در این مرحله باید به فرایض و سنن شرع سخت پابند باشد و جمیع احکام و فرامین آنرا بدستور شیخ خود بی کم و کاست انجام دهد. دوم انابت بقول، که با ذکر و تسبیح و توجه دائم به نعمت های الهی توأم است. سوم انابت باطن که در آن مرحله سالک باید پیوسته متوجه به حق باشد و در همه امور باور رجوع کند و از او به غیر مراجعه ننماید و دائماً در طلب قربت و نزدیکی هر چه بیشتر به حضرت حق باشد. قشیری، انابت را توبه ای میداند که به طمع ثواب آخرت صورت گرفته باشد. و درجه بالاتر انابت را اوبت نامد که صفت انبیاست. خواجه انصاری انابت را مانند سایر مقامات و احوال به سه درجه تقسیم کرده است. و سالک نسبت باینکه مبتدی

باشد یا متوسط یا منتهی از یکی از آن سه درجه برخوردار خواهد شد. رویهمرفته مشایخ قوم انابت را بسه درجه و مرتبه تقسیم کرده‌اند: اول انابت عامه که اندکی بالاتر از توبه است. دوم انابت عارفان که عبارت از بازگشت کلی به حق و رجوع باو در تمام امور و انس گرفتن با او در خلوت است. سوم انابه انبیا که خاص آنانست و جزایشان دیگری را طاقت تحمل آن نیست. ر - ك: توبه و شرح منازل السائرین قسم اول، و انسان کامل جیلانی ص ۹۱ ج ۲ بعد و کشف الاسرار ج ۱۵ ص ۱۶۴ بعد.

در مثنوی هم انابت به همین معنی یعنی ارجاع بحق در جمیع جهات و رجوع باو در همه امور و بازگشت او از همه چیز آمده است. و این ممکن نیست مگر به التَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَالِاسْتِعْدَادَ لِلْمَوْتِ قَبْلَ النَّزُولِ (شرح تعرف ج ۳ ص ۴۶) که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در جواب صحابه‌ایکه از چگونگی انشراح صدر و نور دل و علامت آن سؤال کردند فرمود:

که نشانش آن بود اندر صدور	آن چنانکه گفت پیغمبر ز نور
هم انابت آرد از دارالسرور	که تجافی آرد از دارالغرور
ج ۴ علا ص ۴۵۵ س ۲۴	دفتر ۴ نی ص ۴۶۵ س ۳۵۲۸
اژدها را متکا دارند خلق	ضد طبع انبیا دارند خلق
آيسان را از کرم دریافته است	لیک خورشید عنایت تافته است
عین کفران را انابت ساخته	نرد بس نادر ز رحمت باخته
منفجر کرده دو صد چشمه و داد	هم ازین بدبختی خلق آن جواد
ج ۶ علا ص ۶۵۶ س ۱۴	دفتر ۶ نی ص ۴۵۲ س ۲۲۷۷

انانیت

بفتح اول وفتح و تشدید باء در لغت بمعنی خودبینی، خودستایی، خویشن بینی و کبر و غرور (فرهنگ معین) و نیز هرچه بنده را باشد بخود مضاف گردانیدن چنانکه گویند، نفس من و روح من و دل من. (آندراج)

آمده است. و در اصطلاح حقیقت است بطریق اضافه (تعریفات ص ۲۴۲) -
الحقیقه التي یضاف اليها كل شی من العبد كقوله نفسی و قلبی و یدی
(اصطلاحات حاشیه منازل السائرین ص ۹۱) - خودبینی و نیز هرچه آنرا
بنده بخود مضاف گرداند چنانکه گوید نفس من و روح من ذات من. و
انانیت حق وجودیه است و انانیت ما عدمیه است لان العبد و مافی یده لمولا.
(کشف اللغه) و نزد سالکان شرك خفی است از این جهت است که در بعضی
رسایل آمده است که انانیت عبارتست از حقیقتی که هر چیزی به آن اضافه
شود از جانب بنده مثل اینکه گوئی بدنم و جانم و دستم و اینها همه شرك
خفی است. در تحفة المرسله آمده است که انانیت عبارت از آنست که حقیقت
و باطن تو غیر حق باشد و نفی انانیت عین معنی لا اله است پس اثبات خداوند
متعال در باطن در مرحله دوم عین معنی الا الله است. (کشاف اصطلاحات
الفنون ص ۹۸) - انانیت ملاحظه وجود مطلق را گویند در مراتب محسوسیه
یا معقولیه. چرا که مشارالیه با ناغیر غیر ذات و هویت مطلقه نتواند بود،
اما ظاهراً محفوف بود بصورت تعیینات و اضیافات. بدان که حق بهر تعیینی
از تعیینات مراتب موجودات باسم خاص متعین گشته و ظهور نموده است، و
خصوصیت هراسمی موجب انانیت و خودبینی آن تعیین که مظهر اوست
گشته است، چون غیری را در آن خصوصیت با خود شریک نمی بیند و بجهت
آن خصوصیت اعلی از خود هیچ شیء دیگر را نمی بیند. و انسان چون
مقابل نقطه وحدت واقع شده است بنابر خصوصیت جامعیت استعدادی
هر آینه حق بجمیع اسماء و صفات متقابله جمالی و جلالی بصورت او ظهور
نموده است، و تعیینات و خصوصیات جمیع عالم در او ظهور یافته است،
پس انانیت جمیع عالم با خصوصیات جامعیت در انسان پدید آمده است...
از آن سبب که (تو انسان) در مقابل نقطه وحدت واقع شده ای، و
حق بکمال ذاتی و صفاتی تو تجلی نموده است، و جمیع عالم نسبت با حقیقت
تو مانند اجزاء اند و تو کل و مجموع عالمی، همه خود را می بینی و انانیت

تمامیت عالم در تو مجتمع شده است. مانند شیطان که نسبت به آدم میگفت «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» تو میگوئی که همچو من کیست و من از همه بهترم و هیچ شیئی برابر من نیست و این انانیت است که منشاء شرك در افعال شده است. (شرح منازل السائرين ص ۴۲۲ بعد)

خلاصه کلام آنکه، انانیت عبارتست از خودخواهی و خودبینی که همه هم صوفیان و تمام تعلیمات آنها صرف از بین بردن و برطرف کردن آن میشود. و در طریقت و سلوک، مذمومترین صفتی است که سالک باید پیوسته با آن در جدال باشد، و همه کوشش او باید صرف رهیدن از آن گردد. زیرا که غرض از همه مجاهدت‌ها و ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌ها و خلوت‌گزیدن‌ها این است که از خودی خود برهد و به مرتبه فنا و نیستی و محو در آثار حق رسد. پس انانیت نقص محض است و با کمال که هدف صوفیست سازگاری ندارد، و تا سالک به محو تمام آثار بشریت نایل نیاید بکمال نخواهد رسید حتی در هر مقامی از مقامات که باشد باید بکوشد که بدان دل بستگی پیدا نکند و ترك آن گوید و با تعلیم و ارشاد مرشد خود به مقامی بالاتر گراید. دل بستگی او حتی به احوال و مقامات جایز نیست، تا چه رسد به آثار خودی و خویش‌بینی یا انانیت. و از این جهت است که انانیت را نوعی از شرك یعنی شرك خفی دانسته‌اند و هر گونه شرکی در طریقت کفر محض است و مانع بزرگیست در راه رسیدن به توحید و وحدت که غایت و غرض تصوف و سلوک در آنست. اما برای گذشتن از انانیت و محو کل آثار بشریت و رسیدن به مقام فناء فی الله، تنها ریاضت و مجاهدت و ترکیه نفس کافی نیست و باید این همه با عنایت حق و توجه خاص او و الطاف الهی همراه باشد، و الا آدمی نمی‌تواند بصرف زهد و مجاهده و ریاضت، ره از این منزل غولان سلامت ببرد. ابوسعید ابوالخیر را درین باره گفتاری سخت دلکش است که نقل آن در اینجا تاحدی مطلب را روشن میکند.

«شیخ ما را پرسیدند که بنده از بایست خویش کی برهد؟ شیخ گفت آنگاه که خداوندش برهاند این بجهد بنده نباشد بفضل خداوند تعالی باشد و بصنع و توفیق وی. نخست بایست این حدیث پدید آرد در وی،

[تا مقامات و احوال را یکایک طی کند] تا آنگاه در توحید بروی بگشایند تا بدانند و ببینند که همه اوست و همه بدوست و همه از اوست. این پنداریست که بر خلق نهاده است، ابتلا ایشان را و بلا ایشان را و غلطیست که بر ایشان می آرند به جباری خویش برای اینکه صفت جباری او راست، بنده بصفتهای او بنگرد، بداند که خداوند اوست و آنچه خیر باشد عیانش شود و ببیند معاینه و در صنع خداوند نظاره میکند. آنگاه بجمله بداند که او را نرسد که گوید من یا از من. اینجا، درین مقام بنده را عجز پدید آید و بایستها از وی بیفتد، بنده آزاد و آسوده گردد، آنگاه بنده آن خواهد که او خواهد. خواست بنده رفت و بنده از بایستههای خویش آزاد گشت و بدو جهان بیاسود و در راحت افتاد، همه اوست و توهیچکس نه‌ای. اکنون همی گویی که من هیچکس نیم، ولیکن اگر سرمویی فراتو کنند در فریاد خواندن ایستی. اول کار می باید آنگاه دانش، تابدانی که هیچ چیز می ندانی و بدانی که هیچکس نه‌ای. این چنین آسان نتوان دانست، و این بتعلیم و تلقین راست نیاید، و این به سوزن بر نتوان دوخت و برشته بر نتوان بست. این عطاء ایزدست تا به که ارزانی دارد و این ذوق گراچشاند. (باختصار از اسرار التوحید ص ۲۴۵ بعد) - التصوف ترك التكلف و هیچ تکلف ترا بیش از تویی نیست که چون بخویشتن مشغول شدی از و بازماندی. (اسرار التوحید ص ۲۴۹) - ر-ك: - شرك - من و ما.

در مثنوی هم مولانا علت انانیت و خود بینی را بی دردی میداند و «بی درد کسی است که از حجاب هستی موهوم و انانیت خود بیرون نیامده است چنین کسی رهن است برای اینکه دایم نظر بر انانیت خود دارد و انا موجود میگوید، و موجودیت نزد اهل حقیقت خاصه حق است و منحصر در وی. (شرح اکبر آبادی دفتر ۲ ص ۱۹۶) چنین کسی کافر است و بحق نرسیده دم از انا الحق میزند. انانیت فرعونیت است و فرعونیت شرك و کفر محض است، و سالك تا به ترك این کفر و شرك نگوید نمی تواند در طریق کمال ره یابد و در طریقت قدم نهد اما با مجاهده و ریاضت و صحبت و هم نشینی با کاملان میتوان بر این کفر و شرك فرعونی فائق گشت و آنرا

ترك نمود و به توحید حقیقی رسید و مورد نظر معشوق واقعی قرار گرفت و بمقام اتحاد و فنا نایل آمد. در این مرحله از آنجا که افعال و صفات سالک محو در صفات و افعال الهی میشود، خود بخود من و مایی و انانیت و خود بینی از میان بر میخیزد، و تضاد بوحدت میگراید و عاشق چنان محو وجود معشوق میگردد که عشق و عاشق و معشوق یکی میشود. در این حالت بوده است که بعضی از مشایخ دم از «انا الحق» زدند و «ما اعظم شأنی» بر زبان راندند «ولیس سوی الله فی جبتی» گفتند. پس انا گفتن در بدایت سلوک کفر محض است و در نهایت نشانه توحید و اتحاد.

آنکه او بی درد باشد رهنست
آن انا بی وقت گفتن لعنت است
آن انا منصور رحمت شد یقین
لاجرم هر مرغی هنگام را
سر بریدن چیست کشتن نفس را
دفتر ۲ نی ص ۳۸۶ س ۲۵۲۱
خویشتن را دوست دارد کافرست
پس نشاید که بگوید سنگ انا
گفت فرعونى انا الحق گشت پست
آن انا را لعنة الله در عقب
دفتر ۵ نی ص ۱۲۹ س ۲۰۳۳
هین بدار از مصرای فرعون دست
تو انارَب همی گویی بعام
آن انایی بر تو ای سگ شوم بود
هین مگن تعجیل اول نیست شو
از انایی ازل دل دنگ شد
دفتر ۵ نی ص ۲۶۳ س ۴۱۲۷
چون انا الحق گفت شیخ و پیش برد
چون انای بنده لاشد از وجود

زانکه بی دردی انا الحق گفتنت
آن انا در وقت گفتن رحمتنت
آن انا فرعون لعنت شد یقین
سر بریدن واجبست اعلام را
در جهاد و ترك گفتن نفس را
ج ۲ علا ص ۱۶۵ س ۱۲
زانکه او مناع شمس اکبر است
او همه تاریکیست و در فنا
گفت منصورى انا الحق و برست
وین انا را رحمة الله ای محب
ج ۵ علا ص ۴۸۴ س ۱۴
در میان مصر جان صد مصر هست
غافل از ماهیت این هر دو نام
در حق ما دولت مختوم بود
چون غروب آری بر آ از شرق ضو
این انایی سرد گشت و ننگ شد
ج ۵ علا ص ۵۴۶ س ۱۴
پس گلوی جمله کوران را فشرده
پس چه ماند تو بیندیش ای حجبود

گر ترا چشمست بگشا در نگر بعد لا آخر چه می ماند دگر
دفتر ۶ نی ص ۳۹۲ س ۲۵۹۵ ج ۶ علا ص ۶۵۲ س ۱۳

انبساط

بکسر اول در لغت بمعنی گستاخ شدن و گستاخی کردن و گشاده روی شدن و در فارسی بمعنی خوشی و انشراح و اختلاط نیز مستعمل شده است. (کشف اللغة)

میدان هشتاد و ششم انبساط است. از میدان بسط میدان انبساط زاید. قوله تعالی «فأووا الى الكهف ينشر لكم ربکم من رحمة» انبساط نزدیکی نبوشیدن و دیدار خواستن است. جویندگان دیدار سه مردند: مردی مقتدی بدعاء مصطفی صل الله علیه و سلم که گفت: «أَسْأَلُكَ لِذَاتِ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ» دعا میکند ویرا سه چیز: به جای پدیدار گردیدن، و خویشتن را سزاوار ندیدن، و به مصطفی صل الله علیه و سلم پی بردن. و دوم مردیست در غفلت خواهنده و برعادت جوینده و در اصل بدیدار گرونده. سیم مردیست منبسط نفس سوخته و دل افروخته و جان به آرزو آمیخته. (صد میدان ص ۱۸۵)

«خداوند عزوجل از زبان موسی کلیم الله چنین فرماید: «اتهلکنا بما فعل منا ان هی الافتنک تضل بها من تشاء ویهدی من تشاء». انبساط سردادن و آزاد گذاشتن سچیّه است از وحشت حشمت، و آن همراه سیر باجبلت انسانی است و آن بر سه درجت است: درجه اول انبساط با خلق و مردمست، تا از ایشان بجهت سختی خودخواهی و یا هوس تن پروری دوری نجویی و عزلت نگزینی، تا هر چه از فضل تو است بایشان واگذاری، و آنان را گشایش بخشایی، و آنان را واگذاری تا ز تو بهره مند شوند، تا ترا دانش قائم باشد و بینش معنی دایم گردد. درجه دوم انبساط باحق است، تا خوف ترا بر طرف کند و رجاء حجاب تو نشود و آدم و حوا بین تو و خالقت

حایل نشوند. درجه سوم انبساط را درنوردیدن است، و آن بگسترش همت حاصل شود تا بنده انبساط خود را در بسط خدای تعالی فنا کند و درهم کند. (منازل السایرین ص ۱۱۱ و ترجمه آن ص ۱۵۷) مشایخ گفته‌اند ابو عبدالله خفیف گفت: انبساط برخاستن احتشام است در وقت سؤال. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۱۳۱) و شبلی گفت: «انبساط بقول خدا یا ترک اوست». (تذکره الاولیاء چاپ تهران ص ۵۷۸).

غرض این است که انبساط عبارتست از مماشات باخلق خدا، و دوری از احتشام بی جا و ترک ادب در معاشرت، واجتناب از اعتزال و گوشه گیری بعلت خطوط نفسانی و یا آسایش خیال و تکریم و بزرگداشت خلق، و توسع و گشاده دستی در هنگام سؤال و درخواست‌های مردم و احتراز از هزل و شوخی‌های بی جا در مصاحبت، و روی درنکشیدن در کار و سخن جهت حظ نفسانی و یا خودخواهی‌های بی مورد، وسعه صدر نشان دادن در تمام امور بشرط آنکه همه این امور با رعایت آداب دین و حدود شرع توأم گردد. و این را سه درجه است: اول انبساط یا خلق خدای در حدودی که ذکر شد. دوم انبساط با حق بدون خوف و رجا یعنی بی پیرایه بیم و امید، چون خوف و رجا از آن مبتدیان می باشد و انبساط با حق در حد عارفان است و عارف را خوف و رجا حجابست و باید در انبساط با حق از آن احتراز کند و دوری جوید. سوم محو بسط وسعه بنده، در انبساط حق بنحویکه انبساط او حکم بسط وسعه وجود حق بخود گیرد و در واقع و حقیقت سالک کامل در اسم «الباسط» محو گردد و این بالاترین حد انبساط است. ر - ك: بسط

درمثنوی مولانا: انبساط از مواردیست که سالک باید به کیفیت آن واقف باشد و الا ممکن است که آنرا با بی ادبی و گستاخی اشتباه کند، و از او اعمالی سرزند که خلاف درویشی باشد و یا از حدود و مقررات شرع تجاوز نماید. «مانند آن درویش که در هری غلامان آراسته عمید خراسان را دید، بر اسبان تازی و قباهای زربفت و کلاههای مغرق و غیر آن. پرسید که اینها کدام امیرانند و چه شاهانند؟ گفتند او را که اینها امیران نیستند

اینها غلامان عمید خراسانند. روی به آسمان کرد، که ای خدا غلام پروردن از عمید بیاموز و نادانسته گستاخی چنین کرد که از ادب با حق دور بود و با ادب سالک در طریقت سازگاری نداشت». و نتیجه آن را هنگامیکه بمدت يك ماه آن غلامان را شکنجه می‌کردند دید. پس انبساط از مواردیست که عدم توجه به مقررات آن، باعث فساد و تباهی و گستاخی در سلوک میشود. انبساط با حق، مخصوص خاصان حق است و هر سالک مبتدی را نشاید که فقط بعلت بسطی که در سلوک پیش می‌آید، تصور کند که بدان دست یافته است. انبساط بی‌مورد مورث ناراحتی‌های بسیار و غم و غصه‌های فراوان و گرفتگی و قبض‌های باطنی فراوان است.

او چه داند جای آب روشنش
تو چه دانی شط و جیحون و فرات
تو چه دانی محو و سکر و انبساط
پیش تو این نامها چون ابجدست
ج ۱ علاص ۷۲ س ۱۵

چون بدیدی او غلام مهتری
روی کردی سوی قبله آسمان
چون نیاموزی تو بنده داشتن
جرأتی بنمود او از لمتری
که ندیم حق شد اهل معرفت
تو مکن آنکه نداری آن سند
متهم کرد و بیستش دست و پا
که دفینه خواجه بنمایید زود
روز و شب اشکنجه و افشار و درد
راز خواجه وانگفت از اهتمام
بنده بودن هم بیاموز و بیا
گر بدرد گرگت آن خویش دان
زانکه می‌کاری همه ساله بنوش

مرغ کآب شور باشد مسکنش
ایکه اندر چشمه شو راست جات
ای تونارسته از این فانی رباط
وربدانی نقلت از آب وجدست
دفترانی صفحه ۱۶۸ س ۲۷۲۵
آن یکی گستاخ رو اندر هری
جامه اطلس کمر زرین روان
کای خدا زین خواجه صاحب منن
انبساطی کرد آن از خود بری
اعتمادش بر هزاران موهبت
گر ندیم شاه گستاخی کند
تایکی روزی که شاه آن خواجه را
آن غلامان را شکنجه می‌نمود
مدت يك ماه شان تعذیب کرد
پاره پاره کردشان و يك غلام
گفتش اندر خواب هاتف کای کیا
ای دریده پوستین یوسفان
زانکه می‌بافی همه ساله بیوش

فعل تست این غصه‌های دمبدم این بود معنی قد جَفَّ القلم
دفتر ۵ نی ص ۲۵۲ س ۳۱۶۵ ج ۵ علا ص ۵۱۸ س ۲۵

انبیاء

پیغمبران. - بهترین و برگزیده‌ترین فرزندان آدم صفی انبیا و رسل را تقدیر کرد، چه آن طایفه میان معبود و عابد و خالق و مخلوق وسایط آمدند. نفوس ایشانرا در کمال بحدی و در ترفع بدرجه‌ای تقدیر فرمود که بصورت باخلق باشند وبصفت باحق جل جلاله، تا آنچه از حقیقت حق است اقتباس کنند و بخاصیت نور نبوت خلاق را بدان ارشاد و هدایت واجب دارند و از غوایت و ضلالت مجتنب فرمودن لازم‌شمرند. تا از غمرات جهل وتیه حیرت به ساحل نجات و شط رشد شتابند و از درجه حیوانی بحد نطق و صفت انسانی مخصوص گردند. (اسرار التوحید ص ۲)

الكلام فی تفضیل الانبیاء علی اولیاء: بدان که اندر همه اوقات و احوال به اتفاق جمله مشایخ این طریقت، اولیاء متابعان پیغمبرانند و مصدقان دعوت ایشان و انبیاء فاضلترند از اولیاء از آنچه نهایت ولایت بدایت نبوت بود، و جمله انبیا ولی باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد. و انبیاء متکلمانند اندر نفی صفات بشریت و اولیا عاریت‌اند. و اندر آن‌چه این گروه را حال است طاری، آن گروه را مقامست و آنچه این گروه را مقامست آن گروه را حجابست و هیچکس از علما اهل سنت و محققان این طریقت اندر این خلاف نکنند بجز گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسانند. و ایشان گویند اولیاء فاضلتر از انبیاء‌اند. و گروهی دیگر از مشبهه، تولی بدین طریقت کنند و حلول و نزول حق بمعنی انتقال روا دارند، لعنهم الله. و در جمله این دو گروه که مدعی به اسلامند، موافق اندر نفی تخصیص انبیا و براهمه. و هر که مر نفی تخصیص انبیاء را اعتقاد کند کافر شود. پس انبیا صلوات الله علیهم اجمعین اعیان و ائمه‌اند، و اولیاء متابعان ایشان باحسان، و مجال باشد که امام از مأموم فاضلتر بود. پس يك نفس انبیا،

فاضلتر از همه روزگار همه اولیاء، از آنچه چون اولیاء به نهایت رسند، و از مشاهدت خبر دهند و از حجاب بشریت خلاص یابند، هر چند که عین بشر باشند. و باز رسول را اول قدم اندر مشاهدت باشد. چون بدایت این نهایت وی بود، این را با آن قیاس نتوان کرد. لاجرم ولایت را بدایت و نهایت است و نبوت را نیست تا بودند نبی بودند و تا باشند نبی باشند. و از ابویرید رض پرسیدند: که چه گویی اندر حال انبیاء؟ گفت هیئات ما را اندر ایشان هیچ تصرف نیست، آنچه اندر ایشان صورت کنیم آن همه ما باشیم و حق تعالی اثبات و نفی ایشان اندر درجتی نهاده است که دیده خلق بدان نرسد. پس همچنانکه مرتبت اولیاء از ادراک خلق پنهانست، مرتبت انبیا از تصرف اولیا نهانست. (باختصار از کشف المحجوب ص ۳۵۳ تا ۳۵۷).

سیدحیدر آملی گوید: انسان اشرف و اکمل موجودات است و انبیاء علیهم السلام اشرف نوع انسانند و از آن جمله اولیاء الله و پیغمبر ما و اهل بیت او اشرف انبیاء و اولیاءاند پس او و خاندانش اشرف موجودات و اعظم آنها و خلاصه اهل عالم و اکمل آنهایند. (جامع الاسرار ص ۱۵) - نبوت در نظر صوفیان عبارت از اخبار و اطلاع از حقایق الهیه، یعنی معرفت ذات حق تعالی و اسماء و صفات و احکام آن. و آن بردونوع است: نبوت تعریفی و نبوت تشریحی. اولی عبارت است از اخبار از معرفت ذات حق تعالی و اسماء و صفات و احکام آن. دومی عبارت از مجموع تمام آنهاست باتبلیغ احکام و تأدیب اخلاق و تعلیم دانش و حکمت و قیام به سیاست. (ص ۳۷۹)

و از شرح قیصری و قول محیی الدین عربی در فصوص نقل کرده است: از آنجا که خداوند متعال را ظاهری و باطنی است و ظهور اسماء و صفات از خصوصیات وجودی اوست، ناگزیر حاکم عدلی باید که این ظهور را به خلق برساند و نزاع و تخصص در آن باره از میان بردارد و جهت حفظ مراتب دنیا و آخرت در میان آنان حکم کند. مظهر این حکم در اعیان خارجی اند، نبی حقیقی و قطب ازلی و ابدی و اولی و آخری و ظاهری و باطنی است که آن حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و سلم

است. پس نبی کسی است که از جانب حق مبعوث میگردد تا خلق را براه کمالات مقدرشان مرشد و هادی باشد. لذا نبوت بعثت اختصاصی الهی است و آن فیض اقدس است که با اظهار معجزات و خوارق عادات توأم است. پس انبیاء علیهم السلام مظاهر ذات الهیهاند. همه انبیاء در دعوت و هدایت و تصرف در خلق مشترکند و امتیاز آنها در مراتب نبوت، به حسب احاطه تامه آنهاست چون پیمبران اولوالعزم و غیر تامه است چون انبیاء بنی اسرائیل. باطن نبوت، ولایت است که منقسم می شود به عامه و خاصه، اولی شامل هر کسی است که بخدا ایمان آورد و عمل صالح کند و دومی فقط شامل سالکان واصل گردد. (باختصار ص ۳۹۱ تا ۳۹۳)

حق این است که ولی بزرگتر و بالاتر از نبی و رسول نیست همانطور که شیخ کامل مکمل محیی الدین بن العربی قدس الله سره، باین معنی در کتاب فصوص خود، در «فص الشیخی» اشاره کرده است: که ولی اگرچه در بالاترین مرتبه آن باشد، بالاتر از نبی نیست (ص ۳۸۸) و در اینجا از ذکر لطیفه ای ناگزیرم، که نبوت تشریحی به انقطاع نشاء دنیاوی منقطع میشود اما ولایت باقی و ابدیست. پس رسالت و نبوت منقطع می گردد. ولایت هیچگاه منقطع نمی شود (ص ۵۰۲) - و بدانکه وحی بردونوع است خاص و عام. وحی خاص مخصوص انبیاء و رسل است و آن یا بواسطه ملائکه صورت پذیرد و یا بدون واسطه. وحی بواسطه خاص رسل و اولی العزم است. و وحی بدون واسطه خاص انبیاست (جامع الاسرار ص ۴۵۳).

ابن عربی می گوید خاتم انبیاء مطلق جز رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیست و خاتم انبیا مقید جز عیسی بن مریم نمی باشد. و عیسی هم خاتم انبیا مقید است و هم خاتم اولیا چون او را در قیامت دو حشر است، حشری با انبیا و رسل و حشری با سایر خلق خدا. (نص النصوص ص ۱۸۲) - در خاتم انبیا که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باشد همه مشایخ متفق اند، اما در خاتم اولیاء اختلافست شیخ محیی الدین عربی خاتم اولیاء مطلق عیسی بن مریم را می داند و خاتم اولیاء مقید خودش را. اما شیخ سعدالدین حموی و پیروان او چون کمال الدین عبدالرزاق کاشانی،

خاتم اولیاء مطلق علی بن ابی طالب علیه السلام را میدانند و خاتم اولیا مقید مهدی آخر الزمان را. (باختصار از جامع الاسرار ص ۳۹۵ بعد)
 ابن عربی در فتوحات مکیه آورده است: بدانکه نبی کسی است که ملائکه باوحی بر او نازل می شوند و این وحی متضمن شریعتی است که نبی باید بدان متعبد شود. آمدن ملایکه را دو حالتست، یا نزول بردل نبی می کنند با اختلاف احوال در این نزول و یا بصورت تجسم بر او ظاهر می شود و وحی را از او می شنود و یا با چشم سر او را می بیند و باب اینگونه وحی بر رسول الله صلی الله علیه و سلم ختم شد و شریعت او ناسخ شرایع دیگر گردید. نزول عیسی هم بعد از این بر همین شریعت و احکام آن خواهد بود، و او خاتم اولیاست و ولایت مطلقه دارد. و او را در قیامت دو حشر است، حشری با رسل و حشری با سایر خلق. (فتوحات مکیه ج ۱ ص ۱۴۹)

اختلافست مردمان در زلت انبیا علیهم السلام: معتزلیان و گروهی از اهل سنت و جماعت انبیا را معصوم دانند، و برایشان زلت روا ندارند نه صغیره و نه کبیره. و عامه اهل سنت و جماعت بر انبیا زلت روا دارند بشرط آنکه صغیره باشد و کبیره نباشد. و همه را اتفاقست که از انبیا علیهم السلام کفر روا نباشد، مگر طایفه ای از مبتدعان و ضالان که این روا دانسته اند، لکن بتدریج روا داشته اند، و گفته اند که انبیا از نبوت معزول گردند تا یکی گردند از عامه مؤمنان، و چون نبوت برخاست بر همه مؤمنی کفر جائز باشد. و نزدیک ما این قول خطاست، بدعت و کفر و ضلالت بر انبیا روا نباشد، چون از نبوت عزل روا نباشد کفر هم روا نباشد. (شرح تعرف ج ۲ ص ۱۹۴).

بدان که انبیا و اولیا را پیش از موت طبیعی عروج دیگر هست از جهت آنکه ایشان پیش از موت طبیعی می میرند و آنچه دیگران بعد از موت طبیعی خواهند دید ایشان پیش از موت طبیعی می بینند و احوال بعد از مرگ ایشانرا معاینه میشود، و از مرتبه علم الیقین بمرتبه عین الیقین میرسند. و عروج انبیا دونوعست: شاید که بروح باشد بی جسم و شاید که بروح

و جسم باشد، و عروج اولیا يك نوعست بروح بی جسم (زبدة الحقایق نسفی ص ۲۵۵) - چون حق تعالی کسی را بسوحی و معجزه خود مخصوص گردانید و پیغام بخلق فرستاد تا خلق را بحق دعوت کند او را «نبی» نام کردند. و چون باوجود وحی و معجزه بکتاب خود مخصوص گردانید «رسول» نام کردند. و چون با کتاب، شریعت اول را منسوخ گردانید و شریعت دیگر نهاد او را «اولوالعزم» نام کردند و آنکه شریعت اول منسوخ و شریعت دیگر نهاد حق تعالی او را ختم نبوت گردانید. (ص ۲۲۷)

حاصل کلام آنکه: این طایفه گویند: انبیاء بهترین و بالاترین و برگزیده ترین فرزندان آدم اند که از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ توحید و هدایت خلق برگزیده می شوند. این انبیاء در مقام و رتبت الهی بر تمام آدمیان مقدم اند و حتی مقام اولیاء نیز هرگز بایشان نمیرسد. و نهایت احوال مردان خدا بدایت مقام ایشان است، و هر کس که آنها را برانبیا برتر شمرد کافر است. و فرق بین رسول و نبی در نحوه احاطت تامه و غیر تامه آنها و نوع وحی است. بطور کلی یکصد و بیست و چهار هزار پیغمبر جهت ارشاد خلق مبعوث شده اند که فقط شش تن آنها رسول صاحب شریعت بوده اند و آنها عبارتند از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم اجمعین. نبوت و رسالت به رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم ختم شده است و از این جهت او را خاتم الانبیاء نامند. بزعم عده ای از مشایخ این پیغمبران ششگانه یا اولوالعزم هر یک دارای دوازده وصی بوده اند که بعد از آنان تا رسیدن نبی یا رسول بعدی به ترتیب احکام آنها را برای خلق بیان کرده اند و بزعم شیعیان اوصیاء خاتم انبیا صلی الله علیه و آله وسلم همین دوازده امام اند که بائمه اثنی عشریه مشهورند.

ولایت باطن نبوت است و همانطور که نبوت را خاتمی است ولایت را نیز خاتمی است که به خاتم اولیا مشهور است. و همانطور که خاتم انبیا را مطلق و مقید است ولایت نیز خاتم مطلق و مقید دارد. خاتم الانبیاء مطلق رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است و خاتم الانبیاء مقید عیسی بن

مریم است که بزعم بسیاری از صوفیان و اهل سنت در آخر زمان نزول و ظهور خواهد کرد و ظهور او بشریعت محمدی (ص) خواهد بود. بیشتر صوفیان اهل سنت و جماعت و از آن جمله محیی الدین عربی و پیروانش معتقداند که خاتم الاولیاء مطلق عیسی بن مریم است و خاتم الاولیاء مقید ابن عربی یا یکی دیگر از اولیاء الله و اما صوفیان شیعه گویند خاتم الاولیاء مطلق مولی علی ابن ابی طالب علیه السلام است و خاتم الاولیاء مقید مهدی آخر الزمانست و چون ولایت بخلاف نبوت منقطع نمی گردد تا هنگام ظهور ولی مقید واقعی اوست. ر - ك: خاتم.

جهت اطلاع بیشتر بر موضوع انبیاء و کیفیت آن و ختم نبوت و ولایت میتوان ر - ك: کشف المحجوب ص ۳۵۳ تا ۳۱۱ و فتوحات مکیه ج ۱ ص ۱۴۹ ببعد و اصول کافی ج ۲ ص ۱۶۸ و جامع الاسرار ص ۲۳۶ تا ۲۴۳ و نص النصوص ص ۱۸۲ تا ۲۲۷ و شرح تعرف ج ۲ ص ۱۹۴ ببعد و شرح گلشن راز ص ۲۱ تا ۲۵. و نیز ذیل کلمه اولیا - نبوت ولایت - و ولی در این کتاب.

اما در مثنوی پیامبران همانطور که در قرآن کریم اشاره شده است از جنس بشرند و از لحاظ ظاهر موجودات غیر بشری نیستند. آنها هم در خورد و خواب و نشست و برخاست و سایر امور انسانی با همه مردم مشترکند و درك دعوت آنان هم بعلت همین جنسیت است اما از لحاظ باطن چون وصی اند با ارواح و ملائک جنسیت دارند نزول وحی و ملائک بر آنها و عروج عیسی و ادريس عليهم السلام بر آسمان بعلت همین جنسیت بود.

زان بود جنس بشر پیغمبران
تا به جنسیت رهند از ناودان
پس بشر فرمود خود را مثلکم
تا به جنس آید و کم گردید گم
زانکه جنسیت عجایب جاذبیت
جاذبش جنس است هر جا طالبیت
عیسی و ادريس برگردون شدند
با ملائک چونکه هم جنس آمدند
دفتر ۴ نی ص ۴۳۶ س ۲۶۶۹
ج ۴ علا ص ۳۹۴ س ۲۵
انبیا چون جنس روحند و ملک
مر ملک را جذب کردند از فلك
باز آن جانها که جنس انبیاست
سوی ایشان کش کشان چون سایه ها

زانکه عقلش غالب است و بی زشک
دفترا ۴ نی ص ۴۳۷ س ۲۶۹۸
عقل جنس آمد بخلقت با ملك
ج ۴ علا ص ۳۹۵ س ۱۵
پیغمبران نایبان حقاند در میان خلق. و در کمال بشریت بجایی
رسیده اند که فانی در وجود حق شده، و محو اسماء و صفات الهی گشته اند.
پس در واقع نایب و منوب یکی شده و وجودشان جز تجلی حق و حقیقت
چیز دیگری نبوده است. آنان سرمست جام الست بوده و پیوسته از عنایات
دائم و فیوضات مستدام الهی برخوردار بوده اند، و چون با عالم غیب که
جهانی ازلی و ابدیست و حدو نهایت ندارد سروکار داشتند این دنیای
محدود و زود گذر بر آنان سخت تنگ بود و از این جهت است که گفته اند
الدُّنْيَا سَجْنُ الْمُؤْمِنِ. و بزودی و آسانی از آن گذشتند.

چون خدا اندر نیاید در عیان
نه غلط گفتم که نایب با منوب
نه دو باشد تا تویی صورت پرست
ده چراغ ار حاضر آید در مکان
فرق نتوان کرد نور هریکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری
در معانی قسمت و اعداد نیست
دفترا ۱ نی ص ۴۲ س ۶۷۳

آنکه خو کردست باشادی می
انبیازان زین خوشی بیرون شدند
زانکه جانسان آن خوشی را دیده بود
دفترا ۵ نی ص ۲۲۷ س ۳۵۸۸
انبیاء را تنگ آمد این جهان
مردگان را این جهان بنمود فر
دفترا ۳ نی ص ۲۵۱ س ۳۵۳۸
ج ۱ علا ص ۹۴ س ۲۶
این خوشی را کی پسندد خواهی
که سرشته در خوشی حق بدند
این خوشیها پیششان بازی نمود
ج ۵ علا ص ۵۲۹ س ۲۵
چون شهان رفتند اندر لامکان
ظاهرش زفت و بمعنی تنگ بر
ج ۳ علا ص ۲۸۶ س ۱۵

انبیای مرسل اگرچه از لحاظ زمان و مکان و کیفیت زندگی باهم
اختلاف داشتند، ولی از لحاظ دعوت بحق و تبلیغ توحید که اساس

رسالتشان بود باهم مشترك بودند که لا تفرق بين احد منهم. (سوره البقره آیه ۱۳۶ و آل عمران آیه ۸۴) ولا تفرق بين احد من رسله (سوره البقره آیه ۲۸۵) در واقع يك نور بود که گاهی بصورت آدم و زمانی بشکل نوح و ابراهیم، و وقتی بر هیئت موسی و عیسی، و سرانجام محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم از مکن غیب ظاهر میشد. همه انبیاء و رسل از این نور الهی که صوفیان آن را اسم اعظم نامند برخوردار بودند و جمله شان در دعوت خلق به توحید از فیض آن اسم بهره می بردند و آن همه معجزات و خوارق عادت نیز از مدد آن اسم اعظم بود.

هر نبی و هر ولی را مسلکیست
دفترا ۱ نی ص ۱۹۵ س ۳۵۸۶
آن سنا برقی که بر ارواح تافت
نوح از آن گوهر که برخوردار بود
جان ابراهیم از آن انوار زفت
جان داود از شعاعش گرم شد
چون عصا از دست موسی آب خورد
نردبانش عیسی مریم چو یافت
چون محمد (ص) یافت آن ملک و نعیم
دفترا ۲ نی ص ۲۹۶ س ۹۱۵
ج ۱ علا ص ۸۱ س ۲۸
تا که آدم معرفت زان نور یافت
در هوای بحر جان دُربار بود
بی حذر در شعلهای نار رفت
آهن اندر دست بافش نرم شد
ملکت فرعون را يك لقمه کرد
بر فراز گنبد چارم شتافت
قرص مه را کرد دردم او دو نیم
ج ۲ علا ص ۱۲۴ س ۲۹

انبیا همیشه در دعوت خود فرد بودند و يك تنه بدعوت اقوام می شتافتند. اما از آنجا که بعلم الهی و اسم اعظم مجهز بودند و با عالم غیب سروکار داشتند و از قوت وحی نیرو می گرفتند سخنانشان در اقوام و اجتماعاتی که بخلاف رای آنان میزیستند در می گرفت و معجزاتشان دشمنان و منکران را مجبور به تسلیم می نمود. مؤمنان بعلت جنسیتی که با انبیاء داشتند ایمان می آوردند و منکران را معجزات و خوارق عادت از آنان سر میزد رام میکرد و بقبول دعوتشان مجبور می ساخت:

هر پیمبر فرد آمد در جهان
عالم گبری بقدرت سحر کرد
فرد بود و صد جهانش در نهان
کرد خود را در کھین نقشی نورد

کی ضعیف است آنکه باشه شد حریف
 ج ۱ علاص ۶۶ س ۲۱
 وصف آدم مظهر آیات اوست
 همچو عکس ماه اندر آب جوست
 غیب را چشمی بیاید غیب بین
 ج ۶ علاص ۶۲۶ س ۱
 روی و آواز پیمبر معجزه است
 جان امت در درون سجده کند
 ج ۲ علاص ۱۸۵ س ۱۱
 بوی جنسیت کند جذب صفات
 بوی جنسیت پی دل بردنست
 دوست کی گردد به بسته گردنی
 ج ۶ علاص ۵۸۵ س ۵

ابلهانش فرد دیدند و ضعیف
 دفتر ۱ نی ص ۱۵۴ س ۲۵۵۵
 آدم اضطراب اوصاف علوست
 هرچه در روی مینماید عکس اوست
 انبیا را داد حق تنجیم این
 دفتر ۶ نی ص ۴۵۱ س ۳۱۳۸
 در دل هر امتی کز حق مزه است
 چون پیمبر از برون بانگی زند
 دفتر ۲ نی ص ۴۴۹ س ۳۵۹۸
 موجب ایمان نباشد معجزات
 معجزات از بهر قهر دشمنست
 قهر گردد دشمن اما دوست نی
 دفتر ۶ نی ص ۳۴۱ س ۱۱۷۶

انتباه

بکسر اول در لغت بمعنی بیدار شدن و بیداری است. (کشف اللغه)
 و در اصطلاح صوفیان. زجر حق است بنده را از طریق عنایت (ضمیمه
 تعریفات ص ۲۴۴) - زجر بنده است بوسیله القآت اضطراب آور جهت
 گشوده شدن موانع و باز شدن بندهای غرور و غفلت بعنایت و الطاف
 خداوند متعال (تعریفات ص ۳۱) زوال غفلت از دل. (کشف المحجوب
 ص ۵۰۰).

غرض صوفیان از انتباه، بیداری دل سالک و رها شدن اوست از
 بندهای پندار و خیالات ناروا و غرور و غفلت و نادانی‌های بیجا بوسیله
 القآت اضطراب آوری که در دل و جان او رخ میدهد. این القآت، که با
 اضطرابات شدید و نگرانیهای گوناگون و دلهره و ناراحتی‌های باطنی توأم
 است، سالک را وادار میکند که بعنایت پروردگار و الطاف بی‌حد و حصر

او پناه برد و رفع آنرا از او خواهد. و همین التجا و پناه بردن بحق مقدسه بیداری دل و جان او میگردد و باعث بریده شدن بندهای غرور و غفلت از جان و دلش میشود.

در مثنوی: مولانا نیز معتقد است که جان آدمی پیوسته گرفتار خیالات واهی و تصورات باطل است. خیال خوف و زوال و تصور سود و زیانهای بیجا، دائماً آدمی را گرفتار ناراحتیها و اضطرابات گوناگون میکند. و همین القات تاسه گیر و اضطراب آور او را از شناسایی و بصیرت باز میدارد. و از آنجا که معرفت، جز بیداری دل عارف نیست، سالک گرفتار اینگونه القات، حکم خفتهای را دارد که دائم خوابهای آشفته و مشوش ببیند. و انتباه رها شدن از این خیالات و تصورات باطل و القات شیطانیت. ای بسا کسانی که در ظاهر بیدارند و دل و جانیشان گرفتار این خوابهای اضطراب آورست. پس غرض از بیداری، انتباه دل است که نتیجه آن برطرف شدن خیالات باطل و تصورات بیجا و تشویش و نگرانیهای حاصله از آنهاست.

هست بیداریش از خوابش بتر
هست بیداری چو در بندان ما
وز زیان و سود و زخوف زوال
نی بسوی آسمان راه سفر
دارد امید و کند با او مقال

ج ۱ علاص ۱۱ س ۱۲

خود چه بیند دید اهل آب و گل
گر بخصبند برگشاید صد نظر
طالب دل باش و در پیکار باش
نیست غایب ناظرت از هفت و شش
لیک کی خصبند دلم اندروسن

ج ۳ علاص ۲۲۳ س ۲۵

انتباه و بیداری یا نتیجه عملی از اعمال نیک باشد مانند شکرگزاری

هر که بیدارست او در خواب تر
چون بحق بیدار نبود جان ما
جان همه روز از لگد کوب خیال
نی صفامی ماندش نی لطف و فر
خفته او باشد که او از هر خیال

دفتر ۱ نی ص ۲۶ س ۴۰۹

ای بسا بیدار چشم خفته دل
آنکه دل بیدار دارد چشم سر
گر تو اهل دل نه ای بیدار باش
ور دلت بیدار شد می خسب خوش
گفت پیغمبر که خصبند چشم من

دفتر ۳ نی ص ۶۹ س ۱۲۲۲

از نعم بی پایان حق و سپاس و حمد سالک در قبال عنایات لایزال پروردگار،
ویا حاصل مشاهده حق است که کاملان جهان از آن برخوردارند.

شکر نعمت خوشتر از نعمت بود
شکر جان نعمت و نعمت چوپوست
نعمت آرد غفلت و شکر انتباه
دفتر ۳ نی ص ۱۶۴ س ۲۸۹۵
آن شود شاد از نشان کودید شاه
روح آنکس کو بهنگام الست
او شناسد بسوی می کو می بخورد
دفتر ۲ نی ص ۳۳۸ س ۱۶۶۶

شکر باره کی سوی نعمت رود
زانکه شکر آرد ترا تا کوی دوست
صید نعمت کن بدام شکر شاه
ج ۳ علاص ۲۶۸ س ۱۱
چون ندید او را نباشد انتباه
دید رب خویش و شد بیخویش و مست
چون نخورد او می نداند بوی کرد
ج ۲ علاص ۱۴۱ س ۵

انزعاج

بکسر اول و سوم، در لغت بمعنی بی آرام شدن و از جای برکنده شدن
و برانگیخته شدن (تاج المصادر) آمده است. و در اصطلاح اثرپند و اندرزها
و مواعظ است در دل مؤمن و گاهی مراد از آن تحرك دل است بعلت وجد
وانس. (ضمیمه تعریفات ص ۲۳۴) - تحرك دلست بجانب خدای تعالی
بعلت تاثیر و عظم و سماع در آن (اصطلاحات حاشیه منازل السائرین ص ۹۱)
تحرك دلست به نعمت یقظه از سنت غفلت در طلب قرب حق (شرح شطحیات
ص ۶۲۱) تحرك دل است برای مراد به بیداری از خواب غفلت و انزعاج و
ازدعاج بمعنی انکسار و اکتساب است (اللمع ص ۳۶۹) - انزعاج تحرك
دل بود اندر حال وجد. (کشف المحجوب ص ۵۰۰) - بدانکه انزعاج در
اصطلاح این طایفه بیداری دلست از خواب غفلت و تحرك اوست به انس
و وجد و آنرا اسباب مختلف است گاه از رغبت دست دهد و گاه از رهبت و
گاه از تعظیم. و انزعاج انس و وجد گاهی دانسته دست دهد و گاه به لقاء
و گاه به لقاء و زمانی به تلقی. (فتوحات المکیه ج ۲ ص ۴۹۲) تحرك دلست
بسوی خدای تعالی بسبب تاثیر و عظم و سماع در آن. (کشاف ص ۶۰۹)

غرض از انزعاج تأثیر و تحرك دل سالک است بهسبب پند و اندرز و یا موعظه و سخنان اولیاءالله و یا بعثت سماع و اثر موسیقی در دل، و یا بهسبب وجد و انس که دو حالت از احوال سلوک است. و نتیجه آن بیداری و انتباه دلست از خواب غفلت و توجه پیدا کردن به حق و معرفت اوست. پس هرچیز که باعث تحرکی در دل سالک شود و یا در او اثری گذارد که او را از پندارهای غلط و خیالات باطل و غفلت برهاند انزعاج نام دارد. این تأثیر ممکن است از شنیدن موعظه‌ای باشد در مجالس و عظم و یا شنیدن آهنگی و شعری در مجلس سماع، و یا اموری از این قبیل. این تحرك و تأثر ممکن است باعث رغبت شدید در دل سالک شود، و یا رهبت و ترسی عظیم او را فراگیرد، و یا موجب تعظیم و بزرگداشت کسی و یا مطلبی شود. که این عربی درباره آن بتفصیل سخن گفته است. (ر- ک: فتوحات مکیه ج ۲ ص ۴۹۲ تا ۴۹۵).

انس

بضم اول در لغت بمعنی آرام و الفت و خوگر شدن و دل شاد شدن است. (کشف اللغه) و در اصطلاح، اثر مشاهده جمال الهیه است در قلب و آن جمال جلال است. (ضمیمه تعریفات ص ۲۳۶) - در نزد صوفیان اطلاق میشود به انس خاص و آن انس با خداست و همچنین است موآنست. و در مجمع السلوک آمده است که انس در نزد صوفیان حال شریف است و آن التذاذ روح است به کمال جمال. و در جای دیگر آورده است که انس ضد هیبت است. و جنید گوید انس ارتفاع حشمت است با وجود هیبت و معنی ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود بر و از خوف پس از این معلوم شد که انس و هیبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجا مومن با یکدیگر مقرون اند. و انس و هیبت دو نوع اند یکی آنست که ظاهر میشوند هر دو پیش از فنا از مطالعه صفات جلالی و جمال و این مقام تلوین است. دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکین و بقا بواسطه مطالعه ذات و این را انس ذات و هیبت

ذات گویند و این حالی شریف است که می باشد سالک را بعد طهارت باطن. و موآنست، آنست که از همه گیریزان باشی و حق را همه وقت جوینمانی **مَنْ أَنَسَ بِاللَّهِ اسْتَوْحَشَ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ.** (باختصار از کشف اصطلاحات الفنون ص ۷۴).

انس روح قرب است و آن را سه درجت است: اول انس شواهد و آن لذت بردن از ذکر است و تعذیه از سماع. دوم انس بنور کشف است و آن انسی است که شاخص انس مذکور است که بصولت هیمن مشوب گردد و به موج فنا مستغرق شود. و این انس بر عقول بعضی از سالکان غلبه کند. و جمعی را طاقت صبرشان را طاق نماید و محافظت بقیود و احکام علم را از آنان سلب کند و درین مورد باید باین دعا متمسک شد: **اللهم اسئلك شوقاً من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة** درجه سوم اضمحلال وجود سالک است در مشاهدات حضرت حق بصورتی که نه چشم تعبیر آن تواند و نه بر حد آن اشارتی توان کرد و نه بر کنه آن وقوف توان یافت. (منازل السائرین، ص ۱۲۳ تا ۱۲۶).

انس تسکین نیران جلال است و تمکین عاشق در میدان جمال. انس آن است که از خلق دور بود و از خود در نفرت شود و از کل اوصاف خلقت در ظل حمایت گریزد که انس را معانی عظیم است و در آنجا از ایمنی بیم است نصیب خویش بجوید و به ترک خویش گوید (مقالات خواجه عبدالله انصاری ص ۸) - میدان نود و پنجم انس است و از میدان سرور میدان انس زاید. قوله تعالی: **«وَإِذْ أَسْأَلُكَ عِبَادِي فَنِي قَرِيبٍ»** انس آسایش است و آرام بنزدیک دوست. و آن سه کس راست: مرید صادق را که وعده شنود، و عارف را که نشان یابد، و محب را که به مراد نگیرد. اما مرید صادق را که وعده شنود، در روی سه نشانه پدید آید: حلاوت خدمت، و بر همه جانوران شفقت، و اخلاص دعوت، و اما عارف که نشان یابد، در روی سه نشان پدید آید: موآنست مناجات، و حلاوت فکرت و سیری از زندگی. و اما محب را که فرا مراد نگیرد در روی سه علامت پدید آید: آزادی، و شادی، و بیقراری (صد میدان ص ۲۵۵).

انس عبارتست از التذاذ باطن بمطالعه جمال محبوب و منشاء انس و هیبت، یا جمال و جلال صفات بود که مشرب قلب است، یا جمال و جلال ذات که مشرب روح است. لاجرم انس و هیبت قاب بسبب نازله حال فناء وجود تکوین در معرض زوال و فنا افتد. و انس و هیبت روح بسبب بقاء وجود و استقرار او در محل تمکین از تعرض فنا ایمن باشد و تا حال مشاهده مستقیم نگردد مقام نشود. و از علامات اهل انس یکی آنست که از غیر محبوب و مانوس خود متوحش باشند تا غایتی که از نفس خود وحشت دارند، چنانکه شبلی فرمود الانس هو وحشتك منك. و علامتی دیگر آنکه چنان با ذکر محبوب انس گیرد که در عموم اوقات مستغرق تفکر و تذکر او باشد، و از رؤیت اغیار غایب. چنانکه گفته اند. الانس هو ان یستانس بالاذکار ویغیب عن رویه الاغیار. و این دو علامت مخصوص اند بانس قلب. و علامتی دیگر آنکه دوام محادثه با محبوب و این مشترك است میان انس روح و قلب. و علامت دیگر آنکه چندانکه برآید تعظیم محبوب در نظر او بیشتر بود. (نفائس الفنون ج ۲ ص ۳۵).

انس را برباب ذکر بنا کرد، از بهر آنکه ذکر بر مقدار مشاهده باشد و هر چند مشاهده بیش گردد ذکر بیش گردد و چون مشاهده بسیار گشت انس بار آورد. نه بینی در شاهد که هر آن کس که با چیزی بسیار صحبت کند به آن چیز انس گیرد، چندانکه آن انس را برابر عشق بیند، تا چنانکه عاشق از معشوق جدا گردد بفراق معشوق الم یابد نه بینی که چون کافران مکه را بابت اس افتاده بود و در بت منفعت و مضرت نه، چون انس و الفت غالب گشت او را معبود گردانیدند. چون ایشان را از این محال نهی کرد و زجر آمد، زن و فرزند فدا کردند، مال و وطن فدا کردند و جان فدا کردند و آن نبود مگر فراق انس. تا بدانیکه حال انس، حال عظیم است. جنید چنین میگوید که چون او را پرسیدند که انس چیست؟ گفت حشمت برخاستن و هیبت برجای برداشتن. و این از بهر آن گفت که هر که عارف تر خائف تر و هر که محب تر با انس تر. و تولد خوف از معرفت خیزد، و تولد انس از محبت خیزد. و معنی برخاستن حشمت آن باشد که رجابرین بنده غالب تر از خوف

گردد و معنی این سخن آنست که گستاخی بسیار کند. که هر که با ملوک گستاخی بسیار کند باشد که يك گستاخی بی جا که به ناوقت افتد سبب زوال صحبت گردد. لکن معنی غلبه جان آن باشد که ملك او را بمقامی رساند که همه ملك پیش او نهد و او داند که اگر باین همه گستاخی کند از او منع نکند. رجاش بدین مقام رسد، لیکن هیبت چنان نگاه دارد که تا نفرمایدش نخورد و نخسبد و نه نشیند و نخیزد. ذوالنون گفت انس گستاخی کردن دوست است با دوست. و مارستانی را پرسیدند که انس چیست؟ گفت شاد بودن دلست بدوست: و ازین معنی است که هر چیزیکه بآن چیز شادی نباشد دل را از آنجا نفرت باشد چون شادی پدید آید با او انس گیرد. غایت انس آن باشد که دل بدوست شاد باشد. و تفسیر شاد بودن دل بدوست آنست که جز دوست او را بکار نیاید و اگر نعمت هر دو کون پیش او آرند او را شادی نیفزاید که زیادت فرح به چیزی جز دوست نشان نقصان محبت است. و اگر بلای هر دو کون به پیش او آرند از جای نرود، از بهر آنکه از چیزی از جای رفتن در وقت محبت، دلیل فراغت سر است از محبت شبلی گفت انس آن باشد که ترا از تو وحشت گیرد. و معنی این سخن آن باشد که چون بنده را با حق انس افتد هر چه غیر اوست از او وحشت گیرد.

و بعضی گفته اند انس آنست که او را با یاد دوست چنان انس افتد که دیدن غیر دوست غایب گردد. از این معنی است که بزرگان گفته اند محب را قرب و بعد نباشد که هر جا باشد دوست باوی باشد. و آنچه درین باب ذکر کردیم جمله درین حرفست، که چون انس با دوست بکمال رسد، همه با او گوید و همه از او شنود و همه او را بیند و ازین معنی بود که مجنون را از لیلی پرسیدند: قال، انالیلی و لیلی انا. (باختصار از شرح تعرف ج ۳ ص ۱۶۵ تا ۱۶۵)

شیخ رحمه الله تعالی گفت انس بخدای تعالی اعتماد بر او و سکون و آرامش بدو استعانت از اوست. و در خبر است که مطرف بن عبدالشعیر به عمر بن عبدالعزیز نوشت: چنان باش که انس بخدا و انقطاع به جانب

او باشد چه خدایرا بندگانی اند که در تنهایی و وحدت انس شان بر خدای بیشتر است از انس مردم بیکدیگر در مجامع و کثراتشان و از آنچه خلق بدان مأنوسند سخت وحشت دارند و بدانچه خلق از آن بسیار می هراسند سخت مانوس اند و ابن مطرف بن عبدالله از کبار تابعین بود و عمر بن عبدالعزیز از مشایخ راشدین. انس بنده بخدای، طهارت و صفای ذکر او را کامل کند. و از هر چه جز اشتغال بخدای تعالی است وحشت نماید و درین مرحله است که خدای نیز بدو انس گیرد. و اهل انس بر سه حالت اند: اول کسانی که چون انس به ذکر گیرند از غفلت و وحشت کنند و چون بر طاعت انس گیرند از گناه سخت بهراسند. حالت دوم آنست که بنده بخدای انس گیرد و از ماسوای او اگر چه از عوارض و خواطری باشد که او را مشغول دارد متوحش گردد. و حالت سوم ذهاب رویت انس است بوجود هیبت و نزدیکی و قرب و بزرگداشت و تعظیم انس است. (اللمع باختصار از ص ۶۴ تا ۶۶).

و در ذیل عنوان «اشتباه در انس و قرب و ترک خشیت» آورده است: شیخ رحمه الله گوید، طبقه ای به قرب و انس اشارت کنند و توهم کنند که بین آنها و خدای عزوجل حال قرب و نزدیکی است و در این هنگام که این توهم بر آنها غلبه نماید به آداب و حدودی مراقبه کنند و اموری را مراعات و محافظت نمایند که قبلا بدان مانوس بوده اند و یا باشیایی انس گیرند که قبلا از آنها استیحا ش داشتند و آنرا نوعی قرب و نزدیکی انگارند. و حال آنکه اشتباهیست بزرگ و سبب هلاکت آنها شود. چه آداب و احوال و مقامات خلقی است از خدایتعالی بر بنده خود و کرامتی است بر آنها و اگر در قصود خود صادق باشند مستوجب زیادت آن نیز شوند. اما هر گاه ترک ادبی و تجاوز حدی و مخالفت امری از آنان روی دهد آن خلقی که بدانها کرامت شده بود سلب شود و مطرود در گاه شوند و مقامشان مقام مطرودین گردد و اغلب این حالتی که بدان گرفتار آیند، گمان برند که قرب و نزدیکی است از این جهت است که از ذوالنون حکایت شده است که سزاوار چنانست که نور معرفت عارف، نور ورع او را خاموش نسازد. و علم باطن

او باعث شکستن احکام ظاهر نشود. و کرامت خدایتعالی بر او باعث هتک محارم الله تعالی نگردد. از این جهت است که بعضی از حکما به دعا گویند:
 اللَّهُمَّ لَا تُشْغَلْنِي بِكَ عَنْكَ وَأَشْغَلْنِي بِطَلَبِكَ مَا كُنْتُ لِي مِنْ غَيْرِ طَلَبِي. (اللمع ص ۴۳۲).

هجویری گوید: بدان اسعدك الله که انس و هیبت دو حالتست از احوال صعاليك طریق حق. و آن آنست که چون حق تعالی بدل بنده تجلی کند بشاهد جلال. نصیب وی اندران هیبت بود. و باز چون بدل تجلی کند به شاهد جمال نصیب وی انس باشد. تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب. فرقت، میان دلی که از جلالش اندر آتش دوستی سوزان بود و از آن دلی که از جمالش در نور مشاهدت فروزان. پس گروهی از مشایخ گفته اند هیبت درجه عارفانست و انس درجه مریدان. از شبلی حکایت آرند که گفت چندین گاه می پنداشتم که طرب اندر محبت حق میکنم و انس با مشاهدت وی می کنم. اکنون دانستم که انس را جز با جنس نباشد. گروهی گفتند انس نتیجه وصل و رحمت باشد، تا دوستان از اخوات هیبت مصون باشند و با انس قرین که لامحاله محبت انس اقتضا کند و چنانکه محبت را مجالست مجالست مرانس راهم مجال باشد. شیخ من گفتی رحمه الله: عجب دارم از آنکه گوید که انس با حق ممکن نشود، از پس آنان گفته است: اذا سألك عبادي عني فاني قريب^۱ يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا انتم تحزنون^۲ و لامحاله بنده چون این فضل بیند و را دوست گیرد، و چون دوست گرفت انس گیرد. از آنچه از دوست، هیبت بیگانگی بود و انس بیگانگی، و صفت آدمی این است که با منعم انس گیرد. و از حق بما چندین نعمت و ما را بدو معرفت منحال باشد که ما حدیث هیبت کنیم. و من که علی بن عثمان الجلابی ام میگویم که هر دو گروه اندرین مصیباند با اختلافشان آنچه سلطان هیبت با نفس باشد و از هوای آن، و فنا گردانیدن بشریت. و سلطان انس با سربود و پروردن معرفت حق تعالی که به تجلی

۱- سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۱۸۶

۲- سوره مبارکه الزخرف آیه ۶۸

جلال نفس دوستان را فانی کند و به تجلی جمال سر ایشان را باقی گرداند. پس آنانکه اهل فنا بودند هیبت را مقدم گفتند و آنانکه از باب بقا بودند انس را تفضیل نهادند. (کشف المحجوب ص ۴۹۰ بعد).

استاد ابوالقاسم قشیری گوید: انس محبوب حق است و هر مستأنسی را مشربست، هریکی را بحسب شرب او تفاوتی است. ادنی حال مرد مستأنس آنست که او را انس با خداست اگر او را در دوزخ اندازند، انس او مکدر نشود. (رساله قشریه ص ۳۳ و شرح کیسودراز ص ۲۷۵) و حال هیبت و انس اگرچه بزرگست اهل حقیقت نقص شمرند برای آنکه بنده را اندر وی تغیر است و اهل تمکین حال ایشان از تغیر بر گذشته باشد و ایشان محو باشند اندر وجود عین، ایشان را نه هیبت بود و نه انس و نه علم و نه حس. (ترجمه رساله قشریه ص ۹۷).

هر که با خداوند انس گرفت، انس گیرد با همه چیز نیکو و با همه روی خوب خوش روشن. و با همه آواز خوش و با همه بوی خوش. (شرح شطحیات ص ۱۵۰). گفت جانا تشاکل ارواحست، و تجانس اشباح در بسط انس، بسط در انس است و انس در انبساط (۱۶۴) سخت نیکو گفت آن رهرو دل گشاده که انس جرخرمی نیست، بدیدن حلال و ساکن شدن در او از هر چه غیر او. و با او ایمن شدن از دون او، اگر چه آتش دوزخ باشد (ص ۱۸۱) - انس در رؤیت و صحبت است، زیرا که سکون از آن پدید آید. بعد از آن و د است و آن تاثیر وصل است و غایت قرب و آن غایت حظ دل عاشقست. (عبر العاشقین ص ۴۰) چون عاشق نقاب شرم در روی کشد، حسن انبساط در رویش بخندد. از منزل حشمت به جهان انس شود، آنجا آثار جمال باز در وی رسد. عشق بر عشق معدن جلال مزید گیرد بلکه وجود جان جمله عشق گردد. (عبر العاشقین ص ۱۰۹).

انس عبارتست از التذاذ باطن بمطالعه کمال جمال محبوب. و انس و هیبت در باطن سالک متناوب و متغالب باشند. گاه حال انس غلبه گیرد و ازو فرط انبساط تولد کند، و گاه حال هیبت و ازو فرط انقباض پدید آید. و چون در مقام مشاهده تمکن یافت و بعین یمینی مشاهد جمال شد

و بعین یسری مشاهد جلال، حال انس و هیبت در او مستقیم و معتدل گردد و هر یک معدّل و مقوم آن دیگر شود. و هر گاه حال انس مقام گشت پیوسته سرّ محب بمطالعه جمال مشغول بود، لاجرم به هیچ حال از مقام خود منزّع نشود و مادام تا بحوادث و عوارض خارجی مشغول بود منزّع گردد هنوز حال انس مقام اونگشته باشد. و از علامات انس یکی آنست که از غیر محبوب و مأنوس خود مستوحش باشند تا غایتی که از نفس خود نیز وحشت دارند. علامتی دیگر آنکه چنان با ذکر محبوب انس گیرند که در عموم اوقات مستغرق تفکر و تذکر او باشند و از رویت اغیار غایب علامت دیگر دوام محادثه با محبوب، و این علامت مشترک است میان انس روح و قلب. علامت دیگر آنکه چندانکه بر آید تعظیم محبوب در نظر او پیش بود و این علامت نیز مشترکست. و فرود مرتبه انس ذات و صفات، مرتبه دیگر هست در انس که آن را انس باطاعت محبوب خوانند مانند انس با صلوة و تلاوت و ذکر لسانی و این انس مرتبه عبادت و انس با صفات مرتبه سالکان و انس با ذات مرتبه و اصلان (باختصار از مصباح الهدایه ۴۲۱ تا ۴۲۴).

انس و خوف و شوق از آثار محبت است و بحسب نظر و اوقات این جمله را در محبت اختلاف و دگر گونیهاست. علامت انس تنگدلی و اعراض است از معاشرت و توجه و ابرام شدید است بذکر. و اگر صاحب انس ناچار شود که با خلق معاشرت کند چون منفردیست در جماعت و غریبی در حضر و حاضری در سفر و شاهی در غیبت و غائبی در حضور. در ظاهر مخالط با خلق است و در دل منفرد و پیوسته مستغرق است در عذوبت ذکر. چنانکه علی کرم الله وجهه در صفت آنان فرموده است: «مردمی اند که دانش واقعی و علم حقیقی آنان را فرا گرفته است. این گروه مباشر ارواح یقین اند و بآنچه جاهلان از آن استیحا ش دارند سخت انس گیرند. با تن خویش با اهل دنیا همزیستی کنند و جانشان پیوسته به مقامی سخت شامخ و بلند است. آنان خلفای واقعی خداوند متعال اند در سرزمین او و دعوات دین مبین اویند.» این گفتار معنی حقیقی انس است و علامات آن. با این همه بعضی از متکلمین انس و شوق و حب را منکرند. بدانکه انس چون غلبه کند

وادامه یابد و استحکام پذیرد، فلق شوق آنرا مشوش نکند و خوف و حجب آنرا منغص ننماید، چه آن ثمره نوعی انبساطست در اقوال و افعال و مناجات با خدای تعالی. (باختصار از احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۲۹۲ تا ۲۹۵) -
ابن عربی نیز ضمن نقل اقوالی مشابه به نحوه تعریف این قوم از انس و کیفیت اشتباه آنان، خرده گیری هایی نموده است که جهت مزید اطلاع میتوان رجوع کرد به فتوحات مکیه ج ۲ ص ۵۴۰ بعد.

سخنان مشایخ این قوم درباره انس: ذوالنون گفت انس آنست که صاحب او را وحشت پدید آید، از دنیا و از خلق مگر از اولیاء حق، از جهت آنکه انس گرفتن با اولیا انس گرفتن است بخدای. (تذکره - الاولیاء ج ۱ ص ۱۲۹) - سهل بن عبدالله تستری را پرسیدند از انس: گفت انس آنست که اندامها انس گیرد بعقل و عقل انس گیرد بعلم و علم انس گیرد به بنده و بنده انس گیرد بخدای. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۲۲۵) - رویم گفت: انس خلوت گرفتن است از غیر خدای (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۶۶ و سلمی ص ۱۸۴) - جنید را سؤال کردند از انس گفت: آن بود که حشمت برخیزد. (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۳۳ و عوارف المعارف ص ۵۱۱) و گفت: اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید. اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خود بر آن مزید یابند و هرچه گویند ایشان احتمال کنند و لایق ایشان این بود. (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۲۹).

ابو محمد رویم گفت: انس آنست که وحشتی در تو پدید آید از ما سوی الله و از نفس خود نیز، انس سرور دلست بحلاوت خطاب. انس خلوت گرفتن است از غیر خدای. (ج ۲ ص ۶۶) - علی بن سهل گفت: غافلان در حلم خدای زیند و ذاکران در رحمت او عارفان در لطف خدای زندگی کنند و صادقان در قرب او. و محبان زندگی را به انس خدای خواهند و شوق باو. (سلمی ص ۲۳۴) خراز گفت: الانس محادثة الروح مع المحبوب فی مجالس القرب (عوارف المعارف ص ۵۱۲) - خراز را پرسیدند که انس چیست؟ گفت: خرمی دل بقرب الله، سکون در خرمی بجلالش، و ایمن شدن

از آنجا که رعایتیست یکتا شدن ازدون وی، اشارت حق بوی واو از اشارت بیرون بحق ناعم شدن، وجفاء غیر نکشیدن. (شرح شطحیات ص ۱۸۱) - ابو حمزه خراسانی گفت: انس آنست که دلتنگی پدیدآرد از نشستن باخلق وهر کرا وحشت بود از نفس خویش انس گرفته است دل او را در موافقت خداوند خویش سبحانه و تعالی. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۱۴ و سلمی ص ۲۳۶) - شبلی را گفتند انس چیست؟ گفت: آنکه ترا از خویش وحشت بود. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۷۸).

یوسف اسباط گفت: انس را علامتست، دایم نشستن در خلوت و طول وحشت از مخالطات و لذت یافتن به ذکر و راحت یافتن در مجاهدت و چنگ در زدن به جبل طاعت. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۷۹) - ذوالنون گفت ادنی علامت و منازل انس آنست که اگر او را بردوزخ برند از مأمول خویش بازنگردد (سلمی ص ۲۳) و گفت علامت انس آنست که به خلقت انس ندهند، انس بانفس خویش دهند، تا با خلقت وحشت دهند، پس با نفس خویش انس دهند. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۳۵) - حارث محاسبی گفت: علامت انس بحق وحشت است از خلق و گریز است از هر چه خلق در آنست و منفرد شدن بحلاوت ذکر حق تعالی، بر قدر آنکه انس حق در دل جای میگیرد. بعد از آن انس به مخلوقات از دل رخت بر میگیرد. (ج ۱ ص ۲۲۷) - یوسف بن حسین گفت: علامت شناخت انس آنست که دور باشد از هر چه قاطع او آید از ذکر دوست. (ج ۱ ص ۳۲۱).

ذوالنون گفت: اگر ترا به خلق انس است طمع مدار که هرگزت به خدای انس پدیدآید. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۲۶) - یحیی معاذ گفت: تنهایی آرزوی صدیقان است و انس گرفتن به خلق وحشت ایشانست. (ج ۱ ص ۳۵۲) - ابوبکر کتانی گفت: انس به مخلوق عقوبت است. و قرب اهل دنیا معصیت. و با ایشان میل کردن مذلت. (ج ۲ ص ۱۲۲) - احمد مسروق گفت: هر که بغیر خدای شاد شود، شادی او به جمله اندوه بود. و هر کرا در خدمت خداوند انس نباشد، انس وی به جمله وحشت بود. و گفت دنیا را بو حشت داغ کرده اند، تا انس مطیعان خدای بخدای بود ند

بدنیا. (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۱۱۵ و سلمی ص ۲۴۵).
حاصل مقال آنکه: انس وهیبت دو اصطلاحیست که صوفیان آنرا باهم آرند. هیبت عبارتست از وحشت باطنی سالک در مراقبه و خلوت و ذکر و جز آن که شرحش را در ذیل همان کلمه باید دید. اما درباره انس تعاریف بسیار آورده‌اند از جمله گویند: انس لذت باطنی سالک است از مطالعه جمال محبوب، ویا گستاخی کردن دوست است با دوست، ویا شاد بودن دل است بدوست، ویا اعتماد کردن بخدای تعالیست در تمام امور و استعانت باوست در تمام مراحل ویا گویند انس محو به حق است. از مجموع این تعاریف برمیآید، که انس از آثار محبت است ودراین حالت سالک با خدای خود چنان انس گیرد که از هرچه جز اوست گریزان شود واز هرچه جز خدای وحشت کند. از خلق بکلی منقطع شود و با همه همت خود دل در طلب وصل محبوب نهد. واز آنجا که دراین حال جز خدای نه‌بیند، همه امور او را نیکو شود و با همه روی خوش نشان دهد و روشنایی در باطن خویش حس نماید. علامتش این است که از غیر محبوب و مأنوس خود وحشت کند و میلش به نشستن در خلوت و ادامه ذکر و لذت یافتن از آن کشد، وازاین خلوت و ذکر راحت و آسایشی عظیم در خود حس نماید تا غایتی که از نفس خود نیز وحشت نماید و پیوسته مستغرق در فکر و ذکر او باشد واز رؤیت اغیار گریزان گردد و دائم در محادثه باحق باشد و در تعظیم و بزرگداشت او نکته‌ای فرو نگذارد.

ابو عبدالله انصاری، انس را به سه درجه تقسیم کرده است: اول انس مبتدیان که عبارتست از مؤانست سالک با ذکر که بدو تلقین کرده‌اند ویا مجالس سماعی که در آن شرکت میکند. دوم انس متوسطان است که از آن به انس به نور کشف و استغراق سالک در آن نور تعبیر نموده است تا آنجا که گاهی این نور انس بر عقول سالکان غلبه کند و محافظت باحکام شرع و علم را از آنها سلب نماید، و ظاهراً دراین حالتست که سالک در خلوت و مناجات چیزها گوید که اگر غیر اهل سلوک آنرا بشنوند حکم به تکفیر او کنند. درجه سوم انس منتهیان است که عبارتست از اضمحلال وجود

سالک در مشاهده حضرت حق. عبدالله تستری نیز انس را به سه درجه تقسیم کرده است: اول انس بذکر و وحشت از غفلت که نتیجه آن مؤانست عقل و نفس سالک است با علم شرع و عمل بطاعات الهی. دوم انس بنده است به خدای تعالی و وحشت او از هر چه ماسوی است هر چند که از جنس احوال و خواطری باشد که او را مشغول دارد. سوم انس بوجود هیبت و قرب و تعظیم است، و در این حال سالک از خود و نفس خویش و هستی و وحشت کند و از این جمله منقطع گردد و در ظاهر و باطن به مشاهده حق پردازد و نتیجه این نوع انس مقام طمانینه است که مقتضی مشاهده و حال تعیین رفع هر گونه شك و تردیدی میشود.

نجم الدین کبری گوید: مقدمه انس و هیبت قبض و بسط است (ر-ك: قبض و بسط) و گوید: خائف راجی مسلم است، و منقبض و منبسط مؤمن مؤقن، و صاحب انس و هیبت متقن عارف است. این متقن عارف اگر در تجلی ذات قرار گیرد آنرا دوست گیرد و به آن محبت ورزد، و چون آن تجلی از او گرفته شود، به دل و روح که محل آن تجلی است محبت ورزد. پس محبت انس او شود و گرفتن محبوب از او هیبتش گردد. و از این هیبت و انس به دو بال محبت و معرفت و دو پرفنا و بقا ترقی کند. (فوایح-الجمال ص ۴۶ بعد).

جهت مزید اطلاع از این اصطلاح ر-ك: شرح تعرف ج ۳ ص ۱۶۰ تا ۱۶۵ و اللمع ص ۶۴ تا ۶۶ و ۴۳۲ و جلابی ص ۴۹۰ بعد و صوفی نامه ص ۱۹۷ بعد و منازل السائرین ص ۱۲۳ تا ۱۲۶ و احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۹۲ تا ۲۹۵ و عوارف المعارف ص ۵۱۱ و فوایح الجمال ص ۴۶ بعد و ۵۵ بعد و ۶۰ بعد و فتوحات المکیه ج ۴ ص ۲۹۲ تا ۲۹۵ و مصباح الهدایه ص ۴۲۱ تا ۴۲۴ و شرح گیسو دراز ص ۲۷۵ بعد و التصوف الاسلامی ج ۲ ص ۱۶۴ بعد و اعلام التصوف الاسلامی ج ۲ ص ۷۰ بعد و نیز ر-ك ذیل کلمه هیبت و بسط در این کتاب.

اما در مثنوی انس بهر چه جز خدای باشد خطاست چون سالک بهر چه جز خدا انس گیرد در آن بقائی و وفائی نخواهد یافت. انس های ظاهری

خلق بهم ویا انس طفل برپدر و مادر و بالعکس و انس کودک بردایه و لالا و غیره، حتی انس عاشقان ظاهری بر معشوقان خود و خوشی و سرمستی‌های حاصله از آن، همه و همه عاریتیت و زود گذر و بی‌دوام و ناپایدار، و تنها انس با حق است که انس ایست حقیقی و پایدار و فنا ناپذیر که مانوس بدان را از همه چیز و همه کس بی‌نیاز میکند و دروازه کمال را بر روی او میگشاید. و همه انس‌های ظاهری از هر نوع و قسمی که باشد پرتویست از انس به حق که انسی ایست واقعی و حقیقی.

عاریت باشد درو آن مونس
گر بجز حق مونسانت را وفاست
گر کسی شاید بغیر حق عضد
نفرت تو از دبیرستان نماند
جانب خورشید وارف آن نشان
آن زوصف حق زر اندود بود
طبع سیر آید طلاق او براند
از جهالت قلب را کم گوی خوش
زیر زینت مایه بی‌زینتی است
تو بدان خور رو که درخور میرود
چون ندیدی تو وفا در ناودان
ج ۳ علا ص ۲۵۵ س ۲۲

مونس مگزین خسی را از خسی
انس تو با مادر و بابا کجاست
انس تو با دایه و لالا چه شد
انس تو باشیر و با پستان نماند
آن شعاعی بود بر دیوارشان
عشق تو بر هرچه آن موجود بود
چون زری با اصل رفت و مس بماند
از زر اندود صفاتش پا بکش
کان خوشی در قلب‌ها عاریتیت
نور از دیوار تا خور میرود
زین سپس بستان تو آب از آسمان
دفتر ۳ نی ص ۳۲ س ۵۴۸

انسان

بکسر اول، در لغت بمعنی مردم (منتهی الارب) آدمی. (آنندراج)
حیوان ناطق (تعریفات، ص ۳۲) آمده است. در اشتقاق و تسمیه این کلمه
اختلافست بعضی آنرا از انس نقیض وحشت و برخی از النوس نقیض سکون
و جمعی از ایناس بمعنی ابصار و عده‌ای از نسیان نقیض ذکر مشتق دانسته‌اند.
در کیفیت آفرینش و تمثیل او بعالم کبیر و طبیعت و احوالش سخن‌ها

گفته‌اند که خلاصه آنها را نویری در مجلد دوم کتاب خود آورده است
 رـك نهـایة الارب ج ۲ ص ۵ تا ۱۶ راجع به اشتقاق و تسمیه و طبیعت و انسان.
 و از ص ۱۶ تا آخر کتاب راجع به مطالب متنوع دیگر مربوط باو).

اما صوفیان گویند: که مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش وجود
 انسان بود و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم، به تبعیت وجود انسان
 است و اگر نظر تمام افتد بازیند که خود همه وجود، انسان است. و مقصود
 از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندیست. و معرفت حقیقی
 جز از انسان درست نیاید. زیرا که ملك و جن اگر چه در تعبّد با انسان شريك
 بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کاینات ممتاز
 گشت که «اناعرضنا الامانة على السموات والارض فأین ان یحملنها
 واشفقن منها و حملها الانسان». مراد از آسمان اهل آسمان است یعنی
 ملائکه، و از زمین یعنی حیوانات و جن و شیاطین، و از کوه اهل کوه یعنی
 وحوش و طیور. از اینها هیچ درست نیامد بار امانت کشیدن الا از انسان
 از بهر آنکه از جملگی آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال‌نمای حضرت
 الوهیت خواست بود. چون نفس انسان که مستعد آینگی است تربیت یابد
 و بکمال خود برسد ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند. نفس
 خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند. باز داند که او کیست و از
 برای کدام سِرِّ کرامت و فضیلت یافته است این خفیف گوید.

ای نسخه نامه الهی که توی وی آینه جمال شاهی که توی
 بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توی
 (باختصار از مرصاد العباد ص ۲ ببعد).

نام انسان مشتق از انس بود که اول از حضرت یافته بود حق تعالی
 چون از زمان ماضی انسان خبر میدهد او را بنام انسان میخواند «هل اتی
 علی الانسان حین من الدهر ولم یکن شیئا مذکوراً یعنی در خطاب بر
 قدس بود و بدین عالم نپیوسته بود. لقد خلقنا الانسان فی احسن التقویم^۲

۱- سوره مبارکه الاحزاب آیه شریفه ۷۲

۲- سوره الدهر آیه ۱

۳- سوره التین آیه ۱۷۱

یعنی در عالم ارواح. چون بدین عالم پیوست و آن انس فراموش کرد نامی دیگرش مناسب فراموشکاری بر نهاد، و چون خطاب کند بیشتر بدین نامش خواند: «یا ایها الناس». یعنی ای فراموشکار، تا بو که از ایام انش با یاد آید. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص ۱۰۳).

تخم روح آدمی پیش از آنکه در زمین قالب اندازند استعداد کلام حق داشت، چنانکه از عهد «الست بر بکم»^۱ خبر باز داد. و اهلّیت جواب «بلی»^۲ باز نمود. اگرچه از بهر آن کردند این مزارعت تا بینایی و شنوایی و گویایی که داشت یکی صد و هفتصد شود ولیکن تا این تخم روح را آب ایمان و تربیت عمل صالح بدون رسیده است، در عین خسرانست. از آن بینایی و شنوایی و گویایی حقیقی محروم مانده، و چون آب ایمان و عمل صالح تربیت بدورسد تخم برومند شود، و از زمین بشریت قصد عالم عبودیت کند، از درکات خسران خلاص یابد و بقدر تربیت که یابد بدرجات نجات که عبارت از آن جنات است برسد... و اگر به مقام ثمرگی برسد که مرتبه معرفت است از جمله اهل الله و خاصه گردد (همان کتاب ص ۱۰۵).

عزیزالدین نسفی در رسالات مختلف خود کیفیت بوجود آمدن انسان را شرح داده است که خلاصه اش این است؛ بدانکه اول انسان يك جوهر است و هر چیز که در انسان موجود باشد در آن يك جوهر موجود بودند و هر يك بوقت خود ظاهر شدند. و آن يك جوهر نطفه است. یعنی تمامت اجزای انسان از جواهر و اعراض و اجسام و ارواح در نطفه انسان موجود بودند و هر چیزی که او را بکار می آید تا بکمال انسانی رسد با خود دارد. یعنی این نطفه هم کاتب و هم قلم و هم دوات و هم مکتوبست. ایدرویش نطفه جوهر اول عالم صغیر است، و عالم جبروت عالم صغیر است، و ذات عالم صغیر است، و نجم عالم صغیر است، و عالم عشق عالم صغیر است. نطفه بر خود عاشق است می خواهد جمال خود را ببیند و اسماء خود را مشاهده کند. تجلی خواهد کرد و بصفت و فعل ملتبس خواهد شد، و از عالم

اجمال بعالم تفصیل خواهد آمد، و بچندین صور و اشکال ظاهر خواهد شد، تا جمال وی ظاهر شود و اسماء وی پدید آید.

چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه نطفه چون در رحم می افتد مدتی نطفه است، و مدتی علقه است، و مدتی مضغه است. و در میان مضغه عظام و عروق و اعضا پیدا می آید، تا مدت سه ماه بگذرد. آنگاه در اول ماه چهارم که نوبت آفتابست آغاز حیات میشود و بتدریج حس و حرکت ارادی در وی پیدا می آید، تا چهار ماه بگذرد. و چون چهار ماه گذشت جسم و روح حاصل شد و خلقت اعضا و جوارح تمام گشت. خونی که در رحم مادر جمع شده است غذای فرزندان است، از راه ناف بفرزند میرسد و جسم و روح و اعضای فرزند بتدریج بکمال میرسد، تا هشت ماه بگذرد در ماه نهم که نوبت بازبمشتی میرسد از رحم مادر بعالم می آید. (زبدۃ الحقایق ضمیمه اشعة اللمعات ص ۲۲۲).

ایدرویش «در چهارده مرتبه نزول و عروج موجودات» چون در آخر همه انسان پیدا آمد، معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است و چون انسان بعقل رسید تمام شد، معلوم شد که تخم درخت موجودات عقل بوده است. که هر چیز که در آخر پیدا آمد، در اول همان بوده باشد و چون انسان بعقل رسید دایره تمام شد. که دایره چون باول خود رسید تمام شد. (انسان کامل نسفی ص ۷۲ و رک: عروج در همین کتاب) - ایدروش در عالم صغیر عقل خلیفه خدای است، و در عالم کبیر انسان عاقل خلیفه خدای است. عالم کبیر به یک بار حضرت خدای است، و عالم صغیر بیکبار حضرت خلیفه خدای است. چون عقل بخلافت بنشست، خطاب آمد که ای عقل، خود را بشناس و صفات و افعال خود را بدان تا مرا و صفات و افعال مرا بشناسی. (انسان کامل نسفی ص ۱۴۳).

بدانکه انسان عالم صغیر است و هرچه غیر انسانست جمله بیکبار عالم کبیر است هرچه در عالم کبیر است نمودار در آن در عالم صغیر هست، تا هر که عالم صغیر را چنانکه عالم صغیر است بداند، عالم کبیر را آنچنانکه عالم کبیر است هم بداند. شناختن خود کاری عظیم است. صراط

مستقیم معرفت خودست. حضرت رسول صلی الله علیه و آله همیشه این دعا کردی: **اهدنا الصراط المستقیم**^۱ ایدرویش تا خود را شناسی، امکان ندارد که خدای را بشناسی. خود را بشناس که خدای را شناختی. راهی بغایت کوتاهست اما بغایت مشکل و دشوارست و هشتاد سال بایست تا این راه به پایان رسد. و درین هشتاد سال هر کجا زیر کی و دانایی نشان میدادند میرفتم و مدت‌ها در خدمت ایشان می‌بودم و مراد از این همه آن بود تا خود را بشناسم. (مقصد واقصای نفسی ضمیمه اشعة اللمعات ص ۱۶۸).

بدانکه اول عالم کبیر یک جوهرست، چنانکه اول عالم صغیر یک جوهرست. جوهر اول عالم صغیر نطفه است، و هرچه در عالم صغیر موجود شد، در نطفه وی موجود بود. و محالست هرچه در عالم نطفه موجود نبوده باشد در عالم صغیر موجود شود. (زبدة الحقایق نفسی ضمیمه اشعة اللمعات ص ۱۹۸) - ایدرویش اگرچه هر فردی از افراد موجودات مظهر صفت این نور (وجود) است اما دو مظهر بغایت قوی افتاده‌اند، یکی انسان کبیر و یکی انسان صغیر. انسان کبیر مظهر قدرت است و انسان صغیر مظهر علم است، یعنی افلاک و انجم و عناصر مظهر قدرت‌اند و انسان کامل مظهر علم است. (انسان کامل نفسی ص ۲۵۶).

سید حیدر آملی گوید: انسان اشرف موجودات و اکمل آنهاست و انبیا علیهم السلام اشرف نوع انسان‌اند و پس از ایشان اولیا اشرف نوع آدمیان‌اند (جامع الاسرار ص ۱۵) این انسان که آخر است در ظهور اولست در وجود بعد از احدیت حق تعالی (نقد النقود ضمیمه جامع الاسرار ص ۷۰۷) نمونه عالم و نسخه آنست و روح او در بدنش بازاء عقل اول است در عالم که انسان کبیر هم نامیده میشود و قلبش بازاء نفس کلی است در عالم. (جامع الاسرار ص ۵۳۵) این انسان تقسیم میشود به انسان حقیقی که جمیع موجودات از حیات او صادر شده‌اند و او مظهر و موجد آنهاست و نسبت موجودات باو چون نسبت اعضای ماست به ما و ارواح ما به ما. و انسان صوری که همان آدمیست که ملائک بر او سجده کردند و شیطان از سجده

۱- سوره مبارکه الفاتحه آیه شریفه ۶

او ابا کرد. (ص ۵۴۱) به تعبیر دیگر انسان کبیر و انسان صغیر نامیده میشوند... اما انسانی که به عالم صغیر موسوم است (انسان صغیر) دارای قلب و فوآد و سرست و دارای نفس و عقل و حسی است و او را کشف و الهام وحی است و دارای ایمان و اسلام و ایقان است. (نص النصوص ص ۶۵).

بدانکه حق تعالی اول موجودی که بتوسط عالم امر بوجود آورد، ذاتی بود صاحب صفات و افعال و او را انسان کبیر نام نهاد بواسطه انسیت و رابطه جنسیت. و بحسب ظاهر و باطن خودش او را ظاهر و باطن بخشید، تا اطلاق تصرف در مراتب وجودیه داشته باشد. و باطن ارواح اعظم است و این روح اعظم را باطن است و نورانیت است. پس به سبب جوهریت او را نفس واحده نام شد که «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» و بحسب نورانیت اسم او عقل آمد، که «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ». و این عقل وزیر و ترجمان اوست و آن نفس خازن و قهرمان اوست و طبیعت کلیه رئیس عمله قوای طبیعیّه اوست. و ظاهر او صورت عالم است از عرش تا فرش و آنچه در میان این هر دو باشد، از بسایط و مرکبات، این خلق اول عالم را عالم کبیر و انسان کبیر میگویند. اما انسان صغیر عبارت بود از نوع بشر، که او خلیفه است در ارض و او را نیز ظاهری و باطنی باشد. ظاهر او نسخه منتخبه است از ظاهر انسان کبیر، چنانکه ولد از والد. و باطن او روح جزئی و عقل جزئی و نفس جزئی و طبیعت جزئی بود. اول شخص از انسان صغیر که روح در وی ظهور کرد آدم بود. و اول شخصی که نفس در وی هویدا گشت حوا بود و از تعلق روح به جسم قلب و نفس پدید آمد و این قلب برزخست میان روح و نفس، و چنانکه روح را نورانیت است که درین انسان صغیر آنرا (عقل اول میخوانند) نفس را نیز نورانیت است که او را عقل ثانی می نامند. (مقالات عرفاء کاملین در اصطلاحات و غیره حاشیه اشعة اللمعات ص ۱۳۵).

عین القضاة درباره انسان و فطرت او گوید: چون لفظ انسان اطلاق کنند قومی از عوام پندارند که مفهوم ازین، جز قالب نیست. اما اهل

حقیقت دانند که مقصود ازین خطاب و اطلاق جز جان و حقیقت مرد نباشد چنانکه گویند: فلان عالم و جاهل و قادر و عاجز و سخی و بخیل و مؤمن و کافر. این همه اوصاف جانست و نعت او و نشاید که قالب بچیزی موصوف باشد از صفات بهیچ حال اما بر قالب نیز من طریق المجاز هم اطلاق کنند اعنی لفظ انسان و آدمی چنانکه گویند زید، قصیر و طویل و عریض و اعمی و اصم. اما کافر و مسلمانی و سخاوت و بخل و علم و جهل این مخصوص جان باشد بی نصیب قالب. درین معنی سه گروه آمده‌اند: گروهی از عوام چنین می‌پندارند که آدمی جز قالب نیست و گروهی از علما هم جان فهم کنند و هم قالب. اما گروهی خواص اطلاق انسان و آدمی را جز جان ندانند و قالب را ذات انسان ندانند بهیچ حال، بلکه قالب را مرکب دانند. و آدمی را که جانست راکب و سوار، هرگز مرکب از ذات راکب نباشد. اگر کسی بر اسب نشیند او دیگر باشد و اسب دیگر. (باختصار از تمهیدات ص ۱۵۸ ببعده).

بدان ای عزیز که خلق جهان سه قسم آمدند و خدای تعالی ایجاد ایشان بر سه گونه خلقت و فطرت آفرید: قسم اول، صورت و شکل آدمی دارند اما از حقیقت و معنی آدمی خالی باشند، و قرآن در حق این طایفه خبر چنین میدهد که: «اولئك كالانعام بل هم اضل^۱» قسم دوم، هم صورت و شکل آدم دارند و هم به حقیقت از آدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند «ولقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً^۲» تفضیلی که دارند نه از جهت زروسیم دارند بلکه از جهت معنی دارند که گوهر حقیقت ایشان در قیمت خود نیاید. آن طایفه اول در دنیا خود در دوزخ بودند، امروز در حجاب معرفت، باشند و فردا بحسرت از رؤیت و مشاهدات خدا محروم باشند، اما طایفه دوم امروز با حقیقت و معرفت باشند و در قیامت با رؤیت وصات باشند و در هر دو جهان در بهشت باشند. اما قسم سوم طایفه‌ای باشند که به‌آب دین

۱- سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۱۷۹

۲- الاسری آیه ۷

رسیده باشند و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند که «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری^۱». و به تمامی ازین طایفه حدیث کردن ممکن نبود، زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید و افهام خلق آن را تحمل نکند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد (باختصار از تمهیدات ص ۳۹ تا ۴۳).

بدانکه بعضی از انسان خاصیتی دارند که بعضی دیگر ندارند. و هیچکس از آدمیان نباشد، بلکه هیچ چیز از موجودات نباشد که در وی خاصیتی نباشد. بعضی از آدمیان باشند که هر کرا بینند و هر کرا ندیده باشند نام وی و نام مادر وی و نام اقارب و عشایر وی جمله را بگویند و او را از احوال گذشته و آینده خبر دهند و جمله راست باشد و هیچ دروغ نگوید و این طایفه را نام گویان و نام جویان گویند. و بعضی از آدمیان چنان باشند که هر چیز که در نظرایشان آید و در نظرایشان خوب نماید، هر آینه آن چیز رنجور یا هلاک شود و این طایفه را بدچشمان و شورچشمان گویند و بعضی از آدمیان چنان باشند که هر چیز که بر زبان ایشان برود هر آینه آن چیز ظاهر شود و این طایفه را سیاه زبانان نیز گویند. و بعضی از آدمیان چنان باشند که هر نوع علم که از آن دشوارتر نباشد، چون روی به آن آرند، در یک روز تمام آن نوع علم را ضبط کنند و هر حرفت و صنعت که از آن مشکلتر نباشد در یک روز یا ده روز بیاموزد و هر نوع علم و حرفت که بیاموزد هرگز فراموش نکند. (کشف الحقایق نسفی ص ۱۰۶)

حاصل مقال آنکه صوفیان گویند، مقصود و غرض از آفرینش، وجود انسان بود و خلقت کامله او. و خدایتعالی او را بصورت خویش آفرید و بر صحت قول خود بدین حدیث متمسک میشوند که «خلق الله آدم علی صورته». استاد ابوالعلاء عقیفی آنرا از جمله احادیثی میداند که صوفیه به خطا آنرا به رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم منسوب داشته‌اند. و به تقلید از محققین اروپائی آنرا نظری میداند مأثور از یهود و مسیحیان که

۱- حدیث قدسی - احیاء العلوم ج ۴ ص ۲۵۶

بوسیله حسین بن منصور حلاج، صوفی مشهور وارد تصوف اسلامی شده است. (مقدمه فصوص الحکم ص ۳۵ و فی التصوف الاسلامی و تاریخه ص ۱۳۳) هر چند ظاهر حدیث، با نظریه توحید اسلام که هر گونه صورتی را از خداوند متعال نفی میکند و میفرماید «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر.» (سوره مبارکه الشوری آیه شریفه ۱۱) سازگاری ندارد، اما محدثین بزرگ اسلامی آنرا بصورت‌های مختلف نقل کرده‌اند و صوفیان هم از همان دیرزمان در اغلب آثار خود بدان استناد کرده‌اند و از این طریق وجود انسان را نسخه کامل آفرینش و غرض و غایت خلقت تصور نموده‌اند.

مختصر آنکه این طایفه این غایت آفرینش را که انسان نام دارد يك جوهر میدانند، و هر چه هم که در انسان وجود دارد در آن يك جوهر موجود می‌بینند که آن جوهر نطفه نام دارد و همانست که پس از نهم‌ماه در رحم مادر پس از تحولات بسیار بصورتی که ما آنرا فرزند می‌نامیم درمی‌آید. پس بزعم آنان انسان میوه درخت موجوداتست و چون بعقل رسد، این میوه که سیر نزولی و عروجی بسیار کرده است به کمال خود که غرض از خلقت هم همانست میرسد.

بطوریکه در ذیل کلمه عالم در این کتاب اشاره شده است صوفیان معتقد به دو عالم کبیر و صغیر هستند که اولی انسان کبیر و دومی انسان صغیر نام دارد که نسخه کامل عالم کبیر است و هر يك از اعضا و جوارح و آثار وجودی او را به آثار کلی موجود در عالم کبیر تشبیه کرده‌اند. پس هر چه در عالم کبیر است نمونه آن در انسان یا عالم صغیر هست، و هر که این عالم صغیر را کما هوینبغی شناخت به شناسائی عالم کبیر دست یافته است. و از این جهت است که گفته‌اند «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» از اینجاست که صوفی گوید «ای درویش اگر خود را شناسی امکان ندارد که خدای را شناسی پس خود را شناس که خدای را شناختی.»

۱- ر-ك بخاری ج ۴ ص ۵۶ و مسلم ج ۸ ص ۳۲ و ۱۴۹ و مسند احمد ج ۲-۲۴۴ و

این انسان که اشرف موجودات و اکمل آنهاست و نمونه عالم وجود و نسخه آنست، دارای اسامی ایست از قبیل «انسان صوری» که همان آدم صفی و مسجود فرشتگان است. و انسانی که به «عالم صغیر» موسوم شده است و دارای قلب و فوآد و سر و نفس و روح و عقل است، و «انسان کامل» که غایت و خلاصه وجود است. در عالم محسوس نیز این سه مرحله رعایت شده است، گروهی از انسانها هستند که صورت و شکل آدمی دارند و از حقیقت و معنی آدمی بی خبراند، و گروهی دیگر که دارای همان شکل و صورت اند و به حقیقت وجود خود نیز مطلع اند، و گروهی دیگر که به حقیقت و یقین رسیده اند و در حمایت غیرت الهی می باشند. دسته اول عوام الناس اند و دسته دوم اهل شریعت و عالمان اند و دسته سوم اولیاء الله و مردان حق.

جهت مزید اطلاع از این کلمه در تصوف ر-ک: نهاية الارب نویری ج ۲ ص ۵ تا ۱۲ - و کشف اصطلاحات الفنون ص ۷۵ تا ۷۷ - و مقالات کاملین ص ۱۳۵ بعد و ص ۱۵۰ به بعد - و تمهیدات ص ۳۹ تا ۴۵ - و نامه های عین القضاة ج ۲ ص ۳۶ تا ۴۰ - و سیر العباد سنایی ص ۴۹ تا ۷۶ - و انسان کامل نسفی ص ۱۵ تا ۳۷ - و زبدة الحقایق نسفی ص ۲۱۶ تا ۲۴۰ - و کشف الحقایق ص ۶۹ بعد - و مقصد و اقصای نسفی ص ۱۶۸ تا ۱۹۳ - و مرصاد العباد چاپ نشر کتاب ص ۱۰۳ تا ۱۱۰ - و نص النصوص ص ۱۵۰ و ۳۰۵ بعد و ۳۹۴ بعد و ۴۴۱ بعد - و شرح گلشن راز ص ۱۹۶ تا ۲۰۲ و ۶۷۸ تا ۶۸۲ و نیز ر-ک. ذیل کلمات آدم، انسان کامل، اولیاء الله، ولی در این کتاب.

اما در مثنوی: راجع به انسان و کیفیت خلقت او و غرض از این آفرینش و مقام او در عالم وجود بسیار سخن رفته است و جای آن دارد که رساله ای علیحده در این باره نوشته شود. در این جا سعی میشود با عنایت خداوند متعال به نظر مولانا در این باره موجز و مختصر اشاره ای شود.

مولانا هم مانند سایر صوفیان معتقد است که انسان را خدای تعالی بصورت خود آفرید و با استناد به حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (بخاری ج ۴ ص ۵۶ و مسلم ج ۸ ص ۱۴۹) انسان بصورت حق آفریده شده

و جامع جميع صفات الهی است.

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق

دفتر ۴ نی ص ۳۴۸ س ۱۱۹۴ ج ۴ علا ص ۳۵۵ س ۱۵

وعلت آفرینش را هم مانند سایر صوفیان با استناد بحديث قدسی
«كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأُحْبِبُّ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». (مرصاد
العباد چاپ تهران ص ۲۲۸) مظهریت انسان و ظهور صفات و افعال الهی
دراو میدانند.

کل عالم را سبودان ای پسر کو بود از علم و خوبی تا بسر
قطره‌ای از دجله خوبی اوست کان نمی‌گنجد زیری زیر پوست
گنج مخفی بد زیری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد زیری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد

دفتر نی ص ۱۷۷ س ۲۸۶۵ ج ۱ علا ص ۷۶ س ۱۴

و نتیجه این آفرینش، با استناد بقول مولای متقیان علیه السلام که
فرمود. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى يَا ابْنَ آدَمَ لَمْ أَخْلُقْكَ لِأُرِيحَ عَلَيْكَ إِنَّمَا خَلَقْتُكَ
لِتُرِيحَ عَلَيَّ فَاتَّخِذْنِي بَدَلًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. (۴ حدیث مثنوی ص ۶۴) سود-
جویی حق نبوده بلکه احسان او بر خلق بوده است، تا این موجود انسانی
از صفات و افعال الهی سودمند شود و بهره‌ها برد.

گفت پیغمبر که حق فرموده است قصد من از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دست آلودی کنند
نی برای آنکه تا سودی کنم وز برهنه من قبایی بر کنم

دفتر ۲ نی ص ۳۹۳ س ۲۶۳۵ ج ۲ علا ص ۱۶۲ س ۲۷

انسان در صورت ظاهر عالم صغیر است ولی در حقیقت و معنی عالم
اکبرست و میوه درخت وجود است. هر چند بصورت ظاهر در مرحله
آخر آفرینش قرار گرفته است، ولی بحسب معنی و در واقع خلقت اولیه
است. چه مقصود از آفرینش ظهور صفات و افعال الهی بود و انسان مظهر
این ظهور است.

حکمای صوری گویند آدمی عالم صغری است و حکمای الهی گویند،

آدمی عالم کبریست. زیرا آن علم حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم این حکما در حقیقت آدمی موصول بود.

پس بصورت عالم اصغر تویی	پس بمعنی عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر
مصطفی زین گفت کادم و انبیا	خلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الاخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده‌ام	من بمعنی جد جد افتاده‌ام
دفتر ۴ نی ص ۳۵۹ س ۲۵۱	ج ۴ علا ص ۳۳۷ س ۲۲

انسان عکس صفات الهی و مظهر صفات حق است. اسطرلاب اوصاف علو و مظهر آیات اوست. آینه تمام نمای حق است تا آنچه در فلك غیب و خورشید روح است درو منعکس شود. چشمی غیب بین باید تا آنچه در این آینه منعکس است به بیند. انبیا که منجمان این عالم صغیرند، آنچه در این اسطرلاب عجایب نهاده شده است می خوانند و هر چه در این آینه غیب نما منعکس است می بینند. مردم عامی را بر این اسطرلاب و اسرار آن دست نیست و بهمین جهت است از خویش بی خبرند و از ذات خود غافل. در فیه مافیه آمده است: «آدمی اسطرلاب حق است اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند. تره فروش یا بقال اگر چه اسطرلاب دارد، اما از آنچه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند. پس اسطرلاب در حق منجم سودمند است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همچنانکه این اسطرلاب مسین آینه افلاکست وجود آدمی اسطرلاب حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بیچون را دمبدم و لمحه بلمحه می بیند و هرگز آن جمال ازین آینه خالی نباشد.» (فیه مافیه ص ۱۵).

آدم اسطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی می نماید عکس اوست	همچو عکس ماه اندر آب جوست
بر صطرلابش نقوش عنکبوت	بهر اوصاف ازل دارد ثبوت

تا ز چرخ غیب وز خورشید روح
 عنکبوت و این صطرلاب رشاد
 انبیا را داد حق تنجیم این
 دفتر ۶ نی ص ۴۵۱ س ۳۱۴۵
 عنکبوتش درس گوید از شروح
 بی منجم در کف عام اوفتاد
 غیب را چشمی بیاید غیب بین
 ج ۶ علا ص ۶۲۵ س ۲۹
 انسان را ظاهر است و باطنی، و اعتبار از او معنی باطن دارد نه ظاهر
 (لب لباب ص ۳۴۷) پس آدمی این قالب نیست اطلاق کلمه انسان بر جان
 است نه تن، بر باطن اوست نه ظاهر. شکل ظاهری آدم یا قالب او با باطنش
 دایم در ستیزه است ورنجها و ناراحتیهای او از همین قالب و ظاهر
 هویدا است. باطنش از آنجا که مظهر صفات هوست جز به آسایش و آرامش
 و رحمت نمی گراید.

ما بدانستیم ما این تن نه ایم
 ای خنگ آنرا که ذات خود شناخت
 کودکی گرید پی جوز و مویر
 پیش دل جوز و مویر آید جسد
 هر که محجوبست او خود کود کست
 گر بریش و جامه مردستی کسی
 دفتر ۵ نی ص ۲۱۲ س ۳۳۴۵
 از ورای تن به یزدان می زنیم
 اندر امن سرمدی قصری بساخت
 پیش عاقل باشد آن بس سهل چیز
 طفل کی در دانش مردان رسد
 مرد آن باشد که بیرون از شکست
 هر بزی راریش و مو باشد بسی
 ج ۵ علا ص ۵۲۲ س ۷
 در درون دارد صفات انوری
 باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ
 باطنش گوید نکوبین پیش و بس
 باطنش گوید که بنمایم به ایست
 خنده پنهانش را پیدا کنیم
 در درونش صد هزاران خنده هاست
 دفتر ۴ نی ص ۳۳۸ س ۱۰۰۷
 ج ۴ علا ص ۳۵۰ س ۱۸

انسان مقام واقعی خود را آنطور که باید و شاید نشناخته است. و با
 آنکه موجودیست که هستی حیران اوست، خود را سرگشته و درمانده عالم
 ظاهر کرده است. به خیالات و باطیل و تصورات خام مشغول میشود و خود

را به دنیا و عوامل کودکانه آن میفروشد. در فیه مافیه آورده است: «از آدمی آن کار میآید که نه از آسمانها میآید و نه از زمینها میآید و نه از کوهها، چون آن کار بکند ظلومی و جهولی ازونفی شود اگر تو گویی آن کار نمیکنم چندین کار از من میآید، آدمی را برای آن کارها نیافریده اند. همچنان باشد که تو شمشیر پولاد هندی قیمتی که آن در خزاین ملوک یابند آورده باشی و ساطور گوشت گندیده کرده که من این تیغ را معطل نمیدارم. یا دیگ زرین را آورده ای و دروی شلغم می پزی یا کارد مجوهر را میخ کدوی شکسته کرده ای که من مصلحت میکنم و کدورا بروی می آویزم و این کارد را معطل نمی سازم، جای افسوس و خنده نباشد. چون کار آن کدو بمیخ چوبین یا آهنین که قیمت آن بیولیت بز می آید. حق تعالی ترا قیمت عظیم کرده است، مفروش خویش را ارزان که تو بس گرانبهایی الخ (فیه مافیه ص ۱۴ بعد)

در مثنوی انسانهایی را که خویشان ارزان فروشد تشبیه کرده است به کسی که سبدی پرازنان بر سر دارد و برای سد جوع بهر کوی و برزن در طلب نان روانست و یا بهسواری که اسب در زیران دارد و در جستجوی اسب و مرکبی راهوار شب و روز خود را در تب و رنج و ناراحتی صرف کند.

از فرونی آمد و شد در کمی بود اطلس خویش بردلقی بدوخت او چرا حیران شدست و ماردوست ج ۳ علا ص ۲۱۸ س ۱
تو همی خواهی لب نان در بدر رودردل زن چرا بر هر دری غافل از خود زین و آن تو آب جو چیست این گفت اسب لیکن اسب کو گفت آری لیک خود اسبی که دید و ان خیال چون صدف دیوار او

خویشان نشناخت مسکین آدمی خویشان را آدمی ارزان فروخت صد هزاران مار و که حیران اوست دفتر ۳ نی ۵۷ س ۱۰۰۰
یک سبد پر نان ترا بر فرق سر در سر خود پیچ هل خیره سری تا بزانبویی میان آب جو اسب زیر ران و فارس اسب جو هی نه این اسب است زیر تو پدید چون گهر در بحر گوید بحر کو

گفتن آن کو حجابش میشود ابر تاب آفتابش میشود
 دفتر ۵ نی ص ۶۸ س ۱۰۷۳ ج ۵ علا ص ۴۵۷ س ۴
 انسان در واقع خورشیدیست که در ذره‌ای نهان شده است و در باطن
 او دریای پهناوریست که در زیر پرگاه پنهان است. عوض آنکه باین
 خورشید فروزان و دریای بیکران روی آورد، و هر چه میخواهد از خود
 طلب کند به سؤال و گدایی از این و آن پرداخته است. در فیه مافیه آورده
 است: «در آدمی عشقی و دردی و خار خاری و تقاضایی هست که اگر صد
 هزار عالم ملك او بشود، نیاساید و آرام نیابد. این خلق به تفصیل، در هر
 پیشه‌ای و صنعتی و منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیر ذلک می‌کنند و هیچ
 آرام نمی‌گیرند، زیرا آنچه مقصودست بدست نیامده است. آخر معشوق را
 دل آرام میگویند یعنی که دل بوی آرام گیرد. این جمله خوشی‌ها و مقصودها
 چون نردبان‌یست و چون پایهای نردبان جای اقامت و باش نیست از بهر
 گذشتن است، خنك او را که زودتر بیدار و واقف گردد تا راه دراز برو
 کوتاه شود و درین پایهای نردبان عمر خورا ضایع نکند.» (فیه مافیه ص
 ۶۴).

«در سرشت آدمی همه علم‌ها در اصل سرشته‌اند که روح او مغیبات
 را بنماید، چنانکه آب صافی آنچه در تحت اوست از سنگ و سفال و غیره
 و آنچه بالای آنست همه بنماید عکس آن. در گوهر آب این نهادست بی
 علامتی و تعلیمی، لیک چون آن آمیخته شد با خاک یا رنگ‌های دیگر، آن
 خاصیت و آن دانش از وجودا شد و او را فراموش شد. (فیه مافیه ص ۳۳)
 بهانه میآوری که من خود را بکارهای عالی صرف میکنم، علوم فقه و
 حکمت و منطق و نجوم و طب و غیره تحصیل میکنم. آخر این همه برای
 تست، اگر فقه است بری آنست تا کسی از دست تو نان نرباید و جامه‌ات
 نکند. اگر نجومست، احوال فلک و تاثیر آن همه تعلق به احوال تو دارد.
 و اگر ستاره است از سعد و نحس بطالع تو تعلق دارد، هم برای تست. چون
 تأمل کنی اصل تو باشی و اینها همه فرع تو. آخر این تن اسب تست و
 این عالم آخر اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد. اما سبب آنکه حیوانی

و بهیمی بر تو غالب شده است تو براسب سردر آخر اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا مقام نداری». (باختصار از فیه مافیه ص ۱۵ بعد.)

در مثنوی هم همین مضامین را بصورتی دیگر آورده است و سرانجام نتیجه گرفته است که انسان باید خود را بشناسد و از خود طلبد آنچه می‌خواهد نه از اشتغال بعلوم ظاهر و تقلید از دیگران که نتیجه آن یا جاه و منصب دنیا و ریاست برمشتی عوامست و یا ضلالت و غوایت و گمراهی.

شیر نر در پوسبین بره‌ای
پا برین گه هین منه در اشتباه

ج ۱ علا ص ۶۶ س ۲۵

ترك كن گلگونه تو گلگونه‌ای
ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها

ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
وی همه هستی چه میجویی عدم

تو چرا خود منت باده کشی
طوق اعطیناک آوین برت

چون چنینی خویش را ارزان فروش
جوهری چون نجده خواهد از عرض

ذوق جویی تو ز حلوا ای فسوس
در سه گز تن عالمی پنهان شده

تا بجویی زو نشاط و انتفاع
زهره‌ای از خمره‌ای شد جام‌خواه

ج ۵ علا ص ۵۲۹ س ۶

دیگران را تو ز خود نشناخته
که منم این والله آن تو نیستی

در غم و اندیشه مانی تا به خلق
آفتابی جنس عقده‌اینت حیف

اینست خورشید نهان در ذره‌ای
اینست دریای نهان در زیر گاه

دفتر ۱ نی ص ۱۵۴ س ۲۵۵۲

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای
ای رخ چون زهره‌ات شمس الضحی

باده کاندرا خنب می‌جوشد نهان
ای همه دریا چه خواهی کردنم

تو خوش و خوبی و کان‌هرخوشی
تاج کر مناست بر فرق سرت

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
خدمتت بر جمله هستی مفترض

علم جویی از کتب‌ها ای فسوس
بحر علمی در نمی پنهان شده

می چه باشد یا سماع و یا جماع
آفتاب از ذره‌ای شد وام خواه

دفتر ۵ نی ص ۲۲۶ س ۳۵۶۷

ای تو در پیکار خود را باخته
تو بهر صورت که آیی بیستی

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق
جان بی کیفی شده محسوس کیف

که خوش و زیبا و سرمست خودی
 صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
 جمله ذریّات را در خود بین
 چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
 ج ۴ علا ص ۳۴۵ س ۱۷

این تو کی باشی که تو آن او حدی
 مرغ خویشی صید خوشی دام خویش
 گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین
 چیست اندر خم که اندر نهر نیست
 دفتر نی ۴ ص ۳۲۶ س ۸۵۳

انسان صغیر

رک: انسان

انسان کامل

بکسر، اول جامع جمیع عوالم کلی و جزئی الهی است. کتاب جامعیت بر کتب الهیه و کونیه. از لحاظ روح و عقلش بهام الکتاب و از حیث دل و قلبش به کتاب لوح محفوظ و از جهت نفسش به کتاب محو و اثبات مسماست. او صحف مکرمه است که جز پاکان رسته از حجب ظلمانی در کش نتواند کرد. نسبت عقل اول است بعالم کبیر و در حقائق مانند نسبت روح انسانی است ببدن و قوای او. چه نفس کلی دل عالم کبیر است همانطور که نفس ناطقه دل انسان است و از این جهت است که انسان را عالم کبیر نامیده‌اند (تعریفات ص ۳۲) - انسان کامل عبارتست از جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلی و مراتب طبیعی تا آخر تنزلات وجود. (شرح قیصری ص ۱۵ به نقل از لغت‌نامه و لمحات ص ۱۳).

آملی گوید: در نزد محققین مقررست که عالم قائم است به حقیقت انسان کامل که افلاک بانفاس او گردانند، همانطور که شیخ اکبر یعنی محی‌الدین ابن‌العربی قدس‌الله‌سره در رساله موسوم به «نسخة الحق» در اولین خطبه آن آورده است: ستایش خدائی را سزااست که انسان کامل را معلم ملک قرارداد و دور فلك را بانفاس او مقرر فرمود. (جامع‌الاسرار

ص ۱۵) گفته‌اند عقل اول نخستین چیزیست که از نور الهی ظاهر شد و قبول صور کثیره کرد و انسان کامل موسوم به انسان کبیر، حقیقت این عقل پا خود اوست که او را ظل الله و خلفاء الله نیز نامیده‌اند (ص ۱۷۹)۔
 عین الله انسان کاملیست که متحقق به حقیقت برزخیه کبری شده باشد چه خدای تعالی بعالم وهستی بنظر او نظاره فرماید (ص ۳۸۵)۔ انسان کامل اجمالا در مرتبه روحش و تفصیلا در مرتبه قلب و دلش جامع جمیع خصوصیات اسم رحمان و اسم رحیم است که عقل اول و نفس کلی نام دارد. او عالم است به اسم الله که جامع جمیع اسماء است (ص ۵۶۱)۔

کامل، انسان بالغی است که بحد کمال رسیده باشد و کامل در علوم شریعت و طریقت و حقیقت باشد. او مرشد ظاهری و باطنی خلاق است که باآفات نفوس خلق و امراض آن داناست و به کیفیت معالجت آن معرفت تام دارد و قادر به شفاء آنهاست. (ص ۳۵۳ و نصّ النصوص ص ۲۷۴)۔ ابن عربی در فصوص الحکم در فصّ اول که به فصّ آدم مشهورست گوید: انسان کامل وجود دارد و عالم پیوسته محفوظ بدوست. و مراد از انسان کامل، بطور اطلاق، نبی است سپس ولی و پس از او وصی و پس او عارف کامل مکمل. و در اینجا مراد از انسان کامل، خاتم اولیا محمدیست که او مهدی صاحب الزمان است. (نصّ النصوص ص ۲۷۹)۔ غرض اینست که بر تو و جز تو محقق شود، که باتفاق محققین اشرف موجودات و اعظم مخلوقات بحسب نوع انسان است، و بحسب شخص، انسان کامل است که از او به نبی و رسول و ولی و امام و قطب و خلیفه و فردو و تدو بدل و جز آن تعبیر کنند. (نصّ النصوص ص ۳۵۲)۔

مرتبه انسان کامل عبارتست از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس جزئیه و کلیه و مراتب طبیعیه تا آخر تنزلات وجود. و این مرتبه را مرتبه عمانیز گویند، از برای مشابهت این مرتبه بمرتبه الهیت و فرق میان این دو مرتبه بر بوییت و مربوطیت است. ولهذا نیز او را خلافت حق و مظهر اسماء و صفات جناب مطلق اوست (اشعه اللمعات حاشیه ص ۱۳)۔
 سید عبدالکریم جیلانی در ذیل عنوان «انسان کامل همان محمد

صلی الله علیه و آله وسلم است که او در مقابل حق و خلق است» فصلی مشبع در این باره آورده است که مختصر آن از این قرار است. و پس از بیان این مطلب که این باب عمده ابواب این کتاب بلکه سراسر این کتاب شرحیست بر این باب. آورده است: بدانکه افراد انسان نسخه بدل یکدیگرند و مانند آینه‌هایی هستند که در مقابل هم قرار گرفته‌اند، آنچه در یکی هست در دیگری نیز منعکس است با این تفاوت که انعکاس اشیاء در بعضی بالفعل است و در بعضی بالقوه. و کامل و کمال این انسان‌ها انبیا و اولیاءند که در کمال باهم تفاوت دارند، بعضی کامل‌اند و برخی اکمل گروهی فاضل‌اند و عده‌ای افضل و افضل و اکمل و انسان کامل واقعی محمد صلی الله علیه و آله و سلم است و بقیه انبیا و اولیا درین کمال منتسب‌باویند از قبیل انتساب فاضل بافضل.

پس انسان کامل حقیقی نزد محققین رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است و هیچیک از کاملان و مکملان بدرجت او نرسند. و بدانکه انسان کامل آن قطبی است که افلاک بوجود او در گردشند و او در تمام ازمنه و امکانه تا ابد آباد یک تن است که به لباس‌های گوناگون و در مکان‌های مختلف ظهور می‌نماید و نسبت به آن لباس‌های مختلف اسامی گوناگون بخود می‌گیرد ولی انجام همه آنها و صاحب لباس آخر همان محمد صلی الله علیه و آله و سلم است که کنیه‌اش ابوالقاسم و وصفش عبدالله و لقبش شمس‌الدین است. این انسان کامل بنفسه در مقابل حقایق وجود و در لطافت مقابل حقائق علویّه و در جسائیت مقابل حقائق خلقیه قرار دارد. قلبش مقابل عرش و نیتش مقابل کرسی و مقامش مقابل سدره المنتهی است. عقلش قلم‌اعلی و نفسش لوح محفوظ است. طبعش در قبال عناصر و قابلیتش در قبال هیولی قرار دارد. درک و همت و فهم و خیال او هر یک در قبال آسمانی از آسمان‌ها و قوای طبیعی او از لامسه و دافعه و ناظره و شامه و غیره هر کدام مقابل ستاره‌ای از ستارگان هفتگانه است. خواطرش مقابل ملائک و وساوس او در قبال شیاطین واجنه است اخلاط چهارگانه بدنش بدل عناصر اربعه و هر یک از اعضا و جوارح و آثار مترتبه از آنها در قبال مخلوقی

از مخلوقات عالم از جماد و نبات و حیوان و غیره قرار گرفته است. خلق هر ملك مقربى از هر يك از قوای این انسان کامل صورت گرفت که او نسخه حق است. چنانکه رسول صلی الله علیه و آله به آن اشارت فرمود که خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ. و چون او حی و علیم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم است.

انسان کامل بالأصالة مستحق اسماء ذاتیه و صفات الهیّه است و چون آینه‌ایست تمام‌نما در مقابل حق و از این جهت او را مرآة حق گویند. و خدای تعالی بر خود واجب فرموده است که اسماء و صفات خود را جز در انسان کامل نبیند، و آیه امانت گواه بر این مطلب است. و بدانکه اسماء و صفات الهی در انسان کامل بدو قسمت منقسم می‌شود. قسمتی در یمین اوست، چون حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و غیره و قسمتی در یسار او چون ازلیت و ابدیت و اولیت و آخریت و امثال آن. وجودیست دارای لذت الوهیت و قادر بر منع خواطر از خویش و متصرف در اشیاء عالم. اوراسه برزخ است که اول بدایت نام دارد و آن برزخ تحقق با اسماء و صفات است. دوم برزخ متوسط که عبارت است از فلك رقائق انسانیت به حقایق رحمانیت، و چون باین مقام مشاهدت رسد عالم بر همه سرائر شود و مطلع بر همه مغیباتی که بخواهد گردد. برزخ سوم معرفت تنوعات حکمیست در اختراع امور قدریه و در این مرحله است که میتواند ابراز قدرت در اکوان کند. و چون در این برزخ تمکن یافت به مقامی برسد که آنرا اختتام نامند و به جلال و اکرام موصوفست و پس از آن جز کبریا که نهایت و غایت مطلب است چیز دیگری نیست و خلق در این مقام به کامل و اکمل و فاضل و افضل تقسیم شوند. (باختصار از انسان کامل جیلانی ص ۴۴ تا ۴۸ و کشف اصطلاحات الفنون ص ۷۸).

نسفی در این باره گفتاری بهتر از دیگران دارد و آورده است: «بدان که انسان کامل آنست که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد، و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی بعبارت دیگر بگویم. بدان که انسان کامل آنست که او را چهار چیز بکمال باشد، اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق

نيك و معارف. ايدرويش، جمله سالکان که در سلوک‌اند درین میان‌اند و کار سالکان این است که این چهار چیز را بکمال رسانند. هر که این چهار چیز را بکمال رسانید بکمال خود رسید. ای بسا کس که درین راه آمدند و درین راه فرورفتند و بمقصد نرسیدند و مقصود حاصل نکردند.»

«چون انسان کامل را دانستی، اکنون بدان که این انسان کامل را اسامی بسیار است باضافات و اعتبارات باسامی مختلفه ذکر کرده‌اند و جمله راست است. ایدروش، انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند. ودانا و بالغ و کامل و مکمل گویند و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند. و جام جهان‌نمای و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. و عیسی که مرده زنده می‌کند. و خضر گویند که آب حیات خورده است و سلیمان گویند که زبان مرغان میداند. و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد، از جهت آنکه تمام موجودات همچون يك شخص است و انسان کامل دل آن شخص است. پس انسان کامل همیشه در عالم باشد و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. چون آن یگانه عالم ازین عالم درگذرد، یکی دیگر بمرتبۀ وی رسد و بجای وی نشیند تا عالم بی دل نباشد.»

«و در ملك و ملکوت و جبروت هیچ چیز بروی پوشیده نمانده است. اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی میداند و می‌بیند. آدمیان زبده و خلاصه کاینات‌اند و میوه درخت موجودات‌اند و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است، موجودات بیکبار در تحت نظر انسان کامل‌اند، هم بصورت وهم بمعنی، از جهت آنکه معراج ازین طرف است هم بصورت وهم بمعنی. ایدرویش انسان کامل بعد از شناخت و لقای خدای هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند، و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی گوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه‌های این عالمی ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند. و هر که چنین کند وارث انبیاست.»

«ایدرویش، انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که راستی در میان خلق پیدا کند، و عادت و رسوم بد از میان خلق بردارد و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد و مردم را به خدای خواند و مدح آخرت بسیار گوید و مذمت دنیا بسیار کند و منفعت درویشی و خمول با مردم بگوید، تا درویشی بردل مردم شیرین شود و مردم را از توانگری و شهوت نفرت پیدا آید و نیکان را بهشت وعده دهد و بدان را از دوزخ وعید کند. و مردم را محب و مشفق یکدیگر گرداند، تا آزار یکدیگر نرسانند و معاون یکدیگر شوند، و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند هم بزبان و هم بدست و بر این عهد بندند، باید که این عهد را هرگز نشکنند و هر که بشکند ایمان ندارد. مَنْ لَاعْهَدَ لَهُ لَإِيْمَانٍ لَهُ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلَّمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَوَيْدِهِ. ایدرویش دعوت انبیایش ازین نیست باقی تربیت اولیاست. دعوت انبیا رحمت عالمست و تربیت اولیا خاص است از بهر آنکه انبیا و اصفان اند و اولیا کاشفان. (انسان کامل نسفی باختصار از ص ۴ تا ۷).

«هو الذی خلق السموات والارض فی سته ایام^۱». یوم عبارت از مرتبه است یعنی در شش مرتبه بیافریدم و بعد ازین شش مرتبه بر عرش مستوی شد «ثم استوی علی العرش^۲». مراد انسان کامل است که در نزول از سه سموات و سه ارض بگذشت آنگاه بر عرش مستوی شد. یعنی از عقل اول بیامد و باز بعقل اول رسید و دایره تمام کرد». (ص ۱۹۵).

بدان که هر بلایی یا عطایی که از عالم غیب روانه شود تا باین عالم شهادت آید، پیش از آن که بعالم شهادت آید بردل انسان کامل پیدا آید و وی را از آن حال معلوم شود آن چنان که دیگران در خواب ببینند وی در بیداری بیند. ای درویش، چندین گاه است که می شنوی که در دریای محیط آینه گیتی نمای نهاده اند، تا هر چیز که در آن دریا روانه شود عکس آن در آینه گیتی نمای پیدا آید. آن دریا عالم غیب است و آن آئینه دل انسان کامل. هر چیز که از دریای عالم غیب روانه میشود تا بساحل وجود

۱- سوره شریفه هود آیه مبارکه ۷

۲- سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۵۴

رسد، عکس آن بردل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل را از آن حال خبر میشود. و هر که بنزدیک انسان کامل درآید، هر چیز که دردل آن کس باشد، عکس آن در دل انسان کامل پیدا آید. (باختصار از ص ۲۳۷ ببعده). جمله موجودات سجده آدمیان از برای آن میکنند که انسان کامل در میان آدمیان است. پس جمله آدمیان طفیل انسان کامل اند. در موجودات بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیزی دیگر نیست، از جهت آنکه زبده و خلاصه موجودات است از اعلی تا باسفل مراتب انسان کامل است و ملائکه کروبیان و روحانیان و عرش و کرسی و سموات و کواکب جمله خادمان انسان کامل اند و همیشه گرد انسان کامل طواف میکنند و کارهای انسان کامل بساز میدارند. (ص ۲۵۱ ببعده) - انسان کامل مظهر علم است (ص ۲۵۶) انسان کامل مظهر صفات ذاتست (ص ۳۷۵).

«ایدرویش، هر که دایره (نزول و عروج) تمام کرد عالم صغیر را تمام کرده است و بنهایت مقام انسانی رسید و انسان کامل شد و هر که عالم صغیر را تمام کرد، در عالم کبیر نایب و خلیفه خدا گشت. اکنون کار وی آن باشد که کار دیگران را تمام کند. و هر که عالم صغیر را تمام نکرده باشد، در عالم کبیر نایب و خلیفه خدا نتواند بود، هر چند سعی بسیار کند تا درین عالم پیشوا گردد، او را میسر نشود» (ص ۳۶۱).

«انسان کامل سرّ عالم است، و قطب عالم است، از جهت آن که بعلم محیط است عالم است، هر یک را بجای خود میدارند و می‌بینند. و آدمیان جمله بوی میگردند. افلاک و انجم دو قطب دارند و بر آن دو میگردند، یکی قطب شمالی و یکی قطب جنوبی آدمیان هم دو قطب دارند و بر آن دو قطب میگردند. یکی انسان دانا و یکی انسان توانا اگر یک کس هم دانا بود و هم توانا باشد، کار بروی آسان تر بود». (انسان کامل نسفی ص ۴۷۲)

«چون کمال و بزرگی انسان کامل را شنیدی. اکنون بدان که این انسان کامل با این کمال و بزرگی که دارد قدرت ندارد. و بنا مرادی زندگی میکند و بساز گاری روزگار میگذراند از روی علم و اخلاق کامل است اما از روی قدرت و مراد ناقص است. انبیا و اولیا و ملوک و سلاطین بسیار

چیزها میخواستند که باشد و نمی بود و بسیار چیزها نمی خواستند که باشد و می بود. بعضی از کاملان چون دیدند که آدمی بر حصول مرادات قدرت ندارد و به سعی و کوشش، قدرت حاصل نمی شود و بنا مرادی زندگی می باید کرد. دانستند که آدمی را هیچ کاری بهتر از ترك نیست و هیچ طاعتی برابر آزادی و فراغت نیست. ترك کردند و آزاد و فارغ گشتند. (انسان کامل نسفی ص ۷ بعد) یعنی پیش ازین ترك مال و جاه کرده بودند اکنون ترك شیخی و پیشوائی هم کردند و ترك پرورش و تربیت کردند و آزادی و فراغت را بالای همه دیدند. ایدرویش، حقیقت سخن آنستکه آنها که به تربیت و پرورش دیگران مشغول شدند نظرشان بر رحمت و شفقت افتاد. و آنها که ترك کردند و تربیت و پرورش دیگران نکردند نظر ایشان بر آزادی و فراغت افتاد. اما آنچه حقیقت است آنست که بیشتر زیرکان و دانایانی که باین شیخی و پیشوائی مشغول شدند سبب آن، دوستی جاه بود و حضرت رسول صلی الله علیه و آله میفرماید «أَخْرَمَا خَرَجَ مِنْ رُئُوسِ الصِّدِّيقِينَ حَبَّ الْجَاهِ.» (مقصد و اقصای نسفی ضمیمه اشعة اللمعات ص ۱۳۶).

حاصل کلام آنکه: انسان کامل در نظر صوفیان نسخه حق است که عالم قائم به حقیقت اوست و افلاك بانفاس قدس او در گردشند. این انسان کامل معلم ملايك است و اولین نور الهی است که در عالم وجود ظاهر شد عالم پیوسته بدو محفوظ است، و به حسب نوع اشرف و اعظم مخلوقاتست. آئینه تمام نماییست که در لطافت خود حقائق علویه را منعکس می نماید، و در جسمانیت نمونه ایست از عالم کبیر. «عقل جزئی او بازاء عقلی کلی است و نفس جزئی او بازاء نفس کلی. طبقات دماغیه اش بازاء افلاك نه گانه و حواس و قوایش بازاء کواکب ثابته. اعضاء رئیسه سه گانه او از قلب و کبد و دماغ در نزد بعضی و مری و کلیه ها و زهره اش در نزد بعضی بازاء کواکب هفتگانه. اعضاء هفتگانه او، بازاء کواکب سبعة است، و طبایع چهارگانه اش که سودا و صفرا و خون و بلغم باشد، بازاء عناصر اربعه، و روح معدنی و نباتی و حیوانی او بازاء موالید سه گانه است.» (نصّـ

النصوص ص ۱۵۲).

درجهان مادی، انسان کامل آن بالغی است که بحد کمال رسیده باشد و در علوم شریعت و طریقت و حقیقت کامل باشد و بتواند مرشد و راهنمای ظاهری و باطنی بشر گردد. یعنی بر احوال آدمی کاملاً مطلع باشد و بر نیک و بد و باطن و اعتدال و امراض این باطن و نحوه معالجت آن کاملاً آگاه باشد. و چنین کسی ناگزیر باید دارای اقوال و افعال و اخلاق نیک بوده و درین جمله بسرحد کمال بشری رسیده باشد، و بر تمام معارف انسان مطلع و واقف بوده باشد.

این انسان کامل اسامی بسیار دارد. گاهی او را پیشوا و مرشد و شیخ و پیر و پیر دلیل و زاهد و راهبر نامند، و زمانی هادی و مهدی و راه‌دان و امام‌زمان گویند. در مواردی دانا و بالغ و کامل و مکمل و فاضل و افضل نام‌گیرد، و در مواقعی امام و خلیفه و قطب و صاحب‌زمان. چه‌بسا که او را جام جهان‌نما و آینه هستی‌نما و مرآة عالم و تریاق کبیر و اکسیر اعظم گویند، یا عیسی و خضر و سلیمان و غیره لقبش نهند. همیشه این انسان کامل با تمام این اسامی متفرق و مختلف یکی است و تا قیام الساعه و در تمام ازمنه و عهود یکی از آنها موجود است و چون بمیرد یکی دیگر از همان نوع به‌جای او نشیند و خلاصه جهان از وجود انسان کامل هیچگاه خالی نخواهد ماند.

همه رازهای ملك و ملکوت و اسرار جبروت و لاهوت بر او آشکار است. چون زبده موجودات و خلاصه هستی است. و باین همه کارش در میان مخلوق رسانیدن رفاه و آسایش به‌خلق است، چون وارث انبیا و کارگزار آنان است. از آنجا که ابلاغ مراتب نبوت همیشه تا روز رستخیز باین گروه است، قاسم نار و جنت و یا بهشت و دوزخ‌اند. و هر نیک و بدی که از عالم غیب میرسد، و هر عطا و بلائی که از مکنن غیب روانه میشود، اول در دل این مردان کامل منعکس میشود و سپس بعالم وجود می‌آید. پس آدمیان طفیل انسان کامل‌اند و در میان موجودات الهی از او بزرگوارتر و داناتر و برتر نیست.

این طایفه باتفاق رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را انسان کامل حقیقی دانند که خلاصه موجودات و رحمت عالمیان و سپهسالار قافله هستی است و دیگران پیرو و تابع و شاگردان مکتب اویند. و از این جهت است که سر حلقه عارفان جهان و مولای متقیان علیه السلام فرمود «أَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبَادِ مُحَمَّدٍ (ص)» کاملان دیگر، هر کدامشان بحسب استعداد و زمان و مکانی که در آن زندگی میکنند از حقیقت آن وجود که به «حقیقت محمدیه» تعبیر شده است برخوردارند. پس انسان کامل حقیقی و واقعی وجود محمد صلی الله علیه و آله و سلم است و دیگران در ظل لوای او، تا آخر دنیا از آن حقیقت محمدیه بهره مند شده و میشوند. (ر-ک: حقیقت محمدیه).

عزیزالدین نسفی گوید: این انسان کامل با همه کمال خود فاقد قدرتست. آینه‌ایست در مقابل قدرت حق و فقط رابطی است بین خالق و مخلوق و بنا مرادی زندگی میکند. و از آن جهت که بر حصول مرادات قدرت ندارد، بعضی از آنان آزادی و فراغت را بر سایر طاعات ترجیح نهاده‌اند. ماسوی را ترک گفته‌اند و به آزادی و فراغت روزگار میگذرانند. یعنی بدرجه کاملان آزاد رسیده‌اند. (ر-ک: کامل آزاد) این گروه که از پیش ترک مال و جاه کرده بودند از شیخی و پیشوایی و ارشاد نیز دوری گزیدند و آزادی و فراغت را بر سایر امور ترجیح دادند.

جهت اطلاع بیشتر از کیفیت و چگونگی انسان کامل در نظر صوفیان ر-ک: تعلیقات ابوالعلاء عقیفی بر فصوص الحکم ص ۳۵۸ ذیل کلمه الانسان کامل، و التصوف الاسلامی العربی تألیف عبداللطیف طیب‌اوی ص ۸۳ به بعد و انسان کامل جیلانی ص ۴۴ تا ۴۸ و نص النصوص ص ۱۵۱ تا ۱۵۳ و ذیل عناوین. انسان. حقیقت محمدیه. و قطب و کامل آزاد و ولی در این کتاب و نیز ر-ک: مقصد و اقصای نسفی ص ۱۳۶ تا ۱۳۸ و انسان کامل نسفی ص ۸ تا ۱۵ و ۱۹۵ و ۴۷۱ بعد.

اما در مثنوی: موضوع انسان کامل اساسی‌ترین مطلب و مهم‌ترین مسئله است. و اگر گفته شود که مطالب شش دفتر این کتاب عزیز که بحق

«فقه الله الاکبر، و شرع الله الازهر» نامیده شده، خلاصه شده است در بیان شناساندن انسان کامل و کیفیت و چگونگی این وجود، طریق غلو و اغراق پیموده نشده است. چه اساس تعلیمات تصوف را بر این مطلب نهاده‌اند، و همه هم صوفی باید صرف رسیدن بدین مقام شود، و کلیه مجاهدات صوفیان، و طی عقبات صعب سلوک برای آنست که بدین مقام ارجمند نایل آیند و یا لااقل بتوانند کسی را که واجد این مقام شامخ است بشناسند تا بمقصود و هدف اصلی برسند. مولانا در همان حکایت اول مثنوی بدین نکته اشاره فرموده است که غرض از ساختن و پرداختن مثنوی احوال انسان کاملی چون شمس تبریزیست که نمونه واقعی و حقیقی انسان کامل درجهانست. چون حدیث روی شمس الدین رسید واجب آید چونکه آمد نام او این نفس جان دامنم بر تافتست کز برای حق صحبت سالها تا زمین و آسمان خندان شود دفتر ۱ نی ص ۱۵ س ۱۲۳

چرخ چارم آسمان سر در کشید شرح رمزی گفتن از انعام او بوی پیراهان یوسف یافته است بازگو حالی از آن خوش سالها عقل و روح و دیده صد چندان شود ج ۱ علا ص ۴ س ۲۵

و در حقیقت آینه تمام نمای انسان کاملی چون مولانا جلال الدین است

همچنان مقصود من زین مثنوی مثنوی اندر فروع و در اصول قصدم از الفاظ او را ز تو است پیش من آوازت آواز خداست دفتر ۴ نی ص ۳۲۳ س ۷۵۴

ای ضیاء الحق حسام الدین تویی جمله آن تست کردستی قبول قصدم از انشاش آواز تو است عاشق از معشوق حاشا کی جداست ج ۴ علا ص ۳۴۴ س ۹

بنابراین غرض از ایجاد این اثر عظیم النظیر در واقع و نفس الامر شرح چگونگی این وجود الهی و کیفیت رسیدن بدان مقام و یا شناختن چنان موجودیست. و همانطور که گفته است برای دانستن نظر مولانا درین باره بحکم «آفتاب آمد دلیل آفتاب» باید به تمام این کتاب معجز اثر مراجعه کرد و در اینجا فقط اشاره‌ای به رئوس مطالبی که درین باره گفته

شده است میشود، چه «درنگنجد بحر اندر کوزه‌ای.»
از نظر مولانا، کاملان نایب حق‌اند در روی زمین و سایه و ظل‌اویند
درمیان خلق و از این جهت باید سر تسلیم بدر گاهشان سود و آنان را
چون راهنما و چراغی فروزان باید دانست که در ظلمات گمراهی و
بی‌راهی دستگیر خلائق و نشان دهنده صراط مستقیم‌اند.

آنکه از حق یابد او وحی و جواب
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست
همچو اسمعیل پیشش سر بنه
تا بماند جان پاکت تا ابد

دفتر ۱ نی ص ۱۶ س ۲۲۵
سایه یزدان بود بنده خدای
دامن او گیر زوتر بی گمان
اندرین وادی مروبی این دلیل
روز سایه آفتابی را بیاب
دفتر ۱ نی ص ۲۷ س ۴۲۳

موجودیست با بارنامه کبریا که از هوی و هوس رسته و آستین
بردامن حق بسته است و از این جهت دارای آثار است جاودانی و زایل
نشدنی و گفتاری پایدار و ماندنی.

خطبه شاهان بگردد وان کیا
زانک توش پادشاهان از هواست
از درم‌ها نام شاهان برکنند
نام احمد نام جمله انبیاست

دفتر ۱ نی ص ۶۸ س ۱۱۵۳

مرآة حق است و آینه تمام‌نمای هستی. اکسیر هوش رباست و جام
جهان‌نما. در عالم شهود چون آینه است که روی زشت و زیبا را آنطور که
هست می‌نماید. خلق از لحاظ قید بشریت، نیک و بد خود را در او بینند و
هر کس از چنبره وجود خود درباره او قضاوت نماید. او از همه تاب‌ها و

هرچه فرماید بود عین صواب
نایب‌است و دست او دست خداست
شاد و خندان پیش تیغش جان بده
همچو جان پاك احمد با احد

ج ۱ علا ص ۷ س ۲
مردۀ این عالم و زنده خدای
تا رهی در دامن آخر زمان
لا احب الالفین گو چون خلیل
دامن شه شمس تبریزی بتاب
ج ۱ علا ص ۱۱ س ۲۵

جز کیا و خطبه‌های انبیا
بارنامه انبیا از کبریاست
نام احمد تا ابد بر می‌زنند
چونکه صد آمد نود هم‌پیش‌ماست
ج ۱ علا ص ۳۵ س ۱۵

رنگها بیرون است و آینه مصقول وجودش رنگهای خلائق را منعکس می کند.

زشت نقشی کز بنی هاشم شگفت
راست گفتمی گرچه کار افزاستی
نی ز شرقی نی ز غربی خوش بتاب
ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
راست گو گفتمی دوزد گورا چرا؟
ترك و هندو درمن آن بیند که هست

ج ۱ علا ص ۶۳ س ۹

نقشها بینی برون از آب و خاک
فرش دولت را و هم فراش را

ج ۲ علا ص ۱۰۶ س ۲۵

دارای دیده ای پنهان نگرست و آنچه بر دیگران نهانست براو آشکار
است. سعید و شقی بین است و بهشتی و دوزخی شناس، بر اصناف بشر تسلط
دارد، و شناسایی او برای همه کس میسر نیست و با آنکه سخت آشکارست
شناسایی او نیز سخت مشکل است.

من به بینم عرش را با عرشیان
هست پیدا همچو بت پیش شمن
همچو گندم من ز جو در آسیا
پیش من پیدا چومار و ماهیست
تا چگونه زایدان جان بطر
رومیان گویندنی زیباست او
ور بود رومی کشندش رومیان
آنکه نازاده شناسد او کمست
کاندرون پوست او راره بود

ج ۱ علا ص ۹۱ س ۲۷

سابق برو بودند، و از اعیان ثابته اند و پیشتر از خلقت موجود بوده اند.

دید احمد را ابوجهل و بگفت
گفت احمد مرو را که راستی
دید صدیقش بگفت ای آفتاب
گفت احمد راست گفتمی ای عزیز
حاضران گفتند ای شه هردو را
گفت من آینه ام مصقول دست

دفتر ۱ نی ص ۱۴۶ س ۲۳۶۵

آینه دل چون شود صافی و پاک
هم به بینی نقش و هم نقاش را

دفتر ۲ نی ص ۲۵۵ س ۷۲

دارای دیده ای پنهان نگرست و آنچه بر دیگران نهانست براو آشکار
است. سعید و شقی بین است و بهشتی و دوزخی شناس، بر اصناف بشر تسلط
دارد، و شناسایی او برای همه کس میسر نیست و با آنکه سخت آشکارست
شناسایی او نیز سخت مشکل است.

گفت خلقان چون به بیند آسمان
هشت جنت هفت دوزخ پیش من
يك بيك و ا می شناسم خلق را
که بهشتی کیست بیگانه کی است
جمله جانهای گذشته منتظر
زنگیان گویند خود از ماست او
گر بود زنگی برندش زنگیان
تا تراد او مشکلات عالمست
او مگر ينظر بنور الله بود

دفتر ۱ نی ص ۲۱۶ ص ۳۵۵۷

سابق برو بودند، و از اعیان ثابته اند و پیشتر از خلقت موجود بوده اند.

روح عالم وجودند، و تغییر و تخالف در آنها راه ندارد. همه چون نفسی واحدند و از يك چشمه و آبشخوار آب خورده‌اند.

پیرایشانند کین عالم نبود
پیش ازین تن عمرها بگذاشتند
پیش‌تر از نقش جان پذیرفته‌اند
پیش‌تر ز افلاك کیوان دیده‌اند
روح از انگور می را دیده است
دیده چون بی کیف هر با کیف را
پیش‌تر از خلقت انگورها
در دل انگور می را دیده‌اند
چون از ایشان مجتمع بینی دویار
تفرقه در روح حیوانی بود
دفتر ۲ نی ص ۲۵۶ س ۱۶۸

از مزاج خاکیان رسته‌اند و از افلاکیان در گذشته‌اند. انسانی والاترند
واز ملائک وفرشتگان برتر.

آفرید او شهسوران جلیل
بگذرانید از دم افلاکیان
ج ۲ علا ص ۱۲۴ س ۲۷

رابطه‌اش با حق بی واسطه است. و از این جهت روح و دل عالمست
و ذرات هستی محو وجود اوست و عالم مست لقای وی.

پس فقیر آنست کوبی واسطه‌است
پس دل عالم وی است ایرا که تن
دفتر ۲ نی ص ۲۹۲ س ۸۳۵

يك سواره میرود شاه عظیم
در چه دریا نهان در قطره‌ای
آفتابی خویش را ذره نمود
جمله ذرات در وی محو شد
در کف طفلان چنین در یتیم
آفتابی مخفی اندر ذره‌ای
واندک اندک روی خود را برگشود
عالم از وی مست گشت و صجوشد

دفتر ۲ نی ص ۲۲۲ س ۱۳۹۴ ج ۲ علا ص ۱۳۵ س ۵
متصف بصف الهیست گاه خورشید است و گاه دریا گاه قافست و
گاه عنقا. در ظاهر نامش بوالحسن خرقانیست و صفاتش صفات الهی.
واحدیست در صورت کثرت و کثرتیست با باطن وحدت متحد با حق است
ومتصف باوصاف او.

ای صفات آفتاب معرفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی
تونه این باشی نه آن درذات خویش
که ترا گوید زمستی بوالحسن
دفتر ۲ نی ص ۲۴۹ س ۵۳
وز برای بنده است این گفتگو
آنکه گفت انی مرضت لم تعد
آنکه بی یسمع و بی یبصر شده است
دفتر ۲ نی ص ۳۴۱ س ۱۷۳۷

شاهبازان عالم و روشنی بخشی عقول و افکارند.
روشنی عقلها از فکرتم
بازم و حیران شود در من هما
دفتر ۲ نی ص ۳۵۹ س ۱۱۶۵

رحمت حقانند و فریادرس خلق. ستون خلل‌های جهان‌اند و طبیب
مرض‌های نهان و از آنجا که خوی الهی دارند بی‌اجر و مزد بمداوای
باطن‌های گرفتار و مریض پردازند و بی‌رشوت و منت بدلات و راهنمایی
و ارشاد خلق قیام کنند و به‌مدد مظلومان شتابند.

آن زمان کافغان مظلومان رسد
آن طرف چون رحمت حق میروند
آن طبیبان مرض‌های نهان
همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند
شیر مردانند در عالم مدد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند
آن ستون‌های خلل‌های جهان
محض مهر و داوری رحمتند
دفتر ۲ نی ص ۳۵۲ س ۱۹۳۳

ج ۲ علا ص ۱۴۶ س ۲۴

در عالم شهود مولود مجدد و زاده ثانی اند و پای برفرق علتها
 نهاده اند. عقل عقل اند و عقول بشری سایه وظلی است از عقول بشری آنها.
 چون دوم بار آدمی زاده بزاد
 علت اولی نباشد دین او
 می پرد چون آفتاب اندر افق
 بلکه بیرون از افق وز چرخها
 بل عقول ماست سایه های او
 دفتر ۳ نی ص ۲۵۳ س ۳۵۷۶
 ج ۳ علا ص ۲۸۷ س ۱۴

انبیایی چون موسی علیه السلام با کمال نبوت و قربت طالب این
 خضران عالم شهودند و تا مجمع البحرین وجود در طلب آنان بروند.
 در دفتر ۳ نی ص ۱۱۲ ذیل عنوان «سِرِّ طاب کردن موسی خضر را با کمال
 نبوت» آمده است که مورد توجه خاص حقانند و از این جهت بر خلق منتها
 دارند و برسالك است که پیوسته منت پذیر او باشد و دل و جان و عقل و خرد
 را فدای او کند.

چون رمی از منتش ای بی رشد
 چون نباشد منتش بر جان ما
 توجه دانی ای غراره پر حسد
 دفتر ۴ نی ص ۳۶۱ س ۴۱۱
 ج ۴ علا ص ۳۶۱ س ۱

بندگان برگزیده حقانند و در عالم شهود بر همه چیز و همه کس
 مسطاند و آن عالم مسخر آنهاست، بلکه هستی در قبال دریای وجود آنها
 چون موجیست. قدر و قیمت آنها را جز خدای تعالی نداند و توصیف
 آنها از حد تصور بیرونست و کار هر کس نیست.

بر همه اصنافشان افزوده اند
 چار عنصر نیز بنده آن گروه
 ج ۴ علا ص ۴۶۵ س ۲۸
 جمله هستی ز موجش چکره ای
 قطره های از آن دریا برند
 دفتر ۴ نی ص ۷۵ س ۱۱۹۲

شاه شاهانست بلکه شاه ساز
يك دهان خواهم به پهنای فلك
وردهان یابم چنین و صد چنین
دفتر ۵ نی ص ۱۱۹ س ۱۸۸۵

وز برای چشم بدنامش ایاز
تا بگویم وصف آن رشك ملك
تنگ آید در فغان این چنین
دفتر ۵ علا ص ۴۸۵ س ۸

اسرار عالم در نظرشان فاش و آشکار است و ظاهر و باطن خلق را بخوبی میدانند، اما به حکمت الهی لب فرو بسته اند و دم نمی زنند تا خلق از آنان طلب نابایست نکنند. چون دعایشان غیر از دعای دیگران است و اگر لب به دعا و درخواستی بکشایند هیچگاه رد نمی شود چه بسا که خلق نادانسته طلب امری نابجا از آنان کنند که بر آوردنش باعث ضرر و زیان و خسران و تباهی و فساد گردد.

عارفان که جام حق نوشیده اند هر کرا اسرار حق آموختند کان دعای شیخ نه چون هر دعاست چون خدا از خود سؤال و کد کند
دفتر ۵ نی ص ۱۴۳ س ۲۲۳۹

رازها دانسته و پوشیده اند
مهر کردند و دهانش دوختند
فانی است و گفت او گفت خداست
پس دعای خویش را کی رد کند
ج ۵ علا ص ۴۹۵ س ۱۵

امان هر دو جهان اند و شافع هر دو کون.

که بدو یابید هر بهرام عون
که ز جز حق چشم او ماراغ بود.
ج ۶ علا ص ۶۱۹ س ۱۷

چشم عارف دان امان هر دو کون
زان محمد (ص) شافع هر داغ بود
دفتر ۶ نی ص ۴۳۵ س ۲۸۶۵

این انسان کامل را به چنین مقام و مرتبت بدان جهت رساندند که شاهد حق است و مورد توجه خاص او، معشوق حق است و مورد محبت و عشق او. کمال ظهور و تجلی این عشق در حقیقت محمدیه نهفته است که بجانش قسم خورد و در شب معراج برتر از همه اش نشاند، به سدرقه المنتهی اش برد و از همه موجودات و مخلوقات او را بخود نزدیک تر نمود.

زانکه افتادست در قعده رضا
که هم او را پیش شه شیدا کنیم

عشقها داریم با این خاک ما
که چنین شاهی ازو پیدا کنیم

در فغان و در نفیر و گفتگو
 ج ۴ علا ص ۳۵۵ س ۱۵
 بود مایه جمله پرده‌سازیش
 در شب معراج شاهد باز ما
 بر قضا شاهد نه حاکم میشود
 شادباش ای چشم تیز مرتضی
 ج ۶ علا ص ۶۱۹ س ۲۵

صد هزاران عاشق و معشوق ازو
 دفتر ۴ نی ص ۳۳۷ س ۱۵۵۲
 عشق حق و سِرّ شاهد بازیش
 پس از آن لولاك گفت اندر لقا
 این قضا بر نیک و بد حاکم بود
 شد اسیر آن قضا میر قضا
 دفتر ۶ نی ص ۴۳۶ س ۲۸۸۳

انسان کبیر

ر-ك: انسان و انسان کامل

انصداع

بکسر اول در لغت بمعنی شکافته شدن است (تاج المصا در اصطلاح صوفیان تفرقه پس از جمع است بعلت ظهور کثرت و اعتبار صفات آن. (تعریفات ص ۳۱) - ر-ك: جمع و تفرقه.

انفراد

بکسر اول، در لغت بمعنی تنها شدن است. (تاج المصا در) - در اصطلاح صوفیان: «میدان هشتاد و دوم انفراد است. از میدان اعتصام میدان انفراد زاید. انفراد بیگانه گشتن است. قوله تعالی: «قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا مثنی و فرادی»». انفراد به سه وجه است: انفراد قاصدان در تجرید قصد. و انفراد متوکلان است در صحت توکل. و انفراد واجدان است در صولت هیبت یا در نسیم انس. انفراد قاصدان راسه نشانست: قدم

۱- سوره مبارکه سبا آیه شریفه ۴۶

از خود و از دو گیتی برگرفتن، و خویشتن در پیش خویش بندیدن، و از حق بجز از حق خرسند نابودن. و انفراد متوکلان سه چیزست: از اسباب برنارسیدن، و علایق نپذیرفتن و از تدبیر خود بگریختن. و انفراد وجدان سه چیزست: نفس فانی و دل غایب و نفس غرق. (صد میدان ص ۱۷۷) - انفراد: تجرید توحیدست. (شرح شطحیات ص ۶۳۴).

غرض این است که سالک پس از آنکه کاملاً معتصم شد و با تمام وجود بحق تمسک کرد، بمقام انفراد میرسد. و آن مرحله ایست که کاملاً خود را تنها می بیند، یا قصد تنهایی و تجرید میکند. از همه کس و همه چیز میبرد، و جز خداوند متعال پشت و پناه و یار و یاور نمی جوید. با تمام قوا باو می پناهد و در کلیه امور باو متمسک میشود و در جمیع اعمال و افکار و پیش آمدها باو توکل می نماید. تدبیر در امور را بکلی رها میکند و توکلی کلی بحضرت حق پیدا میکند. و اندک اندک چنان در این انفراد و پناه بردن بحق در جمیع امور و توکل باو پیش میرود که فقط و فقط به هیبت و انس حضرتش خو میکند و جز با او با احدی موانست و موآلفت پیدا نمی نماید.

انفصال

بکسر اول در لغت بمعنی جدا شدنست. (منتهی الارب) و صوفیان گویند: مقامات متشارك المعانی اند، جز انفصال که چنان ماند که باموری متباین المعانی اطلاق شود. و آنرا سه درجه است: اول انفصالی که مشروط باتصالست، و آن جدا شدن بنده است از ماسوای حق و بریدن اوست از دو جهان، و عدم التفات اوست بکونین که با عدم توجه و توقف و التفات با آنها توأم باشد. دوم انفصالیست که همه چیز در نظر سالک بیقدر و قیمت شود، و دنیا و آخرت در نظر او خوار و حقیر و بی وزن گردد، و همه امور در نظرش بی ارزش و بیمقدار نماید، و در جمله آنها فنا و نیستی و زوال را مشاهده نماید. درجه سوم که از آن دو مرحله بالاتر و عظیم ترست، انفصال

از هر گونه اتصال، و بریدن از همه کس و همه چیز است بواقع و نفس الامر و از صمیم دل بطوریکه عالم شهود در نظرش امری و همی آید نه اعتباری و همه چیز را موهوم پندارد جز وجود باری تعالی و همه اشیاء در نظرش چون سایه و ظل و خیالی ناپایدار آید جز وجود حق تعالی و از همه چیز و همه کس حتی از خودش به برد و منفصل شود جز ذات باری. (شرح منازل السائرین ص ۲۴۴) چنانکه مولای متقیان و سرخیل عارفان جهان علیه آلاف التحية الصلوة والسلام در سؤال خصمی که در چنگش اسیر بود و بر رویش خدو انداخت فرمود:

گفت، من تیغ از پی حق می زنم	بنده حقم نه مامور تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا	فعل من برگفت من باشد گوا
مارمیت اذ رمیت در حراب	من چو تیغم وان زننده آفتاب
رخت خود رامن زره برداشتم	غیر حق را من عدم انگاشتم
سایه ام من کدخدایم آفتاب	حاجبم من نیستم او را حجاب
جز بیاد او نجنبد میل من	نیست جز عشق احد سرخیل من
غرق نورم گرچه سققم شد خراب	روضه گشتم گرچه هستم بو تراب
آنچه لله می کنم تقلید نیست	نیست تخییل و گمان جز دید نیست
ز اجتهاد و ز تحری رسته ام	آستین بر دامن حق بسته ام
دفتر ۱ نی ص ۲۳۳ س ۳۷۸۷	ج ۱ علا ص ۹۸ س ۱۳

رک: اتصال.

انقطاع

بکسر اول، در لغت بمعنی بریده شدن است. (المصادر زوزنی) و در اصطلاح صوفیان. «میدان شصتم انقطاع است. از میدان جمع میدان انقطاع زاید. قوله تعالی: «انی مهاجر الی ربی.»^۱ انقطاع از غیر حق بریدن است و باحق بودنست منقطعان باحق سهمردانند: یکی بعذر و دیگر بجهد و سیم

۱- سوره مبارکه العنکبوت آیه شریفه ۲۶

بکل. منقطع بعذر را سه نشانست: نفس مرده، و دل زنده، و زبان گشاده. و منقطع به جهد را سه نشانست: تن در سعی، و زبان در ذکر و عمر در جهد. و منقطع به کل را سه نشانست: باخلق عادت، و باخود بیگانه و از تعلق آسوده. (صد میدان ص ۱۲۹) - ابوسلیمان دارانی گفت: من اظهر الانقطاع الى الله فقد وجب عليه خلع مادونه من رقبته. « (طبقات الصوفیة سلمی ص ۸۲) و یحیی بن معاذ گفت: فوت از موت بدتر است چه فوت انقطاع از حق است و موت انقطاع از خلق. (سلمی ص ۱۱۲) - ابوالحسن نوری گفت: اهل انقطاع سرگشتگان اند. (سلمی ص ۱۶۷) - و بوبکر دقّی گفت: علامة القرب الانقطاع عن کل شیء سوی الله. (امالی پیر هرات ص ۴۲۷).

خلاصه: انقطاع در اصطلاح متصوفه بریدن از ما سوی الله است و قطع امید کلی سالک است از هر چه جز خداوند متعالست، آن هم بر سه نوع است: اول انقطاعی که طبیعتاً برای سالک پیش می آید، که علامت آن دل زنگی و گشاده زبانیست. دوم انقطاعی که با مجاهدات و ریاضیات حاصل میشود، که با سعی و کوشش و مجاهده و تذکر همراه است. سوم انقطاعی که در نهایت احوال سالک دست میدهد، و آن با ترک و دوری از خلق و رهائی از هر گونه تقید و تعلق توأم است و حتی تعلق با نفس خودش. این انقطاع و بریدن اگر از خلق باشد ممدوح است و علامت قرب است و اگر از حق باشد مذموم است و موجب سرگشتگی و حیرت و گمراهی میشود. **رک تبتل.**

انوار

رک: نور

انیت

بکسر اول و تشدید و فتح یاء در لغت بمعنی خودبینی و خودشناسی و خودی آمده است و در اصطلاح تحقق وجود عینی است از حیث مرتبه

ذات (اصطلاحات ص ۹۱) - حلاج گوید: «لاتعرج آن يك گامست. شیخ - الاسلام گفت آن يك گام تویی چون از خود در گزشتی و فرا او رسیدی. (امالی پیرهرات ص ۲۵۸).

اوبه

رك : توبه

اوتاد

بفتح اول در لغت جمع وتد است بفتح واو و تاء یعنی میخ‌ها. (منتهی الارب) و در اصطلاح صوفیان. چهارمردی هستند که منزل آنان بر چهار منزل ارکان عالمست یعنی مشرق و مغرب و شمال و جنوب. (تعریفات ص ۳۳) و خدای تعالی این چهار جهت را به آنان محفوظ میدارد. (حاشیه شرح منازل السائرین ص ۹۱) - اوتاد نزد سالکان چهارتن‌اند از اولیاء خدای که در چهار رکن عالم نامزدند در مغرب «عبدالعلیم» است و در مشرق «عبدالحمی» و در شمال «عبدالمزید» و در جنوب «عبدالقادر» که محافظت جمله عالم و معموری دنیا از برکت ایشانست (کشف اللغه) - در مرآة الاسرار گوید آنکه در مشرق است نام او «عبدالرحمان» می‌باشد، و آنکه در مغربست نام او «عبدالودود» میباشد و آنکه در جنوب است نام او «عبدالرحیم» و آنکه در شمال است نام او «عبدالقدوس». اگر یکی از ایشان فوت گردد یکی از نایبان بجایش آید. چهار رکن عالم معمور بوجود این چهار اوتادست چنانکه کوهها سبب سکون زمین. (کشاف اصطلاحات - الفنون ص ۱۴۵۴).

اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصدند که ایشانرا اخیار خوانند. و چهل دیگر که ایشانرا ابدال خوانند و هفت دیگر که مرایشانرا ابرار خوانند. و چهارند که مرایشانرا اوتاد خوانند و سه

دیگر که مرایشانرا نقیب خوانند و یکی که وراقطب خوانند و غوث خوانند. و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور باذن یکدیگر محتاج باشند (کشف المحجوب ص ۲۶۹).

خضر علیه السلام بر (بوحاتم عطار) ناگاه درآمد. سخن فرا افکند و سخن میگفت که دوستان الله چنداند و ترتیب آن چگونه است؟ گفت: اولیا همیشه سیصد و شصت تن باشند چهل از ایشان ابرارند و سی اوتادند، و ده از آن نقباند و سه از آن نجباند، و یکی از ایشان غوث باشد. مهینه قطب زمین و زینهارالله تعالی بر زمین ازو باشد، و وی زینهار خلق باشد. هر گه غوث برود از دنیا، یکی از نجبا را غوث سازند بجای او، و یکی از نقبا نجبا کنند، و یکی از اوتاد بمقام نقبا بنشانند، و یکی از ابرار اوتاد سازند و یکی از اولیا ابرار سازند و یکی از عامه خلق بمقام اولیا رسانند. (امالی پیرهرات ص ۸۵).

شیخ کامل سعدالدین حموی در بعضی از مصنفات خود آورده است که: کلمه ولی اطلاق بر ائمه اثنی عشر یا دوازده امام صلوات الله علیهم میشود و جز آنان را نباید اولیا و ائمه خواهد بلکه باید آنانرا ابدال و اوتاد نامید و این مطلب را شاگرد او عزیزالدین نسفی در اکثر رسایل خود آورده است. (جامع الاسرار ص ۲۳۸).

— اوتاد چهارتنند بحسب منازل جهات اربعه عالم یعنی شرق و غرب و شمال و جنوب که خداوند متعال بوسیله آنان که محل نظر اویند این جهات اربعه را محفوظ میدارد. (نص النصوص ص ۲۷۴) — ابن عربی در باب بیست و پنجم از فتوحات مکیه، در معرفت و تدآوردده است: بدان ای دوست صمیم، و تدر عالم همان خضر است که مصاحب موسی علیه السلام بود و خدایتعالی او را تا این زمان زنده نگاهداشته است. (نص النصوص ص ۱۳۳) و اوتادی را که خداوند متعال عالم را بدانها محفوظ میدارد چهارتناند و پنجمی ندارند. آنان ممتازتر از ابدالاند و امامان بر آنها مزیت دارند و قطب از همه آنها برتر است. و این اوتاد آنچه ابدال را داده اند، شاملند. یکی از آنها بر قلب آدم است و دیگری بر قلب ابراهیم و

دیگری بقلب عیسی و آخری برقلب محمد صلوات الله علیهم اجمعین. و از لحاظ مدد روحانی یکی از اسرافیل مدد گیرد و دیگری از میکائیل و سومی از جبرئیل و چهارمین از عزرائیل. و بهر وتدی رکنی از ارکان بیت الله الحرام تعلق دارد. رکن شامی از آن و تدیست که برقلب آدمست و رکن عراقی از آن آنکه برقلب ابراهیم است. و آنکه برقلب عیسی است رکن یمانی از اوست و آنکه برقلب محمد صلی الله علیه و آله وسلم است رکن حجرالاسود باو تعلق دارد. (باختصار از نص النصوص ص ۲۷۵ بیعد).

خلاصه آنکه: اوتاد چهار مردانی اند که از جانب خدای تعالی مامور حفظ چهار جهات عالم یا جهات اربعه اند و هر کدامشان مامور حفظ جهتی از جهات اند. و در نامشان اختلافست: آنکه مامور حفظ مغربست «عبدالعلیم یا عبدالودود» نام دارد، و آنکه مامور مشرق عالم است «عبدالحی یا عبدالرحمان» نامیده میشود، و اسم حافظ جهت شمال «عبدالمرید یا عبدالقدّوس» است، و آنکه جهت جنوب را حفظ می کنند «عبدالقادریا عبدالرحیم» نامیده میشود در تعداد آنها نیز اختلافست، اغلب صوفیان آنها را چهارتن میدانند و خواجه ابو عبدالله انصاری تعدادشان را بهسی نفر رسانیده است. اما همه معتقداند که چون یکی از آنان بمیرد نفر دیگری از طبقه پائین تر اولیاء الله یعنی یکی از هفت ابدال جای او مامور حفظ همان جهتی که باو سپرده شده بود میشود.

ابن عربی معتقد است که این چهارتن هر کدام بجای دل و قلب یکی از انبیاء چهارگانه که در شمار پیغمبران اولوالعزم اند یعنی آدم و ابراهیم و عیسی و محمد صلوات الله علیهم اجمعین می باشند. و هر کدامشان از یکی از ملائک مقرب یعنی اسرافیل و میکائیل و جبرئیل و عزرائیل مدد میگیرند و به هر یک از آنان رکنی از ارکان بیت الله الحرام تعلق دارد که عبارت باشند از رکن شامی و رکن عراقی و رکن یمانی و حجرالاسود. والله اعلم.

اوصیا

به فتح اول جمع وصی است بمعنی اندرز کننده و اندرز کرده شده و کنایه است از حضرت علی کرم الله وجهه. (آنندراج) ظاهراً صوفیان شیعی گویند: «بدانکه هر پیغمبر مرسل صاحب کتابی ناچارست که وصی داشته باشد تا اسرار نبوت و کتاب منزل خود را باو بودیعت دهد و مبهمات آنرا بر او کشف نماید. و این وصی حجت آن پیغمبر است بر امتش و الا امت او در کتابش بآراء و عقول خود تصرفاتی خواهند کرد، و باختلاف و دودلی دچار خواهند شد. چنانکه خداوند متعال خبر داد و فرمود: هوالذی انزل عليك الكتاب منه آیات محکمت هن ام الكتاب و اخر متشا بهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امنابه کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولو الالباب»^۱

و نیز بدانکه از زمان آدم تا محمد صلی الله علیه و آله وسلم شش تن اصحاب شریعت بوده اند، که هر کدام با شویعتی خاص برای مدتی معین تعیین شده اند که شریعت اولی را فاتحه و آخری را خاتمه نامند. و این انبیاء ششگانه یا اصحاب شریعت عبارتند از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیهم اجمعین. و هر کدام اوصیایی داشته اند که پس از آنان بحفظ کلمه و اقامه شریعت او اقدام نموده اند و این اوصیا دوازده نفر بوده اند که هر کدام را در زمان خود از جهت تاویل کتاب پیغمبر خویش امام ناطق می نامیدند و از جهت حفظ شریعت و اقامه حدود و سد ثغور و کوتاه کردن دست ظالم از مظلوم امام ناطق می گفتند.

پس شریعت فاتحه که از آدم ابوالبشر شروع میشود دوازده وصی داشته است بنام شیت، هاییل، قینان، میسم، شیسیم، قادس، قندق، المیخ، اینوخ، ادریس، وینوح، ناحور. و نوح علیه السلام هم دوازده وصی داشته بنام: سام، یافث ارفخشد، فرسخ، فاتو، شالخ، هود، صالح، دیمخ، معدل،

۱- سوره مبارکه آل عمران آیه شریفه ۷

دریحا، هیجان۔ ابراهیم هم دوازده وصی داشته بنام: اسمعیل، اسحاق یعقوب یوسف، ایلون، ایوب، زینون، دانیال اکبر، اینوخ، اناخا، میدع، لوط. وموسی را هم دوازده وصی بوده بنام‌های: یوشع، عروف، فیدوف، عزیز، اریسا، داود، سلیمان، آصف، اتراخ، منیقا، ارون، واعث. و شریعت پنجم که از آن عیسی علیه‌السلام بود نیز دوازده وصی داشته است بنام: شمعون، عروف، قیدق، عبیر، زکریا، یحیی، اهدی، مشخا، طالوت، قس، استین، بحیرای راهب. - شریعت ششم یا شریعت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم نیز دوازده وصی دارد بنام: امیرالمؤمنین علی، حسن، حسین، زین‌العابدین، محمدالباقر، جعفرالصادق، موسی‌الکاظم، علی‌الرضا، محمد تقی، علی‌النقی، حسن‌عسگری، مهدی قائم.

واگر بین وصی متصل به‌نبی و وصی بعدی از لحاظ زمان فترتی حاصل شود کار وصایت را مردان مومن بشریعت آن نبی که باوصیای او هم ایمان دارند انجام میدهند و این گروه پیوسته این عمل را در زمان‌های مختلف یکی پس از دیگری انجام میدهند تا وقتی که خدای تعالی وصی آشکار را برانگیزد چنانکه پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم فرمود: **لَو لِم يَبِقُ مِنَ الدُّنْيَا اِلَّا يَوْمٌ وَاوْحَدٌ لَطَوَّلَ اللهُ تَعَالَى ذَاكَ الْيَوْمَ لِيُخْرِجَ رَجُلًا مِنْ وِلْدِي، اِسْمُهُ اِسْمِي، وَكُنْيَةُ كُنْيَتِي، يَمْلَأُ الْاَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا.** (باختصار از جامع‌الاسرار ص ۲۳۹ تا ۲۴۲ و نیز ر-ك: نص‌النصوص ص ۲۸۶ بعد)

بطوریکه در صدر مقال مذکور شد این عقیدت شیعیان است که پس از حضرت ختمی‌مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم بوصایت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و پس از او بوصایت فرزندانش معتقدند چنانکه شیخ روزبهان پس از ذکر روایتی مفصل از قول مولای متقیان علیه‌السلام مطلبی نقل میکند که دلالت بر وصایت او دارد: گفت «این خطاب نداند الانبیین یا صدیقی، یا وصی نبی. علم من از علم پیغمبرست، و علم پیغمبر علم جبرئیل است، و علم جبرئیل از علم حق است.» و امثال این اخبار و آیات بیش از آنست که در عدد آید. (شرح شطحیات روزبهان ص ۳۷۲).

اودیه

ر۔ ك: ابواب.

اول

بفتح اول و دوم و تشدید واو، در لغت بمعنی نخستین است. (منتهی الارب) و در اصطلاح فردیست که دیگری مقارن با خود و سابق بر خود از جنس خودش نداشته باشد. (تعریفات ص ۳۳) و در اصطلاح سالکان «اول» نام خدای تعالی است. و در شرح مشارق است که اول پیدا آورنده وجود را گویند، و آخر فنا کننده موجود را گویند. و نیز اول همیشه بوده و آخر همیشه باشد. (کشف اللغات).

کای خدای عالم سِر و نهفت	سبطی آن دم در سجود افتاد و گفت
هم دعا و هم اجابت از تو است	جز تو پیش کی بر آرد بنده دست
تو، دهی آخر دعاها را جزا	هم ز اول تو دهی میل دعا
هیچ هیچی که نیاید در بیان	اول و آخر تویی ما در میان
ج ۴ علا ص ۴۱۷ س ۲۴	دفتر ۴ نی ص ۴۸۶ س ۲۴۹۸

او الالباب

در لغت بمعنی صاحب خردها و دارنده عقل است. و در اصطلاح کسانی اند که از هر قشری لبش را گیرند، و از ظاهر حدیث به سِر باطن آن التفات کنند، و آن عدول از مخاطبست بغایت و بالعکس. (مرآة العشاق).

اولو العزم

در لغت بمعنی صاحب اراده و عزیمت است و در اصطلاح: «چون حق

تعالیٰ [کسی را] بوحی و معجزہ خود مخصوص گردانید و برپیغام بخلق فرستاد تا خلق را بحق دعوت کند، بمقام نبوت رسید و نام وی «نبی» گشت. و چون اورا بکتاب خود مخصوص گردانید، بمقام «رسالت» رسید و نام او «رسول» گشت. و چون باوجود کتاب شریعت اول را منسوخ گردانید و شریعتی دیگر نهاد بمقام اولوالعزم رسید و نام او «اولوالعزم» گشت. (انسان کامل نسفی ص ۲۸).

بدان کہ شش دین است: دین آدم، و دین نوح، و دین ابراہیم، و دین موسیٰ و دین عیسیٰ و دین محمد علیہم السلام. و صاحب شریعت بیش ازین نیستند. و ازین شش پنج اولوالعزم اند: نوح، و ابراہیم، و موسیٰ و عیسیٰ و محمد. اولوالعزم بیش ازین نیست. ایدرویش نبی آنستکہ اورا وحی و معجزہ باشد، و رسول آنستکہ اورا وحی و معجزہ و کتاب باشد، اولوالعزم آنستکہ اورا وحی و معجزہ و کتاب باشد، و شریعت اول را منسوخ گرداند. و شریعتی دیگر بنهد. (همان کتاب ص ۳۲۲).

اولیاء اللہ

دوستان و نزدیکان قرابت و نزدیکان خدا. (آنند راج) و صوفیان این کلمہ را ہم نیز مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن مجید گرفته اند و گویند کلام ازلی درباره این طایفہ فرمودہ است: «الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا یحزنون* الذین آمنوا وکانوا یتقون* لہم البشری فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة لا تبدل لکلمات اللہ ذلک هو فوز العظیم^۱». و درباره آنان فرمودہ است «اللہ ولی الذین آمنوا یرجہم من الظلمات الی النور^۲» «ان اولیاءہ الا المتقون و لکن اکثرہم لا یعلمون^۳». و درباره این آیات تفاسیری خاص دارند کہ در تفسیر کشف الاسرار ذیل ہمین

۱- سورہ مبارکہ یونس آیہ شریفہ ۶۲

۲- سورہ البقرہ آیہ ۲۵۷

۳- سورہ الانفال آیہ ۳۴

آیات و سایر آثارشان میتوان دید.

و احادیث بسیاری در این زمینه نقل کرده‌اند که ذکر آن همه خود رساله‌ای علیحده می‌خواهد از جمله آنکه رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «گروهی هستند از بندگان خدایتعالی که نه به انبیا مانند و نه به شهداء و انبیا و شهدا بمکانت آنان در روز قیامت غبطه‌برند.» (حلیته‌الاولیاء ج ۱ ص ۵) و فرمود: عزیزترین بندگان در نزد خدایتعالی اتقیاء اخفیاء و آنان کسانی‌اند که چون غیبت کنند کسی آنان را نیابد و اگر ظاهر شوند کسی آنان را نشناسد. آنان پیشوایان رستگاری و چراغ‌های دانش و معرفت‌اند.» (حلیة‌الاولیا ج ۱ ص ۱۵) و چون سؤال کردند که اولیاء‌الله چه کسانی‌اند فرمود: «آنان کسانی‌اند که برؤیت ذکر خدای تعالی کنند.» و چون گفتند یا رسول‌الله، ما را از اعمال و کردار آنان بیا گاهان تا آنها را دوست داشته باشیم؟ فرمود: مردانی‌اند که بدون قرابت و خویشی یکدیگر را دوست دارند و از خود مال و منالی که دستگیرشان باشد ندارند. صورتشان سخت نورانیست و بر منابری از نور برآیند. آنگاه که دیگران از چیزی بترسند آنها هر اسی بدل راه ندهند و جایی که دیگران غمگین‌اند آنان را حزنی نیست. (کشف‌الاسرار ج ۴ ص ۳۵۹) - و از قول مولای متقیان علیه السلام آورده‌اند که فرمود: «أُولِيَاءِ اللَّهِ، قَوْمٌ صَفَرُ الْوَجْوهِ مِنَ الشَّهْرِ عَمَشِ الْعَيُونِ مِنَ الْعَبْرِ، حَمَصَ الْبَطُونِ مِنَ الْخَوَى وَيَسَّ الشِّفَاءِ مِنَ الدَّوَى.» (کشف‌الاسرار ج ۴ ص ۳۵۹).

ابی‌نعیم اصفهانی با استناد با احادیث مفصل و اخبار صحابه و تابعین در توصیف تعریف این قوم آورده است: «بدانکه اولیاء خدای تعالی را نخوتی است سخت آشکارا و اعلامیست سخت مشهور. سالم از رفتن‌اند و موقن بر محن به کمترین و ناچیزترین طعام و لباس بسازند و بر نزول بأس و بلا تسلیم‌اند. ایقانی دارند که کوه را فرو ریزد و دریاها را بشکافد. پیشینیان و سابقون امم و قرون‌اند و به اخلاصشان باران از آسمان فروریزد و خلق نصرت یابند. رافع زشتی‌ها و پلیدیها‌اند و واضح بهجت سرورها دنیا را سخت حقیر شمارند. و صنع محبوبشان با تفکر و اعتبار بسیار بینا

ودیده ورنند. شیفته حق‌اند و مکلف به خطاب و عهد او. ذوالنون مصری گفت قرآن مجید با گوشت و خونشان آمیخته است از این جهت بانسراح صدر ودلی گشاده موصوفند. در تاریکی‌ها چراغ فراراهشان دارند و از خطا و لغزش نجاتشان بخشند. آنجا که خلق، خوشدلند و خوشحال آنان محزون‌اند و غمگین و چون مردم سیر باشند آنان روزه دارند. و چون خلاق در امن باشند. آنها در خوف‌اند. مستعد فوت‌اند و راضی و خوشنود بموت. دنیا را با آخرت‌فانی را با باقی معاملات کردند و از این راه سود دو دنیا بردند. خیر دنیا و آخرت را فراهم آوردند. و فضل دو جهان را برگزیدند. به بالاترین منازل کمال به قدم صبر و شکیبایی رسیدند ایام را با مشقت و ریاضت از ترس روز سهمناکی که در پی است گذراندند. مسارع خیرات بوده‌اند و منقطع از شهوات مایه نزول برکات حق‌اند و معادن رحمت او. چراغ تاریکی‌ها و منابع حکمت و قوام‌امت‌اند. به ترک مال و منال و مرکب و منزل و قصور مشیده گفته‌اند و نظر بر توفیق حق و الهام او دوخته‌اند. در سبیل رشاد سالکند در مهد ارشاد ساکن. چراغ تاریکی‌ها و سرچشمه رشد فیض‌اند. دست به ریسمان خدا زده‌اند و حاکمان عدل‌اند. بی تاخیر مبادرت به حقوق خلق کنند، و بی کم و کاست اطاعت حق را بجا آورند. (باختصار از حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۵ تا ۱۷).

خداوند سبحانه اینطایفه را گزیدگان اولیای خویش کرد، و فضل ایشان پیدا گردانید بر جمله بندگان خویش، پس از رسولان و انبیاء صلوات الله علیهم، ودلهای ایشان معدن رازهای خویش کرد، و مخصوص گردانید ایشانرا بپیدا کردن انوار خویش برایشان. و ایشان فریادرس خلق‌اند، و بهر جا که باشند گردش ایشان با حق بود. و روشن گردانید ایشانرا از تیرگیهای بشریت و بدرجه مشاهدت رسانید بدانچه تجلی کرد ایشانرا از حقیقت یگانگی خویش. و توفیق داد ایشان را بقیام آداب بندگی، و حاضر گردانیدن بمجاری احکام خداوندی...

پس بدانید که خداوندان حقیقت ازین طایفه بیشتر برفتند، و اندر زمانه ما از آن طایفه نماند مگر اثر ایشان و اندرین معنی شاعر گوید:

اما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساؤها
 خيمه‌ها ماننده است به خيمه‌های ایشان وليکن قبیله نه آن قبیله است.
 واندر طریقت فترت پدید آمد، لابلکه یکسره مندرس گشت بحقیقت
 وپیران که این طریقت دانستند برفتند واندکی‌اند برنایان که بسیرت و
 طریقت ایشان اقتدا کنند، ورع برفت طمع بردلها قوی شد حرمت شریعت
 ازدلها بیرون شد، وناپاکی اندردین قوی‌ترین سببی دانند. گزاردن
 عبادت‌ها و نماز و روزه را خوار فرآ گرفتند، همه میل کردند به حاصل کردن
 شهوت‌ها و نفع خویش نگاهداشتن از آنچه از بازاریان واصحاب سلطان
 فراگیرند (ترجمه رساله قشیریه ص ۱۵ ببعده).

خدای عزوجل را اولیاست که ایشانرا بدوستی ولایت مخصوص
 گردانیده است، ووالیان ملك وپند که برگزیدشان ونشانه اظهار فعل
 گردانیده وبانواع کرامات مخصوص گردانیده وآفات طبیعی ازایشان پاك
 کرده وازمتابعت نفسشان برهانیده، تا همتشان جزوی نیست وانشان جز
 باوی نی. بیش ازما بوده‌اند اندر قرون ماضیه واکنون هستند وازیس این
 الی یوم‌القیامه می‌خواهند بود. و خداوند تعالی برهان نبوی را امروز باقی
 گردانیده است واولیاء را سبب اظهار آن کرده تا پیوسته آیات حق وحجت
 صدق محمد علیه‌السلام ظاهر می‌باشد. ومرایشان را والیان عالم گردانیده،
 تا مجرد مرحدیث ویرا گشته‌اند وراه متابعت نفس را اندرنوشته، تا از
 آسمان باران ببرکت ایشان می‌بارد واززمین صفات بصفاء ایشان روید.
 (کشف‌المحجوب، باختصار از صفحه ۲۶۸ ببعده)

اولیای خدا ایشانند که در بحار علوم حقیقت غواصان گوهر
 حکمت‌اند و در آسمان فطرت خورشید ارادت. و مستقر عهد دولت‌اند،
 مقبول حضرت الهیت وصدق اسرار ربوبیت‌اند. عنوان شریعت وبرهان
 حقیقت‌اند. نسبت مصطفی در عالم حقایق بایشان زنده ومنهج صدق به ثبات
 قدم ایشان معمور. ظاهرشان باحکام شرع آراسته، باطنشان بگوهر فقر
 افروخته. آثار نظراین عزیزان بهر خارستان خذلان که رسد عبیردین
 برآید، برکات انفاس ایشان بهر شورستان ادبار که تابد عنبر عشق بوی

دهد. اگر بعاصی نظر کنند، مطیع گردد اگر به زنا داری دیده باز کنند، مقبول و محفوظ در گاه عزت شود. (کشف الاسرار ج ۴ ص ۳۱۵).

شیخ روزبهان در تعریف این طایفه آورده است: احمد حنبل رضی الله عنه گفت: «از دل اولیای حق بذات حق دریچه ایست که ایشان بدان دریچه در ذات حق نگاه می کنند و حق بذات خویش بدان دریچه بدیشان نگاه میکند. میگویند که اولیا با حق سخن نگویند. مگر نشنیده اند که سید ناطقان حق گفت: که در امت من قومی هستند که حق تعالی جل شانہ با ایشان سخن گوید و ایشان با حق حدیث کنند. (شرح شطحیات ص ۲۷) این ها که وصفشان کردم در آسمان و زمین حجت حق بودند. ایشان بودند خلیفگان حق در زمین. نواب انبیا بودند و حجاب رسل، هم خوی ملایکه بودند. بلاد بایشان معمورست، تا روز قیامت عباد بنور ایشان منور و از بلا محصون. بنظر ایشان قطره از آسمان آید و بسایه ایشان نبات در زمین، گل در باغ برنگ ایشان رنگی شود. با آداب حق ادب کنند خلق را - زیرا که از خیر امت خیارند و از سنت جمله آثار. (باختصار از ص ۵۲) این حدیث استاد عاشقان ابو عبدالله خفیف روایت کند که «ایشان اولیاء من اند، حقاً ایشان دلبران منند. ایشان قومی اند که هر آنکه براهل زمین عقوبتی خواهم از بهر ایشان بردارم.» (ص ۱۶۷) انبیا و اولیا از علل انسانی در عالم جسمانی بیرون نیستند، لیکن بجان روحانی هر زمان هزار بار از عالم و آدم بیرون شوند. بصفات صمدیت جوهر صمدانیان یابند و از اصداف بحر تجلی در درج تدلی آرند. (شرح شطحیات ص ۵۸۳).

ملك زادگان غریب اند که در غربت فنا با یکدیگرند. از الله یکدیگر را رسول اند، اگر بینی ایشان را بصورت متفرق اند، بجان واحدند. همه ایشان را بینی و غیر بینی، که با ایشان غیر نیابی. جاسوس قلوب اند و مرآت غیوب اند، از مادر مهرزاده اند. از آن بر یکدیگر مشفق اند. الله را ناصرند، چون یکدیگر را معین اند. داعی یکدیگرند در وقت مناجات در راستی با یار راست اند و با خود کژند. سرشان آشکار است با یکدیگر زیرا که از یکدیگر، نه بیگانه اند در بازارشان نوادر عجایب ملکوت فروشد و نخرند

جز ایشان که فروشند. قبله یکدیگرند چون در انفرادند. سلاحشان نقارست، ایشان را در نقارنو است. چنانکه سید عالم صل‌اله علیه وسلم گفت: «اِخْتِلَافَ الْعُلَمَاءِ رَحْمَةٌ» صفتشان ایثارست صدفشان دثار. در مصاحبت موافقند در عد انفاس یکدیگر حقایق سرایر مستوفی‌ستانند. القاء یکدیگر را گوش باشند و در وقت معاشرت همه‌هوش باشند. رفق پیشه ایشانست و صدق مربع ایشانست و اخلاص مرتع ایشان. در حسن عشرت مزاحم یکدیگر نباشند و اذای یکدیگر را اذای خود شناسند. از یکدیگر نشکینند از صدق و راستی و از یکدیگر به‌نگریزند. همه خادم یکدیگر باشند و همه استاد یکدیگر. همه مرید یکدیگرند زیرا که عین واحدند اثر حق باشد که خلیفه حق است خلق او را. هر که از صحبت تمام‌تر آید بر سر خویش خلیفه روزگار خویش باشد. هادی و مهدی شود چون میراث انبیا دارد. (باختصار از رساله القدس روزبهان ص ۸۷ بعد).

نسفی در تعریف اولیا گوید: انبیا و اولیا مظاهر خدای‌اند. (انسان کامل ص ۷۴) بدانکه انبیا و اولیا را پیش از موت طبیعی موت دیگر هست، از جهة آنکه ایشان بموت ارادی پیش از موت طبیعی میرند، و آنچه دیگران بعد موت طبیعی خواهند دید، ایشان پیش از موت طبیعی می‌بینند. و احوال بعد از مرگ ایشان را معاینه میشود، و از مرتبه علم الیقین بمرتبه عین الیقین میرسند. (انسان کامل ص ۱۰۷) و دعوت انبیا و تربیت اولیا از برای این است که صفات نفس و جسم دیگرگون میگردند و مبدل میشوند. (۱۶۹) - حکما در مرتبه نفس لوآمه‌اند و بمراتب برمی‌آیند تا بدرجه اولیا رسند و درین مرتبه نفس ناطقه را نفس قدسی میگویند. چون بدرجه حکما رسیدند از دوزخ در گذشتند و بدرجات بهشت رسیدند. و چون بدرجه اولیا رسیدند، از درجات بهشت در گذشتند و به بهشت خاص رسیدند. علما و حکما در جنات و نهرانند، و اولیا در مقصد صدق‌اند. (باختصار از ص ۴۱۲ بعد).

ایدرویش، اینکه فرموده است: «أُولِيَاءِي تَحْتَ قُبَائِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي» این قباب حرفت‌های دنیا است. هر حرفتی قبه ایست. اولیا در زیر این

قبه‌ها اند و بکسب خود قوت و حرقت خود حاصل میکنند. و زحمت خود نمی‌نهد. صحبت ایشان اگر کسی را دست دهد، اکسیر اعظم و تریاق بزرگست. و صحبت آن طایفه که خود را عیال مردم کرده‌اند و به شیخی و زاهدی خود را معروف گردانیده‌اند و شیخی و زاهدی را دام مال و جاه گردانیده‌اند، زهر قاتل است. (ص ۴۸۴) - ایدرویش! جمله آدمیان درین عالم در زندان‌اند، از انبیا و اولیا و سلاطین و ملوک و غیرهم، جمله در بنداند بعضی را يك بند است، بعضی را دو بند است و بعضی را ده بند است و بعضی را صد بند است و بعضی را هزار بند است. هیچ کس درین عالم بی بند نیست. اما آنکه يك بند دارد، نسبت بآنکه هزار بند دارد آزاد و فارغ باشد و عذاب وی کمتر بود. (ص ۸۲) ایدرویش! بدان که آدمیان از پادشاه و رعیت و پیغمبر و امت از دانا و نادان عاجز و بیچاره‌اند و بنا مرادی زندگی میکنند. مگر در آن حال که در رضاء به قضا بغایت کمال برسند. انبیا و اولیا و ملوک و سلاطین در بیشتر احوال بسیار چیزها میخواستند که بودی و نمی‌بود و بسیار چیزها نمی‌خواستند که بودی و می‌بود «و تفرد حق بحکم» در ملک و ملکوت و جبروت همین اقتضا میکند، و نیز مراد آدمی و نامرادی نه هم آنست که موافق مصلحت و ناموافق مصلحت وی بود. «عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم.»^۱ (انسان کامل نسفی ص ۳۵۸).

سرگشتگان نایبنا را خبر نیست که حق تعالی را بندگانی اند که در متابعت سید اولین و آخرین بر کل کاینات عبور کرده‌اند، و از قاب و قوسین در گذشته و در سر «او ادنی^۲» همگی هستی خویش کم زده، و دیده بصیرت را بکحل «ما زع البصر و ما طفی^۳» مکحل گردانیده، و در مقام «بی‌بصر» بدایت عالم امر که مبدء ارواحست مشاهده کرده‌اند. و از کتم عدم هر چیز که بصحرای وجود می‌آید و خواهد آمد تا منقرض عالم و سر وجود هر يك بدانسته، و مرجع و معاد هر طایفه معاینه کرده، و از دریچه

۱- سوره مبارکه البقره آیه ۲۱۶

۲ و ۳- سوره مبارکه النجم آیه شریفه ۵۳

ازل به ابد نگرسته و بکرات از وجود بعدم رفته، و از عدم بوجود آمده، گاه موجود معدوم بوده، و گاه معدوم موجود، و گاه نه موجود و نه معدوم. و این معانی لایق ادراک هر عقل که آلوده هواست نباشد، و بیشتر خلق طامات پندارند. و هریک را سری بزرگست در اسرار مکنون غیب که جز دیده اهل غیب بر آن نیفتد که گفته‌اند «زبان لالان هم مادر لالان داند» (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب باختصار از ص ۲۱ بعد).

سید حیدر آملی گوید: انبیا و اولیا خلفای حقند در زمین (جامع الاسرار ص ۶۲) و غرض از بعثت انبیا و اولیا اظهار توحید وجودی الوهیت و ارتفاع و برطرف کردن شرك، و اولیاءالله به ابلاغ توحید وجودی مخصوصند. (ص ۱۵۴) پس بالاترین مقام انبیا و اولیا مقام توحید است (ص ۳۵۱) و آنها مراعات کنندگان مراتب سه گانه شریعت و طریقت و حقیقت‌اند. (ص ۳۶۷) و انبیا و اولیا طیبیان نفوس و معالج قلوبند و همانطور که بر مریض واجبست که بطیب ظاهری مراجعه کند، بر مریضان باطنی نیز واجبست که جهت رفع مرضشان به اولیاءالله مراجعه کنند (ص ۳۶۸ باختصار) - انبیا و اولیا لعقل اهل عالمند. (ص ۳۷۵) و عقول را چهار مرتبه است بنام عقل هیولایی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. مرتبه اول و دوم از آن عوام و کودکانست و مرحله سوم مخصوص مؤمنین و موحدین و عارفان و علماست و مرتبه چهارم خاص اولیا و انبیاست (ص ۳۷۲) انبیا و اولیا اهل مکاشفداند و کشف شهودی و معنوی مخصوص انبیاء است و کشف معنوی و صورتی خاص اولیاست (۴۶۱).

اولیا وارثان انبیایند و این ارثی است کسبی که از راه ریاضت و مجاهده و شرائطی خاص از قبیل ترك و تجرید و توجه بحق و غیره بدست آید و اینهمه برای کسب علوم یا کشف کشف نیست بلکه عبودیت محض و انقیاد امر مولی است و بنده حقیقی جز عرض خدمت چیز دیگری از مولای خود نخواهد و بنای این طایفه برفناء محض و طمس کلی است و آنان علوم را از خدایتعالی گیرند از طریق وحی و الهام و کشف. (باختصار از ص ۵۵۲ تا ۵۵۶) انبیا و اولیا اهل ذکرند و ذکر علوم حقیقی الهی

است یا قرآن مجید و معرفت آن با توجه کلی به حق تعالی که با قدم صدق و صفا و وجد و وفا که در قرآن کریم به قسط و عدل و رسوخ و اثبات تعبیر شده است توأم است. (ص ۵۷۵ بعد) و ایمان اهل نهایت که انبیا و اولیا و عارفان و تابعین آنها واجد آن اند عبارت از تصدیق مجموع اوامر الهی از لحاظ کشف و شهود و ذوق و عیان که در آن هیچگونه شك و شبهه‌ای راه ندارد و با محبت کامل و شوق تام همراه است. (جامع الاسرار ص ۵۹۶ بعد و نیز ر-ك نَصّ النصوص صفحات ۱۶۵ و ۲۲۷ و ۲۶۱ و ۲۸۵ بعد).

فرق بین انبیا و اولیا - فرق میان این طایفه و طایفه انبیا بیش از آن نیست که نبی در یک حال بصفت با حق تواند بود و بصورت با خلق، و ولی را مشغولی بحق از مشغولی بخلق مانع آید. و دیگر آنکه نبی مأمور بود بدعوت و ارشاد، و ولی از آن جمله معافی بکمال کرم و نهایت حکمت ایجاد فرمود. چه بهر وقت و در هر قرن بعثت رسول و قاعده رسالت تعذری دارد، اما بهر وقت وجود اصحاب کرامات و ارباب مقامات متصور تواند بود، تا خلائق براقوال و احوال و حرکات و سکنت ایشان وقوف یابند و از عالم صورت روی بعالم معنی آرند. (اسرار التوحید ص ۲) و یک فرق میان نبی و ولی آنست که انبیا باظهار معجزات مأمورند و اولیا بکتمان کرامات مأمور. (اسرار التوحید ص ۴۳).

هجویری را در این باره فصلی است که خلاصه آن چنین است: «بدانکه اندر همه اوقات و احوال باتفاق جمله مشایخ این طریقت، اولیا متابعان پیغمبرانند و مصدقان دعوت ایشان و انبیا فاضل‌ترند از اولیا از آنچه نهایت ولایت بدایت نوبت بود، و جمله انبیا ولی باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد. و انبیا متکلمانند اندر نفی صفات بشریت و اولیا عاریت‌اند. و آنچه این گروه را حالت طاری، آن گروه را مقامست و آنچه این گروه را مقامست آن گروه را حجابست. و هیچکس از علمای اهل سنت و محققان این طریقت اندرین خلاف نکنند، بجز گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسانند و متکلم بکلام متناقض اندر اصول توحید، که اصل این طریقت را شناسند و خود را ولی خوانند، و بدرست ولی‌اند اما ولی شیطان. و

ایشان گویند اولیا فاضلتر از انبیاءند و این ضلالت مرایشان را کفایت بود که جاهلی را فاضلتر از محمد مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم نهند و گروهی دیگر از مشبّه تولی بدین طریقت کنند و حلول و نزول حق بمعنی روادارند لعنهم الله. پس انبیا صلوات الله علیهم اجمعین داعیان وائمه‌اند و اولیا متابعان ایشان باحسان، و محال باشد که مأموم از امام فاضلتر بود. و در جمله بدانکه اگر احوال و انقباس روزگار جمله اولیا اندر جنب یکقدم صدق نبی صورت کنی آن جمله متلاشی شود. از آنچه این گروه میطلبند و میروند آن گروه رسیده و یافته و بفرمان دعوت بازآمده و قومی را می‌برند. پس يك نفس انبیا فاضلتر از همه روزگار اولیا. از آنچه چون اولیا بنهایت رسند، از مشاهدت خبر دهند و از حجاب بشریت خلاص یابند، هر چند که عین بشر باشند. و باز رسول را اول قدم در مشاهدت باشد، چون بدایت این نهایت وی بود، این را با آن قیاسی نتوان کرد. لاجرم ولایت را بدایت و نهایتست و نبوت را نیست. تا بودند نبی بودند و تا باشند نبی باشند و پیش از آنکه موجود نبوده‌اند اندر معلوم مراد حق همان بوده‌اند و از بویزید رضی الله عنه پرسیدند که چه گویی، اندر حال انبیا؟ گفت: «هیئات ما را اندر ایشان هیچ تصرف نیست، هر چه اندر ایشان صورت کنیم آن همه ما باشیم و حق تعالی اثبات و نفی ایشان اندر درختی نهاده است که دیده خلق بدان نرسد.» پس همچنانکه مرتبت اولیا از ادراک خلق نهانست مرتبت انبیا از تصرف اولیا نهانست. (باختصار از کشف المحجوب ص ۳۵۳ تا ۳۵۷).

حلاج را پرسیدند، که میان انبیا و اولیا چه فرقت؟ گفت: «پیغامبرانرا بر احوال مسلط کرده‌اند تا مالک احوال شدند. ایشان در احوال تصرف کردند، نه احوال در ایشان دیگران را حال برایشان مسلط کردند، نه ایشان را بر حال. حال برایشان تصرف کرد نه ایشان در حال. (شرح شطحیات ص ۴۱۲) آنچه ولی خبر دهد تعلق بالهام صادر دارد. و آنچه نبی خبر دهد تعلق بنور وحی ساطع دارد. (شرح شطحیات ص ۱۹۲) و از غلط‌هاشان آنست که اولیاء را بر انبیا تفضیل نهند، یا برابر دارند قد کفروا

بذلك: این خاطری فاسدست. و قولشان در این آن است که میگویند حال نبی با واسطه است و حال ولی بی واسطه. از بی فهمی در غایت جهل بود این سخن که الهام حدیث و مناجات انبیاراست. بردوام و نیز بروحی و الهام جبرئیل علیه السلام و ارسال کتب مخصوص اند. و حالت نبی از ورای طور ارواحست در صرف قدس. و حالت ولی غالباً بین الارواح والاشباح است. و آنکس داند که او را بوده است. (غلطات السالکین ضمیمه رسالة القدس ص ۹۴).

محمی الدین ابن عربی در کتاب فصوص در فصّ شیشی اشاره کرده است که «ولی اگرچه در بالاترین مقامات باشد پائین تر از نبی است و اگر که همه انبیا و اولیا از او فیض گیرند. (جامع الاسرار ص ۳۸۹) وحی اعم از اینکه خاص باشد یا عام به انبیا و رسل تعلق دارد و الهام خاص اولیا و اوصیاست. (ص ۴۵۳) الهام خاص که بواسطه و بی واسطه صورت میگیرد مخصوص اولیاست (جامع الاسرار ص ۴۵۵) رک: الهام. - وحی.

تعداد اولیا - در مکتوباتست که اولیا به اقسام اند بدین تفصیل و سیصداند که مرایشان را اخیار و ابرار خوانند و سه تن اند که مرایشان را نجبا و نقبا خوانند و چهل تن اند که مرایشان را ابدال خوانند و چهارتن اند که ایشانرا اوتاد خوانند. و یک تن است که مر او را قطب و غوث خوانند. (کشف اللغات) - ابن عمر از رسول اکرم صل الله علیه وآله وسلم نقل کرد که «اخیار امت من در هر قرنی پانصد (۵۰۰) نفرند و ابدال چهل نفرند که نه تعداد آن پانصد و نه از تعداد این چهل تن منقصت پذیرد و هر گاه یکی از ابدال الله بمیرد یک تن از آن پانصد نفر بجای او نشیند.» (حلیة الاولیا ص ۸) - گفت حق را پیوسته در روی زمین باشند سیصد کس (۳۰۰) که دل ایشان بدل آدم ماند علیه السلام، و چهل تن که دل ایشان بدل ابراهیم ماند علیه السلام و هفت تن که دل ایشان به جبرئیل ماند علیه السلام، و پنج تن که دل ایشان به دل میکائیل ماند علیه السلام، و سه تن که دل ایشان به دل اسرافیل ماند علیه السلام و یکی که دل او به دل عزرائیل ماند علیه السلام. چون یکی از ایشان به آخرت رود خداوند سبحانه و تعالی

از سه گانه یکی باز جای ایشان نشاند همچنین تا سیصد چون از سیصد یکی بگذرد، از خیار عموم یکی را باز جای او نشاند.^۱ (شرح شطحیات ص ۵۲ و انسان کامل نسفی ص ۳۱۹).

اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله، سیصدند (۳۰۰) که ایشان را اخیار خوانند. و چهل (۴۰) دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت (۷) دیگر که ایشان را ابرار خوانند. و چهار (۴) اند که مر ایشان را اوتاد خوانند. و سه (۳) دیگرند که مر ایشان را نقیب خوانند. و یکی (۱) که ورا قطب خوانند و غوث خوانند. و این جمله مر یکدیگر را بشناسند، و اندر امور باذن یکدیگر محتاج باشند (کشف-المحجوب ص ۲۶۹).

خضر گفت: اولیا همیشه سیصد و شصت (۳۶۰) باشند. چهل (۴۰) از ایشان ابرارند، و سی (۳۰) اوتادانند و ده (۱۰) از ایشان نقبانند و سه (۳) از آن نجبانند. و یکی از ایشان غوث باشد. مهینه قطب زمین و زینهار الله تعالی بر زمین ازو باشد، و وی زینهار خلق باشد. هر گاه که غوث برود از دنیا، یکی از نجبا غوث سازند بجای او، و یکی از نقبا نجبا کنند، و یکی از اوتاد بمقام نقبا بنشانند، و یکی از ابرار اوتاد سازند، و یکی از اولیا ابرار سازند، و یکی از عامه خلق بمقام اولیا رسانند. و هر گاه بمقام دیگر اطلاع افتد بروی منکر گردند، چنانکه موسی بر من منکر شد. (امالی پیر هرات ص ۸۵).

سلام باد بر دوازده هزار (۱۲۰۰۰) ولی پوشیده، که در اطراف ترکستان و هندوستان و زنگبار و حبشستان گردند. و بر چهار هزار (۴۰۰۰) خواص باد، که در روم و خراسان و زمین ایران گردند. و بر چهارصد (۴۰۰) باد که سگان شط بحارند. و بر سیصد (۳۰۰) باد که در سواحل مغارب و مصر زاویه دارند. و بر هفتاد (۷۰) باد که در یمن و طایف و مکه و حجاز و بصره و بطایح ساکن اند. و بر چهل (۴۰) باد که در عراق و شام باشند دیگر برده گانه (۱۰) باد که در مکه و مدینه و

۱- لاهیجی سند آنرا به عبدالله بن مسعود رسانیده است. (شرح گلشن راز ص ۲۸۲)

بیت المقدس باشند. دیگر برہفت گانہ (۷) باد کہ در ہمہ جهان سیار و طیاراند. و برسہ گانہ (۳) باد کہ یکی از پارس بود و یکی از روم و یکی از عرب. سلام حق بعد از ایشان ورمہ ایشان، بایشان باد کہ غوث گویند اورا و قطب خوانند او را. (شرح شطحیات روزبہان ص ۱۵ و تحفۃ العرفان ص ۷).

بدانکہ اولیای خدای در عالم سیصد و پنجاہ و شش (۳۵۶) کس اند، و این سیصد و پنجاہ و شش کس ہمیشہ در عالم بودہ اند. چون از ایشان یکی از عالم میروند، یکی دیگر بجای وی می نشانند، تا از این سیصد و پنجاہ و شش کس کم نشود. ہمیشہ مقیم در گاہ خدای اند و ملازم حضرت وی اند. و این سیصد و پنجاہ و شش کس طبقات دارند، شش طبقہ اند. سیصد (۳۰۰) تنان، چہل (۴۰) تنان، ہفت (۷) تنان پنج (۵) تنان و سہ (۳) تنان و یکی (۱) این یکی قطب است و عالم بیرکت وجود او برقرار است. ایدرویش این قطب چون ازین عالم میروند، یکی از سہ تنان بجای وی می نشانند. (وبہمین ترتیب یک نفر از طبقہ مادون بجای مافوق می نشینند) تا از این سیصد و پنجاہ و شش عدد ہمیشہ در عالم باشند و کم نشوند. ای درویش، چون آخر زمان شود، بیش از روی زمین سیصد تنان نیارند. از آنہا کم میشوند، تا ہر سیصد تمام شوند. آنگاہ از چہل تنان کم میشوند، تا ہر چہل تمام شوند آنگاہ از ہفت تنان تا ہر ہفت تمام شوند. آنگاہ از سہ تنان کم شوند تا ہر سہ تمام شوند. آنگاہ قطب تنہا باشد. چون قطب ازین عالم برود و دیگری نباشد کہ بہ جای وی نشیند عالم برافتد. (انسان کامل نسفی ص ۳۱۷ بعد).

سعدالدین حموی گوید: بدانکہ اولیاء اللہ کہ جهان سوری و معنوی قائم بدانہاست منحصرند بہ سیصد و شصت نفر (۳۶۰) و برہفت طبقہ اند، بدین قرار، طبقہ اول سیصد (۳۰۰) نفرند. و طبقہ دوم چہل نفر (۴۰) و طبقہ سوم ہفت (۷) نفر و چہارم، پنج نفر (۵) و پنجم، چہار نفر (۴) و ششم، سہ نفر (۳) و ہفتم، یک نفرند (۱) کہ قطب است. و چون قطب جای بپردازد یکی از آن سہ تن بجای او نشینند. و این ترتیب تا باخر این طبقات

مراعات شود. و سیصد نفر (۳۰۰) اول عبارتند از مردان خدا که از نظر خلق مخفی‌اند و چهل (۴۰) تنان مردان حقند که بمصالح خلق پردازند. و هفت (۷) تنان ابدالند و پنج (۵) تنان اشباح‌اند که وجود قائم به آنهاست و چهار (۴) تنان اوتاد اربعه بر چهار جهت عالم و سه (۳) تنان از غوث و امامین‌اند و یک تن قطب عالم است. (نص النصوص ص ۲۷۶).

در کتب سالفه منقولست و مسطور که اولیا بعد از انبیا باشند یکصد و بیست و چهار هزار. (۱۲۴۰۰۰) از میان ایشان، چهار هزار (۴۰۰۰) مخصوص بعنایت ربانی. و از میان ایشان چهارصد (۴۰۰) مخصوص بکلایت سبحانی. و از میان ایشان چهل (۴۰) تن مخصوص بلطف ازلی. و از میان ایشان هفت (۷) مخصوص بانوار اسرار لم‌یزلی که ایشانرا هفت‌تنان خوانند. و از آن هفت تن سه (۳) مخصوص‌اند. و از آن سه تن یکی (۱) هست که او را قطب خوانند و بعبارت دیگر او را غوث خوانند. (تحفة العرفان ص ۶)

ابن عربی در فتوحات المکیه آورده است که: خدای تعالی بر عالم خلق دوازده ولی گماشته که مقررشان در فلکی دورست از ما در بروج و آن فلك اقصا را دوازده قسمت فرموده و برای هر يك برجی قرار داده است تا هر يك، از این اولیا در آنها ساکن باشند مانند برج‌های دیوارهای شهر. و هر والی در برج خود قرار گرفته و خدای تعالی حجاب بین آنها و لوح محفوظ را برداشته است تا آنچه در آن لوح تا روز قیامت نوشته شده است بتوانند دید و آن همه را در نفوسشان رقم زده و بدان همه آگاهشان فرموده که هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد. (نص النصوص ص ۱۵۸) ز نسفی از قول سعدالدین حموی نقل کرده است: چون کار به محمد صلی الله علیه و آله وسلم رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را بدین من دعوت کند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرب حضرت خدا باشند نام ایشان اولیاست. این اولیا خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی دین محمد (ص) پیدا آمد. خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد (ص) برگزید و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود

مخصوص کرد و ایشان را نایبان حضرت محمد (ص) گردانید کہ «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» در حق این دوازده کس فرمود «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ.» بنزدیک شیخ ولی در امت محمد (ص) همین دوازده کس بیش نیستند. و ولی آخرین کہ دوازدهم باشند خاتم اولیاست و مهدی صاحب الزمان نام اوست. (انسان کامل نسفی ص ۳۲۵).

علائم و آثار و افعال و درجات اولیا: علامت ولی آنست کہ، سر تا پای وی عین حرمت شود. چشمش بحرمت بیارایند تا بھیج ناشایست ننگرد، زبانش بادب بند کنند تا بیهوده نگوید، قدم ویرا بند حقیقت برنهند تا بھرکوی فرونشود. حلق او را بند شریعت برنهند تا جز حلال بخود راه ندهد، جوارح ویرا در بند بندگی کشند تا جز کمر بندگی حق بر میان نبندد. در دنیا چنین دارند و در عقبی «لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا يَحْزَنُونَ.» در دنیا بخدمت و حرمت آراسته و در عقبی بنعمت و رؤیت رسیده در دنیا شناخت و محبت و در عقبی نواخت و مشاهدت. در دنیا وفا و صفا دیده، و در عقبی بلقا و رضا رسیده. (کشف الاسرار ج ۴ ص ۳۱۵).

از سید صلوات اللہ علیہ پرسیدند کہ سیماء ایشان چونست؟ گفت: خشوع و خضوع. با خلق انس نگیرند. چشم ایشان گریان بینی و دلشان لرزان بینی. چون خلق سیر شوند ایشان گرسنه باشند. چون ایمن شوند ایشان نترسند، چون بخصبند ایشان بر خیزند ایشان را باشد انفاس عالیہ. اگر نفسی بر آرند از دل سوخته، بسوزد هر چه گرد ایشانست. بروز عماداند و به شب اوتاد. چون حق بدنی خرم باشند ایشان بحق. گفتند یا رسول اللہ ایشان ما را نه بینند و ما ایشان را ببینیم؟ گفت: بلی، لکن ایشان خود را شناسانند، و خود را بخلق نیز نه نمایند از روی زمین بدیشان بلاگرداند و بندگان را روزی دهد ایشان را نگه دارد و باران فرستد. گفتند یا رسول اللہ ایشان را زن و فرزند باشد؟ فرمود بلی بازن و فرزند باشند. گفتند از دنیا چه ایشان را باشد؟ فرمود: از دنیا جز عورت پوشی و سد رمقی نباشد، تا بدان حد گرسنه شوند کہ دنیا را مرداری بینند، بقدر ضرورت از آن

بردارند. حمالان بلااند و متوقعان فنا. بسوی آخرت نگرند. روز قیامت بی حساب در بهشت شوند. (شرح شطحیات ص ۵۳).

شیخ الاسلام گفت: که اولیا ده کار نکنند. به حیلت تریند و بشتاب نگویند. و بزحمت نخورند. و بافتاده نه تیر پرسند (تیراندازی نکنند) و بر خصمی کسی نجبنند. و بمزد کار نکنند و خاطر ایشان از کام فراتر نباشد. و از ورزیدن توبت باز نپردازند و بر خدای عزوجل چیزی برنگزینند. و بیهوده بتهقهه نخندند، و چون خندند بتبسم خندند. (امالی پیر هرات ص ۵۳۸).

بدانکه دعوت انبیا و تربیت اولیا از جهت آن است تا مردم براقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک ملازمت کنند تا ظاهر ایشان راست شود، که تا ظاهر راست نشود باطن راست نگردهد. (انسان کامل نسفی ص ۸۸).

بدان که این سیصد و پنجاه و شش کس (اولیاء الله) دانا و مقرب و صاحب کرامت و صاحب همت و صاحب قدرت و مستجاب الدعوه اند. همت ایشان اثرها دارد و دعای ایشان اثرها دارد از جهت آنکه هر چیزی که از خدای می خواهند، خدای تعالی به ایشان میدهد کرامت و قدر ایشان چنان است که خاک و آب و هوا و آتش و صحرا و گوه مانع نظر ایشان نمی شوند. اگر در مشرق اند اهل مغرب را می بینند و سخن ایشان می شنوند، و اگر در مغرب اند اهل مشرق را می بینند و سخن ایشان می شنوند. اگر می خواهند که از مشرق به مغرب روند در یک ساعت می روند. بر و بحر و کوه و دشت ایشان را یکسان است و آب و آتش ایشان را برابر است. و مانند این کرامت و قدرت ایشان بسیارست.

در تمامت عالم منتشراند، تا برکت قدم و نظر ایشان بر همه عالم برسد. اما مردم ایشان را نمی شناسند «أُولِيَاءِي تَحْتَ قُبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي» و ایشان چنان زندگی نکنند که مردم ایشان را بشناسند، یعنی خود را به پارسایی و زاهدی و شیخی منسوب نکنند. به ظاهر همچون دیگران باشند، و ظاهر خود را از دیگران ممتاز نگردانند. باطن ایشان از دیگران ممتاز باشد. اولیا شیخی و پیشوایی و دعوت و تربیت خلق نکنند از جهت آنکه اولیا يك روی بیش ندارند. روی در خدا دارند، دایم بذکر خدای و

مشاهده مشغولند. دعوت و تربیت کار انبیا است، از جهت آنکه انبیا دو روی دارند. يك روی در خدای دارند و يك روی در بندگان خدای دارند. از آن طرف میگیرند و باین طرف میدهند. (باختصار از ص ۳۱۸ تا ۳۲۵ انسان کامل نسفی).

اولیاءالله خلق را به توحید وجودی که نفی وجودات مقیده و اثبات وجود مطلق است و توحید باطنی که عبارتست از مشاهده وجود واحد و نفی وجودات کثیره دعوت میکنند. (جامع الاسرار ص ۸۶) و از شرك خفی، مثل اثبات وجود غیر برای ممکن و محدث و عقل و نفس و اجرام و افلاك و عناصر و موالید و غیر ذالك بر حذر میدارند. (ص ۸۵) - بدانکه شریعت وضع الهی و ترتیب ربانی است و بر انبیا و اولیا واجب است که بدان قیام کنند و خلق به مراقبت آن خوانند. و از این جهت دائماً مراعات این مراتب نمایند و خلق را به شریعت و طریقت و حقیقت ارشاد نمایند، چنانکه پیغمبر ما صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «الشريعة اقوالی والطريقة افعالی والحقیقة احوالی.» (جامع الاسرار ص ۳۵۹).

درجات اولیا متفاوت است و بعضی بالاتر از بعض دیگرند از جهت اقتدای به آنها بعضی را درجت معاملاتست و برخی را حالات و درجه بعضی مکاشفاتست و بعضی فراسات، درجه بعضی کرامات است و بعضی مواجید و واردات، عدهای حکمیات و زمره‌ای لدنیات. درجه جمعی معرفت است و جمع دیگر توحید و دیگری تلوین و دیگری تمکین. درجه برخی فناست و برخی دیگر بقاء، عدهای در حیرت‌اند و عده دیگر در غیبت. درجه زمره‌ای سکر است و زمره دیگر صحو، مقام کسانی اتصالست و کسانی اتحاد. (تحفة العرفان ص ۸۳).

انواع اولیا - از لحاظ ارشاد اولیاءالله بانواعند، بعضی ارباب سکرند و درمستی افشاء اسرار الهی میفرمایند. و برخی احوال معنوی که برایشان ظاهر گشته مخفی داشته و مطلقاً اظهار آن را روا نداشتند. چون این طایفه امینان حق‌اند، امانتی را که من عندالله به آن مخصوص گشته‌اند بی‌اشارت الهی پیش کس اظهار نمیفرمایند. جماعتی از غواصان بحر

حقیقت، گوهر اسرار و معانی از اصداف احکام ظواهر بر آوردند و افشاء و اظهار آن اسرار نمودند. و ازین سبب هدف یعنی نشانه تیر طعن و ملامت خلق گشتند و از نادانی که خلقان را بود آن کاملان را منسوب بالحداد و زندقه نمودند بر قتل بعضی فتوی دادند. جماعتی دیگر از اولیا گوهر اسرار را همچنان در اصداف مخفی نگاهداشتند و با هیچکس اظهار آن نفرمودند و هر چه گفتند از بیان و شرح صدف شریعت و طریقت فرمودند. بعضی از عارفان و اصل آن معانی کشفی و شهودی را با رعایت مناسبات بحسب مراتب، در کسوت زلف و رخ و خال و خط و شراب و شمع در نظر خلائق جلوه دادند. و بعضی دیگر با وجود استغراق و توحید، زناار خدمت بر میان بسته و يك لحظه از سلوك و ریاضت نیاسودند. (باختصار از شرح گلشن راز ص ۲۹ تا ۳۵).

ایدرویش! هر که خود را انگشت‌نمای خلق کرده، خود را به‌شیخی و زهد معروف گردانید، به‌یقین بدان که از خدا بویی ندارد انبیا را ضرورتست اگر خواهند و اگر نخواهند انگشت‌نمای خلق شوند و علمارا ضرورتست، اما اولیا و عارفان را ضرورت نیست. کار ایشان آنست که اگر به‌تشنه رسند، آب دهند. و در زیر قبه می‌باشند و نظاره میکنند. پس ازین طایفه هر که خود را انگشت‌نمای خلق میکند، به‌یقین بدان که نه ولی و نه عارفست. مال دوست و یا جاه دوست است، و باین طریق دنیا را حاصل میتواند کرد. وی نه همچون اهل دنیا باشد، از جهت آنکه اهل دنیا بضرورت دنیا، دنیا را حاصل می‌کنند. منافق است و بدترین آدمیانست. (انسان کامل نسفی ص ۲۹۱)

آنکه گوید جاهل است، و آنکه نگوید معطل است. خاموشی پارسایی است گفت عیاری است. اگر نگوید ناتمام است، و اگر بگوید تمام است. اگر نگوید از عقل نگوید، و آن خوف است. و اگر بگوید از انبساط بگوید، و آن بسط است. آنکه نگفت زنده صورت آمد، و آنکه بگفت زنده معنی آمد. گفتن از جرأت است و آن تمامیست. ناگفتن از جانی است، و آن از ناتمامی. یار بگفت و تو بگویی و بنمود و تو بنمای. پرده بدر و سر

آشکارا کن. حتی لاتکون فتنه ویکون الدین کله الله. (رسالة القدس ص ۲۷).
خاتم الاولیا - خاتم اولیاء مطلق از نظر ابن عربی، عیسی علیه السلام
 و خاتم اولیاء مقید. خودش. و از نظر شیعیان خاتم الانبیاء مطلق رسول اکرم
 است صلی الله علیه و آله و سلم و خاتم الانبیاء مقید عیسی است. خاتم
 الاولیا مطلق علی بن ابی طالب علیه السلام است و خاتم الاولیاء مقید مهدی
 آخر الزمان است. (ر- ک: جامع الاسرار صفحات ۳۸۹ و ۳۹۵ بعد و
 ۴۴۳ و ۴۴۸ بعد و نص النصوص ص ۱۸۲ بعد و ۳۳۲ بعد و شرح گلشن راز
 ص ۳۱۵ بعد).

اما سخنان مشایخ در این باره: معروف کرخی گفت: «علامت اولیای
 خدای عزوجل آنست، که فکرت ایشان اندیشه خدای بود و قرار ایشان با
 خدای بود و شغل ایشان در خدای بود. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۲۷۱) -
 ابراهیم ادهم یکی را گفت «خواهی که از اولیا باشی؟ گفت بلی. گفت
 به یک ذره دنیا و آخرت رغبت مکن، و روی بخدای آر بکلیت، و خویشتن
 از ماسوی الله فارغ گردان، و طعام حلال خور، بر تو نه صیام روزست و نه
 قیام شب و گفت «هیچکس در نیافت پایگاه مردان به نماز و روزه و غزو
 و حج، مگر بدانکه بدانست که در خلق خویش چه درمی آرد. (تذکره -
 الاولیاء ج ۱ ص ۹۴).

محمد بن علی ترمذی گفت: «درست تر نشان اولیا آنست که از اصول
 علم سخن گویند. قاینی گفت آن چگونه بود؟ گفت، علم ابتدا بود و علم
 مقادیر و علم عهد میثاق و علم حروف، این اصول حکمتست و حکمت علما
 این است و این علم بر بزرگواران اولیا ظاهر شود. و کسی از ایشان
 قبول تواند کرد که ابلیس را از ولایت او خطی نبود. گفتند اولیا از سوء
 خاتمت ترسند؟ گفت بلی. ولیکن آن خوف خطرات بود و روزی نبود که
 حق تعالی دوست ندارد که عیش خویش را برایشان تیره بگرداند.
 (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۹۸) - یحیی بن معاذ گفت اولیاء را سه خصلت
 است ثقت به خدای و غناء باو و رجوع باو در همه چیز. (سلمی ص ۱۱۵)
 ابو عبدالله بن سالم بصری را پرسیدند اولیا را در میان خلق چگونه

شناسیم؟ گفت: به خوش زبانی و نیکی اخلاق و گشاده رویی و سخای نفس و کمی اعتراض و قبول عذر از متعذر و کمال شفقت و مهربانی با خلق خدای اعم از اینکه فاجر باشد یا نیکو کار. (سلمی ص ۴۱۵) محمدعلیان گفت: علامة الاولیاء خوف الانقطاع عنه، لشدة فی قلوبهم من الايثار، والشوق اليه. (سلمی ص ۴۱۸).

خلاصه مطلب آنکه این کلمه در تصوّف اهمیتی بسزا دارد و غرض صوفی از طی مقامات و حالات و سیر و سلوک ممتد، وصول باین مقام و یا شناسایی این وجود عدیم النظیر است. و آن را مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن مجید گرفته‌اند، و بر تحقق این وجود کاملاً فوق بشری به احادیث و اخبار بسیار استناد جسته‌اند. بطور کلی اولیاء آدمیانی هستند که از هر گونه فساد و تباهی و هر نوع آلام و فتن مصون‌اند. نزدیکان خدا و والیان ملك اویند. حجت حق‌اند بر روی زمین و از جمیع آفات طبیعی پاك و مبرایند. بانواع کرامت مخصوص و پیوسته بیاد حق متذکر و با او در حدیث و گفتگویند. امان حق‌اند و عماد زمین و آسمان. از برکت وجود آنهاست که خیر و سلامتی بامم میرسد و از اینفاس قدسی آنهاست که باران و برکات از آسمان نازل میشود. جاسوس قلوبند و بر باطن و ضمائر خلق آگاهند. بر تمام حقایق هستی دست دارند و آنچه از دیگران نهانست بر آنان آشکارست. رافق بلایند و موجب آسایش و رحمت. خلق آنها را نمی‌شناسند و تا لازم ندانند خود را بکسی نمی‌شناسانند. در ظاهر چون سایر خلائق دارای زن و فرزند و مکسب‌اند و در باطن سخت مجرد و جریده رو. آنها را زاده ثانی نامند، یعنی یکبار بموت ارادی تمام آثار بشریت را در خود میرانده‌اند و بار دیگر با اوصاف رحمانی و نفس رحمانی و خلق الهی به حیات طیبه رسیده‌اند. مصاحبت آنان اکسیر اعظم و تریاق اکبر است. از هر گونه قید و بند بشری رسته و آستین بردامن حق بسته‌اند. توانسته‌اند حجت حق در روی زمین و حافظ شریعت و طریقت او در میان خلق باشند.

تابعان انبیاءند و مصدق دعوت آنها و فرقتان با انبیاء در این است که

انبیا مأمور به دعوت اند و آنها نیستند. انبیا آشکارند و آنها میتوانند آشکار نباشند. انبیا مسلط بر احوال اند و آنان متصرف در احوال. بر انبیا وحی نازل میگردد و بر این گروه الهام میشود. از لحاظ رتبت پائین تر از انبیا پند و انبیا فاضل تر از آنها اند. انبیا را اول و آخر و ابتدا و خاتمی است و آنها را نیست. حافظ شریعت پیغمبران اند و مدافع آن. اولیا همیشه در عالم بوده اند و تا آدم در عالم هست خواهند بود و به ارشاد خلق اشتغال خواهند داشت.

صوفیان در تعدد اولیا در هر قرن و دوره ای مختلف اند از یکصد و بیست و چهار هزار تن که تعداد پیغمبران است گفته اند، تا دوازده تن که عدد ائمه معصومین است. حتی در احادیث مورد استنادشان نیز تعداد آنها مختلف است، در آن احادیث گاهی پانصد (۵۰۰) نفرند و زمانی چهارصد (۴۰۰) و گاهی سیصد (۳۰۰) نفرند. اما در آثارشان اغلب به عدد سیصد و پنجاه و شش (۳۵۶) و سیصد و شصت (۳۶۰) بسنده کرده اند، که به اختیار و ابرار و ابدال و اوتاد و امنا و نقبا و نجبا و قطب و غوث تقسیم شده اند، و در تعداد تقدم و تأخر این گروه نیز اختلاف دارند که ذیل هر یک از این کلمات بدان اشاره شده است. صوفیان شیعی، اولیاء الله حقیقی را دوازده امام متقین میدانند و بقیه را تابعین آنها تصور می نمایند.

اولیاء را علائم و آثار و درجات و اعمالیست که در ضمن نقل آثار آنان اشاره شد. دعوتشان به توحید است و خلق را به مسائل واقعی شریعت و طریقت و حقیقت ارشاد می نمایند. این دعوت نسبت به بعضی آشکار و نسبت به بعضی دیگر پنهان. باینصورت که دستهای از آنها آشکارا در خانقاه ها و رباطات مخصوص خود به دعوت و ارشاد می پردازند، و دسته دیگر که سخت پنهان میروند و آنان را مستوران تحت قبات عزت می نامند کمتر آشکار میشوند و گاه و بیگاه به علتی از علل خود را ظاهر می سازند و پس از انجام مأموریت، سر خود گیرند و براه خود میروند و پی را بر دیگران گم می کنند. مانند لای خوار غزنوی و شمس تبریزی که اولی سنایی شاعر مشهور را منقلب کرد و دومی مرشد ورهبر مولانا جلال الدین بلخی شد.

در اینکه بطور کلی اولیا باید ارشاد کنند یانه، نیز مختلف‌اند. برخی چون عزیزالدین نسفی شیخی و زاهدی را يك نوع دنیاداری تصور می‌نمایند، و برخی چون روزبهان و غیره خاموشی را نوعی پارسایی و ناتمامی و جبن دانسته و معتقدند که اولیا باید بارشاد خلق پردازند و راه چاره را بمردمان بنمایانند.

در اینجا باید باین نکته اشاره کرد که از اواخر قرن پنجم به بعد بدعلی که در تاریخ باید دید، از جمله آزادی نسبی که این طایفه پیدا کردند، پیوسته کوشیده‌اند که بوجوه مشابهی بین انبیا و اولیا قائل شوند. مثلاً اگر انبیا معصوم‌اند اینان هم اولیاء خود را محفوظ دانستند، و اگر انبیا صاحب معجزات اند اولیا نیز صاحب کرامات بسیار شدند، و اگر انبیا را خاتمی است آنها نیز به خاتم الاولیا معتقد شدند، و در باره این موضوعات بحث‌های مفصل کردند و کتب و رسالات فراوان نوشتند. از جمله بدخاتم اولیای مطلق و مقید معتقد شدند و در این اطلاق و قید سخنان بسیار گفتند، که خلاصه‌اش این است: صوفیان غیر شیعی رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را که خاتم الانبیاء است، خاتم الانبیاء مطلق نامیدند، و عیسی بن مریم را که در آخر الزمان نزول خواهد کرد خاتم الانبیاء مقید تصور نمودند که پس از نزول خاتم الاولیاء مطلق خواهد بود، و خاتم الاولیاء مقید یکی دیگر از اولیاست مانند ابن عربی یا دیگری از اولیاء الله. ولی صوفیان شیعی که بولایت مطلقه علی بن ابی طالب و فرزندان او علیهم الصلوٰة والسلام معتقدند، مولای متقیان علیه السلام را خاتم الاولیای مطلق و فرزند دوازدهم او مهدی آخر الزمان را خاتم الاولیاء مقید نامیدند و عیسی علیه السلام را پس از نزول خاتم الانبیاء مقید دانستند.

جهت مزید اطلاع از کیفیت این اصطلاح ر-ك: کشف ص ۸۴۵ و ۱۵۲۸، و شرح تعرف ج ۱ ص ۱۹ تا ۴۳ و حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۵ تا ۱۷، واللمع ص ۳۱۵ تا ۳۳۵، و جلابی ص ۳۵۳ تا ۳۱۱، و ترجمه رساله قشیریة ص ۱۵ بعد، و انسان کامل نسفی ص ۵۲ بعد و ۲۱۱ بعد و ۳۱۶ تا ۳۲۶، و جامع الاسرار ص ۲۴۵ بعد، و نص النصوص ۲۷۷ تا ۲۹۵ و

تحفة العرفان ص ۶ ببعده و شرح گلشن راز از ص ۲۹ تا ۳۶ و ۳۳۱ تا ۳۳۹ - و نیز ر-ك: ذیل کلمت آدم، نسان، انسان کامل، ولایت، ولی در این کتاب.

اما در مثنوی: چنانکه ذیل کلمه انسان کامل اشاره شد، شش دفتر این اثر جاویدان شرح کیفیت ظاهر و باطن این مردان حق و کاملان جهان است یعنی ارواح و اشباحی که قبله گاهشان حق است و روبه بی سو دارند و سیرشان به جانب بی جانبی است.

حذا ارواح اخوان ثقات
هر کسی رویی بسویی برده اند
هر کبوتر می پرد در مذهبی
مسلمات مومنات قانتات
وان عزیزان روبه بی سو کرده اند
وین کبوتر جانب بی جانبی
دفتر ۵ نی ص ۲۴ س ۳۴۹
ج ۵ علا ص ۴۳۷ س ۲۸

اسرافیل وقتانند که از دشمنان مردگان عالم وجود جان می یابند، و از ارشاد و گفتارشان که انعکاسی از ارشاد و گفتار حق است، خلق روزگار به حیات نوینی دست می یازند.

هین که اسرافیل وقتانند اولیا
جانهای مرده اندر گور تن
گوید این آواز ز آواها جداست
ما بمردیم و بکلی کاستیم
ای فنا پوسیدگان زیر پوست
مطلق آن آواز خود از شه بود
دفتر ۱ نی ص ۱۱۷ س ۱۹۳۵
مرده را زایشان حیاتست و حیا
بر جهد ز آوازشان اندر بدن
زنده کردن کار آواز خداست
بانك حق آمد همه برخاستیم
باز گردید از عدم ز آواز دوست
گرچه از حلقوم عبدالله بود
ج ۱ علا ص ۵۱ س ۱

اصحاب کهفانند که فانی در حق و باقی بدویند و ماموران بافعال حسنه و کردار نیکانند.

اولیا اصحاب کهفانند ای عنود
می کشدشان بی تکلف در فعال
چیست آن ذات الیمین فعل حسن
در قیام و در تقلب هم رقود
بی خبر ذات الیمین ذات الشمال
چیست آن ذات الشمال اشغال تن
دفتر ۱ نی ص ۱۹۶ س ۳۱۸۷
ج ۱ علا ص ۸۴ س ۷

اگر صد هزارند، و اگر هزار و یک تن، همه اطفال حقاند و پشتدار عصمت‌های اویند، یتیمان بارگاہ عزتند و دلچ پوشان وی. خلق روزگار در قبال آنها اطفالی بیش نیستند، که هنوز به بلوغ عقلی نرسیده‌اند و ناگزیرند که سر تسلیم بدرگاہ این بالغان رهیده از هوی نهند.

گفت اطفال منند این اولیا
از برای امتحان خوار و یتیم
پشت دار جمله عصمت‌های من
هان وهان این دلچ پوشان منند

دفتر ۳ نی ص ۷ س ۸۱
خلق اطفالند جز مست خدا
گفت دنیا لہو ولعب است و شما
از لعب بیرون نرفتی کودکی
دفتر ۱ نی ص ۲۱۱ س ۳۴۳۵

بندگان خاص علام‌الغیوب‌اند، و در جهان جان جواسیس‌القلوب. واقف بر اسرار حقاند، و سر مخلوقات بر آنان مکشوفست. آنچه از احوال درون خلق بدانند، مردم بدان واقف نی‌اند. و آنچه در این جهان بی‌نهایت بینند، از حد وهم و قیاس دیگران خارجست چون پاسبان آفتاب حقند و واقف بر اسرار خداوندی.

بندگان خاص علام‌الغیوب
در درون دل درآید چون خیال
آنکه واقف گشت بر اسرار هو
آنکه بر افلاک رفتارش بود
دفتر ۲ نی ص ۳۲۷ س ۱۴۷۸

آنچه او بیندنتان کردن مساس
دفتر ۵ نی ص ۸۴ س ۱۳۱۵
آنچه صاحب‌دل به بیند حال تو
دفتر ۳ نی ص ۲۳ س ۳۵۶۵

در جهان جان جواسیس‌القلوب
پیش او مکشوف باشد سر حال
سر مخلوقات چبود پیش او
بر زمین رفتن چه دشوارش بود
ج ۳ علا ص ۱۳۷ س ۳
تر قیاس عقل و تر راه حواس
ج ۵ نی ص ۴۶۴ س ۲۸
تو ز حال خود ندانی ای عمو
ج ۳ علا ص ۲۸۷ س ۵

پاسبان آفتابند اولیا از بشر واقف ز اسرار خدا
 دفتر ۳ نی ص ۱۹۵ س ۳۳۲ ج ۳ علا ص ۲۸۱ س ۲۵
 اولیا را چون انبیا هر دمی معراجی خاص است. ظاهرش در زمین
 ساکن است و جانش در لامکان در جولان، او در مقام و منزلت نیست که
 مکان و لامکان و زمین و آسمان در حکم اویند.

هر دمی او را یکی معراج خاص
 صورتش بر خاک و جان بر لامکان
 لامکانی نی که در فهم آیدت
 بل مکان و لامکان در حکم او
 دفتر ۱ نی ص ۹۷ س ۱۵۷۷ ج ۱ علا ص ۴ س ۱۶
 بر سر تاجش نهند صد تاج خاص
 لامکانی فوق و هم سالکان
 هر دمی در روی خیالی زایدت
 همچو در حکم بهشتی چارجو

در فیه مافیه آمده است «مشایخ اگر چه بصورت گوناگون اند و بحال
 و افعال و اقوال مابینت است، اما از روی مقصود يك چیز است و آن طلب
 حق است. (فیه مافیه ص ۲۳) بعضی از آدمیان متابعت عقل چندان کردند
 که کلی ملك گشتند و نور محض گشتند ایشان انبیا و اولیا اند از خوف
 و رجا رهیدند که «لاخوف علیهم و لاهم یحزنون» (ص ۷۸) انبیا و اولیا
 خود را مجاهده نمی دهند. اول مجاهده که در طلب داشتند، قتل نفس و ترك
 مرادها و شهوات، و آن جهاد اکبر است. و چون واصل شدند و رسیدند و
 در مقام امن مقیم شدند، برایشان کژ و راست کشف شد، راست را از کژ
 میدانند و می بینند. باز در مجاهده عظیمند، زیرا که خلق را همه افعال
 کژ است و ایشان می بینند و تحمل میکنند. الا حق تعالی ایشان را سعتی و
 حوصله ای عظیم و بزرگ داده است که تحمل می کنند. (ص ۱۳۵) و اولیای
 حق غیر این آسمان، آسمان های دیگر مشاهده کرده اند که این آسمان در
 چشمشان نمی آید و این حقیر می نماید پیش ایشان، و پای بر اینها نهاده اند
 و گذشته اند.

آسمان هاست در ولایت جان کارفرمای آسمان جهان
 (فیه مافیه ص ۲۲۳)

اولیای قدرت الهی است در صورت بشری از نیروی الهی برخوردارند.

خوابشان چون خواب اصحاب کهف است که با چشم ظاهراً بسته و به مدد دل و قوای روحانی سخت بیدارند. تیر جسته از کمان را باز آرند و گفتار و کردار زشت خلق را به حسنات تبدیل کنند.

اولیاء را خواب ملکست ای فلان خواب می بینند و آنجا خواب نه دفتر ۳ نی ص ۲۵۲ س ۳۵۵۳

نکته‌ای کان جست ناگه از زبان وانگردد در ره آن تیرای پسر اولیا را هست قدت ازاله چون به تذکیر و به‌نسیان قادرند صاحب ده پادشاه جسم‌هاست

دفتر ۱ نی ص ۱۵۲ س ۱۶۵۸ ج ۱ علا ص ۴۴ س ۱۵

در فیه مافیه آمده است: «از میان ما که يك جنسیم چه عجب است که اگر حق تعالی بعضی را ممتاز کند که ما به نسبت بوی چون جماد باشیم، و او در ما تصرف کند و ما از او بی‌خبر باشیم و او از ما باخبر. (فیه مافیه ص ۲۲۳) مقصود از کعبه دل انبیا و اولیاست که محل وحی حقست و کعبه فرع آنست. اگر دل نباشد کعبه بچه کار آید. (ص ۱۶۵) اکنون این جمله خلاق به نسبت باولیا و انبیا اجسامند، دل عالم ایشانند. اول ایشان به آن عالم سیر کردند و از بشریت و گوشت و پوست بیرون آمدند تحت و فوق آن عالم و این عالم را مطالعه کردند و قطع منازل کردند، تا معلومشان شد که راه چون می‌باید رفتن آنگه آمدند و خلاق را دعوت می‌کنند که بیایید بدان عالم اصلی، این عالم خرایست و سرای فانیست، و ما جای خوش یافتیم و شما را خبر می‌کنیم، پس معلوم شد که دل من جمیع الاحوال ملازم دلدارست و او را حاجت قطع منازل و خوف ره‌زن، و پالان و استر نیست. تن مسکین است که مقید اینهاست. (فیه مافیه ص ۱۶۸)

پس اولیاء الله دل عالمند و متصرف در وجود. کعبه حقیقی‌اند و

سجده گاه واقعی خلق. رسوایی قرون و جهانیان از رنجش آنهاست. چه ناله آنان در هفت گردون اثر کند، و از گریه‌شان آسمان‌ها گریان شود، و از ناله‌شان چرخ یارب خوان گردد. گریه این قوم از غم و خنده‌شان از شادی و فرح نیست، بلکه گریه و خنده آنان سریست و از آنچه دروهم و تصور گنجد بریست.

در خرابی اهل دل جد میکنند نیست مسجد جز درون سروران سجده گاه جمله است آنجا خداست هیچ قرنی را خدا رسوا نکرد

ج ۲ علا ص ۱۷۴ س ۱۱

افتد اندر هفت گردون غلغله یا ربی زوشفت لبیک از خدا

ج اعلا ص ۴۲ س ۱۶

چون بنالد چرخ یارب خوان شود

ج ۵ علا ص ۴۴۱ س ۱۵

روح داند گریه عین الملح ز آنچه وهم و عقل باشد آن بریست

ج ۵ علا ص ۴۶۴ س ۲۷

ابلهان تعظیم مسجد میکنند

آن مجازست این حقیقت ای خران

مسجدی کان اندرون اولیاست

تا دل مرد خدا ناید بدرد

دفتر ۲ نی ص ۴۲۱ س ۳۵۹

چون بنالد زار بی شکر و گله

هردمش صد نامه صد پیک از خدا

دفتر ۱ نی ص ۹۷ س ۱۵۷۷

چون بگرید آسمان گریان شود

دفتر ۵ نی ص ۳۳ س ۴۹۱

گریه او تر غمست و تر فرح

گریه او خنده او آن سریست

دفتر ۵ نی ص ۸۴ س ۱۳۵۷

مولاناهم معتقد است که اولیا بردو گونه‌اند: دسته‌ای که آشکارند و خلق را دعوت و ارشاد مینمایند درباره این گروه که گاهی خلوت میگزیده‌اند گوید «رفتن انبیا و اولیا علیهم السلام بکوهها و غارها جهت پنهان کردن خویش نیست و جهت خوف و تشویق خلق نیست، بلکه جهت ارشاد خلقت و تحریض بر انقطاع از دنیا بقدر ممکن.» (دفتر ۳ نی ص ۲۴۳) و درباره دسته دیگر از اولیا که سخت پنهان میروند و تا نخواهند کسی آنها را نتواند شناخت آورده است: «خدای را مردانند که از غایت عظمت و غیرت حق روی ننمایند، اما طالبان را بمقصودهای خطیر برسانند و موهبت کنند. این شاهان عظیم نادرند و نازنین.» (فیه مافیه ص ۴۱).

چندین اولیاء بینا و واصل، و اولیای دیگرند و رای ایشان که ایشان را مستوران حق گویند. و این اولیا زاری‌ها می‌کنند که ای بار خدایا، زان مستوران خود یکی را بهما بنما تا ایشانش نخواهند و تا ایشان را نیاید هر چند که چشم بینا دارند نتوانندش دیدن. و ایشان را دیدن مستوران حق را بی ارادت ایشان کی تواند دیدن و شناختن، این کار آسان نیست، فرشتگان فرومانده‌اند. (فیه مافیه ص ۸۸).

مستوران حق را هر کس نمیتوان دیدن و دانستن. (مناقب افلاکی ص ۳۴۸) حتی خضر که خودش از این دسته از اولیاست، در برخورد با بوبکر کتانی که هم از اولیاء حق است گفته است: سبحان الله تا این وقت می‌پنداشتم که مجموع اولیای حق را میدانم و از من پوشیده نیست یقینم شد که مستوران حق از چشم من نیز مستور بودند و من ایشان را نمی‌شناسم و ایشان مرا می‌شناسند. (مناقب افلاکی ص ۳۴۹).

مصاحبت و هم‌نشینی با اولیا از دستورهای اکید شمس تبریزی و مولانا و بیروان اوست و از آنجا که این دسته از صوفیان در سلوک طریق مصاحبت یا صحبت را اختیار کرده‌اند، پیوسته مریدان را باین امر توصیه میکردند و آنرا از ضروریات و واجبات اولیه سلوک می‌پنداشتند مصاحبت با اولیاء را کیمیای هستی و اکسیر اعظم می‌شمردند، و دوری و اعراض از آنان را هلاکت سالک و گرفتار شدن اوبه دیو نفس و شیطان رجیم می‌دانستند، و مصاحبت با اولیاء را چون مصاحبت با خدا می‌پنداشتند.

هم‌نشین اهل معنی باش تا	هم عطایابی و هم باشی فتا
تیغ در زراد خانه اولیاست	دیدن ایشان شما را کیمیاست
جمله دانایان همین گفته همین	هست دانا رحمة للعالمین
نار خندان باغ را خندان کند	صحبت مردانت از مردان کند
گر تو سنگ صخره و رمر مر شوی	چون بصاحب دلرسی گوهر شوی
دفتر ۱ نی ص ۴۴ س ۷۱۱	ج ۱ علا ص ۱۹ س ۴۹
هر که خواهد هم‌نشینی با خدا	تا نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گر بگسلی	تو هلاکی زانکه جزو بی‌کلی

بی کسش یابد سرش را او خورد
مکر شیطان باشد این نیکو بدان
ج ۲ علا ص ۱۵۲ س ۵
در حقیقت گشته‌ای دور از خدا
کی فراق روی شاهان زان کمست
تا شوی زان سایه بهتر ز آفتاب
ج ۲ علا ص ۱۵۳ س ۱۲

هر کرا دیواز کریمان و ابرد
یک بدست از جمع رفتن یک زمان
دفتر ۲ نی ص ۶۶ س ۲۱۶۳
چون شوی دور از حضور اولیا
چون نتیجه هجر همراهان غمست
سایه شاهان طلب هر دم شتاب
ج ۲ نی ص ۳۶۹ س ۲۲۱۴

اولیائیه

فرقه‌ای از منصوفه مبطله‌اند که گویند چون عبد بمرتبه ولایت‌رسد از تحت خطاب امر ونهی برآید. و گویند انسان بمرتبه خطابست، و بمرتبه ولایت نمیرسد. و ولی را افضل بر نبی گویند، و ظاهر این عقیده کفر محض است و ضلالت سخت. (کشاف ص ۱۵۳۰).

اهتتار

به کسر اول در لغت بمعنی سختی و بلا و رنج و کار شگفت آمده است و در اصطلاح اهتتار آن باشد که بغلبات ذکر هستی ذاکر در نور ذکر مضمحل شود، و ذکر و ذاکر را مفرد گرداند. و عوایق و علایق وجود از او بردارد، و او را از دنیای جسمانیات، بآخرت روحانیات سبکبار در آورد. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص ۲۷۳).

اهل آخرت

کسانیکه جهان دیگر را بر این جهان ترجیح نهند، و از دنیا و عوارض آن تا حد امکان اعراض نمایند و بدان دل نبندند. و طریق ریاضت و

مجاهدت را از آنجهت پیشه کنند تا بثواب اخروی و مقامات آخرت نایل آیند. شمس تبریزی گفت شبلی آهل آخرتست. (افلاکی ص ۳۱۷).

اهل استدلال

بدان که اهل استدلال بزبان اقرار میکنند، و بدل تصدیق میکنند هستی و یگانگی خدای را تعالی و تقدس. و یقین میدانند که این عالم را صانع هست، و صانع عالم یکیست، و اول و آخر و حد و نهایت و مثل و مانند ندارد. داناست به همه چیز و تواناست بر همه چیز، موصوفست بصفات سزا و منزهست از صفات ناسزا. و اعتقاد این موحد بواسطه نور عقلست، یعنی بطریق دلائل قطعی و برهان یقینی است و درین مرحله جبر برین موحد غالب باشد از جهت آنکه چون بنور عقل و دلائل قطعی و برهان یقین خدایرا شناخت، یقین دانست که علم و ارادت و قدرت او بکلی موجودات محیطست، موجودات را بیکبار عاجز و مقهور دید و اسباب را همچون مسببات عاجز و مقهور یافت. (انسان کامل نسفی ص ۴۰ بعد).

صوفیان که خود را اهل مکاشفه میدانند، اقوال اهل استدلال را بدیده اعتبار نمی نگرند، و آرائشان را خالی از خلل و خطا نمی بینند، و از آنجا که عقل دورانیش را برای شناسایی و معرفت نارسا می پندارند، با آثار این عقل توجهی کامل ندارند. و بهمین جهت مولانا دلائل اهل استدلال را بی پای چوبین و عصای کوران تشبیه کرده است که بکارشکسته پایان و بی بصران آید و مردان دیده ور و اهل بینش را بدان التفاتی نیست.

پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود
پای نابینا عصا باشد	تا نیفتد سرنگون او بر حصا
با عصا کوران اگر ره دیده اند	در پناه خلق روشندیده اند
گر نه بینایان بدنندی و شهان	جمله کوران مرده اندی در جهان
این عصا چبود قیاسات و دلیل	آن عصا که دادشان بینا جلیل
دفتر ۱ نی ص ۱۳۵ س ۲۱۲۷	ج ۱ علا ص ۵۶ س ۱۵

اهل استدراج

اهل استدراج بعبادت ظاهری و اجتهاد قائم بدان مستدرجند، و بهمین جهت از حقیقت دور مانده و فقط همان اجتهاد ظاهری برایشان باقی میماند. و مواریث در سیر از آنان فانی میشود و بعبادت قائمه و اجتهاد ظاهری راضی میشوند و خیال میکنند که بهدایت رسیده‌اند. پس اهل استدراج بعلت عادات ظاهری خود و ادای عبادات ظاهر بعبادت، درجه بدرجه پائین میروند و به نقص میگردانند و برایشان جز تعب حاصله از کوشش ظاهری چیز دیگری باقی نمی‌ماند و از سرور و خوشی حاصله از مواریث علم بی‌بهره می‌مانند و فقط بعبادات ظاهر خشنود و راضی میشوند و گمان میکنند که رستگار شده و هدایت یافته‌اند. (شرح کلمات باباطاهر ص ۱۷۵) - ر -
ك: استدراج.

اهل اعتکاف

اعتکاف بکسر اول، در لغت بمعنی در مسجد توقف کردن و برای عبادت او بازایستادن از چیز است. (کشف اللغات) و اهل اعتکاف آن دسته از صوفیان بوده‌اند که بیشتر وقت خود را در مساجد و یا زوایای خانقاه گذرانده و در آنجا با شرایطی خاص به عبادت مشغول میشده‌اند. خاصه در ماه مبارک رمضان که طبق سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تمام ماه را در مسجد یا زاویه خویش بسر می‌آوردند و بانجام وظایف شرعی و طریقتی خود اشتغال داشتند. در مناقب العارفین آمده است که «در طریقه اهل اعتکاف و پیران خراسان کنج زاویه صدر است. (مناقب افلاکی ص ۱۱۹) - ر - ك: اعتکاف

اهل اقتدا

بکسر همزه، مولانا جلال‌الدین بلخی فرمود «مقتدای مخلص آنست

که من جمیع الوجوه بطریق متابعت بمقتدای خود اقتدا کند. و این مردیست یکسواریه که گلیم خود را از غرقاب برهانیده است و نجات یافته و ایشان را در عالم غیب اهل فتور خوانند، تا حضرت ماشاءالله چه فرماید و چه معامله کند. (مناقب افلاکی ص ۴۱۹).

اهل اهواء

اهل اهواء اهل قبله اند که اعتقادشان چون معتقدات اهل سنت و جماعت نیست مانند جبریه و قدریه و رواقض و خوارج و معطله و مشبهه که جمعاً دوازده فرقه بودند و سپس هفتاد و دو فرقه شدند. (تعریفات ص ۳۳۳) - جهت اطلاع بیشتر ر-ك تبصرة العوام ص ۱۶۴ و ملل و نحل علی تر که ص ۲۷۳ و عقد الفرید ج ۱ ص ۳۳۵ و ۳۴۹.

اهل باطن

یا ارباب طریقت، یعنی طریقت اولیاء که به نفی وجودات کثیره و متعدد و اثبات وجود واحد معتقدند و گویند «لَیْسَ فِی الْوُجُودِ سِوَى اللَّهِ». (جامع الاسرار ص ۷۶) و فاعل حقیقی در عالم وجود جز خدای کس دیگری رانمی شناسند. (ص ۱۴۵) و به تصفیه قلوب و زدودن هر گونه غبار کدورت و کثافات تعلقات دنیاوی از آینه دل مشغولند، تا از این طریق برایشان رفع حجاب میسر و حاصل شود بصورت دفعی یا بمرور ایام. (جامع الاسرار ص ۵۳۷) ر-ك: باطن

اهل بدایات

صوفیان از لحاظ طی طریقت به سه دسته عمده تقسیم میشوند: و هر سالکی در سلوک خود باید ازین سه مرحله که به بدایات و اوساط و نهایت

تقسیم میشود بگذرد تا به هدف اصلی خود برسد. دسته اول را که اهل بدایات یا مبتدیان و یا عوام خوانند، نوصوفیانی هستند که طالب اینگونه مطالباند و وارد خانقاه میشوند و در تحت تربیت شیخی قرار میگیرند یا باصطلاح بهمرادی سر میسپرنند تا بمسدد و ارشاد و ارائه طریق او مقامات و حالات سلوک را بهپیمایند تا بتوانند بمرحله دوم که حد متوسطان یا خاصانست قدم گذارند و سپس در صورت داشتن استعداد کافی بمرتبهمنتهیان یا خاص الخاصان رسند. - ر- ك: بدایت

اهل بدعت

بدعت بکسر باء وفتح عین در لغت بمعنی چیز نو آوردن و چیز نو که در دین پیدا شود. و چیزی نو که در دین پیدا شو و بزمانه رسول علیه السلام نبوده باشد است. (آنندراج) - پس اهل بدعت بگروهی اطلاق میشود که امری نو ظهور در دین پدید آورند و یا بمطلبی نو ظهور یا نو در آورد در شرع معتقد شوند که در نص و سنت وجود نداشته باشد. چنان کسی از لحاظ شرع مردود و منفور و منافق و احياناً کافر شمرده میشود. نسفی گوید: جمله اهل بدعت و ضلالت فضلا و علما بوده اند که اعتماد بر علم و عقل خود کردند، و هر يك این دعوی کردند که هر چه حق است ما داریم، و دیگران بر باطل اند و هر يك این گفتند و میگویند که محقق ایم و دیگران در خیال اند. (انسان کامل نسفی ص ۴۵۵).

اهل بیت

خاندان رسول صلی الله علیه و آله وسلم - در قرآن مجید در باره اهل بیت این آیه شریفه نازل شده است: انما یرید الله لینهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً. (سوره مبارکه الاحزاب آیه ۳۳) و در تفاسیر آمده است از ابوسعید الخدری که رسول علیه السلام گفت این در حق پنج کس آمده، من و علی و فاطمه و حسن و حسین علیه السلام. و ام السلمه

گفت: این آیه در خانه من فرود آمده است و آن آن بود که رسول علیه السلام در حجره من بود، فاطمه علیها السلام در آمد و دیگری آور و در آنجا حریره بود، رسول گفت برو علی را بخوان و حسن و حسین را. او برفت و ایشان را بخواند و از آن طعام بخوردند رسول علیه السلام دست برداشت و گفت: «بار خدایا هر پیغامبری را اهل بیتهی بوده است و اینان اهل بیت منند رجس از ایشان ببر و پاک کن ایشان را پاک کردنی» در حال جبرئیل آمد و این آیت آورد. من گفتم یا رسول الله من هم باشمام؟ گفت انک علی خیر تو باخیری ولیکن اهل بیت من اینانند. (تفسیر ابوالفتوح چاپ اول ج ۴ ص ۳۲۶ و کشف الاسرار ج ۸ ص ۴۵).

رب العالمین منت می نهد بر محمد عربی که خواست ما آنست که اهل بیت تو پاک باشند از هر چه آلائش خلقت است و اوساخ بشریت تا «از خانه بکدخدای ماند همه چیز» رب العالمین ایشان را به جای بدعت، سنت نهاد و بجای بخل، سخاوت و بجای حرص، قناعت و بجای قطع رحم، وصلت و شفقت آنکه فرمود «**یطهرکم تطهیرا**» و شما را پاک میدارد از آنکه بخود معجب باشید یا خود را بر در الله دالتهی دانید یا بطاعت و اعمال خود نظری کنید. (کشف الاسرار ج ۸ ص ۵۷) و محدثین از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده اند که درباره اهل بیت فرمود: «**مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِي أُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ فِي قَوْمِهِ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ**» (کتاب سلیم بن قیس ص ۲۵ و ینابیع الموده ص ۲۷ بعد) و نیز فرمود: «**أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي إِنْ تَمَسَّكُم بِهَا لَنْ تَضَلُّوا**». (کتاب سلیم بن قیس کوفی ص ۲۵ و ینابیع الموده ص ۳۸)

واحادیث و اخبار بسیار دیگر که نقل آن همه خود کتاب بل کتب علیحده ای خواهد. از ائمه معصومین نیز روایات و اخبار بسیار در صحت این مطلب که غرض از اهل بیت فاطمه و علی علیهما السلام و فرزندان اویند آمده

۱- جهت اسناد این احادیث ر-ک: ینابیع الموده ص ۲۷ تا ۴۱ و شرح نهج البلاغه والغدير ذیل همین حدیث

است که مجموع آنها شاید برچندین کتاب ضخیم بالغ شود از جمله این روایت از علی بن الحسین زین العابدین که فرمود: «محمد صلی الله علیه و آله وسلم امین خدا بود در زمین و چون رحلت فرمود، ما اهل بیت وارث اوئیم، که امنای خدائیم در زمین و علم منایا و بلایا و انساب عرب و مولد اسلام در نزد ماست. و چون کسی را به بینیم میدانیم که حقاً مومن است یا منافق و شیعه خویش و اسماء پدران آنها را نیک میدانیم و میشناسیم و خداوند بین ما و آنان میثاق بسته است. و ما اوصیاء مخصوص در کتاب خدای عزوجل هستیم و ما از همه خلق به کتاب خدا و دین او اولیتریم ما ورثه انبیا و ورثه اولی العزم و رسلیم.» (باختصار از جامع الاسرار ص ۴۲۶ بعد).

صوفیان نیز که خرقة ولایت خود را بعضی به امام رضا و برخی بامام جعفر صادق و سرانجام به مولای متقیان علیهما السلام میرسانند. اهل بیت را بهمین معنی مخصوص گرفته اند و درباره آنان آورده اند «اهل بیت پیغمبر علیه السلام که بطهارت اصلی مخصوصند، هر یکی را اندرین معانی قدسی تمامست و جمله قدوه این طایفه بوده اند خاص و عام ایشان.» (کشف المحجوب ص ۸۵) و صاحبان تراجم آنان شرح احوال و اقوال ائمه معصومین را سر لوحه آثار خود قرار داده اند.

در مثنوی آمده است

ختم هایی کانبیا بگذاشتند	آن بدین احمدی برداشتند
قفل های ناگشاده مانده بود	از کف انا فتحنا برگشود
او شفیع است این جهان و آن جهان	این جهان زی دین و آنجازی جنان
بهر این خاتم شدست او که بجود	مثل او نه بود و نه خواهد بود
هست اشارات محمد المراد	گل گشاد اندر گشاد اندر گشاد
صد هزاران آفرین بر جان او	بر قدوم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگان مقبلش	زاده اند از عنصر جان و دلش
گر ز بغداد و هری یا از ری اند	بی مزاج آب و گل نسل ویند
شاخ گل هر جا که روید هم گلست	خم مل هر جا که جوشد هم ملست

گر زمغرب برزند خورشید سر
عیب چینان را از این دم کوردار
گفت حق چشم خفاش بدسگال
از نظرهای خفاش کم و کاست
دفتر ۶ نی ص ۲۸۵ س ۱۶۵
با شریف آن کرد مرد ملتجی
تا چه کین دارند دایم دیو و غول
دفتر ۲ نی ص ۳۶۸ س ۲۲۵۳
جهت مزید اطلاع از اثر شگرف اهل بیت در تصوف رـك حلیة
الاولیاء ج ۱ ذیل شرح احوال ائمه معصومین و کشف المحجوب ص ۸۵ تا ۹۷
وتذکرۃ الاولیا ذیل شرح احوال صوفیان اولیه و کتاب التصوف والتشیع.

عین خورشیدست نه چیز دگر
هم بستاری خود ای کردگار
بسته ام من ز آفتاب بی مثال
انجم آن شمس نیز اندر خفاست
ج ۶ علا ص ۵۵۴ س ۱۷
که کند با آل یاسین خارجی
چون یزید و شمر با آل رسول
ج ۲ علا ص ۱۵۲ س ۲۹

اهل تأویل

اهل باطن مقابل اهل ظاهر و صورت. آنانکه بظاهر قرآن التفات
نکرده و بمعنی تأویلی تکیه کنند. (لغت نامه) - ناصر خسرو درباره آنها
گفته است: اهل تأویل (گفتند) کنون این دور محمد مصطفی صلی الله
علیه و آله وسلم است بدین خبر: «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ
مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ.» و هر که از این امت، بحکم این خبر
دست اندر این سفینه نرند که نوح دروست و اندرین کشتی نشینند بطوفان
جهل و آب فتنه هلاک شود. (جامع الحکمتین ص ۳۸) - منزلت رسول
علیه السلام تأویل کتاب و شریعت است بی تنزیل. (جامع الحکمتین ص
۲۹۱).

اهل تأویل بآن دسته از مسلمانان اطلاق میشود که گویند آیات کتاب
الهی بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد و او مأمور تالیف
و دعوت خلق بآن آیات و کتاب بود بدون تأویل. و این کتاب را محکمت
و متشابهات و ظاهر و باطنی است که فقط راسخون فی العلم به حقایق و باطن
آن آگاهند و بس. آنان وصی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و

فرزندان اویند که به حقیقت قران و علم شریعت و باطن آن سخت آگاهند
و میتوانند آیات این کتاب آسمانی را به بواقع تعبیر و تأویل نمایند. رـك
تأویل

اهل تائید

ناصر خسرو گوید آنان اندر خاندان مصطفی علیه السلام اند. (جامع
الحکمتین ص ۵۸) - اهل تأیید بدستوری خازن علم کتاب خدای و شریعت
رسول علیه السلام و علی، وارث مقامه سخن گویند. (ص ۱۳۸) آنان خازنان
علم کتاب و شریعت اند (ص ۲۵۸) - فرزندان رسول علیه السلام اند. (ص
۲۱۷) - اهل تأیید علیهم السلام یعنی امامان امت از فرزندان رسول مصطفی
صلی الله علیه و آله (۲۱۸) - چه، رسول صلی الله علیه و آله و سلم بمکه
مروصی خویش را گفت: او از من و من از وی ام. و هر کس داند ایشان دو
شخص بودند، از یکدیگر نباشند، و لکن چو هر دو اهل تأیید بودند و از
یکدیگر بودند. (۲۳۷) - اهل تأیید الراسخون فی العلم اند. (جامع الحکمتین
ص ۳۱۶)

کسانی که بتأیید امامان و اوصیا از جانب الهی و رسول اکرم صلی الله
علیه و آله معتقدند، شیعه اند که به تأیید ائمه اطهار معتقدند و آنها را مؤید
من عند الله دانند. صوفیان در آثار خود اولیاء الله و مردان کامل و شیوخ
خویش را نیز از این دسته شمرند و آنها را مؤید من عند الله دانند.

اهل تجرید

رـك: تجرید.

اهل تصوّف

رـك: تصوّف

اهل تعطیل

اهل تعطیل گویند عالم قدیم است و مراورا صانع نیست، بل صانع

موالید از نبات و حیوان، خرد افلاك و انجم است که همیشه بودست و همیشه باشد. (جامع الحکمتین ص ۳۱) - گویند که عالم همیشه بوده است و خواهد بود و هرگز نباشد که نباشد. خانه است عالم بی خانه خدای مشمر و معطل است. (هفتاد و سه ملت ص ۲۲ به نقل از حواشی کشف الحقایق ص ۲۴۶) - اهل تعطیل صفات خدای را منکر شدند و بندگی خود را به خداوند اضافه کردند. (کشف الحقایق ص ۱۲).

اهل تعطیل از نظر مسلمانان به گروهی اطلاق میشد که از خداوند نفی صفات و اسماء می نمودند. (جهت اطلاع بیشتر ر-ك: تبصرة العوام والفرق بین الفرق ذیل کلمه دهریون و معطله و شرح ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۳۹ و خاندان نوبختی صفحات ۲۵۹ و ۲۶۴ و حاشیه نگارنده بر منطق الطیر ص ۱۲۴).

اهل تقلید

بدانکه اهل تقلید بزبان اقرار می کنند و بدل تصدیق میکنند هستی و یگانگی خدا را تعالی و تقدس و میدانند که این عالم را صانعی است و صانع عالم یکیست اول و آخر ندارد. ظاهر و باطن بندگان را میداند. و دانا و تواناست همه چیز. اما اعتقاد این طایفه بواسطه حس و سمع است، یعنی نه بطریق کشف و عیان، و نه بطریق دلایل و برهان است، شنوده است و اعتقاد کرده است. این طایفه از اهل ایمان اند. اسباب پیش این مقلد معتبر باشد و همه چیز را باسباب اضافت کنند و از سبب بینند. از جهت آنکه این مقلد هنوز در حس است، و اسباب محسوس اند و حس این مقلد پیش ازین درک نمیتواند کرد و از اسباب در نمی تواند گذشت. (باختصار از انسان کامل نسفی ص ۳۹ بعد).

اهل تقلید در نظر صوفیان ظاهریانی هستند که هنوز بمرحله تحقیق نرسیده اند و بآنچه در شریعت، از دیگران می بینند و از آن تقلید می نمایند بسنده کرده اند. این طایفه باندک شبهه ای که در رفتار و اعمالشان شود دچار

ظن و تردید میشوند و چه بسا که از راه بازمانده و بگمراهی و ضلالت میافتند. بقول نسفی این قوم، همیشه گرفتار غم عمر و معاش و اندوه رزق و حرص و سعی بسیار در کارها و محبت اسباب و محبت غیر و اعتماد کردن بر گفت منجم و طبیب اند. (انسان کامل نسفی ص ۴۵).

ر- ك: تقلید:

در مثنوی آمده است:

افکند در قعر يك آسپشان	صد هزاران اهل تقلید و نشان
قایمست و جمله پروبالشان	که بظن تقلید و استدلالشان
درفتند این جمله کوران سرنگون	شبهه‌ای انگیزد آن شیطان دون
ج ۱ علا ص ۵۶ س ۱۴	دفتر ۱ نی ص ۱۳۵ س ۲۱۲۵

اهل تمکین

اهل تمکین حال ایشان از تغییر بر گذشته باشد و ایشان محو باشند اندر وجود عین. ایشانرا نه هیبت بود و نه انس و نه علم و نه حس. (ترجمه رساله قشریه ص ۹۸) - کسانی که اوصاف بشریت از آنها زایل شده باشد (ترجمه رساله قشریه ص ۷۷۴) - ر- ك: تمکین.

اهل تناسخ

اهل تناسخ میگویند که معاد جائی را گویند که يك نوبت در آنجا بوده باشند و باز خواهند که بهمان جای باز گردند. و بدانکه اهل تناسخ میگویند که نفوس جمله آدمیان در عالم علوی موجود بودند، و هر يك بوقت خود از عالم علوی باین عالم سفلی نزول میکنند، و بر مرکب قالب سوار میشوند، و کمال خود حاصل می کنند. چون کمال خود حاصل کردند، باز عروج میکنند و بعالم علوی باز میگردند. (باختصار از انسان

کامل نسفی ص ۴۰۸ ببعده)۔ بدانکه اهل تناسخ گویند که نفوس جزوی از عالم علوی بدین عالم سفلی بطلب کمال آمده‌اند، و کمال بی آلت نمیتوانند حاصل کردن، و آلت نفوس جزوی قالب است. پس قالب خود را میسازند بقدر استعداد و کمال خود، یعنی اول صورت نباتات و اشجار پیدامیکنند بتدریج، باز صورت حیوان پیدا میکنند بتدریج، باز صورت انسان پیدا میکنند بتدریج و در هر مرتبه نام دیگر میگیرند. (کشف الحقائق ص ۹۴)

ر۔ك: تناسخ

اهل توحید

ر۔ك: توحید.

اهل حال

سلمی آنها را ارباب احوال خوانده و یازید بسطامی را از آن جمله دانسته است. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۳ و ۶۷)۔ ظاهراً بصوفیانی اطلاق میشده است که بیشتر باحوال درون خود متمسک بوده‌اند و از این طریق بهره بیشتری میبرده‌اند تا طی مقامات سلوک. و فرق بین حال و مقام در ذیل این دو کلمه آمده است. در مناقب افلاکی حکایتی است که چون شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی بروم رفت قصد زیارت سید محقق ترمذی نمود و «میخواست که زیارت سید را دریابد. صاحب از بندگی سید اجازت حاصل کرده چون بحضرت سید درآمد، دید که سید بر خاک نشسته بود. اصلاً حرکت نفرمود. شیخ از دور سر نهاد و بنشست، هیچگونه قیل و قالی درمیان نرفت. شیخ زاری کنان برخاست و روانه شد. مریدان گفتند درمیان شما اصلاً سؤال و جوابی و کلماتی نرفت، مبنی بر چه بود؟ شیخ گفت: پیش اهل حال، زبان حال می‌باید، نه زبان قال چه بی آن حال بمجرد قال، مشکلات در وقت حل نمیشود. (افلاکی ص ۷۲)۔

این دسته از سالکین چون باحوال درون بیشتر متوجه بودند، به سماع اقبالی فراوان داشتند و از مجالس سماع بهره‌ها و فیض‌ها میبردند. از این جهت است که مولانا جلال‌الدین فرمود: «سماعیست که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است (مقامات) که ایشان را آب دیده و رقت آید. و سماعیست که فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن فرض عین است، چنانکه پنج نماز و روزه رمضان و چنانکه آب و نانی خوردن بوقت ضرورت فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است، اگر اهل سماعی را بمشرق سماعیست، صاحب سماع دیگر را بمغرب سماع باشد و ایشان را از حال یکدیگر خبر باشد. (افلاکی ص ۶۵۸) - رک حال.

اهل حق

قومی که باحجت و برهان خود را بدانچه در نزد خدای تعالی است برحق میدانند، یعنی اهل سنت و جماعت. (تعریفات ص ۳۳) - ظاهراً صوفیان، این کلمه را بر خود اطلاق کنند و صوفیان کامل را اهل حق دانند. چنانکه شمس تبریزی گفته است: «اهل دنیا اند و اهل آخرت و اهل حق. شبلی اهل آخرتست و حضرت مولانا اهل حق.» (افلاکی ص ۳۱۷).

اهل خانقاه

رک: خانقاه

اهل ذکر

اهل ذکر انبیا و اولیا و علمای محقق و عرفای موحدانند و آنانکه با قدم صدق و صفا وجد و وفا از آنان پیروی کنند که در قرآن مجید از آن به قسط و عدل و رسوخ و ثبات تعبیر شده است. (جامع الاسرار ص ۵۷۵) -

پس از انبیاء و اولیا علیهم السلام، کسانی اهل ذکرند که به توجه تام و صفای باطن و خلوص اعتقاد و تسلیم کامل و تصدیق خالص موصوفند. و یا بمساعدت و معاونت عارف کامل محققى بمقام استقامت و تمکین، یعنی مرتبه تکمیل و وصول به حقایق و دقائق آن واصل شده باشند. (جامع الاسرار ص ۶۱۵)۔
ر-ك: ذکر.

اهل ذوق

کسی است که تجلیات وی از مقام روح و قلب به مقام نفس و قوای او نازل شود و چنان شود که آنها را به حس دریا بد و با ذوق درك کند و از بشره و سیمای او ظاهر باشد. (تعريفات ص ۳۳)۔ متساکر را اهل ذوق خوانند. (مصباح الهدایه ص ۱۳۷) یعنی سالکی که مشتاق مقام سکر است و هنوز بآن نرسیده باشد۔ اهل ذوق ظاهراً بکسانی اطلاق می کنند که حقایق را با ذوق خود دریابند نه از راه علوم کسبی و بحث و جدال عالمانه و مطالعه کتب و آثار اهل علم۔ ر-ك: ذوق.

اهل سلوک

ر-ك: سلوک

اهل سنت

اصحاب حدیث و اشعریان، مقابل معتزله و جهمیه. کسانی که خلفاء سه گانه (ابوبکر، عمر، عثمان) را بر امیر المؤمنین علی علیه السلام مقدم میدانند. (ترجمه رساله قشیریہ ص ۷۷۴)۔ بعضی میگویند که خدای تعالی در ازل ذات و صفات همه چیز را و مقدار همه چیز را دانسته است و خواسته است یعنی علم و ارادت او تتمید است و این طایفه اهل سنت اند. (انسان

کامل نسفی ص ۶۲).

شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل گوید «بدان که شرایط سنت و جماعت و مسایل آن بسیارست، اما اصل ده قاعده است: اول آنست که اقرار دهی که ایمان قول بنده است، هر که بگفت لا اله الا الله محمد رسول الله او مؤمن است. دوم آنست که همه چیزها را جمع داری در قضای اینزد و سبحانه و تعالی در مشیت وی هم خیر و هم شر و هم نفع و هم ضرر. قاعده سوم آنست که جمله یاران رسول علیه السلام را جمع داری در دوستی و نیک گفتن، و هیچکس را از ایشان بدنگویی از جمله ایشان ابوبکر را فاضلتر گوئیم، پس عمر را، پس عثمان را پس علی را رضوان الله علیهم اجمعین. چهارم، آنست که همه جماعتها و جمعهای مسلمانان را حق گویی و حق دانی و از پس همه مسلمانان نماز رواداری. قاعده پنجم، آنست که اقرار دهی اینزد را سبحانه بتوان دید، و بهشتیان خدای را به بینند از بهشت، به چشم سر بی چون و چگونه. قاعده ششم، آن است که همه صفات ستوده ملک سبحانه و تعالی را جمع داری به اعتقاد چون علم و قدرت و علو و عظمت و سمع و بصر و حیات و مشیت.

قاعده هفتم، آنست که اقرار دهی که بندگان را استطاعت است. توانند که فعل کنند و توانند که نکنند و استطاعت قبل الفعل است. قاعده هشتم، آنست که اقرار دهی قرآن و دیگر کتابهای خدای عزوجل کلام وی است به گفت نیافرید و سخن وی است و سخن وی از وی جدانست. بگفت بقدرت، نه به آلت و جارحت. قاعده نهم آنست که اقرار دهی که آمرزش گناه کبیره از خدای عزوجل روا باشد، مومنان را و سنیان را بی توبه، چون خواهد. و هر گناهکاری از مومنان که با خدای عزوجل رسد و توبه نکرده باشد، کار وی در مشیت خدای است. قاعده دهم آنست که به متشابهاتی که در قرآن است و در اخبار رسول علیه السلام، بدان اقرار دهی، و هر چه از آن محتمل تأویل و تفسیر است و مفسران آنرا تفسیر کرده اند، از قول ایشان در نگذری و بر آن نیفزایی و هر چه آنرا معنی نگفته اند و مجمل بگذاشته اند، به عقل و وهم خویش در آن هیچ سخن نگویی و در

تشبیه نیفتی و در جمله اقراردهی که همه قول خدای است و حق است (باختصار از انس التایبین ص ۴۳ تا ۴۹) جهت مزید اطلاع ر- ک: تبصرة العوام والفرق بین الفرق وشذرات الذهب ج ۲ و ۳ ذیل فتن بین شیعه و سنی. و بیان الادیان و خاندان نوبختی و سایر کتب و ممل و نحل.

اهل صفا و صفوت

استاد امام گوید رحمة الله که خلوت صفت اهل صفوت بود و عزلت از نشانهای وصلت بود. و مرید و مبتدی را چاره نبود از عزلت اندراول کار از ابناء جنس او، و اندر نهایت از خلوت. (ترجمه رساله قشیریه ص ۱۵۳) - صوفیانی که از رذایل و صفات نفسانی پاک شده اند. (ترجمه رساله قشیریه ص ۷۷۴).

اهل صفه

بضم صاد و کسر و تشدید فاء، درویشان صحابه و مهاجران غریب و پارسایان صدر اسلام بودند که در صفه مسجد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در قبا نزدیک مدینه مسکن گزیده بودند. (مفتاح النجاة ص ۲۶۱) - ابی نعیم اصفهانی که نیمی از مجلد اول و دوم کتاب خود، حلیة الاولیاء بر شرح احوال اهل صفه اختصاص داده است در مقدمه مقال پس از ذکر آیات قرآن مجید که در شأن این قوم نازل شده و روایات و احادیث نبوی که در باره آنها نقل کرده اند گوید اصحاب صفه مردمانی فقیر بودند (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۳۳۸) و رسول صلی الله علیه و آله و سلم میفرمود آنان میهمانان اسلامند و صحابه اگر صدقه ای برایشان میفرستادند بدان دست دراز نمی کردند و از آن استفاده نمی نمودند، اما اگر هدیه ای میفرستادند قبول میکردند و بکار میبردند. و هر کس که در آن روزگار بمدینه وارد میشد اگر در آن شهر آشنایی داشت بمنزل او وارد میشد و اگر نداشت بر

اصحاب صفہ نزول می‌کرد. (ص ۳۳۹).

تعداد اهل صفه نسبت باوقات و احوال متغیر بود گاهی بعلت واردان مدینه زیاده میشدند و گاهی کم (ص ۳۴۰) - ابوهریره گفت دیدم هفتاد نفر از اصحاب صفه را که يك جامه داشتند و با آن يك جامه هر کدام به نوبت نماز می‌گذاشتند. (۳۴۱) و ائله بن اسقع گفت که من از اصحاب صفه بودم و هیچکدام ما جامه‌ای تمام نداشتیم. (حلیة اولیاء ج ۱ ص ۳۴۱).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم توجهی خاص باین عده داشت گویند در مجلسی که با اهل صفه نشسته بود تا آنها بر نمی‌خواستند مجلس را ترك نمی‌فرمود و چون با آنها مصافحه می‌فرمود تا آنها دستش را رها نمی‌کردند دست خود را از دستان آنها بیرون نمی‌کشید بامرش صحابه اغلب آنها را اطعام می‌کردند. (اللمع ص ۱۳۳).

هجویری گوید: و اندر وقت پیغمبر علیه السلام فقرا و مهاجرین بودند. آنان که اندر حکم ادای عبودت و صحبت پیغمبر علیه السلام نشسته بودند، اندر مسجد وی، و از اشغال بکلی اعراض کرده و بترك معارضه بگفته و خداوند را تعالی بروزی خود استوار داشته و توکل بروی کرده تا رسول صلی الله علیه و آله وسلم مأمور بود به صحبت و قیام کردن حق ایشان چنانکه فرمود: عز من قائل «ولانظر الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی ویریدون وجهه.» و نیز گفت: «ولانعد عیناک عنهم ترید زینه الحیاة الدنیا و لاتطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا.»^۱ تا رسول علیه السلام هر کجا یکی از ایشان بدیدی گفتی: مادر و پدرم فدای آنان باد، که خداوند تعالی بر من از برای ایشان عتاب کرد. (کشف المحجوب ص ۲۲) - بدانکه امت کثر هم الله مجتمع اند بر آنکه پیغمبر را علیه السلام گروهی بوده‌اند از صحابه رضوان الله علیهم اجمعین که اندر مسجد وی ملازم بودند و مهیا مرعادت را و دست از دنیا برداشته بودند و از کسب اعراض کرده بودند. و کتاب خدای عزوجل بفضایل ایشان ناطقت و پیغمبر را علیه السلام اندر مناقب ایشان اخبار بسیار بما

رسیده است. ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کند از پیغمبر علیہ السلام، که چون پیغمبر علیہ السلام بر ایشان برگزشت و مرایشان را بدید، بایستاد و خرمی دل ایشان اندر فقر و مجاهدت بدید. گفت: «بشارت مر شما را و آنکه از پس شما بیایند بصفه شما و اندر فقر خود راضی باشند. ایشان نیز از رفیقان منند اندر بهشت» (کشف المحجوب ص ۹۷).

مییدی گوید: اینست صفت درویشان و اصحاب صفه هم ترس بود ایشانرا و هم علم، هم اخلاص بود ایشانرا و هم صدق. رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم روزی بایشان برگزشت. ایشان را دید هر یکی کان حسرت شده و اندوه دین به جان و دل پذیرفته، با درویشی و بی کامی بساخته ظاهری شوریده و باطنی آسوده، قلاده معیشت و نعمت گسسته و راز ولی نعمت بدل ایشان پیوسته. چشمهاشان چون ابر بهاران، و رویها چون ماه تابان. همه در آن صفت کشیده، و نور دل ایشان بهفت طبقه آسمان پیوسته. رسول خدا آن سوز و نیاز و آن راز و نیاز ایشان دید گفت: «اِبْشُرُوا يَا اَصْحَابِ الصَّفَةِ. فَمَنْ لَقِيَ عَلَيْكُمْ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي اَنْتُمْ عَلَيْهِ الْيَوْمَ رَاضِيًا بِمَا فِيهِ. فَاِنَّهُ مِنْ رُفَقَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» بوهریزه گفت هفتاد کس دیدم از اصحاب صفه که با هر یکی از ایشان نبود مگر گلیمی کهنه پاره پاره برهم نهاده و برگردن خود بسته کس بود که تا نیمه ساق برسیده، و کس بود که تا به کعبتین، و آنکه به هر دو دست خویش فراهم میگرفتند و بدان عورات می پوشیدند. و رسول خدا هر گه که فتحی در پیش بودی گفتی: خداوندا بحق این دل های افروخته، و بحق این شخصیت های فرو ریخته که ولایت کافران بر ما بگشایی و ما را بر کافران نصرت دهی. و گفتی: مرا که جوئید در میان اینان جوئید، و روزی که خواهید بدعاء ایشان خواهید. و آنکه موافقت ایشان را درویشی به دعا خواستی. (کشف الاسرار ص ۳۷۵).

خلاصه مطلب آنکه: در زمان حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عده ای از صحابه که اغلب آنها از مشاهیر اصحاب آن حضرت اند در گوشه ای از مسجد آن سرور عالمیان که شاید اندکی از سطح زمین بلندتر بوده است فراهم آمدند و در آنجا معتکف شدند. و به اعراض از دنیا و چشم

پوشیدن از مطامع آن و مجامع آن و مجاهده نفس و ریاضت مشغول شدند. روزها را اغلب در روزه و شبها را در نماز و نیاز بدرگاه بی‌نیاز می‌گذرانیدند. به اقل معیشت بسنده کردند و در فقر و مسکنت فوق‌الطاقه‌ای روزگار می‌گذاشتند، تا آنجا که اغلبشان جز جامه‌ای مشترك نداشتند که هنگام نماز به نوبت از آن استفاده میکردند. روزیشان از هدایای سایر صحابه و مسلمانان می‌گذشت، و اغلب به چند خرما و غذائی بس ناچیز قناعت میکردند. رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بدانان بدیده احترام مینگریست و اغلب اوقات خود را در میان آنان بسر میبرد و چون باغ‌وای مشرکان که ایمان آوردن خود را موکول به ترك مصاحبت با این قوم کرده بودند راضی شد. آیاتی در فضیلت این قوم و امر به توجه بیشتر بدانان نازل شد که پیغمبر علیه‌السلام به یکبارگی دل از توانگران مشرك بر کند و بدلجویی و مصاحبت بیشتر این طایفه پرداخت. این دسته از صحابه که بعلت تعب و مجاهده بسیاری و فراهم آمدنشان در صفه‌ای از مسجد پیغمبر علیه‌السلام باصحاب صفه مشهور شدند، بعدها در تاریخ اسلام مثل اعلای زهد و تقوی و مجاهده با نفس و اعراض از دنیا شدند. صوفیان هم که زهد و تقوی اساس طریقت آنانست خود را تابع آنها شمردند و در کتب خود به تجلیل فراوان از آنها پرداختند تا آنجا که بسیاری از محققین کلمه صوفی را از همین اصحاب صفه مشتق دانستند.

در تعداد این صحابه که مورد احترام خاص مسلمانان واقع بودند، اختلافست تعدادشان را از سی تا هفتاد و هشتاد و بیشتر برشمرده بودند. و این اختلاف بیشتر ناشی از آنجا شد که اغلب کسانی که به مدینه می‌آمدند و جا و منزلی نداشتند در مسجد رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نزد این دسته از اصحاب وارد میشدند و از همان زمان تعداد آنها در تغییر و تبدیل بود. ابوهریره صحابی مشهور تعداد آنها را هفتاد تن دانسته ولی ابو نعیم اصفهانی تا نود و هشت صحابی را ذکر کرده است که از این دسته از اصحاب بوده‌اند. در میان اصحاب صفه بکسانی برمیخوریم که در تاریخ اسلام شهرتی بسزا داشته‌اند، مانند بلال بن رباح و سلمان فارسی و ابو عبیده

جراح و عمار یاسر و عبدالله بن مسعود و مقداد بن اسود و صهیب وزید بن خطاب برادر خلیفه دوم و عکاشه و عبدالله بن عمر و ابوذر غفاری و دیگران و از بسیاری از آنان احادیث فراوانی نقل شده است که در کتاب الامام الصادق والمذاهب الاربعه جلد ۱ ص ۶۰۸ به تفصیل به آنها اشاره شده است جهت اطلاع بیشتر ر-ک: حلیة اولیاء ج ۱ از ص ۳۳۷ تا آخر کتاب وج ۲ تا ص ۱۳۲ و ترجمه تفسیر طبری ج ۱ ص ۱۷۳ ببعده و اخبار الدول قرمانی حاشیه ابن اثیر ج ۱ ص ۲۷۴ و کشف الاسرار میبیدی ج ۳ ص ۳۷۵ ببعده و کشف المحجوب ص ۹۶ تا ۹۹ و شرح تعرف ج ۱ ص ۳۵ ببعده و ۶۵ ببعده، و انس التائبین ص ۱۸ تا ۲۲۲ واللمع ص ۱۳۳ ببعده و عوارف المعارف ص ۶۲ ببعده و الامام الصادق ج ۱ ص ۶۰۸ ببعده.

اهل طامات

نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقایق خود کند و اظهار کرامت خود خواهد و کند و در مقامات کشف و کرامت مقید شده باشد. و در کشف اللغات گویند: طامات نزد صوفیه عبارت از خودنمایی و خود فروشی و کمالاتیست که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۹۲۷).

اهل طریقت

ر-ک: طریقت

اهل ظاهر

آنکه بر ظاهر کتاب خدا عمل کند. مقابل اهل تأویل. (لغت نامه) کسانی که در آیات قرآن مجید تأویل روا ندارند و بظاهر آن بسنده نمایند.

اهل ظاهر یا ارباب شریعت مانند متکلمین و امثال آنها. (جامع الاسرار ص ۳۵۴) - مثال اهل ظاهر و باطن چون اهل چین اند در صنایع خود و اهل رومند در صیقل کردن. اهل ظاهر میکوشند تا نقوش علوم را بقلم تحصیل و پرگار و افکار و تذکیر رسم کنند و اهل باطن سعی میکنند تا با تصفیه قلوب و صیقل کردن دل عجب بر آنها رفع گردد و به حقیقت علوم پی ببرند بهمین جهت تا وقتی که آینه‌شان صافست علوم بدون غلط و سهو و نیشان برایشان حاصل میشود اما اهل ظاهر با همه مشقاتی که تحمل میکنند خالی از غلط و سهو و نیشان و زیاده و نقصان نیستند. (جامع الاسرار ص ۵۳۷).

اهل فقر

ر-ك: فقر

اهل کثرت

بدان که اهل کثرت دو طایفه اند: یک طایفه را اهل شریعت گویند، و یک طایفه را اهل وحدت میخوانند. بدان که اهل شریعت و اهل وحدت میگویند که: از مخلوقات هیچ وجودی آن قدر و منزلت ندارد که وجود آدمی دارد، و این قدر و منزلت از آنستکه خود را میداند و خدای را میشناسد. و از تمام مخلوقات آدمی مقصود بود و باقی همه طفیل آدمی اند... زیرا که آدمی محتاج بزمان و مکان و غذاست، و بدین سبب چیزها لازم آید. این جمله چیزها که پیدا آمده است از لوازمست، و آن عزیز از سر همین نظر فرموده است.

آفرینش نثار فرق تواند بر مچین چون خسان زر ایثار چون معلوم شد که حکمت در آفرینش خلق آن بود تا حق تعالی شناخته شود پس بنابراین بعضی از اهل شریعت گفتند که معرفت ذات و صفات خدای تعالی مقدور باشد، و ممکن باشد که آدمیان ذات و صفات او را

چنانکه هست بشناسند. اما جمهور اهل شریعت و تمام اهل حکمت گفته اند که: معرفت واجب الوجود علی الحقیقة مقدر بشر نیست و در فکر هیچ آدمی در نتواند آمد که کمال الوهیت بلندتر از آنست که باحاطت ذهن و ظاهر و مخاطر شود: (کشف الحقایق ص ۱۵۰ بعد).

اهل کشف

بدان که اهل کشف بزبان اقرار می کنند و بدل تصدیق میکنند هستی و یگانگی خدای را تعالی و تقدس. و این که بزبان اقرار میکنند و بدل تصدیق میکنند به طریق کشف و عیان است. این طایفه اند که از تمامت حجابها گذشتند و بمشاهده خدای رسیدند و بلقای خدای مشرف شدند. و چون بلقای خدای مشرف شدند، و بعلم الیقین دانسته بودند، اکنون بعین الیقین هم دانستند و دیدند که هستی خدای راست و بس. ازین جهت این طایفه را اهل وحدت میگویند که غیر خدای نمی بینند، همه خدای می بینند و همه خدای میدانند. (انسان کامل نسفی ص ۴۴) این علم بخواندن کتب و به بحث و مناظره معلوم نشود و روشن نگردد، از جهت آنکه این علم نصیب اهل کشف است، و این معرفت نصیب اهل ذوق است. ایدرویش بحقایق چیزها اهل کشف رسیدند و چیزها را کماهی اهل کشف دیدند و دانستند باقی جمله در خواب اند، و در خواب می بینند و در خواب با یکدیگر حکایت مینمایند. اگر نمی توانی که سالها بریاضات و مجاهدات مشغول باشی از اول عمر تا به آخر عمر در صحبت دانایان ثبات نمای تا بمقام کشف رسی و چیزها را کماهی بدانی و به بینی. (انسان کامل نسفی ص ۲۶۹ بعد).

ر-ك: کشف.

اهل معرفت

«بدانکه روح انسانی جوهری لطیف است و قابل تجزی و تقسیم

نیست و از عالم امرست. چون خدای تعالی خواست مراتب ارواح را بیافریند به آن زَبَدِ نورانی نظر کرد، آن زَبَدِ بگداخت، و به جوش آمد و از زَبَدِ و خلاصه آن زَبَدِ روح خاتم انبیا بیافرید و از زَبَدِ و خلاصه آن باقی ارواح اوالعزم بیافرید. و از زَبَدِ و خلاصه آن باقی ارواح رسل. و از زَبَدِ آن باقی ارواح انبیا، و از زَبَدِ آن باقی ارواح اولیا بیافرید و از زَبَدِ و خلاصه آن باقی ارواح اهل معرفت بیافرید». (انسان کامل نسفی ص ۵۶).

اهل معرفت اهل منزل هشتم اند و قومی بغایت بزرگ اند، چنان که صفت بزرگی ایشانست، نتوانستم کردن. قومی اند که سالهای بسیار خدمت مشایخ، ریاضیات و مجاهدات کشیده اند و علم صورت و علم معنی حاصل کرده اند و گمان بردند که بخدای رسیدند و خدای را شناختند. آنگاه پس از هفتاد سال دانستند که هیچ نمیدانند، و هرچه می دانستند معلوم ایشان گشت که همه خیال و پندار بود و به عجز و نادانی خود اقرار کردند و با خلق عالم بیکبار صلح کردند و خلق را همچون خود عاجز و بیچاره دیدند و راضی و تسلیم شدند. ای درویش، بدانکه اهل معرفت مدت‌ها در میان علما بوده اند و مدت‌ها در میان حکما و مدت‌ها در میان اهل تناسخ و مدت‌ها در میان اهل تصوف و مدت‌ها در میان اهل وحدت بوده اند. و در میان هر قومی که بوده اند آن قوم گفته اند که حق با ماست و دیگران بر باطل اند. اهل معرفت اندیشه کردند که چون هر یکی برخلاف یکدیگر میگویند جمله حق نتوان بودن، پس بیقین دانستند که جمله بر حق نیستند. و با خود اندیشه کردند که چون بر خلاف یکدیگر گفتندی به یقین از پیغمبر نمی گویند و چون از او نگویند البته به رای و اندیشه و عقل خود گویند. و کسی که برای و اندیشه و عقل خود گوید، حال ازل و ابد نداند و احوال بعد از مرگ نشناسد. و چون نیک تأمل کردند، سخن‌های این جماعت هیچیک اصل نداشت.

«بدانکه اهل معرفت گویند آدمیان علم محسوسات دارند و محسوسات را آن چنان که هست هم نمی دانند، پس وقتی که محسوسات را چنان که هست نمی دانند، چیزی که محسوس نباشد و غیب بود چگونه دانند؟ بدانکه اهل

معرفت میگویند مصلحت سالکان ملك و جمله عالم آنست که بهعجز و نادانی خود اقرار کنند، و دعوی دانش از سر بنهند و مقلد پیغمبر خود شوند، تارستگار دنیا و آخرت شوند. گویند جمله انبیا که دعوت خلق کردند، غرض و مقصد ایشان چهار چیز بود: اول آنکه تا مردم ترك دنیا کنند و بدنیا فریفته نشوند و از دنیا بقدر ضرورت قناعت کنند. دوم آنکه تا مردم از اخلاق بد پاك شوند و باخلاق نيك آراسته گردند. سوم آنکه تا مردم راست گفتار و راست کردار باشند. چهارم آنکه تا مردم دعوی دانش از سر بنهند و بهعجز و نادانی خود اقرار کنند و مقلد پیغمبر خود شوند و آنچه پیغمبر گفته است قبول کنند و بجای آورند و بعقل خود طریقی و مذهبی پیش نگیرند، مقصود کل ایشان از دعوت، این چهار چیز بود. از جهت آنکه دوستی دنیا سبب بلا و فتنههاست و اخلاق بد دوزخ است و اخلاق نيك بهشت است. و دعوی دانش از سر نهادن و برعجز و نادانی خود اقرار کردن و مقلد پیغمبر خود شدن و متابعت شریعت وی کردن، سبب رستگاری دنیا و آخرت است.» (باختصار از انسان کامل نسفی ص ۴۳۶ تا ۴۴۱)

ر۔ ك: معرفت.

اهل معاملات

کسانی اند که از ترس دوزخ و امید بهشت عبادت کنند نه محض رضای دوست. و گویند. «عمل خالص آنست که از آفات بیرون آید و سلامت یابد، که آفات تباه کننده عمل است. برای آنکه یا ریای خلق است، یا عجب نفس است، یا طمع عوض است، یا دیدن عمل. و عمل خالص آن باشد که فرشته نداند تا بنویسد و شیطان نه بیند تا فساد کند و نفس نه بیند تا عجب آورد.» (شرح تعرف ج ۳ ص ۱۳۶) - آنانکه از ترس عقاب آخرت و یا امید پاداش در قیامت عبادت کنند و عمل و طاعت عرضه دارند در نظر صوفیان اهل معامله اند نه مخلص در عمل و طاعت.

اهل وحدت

«اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس. و دیگر میگویند این وجود ظاهری دارد و باطنی دارد باطن این وجود نورست و این نورست که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. نوری نامحدود و نامتناهی و بحری بی پایان و بیکران. حیات و علم و ارادت و قدرت موجودات ازین نورست. بینایی و شنوایی و گویایی و گیرایی و روایی موجودات ازین نورست. طبیعت و خاصیت و فعل موجودات ازین نورست، بلکه خود همه این نورست. بدانکه ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر صفات این نورست. افراد موجودات جمله یکبار مظاهر صفات این نورند.» (انسان کامل نسفی ص ۴۶).

«بدان که اهل وحدت دو طایفه اند، یک طایفه میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس. و طایفه دیگر که میگویند وجود بر دو قسم است، وجود حقیقی و وجود خیالی. خدای وجود حقیقی دارد و عالم وجود خیالی دارد. خدای هستی است نیست نمای و عالم نیستی است هست نما. عالم جمله به یکبار خیالی و نمایشی است و به خاصیت وجود حقیقی که وجود خدای است این چنین موجود می نماید و بحقیقت وجود ندارد، الا وجود خیالی و عکسی و ظلّی.» (ص ۴۹ و ص ۴۲۲) - این طایفه در وجود خدای همان میگویند که اهل تصوّف می گفتند، و فرق میان این طایفه و اهل تصوّف آنست که اهل تصوّف عالم را خیال و نمایش نمی گفتند. میگفتند عالم و اهل عالم هر یکی حقیقتی دارند، اما وجود خدای قدیم است، و وجود عالم حادث است. و این طایفه گویند که عالم و اهل عالم جمله بیکبار خیال و نمایش است و حقیقتی ندارند.»

بدان که اهل وحدت دو قسمند: یکی اصحاب نار، و یکی اصحاب نور. باز اصحاب نار دو طایفه اند، و هر دو طایفه را اتفاقست که این عالم محسوس خیال و نمایشست، و وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلّی. و به خاصیت وجود واجب الوجود این چنین موجود مینمایند. اسم ایشان همچون

اسم سرابست و صورت ایشان صورت خواب.
 بدان که اصحاب نور هم دوطایفه‌اند: هر دوطایفه را اتفاقست که هر دو
 عالم بحقیقت موجوداند. اما میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود
 حق تعالی است، و بغیر وجود خدا چیزی دیگر موجود نیست و هر نوعی از
 انواع موجودات مرتبه‌ای از مراتب وجودند، و هر اسمی از اسمای
 موجودات اسمی از اسمهای این وجودست، پس انسان مرتبه‌ای از مراتب
 این وجود باشد و اسم انسان اسمی از اسماء این وجود. (کشف الحقایق
 ص ۹۹).

بدان که بعضی از اهل وحدت میگویند که سالکان بر دو قسمند: يك
 قسم ارضی، و يك قسم سماوی. سالکان ارضی مرکبی دارند که با آن مرکب
 در ارض سلوک میکنند، و بی آن مرکب امکان سلوک ندارند. و سالکان
 سماوی براقی دارند که با آن براق در سماطیران میکنند و بی آن براق
 امکان طیران ندارند. مرکب سالکان ارضی ذکرست، و مرکب سالکان
 سماوی فکر. و بعضی دیگر هم از اهل وحدت میگویند که: مرکب سالکان
 ارضی مجاهده است و براق سالکان سماوی، مشاهده است.

مرکب سالکان ارضی که مجاهده است چهار شرط دارد که بی آن
 چهار شرط سیر نمیتوانند کردن: اول صحبت داناست، دوم امتثال امر
 داناست، سیم ذکر دوامست، چهارم تقوی و پرهیزگاریست. و براق سالکان
 سماوی که مشاهده است چهار پر دارد که بی این چهار پر امکان ندارد که
 طیران کنند. اول سمع راست است، دوم بصر راست است سیم، فکرست و
 چهارم الهام. (همان کتاب ص ۱۳۸ باختصار.) - (جهت مزید اطلاع
 رک: انسان کامل نسفی ص ۲۴۸ تا ۲۷۴ و ۴۳۵ تا ۴۳۴).

(آیات)

در لغت بمعنی علامتها و نشانها، و هر يك از فقرات جمل قرآن
 مجید است. (لغتنامه) و در اصطلاح صوفیان عبارتست از جمع و جمیع

شهود اشیاء پراکنده و متفرق بعین و احدیت الهی حقیقی و در انسان کامل آمده است که آیات عبارتند از حقایق جمع، و هر آیتی دلالت بر جمع الهی دارد از لحاظ معنی مخصوصی که از آن جمع الهی از مفهوم آیه دانسته شود. و هر جمعی از اسم جمال و جلال خداوند که تجلی الهیت در آن جمع ناگزیر است. و جمع جز شهود اشیاء متفرقه بعین و احدیت الهی حقیقی چیز دیگری نیست. (کشاف ص ۱۰۵).

ایام الله

روزهای خداوند تبارک و تعالی - صوفیان گویند: یوم تجلی الهی است و ایام الله و ایام الحق، تجلیات و ظهور خدای تعالی است به آنچه ذاتش از انواع کمالات اقتضا کند. و برای هر تجلی از تجلیات الهی حکم الهی است که از آن به شأن^۱ تعبیر کنند، پس حکم در وجود اثر لایق این تجلیات است. بنابراین اختلاف وجود یعنی تغییر آن در هر زمان که شأن الهی اقتضای تجلی حاکم بر تغییر وجود کند. (انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۶۳) - در لطائف اللغات میگوید، یوم در اصطلاح صوفیه عبارتست از لقای الهی و وصول، یعنی الجمع و بلوغ سایر بحضرت واحد است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۴۵).

یوم الهی را دو اعتبارست: اول به حسب مقدار هزار ساله هر روز در آیه شریفه «وان یوماً عند ربك کالف سنه مما تعدون.^۲» که غرض از این روز ایام ربوبیت است، و دوم به حسب مقدار پنجاه هزار ساله هر روز در آیه شریفه «تخرج الملائکه والروح الیه فیه یوم کان مقداره خمسين الف سنه^۳» که غرض از این روز ایام الوهیت است. و از این جهت است که عارفی گفت «انا اقل من ربی سنتین». (من از پروردگارم دو سال کوچکترم)

۱- اشاره است بآیه شریفه «کل یوم هوفی شان.» (سوره الرحمان آیه ۲۹)

۲- سوره مبارکه الحج آیه شریفه ۴۷

۳- سوره مبارکه المعارج آیه شریفه ۴

و بیان اجمالی مطلب این است که الوهیت، اشاره است به اول تعلق علم به معلومات اول که عقول و ارواح مجرد باشند بحسب ظهورشان در عالم روحانی. و ربوبیت، اشاره است به اول تعلق علم به معلومات ثوانی که اجسام و بسائط عنصریه و موالید باشند بحسب ظهورشان در عالم جسمانی. (نص - النصوص ص ۳۲۷ ببعد).

کلام حق چون عاری از لباس شود، سالک سیار اصواتی شنود چنان سهمناک که گمان برد پرده گوشش را خواهد درید... و از این نفخ صور «ایام الله» بر او تجلی کند. و ایام الله روزهایی بوده است که اقوامی از مجرمین در آن روزها بهلاکت رسیده اند چنانکه فرماید: «اخذتهم الصيحة والرجفة»^۱ و پس از آن لطف حق شاملشان شد و در همان ساعت مردند. و سالک سیار هم این فضل و کرم شاملش شود تا ثبات و قوت و ایمان و عرفانش زیادت گردد. (فوایح الجمال ص ۶۷ ببعد).

«هو الذی خلق السماوات والارض فی ستة ایام»^۲. یوم عبارت از مرتبه است، یعنی در شش مرتبه بیافریدم. (انسان کامل نسفی ص ۱۹۵). «ذلک الیوم الحق». یوم عبارت از مرتبه است، یعنی این مرتبه انسانی حق است از جهت آنکه تا باین مرتبه نرسند استعداد آن ندارند که باز گردند. (همان کتاب ص ۲۲۸).

در مثنوی آمده است:

مرورا بی کار و بی فعلی مدان	کل یوم هو فی شأن بخوان
کوسه لشکر را روانه میکند	کمترین کاریش هر روز آن بود
بهر آن تا در رحم روید نبات	لشکری ز اصحاب سوی امهات
تا ز نرو ماده پر گردد جهان	لشکری ز ارحام سوی خاکدان
تا ببیند هر کسی حسن عمل	لشکری از خاک زان سوی اجل
ج ۱ علا ص ۸۱ س ۱۵	دفتر ۱ نی ص ۱۸۹ س ۳۵۷۵

۴- سوره الاعراف آیه ۹۱ و سوره هود آیه ۹۴

۵- سوره مبارکه هود آیه شریفه ۹

ایثار

در لغت بمعنی برگزیدن و غرض دیگری از بر غرض خود مقدم داشتن است. (منتهی الارب) و در اصطلاح دیگری را در رسانیدن نفع و دفع مضرت بر خود مقدم داشتن است و آن نهایت اخوت و برادریست. (تعریفات ص ۳۴) - ایثار آن باشد که کسی دیگر را بر خویشتن ایثار کند تا فضل ایثار آن کس را باشد نه او را. معنی این سخن آنست که خود را از همه خلق کمتر داند، و چون اعتقاد او چنین باشد بهتر از خویشتن را بر خویش مقدم دارد، تا خویشتن را بطفیل او روا گرداند، از بهر آنکه همه تبعان بمتبوع روا گردند و همه لاحقان بسابقان راه یابند. پس هر نیکویی که داند که از خلق بخلق رسد، دینی و دنیاوی دیگران را بر خویشتن ایثار کند. و دلیل برین قول خداست که میگوید: «و یوثر و ن علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة»^۱ اما معنی ایثار آن باشد که چون تو با کسی نیکویی خواهی کردن او را بر خویشتن ایثار کنی و اگر کسی دیگر نیکویی خواهد کردن نشتابی تا سابق، آن مسلمان باشد و فضل سبقت او را خواهی که تو خود باین شفقت، فضل سبقت بیابی و آن مسلمان را نیک افتد. (باختصار از شرح تعرف ج ۳ ص ۹۲).

حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت، حق صاحب خود نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود. و این بردو گونه باشد یکی در صحبت، چنین که ذکرش گذشت، و دیگر اندر محبت و اندر ایثار حق صاحب نوعی از رنج و کلفتست. اما اندر ایثار حق دوستی، همه روح و راحت است. (کشف المحجوب ص ۲۳۶).

میدان شصت و پنجم ایثار است. از میدان ثقت، میدان ایثار زاید. ایثار برگزیدن اولیترست بر آنچه کمینه تر بر نیکوتر. ایثار درسه چیزست: یکی ایثار از دنیا بر خلق، که ثنا از شغل به ودعا از گنج مه و بهشت از بها

برتر. دو دیگر ایثار از عمر بردل، که دل از زندگی بهتر و فراغت از جوانی برتر و آشنایی از جان عزیزتر. سیم ایثار از علایق بردین، که دین در فراغت بیاساید و در خلوت نیالاید و در تفکر بیفزاید. (صد میدان ص ۱۳۹) - ایثار تخصیص و اختیار است یعنی مؤثر را در ایثار وعدم آن اختیارست و اثرش حسن خلق و زوال مکروهات است. و آنرا سه درجت است: اول آنکه خلق را بر خود مقدم دارد در آنچه حرمت دینی و شرعی نداشته باشد و سالک را از راه باز ندارد و باعث تباهی اوقاتش نشود و این سه را به تعظیم حقوق و دشمنی و ستیزه‌گی با بخل و مکارم اخلاق توان یافت. درجه دوم ایثار برگزیدن رضا و خشنودی خداوند متعادل است بر غیر او اگر چه این برگزیدن با محن و بلاهای عظیم و سختی‌ها و مشقات گران و ضعف بدن توأم باشد، چنانکه انبیا و اولیایا بود، و این سه به طهارت اصل و تراخت فطرت، و حسن اسلام و قوت صبر توان یافت. درجه سوم ایثارالله است، چه خوض در ایثار ادعای در ملک است و در این درجه ترك شهود ایثار و غیبت در ترك لازم آید، چه همه ملک و پادشاهی فقط او راست فعال ما یرید اوست و پادشاهی و مملکت او را سزاست و بس. (باختصار از شرح منازل السائرین ص ۹۹ تا ۱۵۲).

اهل ایثار چند طایفه‌اند: طایفه‌ای بمال ایثار کنند، و طایفه‌ای بجاه ایثار کنند. و طایفه‌ای بحیات ایثار کنند. و طایفه‌ای بحظوظ اخروی ایثار کنند و دنیا را آن مقدار نهند که ایثار بدان محلی دارد. (باختصار از مصباح الهدایه ص ۳۴۶ بعد).

ایثار بر سه قسمت: اول آنکه دیگری را بشرط عدم مانع شرعی بر خود در تمام امور مقدم دارد، دوم برگزیدن رضای حق بر رضای دیگران ولو که با مشقت و دشواری و انواع مصائب توأم باشد، سوم فناء در حق و ایثار بخدا و خود را در قبال او هیچ پنداشتن بعضی گفته‌اند: ایثار بر دو نوعست: یکی ایثار در صحبت، و آن برگزیدن دیگریست بر خود در تمام آداب و معاملات دنیایی چون لباس و خوراک و مال دنیا و غیره. دوم

ایثار محبت، و آن بذل دل و جان و وجود است مانند ایثار وجودی مولای متقیان در شب هجرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که بجای او در فراش او خفت. (جامع الاسرار).

جوانمردا! سخاوت دیگرست و تبذیر دیگر، و امساک بشرط دیگرست و بخل دیگر. چون مال نه در وجوه خود خرج کنی تبذیر است. و چون از وجوه خود بازگیری بخل است، وَالْبَخِيلُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ. و چون بذل و امساک بجای خود بود، سخاوتست و چون از حاجت خود واگیری برای حاجت دوستان و درویشان، این را ایثار خوانند و چون از خود و دیگران واگیری این را شح مطاع خوانند. (نامه های عین القضاة ج ۱ ص ۲۱۸) - از اخلاق صوفیان یکی ایثار و مواساة است و آنان را فرط شفقت و رحمت طبیعی و قوه یقین شرعی بدان وادارد. ایثار موجود و شکیبائی و صبر در مفقود و فقدان چیزی از خصائص این طایفه است. (عوارف المعارف ص ۲۴۷).
ایثار از ارکان اساسی فتوة است و عبدالرزاق کاشانی درین باره گفته است: «و این خصلت (ایثار) نزد اهل فتوت برترین مراتب سخاست، و ذروه علیا و احسن الحسنی که بدان تفاضل اقدار و تفاوت اقدام ایشان پیدا گردد، و تقدم و تفوق ایشان بر یکدیگر بدان بود. و محك جوانمردان در وقت امتحان و معیار جوهر و قدرایشانست، که بدان مدعی از صادق و محق از باطل ممتاز گردد. و هیچ دلیل بر تجرد نفس از آن قوی تر نبود چه با وجود تعلق و محبت مال ایثار ممکن نگردد. و از این جهت تمامت خصائص را در جنب آن حقیر شمرند و همه برای زیادت آن وزنی ننهند و آنرا بر همه راجح دانند و صاحب آنرا عزیز و مکرم و براخوان مقدم دارند و سلف آنرا نیکو و ورزیده اند و قدر آن عظیم دانسته. (تحفة الاخوان از رسایل جوانمردان ص ۲۳).

اقوال مشایخ: بایزید گفت: هیچکس جز جوانی از اهل بلخ بر من چیره نشد که جهت حاجتی نزد من آمد و پرسید: یا بایزید حد زهد در نزد شما چیست؟ گفتم چون بیایم بخوریم و چون نیایم شکیبائی پیشه سازیم. گفت: سگان شهر بلخ نیز چنین کنند گفتم پس حد زهد در نزد شما چیست؟

گفت چون نیایم سپاس داریم و شکر گزاریم و چون بیایم ایثار کنیم. (عوارف المعارف ص ۲۴۷) عطار این حکایت را به ابراهیم ادهم و شقیق بلخی نسبت داده است. (رک: تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۱۹۹) - ابو حفص گفت ایثار آنست که برادران را در امر دنیا و آخرت بر خود مقدم داری. (تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۲۹).

و نیز گفته‌اند: که حقیقت ایثار آنست که در حظ آخرت برادران خود را مقدم داری چه دنیا را آن قدر نیست که ایثار از آن محل ذکر باشد. رویم گفت: تصوف را بر سه خصلت نهاده‌اند، تمسک بفقر و افتقار و تحقق به بذل و ایثار و ترک تعرض و اختیار. (عوارف المعارف ص ۲۵۵) - ابو عبدالله بن فضل گفت: محبت ایثارست و آن چهار چیز است: یکی دوام ذکر به دل و شاد بود بدان. دوم انس عظیم گرفتن بذکر حق. سوم قطع اشغال کردن و از هر قاطع که هست باز بریدن. چهارم او را بر خود گزیدن و بر هر چه غیر اوست. و گفت ایثار زاهدان بوقت بی‌نیازی بود و ایثار جوانمران بوقت حاجت. (تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۸۹) - ابوعلی دقاق گفت: مراتب سخاوت سه قسم است، سخاوت وجود، و ایثار. هر که حق را بر نفس خود برگزیند سخاوت است. و هر که حق را بر دل خود برگزیند جود است. و هر که حق را بر جان خود برگزیند صاحب ایثارست. (تذکرة الاولیا چاپ تهران ص ۶۵۵).

سنایی گوید:

هر چه داری بر ای حق بگذار	کز گدایان ظریفتر ایثار
جان و دل بذل کن کز آب و ز گل	بهرتر از جوده‌هاست جهد مقل
سید و سرفراز آل عبا	یافت تشریف سوره هلاتی
زان سه قرص جوین بی‌مقدار	یافت در پیش حق چنین بازار
خیز و بگذار دینی دون را	تا بیابی خدای بیچون را
درمی صدقه از کف درویش	از هزاران توانگر آمد پیش
زانکه درویش را دلی ریش است	از دل ریش صدقه زان بیش است
به توانگر تو آن نگر که دلش	هست تاریک همچو آب و گلش

گل درویش صفوت ازلیست دل او کیمیای لم یزلیست
(حدیقة الحقیقه ص ۱۲۷)

خلاصه آنکه: ایثار در اصطلاح صوفیان، برگزیدن غیر است بر خود در تمام امور ظاهری و باطنی و آشکار و نهان زندگی. سالک باید در کلیه امور و در همه چیز، دیگری را بر خود مقدم دارد، تا آنجا که اگر یک تایی نان برای سد جوع دارد. و کسی را گرسنه یابد، آنرا بدون دغدغه خاطری و یا گذاشتن منتی با گشاده رویی کامل بدان گرسنه دهد. خلاصه آنکه رنج خود و راحت یاران طلبد. و این مقام راهم چون سایر مقامات بر سه درجه مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم کرده اند: درجه اول همان تقدّم غیر است بر خود و درجه دوم تحمّل شداید و محن و بلا یاست در این راه و درجه سوم ترك هر گونه ادعا و مالکیت و سلب هر گونه اختیار است از خود، بدلیل مالك حقیقی و فعال مایرید بودن خداوند متعال. درین درجه است که بعضی از کاملان و اهل ارشاد معتقدند که سالک برای ادای ادب در قبال بی نیازی حق ناچار به ترك ایثار ظاهری است. (ر-ك: فتوحات مکیه ج ۲ ص ۱۷۹).

صوفیان این کلمه را هم مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم اتخاذ کرده اند و آنرا با احادیث و اخبار بسیار مستند نموده اند. در آثارشان حکایات فراوانی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه کرام او رضوان الله علیهم و مشایخ خود آورده اند که در این راه به از خود گذشتگی های حیرت انگیزی نایل آمده اند. مانند خوابیدن مولای متقیان در فراش رسول اکرم علیهم الصلوٰة والسلام در شب هجرت که در حقیقت بذل وجود و فدا کردن نفس بشری بود در راه سرور کائنات، و انفاق ابوبکر جمیع ثروت خود را هنگام نزول آیه شریفه انفاق، و مصاحبت او با رسول علیه السلام هنگام هجرت. و حکایات بیشماری دیگری از مشایخ خود چون بذل نفس ابوالحسن نوری و جنید بغدادی و شبلی و ابو حمزه در زیر تیغ جلاد خلیفه عباسی که منجر به خلاصی آنان شد، و حکایات فراوان دیگر از این قبیل که نشان اهمیت ایثار در میان این قوم بوده است و با

خلوص نیت کامل و محض رضای الهی انجام پذیرفته است. جهت اطلاع از کیفیت این حکایات - ر- ك: كشف المحجوب ص ۲۳۶ تا ۲۴۴ و احیاء العلوم الدین ج ۳ ص ۲۱۳ به بعد و عوارف المعارف ص ۲۴۷ تا ۲۵۲ و تذکره الاولیا ج ۲ ص ۴۸ به بعد و منازل السائرین ص ۹۹ تا ۱۰۲ و مصباح الهدایه ص ۳۴۶ تا ۳۵۰ و فتوحات المکیه ج ۲ ص ۱۷۹ به بعد.

اما در مثنوی ایثار از لوازم سلوک است و سالک را درین مقام اجرو مردهای بی حد و حصر است. اعم از اینکه این ایثار، در مال و منال دنیاوی باشد و یا در تصفیه نفس و ترکیه باطن که با مجاهدات و ریاضات فراوان همراه است. اگر ایثار از سر صدق و صفا و محض رضای حق باشد، در هر دو صورت سالک را از آن بهره‌هاست. ایثار در راه نفس نتیجه اش صفا و زدودگی باطن و نجات از دوزخ نفسانی و رسیدن به بهشت معرفت است. و ایثار در مال و منال و جاه و مقام و نظایر آن را نیز اجر و مردهای بی حد دنیائی و اخرویست که نتیجه اش وارheidن از دنیای عاریه و رسیدن بمقام صدیقان است.

آتشی گبر فتنه جوی را
نار را کشتید از بهر خدا
سبزه تقوی شد و نور هدی
ظلمت جهل از شما هم علم شد
وان حسد چون خار بد گلزار شد
بهر حق کشتید جمله پیش پیش
اندر و تخم وفا انداختید
در جحیم نفس آب آورده‌اید
سبزه گشت و گلشن و برگ و نوا
ج ۲ علا ص ۱۶۱ س ۹
صد علامت هست نیکو کار را
در درون صد زندگی آید خلف
تخم‌های پاك آنکه دخل نی

چون شما این نفس دوزخ خوی را
جهدها کردید و آن شد پر صفا
آتش شهوت که شعله میزدی
آتش خشم از شما هم حلم شد
آتش حرص از شما ایثار شد
چون شما این جمله آتش‌های خویش
نفس ناری را چو باغی ساختید
داعی حق را اجابت کرده‌اید
دوزخ ما نیز در حق شما
دفتر ۲ نی ص ۳۸۸ س ۲۵۵۹
صد نشان باشد درون ایثار را
مال در ایثار اگر گردد تلف
در زمین حق زراعت کردنی

پس چه واسع باشد ارض الله بگو
دانه‌ای را کمترین خود هفتصدست
ساکن گلزار عین جاریه
جمله سر سبزند و شاد و تازه‌رو
ج ۴ علا ص ۳۷۵ س ۵

گر نروید خوشه از روضات هو
این زمین را ریع او خود بیحداست
وارهیده از جهان عاریه
مقعد صدقی که صدیقان درو
دفتر ۴ نی ص ۳۸۲ س ۱۷۵۷

ایحاء

بکسر اول در لغت وحی فرستادن و الهام کردن و برانگیختن است
(اقرابالموارد) و در اصطلاح، القاء معنی است در نفس به خفا و سرعت.
(تعریفات ص ۳۴). جهت کیفیت ایحاء بواسطه و غیر واسطه، رك:
جامع‌الاسرار ص ۲۹۲ ببعده.

ایقان

بکسر اول در لغت بمعنی بی گمان دانستن و بی گمان شدن (المصادر)
است. و در اصطلاح، علم بحقیقت چیزیست بعد از نظر و استدلال و از این
جهت است که خدایرا به یقین وصف نتوان کرد. (تعریفات ص ۳۴) -
دانستن چیز است باستدلال بنا بر این علم خدایرا به ایقان وصف نتوان کرد
چه او منزّه است از کسب و استدلال. (کشاف اصطلاحات الفنون ص
۱۵۴۸) - سید حیدر آملی همه جا اسلام را مرادف ایقان دانسته است
(جامع‌الاسرار ص ۶۴ و ۳۵۱) و گوید بعضی گویند ایمان نفس ایقان
است و برخی ایمان را جز ایقان دانند و هر دو تمسك به آیات قرآن مجید
کنند. (ص ۵۸۷) موقنین واصلین به مقام استقامت و تمکین در راه خدای
تعالی و وارثین علوم انبیا و اولیایند. (جامع‌الاسرار ص ۶۵۸).

ایماء

بکسر اول در لغت بمعنی اشاره کردن است. (منتهی الارب) و در اصطلاح عبارت از القاء معنی باشد در نفس باخفاء و سرعت (فرهنگ علوم ص ۱۲۷)۔ ایماء اشارتست بحرکت جارحه. شبلی گفت چون به کسی ایما کنی او چون پرستنده بت است چه ایماء صلاح نیست مگر بربتان (اللمع ص ۳۳۷)۔ ایماء تعریض خطابست بی اشارت و عبارت. (کشف المحجوب ص ۵۰۰) اشارت به حرکت جارحه است. شبلی گوید رحمه الله علیه که: «من اشار الیه فهو عابد وثن.» ایماء در توحید شرکست زیرا که حدّ جهات است. در التباس حق است، چون از عین تفرقه بعین جمع است. (شرح شطحیات روزبهان ص ۵۶۱)۔

خلاصه کلام آنکه: ایماء اشاره کردن به ابرو و یادست یا اشاره بصورتی کلیست و صوفیان آنرا منع کرده اند و نوعی از شرک و بت پرستی میدانند و در مثنوی هم همزبانی و همدلی را ترجیح نهاده است.

مردء با نامحرمان چون بندیست	همزبانی خویشی و پیوندیست
ای بسا دوترك چون بیگانگان	ای بسا هندو و ترك هم زبان
همدلی از همزبانی بهتر است	پس زبان محرمی خود دیگرست
صد هزاران ترجمان خیزد زدل	غیر نطق و غیر ایماء و سجل
ج ۱ علا ص ۳۲ س ۲۵	دفتر ۱ نی ص ۷۵ س ۱۲۵۸

ایمان

بکسر اول در لغت بمعنی بسوی راه راست رفتن. و زنهار دادن و بی بیم گردانیدن کسی را. و تصدیق کردن کسی را و گرویدن به او و قبول شریعت وی کردنست. (منتهی الارب) و در شرع عبارتست از اعتقاد به دل و اقرار بزبان. گفته شده است هر کس شهادت دهد و عمل کند ولی معتقد نباشد منافق است و آنکه شهادت دهد و عمل نکند اما اعتقاد داشته

باشد فاسق است و آنکه اخلاص در شهادت کند کافر است. (تعریفات) و ایمان را شرائط و درجاتیست. امامیه از ابی عبداللہ علیہ السلام نقل کرده‌اند که ایمان را خدایتعالی بر هفت سهم فرمود که عبارت باشد از نکو کاری و صدق و یقین و رضا و وفا و علم و حلم و این جمله را میان خلق تقسیم فرمود و بهر کس بهره‌ای از این هفت سهم داد به برخی يك یا دو یا سه و به برخی هر هفت سهم را عطا فرمود. (اصول کافی ج ۲ ص ۴۲) و از امیر المؤمنین علیہ السلام در باره ایمان سؤال شد فرمود: خدایتعالی ایمان را بر چهار پایه نهاد صبر و یقین و عدل و جهاد. (اصول کافی ص ۵۰) و درباره ایمان و کیفیت آن و تقسیمات و درجات و شرائط آن اهل شرع بسیار سخن گفته‌اند و فرقه‌های مختلف اسلام را درباره هر يك از این مراتب قیل و قال و سروسخن‌هاست. معتزله و خوارج و متکلمان و امامیه و فرق و شعب مختلف دیگر را درین موضوع مقالات و افادات بسیار است که مجال اشاره به آنها در این میسر نیست و هر يك از ارباب حدیث درین باره در کتب خود بابی علیحده تخصیص داده‌اند و احادیث و اخبار فراوانی از رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ و سلم و صحابه کرام و ائمه اطهار او آورده‌اند که برای اطلاع نسبی بر موضوع میتوان به آنها مراجعه کرد مانند: (صحیح بخاری ج ۱ ص ۵ تا ۱۳ و صحیح مسلم ص ۲۸ تا ۱۴۰ و مسند احمد و سایر مسندات ذیل باب ایمان و اصول کافی ج ۲ ص ۲ تا ۴۶۶ و مسند ابن ابی عوانه ج ۱ ص ۳۳ بعد و کشاف اصطلاحات الفنون ج ۱ ص ۹۴ تا ۹۸).

مولای متقیان (ع) سر حلقه عارفان جهان را درباره ایمان افادات بسیارست و از آنجا که صوفیان پس از رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ و سلم او را اکمل آدمیان و سرسلسله اهل عرفان و معرفت میدانند به چند نکته مختصر از اقوال او درین باره اشاره میشود. از حضرتش سؤال کردند ایمان چیست فرمود: «ایمان معرفت به دل است و اقرار و اعتراف به زبان و عمل به اعضاء و ارکان.» (نهج البلاغه جزء ۳ ص ۲۵۳) و نیز فرمود: ایمان چون نقطه‌ای سپید در دل پدیدار شود و هر چند آن ایمان افزون‌تر شود آن نقطه سپید

فزونگی گیرد. (ص ۲۱۳) و در صفت مؤمن فرمود: شادی مؤمن در رخسارش هویدا و اندوهش در دل مکتوم است. دارای سینه‌ای سخت گشاده است که باعث بردباری بی‌اندازه او در محن و بلا و سختی‌های روزگار می‌گردد. و نفسش از همه چیز فراتر است یعنی فروتنی او بسیار و روزافزون است. از رفعت و سرکشی بیزارست و ریا و خودنمایی را دشمن دارد. اندوه او بی‌پایان و سعی و کوشش و همتش سخت بلند است. همیشه خاموش است و اوقات عمر عزیز را در اطاعت حق صرف می‌نماید. پیوسته سپاسگزار و شکیباست و به پایان کار خود نگران. هیچگاه بدیگران غیر از خدای متعال اظهار حاجت نکند و دارای خوبی هموار و طبیعتی نرم است. در طریق شرع از سنگ سخت محکم‌تر است در حالیکه نسبت به خلق و خدای خود بنده‌ای خوار و فروتن و افتاده است. (نهج البلاغه جزء ۳ ص ۲۲۳).

ابوطالب گوید: خداوند عز و جل فرماید. «ولکن یواخذکم بما کسبت فی قلوبکم» پس ستون ایمان دل است و مکتوبات آن که عقود اعمال اوست و عقود دل سنتی است که همه بر آن متفق‌اند و احدی را از اهل ایمان در آن خلاف نیست. و آن شانزده خصلت است که هشت آن از واجبات دنیاست و هشت دیگر از واقعات آخرت و عقبی. اما آنچه مربوط بدنیاست اینست که بنده اعتقاد کند که ایمان قول و عملست که بطاعت فزون گردد و به معصیت و گناه کاهش یابد، بعلم قوی شود و به جهل ضعیف گردد و معتقد باشد که قرآن کلام حق است و کتابیست غیر مخلوق، علم او قدیم است و صفات او نیز متکلم بذاتست و فعال لایرید. (قوت القلوب ج ۲ ص ۱۲۳ بعد) و اما هشت واقعات آخرت این است که، بنده اعتقاد کند که مرگ مسلم است و نکیر و منکر و عذاب حق قبر را حق داند. به بهشت و دوزخ معتقد باشد و به روز جزا و تصفیه حساب اعتقاد راسخ داشته باشد. و بنیان اسلام بر پنج اصل داند که اول کلمه شهادت است و دیگر نماز پنجگانه و سوم زکات و چهارم روزه رمضان و پنجم حج بیت‌الله. و ارکان ایمان را شش داند که آن ایمان با اسماء الله و صفات اوست و ایمان به کتب آسمانی و

انبیا و رسل او و ایمان به ملائکه و شیاطین و ایمان به بهشت و دوزخ و ایمان به بعث و نشور و ایمان به جمیع اقدار الله از خیر و شر و تلخ و شیرین و قضا و قدر و مشیت او. (قوت القلوب ص ۱۲۸ بعد).

در شرح تعرف آمده است: اصل ایمان اقرار زبانت با تصدیق قلب و فرع او کار بستن فرایض است و معنی این سخن آنست که ارکان مسخر قلباند و قلب مسخر حق است و هم به آن مقدار که قلب را مشاهده باشد جوارح را انقیاد باشد. حکم باطن راست نه ظاهر را، و ظاهر فرع باطن است و باطن بذات خویش قائم است و فرع بی باطن قائم نیست. اما نزدیک ما ایمان باطن تصدیق است و آن ظاهر اقرار است. و اقرار ظاهر يك شیء باشد و باطن يك شیء و اقرار خلق راست و تصدیق حق را. چون بنده اقرار بیاورد بظاهر از جمله مؤمنان گشت، اگرچه افعال دیگر نیارد او را کافر نخوانند. و اگر ایمان بظاهر اشیاء مختلف بودی، چون هر يك از آن بجای بگذاشتی، نام کفر گرفتی بنزدیک خلق همچنانکه اگر اقرار بجای گذارد بنزدیک خلق کافر گردد، و اگر تصدیق بجای بگذارد به نزدیک حق کافر شود. پس درست شد که ایمان بظاهر يك شیء است و بی باطن يك شیء. و اجماع است که ایمان بظاهر همچنان واجبست که به باطن ایمان ظاهرست و باطن نیز هست. در باطن تصدیق بهمه قلب باید تا ایمان باشد، همچنین بظاهر نیز باید که همه ظاهر با ایمان مشغول باشد تا ایمان باشد. و این نباشد مگر آنگاه که همه فرائض ایمان بود.

بباید دانستن که ایمان بنزدیک اصحاب حدیث، قولست و عمل و تصدیق، قول باللسان و عمل بالارکان و تصدیق بالقلب. و بنزدیک متکلمین، ایمان تصدیق فردست. و بنزدیک کرامیان، ایمان قول فردست. و بنزدیک ما ایمان تصدیق و اقرارست «اما اصحاب حدیث ایمان را زیادت و نقصان روادارند». ولی آن ایمان که صفات خدا نیفزاید و نکاهد، از بهر آنکه حق قدیم است و صفات او قدیم. و بر قدیم زیادت و نقصان روا نباشد از بهر آنکه هر چه زیادت و نقصان پذیرد محدث باشد. و نیز هر چه زیادت و نقصان پذیرد معیوب باشد و قدیم از عیب منزّه است. روا باشد که ایمان از خدای

آن باشد که در سابق علم خود بنده را ایمان قسمت کرده باشد، بر آن مقدار که قسمت رفته باشد، چون پدید آید زیادت و نقصان نباشد، از بهر آنکه قسمت بر غفلت نبوده است و بر علم بوده است. و آن علم را که قسمت از او آمده است زیادت و نقصان روانیست، قسمت را هم روا نبود. (باختصار از شرح تعرف ج ۳ ص ۳۳ تا ۴۲).

هجویری گوید: پیغمبر گفت علیه السلام: «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.» ایمان از روی لغت تصدیق باشد، و مردمان را اندر اثبات حکم آن در شریعت سخن بسیار است و اختلاف بسیار. و من اندر بیان این کتابی کرده ام جدا. مراد اینجا اثبات اعتقاد مشایخ است از متصوفه و جمهور ایشان اندر ایمان بدو قسمت اند: گروهی گویند که قول و تصدیق و عمل ایمانست، چون فضیل عیاض و بشر حافی و خیرالنساج و سمنون المحب ابو حمزه بغدادی و محمد جریری رضوان الله علیهم و جز ایشان جماعتی بسیار. و گروهی گویند ایمان قول و تصدیق است چون ابراهیم ادهم و ذوالنون مصری و ابویزید و حاتم و ابوسلیمان دارانی و محاسبی و جنید و شقیق و سهل بن عبدالله و محمد بن فضل بلخی و بجز ایشان رضوان الله علیهم اجمعین» .

«بدانکه اتفاقست میان اهل سنت و جماعت و اهل تحقیق و معرفت، که ایمان را اصلیت و فرعیست. اصل آن تصدیق بدل باشد و فرع آن مراعات امر. و هم بدان معنی گروهی طاعت را ایمان خوانند، که بنده جز بدان ایمن نشود از عقوبت و تصدیق مجرد، امن اقتضا نکند تا احکام بجای نیارد. پس هر کرا طاعت بیشتر بود، امن وی از عقوبت زیادت بود. چون آن علت امر آمد بتصدیق و قول مر آنرا ایمان گفتند. گروه دیگر گفتند که علت امر معرفت است نه طاعت، اگرچه طاعت حاصل بود چون معرفت موجود نباشد سود ندارد. و چون معرفت موجود باشد اگر طاعت نباشد، آخر بنده نجات یابد، هر چند که حکمش اندر مشیت بود که خداوند عزوجل یا بفضل، زلتش در گذرد، یا بشفاعت پیغمبر علیه السلام بخشد. پس چون اصحاب معرفت باشند، اگرچه مجرم بوند، بحکم معرفت، جاوید

در دوزخ نمانند. واصحاب عمل، بعمل مجرّد بی معرفت، به بهشت اندر نیایند. پس اینجا طاعت علت امر نیاید.»

«باز گروهی ایمان را همه از حق میگویند و گروهی همه از بنده و این خلاف اندر میان خلق دراز شده است بماوراءالنهر پس آنکه همه از وی گوید جبر محض بود. و آنکه همه از خود گوید قدر محض بود و طریق توحید دون جبر باشد و فوق قدر. و بحقیقت ایمان، فعل بنده باشد بهدایت حق مقرون، که گم کرده وی براه نداند آمد و براه آورده وی گم نگرده لقوله تعالی: «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام ومن یردان یضله یجعل صدره حرجا.» پس براین اصل، باید که گروه هدایت حق بود و گرویدن فعل بنده. پس علامت گرویدن بر دل اعتقاد توحیدست و بردیده حفظ از منہیات و عبرت کردن اندر علامات و آیات و برگوش استماع کلام وی و برمعه تخلی آن از حرام کرده وی و برزبان صدق قول و برتن پرهیز کردن از منہیات تا دعوی با معنی موافق بود.»

«و از این بود که آن گروه زیادت و نقصان، در ایمان روا داشتند. و اتفاقست میان همه که اندر معرفت زیادت و نقصان روا نباشد، که اگر معرفت زیادت و نقصان شدی بایستی که معروف زیادت و نقصان شدی پس باید تا زیادت و نقصان در عمل باشد. و باتفاق بر طاعت زیادت و نقصان که در عمل و فرع باشد روا بود. و در جمله ایمان، بر حقیقت، استغراق کل اوصاف بنده باشد اندر طلب حق؛ و جمله گرویدگانرا برین اتفاق باید کرد که غلبه سلطان معرفت قاهر اوصاف نکرت بود. و آنجا که ایمان بود اسباب نکرت منفی بود، که گفته اند: «اذا طلع الصبح بطل المصباح.» چون صبح منتشر شد جمال چراغ ناچیز گشت. و روز را بدلیل بیان ننمود، چنانکه گفته اند: از روز روشن تر دلیل نباید. قوله تعالی ان الملوک اذا دخلوا قرية افسدوها.» چون حقیقت معرفت اندر دل عارف حاصل آمد، ولایت ظن و شک و نکرت فانی شد و سلطان آن مرحواس و هوای ویرا مسخر خود گردانید، تا در هر چه گوید و کند و نگرده همه اندر دایره امر باشد (باختصار از کشف المحجوب هجویری ص ۳۶۸ تا ۳۸۲).

عين القضاة گوید: ایمان فعل دل و نعمت باطنست، چون ایمان بخدا و پیغامبران و فریشتگان و کتابهای او و بهروز قیامت و آنچه بدین ماند. کار دل مسلمان دارد. در قیامت هیچ چیز بهتر از قلب سلیم نیست «یوم لاینفع مال و لابنون الامن اتی الله بقلب سلیم» (تمهیدات ص ۶۶) ای عزیز اول درجات (ایمان) تصدیق است اقل درجات این تصدیق آن باشد که باعث باشد مرد را بر امتثال اوامر و اجتناب نواهی. چون این مایه از تصدیق حاصل آمد، مرد را بر آن دارد که حرکات و سکنات خود بحکم شرع کند، چون در شرع آمد او را بخودی خود راه نمایند. از اطاعت جز هدایت نخیزد «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» چون این هدایت پدید آید تصدیق دل یقین گردد. امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنه ازین حالت چنین خبر داد که «لَوْ كَشِفَ الْغِطَاءَ مَا أَرَدْتُ يَقِينًا.» این تصدیق ترتیب صورت باشد اهل دین را در راه دین و اهل سلوک را در راه سلوک. تصدیق چندان باعث باشد که عمل صالح مؤثر آید. چون عمل صالح مؤثر شد، عمل خود مرد را به یقین رساند. چون به یقین رسید «یوم تبدل الارض غیر الارض»^۱ بر دیده او عرض کنند. آخرت و احوال آن عالم و علوم و معارف آن جهان او را خود ذوق گردد. (ص ۷۵) - کمترین درجات ایمان ترك ایذا باشد و اعلى و بهترش گفتن «لا اله الا الله» باشد. مصطفی را علیه السلام فرموده اند که خلق و مردم را کشد تا «لا اله الا الله» قبول کنند، چون این ذکر بگفتند مال و خون ایشان معصوم شد ای عزیز هر که دنیا مشغول باشد و این کلمه از سر زبان گوید نباید او از این جز نگاه داشتن مال و تن او نباشد به شمشیر گوش دارد و بشنو که این کلمات بتزدیک ارباب بصایر چه ذوق دارد. جهد کن که لا اله واپس گذاری و به حقیقت الا الله رسی چو به الا الله رسی امن یابی و ایمن شوی. «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي.» «لا اله» عالم عبودیت است و فطرت

۱- سوره مبارکه الشعراء آیه شریفه ۸۹

۲- سوره العنكبوت آیه ۶۹

۳- سوره ابراهیم آیه ۴۸

و «الاله» عالم الهیت و ولایت عزت روش سالکان در دور «لاله» باشد، پس چون بدور «الاله» رسند در دایره «الله» در آیند «ثم رش علیهم من نوره» این نور با وی بمناجات درآید. «لا» دایره نفی است، اول قدم در این دایره باید نهاد، لیکن متوقف و ساکن نباید شد که اگر در این مقام سالک را سکون و توقف افتد، زناز کفر و شرک روی نماید. صد هزار سالک طالب «الاله» یابی، در دایره نفی قدم نهادند، بطمع گوهر «الاله» چون با دید مادون الله به پایان بردند پاسبان حضرت الاله ایشان را بداشت سرگردان و حیران. دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که ابلیس است. که راه برایشان بزند تا آن بیچارگان در عالم نفی لا بمانند و هوا پرستند و نفس پرستند. عالمی را در دایره لا بداشته است. صد هزاران جان را بی جان کرده است و بی جان شده اند درین راه جان آن باشد که به «الاله» رسد. آن جان که گذرش ندهند به «الاله» کمالیت جان ندارد. چون کشش جذب من جذبات درآید، مرد از دست او نجات و خلاص یابد که «وان جندنا لهم الغالبون» نصرت کننده او شود، و توقیع «نصر من الله وفتح قریب» باوی دهند. (باختصار از ص ۷۲ تا ۷۵).

ای عزیز حکمت آن باشد که سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی، طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نبستی و همچنین اضداد ایمان محمد (ص) بی کفر ابلیس نتوانست بودن سعادت محمد (ص) بی شقاوت ابلیس نبود و ابوبکر و عمر، بی ابوجهل و ابولهب نباشد. (ص ۱۸۷) هر کرا در عالم ابلیس رنجور و نیم کشته کنند، در عالم محمد (ص) او را بشفا حاصل آرند، زیرا که کفر رقم فنا دارد و ایمان رقم بقا، تا فنا نباشد بقا نیابد. (ص ۲۳۳) - مؤمن منتهی مرغیست که در عالم الهیت می پرد، و بی سبب و صلتی روزی بوی میرساند. این رزق چه باشد؟ لقاء الله باشد که

۱- سوره مبارکه الصافات آیه ۱۷۳

۲- سوره الصف آیه ۱۳

«لاراحة للمؤمن دون لقاء الله تعالى» (ص ۷۵) کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده‌اند، میان خدا و بنده، زیرا که مرد باید نه کافر باشد و نه مسلمان. آنکه هنوز با کفر باشد و با ایمان هنوز در این دو حجاب باشد و سالک منتهی جز در حجاب کبریاء الله و ذاته نباشد. (ص ۱۲۳) ایمان موحدان بعیان از عیان باشد. در ایمان لباس غیریت ملایکه و اولوالعلم برداشته شود و همه شهدا لله باشد. چون مرد هنوز با دل باشد مؤمن باشد بی هدایت، چون مرد بیخود شود، هدایت روی نماید، چون هدایت حاصل آید بمقامی رسد که هم شریک و هم مقام خدا شود. مشرک باشد. «لئن أشرك لیحبطن عملک^۱» خود همین میگوید، تا کار بجایی رسد که همه این شود «وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون^۲» اگر خواهی تمام این کلمات بدانی «الایمان عریان و لباسه التقوی» نیک بدان. آخردانی که «نوراً فی جسدی» لباس تن است و «نوراً فی قلبی» لباس دل باشد، «نوراً فی وجهی» لباس چشم باشد. در این مقام این سالک را ذوالنورین خوانند چون خواهد که این مقام بسر آید و ایمان عین مؤمن شود گوید: ربنا اتمم لنا نورنا^۳ لباس ایمان نیز که تقوایست برداشته شود مؤمن نماند. «لمن الملك الیوم لله الواحد القهار^۴». قهریت با مرد بماند. (تمهیدات ص ۳۲۴ بعد).

«ایمان خود همه اینست: «الایمان نصفان نصف صبر و نصف شکر» صبر در فراق و شکر در وصال. (نامه‌های عین القضاة ج ۱ ص ۳۲۲) - باش تا بدانی که از ایمان مفلسی و بدانی که سعادت ابدی جز مؤمن را نبود. آنکه ایمان طلب کنی چون طلب کنی بیابی، چون یافته باشی جان کنی، چون جان کنی جانت را بالطف بی نهایت ازلی از جناب سرمدی پیورند، تا عاشق گردی.

۱- سوره مبارکه الزمر آیه ۶۱

۲- سوره یوسف آیه ۱۰۶

۳- سوره التحريم آیه ۸

۴- سوره غافر آیه ۱۶

و چون عاشق گردی نامت در جریده «یحبونه^۱» نویسند. چون داد یحبونه از نهاد خود بدادی «یحبهم^۲» رو در تو آورد. آنکه بدان که «السِّرِّ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهِ مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»، چه بود. آنکه پس ازین تورا فقر روی نماید. (نامه‌ها ج ۲ ص ۱۵۹).

«جوانمردا ایمان را دو رکن است یکی التعظیم لامرالله دوم الشفقة علی خلق الله. آنجا که تعظیم است حرام بود که در خاطر گذرد که خدایتعالی جسم نیست و عرض نیست و گنگ و کر و کور نیست. اما آنجا که الشفقة علی خلق الله می باید این همه بزبان گفتن مباح است. و بر من این معنی نوشتن در چند مکتوب آسان کرده است. یازده سال است تا «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعِبَائِثِ». روی و امن نموده است و مرا در حق خدای تعالی همان ایمانست که پیرزنی و کودکی را در کتاب و بهیچ حال روا ندارم که در این باب سخن گویم و یا چیزی نویسم. (نامه‌ها ج ۱ ص ۲۵۶).

جوانمرد ایمان در دل باید، یا نه «يَقُولُونَ بِاللَّسْتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ^۳». تولا اله الا الله بزبان می گوئی و به دل از خدای نترسی و از غیر خدای نترسی و این کفر دل است و ایمان زبان «كَبْرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ^۴» منافقی بتر از کافر است بقدر آنکه بزبان گویی و در دل نبود تو منافقی (نامه‌ها ج ۱ ص ۱۸۲) - بدایت ایمان تصدیق دلست چنانکه شك را در آن مجال نبود. و اقل در درجات این تصدیق آن بود که باعث بود بر امتثال اوامر و اجتناب نواهی. چون این مایه از تصدیق در درون حاصل شود، آدمی را بر آن دارد که حرکات و سکنات خود بحکم شرع کند. چون چنین بود او را خود راه نمایند از جناب ازل «وَأَنْ تَطِيعُوا لِهْتِدُوا^۵». از اطاعت هدایت خیزد و چون این هدایت پدید آید، آن تصدیق دل یقین گردد. چون سالک به یقین رسید، «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ» بردیده

۱ و ۲ - سوره مبارکه المائده آیه ۵۴

۳ - سوره مبارکه الفتح آیه شریفه ۱۱

۴ - سوره الصف آیه ۳

۵ - سوره النور آیه ۵۴

او عرض کنند آخرت و علوم آن جهان، او را ذوق گردد، تا اکنون در تشبیه بود. (نامه‌ها ج ۱ ص ۳۵۳).

معدلك عمل بی‌ایمان را بباد بی‌نیازی برخواهند داد که «وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» گوش دار تا قرآن مجید در حق تو و مریدان دنیا چه میگوید «من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن يريد ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموماً مدحوراً» اگر ایمان‌داری این قول خداست چرا باورش نداری در آنچه میگوید؟ و اگر ایمان‌داری چرا بزبان چیزی گویی که درد از آن خبر نداری. چون حقیقت ایمان درد دل نبود، بوقت مرگ زبان از تو واستانند، نطقت نماند. سوء الخاتمه آن بود، والعیاذ باللہ. جهد کن تا چندان سعی که در دنیا می‌کنی، در دین بجا آری والا کار بر خطر است. (نامه‌ها ج ۱ ص ۳۲۵ - باختصار.)

ای دوست، بعید نیست که هر فرقتی از ایمان نصیبی دارند، و به چیزی از بدع آلوده‌اند. و فرقت ناجی اهل شهادت باشند، که اعلاها شهادت «لا اله الا الله»، این جماعت رانه حساب باشد و نه میزان و نه صراط. «یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفداً» «ولا یحزنهم الفزع الاکبر» «وهم من فزع یومئذ آمنون» و اهل لا اله الا الله قطعاً بهشتی‌اند که: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مُخْلِصًا دَخَلَ الْجَنَّةَ» این نجات مطلق بود، از همه اهل احوال دور. «اولئك عنها مبعدون» دیگر فرق را خیر و شربهم بود آمیخته. «خلطوا اعمالاً صالحاً و آخر سیئاً» و بقدر گناه بدوزخ در بمانند، پس خلاص یابند. چه در لفظ خبر است که: «سَتَفَرِّقُ أُمَّتِي عَلَى نِيفٍ وَسَبْعِينَ فَرِيقَةً». و چون امتی گفت بهیچ حال امت او مخلد نباشد در آتش. پس فرقت ناجی آنها باشند که بی حساب و عذاب به بهشت روند. دیگر فرق بدوزخ روند. و بقدر گناه هر کسی را بعثی بود. پس به سبب ایمان بیرون

- ۲- الاسری آیه ۱۸
۴- سوره الانبیاء آیه شریفه ۱۵۳
۶- سوره الانبیاء آیه ۱۵۱

- ۱- الفرقان آیه ۲۳
۳- سوره مبارکه مریم آیه شریفه ۸۵
۵- سوره النحل آیه ۸۹
۷- سوره التوبه آیه ۱۵۲

آیند که امتی بگفته است. و اینکه گویند کافران هم مخلد باشند، و مبتدع چون کافر بود در حکم تخلید، این هیچ نیست، چه همه اهل قبله اسلام‌اند، و اهل قبله ما مخلد باشند. و بدع شناختن نه کار هر کسی بود و نه آسان کارست. (نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۲۵۳ ببعده باختصار.) جهت مزید اطلاع بر نظر عین القضاة همدانی در مسئله کفر و ایمان رـك: تمهیدات ص ۲۵۴ تا ۲۵۴ و شکوی الغریب ص ۴۲ تا ۴۸.

بدانکه اجماع مشایخ است که کمال ایمان در قول و زبان و تصدیق دل و عمل ارکانست. هر که اقرار بزبان ترك کند کافر گردد و هر که را تصدیق دل نبود منافق است، و هر که اعمال را ترك کند منافق است، و هر که متابعت رسول نکند مبتدع است. و بعضی از مردم در ایمان از بعضی افضل‌اند. معرفت دل سود ندارد تا آنگاه که دو کلمه شهادت را بزبان بگویند، مگر عذری باشد که شریعت آن را مسموع دارد. و گفته‌اند که استثناء در ایمان، چنانکه گویی «انا مؤمن انشاءالله» از شك در ایمان نیست بلکه تأکید و مبالغت ایمانست، از بهر آنکه امر ایمان حکم غیب است. (اوراد الاحباب ص ۸).

حسین (حلاج) گفت: ایمان معروف ایمان ظاهرست، یا معرفت ظاهر، یا کلمه «لااله الاالله» یا نماز به ارکان، یا خضوع، یا خشوع، یا طمأنینه. آنچه اصلست ایمان غریزیست، که اصل فطرتست. (شرح شطحیات ص ۳۳۵) حق سبحانه و تعالی از کیفیت وحد منزهت او را مثل نرید ایمان بامر او هم چون ایمان است بعین او (ص ۳۵۳) هر که ایمان بحق آورد، و او را در دل درجات و اسباب عطا بماند، در حقیقت توحید، شرك است. چون در او ایل ایمان بحق آورد، انکه در او آخر برؤیت عطا کافر شود، انکه جمله بگذارد و در حق فانی شود حقیقت ایمان یافت. قال الله تعالی: «فاعلم انه لااله الاالله واستغفر بذنبك» یعنی در وجود ما از وجود خود غایب شود، که وجود تو در وجود ما گناهست چون بما رسیدی مادون ما بگذار با استغفار ندای ای حق گوی، که حق غیور است، ایمان در وحدت کفرست، زیرا که

اشارت حدث به قدم است. و آن متعلق بقرب ظاهرست، لیکن از حقیقت بعیدست. (شرح شطحیات ص ۳۹۵).

نسفی گوید: بدانکه اهل شریعت میگویند که انسان چون تصدیق انبیا کرد و مقلد انبیا شد بمقام ایمان رسید و نام او مؤمن گشت. (انسان کامل نسفی ص ۲۷) این بدان که اهل تقلید بزبان اقرار می کنند و بدل تصدیق می کنند هستی و یگانگی خدا را تعالی و تقدس و میدانند که این عالم را صانعی است و صانع عالم یکی است و اول و آخر و حد و نهایت و مثل و مانند ندارد. ایدروش! اگرچه این اعتقاد بواسطه حس و سمع است، اما در حسابست و این طایفه اهل ایمان اند. و درین مرتبه قدر غالب باشد، از جهت آنکه مقلد علم و ارادت و قدرت خدای را بر جمله اسباب و مسببات بنور کشف و عیان و یا بنور دلایل و برهان ندیده است، و جمله اسباب را همچون مسببات عاجز و مسخر مشاهده نکرده است. اکنون بدان که غم عمر و معاش و اندوه رزق درین مقامست و حرص و سعی بسیار در کارها درین مقام است و محبت اسباب و محبت غیر درین مقام است و اعتماد کردن بر گفت طیب و منجم درین مقامست.» (باختصار از ص ۳۹ بعد).

«ایدروش! آدمیان که تصدیق انبیا نکردند، اگرچه صورت آدمیان دارند معنی آدمیان ندارند، از حساب بهایم اند، بلکه فروتر. و بهایم را بعالم علوی راه نیست، از جهت آنکه عالم علوی صومعه و خلوت خانه پاکانست، جای ملائکه و اهل تقوی است. بی علم و تقوی بعالم علوی نتوان رسید. ارواح این طایفه که بدرجه ایمان نرسیده اند، در زیر فلک قمر بمانند، از هر کدام مرتبه که نزول کرده باشند. (ص ۵۹) - پیش از ایمان، یعنی پیش از علم، جاهل اگر میخورد و می خسبد و شهوت میراند جمله معصیت است. و بعد از ایمان، یعنی بعد از علم، عالم اگر میخورد و می خسبد و شهوت میراند جمله طاعت است. و این مراتب دارد یعنی رونده تا بجایی رسد که خدای تعالی چشم و گوش او شود و دست و زبان وی گردد، تا هر چه وی گوید و کند خدای گفته باشد و کرده باشد و هیچکس را بر گفت و کرد وی اعتراض نیست.» (ص ۱۵۳).

رسول علیه السلام میفرماید که: ایمان هیچکس درست نیست تا آن گاه که خدای و رسول خدای را از همه چیزها دوست تر بگیرد. و از رسول علیه السلام سؤال کردند که ایمان چیست؟ فرمود که دوستی خدای و دوستی رسول خدای. ایدرویش، محبت خدای تعالی از معرفت خدای تعالی پیدا می آید. و محبت خدای بر قدر معرفت خدای تعالی باشد. اگر معرفت بکمال بود، محبت هم بکمال باشد و چون محبت بکمال باشد لذت و راحت در آخرت بکمال باشد. (باختصار از ص ۳۴۵) - ایدرویش، توکل ثمره ایمانست. ایمان هر که قوی تر باشد، توکل وی درست تر بوده، یعنی هر کرا ایمان باشد به هستی و یگانگی خدای تعالی او به یقین بداند که خدا دانا است به همه چیز و تواناست به همه چیز، و رحمت و عنایت او در حق بندگان زیاده از آنست که رحمت و عنایت مادر در حق فرزند». (ص ۳۳۵).

غرض ما از این سخن ها آن بود، که ترا بیقین معلوم شود که خدایتعالی بذات با همه است. و از همه آگاهست هیچ ذره ای از ذرات عالم ملک و عالم ملکوت و عالم جبروت نیست که خدای تعالی بذات با آن نیست و بر آن محیط نیست و از آن آگاه نیست. این است معنی «هو اللطیف الخیر» با این يك کلمه میبایست که جمله اهل عالم بمحمد (ص) ایمان آوردندی، اما از آن ایمان نیاوردند که معنی این کلمه در نیافتند. (انسان کامل نسفی ص ۳۸۲).

سید حیدر آملی گوید: علما در معنی ایمان و حقیقت آن اختلاف دارند، اما همگی بر این قول متفقند که ایمان عبارتست از تصدیق دل و عمل جوارح. (جامع الاسرار ص ۵۸۸) و اصول آن نزد معتزله پنج است: توحید، وعدل، و اقرار بوعد و وعید و قیام بامر معروف و نهی از منکر و نزد شیعه سه است؛ تصدیق بوحدانیت ذاتی حق و عدل و افعالش و تصدیق به نبوت انبیاء، و تصدیق بامامت ائمه معصومین. و نزد اهل سنت اصول ایمان دو است: تصدیق به خدای تعالی، و تصدیق به پیغمبر و احکام او. اما قول علماء باطن و ارباب تحقیق آنست که گویند، دین الهی و وضع نبوی که شرع نامیده

میشود مشتمل است بر ایمان بخداوند متعال و پیغمبران وائمه او و ملائک و کتب و احکام وی که بوسیله انبیا و رسل صادر شده است. بنابراین، دین یا شرع و اهل آن را مراتبی است که اولش اسلام و دومش ایمان و سومش ایقان است. و هریک از این جمله بر سه قسمت تقسیم میشود که به اهل شریعت و اهل طریقت و اهل حقیقت یا از لحاظ مراتب به مرتبه بدایت و وسط و نهایت تعبیر میشود. (باختصار از ص ۵۹۰ بعد).

اما ایمان اهل بدایت، عبارتست از تصدیق مشوب به شک و شبهه و معارضه و اشکال که ممکن است در آن شرك خفی یا جلی راه یابد و با فسق و ظلم و قتل و بغی توأم گردد این ایمان قابل زیاده و نقصان است و موجب دخول در دوزخ و خروج آن میشود که مدت آن باندازه و نسبت معصیت عاصی زیاده و نقصان می پذیرد. اما ایمان اهل وسط، عبارتست از تصدیق بانچه پیغمبر از توحید و عدل و نبوت و امامت و جز آن آورده است. تصدیقی که مشوب به شک و شبهه نباشد. و این ایمان را قابلیت زیاده و نقصان نیست. اما ایمان اهل نهایت، که ایمان انبیاء و اولیا و عارفان و پیروان آنهاست، عبارتست از تصدیق به مجموع آنچه گفته شد از طریق کشف و شهود و ذوق و عیان، بصورتی که شك و شبهه را در آن راه نیست و با محبت کامل و شوق تام به حضرت الهی توأم است که از آن به لقاء و وصول و جز آن تعبیر میکنند این ایمان هم زیاده و نقصان پذیر نیست و از قبیل احسانست که عبارتست از مشاهده تام که نبی فرمود: «احسان آنست که خدایرا چنان پرستش کنی که او را می بینی و اگر نتوانی دید چنان باشد که او ترا می بیند» (باختصار از جامع الاسرار ص ۵۹۵ تا ۵۹۷).

ایمان در لغت تصدیق باشد یعنی باور داشتن. و در عرف اهل تحقیق تصدیقی باشد خاص، و آن تصدیق بود بانچه علم قطعی بآن حاصل است و پیغمبر علیه السلام فرموده است. و معرفت پیغمبر منفک نباشد از معرفت پروردگار قادر عالم حی مدرك سمیع بصر متکلم مرید، که پیغمبرانرا فرستاده است و قرآن را به محمد مصطفی صلی الله علیه و آله فرستاده و احکام فرایض و سنن و حلال و حرام بروجهی که همه امت را اجماع باشد، بیان

فرموده است. پس ایمان مشتمل بر این امور باشد، و اینقدر قابل زیاده و نقصان نباشد، چه کمتر ازین ایمان نباشد. و اگر زیادت ازین باشد، آن زیادت کمال ایمان بود. مقارن ایمان نشان باور داشتن آن باشد که آنچه دانستی و گفتنی و کردنی باشد بداند و بگوید و بکند، و آنچه از آن احتراز فرموده باشند احتراز کند. و این جمله از باب عمل باشد و قابل زیادت و نقصان بود و لازم تصدیق مذکور باشد. و از این جهت ذکر ایمان، با ذکر عمل صالح فرموده‌اند در همه مواضع کما قال «الذین آمنوا و عملوا الصالحات»^۱.

باید دانست که ایمان را مراتب است. از همه کمتر ایمان بزبانست، که «یا ایها الذین آمنوا بالله و الكتاب الذی نزل علی رسوله^۲» عبارت از آنست. و امر، «قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و لم یدخل الایمان فی قلوبکم^۳» اشاره به همانست. و بالای آن ایمان به تقلید است، و آن تصدیق جازم باشد با آنچه تصدیق باید کرد، اما زوالش ممکن بود، و چون تصدیق جازم حاصل شود هر آینه آن تصدیق مستلزم عمل صالح باشد: انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا^۴. و از آن بهتر ایمان بغیب است که «یؤمنون بالغیب^۵» و آن مقارن بصارتی باشد در باطن مقتضی ثبوت ایمانی، کانه من وراء حجاب^۶ و از این جهت مقرون بغیب باشد و از این کامل تر آنهاست که در حق ایشان فرموده است: انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله و جلت قلوبهم و اذاتلت علیهم آیاته زادتهم ایماناً^۷ تا آنجا که اولئك هم المؤمنون حقاً. و این مرتبه ایمان بکمال است و متصل باشد با ایمان یقینی و آن منتهای مراتب ایمانست. و آنچه در سلوك کمتر از

۱- سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۲۵

۲- سوره النساء آیه ۱۳۶

۳- سوره الحجرات آیه ۱۴

۴- سوره الحجرات آیه ۱۵

۵- سوره البقره آیه ۳

۶- سوره الشوری آیه ۵۱

۷- سوره الانفعال آیه ۳ و ۴

آن نشاید ایمان تقلید است و ایمان بغیب و ایمان بزبان بحقیقت ایمان نباشد «وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون»، اشارت بآنست. و هر گاه اعتقاد جزمی حاصل باشد بآنکه کاملی مطلق، یعنی آفریدگاری هست، با سکون نفس سلوک ممکن باشد و حصول آن بغایت آسان باشد و باندک سعی حاصل شود. درین معنی گفته شده است.

بادرد شکی نیست که درمانی هست با عشق یقین است که جانانی هست احوال جهان چو دمبدم میگردد شک نیست در اینکه حال گردانی (اوصاف الاشراف ص ۶ بعد).

ایمان تصدیق با اعتقاد بود و تحقیق با جتهاد. چون سالك با اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقیق نماید، مؤمن حقیقی باشد. و نزد محققان ایمان بردو نوع است: تقلیدی و تحقیقی، تحقیقی نیز بردو قسم است استدلالی و کشفی. و هر یک ازین قسمین آخرین اگر بر سر حد علم واقع است آنرا علم الیقین گویند، و اگر از آن حد تجاوز کرد، یا عینی باشد، یا حقی. اولی راعین- الیقین خوانند و ثانی را حق الیقین که عبارتست از شهود ذاتی. و اینجا سخن در آنست که ایمان باید که از پایه تقلید بر سر حد تحقیق نزول فرماید، و اگر بمرتبہ کشف نرسد باری از مقام استدلال درنماند تا موجب نجات و سبب رفع درجات گردد. والا بمجرد قول بی عمل کار بر نیاید. (لب لباب مثنوی ص ۲۳).

ایمان مقدار معرفت را گویند که بحضرت الوهیت بحسب تفاوت درجات اعیان ممکنات در دانش باشد. و آن به سه قسمت ایمان یقینی و ایمان عینی و ایمان حقی اول را علم الیقین دوم را عین الیقین سوم را حق الیقین نامند. اول مرتبہ عوام است و این بدو نوع باشد: اول آنست که بمحض تقلید، اعتقاد مطابق واقع داشته باشد در مراتب نفس که اماره و لوامه و ملهمه است. نوع دوم آنست که در مرتبہ نفس مطمئنہ و طور قلبی بنور برهان اعتقاد صحیح بحق و حقایق موجودات حاصل آید، بروجهی که ملکه عین الیقین را مستدعی گردد، این مرتبہ مخصوص ارباب

حدود و رسوم باشد. قسم دوم از ایمان آنست که چون مرتبه قوت نظری بغایت رسد و بقوت عملی عین بصیرت بنور کشف و شهود منور گردد و ابواب درجات تجلیات بر روی سالک بگشایند و بخطاب «ارجعی» مشرف گردد و جمال مطلق معنی را چنانچه پس پرده انظار و اعمال و اقوال نظر میکرد، بعین عیان در مراتب صور آثار و افعال و صفات، در مرتبه طور سیر و روحی و خفی هم مشاهده کند. قسم سیوم مرتبه حق الیقین است و آن در مرتبه طور خفی چون وجود وهمی سالک در عین معنی مطلق و وجود مستهلك گردد بعد از آن بخلقت بقای ابدی مشرف گردد و بر مسند رفیع حق الیقین متمکن نشیند. درین مرتبه نه ایمان می ماند و نه کفر بلکه کفر عین ایمانست و برعکس چرا که نسبت و اضافات بالکل از میان برخیزد (مرآة العشاق).

فرق بین اسلام و ایمان - گروهی از ایشان ایمان و اسلام هر دو یکی دانستند و گفتند دو نامست يك معنی را و حجت آوردند برین قول خدا: «فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غيريت من المسلمين»^۱ که يك طایفه را حق هم مؤمن خواند وهم مسلمان. پس درست شد که هر دو معنی یکیست. و نیز گفتند چون بظاهر مسلمان نخوانند مگر مؤمن را و مؤمن نخوانند مگر مسلمان را درست شد که هر دو لغت مختلف اند لکن در معنی یکیست.

گروهی میان اسلام و ایمان فرق کردند، و این درست ترست نزد يك ما، هم در وضع لغت وهم بحق شریعت. حق لغت آنست که اشتقاق ایمان از امن است یا از تصدیق و اسلام خضوع است و انقیاد. و نیز خدا فرق کرد میان ایمان و اسلام و گفت «قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا»^۲ چون منافقان دعوی ایمان کردند گفت ایمان نیاوردید و اسلام آوردید. ایمان نفی کرد و اسلام ثابت گردانید اگر ایمان و اسلام هر دو یکی بودی همان را که نفی کرده بود همان را اثبات کرده بودی و يك

۱- سوره مبارکه الناریات آیه شریفه ۳۵ و ۳۶

۲- سوره الحجرات آیه ۳

شیئی مثبت و منفی محالست. پس ایمان نزدیک ما اعتقادست مرصانع را و استوار داشتن او به هر چه گفت. و اسلام گذاردن شرایع است و قبول ایمان و گزاردن اسلام. پس اسلام قبول کردنست بظاهر و استعمال کردن شریعت را و ایمان تصدیق آوردنست و اعتقاد داشتن که این دین حق است. پس هر که قبول کرد بظاهر، نباشد مؤمن مگر مسلم. و باز روا نباشد که بظاهر قبول کند و تصدیق و اعتقاد نیاورد، چنانکه منافقان که بظاهر انقیاد آورده بودند لکن بیاطن اعتقاد نداشتند، این کس مسلمان باشد، و مؤمن نباشد. لکن ما بحکم شریعت، از هر که اسلام بینیم او را مؤمن خوانیم، نه از بهر آنکه اسلام ایمانست چه اسلام ظاهرست و ایمان باطن. لکن از بهر آنکه اسلام ظاهر دلیل ایمان باطن است و دلیل غایب را باید، و باطن از ما غایب است، بدلیل ظاهر بر باطن حکم کنیم که مؤمن است. مگر ما را از و کفر ظاهر گردد. آن کسانی که فرق کردند میان اسلام و ایمان هر کس بر مقدار استنباط خویش سخن گفت (بعضی) گفتند اسلام عام است و ایمان خاص و معنی این سخن همانست که یاد کردیم، که نام اسلام بحکم شریعت، مؤمن مخلص را و منافق را باشد. پس اسلام عامتر و ایمان خالصتر تواند بود که فرق میان خاص و عام آن باشد که ایمان تصدیق است و تصدیق جز بیاطن نباشد و تصدیق عمل قلب است و عمل جوارح، و اما اسلام انقیادست و خضوع و تواضع پس اسلام عامتر آمد و ایمان خاصتر. و بعضی گفتند ایمان تحقیق است و اسلام خضوع و انقیاد. تحقیق و اعتقاد باطن راست و خضوع و انقیاد ظاهر را. و بعضی گفتند: اسلام تحقیق ایمان است و ایمان تصدیق اسلام. و معنی این سخن آنست که تا باسلام تصدیق نیارد مؤمن نباشد، از بهر آنکه ایمان آوردن بخدا تنها شرط نیست، لکن ایمان آوردن بخدا استوار داشتن اخبار اوست و قبول او امر و نواهی او و صابر بودن بر بلای او و شاکر بودن بر نعماء او این همه شرط ایمانست و تا باین همه تصدیق نیارد مؤمن نباشد و چون تصدیق آورد تحقیق این تصدیق کار بستن است. (باختصار از شرح تعرف ج ۳ ص ۵۴ تا ۵۶).

امام محمد غزالی را در این باره بحثی مفصل است که خلاصه آن چنین

است: اختلاف کرده‌اند که اسلام همان ایمان است یا نه، و اگر ایمان نباشد منفصل ازوست یا متصل و مرتبط بدو بعضی گفتند يك چیز است و برخی دو چیز دانستند که متواصل نیستند و بعضی دیگر گفتند که دو چیز اند اما هريك با دیگری مربوط است و ابوطالب مکی را در این باره سخنی سخت آشفته و درازست. اما در حقیقت ایمان عبارتست از تصدیق، و اسلام عبارتست از تسلیم و استسلام و اذعان و انقیاد و ترك تمرّد و عناد. و تصدیق را محلی خاص است که آن دل و زبان و ترجمان آنست. اما تسلیم عامست از دل و زبان و جوارح. پس بر حسب لغت اسلام اعم است و ایمان اخص اما در شرع هر دو آنها هم برسبیل مترادف و توارد استعمال شده است و هم برسبیل اختلاف. و شرع را بر اسلام و ایمان دو حکم اخروی و دنیویست. اما حکم اخروی، اخراج از آتش دوزخ است و عدم تخلید در آن و حکم دنیوی آن احکامیست که بر هر مسلمانی پس از ادای شهادت تعلق میگیرد.

گذشتگان متفق‌اند که ایمان زیادت و نقصان‌پذیر است. باطاعت و پیروی از احکام الهی زیادت یابد و به معصیت و سرپیچی از آن نقصان‌پذیرد. اگر ایمان اطلاق شود بتصدیق دل برسبیل اعتقاد و تقلید، بدون کشف و انشراح صدر، که همان ایمان عوام باشد، اینگونه اعتقاد شدت و ضعف‌پذیر است و اگر مراد از ایمان تصدیقی باشد برسبیل کشف و انشراح صدر و مشاهده بنور بصیرت، بسیار بعید است که زیاده و نقصان در آن راه یابد. (باختصار از احیاء العلوم الدین ج ۱ ص ۱۵۳ تا ۱۱۲).

اسلام چیست و ایمان کدامست؟ دین خود اسلام است و اسلام خود دین است، اما به محل متفاوت میشود، و اگر نه اصل یکیست اسلام نعمت قالب و ظاهر است، چون نماز و روزه و زکاة و حج. و ایمان فعل دل و نعمت باطنست چون ایمان بخدا و به پیغامبران و فرشتگان و کتابهای او و بروز قیامت و آنچه بدین ماند کار دل مسلمان دارد. در قیامت هیچ چیز بهتر از قلب سلیم نباشد. هر که از ما دون الله سلامت و رستگاری یافت مسلمان باشد، و هر که از همه مرادها و مقصودهای خود ایمن گردید و در دو جهان امن یافت او مؤمن است (باختصار از تمهیدات عین القضاة ص ۶۶ بعد).

اسلام عمل است و ایمان تصدیق است و احسان رؤیت. پس اسلام انقیاد است و ایمان اعتقاد و احسان اشهاد. هر که این نعوت در او جمع شود و احکامش بر او آشکار گردد خدایتعالی در هر صورتی باو تجلی کند که انکار آن نتواند و او را به عنایت خویش مساعدت فرماید تا ایقان و تحقق و علمش فزون گردد و حقایق بر او مکشوف شود. (فتوحات مکیه ج ۴ ص ۷۳).

علما را در بیان اسلام و ایمان و ایقان و تحقق مراتب هر یک اختلاف است و اقوال مختلف در این باره آورده اند. بعضی از آنان اسلام را خلاف ایمان دانند، و ایمان را خلاف اسلام. بعضی هر دو را یک چیز تصور کنند. و برخی اسلام را اعم از ایمان دانند، و در نزد عده ای بعکس، ایمان اعم از اسلام است. آنها که اسلام را خلاف ایمان دانند تمسک باین آیه شریفه کنند که فرمود: «قالت الاعراب آمننا» و آنها که هر دو را یک چیز تصور کنند گویند در قرآن کریم آمده است: «ان الدین عند الله الاسلام» و آنها که اسلام را اعم از ایمان دانند، به این آیه استناد کنند: «ومن یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه» و آنها که ایمان را اخص دانند، گویند: خداوند تبارک و تعالی فرموده است: قالت الاعراب آمننا در معنی ایمان و حقیقت آن نیز اختلاف کرده اند. اما به اتفاق قبول دارند که ایمان اسمی است برای تصدیق دل یا عمل جوارح و یا مجموع آنها (به اختصار از جامع الاسرار در ص ۵۸۶ بیعد) جهت اطلاع بر اقوال اشاعره و امامیه و کرامیه و معتزله و متکلمین و صوفیه در این باره رک: به همان کتاب ص ۵۸۹ تا ۶۰۸).

اقوال مشایخ - شیخ ابوالقاسم بغدادی گفت: ایمان آنست که ترا سوی خدا گرداند و به خدا گرایاند. (شرح تعرف ج ۳ ص ۴۸) از پیری پرسیدم ایمان چیست و گفت آنکه همگی تو مجیب دعوت حق باشد و از تو خاطر بازگشتن از خدا فروافتد تا شاهد آن باشی که اوست و از آنچه نه اوست

۱- سوره مبارکه الحجرات آیه ۴۹

۲- سوره آل عمران آیه ۱۹

۳- سوره آل عمران آیه ۸۵

غایب گردی. (ص ۵۲) دیگری را پرسیدم از ایمان گفت: ایمان آنست که ضد او نشاید آوردن و نه تکلیف او به جای بگذاشتن. (شرح تعرف ج ۳ ص ۵۳) محمد خفیف گفت: ایمان باورد داشتن دل است بدانچه اندر غیب بروی کشف کنند و وی را بیاموزند. (کشف المحجوب ص ۳۷۳) - سهل بن عبدالله تستری گفت ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او به ورع نبود و ورع او به اخلاص نبود و اخلاص او به مشاهده، و اخلاص تبرا کردن از هر چه دون خدای بود. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۲۵۹) یحیی بن معاذ گفت: ایمان سه چیز است خوف و رجا و محبت و در ضمن ترك گناه تا از آتش نجات یابی و در ضمن رجا در طاعت خوض کردن است تا بهشت یابی و در ضمن محبت احتمال مکروهات کردن است تا رضاء حق بحاصل آید. (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۳۰۶) - ابوالحسن بوشنجی گفت: اول ایمان به آخر آن پیوسته است. گفت: ایمان و توکل آنست که تا از پیش خود خوری و لقمه خردخایی به آرام دل و بدانی که آنچه تراست از تو فوت نشود. (تذکره الاولیا ج ۲ ص ۹۰) ابوبکر و اثنی عشر را پرسیدند از ایمان؟ گفت: چهل سال در گبر کی بیاید گذاشت تا مرد با ایمان رسد. گفتند: ایها الشیخ! معنی این چه بود؟ گفت: آنکه تا پیغمبران علیهم السلام را چهل نبود ایشان را وحی نیامد، نه آنکه ایشان را در آن ساعت ایمان نبود، نعوذ بالله، لیکن آن کمال نبود به اول که بعد از نبوت ایشان را حاصل شد. اما تو که صاحب نفس اماره باشی و نفس گبرست، تا از گبر کی نفس خلاص نیابی با ایمان حقیقی نرسی (تذکره الاولیا چاپ زوار ص ۷۴۷).

خلاصه کلام را از سرور کاملان جهان مولای متقیان علیه الاف التحیه والصلوة بشنوید که فرمود: ایمان را چهارستون و پایه اساسی است، صبر و یقین و عدل و جهاد. و صبر را از آن جمله، چهارشعبه یا چهارنوع است: شوق و ترس و زهد و انتظار هر که به بهشت مشتاق است شهوات را بگذارد و خواهش های نفس را فراموش کند، و آنکه از آتش دوزخ ترسد، از آنچه نهی کرده اند اجتناب نماید، و آنکه زهد دنیا خواهد مراندوها را سبک شمرد و بر مصائب و بلاها تن در دهد و هر که منتظر مرگ باشد به نیکو کاری

دست یازد و در خیرات و مبرات شتابد. یقین نیز بر چهار نوع است: بینائی در فطنت و زیرکی، رسیدن بحقایق، عبرت گرفتن از دیگران و روش پیشینیان. هر کرا دیده به زیرکی باز شد در علم و حکمت ثابت قدم گردد و راه راست بر او آشکار شود و آن را که حکمت و راه راست بر او آشکار شد عبرت را شناسد و هر که بعبرت و پند گرفتن از احوال آشنا شد به آن ماند که با پیشینیان زیسته، و عمر گذاشته است. عدل نیز بر چهار نوع است: دقت در فهم، غور در علم یا رسیدن به حقیقت دانایی، و حکم نیکو و آراسته، و استواری بر بردباری. هر که بغور علم دست یافت به حقیقت دانایی رسید و هر که به حقیقت دانایی رسید با توجه به قوانین و قواعد شرع احکام نیکو و آراسته صادر کرد. و آنکه حلم و بردباری پیشه کرد، از افراط در زندگی مصون ماند و با خلق به خوبی و خوشنامی زیست. جهاد نیز بر چهار نوع است: امر بمعروف و نهی از منکر، راستی در گفتار، دشمنی با تبه کاران و بدکاران. آنکه امر بمعروف کند در واقع به یاری مؤمنین برخاسته است و به قدرت و توانایی آنها افزوده است. و آنکه نهی از منکر نماید بینی منافقین را بخاک مالیده است. آنکه صادق و راستگو باشد، آنچه لازمه انسانیت است و یا آنچه بر ذمت یک انسان واقعی است به جا آورده است. و هر که با بدکاران و فاسدان دشمنی ورزید و برای خدا با آنان ستیزه کرد، خداوند متعال در روز قیامت از او خشنود شود و از رحمت خود او را برخوردار کند. (نهج البلاغه جزء ۳ ص ۱۵۷).

حاصل کلام آنکه: ایمان در نظر صوفیان، از لحاظ ظاهر ادای کلمه شهادتست بزبان و تصدیق آن بدل، و عمل بر فرائض و احکام شرع و اجتناب از نواهی آنست که آنرا ایمان اهل بدایت نامند، و گویند اینگونه ایمان باشرك خفی و جلی همراهست و مشوب به شك و شبهه است. ایمان دیگر از آن متوسطانست که عبارتست از تصدیق باقوال پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از توحید و عدل و نبوت و امامت و جز آن بدل و زبان و جوارح. اما تصدیقی که در آن شك و شبهه راه ندارد. آخرین حدّ ایمان از آن اهل نهایت است که با کشف و شهود و ذوق و عیان همراهست و مسلماً در آن

خلل و شك و شبهه را راه نیست و آن ایمان انبیا و اولیا و عارفان و پیروان آنهاست. و در اینکه اصولا ایمان زیاده و نقصان پذیر است یا نه مختلف القولند: بعضی از آنان به زیاده و نقصان در ایمان معتقدند و برخی دیگر نیستند. اما بطور کلی گویند این زیاده و نقصان در ایمان اهل بدایت ممکن است وجود داشته باشد، ولی ایمان متوسطان که همان سالکان طریقت باشند و ایمان منتهیان که بمقام فناء فی الله و بقاء بالله رسیده‌اند، هیچگاه زیاده و نقصان پذیر نیست، چه آنان اهل لقاءاند و در مرتبه حقیقت به کشف و شهود و عین‌الیقین واصل شده‌اند. آنچه را که اهل بدایت از راه تقلید به آن عمل میکنند، و متوسطان از طریق معرفت به آن دست یافته‌اند، اهل نهایت در مرحله حقیقت، بعین‌الیقین مشاهده می‌نمایند.

بطور کلی متألّهین، در اینکه اسلام و ایمان يك مطلب است یا دو موضوع مختلفند. صوفیان نیز از این اختلاف مبری نیستند، بعضی از آنها برای هر يك از کلمات اسلام و ایمان و ایقان تعریفی خاص دارند و بر آن سه بصورت سه مرحله سلوک مینگرند. گویند سالک در ابتدای سلوک با اسلام تقلیدی و فرائض و اوامر و نواهی آن سروکار دارد، چون وارد مرحله طریقت شود به ایمان حقیقی که با صدق و اخلاص همراه است آشنا میشود و در نهایت به ایقان و عین‌الیقین به اسلام و ایمان می‌نگرد. و گویند: اسلام گزاردن شرایع است و ایمان گزاردن اسلام. به عبارت دیگر اسلام قبول کردنست بظاهر و ایمان تصدیق آوردن است به دل که این دین حق است. یا گویند: اسلام عمل است و ایمان تصدیق است، و ایقان رؤیت. و برای اثبات اقوال خود در این باره به آیات قرآن مجید و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اخبار و روایات ائمه و تابعین استناد می‌کنند. (جهت اطلاع بیشتر از موضوع ایمان در نظر صوفیان که شمه‌ای از آن مذکور شد رک: قوت‌القلوب ج ۲ ص ۱۲۳ تا ۱۳۸ - شرح تعریف ج ۳ ص ۳۳ تا ۵۷ و کشف‌المحجوب ص ۳۶۸ تا ۳۸۲ و احیاء‌العلوم‌الدین ج ۱ ص ۱۵۳ تا ۱۱۲ و تمهیدات ص ۲۵۴ تا ۲۵۴ و شکوی‌الغریب ص ۲۴ تا ۴۸ و انسان کامل جیلانی ج ۲ ص ۸۹ بعد و جامع‌الاسرار ص ۵۸۶ تا ۶۵۸ و گلشن‌راز

ص ۴۸۴ و کشف ص ۹۴ و اوراد الاحباب ص ۸ تا ۱۱ و فتوحات المکیه ج ۴ ص ۷۳ بعد) و نیز ر-ک: ذیل کلمه اسلام در این کتاب.

اما در مثنوی: مولانا ایمان را امری عظیم میداند، اما نه ایمان ظاهری و زبانی بلکه ایمانی که با تصدیق دل همراه باشد. ایمانی که در آن هیچگونه شك و شبهه و شایبه و خللی راه نیابد و با صدق و اخلاص و تسلیم توأم باشد. چنین ایمانی غذای جسم و جان انبیا و اولیاست و آنها بوسیله همین ایمان توانسته‌اند شیطان نفس را بقبول اسلام و تسلیم باو امر و نواهی الهی وادارند و از آفات او مصون مانند. هر کرا اینگونه ایمان نباشد، باید بار دیگر ایمان تازه کند و بکوشد تا با مجاهدات فراوان و بذل وجود بسیار بر حقیقت آن که انجامش لقا و اتصالست برسد.

ذات ایمان نعمت و لوتیست هول
گرچه آن مطعوم جانست و نظر
گر نگشتی دیو جسم آنرا اکول
دیوزان لوتی که مرده حی شود

دفتر ۵ نی ص ۱۹ س ۲۸۷
تازه کن ایمان نه از گفت زبان
تا هوا تازهست ایمان تازه نیست

دفتر ۱ نی ص ۶۷ س ۱۰۷۸ ج ۱ علا ص ۲۹ س ۱۸

ایممان ظاهری و زبانی، نامیست بی معنی و صورتیست بی جان، و با زرق و مجاز و شك و شبهه همراهست و چه بسا که باعث گمراهی خود و اضلال دیگران گردد و اغلب بدنیا داری و جاه طلبی و ریاست جویی و جمع ثروت و نظایر آنها میانجامد. ایمانی شبیه ایمان بایزید باید که هیچکس و هیچ چیز در عالم وجود در آن خللی نتواند ایجاد نماید. در مثنوی حکایتی است که به گبری در عهد بایزید ایمان عرضه می کنند و او در جواب میگوید:

گفت این ایمان اگر هست ای مرید
من ندارم طاقت آن تاب آن
آن که دارد شیخ عالم با یزید
کان فزون آمد ز کوشش های جان

لیک درایمان او بس مؤمنم
بس لطیف و با فروغ و با فرست
گر چه مهرم هست محکم بر زبان
نه بدان میلستم و نه مشتهاست
چون شما را دید آن فاطر شود
چون بیابان را مفازه گفتنی
چون بایمان شما او بنگرد

ج ۵ علا ص ۵۲۳ س ۴

راه زن همچون که آن بانک نماز
چند حسرت در دل و جانم رسید
بحر اندر قطره اش غرقه شود

ج ۵ علا ص ۵۲۴ س ۶

اینگونه ایمان که با دل و جان مؤمن سرشته شده است زیاده و نقصان
پذیر نیست زیرا که در این هنگام ایمان عین جان مؤمن شده و اشاره به یکی
اشاره بدیگریست، پس کمی و کاستی جسم از خواص جسم مؤمنان است نه
جان و ایمان آنها.

جسمشان معدود لیکن جان یکی
آدمی را عقل و جان دیگریست
متحد جانهای شیران خداست
صد بود نسبت بصحن خانهها
چونکه برگیری تو دیوار از میان
مؤمنان مانند نفس واحده

ج ۴ علا ص ۳۳۴ س ۵

گرچه در ایمان و دین ناموقم
دارم ایمان کان ز جمله برترست
مؤمن ایمان اویم در نهان
باز ایمان خود گرایمان شماست
آنکه صد میلش سوی ایمان بود
زانکه نامی بیند و معنیش نی
عشق او ز آورد ایمان بفرد
دفتر ۵ نی ص ۲۱۳ س ۳۳۵۶

هست ایمان شما زرق و مجاز
لیک از ایمان و صدق با یزید
قطره ای ز ایمانش در بحر ار رود

دفتر ۵ نی ص ۲۱۵ س ۳۳۸۹

مؤمنان معدود لیکن ایمان یکی
غیر فهم و جان که در گا و خرس
جان گرگان و سگان هر یک جداست
همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان
چون نماند خانهها را قاعده

دفتر ۴ نی ص ۳۵۲ س ۴۵۸

باب الابواب

باصطلاح صوفیه سیر رجوعی اول مقامات توبه است که سالک از

هرچه مانع وصول است از دنیا و عقبی اعراض نموده و روی توجه بجانب حق آرد. (آندراج) - توبه است چه اول مقامست که بنده بوسیله آن به حضرت قرب از جناب رب داخل میشود. (تعریفات ص ۳۵ کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۵) - باب الابواب توبه است، یعنی او لمراتب قربت بحق تعالی. و بعضی باب الابواب یقظه را گویند یعنی بیداری که بدان در مقام توبه نزول کنند، اما قول اول اصح است. (لبالب مثنوی ص ۱۱۴) - باب الابواب توبه را گویند که مدخل سالک است بجانب جناب قرب و رجوع است بارادت خویش بمبدء اصلی، چنانچه موت طبیعی همین رجوع بمبدء است، اما بی ارادت و اختیار پس هر که ازین مدخل آهنگ تقرب بمقام انس نماید، باید که از جمیع حجب و موانع خارجی گذر کند. هر آینه اول از باب الابواب بنیاد در حریم قربت و عبور بر مراتب حاجبان مؤانست باید کرد. برین تقریر توبه، رجوع از ماسوی الله باشد و عروج بر معارج قرب معاصی هم متفاوتست و بحدی رسد که وجود سالک هم حجاب راه باشد و به «لی مع الله وقت» و این مراجعت متفاوت المراقب است چرا که ذنوب و مثابه جرم و گناه از آن هم گذر باید نمود که «وجودك ذنب لایقاس به ذنب» چرا هر که حجاب طالب است. از لواحق وجود اوست. (مرآة العشاق) و نیز ر-ك: (اصطلاحات ص ۹۲).

باد

نزد صوفیه نصرت الهی است که ضروری کافه موجودات است و هیچ اسم موافقتر از این نیست سالک را. (کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۲) - تقلب دل را گویند از حالی به حالی، اگر از مشرق عالم وجوب و کشور وحدت تقلب یافته باشد آنرا «صبا» گویند. و اگر از جهت مغرب در عالم کثرت و امکان متحرك شده باشد «دبور» خوانند. (مرآة العشاق). این کلمه در مثنوی بمعانی مختلف آمده است از جمله بمعنی خواست و قدرت الهی. (ج ۷ نی ص ۲۴۳) و عنایت و نصرت خداوندی.

چون از ایشان مجتمع بینی دویار
بر مثال موجها اعدادشان
هم یکی باشند وهم ششصد هزار
در عدد آورده باشد بادشان
دفتر ۲ نی ص ۲۵۷ س ۱۸۵
ج ۲ علا ص ۱۵۹ س ۲۱

باد صبا

در تذکرة الاولیا مذکورست صبا بادیت که از زیر عرش خیزد و آن در وقت صبح وزد بادی لطیف و خنک است. و در اصطلاح سالکان، باد صبا اشارتست از نفحات رحمانیه که از مشرق روحانیات می آید. چنانکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلم فرمود که: «إِنِّي وَجَدْتُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ». مراد از نفس الرحمان بندگی خواجه اویس قرنی است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۳).

بادت

آنچه پیدا شود از اسرار و مکاشفات آنرا بادت گویند. (شرح شطحیات ص ۵۴۸).

بادی

بکسر دال، در لغت بمعنی پیدا و آشکار شونده (منتهی الارب) و آغاز کننده (کشاف اللغات) است. و در اصطلاح آنچیز است که بردل سالک ظاهر شود، هنگامیکه او در حالتی خاص است. و چون بادی حق آشکار شود، خواطر انسانی که غیر حق باشد زایل گردد. ابراهیم خواص گفت چون بادی حق رسد، هرنو ظهور و بادی دیگر فنا گردد. (اللمع ص ۳۴۲) - بادی در کلام ایشان آن باشد که پیدا شود دردل در وقت ترقب از نور مشاهده بنعت خطاب. (شرح شطحیات ص ۵۴۸).

بَادِي بِلا بَادِي

در لغت بمعنی آشکار نا آشکار. و در اصطلاح چیز است که بردل‌های اهل معرفت از احوال و انوار و صفا و اذکار ظاهر شود. چون گفته شود بَادِي اشاره بدین حالتست. (اللمع ص ۳۶۲ باختصار) - بَادِي بِلا بَادِي آنچه پیدا شود در دل عارفان از انوار و صفای اذکار این بَادِيست بِلا بَادِي، اشارتست بمبدی چون او پیدا شود «هو یبدي ویعید...» (شرح شطحیات ص ۶۱۶)

بَارِقَه

بکسر راء، در لغت بمعنی ابر بادرخش (مذهب الاسماء) ابر با برق (اقرب الموارد) است. و در اصطلاح لایحه‌ایست که از آستان اقدس وارد آید و بشتاب و سریع خاموش شود و آن از اوایل و مبادی کشف است. (تعریفات ص ۳۵) (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۴۱) - ر-ك: برق.

بَاطِل

بکسر طاء در لغت بمعنی دروغ و نادرست. (مذهب الاسماء) ناحق (آنندراج) شیطان. (اقرب الموارد) و شرك چنانکه خدای تعالی فرموده است «یمحو الله الباطل» (تاج العروس) آمده است. و در اصطلاح شرع هر چیزی که صحیح نباشد باطل است. و چیزی که با وجود داشتن صورت بتمام معنی فائت المعنی باشد، بسبب عدم اهلیت یا محلّیت مانند بیع آزاد و كودك. و مالی که مفید فایده‌تی نباشد و مورد اعنا قرار نگیرد. (تعریفات ص ۳۶) و در اصطلاحات صوفیان معدوم را گویند. (ضمیمه تعریفات ص ۲۴۳) - ماسوای حق که عدم باشد چه در واقع و نفس الامر وجود،

جز حضرت حق نیست و چه نیکو گفته است لبید شاعر: «کل شی ماسوی الله باطل.» (اصطلاحات ص ۹۳) - ابوسعید خراسان گفت: «هر باطنی که مخالف ظاهر باشد آن باطل است.» (طبقات الصوفیه سلمی ص ۲۳۱) و ابن مسروق طوسی گفت: «توجه بسیار در باطل معرفت حق را از دل بزداید.» (طبقات الصوفیه سلمی ص ۲۳۹) احمد بن خضرویه گفت: «دلها ظروفی هستند که چون از حق پر شود روشنایی او بر جوارح ظاهر شود و چون از باطل لبریز شود زیادت ظلمت باطل بر جوارح پدیدار گردد.» (سلمی ص ۱۰۵).

در مثنوی هم کلمه باطل به ماسوی الله اطلاق شده است. و هر چه جز حق است در شمار باطل است. و اساس آفرینش را بر باطل نهاده اند و آنچه موجود است جز حقیقت حق چیز دیگری نیست کاملان جهان بعلت جنسیتی که با این واقعیت پیدا کرده اند هیچ چیز دیگری در عالم جز حق و حقیقت آنان را به خود مشغول نمیدارد، و بیراهان و ناقصان هم بعلت عدم آشنایی با این حقیقت و جنسیتی که با عدم دارند به گمراهی و نقص گرائیده اند و مجذوب امور باطل شده اند.

نیست باطل هر چه یزدان آفرید
دفترا ۶ نی ص ۴۲۵ س ۲۵۹۷
دید روی جز تو شد غل گلو
باطلند و می نمایند رشد
ذره ذره کاندیرین ارض و سماست
دفترا ۶ نی ص ۴۳۷ س ۲۸۹۹
باطلان را چه ر باید باطلی
زانکه هر جنسی ر باید جنس خود
گرگ بر یوسف کجا عشق آورد
دفترا ۲ نی ص ۳۵۹ س ۲۰۵۵

از غضب و زحلم و ز نصیح مکید
ج ۶ علا ص ۶۱۳ س ۱۸
کل شیء ماسوی الله باطل
زانکه باطل باطلانرا میکشد
جنس خود را هر یکی چون کهر باست
ج ۶ علا ص ۶۱۹ س ۲۸
عاطلان را چه خوش آید عاطلی
گاو سوی شیرنر کی رونهد
جز مگر از مکر تا او را خورد
ج ۲ علا ص ۱۴۹ س ۱۵

باطن

بکسر طاء در لغت بمعنی پنهان و نهان (مهدب الاسماء) و داخل هر چیز (منتهی الارب) و از اسماء خدای تعالی (تاج العروس) است. و در اصطلاح صوفیان، ظاهراً اول کسی که راجع به علم ظاهر و باطن یا شریعت و تصوف سخن گفته است ابی نصر سراج است که تمام گفتار او را در این باره در ذیل کلمه علم میتوان دید. و در اینجا باید اشاره شود که او در جواب ظاهریان که منکر علم باطن و تصوف شده اند گفته است «شریعت را دو جنبه ظاهر و باطن است: عبادات مانند طهارت و نماز و روزه و حج و جهاد و غیره. و احکام مانند طلاق و عتاق و خرید و فروخت و فرایض و نظایر آنها جنبه ظاهر آنست. اما اعمالی هم هست که صرفاً بادل و باطن بشر سروکار دارد و از نوع اعمال ظاهری نیست چون تصدیق و ایمان و صدق و اخلاص، تسلیم و رضا، خوف و رجا، مراقبه و تفکر ذکر و شکر و معرفت، و توکل و غیره که ما آنها را احوال و مقامات نامیم و غرض اهل تصوف از علم باطن یا مباحث مربوط بیاطع اینگونه مواردیست که بحث درباره آنها را در علم روایت و درایت اهل ظاهر نمیتوان دید. (اللمع باختصار از ص ۲۳ ببعده و نیز ر-ک: ذیل کلمه علم.)

نسفی گوید: بدانکه روح نفسانی که در دماغ است مدرک و محرك است، و ادراک او بر دو قسم است، قسمتی در ظاهر و قسمتی در باطن. یعنی حواس ظاهر پنج است سمع و بصر و شم و ذوق و لمس. و حواس باطن هم پنج است، حس مشترك و خیال و وهم و حافظه و متصرفه. (انسان کامل نسفی ص ۲۱) - بدانکه دعوت انبیا و تربیت اولیا از جهت آنست تا ظاهر (خلق) راست شود، که تا ظاهر راست نشود باطن راست نگردد. از جهت آنکه ظاهر بمتابه قالب است، و باطن بمتابه چیزی است که در قالب ریزند. پس اگر قالب راست باشد، آن چیزی که در وی ریزند هم راست باشد، و اگر قالب کج بود آن چیز که در وی ریزند هم کج بود. شك نیست که ظاهر در باطن اثرها دارد، و باطن در ظاهر هم اثرها دارد. چون

بریاضات و مجاهدات بسیار در صحبت دانا ظاهر راست شود، باطن هم راست گردد. چون ظاهر و باطن راست شد، باطن در میان دو عالم پاك افتاد، يك طرف عالم شهادت بود و يك طرف عالم غیب یعنی يك طرف بدن بود، که عالم شهادت و محسوسات است و يك طرف عالم ملایك و ارواح پاكان بود که عالم غیب و معقولات است. و آنطرف که عالم غیب است همیشه پاك و صافی بود و باطن را هرگز از آن طرف زحمت و ظلمت و کدورت نبود و اینطرف که بدن است تا مادام که بلذات و شهوات بسته است و اسیر حرص و غضب است مکرر و ظلمانیست و باطن را مکرر و ظلمانی میسازد. چون بدن پاك شد و صافی گشت، باطن در میان دو عالم پاك افتاد هرچه در عالم غیب باشد، در باطن سالک پیدا آید، همچون دو آینه صافی که در مقابل یکدیگر بدارند، هرچه در آن آینه بود، درین آینه پیدا شود. (ص ۸۸ بعد).

بدانکه اهل وحدت گویند: وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس. اما این وجود ظاهری دارد و باطنی دارد. باطن این وجود نور است و این نورست که جان عالمست و عالم مالا مال این نورست. نورست نامحدود و نامتناهی و بحریت بی پایان و بی کران حیات و علم و ارادت و قدرت موجودات ازین نورست. بینایی و شنوایی و گویایی و گیرایی و روایی موجودات ازین نورست. طبیعت و خاصیت و فعل موجودات ازین نورست. بلکه خود همه این نورست. (ص ۴۶) این نور میخواست که جمال خود را بیند و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند. تجلی کرد و بصفه فعل ملتبس شد و از باطن بظاهر و از غیب بشهادت و از وحدت بکثرت آمد و جمال خود را بدید و صفات و اسامی و افعال خود را بدید. (انسان کامل نسفی ص ۲۴۹ و نیز ر-ك: ص ۲۵۴).

سید حیدر آملی در واقع خلاصه اقوال صوفیان را در این باره باینصورت بیان کرده است که: خدای عزوجل را ظاهری و باطنی است چنانکه فرماید: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم» و فقط خداست

که ظاهرش عین باطن و باطنش عین ظاهر اوست (جامع الاسرار ص ۵۶) - قرآن را نیز ظاهر و باطنی است، چنانکه رسول صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: قرآن را ظاهر و باطنی است و باطن آنرا نیز باطنی است، تا هفت بطن. (ص ۱۵۴) - عوالم را هم به عالم اجسام و ارواح و مجردات، یا عالم ملك و ملکوت و جبروت، یا ظاهر و باطن، و باطن باطن تقسیم کرده‌اند. (ص ۲۶۸) - انسان کبیر نیز از حیث باطنش و روحش مظهر اسم الله است، و از حیث ظاهر و جسمش مظهر اسم الرحمان و از حیث نفسش مظهر اسم الرحیم. (۵۵۷) - انبیارا هم چشم ظاهر و باطنی است، بچشم ظاهر خود، ظواهر را می‌نگرند و بچشم باطن عالم غیب و حقایق را. (۵۸۱).

ولایت مطلقه باطن نبوتست و آن حصول به مجموع کمالاتست بحسب باطن در ازل، و ابقاء آن کمالات تا ابد. چنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: «كُنْتُ وَلِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» (ص ۳۸۲) شرع را ظاهر و باطنی است، و حقیقت شرع که باطن آنست، مخصوص اهل تصوف و صوفیان و سالکان طریق حق است. (ص ۵) و حصول اسلام باطنی ممکن نیست مگر به نفی کثرت و اثبات وجود واحد. بطوریکه بتوان گفت: «لیس الوجود سوی الله». که کلمه توحید وجودیست. (ص ۶۹). در نزد اهل الله مقرر است، هر ظاهری که مستند بباطن نباشد کفر است، و هر باطنی که متمسک بظاهر نباشد زندقه است. (ص ۴۷) و حصول کمال باطن ممکن نیست مگر به رهایی و خلاص شدن از شرك خفی، همانطور که رسیدن به کمال ظاهر ممکن نیست مگر با رهایی از شرك جلی. (ص ۶۷) کاملان و اولیاء الله را طهارت ظاهر و باطن از شرك خفی و جلی حاصل شده است و از این دو شرك رسته‌اند، و به همین جهت به توحید الوهی و وجودی دست یافته‌اند. (ص ۸۸) انبیا و اولیا در ظاهر و باطن جامع جمیع اسرار الهی‌اند و صوفیان به حمل اسرار و حقایق آنان، بحسب باطن و حقیقت قیام نموده‌اند (۶۱۵) و از آن به شریعت و طریقت و حقیقت تعبیر کرده‌اند. (جامع الاسرار ص ۶۱۶).

حاصل کلام آنکه، وجود را ظاهر و باطنی است که از باطن آن به نور تعبیر میکنند. که «جان عالمست و عالم مالا مال آنست». این باطن یا نور، چون میخواست جمال و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم غیب به شهادت و از وحدت به کثرت آمد. پس هستی را ظاهر و باطنی است که از آن بعالم غیب و شهادت، یا ملک و ملکوت و با عالم جسم و روح تعبیر میکنند.

فقط در ذات باری تعالی ظاهر و باطن از هم جدانیست. ظاهرش عین باطن و باطنش عین ظاهر اوست. اما در ماسوی الله حتی قرآن مجید را ظاهر و باطنی است. انسان کبیر و انبیا و اولیاء و کاملان جهان و شرایع و اقوال و گفتار آنان راهم ظاهر و باطنی است، که دست یافتن به آن کار آسانی نیست و جز با قدم مجاهده و ریاضت و یا عنایات خاصه حق نمیتوان به آن رسید. صوفیان که پیروان انبیا و اولیاء از آنجا که تربیت شدگان مکتب آنانند، شارح و مفسر و بیان کننده اقوال و احوال باطن آنهایند.

شرایع انبیا هم که تنها راه وصول به سعادت است، ظاهر و باطنی دارد: ظاهر آن عبادات و احکامست که با اقرار زبان و عمل جوارح همراهست، مانند نماز و روزه و زکات و حج و جهاد و غیره و یافرائض دیگر شرعی از قبیل بیع و نکاح و آداب و معاملات و نظایر آن، و عالمان شریعت با فرا گرفتن علم روایت و درایت بخوبی میتوانند از عهده شرح و بیان آن همه و تعیین لوازم و حدود آن برآیند. باطن شرع بادل و جان مؤمن سروکار دارد از قبیل ایمان و یقین، زهد و تقوی، تذکر و تفکر، تسلیم و رضا، خوف و رجا و غیره و غیره که عالمان ظاهر را بدان دست رسی نیست و علم روایت و درایت هم نمیتواند بیانگر آنها باشد. فقط پیروان واقعی انبیا و اولیا و تربیت یافتگان مکتبشان که از طریق دل و قدم و مجاهده آن راه بی زنهار را که «هر شب نمی در آن راه صد موج آتشین است» پیموده اند از کیفیات آن که به احوال و مقامات تعبیر میشود نیک آگاهند و بس و تنها آنها هستند که میتوانند با ارشاد و دستگیری خود دیگران را نیز بدین طریق بکشانند. پس شریعت ظاهر شرع است و طریقت باطن آن و

حقیقت، باطن باطن آن. جهت اطلاع بیشتر ر-ك: اللّمع ص ۲۳ ببعده ولب- للباب ص ۳۳۶ و ذیل کلمه ظاهر در این کتاب.

در مثنوی هم: وجود را ظاهر و باطنی است ولی اصل و اساس باطن است نه ظاهر، و بنظر مولانا وجود همین ظواهر دال بر باطن آنهاست. و ظاهر پرستی از احمقی است چه دقایق حقایق از چشم ظاهر پرستان پیوسته محجوب است، و همین دوری از باطن و حقایق است که سرچشمه همه شقاوتها و علت بیشتر اغراض غیر انسانی و اعمال شیطانی و فساد و تباهی- های بی حد و مر میگردد.

غیر این ظاهر نمی بینم و وطن آن ز حکمت های پنهان مخبر است همچو نفع اندر دواها کامن است

ج ۴ علا ص ۴۰۰ س ۱۷

و آن دقایق شد از ایشان بس نهان که دقیقه فوت شد در مفترض

ج ۵ علا ص ۴۶۵ س ۱۰

باطن اصل و حقیقت است و ظاهر عکسی است از آن حقایق و خیالیست در واقعیت. درك جهان ظاهری بوسیله نور باطن است، چه ظواهر جز فریب و سراب چیز دیگری نیست و از همین جهت که خداوند متعال آنرا «دارالغرور» خواند.

بر برون عکسش چو در آب روان که کند از لطف آب آن اضطراب عکس لطف آن بر این آب و گلست پس نخواندی ایزدش دارالغرور هست از عکس دل و جان رجال بر گمانی کین بود جنت کده بر خیالی میکند آن داغها

ج ۴ علا ص ۳۵۹ س ۲۷

حجت منکر همین آمد که من هیچ ندیدم که هر جا ظاهر است فایده هر ظاهری خود باطن است

دفتر ۴ نی ص ۴۴۸ س ۲۸۷۸

چونکه ظاهرها گرفتند احمقان لاجرم محجوب گشتند از غرض

دفتر ۵ نی ص ۸۴ س ۱۳۳۱

باغها و سبزهها در عین جان آن خیال باغ باشد اندر آب باغها و میوهها اندر دلست گر نبودی عکس آن سروسرور این غرور آنست یعنی این خیال جمله مغروران بر این عکس آمده میگرزند از اصول باغها

دفتر ۴ نی ص ۳۵۸ س ۱۳۶۳

همه چیز حتی قرآن مجید را ظاهر باوطني ایست و باطن آنرا باطن ایست که دست یافتن به آن و توجه به آن عوالم باطنی کار هر کس نیست. حرف قرآن را بدان که ظاهر است زیر آن باطن یکی بطن سوم بطن چارم از نبی خود کس ندید دفتر ۳ نی ص ۲۴۲ س ۴۲۲۴ ج ۳ علا ص ۳۵۴ س ۲۹

ظاهر در مثل اسمی بیش نیست و باطن مسمای آن اسم است و غرض مسمیات است نه اسامی طریق رسیدن باین مسمیات یا باطن و واقعیت، ریاضت و مجاهده و نفی اوصاف بشریست. چون دل آدمی باطن اوست و تنها از این طریق میتوان به باطن جهان و عالم غیب راه برد، تا آینه دل از غبار نقش های ظاهری و خیالات فاسد و اوهام فریبنده زدوده نگردد، عجایب عالم غیب در آن منعکس نخواهد شد.

هیچ نامی بی حقیقت دیده ای اسم خوانندی رو مسمی را بجو گر ز نام و حرف خواهی بگذری همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو خویش را صافی کن از اوصاف خود بینی اندر دل علوم انبیا دفتر ۱ نی ص ۲۱۲ س ۳۴۵۶ ج ۱ علا ص ۹۵ س ۲۱

یا ز گاف و لام گل گل چیده ای مه به بالا بین نه اندر آب و جو پاک خود را ز خود هین یکسری در ریاضت آینه بی رنگ شو تا به بینی ذات پاک صاف خود بی کتاب و بی معید و اوستا دفتر ۲ نی ص ۲۵۵ س ۷۲ ج ۲ علا ص ۱۵۶ س ۲۵

رمر باطن را باید از اولیاء الله و مردان کامل جست، چه تنها آنان واقف رموز الهی اند و بباطن اشیاء دست دارند. دارای چشمی غیب بین اند و آنچه در پرده غیب میزنند و از دیگران محجوبست می بینند. حجب و پرده ها را از پیشان برداشته اند و از چشم و دلشان را بدیده غیب بین و جان راز نیوش تبدیل کرده اند.

اسم هر چیزی تو از دانا شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش
نزد موسی نام چوبش بد عصا
چشم آدم چون بنور یاک دید
دفتر ۱ نی ص ۷۶ س ۱۲۳۸
در تموز گرم می بینند دی
در دل انگور می را دیده اند
آسمان در دورایشان جرعه نوش
دفتر ۲ نی ص ۲۵۶ س ۱۸۵

سّر رمز علم الاسما شنو
اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد خالق بود نامش ازدها
جان و سر نامها گشتش پدید
ج ۱ علا ص ۳۳ س ۲۳
در شعاع شمس می بینند فی
در فنای محض شیء را دیده اند
آفتاب از جودشان زربفت پوش
ج ۲ علا ص ۱۵۹ س ۱۵

بالغ

بکسر لام، در لغت بمعنی جوان به حد مردی رسیده است. (آندراج).
و در اصطلاح فقه، پسر هر گاه به حد احتلام و آبستن ساختن رسد او را بالغ
نامند و دختر هر گاه به حد احتلام و دیدن خون حیض و آبستن شدن رسد
او را بالغه خوانند. اگر این مراتب در آنها مشاهده نشد همینکه به سن
پانزده سالگی رسیدند آنها را بالغ و بالغه نامند و میتوان از لحاظ شرعی
درباره آنها فتوی داد. صوفیان گویند انسان بالغ نمی گردد مگر اینکه
چهار صفت اقوال و افعال و معارف و اخلاق پسندیده در او کمال یابد.
البته بلوغ بستگی به سن آدمی دارد، ولی رسیدن به تمامیت بلوغ وقتی
حاصل میشود که چهار صفت مذکور در جان آدمی راسخ گردد (کشاف
اصطلاحات الفنون ص ۱۴۵)

هجویری در باب مرقع داشتن آورده است: «چون بالغی اندر کمال
ولایت خداوند، مرمیدی را از پس سه سال تربیت اندر ریاضت، مرقعه
پوشد (خودش) باید که مستقیم الحال بود که از جمله فراز و نشیب
طریقت گذشته باشد، و ذوق احوال چشیده، و شرب اعمال یافته، و قهر
جلال و لطف جمال دیده. و باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که

اندر نهایت بکجا خواهد رسید، از راجعان یا از واقفان، یا از بالغان.»
(کشف‌المحجوب ص ۶۲).

نسفی که رساله‌ای باینموضوع تخصیص داده است گوید: هر چیزی که در عالم موجودست نهائیتی و غایتی دارد. نهایت هر چیز بلوغ است. بدانکه میوه چون بر درخت تمام شود و بنهایت خود رسد عرب گوید که میوه بالغ گشت و بدانکه علامت نهایت آن باشد که باول خود رسد، هر چیزی که باول خود رسید به نهایت رسید. یعنی تخم گندم که در زمین انداختند و شرایط آن نگاه داشتند. تا آنگاه که میوه پیدا آید که تخم همان گندم است، به نهایت خود رسیده و دایره تمام شده و همچنین تخم قالب آدمی نطفه است. چون قالب آدمی بجایی رسد که نطفه در وی پیدا آید و ظاهر شود گویند که بالغ شد و معنی بلوغ رسیدن است. در معقول نیز همچنین میدان، که محسوس صورت معقول و جسم قالب روح است و ملك نمودار ملکوتست. ملك وجود حسی است و ملکوت وجود عقلی و جبروت وجود حقیقی چون افراد ملك تا باول خود نمیرسند و دایره تمام نمی‌کنند بالغ نمی‌شوند. پس افراد ملکوت نیز همچنین باشند، تا باول خود نرسند و دایره تمام نکنند، بالغ نشوند.» (باختصار از انسان کامل رساله نهم ص ۱۳۲ بیعد).

«جمله موجودات از عقل اول پیدا آمدند تا به انسان رسیدند. چون بعد از انسان چیز دیگری نبود. معلوم شد که انسان میوه درخت موجوداتست و چون انسان بعقل رسید و بعد از عقل چیز دیگری نبود، معلوم شد که تخم اول عقل بوده است. پس انسان چون بکمال عقل رسید، بنهایت خود رسد و بالغ گردد و دایره تمام شود. ایدرویش به یقین بدان که خدای تعالی فاضلتر و گرامی‌تر و بزرگوارتر از عقل اول چیزی نیافرید. عقل است که اشرف مخلوقاتست. اما عقل مراتب دارد، از مرتبه‌ای تا بمرتبه‌ای تفاوت بسیارست. هر که بیک جزء عقل رسید، پنداشت که بکمال عقل رسید، و نه چنین است. هر که بنهایت عقل رسید، به کمال عقل رسید. آنکه بعقل اول رسید، بالغ گشت. اگر ازین دایره یعنی از آنچه درین دایره است

جدا شود و قطع پیوند کند حر گردد. و اگر جدا نتواند شد و قطع پیوند نتواند کرد بالغ باشد اما حر نباشد. (باختصار از انسان کامل نسفی ص ۱۳۵ بعد).

حاصل کلام آنکه: بالغ در اصطلاح صوفیان بکسی اطلاق میشود که مراحل شریعت و طریقت را به تمامی گذرانده باشد، و اقوال نیک و افعال خیر و اخلاق حسنه و معارف او را ملکه شده باشد، و اجازت ارشاد و دستگیری نیز یافته باشد، و بتواند سالکان راه حق را ارشاد نماید. اما در همین درجه ارشاد متوقف گردد، و بدان دل خوش شده و بسنده کند و بواعظی و شیخی و تدریس و ارشاد و امثال آن سرگرم گردد. هرگاه ازین درجه نیز بگذرد، و آن همه را در باقی کند و به ترک هم چیز و همه کس گوید، بمقام حریت و آزادی رسد که بالاتر از حد بلوغ است. ر - ك: حریت. - کامل آزاد.

درمثنوی آمده است:

خلق اطفالند جز مرد خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت دنیا لهو و لعبت و شما	کوه کید و راست فرماید خدا
از لعب بیرون نرفتی کودکی	بی ذکات روح کی باشی ذکی
دفتر ۱ نی ص ۲۱۱ س ۳۴۳۵	ج ۱ علا ص ۹۵ س ۷

بایست

بکسر یاء در لغت بمعنی ضروری و محتاج الیه است. (آنندراج) این اصطلاح در اسرار التوحید باینصورت تفسیر شده است: «شیخ ما را پرسیدند؛ که بنده از بایست خویش کی برهد؟ شیخ گفت: آنگاه که خداوندش برهاند، این به جهد بنده نباشد، بفضل خداوند تعالی باشد و بصنع و توفیق وی. نخست بایست این حدیث پدید آرد در وی، آنگاه در توبه بروی بگشاید، آنگاه در مجاهده افکندش، تا بنده جهد میکند و یک چند در آن جهد خویش سرمیکشد. آنگاه چون بداند از آن طاعتها که

پندار کرده بود توبه کند و بداند که بتوفیق خداوند بوده است و از فضل او بوده است، نه بجهد من و دیدن جهد من، درین شرك بوده است، چون این پدید آید راحتی بدلش در آید. آنگاه در یقین بروی بگشایند، تا یکچندی می رود و دلها می پذیرد و خواریهها میکشد و یقین داند که این فرا کرده کیست.

آنگاه دری از محبت بروی بگشایند و در آن دوستی، منی در سر از مردم برزند و در آن منی ملامت‌ها بپذیرد و از ملامت‌ها نیندیشد، پنداری در وی پدید آید که من دوست میدارم، و از آن نیز بیرون آید و نیاساید و بداند که خداوند او را دوست میدارد که او را ابر آن میدارد تا خداوند را دوست بدارد، چون این بدید بیاساید. آنگاه در توحید بروی بگشایند، تا بداند و به بیند و شناسا گرداندش، تا بشناسد کار بخداوندست؛ اینجا بداند که همه اوست و همه بدوست و همه ازوست. این پنداریست که بر خلق نهاده‌اند، ابتلاء ایشانرا، و بلا ایشانرا و غلطی ایست که برایشان می‌آرند بجباری خویش. آنگاه بجمله بداند که او را نرسد که گوید من یا ازمن. اینجا درین مقام بنده را عجز پدید آید و بایست‌ها از وی بیفتد، بنده آزاد و آسوده گردد. آنگاه بنده آن خواهد که او خواهد. خواست بنده رفت و بنده از بایست‌های خویش آزاد گشت و بدو جهان بیاسود و در راحت افتاد. همه اوست و تو هیچکس نه‌ای. (اسرار التوحید ص ۲۴۵)

شیخ ما گفت: روزی شیخی مریدی را گفت: بینمت بمراد رسیده، که هر کرا مراد در کنار نهادند، بدرش بیرون کردند. و هر کرا در بایست و نابایست خود ماندند، دست از وی بشوی که بالای خو و خلق گشت. پس گفت: هر کسی را بایستی است و بایست ما آنست که مارا بای نبود. آنگاه گفت: روزی ما بنزدیک شیخ ابوالعباس قصاب بودیم، سخنش میرفت، در میان سخنانش این یک کلمه برفت، که هر کسی را بایستی است و ابوالعباس را بایست آنست که او را هرگز بایست نبود. (اسرار التوحید ص ۲۴۸).

عطار گوید:

زناشایست و شایست من و تو
 من این نکته ز درویشی شنودم
 یکی سرگشته‌ای بسرشته از نور
 مرا از هرچه باشد بیش یا کم
 بدو گفتم که ای پیر کهن زاد
 جوابم داد آن پیر سخن ساز
 که گر گردد در بایست بازم
 فرو بستم من این در را بصدسال

بلاست این بیش بایست من و تو
 که گفت اندر طواف کعبه بودم
 شده تیرش کمان و مشک کافور
 یکی مسواک بود از مال عالم
 گر این مسواک می‌خواهی ترا باد
 که من بایست را در چون کنم باز
 نیاید تا ابد دیگر فرازم
 کنون چون برگشایم آخر کار
 (اسرارنامه ص ۱۶۹)

خلاصه:

غرض از این کلمه هرچیز واجب و ضروری و یا هرچه مورد احتیاج باشد است که سالک باید آنرا ترک کند تا بمقصود رسد، چه ماسوی الله هرچه باشد سد راه سالک است و در سلوک باید از آن پرهیز کرد. صوفیان در مجاهدات خود حتی اگر اشتیاق به چیزی در خیال خود پیدا می‌کردند آنرا بایست سرکوب نموده و از آن پرهیز می‌کردند.

و در شرح احوال مشایخ این قوم بسیار باین نکته برمیخوریم که سالکی سالها در اشتیاق چیزی بسیار کم بها بوده است و از آن پرهیز میکرده است، چنانکه عطار درباره شیخ ابوالحسن خرقانی آورده است که فرزند خود را بعلت عدم توجه به بایستی ناچیز از دست داد.

شیخ خرقانی که عرش ایوانش بود
 مادرش از خشم شیخ آورد شور
 چون بخورد آن نیم‌بادنجان که بود
 چون درآمد شب سر آن پاکزاد
 شیخ گفتا نه من آشفته کار
 کین گدا گر هیچ بادنجان خورد
 روزگاری شوق بادنجانش بود
 تا بدادش نیم بادنجان بزور
 سر ز فرزندش جدا کردند زود
 مدبری در آستان او نهاد
 گفته‌ام پیش شما باری هزار
 تا بجنبد ضربتی بر جان خورد
 (منطق الطیر ص ۱۴۳).

اما مولانا در فیه مافیه حکایتی آورده است: «شیخ سرریزی رحمة الله علیه میان مریدان نشسته بود، مریدی را سربریان اشتها کرده بود. شیخ اشارت کرد که او را سربریان مبیاید، بیارید. گفتند: شیخ به چه دانستی که او را سر بریان می باید؟ گفت: زیرا که سی سالست که مرا بایست نمانده است و خود را از همه بایستها پاک کرده ام و منزه ام، همچو آینه بی نقش گشته ام، چون سربریان در خاطر من آمد و مرا اشتها کرد و بایست شد دانستم که آن از آن فلانست. زیرا آینه بی نقش است اگر در آینه نقش نماید، نقش غیر باشد». (فیه مافیه ص ۴۵) و در مثنوی ضمن «قصه اعرابی درویش و ماجرای زن او» اشاره کرده است که نفس و خرد آدمی، در سر بایستهای دنیایی پیوسته در جدال و کشمکش اند، نقش اماره دائماً راه سالک را به گونه گونه بایستها میزند و عقل خود باخته در غم الله چاره سازی مینماید. تا شعله محبت نفس گداز برسد و سالک را از مهلکه برهاند.

این زن و مردی که نفسست و خرد
وین دو بایسته درین خاکسرا
زن همی خواهد هویج خانقاه
نفس همچون زن پی چاره گری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست
چونکه نورالله درآید درمشام
تا محبت در درون شعله زند
هست تفصیلات تا گردد تمام
دفتر ۱ نی ص ۱۶۱ س ۲۶۱۸

نیک بایستست بهر نیک و بد
روز و شب در جنگ و اندرماجرا
یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
گاه خاکی گاه جوید سروری
در دماغش جز غم الله نیست
مر اثر را یا سبب نبوی غلام
زفت گردد و از اثر فارغ کند
این سخن لیکن بجو تو والسلام
ج ۱ علا ص ۶۹ س ۲۸

بت

بضم باء در لغت بمعنی صورت نگاشته خواه از چوب و خواه از سنگ که پرستندش. و در اصطلاح سالکان بت عبارتست از مظهر هستی مطلق که آن حق است، پس بت من حیث الحقیقه حق باشد باطل و عبث نیست و

بت پرست را که حق پرست گویند از این جهت که حق بصورت بت ظهور نموده است. وقضی ربك الاتعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضروره جمله عابد حق باشند. ففهم ولا متوهم. (کشف اللغات)۔ بت مقصود اصلی ومطلوب حقیقی را گویند بهر صورت و هر پیکر که ظاهر گردد. بیت

بت اینجا مظهر عشق است ووحدت بود زنار بستن عقد خدمت مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است بدایت این ملاحظه وشهود در دیده بصیرت در طور سری رخ نماید اما نهایتش در طور خفی باشد. (مرآة العشاق)۔ عندالصوفیه هو کَلَّ ما يشغل العبد عن الحق. و فی مجمع السلوك ماشغلك عن الحق فهو صنم. یعنی آنچه بازدارد ترا از ذکر حق وتجلیات اسمائی وصفاتی اوتعالی پس آن بت تست. از آنکه هرچه تو در بند آنی بنده آنی. ودر بعضی رسائل گوید، صنم حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی ونیز بمعنی پیر کامل آمده است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۶)۔

ابوجعفر محمد باقر علیه السلام فرمود: کَلَّ مَنْ شَغَلَكَ عَنْ مُطَالَعَةِ الْحَقِّ فَهُوَ طَاغُوتِكَ. بازدارنده تو از مطالعت حق طاغوت تست. بنگر تا بچه چیزی محجوبی، بدان حجاب بازمانده ای وآن حجاب تست، بترك آن حجاب بگوی تا بکشف اندررسی. (کشف المحجوب ص ۹۳)۔ اگر اصلی گوید مثلا: معشوق من از هر بتی باجمال تر است، ومن نیز از همه عالم بت پرست ترم، این سخن راست بود. وچون کسی پندارد که این کس بت پرستی ظاهر میگوید، از جهل خود در غلط افتاده بود. وچون شعرا گویند: ای بت، وای صنم، دانی که چه خواسته اند؟ ومعشوق را چون علی الاطلاق بت خوانند، پس هر کس خودهم آنجا که هست، بت پرست است. واگر شاعری گوید: مثلا اگر فلانکس آفتاب وماه وستاره می پرستد، من ازو پرستنده ترم ماه و آفتاب را، چه من بنده ترم معشوق خود را ومعشوق من از آفتاب وماه باجمال تر است بود. اکنون اگر معشوق را ماه خوانند

وماه سما را پرستنده او خوانند، و اگر عاشق خود را آفتاب پرست و ماه پرست و ستاره پرست خواند راست بود. و تو ندانی، چون بعالم عشق رسی بدان. باقی از شنودن هیچ مکشوف نگردد. (نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۳۵۵).

نسفی گوید: بدان که بعضی از آدمیان نمیدانند که درین عالم سفلی مسافرنند، و بطلب کمال آمده‌اند. چون نمیدانند، شهوت بطن و شهوت فرج و دوستی فرزند را فریفته است، و بخود مشغول گردانیده است. و این هر سه بتان عوام‌اند.

و بعضی از آدمیان میدانند که درین عالم مسافرنند. و بطلب کمال آمده‌اند، اما بطلب کمال مشغول نیستند، و دوستی آرایش ظاهر که بت صغیر است، و دوستی مال که بت کبیر است، و دوستی جاه که بت اکبر است، ایشان را فریفته‌ست و بخود مشغول گردانیده است. این هر سه بتان خواص‌اند. پس بتان آدمی بحقیقت هفت آمدند، یکی دوستی نفس، و دوستی این شش چیز دیگر از برای نفس است. دوستی نفس بتی بغایت بزرگست و بتان دیگر بواسطه وی پیدا می‌آیند و جمله را میتوان شکست، اما دوستی نفس که بتی بغایت بزرگست نمی‌توان شکست. (انسان کامل نسفی ص ۵۳).

ایدرویش! یکی را جامه کهنه بت بود و یکی را جامه نوبت باشد. آزاد آنست که او را هر دو یکی بود. آزاد آنست که او را بهیچ گونه و هیچ نوع بند نبود، که بند بت باشد. یک بت بزرگست و باقی بتان کوچک‌اند، و این بت کوچک از آن بت بزرگست. و آن بت بزرگ بعضی را مالست، و بعضی را جاه است، و بعضی را قبول خلق است. باز ازین بتان بزرگ قبول خلق از همه بزرگتر است، و جاه بزرگتر از مالست. ایدروش هر کاری که نه فرض است، بر آن کار عادت مکن، که چون عادت کردی آن کار بت تو گشت و توبت پرست گشتی. و کسی باشد که چندین سال بت پرست بود، و همه روز عیب بت پرستان کند، و ندانه که همه روز بت می‌پرستد. هر که بکاری عادت کرده باشد، و نتواند آن عادت را براندازد،

باید که دعوی آزادی و فراغت نکند. (باختصار از انسان کامل نفسی ص ۱۳۷ ببعده).

ترك عبارت از آنست که ترك بت پرستی کنند، که باوجود بت سالک بجایی نرسد. هرچیز که سالک را بخود مشغول میکند و مانع ترقی سالک میشود، بت است. چون معنی بت را دانستی، اکنون بدانکه یکی را مال و یکی را جاه و یکی را نماز بسیار و یکی را روزه بسیار بت باشد. و یکی خواهد که همیشه برسجاده نشیند، سجاده بت باشد. و یکی خواهد که همیشه پیش کسی برنخیزد آن برناخاستن بت باشد، و مانند این بسیار است: ازاینجا گفته اند که ترك باید بااجازت شیخ باشد، از جهت آنکه هیچکس بت خود را نشناسد، و هیچکس نداند که وی بت پرست است. و همه کس خود را فارغ و آزاد گمان برند، و موحد و بت شکن شناسند. (مقصد و اقصای نفسی ضمیمه اشعة اللمعات ص ۱۴۵).

شیخ ممشاد دینوری گفت: اصنام مختلف اند، بعضی را از خلق بت، نفس اوست، و بعضی را فرزند او، و بعضی را مال او، و بعضی را زن او، و بعضی را حرمت او، و بعضی را نماز و روزه و زکوة او و حال او، و بت بسیارست. هر یکی از خلق بسته بتی اند ازین بتان و فرازین بتان هیچکس را نیست مگر آنرا که نبیند نفس خویش را حال و محل، و هیچ اعتمادش نبود. بر افعال خویش شکر نگوید، بلکه چنان باشد که هرچه از وظاهر شود از خیر و شر، بدان از نفس خویش راضی نبود و ملامت کننده خویش بود. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۶۱۱).

روزبهان گوید: اعلم یا اخی، حق سبحانه و تعالی ارواح و اشباح و اخلاق را بتفاوت آفریده است. طبع انسانی که مشوب اخلاق مذمومه است در جسم کثیف عموم را آمد. انس انسانی جز از راه طبیعت نباشد عامیان را، زیرا که نفس اعمی در منزل حظوظ جز به صنم پرستی فرو نیاید میل ایشان تحرك شهواتست. چون در صورت نیکوان نگرند، چشمشان در صورت بماند. خطوط جلالی که بر دایره وجود انسانست نبینند. آتش نفس حیوانی سر بر آرد، روح هوایی در صورت بی صفت انس گیرد، که آن

انس در عشق، شرك خفی است غالب شود. جهان دل پر از لشکر هوس و وسواس کند، بآتش شهوت میسوزند، پندارند که آن محمودست. در خیال بت پرستی کنند، در معاصی کافری کنند، صمد از صنم باز نشناسند. آنگاه دعوی کنند و گویند طاماتیان عصریم، که ما در عالم قدرت مانده ایم. (باختصار از عبهر العاشقین ۹۴ ص بیعد).

ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند از عادت پرستی دست بردار که عادت پرستی بت پرستی باشد. (تمهیدات ص ۱۲) - این لفظ در مدح آید، و در منمت هم آید. هر چیزی که سر دل تو و منظر و مطلوب قلب تو باشد که تو آنرا ناظر و طالب باشی و عارفان آنرا بت خوانند. اگر صبر غیر الله باشد به منمت گویند، و اگر مقامی باشد از مقامات و منازل سلوک علمی یا عملی، قالی یا قلبی، بطریق مدح گویند. و این حقیقتاً هم منمومست لکن در بدایت محمود و مطلوبست. (اوراد الاحباب ص ۲۴۶) - بت مطلوب و مقصود را گویند. (اصطلاحات عراقی ص ۶۳).

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود ز ناز بستن عقد خدمت. یعنی بت اینجا که مشرب پاک ارباب کمال است، مظهر عشق است، که ذات مطلق مرادست. چون کفر و دین که بحسب صورت از امور متضاده اند، قایم به هستی و وجودند، و هستی مطلق حق است. پس هر آینه که توحید حق عین بت پرستی باشد. چون اگر کفر و بت رامن حیث الحقیقه غیر دانی، شرك باشد و قائل بتوحید حقیقی نباشی. ای مرد عاقل دانا، تأمل نما که بت از روی هستی و وجود بواسطه مظهریتی که دارد باطل نیست، چون از حکیم مطلق عبث نمیاید.

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است یعنی اگر مسلمان که قائل بتوحید است و انکار بت مینماید بدانستی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر بصورت بت چه کس است؟ بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است. زیرا که بت مظهر هستی مطلق است که حق است. پس بت من حیث الحقیقه حق باشد.

مشرك (چون) از بت غیر از خلق ظاهر که تعیین و تشخیص او مراد است ندید بدین علت در شرع نبوی کافر است. اگر نظر بت پرستی بر آن حقیقت بودی که در مظهر بت ظهور نموده است، البته در شرع کافر نبود ی و مسلمان بودی. در درون هر پستی که می بینی جانی و روحی و حقیقتی پنهان است، و در تحت تعیین هر کفری که هست ایمانی مستور است و آن جان و ایمان مخفی در بت، وجود هستی واجب است که بصورت آن چیز متجلی گشته و در تعیین وی مخفی و مستتر است. بت را هم حق کرده و آفریده است، و هم حق گفته است که بت پرست باشند. و هم حق است که بصورت بت ظاهر شده است. چون او کرده است نکو کرده است، و چون او گفته است نکو و خوب گفته است. و بصورت بت متجلی و ظاهر گشته است خوب و نکو بوده است و هیچ کس را بحکم «لانسأل عما یفعل»^۱ نمیرسد که چون و چرا کند. (باختصار از شرح گلشن راز ص ۶۳۹ تا ۶۴۷).

خلاصه مطلب آنکه: صوفیان این کلمه را بدو صورت تعبیر کرده اند. اغلب آنها قول حضرت امام محمد باقر علیه السلام را که فرمود: «هر چه ترا از خدای باز دارد، آن بت تست.» ملاک قرارداده و گفته اند: خلقت بشر برای رسیدن بکمال مطلوبست و هر چیز که مانع وسد راه و طریق رسیدن باین کمال شود بت و صنم آدمی محسوب میشود. پس هر نوع اوصاف بشریت و عوامل نفسانی او از قبیل محبت و دوستی زن و فرزند، و مال و جاه و عادات ناشایست و نظایر آن بت هائی هستند که تا سالک ترك آن همه نگوید نمیتواند از بت پرستی برهد و بکمال مطلوب برسد. و اغلب مردم حتی با فریفتن خود باین بت پرستی ادامه میدهند، مانند کسانی که بعللی خاص یا بدون اجازت شیخ و مراد خویش، در نماز و روزه و اعمال دیگر شرع افراط مینمایند تا نظر خلق را بخود جلب کنند. و با کسانی که شیخی و پیشوایی را سرمایه کار خود قرار میدهند تا از این راه جاه طلبی و امیال دیگر خود را ارضاء نمایند. و یا گروهی که گویند ما در

مظاهر زیبایی‌های جهان مادی تجلی حق را مشاهده می‌کنیم و خود را طاماتیان نامیده. و باضلال و گمراهی خلق و ارضاء شهوات خویش می‌پردازند. همه این مردم بنحوی از انحاء خود را فریفته و به بت پرستی واقعی مشغولند.

دسته دیگر از صوفیان متأخر از جمله شیخ محمود شبستری و پیروان او گویند: چون بت مظهري از مظاهر حق است و بت پرستی در واقع و نفس الامر پرستیدن آن حقیقتی است که بت مظهر آنست، نمیتوان بت پرست را مشرك و کافر دانست. اطلاق شرك بربت پرست تا موقعی است که از بت همین خلق و شکل ظاهر را اراده نماید و مظهریت حق را که جان و روح و حقیقت پنهان در بت است انکار نماید. والا بزعم این گروه بت هم آفریده حق است، و آفریده او هر چه باشد نکوست، و مظهر حق است، و مظاهر حق هر چه باشد پرستیدن نیست.

درمثنوی، بت کنایه از نفس و عوامل آنست که تمام همت سالک در بدایت سلوک باید صرف بمبارزه با آن شود. شکستن این بت نفس کار هر کس نیست، فقط و فقط انبیاء و اولیاء و کاملان موفق شده‌اند تا این بت منحوس را که بزعم صوفیان سرچشمه همه فسادها و تباهی‌هاست بشکنند. و سالک برای مبارزه با آن ناگزیرست که دست دردامن آنان زند، و در سایه رأفت و عنایتشان پناهد، تا با راهنمایی‌ها و ارشاد آنان بتواند بر نفس اماره بالسوء که مادر بت‌های عالمست، و بنیاد و اساس همه مفسد و شقاوت‌هاست چیره شود و آنرا درهم شکند تا نجات ابدی یابد.

مادر بت‌ها بت نفس شماست
آهن و سنگت نفس و بت شرار
سنگ و آهن ز آب کی ساکن شود
بت سیاهابه است اندر کوزه‌ای
آن بت منحوت چون سیل سیا
بت شکستن سهل باشد نیک سهل
صورت نفس ار بجویی ای پسر
زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست
آن شرار از آب میگیرد فرار
آدمی با این دو کی ایمن شود
نفس مر آب سیه را چشمه‌ای
نفس بت گر چشمه پر آب روا
سهل دیدن نفس را جهلست جهل
قصه دوزخ بخوان با هفت سر

غرقه صد فرعون با فرعونیان
آب ایمان را ز فرعونسی مریز
ای برادر و اره از بوجهل تن
ج ۱ علا ص ۲۵ س ۲۵

چون اجل شهوت کشم ، نه شهوتی
چون خلیل حق و جمله انبیا.
بت سجود آرد نه ما در معبده
انبیا و کافران را لانه ایست
زر نسوزد زانکه نقد کان بود
اندرین بوته درند این دو نفر
ج ۴ علا ص ۳۴۵ س ۲۹

در طریق سلوک هرچه ماسوی الله است بت است. از آن جمله است
صور و اشکال و ظواهر فریبنده، که سالک طریقت را سخت بخود مشغول
دیدارد و سدی عظیم و مانعی بسیار بزرگست در راه سلوک. زیبایی های زود
گذر، ظواهر آراسته و ناپایدار، عوامل کوه کانه ظاهراً چشم گیر چون
مال و جاه و غیره، روندگان طریقت را سخت می فریبد و از سیر کمال باز
میدارد. برسالک است که این بت های زرین فریبنده را نادیده انگارد و با
همت کاملان در شکستن آن جد بلیغ نماید، تا از شرور و مخاطرات
نهفته در آن بت های زرین و فریبا رهایی یابد و به ذات لایزال نهفته در این
صور ظاهری دسترسی پیدا کند.

غیر واحد هرچه بینی آن بت است
ج ۶ علا ص ۵۸۸ س ۱۹
گی هلد اورا پی سجده کنی
صورت عاریتش را بشکند
زانکه صورت مانع است و راه زن
نقش بت بر نقد زر عارتیست

هر نفس مگری و در هر مکرزان
در خدای موسی و موسی گرینز
دست را اندر احد و احمد بزن
دفتر ۱ نی ص ۴۸ س ۷۷۲
هین بیا که من رسولم دعوتی
بت شکن بودست اصل اصل ما
گر در آئیم ای رهی در بتکده
این جهان شهوتی بتخانه ایست
لیک شهوت بنده پاکان بود
کافران قلبند و پاکان همچو زر
دفتر ۴ نی ص ۳۲۶ س ۸۱۲

مثنوی مادکان و حد تست
دفتر ۶ نی ص ۳۶۵ س ۱۵۲۸
گریت زرین بیابد مؤمنی
بلکه گیرد اندر آتش افکند
تا نماند بر ذهب شکل و ثن
ذات زرش ذات ربانیت ایست

بت پرستی چون بمانی در صور صورتش بگذار و در معنی نگر
 دفتر ۱ نی ص ۱۷۸ اس ۲۸۸۸ ج ۱ علا ص ۷۶ س ۲۸
 یکی از این بت‌های سخت فریبنده و ظاهر الصلاح که باید با آن سخت
 بمبارزه برخاست، عادات سالک است، که بعلت خوگری طبیعی بشر، نفی
 و گذشتن از آن بسیار صعب و مشکل است. دنیا دوستی و جاه‌طلبی که
 نتیجه آن کبر و کین و صدها شهوات دیگرست، همه و همه از این عادات
 سرچشمه میگیرند، و در دل و جان سالک ریشه دوانده و سخت محکم و
 استوار میشوند و تا بر آنها چیره نشود و با این دشمنان پنهان ستیز به مبارزه
 و بیکار بر نه‌خیزد، نمیتواند بکمال مطلوب که هدف غایی سلوکست برسد.
 ابتدای کبر و کین از شهوتست
 چون ز عادت گشت محکم خوی بد
 چونکه تو گل خوار گشتی هر که او
 بت پرستان چونکه خوبابت کنند
 سروری چون شد دماغت را ندیم
 چون خلاف خوی تو گوید کسی
 که مرا از خوی من بر میکند
 زانکه خوی بد بگشتت استوار
 مار شهوت را بکش در ابتدا
 لیک هر کس مور بیند مار خویش
 خدمت اکسیر کن مس وار تو
 کیست دلدار اهل دل نیکوبدان
 دفتر ۲ نی ص ۴۴۱ س ۳۴۴۸ ج ۲ علا ص ۱۸۲ س ۱۱

بت خانه

بتکده نزد صوفیه بمعنی باطن عارف کاملست که در آن شوق و ذوق
 و معارف الهیه بسیار باشد. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۳) - باطنی
 را که در آن نفوس هستی و طلب دنیاوی و اخروی باشد، یا تصاویر اغیار،

یا اثبات غیر حق از هر چه در کونین است دراو باشد، آن باطن را «بت-خانه» گویند. همچنین نیز باطنی که در مقامی و منزلتی از مقامات دینی مثل زهد و علم و عبادت، و مرتبه شیخوخیت و امامت و مقتدائی، یا دیگر درجات و مراتب باشد آنرا هم «بت-خانه» گویند. بت پرست آنکس را گویند که یکی ازین معانی یا اعلا تر واصل شده باشد، و بر همان مرتبه ثابت مانده باشد، و از او تجاوز نکند، و بهمان مغرور و قانع شود، و ظن برد که بمقصود رسیده است. (اوراد الاحباب ص ۲۴۶).

بت کده

رک: بت خانه

بحر

وجود مطلق وهستی حق را گویند. بیت:
در چنین بحری که بحرا عظم است عالمی ذره است ، ذره عالمست
(مرآة العشاق)

بحری بلا شاطی

ابونصر سراج گوید: دریای بدون کرانه معنایش نزدیک به معنی «وقت مسرمد» است که غرض از آن حال کسی است که بین او و خدایش در تمام اوقات تغییری حاصل نشود. و این کلمه را شبلی رحمه الله تعالی گفته است، چه او روزی در دنبال کلامش گفت اوقات شما منقطع است، اما وقت مرا انقطاعی نیست و دو طرف ندارد و «بحری بلا شاطی». و غرضش این بود که حالی را که خدای تعالی مرا بدان مخصوص کرده است، جهت بزرگداشت و خلوص ذکرش انقطاع نپذیرد و آنرا غایت و نهایت نیست. و هر چیز که نهایت و غایت نداشته باشد انقطاعی هم نخواهد داشت. و در تعبیر این کلمه بیش از این از او نقل نشده است. خدای عزوجل فرماید: «قل لو كان البحر مدادا لكلما ت ربي لنفد البحر قبل ان تنفد

کلمات رپی ولو جئنا بمثله مدداً». برای آن غایتی قرار نداد، چه موصوف با آنرا نهایتی نیست. و بعضی گفته‌اند: هر که خدای تعالی را شناخت او را دوست داشت و هر که او را دوست داشت در دریای هم غرقه شد و دیگری گفته است:

لوان دونك بحرالصين معترضا لخلت ذاك سراياً ذاهب الاثر
(اللمع ص ۳۶۵)

بخل

بضم اول در لغت بمعنی امساك كردنست (اقرب‌الموارد) و در اصطلاح منع از مال خویشتن است و شح بضم اول، امساك و بخل مرد است از مال دیگران چنانکه رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله وسلم فرمود: «از شح پرهیزید چه این خصلت کسانی را که قبل از شما بودند بهلاکت رسانید.»

و گفته‌اند: بخل ترك ايثار است هنگام حاجت و حکما گفته‌اند بخل، موجب محوصفات انسانی و اثبات عادات حیوانیست. (تعريفات ص ۳۶) قدما در باره این صفت مذمومه بسیار سخن گفته‌اند و کتب و رسالات فراوان نوشته‌اند جهت اطلاع میتوان رجوع کرد به عقدالفرید ص ۸۲ و ۸۴ ببعده و جهت اخبار بخلا رك: عقدالفرید ج ۴ ص ۲۱۳ ببعده و ص ۲۲۶ تا ۲۴۳ و کتاب‌البخلاء جاحظ.

مولای متقیان علیه آلاف التحية والصلوة فرموده است: بخل و تنگ چشمی تنگ است. (نهج‌البلاغه جزء ۳ ص ۱۵۲) و نیز فرموده است: بخل خصلتی است که جامع همه بدیها و زشتی‌هاست و چون مهاريست که هر گونه بدی و زشتی و فساد و تباهی را با آن میتوان کشید. (ص ۲۴۵) - ششمین صفات ذمیمه نفس، بخل و امساك است که چنگ دراموال و اسباب و مرغوبات و مشتیهات زند و از بهر تکاثر و تفاخر، یا از خوف فقر و احتیاج از دست بیرون ندهد. چون این صفت در نفس قوی گردد، حسد از او متولد

گردد، زیرا که چون صاحب حسد اگر کسی را بنعمتی مخصوص بیند زوال آن طلبد و نخواهد که از کسی چیزی صادر شود، پس همچنان بود که بخل بمال دیگران کند. و چون این معنی قوی شود حقد پدید آید، پس هر کرا باخود در نعمت مساوی یابد، یا بفضیلتی ممتاز بیند، زوال و هلاک او را پیوسته خواهان بود. و این صفت از نفس برنخیزد الا به غلبه نور یقین. (نقایس الفنون ج ۲ س ۴۸).

غزالی در آثار خود گوید: فتن دنیا فراوانست و توانگری و مال دنیا بزرگترین این فتنه‌هاست. زیرا که چون بدان رسی سلامت نیایی. و فقدان آن نیز باعث فقر و گرفتاریهایی میشود که چه بسا که بکفر انجامد، و از حصول مال و توانگری، سرکشی و طغیان زاید و عاقبت آن جز خسران و زیانکاری چیز دیگری نیست. بهر صورت توانگری را فواید و آفات نیست، فوایدش باعث نجات و آفاتش علت هلاکت است و تمیز خیر و شر آن از مشکلات سلوک است و این مطالب را به آیات قرآن مجید و احادیث مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم و قول صحابه کرام و نقل اقوال مشایخ صوفیان مستند کرده است که نقل آن همه در اینجا جایز نیست. (رک: احیاء العلوم الدین ج ۳ ص ۱۹۲ به بعد)

ابن عربی در باب دویست و هفتاد و هفتم از فتوحات مکیه ذیل عنوان معرفة تکذیب و بخل که از مقام موسی است مطالبی آورده است که مختصر آن این است: بخل و امساک از لوازم فقر و غناست و بخیل و کریم راجزائست، و علم به جزا بوسیله نور ایمان دست دهد نه نور عقل و ارتباط جزا با اعمال دنیا در آخرت جز از طریق ایمان و کشف شناخته نشود و ایمان علمیست ضروری و مستند عقل است. اگر از لحاظ علم نظری راجع به جزاء سؤال شود آنرا جزا نگویند بلکه گویند اقتضای حرکت فلکی ایست که چنین واقعه‌ای را در عالم کون و فساد بحسب قوایل ایجاب مینماید. اهل کلام از علماء نظر همه گویند قوت نور عقل کمتر از نور ایمانست اما طایفه‌ای از این علماء نظر فعل را ثابت می‌کنند ولی جزارا تصدیق نمی‌کنند. و منکر آنند و دسته دیگرشان آخرت را قبول دارند ولی جزارا منکرند و

بعضی دیگر از آنان جزاء حسی را در آخرت منکرند و به جزاء روحانی معتقدند. اما اهل کشف به آخرت و جزاء جسمی و روحانی معتقدند و به ثواب و عقاب مؤبد و غیر مؤبد اعتقاد دارند، و این طایفه در مسئله فقر و غنا گویند که غرض از فقر و درویشی فقر به خداست نه فقر به چیز دیگری چنانکه فرماید: «انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» و هیچکس نمیتواند غنی من الله باشد. (فتوحات المکیه، باختصار از ص ۵۹۸ تا ۶۰۲).

اما در علاج بخل آورده اند: «در آیات و اخبار نظر کند که خدای عزوجل میگوید: هر که بخیل بود آن مال ویرا بصورت ماری کند، چون طوقی بگردن وی پیچد، و ویرا زخم کند. و آن گنج ویرا بداغ های آتشین کنند، و بر پهلوی وی و پیشانی وی می نهند. و پیغامبر گفت که: بخیل در بهشت نشود. و بخیلی را دید دست بکعبه زده، گفت: از اینجا دور شو، تا شومی تو مرانسوزد. اگر بدین آیات ایمان ندارد پس ویرا مسلمانی از سر باید گرفت. علاج دیگر آنست، که گوید مرگ آمد نیست و آن مال در گور صیرفی نخواهم کردن، در خانه نهادن و بال و حسرت، در گور کردن و بردن چه سود! علاج دیگر، به بخشد و بدهد تا هر درمی را ده ثواب یابد. و اگر بنهد، فردا زاد وی بود بآتش دوزخ. جمع کردن چه سود خرج خویش باندک آرد. و بجامه درشت و نان و تهی قناعت کند. علاج دیگر، در بخیلان تأمل کند که چگونه بردلها گران باشند، و همه خلق ایشان را دشمن دارند و منموم باشند. علاج دیگر، بداند که بخیل را امید زندگانی دراز باشد. اگر بخیل بداند که زندگانی وی یک روز یا یکسال پیش نیست، خرج بر وی آسانتر شود. علاج دیگر، امید زندگی بدان کند که در دوستان و همسران نگرد، که همچون وی غافل بودند و ناگاه بمردند و بحسرت شدند، و مال ایشان دشمنان بافسوس قسمت کردند. و بیم درویشی فرزندان بدان علاج کند که گوید: آنکه ایشان را بیافرید روزی ایشان برساند. اگر درویشی تقدیر کرده است، ببخیلی توانگر نشوند. و اگر توانگری تقدیر کرده است، از جای دیگر پدید آرد، که بسیار توانگرست

که از پدر هیچ میراث ندارد، و بسیار کس میراث یافت و همه ضایع شد. (بحر الفوائد ص ۲۵۹).

اقوال مشایخ: ابو حفص حداد گفت: بخل آنکه ایثار ترک کند در وقتی که بدان محتاج باشد (تذکرۃ الاولیا ج ۱ ص ۳۲۹)۔ حمدون قصار گفت: من نیک خویی را ندانم مگر در سخاوت و بدخویی را ندانم الا در بخل. و گفت هر که خود را ملکی داند بخیل بود. (ج ۱ ص ۳۳۴)۔ ابو علی جوزجانی گفت: بخل سه حرفست، باو آن بلاست، و خاوان خسروان، و لام و آن لوم است. پس بخیلی بلائیت بر نفس خویش، خاسری است در نفاق خویش، و ملومی است در بخل خویش. (ج ۲ ص ۱۱۹)۔ شفیق بلخی گفت: توانگر آنست که به قسمت خدای راضی بود. و درویش آنست، که در دلش طلب زیادتی نباشد. و بخیل آنست که مال خدای از خدای باز دارد. (تذکرۃ الاولیاء ج ۱ ص ۲۵۱).

از نظر مولانا: هر عملی را جزائیت و جزای احسان و کرم بااستناد بآیات قرآن کریم و احادیث رسول صلی الله علیه و آله وسلم ده بریک است. بنابراین، بخل در واقع عدم اعتقاد بر روز جزا و آخرتست، و جوانمردان چون بدان روز معتقدند حتی از جان خود هم در راه حق و حقانیت دریغ نمی کنند. و این ایثار از خصائص جوانمردیست، وقتی مقبول است که بامر حق و در راه حق باشد و اگر جز این باشد مردود است. و چه بسا امساک که از سخای ناحق بهتر باشد و ممسکان و بخیلان چون از مزایای این جوانمردی بی بهره اند جزای ایشان درد و جهان جز خسران و وزیان و هلاکت چیز دیگری نیست.

صد هزاران جان خدا کرده پدید
ور بدیدی کی بجان بخلش بدی
بر لب جو بخل آب آنرا بود
گفت پیغمبر که هر که از یقین
که یکی را ده عوض میآیدش
جود جمله از عوضها دیدنست
چه جوانمردی بود کانرا ندید
بهر یک جان کی چنین غمگین شدی
کو ز جوی آب ناینا بود
داند او پاداش خود در یوم دین
هر زمان جود دگرگون زایدش
پس عوض دیدن ضد ترسیدنست

شاد دارد دید در خواص را
ج ۲ علا ص ۱۲۴ س ۱۶
دو فرشته خوش منادی میکنند
هر درمشان را عوض ده صد هزار
تو مده الا زیان اندر زیان
مال حق را جز بمرد حق مده
تا نباشی از عداد کافران
ج ۱ علا ص ۵۹ س ۱۳

بخل نادیدن بود اعواض را
فتر ۲ نی ص ۲۹۵ س ۸۹۲
گفت پیغمبر که دایم بهر پند
کای خدایا منفقان را سیر دار
ای خدایا ممسکان را درجهان
ای بسا امساک کز انفاق به
تا عوض یابی تو گنج بیکران
دفتر ۱ نی ص ۱۳۶ س ۲۲۲۳

مردان کامل و اولیاء حق، عطاء و امساک، و بخل و کرمشان از جانب
حق است و آنچه میکنند از سر تقلید و یا خوش آیند خلق نیست. چه آنان
آستین بردامن حق بسته‌اند و آنچه را که در محل خود لازم باشد باراده
حق انجام میدهند، چنانکه مولای متقیان علیه السلام در جواب اسیر خود
که از کشتنش بامر حق ابا کرد فرمود:

تا که اعطا لله آید جود من
بخل من لله عطا لله و بس
وانچه لله می کنم تقلید نیست
ز اجتهاد و ز تحرّی رسته‌ام
دفتر ۱ نی ص ۲۳۴ س ۳۸۵۴

تا که امسک لله آید بود من
جمله لله ام نیم من آن کس
نیست تخییل و گمان جز دیدنیست
آستین بر دامن حق بسته‌ام
ج ۱ علا ص ۹۸ س ۲۲

جهت مزید اطلاع رک: احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۱۹۲ تا ۲۱۳ و
کیمیای سعادت ص ۵۴۷ بعد و فتوحات المکیه ج ۲ ص ۵۹۸ تا ۶۰۳.

بدایت

بکسر باء و فتح یاء در لغت بمعنی آغاز کردنست. (لغت نامه) و در
اصطلاح صوفیان، آغاز سلوک را بدایت و جمع آن را بدایات گویند و در
باره آن گفته‌اند: شریعت مرتبه بدایت است و طریقت مرتبه اوسط و حقیقت
مرتبه نهایت. همانطور که مرتبه وسط کمال بدایت است و حصول بدان
بدون گذراندن بدایت ممکن نیست، نهایت نیز کمال اوسط است. (جامع

الاسرار ص ۳۵۴) - اسلام و ایمان و ایقان، از لحاظ، مراتب مانند شریعت و طریقت و حقیقت است و به بدایت و اوسط و نهایت تقسیم میشود. (ص ۵۸۶) اسلام اهل بدایت بالضرورة مغایر اسلام اهل وسط نیست و اسلام اهل وسط نیز مغایر اسلام اهل نهایت نمی باشد. بیان این موضوع اینست که اهل بدایت از اسلام بکلمه شهادتین و قیام بارکان خمس شریعت برسبیل تقلید بسنده می کنند. و این اسلام در حقیقت از قبیل استسلامست، یا در واقع خود استسلامست یعنی اسلامی که در آخرت مفید نیست، بلکه باعث سلامت در دنیا و رهایی از قتل و اخذ اموال و خونریزی و نظایر آن میشود. (ص ۵۹۲) اما ایمان اهل بدایت، عبارتست از تصدیق مشوب به شك و شبهه و معارضه و اشکال، مانند اسلامشان. و در این قبیل ایمان، امکان شرك خفی و جلی می رود و حاجت نیست گفته شود که اجتماع و احتمال فسق و معصیت و ظلم و قتل و سرکشی و مانند آن در این نوع ایمان می رود. (ص ۵۹۵) اما ایقان را مراتب بدایت و اوسط و نهایت نیست، مخصوص اهل نهایت است که به علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین رسیده اند (جامع الاسرار ص ۶۰۲) - رَك عوارف المعارف ص ۵۳۱ و سیمرغ ص ۳۱۹ و ذیل کلمه مبتدی در این کتاب.

بدعت

بکسر باء و فتح عین، در لغت بمعنی نو بیرون آوردن (منتهی الارب) و چیز نو پیدا و بی سابقه و آئین نو و رسم تازه (فرهنگ معین) است. و در اصطلاح، فعل مخالف سنت است و آنرا از این جهت بدعت گویند که قائل به آن چیزی آورده است مخالف گفتار امام. و آن امر نوظهور و محدثی است که صحابه و تابعین بر آن نبوده اند و چیزیست که اقتضای دلیل شرعی نکند. (تعریفات ص ۳۷) - شیخ عبدالحق دهلوی در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالکتاب والسنة فرموده است: بدان که هر چه پیدا شده بعد از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم بدعت است. و آنچه موافق اصول قواعد و سنت اوست، و یا قیاس کرده شده است بر آن، آنرا بدعت حسنه

گویند. و آنچه مخالف آن باشد بدعت سیئه و ضلالت خوانند. و کلیت «کل بدعة ضلالة» محمول بر این است. بعضی بدعت‌هاست که واجب است چنانچه تعلیم و تعلم صرف و نحو و لغت که بدان معرفت آیات و احادیث حاصل گردد. و بعضی مستحسن و مستحب است، مثل بنای رباطها و مدرسه‌ها و مانند آنها. و بعضی بدعت مکروه، مانند نقش و نگار کردن مساجد و مصاحف بقول بعضی. و بعضی بدعت مباح، مثل فراخی در طعام. های لذیذه و لباس‌های فاخره بشرطی که حلال باشد. و بعضی بدعت حرام، چنانکه مذاهب اهل بدع و هواء برخلاف سنت و جماعت. (باختصار از کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۳۳ بیعد).

صوفیان گویند: هر سخنی یا کردی که نوآرند در دین، و از پیش ناگفته باشند و نه کرده، آنرا بدعت گویند و گوینده و نهنده آن مبتدع. پس بدعت بر دو قسم است: چنانکه شافعی گفت: بدعتی پسندیده و بدعتی نکوهیده. اما آنچه پسندیده است آنست که عمر خطاب گفت، قیام رمضان را و فروختن قنديلها را در مسجد و مصنفات علما و ادبا و کلمات مذکران و تربیت و اعظان و ساختن مئذنه‌های مؤذنان و رباط و خانقاه صوفیان بدان ملحق است، که این همه از ابواب بڑاست.

اما بدعت نکوهیده آنست، که در ذات و صفات خداوند عزوجل سخن گویی، از فضول متکلمان و دقایق فلاسفه و منجمان، و آن گویی که کس نگفت از صحابه و تابعین سلف صالحین، نه کتاب و سنت بدان ناطق نسیرت سلف آنرا موافق. (کشف الاسرار ج ۱ ص ۳۳۵) - ابو حفص نیشابوری را پرسیدند از بدعت، گفت: عبارتست از تعدی در احکام و تهاون در سنن و پیروی آراء و اهواء و ترک اقتداء و اتباع. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۲۲) - شمس تبریزی گفت: سؤال کردن از شیخ بدعتست. (مناقب افلاکی ص ۶۴۵).

در مناقب العارفین آمده است: «بعد از انتقال حضرت مولانا، جماعتی از فقهای متعصب، پیش پروانه غلو کردند که سماع البته حرامست. سلما که مولانا در زمان خود میکرد، اصحاب او را نرسد که به جد گیرند این

بدعت‌را، و منع این چنین بدعت از جمله واجباتست و بر شما از لوازمست. پروانه برخاست و به خدمت شیخ صدرالدین (قونوی) رفته این قضیه را بازگفت شیخ فرمود: که اگر از من قبول کنی، و بقول درویشان اعتماد داری، و در شأن مولانا اعتقاد توراسخ است، الله الله درین باب به هیچ نوع مدخل مکن که آن نامبارکست. و همچنان بدعت اولیای حق بمثابت سنت انبیای کرامست. و حکمت آنرا ایشان دانند و هرچه از ایشان صادر شود بی‌اشارت قادر نیست، چنانکه گفته‌اند: البدعة الحسنة الصادرة عن کمل الاولیاء کالسنة السنّیة الواردة عن الانبیاء علیهم السلام. (مناقب افلاکی ص ۵۸۷) و باز از قول صدرالدین قونوی نقل کرده است که: بدعت حسنه اولیا مقابل سنت انبیاست و ازاله آن از ممکنات نیست. (مناقب افلاکی ص ۲۸۴) و نیز رـک: نامه‌های عین‌القضاة ج ۲ ص ۲۰۴.

بدلاء

رـک: ابدال.

بدنه

بضم اول در لغت بمعنی شتر و گاو قربانی که به مکه فرستند. (منتهی الارب) و در قرآن مجید هم کلمه بدن، بضم اول بهمین معنی آمده است (سوره مبارکه الحج آیه ۳۶) - در اصطلاح صوفیان، کنایه است از نفس که در سیر قاطعه منازل سایرین و مراحل سالکین موافقت نماید (اصطلاحات - حاشیه شرح منازل السائرین ص ۹۳). نفس و عوامل آن که در سلوک و سیر مراحل تصوف سالک از مهار کردن آن ناگزیرست.

بذل

بفتح اول در لغت بمعنی بخشیدنست. و در اصطلاح صوفیان نهمین شرط مریدی وسلوک بذل است و باید که در (مرید) بذل و ایثار باشد

که بخل قیدی عظیم و حجابی بزرگست. و در بعضی مقامات باشد که دنیا و آخرت بذل باید کرد، و گاه بود که از سر جان بر باید خاست. (مرصاد- العباد ص ۲۵۹). مشایخ آنرا از اخلاقیات دانند و گویند: «آن بر چند نوعست: اول آنکه در مقابل بذلی دیگر افتد و آنرا «مکافات» خوانند. دوم آنکه برسبیل ابتدا و افتتاح بود با توقع مکافات و آنرا «متأجره» خوانند و این هر دو قسم از خواص عوامست. سوم آنکه برسبیل ابتدا بود، بی توقع مکافات و آن را ایثار خوانند. و ایثار بمال باشد، چنانکه کریمان کنند و یا بجاه، در خبر است که «مَنْ وَاَسَاهُ اَخَاهُ بِمَالٍ اَوْ جَاهٍ اَوْ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ حَشْرَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ.» یا بجان چنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام کرد در شبی که رسول صلی الله علیه و آله و سلم از مکه مهاجرت فرمود، یا بدرجات و کرامات اخروی. چهارم آنکه در مقابل سبئه بود و آنرا احسان خوانند و این مرتبه اخص الخواص است. (باختصار از نفایس الفنون ج ۲ ص ۲۱ بعد).

بذل المهج

معنایش بذل مجهود و استطاعت بنده است بقدر طاقتش در توجه به خدای تعالی و برگزیدن خدای عزوجل است بر هر چه دوست داشتنی است. خواص رحمه الله گفت: هر کس توجه به خدای عزوجل داشته باشد درهای آسایش و راحت بروی گشاده گردد و هیچ نفوذی در توجه او نکند. و معنی مهج جمیع محبوبات تست از نفس و مال و زن و فرزند. (اللمع ص ۳۶۶) - بذل مهج، بذل جان و تن است بدرگاه. (شرح شطحیات ص ۲۶۵).

برزخ

بفتح باء وراء بروزن جعفر در لغت عبارتست از چیزیکه میان دو

چیز حایل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد، و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور. و آنچه در قرآن آمده: «برزخ الی یوم یبعثون»^۱. مراد به برزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت. و قیل، بازداشت میان دو چیز، چنانچه در قرآنست: «بینهما برزخ لاینبیان»^۲. و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و مستر شد، پس ذاکر باید که در وقت ذکر صورت مرشدرا در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خودرا و کل کائنات را در هستی حق گم کند. و در اصطلاح سالکان، برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حایل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجردة و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیر و مرشد را نیز. (کشف اللغات).

حاجز میان دنیا و آخرت که آن مکت در قبر است و در خبر است که: «إِنَّ الْوَسْوَءَ بَرِّزِخِ الْإِيمَانِ». یعنی عارض بین کفر و ایمان. (کشف الاسرار ج ۹ ص ۴۱۱) و در تفاسیر قرآن کریم درباره این کلمه در آیات «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان» واقع در سوره مبارکه الرحمن بسیار سخن گفته اند از جمله آنکه: اهل اشاره از سفیان ثوری نقل کرده اند که غرض از «مرج البحرین یلتقیان» فاطمه (ع) و علی (ع) است و «بینهما برزخ لایبغیان» وجود رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است. و نیز گفته شده است که این دو دریا بحور عقل و هوی است و برزخ لطف خدای تعالی است و بعضی دیگر گفته اند که غرض از دو بحر دریای حجت و شبهه است و غرض از برزخ نظر و استدلال است که حق و صواب از آن استخراج شود. (کشف الاسرار ج ۹ ص ۴۱۲).

و در اصطلاح برزخ عالم مشهود بین عالم معانی مجردة است و اجسام مادی. و از آن بعالم مثال یعنی حاجز بین اجسام کثیفه و عالم ارواح مجردة یعنی دنیا و آخرت نیز تعبیر کرده اند. (تعریفات ص ۳۸) - و نیز خط

۱- سوره مبارکه المؤمنون آیه شریفه، ۱۰۰

۲- سوره مبارکه الرحمن آیه شریفه ۲۵

میان دوزخ و بهشت. و در اصطلاح حکمای اشراقیان جسم را گویند (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۴) - در مصنفات شیخ اشراق برزخ جسم است (مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۱۵۷) و غسق است (ص ۱۱۷) و هیولی است (ص ۱۹۳) و برازخ بسیارند و نام‌های متعدد دارند مانند برزخ محیط (ص ۱۳۵) و برزخ میت (ص ۱۳۱) و برزخ اعلی که از آن بزرگتر و عظیم‌تر برزخی نیست (ص ۱۳۳) و برزخ‌های مستقل که عدد آنها کمتر از شماره کواکب است (مصنفات شیخ اشراق ص ۱۴۵) و برزخ‌های دیگر که ذکر و شرح آنها از حوصله این کتاب خارج است و میتوان جهت اطلاع بیشتر درباره این برزخ‌های گوناگون به آثار خود شیخ مراجعه نمود.

صوفیان گویند: برزخ عالم مثال است که حاجر بین اجسام کثیف و عالم ارواح مجرده است یعنی دنیا و آخرت. (اصطلاحات ص ۹۳) - ایدرویش! مزاج و حبه و بیضه و نطفه هر چهار مرتبه ذات دارند، و ذات موالیدند. و ذات موالید بیش ازین نیستند. و امکان ندارد که موالید بی این چهار چیز موجود شوند. هر یک برزخی‌اند میان عالم تفرید و ترکیب. مفردات را باین برازخ باید آمد و ازین برازخ می‌باید گذشت تا بعالم ترکیب رسند. (انسان کامل نسفی ص ۲۷۷) - بهشت عبارت از ادراک ملایم است در مرتبه وجود. و دوزخ عبارت از ادراک ناملایم است که از لوازم امکان است. و من و تو که عبارت از تعینات است مانند برزخ یعنی حایل بیان هستی که وجوب وصف خاص اوست و امکان که صفت ممکن است واقع شده‌ایم. چون حقیقت انسانی مجمع طرفی از وجوب و امکانست و بحسب برزخیت احکام طرفین در آن ظهور می‌یابد. (شرح گلشن راز ص ۲۳۱ باختصار).

محمی‌الدین عربی در باب شصت و سوم از فتوحات مکیه ذیل عنوان «معرفت بقاء مردم در برزخ بین دنیا و بعث» مطالبی آورده است که مختصر آن این است: بدان که برزخ عبارتست از امر فاصل بین دو امر، مانند خط فاصل بین سایه و آفتاب چنانکه خدای تعالی فرماید: «مرج

البحرین يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان» ومعنى لايبغيان این است که با یکدیگر مخلوط نمی‌شوند. و اگر حس از فصل بین او دو عاجز باشد، اقتضای عقل آنست که حاجزی بین آنها قایل شود. این حاجز معقول را برزخ نامند. و چون برزخ امریست فاصل بین معلوم و غیر معلوم، و بین معدوم و موجود، بین منفی و مثبت و بین معقول و غیر معقول آنرا اصطلاحاً برزخ نامند. و آن در واقع جز خیال نیست، چه خیال نه معدومست و نه موجود، و نه معلومست و نه مجهول، و نه مثبت است و نه منفی. مانند ادراك صورت آدمی در آینه که بیننده صورت خود را بوجهی خاص در آینه درك میکند. چه آینه اگر صورت را بزرگ و یا کوچک جلوه دهد بیننده میداند که این بزرگی و کوچکی در صورت او نیست بلکه در جرم آینه است. و میداند که صورت منعکس در آینه، درعین و حقیقت صورت او نیست ولی نشان‌دهنده صورت اوست.

و این مثال خوبیست که بدانیم ما از درك حقیقت واقعی عاجزیم و همینقدر بویی از حقیقت بمشامان میرسد. و واقعیت صورت قائمه بنفس را پس از مرگ درك خواهیم کرد. کسانی هستند که این حالت متخیل (پس از مرگ) را به چشم حس می‌بینند و کسانی هستند که به دیده خیال در بیداری و خواب آنرا می‌بینند، و رسیدن باین مقام یا بعنایت الهیست و یا به صافی و زدودگی دل بوسیله ذکر و تلاوت و غیره. این مقام نشأت رسل و انبیا و اهل عنایت از اولیاست که به مسئله بزرگ برزخی که پس از مرگ بدان منتقل میشویم و نفوس خود را در آن مشاهده میکنیم پی می‌برند. پس جمیع آنچه را که انسان بعد از موت، در برزخ درك می‌کند تخیلی و صوریست و هر انسانی در برزخ خود مرهون آن چیزیست که در دنیا کسب کرده‌است و محبوس صور اعمال خودست، تا روز قیامت. مانند قوم فرعون که طبق آیات قرآن کریم هر صبح و شام به آتش عرضه میشوند تا روز قیامت که به عذاب شدید واقعی دچار گردند. (باختصار از فتوحات مکّیه ج ۱ ص ۳۵۴ تا ۳۵۷).

پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَ قِيَامَتَهُ»

یعنی شخصی که مرد بتحقیق که قایم شد قیامت او. و بعد از موت روح از بدن عنصری مفارقت نموده بی تخلل زمان ببدن برزخی درمی آید. و آن بدن لطیف است که از عمل صورت گرفته باشد، عمل نیک را صورت نیک، و عمل بد را صورت بد. موافق این آیه کریمه: «فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها مادامت السموات و الارض الاماشاء ربك ان ربك فعال لما یرید* و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها مادامت السموات و الارض الاماشاء ربك عطاء غیر مجذودا» بر آوردن از آنجا آن باشد که پیش از بر طرف شدن آسمانها و زمینها، اگر خواهد از دوزخ بر آورده به بهشت برد. (مجمع البحرین ص ۲۵).

حاصل کلام آنکه: صوفیان برزخ را که فاصله بین دو چیز است در عالم حس، حد فاصل عالم تفرید و ترکیب میدانند و مفردات ناگزیرند از برزخ خود بگذرند تا بعالم ترکیب رسند. و در عالم شهود عرفانی آنرا حد فاصل بین عالم اجسام و عالم ارواح مجرّده یا دنیا و آخرت می انگارند که از آن بعالم مثال تعبیر می کنند. و آدمی پس از مرگ، تا قیامت گرفتار این عالمست که در واقع عالم صور یا عالم اعمالست. یعنی هر کسی در آن عالم بصورت اعمال خود جلوه می کند، اشقیاء در قالب شقاوت های خود و اهل سعادت در قوالب سعداء. مشاهده این عالم جز برای انبیا و رسل و یا کاملانی که بعنایت حق و یا از طریق مجاهده و کوشش و ترکیه نفس بمقام اولیاء الله رسیده اند ممکن نیست و آنان هم نسبت بمقام خود، آنرا یابدیده حس مشاهده میکنند و یا بچشم باطن که در خواب و بیداری برایشان جلوه می کند. جهت مزید اطلاع رک: کشاف ص ۱۱۴ ببعده و حکمة الاشراف ص ۱۵۷ تا ۱۱۵ و ۱۱۷ ببعده، و فتوحات المکیة ج ۱ ص ۳۵۴ تا ۳۵۸، ونص النصوص ص ۸۱ ببعده و ۵۵۷ ببعده.

اما در مثنوی: کلمه برزخ اغلب بمعنی حد فاصل بین نفاق و اخلاص یا کفر و ایمان و اوصاف ذمیمه و حمیده و خوی های نیک و بد آمده است (اکبری دفتر ۱ ص ۲۳).

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان
 دفتر ۱ نی ص ۲۵ س ۲۹۷ ج ۱ علا ص ۸ س ۱۶
 در میانشان برزخ لایبغیان
 جای دیگر در تفسیر آیات: «مرج البحرین یلتقیان*» بینهما برزخ
 لایبغیان» آورده است که غرض از این دو بحر وجود اتقیا و اشقیاست که
 آمیزش آنها در عالم محسوس چون آمیزش دُر و زر با خاک و سنگ است
 که بصورت مختلطاند و در معنی متفرق. یا اتقیا و اشقیا چون آب شیرین
 و تلخ دریاها و بحورند که موجهای این دریاها، این شیرین و تلخیها را
 برهم میریزد و از این برهم ریختن است که صلح و جنگها و قهر و
 آشتیها بظهور میرسد. از مشاهده عمل اشقیا که قهر و جنگ است به
 تلخی و پریشانی دل آنها پی برده میشود و از مشاهده عمل اتقیا که مهر
 و صلح است حلاوت باطن آنها معلوم میگردد. پس هر چند که عمل این دو
 گروه از لحاظ کرده و نفس عمل یکی است ولی تلخی و شیرینی حاصل
 از آنها سخت از یکدیگر ممتازست. و حقیقت این امتیاز از چشم ظاهر
 بینان پوشیده است، آرامش باطن اتقیا و تفرقه و پریشانی درون اشقیا را
 جز با نور دل ادراک نمیتوان کرد و فقط کاهلاناند که این حد فاصل و
 حاجز بین شقاوت و سعادت را درک توانند کرد و نیک تشخیص میدهند
 که سعید کیست و شقی کدامست؟ و این برزخ را که فاصل بین دنیا و آخرت
 یا از گور تا قیامت است و در واقع جز نتیجه اعمال خلق چیز دیگری نیست
 بخوبی درک مینمایند.

اهل نار و خلدرا بین همدکان
 اهل نار و اهل نور آمیخته
 همچو در کان خاک و زر کرد اختلاط
 بحر را نیمیش شیرین چون شکر
 نیم دیگر تلخ همچون زهر مار
 هر دو برهم میزنند از تحت و اوج
 موجهای صلح برهم میزنند
 موجهای جنگ بر شکل دگر
 در میانشان برزخ لایبغیان
 در میانشان کوه قاف انگیخته
 در میانشان صد بیابان و رباط
 طعم شیرین، رنگ روشن چون قمر
 طعم تلخ و رنگ مظلم قیروار
 بر مثال آب دریا موج موج
 کنیهها از سینهها بر میکند
 مهرها را می کند زیر و زبر

از دریچه عاقبت دانند دید
چشم آخر بین تواند دید راست

ج ۱ علا ص ۶۸ س ۵

در جهان پیدا کنم امروز حشر
بشنویم طبل و کوس انبیا
پیش چشم کافران آرم عیان

ج ۱ علا ص ۹۲ س ۱۸

راه رسیدن بدین مقام، مجاهده و ریاضت و خلوت و جوع و صوم
و خویشتن داریست که باعث ترکیه نفس و تصفیه روح میشود و سالک را
بدانجا میرساند که این حد فاصل بین دنیا و آخرت و یا فاصله بین مرگ
و قیامت را بخوبی درک نماید.

ور نه اینجا شربت اندر شربتست
این دهان بر بند تا بینی عیان
وی جهان تو بر مثال برزخی
شیر صافی پهلوی جوهای خون

ج ۲ علا ص ۱۰۵ س ۱۸

تلخ و شیرین زین نظر ناید پدید
چشم آخر بین تواند دید راست

دفتر ۱ نی ص ۱۵۸ س ۲۵۷۰

یا رسول الله بگویم سر حشر
وا نمایم من پلاس اشقیبا
دوزخ و جنات و برزخ در میان

دفتر ۱ نی ص ۲۱۶ س ۳۵۲۸

آفت این در هوا و شهوتست
چشم بند آن جهان حلق و دهان
ای دهان تو خود دهانه دوزخی
نور باقی پهلوی دنیای دون

دفتر ۲ نی ص ۲۴۷ س ۱۰

برزخ جامع

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفیه و آنرا جامع نیز گویند مرتبه وحدت
است که تعین اول عبارت از آنست و بنور محمدی و حقیقت محمدی
نیز معبر میشود. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۵) - اصل مجموع
برازخ است و این برازخ جامع را برزخ اول و اعظم و اکبر میخوانند.
(فرهنگ مصطلحات عرفا ص ۸۸).

در نقد النقود آمده است، اکثر حکما متفقاند که اول موجودات
عقل است و نیز معتقدند که جمیع موجودات صادر از این عقل اولند.
اما اهل تحقیق اول موجودات را که بقیه موجودات از او صادر میشوند،

با عبارات مختلف آن، اسامی مختلف داده‌اند از قبیل عقل اول، و نفس اول، انسان کبیر، آدم، جبرئیل و روح القدس، وهیولی، وجوهر، عرش، معلم اول، وبرزخ جامع. (جامع‌الاسرار ص ۶۸۸) و آنرا از این جهت برزخ جامع خوانند که فاصل بین ظاهر و باطن و خالق و مخلوقست. (ص ۶۹۳) - برزخ فاصل بین عالم ظاهر و باطن یا عالم ملک و ملکوت یا عالم امر و خلق است (ص ۳۵۶) و برزخ جامع اسم‌الرحمان است که برزخ جامع و حد فاصل است بین حضرت ذات و حضرت اسماء و صفات چه او بلاواسطه میگیرد و به پائین تر از خود با واسطه فیض میرساند یعنی از خدای تعالی بدون واسطه تعلیم میگیرد و به موجودات پائین تر و زیر دست خود با واسطه می آموزد. (جامع‌الاسرار ص ۵۴۸).

برق

بفتح اول در لغت بمعنی صاعقه و آذرخش است. (آنندراج) و نزد صوفیه چیز است که ظاهر میشود بنده را از لوامع نوری، پس میخوانند آن بنده را بسوی قرب حق. (کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۱۴۱) - اول چیز است که جهت سالک از لوامع نور ظاهر میشود و او را بدخول در حضرت قرب پروردگار جهت سیر فی‌الله میخوانند. (تعریفات ص ۳۹) - درخشندگی و لایحی است از آستان قدس الهی که بزودی منطقی میشود و آن در مبادی کشف سالک را دست دهد. (اصطلاحات ص ۹۳) - در اصطلاح صوفیان برق، نوباوه‌ایست که در دل بنده میدرخشد و او را بدخول در طریقت میخوانند و فرق آن با وجد آنست که برق قبل از دخول در طریقت و وجد پس از ورود حاصل شود. پس وجد سالک را توشه راهست و برق از دخول. (حاشیه اسرارنامه به تصحیح نگارنده ص ۳۳۸).

برق، با کوره یا نوباده و نوبریست که لمعان آن دلیل بر مبداء امرست. و برق ابتدای طریق ولایت است. و آنرا درجاتست: اول از جانب وعده درعین رضا. و آن برقیست که خدای تعالی اولیای خود را بقرب و کرامت

و یا در حقیقت به رجاء لقاء، وعده داده است. و بنده را که تا آن زمان اهل منع بود، اهل عطا میکند و تکالیف سنگینی براو هموار مینماید. درجه دوم، برقیست از جانب وعید درعین حذر. درین درجت مدت بقا یا مدت عمر در نظر سالک کوتاه شود، باینصورت که از شدت خوف گمان برد که قیامت واقع شده و عمرش باخر رسیده است. و درین حالت بزهد شدید گراید و بقرب حق تعالی و نزدیکی باو پردازد و به تطهر سر و عدم التفات به غیر و اعراض از تعلق به خلق و عدم غفلت از حضرت الهیه پردازد. درجه سوم برقیست که از جانب لطف درعین افتقار لمعان کند و مراد از لطف لمعان نور تجلی و ملاطفت حق تعالی است بر بنده که باعث جذب و تقرب و تعریف بذات او و رفع حجاب از بنده درعین افتقار گردد. و آن اولین درجه فناست، چه اول سلوک در راه حق، افتقارست که همین افتقار باب فنا را به روی او می گشاید تا خود را فانی و حق را باقی انگارد و باعث مشاهده انوار لطف و ظهور آثار وصل میگردد که نتیجه آن قرب و کرامت الهی است. (باختصار از شرح منازل السائرین از ص ۱۸۹ تا ۱۹۲).

سهروردی ضمن «فصل فی احوال السالکین» آورده است: اخوان تجرید را انواری اشراق میشود که دارای انواع و اصنافست. از آن جمله است نوری براق که در بدایت آنرا مشاهده نمایند، و آن نورست بسیار زود گذر مانند برق - و نوری براق که بزرگتر و عظیم تر از نوع مذکورست و چیزست شبیه به برق، اما برقی هایل و ترسناک که اغلب با شنیدن صوتی چون صدای رعد همراهست. و نوری لذیذ که ورود آن به ریختن آب گرم بر سر شبیه است. - و نوری که از لحاظ زمان ثابت و درازست که سخت شدید القهرست و همراه تخدیر دماغ است. - نوری که شباهتی به برق ندارد ولی بسیار لذیذ است و سالک را از آن سرخوشی و بهجتی لطیف و شیرین دست دهد. - نوری سوزان که با قوتی شدید حرکت میکند و مبتدی را از آن صدایی چون طبل و شیپور و اموری هایل و ترس آور حاصل شود. نوری لامع و سخت بزرگوار که با چشم حس آنرا آشکارتر از آفتاب توان دید. - نوری براق و لذت انگیز که تصور رود که زمانی دراز به موی

سر آویخته است - نوری سانح و آشکار که تصور می‌رود که موی سر را بشدت میکشد و باعث درد و المی شدید میشود - نوری مقبوض که تصور می‌رود در دماغ متمکن است.

- نوری که از نفس بجمیع روح نفسانی اشراق میشود و چنان ماند که سراسر بدن را فرا گرفته و بسیار لذت انگیز است. نوری سخت باصولت که در ابتدا سالک گمان برد که چیزی منهدم شده است. - نوری سانح و ظاهر که باعث سلب نفس سالک شود و تجرد آنرا در تمام جهات مشاهده کند - نوری که چنان باعث تحرك بدن شود که تصور می‌رود که قطع مفاصل شده است. تمام اینها اشراقات نور مدبر است که در نفس و روح نفسانی منعکس میگردد، و این نهایت احوال متوسطانست، و باعث کراماتی چون گذر کردن بر آب و حرکت کردن در هوا و نظایر آن شود. (حکمة الاشراق ص ۲۵۲ بعد). بارق الهی، و آن نوریست فایض از مجردات عقلیه بر نفس ناطقه پس از ریاضات و مجاهدات بسیار و اشتغال بامور علویه روحانیه که بوسیله آن مجردات و اصول آنها آموخته شود و آن اکسیر حکمت است. (ص ۳۰۷).

حاصل کلام آنکه، برق نوریست زود گذر و آنی که بر دل سالک پیش از ورود بوادی طریقت و یا در بدایت طریقت و آغاز کار لایح و آشکار میشود و چون باروشنائی‌های باطن و رفع بعضی حجب و کشف و شهودی بسیار زود گذر همراهست سالک تازه کار از آن لذت‌ها می‌برد و سخت مشتاق تکرار آن میگردد. ولی صوفیان کهنه کار و کاملان طیّ طریق کرده چندان به آن اهمیت نمیدادند از جمله مولانا جلال‌الدین آنرا ظهوری سخت گذرنده و آفل میدانند که با همه ظهورش سالک نباید دل بدان بندد و پابند آن شود. چه نوریست کوتاه و زود گذر و مجاز که در تاریکی‌های راه سلوک گاهی میدرخشد و زود منطفی میشود و راه ظلمانی را تاریک‌تر و درازتر میکند. چیزیست که نه بوسیله آن راه بمنزل توان برد و نه با دلالت زود گذرش گره‌ای از کار فرو بسته گشاده خواهد شد و چه بسا که سالک را به بیراهی و گمراهی کشاند.

آفل از باقی ندانی بی صفا
بر کسی که دل نهد بر نور او
آن چولا شرقی ولا غربی کی است
ج ۲ علا ص ۱۳۸ س ۱۷

گرد او ظلمات و راه تو دراز
نه بمنزل اسب دانی راندن
از تو رواندر کشد انوار شرق
در مفاز مظلومی شب میل میل
که بدین سو گه بدان سوی اوفتی
ور نبینی رو بگردانی ازو
مر مرا کمره گوید این دلیل
ز امر او راهم زسر باید گرفت
ج ۶ علا ص ۶۴۹ س ۲۱

برق آفل باشد و بس بیوفا
برق خندد بر که میخندد بگو
نورهای چرخ بیریده پی است
دفتر ۲ نی ص ۳۳۱ س ۱۵۲۴
برق نور کوتاه و کذب و مجاز
نه بنورش نامه تانی خواندن
لیک جرم آنکه باشی رهن برق
میکشاند مکر برقت بی دلیل
بر که افتی گاه و در جوی اوفتی
خود نبینی تو دلیل ای جاه جو
که سفر کردم درین ره شصت میل
گر نهم من گوش سوی این شگفت
دفتر ۶ نی ص ۵۰۸ س ۴۹۰۵

بسط

بفتح اول، در لغت بمعنی فراخی و وسعت و گشادی و گسترده آمدن است. (لغت نامه) و عند السالکین هو حال من الاحوال. در اصطلاحات صوفیه میگوید: بسط در مقام قلب، بمتابه رجاست در مقام نفس. و آن واردیست که اقتضای قبول و لطف و رحمت و انس کند. و مقابل آن قبض است که مانند خوف است در مقابل رجا در مقام نفس. و بسط خفی آنست که خدای تعالی بنده را با خلق در ظاهر انبساط دهد و در باطن بر او قبض آورد، جهت رحمت بر خلق. پس او سعه بر اشیاء پیدا میکند و در هر چیزی مؤثر واقع میشود ولیکن چیزی در او مؤثر واقع نمی شود. و اما سالک اهل دل هیچوقت قبض را نیابد، روح و انس باوی بدوام باشد. هم ازین گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط. یعنی چون سالک اهل دل را واردات الهی وارد میشود و دل از آن پرفرح گردد، نفس

در آن استراق سمع میکنند و نصیبی از آن میگیرند و بطبع و جبلی خویش نافرمانی آرد و در بسط افراط میکنند، تا آنکه مشابه شود بسط مر نشاط را، حق تعالی مقابله این، بر طریق عقوبت قبض میدهد.

و در مجمع السلوك گوید قبض و بسط و خوف و رجا قریب اند، لیکن خوف و رجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد. پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آرد حکم ایمان دارد و ویرا قبض و بسطی نباشد، بلکه خوف و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا گمان برد که آن قبض و بسط است. مثلاً اگر حیرتی و خرنی پیش آید گمان دارد آنرا قبض، و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبیعی پیش آید گمان برد آنرا بسط. و خرن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است، تا چون بنده با اوائل محبت خاص برسد، خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوّامه گردد. در این وقت قبض و بسط به نوبت حاصل میشود، چرا که آن بنده از مرتبه ایمان به مرتبه ای رفته فیکبضه الحق تارةً و بیسطه تارةً. پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت اوست. و نفس مادام که اماره است قبض و بسط نبود و مادام که لوّامه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط برسالك را در این وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت اوست - بدان که چون سالک از عالم قلب بر میروند، و از حجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فنا و بقا میرسد، قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود، و حال در او تصرفی ندارد، فلاقبض ولا بسط. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۲۷).

سالک حقیقت چون از مقام محبت عام بگذرد و باوایل محبت خاص برسد، داخل زمره اصحاب قلوب و ارباب احوال، قبض و بسط بردل او فرود آید. و مراد از بسط اشراق قلبست بلمعان نور حال و سرور. و سبب رفع حجاب نفس از پیش دل است. چون قبض و بسط از جمله احوال اند، مبتدیان را از آن نصیبی نباشد، و منتهیان بسبب خروج از تحت تصرف حال، از آن گذشته باشند لاجرم مخصوص باشد به متوسطان.

و مبتدیان را بجای قبض و بسط، خوف و رجا بود. چنانکه منتهیان را بجای آن فنا و بقا بود. و خوف و رجا بحکم ایمان، مشترك باشد میان متوسط و مبتدی و منتهیان را بحکم انسلاخ از وجود نه قبض بود و نه بسط و نه خوف و نه رجا. (نفایس الفنون ج ۲ ص ۳۱) - هو عندنا من یسع الاشیاء ولا یسعه شیء. و گفته‌اند آن حال رجاست و بعضی گفته‌اند واردیست که ایجاب اشاره به رحمت و انس کند. (ضمیمه تعریفات ص ۲۳۶).

قبض و بسط اهل معرفت را دو حال است شریف، چه هر گاه خدای تعالی بر آنها قبض آورد از افراط در اکل و شرب و کلام باز مانند و چون بسط بدانان روی آورد آن حالت از آنان بگردد. بسط حال مرد عارفست که خدای تعالی برای گمارد و تولیت حفظ او کند تا بتأدیب خلق پردازد، چنانکه فرماید: «والله یقبض و یبسط و الیه ترجعون.»^۱ جنید رحمه الله گفته است: قبض و بسط یعنی خوف و رجا پس رجا بنده را بسوی طاعت کشد و خوف او را از معصیت بازدارد. (اللمع ص ۳۴۳)

قبض و بسط دو حالت‌اند از احوالی که تکلف بنده از آن ساقط است، چنانکه آمدنش بکسی نباشد و رفتن بجهدی نه. قوله تعالی **والله یقبض و یبسط**. و بسط عبارتست از بسط قلوب اندر حالت کشف. و بسط اندر روزگار عارفان چون رجا باشد اندر روزگار مریدان. و از مشایخ گروهی برآیند که رتبت قبض رفیع ترست از رتبت بسط. و گروهی برآیند که رتبت بسط رفیع ترست از رتبت قبض، از آنکه تقدیم ذکر آن اندر کتاب (قرآن) علامت فضل مؤخر است بر آن، و نیز اندر بسط سرورست و اندر قبض ثبور و سرور عارفان جز در وصل معروف نباشد و ثبورشان جز در فصل مقصود نه. پس قرار اندر محل وصل بهتر از قرار اندر محل فراق. و شیخ من گفتی: قبض و بسط هر دو یک معنیست که از حق به بنده پیوندد، که چون آن بردل نشان کند، یا سِرِّ بدان مسرور شود و نفس بدان مقهور، یا سِرِّ مقهور شود و نفس مسرور. و اندر قبض قلب یکی بسط نفس وی باشد، اندر بسط سردیگری قبض نفس وی. و آنکه از آن جز این عبارت

کند تضييع انفاس باشد. قبض علامت غیرت باشد و بسط علامت معاتبت. (کشف المحجوب ص ۴۸۸ تا ۴۹۵ باختصار).

قبض و بسط دو حال است پس از آنکه بنده از حال خوف برگذرد و از حال رجاء. قبض عارف را همچنان بود که خوف مبتدی را و بسط عارف بمنزلت رجاء بود مبتدی را. و فرق میان قبض و خوف و بسط و رجاء آن بود که خوف از چیزی بود که خواهد بود، ترسد از فوت دوست یا آمدن بلائی ناگهان. و رجاء همچنین بود امید دارد با آمدن دوست، یا رستن از بلائی، یا کفایت مکروهی اندر مستقبل. اما قبض معنییی را بود اندروقت حاصل و بسط همچنین. خداوند خوف و رجاء، دل وی معلق بود به آنچه خواهد بود، و خداوند قبض و بسط وقت وی مستغرق بود بواردی غالب اندر حال. و مبسوط دو گونه است: مبسوط بود بسطی که خلق را اند وی راه بود و مستوحش نگردد از بیشترین چیزها. و مبسوطی بود که هیچ چیز اندر وی اثر نکند بهیچ حال از حالها. - بسطی بود که ناگاه آید و نایبوسان و صاحب او را نیابد و آنرا سببی نداند. نشاط اندر دل او پدید آید و او را از جای برانگیزد راه او، آنست که آرام گیرد و ادب بجای آرد، که او را اندرین وقت اگر چیزی حنین کند مخاطراتی بزرگ بود، از مکر خفی باید ترسید. و یکی گوید وقتی دری از بسط بر من گشادند زلّتی کردم، از آن مقام بازماندم، و ازین سبب گفته‌اند. بر بساط بباش و گرد انبساط مگرد. و خداوندان حقیقت قبض و بسط از جمله آن دانسته‌اند که از وی پناه باید خواست، زیرا که قبض و بسط با اضافت یا آنچه فوق آنست از استهلاك بنده و اندراج وی در حقیقت، درویشی و زیانکاری بود. (رساله قشیریه ص ۳ و ترجمه رساله ص ۹۴ ببعد)

میدان هشتاد و پنج بسط است. از میدان غنا میدان بسط زاید. قوله تعالی و تبارک: «افمن شرح الله صدره للإسلام فهو علی نور من ربه.» بسط گشادن مولی است دل و وقت و همت بنده را. و آن بر سه گونه است: یکی بسط دعاء، و دیگری بسط خدمت را، سیم بسط طلب را. بسط دعا را سه نشانست: مناجات با حرمت، و تضرع با هیبت و سؤال باستخارت. و بسط

خدمت را سه‌نشان است: کار فراوان برش آسان، و ورد فراوان از خلق نهان، و دل بوقت ورد شتابان. و بسط طلب را سه نشانیست، سماع اندک و فایده فراوان، و خدمت اندک و حلاوت فراوان و فکرت اندک و دیدار فراوان. (صد میدان ص ۱۸۳).

بدانکه بسط و قبض دو حالت است که بر دل بندگان درمی‌آید، یکی مانند روز که دل را حرکت و بشر و بشاشت دهد، تا چون دل در قبض افتد چنان منظوی گردد که باریک برگ کاه نتواند کشید، و چون در بسط افتد چندان انتشار و انفساخ یابد که هر دو جهان در وی پدید نیاید. و قبض دل‌ها از قهر و مکرست و بسط از لطف و کرم، و تلون احوال روندگان ازین دو حالت تولد میکند. و سبب قبض و بسط گاهی خوف و رجا باشد، و وقتی ظن و یقین، و وقتی فترت و قربت و وقتی حرص و قناعت و وقتی سبب پنهان شود چنانکه مستور گردد، رونده نداند که قبض و بسط او را سبب است و گمان برد که بی‌سبب است و هرگز بی‌سبب نباشد لکن سبب پوشیده‌تر باشد. و چون بصیرت بکمال رسد و حقایق معرفت مکشوف شود و قبض مغلوب بماند و بسط غالب و منتشر گردد. و در جمله باسط و قابض خداوندست و دل رونده محل این دو خصلت است و چون حقیقت دل ظاهر گردد و تلوین بتمکن بدل شود حکم دگرگون شود. (التصفیه فی احوال المتصوفه ص ۱۹۱).

بباید دانست که در دل‌های آدمیان همچنان اختلاف و تفاوتست. هر یکی را حوصله دیگریست و قوتی دیگر. مادام که حوصله را قوتی می‌دریابد، درو انزعاجی و اضطرابی می‌بود، این حالت را شوق گویند. چون قوت بیافت و آن انزعاج طلب سکونت و جدان بدل افتاد، آن حالت شوق بحالتی بدل افتد که آنرا بسط گویند. **ولله یقبض ویبسط**، هر که صاحب‌دلست او را نقدی هست که قوت حوصله اوست. چون آن نقد از او پوشند طالب قوت آید. چون طالب بود اگر نقد و ازو دهند، بسط اینجا پیدا گردد، که معشوق او روی و ازو کرد. و اگر سالک را در درون پرده قرآن راه بود بدانکه آن چه بود. این حدیث بیان کند تاهمگی درون او ازین قوت میخورد، و سکونت می‌بود، و طلب زیادتی تقاضا نمی‌کند و بسط حال می‌بود. اگر

نقد وازو کرد، ولیکن صدمه «ولیس شئنا لنذ هبن بالذی روحنا لیک»^۱ واز آن مقارن بود. این حالتی بود که قبض و بسط ممزوج بود درو. و این را بوقلمون وقت توان گفت. گریه و خنده بر ظاهر اینجا جمع گردد. این آنکه بود که قبض و بسط رو در باطن دارد. اگر بسط او در ظاهرش دارد، و قبض رو در باطن دارد، پنهان گریم به آشکارا خندم، اینجا بود. مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم ازین قوم چنین خبر میدهد که: «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا يَضْحَكُونَ جَهْرًا مِنْ سَعَةِ رَحْمَةٍ وَيَبْكُونَ سِرًّا مِنْ خَشْيَةِ عَذَابِ رَبِّهِمْ.» (باختصار از نامه‌ها عین القضاة ج ۱ ص ۳۱۷ بعد).

عبدالقاهر سهروردی گوید: قبض و بسط از جمله احوال شریفانند و خدایتعالی فرماید: «الله يقبض ويبسط» و مشایخ را در کلام خود اشارت است که نشانه قبض و بسط است و هیچیک از آنان از حقیقت این دو حال سخن نگفته‌اند و فقط با اشاراتی بسنده کرده‌اند. بدانکه قبض و بسط را موسمی معلوم و وقتی محتوم است. و وقت و موسم آندو در اوائل حال محبت خاصان است نه در نهایت احوال آنان و یا قبل از حال محبت پس کسانی که در مقام محبت عامه‌اند، بحکم ایمان آنها را قبض و بسطی دست ندهد و آنچه را که قبض و بسط تصور میکنند در حقیقت خوف و رجاست که بسیار شبیه حال قبض و بسط است و آنان گمان برند که از آن جنس است. عامه در واقع هم و غم خود را گمان برند که حال قبض است، اهتزاز و نشاط طبیعی را خیال میکنند. که حال بسط است. و حال آنکه هم و غم و نشاط و اهتزاز از مصادرات نفس است، و تا وقتی که صفت نفس آماره وجود دارد لازم‌هاش اهتزاز و نشاط یا هم و غم است.

عامه چون به اوائل حال محبت خواص رسند دارای نفس لوامه گردند که قبض و بسط از لوازم آنست، چه در این مرحله از رتبه ایمان به رتبه ایقان و حال محبت خاصه رسند که از خصائص آن حال، قبض و بسطی است که از جانب خدایتعالی رسد. بدان که وجود قبض از ظهور صفت نفس و غلبه آنست، و ظهور بسط از ظهور قلب و غلبه آن. و نفس تا وقتی

۱- سوره مبارکه الاسراء آیه کریمه ۸۶

که توامه است گاهی غالبست و گاهی مغلوب، و باین اعتبارست که آنرا قبض و بسط خوانند. و صاحب قلب تحت حجاب نورانی است به علت وجود قلبش، همانطور که صاحب نفس تحت حجاب ظلمانیست به علت وجود نفسش: چون از قلب ترقی کند و از حجاب آن خارج شود. از تصرف قبض و بسط نیز خارج خواهد گردید. پس سالک همینکه از وجود نورانی که قلب است رها شود و متحقق بقرب بدو ن حجاب نفس و قلب شود، دیگر قبض بسطی نخواهد داشت. باز اگر از فنا و بقاء وجود باز گردد، و دوباره به وجود نورانی که قلب است برگردد، دوباره او را قبض و بسط دست دهد. از این جهت است که فارس گفته است: «اول قبض است پس بسط و سپس نه قبض است و نه بسط» چه قبض و بسط وقوعش در وجود است نه فنا و بقاء. (عوارف المعارف ص ۵۱۷ بعد).

سالک طریق حقیقت چون از مقام محبت عام بگذرد و باوایل محبت خاص رسد، داخل زمره اصحاب قلوب و ارباب احوال شود و حال قبض و بسط بردل او فرود آمدن گیرد. و مراد از بسط اشراق قلب است بلمعان نور حال سرور و سبب بسط ارتفاع حجاب نفس است از پیش دل و انشراح و انفساخ قلب و چون قبض و بسط از جمله احوال اند، مبتدیان را از آن نصیبی نباشد، و منتهیان بسبب خروج از تحت تصرف حال از آن گذاشته باشند، لاجرم مخصوص بود به متوسطان. مبتدیانرا بجای قبض و بسط خوف و رجا بود، همچنانکه منتهیان را بجای آن فنا و بقا بود. و خوف و رجا بحکم ایمان مشترك بود متوسط و مبتدی را و همچنین هم و نشاط بحکم طبع. و منتهیان را بجهت انسلاخ از وجود نه قبض است و نه بسط و نه خوف و رجا و نه هم و نه نشاط. (باختصار از مصباح الهدایه ص ۴۲۴ بعد).

در فتوحات مکیّه آمده است که بسط در نزد این طایفه عبارتست از حال رجا در وقت، و بعضی دیگر گفته اند که گرفت وقت است بحکم قهر و غلبه و نزد ما اینست که سالک یسع الاشیاء و لایسعه شیء بسط از حالات سالک رفیع الدرجات و رفیع المنزلت است تا از حالی بحال دیگر تزلزل کند. و اگر این بسط الهی نمی بود، ممکن نمی شد که خلق خداوند متعال

تخلّق بجمیع اسماء الهی کنند. بالاترین و بزرگترین تعریف این بسط الهی این است که «ان ربك واسع المغفرة» و «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله» چون این بسط چون درد دل بندگان متمکن شود ممکن است در ایشان حالت بغی ظاهر شود و چه بسا که این حالت تولید امراض درد دل سالک نماید و به سوء ادبی انجامد. در اینجاست که قبض الهی بندگان را به تخلّق بمکارم احکام میخواند، سالک دچار قبض میشود تا با بجا آوردن اوامر الهی دوباره به بسط و گشایش حاصله از انجام این اوامر و طاعات که حاصلش عبادت و نزدیکی و قربت به حق است برسد. (باختصار از فتوحات المکیه ج ۲ ص ۵۱۵ بعد).

روزبهران گوید: قبض و بسط دو حالت شریف است عارفان را. بسط کند بکشف جمال و حسن صفات و طیب خطاب، ایشان را با حالت وجد حال سکر و صفا دهد، تا رقص کنند و بکوبند و برقصدند. و اصل بسط بقای سرست در مشاهده ابد. (شرح شطحیات ص ۵۵۱) - عشق آتشی است که در عاشق میافتد و موضع آن دلست و شعله این آتش بجمله اعضاء میرسد و بتدریج اندرون عاشق را میسوزاند و پاک و صافی میگرداند تا دل عاشق چنان نازک و لطیف میشود که تحمل دیدار معشوق نمیتواند کرد از غایت نازکی و لطافت در این مقام است که عاشق فراق را بروصال ترجیح می نهد و از فراق راحت و آسایش مییابد. و همه روز باندرون با معشوق میگوید و از معشوق میشوند، و معشوق گاهی بلطفش می نوازد و آن ساعت عاشق در بسط است و گاهی بقهرش میگذارد، و آن ساعت عاشق در قبض است. و کسانی که حاضر باشند، این بسط و قبض عاشق را می بینند و نمی دانند که سبب آن بسط و قبض آن عاشق چیست. (باختصار از انسان کامل نسفی ص ۱۱۵ بعد) عاشقان از آن جهت که گاهی در بسط باشند و در نوازش بوند. از غایت ذوق و فرج یاد خود و خبر خود و خبر هیچ چیزشان نباشد. (ص ۴۶۶) ایدرویش، پیش این ضعیف آنست که چون جمال معشوق همگی دل عاشق را فرو گرفت، چنانکه هیچ چیز دیگر را راه نماند، عاشق بیش خود را نمی بیند، همه معشوق بیند پس متغیر وقتی شود که دو کس بیش باشند، و درین مقامست که طلب برمیخیزد و فراق و وصال نمی ماند و خوف و

امید و قبض و ببط بهزیمت میشوند. (انسان کامل نسفی ص ۱۱۸).
 نجم‌الدین کبری گوید: خوف ورجا مبتدیان را که طفلان طریقت‌اند
 بسنزله دوبال است و چون در آن استقامت و پایداری کنند، واجد قبض و
 بسط شوند که مرتبه متوسطان و اهل کهل است و قبض و بسط را شرائط و بیان
 مانند خوف ورجاست، جز اینکه قبض و بسط بمنزله دوبال اهل کهل است
 در طریقت و در حقیقت میزان اعمال اوست و مانند زمهریر و جهیم اویند
 با این تفاوت که قبض و بسط یکدرجه بالاتر از خوف ورجاست. زیرا که
 سبب خوف ورجا علمست و سبب قبض و بسط قدرت قدیم ازلی و طریق علم
 را آفاتیست چون نسیان و اشتغال بذکر مخالف و یا ضد و یا هر دو که از
 متعلقات افعال مردم مختارست. بخلاف قبض و بسط که چون سببشان قدرت
 قدیمه است، متعلق باختیار سالک نیست بلکه باختیار خدای واحد قهار
 بسته است. بنابراین قبض و بسط ذوقیست در قلب و جسد و خوف ورجا
 ذوقیست در قلوب بدون اجساد.

اگر کسی سؤال کند که: این مطلب را میدانم که فرض خوف ورجا
 درحالت واحد امکان‌پذیر است و یا به تعقل دریافته‌ایم که تسویه و استقامت
 آنها ممکن است اما نمیدانیم که این وضع در قبض و بسط ظاهراً ضدان
 لایجتماعانند هم صادق است یا نه؟ در جوابش گوئیم: در اوایل دخول درین
 میدان گاهی قلب منبسط میشود و آثارش در چهره پدیدار میگردد، و
 گاهی منقبض میگردد که آثار آن نیز در صورت آشکار میشود و این مقام
 را تلوین در میدان قبض و بسط گویند. اما حالت آنکه مستقیم در این دو
 باشد چنین نیست، ممکن است که جاهلی صاحب این احوال را در قبض بیند
 و مقبوض تصور کند اما اگر اهلی و واردی که وقوف باینگونه امور دارد
 او را ببیند در پیشانی او میخواند که مانند در جی است که در او جواهر
 بسط را پنهان کرده‌اند. و از این جهت است که خواص بندگان خدای
 تعالی چون بر این خزائن و دفائن اطلاع یابند، از اظهار بغیر اجتناب کنند
 تامبادا که اسرار براغیاب آشکار شود.

«جنید قدس‌الله سره گفت اگر در آنچه مائیم، پادشاهان آگاهی

یابند بهما به شمشیر محاسبه خواهند کرد. و گفته شده است که روزی در مجلس سماع یاران حاضر بود، آنان را وقت خوش گشته و برقص و پایکوبی برخاستند ولی جنید همچنان نشست و هیچ حرکتی نکرد. یارانش گمان بردند که رقص را حرام میدانند، از او سؤال کردند و او در جواب گفت: «تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب» پس رقص کننده را بسط مستولی شد و براو تملك یابد تا پپای کوبی و دست افشانی برخیزد ولی شیخ را چیزی تملك نکند چه او مالک احوال خویشتن است. و نیز گویند، ابوالحسین نوری روزی در مجلس سماع نشسته بود و یارانش به رقص و چرخ و پایکوبی مشغول بودند و او نشسته بود چون سنگی و هیچ حرکت نمی کرد. یارانش تصور کردند که سماع در او اثر نمی کند، اما پس از ساعتی خونی فراوان از پیشانی جاری شد و این جریان خون بعلت ترقی حال او بود که بنهایتش رسیده بود.»

«با این دو بال قبض و بسط متوسطان به میدان منتهیان یا اهل کهل بمیدان شیوخ رسند و آن دو حالتشان به انس و هیبت تبدیل شود. پس خائف راجی مسلمانست، و منقبض و منبسط مؤمن موقن است و صاحب انس و هیبت عارف متقن است. انس و هیبت دو بالست شیوخ را که ثمره آن تجلی ذات و وصول بذات است که آن منتها و مقصد الاقصای سیر و سلوک است. رثمره قبض و بسط، صفاتست که به اهل کهل یا متوسطان تعلق دارد چون آنان واصل بصفاتند. و صاحب خوف و رجا در حکم طفلیست که برایش نتیجه و ثمره آندو علمیت که با آفاتی که ذکر شد همراهست. پس سبب تمام خوف علم است، و سبب تمام قبض و بسط دوام صبر و شکر است و سبب تمام انس و هیبت دوام رضا و تفویض است. (فوائح الجمال ص ۴۲ تا ۴۷ جهت مزید اطلاع از این اصطلاح رک: اصطلاحات ص ۹۳، واللمع ص ۴۲۳، و جلابی ص ۴۸۷ تا ۴۹۷، و ترجمه رساله قشیریه ص ۹۴ تا ۹۷، و شرح گیسودراز ص ۲۶۵ بعد، و صوفی نامه ص ۱۹۱ بعد، و مقالات انصاری ص ۸ و شرح منازل السائرین ص ۲۳۴ تا ۲۳۷ و نامه های عین-

القضاة ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۳ و فتوحات المکیه ج ۲ ص ۵۱۵ بعد، وفوایح الجمال ص ۸۸ تا ۹۴ و مصباح الهدایه ص ۴۲۴ بعد، ولبالباب ص ۳۹۷ بعد. و تیر رـك: ذیل کلمه قبض در این کتاب.

اما اقوال مشایخ جنید را پرسیدند که عاشق بر چه وقتی از اوقات خود تأسف خورد؟ گفت: بر زمان بسطی که مورث قبض باشد یا زمان انسی که مورث وحشت گردد. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۶۳) - ابوعلی رودآبادی را پرسیدند از حالت و نعت کسی که در قبض یا بسط است گفت: قبض اول اسباب فناست و بسط اول اسباب بقا، پس حال آنکه در قبض است غیبت است و حال آنکه در بسط است حضور است و صفت آنکه در قبض است حزن است و صفت آنکه در بسط است سرور. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۴۹۹) - بایزید بسطامی گفت قبض دلها در بسط نفوس است و بسط دلها در قبض نفوس. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۱۹۶) - ابوعلی دقاق گفت: قومی را در قبض افکند از برای آنکه منکر شدند، و جمعی را در بسط بداشت ازین جهت که بوحدانیت مفر آمدند. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۶۵۷).

حاصل مقال آنکه: قبض و بسط دو حالت از احوال سالک طریقت است که اغلب مشایخ این قوم از توضیح و تشریح آن دامن درچیده‌اند. و علتش آنست که بیان احوال آنها احوال سالکی که در سیر طریقت است کاری آسان نیست، چه احوال از جمله مواردیست که در ابناء بشر یکسان نیست، خاصه در سلوک که شدت و ضعف آن نسبت به نوع سالک و نحوه سلوک سخت تغییر پذیر است. اما آنچه از مفاد مطالب مذکور در این مقال بدست می‌آید این است که سالکان را در طی سلوک گرفتگی‌های خاطر و گشایش‌های باطنی دست میدهد که در سالک مبتدی نام خوف و رجا بخود می‌گیرد، و در متوسطان باسم قبض و بسط خوانده میشود، و در منتهیان هیبت و انس نامیده میشود، که البته هم از لحاظ موضوع و هم از لحاظ کیفیت سخت از یکدیگر متمایزند.

قرض و بسط بدلخواه سالک نیست. بلکه بسته به خواست خداوند است

وسالك را در رد و قبول و ايجاب و سلب آن اختياري نيست، و موسمی معلوم و وقتی محتوم ندارد. یعنی سالک در حين سلوک بدون دلخواه خود گرفتار یکی از این دو حال میشود، و بدون خواست و اختیار او این دو حالت رفع میشود یا یکی جای دیگری را میگیرد. از خواص بسط حرکت و بشاط و اهتزاز و انتشار و انفساخ است و سبب آنرا هم بدقت تعیین نکرده‌اند. علت آنرا گاهی رجا و خوف و زمانی ظن و یقین و وقتی فترت و قربت و موقعی حرص و قناعت میدانند.

بعضی از مشایخ از جمله عبدالقاهر سهروردی و شیخ نجم‌الدین کبری کوشیده‌اند تا حدی موسم و سبب این دو حال را توضیح دهند و گویند. سالک مبتدی مسلماً از قبض و بسط اطلاعی ندارد و آنچه از غم و ناراحتی و نشاط و اهتزاز در خودی بینداز جنس خوف و رجاست نه قبض و بسط. منتهیان نیز چون بمرحله فنا و بقا رسیده‌اند دیگر قبض و بسطی ندارند، پس موسم این حالت در فاصله ابتدا و انتهای سلوک یعنی متعلق به سالکان متوسط است. علتش این است که مبتدیان چون گرفتار نفس اماره‌اند در خود هم غم و یا نشاط و سروری احساس میکنند که از آن به خوف و رجا تعبیر میشود، اما همینکه ازین مرحله گذشتند و با اصطلاح صوفیان بدرجه خواص یا عاشقان یا اهل کهل و متوسطان رسیدند دارای نفس لوّامه میگردند که از لوازم آن قبض و بسط است. در این مرحله هر گاه نفس غلبه کند سالک را قبض دست دهد و هر گاه قلب که تحت حجاب نورانیت است غلبه کند در خود بسط و گشایش حس میکند. و چون ازین مرحله نفس و قلب بگذرد و بمقام فنا و بقا که مرتبه منتهیانست برسد دیگر قبض و بسطی نخواهد داشت.

بزعم صوفیان سالک مبتدی در خوف و رجا از آن جهت مختارست که سبب آنها علم است، و از لوازم علم نسیان و اشتغال بذکر اقوال مخالف و متضاد است که سالک را در رد و قبول آن اختیار است. اما متوسطان را در قبض و بسط اختیاری نیست، چون سبب این دو حالت از قدرت ازلیست و این قدرت در اختیار سالک نیست و ناچار و ناگزیر از قبول آنست چه

«والله يقبض ويبسط»^۱.

تا آنجا که مشهود است این دو حالت اغلب در مراحل اول مقام عشق ظهور میکند آنجا که عاشق مشمول عنایات و الطاف معشوق خودست در حالت بسط است و آنگاه که مورد عتاب و قهر قرار میگیرد در حالت قبض فرو میرود. و چون «جمال معشوق همگی دل عاشق را فرو گرفت، چنانکه هیچ چیز را راه نماند». و طلب ازو برخاست و عاشق و معشوق یکی شد، قبض و بسط نیز بهزیمت شود. ر-ك: انبساط - قبض. - خوف - رجا. در مثنوی هم: قبض و بسط مانند سایر احوال، واردیست غیبی و سالک پیوسته در حالت بسط خود را در انبساط و گشایش و فتوح می بیند و در حالت قبض بعکس. و این از آن جهت است که طبق حدیث شریف «ان قلوب بنی آدم كلها بین اصبعین من اصابع الرحمن كقلب واحد تصرفه حيث يشاء». دل سالک چون قلم در انگشتان کاتب است و بهر راه و طرفی که نویسنده خواهد حرکتش میدهد. منتها این کاتب حق تعالی است، و این قلم دل عارف، و آن حرکات قهر و لطف الهی، که گاه نور لطف بر دل عارف میتابد و خود را در بسط می بیند و گاه حجاب قهر بر دل او سایه میافکند و خود را در قبض می انگارد.

دیده و دل هست بین اصبعین
اصبع لطفست و قهر و در میان
ای قلم بنگر که اجلالیستی
جمله قصد و جنبشت زین اصبع است
این حروف حالهات از نسخ اوست
دفتر ۳ نی ص ۱۵۷ س ۲۷۷۸
چون قلم در دست کاتب ای حسین
کلك دل با قبض و بسطی زین بنان
که میان اصبعین کیستی
فرق تو بر چار راه مجمع است
عزم و فسخت هم ز عزم و فسخ اوست
ج ۳ علا ص ۲۹۶ س ۲۳

پس اصل قبض و بسط را در دل باید یافت و ریشه غم و شادیها را در دل باید جستجو کرد و بچاره سازی برخاست. بر سالک است که همه غم و غصه هارا بازاری و ابتهال بدر گاه حق از دل بر کند و ریشه بسط و گشادگی را بادعا و تقاضای هر چه بیشتر از بار گاه احدیت محکم تر نماید.

غصه بیخ است و بروید شاخ بیخ
قبض و بسط اندرون بیخی شمار
تا نروید زشت خاری در چمن
زانکه سرها جمله میروید زبن
چون برآید میوه با اصحاب ده

ج ۳ علا ص ۲۵۱ س ۱۲

زین تقلب هم قلم آگاه نیست
قدر خود پیدا کند در نیک و بد

ج ۳ علا ص ۲۹۶ س ۲۵

قبض دخل عارفست و بسط خرج او، چه در حالت بسط سالک در
گشایش و فتوحست این گشایش در واقع خرج عارفست، زیرا در این حالت
سالک از وارد قلبی خود صرف می نماید، و در حال قبض صوفی بخود
می پردازد و در صرف گنجینه دلش وقفه حاصل میشود. لذا این دو حالت
بصلاح رهروان طریقت است و باعث حرکت و سکون آنها میشود. و در
حقیقت سکون و جنبش خلق و نظام کار و مکسب آنها بر همین غم و شادیها
و گرفتگیهای خاطر و نشاطهای باطنی نهاده شده است. بنابراین اگر
سالک در حالت قبض رو بدرگاه حق آورد و با مجاهده و کوشش دفع
آنها بخواهد، در حالت بسط بکار و کوشش و مجاهده بیشتر پردازد، این
راه بی نهایت را با قدم توکل زودتر و سریعتر طی خواهد نمود.

آن صلاح تست آتش دل مشو
خرج را دخلی بیاید ز اعتداد
تازه باش و چین میفکن درجبین

ج ۳ علا ص ۲۹۶ س ۲۳

بعد قبض مشت بسط آید یقین
یا همه بسط او بود چون مبتلا
چون پر مرغ این دو حال اورامهم

ج ۳ علا ص ۲۹۲ س ۹

غصهها زندان شدت و چارمیخ
بیخ پنهان بود هم شد آشکار
چونکه بیخ بد بود زودش بزنی
قبض دیدی چاره آن قبض کن
بسط دیدی بسط خود را آب ده

دفتر ۳ نی ص ۲۲ س ۳۵۹

جز نیاز و جز تصرع راه نیست
این قلم داند ولی بر قدر خود

دفتر ۳ نی ص ۱۵۷ س ۲۷۸۳

قبض دخل عارفست و بسط خرج او، چه در حالت بسط سالک در
گشایش و فتوحست این گشایش در واقع خرج عارفست، زیرا در این حالت
سالک از وارد قلبی خود صرف می نماید، و در حال قبض صوفی بخود
می پردازد و در صرف گنجینه دلش وقفه حاصل میشود. لذا این دو حالت
بصلاح رهروان طریقت است و باعث حرکت و سکون آنها میشود. و در
حقیقت سکون و جنبش خلق و نظام کار و مکسب آنها بر همین غم و شادیها
و گرفتگیهای خاطر و نشاطهای باطنی نهاده شده است. بنابراین اگر
سالک در حالت قبض رو بدرگاه حق آورد و با مجاهده و کوشش دفع
آنها بخواهد، در حالت بسط بکار و کوشش و مجاهده بیشتر پردازد، این
راه بی نهایت را با قدم توکل زودتر و سریعتر طی خواهد نمود.

چونکه قبضی آیدت ای راه رو
زانکه در خرجی در آن بسط گشاد
چونکه قبض آید تو دروی بسط بین

دفتر ۳ نی ص ۲۱۲ س ۳۷۲۴

این دو وصف از پنجه دستت بین
پنجه را گر قبض باشد دایما
زین دو وصفش کار و مکسب منتظم

دفتر ۳ نی ص ۲۱۴ س ۳۷۶۴

راه جان که با مجاهده و کوشش هر چه بیشتر سالک طی میشود، ناگزیر او را گرفتار ناراحتی‌های درونی بسیار میکند، اما زیر آن ویرانها مسلماً آبادانی‌های باطن نهفته است و سالک طریقت بخوبی آنرا حس میکند. چه پس از مجاهدات و ریاضات بسیار برهوا و آرزوهای نفسانی مسلط میشود و به ترك مشتہیات کود کانه میگوید درینحال قدمی فراتر مینهد و منظر چشمش در جهان تغییر میکند، تا آنجا که بعین‌الیقین می‌نگرد، که آنچه را دیگران لذتش نامند جز رنج روح و ضعف تن و انحطاط همت چیز دیگری نیست. و در درون خود خوشی و سرمستی حس میکند که مافوق آن همه لذات و مشتہیات زودگذر است، لذتی جاوید و پایدار که با هیچیک از لذات کود کانه دیگران قابل مقایسه نیست. این حالتست که از آن به بسط حال تعبیر میکنند.

راه جان مر جسم را ویران کند
کرد ویران خانه بهر کنج زر
قلعه ویران کرد واز کافرستد
کار بیچون را که کیفیت . نهد
دفترا ۱ نی ص ۲۵ س ۳۵۶
بعد از آن ویرانی آبادان کند
وز همان گنجش کند معمورتر
بعد از آن برخاستش صد برج و سد
اینکه گفتم هم ضرورت میدهد
ج ۱ علا ص ۸ س ۲۲

بصر

بفتح اول و دوم در لغت بمعنی بینا گردیدن و دانستن است. (منتہی- الارب) و در اصطلاح حکماء و اهل کلام معانی خاصی دارد که شرح آن در اینجا زاید است، و مختصر آن معانی را میتوان در کشاف ص ۱۲۵ ببعد دید اما صوفیان گویند:

میدان هفتاد و دوم بصر است. از میدان علم میدان بصر زاید. قوله تعالی: «جعل لكم السمع والابصار.» بصر دیده‌ور کردنست و ابصار سه است: اول بصر عقلست، دوم بصر حکمت، سیوم بصر فراست. اما بصر عقل فواید آن سه است: یکی شناختن سود و زیان خود و گوشیدن عواقب خود، که آن سبب رستن است از ملامت. دیگر بدیدن مراتب خلق و طاعت هر کسی

در خوی و قوت و هریکی در خرد، و بهره هریک در عزم و این سبب سلامت است. سیم بدیدن اولیتر هر چیز در هر کار و در هر هنگام و با هر کس، این لباس کرامتست، و همه موازین عقل اند و جز این همه محنت است. و اما بصر حکمت را سه علامتست: بدیدن شفقت در هر صفت تا جنگ بر خیزد، و به دیدن حیرت در هر قسمت تا شتاب بر خیزد و بدیدن اشارت حق در هر صنعت تا آشنایی زاید. و شادی این طریق خصوصیت است. اما بصر فراست بر سه نوعست: تفرس به تجربت و این میزان راهست، و فراست با استدلال و این همه عاقلان راهست، فراست بنظر دل و این بدان نورست که مؤمنان در دل دارند. (صد میدان ص ۱۵۶).

عين القضاة گوید: هر چه او را باشد که خداوندست بنده را نیز باشد از صفات او، چون سمع و بصر و قدرت و ارادت حیات و بقا و کلام. از آن او قدیم، از جهت بنده باقی و دایم. (تمهیدات ص ۱۲۹) - این نیز خواننده باشی که «النظر الى الحضرة یزید فی البصر.» و بدین نظر ملایکه میخواهد و بدین حسنا، حورا میخوهد که نظر کردن بر این دو کس، بصر باطن زیادت کند. اما «النظر الى الكعبة یزید فی البصر.» نظر در کعبه حقیقت کردن بصر در زیادت کند. «النظر الى وجه الاخ یزید فی البصر.» نظر در روی برادر کردن روشنایی باطن زیادت کند. بصر قلب آینه شاهدان لطف الهی باشد، پس باطن را بصر بهشت و حور باشد و انواع آن اما دل و جان را بصر جز آینه صورت «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» نباشد. پس بدان ایدوست آنجا آینه مخلوق باشد، اینجا آینه خالق تعالی. (تمهیدات ص ۳۴۴) - (ارباب بصایر) آدمی را جز جان ندانند. آنچه بعففات بشریت و قالب تعلق دارد، چون اکل و شرب و جماع و نوم، این صفات را از خود نفی کنند. ارباب بصایر را این احوال بطریق مشاهدت معلوم شده است و بدانسته اند که جان چون را کب است و قالب چون مر کوب چون کسی اسب را علف دهد و او علف خورد هر گز اضافت خوردن با خود نکند. این قوم همچنین روا ندارند اضافت خوردن و خفتن یا خود کردن بعدما که حقیقت ذات انسان چیز دیگر باشد و آنچه خورد و خسبد چیز دیگر.

(باختصار از تمهیدات ص ۱۵۹ ببعده).

شیخ اشراق گوید: حس پنجم بصر است و گروهی پنداشتند که دیدن چیز بشعاعیست که از چشم بیرون آید و پیوندد بدان چیزها، و این محالست. دیدن چیزها بصورتیست که منطبع شود در رطوبت جلیدی از چشم بررأی ارسطاطالیس حکیم، و شرطش روشناییست و مقابله و توسط جرم شفاف. (پرتونامه - مجموعه سوم مصنفات سهروردی ص ۲۸ ببعده باختصار) - (حس پنجم بصر است و آن قوتی است تعبیه کرده بر عصبه مجوف در درون چشم، و اوست که دریا بنده صورتهاست. (بستان القلوب از مجموعه سوم سهروردی ص ۳۵۳).

لذت بصر در دیدن چیزهای ملایم است و المش در دیدن چیزهای ناملایم (پرتونامه ص ۶۷) - هر که در ملکوت فکری دایم کند، و از لذات حسی و مطاعم پرهیز کند الا حاجت، و شب نماز کند، و بر بیدار داشتن شب مواظبت کند، و وحی الهی بسیار خواند، و با ملاء اعلیٰ مناجات کند و تملق کند، انواری بر او اندازند چون برق خاطف، و متتابع شود چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند. و باشد که نفس را خطفهای افتد بعالم غیب و در حس مشترك روشنایی افتد روشن‌تر از آفتاب و لذتی با او. این نور روشن روانان را ملکه شود که هر وقت خواهند یابند و عروج کنند بعالم نور. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعیست قدسی. و از عالم قدس نورها آید مجرد از ماده و روان پاکان از آن روشنایی نصیب یابند. و روشن روانان در آخرت این را ظاهرتر از محسوسات بصر بینند و روشن‌تر از همه روشناییها. (پرتونامه - مجموعه سوم سهروردی ص ۸۵).

- و محققان اصول مسلم داشته‌اند و اتفاق کرده که در آخرت شاید حق تعالی بندگان را ادراکی آفریند در حاسه بصر، حق را بیند بی واسطه و دلیل و برهان. شاید که بدین قواعد مثال این ادراک را دردل ایجاد کند تا در دنیا او را بیند بی واسطه و حجتی، و از این است که عمر رضی الله عنه گفت: «رَأَى قَلْبِي رَبِّي.» و علی کرم الله وجهه گفت: لَوْ كَشِفَ الْغِطَاءَ مَا

از دَدْتُ یَقِيناً (صفیر سیمرغ - مجموعه سوم سهروردی ص ۳۱۸).
 مشاهده عالم کثرت با بصر خلاف بصیرتست، چه شخص هر گاه از
 عالم وحدت بعالم کثرت رجوع کند، با چشم آنچه را که قبل از این در
 عالم بصیرت مشاهده میکرد خواهد دید. چون درین حالت بصر و بصیرت
 یکی گردد. از این جهت است که فرمود: «رایت ربی بعین ربی» (جامع-
 الاسرار ص ۲۹۹) - پس در قول خدای تعالی: «ما زاغ البصر وما طغی ولقد
 رأی من آیات ربه الکبریٰ» از مشاهدات کثرت با وحدت دیده محمد (ص)
 باز پس بنگریست و چشم او حرکتی نکرد و نگردید و «ما طغی» یعنی چشم
 حقیقت بین او اصلاً مایل بر رؤیت غیرش نشد. (جامع الاسرار ص ۲۹۷)
 در آداب سلوک ذیل عنوان «آداب البصر» آورده اند که سالک باید
 چشم را از نامحرم و عیوب مردم و منکرات بپوشاند که حق تعالی میفرماید:
 «یعلم خائنه الاعین وما تخفی الصدور»^۱. و در مثل است: هر که از پی
 چشم رود در پی مرگ رود. «من کثرت لحظاته دامت حسراته». نظر مرد
 باید که جهت اعتبار باشد و هر چه نظر کند بر قدرت خدای و عظمت او و
 حسن منیعت او استدلال گیرد. در نظر باید که حظ نفس اماره نباشد.
 (اوراد الاحباب ص ۱۲۵).

حاصل کلام آنکه: صوفیان در تعریف چشم محسوس همان گویند که
 حکما معتقدند. اما به چشم دیگری که از آن بچشم دل و چشم باطن و بصر
 قلب تعبیر میکنند نیز قایل اند که سالک در طی مجاهدات و ریاضات بسیار
 و بجا آوردن شرایط و تعالیم طریقت که با کوشش مداوم و پیایی همراه است
 میتواند بدان دست یابد. و با این چشم است که میتواند انواری را که در
 خلوت و اربعینات بر او ساطع میشود حس کند و صور غیبی را مشاهده
 نماید. و هر چه در سلوک کامل تر شود، آنچه را که دیگران از دیدن آنها
 عاجزند به بیند تا در رجوع از عالم وحدت بعالم کثرت آنچه را با بصیرت
 خود بدان واقف شده بود با چشم سر مشاهده نماید. تا آنجا که در زمره

۱- سوره مبارکه النجم آیات ۱۸ و ۱۹
 ۲- سوره مبارکه المؤمن آیه شریفه ۲۵

ارباب بصائر وارد گردد و بی واسطه و حجتی بمشاهده حق نایل آید و چون مولای متقیان علیه السلام دم از «لَوْ كَشَفَ الْغِطَاءَ مَا أَرَدْتُ بِقِينًا» زند. و در نظر خواجه ابو عبدالله انصاری تا رسیدن باین درجه، سالک سه مرحله را می پیماید: که مرتبه اول را «بصر عقل» نامیده است که سالک در آن مرحله به سود و زیان و عواقب امور نگیرد. و مرتبه دوم «بصر حکمت» است که بوسیله آن با دیده شفقت بامور نگیرد تا از جنگ و ستیزه خوبی برهد و یا با دیده حیرت بامور نظر کند، تا شتابزدگی در زندگی را رها نماید و به سکون و تأنی گراید. و مرتبه سوم «بصر فراست» است که آنرا نیز مدارجست و آخرین آن فراست مؤمن است که نور و روشنایی دل حاصل کند و حقایق بر او مکشوف گردد. ر-ك: فراست.

در آثار صوفیان چنانکه ذیل کلمه آداب اشاره شد فصلی را اختصاص داده اند به «آداب البصر». و در آنجا متذکر شده اند که سالک باید در دیدن خود نیز آداب اهل طریقت را مراعات کند تا از لغزش و زللی که موجب نقص و کاستی میشو مصون ماند. باید چشم از نامحرم بپوشد و در عیوب خلق ننگرد و از منکرات اعراض کند و چشمش بهرچه افتد مشاهده قدرت خدای و عظمت او در آن نماید. - ر-ك: بصیرت. - فراست.

اما در مثنوی: به بصر و آثار مترتب از آن بسیار اهمیت داده شده است و همه جا اشاره کرده است که سهو و خطا و اشتباه و لغزش در این حس کمتر از حواس دیگرست خاصه که بیشتر تجربیات و مشاهدات آدمی بوسیله این آلت حاصل میشود، و همین مشاهدات و تجربیات است که منشاء معرفت آدمی میگردد.

مولانا هم در مثنوی و سایر آثار خود به دو نوع بصر حسی و بصر قلب معتقد است و چشم دل را بر چشم حس ترجیح مینهد و معتقد است که فقط بوسیله این دیده است که میتوان بحقایق آشنا شده و آنچه ظاهریان و اهل علم و حکما و عارفان درباره حقیقت گفته اند مشاهده کرد. و تنها وسیله ایست که حقایق را توسط آن میتوان بعین الیقین دید و صحیح و سقیم آنرا بازشناخت و غالباً این دو چشم یعنی بصر حس و بصر قلب در

مثنوی بصورت چشم آخربین و چشم آخربین، و چشم و دیده اصلی و فرعی، و چشم سر و چشم سر، و دیده حس و دیده جان و چشم ابلیسانه و دیده ربانی و نظایر آن آمده است.

چشم آخر بین تواند دید راست

دفتر ۱ نی ص ۱۵۹ س ۲۵۸۳

چشم آخر بین غرورست و خطاست

ج ۱ علا ص ۶۸ س ۱۶

هر که آخر بین تر او مسعودتر

دفتر ۴ نی ص ۳۷۳ س ۱۶۱۴

ج ۴ علا ص ۳۶۶ س ۱۸

آدم ابوالبشر را چون بصر قلب و چشم باطن داده بودند اسرار و رموز اسماء الله بر او کشف شد و ملائک هم بوسیله دیده پاک خود توانستند نور حق را در او مشاهده کنند، جهت تعظیم آن نور الهی بر او سجده برند.

چشم آدم چون بنور پاک دید

چون ملک انوار حق دروی بیافت

جان و سر نامها گشتش پدید

در سجود افتاد و در خدمت شتافت

دفتر ۱ نی ص ۷۷ س ۱۲۴۶

ج ۱ علا ص ۳۴ س ۱

پس آدمی جز دیده چیز دیگری نیست، اگر این دیده را از هوی و هوسها پاک دارد میتواند با چشم دل، جز این عالم ظاهر زود گذر ملال آور، جهانی دیگر را که دنیای حقایق نام دارد به بیند و از لذات و سرخوشیهای بی انتهای آن بهره مند شود. بعبارت دیگر دیده ای حق بین باید تا خدای را در همه چیز و همه جا مشاهده توان کرد.

چشم دل از مو و علت پاک آر

هر کرا هست از هوسها جان پاک

وانگهان دیدار قصرش چشم دار

زود بیند حضرت و ایوان پاک

چون محمد پاک شد زین نارودود

هر کجا رو کرد وجه الله بود

حق پدیدست از میان دیگران

همچو ماه اندر میان اختران

دو سر انگشت بر دو چشم نه

هیچ بینی از جهان انصاف ده

گر بینی این جهان معدوم نیست

عیب جز انگشت نفس شوم نیست

تو ز چشم انگشت را بردار هین

وانگهانی هر چه میخواهی بین

آدمی دیدست باقی پوستت

دید آنست آنکه دید دوستت

چونکه دید دوست نبود کور به

دوست کو باقی نباشد کور به

دفتر ۱ نی ص ۸۶ س ۱۳۹۵ ج ۱ علا ص ۳۸ س ۱
 ارباب بصائر چون دارای این دیده‌اند بهرچه مینگردند جز حق و آیات او چیز دیگری نمی‌بینند و از این دیدار لذت‌ها می‌برند و سرخوشی هائی دارند که دیگران حتی از تصور آن‌هم عاجزند، پس بصر قلب که باعث گشوده‌شدن ابواب حقایق بر روی سالک است تنها وسیله نجاتست. در این مرحله است که مشرک را مؤمن و یزید را بایزید کنند. در واقع قلب ماهیت موجود و زاده ثانی شدن او از اینجاست.

بهر دیده روشنان یزدان فرد
 تا بهر حیوان و نامی که نگرند
 بهر این فرمود با آن اسپه
 اسلم الشیطان آنجا شد پدید
 شش جهت را مظهر آیات کرد
 از ریاض حسن ربّانی چرند
 حیث ولیتم فثم وجهه
 که یزیدی شد ز فضلش با یزید
 دفتر ۵ نی ص ۴۸۱ س ۳۶۴۵ ج ۵ علا ص ۶۳۸ س ۱۶

چشم ارباب بصایر و دیده روشن دیدگان از نور حقیقت عشق منور شده است. پایان نگری انبیا و رستگاری اولیا ازین نورست و بخلاف نور مستعار است که دیده ظاهریان را بینائی بخشاست، چه این نور دیده حالی بین دهد نه پایان نگر و باعث هزاران زلت و لغزش و خطا و اشتباه میگردد.

بوی پیراهان یوسف کن سند
 صورت پنهان و آن نور جبین
 نور آن رخسار برهاند زنار
 چشم را این نور حالی بین کند
 زانکه بویش چشم روشن میکند
 کرده چشم انبیا را دور بین
 هین مشو قانع بنور مستعار
 جسم و عقل و روح را گرگین کند
 دفتر ۴ نی ص ۴۶۹ س ۳۲۲۱ ج ۴ علا ص ۴۱۵ س ۱

چشم دریا بسطت ارباب بصائر از دیدن محسوسات عدول کرده و با مسایل عالم غیب آشنا شده است، از نظاره حدود و اندازه‌های عالم محسوس گذشته و با آثار جهان بی‌نهایت و دیدن آنها مأنوس گردیده است. از این جهت است که چون دیگران حالی بین نیستند بلکه پایان نگرند، چون حقایق این عالم محسوس را در آن عالم مشاهده کرده و از اول و آخر

آن نيك آگاهند. برای یافتن چنین دیده‌ای باید از محضر آنان کسب فیض کرد و از مصاحبت و تعلیمات آنان بهره‌مند شد. پس همه کس را این قدرت هست که با ملازمت اولیا و درك مصاحبت آنان دارای بصر قلب شود و دیده حالی بین و آخرین خود را به چشم پایان‌نگر و آخرین تبدیل کند.

هر دو عالم مینماید تارمو
همچو چشمه پیش قلزم گم شود
یافته از غیب بینی بویها
نکته‌ای گویم از آن چشم حسن
ج ۴ علا ص ۳۹۴ س ۷

چشم آخر بینت را کور و کهن
نبودش هر دم ز ره رفتن عثار
کن ز خاک پای مردم چشم تیز
تا بیندازی سر اوباش را
سوزهی باشی شوی تو ذوالفقار
هم بسوزد هم بسازد دیده را
ج ۴ علا ص ۴۱۴ س ۹

چشم دریا بسطتی کز بسط او
گر هزاران چرخ درچشمش رود
چشم بگذشته ازین محسوس‌ها
خود نمی‌یابم یکی گوشه‌ی که من
دفتر ۴ نی ص ۴۳۴ س ۲۶۴۱
میتوانی دید آخر را مکن
هر که آخر بین بود مسعودوار
گر نخواهی هر دمی این خفت و خیز
کحل دیده ساز خاک پاش را
که ازین شاگردی وزین افتقار
سرمه کن تو خاک هر بگزیده را
دفتر ۴ نی ص ۴۷۸ س ۳۳۷۵

بصر الحق

بصر الحق سبحانه و تعالی عبارتست از ذات او باعتبار شهودش بر معلومات. پس علم او سبحانه تعالی عبارت است از ذات او باعتبار مبداء علمش، چه او بالذات میداند و بالذات می‌بیند و تعدد در ذات او نیست پس محل علمش جز ادراك بنظر او در عالم عینی نیست، چه او بذاته بیناست و مخلوقات مراد از بصر او جز تجلی علم او بر او درین مشهد عیانی نیست، و مراد از علمش جز ادراك بنظر او در عالم عینی نیست، چه او بذاته بیناست و مخلوقات خود را بذاته می‌بیند. پس رؤیت او بذاتش عین رؤیت اوست به مخلوقاتش،

چه بصر و صف واحد است، و فرق در مرایاست نه بصر. و او سبحانه تعالی پیوسته اشیاء را می بیند، اما اگر خواست به چیزی نظر نمی افکند، و در اینجا نکته ای شریف است که باید درك کرد. پس اشیاء پیوسته تا ابد بر او غیر محجوبند، اما نظرش بر چیزی نمی افتد یا نظر بر چیزی نمی کند مگر اینکه بخواهد. از این جهت است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرمود که «خداوند متعال چنین و چنان هر روز بر دل نظاره فرماید.» اما قول خداوند که: «لاینظر الیهم ولایکلمهم^۱» از این قبیل نیست بلکه غرض از نظاره در اینجا رحمت الهیه است، بخلاف نظر او بر قلب در حدیث نبوی، و این امر مخصوص به صفت نظر او تنها نیست بلکه در کلیه اوصافش جاریست. نمی نگری در قول او تعالی «ولیلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم^۲» شك نیست که خداوند متعال جاهل بر آنها قبل از ابتلائشان نبوده است. از این قبیل است نظارت او بر قلب، پس او دلی را که هر روز بدان نظارت مینماید گم نکرده است. زیر این نکته اسرار است که کشف آن بدون این آگاهی و تنبیه ممکن نشود، و کسیکه عارف باشد ملزم بر آن گردد، و هر که در اینباره به تأویل گرائد، ناچار بنوعی تعطیل دچار شود.

بدان که «بصر» در انسان همین مدر که بصریه است که اشیاء را بدان می بیند. اما اگر باشیاء بادل خود نظر کند نه بادیده محسوس آنرا «بصیرت» نامند. و این به نسبت بعینه در خدای تعالی است، بصر او قدیمست، و اگر این سر بر تو کشف گردد، حقایق اشیاء را آنطور که هست خواهی دید و چیزی از چشم تو پوشیده و محجوب نخواهد ماند. (انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۵۲). متکلمین در این «بصر» اختلاف کرده اند: بعضی گفته اند مراد از آن نفس علمست، و بعضی دیگر گفته اند که زائد علیه بر آنست، و برخی بعدم وقوف بر حقیقتش قائل شده اند. (کشاف ص ۱۲۳).

خلاصه آنکه: درباره بینائی خدای تعالی که از آن به «بصر الحق» تعبیر کرده اند گویند که بینائی او ذاتیست که با شهود و معلومات الهی

۱- سوره مبارکه آل عمران آیه شریفه ۷۷

۲- سوره مبارکه محمد آیه شریفه ۳۱

توأمست. بالذات می بیند و علمش محل عین اوست. و مراد از «بصر» در این مورد، تجلی علم او تعالی است در اعیان موجودات. پیوسته اشیاء را می بیند و اگر خواست به آنها نظر نمی فرماید، و در عین حال آنچه مورد نظرش واقع شده است در علم او موجودست. پس «بصرالحق» مشاهده ذاتی حقست بر همه موجودات که از ذره تا آسمانها را فرا گرفته است.

بصیرت

بفتح اول وراء، در لغت بمعنی بینایی و یقین وزیر کیست. (آندراج) در اصطلاح صوفیان قوه ایست دل را که بنور قدس منور باشد، یعنی نوری که بوسیله آن حقایق اشیاء و بواطن آن را توان دید، مانند چشم در جسم که بوسیله آن ظواهر اشیاء دیده میشود. و آنرا حکماء قوه عاقله و قوه قدسیه نامند. (تعریفات ص ۳۹) - و حکما چون این قوه بنور قدس منور گردد، و بهدایت حق تعالی حجاب آن برداشته شود، قوه قدسیه نامند. (کشاف ص ۱۲۳) بصیرت از چشم باشد و بعد از آن از جمیع بدن، و بعد از فتح بصیرت سالک شخصی را بیند نورانی که در اوایل سلوک او را بصورت زنگی سیاه دیده بود، این شخص نورانی را شیخ الغیب خوانند. (مقالات کاملین ص ۱۲۹).

میدان بیستم بصیرتست. از میدان یقین، میدان بصیرت زاید. قوله تعالی: «تذکروا فاذا هم مبصرون»^۱ بصیرت دیده ورشدن است. بصیرت به سه چیزست: بصیرت قبول، و بصیرت اتباع، و بصیرت حقیقت. بصیرت قبول رسیدنست بیافت آشنایی: «قد جاءکم بصائر من ربکم»^۲. و بصیرت اتباع، راه سنت بصلاحیت سپردنست. «علی بصیرت انا و من اتبعنی»^۳. و بصیرت حقیقت مولای خود را بدیده دل دیدنست. «تبصرت و ذکر لکل عبد منیب»^۴ بصیرت قبول، در نظاره تجارب و علامت و دلایل است. و بصیرت

۱- سوره مبارکه الاعراف آیه ۲۰۱

۲- سوره الانعام آیه ۱۰۴

۳- سوره مبارکه یوسف آیه شریفه ۱۰۸

۴- سوره ق آیه ۸

اتباع در کتاب و سنت و آثار سلف است. و بصیرت حقیقت، چراغست در دل که «اینکم» (این منم) و ندا در گوش که «ایذرم» (اینجام) و نشان روشن که «باتوام». (صد میدان ص ۴۵).

خدای تعالی فرماید: «قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن ابتغنی^۱». بصیرت چیزیست که ترا از حیرت برهاند و آنرا سه درجت است: اول آنکه بدانی خیر قائم بتمهید شریعت است و این مسئله را به عین حقیقت صادق دانی تا ترا لذت یقین حاصل آید. دوم آنکه بنور بصیرت مشاهدت کنی که هدایت و اضلال همه از حق است و بر منهج عدلست، نه جوری در اضلالست و نه محابتی در هدایت و در تلوین این دو رعایت نیکی شده است. یعنی بالمشاهده به بیند که در اختلاف اقسام رزق و روزی بندگان از لحاظ گشایش و تنگی کمال عدالت مراعات شده است. و در جذب او ریسمان وصال را مشاهدت کند. یعنی در توفیق بنده در جهت اطاعت حق و قیام بحق عبودیت سبب قرب و نزدیکی او به حق تعالی است، چه ریسمان سبب وصل بین دو چیز است پس تشبث به طاعت و عمل بقرآن سبب نزدیکی و قرب بحق است. در درجه سوم بصیرت معرفت جاری شود و اشارت ثبوت یابد و فراست برآید. چه معرفت موهبتی است از مواهب الهی که جز با کسب حاصل نشود و کاسب آن بصیرت است که معرفت را از عین احدیت سرزمین دلها جاری میسازد. و لطایف عرفان که بیانش جز با اشارت ممکن نیست در این درجه برسالک ثابت شود و نهال فراست در سرزمین دل روئیدن گیرد. (باختصار از شرح منازل السائرین ص ۱۴۵ تا ۱۴۹).

بصیرت در باطن بموازنه بصرست در ظاهر و خدای تعالی آدمی را ظاهر و باطن داده است، تا بظاهر در مصنوعات حرکت میکند و بیاطن در حقیقت مصنوعات حرکت میکند بفکرت. ظاهر را دو چشم داده است که بوی الون و اشکال و چیزها بیند و آنرا بصر گویند، و در باطن آدمی نیز دو دیده داده است که بدان حقیقت چیزها بیند و آنرا بصیرت گویند.

بصر مشترکست میان ما و حیوانات، که همه حیوانات را بصر هست اما بصیرت نیست. و ارباب بصیرت را توقف نیست بر آثار و بر ظواهر موجودات قناعت ندارند، بلکه حقایق خواهند و بمعانی قصد کنند. و همچنانکه دیدهای ارباب ظاهر در بصر متفاوتست، بعضی ضعیفاند و بعضی سریع الإدراک، در باب قلوب نیز در بصیرت متفاوتاند بعضی باشند که تا آسمان پیش نبینند، و بعضی را نظر بصیرت تا عرش رسد، و بعضی را بصیرت کامل و صریح افتد، از جمله مخلوقات برگزیده و خالق را بینند.

و توقف ایمان بردل بر حسب بصیرت است، که بصیرت آلت بزرگست در باطن و روندگان طریقت را بصیرت بیاید، تا آنگاه که از کیاست بفرست راست راه یابند که کیاست حد ظاهر مردمیست و فراست حد باطن مردمی، و رونده بمقدار بصیرت صاحب واقعه گردد و بر حسب واقعه از طریقت بهره یابد، چنانکه نور بصیرت کمتر میشود حجاب افزون میگردد. و چندانکه نور بصیرت میافزاید حجب مرتفع میشود، تا آنگاه که یکباره حجابها برخیزد و چیزها را چنانکه هست به بینند، و سید عالم علیه السلام بدعا این بصیرت خواسته است که: «اللَّهُمَّ ارِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» و اصل همه بصیرتها او را بوده است. و نشان بصیرت آنست که اول عیب خود بیند آنگه عیب دیگران، تا در دیدن عیب خود از عیب مسلمانان بازماند. و سید عالم علیه السلام نشان سعادت درین نموده است گفت: «إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا بَصَّرَهُ بِعُيُوبِ نَفْسِهِ.» و چون رونده به بصیرت پاک عیب خویش بیند، حجاب از میان بنده و غیب برخیزد و ازین جمله گردد «هدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب». و ایمان تصدیق است و تصدیق از تصورست و تصور به بصیرت است و بصیرت نتیجه فکرست. (باختصار از صوفی نامه ص ۱۶۳ تا ۱۶۶).

عین القضاة در زبدة الحقائق مطالبی درین باره آورده است که مختصر آن اینست که: عقل نیروئیست از نیروهای نفس که بوسیله آن آدمی درک معقولات کند، همان طور که نفس را قوه ایست که باعث تحرك بدن شود و

بدان درك محسوسات نماید و بصیرت قوه‌ایست از قوای نفس و چشمی است در باطن آدمی که بوسیله آن امور ازلی را درك مینماید. بصیرت هم مانند عقل قوه‌ایست نورانی، جز اینکه نورانیت آن از عقل بیشتر است. چه عقل را نرسد که چگونگی احاطه علم ازلی را به جزئیات درك کند، چون ادراك این امر بسته بگشوده شدن چشمی است در باطن که خاص اهل معرفت است، تا در آن هنگام حقیقت اطواری که وراء عقلست بر او روشن میگردد. و نسبت عقل با این چشم باطن چون نسبت شعاع است بخورشید.»

«اگر گوئیم که عقل مانند بصیرت نوریست باید بر این گفته اضافه

کرد که بصیرت منبع و سرچشمه این نورست و در مقام مقایسه بصیرت چون مروارید است و عقل صدف آن مروارید گرانبها، یا بصیرت چون جنین است که عقل مانند رحم برای آن جنین محسوب میشود. و یا به تعبیر دیگر باید گفت که عقل به نسبت بصیرت مانند بدن است و بصیرت برای عقل در حکم روح و جان است یا عقل ماده‌ست و بصیرت صورت. و تا وقتی که دیده بصیرت در باطن آدمی گشوده نگردد فهم حقایق ازلیه امکان پذیر نیست و با قدم عقل در راه کشف آن حقایق رفتن چون آهن سرد کوبیدن است پس محالست که سالک به ازلیت از راه علم و عقل برسد، چه عقل برای درك موجوداتی محدود یا خاص آفریده شده است همانطور که دیده حس را برای درك خاصی آفریده‌اند و از درك مسموعات مسمومات و چشم‌ها عاجز است، عقل هم از درك حقایق ازلی عاجز است. (مقدمه زبدة الحقایق ص ۷ ببعده و جهت اطلاع بیشتر رـك بهمین مقدمه فاضلانه بقلم دکتر عقیف عسیران از ص ۷ تا ۳۶).

«بصیرت قوه‌ایست مثل عقل یا سلیقه در شعر هر که فاقد این قوه باشد از درك غوامض وجود عاجز خواهد بود. (زبدة الحقایق ص ۲۸) - عقل درك اولیات کند اما از درك غوامض نظریات عاجز است اما بصیرت بالطبع درك غوامض نظری را نماید. (۲۸) چون سالک را دیده معرفت بگشایند بقدر کمال و استعدادش بدرك لطایف امور الهی یا حقایق ازلی نایل می‌آید و باندازه فیضی که باو میرسد یا عنابتی که با او شده است، الفت با عالم

ملکوت و انس بالطف حق و عشق به جمال حضرت ازلی برایش حاصل میشود. (ص ۳۵) اهم شروط گشوده شدن چشم بصیرت کوشش و مجاهده بسیار در طلب حق است و مثابره و پیوستگی مدام برایمان بقیب میباشد (زبدۃ الحقایق ص ۹۱)

«درباره فرق بصر و بصیرت و فرق مشاهده این دو گفته اند: که: شأن چشم رؤیت ظاهر است که بوسیله انواری چون نور آفتاب یا نور ماه و یا نور کواکب و ستارگان یا نور چراغ و آتش و غیره انجام میگیرد. و شأن بصیرت رؤیت باطن است که آنهم مانند بصر رؤیتش موقوف به انوارست مانند نور تجلی یا نور الهام یا نور وحی یا نور کشف که از آنها به «نور الله» تعبیر میشود. پس مراد از بصر همین چشم حسی ظاهرین است و مراد از بصیرت چشم دل که باطن نگرست. همانطور که چشم بدن انوار مذکور حصول دیدن عالم حس و شهادت برایش غیر ممکن است، چشم باطن یا بصیرت نیز نمیتواند بدون انوار مخصوص خود عالم غیب و عقول را مشاهده کند. ریاضت ارباب سلوک و مجاهدات پی گیر آنها و جلوگیری از نفس اماره بالسوء و مشتتهیات آن و ترك تعلقات دنیائی، همه برای آنست که موانع را از سر راه آن انوار الهی بردارد تا سالک بتواند به مشاهده عالم ملکوت و مطالعه عالم جبروت و مشاهده ذات حق در مظاهر آفاقیه و انفسیه نایل آید». (جامع الاسرار ص ۵۷۹).

«حصول توحید ذاتی ممکن نیست مگر بهرهایی از رؤیت متغیر و مشاهداتی که به شرك خفی تعبیر میشود. لذا مشاهده وجود واحد من جمیع الجهات را که مجرد از جمیع اعتباراتست، جز با نظر دل که به دیده بصیرت مسماست دست ندهد. (۱۲۶) و در این مقامست که اهل بصیرت سخنانی گفته اند از قبیل «من رأی فقد رأی بالحق» و یا «سبحانی ما اعظم شأنی». و یا گفته اند «انا اقول و انا اسمع». و یا دم از «انا الحق» و نظایر آن زده اند. (جامع الاسرار ص ۳۰۰).

نتیجه آنکه، صوفیان غیر از چشم ظاهر که بشر بوسیله آن اشیاء عالم محسوس را می بیند، بدیده دیگری قائلند بنام «بصیرت» که پس از

مجاهدات و ریاضات بسیار یا بعنایت الهی درباطن سالک پدید میآید تا بوسیله آن بتواند عالم غیب و مظاهر آنرا مشاهده کند و حقایق ازلیه را درک نماید. چه همانطور که عقل قادر بدرک معقولات عالم ماده است بصیرت نیز قادر بدرک حقایق ازلی و مشاهده عوالم غیبی است. هر دو آنها از قوای نفس اند منتها بصیرت روشن تر و منورتر از عقل است. در مثل عقل چون تن آدمیست و بصیرت چون روح که هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند. همانطور که چشم آدمی بوسیله نور آفتاب و یا ماه و یا چراغ و جز آن قادر بدیدن است دیده بصیرت نیز با انوار تجلی و نور الهام و وحی و کشف و غیره قادر بدیدن آن حقایق و آن عوالم غیبی است. بنابراین توحید ذاتی یعنی مشاهده وجودی واحد که مجرد از همه اعتبارات باشد در مظاهر آفاقی و انفسی ممکن نیست مگر بوسیله دیده بصیرت، چه «خرد مومین قدم زین راه تفته است» و تنها دیده بصیرتست که میتواند بمشاهده آن عوالم نایل آید. این مقام بطوریکه اشاره شد پس از مجاهدات بسیار سالک را دست میدهد، مجاهداتی که باجوع و کم خوابی و خلوت و عزلت و ذکر و اوراد همراهست در آن حالت است که سالک انواری را مشاهده میکند که قبل از آن ندیده بود و موجوداتی نورانی را می بیند که جلوتر با آنها سروکار نداشت که از آنان به شیخ الغیب و شاهد الغیب و غیره تعبیر میکنند. رک صوفی نامه ص ۱۶۳ تا ۱۶۶ و شرح منازل السائرین ص ۱۴۵ تا ۱۴۹ و زبدة الحقایق عین القضاة ص ۲۴ تا ۲۸ و ۹۲ تا ۹۹ و مقدمه آن ص ۷ تا ۳۶ و ذیل کلمات بصر و شیخ الغیب در این کتاب.

اما در مثنوی: مولا نیز باین دیده باطن یا بصیرت و اختلاف آن با چشم ظاهر و برتری و عظمت آن بردیده حس قایل است. و اصل، این نوع دیده را میداند که روشنی آن از نور خداوند است و چون درباطن سالک روشن شود عوالمی را خواهد دید که تا آن زمان از مشاهده آن سخت بی خبر بود. بصیرت را برتر از عقل و قیاس میداند و ابانه و ظهور آنرا بمراتب پیش از عقل و عوامل آن می پندارد.

نیست دید رنگ بی نور برون همچنین رنگ خیال از اندرون

واندرون از عکس انوار علی
نور چشم خود نور دلها حاصلست
کوز نور عقل و حس پاک و جداست
تا به ضد او را توان پیدا نمود
ج ۱ علا ص ۳۵ س ۲۶

چونکه چشمت را بخود بینا کند
نقش و صورت بیش آن معنی س دست
ج ۱ علا ص ۱۴ س ۱۳

غرقه دریای بی چونند و چند
یار بینش شونه فرزند قیاس
ج ۳ علا ص ۲۷۷ س ۱۴

این برون از آفتاب و از سها
نور نور چشم خود نور دلست
باز نور نور دل نور خداست
نور حق را نیست ضدی در وجود
دفتر ۱ نی ص ۷۵ س ۱۱۲۴

صد چو عالم در نظر پیدا کند
این جهان محدود و آن خود بی حدست
دفتر ۱ نی ص ۳۳ س ۵۵۲

جان شناسان از عددها فارغند
جان شو و از راه جان جان را شناس
دفتر ۳ نی ص ۱۸۱ س ۳۱۹۱

بعد

بضم اول در لغت بمعنی دوری است. و در اصطلاح صوفیان عبارتست از دوری بنده از مکاشفه و مشاهده. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۵).
- بعد اقامت در مخالفت است و باختلاف احوال بنده تغییر پذیر است. (اصطلاحات الصوفیه ضمیمه تعریفات ص ۲۳۷) - بعد آوردن مخالفت بود و برگشتن از طاعت. و اول بعد دوری بود از توفیق، و پس از آن بعد بود از تحقیق پس بعد از توفیق بعد حقیقت بود. (رساله قشیریه ص ۴۲ و ترجمه آن ص ۲۱۴).

بعد او (سبحانه و تعالی) نه از دوری مسافت باشد و نه از انفصال بذات یا مفارقت از منزلی بمسافت و مدت که این بعد بر اجسام هم روا باشد. پس قرب و بعد صفت‌های رونده‌اند، چون رونده در ظل طبع بماند، بر رؤیت اغیار مغرور گردد و با مثال و اشباه باز ایستد تعبیه باشد و دوری او حجاب جهل او باشد که از حقیقت هیچ فایده و راحت بوی نرسد، محروم باشد و حقیقت دوری حرمانست. بعد بنده غفلت و نقیمت است و محنت و حقیقت بعد دیدن

خود است در همه احوال، که هر که بخود مشغول گشت بعید گشت. (صوفی نامه عبادی ۱۹۵ بعد)

ابن عربی باب دویست و شصت و یکم از فتوحات مکیه را باین اصطلاح اختصاص داده است و مختصر آن این است که: بعد اقامت بر مخالفت است و آن صفت بنده است و بدانکه بعد به اختلاف احوال بنده تغییر پذیر است و بخلاف قرب که اجتماع دو امرست در چیزی، بعد افتراق است از اجتماع و اختلاف حکم در آن از این جهت است که بعد از صفات عرضی است مثل مکان و زمان و حد و مقدار و اکوان و الوان و غیره. عبودیت اقتضای بعد از مولا کند چه ابویزید روزی از پروردگار پرسید به چیز یا با چه وسیله‌ای میتوان بتو نزدیک شد؟ در جواب فرمود خود را واگذار و بیا و این ترک خود کردن برای قرب ترک عبودیت کردنست. پس بعد مخالفت است و آن دوری بنده است از سعادت خودش و از اسماء الهی که موجب تقرب میشود (باختصار از فتوحات المکیه ج ۲ ص ۵۶۱).

بعد عبارتست از تقید بقید صفات بشری و لذات نفسانی که موجب بعد است از مبدء حقیقی و عدم اطلاع بر حقیقت حال. (شرح گلشن راز ص ۳۵). غایت بعد موجب عدم ادراکست و هر عینی از اعیان که قابلیت ظهور کمالات وجود کمتر داشته باشد علی‌المراتب بعید بالنسبه است و ظهور حق بصور استعدادات مختلفه اعیان ثابته، مانند ظهور نور آفتابست از پس آبگینه‌هایی که مختلف باشند در الوان و اشکال و صفا و تیرگی که ناظر در آن زجاجات آن نور را مختلف می‌بیند و در هر یکی برنگی و صفتی مشاهده مینماید. اگر صفای فطری هر کدام (از آبگینه‌ها) بیشتر بود ظهور حق در صورت ایشان اتم و اکمل است، پس قریب باشد. و هر کدام که قابلیت و صفای فطری کمتر داشته‌اند کمال الهی در ایشان کمتر مینماید پس بعید بالنسبه باشند و از مظاهر دیگر که اصفی از اویند کمتر و پس‌تر باشند. پس بعید آنست که بر تو نور وجود بایشان نرسیده است و در ظلمت عدمیت مانده‌اند و از علم بعین نیامده‌اند. بعید حقیقی آنست که از هست که وجود است دور باشد و افاضه نور وجود از خزاین جود بر او نشده باشد.

(باختصار از گلشن راز ص ۱۴۵ ببعده).

خلاصه آنکه قُرب و بُعد دو صفت از صفات بندگان است که نسبت با استعداد و قابلیت آنها مختلف میشود. هر قدر که قابلیت و استعداد ظهور کمالات در بنده کمتر باشد در بُعد است و در ظلمت عدم و جهل و غفلت و نادانی و بی‌راهی و گمراهی غوطه‌ور است و از طریق ارشاد و هدایت و رسیدن بسر منزل مقصود دور. علت بُعد خود بینی است که موجب غفلت بنده از طریق حقیقت و مهجور ماندن او از کمال انسانی میشود و نتیجه‌اش نَقمت و محنت و حرمانست. — ر.ک: قُرب و شرح شطحیات ص ۵۱۸ و شرح گلشن راز ص ۴۱۱ تا ۴۱۵.

بقا

بفتح باء در لغت بمعنی زیستن و ماندن در جهانست. (منتهی‌الارب). در اصطلاح صوفیان عبارتست از آنکه بعد از فنای از خود، خود را باقی بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است با اسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیاید و رهنمایی کند. و روی بقا و راه بقا، روی پیرومرشد که انسان کامل است و همیشه باقی بعشق است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۹) — رؤیت بنده است قیام‌الله را در تمام اشیاء (اصطلاحات صوفیه ضمیمه تعریفات) — وجود اوصاف محموده است. (تعریفات ص ۱۴۸) بقا، بقای روحست در مشاهده بی‌اضطراب، بقای سر در توحید، بقای عبودیت بذهاب نفس. (شرح شطحیات ص ۵۵۴).

بقا عبارتست از بدایت سیر فی‌الله، چه سیر الی‌الله وقتی منتهی‌شود که بادیه وجود را یکبارگی قطع کند. اختلاف اقوال عرفا در تعریف بقا مستند است باختلاف احوال سائلان که هر کس فراخور فهم خود و حال سائل خود جوابی گفته است. بعضی گفته‌اند مراد از بقا، بقای موافقانست و این معنی از لوازم مقام توبه نصوحست. و بعضی گفته‌اند: بقا، بقای رغبت

در آخرتست و این معنی لازم زهد است. و بعضی گفته‌اند، بقا، بقای رغبت بحق سبحانه است و این معنی لازمه صدق مودت و محبت ذاتی است. و بعضی گفته‌اند: بقا بقای اوصاف جمیله است و این معنی از مقتضیات ترکیه و تخلیه نفس است. و بعضی گفته‌اند: بقا، بقای حضور است با حق و این معنی نتیجه سکر است. و بقائیکه درازاء فنا ظاهر بود، آنستکه حق سبحانه بنده را بعد از فنای ارادت و اختیار، مالک ارادت و اختیار خود کند و در تصرف مطلق العنان گرداند، تا هرچه خواهد با اختیار حق میکند. و بقائی که در اذای آن فنای باطن بود، آنستکه ذات و صفات فانیه در کسوت وجود باقی از قبر خفا در محشر ظهور انگیخته شوند و حجاب کاسی از پیش برخیزد. (نقایس الفنون ج ۲ ص ۳۱ بیعد).

میدان صدم بقاست. از میدان فنا، میدان بقا زاید. قوله تعالی: «والله خیر و ابقی.» خداوند تعالی و بس. علایق منقطع و اسباب مضمحل و رسوم باطل و حدود متلاشی و فهم فانی و تاریخ مستحیل و اشارات متناهی و عبارت منتفی و حیز ممتحی و حق یکتا، بخودی خود باقی. (صد میدان ص ۲۱۵) بقاء اسمی‌ایست جهت آنچه استوار باقی ماند بعد از سقوط شواهد و فناء آنها که رسوم خلق و آثار مترتب بر آن باشد. و آنرا سه درجت است: اول بقاء معلوم بعد سقوط علم، از طریق دیدنه دانش. دوم بقاء مشهود بعد از سقوط شهود، وجوداً نه صفتاً و نعتاً. سوم بقاء همیشگی حق است باسقاط آنچه محو شد نیست. که غرض از مرحله اول بقاء حق است پس از سقوط علم و دانش بنده در مقام فنا، و در مرحله دوم بقاء حق است از حیث وجودش نه شهودش، و در مرحله سوم موجودیت بنده است بوجود حق و بقای بنده اسب به بقای او، و حیاتش به حیات او و عملش بعلم او و اختیارش با اختیار او سبحانه تعالی. (شرح منازل السائرین ص ۲۵۳ بیعد).

اما لفظ فنا و بقا دو لفظاند مبتدل میان این طایفه. و معنی فنا و بقا نه آن خواهند که اهل لغت خواهند، از بهر آنکه بنزدیک اهل لغت باقی آنست که بوقت ثانی بقا یابد و آن بردو گونه است: بقاء در مدت، چون بقای دنیا و اهل او، و بقای بی مدت چون بقای آخرت و اهل. او اما بنزدیک این طایفه بقارا

معنی دیگرست، از بقا، بقای ذات چیز نخواهند، بقای صفات او خواهند. چون بنده فانی گشت آنچه اوراست باقی گردد به آنچه حق راست. بقا مقام پیغمبرانست که حق ایشان را در سکینه در پوشانیده است تا هر بلایی که بایشان رسد از فرایض و فضایل بازندارند و این فضل خداست آنرا دهد که خواهد. نشان بقا آنست که همه چیزها او را يك چیز گردد، تا جنبش او در موافقت حق باشد نه در مخالفت. ومعنی آنکه همه چیزها او را يك چیز گردد، نه آنست که مخالفت او موافقات گردد بانچه او را از آن نهی کرده اند چنان گردد که او را بآن امر کرده اند. و بمقامی رسد که امر و نهی از او برخیزد تا هر چه خواهد کند. این اعتقاد داشتن کفر است از بهر آنکه امر و نهی، از انبیا برنخواست.

اینک همه چیزها يك چیز گردد، آن باشد که بر او نرود مگر آنچه باو امرست و آنچه حق باو پسندد و آنچه حق را دلپسند نباشد بردست او نرود. و آنچه کند خدا را کند، نه حظ خویش را در این جهان و آن جهان. و آن کس که او باقی باشد بحق فانی باشد از نفس خود آنچه کند نه جرّ منفعت را کند از بهر خود و نه دفع مضرت را از خود و بدان فعل که میکند قصد او جرّ منفعت یا دفع مضرت را نباشد. حظهای نفس از او ساقط گشته باشد و مطالبت منفعتهای نفس نرود او ساقط گشته باشد. و این نه بآن معنی باشد که از آنچه کند حظ نیابد، لکن قصد او به یافتن حظ نباشد. قصد او بگذاردن حق باشد، نه طمع ثواب را یا خوف عقاب را. (باختصار از شرح تعرف ج ۴ ص ۸۲ تا ۸۹).

البقاء بقاء رؤیة العبد بقیام الله له فی قیامه لله قبل قیامه لله بالله (اللمع ص ۳۴۱) - بدانکه فنا و بقا بر زبان علم بمعنی دیگر بود و بر زبان حال بمعنی دیگر، ظاهریان اندر هیچ عبارت از عبارات متحیرتر از آن نبیند که اندرین عبارت پس بقاء بر زبان علم و مقتضای لغت بر سه گونه باشد: یکی بقائی که طرف اول وی اندر فناست و طرف آخر اندر فنا، چون این جهان که ابتدا نبود و در انتها نباشد و اندر وقت هست. و دیگر بقائی که هرگز نبوده و بوده گشت و هرگز فانی نشود و آن بهشت است و دوزخ و آن

جهان و اهل آن. سدیگر بقائی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد، و آن بقاء حقست و صفات وی جل جلاله. وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی دوام وجود و یست پس علم بقا آن بود که بدان که عقبی باقیست، لقوله تعالی «وآخرة خیر وابقی».

اما خواص اهل این قصه را بدین عبارت نه این باید که یاد کردیم. و اشارت ایشان اندرین اصل بعلم و حال نیست و ایشان فنا و بقا را در درجه کمال اهل ولایت استعمال نکنند. چون بنده اندر حالت وجود اوصاف، از آفت اوصاف فانی شد، به بقاء مراد اندر فناء مراد باقی شد تا قرب و بعدش نباشد و وحشت و انس نماند صحو و سکر و فراق و وصال نبود، طمس و اصطلام نه و اسماء و اعلام نه، سمات و ارقام نه. فناء از چیزی جز برؤیت آفت آن و نفی ارادت آن درست نیاید، نه چنانکه آدمی چون چیزی را دوست دارد گوید که من بدان باقی ام و تا چیزی را دشمن دارد گوید من از آن فانی ام. این هر دو صفت طالب است و اندر فنا محبت و عداوت نیست و اندر بقا رؤیت تفرقه نی.

گروهی را اندرین معنی غلطی افتاده است و می پندارند که این بقا آنکه بقاء حق به بنده پیوندد. و مذهب نسطوریان از رومیان و نصاری آنست که گویند: مریم بمجاهدت از کل اوصاف ناسوت فانی شد و بقاء لاهوت بدو پیوست و وی بدان بقایافت تا باقی شد ببقاء اله و عیسی نتیجه آن بود. و اصل ترکیب عیسی نه از مایه انسانیت بود که بقاء وی بتحقیق بقاء الهیت بود، پس وی و مادرش و خداوند هر سه باقیات اند بیک بقا که آن قدیمست و صفت حقست. این جمله موافق است مرقول حشویان را که از مجسمه و مشبهه اند.

هر که از مراد خود فانی شود بمراد حق باقی شود، از آنچه مراد تو فانیست و مراد حق باقی. صحت بندگی کردن، اندر فنا و بقاست از آنچه تابنده از کل نصیب خود تبرا نکند شایسته خدمت با خلاص نگردد و این تبرا از نصیب فناست و اخلاص در عبودیت بقا. قاعده علم فنا و بقا بر

اخلاص و حدانیت است و هر که فنا و بقا را بجز این عبارتی کند، یعنی فنا را فنای عین داند و بقا را بقاء عین زندقه باشد و مذهب نصاری، چنانکه پیش ازین رفت». (باختصار از کشف المحجوب ص ۳۱۱ تا ۳۱۷).

قوم اشاره کرده‌اند ببقاء به تحصیل اوصاف ستوده. هر که از اوصاف مذموم فانی گردد خضال محمود بروی درآید. و هر که پیر هیزید از افعال نکوهیده بزبان شریعت ویرا گویند از شهوت خویش فانی گشت. و چون فانی گردد از شهوت به نیت و اخلاص، باقی گشت در بندگی خویش و هر که بدل از دنیا زاهد گشت به انابت باقی شد. و هر که معالجت کند خوی خویش را و حسد و کین و بخل و تکبر از دل براند، از خوی‌های بد فانی گشت و باقی گشت بصدق و فتوت. و هر که سلطان حقیقت بروی غلبه گرفت، تا از اغیار هیچ چیز نه‌بیند، نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شده و بحق باقی شد. هر که از جهل خویش فانی شود بعلم او باقی گردد. و هر که از شهوت فانی شود بانابت باقی گردد. و هر که از رغبت فانی شود بزهدات باقی گردد. و هر که از آرزو فانی شود بارادت باقی گرد و همه صفات او برین جمله بود. (رساله قشیریہ ص ۳۶ و باختصار از ترجمه رساله ص ۱۵۶ تا ۱۵۹).

بقای اصلی در فنای کلی نهاده‌اند جزوی محو میشود از خلقیت و جزوی مثبت می‌گردد در حقیقت چون یکبارہ فانی شود بکلی باحق شود. و آن فنا و بقا نه در سکون و حرکت است بلکه در رفض موجوداتست بکلی که دل بنده بی‌نشان ورقم گردد. بعد از آن دست تازه شود و حکم غیبی مجدد مدد کند ویرا باقی گویند. چون حجب خرق پذیرد و استار فانی شود آثار خلقیت مضمحل ذوالجلال والا کرام در ظهور بقا خود را جلوه کند که **لمن الملك**^۱ همان ظهور بود در فنای اغیار بقیای اسرار محبت شامل قدم گردد که «**لله الواحد القهار**^۲». پس رونده میباید که درین طریقت بهمه اوصاف واقوال واحوال از جمع و تفرقه فانی گردد، تا آنگاه در حزب الهیت بفیض ربانی احکام او به نیک حکمی بدل شود، آنچه در خود فانی

۱ و ۲- سوره مبارکه المؤمن آیه شریفه ۱۶

شده باشد تا به جانب اصلی باقی گردد. از اینجا رونده اسم بشریت بیفکند نام باقی بروی نهند. (صوفی نامه ص ۲۰۶ ببعده).

ابن عربی گوید: بقا در نظر عده‌ای از این طایفه بقاء طاعاتست همانطور که فنا در نظرشان فنای معاصی ایست. در نزد عده‌ای دیگر بقاء بقاء رؤیت بنده است قیام خدای تعالی را در همه چیز و بعضی دیگر از بقاء بقاء بحق را اراده کرده‌اند و از فنا، فنای از خلق را. اما در نزد ما نسبت بقا اشرف از فناست چه فنا در منزلتی پائین‌تر قرار دارد و بقا در منزلتی بالاتر، چه در بقا نسبت با حق مندرجست و نسبت بنده با حق بالاتر است. در واقع فنا و بقا دو حالت‌اند که نیک‌بهم مربوطند و کسی درین طریقت باقی نمی‌ماند مگر اینکه فانی شود، و کسی فانی نمی‌شود مگر آنکه بقا یابد. پس موصوف بقا امکان‌پذیر نیست مگر در حال بقا و بالعکس. در نسبت بقا را شهود حق است و فنا را شهود خلق و بقا در طریقت نیست مگر بقای بحق که با شهود همراه باشد و همین شهودست که بقا را اشرف و اعلائی از فنا کرده و حال بقا را بالاتر از حال فنا قرار داده است. بنابراین فرق این دو در همین نسبت شرف و منزلتست بقا نسبتی است که زوال و تحول در آن رده ندارد و حکمش حقا و خلقاً ثابت است و آن نعتی است الهی، پس بقا حال بنده‌ایست ثابت که در آن زوال راه ندارد. (فتوحات المکیة ج ۲ ص ۵۱۵)

بقا موجودات و دوامشان به بقاء حقست (جامع الاسرار ص ۱۹۳)

چه وجود حقیقی از آن خداست چنانکه فرماید: **کل شی هالك الا وجهه له الحكم والیه ترجعون**^۱. یعنی هر چه مضاف‌الیه است هالك و مردنی است و فناپذیر است در نفس الامر مگر ذات او که باقی ابدی حقیقی سرمدیست و همه موجودات پس از طرح و انداختن اضافاتشان باو باز میگردند. (ص ۱۷۶ و ۲۱۵) - اما حال بقا بعد از فنا در مقام حق‌الیقین و عین‌الجمع است که عارف در آن حالت ابتدا مستغرق و فانی در حق می‌شود، از خویش غایب و از اسرار خود فانی می‌گردد و سپس در حال بقا به خلق باز میگردند در حالیکه فانی در حق‌اند. (ص ۳۳۶) مقام حق‌الیقین اول ورود

آنها به بقای حقیقی است که بعد از فنای کلی حاصل میشود که به فرق بعدالجمع موسوم است و آن مقام تکمیل و رجوع به کثرت از حق به اوست چنانکه فرماید: «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی^۱». و در حدیث قدسی آمده است «كُنْتُ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ وَلِسَانُهُ وَوَيْدُهُ وَرِجْلُهُ فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ وَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَبْطِشُ وَبِي يَمْشِي.» و این مقام، نهایت مراتب انسان کامل است و از آن بالاتر مرتبه و مقامی نیست (۶۰۵) این مقام یعنی فنای بنده در حق و بقای باو در مقام ولایت خاصه است (۳۹۳) اما بقاء ابدی و کمال حقیقی و وصول بحضرت الهیت در آخرت صورت میگیرد. (جامع الاسرار ص ۵۱۸).

اقوال مشایخ: ابویعقوب بنهرجوری گفت: بقاء رؤیت قیام الله است در احکام. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۷۸) - مشایخ را رضی الله عنهم اندرین معنی هریکی لطیفه ایست بر رمز ابوسعید خراز گوید: فناء فنای بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا بقای بنده باشد بشاهد الهی. (کشف المحجوب ص ۳۱۶) - ابراهیم شیبانی گوید: علم و فنا و بقا بر اخلاص و وحدانیت و صحت عبودیت دور میزند و جز این هر چه باشد مغالطه و زندقه است. (کشف المحجوب ص ۳۱۶) - ابراهیم رقی گفت: چون فانی شدی باو باقی کنند ترا ببقاء ابد از بهر آنرا که هر که فانی شود از حس های خود و حظوظ خود، باقی شود بمشاهدت خود و آن بقاء جاویدست. (امالی پیر هرات ص ۴۰۵).

حاصل کلام آنکه: موضوع فنا و بقا از مسایل بسیار مهم تصوفست، چه مرحله بقاء نهایت حالات مردان خدا و مقصد اقصی و هدف اعلائی صوفیان صفاست، و آخرین حدیست که صوفی باید به آن برسد، و همه کوشش و کشش های سالک در طی مجاهدات بی زینهارش برای رسیدن باین مرحله است. آنان را در تعریف این کلمه اختلافست: «ومستند است باختلاف احوال سائلان تا هر کس بفراخور فهم خود چیزی از آن درک کند». تا آنجا که مشهودست، ازین کلمه بقای ذات سالک را نخواهند بلکه

بقای صفات او را طالبند. چون بنده «وقتی که از آنچه او راست فانی شد، بانچه حق راست باقی گردد.» و از آن به بقای رغبت بحق، و بقای اوصاف جمیله، و بقای حضور با حق و امثال آن تعبیر کرده‌اند

درین مقام علایق سالک منقطع گردد، و اسباب مضمحل شود و رسوم او را باطل نماید، و حدود متلاشی شود، و فهم فانی گردد، و صفات الهی جای صفات بنده نشیند. پس بقا در تصوف بمعنی بقاء در مسیحیت که لازمه آن حلول و پیوستن به حق باشد نیست، بلکه مراد فنای بنده است در حق و بقای اوست باخلاق الهی و ازین جهت است که گفته‌اند: «هر که از مراد خود فانی شود بمراد حق باقی گردد و هر که از اوصاف مذموم فانی گردد خصال محمو بروی درآید.»

صوفی وقتی فانیت که همه قوای نفسانی او در مشاهده صفات حق فانی شود. و چون باین مقام رسید، هستی خویش را در جنب آن هستی آفرین محو و مضمحل می‌بیند و چون بدین مرحله رسد بسرحد بقا رسیده است. چه درین حال سالک از کلیه اوصاف بشری رسته و جامع صفات کامله الهی شده است. هستی او پروانه‌وار در هستی واقعی حق سوخته و باقی به بقاء حق شده است. دراین حالتست که اشخاصی چون حسین بن منصور حلاج دم از «انا الحق زده‌اند.» و بوسعید ابوالخیر «لیس سوی الله فی جبتی» گفته و بایزید بسطامی «سبحانک ما اعظم شأنی» میگویند. حال سالک درین وقت چون قطره‌ایست که پس از طی مسافت بعید بدریا می‌پیوندد و در دریای احدیت محو میگردد.

دراینجا این مسئله پیش می‌آید که درین مرحله که مرتبه اسقاط اضافاتست آیا تکلیف از سالک واصل برمیخیزد یا نه؟ چون بگمان صوفیان دراینجا پرده‌ها برداشته میشود و حجب از پیش راه سالک مرتفع میگردد و درحقیقت غیر از خدا چیز دیگری نمی‌بیند و جز او چیز دیگری باقی نمی‌ماند. چنانکه در ذیل کلمه «ترك» اشاره شده است. مشایخ طریقت را دراین باره اختلافست بعضی به ترك تکالیف اعتقاد دارند و شمه‌ای بخلاف معتقدند که تکلیف هیچگاه از سالک منقطع نمیشود چنانکه از پیغمبران

واوصیاء آنان نشد رـ ك: ترك

رسیدن باین مرتبه کار هر کس نیست چون این مرحله مقام انبیا و اولیاء کامل مطلق است. و چه بسا که سالک در طی مجاهدات و ریاضات خود گمان برد که واجد این حال شده است و چه بسا کسانی که بدون پیرو دلیل راه بذکر و عبادات پردازند و گمان برند که بدین مرتبه رسیده‌اند و از این طریق به ضلالت و گمراهی دچار شوند، مثلاً حلول را با بقا اشتباه کنند و چون مسیحیان، خدا را در ذات بشری جلوه گر بینند. از این جهت است که بزعم این طایفه، مرحله بقا مرتبه انبیا و اولیاست و فقط نبی و ولی مطلق میتواند بعنایت الهی و مجاهده طولانی که تحت نظر مرشدی کامل و انسانی مکمل انجام پذیرد باین حد برسند.

بقا از مسائلی است که بیان و توضیح آن برای مبتدیان و متوسطان طریقت سخت دشوار است از این جهت بزرگان این قوم سعی کرده‌اند که با امثله و شواهد و نقل حکایات و تفسیر آیات قرآن کریم تا آنجا که درخور فهم سائل باشد مطلب را بیان کنند. و بهمین دلیل است که اقوال مشایخ در این باره بسیار پیچیده و غامض بنظر میرسد. جهت اطلاع بیشتر رـك: مصباح الهدایه ص ۴۲۶ بعد و شرح گلشن راز ص ۲۴۰ تا ۲۷۳ و ۶۷۸ بعد، و شرح تعرف ج ۴ ص ۸۲ تا ۹۰ و جلابی ص ۳۱۱ تا ۳۱۸ و ۴۹۵ و ترجمه رساله قشیریّه ص ۱۰۶ تا ۱۱۰ و شرح گیسو دراز ص ۳۰۰ بعد، و شرح کلمات قصار باباطاهر ص ۱۵۵ بعد و حیات القلوب حاشیه ج ۲ قوت القلوب ص ۲۷۷ و نیز رـك: که ذیل کلمه فنا در این کتاب.

اما در مثنوی: بشر بطور کلی در سراسر عمر کوتاه خود درین دنیا گرفتار فنا و بقاست و هر لحظه با مرگ و رجعت دست بگریبانست. عمر آدمی که در ظاهر مستمر مینماید در واقع و نفس الامر از آناتی تشکیل شده است که تا آنی فنا نگردد آن دیگر بوجود نمی‌آید. و آنرا به جوی آبی تشبیه کرده است که جریان آب در آن ظاهراً مستمر مینماید ولی در واقع و نفس الامر مستمر نیست، قطرات آب بصورت جریان مستمر دائماً در نظر ما پدید میشوند و میگذرند و ما آنرا جریانی مدام تصور مینمائیم. این نو و

کهنه شدن و فنا و بقا در تمام عالم هستی وجود دارد.

صورت از بیصورتی آمد برون
 پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست
 هر نفس نو میشود دینا و ما
 عمر همچون جوی نونو میرسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمدست
 شاخ آتش را بجنبانی بساز
 این درازی مدت از تیزی صنع
 دفتر ۱ نی ص ۷۱ س ۱۴۱
 در وجود آدمی جان و روان
 دفتر ۱ نی ص ۱۳۵ س ۲۲۲۲

مولانا هم چون سایر صوفیان معتقد است که فنا و بقا لازم و ملزوم
 یکدیگرند سالک تا فانی در حق نگردد اوصاف الهی را واجد نخواهد شد.
 فنا و عدم امریست نسبی که به نسبت بقا تحقق پیدا میکند، پس فناى سالک
 باعث و علت بقای او میشود. و این قاعده‌ای است که در عالم هستی و سراسر
 وجود جریان دارد، و باعث رشد و کمال موجودات همین قاعده کلی است.
 جز به نسبت نیست معدوم ایقنوا
 در حقیقت در فنا او را بقاست
 ج ۴ علا ص ۳۳۳ س ۵
 خویشتن در موج چون کف هشته‌ای
 این عجب که هم اسیری هم امیر
 ج ۴ علا ص ۴۵۲ س ۱۶
 اشی یا باد یا خاکی بدی
 کی رسیدی مرتتر این ارتقا
 بعد یکدیگر روم به زابتدا
 از فناش رو چرا بر تافتی
 پس فنا جو و مبدل را پرست

تو از آن روزی که در هست آمدی
 گر بر آن حالت ترا بودی بقا
 همچنین تا صد هزاران هست ها
 این بقاها از فناها یافتی
 چون دوم از اولینت بهتر است

- دفتر ۵ نی ص ۵۱ س ۷۸۹
 ودر مسئله فنا و بقای درویش آورده است:
 گفت قایل در جهان درویش نیست
 گفت از روی بقای ذات او
 چون زبانه شمع پیش آفتاب
 هست باشد ذات او تا تو اگر
 نیست باشد روشنی ندهد ترا
- دفتر ۳ نی ص ۲۵۹ س ۳۶۶۹
 پس غرض از فنا و بقای درویش، فنا و بقای ذات او نیست بلکه فنای
 بشریت و آثار و صفات مترتب بر اوست تا بصفات حق بقا یابد، و تخلق
 باخلاق الهی که منتهای هدف و مقصد سالکان طریقت است او را دست دهد.
 غرض از آیه شریفه: «کل شیء هالک الا وجهه» و تفسیر «انا الیه راجعون»
 و حدیث قدسی «فَبِئْسَ بَصِيرًا وَبِئْسَ سَمْعًا» که ذکرش گذشت همین فنای در
 حق و بقای باوصاف و صفات او، و تخلق باخلاق الهی است.
- گشت باقی دایم و هرگز نمرد
 که فنا گردد بدین هر دو هلاک
 از تف خورشید و باد و خاک رست
 ذات او معصوم و پا برجا و نیک
- دفتر ۴ نی ص ۴۳۳ س ۲۶۱۵
 همچنین جویای درگاه خدا
 گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست
 عقل کی ماند چو باشد سرده او
 هالک آید پیش و جهش هست و نیست
 اندرین محضر خردها شد زدست
- دفتر ۳ نی ص ۲۶۷ س ۴۶۵۸
 مطلق آن آواز خود از شه بود
 گفته او را من زبان و چشم تو
- ج ۵ علا ص ۴۴۹ س ۱۵
 ج ۳ علا ص ۲۹۵ س ۶
 ج ۴ علا ص ۳۹۳ س ۳
 ج ۳ علا ص ۳۱۶ س ۱۵
- ور بود درویش آن درویش نیست
 نیست گشته وصف او در وصف هو
 نیست باشد هست باشد در حساب
 بر نهی پنبه بسوزد آن شرر
 کرده باشد آفتاب او را فنا
- چون خدا آمد شود جوینده لا
 لیک اول آن بقا اندر فناست
 کلشی هالک الا وجهه
 هستی اندر نیستی خود طرفه ایست
 چون قلم اینجا رسیده شد شکست
- گرچه از حلقوم عبدالله بود
 من حواس و من رضا و خشم تو

رو که بی یسمع و بی یبصر توی دفتر ۱ نی ص ۱۱۸ س ۱۹۳۶
 سِر توی چه جای صاحب سِر توی ج ۱ علا ص ۵۱ س ۴
 بطوریکه اشاره شد در نظر مولانا اصل فنا و بقا فطرت هستی است
 و موجودات همه گرفتار این محو و ظهور و نفی و اثبات و فنا و بقایند. و
 ابن قانون کلی را علت آنست، که طریق رشد و کمال بسته به آنست، چه
 هر موجودی پس از محو بظهوری با رونق تر، و بعد از فنا به بقای کاملتری
 میرسد، و این عروج تا رسیدن به حق و رجعت باو ادامه دارد. پس مرگ
 امریست طبیعی که مقدمه حیات جاویدان تر است و ترس از آن کار
 بی خردانست، چه در جهان هیچ موجودی نمی میرد مگر آنکه بحیات
 تازه تری که اکمل از زندگانی اولی است نایل آید. و این سلسله طولی
 دائم فنا و بقا تا رسیدن به مبدء اصلی و کمال مطلق ادامه خواهد داشت.

از جمادی مردم و نامی شدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم
 جمله دیگر بمیرم از بشر
 و ز ملک هم بایدم جستن ز جو
 بار دیگر از ملک قربان شوم
 پس عدم کردم چون ارغنون
 دفتر ۳ نی ص ۲۲۲ س ۳۹۵۲
 صد هزاران حشر دیدی ای عنود
 از جمادی بی خبر سوی نما
 باز سوی عقل و تمییزات خویش
 تالب بحر این نشان پای هاست
 زانکه منزلهای خشکی ز احتیاط
 نیست پیدا آن منازل را سنام
 در فناها این بقا را دیده ای
 دفتر ۵ نی ص ۵۲ س ۷۹۹
 وز نما مردم بحیوان برزدم
 پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 تا بر آرم از ملایک پر و سر
 کل شی هالک الا وجهه
 آنچه اندر وهم ناید آن شوم
 گویدم که انا الیه راجعون
 ج ۳ علا ص ۲۹۵ س ۲۷
 تاکنون هر لحظه از بدو وجود
 وز نما سوی حیات و ابتلا
 باز سوی خارج این پنج و شیش
 پس نشان پا درون بحرلاست
 هست دهها و وطنها و رباط
 نه نشانست آن منازل را نه نام
 بر بقای جسم چون چفسیده ای
 ج ۵ نی ص ۴۴۹ س ۱۵
 ر.ک: اثبات. - نفی. - فنا. - موت.

بکاء

بفتح اول در لغت بمعنی گریستن به آواز است. (منتهی الارب) و در اصطلاح انتباه دل را گویند از فقدان مقاصد حقیقی در زمان ماضی، و فوز بروجدان حالی. (مرآة العشاق). سمنون رحمة الله گفت: «بکاء اثریست از آثار فرح و صول». و این بکاء که سمنون یاد کرد نوعیست از انواع بکاء که آنرا «بکاء فرح» خوانند. چه سبب بکاء یا خوف بود، یا شوق، یا فرح، یا وجدان. و شیخ الاسلام در عواف آورده است که: بکاء وجدان دیگرست، و بکاء فرح دیگر. بکاء فرح آنستکه کسی از فرط سرور بگرید، چنانکه ناگاه فرزند یا محبوبی منقطع الخبر از سفر باز آید محب مشتاق را از غایت فرح گریه پدید آید.

و اما بکاء وجدان آنست که چون لمحهای از لواحق الیقین طارق شود، صدمه قدم بر حدوث آید، بقیه وجود واجد که سمت حدثان دارد در تصادم قدم و حدوث بطریق ترشح برخیزد و اثر این حال در صورت توکف قطرات عبرات ظاهر شود. (مصباح الهدایه ص ۱۹۰).

بکاء گریستن است در کار خویش، گریستن است بر یار خویش، گریستن از فراق رعنا بود، ز زحمت آسایش بود و آسایش از محبت کاهش بود. گریستن دوست شرط اشتیاق بود و فرط احتراق. در فراق عاشق از دیده از غم نمبارد و در شادی دم نارد. و خلعت محبت از راه دیده در آید. و پنداشت هستی خویش بگذارد، وفای خویش بجا آرد.

عاشق نبود هر آنکه تا جان باشد جانرا چه خطر بود چو جانان باشد
در عشق همیشه عهد و پیمان باشد یا این باشد بعشق یا آن باشد
(مقالات خواجه عبدالله انصاری ص ۴)

روایات فراوانی از ائمه معصومین که پیشوایان اهل طریقت اند در باب بکاء نقل شده است که در کتب اخبار ذیل بابی علیحده آنها را جمع کرده اند. در اصول کافی ذیل. باب بکاء اخبار فراوانی آمده است که از آن جمله است خبری منقول از علی بن ابراهیم با اسناد از ابی عبدالله که

فرمود: «هر چیزی را نزد خدا کیل و وزنیست جز اشک را روی گریان را گرد مذلت و خواری ننشیند و چون اشک بنده جاری شود خدای تعالی آتش جهنم را براو حرام گرداند (اصول کافی ج ۲ ص ۴۸۱) و نیز احمد بن محمد باسناد از او نقل کرده است که فرمود: پدرم علیه السلام میفرمود: نزدیکترین بنده بخدای عزوجل بنده ایست ساجد و گریان (ص ۴۲) و نیز از ابی جعفر نقل شده است که فرمود: هیچ قطره ای محبوبتر در نزد خدای عزوجل از قطرات اشکی که در شب تاریک از خوف خدا جاری شود نیست. (اصول کافی ج ۲ ص ۴۳).

قول مشایخ سفیان ثوری گفت: گریه ده جزوست، نه جزو آن از ریا است و یکی از بهر خداست. اگر از آن یک جزو که از بهر خداست در سالی یک قطره از چشم بیارد بسیار بود. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۱۹۲) ابوسلیمان دارائی گفت: عادت دهید چشم را بگریه و دلرا بفکرت اگر بنده بهیچ نگرید مگر بر آنکه ضایع کرده است از روزگار خویش تا این غایت او را این اندوه تمامست تا بوقت مرگ. و گفت: هر که خدای را شناخت دل را فارغ دارد و بذکر او مشغول شود و بخدمت او می گرید بخطاهای خویش (ج ۱ ص ۲۳۴) - احمد حواری گفت: فاضلترین گریستن، گریستن بنده بود در فوت شدن اوقاتی که نه بروجه بوده است. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۲۸۷) سنایی گوید:

از تو زاری نکوست زور بدست	عور زنبور خانه شور بدست
زور بگذار و گرد زاری گرد	تا ز فرق هوا بر آری گرد
زانکه داند خدای از سر حقد	کر تو زورست زور و زاری صدق
بر در حق به گرد زاری گرد	که بزاری شوی درین دین فرد

حدیقه الحقیقه ص ۹۱

خلاصه: صوفیان درباره بکاء و تضرع و زاری بدرگاه حق بسیار سخن گفته اند و معتقداند که گریستن سالک را از قساوت و سخت دلی برهاند، و او را مشمول مراحم الهی میکند. و بهمین جهت به مبتدیان هنگام خلوت و چله نشینی و ذکر درین باره بسیار توصیه میشد. تنها راه رهایی

از قبض و گرفتگی باطن را بکاء و تضرع میدانستند، و هر گاه متوسطان را حالت قبض دست میداد به تضرع و ابتهال و زاری پناه می بردند تا برحمت الهی آن قبض به بسط تبدیل میشد، چون رحمت حق را موقوف بر زاری و گریستن میدانستند. در آثار صوفیان و دیگران درین باره بسیار سخن رفته است و در جامعه اسلامی کسانی مانند امام زین العابدین علیه السلام و بعضی از صحابه و تابعین و زهاد و عباد بوده اند که باین صفت شهرت یافته اند.

جهت اطلاع بیشتر میتوان رـك: عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۹۳ ببعد و عقد الفرید ج ۲ ص ۱۳۵ ببعد.

در مثنوی هم بکاء و گریستن سرچشمه فیض الهی و دلیل عنایت خاص حق است بر بنده خود، چه رحمت حق موقوف بر بکاست - تضرع و زاری بدر گاه رب الارباب باعث فتوح و گشایش بسیار میشود، باب رحمت را بر دل بنده میگشاید، او را از قساوت و سخت دلی میرهاند، رعونت و خشونت و زور گوئی را از او میستاند، و علت فتوح بسیار ظاهر و باطن میگردد. گریه در واقع سرمایه قوی سالک است و اشک او در حقیقت مرواریدهای گرانبهائیست که او را هر روز درین بازار طریقت غنی تر و توانگر تر میکند.

میل ما بر جانب زاری کند
ای همایون دل که آن بریان اوست
مرد آخر بین مبارك بنده است
هر کجا اشکی روان رحمت شود
تا ز صحن جانت بر روید خضر
ج ۱ علا ص ۲۲ س ۷

آن خروشنده بنوشد نعمتم
چون گریست از بحر رحمت موج خاست
ج ۲ علا ص ۱۱۳ س ۱۵

دیگ بخشایش نمی آید بجوش
کام خود موقوف زاری دان درست

چون خدا خواهد که مان یاری کند
ای خنك چشمی که آن گریان اوست
آخر هر گریه آخر خنده است
هر کجا آب روان سبزه بود
باش چون دولاب نالان چشم تر
دفتر ۱ نی ص ۵۱ س ۸۱۷

چون بگریانم بجوشد رحمتم
رحمتم موقوف آن خوش گریه هاست
دفتر ۲ نی ص ۲۶۷ س ۳۷۳

تا نگرید كودك حلوا فروش
ای برادر طفل طفل چشم تست

پس بگریان طفل دیده برجسد

ج ۲ علاص ۱۱۴ س ۲۵

رحمت کلی قوی تر دایه ایست
تا بنالید و شود شیرش پدید
تا بجوشد شیرهای مهره‌هاش

ج ۲ علاص ۱۴۷ س ۵

گوهرست و اشک پندارند خلق

ج ۱ علاص ۴۷ س ۸

یکی از علل قرب و نزدیکی بحق گریه است. چشم گریان حکم ابر
بارنده را دارد و همانطور که باران باعث سرسبزی و حضرت خاک میشود،
و نتیجه‌اش فراخی و گشایش و فراوانی رزق و انبساط خاطر خلق است،
چشم گریان نیز باعث سرسبزی دل و انبساط خاطر ویست پس از قبض و
رفع ظلمت و تیره گیهای باطن میگردد، و در روزی ظاهر و باطن را
برسالك میگشاید. شرط بکاء صدق اخلاص است، و فقط گریه و زاری
که از سر سوز و صدق و صفای باطن باشد موثر است و علت انشراح صدر
و فتوح و گشایش‌های گوناگون میشود.

صد شکایت میکند از رنج خویش

مر ترا لابه‌کنان و راست کرد

از در ما دور و مطرودت کند

ج ۴ علاص ۳۲۵ س ۱۱

تا نگرید طفل کی جوشد لبن

که بگریم تا شود دایه شفیق

کم دهد بی‌گریه شیر او رایگان

تا بریزد شیر فضل کردگار

استن دنیا همین دو رشته تاب

چون همی‌دارد جهان را خوش‌دهان

چشم را چون ابر اشک افروزدار

گر همی خواهی که آن خلعت‌رسد

دفتر ۲ نی ص ۲۷۱ س ۴۴۲

زاری و گریه قوی سرمایه ایست
طفل حاجات شمار آفرید
گفت اعوذ الله بی‌زاری مباش

دفتر ۲ نی ص ۳۵۳ س ۱۹۵۱

اشک کان از بهر او بارند خلق

دفتر ۱ نی ص ۱۵۹ س ۱۷۸۵

بنده مینالد بحق از درد ونیش
حق همی گوید که آخر رنج و درد
این گله زان نعمتی کن‌کت‌زند
دفتر ۴ نی ص ۲۸۳ س ۹۱
تا نگرید ابر کی خندد چمن
طفل يك‌روزه همی داند طریق
تو نمی‌دانی که دایه دایگان
گفت فلیکوا کثیرا گوش‌دار
گریه ابرست و سوز آفتاب
سوز مهر و گریه ابر جهان
آفتاب عقل را در سوز دار

چشم گریان بایدت چون طفل خرد
دفتر ۵ نی ص ۱۱ س ۱۳۴
می چکد از چشم تر بر خاک آب
گریه با صدق بر جانها زند
عقل و دلها بی گمانی عرشی اند
دفتر ۵ نی ص ۴۵ س ۶۱۷

کم خور آن نان را که نان آب تو برد
دفتر ۵ علا ص ۴۳۲ س ۶
اندران هر قطره مدرج صد جواب
تا که چرخ و عرش را گریان کند
در حجاب از نور عرشی می زیند
ج ۵ علا ص ۴۴۵ س ۲

بلاء

بفتح اول در لغت بمعنی آزمون و آزمایش و سختی و غم و اندوه است. (منتهی الارب) در اصطلاح صوفیان ظهور امتحان حق است بنده را در تحقق حالش هنگام ابتلاء و آن ابتلا عبارتست از آنچه از تعذیب بر او نازل شود. (اللمع ص ۳۵۳) - به بلا امتحان تن دوستان خواهند بگونه گونه مشقتها و بیماریها و رنجها، که هر چند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا میکند قربت زیادت میشود و را باحق تعالی. که بلالیاس اولیاست و کدواده اصفیا و غذاء انبیا صلوات الله علیهم ندیدی که پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم گفت: «أَشَدُّ الْبَلَاءِ بِالْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَوْلِيَاءِ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ» «نَحْنُ مُعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَشَدَّ النَّاسِ بِلَاءً.» فی الجملة بلا نام رنجی باشد که بردل و تن مؤمن پیدا شود، که حقیقت آن نعمت بود و بحکم آن سر آن بر بنده پوشیده باشد باحتمال کردن آلام آن و ویرا از آن ثواب باشد. و باز آنچه بر کافران باشد آن نه بلا بود، که آن شقا بود و هرگز مر کافرانرا از شقا شفا نبود پس مرتبت بلا بزرگتر از امتحان بود، که تأثیر آن بردل بود و از آن این بردل و تن (کشف المحجوب ص ۵۰۳) - شنودن سخنان پیران دل مریدان را تربیت باشد، و در آن از الله تعالی ثبات یابد بر بلا و امتحان او، و بر بلا و درویشی قدم فشارد، تا عزم مردان یابد، و از آداب و سیرت ایشان ادب گیرد. (امالی پیر هرات ص ۳).

بلا تجربه و خالص گردانیدن حق است سالک راز غش. بلای از حق

بر دو قسم است: بلای بی واسطه، که واسطه غیر در بین حق و مبتلی نیست مثل آدم که ابتلای او بواسطه غیر او نبود. و قسم دیگر بلاء بغیر واسطه، یعنی بلائی که غیری واسطه ابتلا باشد، مثل ابلیس که واسطه ابتلای او آدم بود. بلای واسطه دلیل نجات است و بلا واسطه دلیل هلاکت ابدی است. بلا یارا پنج صورتست: بلای اختبار و بلای استحقاق و بلای عقوبت و بلای رجعت و بلای تحقق بلای اختبار را استخراج صدقست و استنباط شکر و اظهار علم از معلوم. اما بلای استحقاق جهت پاکیزت در ناپاکی‌ها و تصفیه از نجاست‌ها و تبری از پلیدیها. و بلای عقوبت را خذلانست و تحقق حرمان و نقصان ایمان و بلای رفعت برای ترقی درجات و رسیدن به منازل اهل اشارتست. و بلای تحقق از برای اهل دعاست که در مقام خواندن حق‌اند جهت تصحیح اشاره و تحقیق دعوت و روشن شدن صدق و کذب. و آنرا که بلا از حالش بازگیرد در حال خود ضعیف است و آنرا هنگام بلا حالش زیادت شود و در حال خود قویست و عارف آنست که حال در هنگام بلا یابد. (کلمات قصار باباطاهر ضمیمه دیوان او ص ۸۵ و شرح کلمات قصار ص ۱۵۹ بعد).

بلا ظهور امتحانست از حق عارف‌را، تا در عبودیت و ربوبیت مقصر معرفت در عشق نشود. (شرح شطحیات ص ۵۷۳) - امتحانات الهی را گویند که از جهت تطهیر نشأت سالک باشد. (مرآة العشاق).

تو پنداری که بلا هر کس را دهند؟ تو از بلا چه خبر داری؟ باش تا جایی رسی که بلای خدای را بجان بخری مگر شبلی از اینجا گفت: بار خدایا همه کس ترا از بهر لطف و راحت میجوید، و من ترا از بهر بلا میجویم. باش تا «جذبہ من جذبات الحق» با تو کیمیاگری بکند، آنگاه بدانی که بلا چه باشد. مگر مصطفی از اینجا گفت: همچنانکه زر را آزمایش کنند به بوته آتش، مؤمن را همچنین آزمایش کنند بیلا باید مؤمن چندان بلا بکشد که عین بلا شود و بلا عین او شود آنگاه از بلا بی‌خبر ماند. جماعتی که بلا را عذاب خوانند یا بلا دانند، این میگویند که ای بیچاره بلا نشان ولا دارد و قربت باوی سرایت دارد، و عذاب بعد است از بعد تا

قرب بین که چند مسافت دارد. این بیت بشنو:
 ما بلا بر کسی قضا نکنیم تا ورا نام اولیا نکنیم
 این بلا گوهر خزانه ماست ما بهر خس گهر عطا نکنیم
 (تمهیدات ص ۲۴۳)

اقوال مشایخ: رسول صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: کسیکه بیلا مبتلا شود و سه روز آنرا کتمان کند و نهان دارد و بر آن صبر و شکیبائی نماید، او از زمره شهیدانست. (عقدالفرید ج ۲ ص ۱۳۳) امام جعفر صادق علیه السلام فرمود: حق تعالی را در دنیا بهشتی است و دوزخی، بهشت عافیت است و دوزخ بلاست. عافیت آنست که کار خود بخدای عزوجل واگذاری، و دوزخ آنست که کار خدای بانفس خویش گذاری. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۱۸) ابو عبدالله مغربی گوید که: این قوم سه مردند، یکیست که بلا از ایشان بازداشت و در زیر عافیت غرق کرده، تا آسوده میباشند. ایشان بر سر کوی داعیان اند، می دعوت کنند خلق را با او بسوی او. دیگر قوم را عزلت و خلوت داده اند از خلق، تا عیب ایشان نهینند که ایشان شفیعانند خلق را. و سه دیگر قوم، گوه بلا برایشان ریخته و دید و روی خود را از ایشان باز نگرفته تا در آن خوش میباشند. (امالی پیر هرات ص ۲۵۶) ابوالعباس بغدادی گفت: الهی بنگریستم هر که از تو چیزی یافت از دوستان تو به بلا کشیدن یافت. مرا بلا ده. ده پسر را بیک بار بکشتند از آن وی در راه حج. (ص ۲۹۵) - ابوالحسن دینوری گفت هر که اعراض از عشق خود کند او را محن و بلا یای گرانبار فراگیرد (امالی پیر هرات ص ۳۳۷).

بایزید بسطامی گفت: هر که بحق مبتلا گشت مملکت از او دریغ ندارند و او خود بهر دوسرای سرفرو بیارد. (تذکره الاولیا ج ۱ ص ۱۶۲) - سهل بن عبدالله تستری گفت. آن قوم که بدین مقام پدید آمدند ایشان را به بلا حرکت دادند. اگر بجنبند جدا مانند و اگر بیارامند به پیوستند. و گفت: اگر بلا نبودی بحق راه نبودی (ج ۱ ص ۲۶۵) - جنید بغدادی گفت: بلا چراغ عارفانست و بیدار کننده مریدان و هلاک کننده غافلان. (ج ۲

ص ۲۶) - شبلی گفت: من به چهار بلا مبتلا شوم و آن چهار دشمن است نفس و شیطان و هوا و دنیا. (تذکرۃ الاولیا ج ۲ ص ۱۶۵) - ر-ك: امتحان. از نظر مولانا جهان، جهان ابتلاست و دایم گرفتار کسر و انکسار و ترمیم و تعمیر است بشر نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست و چون گویی در خم چو گان تقدیر بر است و چپ روانست. هر لحظه گرفتار ابتلائیست و هر آن اسیر دام و دانه ایست. سالک طریقت تا در بدایت کارست از بلا و نتایج آن مصون نیست: گاهی گرفتار خوف و رجاست، وزمانی دچار قبض و بسط، و چندی در خم چو گان انواع بلاها چون گوی دوان است. اما همینکه به نهایت طریق رسید و به کمال واقعی نایل آمد و از خلق به حق پیوست، از آن زیر و زبر شدن‌ها و اقسام بلاها مصون می ماند. سالک تا ناقص است در تغیر و تبدیل و تحوّل و دگر گونیست و چون بکمال رسید، از آنجا که کمال را تغیر و تحوّل و نقص و تراجمی نیست دیگر دستخوش انواع بلاها نمی گردد. و همانطور که میوه رسیده دیگر نارس نمیشود و نان به گندم خرمن تبدیل نمی شود، کامل نیز به نقص و کمی و کاستی رجعت نخواهد کرد

عاجزی پیشه گرفت و داد غیب
 گه درستش میکند گاهی شکست
 گه گاستانش کند گاهی خسار

ج ۲ علا ص ۱۳۳ س ۱۵

ما چو مرغان اسیر بینوا
 هر یکی گر باز و سیمرغی شویم
 سوی دامی میرویم ای بی نیاز

ج ۱ علا ص ۸۵ س ۱۵

بارجا و خوف باشند و حدیر
 تا پس این پرده پرورده شود
 غیب را شد کر و فر و ابتلا

ج ۱ علا ص ۹۴ س ۹

این جهان چون خس بدست باد غیب
 گه بلندش میکند گاهیش پست
 گه یمینش می برد گاهی یسار

دفتر ۲ نی ص ۳۱۷ س ۳۵۵

صد هزاران دام و دانهست ای خدا
 دمبدم ما بسته دام نویم
 می رهانی هر دمی ما را و باز

دفتر ۱ نی ص ۲۴ س ۳۷۵

حق همی خواهد که هر میر و اسیر
 این رجا و خوف در پرده بود
 چون دریدی پرده کو خوف و رجا

دفتر ۱ نی ص ۲۲۲ س ۳۶۱۵

ما شکاریم اینچنین دامی کراست
 میدرد میدوزد این خیاط کو
 ساعتی کافر کند صدیق را
 زانکه مخلص درخطر باشد زدام
 چونکه مخلص گشت مخلص باز رست
 هیچ آینه دگر آهن نشد
 هیچ انگوری دگر غوره نشد
 دفتر ۲ نی ص ۳۱۸ س ۱۳۱۵
 ج ۲ علا ص ۱۳۳ س ۱۵

بلوغ

بضم اول و دوم در لغت بمعنی رسیدگی و رسیدن و بحد مردی رسیدن
 کودگست. (آنندراج) و در اصطلاح کمال هر چیز و هر کس بلوغ آن چیز
 و آن کس است. پس تا ترقی و طلب نباشد بلوغ نباشد، و چون بلوغ آمد
 من بعد ترقی و طلب نباشد. یعنی هر میوه که پر درخت پیدا می آید در ترقی
 و طلب کمال خودست، چون بکمال خود رسید عجم گوید میوه رسید و
 عرب گوید بالغ گشت. همچنین هر سالکی که هست در ترقی و کمال
 خودست است، پس چون سالک بمقام توحید رسید که نهایت مقامات
 سالکانست بکمال خود رسید و بالغ شد و چون سالک بالغ گشت من بعد
 ترقی و طلب نباشد. (کشف الحقایق ص ۲۱۳).

بدان که بلوغ چهار نوعست: یکی «بلوغ اسلام است» که مقام تقلید
 و انقیادست، و در این مقامست که سالک خدای را بزبان یکی میگوید. و یکی
 «بلوغ ایمانست» که مقام استدلال و علمست، و در این مقامست که سالک
 خدای را به دل یکی میدانند. و یکی «بلوغ ایقانست» که مقام اطمینان و
 آرامست، در این مقامست که سالک خدای را گوئیا یکی می بیند. و یکی
 «بلوغ عیانست» که مقام کشف و غطا و شق شقاق است، و در این مقامست
 که سالک خدای تعالی را یکی می بیند. مدت فراق گذشت و وقت وصال

آمد، شب هجران نماند در روز دیدار ظاهر شد. «فكشفا عنك غطائك فبصرک اليوم حديدا». و این بلوغ عیان کمال آدمی و نهایت مقامست. (کشف الحقایق ص ۱۲۵) و نیز رـك: انسان کامل نسفی ص ۱۳۲ تا ۱۴۰ و ذیل کلمه بالغ در این کتاب.

بندگی

رـك: عبودیت

بواده و هجوم

بفتح اول، بواد در لغت بمعنی هلاك شدن و هلاك گردیدن است. (منتهی الارب) و در اصطلاح صوفیان جمع بادیه است و آن واردیست ناگهان بردل سالک که موجب بسط و یا قبض گردد. (اصطلاحات ص ۹۴) - آنچه یکمرتبه و ناگهانی از عالم غیب بردل رسد، خواه سبب شادی شود، خواه سبب غم و اندوه. (اصطلاحات الصوفیه ضمیمه تعریفات ص ۲۳۹) - بواده آن بود که ناگاه اندر دلت افتد از غیب برسبیل وهلت، و مختلف بود اندر انواع بحسب قوه وارد و ضعف او و از ایشان بعضی باشند که بواده ایشانرا از حال خویش بگرداند و هوا جم در ایشان تصرف کنند و گروهی باشند که قوت آن دارند که هیچ حال ایشان را بنگرداند و ایشان سادات وقت باشند. (رساله قشیریہ ص ۴۱ و ترجمه ص ۱۲۱) حالیت که درمبادی احوال و مقدمات کار سالک دست دهد. (عوارف المعارف ص ۵۲۹).

بواده واردیست ناگهانی بردل از غیب برسبیل وهلت که یا موجب شادی شود و یا سبب حزن و اندوه. و بدانکه بواده و هجوم و صحو و سکر و ذوق و شرب و امثال آن از واردات غیب است بردل سالک و آنها را از

آن جهت و درد گویند که عمل بنده در تحصیل آن مؤثر نیست، جز آنکه ناگهانی بردلها و قلوبی که مستعد باشند وارد کنند. بواده هم از این جمله واردات غیبی است که از حضرت غیب ناگه دردلها افتد که گاهی موجب سرور و شادی و گاهی سبب حزن و اندوه شود و سالک از آن بگریه افتد و یا به خنده و شادی. بواده از حضرت اوست (حضرت هو) و دانسته نمی شود که چه موقع و یا زمانی می آید و اهل طریق نیک میدانند که در حکم و اثر بواده خطائی نیست. (فتوحات مکیه ج ۲ ص ۵۵۷) - ر-ك: هجوم.

بون

بفتح و ضم اول که در لغت بمعنی جدایی و دوری و فرق میان دو چیز و مسافت مابین دو چیز آمده است. (لغت نامه) و در اصطلاح ابونصر سراج گوید: معنای آن بینونیت است. و کون و بون معنایشان در علم توحید است، چنانکه جنید رحمه الله علیه در جواب مسئله ای از توحید موحدین را که وصف میکند میگوید: «کانوا بلا کون و بلا بون» معنی اش اینست که موحدین در اشیاء می باشند چنانکه در آنها نیستند و مباینت در اشیاء دارند چنانکه گویی مباینتی ندارند. چه کون و بودن آنها در اشیاء به تنهای آنهاست و بون مباینت آنها از اشیاء به اسرارشانست و این است معنی کون و بون. (اللمع ص ۳۵۶) - بون زیادت و بینونیت است. حقیقت کون و بون کونیت سِر (بلا رؤیت) سر، و محو اثر سر. (شرح شطحیات ص ۵۷۷).

نتیجه آنکه: موحدین بزعم صوفیان هم با اشیاء و هم مفارق و جدای از اشیاء. بودن آنها با اشیاء به اشخاص و تنها و اجساد آنها بستگی دارد، و دوری و بینونیت آنها از اشیاء با اسرارشان متعلق است. یعنی در ظاهر شاید بعلت احتیاج جسمانی در میان اشیاء و مردمند و در باطن و سر ضمیرشان از همه آنها دورند والله اعلم.

بهار

فرح و سرور سالک را گویند درحین غلبه احکام شوق بروجهی که مفضی بود بترك عبادت که از راه و رسم و عادت صادر شده باشد. و بهار براعتدال مزاج سالک که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار کاسده پاکیزه شده باشد هم اطلاق نمایند. (مرآةالعشاق) - مقام علم را گویند (اصطلاحات عراقی ص ۶۴).

ای برادر عقل یکدم با خود آر
 دمبدم در تو خزانست و بهار
 باغ دل را سبز و تر و تازه بین
 پر زغنچه ورد و سرو یاسمین
 این سخن هائی که از عقل کست
 بوی آن گلزار و سرو سنبل است
 دفتر ۱ نی ص ۱۱۵ س ۱۸۹۶
 ج ۱ علا ص ۵۵ س ۱

بهالیل

بفتح اول جمع بهلول، بضم اول که در لغت بمعنی مرد خنده رو و نیکور و بزرگ طایفه و نظایر آن آمده است. (لغت نامه) و در اصطلاح صوفیان بگروهی اطلاق میشده است که آنان را «بنام عقلاء مجانبین» نیز خوانده اند و ابن خلدون درباره آنان آورده است: جمعی از صوفیان مردمی بهلول صفت اند که بدیوانگان بیشتر شبیه اند ولی دارای مقامت و احوال صدیقانند. و ظاهراً خود را مکلف نمیدانند ولی در باطن سخت استوارند و اخباری شگفت و مغبیاتی از آنان ظهور مینماید. گروهی از فقیهان که معتقدند، ولایت بدون عبادت میسر نیست منکر آنانند اما باید گفت که نفوس ناطقه آنان مانند دیوانگان خلل نیافته است اما عقلی را که تکلیف بدان بستگی دارند از دست داده اند. این گروه دارای سه صفت متمایزند که از دیوانگان باز شناخته میشوند: اول آنکه آنها بخلاف دیوانگان اهل ذکر و عبادتند اما نه با شروط دین و مطابق اصول شریعت چه آنان بقیود و تکالیف شرعی پابند نیستند. دوم آنکه آنها از اوان طفولیت بصفت ابلهی

متصفند بخلاف دیوانگان که اول مردمی عاقلند و سپس بدیوانگی و فساد عقل مبتلا میشوند. سوم آنکه تصرفاتی در خیر و شر می کنند و عجایبی از آنها به ظهور میرسد مانند کرامات اولیاءالله و مردان کامل، ولی این تصرفات موقوف بر کسب اجازه از کسی نیست بطوریکه در میان صوفیان رایج است. (باختصار از مقدمه ابن خلدون طبع ثالث مطبعه ادبی ص ۱۱۵ بیعد).

عین القضاة درباره آنان آورده است: چون طالبی را که در طلب درست بود، خواهند که راه واخود نمایند کمند جمالی از فترک دوستی از دوستان او یعنی خدا واگشایند و برآه غیب درآیند. آدمی بیچاره را اینجا وجود نماند. پس اینجا اگر بیچاره را واخود ندهند دیوانه جمال معشوق بماند. آنها که نماز نمی کنند و روزه نمی دارند علت این بود و تو از ایشان بی خبر. مصطفی صلی الله علیه وسلم از ایشان خبروا داده است: «فَيُظَنُّونَ أَنَّهُمْ مُجَانِبِينَ وَمَاهِمٌ بِمَجَانِبِينَ، وَلَكِنَّ الْقَوْمَ نَظَرُوا بِعُيُونِ قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ أَمْرِ أَذْهَبَ مِنْهُمْ عُقُولَهُمْ.» آن مخدول را بگو که برایشان منکر است. آخر دانی که محل تکلیف عقلست. گفت «انْهَبْ عَنْهُمْ عُقُولَهُمْ.» تکلیف کجا بماند؟ و چون تکلیف نیست نماز کی کند؟ و روزه که دار؟ اما این قوم را ضعفاء الطریقه و مجانین الحق خوانند، به یک قطره مست شدند: (نامه های عین القضاة ج ۲ ص ۳۳۹ بیعد، باختصار).

بهالیل یا عقلاء مجانین: بدسته ای از صوفیان گفته میشد که شاید بعلت مجاهدات و ریاضات شاق و یا لازمه وضع اجتماعی محیط حالتی شبیه بدیوانگان پیدا میکردند و با احوالی شبیه مجانین میزیستند اغلب این بهلول صفتان از مشایخ عظام و بزرگان طایفه بودند مانند وهیب بن عمرو کوفی مشهور به بهلول مجنون که بسال ۱۹۲ هجری فوت شد و از عارفان مشهور زمانی خود بود (جهت شرح احوالش ر-ک: رجال مامقانی ج ۱ ص ۱۸۴ و لطایف الطوائف ص ۴۱۷) ولقمان سرخسی صوفی مشهور همزمان ابوسعید ابوالخیر که در اسرارالتوحید درباره او آمده است: شیخ ما گفت: که در ابتدا لقمان، مردی مجتهد و باورع بود و بعد از آن

جنونی دروی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد. گفتند: لقمان آن چه بود؟ و این چیست؟ گفت: هر چه بندگی بیش کردم بیش میبایست کرد، در ماندم گفتم: الهی پادشاهان را چون بنده‌ای پیر شود آزادش کنند تو پادشاهی عزیز در بندگی تو پیر گشتم آزادم کن. گفت ندا شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی باز گرفت. (اسرار التوحید ص ۱۶) و معشوق طوسی یکی دیگر از عقلاء مجانبین است که بوسعید ابوالخیر هنگام ورود به سرخس از او اجازت ورود خواست و در اسرار التوحید درباره او آمده است «این معشوق از عقلاء مجانبین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی بکمال و نشست او در شهر طوس بوده است و خاکش آنجاست.» (اسرار التوحید ص ۴۴) و شبلی و ذوالنون در شرح احوالشان آورده‌اند که بارها به تیمارستان افتاده‌اند. جهت اطلاع بیشتر از کیفیت احوال این گروه و مشاهیر بهلولان اهل طریقت ر-ک: صفوة الصفوة ج ۲ ص ۲۸۸ چاپ هند و رحله ابن بطوطه ج ۱ ص ۱۳۶ و دفتر دوم مثنوی چاپ نیکلسن ص ۳۷۶ و ۳۸۵ و دفتر سوم ص ۱۵۸) و نیز ر-ک: فرهنگ لغات و تغییرات مثنوی ج ۲ ذیل کلمه بهلول ده.

بهشت

صوفیان را درباره بهشت و دوزخ تعبیر است خاص که با تعریف و تفسیر فقها و متکلمان اختلاف دارد. غزالی در کیمیای سعادت در این باره گفته است: بدان که آدمی مرکبست از دو اصل، یکی روح و دیگری کالبد، روح چون سوار است و کالبد چون مرکب و این روح را در آخرت بواسطه کالبد حالتی است و بهشتی و دوزخی است. و مانعیم و لذات دل را که بی واسطه قالب باشد نام «بهشت روحانی می‌کنیم ورنج و الم و شقاوت وی را که بی قالب بود آتش روحانی گوئیم»

و اینکه گفت اعدت لعبادی الصالحین مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر بقلب بشر. در بهشت روحانی بود. و از درون دل روزنی است

بعالم ملکوت، که از آن روزن این معانی آشکار شود و در وی هیچ شبهتی نماند. و کسیرا که آن راه گشاده شود، ویرا یقین روشن بسعدت و شقاوت آخرت پدید آید، نه بطریق تقلید و سماع بل بطریق بصیرت و مشاهدت. همچنانکه قالب را سعادت و شقاوتیست در این جهان که آنرا صحت و مرض گویند، و ویرا اسباییست چون دارو و پرهیز، همچنین معلوم شود بدین مشاهدت که دل را، یعنی روح را سعادت و شقاوتی، و عبادت و معرفت داروی آن سعادتست و جهل و معصیت زهر آن سعادتست. و این علمیت بغایت عزیز و بیشتر کسانیکه ایشان را علما گویند، از این غافل باشند، بلکه این را منکر باشند و جز فرا بهشت و دوزخ کالبد راه نبرند، و در معرفت آخرت جز سماع و تقلید هیچ راه نشناسند. (به اختصار از کیمیای سعادت ص ۷۳ بعد)

در اسرار التوحید آمده است: هر کجا که پندار تست دوزخست و هر کجا تو نیستی بهشت. (ص ۲۳۹) و عین القضاة گوید: اما ای دوست بهشت و دوزخ نیز با تست، در باطن خود باید جستن و هر کسی را بر قدر مرتبه او باشد. چنانکه در دنیا جمله خلائق، از اول تلم آخر خورند و خواهند خوردن، در بهشت، بهشتی بخورد بیک ساعت چنانکه ذره ای ملالت نباشد و در اندرون او بادید نیاید. پس چه باشد که یک طعام در بهشت، بیک طعم، ذوق هفتاد طعم باشد و هفتاد گونه حلالت یابد از یک طعام. این بهشت عموم باشد و بیان درجه مأكولات و شجرها و حوریان و انواع کرامت‌ها و مقامات و عجایب و غرایب، خود در کتاب بسیار است. اما محبان خدا را جنتی دیگر باشد، بجز این بهشت. مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم از آن بهشت چنین خبر داد «اعدت لعبادی الصالحین مالاعین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.» دوستان او چون او را ببینند در بهشت باشند. و چون بی او باشند، خود را در دوزخ دانند. (تمهیدات ص ۲۹۵) اینجا معلوم سالک شود که بهشت چیست و دوزخ کدامست. آن پیر مگر از اینجا گفت، عشق خدا دین و مذهب عاشق است، و معشوق را دیدن بهشت اوست و از معشوق دور بودن دوزخ او باشد. (ص ۲۹۲)

خواندہای کہ چون دوزخیان از دوزخ بدرآیند، آتش ایشان را پاک کرده باشد، و چون در بہشت شوند هیچ مؤاخذہ نباشند و قلم تکلیف گرد ایشان نگردد، این خود بہشت عموم بود. (ص ۲۳۸)۔ آن بہشت کہ عامہ را وعدہ کردہ اند زندان خواص باشد، چنانکہ دنیا زندان مؤمنانست. یحی معاذ رازی از اینجا گفت «الجنہ سجن العارفین کما ان الدنیاسجن المومنین» خواص با خدای باشند. چہ گوئی! خدایتعالی در بہشت باشد؟ بلی در بہشت باشد، ولیکن در بہشت خود. درین بہشت دانی کہ چہ باشد؟ آن باشد کہ «مَا لَاعَيْنُ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرٌ عَلٰی قَلْبٍ بَشَرٍ.» کسی را کہ بہشت این باشد، اورا بہشت عوام طلب کردن خطا باشد. زن فرعون آسیہ دردعا میخواند «رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنہ.» این «عندک» جز بہشت خواص نباشد. (باختصار از ص ۱۳۵ بعد)۔ باش تا بہ عین الیقین بدانند بہشت معنوی چہ باشد. چون سالک رخت در شہر عبودیت کشد کہ دل او باشد در بہشت شود «فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی^۱.» در این جنت با ایشان در خطاب آید کہ از من چیزی بخواہید گویند خداوندا ما از تو فنا و بیخودی میخواہیم. شربتی از شراب وصلت و قربت برنہاد ایشان چکاند، ہر جا کہ میاید، کیمیاگری میکند. «شراباً طہوراً^۲ این بود. آب کہ چون احداث از اعضای محدث برگیرد، اورا از بعد حدث بقربت طہارت رساند. پس آن شربت کہ در بہشت دهند، بر احداث بشریت و جنابت انسانیت آید، ہمہ برنگ خود کند. (بہ اختصار از تمہیدات ص ۲۹۱ بعد)

اعضا کہ آدمی بدان بحق رسد و از حق بازماند ہفت است چشم و گوش و زبان و دست و پای و شکم و فرج. آدمی بدین ہفت اعضا در سخط خدا بدوزخ رود. و ہمین اعضا بعینہا اورا بہ بہشت برند، اگر در رضای آفریدگار خویش کوشد بدین اعضا. اما بہشت را ہشت در است. ازراہ دل ہم بہ بہشت توان رسید. ازراہ دل ہرگز آدمی بدوزخ نرود کہ شیطان

۱- سورہ مبارکہ الفجر آیہ شریفہ ۲۹ و ۳۰

۲- سورہ الدھر آیہ ۲۱

را بدل راه نیست. و از دل، نه دل مرده میخوایم که اینچنین دل مرده کافر را هم بود. آن دل زنده میخوایم که جز مؤمن را نبود. (نامه‌های عین - القضاة ج ۲ ص ۱۵۵ به اختصار) اعلیٰ علیین حضرت بارخداست که شما آنرا بهشت خوانید. و در بهشت خدا بود و مؤمنان. ای دوست عالی‌ترین درجات آن کس را دان که ایستاده است بخود، و همه محتاجند بدو. پس اعلیٰ علیین مقام اوست. هر که بدو نزدیک‌تر باشد به اعلیٰ علیین رسید. و هر که از او دورتر ماند در اسفل السافلین جای گرفت. (نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۳۵۱) نسفی گوید: اهل شریعت در تفاسیر خود بسیار (ذکر) کرده‌اند و زیادتی من حاجت نیست. فی الجمله بهشت مخلوق و آفریده است و حالی در آسمان هفتم است و محسوس و جسمانی است نه معقول و روحانی و در غایت خوشی و خرمیست. بهشت موضعیست که در وی هیچ غم و اندوه و حسرت و ندامت و خوف و بی‌مرادی نباشد. جمله مرادها حاصل باشد و هر چه خواهند آماده و مهیا باشد چنانکه میفرماید: «فیها ما تشبهه الانفس وتلد الاعین وانتم فیها خالدون.»^۱ (کشف الحقایق ص ۱۷۲) اهل حکمت گویند نفس ناطقه که جوهر نورانیست و قابلیت و استعداد آن دارد که موصوف شود با وصف حمیده و متخلق گردد با اخلاق پسندیده. اگر کمال خود حاصل کند درین قالب بعد از مفارقت ازین قالب از دوزخ که عالم طبایع است بگذرد و بعالم خود که عالم نفوس و عقول و بهشت جاویدانست پیوندد. و در هر که عقل پیدا شود و متابع عقل گردد و بهوای نفس کار نکند مدرکات هفتگانه او (پنج حواس ظاهر و دو حواس باطن و خیال و هم) با مدرک عقل او جمله هشت شوند (هشت در بهشت) و هر یکی از آنها سبب راحت و آسایش وی باشند. (باختصار از ۱۷۳ تا ۱۷۸)

در بیان جویهای بهشت و درخت طوبی که در بهشت است و حوران بهشتی آورده است: بدانکه لذات آدمی جسمانی هست و روحانی هست لذات جسمانی چون خوردن و خفتن و شهوت راندن و مال و جاه است. و لذات روحانی معانی، چون ادراک معانی و معقولات و اسرار مکونات.

بدانکه بعضی از آدمیان جز حیات چیز دیگری ندارند و مدرك هیچ نوع از علوم نیستند همچون نفوس اطفال و نفوس ابلهان. باز بعضی از آدمیان در ادراك علوم بر سه قسمند: بعضی بمبادی و ظواهر علوم رسیده‌اند و اینها عوام خلقتند. و بعضی بحقایق و غوامض علوم رسیده‌اند اینها خاص‌الخاص‌اند. و بعضی متوسط‌اند میان هر دو، آنها خاص خلقتند. و بهشتی که موجود است بعد از مرگ متقیان را خداوند تعالی میفرماید: **مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى**^۱»

«بدانکه آب سبب حیات است و منفعت آن عامست. و مثل این جوی‌های آب در بهشت جویهای حیات است که عامست مرعموم اهل بهشت را، اما این جویها را لذتی نباشد، و شیر سبب تربیت است در مبادی و طفولیت و شیر خاص‌تر از آبست. و مثل این جویهای شیر در بهشت، جویهای علوم عوامست که مبادی و ظواهر علوم است و لذات عوام در بهشت از این جویها باشد. و عسل سبب شفاست از بیماری و عسل خاص‌تر از شیرست از جهت آنکه منفعت آن خاص است. و مثل این جویهای عسل در بهشت، جویهای علوم خاص است و لذات خواص در بهشت از این جویها باشد. و خمر سبب ازاله خوف و حزنت و خمر خاص‌تر از عسل است. و مثل این جویهای خمر در بهشت علوم خاص‌الخاص است، و لذات خاص‌الخاص در بهشت از این جویها باشد. (باختصار از ص ۱۷۸ بعد)

بدانکه درخت طوبی درختیست (در بهشت) که در هر کوشکی و در هر درجه‌ای از درجات بهشت شاخی دارد و هر راحت و آسایش که بهر کس از اهل بهشت میرسد از آن شاخ درخت طوبی است، که در کوشک وی است. و آن درخت عقل است که در هر شاخی از درخت، عقل باشد (ص ۱۸۵) بدان که حوران بهشتی اسرار و مکونات علومند که در نظر نامحرمان پوشیده و در حجابند، جمال ایشان از نظر اغیار درخیا است و رونمی‌نمایند. پیش از بهشتیان هیچکس بدیشان نرسیده و جمله بگردند. اهل حسن و خیال

را باسرار و مکنونات علم هرگز راه نبود. و نخواهد بود لم یطمئن انس قبلهم ولا جان^۱ و بهر نوبت که اهل بهشت بایشان رسند لذتی یابند که بار اول نیافته‌اند. از جهت آنکه اگر در چیزی صدبار تأمل و نظر کنند هر نوبتی سر نوی و معانی تازه روی نماید، بهتر و خوبتر از اول. (ص ۱۸۱)

اهل وحدت گویند: بدانکه دوزخ صفات و اخلاق بد و صحبت ناموافق است و بعضی گفته‌اند جهل و تفرقه است. و بهشت علم و جمعیت و آزادی است. و بعضی گفته‌اند درجات بهشت دواست یکی آنکه چیزی که باید باشد، باشد، دوم آنکه چیزی که نباید باشد، نباشد. و بعضی گفته‌اند درجات بهشت هشت است. صحت و امن بودن، و داشتن آنچه مالا بد است و ترك طلب و آزادی از هر چیز که باشد و اخلاق نیک، و صحبت نیک اخلاقان. این هشت چیز درجات بهشت است (ص ۲۵۱) ای درویش آدمی بدنفس حالی بنقد در دوزخست. ایدرویش اگر می‌خواهی که حال تو نیکو گردد هم در دنیا و هم در آخرت، نیک نفس و نیک خواه شو و دل را نگاه‌دار تا رنجور نشود، و اگر رنجورست علاج کن تا از رنجوری خلاص یابد که دل چون از رنجوری خلاص یافت از دوزخ خلاص یافت اینست معنی «یوم لا ینفع المال ولا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم^۲» (کشف الحقایق ص ۲۵۴)

نسفی رساله بیست و دوم از کتاب انسان کامل خود را در بیان بهشت و دوزخ نوشته که خلاصه آن درباره بهشت این است: حقیقت بهشت موافقت است، و حقیقت دوزخ مخالفت. و حقیقت خوشی، یافتن مرادست. اکنون بدان که بهشت و دوزخ درهای بسیار دارند. جمله اقوال و افعال پسندیده و اخلاق حمیده درهای بهشت‌اند، از جهت آنکه هر راحت و خوشی که به آدمی میرسد، از اقوال پسندیده و اخلاق حمیده میرسد. بعضی میگویند درهای بهشت هشت است، از جهت آنکه مشاعر آدمی هشت است، یعنی ادراک آدمی هشت قسم است، پنج حس ظاهر و خیال و وهم و عقل. هر چیز

۱- سوره مبارکه الرحمان آیه شریفه ۵۶

۲- سوره مبارکه الشعراء آیات ۸۸ و ۸۹

که آدمی درك میکند از این هفت درها درمیآید، هر گاه که عقل با این هفت همراه نباشد، هر هفت درها بدوزخ بوند و چون عقل پیدا آید و برین هفت حاکم شود، هر هشت درهای بهشت شوند. پس جمله آدمیان را اول گذر بدوزخ خواهد بود و آنگاه به بهشت رسند.

بدانکه دوزخ و بهشت مراتب دارند و راه سالکان جمله برین بهشت و دوزخها بود. بهشت ابلهان دیگرست و عاقلان دیگر و عاشقان دیگر. بهشت ابلهان موافقت است و عاقلان ترك و عاشقان کشف. بدانکه هفت دوزخ و هشت بهشت است، هر بهشتی را دوزخی در مقابله است، الابهشت اول که دوزخی در مقابله ندارد. و آدم و حوا درین بهشت اول بودند، چون درین بهشت وجود نبود، اضداد نبود، شیطان در مقابله نبود. از این بهشت اول هر دو بخطاب «کن» بیرون آمدند و از آسمان عدم بزمین وجود رسیدند و خطاب آمد: که یا آدم در این بهشت دوم که مفردات اند ساکن باش، که درین بهشت گرسنگی و تشنگی و برهنگی نیست و زحمت گرما و سرما نیست. چون بدرخت مزاج نزدیک شدند از بهشت دوم درآمدند و به بهشت سوم درآمدند و در آسمان تفرید به زمین ترکیب رسیدند. و این بهشت سوم بهشت اطفال و ابلهان است. چون آدم بدرخت عقل نزدیک شد، از بهشت سوم بیرون آمد و در بهشت چهارم آمد جمله ملایک او را سجده کردند الا ابلیس. یعنی جمله قوتهای روحانی و جسمانی مطیع و فرمان بردار روح شدند، الا وهم که مطیع نشد.

گفته شد که هشت بهشت است. اکنون بدان که در اول هر بهشتی درختی است. و هر درختی نامی دارد، و آن بهشت را بان درخت باز می خوانند. نام درخت اول امکانست، دوم وجود، سوم مزاج، چهارم عقل، پنجم خلق، ششم علم، هفتم نورالله، هشتم لقا. سالک چون بنورالله رسد، رونده بنورالله است. تاکنون رونده نور عقل بود و آن تمام شد و اکنون رونده به نورالله است. در نورالله چندان سیر کند که جمله حجابهای نورانی و ظلمانی از پیش سالک برخیزد و سالک خدا را بیند و شناسد یعنی نورالله بدریای نور رسد و نور را بیند.

ایدرویش! سالک تا بلاقای خدا مشرف نشود هیچ چیز را کماهی نداند و نبیند. کار سالک بیش از این نیست که خدا را باو ببیند. ایدرویش این بهشت بهشت هشتم است و بنزد ابن خفیف آنست که این بهشت آخرین است.

اما بعضی میگویند که بغیر از این هشت بهشت بهشتی دیگر هست و در آن درختیست که قدرت نام دارد. سالک چون بنورالله میرسد و بلاقای خدا مشرف میشود به عین الیقین می رسد. تا کنون به علم الیقین می دانست، اکنون به عین الیقین می بیند که هستی خدای راست. سالک از هستی خود برمیخیزد و از غرور و پندار بیرون میاید و هستی ایثار میکند. چون بذات خدا رسید و هستی خود ایثار کرد، خدای تعالی سالک را بهشتی خود هست میگرداند و بصفات خود آراسته میکند، تا هرچه سالک گوید، خدای گفته است، و هرچه سالک کند خدای کرده است. و سالک دانا و توانا و صاحب قدرت و صاحب همت میگردد. اما فهم این ضعیف باین بهشت نهم نمی رسد، از جهت آن که ازین بهشت نهم که این طایفه حکایت میکنند، چیزی در خود ندیده ام و در اقران خود هم ندیده ام اما بسیار شنیده ام بدانکه بعضی میگویند (در بهشت نهم) قومی هستند که هرچه ایشان می خواهند خدا آن کند، و همت در هرچه می بندند آنچنان میشود که همت ایشان میباشد. جمله مرادات ایشان را حاصل است. مثلا اگر این طایفه می خواهند که باران آید. در حال که در خاطر ایشان بگذرد ابر ظاهر شود و باریدن آغاز کند. و اگر خواهند باران نیاید در حالی که در خاطر ایشان بگذرد، ابر باریدن بس کند. و اگر خواهند کسی بیمار شود، در حال بیمار شود و اگر خواهند بیماری صحت یابد در حال صحت یابد. و دیگر میگویند که این قوم در یکساعت از مشرق بمغرب و از مغرب بمشرق می آیند. اگر می خواهند بر آب میروند و در هوا میروند و در آتش میروند. اگر خواهند مردم ایشان را می بینند و اگر خواهند ایشان را نمی بینند. و هر روز رزق ایشان آماده و پرداخته بی سعی و کوشش آدمی بایشان میرسد.

ایدرویش امروز که من این مینویسم، من این ندارم و یاران من هم

این ندارند، معذالك انكاري درین نیست، باشد که خدایتعالی بما بدهد و ببخشد که او قادر بر کمال است. (باختصار از انسان الکامل نسفی ص ۲۹۴ تا ۳۰۸)

سید حیدر آملی گوید: هر که مسلمان و مؤمن بتوحیدالوہی ظاهر نباشد به بهشت داخل نمی‌شود، و همچنین هر که مسلمان و مؤمن بتوحید وجودی باطن نباشد به بهشت حقیقی که عالم مشاهده است داخل نمی‌شود (جامع الاسرار ص ۹۶) چه بهشت حقیقی و نعیم آن جز مشاهده در مظاهر آفاقیه و انفسیه نیست (ص ۲۷۳) و بهشتی بالاتر از این بهشت که مشاهده حق تعالی در مظاهر آفاقیه و انفسیه باشد نیست. و این مشاهده را مقام فرق بعدالجمع گویند که نهایت مراتب انسانست. (جامع الاسرار ص ۲۹۶)

بدانکه نزد جمهور محققان بهشت چهار است: یکی جنت‌الافعال و آنرا صوریه و جنت‌الاعمال نیز گویند و بهشتی است که زبان شریعت نشان میدهد که دار نعیم است و مطاعم سازگار و مشارب خوشگوار و ملباس سنیه و مناکیح بهییه دارد، و این جنت نفس است. دوم جنت وراثت و آن نتیجه اخلاق حمیده است و حصول این اخلاق به کمال متابعت حضرت رسالت صلی الله علیه و آله تواند بود، و اهل وراثت علمای ربانی باشند که «اولیک هم الوارثون الذین یرثون الفردوس»^۱ سوم جنته الصفات و آنرا جنت معنوی نیز گویند و آن از تجلیات اسماء و صفات الهیه است و این جنت دل باشد که «فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی»^۲ چهارم جنته‌الذات و آن مشاهده جمال احدیت است، و آن جنت روح است. و گفته‌اند جنت عبارتست از قرب حق تعالی با اختلاف درجات آن. (لب لباب ص ۱۵۱) - جهت اطلاع بیشتر رک: کیمیای سعادت ص ۷۳ تا ۸۱ و احیاء العلوم الدین ج ۲ و سراج القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۱ ص ۲۴۶ تا ۲۵۰

حاصل کلام آنکه صوفیان بهشت و دوزخ را دوسر منزل نمیدانند بلکه دو حالت از احوال آدمی دانند و گویند «اخلاق نیک بهشت است و

۱- سوره مبارکه المؤمنون آیه ۱۱

۲- سوره الفجر آیات ۲۹ و ۳۰

اخلاق بد دوزخ. (انسان کامل نسفی ص ۱۴۹) و نمودار این بهشت و دوزخ را وجود آدمی دانند و گویند: «هر لذت و راحت که فردا در بهشت خواهد بود نمودار آن امروز در آدمی هست، و هر رنج و راحت که فردا در دوزخ خواهد بود نمودار آن امروز در آدمی هست.» (انسان کامل نسفی ص ۱۵۱) در تقریر این بهشت گویند: نفس ناطقه استعداد موصوف شدن باوصاف حمیده را دارد تا به کمال رسد، هر چه رذائل از او دور شود از دوزخ دور شده و هر چه به عالم نفوس و عقول نزدیک تر شود، به بهشت نزدیک شد است. اگر حواس پنجگانه آدمی و خیال و وهم او پیرو عقل گردد و از فرمان برد به بهشت رسیده است، و اگر پیرو نفس اماره و عوامل آن شود و فرمان پذیر خواهش ها و آرزوهای نفسانی شود خود را بدوزخ رسانیده است. و نسبت به ترقی و عروج سالک در این عالم نفوس و عقول به چهار بهشت قایل شده اند: که اولی را «جنته الافعال یا جنته الاعمال» نامند که همان بهشت شریعت است که دارای اطعمه لذیذ و اشربه خوشگوار و لباسهای فاخر از حریر و ظروف و اوانی ظریف و فرشی از استبرق و حور و غلمان فراوان است و آن بهشت عامه است. دوم را «جنت وراثت» نامیده اند که نتیجه مستقیم اخلاق حمیده و سجایای پسندیده است که به علمای ربانی تعلق دارد. سوم «جنته الصفات» است که آنرا گاهی «جنت معنوی» هم گفته اند که محل تجلیات اسماء و صفات الهی است، یعنی اسماء و صفات الهی که بر دل سالک تجلی میکند و مقصود از جنت دل همین بهشت است. چهارم «جنت ذات» یا بهشت لقاست آن در صورتی حاصل میشود که سالک بمشاهده جمال الهی و لقاء الله نایل آید، و این بالاترین بهشت و سر منزل مقصودهاست. اغلب آنها بطور کلی بدونوع بهشت قائلند که: از آن به «بهشت عموم» و «بهشت خواص یا بهشت عاقلان و بهشت عاشقان» تعبیر کرده اند که اولی تعلق به عامه دارد که مشتاق حور و غلمان و شراباً طهوراً و نظائر آنند، و دومی به خواص متعلق است که از صفات بشریت رسته و به صفات الهی باقی مانده اند. و همه متفق القولند که بهشت واقعی

خداست که از طریق دل عارف با قدم عشق میتواند بدان رسید.

برای مسایلی که در بهشت بزبان شریعت مطرح است نیز تعبیراتی دارند مثلاً گویند: هشت بهشت عبارتست از اول «بهشت امکان» که در آن آدم از آسمان عدم بعرضه وجود آمد. دوم «بهشت وجود» که عالم مفردات است و در آن تضاد و تباین وجود ندارد. سوم «بهشت مزاج» که همین عالم تفرید و ترکیب است و آنرا بهشت اطفال و ابلهان نامند. چهارم، «عالم عقل» که آدمی در آن از عالم کودک می‌رهد و پای در دایره جهان خرد مینهد و بد و خوب را تشخیص میدهد. پنجم «بهشت خلق» که سالک در آن متخلق به اخلاق حسنه میشود. ششم «بهشت علم». هفتم «بهشت نورالله». هشتم «بهشت لقا» که سالک از خود فانی و به حق باقی مینماید، و آنچه تابحال برایش علم الیقین بود به عین الیقین مشاهده میکند، از خودی خود میرهد و به هستی حق باقی و جاودان می‌ماند و آنرا بالاترین بهشت و عالی‌ترین مرحله انسانیت تصور مینمایند. بعضی از آنها به بهشت نهمین معتقدند که محل انبیاء و اولیاء کمال است که مستغرق در وجود حق شده‌اند و به دریای حقیقت رسیده‌اند و عین آن شده‌اند. آنها آن گروه از اولیاءالله‌اند که اگر خواهند باران از آسمان فرود آرند و اگر نخواهند بارانهای مداوم را منقطع کنند. بر آب گذاره کنند در هوا پیران نمایند، به آبی طی الارض کنند. و بر باطن همه خلایق و موجودات آگاهند.

برای «چهار جوی بهشت» نیز تعبیری دارند و گویند: غرض از «جوی آب در بهشت» جوی حیاتست برای عامه، و غرض از «جوی شیر» علوم عامه است. و مقصود «جوی عسل» علوم خاص است برای خواص. و غرض از «جوی خمر» علوم خاص الخاص است برای عاشقان کامل و اولیاء کمال و انبیاء و رسل. و نیز «درخت طوبی» را که طبق تفاسیر شاخه‌های آن در خانه هر بهشتی سایه گسترده است به درخت عقل تعبیر کرده‌اند. و گویند غرض از «حوریان بهشتی» اسرار و مکنونات علومست که بر دنیا و اولیاءالله مکشوف شده است. جهت مزید اطلاع رـك: کیمیای سعادت ص ۷۳ تا ۸۲ و کشف الحقایق ۱۷۱ تا ۲۰۴ و انسان کامل نسفی ص ۲۹۴ تا ۳۰۹.

اما در مثنوی. مولانا به استناد آیه شریفه و ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون. (سوره مبارکه العنكبوت آیه شریفه ۶۴) بهشت را موجودی زنده میدانند که در و دیوار آن ذی روح و جان دار است و این چنین بهشتی جز اعمال نیک آدمی نخواهد بود. پس بهشت بنائست جان دار از اعمال پسندیده و طاعات بشری که، صوفیان از آن به بهشت دل تعبیر کنند. بنابراین بزعم مولانا بهشت واقعی اعمال نیک و اخلاق پسندیده آدمیانست نه دوسر منزل.

نیست چون دیوارهایی جان وزشت زنده باشد خانه چون شاهنشهیست با بهشتی در حدیث و در مقال بلکه از اعمال و نیت بسته اند و آن بنا از طاعت زنده شدت وان باصل خود که علمست و عمل با بهشتی در سؤال و در جواب خانه بی مکناس روئیده شود در زبانم چون نمی آید چه سود
ج ۴ علا ص ۳۳۶ س ۱۲

شد در آن عالم سجود او بهشت مرغ جنت ساختش رب الفلق گشت این دست آن طرف نخل و نبات
ج ۳ علا ص ۲۸۴ س ۲۱

این اخلاق پسندیده و سجایای حمیده وقتی در سالک پیدا خواهد شد که از او امر و منهیات الهی که بوسیله انبیاء و اولیاء ابلاغ شده است پیروی نماید. چنانکه رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فرمود «مَنْ يَتَكْفَلُ لِي بِوَاحِدَةٍ الْكَفْلَ لَهُ بِالْجَنَّةِ». قال ثوبان. انا قال: «لَا تَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا. قَالَ نَعَمْ وَكَانَ لَا تَسْأَلُ». (مسند احمد ج ۵ ص ۲۷۵) و عدم سؤال و خواهش را شرط بهشت دانست. و رسیدن به آن مرتبه ممکن نیست، مگر

حق همیگوید که دیوار بهشت چون در و دیوار تن با آگهیست هم درخت و میوه هم آب زلال زانکه جنت را نه زآلت بسته اند این بنا ز آب و گل مرده بدست این باصل خویش ماند پر خلل هم سریر و قصر و هم تاج و ثیاب فرش بی فراش پیچیده شود هست در دل زندگی دارالخلود
دفتر ۴ نی ص ۳۵۶ س ۴۷۲

چون سجودی یار کوعی مرد کشت چونکه پُرید از دهانش حمد حق چون ز دستت رست ایثار و زکات
دفتر ۳ نی ص ۱۹۷ س ۳۳۵۷

با تو کل کاملی بحق و اعتقاد راسخ به تأثیر اراده او در سراسر وجود و همه عالم هستی. و این مرتبه سالک را دست نمیدهد مگر با مجاهدات بسیار و ترك همه خواستها و آرزوها و رسیدن به معیارهای واقعی اخلاق پسندیده و سجایای حمیده.

گفت پیغمبر که جنت از اله
چون نخواهی من کفیلم مر ترا
آنکه از دادش نیاید هیچ بد
ور بامر حق بخواهی آن رواست
دفر ۶ نی ص ۲۹۰ س ۳۳۳
ج ۶ علا ص ۵۵۸ س ۲۵

مولانا هم مانند سایر صوفیان تعبیراتی خاص برای جوی‌های بهشت که در آیه شریفه‌ایکه مذکور شد آمده است قائل است «جوی آب» را صبر و «جوی شیر» را مهر و وداد و دوستی و همزیستی با خلق، و «جوی انگبین» را ذوق طاعت و بجا آوردن اعمال، و «جوی خمر» را ذوق و شوق و مستی سالک دانسته است. صبر و شکیبائی را محو کننده کینه و حقد و حسد دانسته که نتیجه آن شیرین شدن تلخی‌ها و ناکامی‌های زندگیست. نتیجه پیداشدن ذوق طاعت در سالک که از آن در آیه شریفه بصورت «جوی شیر» نام برده شده است، پرورش عقل و مدرکات سالک است. و نتیجه جاری شدن «جوی خمر» در باطن سالک طریفت، یافتن سرمستی و شوق و ذوق بی‌نهایتی است که سپردن راه بی‌زینهار عشق را بروی آسان می‌کند. و اگر سالک دارای این چهار خصال پسندیده شود و از نتایج آن برخوردار گردد در واقع چهار جوی بهشتی را زیر فرمان خود آورده است.

نمونه این چهار چشمه بهشتی را در همین عالم مادی با همه آلودگی‌هایش میتوان یافت. مثلاً «جوی شیر» را میتوان کنایه از پرورش اطفال و کودکان دانست. و «جوی خمر» را بدفع غم و غصه‌ها و اندیشه‌های ناروا تعبیر نمود. و «انگبین و عسل» را کنایه از دفع آلام و درمان امراض تصور کرد. و در «جوی آب» چه بسا زرع و کشت‌ها و باغ و بستانها احداث توان نمود و حضرت و سرسبزی فراوان بوجود آورد.

جوی شیر خلد مهر تست وود
مستی و شوق تو جوی خمربین
چارجوهم مر ترا فرمان نمود
ج ۳ علا ص ۳۳۶ س ۱۲

شهد گردد در تنم آن زهر کین
پرورش یابد دمی عقل اسیر
مست کردم بوبرم از ذوق امر
تازه گی یابد تن شوره خراب
خار زارم جنت مأوا شود
جان شود از یاری حق یارجو
ج ۴ علا ص ۳۹۵ س ۱۵

چار جو در زیر او پر مغفرت
جوی خمرو دجله آب روان
در جهان هم چیزگی ظاهر شود
از چه از زهر فنا و ناگوار
ز آن چهار و فتنه ها انگیختند
خود بر این قانع شدند این ناکسان
چشمه کرده، سینه هر زال را
چشمه کرده از غیب در اجترا
چشمه کرده باطن زنبور را
از برای طهر و بهر کرع را
تو بر این قانع شدی ای بوالفضول
ج ۵ علا ص ۴۷۳ س ۲۱

در مثنوی هم مانند سایر آثار اهل طریقت به دو نوع بهشت عاقلان و
بهشت عاشقان اشارت شده است. اما عاشق را نه ترس از جهنم است و نه
پروای بهشت، چه ترس و امید و خوف و رجاء از خواص و اثرات عقل
است. است. سوزش عشق چنان نیرومند است که دوزخ را بفریاد آورد

آب صبرت جوی آب خلد شد
ذوق طاعت گشت جوی انگبین
این سببها چون به فرمان تو بود
دفتر ۳ نی ص ۱۹۷ س ۳۴۶۱

بو که از تأثیر جوی انگبین
یا ز عکس جوی آن پاکیزه شیر
یا بود کز عکس آن جوهای خمر
یا بود کز لطف آن جوهای آب
شوره ام را سبزه ای پیدا شود
بو که از عکس بهشت چاره جو
دفتر ۴ نی ص ۴۲۷ س ۲۵۱۷

عرش معدن گاه داد و معدلت
جوی شیر و جوی شهد جاودان
بس ز عرش اندر بهشتستان رود
گرچه الودست اینجا آن چهار
جرعهای بر خاک تیره ریختند
تا بجویند اصل آنرا این خسان
شیر داد و پرورش اطفال را
خمر دفع غصه و اندیشه را
انگبین داروی تن رنجور را
آب دادی عام اصل و فرع را
تا از اینها پیبری سوی اصول
دفتر ۵ نی ص ۱۵۴ س ۱۶۲۸

که «جَزْ يَا مُؤْمِنٍ فَقَدْ أَطْفَاءَ نُورَكَ نَارِي^۱». و التهاب درمان ناپذیر محبت عاشق تاحدیست که بهشت او را گوید: «زودتر از من گذر کن که لهیب سوز تو هستی مرا خواهد سوخت و بازار مرا کساد خواهد کرد.» پس عاشقانی که از بهشت دل گذشته و به بهشت لقا پیوسته اند نه از لهیب جهنم باکی دارند و نه به نعم بهشت التفاتی.

ز آتش عاشق ازین رو ای صفی
گویدش بگذر سبک ای محتشم
گویدش جنت گذر کن همچو باد
که تو صاحب خرمنی من خوشه چین
هست لرزان زو جحیم و هم جنان
دفتر ۶ نی ص ۵۳۹ س ۴۶۰۸

میشود دوزخ ضعیف و منطقی
ورنه ز آتش های تو مرد آتشم
ورنه گردد هرچه من دارم کساد
من بتی ام تو ولایت های چین
نه مر این را نه مر آنرا زو امان
ج ۶ علا ص ۶۶۳ س ۱۹

مولانا هم مانند سایر صوفیان بهشت دل را بر سایر درجات بهشت ترجیح داده و بهشت لقا را بالاترین درجات اربعه و بهشت های هشتگانه دانسته است. چه آنجا محل مشاهده و عین الیقین است و سالک چون بدان مقام رسد، دیگر از مرگ و نیستی و حشتی ندارد. و این مقام که پس از نفی آثار بشریت حاصل میشود مرتبه ایست که هیچکس و هیچ چیز را بر اصل بدان چیرگی نباشد و هیچ چیز راه چنین و اصلی را نزنند.

نقش و قشر علم را بگذاشتند
رفت فکر و روشنائی یافتند
مرگ کین جمله از او در وحشتند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر
گرچه نحو و فقه را بگذاشتند
تا نقوش هشت جنت تافتست
صد نشان از عرش و کرسی و خلا
دفتر ۱ نی ص ۲۱۵ س ۳۴۹۳

رایت عین الیقین افراشتند
نحر و بحر آشنائی یافتند
میکنند این قوم بروی ریشخند
بر صدف آید ضرر نی برگهر
لیک محو و فقر را برداشتند
لوح دلشان را پذیرا یافتست
چه نشان بل عین دیدار خدا
ج ۱ علا ص ۱۹ س ۱۵

۱- حدیث است، که چون مؤمن را بر دوزخ عرضه کنند، دوزخ گوید: ای مؤمن از من دور شو که نورتو آتش ظاهر مرا خاموش خواهد کرد (شرح تعرف ج ۲ ص ۱۷۷)

بیابان

رک: وادی.

بیت الحرام

دل انسان کاملست که بر غیر حق حرام شده است (اصطلاحات ص ۹۴) دل عارف موقن را گویند که رسوم ماسوی الله را در حریم او راه نباشد و منزلگاه محل و شوق باشد در طریق سیر الی الله. و گاهی هم دل سالک را گویند به اعتبار انقطاع از صور اغیار و از جهت مظهریت تجلیات الهی در صور آثار و اجرام عنصری و به این وجه او را صدر گویند. (مرآت العشاق).

بیت الغزه

دلی است که واصل به مقام جمع و حال فناء در حق شده باشد. (اصطلاحات ص ۹۴)

بیت الحکمة

دلیست که اخلاص بر آن غالب باشد. (اصطلاحات ص ۹۴)

بیت المقدس

قبله امت پیشینیان. و در اصطلاح صوفیان دلی را گویند که پاک باشد از لوث غیر. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۱) دلیست که از تعلق بغیر پاک و طاهر باشد. (اصطلاحات ص ۹۴)

بیداری

رک: صحو

بیگانگی

نزد صوفیه استغناى عالم الوهیت را گویند که به هیچ چیز و به هیچ وجه مفتقر نیست و به هیچ چیز مماثلت و مشابهت ندارد. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۴) استغناى عالم الوهیت را گویند که برسویدای دل سالک تاییده باشد و چنانچه آن ذات غنی مطلق به هیچ چیز افتقار ندارد عاشق را هم از همه اغیار و خویش و تبار بیگانه سازد. (مرآة العشاق).

بیهوشی

رک: طمس.

بینه

به فتح اول و دوم و تشدید یاء در لغت به معنی محبت روشن و آشکار است. (آنندراج) و در اصطلاح، اباعثمان مغربی گفته است بینه معنی یش روشناییست که بدان روشنائی جدا کنند اندیشه ربانی را از سواس شیطانی، چنانکه جو و گندم را پاک کنند در روشنائی از سنگ به معاینه چشم بی تقلید و بی قیاس. و اگر از این نور که در اندرونست سخنی زائیده شود نام آن سخن برهان باشد. (معارف محقق ترمذی ص ۸۱) اباعثمان مغربی گوید بینه نور و روشنائی است که مرد بوسیله آن فرق بین الهام و سواس گذارد و بینه خاص اهل حقایق است. بینه نورست و مترجم از آن برهان. (حقایق سلمی) سهل میگوید آنکس را که او را بینه و روشنی از حق باشد آن باشد که او بسبب پیغامبر باشد. (معارف ترمذی ص ۸۱)

پارسائی

پاکی و صافی و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض از مقتضیات

طبعی و شهبوانی. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۵۵۴)

پاکبازی

در لغت عمل آنکس است که هرچه دارد در قمار و عشق یا در هواهای دیگر دهد و از ناداشت نیندیشد. (لغت نامه) و زاهد مجرد و عاشق حقیقی است که بنظر پاک به معشوق نگردد. (کشف اللغات) و در ترد صوفیه توجه خاص را گویند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۴) - توجهی را گویند که خاص بود از شوایب اغراض نفسانی خواه امر ظاهری باشد یا باطنی. (مرآة العشاق) - آنست که سالک هرچه بدست آورد در راه خدا مصرف کند و دل مشغول ندارد و این امر برای کسی مستحسن است که هنوز از ربقه هوی بکلی خلاص نشده و گاه بگاهش التفاتی بدنیا دست میدهد (نقد آثار عطار ص ۳۷۵) در مثنوی به معنی بذل وجود کردن در راه حقیقت آمده است. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی ج ۲ ص ۲۵۷). عطار گوید توجه خاطر را گویند که نه در اعمال صواب خواهد و نه علو مرتبه بلکه خالص خدای را باشد. (اصطلاحات عراقی ص ۷۲)

پاکبازی چون بود ای پاک رای
پاکبازی زاد این ره بس بود
رفت در پاکی فرو آسود پاک
هرچه داری تا سر مویی بسوز
جمع کن خاکسترش دروی نشین
ورنه خون خور تا که هستی از همه
کی نهی گامی درین دهلیز تو
بعد از آن آنگاه عزم راه کن
این سفر کردن نمازی نبودت
(منطق الطیر ص ۱۴۲)

پای ماچان

باصطلاح صوفیان و درویشان صفّ نعال باشد که کفش کن است. و رسم این جماعت چنانست که اگر یکی از درویشان گناهی و تقصیری کند او را در صف نعال که مقام غرامت است بیک پای دارند و او هر دو گوش خود را از چپ و راست بردست گیرد یعنی گوش چپ را بدست راست و گوش راست را بدست چپ گرفته چندان بریکپای بایستد که پیر و مرشد عذر او را در پذیرد و از گناهِش درگذرد. (برهان قاطع) - آنکه درویشان بواسطه گناهی، گناهکار را در صف نعال که محل سیاست ایشانست بیک پای بایستانند و گوش او را بدست او گیرانند. (کشف اللغات)

خلاصه: یکی از آداب خانقاه بوده است، که اگر درویشی از مقررات خاص خانقاه عدول میکرد، یا تقصیری که مورد توجه شیخ خانقاه واقع میشد از او سرمیزد، او را بصورتی که نقل شد در صف نعال یا کفش کن خانقاه وامی داشتند تا وقتی که شیخ او را می بخشید و از آن وضع خلاص میشد. این تشبیه گویا در همه خانقاهها اجرا میشد. خاصه در خانقاه مولویه که ظاهراً درویش خاطی کلاه از سر برمیگرفت و موی خود را باز میکرد و بعدرخواهی با وضع خاصی که در بالا مذکور شد در کفش کن میایستاد. چنانکه افلاکی ضمن شرح احوال مولانا و کرامات او آورده است که: زن مولانا، کراخاتون روزی بدون اجازت مولانا بمدرسه قراطائی برای دیدن شعبده بازان رفته بود و مولانا از این بابت از او رنجیده خاطر شد. کراخاتون به شیخ صلاح الدین که پس از شمس تبریزی سخت مورد علاقه مولانا واقع شده بود التماس کرد که از برای خدا شفاعتم کن و مرا از خشم خداوندگار برهان. همانا که حضرت شیخ صلاح الدین سر مبارک خود باز کرده سر نهاد و به شفاعت پیای ماچان ایستاد. (مناقب العارفین ص ۷۱۷) ظاهراً از این عمل، درویش مقصر و خاطی خود را از زنی درویشان خارج می پنداشته و بعدرخواهی به پای ماچان میایستاده تا از خطای او صرف نظر کنند و دوباره در سلك درویشان پذیرفته شود. در مناقب العارفین حکایاتی هست دال بر این

مطلب از جمله آنکه، کودکی مسیحی چون میخواست بدست شمس تبریزی توبه کند و مسلمان شود آن کودک فرنگ، سرباز کرده در پای ماچان بانصاف دادن مشغول گشته ایمان آورد.» (مناقب العارفین ص ۶۹۶) همچنان افصح الدین معید از انکاری که بدرویشان داشت استغفار میکند و او در صف نعال سرباز کرده و بیای ماچان میایستد. چندانکه حضرت مولانا مقرض فراند و مرید نشد فرود نیامد (ص ۲۱۵) و نیز مولانا شمس الدین ماردینی بعلت کراماتی که از مولانا دیده بود از انکار خود استغفار کرد و گفت «چون بخانه مولانا (برای مرید شدن) در آمدم در پای ماچان ایستاده استغفار کردم و مرید و مخلص شدم.» (مناقب العارفین ص ۳۲۸) امروز هم در میان درویشان خاکسار رسم است که هر درویش خاکسار تازه واردی به خانقاه در جلوی شیخ خانقاه می ایستد و در حالیکه گوش راست خود را بدست چپ و گوش چپ خود را بدست راست میگیرد و پای چپ را حمایت پای راست میکند و اجازت ورود می طلبد و شیخ این عبارات را بر زبان راند «خیر پیش بلادور فیض ظاهر باطن برسد، هو یا علی مدد» تا درویش اجازت نشستن در حضور شیخ یابد. رک (فرهنگ لغات و تعبیحات مثنوی ج ۲ ذیل کلمه پای ماچان).

پرده

رک حجاب

پل صراط

رک صراط

پیاله

در لغت به معنی کاسه خرد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است، و قیل هر ذره ای از ذرات موجودات پیاله است که

از آن مرد عارف شراب معرفت میخورد (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۴)

عشقی را گویند که اقوی از میل اول و مرتبه رقت باده باشد در طور قلبی ناشی شود. و گاهی پیاله گویند و تجلی آثاری خواهند. چنانچه: «پیاله گیر که عمر عزیز بی بدلت.» (مرآة العشاق)

پیام

اوامر و نواهی را گویند که خلائق بدان عمل کنند و آن بطریق وجوب بود. (اصطلاحات عراقی ص ۶۹ و کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۵۴) - اوامر و نواهی الهی را گویند که عمل بر آن موجب، بطریق وجوب باشد و انبیاء را باین اعتبار پیامبران گویند. (مرآة العشاق)

پیر

در لغت بمعنی سالخورده و کلان سال و معمر است. (لغت نامه) و در اصطلاح صوفیان، انسان کامل را گویند که استکمال کرده باشد فاء فقر را و آن نهایت ادراک حقایق است؛ و رای فقر را که آن نهایت سیر بر اطوار سبعه قلبیه است که سابقاً به رتبت مذکور شده و با وجود این فقر تعدیه ازو بطریق ارشاد و تکمیل غیر نماید و طالبان را بمطلب رساند. (مرآة العشاق) عین القضاة گوید: بدانکه دل های آدمیان منقسم است، قسمی آنست که خود در مقابله قلم الله است و بروی می نویسد، هرچه نداند با خود رجوع کند تا بداند. و قسمی دیگر هنوز خام است و در مقابله قلم نیست، چون سؤال کند او را معلوم توان کرد. این کس هنوز خامست و استعداد آن ندارد که خدای تعالی بادل او سخن کند، اما استعداد آن دارد که از پیری پخته بشنود. پس هرچه نداند از خدای عزوجل بواسطه دلی بشنود و بتواند دانست. اینجا بدانی که خدا را در آینه جان پیران دیدن چه بود. (نامه های

عين القضاة ص ۱۵۸)۔ اگر خواهی جمال قرآن بینی دست از عادت پرستی بدار، و هرچه شنوده‌ای فراموش کن، چون بدین مقام رسی بدانی که اینجا پیر را ضرورت بود که خود را با مرید نماید. خدمت کفش پیر کن و گنگ و کر و کور باش. و هرچه بشنوی ناشنوده گیر که «لا یدخل الجنة نام». (باختصار از ص ۱۵۲ به بعد)

اما بی طغرای سلطان ازل پیری را نشاید. اگر مدعی به دروغ این دعوی کند و طغرا ندارد روز قیامت روی او سیاه کنند و فضاحت عالم گردد و جز از نکال دعوی نبیند. (ص ۳۳۷)۔ اگر گویی به چه دانم که مدعی کیست در راه خدا که دروغ میگوید و کیست که طغرای او دارد؟ از من بشنو. طالب را که در طلب قدمش درست بود، او را در درون دل دیده‌ای هست که طغرای سلطان بیند و تانه بیند به مدعیان و انیارد. چون طالبی را که در طلب درست بود خواهند که راه و اخود نمایند. کمند جمالی از افتراک دوستی از دوستان او، یعنی خدا وا گشایند و بهره غیب در آیند و در درون دل او زدن گیرند که القارعة ما القارعة وما ادراك ما القارعة»^۱ (باختصار از نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۳۳۷ بعد)

نشان پیر راه رفته آن باشد که جمله افعال و اقوال مرید از ابتدا تا انتها داند و معلوم وی باشد، زیرا که پیر که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد، او نیز خود مرید و طالب باشد، پیری را نشاید. مریدی جان پیر دیدن باشد چه پیر آینه مرید است که در روی خدارا بیند و مرید آینه پیر است که در جان او خود را بیند. همه پیران را تمنای ارادت مریدانست. مریدی، پیر پرستی است و راه ارادت، خود زنار داشتن در راه خدا و رسول او. (تمهیدات ص ۳۵) آشنایی درون را اسباب است. هم ملکی و هم ملکوتی. هرچه بظاهر و قالب تعلق دارد ملکی بود چون نماز و روزه و زکات، و هرچه بیاطن تعلق دارد بعض ملکوتی باشد چون حضور و خشوع و محبت و شوق و نیت صادق. و این اسباب چندانکه باید دست فراهم ندهد الا در صحبت پیری پخته «ومن لاشیخ له لادین له» که پیران را صفت یهدی

۱- سوره مبارکه القارعه آیه ۱ تا ۳

من یشاء^۱ باشد و از صفت یضل من یشاء^۲ دور باشند (۲۷) بدانکه هر کاری که پیر، مرید را فرماید خلعتی باشد الهی که بدو دهند. و هر جا که مرید باشد در حمایت آن خلعت باشد. «من یطع الرسول فقد اطاع الله^۳» همین تواند بود (ص ۳۵)

همه مریدان در آرزوی مقام پیران باشند و جمله پیران در مقام تمنای مریدان باشند زیرا که پیران، زخود بیرون آمده باشند. آنکس که باخود باشد حظ و لذت چون باید؟ نگران بزرگ از اینجا گفت: که در همه عالم در آرزوی آنند که يك لحظه ایشان را از خود بستانند، و من در آن آرزوی آنم تا مرا يك لحظه به من دهند و مریدان باخود باشند، و آنکه باخود باشد از یگانگی و بیخودی او را نصیبی نباشد. (ص ۲۴۲) اجازتست پیر را چندانی که باخود آمدن که تربیتی کند مرید را و تربیت آنست که مرید را مشغول کند به پرستیدن و پرسیدن احوال در شیخ مگر آن بزرگ از اینجا گفت: هر که با پیر خود احوال ناگفته باشد در قیامت او را راه ندهند تا از حق تعالی باز پرسد و یا باوی سخن گوید. اما مقصود همه آنست که کار از آن باید کرد که صواب باشد تا پیر پرست نشوی خدا پرست نباشی. تو پنداری که مصطفی علیه السلام نه از اینجا گفت که «المرء کثیرء باخیه» این تربیت است پیر را. (تمهیدات ص ۳۳۲)

بدانکه یکی بودن پیر در صورتیست که شیخ قریب باشد و زنده باشد. اما اگر بعید بود، روا بود که (مرید) تربیت و صحبت دیگری را بگیرد تا در هلاکت نیفتد. ولذالك بعد ممت پیر نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربیت بدیگری توجه نماید. اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که با وجود آن پیر ارادت، پیر تربیت دیگری را بگیرد.

بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علی کرم الله وجهه که خرقه خلافت فقر از رسول صلی الله علیه وسلم باو رسیده بود ایشان را ارزانی فرمود اول حضرت امام حسن (ع) دوم حضرت

۱- ۲- سوره النحل آیه ۳۱
۳- سوره مبارکه النساء آیه ۳۱

امام حسین (ع) سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری... و قیل خرقة فقر را حضرت علی تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد. و قیل خرقة آن حضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۷۳۷)

شیخ ابوسعید ابوالخیر را پرسیدند که: پیر محقق کدامست، و مرید مصدق کدام؟ شیخ گفت: نشان پیر محقق آنستکه کمترین این ده چیز درو باید که باشد تا در پیری درست باشد: نخست مراد دیده باشد، دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود، سوم مؤدب و مهذب گشته باشد تا مؤدب باشد. چهارم سخی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد. پنجم از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش بکار نباید داشت، ششم تا باشارت پند توان دادن بعبارت ندهد. هفتم تا برفق تأدیب تواند کرد به عنف و خشم نکند، هشتم آنچه فرماید، نخست خود بجای آورده بود، نهم هر چیزی که از آتش باشد دارد. نخست خود از آن باز ایستاده باشد. دهم مرید را بخدای فرا پذیرد و بخلقش رد نکند. چون چنین باشد و پیر بدین اخلاق آراسته بود مرید جز مصدق و راه او نباشد که آنچه بر مرید پدید آید آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر میشود. (اسرار التوحید ص ۲۶۷)

اقوال شیخ - شیخ ابوالعباس قصاب رحمه الله علیه گفت: پیران آینه تو هستند چنان بینی ایشان را که توئی. و مریدی اگر بیک خدمت درویش قیام نماید آن ویرا بهتر بود از آنکه همه شب نماز کند. (تذکره الاولیاء عطار ج ۲ ص ۱۸۴) و شیخ ممشاد دینوری گفت: هرگز در نزدیکی پیری نشدم الا از حال خویش خالی شده و منتظر برکات او میبودم تا چه در آید. و گفت هر که پیش پیری شود و برای خطر خویش، منقطع ماند از کرامات در نشست با او: در صحبت اهل صلاح، صلاح دل پدید آید و در صحبت اهل فساد، فساد دل ظاهر شود (ج ۲ ص ۱۵۸)

ابوعلی دقاق گفت: هر که نیت مخالفت پیر کند بر طریق بنماند و علاقه ایشان بریده گردد، هر چند دریک بقعه باشند و هر که صحبت پیری کند آنگاه بدل اعتراض کند، عهد صحبت بشکست و توبه بروی واجب شد.

بانکه گفته‌اند عقوق استاد را توبه نباشد. ترك ادب درختی است که راندن بار آورد هر که بی ادبی کند بر بساط پادشاهان، بدرگاه فرستند و هر که بی ادبی کرد بر درگاه (پیر) باستور بانی فرستند. (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۱۹۴)

حاصل کلام آنکه، کلمه پیر در تصوف از جمله الفاظیست که معانی بسیار دارد و آنرا بصورت شیخ، مراد، مرد کامل، ولی، انسان کامل، پیر دلیل و گاهی هم در معنی انسان کبیر و غوث و قطب استعمال کرده‌اند که در ذیل هر یک از این کلمات صفات و مشخصات آنها بیان شده است. رویهمرفته پیر، به انسان کاملی اطلاق میشود که مراحل تصوف را بقدم اخلاص پیموده و بحقایق رسیده باشد. تا بتواند دیگران را ارشاد نماید و تربیت آنان را بعهدہ گیرد. پیرانی که در خانقاهها به ارشاد خلق می‌پردازند بطوریکه در ذیل کلمه «خرقه» اشاره شده است باید خرقه ارشاد را که در حکم اجازت تعلیم و تربیت است از مرشد قبلی که خود تربیت شده اوست دریافت کرده باشد و در طریقت بمقام فناء فی الله و بقاء بالله رسیده باشد، چه بزعم صوفیان «خدای را در آئینه جان پیران توان دید» و باید افعال و اقوال مریدان را از ابتدا تا انتها بداند، و برای مرید چون آئینه‌ای باشد که تمامی اسماء و صفات و افعال الهی را در او مشاهده نماید. و از این جهت است که سالک طالبی که درد کمال و رسیدن به سر منزل حقیقت در دل نشسته باشد، باید خود را از تمام جهات تسلیم او کند تا بقدم او این راه بی‌زینهار طریقت را به پیماید و از عقبات صعب سلوک گذر نماید، و به اصطلاح صوفیان بتواند بابال و پیر پیر بر آسمان‌های جان پرواز کند و خود را بدروازہ حقیقت برساند پس پیرپرستی باید شعار سالک باشد چنانکه مولانا فرماید!

پیر من و مراد من درد من و دواى من

راست بگویم این سخن شمس من و خدای من

چنانکه در ذیل کلمه شیخ اشاره شده است پیران را در جاتیست که از آن به پیر ارادت و پیر صحبت و پیر سلوک و پیر خانقاه و جز آن تعبیر کرده‌اند. سر حلقه پیران جهان مولای متقیان علیه‌السلامست که خرقه

ولایت و فتوت از او بدیگران رسیده و همه پیران عالم باید سلسله خرقه یاسند اجازت تربیت و تعلیم خود را باو منتهی کنند. کیفیت شناختن این پیر و تشخیص پیران کامل از غیر کامل و پیران مدعی از پیران واقعی خود مطلبی است که در ذیل کلمه شیخ و مراد بدان اشاره شده است رک: انسان کامل. اولیاء الله. شیخ. مراد. ولی و انس التابین ص ۱۲۲ تا ۱۳۶ و زبدة الحقایق عین القضاة ص ۷۲ به بعد و نامه های او ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۱۵ و ۳۳۶ تا ۳۳۹

در مثنوی هم! وجود پیر در طریقت تصوف از ضروریات و لوازم اولیه عرفان است. زیرا که طی این راه پر خوف و خطر بدون دلالت پیری مجرب و راهدان که در طی طریقت مجاهدات بسیار کرده باشد غیر ممکن است، و سالک بدون راهنمایی پیران مجرب و کار آزموده محال است بتواند به مقصود خود نائل آید.

ای ضیا الحق حسام الدین بگیر
بر نویس احوال پیر را دان
پیر تابستان خلقان تیر ماه
کرده ام بخت جوان را نام پیر
او چنین پیریست کش آغاز نیست
پیر را بگزین که بی پیر این سفر
آن رهی که بارها تو رفته ای
پس رهی را که توندیدیستی تو هیچ
گر نباشد سایه او بر تو گول
غولت از ره افکند اندر گزند
دفتر ۱ نی ص ۱۸۱ س ۲۹۳۴ ج ۱ علا ص ۷۸ س ۲

غرض از پیر طریقت، هر کس که موی سپید داشته باشد نیست، بلکه مقصود کسی است که موی سیاه و ظلمانی هستی را که علت همه گمراهی-هاست در نور دیده و از همه خود بینی ها و خود خواهیها و آشفتگیهای ظاهری و باطنی رها شده باشد. اوصاف بشریت را پس پشت گذاشته و متخلق

به اخلاق الهی شده باشد و سرمویی از تعلقات دنیائی با او نمانده و به جبل الله و ریسمان حقیقت متمسک شده باشد.

شیخ که بود پیر یعنی مو سپید هست آن موی سیه هستی او چونکه هستی اش نماند پیر اوست هست آن موی سیه وصف بشر گر رهید از بعض اوصاف بشر چون یکی موی سیه کان وصف ماست چون بود مویش سپید اربا خود است و سرمویی ز وصفش باقیست

دفتر ۳ نی ص ۱۰۳ ص ۱۷۹۰ ج ۳ علا ص ۲۴۰ س ۲

پس غرض از پیر، به زعم مولانا موی سیاه و سپید نیست بلکه مقصود از پیر عقل است آن هم عاقلی که از مراحل عقل عامه و ظاهریان و علمای ظاهری گذشته باشد و به عقل کل پیوسته باشد.

پیر عقل آمد نه آن موی سپید دفتر ۳ نی ص ۱۳۰ س ۲۲۸۰ گفت پیغمبر که ای ظاهر نگر ای بسا ریش سیاه و مرد پیر پیر، پیر عقل باشد ای پسر از بلیس او پیرتر خود کی بود دفتر ۴ نی ص ۴۵ س ۲۱۶۳

صفات و مشخصات پیر از نظر مولانا از این قرار است

پیر ایشانند کین عالم نبود پیش از این تن عمرها بگذاشتند پیشتر از نقش جان پدر رفته اند مطلع بر نقش هر که هست شد پیشتر ز افلاک کیوان دیدداند

جان ایشان بود در دریای خود پیشتر از کشت بر برداشتند پیشتر از بحر دُرها سفته اند پیشتر از آن کین نفس کل بایست شد پیشتر از دانه ها نان دیده اند

پیشتر از خلقت انگورها در تموز گرم می بینند دی در دل انگور می را دیده اند دفتر ۲ نی ص ۲۵۶ س ۱۶۸

خورده می ها و نموده شورها در شعاع شمس می بینند فی در فنای محض شی را دیده اید ج ۲ علا ص ۱۵۹ س ۱

سالك اگر مقبول نظر چنین پیری واقع شد باید از دل و جان تسلیم او شود. و خود را چون مرده ای در کف غسل بدست او سپارد، زیرا که دست چنین پیری در واقع دست خداست و بر غائبان و حاضران مسلط است. شرط تسلیم باو، صبر و شکیبائی و پایداری و مقاومت در مدارج تربیتی اوست، و بذل وجود و ترك هر گونه خودبینی و خودخواهی در حضور او. پس در طریقت شرط اساسی تسلیم بدون چون و چرای سالك است به پیرو مرشد خود، چون او نردبان آسمانست و سالك فقط با بال و پر همت او میتواند طی مدارج عالییه طریقت را نماید و بدر وازه حقیقت نزدیک شود.

چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو صبر کن بر کار خضری بی نفاق دست او را حق چو دست خویش خواند دست حق میراندش زنده اش کند دست پیر از غائبان کوتاه نیست غائبان را چون چنین خلعت دهند غائبان را چون نواله میدهند چون گزیدی پیر نازک دل مباش گر بهر زخمی تو پر کینه شوی دفتر ۱ نی ص ۱۸۳ س ۲۹۶۹

همچو موسی زیر حکم خضرو تا نگوید خضر رو هذا فراق تا یدالله فوق ایدیهم براند زنده چبود جان پاینده اش کند دست او جز قبضه الله نیست حاضران از غائبان لاشک بهند پیش حاضر تا چه نعمت ها نهند سست وریزیده چو آب و گل مباش پس کجا بی صیقل آینه شوی ج ۱ علا ص ۷۹ س ۳

غیر پیر استاد و سرلشگر مباد در زمان چون پیر راشد زیر دست شرط تسلیم است نه کارد دراز نی نجویم زین سپس راه اثیر

پیر گردون نی ولی پیر رشاد روشنائی دید آن ظلمت پرست سود نبود در ضلالت ترک تاز پیر جویم پیر جویم پیر پیر

- پیر باشد نردبان آسمان تیر پیران از که گردد از کمان
 دفتر ۶ نی ص ۵۱۵ س ۴۱۲۱ ج ۶ علا ص ۶۵۵ س ۷
 در ذیل کلمه شیخ اشاره شده است که امتحان پیر و مرشد از ابله‌سی
 است و بی ادبی در حضورشان باعث تاریکی و ظلمت باطن شود و علت دل
 مردگی و سیاه‌روزی گردد چه زشتی و پلیدی از آن جهت مردود است که
 از نظر پیران طریقت رد و باطل شمرده شده است.
- بی ادب گفتن سخن با خاص حق دل بمیراند سیه دارد ورق
 دفتر ۲ نی ص ۳۴۲ س ۱۷۴۵ ج ۲ علا ص ۱۴۲ س ۲۲
 عیب‌ها از ردّ پیران عیب شد در ندامت چابک و پرکار باش
 باری از دوری ز خدمت یار باش ج ۱ علا ص ۱۷۹ س ۲۶
 دفتر ۲ نی ص ۴۳۵ س ۳۳۵۱
 گفت پیغمبر که از بهر مهان
 هان و هان ترك حسد کن با شهان
 کو اگر زهری خورد شهدی شود
 کو بدل گشت و بدل شد کار او
 ورکنی با او مری و همسری
 دفتر ۲ نی ص ۴۴۵ س ۳۴۲۷
- حق نجس را پاک گرداند بدان
 ورنه ابلسی شوی اندر جهان
 تو اگر شهدی خوری زهری بود
 لطف گشت و نور شد هر نار او
 کافرمدان گرتو ز ایشان سربری
 دفتر ۲ علا ص ۱۸۲ س ۲۲

پیر خرابات

در اصطلاح متصوفه عبارت از مرشد کامل و مکمل است که مرید را
 به ترک رسوم و عادات میدارد و به راه فقر و فنا میسپارد و نیز سالک عاشق
 لاابالی را گویند که افعال و صفات جمیع اشیا را محو در افعال و صفات
 الهی داند و هیچ صفتی به خود و دیگری منسوب ندارد و این مقام فنای
 ذات سالک است در ذات حق که از خودی فراغت یافته و خود را بکوی
 نیستی درباخته باشد چه اضافت فعل و صفت و هستی بیخود نمودن
 به حقیقت کفرست، زیرا که کفر پوشیدن حق به تعین هستی خود و غیر است

به آن معنی که وجود را و یا صفت را و یا فعل را بغیر حق منسوب دارد، پس حق را پوشانیده بود و این شرک خفی است و نعوذ بالله منها. (کشف اللغات)۔
 نزد صوفیه کاملان و مکملان را گویند.
 هر کو بخرابات نشد بی دین است زیرا که خرابات اصول دین است
 ازین خرابات مراد خراب شدن صفات بشریت است و فانی شدن
 وجود جسمانی و روحانی. (کشاف ص ۱۵۵۴)

فهرست اصطلاحات جلد دوم

صفحه	اصطلاحات	صفحه	اصطلاحات
۶۸	امهات اسماء	۱	اکل
۶۹	امین	۱۳	اکمل
۷۰	انا	۱۴	آلاء الله
۷۰	انا الحق	۱۴	الباد
۷۰	انانت وانت انا	۱۵	الست
۷۱	انابلا انا ونحن بلانحن	۱۹	الف
۷۱	انابت	۲۱	الفت
۷۵	انانیت	۲۴	القاء
۸۰	انبساط	۲۴	الو هییت
۸۳	انبیاء	۲۷	الهام
۹۱	انتباه	۳۵	الهامیه
۹۳	انزعاج	۳۶	ام الكتاب
۹۴	انس	۳۸	ام الهیولی
۱۰۶	انسان	۳۸	امام
۱۲۲	انسان صغیر	۴۴	امامان
۱۲۲	انسان کامل	۴۶	امانت
۱۳۹	انسان کبیر	۵۱	امتحان
۱۳۹	انصداع	۵۵	امتداد نفس رحمانی
۱۳۹	انفراد	۵۵	امر
۱۴۰	انفصال	۵۹	امر بمعروف ونهی از منکر
۱۴۱	انقطاع	۶۲	امل
۱۴۲	انوار	۶۵	امناء
۱۴۲	انیت	۶۵	امهات

صفحہ	اصطلاحات	صفحہ	اصطلاحات
۱۸۸	اہل حال	۱۴۳	اوبہ
۱۸۹	اہل حق	۱۴۳	اوتاد
۱۸۹	اہل خانقاہ	۱۴۶	اوصیا
۱۸۹	اہل ذکر	۱۴۸	اودیہ
۱۹۰	اہل ذوق	۱۴۸	اولوالالباب
۱۹۰	اہل سلوک	۱۴۸	اولوالعزم
۱۹۰	اہل سنت	۱۴۹	اولیاء اللہ
۱۹۲	اہل صفا و صفوت	۱۷۷	اولیائہ
۱۹۲	اہل صفہ	۱۷۷	اھتتار
۱۹۶	اہل طامات	۱۷۷	اہل آخرت
۱۹۶	اہل طریقت	۱۷۸	اہل استدلال
۱۹۶	اہل ظاہر	۱۷۹	اہل استدراج
۱۹۷	اہل فقر	۱۷۹	اہل اعتکاف
۱۹۷	اہل کثرت	۱۷۹	اہل اقتدا
۱۹۸	اہل کشف	۱۸۰	اہل اہواء
۱۹۸	اہل معرفت	۱۸۰	اہل باطن
۲۰۰	اہل معاملات	۱۸۰	اہل بدایات
۲۰۱	اہل وحدت	۱۸۱	اہل بدعت
۲۰۲	آیات	۱۸۱	اہل بیت
۲۰۳	ایام اللہ	۱۸۴	اہل تاویل
۲۰۵	ایثار	۱۸۵	اہل تأیید
۲۱۱	ایحاء	۱۸۵	اہل تجرید
۲۱۱	ایقان	۱۸۵	اہل تصوف
۲۱۲	ایمان	۱۸۵	اہل تعطیل
۲۱۲	ایمان	۱۸۶	اہل تقلید
۲۳۷	باب الابواب	۱۸۷	اہل تمکین
۲۳۸	باد	۱۸۷	اہل تناسخ
۲۳۹	باد صبا	۱۸۸	اہل توحید



صفحه	اصطلاحات	صفحه	اصطلاحات
۳۱۲	بقا	۲۳۹	بادت
۳۲۴	بکاء	۲۳۹	بادی
۳۲۸	بلا	۲۴۰	بادی بلابادی
۳۳۴	بلوغ	۲۴۰	بارقه
۳۳۳	بندگی	۲۴۰	باطل
۳۳۳	بواده و هجوم	۲۴۲	باطن
۳۳۴	بون	۲۴۸	بالغ
۳۳۵	بهار	۲۵۰	بایست
۳۳۵	بهالیل	۲۵۳	بت
۳۳۷	بهشت	۲۶۱	بت خانه
۳۵۲	بیابان	۲۶۲	بت کده
۳۵۲	بیت الحرام	۲۶۴	بحر
۳۵۲	بیت العزه	۲۶۴	بحری بلاشاطی
۳۵۲	بیت الحکمة	۲۶۳	بخل
۳۵۲	بیت المقدس	۲۶۷	بدایت
۳۵۲	بیداری	۲۶۸	بدعت
۳۵۳	بیگانگی	۲۷۰	بدلاء
۳۵۳	بیهوشی	۲۷۰	بدنه
۳۵۳	بینه	۲۷۰	بذل
۳۵۳	پارسایی	۲۷۱	بذل المهج
۳۵۴	پاکبازی	۲۷۱	برزخ
۳۵۵	پای ماچان	۲۷۷	برزخ جامع
۳۵۶	پرده	۲۷۸	برق
۳۵۶	پل صراط	۲۸۱	بسط
۳۵۶	پیاله	۲۹۵	بصر
۳۵۷	پیام	۳۰۲	بصر الحق
۳۵۷	پیر	۳۰۴	بصیرت
۳۶۵	پیر خرابات	۳۱۰	بعد