

پروششی در پیدایش و تحولات
تصوف و عرفان

عبدالعلی عسکری زنجانی

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

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



پژوهشی در پیدایش و تحولات

تصوف و عرفان

عباسعلی عمید زنجانی



مؤسسه انتشارات امیر کبیر
تهران، ۱۳۶۶

129810



عمید زنجانی ، عباسعلی
پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان
چاپ اول: ۱۳۶۶
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران
کیراز: ۵۵۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

۱۱

پیشگفتار

بخش اول

پیدایش ریشه‌های اولیه تصوف

۳۷	چونگ تسو	تصوف يك ایدئولوژی خاص درباره
۴۷	عقاید التقاطی	فلسفه زندگی
	یونان سرزمین الهام بخش عرفان	عوامل پیدایش این طرز تفکر
۴۹	و تصوف	تاریخ پیدایش و نفوذ افکار صوفیانه
۵۰	مکتب کشف و شهود	هند زادگاه تصوف
۵۱	کلبیون پیشروان تصوف	ریشه‌های تصوف در افکار و عقاید
۵۲	در مکتب رواقیون	هندی
۵۳	در مکتبهای فلسفی دیگر	عقاید و مذاهب هندی
۵۴	اخلاق و تصوف	فرار از دنیا و ریاضت کشی
۵۶	ریشه‌های تصوف در ایران باستان	نیروانا یا فنا
۵۷	نمودی دیگر در قالب مسلک مانی	مراحل سلوک
۵۹	در میان زرتشتیان	وحدت وجود
۶۲	نئوپلاطونیسیم، مادر تصوف	فکر و ذکر و سایر آداب صوفیانه
۶۳	مکتب افلاطونیان جدید	تذکر دو نکته
۶۶	يك كادر تصوف بی نشان	ریشه‌های تصوف در کشور باستانی
۶۹	رهبانیت و تصوف در آئین مسیحیت	چین
۷۰	آئین اصلی مسیح	مکتب تائوئیسم
	رهبانیت چگونه در مسیحیت پیدایش	روش زندگی
۷۵	شد؟	دانش موجب بدبختی است!
۸۰	نقش عقیده به گناه اولیه	فنا یا اتحاد با تائو
۸۱	نفوذ تصوف نظری در مسیحیت	مسئله وحدت
		ریاضت و خلسه

بخش دوم پیدایش تصوف در اسلام

<p>۱۳۰ مبارزه اسلام با فقر اولین نمودهای تصوف در تاریخ اسلام</p> <p>۱۳۳ تمایل به دنیا اولین قدم انحراف</p> <p>۱۳۵ انحراف دیگر در راه تفریط</p> <p>۱۳۸ آغاز پیدایش تصوف در تاریخ اسلام</p> <p>۱۴۷ «صوفی» و «تصوف»</p> <p>۱۵۵ اصل این کلمه و اشتقاق آن</p> <p>۱۶۴ تعریف تصوف</p> <p>۱۶۲ شریعت در تصوف</p> <p>۱۶۳ دورنمایی از تصوف در اولین دوران تکون آن</p> <p>۱۶۵ رهبانیت و ترک دنیا اولین شکل تصوف</p> <p>۱۶۸ فقر اختیاری</p> <p>۱۷۴ مشخصات دیگر این دوره</p> <p>۱۷۴ مذهب در تصوف</p> <p>۱۷۵ سرسلسله‌های صوفیه</p> <p>۱۹۰ خلاصه و نتیجه این بحث</p>	<p>۸۷ روح و مبانی تصوف از نظر اسلام فطرت و اعتدال دو پایه و شاخص آئین اسلام</p> <p>۹۰ ۱. فطرت چه می‌گوید؟ ۲. آئین وسط کدام است ۳. اسلام چگونه آئین فطرت و حد وسط است؟</p> <p>۹۶ يك مطالعه اجمالی در فقه اسلامی</p> <p>۹۸ روش عملی پیامبر اکرم و اصحاب وی در صدر اسلام</p> <p>۱۰۰ منطق قرآن</p> <p>۱۰۱ امام صادق پاسخ می‌گوید صوفیه به امام رضا (ع) اعتراض می‌کنند</p> <p>۱۱۳ نظریه دیگر در کتاب و سنت حقیقت زهد در اسلام</p> <p>۱۱۵ روش مسلمین در صدر اسلام</p> <p>۱۲۰ علی (ع) زهد خود را تفسیر می‌کند فقر از نظر منطق اسلام</p>
--	--

بخش سوم

سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی

<p>۲۱۹ ۳. کرامات و خوارق عادات پایان دوره دوم (۳۵۰-۴۰۰ هـ)</p> <p>۲۲۴ عصر تدوین تصوف</p> <p>۲۲۶ مهمترین تألیفات صوفیه این قرن مهمترین مسائل عرفانی در اللمع فی التصوف</p> <p>۲۳۰ مهمترین مسائل</p> <p>۲۳۲ ۱. احوال و مقامات صوفیه در اللمع</p> <p>۲۳۲ ۲. مستندات شرعی تصوف</p> <p>۲۴۳ ۳. شطحیات صوفیه</p>	<p>۱۹۷ نهضت نوین تصوف</p> <p>۱۹۹ تمایل تصوف به عرفان</p> <p>۲۰۵ پناه صوفیان به رموز و اسرار باطن‌جوئی و برتری حقیقت بر طریقت</p> <p>۲۰۶ تشکل و تحزب صوفیه</p> <p>۲۰۸ حلقات صوفیه</p> <p>۲۰۹ نخستین تألیفات صوفیه</p> <p>۲۱۰ مظاهر انشعاب در تصوف</p> <p>۲۱۳ ۱. نقش ایرانیان در تصوف ۲. مذهب در دوره دوم تصوف</p> <p>۲۱۶</p> <p>۲۱۸</p>
---	--

بخش چهارم

علل پیدایش تصوف در اسلام

۳۰۸	در یوزه گری	۲۵۵	تصوف در اسلام از کجا سرچشمه گرفته است؟
۳۱۰	نیروانای بودا و فناء صوفیه	۲۵۹	افراط در تعالیم اسلام
۳۱۷	نفوذ فلسفه و عرفان	۲۵۹	اولین منشأ و منبع ظهور تصوف
۳۱۷	منشأ افکار ذوقی و نظری تصوف	۲۶۳	عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی
۳۲۳	تکوین فلسفه اسلامی	۲۶۹	تأثیر رهبانیت در نضج و تشکل تصوف در اسلام
۳۲۵	تکامل علم کلام در اثر نفوذ فلسفه	۲۷۰	طلیعه نفوذ و مبارزه پیغمبر اسلام
۳۲۷	تأثیر فلسفه نوافلاطونی در تصوف	۲۷۳	میزان نفوذ آداب رهبانیت
۳۳۰	وحدت وجود از نظر صوفیه	۲۸۲	تربیت در دامن مسیحیت
۳۴۰	مذهب عشق	۲۸۳	آیا تصوف زائیده نقشه خطرناک بیکانگان بود؟
۳۷۹	کشف و شهود	۲۸۷	نقش آراء هندی، در تکوین و تحولات تصوف در اسلام
۳۹۴	چرا عقاید تصوف زیر پرده رفت؟	۲۹۳	شعار فقر
	مساعی صوفیه در تطبیق تصوف با اسلام	۲۹۴	دیوانای بودائیان و مراقبه صوفیان
۳۹۷	نقش افکار عرفانی ایران در تصوف اسلامی	۳۰۰	خرقه پوشی
۴۰۵	۱. بطور غیر مستقیم	۳۰۲	ریاضت کشی و خانه بدوشی
۴۰۶	۲. تصوف اسلامی در دامن عرفای ایرانی		

بخش پنجم

تحولات و ادوار تصوف و عرفان پس از قرن سوم و چهارم هجری

۴۲۴	در قرن ششم و هفتم هجری	۴۱۲	رونق تصوف و عرفان در فارس و خراسان
	اعتدال در صوفیان قرنهای هشتم و نهم هجری	۴۱۶	دیگر صوفیان قرن پنجم
۴۳۴	دوران افتراق عرفان نظری از تصوف رسمی قرنهای دهم، یازدهم	۴۲۰	خانقاه، زادیه، دویره
۴۴۳	۱. عرفای غیر صوفی	۴۲۲	سلسله‌های صوفیه در قرن پنجم
۴۴۶	۲. صوفیان غیر عارف	۴۲۳	تذکره‌های قرن پنجم
۴۵۲			تحولی نوین در تصوف و عرفان

بخش ششم
عرفان متعهد و عارفان ربانی

۴۶۱ | ۴۵۷ | عرفای ربانی | خصائص عارفان ربانی

بخش هفتم
سلسله‌های معروف صوفیه

۴۸۵ | ۴۷۴ | تصوف و تشیع در ایران | خرقه ارادت و خرقه تبرک
۴۸۳ | ۴۷۵ | فهرست منابع و مآخذ | سلسله‌های صوفیه
۴۷۹ | نسبت صحبت و نسبت خرقه

۴

یادداشت نشر جدید

یادداشتهای این کتاب نخست در سالهای ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ تنظیم و دوباره نویسی آن تا سال ۱۳۴۱ پایان یافت و در این مدت بصورت مقالاتی در برخی از مطبوعات آن زمان منتشر شد و سپس در سال ۱۳۴۴ چاپ شد و پس از تجدید نظر کلی و اضافه نمودن چند فصل، تکمیل آن تا سال ۱۳۶۵ بطول انجامید و با آخرین تجدید نظر در سال ۱۳۶۶ بصورت کنونی تقدیم علاقه‌مندان پژوهشگر تصوف و عرفان گردید.

عباسعلی عمید زنجانی

مردادماه ۱۳۶۶

پیشگفتار

همه مقوله‌های هستی و واقعیت‌های عینی را می‌توان در قلمرو عقل و ادراک بشری بنحوی مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار داد ولی در این میان مقوله‌هایی چون تصوف و عرفان را که برتر از مقام تصور، تصدیق و یافته‌های بشری است و از امور شهودی می‌باشد، مشکل است بتوان آن را با عقل و ادراک عادی شناخت بویژه که مدعیان این وادی پای استدلالیان را سخت بی‌تمکین دانسته و گفته‌اند:

آنکه تصوف و عرفان را نیافت هرگز آن را شناخت!
با چنین تصور و استنباطی هرگونه پژوهشی در زمینه پیدایش و تحولات تصوف و عرفان محکوم به پیشداوری و از طرف یابندگانش سردود است.
ولی آنچه که ما در این کتاب آن را به بحث گذارده‌ایم بررسی محتوای تصوف و تحلیل مراحل و مراتب عرفان نیست. بلکه در این پژوهش ما در حقیقت به مسئله علل و منابع می‌پردازیم و دیگرگونیها و تحولاتی را که در شرایط گوناگون بر این پدیده بشری عارض گردیده مورد مطالعه قرار می‌دهیم لریچه در این میان با چهره‌های مختلف و نمودهای در حال تحول آن نیز آشنا می‌شویم ولی هرگز بررسی و تحلیل محتوا در این پژوهش منظور و مقصد اصلی نیست زیرا که هر نکته مقاسی دارد و هر بحث مقالی.

در زمینه تصوف و عرفان نیز مانند بسیاری از مقوله‌های مشابه نظرات افراطی و تفریطی وجود دارد که توأم با تعصبات و پیشداوریها و نقطه نظرهای به دور از منطق و استدلال است. باید اعتراف کرد که گام نهادن در چنین وادی پرکشمکشی بمعنی استقبال یک سلسله وسوسه‌ها و تشویشها و یکسونگریها و

نفوذناپذیری از یکی از دوسوی تعصبهاست و به آسانی نمی توان از آثار منفی آن رهایی یافت (الاما رحم ربی).

با این وصف ضرورتی که در این پژوهش بچشم می خورد و بر صاحب نظران پوشیده نیست علی رغم دشواری راه ما را بر فائق آمدن بر مشکلات و سوانح آن وادار می سازد و پیمودن پیچ و خمهای آن را اجتنابناپذیر می کند. تصوف و عرفان با تمام ویژگیها که آن دو را در مقایسه با ادیان متمایز می سازد از خصائص عمومی ادیان و مذاهب مستثنی نیستند و مانند هر دین و مذهبی دارای تاریخ و سیر تحولات ویژه می باشند و از این نقطه نظر که دارای یک سلسله عقاید و باورها و التزامات و الزامات هستند در یک دید کلی جزء ادیان و مذاهب شمرده می شوند و براین اساس پژوهش در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان را می توان جزئی از مجموعه مطالعات ادیان و مذاهب بشمار آورد.

بیشک ارزش مطالعه تاریخ ادیان و مذاهب تنها از نقطه نظر شناخت تاریخ فکر بشر و یا پی بردن به عوامل حوادث و تاریخ عمومی اقوام و ملل گذشته و بالاخره از نظر موقعیت و اهمیت تاریخی آنها نیست.

گرچه ادیان و مذاهب بنوبه خود در تکامل و تحولات فکر و فرهنگ بشر تأثیر فراوان داشته و از نظر تاریخ عمومی نیز یکی از بزرگترین عوامل محرک تاریخ انسانها و حوادث و وقایع مهم اقوام و ملل بشمار می رود و از اینرو مطالعه تاریخ ادیان و مذاهب بمنظور درک تحولات فکری و تاریخ عمومی بسیار مؤثر و حایز اهمیت فراوان است.

ولی صرفنظر از این نتایجی که می توان از تاریخ ادیان و مذاهب بدست آورد، عمده ارزش این مطالعه مربوط به جهات و نتایجی است که عاید خود ادیان و مذاهب می شود.

زیرا پرواضح است که تنها با مطالعه دقیق تاریخ ادیان و مذاهب است که می توان موقعیت هر کدام از آنها را در برابر سایر مذاهب روشن نموده و سیر تحولی و تطورات آن را نشان داد و احتیاج به توضیح ندارد که این مطلب یعنی شناسائی موقعیت ادیان و مذاهب و ترسیم صحیح منحنی تحولاتی که در آنها رخ داده است از نظر بحثهای مربوط به عقاید و مذاهب تا چه اندازه حایز اهمیت می باشد؟

می توان گفت: تاریخ هر عقیده و مذهبی بمنزله آئینه ای است که بطور کاملاً طبیعی می تواند واقعیت و اساس (صحیح یا ساختگی) آن عقیده و یا مذهب را نشان دهد.

روی این اصل، در بررسیها و بحثهایی که در باره هر یک از ادیان و مذاهب - چه بمنظور دفاع و یا انتقاد - صورت میگیرد، دانستن تاریخ پیدایش و ادواری که مذهب و آئین مورد بحث در طول تاریخ به خود دیده و همچنین رابطه‌ای که از نظر تأثر، و تأثر فکری و عقیدتی با ادیان و مذاهب و مکاتب فکری دیگر داشته برای کسانی که در صدد مطالعات و بحثهای تحقیقی عمیق هستند کمال ضرورت را دارد.

ولی در عین حال نباید فراموش کرد که این، نتیجه‌ای است که پس از مطالعه و بررسیهای بیطرفانه لازم، از تاریخ ادیان و مذاهب بدست می‌آید، نه آنکه منظور فوق از ابتدا هدف بحثهای تاریخی بوده باشد.

گرچه تاریخ ادیان و مذاهب از زمانهای بسیار قدیم در میان اقوام و ملل مختلف و پیروان مذاهب همواره مورد توجه بوده و مردم با یک عنایت خاصی که از عقاید مذهبی آنها سرچشمه می‌گرفت نسبت به حوادث و وقایع مذهبی و تاریخ زندگانی پیشوایان و رجال مذهبی ابراز علاقه می‌نمودند و معمولاً به کسانی که در این قسمت اطلاعات بیشتر و جامعتری داشتند به دیده احترام و قداست می‌نگریستند. ولی منظور اصلی و هدف اساسی از این تاریخ و حوادث مربوطه، جز مرگرمی و یا تحریک احساسات مذهبی چیز دیگری نبود و حتی در بعضی از مواقع همان حوادث خشک و بیروح تاریخی هم مورد دستبرد واقع شده و افراد متعصب، آنها را از صورت طبیعی و واقعی خود بیرون آورده و در قالب حوادث غیر عادی و اعجازآمیز جلوه می‌دادند و از این راه بمنظور اثبات حقانیت عقاید و یا دفاع از مذهب متبوع خود استمداد می‌نمودند.

این بود که اغلب در نقل داستانها و قضایا و شرح حال رجال مذهبی، پیرایه‌ها و افسانه‌های نادرستی به متن حوادث افزوده می‌شد و با سرور زمان بتدریج همان پیرایه‌ها و افسانه‌ها نیز جنبه قداست پیدا کرده و حساسترین و مهمترین حوادث تاریخ ادیان و مذاهب را تشکیل می‌داد!

در این دوره که باید آن را نخستین دوره بحث تاریخ عقاید و مذاهب نامید نه تنها توجهی به اسرار و علل حوادث و قضایای مربوط به مذاهب نمی‌نمودند بلکه اصولاً صحت و سقم این قضایا و وضع روحی و اخلاقی ناقلین آنها نیز چندان مورد توجه قرار نمی‌گرفته است، بدیهی است با ترقی و رشد فکری بشر این روش غلط نمی‌توانست ادامه داشته باشد و لذا با پیدایش مورخین نقاد، عمر این دوران بالاخره سپری گشت و قسمتی از حوادث و داستانها و افسانه‌های مذهبی مورد مطالعه و انتقاد مورخین قرار گرفته و در باره ناقلین و راویان حوادث نیز

توجه و دقت بیشتری مبذول گردید.

ضمناً در باره طرز استفاده از قضایا و حوادث مذهبی و تاریخ زندگانی رجال دینی در این دوره نیز تجدید نظر بعمل آوردند و آن را از وسیله سرگرمی و تفریح خارج کردند و معتقد شدند که از این تاریخ باید از آن بعنوان یک وسیله تنبه و پند و عبرت استفاده کرد.

ولی متأسفانه در این دوران هم که تا دوسه قرن اخیر ادامه داشت با وجود عنایت و دقتی که در صحت و سقم مطالب و حوادث مصروف می شد به فلسفه تاریخ و تجزیه و تحلیل حوادث و قضایای مربوط به ادیان و مذاهب، توجه قابلی نمی شد و مورخین در این باره کمتر به بحث و تحقیق می پرداختند، تا آنکه از مدتی قبل روش نوینی در مطالعات تاریخی پیدا شد و عده ای از دانشمندان و محققین در زمینه بررسی تاریخ عمومی بجای مطالعه و نقل حوادث و قضایای خشک و بیروح تاریخی دست به یک سلسله تحقیقات عمیق و ریشه ای زده، حوادث و قضایای تاریخی را بعنوان رشته های علل و معلول، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و روابط آنها را از نظر اصل و قانون عمومی مسلم «علت و معلولیت» عمیقانه بررسی کردند.

و در مورد هر واقعه و حادثه ای بجای آنکه آن را بطور مستقل و جدا از قضایای دیگر در نظر بگیرند بعنوان پاره ای از سلسله طولانی حوادث تاریخی که با رابطه علت و معمولی بهم پیوسته و یک رشته واحدی را تشکیل می دهند مورد مطالعه قرار دادند و به جستجوی عوامل پدیدآورنده آن پرداختند.

این شیوه تحقیقی مطالعه تاریخ که بعدها به نام فلسفه و آنالیز تاریخ معروف شد ابتدا در باره تاریخ عمومی بکار بسته شد و سپس دامنه آن به تاریخ علوم و تاریخ ادیان و مذاهب نیز گسترش یافت.

البته ارزش و میزان صحت این نوع مطالعه بسیار روشن است، زیرا هر پدیده تاریخی تحت شرایط خاص و سلسله عوامل مخصوصی بوجود می آید که برای پی بردن به حقیقت آن نمود تاریخی باید تمام آن شرایط و عوامل را در نظر گرفت و موضوع را از روی همان سلسله علل و شرایط تعقیب نمود و قدم بقدم با واقعیات تاریخ به پیش رفت ناگفته پیداست تنها شرط صحت این روش مطالعه تاریخ این است که مطالعه کننده باید خود را از تمام حب و بغضها خالی نموده و تابع واقعیات و متن حقیقی تاریخ باشد و از تطبیق و تحریف آن به هر نحو و عنوانی خودداری ورزد.

باید اعتراف کرد که عده ای از دانشمندان و مستشرقین اروپائی در زمینه بکار بردن شیوه فوق الذکر در مورد تاریخ ادیان و مذاهب نیز گوی سبقت از

سایرین ربوده و با تحقیقات و بررسیهای عمیقانه خود در این باره نیز سر رشته ابتکار را بدست گرفتند.

بدیهی است منظور ما تصحیح تمام گفتارها و تحقیقات مستشرقین مسیحی اروپائی نیست، چه، اغلب مستشرقین بر اثر کمی اطلاعات و حتی در پاره‌ای از موارد به جهت مقاصد شوم و مأسوریت‌هایی که از طرف دولتهای متبوع خود داشته‌اند از اشتباه و خطا و حب و بغض مصون نمانده و مرتکب بزرگترین خیانت یعنی تحریف تاریخ نیز شده‌اند!

ادیان اصیل و بزرگ این امتیاز را دارند که تاریخ آنها تا اندازه‌ای روشن و صریح و در دست است.

البته منظور این نیست که تاریخ ادیان بزرگ به شیوه و روشی که گفته شد در زمانهای گذشته مورد توجه مورخین بوده و کتابهای منقح و باارزشی در این زمینه بجای مانده است، چه از بیانات گذشته ما این مطلب بخوبی معلوم شد که روش تحقیقی مطالعات تاریخی تنها از یکی دو قرن اخیر آغاز شده بلکه منظور از روشنی و صراحت تاریخ ادیان اصیل این است که در این باره بقدر کافی متون قابل توجه و اعتمادی که بتوان به آسانی روی آنها شیوه صحیح مطالعه تاریخ را بکار برد وجود دارد و تنها برای بدست آوردن واقعیات و حقایق باید تجزیه و تحلیل عمیقی روی آن متون انجام داد.

در صورتی که این موضوع در باره بیشتر مذاهب فرعی و انشعابی به جهت نبودن متون قابل اعتماد و کافی، کار مشکل و دشواری می‌باشد مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه معمولاً انشعابات که در ادیان رخ می‌دهد و موجب ظهور مذاهبها و مسلکهای مختلفی می‌گردد همواره بر اثر یک سلسله حوادث و اوضاع و شرایط پیچیده‌ای می‌باشد که برای پی بردن به آنها لازم است جهات اجتماعی و سیاسی و اوضاع زمان و محیط و همچنین رابطه مستقیم و غیر مستقیم آنها را با یکدیگر و میزان نفوذ و تأثیر هر کدام را بدقت مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

بدیهی است پیچیدگی این علل و عوامل و فعل و انفعالاتی که در میان خود عقاید و مذاهب وجود دارد بر اشکال و دشواری مطالعه صحیح و عمیق تاریخ اینگونه مذاهب فرعی و انشعابی می‌افزاید و ترسیم منحنی تحولات و تغییراتی را که در طول تاریخ در آنها پدید آمده است بسی مشکلتر می‌سازد.

مذهب و مسلک تصوف نیز که مطالعه تاریخ آن موضوع بحث ما در این کتاب است از جمله همین مذاهب انشعابی است که از اوائل قرن دوم هجری

بر اثریک سلسله مسائل گوناگونی که بعداً مورد بررسی و مطالعه قرار خواهد گرفت در میان مسلمین بروز کرده و تطورات و تحولات بسیار سریع و مختلفی را در طی چند دوره به خود دیده است.

البته تا زمانی که روش تجزیه و تحلیل در تاریخ معمول نشده بود معمولاً قضاوتها در باره اساس و ریشه تصوف (در اسلام) بسیار ساده و سطحی بود و اغلب، آن را مانند سایر مذاهب دیگر اسلامی یک طرز فکر خاص و مذهب مخصوص اسلامی می پنداشتند و بدون آنکه مطالعه دقیقی در چگونگی پیدایش این پدیده تاریخی و عوامل دخیل در تحولات آن بعمل آورده و به سابقه و ریشه های تاریخی آن توجهی داشته باشند تنها به بررسی و انتقاد از عقاید و سبانی آن اکتفا می نمودند.

و از طرف دیگر طرفداران و سران صوفیه نیز بدون کوچکترین توجه و اعتنا به حقایق تاریخی، مسلک تصوف را بعنوان هسته مرکزی و باطن اسلام معرفی می نمودند و مدعی بودند حقیقت و روح اسلام همان مذهب تصوف است و بقیه همه قشر است و ظاهر!

ولی پس از آنکه شیوه تحقیقی تجزیه و تحلیل (آنالیز) در تاریخ عمومی و تاریخ علوم و ادیان و مذاهب معمول گردید بالاخره این طرز مطالعه به مسلک تصوف نیز کشیده شد و کم کم تاریخ تصوف نیز مانند سایر نمودهای اجتماعی و مذهبی تاریخ مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت و در اثر یک سلسله تحقیقات و بررسیهای دقیق تاریخی روشن گردید که این مسلک تنها مولود فکر و پایه صد درصد اسلامی نبوده بلکه سلسله عوامل دیگری نیز در تکوین و نمو و سیر تحولی آن سهم هستند و مطلب، خیلی پیچیده تر از آن است که مخالفین و یا طرفداران تصوف فکر می کرده اند.

البته در این باره هم مستشرقین اروپائی پیشقدم بوده و کتابها و رساله های زیادی در زمینه تاریخ تصوف نوشته و انتشار داده اند.

فهرستی که ذیلاً از نظر خوانندگان محترم می گذرد نمونه ای از این رساله ها و کتابهای مستشرقین در زمینه فوق است:

۱. عرفای اسلام، تألیف پرفسور آربری.
۲. مقدمه تصوف تطبیقی، تألیف ژاک دومارکت.
۳. عرفای اسلام (صوفیه اسلام)، تألیف نیکلسون.
۴. تصوف شرقی، تألیف پامر.
۵. صوفیگری و وحدت وجود نزد ایرانیها، تألیف ثلوک.
۶. تاریخ ادبی ایران، (بحث مربوط به تصوف)، تألیف ادوارد براون.

۷. تصوف و دین مقدس اسلام، تألیف کلدفیلر.
۸. ساعاتی که با صوفیان گذشت، تألیف وان.
۹. فرهنگ اسلام (لغت صوفی)، تألیف هیوز.
۱۰. تاریخ شعر در عثمانی، تألیف گیب.
۱۱. زهد و تصوف در اسلام، تألیف کلدزیهر.

ولی متأسفانه از کتابهای مزبور جز کتاب اخیر (زهد و تصوف در اسلام)، که توسط یکی از نویسندگان فاضل، به فارسی ترجمه و انتشار یافته و آنچه که در نوشته‌های مرحوم دکتر قاسم غنی از آنها استفاده و نقل شده بدست ما نرسیده است و در هر حال تحقیق و بررسی در زمینه تاریخ تصوف ابتدا از طرف عده‌ای از مستشرقین آغاز گردید و از نیم قرن اخیر در ایران نیز از آنجا که تصوف با ادبیات فارسی رابطه نزدیکی دارد مطالعات و تحقیقات مزبور توسط عده‌ای از اساتید دانشگاه تهران دنبال شد و کتابهایی نیز برشته تحریر درآمد و نظر بداینکه مقصود عمده این نویسندگان همان جهات ادبی بوده لذا اینگونه نوشته‌ها معمولاً با آب و تاب و حماسه‌های ملی نیز که قهراً رنگ دیگری به چهره واقعی تاریخ می‌دهد همراه شده است.

ما در این کتاب کوشیده‌ایم تاریخ تصوف را بر طبق متونی که در دست داشته‌ایم از ریشه‌های اولیه آن گرفته و اصل پیدایش و سیر تحولی آن را با روشی که در بیانات گذشته توضیح دادیم بدون هیچگونه اغراق و آب و رنگ و یا طرفداری و یا عناد و نظر مخالفی مورد مطالعه قرار دهیم و هدف ما در این مطالعه و بررسی تنها درک حقایق تاریخی و کشف چهره واقعی و حقیقت تصوف از نظر تاریخی است گو اینکه پس از خاتمه مطالعه دقیق این پدیده تاریخی حقایق برخلاف آنچه که طرفداران تصوف و یا مخالفین سرسخت آن می‌بندارند بدست آید و این حقایق را خوانندگان محترم پس از مطالعه دقیق این کتاب بخوبی درک خواهند نمود.

البته نگارنده مدعی آن نیست که حق مطلب را در این زمینه ادا نموده و در مطالعات خود از خطا و اشتباه کاملاً مصون مانده است حد در حد مسئله پیچیده و بغرنجی که کمتر روی آن بیطرفانه و بیطرفانه بحث و مطالعه شده اشتباه و قصور بسیار طبیعی است.

ولی در عین حال نگارنده از آنچه که لازمه تحقیق و مطالعه و تدقیق بوده در مدت قریب به چهار سال که به‌تهدیه و تنظیم مواد این کتاب اشغال داشته قصور و مضایقه ننموده و سعی کرده است که خود را از قید تمسک و

تأثیر کتب مخالف و یا طرفدار تصوف بر کنار دارد.

تاریخ تصوف را می‌توان در سه قسمت کلی زیر مورد مطالعه قرار داد:
۱. پیدایش ریشه‌های اولیه نوع طرز فکر صوفیانه و بررسی مراحل ابتدائی تصوف در میان اقوام و مللی که تحت تأثیر و نفوذ این ایدئولوژی خاص قرار گرفته‌اند.

و در این قسمت ما با سابقه این ایدئولوژی تا ظهور آئین اسلام آشنا می‌شویم.

۲. پیدایش اولین نموده‌های تصوف در اسلام و مطالعه و بررسی علل و عوامل توسعه آن در میان مسلمین.

۳. سیر تکاملی و تحولات و نمو تصوف در ادوار و قرون مختلف و ترسیم منحنی‌های صعودی و نزولی روح تصوف از بعد از نیمه قرن دوم هجری تا عصر حاضر.

بخش اول

پیدایش ریشه‌های اولیه تصوف

تصوف يك ایدئولوژی خاص درباره فلسفه زندگی

قبل از آغاز مطالعه تاریخ تصوف و پیدایش ریشه‌های اولیه آن در میان اقوام و ملل و مذاهب و مکاتب فکری گذشته باید به این نکته توجه داشت که تصوفی که ما در اینجا از سابقه و تاریخ آن در ادوار ماقبل اسلام بحث می‌کنیم به آن معنی از تصوف که اکنون در میان مسلمین اشتهار دارد نیست، گویانکه در اصل طرز فکر و قسمتی از مبانی و اصول اساسی با یکدیگر اشتراک و رابطه نزدیک دارند.

«تصوف» مورد مطالعه ما در اینجا عبارت از یک نوع ایدئولوژی مخصوصی است که معمولاً تحت پاره‌ای از شرایط و اوضاع و جهات درونی و محیط زندگی انسان در افکار و روش زندگی وی نفوذ کرده و او را از زندگی دامنه‌دار و پردردسر اجتماعی و دنیوی مستغرق و مشغول به یک زندگی ساده و بی‌آلایش فردی و ترك لذت و مشغولیت نفسانی و مظاهر و بهره‌های دنیوی، و ریاضت‌دشی و اعتزال می‌شاند و دست هنرمند تخیل را چنان نیرویی بخشد که در مقابل تمام این محرومیتها و ریاضتها با تصور ایده‌آلهای جذاب و عوالم زیبا و رؤیاهای شیرین،

وی را تسلی بخشیده و وجدان و عواطف مضطربش را تسکین دهد.
و عبارت دیگر طرز تفکر صوفیانه عبارت از یک نوع تفسیر خاصی
است از فلسفه زندگی که عده‌ای بر اثر یک سلسله جهات و شرایطی که
بعداً گفته خواهد شد از آن پیروی می‌کنند.

اثر این تفسیر گرچه بیشتر در جنبه حیات دنیوی و مادی ظاهر
می‌گردد ولی همواره با تأثیرات خاصی در حیات فکری و نظری نیز همراه
بوده و شدت و ضعف این دو جنبه و کفه معمولاً تحت شرایط و عوامل
مختلف تفاوت می‌کند.

اثر این طرز فکر از روش علمی پشت‌پازدن به تمام قیود زندگی دنیوی
ولذائد و خواسته‌های نفسانی و فرار از دنیا و تحمل مشاق و شکنجه‌های
جسمانی و اعتزال و بازگشت به طبیعت است و از جنبه نظری هم عبارت
از همان افکار و تخیلات تند و سرکش و پناه‌بردن به رؤیاهای شیرین
و عالم پهن‌آور خلسه و خیال و وهم و در نتیجه حکومت خیال بر عقل
می‌باشد.

و با یک تعبیر دیگر می‌توان مفهوم و دورنمای تصوف (بمعنی
کلی و وسیع آن) را چنین ترسیم نمود:

تصوف یک نوع روش خاصی در زندگی است که اطمینان و
راحتی و تسکین درونی و سعادت ایده‌آل شخص صوفی را از غیرراه کار
و کوشش و نظامات و فعالیت‌های عادی زندگی بوسیله تحمل مشقات و
زهد و ترك لذائد و بالاخره با پیروی از اصل «فرار از زندگی مادی»
تأمین می‌نماید.

و همچنین از جنبه نظری هم باید تصوف را یک نوع ایدئولوژی
مخصوصی دانست که عده‌ای تحت شرایط خاص زندگی برای بدست آوردن
حقایق ماوراءالطبیعه و توجیه اسرارجهان هستی از غیرراه عقل و برهان
و علوم از آن پیروی می‌کنند و راه صحیح را در طرق کشف و شهود

و اشراق و الهام و درون بینی و روشهای غیرعادی می پندارند.
 البته روشهای صوفیانه اغلب با آزادی کامل نسبت به قیود و
 حدود مذاهب و ادیان همراه است و لذا در بیشتر موارد رهائی از جمود
 و نظامات محدود کننده دینی خود علت عمده تمایلات صوفیانه کسانی
 که دارای روح سرکش و خیال پرور و از نظر زندگی و تعقل بی انضباط
 هستند محسوب می شود.

عوامل پیدایش این طرز فکر

انسان موجودی است که در سرشت وی یک سلسله قوا و نیروهای
 فکری و ادراکی و همچنین انبوهی از عواطف و غرائز و احساسات
 گوناگون نهفته است و مجموعه همین نیروها و غرائز است که شخصیت
 نوعی انسان را تشکیل و از سایر جانداران امتیاز می بخشد.
 این قوای ادراکی و عواطف و غرائز از روی یک نقشه و هدف
 حکیمانه ای بر طبق نیازمندیهای که انسان در زندگی و مسیر هدف
 وجودی خود احساس می کند در ساختمان وجود وی بکار رفته و همبستگی
 و ارتباط و هماهنگی خاصی بین آنها برقرار گردیده است فکر و اراده
 و تخیل و... همچنین غریزه حب ذات و حب جمال و عشق به کمال
 و اعتقاد به مبدأ اعلی و کمال اتم و... همه و همه تجهیزاتی است که
 آفریدگار حکیم، انسان را بدانها مجهز نموده تا وی بتواند با استفاده
 مشروع از آنها به شئون زندگی خود سروسامان بخشیده و در زندگی عالی
 انسانی موفق و در سیر تکاملی معنوی و روحی مطلوب و همچنین در
 بهره برداری و رفع نیازمندیهای مادی و حیات دنیوی نه وسیله تأمین
 نیازمندیهای معنوی می باشد کامیاب شود و در این راه صعب العبور و
 پرپیچ و خم که کوچکترین انحراف و ضعف و زبونی ممکن است به قیمت
 از دست دادن سعادت و هدف عالی انسانی تمام شود استعداد کافی

برای مقابله با مشکلات و موانعی که فراراه وی پیدا می‌شود داشته باشد و بتواند با تفکر صحیح و اراده آهنینی که از عشق به هدف عالی و کمال مطلوب سرچشمه می‌گیرد بر تمام مشکلات شئون حیاتی خود فائق آمده و در مسیر هدف وجودی انسانی مدارج عالیه کمال را پیماید. زندگی یک نوع مبارزه‌ای است که انسان به منظور رسیدن به مقصد عالی سعادت و کامیابی از حیات (همانطوری که از آغاز خلقت انسان چه از نظر مادی و جسمانی و چه از نظر روحی و معنوی برای او پیش بینی شده) باید به استقبال آن بشتابد و به مقتضیات آن تن در دهد. بدیهی است در این مبارزه حیاتی ناگزیر نیازمند به یک سلسله قوا و استعداداتی می‌باشد که بتواند موفقیت وی را در این مبارزه تضمین و تأمین نماید.

روی این اصل مسلم، نقشه کش حکیم سازمانهای جهان هستی سازمان وجودی انسان را نیز به انواع نیروهای ادراکی و غرائز و احساسات مختلفی مجهز نموده تا با حفظ اعتدال و هماهنگی بین آنها بسوی هدف وجودی و سرمنزل مقصود گام بردارد.

پرواضح است انسان وقتی می‌تواند از این وسائل و نیروهای گرانمایه سعادت نتیجه مطلوب را بگیرد که بهره‌برداری از آنها بطور طبیعی و بروفق همان هدف آفرینش یعنی با حفظ اعتدال و هماهنگی و بدون افراط و تفریط باشد.

اما اگر در استفاده و کیفیت بکار بردن آنها افراط و تفریطی روی دهد مثلاً برای حب ذات یا عشق به کمال و یا تخیل و سایر عواطف و احساسات بیش از آنچه که درخور آنهاست، اهمیت و میدان داده شود بطوری که قوای فکری و سایر نیروها و خواسته‌های انسانی را تحت الشعاع قرار گرفته و قلمرو نفوذ آنها بر تمام شئون زندگی مادی و معنوی انسان گسترش یابد در این صورت لطامت جبران ناپذیری

برقسمتهای دیگر سعادت انسانی وارد آمده و تعادل حیاتی که ضامن سعادت واقعی و همه جانبه شخص بود از بین می رود و در حقیقت همین قوا و غرائزی که می بایست ضامن نیکبختی و تعالی و تکامل انسان گردد وی را از راه راست و معتدل زندگی طبیعی و فطری منحرف نموده و به پیغوله ها و پرتگاههای هولناکی می کشاند.

با توجه به این مقدمه بخوبی روشن می شود که طرز تفکر صوفیانه از همینجا سرچشمه می گیرد و عامل اصلی بروز آن را باید در همان نحوه بهره برداری از نیروهای سازمان وجودی خود انسان جستجو کرد. اصل این طرز فکر افراطی از اینجا شروع می شود که انسان به تخیل بیش از عقل و قوای ادراکی میدان می دهد و در اعتقاد به مبدأ اعلی و کمال اتم و همچنین عشق به کمال و جمال و تشخیص سعادت مطلوب راه انحراف و افراط پیش می گیرد و در مقابل، نسبت به مقتضیات جسمانی و حیات مادی و نیازمندیهای آن به تفریط دچار می گردد.

اما علت این افراط و تفریط و اختلال درونی را باید در شرایط و اوضاع خارجی و محیط زندگی جستجو کرد.

طبیعی است، در محیطی که ظلم و ستم و فساد رواج دارد و در اثر آن کابوس محرومیت و ناآرامی و شکست و یأس و بدبینی بر سرده مستولی گشته، عکس العملی که در روحیه افرادی که در اثر ناامنی و آشفتگی اوضاع و محرومیت و شکست و نوسیدی از پای درآمده اند بوجود می آید جز تنفر از زندگی مادی و پناه بردن به تخیل و بالاخره درویش منشی و افراط و تفریط نخواهد بود؟!!

و بنابراین می بینیم در محیطهای ناامن و جامعه های آشفته ای که وضع اجتماعی طاقت فرسای آنها تحقیر زندگی و عقل و استدلال را ایجاب می کند و یا در جامعه هایی که دنیاپرستی و غیاشی و تجملات زندگی مادی و فساد اخلاق و اختلافات شدید طبقاتی محرومین و روح

افراد حساس وحاد را از وضع موجود متنفر و به یأس و سلب اعتماد و بدبینی سوق می دهد معمولاً طرز فکر فوق و افکار افراطی صوفیانه پدید آمده و در اندیشه ها ریشه می دواند وعده های برای اینکه در مقابل همه این فشارها و شکنجه های روحی و محرومیتها و ناکامیهای زندگی خارجی آرایش و تسلی خاطر یابند خود را به دامن تصوف می افکنند و به عوالم و رؤیاهای شیرین و ایده آلهای جذاب پناه می برند و از دنیا و زندگی دنیوی اظهار تنفر می کنند.

البته افرادی که مبتلا به ضعف تدبیر و اراده و نیروی استقامت هستند بیشتر در معرض اینگونه افکار و افراط و تفریطها واقع می شوند. و از طرفی هم مشکلات فکری و نظری بشر که از روز اول در جلو دید عقل وی بصورت معماهای جهان هستی و زندگی مجسم می شده در سوق دادن او به این طرز فکر افراطی بی تأثیر نبوده است زیرا پرواضح است میزان قدرت فکری بشر و قوای عقلانی وی هنوز به آن مرتبه نرسیده بود که بتواند به تنهایی از عهده حل مسائلی که مربوط به اسرار صنع پروردگار جهان پهناور هستی می باشد برآید. انسان متفکر همواره درباره مسائلی از قبیل: «سرچشمه هستی و آفرینش از کجاست؟»، «سرانجام سیر قافله عظیم حیات بشری و جهان آفرینش چه سان خواهد بود؟»، «روح چیست؟»، «حقیقت جهان کدام است؟»، «هدف زندگی انسانی» و «سعادت نهائی و حقیقی انسان چیست و از چه راهی حاصل می شود؟» و... فکر می کرده و درباره حل صحیح آنها از نیروی عقل و فکر استمداد می جسته است.

ولی بالاخره نقصان فکری و عقلی وی ناگزیر او را برآن می داشت که حل این معضلات و معماها را که با سعادت و کمال وجودی او همبستگی دارد به دست نیرومند خیال و احساسات ذوقی بسپارد تا بدین وسیله از فشار و اضطراب وجدان رهائی یافته و مشکلات خود را

به آسانترین وجه با تفسیرهای شاعرانه و تخیلات و رؤیاهای شیرین حل سازد.

اصولاً انسان هر قدر متفکر و از نیروی عقل و ادراک بهره وافی داشته باشد بالاخره از درک صحیح و حل واقعی اینگونه مسائل و صدها مسئله مشابه دیگر که مربوط به عالم ماوراء طبیعت و زندگی مادی و اسرار و دقائق معنوی آفرینش می باشد ناتوان است، تنها کسی می تواند این معماها و مسائل روحی را حل و تفسیر صحیح نماید که از روابط معنوی و اسرار نهفته ای که در عوالم ماوراء این جهان مادی و در پشت پرده طبیعت در جریان است باخبر باشد و قوانین و فرمولهای روحی را همچون قوانین و سنن لایتغیری که در جهان طبیعت و در میان موجودات طبیعی این جهان حکومت می کند بشناسد و مقتضیات آنها را درک کند.

بدیهی است این نقش بجز از آفریننده این عوالم و قوانین و روابط آن از عهده هیچ انسان متفکری ساخته نیست تنها اوست که با علم غیرمتناهی خود که تا اعماق و دل کوچکترین ذرات و موجودات عوالم هستی نفوذ و راه دارد راه حل این معضلات و مشکلات روحی و فکری بشر را می داند و تنها اوست که باید بشر ناتوان را در این باره هدایت و ارشاد نموده و در تاریکیهای زندگی چراغ روشن و هدایت بخش فراراه عقلش بیفروزد باشد که راه نعال و سعادت را پیش گیرد و از گمراهی و بدبختی رهائی یابد.

اینجاست که ضرورت وجود پیغمبران و برگزیدگانی که با سرچشمه حقیقی علم و عوالم غیب ارتباط دارند و با نیروی مرموزی که آنها را هدایت می کند می توانند راه حل صحیح تمام مشکلات روحی بشر و آنچه را که مربوط به سعادت حقیقی و جاودانی وی می باشد از راه وحی دریافت نموده و به بشر ابلاغ نمایند بخوبی روشن می شود.

روی این اصل مسلم، بشر ناگزیر باید از تعالیم و روشهای فکری و عملی انبیاء پیروی نماید و در روشنائی انوار پرفروغ وحی و تعالیم حیاتبخش پیاسبران الهی بسوی سعادت و کمال مطلوب انسانی گام بردارد تا بتواند به حل گره‌ها و مشکلات روحی خود توفیق یافته و به سعادت ابدی نائل آید.

و در غیراینصورت ناکامی و انحراف برای او اجتناب‌ناپذیر بوده و بالاخره فشار و اضطراب وجدان او را بخاطر حل همین مشکلات و گره‌های روحی به بیراهه و افراط و تفریط خواهد کشانید چنانکه پیدایش افکار صوفیانه و سبادی تصوف درپاره‌ای از موارد معلول مطلب می‌باشد.

تاریخ پیدایش و نفوذ افکار صوفیانه

بطوری که تاریخ ادیان نشان می‌دهد بشر از قدیمترین ادوار تاریخ و بلکه از همان اولین روزهای زندگی که ما آن را ماقبل تاریخ می‌نامیم همواره از روی خواسته فطری و به راهنمایی عقل پی به وجود نیروئی مافوق طبیعت که خالق و گرداننده چرخهای عظیم جهان پهناور آفرینش و طبیعت است برده و به آن موجود مقدس ایمان داشته و معرفت و بندگی و نیل به قرب او را برای خویشتن سعادت می‌دانسته است.

نهایت طرزتفکر و اعتقاد وی درباره معتقد و ایده‌آل خود متناسب با سطح فکر و میزان رشد و دانش وی بوده و هر اندازه بررشد فکری و وسعت دانش و اطلاعات او درباره اسرار و موجودات شگفت‌انگیز جهان هستی افزوده می‌شده معرفت و تفکرات ایده‌آلی او نیز به همان تناسب کاملتر و عالیتر می‌گشته است.

و از طرفی هم رشته‌های استوار و عمیق عشق به کمالات عالیه انسانی که در تاروپود وجودش بوده او را در جستجوی کمال مطلق

و داشته و در این راه همواره شعله های فروزانی در سراج دلش برسی افروخته است.

و نیز مسلم است که رسیدن به سعادت و حقیقت زندگی برای بشر همیشه محور اساسی ترین آرمانها و شیرین ترین رؤیاها بوده و جستجوی راه وصول به آن، هدف اصلی زندگی روحی و معنوی وی را تشکیل می داده است.

در این میان نیروی تخیل نیز نقش مهمی را بعهده داشته مخصوصاً در برابر نا کامیها و شکستهایی که برای انسان پیش می آمده دست هنرمندش با تصویر عوالم زیبا و رؤیاهای شیرین، وی را تسلی بخشیده و محرومیت های زندگی خارجی وی را بدینوسیله جبران می کرده است. چنانکه همین نیروی خیال و احساسات ذوقی که در سرشت او بوده در حل مشکلات فکری و روحی وی نیز نقش مهمی ایفا نموده پایه و اساس پاره ای از قضاوتها و افکار و عقاید او درباره قسمتی از معما های زندگی معنوی و روش وصول به سعادت قرار گرفته است با بیانات فوق این مطلب بخوبی روشن می شود که زمینه پیدایش افکار افراطی و صوفیانه همواره در اندرون ساختمان روحی و فکری بشر وجود داشته و در مواقعی که عوامل این افراط و انحراف از خارج و محیط زندگی و اوضاع اجتماعی و اخلاقی مساعد می شده افکاری از قبیل فرار از دنیا، ذم و تحقیر زندگی و علم و استدلال و عقل، ریاضت دشی بوجود آمده بازار تخیل و خلسه و ذوقیات و عرفان رونق می گرفته: نهایت، افکار مزبور بنا به مقتضیات اجتماعی و عقاید و آداب گوناگون محیط در عرج بطور خاص و با آداب و عادات و رسوم مخصوصی خود نمایی می کرده است.

و از آنجا که علل و عوامل و شرایط فوق معمولاً در ادوار گذشته تاریخ و در میان اقوام و ملل پیشین وجود داشته است لذا با مراجعه

به تاریخ ادیان و عقاید کهن مشاهده می‌شود که طرز تفکر صوفیانه در اغلب مذاهب کهنسال و مکاتب فکری قدیم ریشه‌دوانیده و بطور متناسب با آداب و تعالیم هرآئین و مکتبی به یک صورت و رنگ خاص ظاهر گشته است.

این مطلب بایمانانی که گذشت کاملاً طبیعی بنظر می‌رسد و جای هیچگونه استبعادی ندارد اگرما ملاحظه کنیم که تاریخ، ریشه‌های اولیه افکار صوفیانه و ایدئولوژی تصوف و سابقه آن را در میان اقوام و ملل مختلف پیشین و مکاتب گوناگون فکری و ادیان و مذاهب کهن بخوبی نشان می‌دهد و حتی سابقه آن را تا حدود سه هزار سال پیش نیز می‌کشاند.

اکنون باید ریشه‌های اولیه این طرز تفکر را در قالب مذاهب و مکاتبی که تحت تأثیر این ایدئولوژی قرار گرفته‌اند مطالعه کرد و میزان نفوذ آن را در میان اقوام گذشته بررسی نمود.

هند زادگاه تصوف

ریشه‌های تصوف در افکار و عقاید هندی

بطوری که از مطالعه تاریخ عقاید و مذاهب هند بدست می‌آید این سرزمین باستانی از زمانهای بسیار قدیم محیط مناسبی برای پرورش افکار صوفیانه بوده و اصول تصوف را در قالب بیشتر مذاهب و مکاتب فلسفی و فکری گوناگونی که در آن سرزمین رواج داشته پرورانده است. اصولاً با مطالعه تقارنی عقاید و مذاهب هندی این مطلب روشن می‌شود که مذاهب و مکاتب فلسفی هند با تمام اختلافات فکری و عقیدتی که در میان آنها وجود دارد همگی یکت ایدئولوژی خاص را تعقیب نموده و در یکجا به هم می‌رسند و این ایدئولوژی همان طرز تفکر و روش افراطی حادی است که ما آن را تصوف می‌نامیم. اصالت سرزمین هندوستان در پرورش افکار صوفیانه بتقدیری روشن است که بامختصر مراجعه به عقاید و مذاهب هندی جای تردیدی باقی نمی‌ماند تا آنجا که بعضی معتقد شده‌اند که هند زادگاه اولیه تصوف بوده و افکار صوفیانه از آنجا به محیطها و به مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است.

«فن کرمر» شرق شناس معروف نتیجه مطالعات و تحقیقات خود

را در این زمینه چنین بیان کرده است:

«تصوف بمعنای اصح کلمه چنانکه در مسالک مختلف ظاهر می شود اساساً از عقاید و افکار هند برخاسته است و مبدأ و مبنای تصوف بالخصوص یکی از مذاهب فلسفی هندوستان که معروف به «ودانتا»^۱ می باشد.»

در اینجا برای توضیح بیشتر مطلب لازم است افکار و مبانی تصوف را از نظر ادیان و مکتبهای فلسفی هند مورد مطالعه قرار دهیم.

عقاید و مذاهب هند

قدیمترین و شایعترین ادیان هندی دو آئین معروف «برهمنائی» و «بودائی» است که هم اکنون نیز در هندوستان و چین و ژاپن و سایر نقاط رواج کامل دارد.

آئین برهمنائی در حقیقت صورت تکامل یافته آئین قدیمی «ودائی» که آلوده به شرک بود محسوب می شود. آئین برهمنائی بیش از سه سال در هندوستان سابقه دارد و در اصل ظاهراً بر اساس توحید و یگانه پرستی بوده ولی به مرور زمان تغییراتی در آن رخ داده و یک سلسله عقاید خرافی و از جمله عقیده «تثلیث» در آن نفوذ کرده است.

کلمه براهما^۲ در لغت سانسکریت بمعنی خدای خالق جهان و «ذات مطلق» تفسیر شده که بعدها بصورت «تریموتری» خدای واحد سه گانه در آمده است.

کتاب مقدس برهمنائی عبارتند از: «الفیدا» و «منافادارماساسترا» و «ماهاباراتا» و «رمیانا» و «بوراما» این کتابها به زبان سانسکریت نوشته شده و تاریخ تألیف آنها به چند قرن پیش از میلاد می رسد. طرفداران آئین برهمنائی پس از ظهور آئین بودائی و جینی برای

1. Vdanta

2. Brahma

آنکه آئین قدیمی خود را از خطر زوال برهانند و همچنان رایج و زنده نگه دارند دست به تغییراتی زده و آئین قدیم را با معتقدات و آداب آئینهای جدید و افسانه‌های عامیانه آمیختند و بدین ترتیب آئینی بوجود آمد که به نام آئین هندو معروف گردید که هم‌اکنون اکثریت مردم هندوستان پیرو این آئین می‌باشند.

پس از آئین برهمنائی آئین بودائی از نظر قدمت و کثرت پیروان در هند حائز اهمیت است. این آئین که از آغاز انتشار آن در حدود دوهزار پانصد سال می‌گذرد اکنون بالغ بر پانصد میلیون پیرو در هندوستان و چین و ژاپن و سیلان و تبت دارد.

بودا در لغت سانسکریت بمعنی عالم و دانشمندی است که به مرتبه کمال رسیده باشد اساس این آئین از شاهزاده‌ای به نام «سیداتا-گائوتاما» است که «بودا» یعنی سرد فرزانه خوانده شده و دو کتاب مقدس «تری پیتا کا» و «پیتا کا» از کتب مقدسه بودائیان می‌باشد.

می‌گویند: هنوز صدسال از مرگ بودا نگذشته بود که میان پیروان او بر سر تفسیر گفته‌ها و دستورالعملهای وی اختلاف نظر شدیدی پیدا شد از اینرو شورائی مرکب از دانایان بودائی بمنظور رفع بحث درباره اختلافات تشکیل گردید ولی از آن شورا نیز نتیجه مطلوب گرفته نشد تا اینکه بالاخره این اختلاف منجر به تفرقه و جدائی شد و بدین ترتیب دو مذهب «هانایانا» و «ماهایانا» پیدا گشت بطوری که هر کدام بنا به فکر و سلیقه خود گفته‌ها و تعلیمات بودا را تفسیر و عمل می‌نمودند.

دیگر از مذاهب قدیمی هندی «آئین جینی» است که مؤسس آن شخصی به نام «ماهاویرا» بود که قبل از بودا چشم از جهان بسته است کتابی به نام «آگاماها» دارد که بعضی از تعلیمات آن در آینده نقل خواهد شد.

و همچنین مذاہب: «یوگ»، «ودانتہ»، «نیاید»، «سانکھیہ»،
«پورواسی ساسا»، «وی شہسیکما» از عقاید و مکاتب فلسفی ہندی
بہ شمار می رود.

فرار از دنیا و ریاضت کشی

مذاہب و عقاید مختلف ہندی در این اصل مشترکند کہ پایہ
و اساس سعادت و نجات، همانا فرار از دنیا و ترک جمیع لذات و مشتہیات
جسمانی ہمراہ با تعذیب و شکنجہ بدنی و دوام بہ ریاضت کشی می باشد.
روی این اصل باید نفس را با انواع ریاضتہای شاقہ و شکنجہ ہا
عادت داد تا بدین وسیلہ علاقہ او از دنیا و خوشیہای جسمانی بالمرہ
قطع گردد.

برہمائیہاں روی اصل تناسخ معتقدند سعادت انسان در محرومیت
و آلام اختیاری است و مجرد از علائق مادی و ترک مشتہیات موجب
نجات در زندگی بعدی می باشد و بازگشت بہ زندگی دنیوی نیز اجباری
است بنابراین رنج و عذاب در زندگی برای انسان ہمیشگی است و
برای نجات، انسان جز کشتن تمنیات و ریاضت دادن نفس و گذشتن از
خوشیہای زندگی راہ دیگری ندارد مذہب و فلسفہ جینی و سانکھیہ نیز
مانند برہمائی از نظر تئوری مبتنی بر بدینی نسبت بہ زندگی مادی است
و سعادت و نجات را در رہائی از قیود مادی و تعلقات جسمانی و بالاخرہ
ترک کلی دنیا می داند.

آئین جین پیروان خود را بہ زہد و خود فراموشی و کف نفس و
یک نوع رهبانیت افراطی دعوت می کند و بہ روزہ گرفتن و برہنگی
اہمیت فوق العادہ قائل است بطوری کہ می نویسند: مؤسس این آئین
خود دوازدمسال تمام در حال زہد و ریاضت کشی و سکوت و برہنگی
و مجرد بسر می بردہ و ہموارہ دور از اجتماع زندگی می کردہ است و

هم اکنون نیز نیمی از جینی ها تنها با یک لنگ بسر می برند.
به عقیده جینی زندگی جز رنج نیست و هوسهای نفسانی منشأ
همه رنجهاست باید هوسها را از خود دور کرد و به ریاضت خود را عادت
داد.

همچنین در مذهب «یوگ» که پیروان آن به نام جوکیان معروفند
انقطاع از جهان مادی بوسیله ریاضتهای جانفرسا و تمرینات شاقه و ترک
همه چیز تنها راه رهایی از تجدید زندگی (تناسخ) و اتصال و اتحاد
با روح کلی است.

ریاضتها و اعمال شاقه و طرز زندگی جوکیان بسیار طاقت فرسات
یک نفر جوکی مدتها با بیحرکتی، قبض حواس، انضباط تنفس، تمرکز
فکر و تلقینات مخصوص خود را شکنجه و ریاضت می دهد و برای اینکه
به مقام برهمنی برسد لازم می داند که از خانه و زن و فرزند دست شسته
به دوره گردی و در یوزه گری پردازد و زهد و ریاضت کشی را پیشه ساخته
در اعماق جنگلها به حالت سکوت و روزه داری بسر برد.

موضوع ترک دنیا و ریاضت کشی در آئین بودا نیز بعنوان یک
اصل مسلم و اجتناب ناپذیر دیده می شود.

آئین بودا دارای چهار اصل اساسی زیر است که می توان همه
آن را در همان یک اصل «فرار از زندگی» خلاصه کرد.

۱. جهان سراسر رنج و عذاب است و الم زندگی از لوازم وجود
است، رنجهای مداوم حال حاضر عذابهایی در گذشته داشت، چنانکه
زجر و شکنجه جانکاهی و محنت باری نیز در آینده دارد.

۲. ریشه و منشأ تمام این رنجها همان آرزوها و خواهشهاست و
تمنای بقا و خوشیها و لذات دنیوی تنها عامل رنجها و شکنجه هائی
است که انسان در زندگی بازگشت با آنها مواجه می شود.

۳. رهایی از علائق مادی و تمنیات و شهوات تنها وسیله

سعادت و نجات از بازگشت به زندگی مادی (تناسخ) است و تنها در صورت دوری جستن از دنیا و بهره‌های آن و کشتن هواهای نفسانی می‌توان از الم نجات یافته و به مرتبه «نیروانا» نائل آمد.

۴. انسان باید همواره برای رهایی از شهوات و تمنیات و علائق مادی نهایت کوشش را از خود ابراز دارد و عقبات و موانعی را که میان او و اینگونه رهایی حائل است و او را از فرونشاندن آتشهای تمایلات و علائق بازمی‌دارد از میان ببرد.

آئین بودائی روی این چهار اصل انقطاع از دنیا و ترک بهره برداری از مظاهر دنیوی و اعتزال و تحقیر جسم و پشت‌پازدن به لذات و خواهشهای نفسانی و ترک ازدواج و خانه‌داری و سایر تعلقات مادی و بالاخره ریاضت کشی و فقر را تعلیم می‌دهد.

وضع زندگی راهبان بودائی طوری است که از مال دنیا تنها به یک «کاسه گدائی» اکتفا نموده و در کمال فقر و تجرد زندگی می‌کنند و با پای برهنه و وضعی رقت‌بار مرام خود (چهار اصل سابق-الذکر) را در شهرها و دهکده تبلیغ می‌نمایند.

از بودا نقل شده که وی صریحاً اعلام کرده است که: کسی که فقر نصیبش شده و از هر چیزی محروم و از هر خوفی بدور باشد من او را برهن می‌نامم^۱.

اصولاً فقر از عادات مخصوص بودائیان و مرتاضان بودائی شمرده می‌شود و از اینرو مرتاضان بودائی را به نام «فقرا» نیز می‌نامند. داستان زندگی بودا که مورخین در کتابهای مربوط به تاریخ ادیان از منابع بودائی نقل کرده‌اند بهترین نمونه بارز عملی تعالیم سابق الذکر می‌باشد.

۱. برهن به عقیده هندیان قدیم یک موجود مافوق انسانی بود که با نیروهای غیبی رابطه داشته و براهما (ذات مطلق) را در انحصار خود داشت.

خلاصه این سرگذشت چنین است که «گوتاما» شاهزاده قبیله «ساکیا» که مدتها در ناز و نعمت و سروری می زیست و زندگی پرتجمل شاهانه ای داشت پس از آنکه با دخترعموی خود وصلت می کند و در نتیجه صاحب فرزند می شود روزی در اثر مشاهده مرد تارک دنیائی انقلابی در روحیه او پیدا می شود و گوتاما را از زندگی پر از تجمل و هیاهوی درباری دلسرد می کند.

گوتاما از آن پس درباره زندگی آن مرد تارک دنیا و وضع زندگی خود به تحقیق و تفکر می پردازد و بالاخره نیمه شبی از بستر خواب برخاسته زن و فرزند و ثروت و جاه و مال و عزت و زندگی شاهانه را ترک گفته سر به بیابانها می گذارد و پس از مدتی ده در بیشه ها بسر می برد به ملازمت چند تن از برهمنها عمت می گمارد و سپس رو به جنگلها و کوهستانها می نهد و پس از شش سال که به ریاضتهای شاقه می پردازد بالاخره به آرامشی که در طلبش بود می رسد و از آن پس بعنوان معلم به تبلیغ و ارشاد دیگران شتافته و از سن ۳۵ و یا ۳۶ سالگی تا ۸۰ سالگی که بدو زندگی گفته، مانند رابعینهای دوره گرد به نشر اصول چهارگانه گذشته و سرام خویش می پردازد.

ظاهراً داستانی که مرحوم صدوق در کتاب اکمال الدین و مرحوم علامه مجلسی در بحار الانوار بعنوان داستان «بوداسف» و «بلوهر» نقل نموده اند مربوط به سرگذشت همان «بودا» پیشوای بودائیان است که پس از اختلاط مسلمین با بودائیان و مرتاضان هندی و ترجمه و نقل کتب هندی در میان مسلمین بدین صورت نقل شده است.

در هر حال نتیجه ای که از مطالعه فوق بدست می آید این است که هندیان از زمانهای بسیار قدیم همای سعادت را همواره از راه پشت پا زدن به علائق دنیوی و ریاضت لشی جستجو می کردند و اساس تعلیمات تمام مذاهب و مسالک هندی بر اساس بدینی نسبت به زندگی

و فرار از دنیا و رهائی از قيود و تمایلات و خوشیها و تن دادن به شدائد و شکنجه بوده است.

نیروانا یا فنا

«نیروانا» در لغت سانسکریت بمعنی «از میان بردن» است و در اصطلاح برهمائیان و بودائیان حالتی است که پس از خاموش ساختن شمع وجود خود و از میان بردن خویشتن به انسان دست می دهد. چنانکه قبلاً نیز نقل کردیم سعادت و آخرین مرحله ریاضت و سلوک از نظر عقاید هندی همان وصول به «نیروانا» است و این عقیده از ابتدا در تعلیمات و مذاهب هندی ریشه داشته و حتی از مختصات عقاید هندی به شمار آمده است.

بیرونی سورخ معروف در کتاب ماللهند من مقوله... که درباره شرح عقاید هندیان نوشته است پس از آنکه ترتیب سیر و سلوک و مقامات سالک را از یکی از منابع هندی نقل می کند می نویسد: «طبق این منبع و مدرک هندی خلاص که نتیجه طی مراحل ذکر شده است عبارت از اتحاد با خدا و اتصال به او می باشد».

این عقیده در حقیقت ریشه همان «فنائی» است که صوفیه اسلام بدان عقیده دارند و آن را آخرین مرحله کمال و سلوک می دانند.

عقاید هندی درباره تفسیر «نیروانا» مختلف است به عقیده بودائیان «نیروانا» عبارت از رسیدن روح انسانی به مقامی است که شخصیت فردی خود را از دست داده و با روح کلی و ذات مطلق (براهما) اتحاد و اتصال یافته است.

در صورتی که در آئین جینی با رسیدن به «نیروانا» روح شخصیت خود را از دست نمی دهد، ولی در آن مقام به یک حالت آرامش و سراسر خوشی می رسد نه از خود بیخود می گردد.

این دو نوع تفسیر را می‌توان در گفته‌ها و عقاید صوفیه (اسلام) نیز مطالعه کرد. صوفیانی که پیرو مکتب عرفان و تصوف نظری هستند معمولاً تفسیر اول را قائلند و اما صوفیان معتدل که بیشتر به جنبه‌های عملی و اخلاقی اهمیت می‌دهند فنا را بمعنی دوم تفسیر می‌کنند.

مراحل سلوک

در عقاید هندی برای رسیدن به سعادت نهائی «نیروانا» سیر و سلوکی لازم است که سالک طی آن باید از مراحل و مقامات متعددی بگذرد و سرانجام به نیروانا در کتاب اوپانیشاد چنین تعلیم می‌دهد:

«آنها که سلوک دارند و ریاضت می‌کشند و اعتقاد دارند در صحراها به ریاضت مشغول، و زن و فرزند ندارند و ترک دنیا اختیار کرده‌اند آنها بعد از مرگ از میان آفتاب گذشته بجای بی‌مرگ و زوال می‌رسند»^۱.

برهمنیان معتقدند چهار مرحله زیر برای رسیدن به فنا ضروری است:

۱. مرحله طلب و مریدی که سالک باید در این مرتبه آنچه که شرط طلب است بجا آورد و تابع صرف مرشد و برهن گردد.
۲. پس از مدتی اقدام به زناشوئی کند.
۳. در مرحله سوم خانه و کاشانه را ترک گفته و دور از شهر و اجتماع در بیابانها و جنگلها بطور زاهدانه زندگی کند و به ریاضت پردازد.
۴. مرحله نیروانا و از خود بیخود شدن است که سالک در این مرحله به مقام برهمنی می‌رسد و مانند دوره‌گردان خانه بدوش به ارشاد و هدایت مردم همت می‌گمارد.

۱. بودا چه می‌گوید؟ ص ۴۴.

در مذهب بودا نیز برای نیل به نیروانا مراحل و مقاماتی مقرر است که سالک بودائی باید آنها را یک به یک طی نماید، سیر و سلوک بودائی در هشت مرحله انجام می گیرد و وقتی که سالک از منازل هشتگانه گذشت به مرتبه نیروانا می رسد.

در یوگیسم (آیین یوگ) نیز برای نوآموز جوکی سیر و سلوکی مقرر شده که بر طبق آن، سالک باید از هشت مقام بگذرد تا به سرمنزل مقصود (نیروانا) نائل آید.

توضیح بیشتر این مراحل و مقامات از مقصود بحث ما بیرون است آنچه در مطالعه و بررسی ما درخور اهمیت می باشد همان اصل وجود سیر و سلوک و سابقه آن در مذاهب و عقاید هندی است که با مختصر تفاوتی صورت کاملتر آن را در تصوف (اسلامی) مشاهده می کنیم.

کسانی که طالب توضیح بیشتر باشند می توانند در این باره به کتابهای مربوط به تاریخ ادبیات و تاریخ فلسفه و ادیان و مذاهب مراجعه کنند.

وحدت وجود

از تفسیرهایی که در کتب مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب هند درباره عقاید هندیان نقل شده چنین برمی آید که ریشه عقیده به وحدت وجود نیز در عقاید هندی وجود داشته و قبل از فلاسفه نوافلاطونی حکمای هندی از آن عقیده پیروی می کرده اند.

ابوریحان بیرونی نقل می کند: «هندیان می گویند موجود حقیقت واحد است و آن عدت نخستین می باشد که به صورتهای گوناگون در صحنه وجود پدیدار گشته و قوه اوست که به حالت متباینی که ظاهراً موجب تغایر و واقعاً یک چیز است در اجزا و افراد وجود و صور آن

حلول کرده آنگاه اضافه می کند که یکی از آنان (هندیان) به من گفت هر کس به تمامی هستی خود به علت اول تشبه یابد سرانجام با او متحد خواهد شد و این وقتی است که وسایط علایق خود را ترک کند.»^۱

به عقیده برهمنائی کوشش برای شناختن «برهمن» (خالق جهان یا ذات مطلق) از راه عقل بی فایده است زیرا این مستلزم اعتقاد به دو چیز است در صورتی که دوئیتی در میان نیست.^۲

بطوری که در ترجمه الملل والنحل آمده است:

اوپانیشادها کتاب مقدس برهمنائیان عقیده وحدت وجود را پایه گذاری می کند و آن را بعنوان یک عقیده مذهبی تلقی می نماید زیرا یک نوع روشی را در زندگی تعلیم می دهد که با پیروی از آن می توان به برهما اتصال یافته و با ابدیت بقا یافت.

«شنکار را چاریه» که شارع فلسفه ودانته است می گوید خدا را می توان در همه جا و همه چیز مشاهده کرد و معتقد بود که همه چیز خداست!

در این باره داستان شیرینی نقل کرده اند که فیلسوف مزبور به دانش آموز تازه کار خود می گفت: «همه چیز خداست خدا در همه چیز وجود دارد حتی در تو! دانش آموز از این فکر بوجد آمد و با این وضع و حالت به وسط خیابان رسید و ناگهان به یک فیل عظیم الجثه ای برخورد، فیلبان فریاد زد کنار برو! ولی آن مرد که خود را خدا می دانست اعتنائی به گفته او نکرد و پیش خود فکر کرد چرا من راه را بر فیل باز کنم؟ من خدا هستم فیل هم خداست! چرا خدا از خدا بترسد؟! ولی وقتی که فیل با او روبرو شد با خرطومش وی را بلند کرده محکم

۱. تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی، ترجمه علی اکبر داناسرشت، ص ۲۰.

۲. بحث در آثار و افکار حافظ، ج ۲، ص ۱۶۶.

بر زمینش کوفت آن مرد که خود را خدا می پنداشت با گریه و زاری
پیش معلم دوید و ماجرا را بازگفت و بر فلسفه او ایراد گرفت! و معلم
هم با آرامی و خونسردی به داستانش گوش داد آنگاه گفت: در اینکه
تو خدا هستی شکمی نیست! فیل هم خداست! ولی فراموش کرده‌ای
فیلبان هم خداست چرا به فریاد او گوش فراندادی؟!!

اصولاً در آیین ودانته و برهمنائی فرقی بین علت و معلول گذارده
نشده و برهما بعنوان یک روح متصل و بدون امتیاز ساری در همه
اشیاء معرفی شده است.

طبق این عقیده (تا دانانیا توام) آیین هندی چنین تعلیم می دهد
که هر قدر از غلظت جنبه های مادی به وسیله ریاضت کاسته شود و
قشر جسم تلطیف گردد مرحله اتحاد با برهما نزدیکتر شده و کارانا
(علت) با کارایا (معلول) یکی خواهد گشت^۲.

۴

فکر و ذکر و سایر آداب صوفیانه

در مذاهب هند موضوع حصر فکر و تمرکز قوای دماغی و
به خود فرورفتن که به اصطلاح بودائیان «دیانا» نامیده می شود اهمیت
بسنائی داشته و هندیان برای آن آثار و نتایج مهمی معتقد بوده اند و
اصولاً تفکر و همچنین مراقبت که هر دو از مسائل مهم تصوف بشمار
می رود مهمترین اعمال مذهبی آیین بودا و برای بودائیان بمنزله
عبادات سایر ادیان محسوب می شود.

ابوریحان بیرونی می نویسد:

«بعقیده هندیان اگر کسی به درجه ای برسد که همه فکر خویش
را در یگانگی خدا بکار برد و فکر و اندیشه خود را از غیر خدا بازدارد،

۱. فلسفه های شرق، ص ۶۸.

۲. بودا چه می گوید؟ ص ۳۰.

ہشت چیز بہ او بخشیدہ سی شود:

۱. لطافت جسمی بطوری کہ از چشمہا پنهان تواند بود.
۲. تخفیف و تحقیر بدن.
۳. بزرگ داشتن روح.
۴. ہر ارادہ ای بکند انجام سی دہد.
۵. ہرچہ بخواہد سی داند.
۶. بہ ریاست ہر فرقہ ای کہ بخواہد سی رسد.
۷. آنہائی کہ تحت ریاست اویند کاملاً مطیع و فرمانبردار سی شوند.

۸. قادر بطنی الارض خواہد بود.

وقتی سالک بر این امور توانا شد از آنہا ہم بی نیاز شدہ متدرجاً بہ مطلوب سی رسد و در پایان سلوک از زمان مجرد گشتہ و در اینجا عاقل و معقول و عقل یک چیز سی گردد^۱.

و نیز خرقة پوشی کہ در میان صوفیہ از علائم ارشاد است و آن را رمز درویشی سی دانند از آداب قدیمی ہندیان بودہ و نیز دورہ گردی و سیاحت و خانہ بدوشی و فقر از عادات مرتاضان برہمائی و بودائی و جوکی بشمار سی رود.

چنانکہ از کار مخصوص دستہ جمعی کہ با ہیئت مخصوص انجام سی گیرد و نیز از کار قلبی را نیز باید از مراسم و اعمال ہندیان محسوب نمود^۲.

تذکر دو نکتہ

در اینجا تذکر دو نکتہ لازم است اول آنکہ عقاید و آراء و

۱. تحقیق ماللہند، ص ۵-۴۹.

۲. همان منبع، ص ۵۴.

آداب و رسومی که در مباحث گذشته از آیینهای ودا و برهما و بودا و یوگ و غیره نقل شد عبارت از یک سلسله مطالبی است که از کتب مذهبی و مقدسه مذاهب مزبور و یا از آراء پیروان آنها بدست آمده است و مدرک ما در نقل آنها کتب مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب می باشد و اما اینکه این مطالب تا چه اندازه صحت داشته و نسبت مطالب مزبور به اصل آیینهای مذکور تا چه میزان درست است؟ و آیا آورندگان این مذاهب چنین عقاید و آرائی را تعلیم داده اند یا آنکه بعدها توسط پیروان آنها به مرور زمان اضافه شده است؟! مطلبی است که از موضوع بحث ما بیرون است و در هر حال مطالب مذکور چه صحیح باشد و یا غلط و نسبتهای مزبور هم چه درست باشد و یا ناصواب در هر دو صورت مطلوب ما حاصل است و آن وجود سابقه ممتد افکار و نظرات صوفیانه در میان اقوام و مذاهب هند می باشد.

مطلب دوم آنکه مطالعه ای که ما در این بحث درباره تاریخ افکار صوفیانه در عقاید و مذاهب هند بعمل آوردیم منظور ما از تصوف و افکار صوفیانه همانطور که در آغاز بحث اشاره نمودیم عبارت از یک سلسله نظرات و آدابی است که ما همانها را اکنون به نام تصوف می نامیم نه آنکه مذهبی به نام تصوف و عده ای بعنوان صوفیه در هند وجود داشته است.

و بعبارت دیگر ما می توانیم با قطع نظر از نام تصوف و صوفی همان عقاید و تعلیماتی را که در میان مسلمین اصول و اساس مسلک تصوف محسوب می شود در قرنهای قبل از اسلام در هند و در چین و در ایران و فلسفه نوافلاطونیان و در رهبانیت که در آینده هر کدام بنوبه خود مورد بحث قرار خواهد گرفت مطالعه کنیم.

ریشه‌های تصوف در کشور باستانی چین

تاریخ مشروح عقاید مذهبی چین باستان درست در دست نیست ولی از آنچه که درباره عقاید چینی در کتب تاریخ عقاید و فلسفه‌های قدیم نوشته شده این مطلب را می‌توان دریافت که ریشه پاره‌ای از افکار صوفیانه و یک نوع صوفیگری در عقاید و مذاهب چینیان قدیم هم وجود داشته و مردم چین باستان با یک نوع ایدئولوژی صوفیانه آمیخته با خصوصیات محلی آشنا بوده‌اند.

بدیهی است چینیان که در همسایگی سرزمین هند منبع الهام- بخش تصوف قرار داشتند و از نظر وضع روحی و فکری و اجتماعی و اقتصادی در اوضاع مشابهی با هندیان بسر می‌بردند نمی‌توانستند از نفوذ افکار صوفیانه مصون بمانند.

از یک طرف فساد اوضاع اجتماعی و اخلاقی که در قرن‌ها قبل از میلاد بر اثر تحولات حکومتی و شورشهای سیاسی و ملوک‌الطوایفی و هرج و مرج و جنگهای خونین داخلی سراسر مردم چین را فراگرفته و آنها را با اشکالات اقتصادی و عدم امنیت دچار نموده بود و از طرف دیگر هم توسعه و نفوذ تعالیم بودا توسط مبلغین و دوره‌گردها و راهبهای بودائی در میان چینیان کاملاً زمینه را برای بروز افکار مشابه با عقاید و آراء صوفیانه هندی فراهم می‌ساخت.

در یک چنین شرایطی حکمائی از قبیل کنفوسیوس و لائوتسه و چونگ تسو ظهور می کنند که در تعلیمات آنها افکاری از قبیل لزوم پیروی از اصل «ترک دنیا» و «زندگی ساده» و اجتناب از کار و کوشش برای زندگی و فراگرفتن دانش و هنر و نیز پاره‌ای از مطالب عرفانی و تخیلی بخوبی نمایان است.

کنفوسیوس (۴۷۹-۴۰۷ قبل از میلاد) نظرات و عقاید خود را بیشتر مبتنی به جنبه‌های اخلاقی نموده بود.

ولی لائوتسه حکیم چینی معاصر وی بیشتر به جنبه‌های عرفانی و تزه‌د می پرداخته و کتابی که از وی باقی مانده پر از اصطلاحات و مطالب عرفانی است و با وجود آنکه تفاسیر زیادی بر آن نوشته شده باز همچنان مبهم و نامفهوم مانده است بطوری که خود پیروان این آیین می گویند: «کسی که از آیین تائو چیزی می داند هیچ نمی گوید و کسی که می گوید چیزی نمی داند!»^۱

مکتب تائوئیزم

«سزوماچی‌ین» مورخ چینی نقل می کند: «لائوتسه»^۲ (۶۰۴-۵۳۱ قبل از میلاد) بنیانگذار مکتب تائوئیزم ابتدا کتابدار کتابخانه سلطنتی بوده و در اثر انقلابی که در روحیه وی پیدا می شود از پیشه خود دست می کشد و تصمیم می گیرد که تا خاک چین را ترک گوید و در محلی دورافتاده و دور از شهر و آبادی به ریاضت پردازد.

لائوتسه به همین منظور سفر جانکاه و طولانی خود را آغاز

۱. تاریخ ادیان، ص ۱۷۶.

۲. کلمه لائوتسه از دو کلمه «لائو» و «تسه» ترکیب شده و معنی ترکیبی آن دو «پیراستاد است و این در حقیقت لقبی است که بنیانگذار این مکتب بدان معروف گشته ولی نام حقیقی وی «لی» Li بوده است.

می کند و چون به سرز می رسد «مرزدار» از وی خواهش می کند اکنون که راه انزوا پیش گرفته و می رود، کتابی برای وی به رشته تحریر درآورد.

لائوتسه کتابی حاوی دو قسمت به نام «تائو-ته» برای سرزدار می نویسد و آنگاه وی را ترک گفته به دیار نامعلومی رهسپار می گردد و سرانجام هم بطور اسرارآمیزی بدروود حیات می گوید^۱.

این کتاب که بیش از پنج هزار کلمه نمی باشد اساس مکتبی را به نام «تائوئیسم» پی ریزی کرد و دیری نپائید که پیروان زیادی پیدا نمود و یکی از مذاهب رسمی سرزمین پهناور چین گردید و امروز هم بیش از ۵۰ میلیون نفر از این آیین پیروی می کنند.

نام این کتاب قائوته کینگ است و همانطوری که اشاره شد پر از اصطلاحات و مطالب مبهم عرفانی بوده و کوچکترین و مشکلترین کتاب مذهبی جهان بشمار می رود. مفسرین و شارحین این کتاب برای کلمه تائو که جزء اول نام این کتاب و نیز معرف مذهب لائوتسه می باشد و مکرر در این کتاب ذکر شده تفاسیر مختلفی ذکر کرده اند که می توان همه آنها را در جمله «حقیقت و اصل نهانی که بر همه چیز حکم فرماست» خلاصه نمود.

اینک نمونه هایی از تعالیم صوفیانه این آیین چینی را در زیر مطالعه می فرمائید.

روش زندگی

آیین تائوئیسم تنها راه تحصیل معرفت و شناخت ماهیت روح «تائو» را در وارستگی کامل از جمیع تعلقات دنیوی و زمینی و پشت پا زدن به شهوات و لذائذ دنیوی می داند و معتقد است لسانی که گرفتار مشتتهیات نفسانی هستند فقط شکل ظاهری تائو را می بینند و یک چنین

۱. تائوینج فلسفه های سیاسی، ج ۱.

آدمی هرگز نمی تواند به حقیقت تائو پی ببرد.

باید سعی کرد تا دوباره بجای اصلی رسید و راه برگشتن هم ریاضت کشی و اعتزال و دوری از دنیا است.

یکی از تعلیمات عجیب و معروف این حکیم (بنابر آنچه که نقل شده) این است که می گوید: هیچ کار مکن با اراده بی پایان متحد و هماهنگ شو تا همه کارهایت سامان پذیرد.

و همانطوری که ملاحظه شد روش زندگی شخص لائوتسه نمونه عملی این تعلیمات بود و وی روی این اصل زندگی خود را در حالت اعتزال و ریاضت کشی و فرار از دنیا و تجرد در بیابانها پنهان رسانید.

دانش موجب بدبختی است!

همانطوری که در سابق گفته شد موضوع تحقیر علم و استدلال یکی از مظاهر روح تصوف و از مقتضیات افکار صوفیانه است و این مطلب در آیین تائو نیز بخوبی دیده می شود.

در آیین تائو دانش و علم نه تنها لازم شمرده نشده بلکه موجب بدبختی و مضر و منبع هرگونه فساد شناخته شده است!

برای نیل به مقام وحدت باید از دانشها روگردان شد و به زندگی پشت پا زد و عقل را طرد نمود و به مکاشفه قلبی پرداخت و در خود فرو رفت. در مقابل هر چیز و هر کس و هر حادثه بی اعتنا و بی تفاوت بود و بسادگی محض گردید!

فنا یا اتحاد با تائو

بر طبق آیین تائو هدف یک انسان واقعی اتحاد با تائو است و وصول فرد به تائو شرط نجات او از مرگ و نابودی است.

مسئله وحدت

وحدت سرالاسرار جهان هستی است و این اصل اساسی بر کثرت

۱. تاریخ ادیان، ص ۱۷۸.

حکمراسست و جهان محصول آمیختگی هستی با نیستی می باشد و تمام پدیده ها ظواهری بیش نیستند. تائو خود هم علت است و هم معلول همه چیز از او بوجود می آیند و با او بسر می برند و به او باز می گردند. اصولاً اساس معتقدات این آیین بر پایه همین یک اصل یعنی وحدت وجود عرفانی بنا شده است و برای رسیدن به آن باید به مکاشفه قلبی و تفکر پرداخت^۱.

ریاضت و خلسه

در آیین تائو طرقتی برای ریاضت و تربیت نفس تعلیم شده که از آن جمله طریقه ای است که ذیلاً از نظر می گذرانید. سالک تائوئی باید نفسها را منظم و عمیق نماید و هر دو سه مرتبه آب دهن خود را بلعد و چشمانش را بسته و بی حرکت بنشیند و قوای دماغی خود را بر یک نقطه تمرکز دهد^۲! و نیز بر حسب تعالیم تائوئیسم رقص و مستی! وسیله ای است که سالک تائوئی می تواند بدان وسیله به خلسه و عوالم آن نائل شود.

چونگ تسو

از جمله حکما و عرفای چینی چونگ تسو است که پس از لائوتسه در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد به پیروی از پیر استاد خود به ترویج عقاید آیین تائو و ارشاد پرداخت و کتابی از خود بجا گذاشت که بعدها متن مقدس آیین تائو محسوب گردید.

عقاید التقاطی

چینیان غیر از تعالیم و عقاید عرفانی لائوتسه و چونگ تسو با

۱. همان منبع.

۲. تاریخ فلسفه های سیاسی، ج ۱.

افکار و آداب بودائی و برهمنائی نیز آشنائی داشتند و اصولاً عقاید هندی در تگون مذاهب عامیانه چینی تأثیر بسزائی بخشیده است و روی این اصل مشابهت زیادی بین عقاید هندی و تعلیمات چینی دیده می‌شود.

و همچنین عقاید و افکار مانی (که از ایران به چین تبعید شده بود) نیز بنوبه خود در پرورش و نفوذ افکار صوفیانه در سرزمین پهناور و افسانه‌ای چین مؤثر بوده است (شرح عقاید مانی را در آینده ملاحظه خواهید نمود).

خلاصه مطلب آنکه: برای پی‌بردن به تاریخ و سابقه طرز تفکر صوفیانه در سرزمین چین باستان تنها نباید عقاید و افکار محلی آن را در نظر گرفت چه تعلیمات تصوف‌زای برهمنائی و بودائی و نیز افکار صوفیانه مانی که بمرور زمان در افکار چینیان نفوذ و تأثیر نموده بود زمینه را برای پرورش و نمو روح تصوف در کشور چین آماده‌تر نموده و ریشه افکار صوفیانه را در قالب و رنگ عقاید و مذاهب چینی بوجود آورده بود.

یونان سرزمین الهام بخش عرفان و تصوف

سرزمین یونان از قدیم بیش از همه جا مهد عقاید گوناگون و معقولات و فلسفه‌ها و مکتبهای ذوقی مختلفی بوده و از قرن‌ها پیش از میلاد مکتبهای فکری گوناگونی را در خود پرورش داده است و به همین جهت است که این سرزمین بصورت یک نقطه افسانه‌ای خیالپرور و منبع ذوق و فلسفه در نظرها جلوه نموده و موقعیت خاصی در تاریخ فکر و فلسفه‌های بشری احراز کرده است

یونانیان از ابتدا نسبت به مسائل ذوقی و نظری و فلسفی و بطور کلی به جهان‌شناسی تمایل زیادی داشته و بیشتر از سایر ملل در این باره ابتکار و هنر و علاقه و استعداد نشان می‌دادند و این موضوع شاید بیشتر با اوضاع جغرافیائی و اجتماعی و ذوق سرشار و قریحه مخصوص آنان بستگی داشت.

در هر حال در اثر همین قریحه ذاتی بود که در یونان قدیم مکتبهای مختلفی در فلسفه و عرفان بوجود آمد و قرن‌ها افکار و مغزهای متفکرین و دانشمندان بشر را به خود مشغول ساخت.

گرچه در تکون سیستمهای مختلف فلسفی یونان باستان افکار و عقاید مشرق زمین نیز مؤثر بوده ولی در عین حال فلسفه‌ها و عقایدی که فلاسفه یونان پس از فرا گرفتن آراء شرقی از مصر و هند و ایران

بوجود آوردند کاملاً نوظهور و ابتکاری جلوه می نمود و در حقیقت دو نیروی سرکش تخیل و ابتکار، فیلسوف و متفکر یونانی را بر آن می داشت که تنها به یک عقیده و یا مکتب تقلیدی اکتفا نکند او می خواست آزادانه در سایه همین دو بال نیرومند خود مشکلترین و پیچیده ترین مسائل جهان آفرینش را حل نماید و برای این منظور عقاید و نظرات دیگران را فراموشی گرفت و با خیال پروازهای فیلسوفانه و عارفانه از همان مواد اولیه بعلاوه آنچه که خود دریافته است یک مکتب فلسفی ابتکاری تازه ای را بوجود می آورد بدیهی است در یک چنین شرایطی همین احساسات تند ذوقی و تخیل آزاد! کافی بود که زمینه را برای پیدایش یک سلسله افکار عرفانی تصوف را آماده نموده و نطفه تصوف و ریشه های افکار صوفیانه را در لابلای این مکتبها و فلسفه های عرفانی رشد و پرورش دهد.

ظهور این فعل و انفعال در شرایط روحی و فکری آن محیط کاملاً طبیعی بود و لذا مشاهده می شود با سیر تحولی عقاید فلسفی روح تصوف نیز در قالب افکار و مکتبهای فلسفی و عرفانی یونان بروز می کند و مکتب افلاطون و کلیون و رواقیون را تحت تأثیر قرار می دهد.

مکتب کشف و شهود

مکتب افلاطون که یکی از مهمترین سیستمهای فلسفی و عرفانی یونان باستان بشمار می رود از نظر اینکه واجد روح تصوف و یک سلسله مطالب و نظرات تصوف را بوده است برای ما درخور مطالعه و شایان توجه است.

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ قبل از میلاد) بنیانگذار این مکتب به مسئله عشق و اشراقات معنوی و روحانی اهمیت زیادی قائل بود

بطوری که مکتب فلسفی خود را براساس اشراق و کشف و شهود بنا نهاده و معتقد بود انسان تنها در صورتی می تواند به کمال دانش و معرفت برسد که آن را از راه کشف و شهود و تصفیه باطن دنبال کند تا اشعه و اشراقات علوم از عالم غیب و مبادی عالیہ بر قلب و روان وی تابش نماید.

وی معتقد بود که کمال و هدف نهائی انسان عبارت از وصول به حق و مشاهده وی است و حقیقت دانش در همین اصل نهفته است تا مادامی که انسان به این مقام نرسیده هنوز کمال دانش و معرفت را نیافته است.

به عقیده افلاطون تنها راه معرفت کشف و شهود و وصول به حق است در اینجا است که عالم و معلوم و عاقل و معقول متحد می شود^۱.

کلبیون پیشروان تصوف

«کلبیون» عده ای از فلاسفه یونان قدیم هستند که دارای یک مشرب خاص فلسفی و روش عملی عجیبی بوده در درویش مسلکی و صوفیگری گوی سبقت را از مرتاضان هندی ربوده بودند. عقاید و طرز زندگی کلبیون بسیار حیرت آور است آنها معتقد بودند که سعادت و فضیلت در ترك تمام لذات و پشت پازدن به تولید تمنیات جسمانی و روحانی بوده و زندگی حقیقی همان زندگی با فقر و تهیدستی و رنج و مشقت و ریاضت کشی می باشد. روی این عقیده همواره با سروپای برهنه و لباس ژنده و سوی ژولیده در میان مردم به سیاحت و نشر عقاید و مرام خود مشغول می شدند و در زندگی به هیچ چیز پایبند نبودند تا آنجا که مرحوم فروغی می نویسد: آنها هرچه به زبان می گذشت بی ملاحظه می گفتند

۱. میر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج ۱.

و در زخم زبان اصرار داشتند و به فقر و تحمل رنج و درد سرافرازی می نمودند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگی اجتماعی به آن مقید شده اند ترك نموده و از آداب و رسوم معاشرت نیز دست برداشته حالت «دام و دد» اختیار کرده بودند!

«دیوجانس» که یکی از بزرگان و افراد کامل این دسته بشمار می رود معروف است اعراض از علائق دنیوی و تهیدستی را تا آنجا رسانیده بود که در «خم» منزل کرده! و از اسباب و لوازم زندگی تنها به یک کاسه آب خوری اکتفاء نموده بود می گویند پس از مدتی در اثر مشاهده جریانی بالاخره خود را از آن کاسه هم بی نیاز دانسته آن را نیز به کنار انداخت!

در مکتب رواقیون

دسته دیگر از فلاسفه یونان قدیم معروف به رواقیون هستند که از نظر فکری و فلسفی معتقد به یک نوع وحدت وجود در کلیه عوالم هستی بودند و از نظر روش عملی زندگی نیز از اصل «فرار از دنیا» و زهد و ترك لذائد و الغای آداب و رسوم پیروی می کردند و فقر و آوارگی را بر انواع خوشیهای زندگی ترجیح می دادند.

و این رویه را به عقیده خود کمال و ارستگی می شمردند و آن را برای انسان از ضروریات حیاتی می دانستند تا آنجا که عده ای از آنان برای این که به کمال آزادی و ارستگی از قیود زندگی برسند تا پای خود کشی هم حاضر می شدند و لذا انتحار در میان آنها شیوع داشت و آن را یک امر آسان و عادی تلقی می نمودند!

بدیهی است فکر انتحار در میان رواقیون معلول همان طرز فکر افراطی درباره فلسفه زندگی بود که آنها را از بهره های حیات مادی و

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱.

کامیابیهای زندگی و بالاخره از اصل زندگی متنفر می‌ساخت و آنان را به دنبال یک زندگانی ایده‌آل خیالی سوق می‌داد. این روش و طرز تفکر را در حقیقت می‌توان یک نوع صوفیگری حاد نامید که در قالب فلسفه رواقی و بصورت یک مکتب فلسفی تجلی نموده است.

در مکتبهای فلسفی دیگر

غیر از فلاسفه مذکور در افکار فلاسفه دیگر یونان نیز یک نوع روح تصوف نفوذ داشته که می‌توان آن را امروز در لابلای عقاید و سیستمهای فلسفی آنها مطالعه کرد. از آن جمله فلاسفه شکاکین یونان قدیم است که تفکرات و عقاید و رویه عملی آنها با پاره‌ای از ایدئولوژیهای صوفیانه آمیخته بوده است. ناگفته نماند که ظهور این طریقه بیشتر معلول وضع روحی و فکری و تضاد مکتبهای فلسفی آن زمان بود بدین معنی که در اثر بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه‌های مختلف درباره توجیه جهان عده‌ای از فلاسفه یکباره حیرت‌زده شده و تمام ادراکات و آراء بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض شمردند و به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد و در مقابل این عده فلاسفه دیگری قیام کردند و منطق را میزان تفکر صحیح دانستند و روی این اصل برای ادراکات حسی و ادراکات عقلی هردو ارزش یقینی قائل شدند و بدینوسیله فلسفه جزمی (دگماتیسم) بوجود آمد و در این میان عده‌ای هم بدعقیده خود راه وسط را پیش گرفته مکتب شکاکان (سپتیسیسم) را پایه‌گذاری نمودند.

۱. روش (نالیسم)، ج ۱، ص ۱۱۵.

طبیعی است در یک چنین محیط آزاد و آشفته از نظر فکری و روحی ظهور روح تصوف اجتناب ناپذیر بود و افکار صوفیانه تحت شرائط موجود خواه ناخواه در لابلای عقائد و افکار فلسفی ریشه دوانیده بظهور می پیوست.

اخلاق و تصوف

سیستمهای فلسفی یونان معمولاً به چند شعبه و قسمت تقسیم می شد. که از جمله، رشته اخلاق بوده است. قسمت اخلاق نیز به نوبه خود اهمیت و موقعیت فراوانی در نظر فلاسفه یونان داشته و از آنجا که مستقیماً مربوط به روش عملی زندگی انسان بود لذا در این قسمت بیش از قسمتهای دیگر عنایت بخرج می دادند.

اکثر مکتبهای فلسفی یونان در این قسمت مشترك بودند و تنها در پاره ای از اصول و رویه های عملی آن که مبتنی بر عقاید فلسفی بود با یکدیگر اختلاف داشتند ولی جملگی در این اصل متفق بودند که کمال مطلوب و هدف وجودی و کمالی انسان عبارت از کمال فردی و شخصی اوست باید تمام قوا و ملکات جسمانی و روحانی و عقلانی خود را برای نیل به این سعادت حقیقی متمرکز سازد و چون این سعادت مربوط به روح و روان و سرنوشت روحانی انسان می باشد لذا باید در این راه از تمتعات جسمانی و لذائد دنیوی چشم پوشید و تمنیات و حیات دنیوی را ناچیز شمرده و به ریاضت و تزهّد و اعتزال و درد کشی و فقر اختیاری تن در داد و به طهارت و تزکیه نفس و تکامل روان پرداخت.

این روشی است که علم اخلاق فلسفه های یونانی تعلیم می دهد و در حقیقت عبارت از یک نوع تصوف عملی و طرز تفکر صوفیانه می باشد که در قالب اخلاق و اصطلاحات اخلاقی و فلسفی خودنمایی

کرده است.

ناگفته پیداست که این رویه‌ای که علم اخلاق یونان برای نیل به سعادت ایده‌آل انسانی لازم‌الاتباع می‌شمارد با روشها و تعلیمات اخلاقی ادیان فرق فاحشی دارد و اجمال آن این است که تعلیمات اخلاقی ادیان آسمانی معتدلانه و براساس دو جنبه حیات جسمانی (دنیوی) و حیات معنوی و روحی (اخروی) پی‌ریزی شده و مقتضیات و نیازمندیهای طبیعی آن دو هماهنگ یکدیگر در نظر گرفته شده است. در خاتمه این بحث تذکر این موضوع هم لازم است که طرز فکر فلسفی و رویه عملی فلاسفه رواقیون و سایر فلاسفه یونان در عقاید و افکار فلاسفه رم نیز نفوذ و تأثیر داشته و مکتبهای که در رم قدیم بوجود آمده اغلب از افکار یونانی متأثر و بهره‌مند بودند. روی همین اصل افکار عرفانی و تصوف زای مکتبهای فلسفی یونان در عقاید و آراء امثال «سیسرون» و «سنگا» و «مارکوس» و «اورلیوس» از فلاسفه رم بخوبی منعکس بوده است.

ریشه‌های تصوف در ایران باستان

با وجود اینکه مطالعات و تحقیقات نسبتاً زیادی درباره تاریخ فلسفه‌های گوناگون بعمل آمده و کتابهای متعددی در این زمینه توسط خود شرقیها و خاورشناسان و اساتید فلسفه برشته تحریر در آمده ولی متأسفانه فلسفه اشراق ایرانی که بی‌شک از نظر فلسفی و تاریخ فلسفه حائز اهمیت است همچنان در بوتهٔ اجمال مانده و اطلاعات مفصل و مشروحو از تاریخ آن در دسترس قرار نگرفته است.

ولی قدر مسلم این است که ایرانیان در قدیم از یک مشرب مخصوص فلسفی که ما آن را فلسفه اشراق ایرانی می‌نامیم برخوردار بوده و متفکرین و حکمای ایرانی با مبانی و اصول این فلسفه، مسائل کلی جهان و کیفیت اسرارآمیز روابط موجودات را پیش خود حل و فصل می‌نمودند.

عقاید و افکار فلاسفه اشراقیون ایرانی در طرز تفکر بیگانگان و سیستمهای دیگر فلسفی نیز بی‌تأثیر نبود. فلسفه افلاطونیان جدید که یکی از مهمترین مکتبهای فلسفی قدیم می‌باشد بنوبه خود از فلسفه اشراق ایران بهره برده و همانطوری که در مباحث آینده گفته خواهد شد «فلوطن» پیشوا و بنیانگذار فلسفه افلاطونیان جدید ضمن مسافرتی که به ایران نموده با مکتب فلسفی فلاسفه اشراقیون ایرانی آشنائی

کامل یافته و پس از وی نیز شاگردان و پیروانش به ایران آمده و پس از فرا گرفتن مطالب فلسفی و افکار عرفانی ایرانیان به موطن خویش (اسکندریه) باز گشته اند.

از فلاسفه بعد از اسلام نیز شیخ شهاب الدین سهروردی تمایل بیشتری به فلسفه ایران باستان ابراز نموده و در کتاب معروف خود حکمة الاشراق عقاید و افکار عرفانی و فلسفی حکمای ایرانی را به سبک نوینی پرورانده و از این راه اساس و مبانی فلسفه اشراق را روشنتر و بصورت یک مشرب فلسفی نوینی در آورده است.

و نیز صدر المتألهین شیرازی و حاجی ملاهادی سبزواری در مسئله اصالت وجود و تشکیک در وجود که از بحثهای اساسی فلسفه مخصوصاً «فلسفه متعالیه» آن دو محسوب می شود عقیده حکمای فرس (ایرانی) قدیم را به نام فلاسفه فهلویین (پهلویین) یاد کرده و نظریه و عقیده آنان را پس از تشریح و تأیید پایه و اساس سیستم خاص فلسفی خود قرار داده اند.

نمودی دیگر در قالب مسلک مانوی

آیین مانوی برخلاف فلسفه باستان ایران که جنبه های نظری و عرفانی تصوف در آن نفوذ داشت بیشتر روح تصوف عملی را در خود پرورانده است.

این آیین که در زمان سلطنت شاپور اول بسال ۲۴۰ میلادی توسط مردی از بابل به نام مانوی (۲۱۵ - ۲۷۶ یا ۲۱۶ - ۲۷۷ میلادی) ظهور نمود در حقیقت مخلوطی از آیین زرتشت و مسیحیت و تعلیمات بودا و افکار عرفانی ایران باستان محسوب می شود.

مانوی مدعی بود که وی همان فارقلیط که عیسی به ظهور او بشارت داده بود می باشد و برای تکمیل تعلیمات و آیین عیسی آمده است.

به عقیده مانی انسان نیز مانند همه چیز از دو قسمت آشتی ناپذیر (دو زوران، یعنی دو ازلیت) نور و ظلمت تشکیل یافته و همواره مظاهر آن دو در زندگی انسان منعکس است چنانکه جنبه های معنوی زندگی از قسمت اول و جنبه های مادی و لذائذ و شهوات آن اهریمنی و از ظلمت سرچشمه می گیرد و روی این اصل تعلیم می داد که انسان باید برای آزادی روح خویش و نجات از اهریمن ظلمت از راه ریاضتهای شاقه و ترك مشتتهای کوشش کند و آنهایی که می خواهند به مرتبه جاودانی نور (فنا و نیروانا) برسند باید از توالدوتناسل و زناشوئی و شهوت و لذائذ مادی و اشتهاار اجتناب ورزند و به حالت «تجرد» و «فقر» و «توکل» و «انزوا» و «ریاضت کشی» و «ترك حیوانی» بسر برند و حتی برای یکبار هم به خوردن گوشت اقدام نکنند و همواره به حالت روزه (روزه وصال) باشند.

این روش افراطی صوفیانه در آیین مانی بیشتر مربوط به طبقه ای بود که به نام «صدیقون» نامیده شده و بمنزله کشیشهای این آیین محسوب می شدند و اما طبقه دیگر که «سماعون» بودند در پاره ای از امور مذکور آزادی داشتند و می توانستند مثلاً همسر اختیار نموده و زندگی نسبتاً عادی داشته باشند.

پس از آنکه مانی به دستور پادشاه ایران کشته شد مانوین در شرایط سختی قرار گرفتند و از اینرو در نقاط مختلف و کشورهای همسایه پراکنده شده، اغلب به حالت دوره گردی و خانه بدوشی شبیه مرتاضان هندی به سیاحت پرداختند و از اینرو آیین مانی پس از مرگ وی در چین و ترکستان و بین النهرین و مغولستان و همچنین پاره ای از نقاط افریقا چون مصر و الجزیره انتشار یافت و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید پس از انتشار اسلام و اختلاط مسلمین با ملل مختلف عده زیادی از دوره گردان و مرتاضان مانوی در بین مسلمین نیز پیدا

شدند تعداد مانوبین و میزان نفوذ آنها در زمان خلافت المهدی به اندازه‌ای زیاد شده بود که خطر بزرگی نسبت به عقاید مسلمین محسوب می‌شدند از اینرو به دستور المهدی خلیفه عباسی همه مانویان تحت تعقیب قرار گرفتند و بالاخره عده‌ای از آنها کشته شده و بقیه با تغییر نام و عنوان ظاهری همچنان با عقاید و افکار خاص خود در جامعه مسلمین مسنهک گردیدند.

از جمله آدابی که به مانویان نسبت می‌دهند و از امتیازات آنها بشمار می‌رفته: دوره‌گردی و تجرد و عشق‌ورزی با اسردان و عشریه- گرفتن می‌باشد و همانطوری که بعداً بیان خواهد شد قسمت عمده همین افکار و آداب آیین مانویت توسط مانویین فراری در کادرنونیا تصوف که در آن زمان در میان مسلمین پیدا شده بود ماهرانه بکار رفت.

در میان زرتشتیان

بحث ما در اینجا از اصل آیین زرتشت و تعلیمات اصلی آن نیست تنها چیزی که از نظر هدف تاریخی بحث ما در این باره قابل مطالعه است عبارت است از یک سلسله افکار و آداب صوفیانه‌ای که در میان دسته‌ای از زرتشتیان معمول و رایج بوده است.

البته تذکر این نکته لازم است که آیین زرتشت از ابتدا به جهت افکار و عقاید پیچیده و نامفهومی که داشته مورد تفسیرهای مختلف واقع شده مخصوصاً پس از حمله اسکندر مقدونی به سال ۳۳۰ قبل از میلاد که اغلب متون و کتابهای مذعبی آیین زرتشت از بین رفت در این مدت تحولات و تغییرات زیادی در عقاید و آداب این

۱. برای توضیح بیشتر در این باره به کتابهای تحقیق *اللهد و ملل و نحل* و تاریخ ادبی ایران مراجعه شود.

آیین رخ داد و لذا پیچیدگی عقاید از یک طرف و از دست رفتن ستون و منابع اولیه از سوی دیگر و تحولات و اوضاع آشفته اجتماعی ایران از طرف دیگر دست بدست هم داده زمینه هرگونه انحرافی را درباره تفسیر آیین زرتشت فراهم ساخته بود.

بنابراین هیچ بعدی ندارد اگر ما ملاحظه کنیم که ریشه های افکار صوفیانه و آداب صوفیگری در میان زرتشتیان نیز در قالب آیین زرتشتی بوجود آمده و بر اثر مساعدت شرایط دیگر نیز کاملاً بارور گردیده است.

نویسنده کتاب ریاض السیاحه در این باره چنین می نویسد:

گروهی از زرتشتیان و مه آبادیان نیز اهل حال هستند و طریق ریاضات و مجاهدات و روش باطن می سپارند و از این راه در تزکیه نفس و تخلیه سر و تحلیه روح می کوشند و به حالت تجرید و پرهیز-کاری و توکل و بردباری بسر می برند به عقیده این گروه طالب یزدان باید از نخست، ترك دین و مذهب آباء خویش نماید و با همه خلق صلح کند و خلوت گزیده و از غذای معتاد روزانه مقداری کم کند و طریقه ریاضت را از راه: گرسنگی و خاموشی و بیداری و تنهائی و یاد یزدان دنبال نماید.

این گروه از کار مخصوصی دارند از آن جمله ذکر چهارضرب (روبست) است که به ترتیب ذیل انجام می گیرد.

سالک چهار زانو می نشیند پای راست خود را بالای پای چپ و پای چپ را بالای ران راست می گذارد و دستها را از پشت سر به پاها بند می کند بطوری که با دست راست سرانگشت پای چپ و با دست چپ سرانگشت پای راست را می گیرد و چشمهای خویش برینی می-اندازد و این جلسه را «فرنشین» می گویند.

و یا به این ترتیب که هر دو چشم فرو بسته و دستها برانها

بگذارد و بغلها باز و پشت تخت و سر در پیش اندازد و نفس را از سر ناف با قوتی هرچه بیشتر برآورده و سر را در آن هنگام راست نماید و به حالت ذکر بسوی پستان راست اشاره نماید و بدین ترتیب در زیر پستان چپ که محل قلب است ضم نماید.

طریقه دیگر آن که به دستور پیر، دست از کار بردارد و به گوشه خلوت و عزلت نشیند و دل را به عالم بالا بندد و به ذکر خفی یا جلی مشغول شود.

دیگر آنکه سالک پیکر پیر و مرشد خود را در نظر بگیرد و چنان داند که وی حاضر و ناظر است و حقیقت پیر را بیچون و چگونه و بیمثل و نمونه داند و از جمیع اشکال و الوان و صفت بیرون و منزہ شناسد و پیوسته براین فکر ادامه دهد و همه حواس ظاہری و باطنی را در آن متمرکز سازد و جمیع موجودات را عدم انگارد. در این حالت است که غیبت و بیخودی برسالک دست می دهد و بیرنگی و اتحاد بر وی هویدا می گردد و خیال دوئی و دورنگی از میان برمی خیزد!!!

۱. (پاض السیاحه، ص ۱۸۱-۱۷۹).

نئوپلاطونیسزم، مادر تصوف

شهر آتن که قرنہا پیش از میلاد حوزه علمی و فکری و مہد افکار فلسفی بود. پس از مدتی بالاخرہ آن ہمہ عظمت و مرکزیت خود را کہ محصول قرنہا زحمات دانشمندان یونانی بود از دست داد و با رکود و شکست علمی و فکری مواجہ گردید.

حوزه آتن بدین ترتیب پس از سیر یک قوس سریع صعودی کہ با شور و رونق بسزائی ہمراہ بود بہ سیر نزولی گرائید و ستارہ فلسفہ و دانش از آنجا غروب نمود چنانکہ از آن پس تاریخ فلسفہ آتن را بدست فراسوشی سپرد و در حقیقت از اینجا دورہ فترت فلسفہ آغاز گردید.

ولی دیری نپائید کہ با طلوع ستارہ فلسفہ و دانشہای بشری از افق اسکندریہ طومار این فترت نیز درنوردید و دوسین حوزه گرم فلسفہ پس از سہ قرن از میلاد مسیح تشکیل و بدین وسیلہ حوزه نوظہور اسکندریہ جای حوزه قدیم یونان را گرفت.

گرچہ شہر اسکندریہ از همان زمانی کہ حوزه آتن داشت راہ قہقرا و زوال می پیمود یعنی از قرن سوم و دوم قبل از میلاد نیز دارای حوزه نسبتاً گرمی بود و افرادی امثال ارشمیدس و ابرخس و بطلمیوس از آنجا برخاستند ولی این عدہ بیشتر در علوم طبیعی و ریاضی تخصص

داشتند و افکار فلسفی و صرفاً نظری و عرفانی در آن هنگام چندان مورد توجه دانشمندان اسکندریه نبود. تنها از قرن سوم بعد از میلاد بود که فلسفه و افکار و عقاید عرفانی در حوزه اسکندریه رونق گرفت و عده‌ای از دانشمندان و متفکرین با شور و علاقه فراوان به حل و فصل و مطالعه و بررسی عقاید و نظرات فلسفی و عرفانی پرداختند و در این اثناء باقیمانده حوزه آتن نیز به حوزه اسکندریه ملحق شده بازار مطالب ذوقی و افکار عرفانی و نظرات فلسفی بشدت هرچه تمامتر گرم گردید. عده‌ای مؤسس این حوزه جدید را «فلوطن» که اصلاً رومی بوده و اوایل قرن سوم میلاد می‌زیسته و به سال ۲۴۰ یا ۲۷۰ میلادی بدرود زندگی گفته می‌دانند. و بعضی دیگر از مورخین شخصی را به نام «آونیوس ساکاس» که به سمت استادی فلوطن معرفی شده بنیانگذار اصلی این مکتب می‌شمارند.

مکتب افلاطونیان جدید

محصول این حوزه از نظر طرز فکر و سیستم فلسفی عبارت از یک مکتب نوظهور عرفانی بود که از اختلاط فلسفه‌های قدیم یونان با افکار شرقی در یک قالب ابتکاری بوجود آمد. اصول اساسی این مکتب مأخوذ از فلسفه افلاطون بود نهایت افکار تازه دیگری نیز بدان اضافه شده و بصورت نوینی درآمده بود و به همین جهت است که نام این مکتب را نئوپلاطونیزم (فلسفه افلاطونی جدید) نامیدند و نیز روی این اصل، بعضی هم اساساً فلسفه مزبور را یک فلسفه التقاطی و فرعی بشمار آورده‌اند.

۱. میر حکمت در ادوفا، ج ۱، ص ۴۸.

در هر حال فلاسفہ افلاطونیان جدید کہ در رأس آنها آمونیوس ساکاس و فلوطن قرار دارد افکار یونان قدیم را با عقاید شرقیان بہم آمیخته شالودہ یک مکتب جدیدی را کہ بقول مرحوم فروغی باید آن را حکمت اشراقی و عرفانی نامید پی ریزی نمودند.

فلوطن فلسفہ و عقاید شرقی را ضمن مسافرتی کہ بہ ایران نمود فرا گرفت جریان مسافرت فلوطن را بہ ایران عدہای از مورخین نوشتہ اند از آن جملہ مرحوم فروغی است کہ در «سیر حکمت در ادوپا سی نویسد: «فلوطن در اسکندریہ درک خدمت آمونیوس ساکاس نمودہ و بہ برکت ہمدسی او از فلسفہ و عرفان بہرہ مند و خواہان آشنائی با حکمت ایرانیان و ہندیہا گردیدہ و برای این مقصود ہمراہ «گردیانوس» امپراطور روم کہ با شاپور فرزند اردشیر ساسانی جنگ داشت بہ ایران آمد.

جز این سفر، جمعی دیگر از پیروان وی نیز سفری بہ ایران نمودہ اند کہ آن ہم در تاریخ فلسفہ ضبط شدہ است.

دربارہ علت این مسافرت تاریخ چینسن می گوید: امپراطور ژوستینیان جمعی از فلاسفہ افلاطونیان جدید را بعلت بت پرستیشان از قلمرو حکومت خویش بیرون راند دانشمندان مزبور بہ ایران آمدند و در دربار کسری انوشیروان بہ گرمی پذیرفتہ شدند.

و مدرسہ سلطنتی جندی شاپور در اختیار آنان قرار دادہ شد و این مدرسہ بار دیگر پس از مراجعت فلوطن و ہمراہانش در اختیار گروہ دیگری از افلاطونیان جدید کہ بہ ایران پناہ بردہ بودند قرار گرفت^۱ و در حقیقت حوزہ اسکندریہ بہ جندی شاپور انتقال یافت.

منظور از نقل این داستان این بود کہ ضمن بیان تأثیر و نفوذ

۱. تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۲۶۴ و نیز مراجعہ شود بہ سیر حکمت در ادوپا، ج ۱، ص ۵۶-۵۷.

فلسفۀ اشراق ایران در عقاید افلاطونیان جدید این نکته نیز معلوم شود که در مکتب نئوپلاطونیسیم عقاید دینی نیز نفوذ داشته و فلسفه و مذهب در آن آمیخته بوده است بطوریکه بعضی از مورخین نوشته‌اند آمانیوس ساکاس در ابتدا پیرو آیین مسیحیت بوده و سپس بر اثر ممارست با افکار فلسفی یونان و عقاید و نظرات عرفانی شرقی خود طریقه خاصی را تأسیس نمود که بعد توسط شاگردش فلوطن پیش از پیش تکمیل و رونق یافت.

و نیز با توجه به اینکه عده‌ای آمانیوس ساکاس را از بزرگان حکمای وثنیون (بت پرستان) مصر بشمار آورده‌اند معلوم می‌شود که عقاید مذهبی مصری نیز در این مکتب بنوبه خود نفوذ داشته است. بنابراین می‌توان گفت که مکتب افلاطونیان جدید از عنصر دینی نیز بحد کافی بهره‌مند بوده و قسمتی از عقاید مسیحیت از آن جمله عقیده «اقانیم ثلثه»^۱ و افکار و ثنیت و ادیان قدیمی مصر و غیره در میان این طریقه جدید مؤثر بوده است.

غیر از زمینه مساعدی که بر اثر نفوذ افکار عرفانی فلسفه افلاطون و نظرات فلسفه اشراق ایران در مکتب نئوپلاطونیسیم برای پیدایش افکار صوفیانه و روح تصوف بوجود آمده بود اصولاً اختلاط فلسفه و افکار عرفانی با عقاید دینی خود عامل مؤثری برای انعقاد نطفه تصوف و پرورش آن در مکتب افلاطونیان جدید بود.

زیرا طرز تفکری که از آمیزش فلسفه و عرفان با عنصر دین تولید می‌شود اگر همان طرز تفکر صوفیانه نباشد بطور مسلم یک نوع ایدئولوژی تصوف‌زائی خواهد بود که در هر جا فعل و انفعال مزبور صورت تحقق به خود بگیرد تصوف را بدنبال خواهد آورد چنانکه این اصل درباره نئوپلاطونیسیم کاملاً صدق می‌کند.

۱. فروغی، پیشین، ص ۵۶.

يك كادر تصوف بی نشان

مهمترین مسئله عرفان و تصوف که در مکتب افلاطونیان جدید بطور صریحتر و پخته تر ظاهر گردید موضوع وحدت وجود بود که در حقیقت اساس و محور سایر عقاید عرفانی این مکتب محسوب می شود. به احتمال قوی نسبت بت پرستی که به افلاطونیان جدید داده اند و می گویند امپراطوری ژوستینیان آنها را به جهت بت پرستی از اسکندریه تبعید نموده است روی اصل همین عقیده وحدت وجود بوده که افلاطونیان جدید طبق این نظریه عرفانی و فلسفی موجودات را مظهر هستی مطلق شمرده و یا بعضی از اشیاء را مظهر ارباب انواع و مثل افلاطونیه و قابل پرستش می دانسته اند بدیهی است این عقیده در انظار عمومی جز بت پرستی تعبیر و تفسیر دیگری ندارد.

دیگر از مسائل اساسی تصوف و عرفان که در مکتب نئوپلاطونیسیم رسوخ کامل داشت مسئله اتحاد و فنا بود که به عقیده افلاطونیان جدید تعینات مادی و شخصیت فردی حجاب اکبر در راه نیل به این هدف عالی محسوب می شد.

افلاطونیان جدید به مسئله عشق نیز اهمیت فراوان می دادند و مانند افلاطون فیلسوف یونانی تنها راه وصول به دانش حقیقی و معرفت به خدا را همان طریقه کشف و شهود می دانستند.

فلوطن سرسلسله افلاطونیان جدید معتقد بود برای رسیدن به وجود مبدأ اعلی باید از حس و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد و به سیر و سلوک در عوالم وجد و حال پرداخت.

البته به عقیده وی سالک نباید تنها به مشاهده آن حقیقت عالی اکتفا کند بلکه او باید طالب وصال و جویای اتحاد با او باشد چه وطن حقیقی انسان وحدت است. این وصال یا وصول به حق حالتی است که برای انسان دست می دهد و آن بیخودی (فنا) است در آن حالت

انسان از هر چیز حتی از خود بیگانه می‌شود. بیخبر از جسم و جان و فارغ از زمان و مکان و مستغنی از فکر و وارسته از عقل می‌شود او در این حالت مست عشق است میان خود و معشوق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عشاق در پی آن می‌روند و به وصل یکدیگر آن را می‌جویند در صورتی که این حالت مخصوص به مقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت را نمی‌آورد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. خلاصه این حالت دمی است دیربهدیر دست می‌دهد و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت را دیده و لذت آن را چشیده است.

از آنچه اجمالاً نقل شد بخوبی می‌توان به میزان نفوذ و رسوخ روح تصوف و عقاید عرفانی و صوفیانه در مکتب افلاطونی جدید پی برد.

گرچه بیشتر جنبه‌های عرفانی و تصوف نظری در این مکتب فلسفی دیده می‌شود ولی در عین حال از روش عملی صوفیانه یعنی از تصوف عملی نیز بی‌بهره نبوده است.

افلاطونیان جدید برای رسیدن به مقام اتحاد و اتصال سیر و سلوک را لازم می‌شمردند و به مقامات و احوال اعتقاد داشتند و ریاضت-کشی و اعراض از عالم ماده را در قوس صعودی و بازگشت به سبده اصلی ضروری می‌دانستند.

«فلوطن» بنیانگذار این مکتب خودسالکی مرتاض بوده و به زندگانی دنیوی تسوجهی نداشته و تعلیمات و روش عملی وی درباره حیات دنیوی بقدری سخت و افراطی بوده که می‌گویند یکی از بزرگان روم در اثر تعلیمات وی چنان آشفته شد که همه اموال و دسان خود را رها کرده از حیثیات و اعتبارات گذشت و زندگی درویشی اختیار

نمود چنانکه هر دو روزه یکبار غذا می خورد.

و نیز بمرور زمان بازار اوراد و اذکار و عقاید باطنی و سری و سحر و جادو و کرامات و خوارق عادات که از افکار و آداب صوفیانه محسوب می شود در میان افلاطونیان جدید رواج پیدا کرده و جمعی از آنان رسماً آداب مذکور را پیشه خود ساخته و بدین ترتیب یک کادر تصوف بی نشانی را بوجود آوردند که درحقیقت از تصوف فقط اسم آن را نداشت!

۴

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۷-۵۱.

رهبانیت و تصوف در آیین مسیحیت

بطوری که از متون اناجیل و همچنین تواریخ مختلف و منابع اسلامی بدست می آید عیسی پیامبر نجات دهنده قوم یهود و بنی اسرائیل به زهد و پارسائی توجه بیشتری داشته و به علائق و مظاهر و شئون حیات مادی اظهار تمایلی نمی نموده است و تمام مدت قریب به سه سال^۱ پیامبری و رسالت خود را به حالت پارسائی و تجرد و سیاحت و خانه به دوشی بسر برده و مردم را از دل بستن به زخارف دنیوی و انهماک و غوطه ور شدن در افکار شیطانی و ثروت اندوزی و شهوات و علائق پست مادی منع کرده و به زهد و توجه بیشتر به معنویات و تهذیب نفس و امور مربوط به جهان آخرت دعوت می نموده است.

و در حقیقت می توان گفت که دعوت به زهد و قطع علائق مادی و تأمین سعادت جهان آخرت هدف اساسی رسالت آن حضرت بوده است و شاید این مطلب را با وجود تمام دگرگونیها و تحولات و پیراهه های زیادی که آیین مسیحیت را در طول قرون متمادی به صورتها و اشکال گوناگونی درآورده است بتوان قدر مسلم و مطلب غیرقابل تردیدی تلقی کرد.

۱. در باب سوم از انجیل لوقا عدد ۲۳ من حضرت مسیح را در آغاز دعوت ۳۰ سال دانسته و موقعی هم که مصلوب شد ۳۳ سال داشت.

ولی مطلبی که در اینجا شایان اهمیت و مطالعه و بررسی دقیق است این است که باید دید آیا این طرز فکر و روش عملی (که از عیسی مسیح به ما رسیده) پایه همان رهبانیتی می باشد که از قرن چهارم (یا پنجم) میلادی در آیین مسیحیت رسوخ کرده و بالاخره بصورت یک نوع تصوف درآمد؟

و به عبارت روشنتر آیا هدف مسیح در رسالت خود این بود که توده بنی اسرائیل را به رهبانیت و دیرنشینی و اعتزال و تزهّد و اشتغال به عبادت دعوت کند و یا اینکه این روش حاد (رهبانیت) مربوط به آئین مسیحیتی بود که پس از تحولات و فعل و انفعالات زیاد در تحت شرایط خاصی به این شکل افراطی درآمده بود؟

برای بررسی این موضوع لازم است تاریخ مسیحیت و تطورات آن را بطور اجمال از نظر بگذرانیم تا خوانندگان محترم ضمن این بررسی اجمالی به چگونگی و میزان نفوذ روح تصوف و افکار تند عرفانی در مسیحیت پی برده و سیر آن را تا دو قرن از تاریخ انتشار دین مسیحیت اسلام گذشته که مقارن با ظهور تصوف در میان مسلمین می باشد بطور وضوح مطالعه کنند.

آیین اصلی مسیح

هنگامی که عیسی (ع) برای ارشاد و اصلاح اوضاع آشفته بنی اسرائیل و یهود مبعوث گردید با شرایط دشواری مواجه بود. قوم یهود قرن‌ها با انحرافات و شهوترانیها و دنیاپرستیهای خود خو گرفته و مرض فساد و دنیاپرستی در اعماق دل و اجتماع آنها مانند سرطان ریشه دوانیده و آنها را به یک وضع رقت بار و انحطاط اخلاقی عجیبی دچار ساخته بود.

آنها تورات را بر طبق اهواء خویش تحریف نموده و در برابر

پیامبرانی که برای هدایت آنها از میانشان برانگیخته می شدند به انکار و مبارزه منفی برمی خاستند و از آزار و شکنجه و حتی قتل آنها نیز دریغ نمی ورزیدند و همتی جز زراندوزی و ریاکاری و فریب نداشتند عواطف بکلی در میانشان مرده بود و توده مردم در مادیات و تعلقات و مظاهر فریبنده دنیوی غوطه می خوردند و کهنه و رؤسای دینی یهود نیز برای گرمی بازارشان از این فرصت و خواب توده مردم استفاده نموده و آنها را بیش از پیش به گمراهی و غفلت و انحطاط نکبت بار اخلاقی سوق می دادند و با یک مشت خرافات به نام دین کیسه ها و صندوقهای زر و سیم خود را پر می کردند و تظاهر و فریفتن و شکار کردن عوام برای جلب منافع مادی و اشباع حس جاه طلبی تنها هدف و مقصد آنها بود و بدین ترتیب دستگاه دینی بصورت یک شبکه صددرد صد مادی درآمد و آیین موسی (ع) ملعبه و وسیله زراندوزی و شهوترانی و جاه طلبی کهنه و مدعیان روحانیت بنی اسرائیل و یهود گشته بود.

و از طرف دیگر اختلافات شدید طبقاتی که لازمه نفوذ فساد و مرض نکبت بار دنیاپرستی و فریبکاری در پیکره یک اجتماع می باشد قوم یهود را با یک وضع بحرانی خطرناکی مواجه ساخته بود که نجات جامعه یهود از خطرات این بحران عجیب جز با تعدیل اوضاع اقتصادی و زندگی مردم و پیروی از یک روش معنوی و اخلاقی و زندگی کاملاً ساده امکان پذیر نبود.

در یک چنین شرایط سخت و دشواری عیسی (ع) برانگیخته خدا مأمور بود که دستگاه دینی را از لوث فساد و دنیاپرستی پاک نماید و توده مردم یهود را به جهان آخرت و معنویات و حقایق روحی متوجه سازد.

عیسی مسیح راجع به احکام و قوانین و دستورالعملهای مربوط به زندگی چیز تازه ای نیاورد بلکه در این باره به تثبیت همان احکام

شریعت موسی (ع) اکتفا نمود و جز در مورد طلاق و خوردن مال حرام راجع به امور دنیوی سخنی به میان نیاورد^۱.

و هدف رسالت خود را تکمیل شریعت موسی (ع) اعلام نمود و در مدت قریب به سه سال رسالت خود به مرض دنیاپرستی قوم یهود و دستگاہ به ظاهر دینی کهنه مبارزه کرد و دعوت خود را تنها به انصراف و نجات دادن مردم از دنیاپرستی و متوجه ساختن آنها به امور معنوی و جهان آخرت اختصاص داد و برای اینکه این مبارزه (که برای قوم یهود جنبه حیاتی داشت) به نتیجۀ مطلوب برسد تنها به گفتن اکتفا ننمود و خود عملاً به تمام تعلقات دنیوی پشت پا زده و برای پیشبرد هدف مقدس الہی خود راه شهرها و دهکده‌ها را پیش گرفت و در راه نجات قوم یهود حتی از موضوع طبیعی و غریزی ازدواج و تشکیل خانواده نیز چشم پوشید و به دعوت و ارشاد مردم به امور معنوی و روحی و اقتصاد و سادگی در زندگی و امور دنیوی و اجتناب از دنیاپرستی و جاه‌طلبی و تکلفات بیجا و بالاخره توجه بیشتر داشتن به سعادت حقیقی و جهان آخرت پرداخت.

از آنچه کہ تا بدینجا بیان گردید دو مطلب زیر دستگیر می‌شود:
۱. آیین عیسی مسیح، یک آیین مستقل و جدا از شریعت موسی (ع) و ناسخ ادیان سابقه نبود بلکه مکمل آن بود و درحقیقت

۱. در انجیل متی، باب پنجم، عدد ۱۷-۱۸ می‌گوید:
«تصور نکنید کہ من از بهر ابطال تورات و رسائل انبیاء آمده‌ام، از جهت ابطال نه، بلکه به جهت تکمیل آمده‌ام کہ راست به شما می‌گویم تا آنکہ آسمان و زمین زائل نشود یک‌همزه یا یک نقطه از شریعت به هیچوجه زائل نخواهد گشت تا آنکہ همه کامل نشود.»

و نیز در انجیل لوقا، باب شانزدهم، عدد ۱۷ می‌گوید:
«و آسانتر است آسمان و زمین را زائل شدن از جا تا آنکہ نقطه‌ای از شریعت زائل شود.»

آیین کامل مسیح را باید، عبارت از مجموع شریعت موسی (ع) و مضامین انجیل که برطبق احتیاجات زمان و مقتضیات عصر برعیسی (ع) وحی شده بود دانست.

۲. رسالت مسیح (ع) برای تعلیم آیین رهبانیت نبود و تنها به قسمتهای مربوط به امور آخرتی و زهد و انقطاع از دنیا و تحقیر حیات مادی اختصاص نداشت زیرا اولاً همانطوری که گذشت عیسی (ع) جمیع احکام شریعت موسی (ع) را تثبیت نموده و آنها را لازم الاجراء شمرده بود و قسمت عمده این احکام مربوط به وضع زندگی این جهان و برنامه حیات اجتماعی و فردی بود و نیز گفتیم که این موضوع را نباید از آیین مسیح (ع) جدا دانست بنابراین آیین مسیح (ع) نسبت به مقتضیات عصر خود کاملاً جامع الاطراف بوده و به حیات مادی و روش و برنامه زندگی این جهان نیز عنایت داشته است.

نهایت، همانطوری که گفتیم به جهت تکمیل ادیان گذشته و نیز روی مقتضیات زمان اساس دعوت و رسالت خود را بر پایه زهد و سادگی در امور زندگی و تأمین سعادت حیات اخروی نهاده و از این نظر به حیات مادی کمتر توجه نموده است.

پر واضح است که با تثبیت شریعت موسی (ع) هیچ احتیاجی به این مطلب نبود که مسیح (ع) یک قسمت از تعالیم خود را صرف جهات مربوط به حیات دنیوی نماید و بلکه می توان گفت که نظر به احتیاجات و شرایط آن عصر توجه بیشتر به این موضوع کاملاً نتیجه معکوس داشت مردمی که همتی جز دنیاپرستی و زراندوزی و شهوت رانی ندارند چگونه می توان با آنها از کیفیت بهره برداری از مظاهر حیات مادی صحبت کرد و توجه آنها را بیش از پیش به امور دنیوی معطوف نمود؟

و ثانیاً تعالیم اخلاقی و زهدی که عیسی (ع) تعلیم می داد

غیر از آن رهبانیتی بود که در قرنهای چهارم و پنجم میلادی به نام مسیحیت در میان مسیحیان پیدا شد و عده‌ای از زنان و مردان مسیحی به عنوان پیروی از روش مسیح (ع) و آیین وی در دیرها و صومعه‌ها اعتکاف نمودند و زندگی خود را به ریاضت و عبادت اختصاص دادند.

عیسی مسیح (ع) اگر در کمال زهد و سادگی بسر می‌برد و از همه چیز چشم پوشیده بود برای این بود که بتواند قولاً و عملاً هدف الهی و مبارزه مقدس خود را به نتیجه مطلوب برساند و همچنین حواریون آن حضرت نیز مأمور بودند که برای پیشبرد هدف مسیح از روش وی پیروی نمایند هرگز مسیح دستور نداده بود که پیروان وی از ازدواج خودداری کنند و حالت انزوا و دیرنشینی و ریاضت‌کشی و روزه‌داری پیش گیرند و تمام عمر خود را در گوشه دیر و بیابان به ریاضت و عبادت بگذرانند قرآن این مطلب را چنین بیان می‌کند:

ثم قفینا علی آثارهم برسلنا و قفینا بعیسی بن مریم و آتیناه الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رافة و رحمة و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فمارعوها حق رعایتها فاتینا الذین آمنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون^۱.

ترجمه: «آنگاه از پی نوح و ابراهیم و فرزندان آن دو پیامبران خویش فرستادیم و عیسی را از پی آنان آوردیم و او را انجیل دادیم و در دل پیروان او رحمت و رأفت و شفقت نهادیم (ولی آنها رهبانیت را بدعت گذاردند و حال آنکه ما آن را بر آنان مقرر ننموده بودیم ما جستجو و طلب رضایت خدا را بر آنان مقرر داشتیم ولی آنها رعایتی شایسته از آن ننمودند»^۲.

۱. حدید: ۲۷.

۲. در تفسیر مجمع البیان جلد نهم، صفحه ۲۴۲ درباره اعراب آیه فوق این طور می‌نویسد:

رہبانیت چگونه در مسیحیت پیدا شد؟

در زمان مسیح، حواریوں آن حضرت کہ ۱۲ نفر بودند، تحت

→ کلمهٔ رهبانیت منصوب است و عامل آن فعل مقدری است کہ فعل ظاہر «ابتدعوها» آن را تفسیر می کند و جملهٔ «ما کتبناھا علیہم» در محل نصب است زیرا صفت رهبانیت می باشد و کلمهٔ «ابتغاء» نیز منصوب و بدل از ضمیر منصوب متصل ما کتبناھا است کہ تقدیر آن چنین می شود کتبنا علیہم ابتغاء رضوان اللہ یعنی مقرر نمودیم بر آنها طلب مرضات الہی را کہ عبارت از پیروی دستورات خداست ما ہرگز رهبانیت را بر آنان مقرر نداشتیم.

سپس در ذیل تفسیر آیه مزبور از ابن مسعود نقل می کند: «ابن مسعود گوید من در ردیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ سوار مرکبی بودم رسول اللہ متوجہ من شد و فرمود: ای فرزند مادر عبد آیا می دانی بنی اسرائیل از کی و از کجا رهبانیت را احداث نمودند؟ گفتم خدا و رسولش داناترند فرمود ستمکارانی پس از عیسی (ع) در میان آنان ظاہر شدند کہ مقررات الہی را زیر پا می گذاشتند و انواع معاصی را مرتکب می شدند تا آنکہ مردمان باایمان بر آنها شوریدند و با آنان بہ جنگ پرداختند ولی سہ مرتبہ از آن ستمکاران شکست خورده مجبور بہ ہزیمت شدند سپس بہ مشاورہ پرداختند و گفتند اگر اینان بر ما غلبہ یابند ما را بکلی از میان می برند و جملگی ما را نابود می کنند بہتر آنکہ ما در اطراف پراکنده شویم تا خداوند پیامبری را نہ توسط عیسی (ع) بہ ما وعده داده است ظاہر سازد (و منظورشان محمد (ص) پیامبر اسلام بود) و از آن پس پراکنده شدہ و در غارهای کوهنا سکنی گرفتند و بدین ترتیب رهبانیت را احداث نمودند و سپس فرمود جمعی از آنان بہ دین جدید درویدند و جمعی دیگر انکار ورزیدند آنگاہ آیہ فوق الذکر را تلاوت فرمود رهبانیت ابتدعوها ما کتبناھا علیہم تا آخر و سپس فرمود ای فرزند مادر عبد آیا می دانی رهبانیت پیروان من چیست؟ گفتم خدا و رسولش داناترند. فرمود: رهبانیت است من ہجرت است و جہاد و نماز و روزہ و حج و عمرہ.

۱. در انجیل متی، باب دہم، عدد (۲-۴) چنین می گوید:

«اساسی دوازده رسول این است اول شمعون معروف بہ پطرس و برادرش اندریاس، یعقوب ابن زبدي و برادرش یوحنا، فیلیپس و برتولماؤس و متی۔ باج گیر، یعقوب ابن حلفی و لبي معروف بہ تدي شمعون فانوی و بہودای۔ استخریوطی کہ او را تسلیم نمود.

تعلیم و تربیت وی از روش پیامبر و استاد خود پیروی می نمودند و انجیل کتاب آسمانی عیسی (ع) را از زبان وی به طور شفاهی می شنیدند و تعالیم آن را بکار می بستند.

ولی این انجیل در زمان خود عیسی (ع) جمع آوری و تدوین نشد و اگر فرضاً هم صورت تدوینی یافته باشد بطور مسلم اثری از آن به جای نمانده است.

اما اناجیل معروف فعلی و آنچه که به نام «انجیل» در میان مسیحیان وجود دارد عبارت از یک سلسله کتابهایی است که عده ای از حواریون و شاگردان آنها پس از سالیان درازی که از داستان صلیب گذشت درباره تاریخ زندگانی مسیح (ع) و گفتارها و معجزات و برخی از کارهای وی برشته تحریر در آورده و انتشار داده اند.

کتابهایی که در این باره بعنوان «انجیل» نوشته شده بالغ بر صد جلد است که به مرور زمان قسمتی از آنها متروک و ناپدید شده و بالاخره از این میان اناجیل چهارگانه متی، لوقا، مرقس، یوحنا معروفیت و رسمیت پیدا کرده و به عنوان کتاب مقدس و عهد جدید مسیحیان درآمد تا آنجا که از سال ۱۵۴۶ میلادی به بعد بنا به تصمیم بزرگترین کنگره مسیحیان کاتولیک در اروپا کوچکترین تردید درباره آسمانی بودن این کتب چهارگانه (عهد جدید) ممنوع گردید.

در صورتی که عده ای از محققین مسیحی حتی در سند تاریخی و صحت انتساب کتب مزبور به حواریون مسیح (ع) تردید نموده و هنوز زبان اصلی و تاریخ تدوین اناجیل مقدس درست روشن نشده است و تناقضات مضامین آنها نیز بنوبه خود مشکلی بر مشکلات دیگر این کتب افزوده است.

«هورن» مفسر تورات می نویسد: «انجیل متی علی الظاهر در سال ۳۷ یا ۳۸ یا ۴۱ یا ۴۳ یا ۶۱ یا ۶۴ بعد از مسیح (ع) نوشته

شده و انجیل مرقس مابین سالهای ۵۶ تا ۶۵ یا ۶۴ و انجیل لوقا در سال ۵۳ یا ۶۳ یا ۶۴ تألیف شده و انجیل یوحنا در سال ۶۸ یا ۶۹ یا ۷۰ یا ۹۷ یا ۹۸ میلادی تحریر یافته است.^۱

برخی دیگر از مورخین محقق و متبع را نظر بر آن است که انجیل مرقس در حدود سال ۱۳۶ میلادی و از آن پس انجیل متی و یوحنا به ترتیب در سالهای قریب به ۱۴۰ میلادی و سپس انجیل لوقا در حدود سال ۱۵۰ میلادی بوجود آمده است.

در هر صورت این مطلب مسلم و غیرقابل تردید است که انجیل اصلی از میان رفته و اناجیل فعلی پس از زمان مسیح (ع) توسط حواریون و شاگردان آنها پدید آمده است و از اینرو اختلافات و تناقضات زیادی در آنها پیدا شده و بمرور زمان تغییرات و تحولاتی در آنها رخ داده است.

دائرة المعارف کتاب مقدس می نویسد:

«حقیقتی که در این باره باید گفت این است که «عهد جدید» از آغاز پیدایش خود به عنوان وحی و کتاب آسمانی تلقی نشده بود و از این جهت هر وقت که ضرورت ایجاب و اقتضا می کرد بدون باك و حرجی در تنقیح و تغییر آن اقدام می کردند.^۲»

به همین جهت بود که پس از مسیح (ع) میان حواریون و شاگردان آنها درباره تفسیر و توجیه آیین مسیح (ع) اختلاف نظر شدید پیدا شد و بتدریج در اثر تغییرات و تحریفات بعدی که روی مقتضیات زمان و اختلاف سلیقه ها روی می داد دامنه انحراف از آیین حقیقی مسیح (ع) وسیعتر گردید و مسیحیت فعلی پس از تطورات و تحولات طولانی جایگزین آیین اصلی مسیح (ع) قرار گرفت.

۱. فرهنگ قصص قرآن، ص ۲۴.

۲. فرهنگ قصص قرآن، ص ۲۴.

می توان گفت که عمده انحراف از زمان «پولس» شاگرد پطرس یکی از حواریون بزرگ مسیح (ع) پیدا شد از آن جهت که وی برخلاف نصوص انجیل آیین مسیح (ع) را از شریعت موسی (ع) تفکیک داده و آن را به صورت آیین مستقل و جهانی معرفی نمود و نسبت به شریعت موسی (ع) که مسیح (ع) آن را غیرقابل تغییر و زوال یاد کرده بود اظهار بی اعتنائی نموده و مراعات آن را غیرلازم شمرد تا آنجا که در باب سوم از نامه گلتیان، عدد ۹ نوشت: «و کسانی که مقید به اعمال شرعند مورد لعنت می باشند».

و در جای دیگر از آن نامه صریحاً اعلام نمود که «هیچ بشری از اعمال شرعی عدالت پیدا نخواهد کرد».

غرض پولس از این تغییر و تفکیک این بود که طوائف غیر یهود را نیز که از یهود و آیین آنها تنفر داشتند نسبت به آیین مسیح (ع) راغب گرداند ولی این کار به قیمت تحریف اساس آیین مسیح (ع) تمام شد و از آن پس عقاید و افکار مختلف ملل گوناگون در مسیحیت نفوذ پیدا کرد و اقانیم ثلثه که از عقاید بت پرستهای قدیم مصر و هند بود جزء معتقدات مسیحیت گردید و بدین ترتیب اساس آیین مسیح (ع) که همان یکتاپرستی بود از هم پاشیده شده و آیینی بر پایه «ثلیث» و الوهیت مسیح (ع) بوجود آمد و در نیمه اول قرن چهارم میلادی پس از گرویدن «کنستانتین» امپراتور روم به این آیین مذهب رسمی امپراطوری روم گردید.

دیری نپائید که مسیحیت در محیط وسیع و آشفته امپراطوری روم بر اثر تناقضات و افراط و تفریطهای اجتماعی و ناامنی و فساد هیئت حاکمه و بروز انواع مظالم و مفسدات اجتماعی و اختلافات شدید طبقاتی و نارضایتی توده مردم از وضع زندگی مخصوصاً مردمان غیررومی که یکسره اسیر هوی و هوس و ظلم و شرارت رومیان شده بودند و

همچنین بر اثر اختلافات فکری و عقیدتی و انحرافات زیادی که در آیین مسیحیت روی داده بود و بالاخره به علت نفوذ افکار و عقاید ملل دیگر، در آستانه تحول و انحراف تازه‌ای قرار گرفت و در نتیجه عده‌ای از مؤمنین افراطی مسیحی به منظور نجات دادن خود از گردابهای فساد و وضع ناامن اجتماعی و اختلافات و تناقضات نظری و فکری روش زهد و انقطاع از دنیا و اعتزال و فرار از زندگی اجتماعی و تبعات آن را که به پندار خود آن را مطابق با همان روش عملی مسیح (ع) و حواریون وی می‌دیدند پیش گرفته و رهبانیت را پیشه خود ساختند.

روش مزبور که یک نوع تصوف عملی بود بزودی تحت شرایط تصوف‌زا در میان مسیحیان بویژه کشیشها و روحانیان مسیحیت رواج و انتشار یافت و از این رو عده کثیری از سردان و زنان مسیحی تحت عنوان راهب و راهبه به همه چیز پشت پا زده و به حالت تجرد در دیرها و صومعه‌ها به عبادت و ریاضت پرداختند و عده‌ای دیگر نیز به صورت ژنده‌پوشان دوره‌گرد سیاحت و خانه‌به‌دوشی را پیشه نموده با علائم مخصوصی به‌زی تارکین دنیا و توایین درآمدند. در قرن پنجم میلادی که مقارن با هجوم و حمله سخت بربرها و ژرمنها به اروپا و متصرفات امپراطوری روم بود و اوضاع سرزمینهای مسیحی بکلی از خم متلاشی شده وضع بسیار وخیم و طاقت‌فرسائی به خود گرفته بود بازار رهبانیت و تصوف مسیحی پیش از پیش گسترش و مؤمنین و روحانیان مسیحی دیرها و صومعه‌ها را برای خود پناهگاه اتخاذ نمودند.

بدین ترتیب در قرنهای ششم و هفتم میلادی در مقارن با ظهور و انتشار اسلام بود رهبانیت و تصوف مسیحی به کمال اوج و اشتهار رسیده بود و عده کثیری از رهبانان و دیرنشینان و دوره‌گردان پشمینه‌پوش مسیحی در بلاد اسلامی مخصوصاً در سوریه و عراق و

مصر و بعضی از نقاط حجاز بطور پراکنده بسر می بردند و با مسلمین از نزدیک تماس داشتند چنانکه در میان مسلمین به پاره‌ای از روشهای تند صوفیانه از قبیل ترك ازدواج و حتی مقطوع النسل کردن خود و پشمینه پوشی و روزه وصال گرفتن و ترك حیوانی و توکل افراطی و دیرنشینی و اعتزال و دلوق پوشی و افراط در مسئله عشق و پاره‌ای دیگر از ریاضتهای سخت معروف بودند و در تاریخ اسلام نیز داستانها و قضایای زیادی درباره این عده از تارکین دنیا و راهبه‌ها و راهبهای مسیحی و روابط آنها با مسلمانان به چشم می خورد که توضیح آن در مباحث آینده به مناسبت تأثیر رهبانیت در تکون تصوف به اصطلاح اسلامی از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت.

نقش عقیده به گناه اولیه

موضوع دیگری که تذکر آن در اینجا کمال ضرورت و اهمیت را دارد و در حقیقت یکی از مهمترین علل نفوذ رهبانیت در مسیحیت به شمار می رود مسئله مربوط به «گناه اولیه» و انحصار نجات از آن به «غفران» و لطف خاص الهی می باشد که بر طبق این اعتقاد مسیحیان را عقیده بر آن است که با لغزشی که از آدم سر زد تمامی افراد بشر محکوم به گناه شدند بنابراین در حقیقت انسان طبیعتاً گناهکار است و با جد و جهد خود هرگز امکان ندارد نجات یابد فقط غفران و یک لطف خاص الهی ممکن است انسان را از این خسران و سرنوشت دردآلود نجات بخشد.

این عقیده عجیب با وجود اینکه در نخستین معتقدات مسیحین سابقه نداشت و مدرکی از اناجیل نیز نداشت برای اولین بار از طرف «سن پول» ابراز گردید و از آن پس توسط «سن اوگوستن» (که در جوانی مذهب مانی داشت و پس از گرویدن به آیین مسیحی از آباء مسیحیت

به شمار رفت) مرد تأیید قرار گرفت و سپس در قرون بعدی عقیده مزبور تطور و توسعه بیشتر یافته و افکار مسیحیان را به شدت تحت تأثیر قرار داد و موجب آن شد که فکر تحقیر زندگی این جهان به حد افراط رسیده و دنیا در نظر مسیحیان حساس به صورت دره اشکها و درد و رنجها جلوه کند و روح بدبینی و یأس سراسر افکار آنان را فرا گیرد و برای به دست آوردن نجات از راه غفران به زندگی جانکاه و مرارت باری تن داد و از تمنیات و خواهشهای نفسانی چشم پوشید و به تحمل سختیها و شکنجه‌ها و ریاضت‌های شاقه دل خوش داشت.

همین افکار تند و طرز فکر افراطی بود که از اواخر قرن چهارم رهبانیت را بیش از پیش در میان مسیحیان مخصوصاً کشیشان و روحانیان مسیحی رایج نمود و در قرون وسطی زندگی عموم مسیحیان اروپا را در تاریکی جانکاه و اندوه باری فرو برد.

عقیده مذکور و روش تندی که از آن بوجود آمده بود به قدری در اذهان ریشه دوانیده بود، که با آغاز دوره رنسانس نیز از بین نرفت. در قرنهای اخیر افرادی همچون پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) - ان گرویده و معتقد شدند که خداوند بدنهایی را که در شکنجه و نذابت دوست می‌دارد و روی این اصل رهبانیت و دیرنشینی و ریاضت کشی را به عنوان بهترین زندگی سعادت‌مندانه انتخاب نمودند تا اینکه در قرن ۱۸ میلادی مادام گوبون رهبانیت و تزه مسیحی را بار دیگر تجدید حیات بخشید و با اقدام به انواع ریاضت‌های عمدی و تن آزاری رهبانیت نوینی را پایه گذاری نمود.

نفوذ تصوف نظری در مسیحیت

گفتیم آیین مسیحیت از قرن چهارم میلادی یعنی دو سده از

۱. علی اکبر ترابی، تاریخ ادیان، ص ۳۱۱.

سال ۳۲۵ میلادی مذهب رسمی امپراطوری وسیع روم گردید و از آنجا که اسکندریه که در همان عصر مرکز فلسفه و محل تجمع علوم و معارف و فلسفه‌های یونانی و شرقی مخصوصاً فلسفه‌های آمیخته به مذهب و ثنیت گشته بود جزئی از قلمرو امپراطوری روم محسوب می‌شد لذا مسیحیت در برابر عقاید فلسفی قرار گرفت و ناگزیر برای حفظ موجودیت خود عقل و عقاید و مبانی فلسفی را به‌استخدام کشید و در سایه نفوذ و قدرت حکومتی در فلسفه‌های نوینی که از آمیختن افکار گوناگون فلسفی در حوزه اسکندریه در شرف تکوین بود رسوخ پیدا کرده و از ترکیب دو عنصر مسیحیت و فلسفه ریشه‌های عرفان و تصوف مسیحی به صورتهای مختلف پدید آمد.

یکی از مظاهر این تصادم و اختلاط همان پیدایش فلسفه نو افلاطونی بود که از عنصر دین مسیحی و تصوف و عرفان بهره کافی داشت و در مباحث گذشته مستقلاً مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت.

و صورت دیگر این ترکیب و آمیزش یک مکتب عرفانی خاصی بود که بعدها به تدریج به نام «فلسفه کنیسه و مسیحیت» در میان مسیحیان رواج کامل پیدا کرد که کنیسه و دستگاه روحانی مسیحیت رسماً مدافع آن بود.

این مکتب بمنزله فلسفه اشراقی بود که در میان مسلمین انتشار یافت و مانند فلسفه مزبور ملاک و منبع واقعیت و حقیقت را الهامات و ارادات قلبی و اشراقات نفسانی می‌دانست.

و نیز «نسطوریوس» اسقف قسطنطنیه در اوایل قرن پنجم مکتبی از استزاج دین مسیحیت و فلسفه‌های یونان و اسکندریه به وجود آورد که پیروان آن به نسطوریان معروف شدند.

نسطوریان در شهر ادس واقع در محل فعلی شهر اورفه دست

به تأسیس مدرسه‌ای زدند که پس از مدت کوتاهی توسط کنیسه مسیحی بسته شد و نسطوریان از آنجا رانده شدند و عده‌ای از آنان که به ایران پناهنده شده بودند در مدرسه جندی شاپور به ترویج و تدریس مکتب فلسفی و عرفانی خود پرداختند و بطوری که می‌نویسند این مدرسه تا زمان حکومت عباسیان رونق خود را حفظ نموده بود نسطوریان در عقاید مذهبی نیز با سایر مسیحیان فرق داشتند و درباره الوهیت عیسی مسیح پیرو نظریه خاصی بودند و به همین جهت به نظر مجامع روحانی مسیحیت بدعت‌گذار شمرده می‌شدند.

نوع دیگر از مظاهر روح تصوف و عرفان در مسیحیت مکتبی است به نام «گنوستیسیسم» که پیروان آن به عرفای مسیحیت معروفند. این مکتب عرفانی و اشراقی با وجود اینکه از اختلاط عقاید عرفانی و فلسفی ایرانی و یونانی و افکار مانی و عقاید هندی بوجود آمده است در عین حال رنگ مسیحیت داشته و براساس آیین مسیحی پی‌ریزی شده است.

یکی از مسائل مهم و عرفانی این مکتب موضوع امکان وصول به «معرفت تامه» می‌باشد که در حقیقت رکن اساسی و شاخص اصلی این مکتب محسوب می‌شود و به همین جهت است که مکتب مزبور به نام «گنوستیسیسم» یعنی فلسفه «ادریه» موسوم گشته و پیروان آن به ادریون و مدعیان معرفت تامه نامیده شده‌اند.

ولی عرفای مسیحی ادریون معتقد بودند که راه وصول به معرفت تامه عقل و منطق و علم و استدلال نیست معرفت چیزی است که مافوق عقل و علم و منطق می‌باشد بلکه این حقیقت را باید از طریق کشف و شهود و الهامات دنبال کرد و به همین منظور چون جسم مایه شر و مانع از وصول به خیر مطلق است باید در مقهور ساختن بدن بوسیله تزهد و ریاضت لشی کوشش نمود.

به عقیده «ادریون» انسان در سیر تکامل معنوی به اتصال و اتحاد با خدا نائل می‌شود ولی این اتصال پس از مفارقت روح از بدن صورت می‌گیرد و اما در مدتی که روح در قفس تن محبوس است این حالت بندرت اتفاق می‌افتد و تنها در پاره‌ای از حالات که سالک و عارف در خلسه و بیخودی سیر می‌کند ممکن است به اتصال موقت نائل آید و از مشاهده خدا بهره‌مند گردد.

می‌توان گفت که این مکتب عرفانی-سیحی با قطع نظر از مبادی و منافع مختلف فلسفی که در تکون آن مؤثر بوده است در حقیقت صورت تکامل یافته‌ای از عقاید مسیحیان قرون اولیه میلادی در زمینه سلهم بودن حواریون و مقامات آنها محسوب می‌شود که پس از تطورات و اختلاط با عقاید عرفانی و فلسفی اشراق ایران و یونان و هند و افکار سانی بصورت یک مکتب خاص مبتنی بر آیین مسیحی درآمده است.

نفوذ و تأثیر افکار سانی و عقاید ایرانی در تکون این مکتب به اندازه‌ای بوده که با وجود رسوخ کامل مسیحیت در آن باز عقیده «ثنویت» یعنی اعتقاد به دو مبدء خیر و شر و نور و ظلمت در آن بخوبی نمایان است.

از جمله عقاید عرفای ادریون مسیحی می‌توان موضوع «هفتاد هزار حجاب» را متذکر شد که خود داستان عرفانی مفصلی دارد که در کلمات صوفیه اسلام نیز انعکاس یافته است^۱.

اصولاً با رسوخ عقیده تثلیث و الوهیت مسیح در آیین مسیحیت روحانیت مسیحی مجبور بود که با استفاده از یک سلسله مطالب عرفانی و مبانی به ظاهر فلسفی بمنظور توجیه و تفسیر این عقیده استفاده نماید

۱. قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۱۵۴.

بویژه اینکه درباره عقیده تثلیث نظریه‌های متعدد و مختلفی در مجامع روحانی مسیحی پیدا شده بود که هر دسته برای دفاع از نظریه خود و ابطال عقیده دیگران لازم بود از توجیحات و تخیلات و افکار عرفانی خدا کثر استفاده را بنمایند روی این اصل یک نوع عرفان و طرز تفکر صوفیانه همواره دوشادوش عقیده تثلیث و خدا بودن مسیح و سایر عقاید مشابه عرفانی مانند عقیده به گناه اولیه و اینکه «عیسی مسیح با خون خود که بر روی صلیب ریخته شد آن گناه ازلی را از دامن انسانیت شست» در مسیحیت پیش می‌رفت و به سرور زمان و با تماس با افکار فلسفی و عرفانی محیط شاخه و برگهائی بر آن افزوده شده و ریشه دارتر می‌گشت.

بخش دوم

پیدایش تصوف در اسلام

روح و مبانی تصوف از نظر اسلام

گفتیم روح تصوف از قدیمترین ازمینه بصورت یک ایدئولوژی حاد و افراطی درباره اصل حیات و راه نیل به سعادت ایده‌آل تحت شرایط و مقتضیات و علل خاصی در اغلب ادیان و مذاهب و مکاتب فکری قدیم نفوذ داشته و به اشکال گوناگون در قالب آنها ظاهر گشته است و ما در طی سباحث گذشته تاریخ اجمالی آن را تا ظهور آیین مقدس اسلام مطالعه و بررسی نمودیم، اکنون با مرحله دیگری از این تاریخ روبرو می‌شویم که بر روی صحنه آن شکل دیگری از تصوف در قالب دین اسلام ترسیم شده است.

ظهور و توسعه این نوع تصوف را ما در تاریخ اسلام بخوبی مشاهده می‌کنیم و نیز این مطلب را در کمال وضوح درسی نابینا که ابتدای نفوذ این مسلک در میان مسلمین از اواخر نیمه اول قرن دوم هجری آغاز می‌شود بطوری که تا قبل از آن سابقه و نام و نشانی از این مسلک نوظهور در تاریخ اسلام و منابع اصلی آیین اسلام مشاهده نمی‌شود.

ولی ما در اینجا در مقابل دسته‌ای قرار گرفته‌ایم که با اصرار تمام مدعیند تصوف جز همان حقیقت و باطن و روح آیین اسلام نیست و حاضر نیستند کوچکترین تفکیکی را در زمینه مسائل کلی و جزئی تصوف بین اسلام و تصوف بپذیرند.

بدیهی است این ادعا، ادعای مخالف دیگر هم دارد که هیچکدام برای ما بدون دلیل و مدرک نمی‌تواند قابل قبول باشد.

ولی ما می‌توانیم با قطع نظر از مجادلات خشک و تعصب‌آمیز و ادعاهای ضد و نقیضی که از دو طرف مخالف و موافق در این زمینه ابراز می‌شود این مطلب را از نظر تاریخی و منابع اسلامی مورد بررسی قرار داده و با مطالعه منابع اولیه اسلام و روش عملی پیامبر اسلام و اصحاب وی میزان رابطه مسلک تصوف را با اسلام دریابیم.

البته باید دانست در اینکه نام و نشان تصوف و صوفی از قرن دوم هجری در میان مسلمین پیدا شده تردید و شبهه‌ای نیست و این مطلب را حتی سران صوفیه نیز مانند جاسی در نفعات الانس قبول دارند که اطلاق و استعمال کلمه «صوفی» و «تصوف» درباره مسلک جدید و پیروان آن از قبیل ابوهاشم کوفی و ذوالنون مصری و همقطاران و هم مسلکان آنها از قرن دوم هجری آغاز گردیده است.

تنها مطلبی که در اینجا می‌تواند قابل بحث باشد این است که آیا مجموعه مسائل و سبانی و تعلیمات مخصوصی که در میان مسلمین از قرن دوم بعد بعنوان تصوف و پیروان آن به نام «صوفی» معرفی و شناخته شدند در حقیقت عبارت از همان مطالبی بود که قرآن و روش عملی پیامبر اکرم اسلام آن را تعلیم داده و سرچشمه و پایه‌ای برای این مسلک جز اسلام و قرآن وجود نداشته است یا اینکه برعکس، طرز فکر حادث و مسلک نوظهوری محسوب می‌شد که تحت شرایط خاصی از اختلاط طرز فکرهای مختلف در قالب اسلام پدید آمده و بتدریج

نضج گرفته بود؟

برای درك پاسخ صحیح این سؤال ناگزیر باید آن قسمت از مسائل و تعلیماتی را که مظهر روح تصوف و مبانی اساسی و اولیه آن بشمار می رود با منطق قرآن و سنت و روش عملی پیامبر اکرم اسلام مقایسه نموده و آنها را از نظر مبانی مسلم اسلام مورد بحث و بررسی قرار داد تا بدین وسیله میزان تشابه و یا تضاد آن دو و در نتیجه چگونگی رابطه اسلام و تصوف بطور دقیق بدست آید.

بطوری که درمباحث گذشته گفته شد بزرگترین مظهر روح تصوف در مرحله اول عبارت از تحقیر دنیا و فرار از تمتعات و جمیع شئون مربوط به زندگی مادی و دنیوی است و ریاضت کشی و تحمل شکنجه و فقر اختیاری و افراط در زهد به منظور نیل به سعادت ایده آل انسانی و حکومت احساسات ذوقی بر عقل از اصول و مبانی اولیه صوفی گری می باشد و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید اولین شکل و نمود تصوف در محیط اسلام از همینجا آغاز شده و ابتدا بصورت یک روش افراطی در زمینه تزهد و تعبد و ترك مشتتهیات نفسانی و بهره های زندگی مادی ظهور نموده بتدریج نمو کرده است.

از اینرو ما در اینجا مسائل مزبور را مورد بحث قرار داده و نظر اسلام را بر طبق منابع آن یعنی کتاب و سنت و روش عملی پیامبر اکرم و پیشوایان بزرگ مذهب و بزرگان اصحاب پیغمبر در این زمینه بررسی می نمایم.

فطرت و اعتدال دو پایه و شاخص آیین اسلام

اسلام برخلاف روح تصوف که یک روش عملی حاد و طرز فکر افراطی را درباره زندگی تعلیم می دهد لزوم مراعات اعتدال و اجتناب از افراط و تفریط را درباره جمیع شئون حیات دنیوی توصیه می کند و فطرت را بعنوان شاخص اصلی و پایه و اساس تعالیم خود معرفی نموده و پیروان خود را بعنوان «ملت نمونه» و «امت وسط» می ستاید.

قرآن کتاب آسمانی اسلام، اساس آیین اسلام را چنین بیان می کند:

فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرط الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون'.

بطور ثابت و مستقیم توجه و اعتقاد خود را بردینی استوار کن که عبارت از همان فطرت خدائی است که مردم را برآن فطرت آفریده است و خلقت و آفریده الهی (فطرت) قابل تغییر نیست، این است آیین مستقیم ثابتی که باید از آن پیروی نمود لکن بیشتر مردم از این حقیقت ناآگاهند.

و نیز در سوره انعام پس از آنکه داستان ابراهیم خلیل الرحمن را شرح می دهد و آیین او را بعنوان آیین حنیف و فطرت توصیف می کند

۰۱ روم : ۰۳

درباره آیین اسلام اینطور توضیح می دهد:

ان الذین فرقوا دینهم وکانوا شیعاً لست منهم فی شیء انما امرهم الی الله ثم ینبهم بما کانوا یفعلون من جاء بالحسنة فله عشرها مثالها و من جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها و هم لا یظلمون قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم دیناً قیماً ملة ابراهیم حنیفاً و ما کان من المشرکین^۱.

یعنی کسانی که دین خود را پراکنده و تفریق نمودند و گروه گروه شدند تو با آنها هیچ نیستی کار آنان با خداست که آنان را بر آنچه که می کردند آگاه سازد و حقیقت مسلکشان را بر آنها مکشوف نماید هر کس که یک نیکی بیاورد او را ده برابر آن داده خواهد شد و کسی که گناه بیاورد جز به اندازه آن مجازات نخواهد شد بگو پروردگرم مرا به راه راستی هدایت کرد، دینی که بر اساس اعتدال و مصالح دنیوی و اخروی مردم استوار بوده آیین حنیف (دور از افراط و تفریط) ابراهیم است که پیرو فطرت بود و از مشرکان نبود.

و در جای دیگر امتیاز و شاخص آیین اسلام را چنین بیان می کنند:

و کذلک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول

علیکم شهیداً^۲.

بدینگونه شما را امت میانه رو و معتدل کردیم تا برای مردم

دیگر گواه و نمونه باشید و پیامبر (ص) بر شما گواه و نمونه باشد.

پرواضح است که متوسط و معتدل و نمونه بودن است اسلامی

۱. انعام: ۱۶۲-۱۵۹.

۲. بقره: ۱۴۳.

برطبق پاره ای از روایاتی که در ذیل آیه مذکور وارد شده خطاب در آیه به جمعیت معدودی است که به ائمه دوازده گانه تفسیر شده است.

در هر حال چه خطاب به عده معدودی باشد یا به جمعیتها و توده های مسلمانی که در هر عصر و دوره ای زندگی می کنند در هر دو صورت این اعتدال و امتیاز معلول پیروی از آیین اسلام می باشد که در کمال میانه روی و اعتدال است.

بدان جهت است که روش و آیین و تعلیماتی که جامعه اسلامی از آن پیروی می کند راه وسط و آیین معتدل می باشد همانطوری که شخص پیغمبر اکرم نیز در اثر پیروی کامل از این آیین وسط، نمونه و شاهد امت اسلامی معرفی شده است.

با در نظر گرفتن این دو جهت یعنی فطری بودن وحد وسط بودن آیین اسلام که در حقیقت می توان آن دو را بعنوان دو شاخص این آیین معرفی نمود نظر اسلام در زمینه مسئله دنیا و زندگی دنیوی بخوبی معلوم می شود. اینک برای توضیح مطلب به چند موضوع زیر توجه نمائید.

۱. فطرت چه می گوید؟

آیین فطرت آیینی است که بر اساس فطرت و آفرینش انسان استوار بوده و با تمام جهات و مقتضیات آفرینش انسان وفق دهد.

بنابراین به منظور درک چگونگی آیین فطرت لازم است ابتدا کیفیت فطرت و آفرینش انسان را مورد مطالعه قرار داده و مقتضیات فطری آن را بررسی کنیم.

آنچه در این باره بطور اختصار می توان گفت این است که در فطرت انسان دو جنبه ممتاز وجود دارد که از ترکیب و اتحاد اسرار آمیز آن دو ساختمان وجودی انسان تشکیل یافته است یکی جنبه مادی و جسمانی که از آن به بدن و تن تعبیر می شود و دیگری جنبه معنوی و روانی، که آن را در اصطلاح روح می نامند و در این میان یک سلسله عواطف و غرایز و احساسات مختلفی نیز در سرشت انسان به کار رفته است که در عین ارتباط کامل با دو جنبه فوق به تنهایی دارای آثار و مقتضیات مخصوصی بوده و نقش مهمی را در زندگی انسانی ایفا می نماید.

پرواضح است که انسان از نظر جنبه مادی و جسمانی و بقاء و

ادامهٔ حیات تن نیازمند به یک سلسله اموری است که به آنها ضروریات زندگی مادی گفته می‌شود مانند غذا، مسکن، لباس و غیره و همچنین کلیه اموری که تأمین اینگونه نیازمندیها، ایجاد و اکتساب آنها را ایجاب می‌کند.

بدیهی است تأمین نیازمندیهای مزبور با مقدمات و شرایطی که دارد در شرایط زندگی اجتماعی که انسان از نظر مقتضیات غرایز مخصوص خود از آن ناگزیر است یک سلسله روابط و برخوردهائی بین افراد پدید می‌آورد که باید با مقررات و قوانین عادلانه‌ای تنظیم و تحکیم شود. بعنوان نمونه موضوع تغذیه را در نظر بگیرید طرز تقسیم مواد حیاتی زمین و ترتیب تملک آن و چگونگی مبادلاتی که بر روی آنها و یا مصنوعات دیگری که تولید می‌گردد و بطور کلی کلیه فعالیت‌هایی که در زمینه تأمین ضروریات و نیازمندیهای مربوط به اصل تغذیه و یا ضروریات دیگر انجام می‌گیرد اگر بخواهد بر اساس اصول عدالت و حفظ حقوق و منافع عموم صورت بگیرد لازم است مقررات و قوانین عادلانه‌ای در میان مردم و جامعه حکومت کند و از تصادمات و ناامنیها و تجاوزات جلوگیری نماید و در غیر این صورت بی‌شک هرج و مرج و ظلم و تعدی سراسر اجتماع را فرا گرفته اوضاعی شبیه به اوضاع جنگل بلکه بمراتب بدتر از آن پدید خواهد آمد!

و اما از نظر جنبه‌های غریزی و عاطفی، باز یک سلسله نیازمندیها و مقتضیات دیگری برای انسان وجود دارد که ناگزیر شرایط خاصی را در زندگی ایجاب می‌کند که انسان خواه ناخواه باید به آن شرایط تن در داده و به مقتضیات آنها قیام نماید.

همین غرایز و عواطف درونی است که جبراً انسان را به زندگی اجتماعی و میدان هولناک تنازع بقاء می‌کشاند و بدنبال آن شرایط و نیازمندیهای گوناگون دیگری را که لازمه زندگی اجتماعی است پدید

می آید که همه باید تحت کنترل درآمده و با مقررات و قوانین عادلانه‌ای انتظام یابد.

و از آن جمله روابط عمومی افراد و رابطه خاص فرد با جامعه و چگونگی و ماهیت حکومت و شرایط متصدیان امور حکومتی و میزان مسئولیت حاکم و محکوم علیه است که تحکیم و تنظیم آن نیازمند به یک سلسله قوانین و مقررات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و قضائی و جزائی و... می باشد که بتواند با اتکاء به مصالح و منافع و حقوق همه جانبه، عدالت اجتماعی و امنیت مطابق آنچه که کرامت و فطرت انسانی اقتضا می کند تضمین نماید.

و همچنین درباره روابط موجود بین ملل که از شرایط زندگی اجتماعی برمی خیزد ناگزیر باید مقرراتی وجود داشته باشد تا عدالت و صلح در میان ملل نیز مانند یک جامعه واحد برقرار گردد.

اینها شرایط و نیازمندیهای است که در اثر زندگی اجتماعی که طبق غرایز درونی انسان اجتناب ناپذیر است تولید شود.

باز یک قسمت دیگر از غرایز و عواطف فطری انسان که مربوط به زندگی جنسی می باشد نیازمندیها و شرایط دیگری را ایجاد می کند که در اثر آن انسان ناگزیر باید به زندگی خانوادگی که یک اجتماع محدود و کوچکی محسوب می شود تن در دهد و از اینجا روابط مختلف خانوادگی پدید می آید که تأمین نظم و عدالت آن احتیاج به مقررات عادلانه مخصوصی دارد. این هم باز یک قسمت از نیازمندیهای فطری انسان است که از علل طبیعی و فطری موجود در نهاد انسان سرچشمه می گیرد.

و همچنین سایر غرائز و عواطف مختلف درونی انسان که هر کدام بنوبه خود احتیاجاتی داشته و شرایط مقتضیات خاصی را در زندگی انسان بوجود می آورد.

پرواضح است که دامنۀ شئون زندگی انسان در مراحل و قسمتهای محدود فوق پایان نمی یابد بلکه قسمت مهم و عمدۀ زندگی انسان مربوط به جنبه های معنوی و روحی وی است که در حقیقت روح زندگی و جنبۀ جاودانی و فناپذیری حیات انسانی است و از اینرو مقتضیات و نیازمندیها و بالاخره کمالات مربوط به این مرحله از زندگی انسان باشند و شرایط زندگی مادی و جسمانی که شرحش بطور اجمال گذشت کاملاً متفاوت و غیرقابل قیاس است.

روح انسان احتیاج به غذا و لباس و سایر ضروریات زندگی مادی ندارد، احتیاجات روح انسان نوع دیگر است که می توان همه آنها را در فضیلت و تقوا و کمالات اخلاقی و روح ایمان خلاصه کرد.

البته دامنۀ نیازمندیهای انسان از نظر روحی و معنوی بسیار وسیع است و تأمین آن نیز بنوبۀ خود باید از راه اصول و روش خاص و مقررات مخصوصی که مطابق خواسته های فطری و روحی انسان است، تحقق پذیرد.

اینها عبارت از شئون مختلف زندگی انسان و احتیاجات و کمالات فطری مربوط به وی می باشد که همه و همه از فطرت و ساختمان وجودی انسان سرچشمه می گیرد.

۲. آیین وسط کدام است؟

نظر به آنچه که در زمینه مقتضیات فطری انسان گفته شد آن دینی می تواند عنوان حد وسط و اعتدال را احراز نماید که تعلیمات و دستورات آن طوری تنظیم و مقرر شده باشد که کمال اعتدال را از نظر تأمین احتیاجات همه جانبه انسان ملحوظ داشته و تن و غرایز و روح انسان را در یک حالت متعادل بسوی کمال مطلوب رهبری نماید نه آنقدر به تن و مقتضیات غرایز و حیات جسمانی پردازد که جنبه های روحی انسان در خواسته های مادی مستهلک شود و نه طوری

باشد که تنها حیات معنوی و روحی را وجه نظر قرار داده و خواسته های فطری و طبیعی تن و غرایز درونی را بالمره به دست فراموشی سپارد و یا برخلاف فطرت و طبیعت ساختمان وجود انسان به مبارزه و استهلاک آنها همت گمارد.

یک چنین آیینی که خالی از هرگونه افراط و تفریط باشد و همچون سازمان معتدل هستی انسان در کمال اعتدال و هماهنگی با فطرت انسان باشد و همانطوری که تن و غرائز آدمی برای روح است و وسیله تکامل اوست احتیاجات و کمالات جسمانی و غریزی را مقدمه تأمین نیازمندیهای معنوی و روحی قرار دهد آیین میانه رو و حد وسط است که تعالیم آن تأمین سعادت دنیوی و اخروی را بعنوان دو کانون حیات انسانی هدف خود قرار داده و به میزان ارتباط اتحاد تن و روان آدمی سعادت آن دو را در یک جا تضمین می کند.

بدیهی است سعادت و کمالات مربوط به زندگی دنیوی و اخروی انسان همانند تن و جان از یکدیگر جدا نبوده و ارتباط و اتصال مخصوصی که بین تن و جان حکومت می کند در بین آن دو نیز برقرار می باشد.

۳. اسلام چگونه آیین فطرت و حد وسط است؟

اکنون با در نظر گرفتن معنی و حقیقت آیین فطرت و دین وسط و معتدل که شرح آن به اختصار گذشت باید دید اسلام چگونه واجد این حقیقت و شاخص می باشد.

ملاحظه و بررسی تعالیم و دستورالعملهایی که در دین مقدس اسلام در زمینه شئون مختلف حیات انسانی وارد شده چه آنهایی که بصورت احکام و مقررات و قوانین مختلف در «فقه اسلامی» تنظیم شده و چه آن قسمتی که درباره آداب مختلف زندگی و طرز معاشرت و تربیت نفس به صورت اخلاقیات و آداب زندگی در کتب مربوطه ضبط شده ما را به این واقعیت انکارناپذیر هدایت می کند که اسلام آیین رهبانیت نبوده

و تنها به جنبه های معنوی و روحی و آباد ساختن آخرت مردم و بالاخره تأمین کمال و سعادت اخروی آنان پرداخته (گواينکه در این قسمت بویژه توجه کافی مبذول داشته و عالیترین و صریحترین و نزدیکترین راه و روش وصول به سعادت و کمال نهائی روحی و معنوی را نشان داده است) بلکه در عین حال توجه خاص خود را به جنبه ها و شئون زندگی دنیوی و مادی انسان نیز معطوف نموده و با تعالیم روشن و حیاتبخش خود برنامه و روش زندگی انسان را از نقطه نظر دو جنبه فوق بیان کرده و مسیر کمال و سعادت وی را درباره هر دو جهت و شئون مختلف آن دو تعیین و مشخص نموده است شما اگر فقه و اخلاق اسلام را در کتب مربوطه آن دو مطالعه کنید مشاهده خواهید کرد که قسمت عمده آن دو را همان تعالیم و دستورات مربوط به زندگی دنیوی و شئون مربوط به آن تشکیل می دهد.

در اسلام همانطوری که برای پرورش و تربیت روح و تکامل معنوی و ایجاد روح تقوا و ایمان و بالاخره تأمین سعادت اخروی یک سلسله دستورات عملی به نام عبادات مقرر شده است و تعالیمی نیز در زمینه اکتساب فضائل اخلاقی و کمالات عالییه انسانی دیده می شود، همچنین درباره روابط گوناگون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی و خانوادگی و نیز در زمینه ترغیب و تحریش به بهره برداری از نعمتهای الهی دنیوی و فعالیت های اقتصادی و سعی و عمل درباره رفع نیازمندیهای حیات مادی خود و دیگران و تشکیل خانواده و رفع نیازمندیهای جنسی و غریزی و اهتمام در امور اجتماعی و نظایر آن، دستورات و قوانین و برنامه های تشریح شده و بدین ترتیب تمام مقتضیات فطری انسان مورد توجه شارع مقدس اسلام قرار گرفته است.

وروی این اصل است که اسلام خود را آیین فطرت و حد وسط و معتدل نامیده و پایه و اساس تعالیم خود را فطرت و خواسته ها و

نیازسندیهای فطری انسان معرفی نموده است.

يك مطالعه اجمالی در فقه اسلامی

شما يك كتاب فقهی را بردارید اولین قسمت آن كتاب طهارت است كه با مختصر تعمق میزان ارتباط آن با شئون حیات جسمانی و دنیوی و تأمین سلامت و طراوت و نظافت تن و آنچه مربوط به تن است معلوم می گردد.

باز پس از مختصر ورق زدن كتاب زكات و صدقات و معاملات را مشاهده می كنید كه انتظام روابط اقتصادی (زندگی دنیوی) را بعهده دارد.

همچنین كتاب جهاد را می بینید كه يك سلسله مقررات و قوانین عادلانه ای را در زمینه روابط بین المللی تعلیم می دهد و آزادی و امنیت و استقلال سیاسی جامعه مسلمین را تضمین می كند.

و نیز كتاب قضاء و شهادات و حدود و دیات را ملاحظه می كنید كه جامعترین و عادلترین قوانین قضائی و جزائی را بیان می كند و تأمین حقوق و منافع و مصالح واقعی عمومی و عدالت اجتماعی را برای همه به بهترین وجه در صورت اجرای صحیح و سگری صالح بعهده می گیرد و در يك قسمت از این كتاب بحث مربوط به ولایت را می خوانید كه از سیستم حكومت و شرایط و صلاحیت زمامداران و قضات و طرز تأمین عدالت اجتماعی و بالاخره مقررات مربوط به روابط حاكم و افراد امت اسلامی و تشکیلات و شعب مربوطه گفتگو می كند و راه معتدل و روش عادلانه را در زمینه های فوق نشان می دهد.

و همچنین قسمتهای دیگر فقه اسلامی كه از حقوق مدنی و مقررات و قوانین مربوط به شرایط تشکیل خانواده و وظائف اعضای آن (زن، شوهر، فرزند) نسبت به يكدیگر و شرایط جدائی و طلاق و سایر جهات دیگر كه همه

و همه بمنظور تنظیم شئون حیات مادی و تأمین سعادت و خوشبختی انسان در زندگی دنیوی است، بحث نموده و با استناد به کتاب و سنت و عقل و اجماع نظریه اسلام را در هر قسمت از شئون و نواحی زندگی پر دامنه انسانی بیان کرده است.

البته نباید فراموش کرد که اسلام در عین حال حیات دنیوی را جدا از آخرت و حیات معنوی و روحی ندانسته و به آن به نظر اصالت آنطوری که طرز فکر مادی اقتضا می کند ننگریسته و اصولاً زندگی مادی و دنیوی را از آن صورت خشکی و خسته کنندگی که معمولاً در نظرها جلوه می کند بیرون آورده و با تعلیم دادن توجه به خدا و خلوص نیت و سایر فضائل معنوی و اخلاقی بدان روح و طراوت خاص بخشیده است و بطور کلی در هر دستور روح و جسم، دنیا و آخرت را یکجا در نظر گرفته است.

از آنجا که توضیح بیشتر این مطلب از وضع و تناسب بحثهای ما خارج است لذا ما در اینجا به همین مقدار اکتفا نموده و طالبین را در مورد هر یک از قسمت‌هایی که بطور فهرست ذکر شد به کتب مربوطه ارجاع می دهیم.

از این بیاناتی که تا بدینجا گذشت این مطلب دستگیر شده نه دین اسلام یک آیین معتدل است و نه تنها حیات دنیوی را به دیده تنفر نمی نگرد بلکه راه و روش عادلانه‌ای را در زمینه بهره‌برداری از مظاهر آن نیز تعلیم می دهد و در آن اثری از روح تصوف و روش افراطی صوفیانه دیده نمی شود بلکه تضاد روشنی بین ایدئولوژی اسلام و طرز تفکر تصوف درباره مسائل مربوط به حیات دنیوی مشاهده می گردد.

روش عملی پیامبر اکرم و اصحاب وی در صدر اسلام

در اینجا ممکن است کسی به بیانات گذشته ما چنین ایراد کند: اگر اسلام در تعلیمات و مقررات خود به تمام شئون و شرایط زندگی انسان و مقتضیات فطری وی توجه کامل مبذول داشته و حق اعتدال را در جمیع تعالیم خود مراعات نموده است پس این همه آیات مربوط به ذم دنیا و روایاتی که انهماک در شهوات و لذائذ دنیوی را تقیح و انصراف از آن را تعلیم می دهد برای چیست؟ چرا اسلام حب دنیا را منشأ و سرچشمه تمام گناهان و آلودگیها معرفی کرده و از زهد و پارسائی مدح بسیار نموده است؟

چرا شخص پیغمبر اسلام و علی بن ابیطالب و سایر صحابه و تربیت شدگان اولیه مکتب اسلام در زهد و دوری از حطام دنیوی و عدم توجه به دنیا آن همه شدت و کوشش فراوان از خود نشان می دادند آیا این روش جز یک نوع روش صوفیانه نبود؟

در اینجا قبل از آنکه بطور مفصل به پاسخ جزئیات سؤال و ایراد مذکور پردازیم لازم است ابتدا منطق قرآن را بمنظور تأیید و توضیح مطالب گذشته درباره روش عملی و حیات دنیوی از نظر خوانندگان محترم بگذرانیم.

منطق قرآن

قرآن روش عملی پیغمبر اکرم و پیروان آیین اسلام را درباره زندگی دنیوی چنین بیان می کند:

و ابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا و احسن كما احسن الله اليك^۱.

یعنی باید زندگی اخروی و سعادت و کمال مطلوب آن مقصد و هدف نهائی تو باشد و هرگز بهره خود را از زندگی دنیوی فراموش نکن و همان طوری که خدا به تو نیکی و احسان نموده است تو نیز نیکی و احسان را پیشه خود ساز.

پر واضح است که بهره برداری انسان در زندگی از دنیا همان رفع نیازمندیهایی است که از ساختمان وجود طبیعی و مقتضیات فطری و غرایز درونی وی سرچشمه می گیرد و این نیازمندیها را ما در گذشته بطور اجمال شرح دادیم.

در آیه دیگر بطور صریحتر چنین خطاب می کند:

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في حياة الدنيا خالصة يوم القيمة كذلك فصل الآيات لقوم يعلمون^۲.

بگوای پیغمبر! کیست آنکه زینتهای الهی را که خداوند برای بندگان خود بوجود آورده است تحریم و ممنوع کرده است (این کار از عهده هیچکس ساخته نیست و خدا نیز هرگز تحریم نکرده است) بگو این زینتها در زندگی دنیوی از آن کسانی است که ایمان آورده باشند در آخرت تنها اختصاص به آنان دارد ما آیات و راهها و وسائل هدایت را این چنین تفصیل و توضیح می دهیم برای آنانی که بهره ای از علم برده اند.

۱. قصص: ۷۷.

۲. اعراف: ۳۲.

باز جای دیگر اینطور بیان می نماید:

يا ايهاالذین آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا
يحب المعتدين^۱.

هان ای کسانی که به آیین اسلام گرویده و ایمان آورده‌اید
چیزهای پاکیزه و طیباتی را که خداوند برای شما حلال و بلا مانع
نموده است برای خود و دیگران تحریم و ممنوع نکنید و دیگران را
بدین کار الزام ننمائید و خود نیز به یک چنین امر خلاف و تجاوز-
کارانه‌ای ملتزم نشوید زیرا این خود یک نوع تجاوز به حدود الهی و
سلطنت تشریحی خداوند محسوب می شود و شما هرگز اقدام به یک
چنین تجاوزی ننمائید که خداوند تجاوز کاران را دوست ندارد.

این آیه همانطوری که تحریم حلال و تحریف حکم الهی را
منع می کند ملتزم شدن به ترك طيبات و چیزهائی را که خداوند آنها
را مباح شمرده و همچنین الزام دیگران را نیز صریحاً تقبیح و آن را
یک نوع تجاوز به حدود الهی می شمارد و این مطلب از کلمه «لا تحرموا»
بخوبی استفاده می شود زیرا تحریم از نظر معنی لغوی و موارد استعمال
آن در هر دو معنی استعمال شده و به هر دو معنی مذکور دلالت می کند
و بدنبال آیه مزبور چنین دستور می دهد:

وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً و اتقوا الله الذي انتم به مؤمنون^۲.

از آنچه که خداوند شما را روزی داده است بطور حلال و پاکیزه
استفاده و میل نمائید و همواره در برابر خدائی که به آن ایمان دارید
تقوا پیشه سازید.

و در جای دیگر می گوید:

كلوا و اشربوا ولا تسرفوا ان الله لا يحب المرفين^۳.

۱. مائده: ۸۷.

۲. مائده: ۸۸.

۳. انعام: ۱۴۱.

بخورید و بیاشامید ولی اسراف و افراط ننمائید که خداوند
مصرفین و افراطیها را دوست ندارد.

قرآن در جای دیگر ضمن معرفی خصوصیات شخصیت پیغمبر
اسلام همین موضوع (اعتدال) را یکی از امتیازات وی بشمار آورده
چنین می گوید:

الذین يتبعون الرسول النبي الاسى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة
والانجيل يامرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم
عليهم الخبائث و يضع عنهم اصرهم و الاغلال التى كانت عليهم فالذین آمنوا
به و عزروه و نصرهه و اتبعوا النور الذى انزل معه اولئك هم المفلحون^۱.

کسانی که از پیغمبری تبعیت می کنند که امی بوده و نام و
ذکر او را پیش خود در تورات و انجیل نوشته می یابند پیغمبری که
آنان را به نیکی امر می کند و آنها را از زشتی و بدی باز می دارد و
چیزهای پاکیزه را برای آنان حلال و خبائث و پلیدیها را تحریم
می نماید و گره ها و زنجیرهایی را که بر آنها بود (و موجب محدودیت
و سلب آزادی آنها می شد) که از آنان برمی دارد این چنین کسان
همان رستگارانند.

البته آیات قرآنی در این زمینه بیش از آن بود که ما در اینجا
ذکر کردیم ولی ما به جهت اختصار به همین اندازه بعنوان نمونه استفا
نمودیم خوانندگان محترم می توانند از مجموع همین چند آیه، منطق
قرآن را درباره روش عملی صحیحی که اسلام پیروان خود را به پیروی
از آن دعوت می کند بخوبی دریابند.

امام صادق پاسخ می گوید

اکنون با در نظر گرفتن روش معتدلی که قرآن به پیغمبر اسلام

۱. اعراف: ۱۵۷.

و سایر پیروان خود تعلیم داده است باید دید روش عملی پیغمبر اکرم و علی بن ابیطالب و سایر صحابه مخصوصاً اهل صفه چگونه بوده و زندگی زاهدانه آنان با روش اعتدالی که قرآن تعلیم می داده است چنان قابل تطبیق می باشد و اما در قرآن و سنت نبوی چیزی مخالف آنچه گفته شد وجود دارد یا نه؟ برای توضیح این مطلب در اینجا توجه خوانندگان را به داستان زیر که از کتاب فروع کافیه، جلد ۵، باب المعیشتة و نیز از کتاب تحف العقول، صفحه (۳۴۸-۳۵۴) نقل شده جلب می کنیم.

سفیان ثوری که در مدینه می زیست بر امام صادق وارد شد امام را دید که جامه ای سپید و بسیار لطیف که گوئی عیناً آن پرده نازکی است که به سفیده تخم مرغ احاطه کرده و آن را از پوست جدا می سازد پوشیده است، بعنوان اعتراض گفت: این جامه سزاوار تو نیست، تو نمی بایست خود را به زیورهای دنیا آلوده سازی از مثل تو انتظار می رود که زهد بورزی و تقوا داشته باشی و خود را از دنیا دور نگه داری.

امام: می خواهم سخنی به تو بگویم، خوب گوش کن که از برای دنیا و آخرت تو مفید است، اگر راستی اشتباه کرده ای و حقیقت نظر دین اسلام را درباره این موضوع نمی دانی سخن من برای تو بسیار سودمند خواهد بود و اما اگر منظورت این است که در اسلام بدعتی ایجاد نمائی و حقائق را منحرف و وارونه سازی مطلب دیگری است و این سخنان به تو سودی نخواهد داد.

ممکن است تو وضع ساده و فقیرانه رسول خدا و صحابه آن حضرت را در زمان خودش پیش خود مجسم سازی و فکر کنی که یک نوع تکلیف و وظیفه ای برای همه مسلمین تا روز قیامت هست که عین آن وضع را نمونه قرار دهند و همیشه فقیرانه زندگی کنند اما من به تو

می‌گوییم که رسول‌خدا در زمانی و محیطی بود که فقر و سختی و تنگدستی بر آن مستولی بود و عموم مردم از داشتن لوازم اولیه زندگی محروم بودند، وضع خاص زندگی رسول اکرم و صحابه آن حضرت مربوط به وضع عمومی آن روزگار بود اما اگر در عصری و روزگاری وسائل زندگی فراهم شد و شرایط بهره‌برداری از موهبت‌های الهی موجود شد سزاوارترین مردم برای بهره بردن از آن نعمتها، نیکان و صالحانند نه فاسقان و بدکاران، مسلمانانند، نه کافران.

توجه چیز را در من عیب شمردی؟! به خدا قسم من در عین اینکه می‌بینی که از نعمتها و موهبت‌های الهی استفاده می‌کنم از زمانی که به حد رشد و بلوغ رسیده‌ام شب و روزی بر من نمی‌گذرد مگر آنکه مراقب هستم که اگر حقی در مالم پیدا شود فوراً آن را به‌موردش برسانم!

سفیان ثوری پس از آنکه از جواب منطق امام عاجز ماند شکست خورده بیرون رفت و به یاران و هم‌مسلمانان خود پیوست و ماجرا را با آنان بازگو کرد آنها تصمیم گرفتند دسته‌جمعی در این باره با امام مباحثه کنند.

جمعی به اتفاق آمدند و گفتند رفیق ما نتوانست خوب دلایل خودش را ذکر کند، اکنون ما آمده‌ایم با دلایل روشن خود تو را محکوم سازیم.

امام: دلیلهای شما چیست؟ بیان کنید.

رفقای صوفی مسلک ابوسفیان: دلیلهای ما از قرآن است.

امام: چه دلیلی بهتر از قرآن؟ بیان کنید آماده شنیدنم.

متصوفه: ما دو آیه از قرآن را دلیل بر مدعای خودمان و درستی

مسلکی که اتخاذ کرده‌ایم می‌آوریم و همین ما را دافی است: خداوند

۱. نقل از داستان داستان، اثر شهید مرتضی مطهری.

در قرآن کریم یکجا گروهی از صحابه را اینطور ستایش می کند:

والذین تبوءوا الدار والایمان من قبلهم یحبون من هاجر الیهم ولا یجدون
فی صدورهم حاجة مما اوتوا و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة و
من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون'.

یعنی در عین اینکه خودشان در تنگدستی و زحمتند دیگران
را بر خویش مقدم می دارند، کسانی که از صفت بخل محفوظ بمانند
آنها یابد رستگاران.

در جای دیگر قرآن می گوید:

و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً'.

یعنی در عین اینکه به غذا احتیاج و علاقه دارند آن را به فقیر
و یتیم و اسیر می خورانند.

همین که سخنان به اینجا رسید یک نفر که در حاشیه مجلس
نشسته بود و به سخنان آنها گوش می داد گفت آنچه من تا کنون
فهمیده ام این است که شما خودتان هم به سخنان خود عقیده ندارید
شما این حرفها را وسیله قرار داده اید که مردم را به مال خودشان
بی علاقه کنید تا به شما بدهند و شما عوض آنها بهره مند شوید و لهذا
عملاً دیده نشده که شما از غذاهای خوب احتراز و پرهیز داشته
باشید.

اسام: فعلاً این حرفها را رها کنید، اینها فائده ندارد.

بعد رو به آن جمعیت نموده و فرمود اول بگوئید آیا شما که
به قرآن استدلال می کنید محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ قرآن را
تمیز می دهید یا تمیز نمی دهید؟!

هر کس از این است که گمراه شد از همین راه گمراه شد که

۱. حشر: ۹.

۲. دهر: ۸.

بدون اینکه اطلاع صحیحی از قرآن داشته باشد به آن تمسک جست.
جمعیت متصوفه: البته فی الجمله اطلاعاتی در این زمینه داریم
ولی کاملاً نه.

امام: بدبختی شما هم از همین است احادیث پیغمبر هم مثل
آیات قرآن است اطلاع و شناسائی کامل لازم دارد.
اما آیاتی که از قرآن خواندید. این آیات بر حرمت استفاده از
نعمتهای الهی دلالت ندارد این آیات مربوط به گذشت و بخشش و
ایثار است قومی را ستایش می کند که در وقت معینی دیگران را بر
خودشان مقدم داشتند و مالی را که بر خودشان حلال بود به دیگران
دادند و اگر هم نمی دادند گناهی و خلافی مرتکب نشده بودند.
خداوند به آنها امر نکرده بود که باید چنین کنند و البته در
آن وقت نهی هم نکرده بود که نکنند آنها به حکم عاطفه و احسان
خود را در تنگدستی و مضیقه گذاشتند و به دیگران دادند خداوند هم
به آنها پاداش خواهد داد.

پس این آیات با مدعای شما تطبیق نمی کند زیرا شما مردم را
منع می کنید و ملامت می نمائید از اینکه از مال خودشان و نعمتهائی
که خداوند به آنها ارزانی داشته استفاده کنند.

آنها آن روز آنطور بذل و بخشش کردند ولی بعد در این زمینه
دستور کامل و جامعی از طرف خداوند رسید حدود این کار را معین
کرد و البته این دستور که بعد رسید ناسخ عمل آنهاست ما باید تابع
این دستور باشیم نه تابع آن عمل.

خداوند برای اصلاح حال مؤمنین و بواسطه رحمت خاص خویش
نهی کرد که شخص خود و عائله خود را در مضیقه بگذارد و آنچه در
کف دارد به دیگران ببخشد زیرا در میان عائله شخص، ضعیفان و
خردسالان و پیران فرتوت پیدا می شوند که طاقت تحمل ندارند اگر

بنا شود که من گرده نانی که در اختیار دارم انفاق کنم عائله من که عهده دار آنها می باشم تلف خواهند شد لهذا رسول اکرم (ص) فرمود: کسی که چند دانه خرما یا چند قرص نان و یا چند دینار دارد و قصد انفاق آنها را دارد: در درجه اول بر پدر و مادر خود باید انفاق کند و در درجه دوم خودش و زن و فرزندش و در درجه سوم خویشاوندان و برادران مؤمنش و در درجه چهارم خیرات و سبرات. این چهارمی بعد از همه آنهاست رسول خدا وقتی که شنید که مردی از انصار مرده و کود کان صغیری از او باقی مانده و او دارائی مختصر خود را در راه خدا داده فرمود: اگر قبلاً به من اطلاع داده بودید نمی گذاشتم او را در قبرستان مسلمین دفن کنند او کود کانی باقی می گذارد که دستشان پیش مردم دراز باشد!

پدرم امام باقر (ع) برای من نقل کرد که رسول خدا فرموده است که همیشه در انفاقات خود از عائله خود شروع کنید به ترتیب نزدیکی هر که نزدیکتر است مقدمتر است.

علاوه بر همه اینها در نص قرآن مجید از روش و مسلک شما نهی می کند آنجا که می فرماید:

الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً.

یعنی متقین کسانی هستند که در مقام انفاق و بخشش نه تندروی می کنند و نه کندروی راه اعتدال و میانه را پیش می گیرند. در آیات زیادی از قرآن نهی می کند از اسراف و تندروی در بذل و بخشش همانطوری که از بخل و خست نهی می کند، قرآن برای این کار حد وسط و میانه روی را تعیین کرده است نه اینکه انسان هرچه دارد به دیگران ببخشد و خودش تهی دست بماند و آنگاه دست به دعا بردارد که خدایا به من روزی بده خداوند اینچنین دعائی را

۱. فرقان: ۶۷.

هرگز مستجاب نمی‌کند زیرا پیغمبر اکرم (ص) فرمود خداوند دعای چند دسته را مستجاب نمی‌کند (سپس امام آن چند دسته را بیان می‌کند و از آن جمله می‌فرماید) کسی که در خانه خود نشسته و دست روی دست گذاشته و از خداوند روزی می‌خواهد خداوند در جواب این بنده طمعکار جاهل می‌گوید:

بنده من! مگر نه این است که من راه حرکت و جنبش را برای تو باز کرده‌ام؟ مگر نه این است که من اعضا و جوارح صحیح به تو داده‌ام؟! به تو دست و پا و چشم و گوش و عقل داده‌ام که ببینی و بشنوی و فکر کنی و حرکت نمائی و دست بلند کنی در خلقت همه اینها هدف و مقصودی در کار بوده شکر این نعمتها به این است که تو اینها را به کار واداری بنابراین من حجت را به تو تمام کرده‌ام که در راه طلب گام برداری اگر با مشیت کلی من سازگار بود روزی وافر به تو خواهم داد و اگر هم به‌عللی و مصالحی زندگی تو توسعه پیدا نکرد البته توسعه خود نموده‌ای و وظیفه خویش را انجام داده‌ای و معذور خواهی بود.

دیگر کسی که خداوند به او مال و ثروت فراوان داده و او با بذل و بخششهای زیاد آنها را از بین برده و بعد دست به دعا برداشته که خدایا به من روزی بده خداوند در جواب او می‌گوید: چرا برخلاف دستور من سیانه روی نکردی؟

امام پس از اشاره به مورد نزول آیه **ولا تجعل يدك مغلولة الي عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً**. که در آن پیغمبر در یک روز تمام طلاهای وصول یافته را به این و آن داده بود اینطور به بیانات خود ادامه می‌دهد:

اینهاست احادیثی که از پیغمبر رسیده آیات قرآن هم مضمون

۱. اسراء: ۲۹.

این احادیث را تأیید می کند و البته کسانی که اهل قرآن و مؤمن به قرآن هستند به مضمون آیات قرآن ایمان دارند آنگاه امام صادق داستانی از وصیت ابوبکر نقل می کند و سپس می فرماید:

سلمان و ابوذر را هم که شما به فضل و تقوا و زهد می شناسید، سیره و روش آنها هم همینطور بود، سلمان وقتی که نصیب سالانه خویش را از بیت المال می گرفت به اندازه یک سال مخارج خود را که او را به سال دیگر برساند ذخیره می کرد به او گفتند: تو با این همه زهد و تقوا در فکر ذخیره سال هستی؟ شاید همین امروز یا فردا بمیری و به آخر سال نرسی؟ او در جواب گفت: شاید هم مردم چرا شما فقط فرض سردن سرا صحیح می دانید، یک فرض دیگر هم وجود دارد و آن اینکه زنده بمانم و اگر زنده ماندم خرج دارم و حوائجی دارم ای نادانها شما از این نکته غافلید که نفس انسان اگر به مقدار کافی وسیله زندگی نداشته باشد در اطاعت حق، کندی و کوتاهی می کند و نشاط و نیروی خود را در راه حق از دست می دهد اما همینقدر که به اندازه کافی وسیله فراهم شد آرام می گیرد.

و اما ابوذر، وی چند شتر و چند گوسفند داشت که از شیر آنها استفاده می کرد و در مواردی که تمایل پیدا می کرد از گوشت آنها هم استفاده می برد چه کسی از اینها زاهدتر بودند؟ پیغمبر درباره اینها چیزها گفت که همه می دانید هیچگاه این اشخاص تمام دارائی خود را به نام زهد و تقوا از دست ندادند و از این راهی که شما امروز پیشنهاد می کنید که مردم از هرچه دارند صرف نظر کنند و خود و عائله خود را در سختی بگذارند نرفتند. من به شما رسماً این حدیث را که پدرم از پدر و اجدادش از رسول خدا نقل کرده اند اخطار می کنم. رسول خدا فرمود: عجیب ترین چیزها حالی است که مؤمن پیدا می کند که اگر بدنش با مقراض قطعه قطعه بشود برایش خیر و سعادت خواهد

بود و اگر هم ملک شرق و غرب عالم به او داده شود باز برایش خیر و سعادت است.

خیر مؤمن در گرو این نیست که حتماً فقیر و تهیدست باشد، خیر مؤمن ناشی از روح ایمان و عقیده اوست زیرا در هر حالی از فقر و تهیدستی یا ثروت و بی نیازی واقع شود می داند در این حال وظیفه ای دارد و آن را بخوبی انجام می دهد.

نمی دانم همین مقدار که امروز برای شما گفتم کافی است یا باز هم بیفزایم هیچ می دانید در صدر اسلام آن وقت که عده مسلمانان کم بود قانون جهاد این بود که یک نفر در برابر ده نفر ایستادگی کند و در صورت تخلف گناه و جرم محسوب می شده ولی بعد که امکانات بیشتری پیدا شد خداوند تخفیف داد و آن قانون به این صورت تبدیل شد که هر فرد مسلمان موظف است در برابر دو کافر ایستادگی کند نه بیشتر از شما مطلبی راجع به قانون قضاء و محاکم قضائی اسلامی سؤال می کنم فرض کنید یکی از شما در محکمه هست و موضوع نفقه زن او در بین است و قاضی حکم می کند که نفقه زن را باید بدهی، در اینجا چه می کند؟ آیا عذر می آورد که بنده زاهد هستم و از متاع دنیا اعراض کرده ام؟ آیا این عذر موجه است؟ آیا به عقیده شما حکم قاضی به اینکه باید خرج زنت را بدهی مطابق حق و عدالت است یا آنکه ظلم و جور است؟ در صورت دوم یک دروغ واضح گفته اید و به همه اهل اسلام با این تهمت ناروا جور و ستم کرده اید و در صورت اول پس عذر شما باطل است، پس نالزیر قبول خواهید کرد که طریقه و روش شما باطل است.

مطلب دیگر: مواردی هست که مسلمان در آن موارد بک سلسله اتفاقات واجب یا غیر واجب انجام می دهد مثلاً زلات یا لغاره می دهد حالا اگر فرض کنیم معنای زهد اعراض از زندگی و

مایحتاج زندگی است و فرض کنیم همه مردم مطابق دلخواه شما «زاهد» شدند و از زندگی و مایحتاج آن روگردانیدند پس تکلیف کفارات و صدقات واجبہ چه می شود؟ تکلیف زکاتهای واجب کہ بہ طلا و نقرہ و گوسفند و شتر و گاو و خرما و کشمش و غیرہ تعلق می گیرد (درست دقت کنید) چه می شود؟ مگر نہ این است کہ این صدقات فرض شدہ کہ تھی دستان زندگی بہتری پیدا کنند و از مواہب زندگی بہرہمند شوند؟! این خود می رساند کہ ہدف دین و مقصود از این مقررات رسیدن و بہرہمند شدن از مواہب زندگی است. اگر مقصود و ہدف دین فقیر بودن بود و حد اعلای تربیت دینی این بود کہ بشر از متاع این جہان اعراض کند و در فقر و مسکنت و بیچارگی زندگی کند پس فقرا بہ آن ہدف عالی رسیدہ اند نمی بایست بہ آنها چیزی دادہ شود کہ آنها از حال خوش و سعادت مندانه خود خارج شوند و نہ ہم آنها کہ غرق سعادت می باشند باید پردازند.

اساساً اگر حقیقت این است کہ شما می گوئید شایستہ نیست کہ کسی مالی را در کف نگہ دارد باید ہمہ چیز را ببخشد و دیگر محلی برای زکات نمی ماند.

پس معلوم شد کہ شما بسیار طریقہ زشت و خطرناکی را پیش گرفته اید و بسوی بد مسلکی مردم را دعوت می کنید راہی کہ می روید و مردم دیگر را ہم بہ آن می خوانید ناشی از جہالت بہ قرآن و اطلاع نداشتن از قرآن و از سنت پیغمبر است تنہا نقل حدیث نیست کہ قابل تشکیک باشد احادیثی است کہ قرآن بہ صحت آنها گواہی می دہد.

ولی شما احادیث معتبر پیغمبر را اگر با روش شما درست نیامد رد می کنید و این ہم نادانی دیگری است و...

آنگاہ امام اشارہ بہ پادشاہی سلیمان و حضرت یوسف نمودہ می فرماید: جواب مرا بہ قصہ سلیمان بن داود بدہید کہ از خداوند سلطنت

و ملکی را مسئلت کرد که برای کسی بالاتر از آن میسر نباشد همچنین
است حال داود پیغمبر و یوسف و ذوالقرنین...

ای گروه! از این راه ناصواب دست بردارید و خود را به آداب
واقعی اسلام متأدب کنید از آنچه خدا امر و نهی کرده تجاوز نکنید و
از پیش خود دستور نتراشید در مسائلی که نمی دانید مداخله ننمائید
علم آن مسائل را از اهلش بخواهید در صدد باشید که ناسخ و منسوخ
و محکم و متشابه و حلال را از حرام باز شناسید، این برای شما بهتر
و آسانتر و از نادانی دورتر است جهالت را رها کنید که طرفدار جهالت
زیاد است به خلاف دانش که طرفدار کمی دارد خداوند فرمود بالاتر
از هر صاحب دانشی دانشمندی است^۱.

این بود احتجاج و پاسخی که امام به پیشروان تصوف و به
بنیانگذاران مسدک صوفیگری فرمود و چنانکه بعداً خواهیم دید
انحراف و رویه عملی افراطی همین افراد بود که نطفه تصوف را در
اسلام بوجود آورد و البته بعدها به همان صورت باقی نماند و پس از
تطورات و تحولات زیاد صورتهای مختلف به خود گرفته و بالاخره
بصورت یک دسته بندی و کادر مستقل درآمد اینک برای توضیح
بیشتر به داستان زیر نیز توجه نمائید.

صوفیه به امام رضا (ع) اعتراض می کنند

در آن هنگام که امام علی بن موسی الرضا (ع) در نیشابور بود
و بر حسب ظاهر سمت ولایت عهدی خلافت را داشت عده ای از صوفیه
بر آن حضرت وارد شدند و بعنوان اعتراض گفتند: البته چون
امیرالمؤمنین مأمون (خلیفه عباسی وقت) در امر ولایت عهدی درست
نظر و اندیشه نمود شما اهل بیت را سزاوارترین مردم برای این امر

۱. نقل از داستان دامغان.

دید آنگاه در اهل بیت نیز درست تأمل کرد و ترا سزاوارتر از همه مشاهده کرد و لذا ولایت عهدی را به تو واگذار نمود در صورتی که اسامت و پیشوائی برای کسی است که غذای خشن بخورد و لباس درشت بر تن کند و به الاغ سوار شود و بیمار را عیادت نماید و در تشییع جنازه ها شرکت جوید.

راوی می گوید: امام که در این هنگام تکیه نموده بود بلند شد و راست نشست، آنگاه فرمود: یوسف فرزند یعقوب از پیغمبران بود در صورتیکه قبا های دیباج مزین به طلا و همچنین لباسهای زربفت به تن کرد و بر اریکه آل فرعون تکیه زد و حکومت و اسر و نهی نمود. آنچه از امام انتظار می رود دادگستری و عدالت پروری است، بطوری که در گفتار راستگو و در حکومت عدالت پیشه و در وعده با وفا و عمل باشد. خداوند هیچ نوع لباس و غذائی را حرام ننموده است سپس این آیه را تلاوت فرمود:

قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق.

این داستان را شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد مشهور به ابن صباغ که از دانشمندان قرن نهم بشمار می رود در کتاب معروف خود الفصول المهمة فی معرفة الائمة درباره امام رضا (ع) نقل کرده است. با قطع نظر از سایر جهات این روایت و داستان که نکات آن بر خوانندگان پوشیده نیست نکته جالب آنکه طرف اعتراض در ایمن داستان امام رضا (ع) می باشد، در صورتی که اغلب سلسله های صوفیه (مخصوصاً صوفیه ایران) خود را منسوب به امام رضا (ع) قلمداد می کنند و مدعی هستند که «معروف کرخی» سرسلسله آنها خرقة از دست امام علی بن موسی الرضا پوشیده است در اینجا (اگر در مثل مناقشه نباشد!) باید گفت این ادعا درست به آن می ماند که خوارج فی المثل مدعی شوند که رهبر و پیشوای حقیقی مادران فرقه بندی همان علی بن ابیطالب

۱. اعراف: ۳۲.

بود و رئیس ما در باطن اجازت از وی داشت !!!
این موضوع ضمن مباحث آینده بطور جداگانه و مشروح مورد
بحث قرار خواهد گرفت.

نظریه دیگر در کتاب و سنت

قابل تردید نیست که ما در قرآن و همچنین در احادیث، آیات
و روایاتی داریم که بی اعتباری دنیا و تحقیر و مذمت زندگی دنیوی را
می‌رساند ولی همانطوری که از بیان امام صادق (ع) ملاحظه کردیم
معنای این آیات و روایات نه آنطور است که امثال سفیان ثوریها و
بشر حافیها و ابوهاشم کوفیها و سایر بنیانگذاران اولیه تصوف فهمیده
و برای خود روش عملی اتخاذ نموده‌اند.

برای درک حقیقت و مفاد این آیات و روایات باید سایر آیات
قرآنی و احادیث و روایات وارده و همچنین روح آیین مقدس را نیز در
نظر گرفت.

ما همانطوری که اینگونه آیات و روایات را ده زهد و تحقیر
دنیا تعالیم می‌دهد داریم، آیات و روایات متعدد دیگری هم داریم
که روح نشاط و امیدواری را (به زندگی دنیوی) در انسان زنده می‌کنند
و راه و رسم بهره‌برداری از دنیا و تمتع از لذات و نعمت‌های دنیوی و
بطور کلی اعتدال و میانه‌روی را در تمام شؤون مختلف زندگی انسانی
تعلیم می‌دهد و این مطلب با مراجعه به تعلیمات قرآن و احادیث
پیشوایان مذهبی و فقه و احکام و مقررات کونکون اسلام بخوبی واضح
و روشن می‌گردد و ما در این باره به اجمال سخن گفتیم و به باره‌ای از
آیات قرآن نیز اشاره نمودیم.

بنابراین در تشخیص روح و روش عملی اسلام و تفاوت در
این باره نباید تنها یک طرف را گرفت و بقیه را نادیده انگاشت. اینگونه

قضاوت و این نوع پیروی از تعلیمات قرآن در حقیقت همان روش «ایمان ببعض و کفر ببعض» است که در قرآن بشدت مورد انتقاد و حمله قرار گرفته است.

شاید نکته اینکه تعلیمات اسلام دوطرفی و در دو قسمت بیان شده این است که در عین نشان دادن راه اعتدال و حد وسط هر کدام از آن دو قسمت بتواند برای آنهایی که راه افراط و تفریط می-پیمایند رادع و موجب هدایت باشد.

زیرا ناگفته پیداست که بهترین دوی مرض کسانی که زندگی مادی را هدف خود قرار داده و دنیا چشم و گوش و جلو ادراك آنها را بسته است و کمالات روحی و سعادت اخروی و بالاخره جهات معنوی را فدای لذائذ و متاعهای زودگذر دنیوی نموده‌اند همان آیات و روایاتی است که با لحن شدید می‌تواند دنیا را در نظر آنها پست و بیمقدار قلمداد کرده و آنها را از خواب غفلت و مستی لذائذ دنیوی بیدار نماید و نباید فراموش کرد که اکثریت مردم را همین دسته تشکیل می‌دهد.

چنانکه قسمت دیگر تعلیمات اسلامی در زمینه تشویق و ترغیب به بهره‌برداری از دنیا و سایر شئون مختلف زندگی دنیوی، موجب هدایت و بصیرت آنهایی که به اصطلاح «اصل فرار از دنیا» و ریاضت-کشی و رهبانیت را برای خود سلیقه و روش اتخاذ نموده‌اند تواند بود.

حقیقت زهد در اسلام

معمولاً موضوع زهد را که در تعلیمات اسلام دیده می‌شود با مسئله فرار از دنیا و انزوا که مخالف روح و روش عملی اسلام است اشتباه می‌کنند در صورتی که زهد با بهره‌برداری مشروع از نعمتهای دنیوی هیچگونه منافاتی ندارد و یک فرد مسلمان می‌تواند با زندگی

معتدل و تمتع از آنچه خداوند از راه مشروع به وی ارزانی داشته زاهد هم باشد.

عمدهٔ مطلب اینجاست که زهد بیشتریک امر قلبی اخلاقی بوده مربوط به دل و قلب انسان است^۱. اسلام می‌خواهد با تعلیم زهد، بشر اعتماد و تکیه و توجه خود را از دنیا‌کننده و محبت و علاقه به دنیا را از قلب و روح خود ریشه کن سازد تا قلب و روح و توجه انسان برای خدا و سعادت و کمال معنوی متمحض گردد.

و از طرف دیگر بدین وسیله عامل اصلی بسیاری از مفاسد نیز از بین خواهد رفت چه علاقه و محبت، و دل‌بستگی قلبی به دنیا و مظاهر آن انسان را به انواع رذائل و مفاسد و انحرافات می‌کشاند (حب‌الدنیا رأس کل خطیئة) پیدا است که با خشکانیدن این ریشهٔ فساد قسمتی از مفاسد و تصادمات در زندگی انسانها از میان خواهد رفت و در مقابل به نسبت معکوس علاقه و همبستگی و توجه قلبی انسان به خدا که سرچشمهٔ خیرات و پاکیها و کمالات و فضائل است افزایش می‌یابد.

۱. علی‌علیه‌السلام می‌فرماید: «تمام حقیقت زهد در دو جمله از قرآن نهفته است» خداوند می‌فرماید: «تا هرگز بر آنچه از دستتان رفته اندوهناک نباشید و بر آنچه به شما ارزانی داشت شادی نکنید» و هر آن کس که بر گذشته افسوس نخورد و به آینده شاد شود در این صورت زهد را از دو جهت آن دریافته است، نهج‌البلاغه در کتاب کافی باز از اسیرالمؤمنین نقل شده فرمود: «زهد در دنیا عبارت از کوتاه نمودن آرزو و شکر کردن در برابر هر نعمت و اجتناب ورزیدن از هرگونه کرداری است که خداوند عزوجل آن را حرام شمرده است».

در کتاب نامبرده از امام صادق علیه‌السلام نقل است که فرمود: «زهد در دنیا به این نیست که انسان ثروت و مال خود را نابود کند و حرام کردن حلال الهی هم زهد نیست! زهد حقیقی آن است که آنچه در دست توست پیش تو از آنچه که پیش خداست مورد اطمینانتر نباشد و بدان دل‌بند نگردی.» (فروع کافی، ج ۵، ص ۷۰-۷۱).

وقتی که قلب و فکر انسان یک‌چنین حالت کمالی به خود گرفت هیچ دلیلی ندارد که عملاً از زندگی طبیعی که مقتضای فطرت و ساختمان وجودی اوست دست بردارد و خود را به اختیار از نعمتها و زینتها و مظاهر حیات دنیوی که خداوند برای بندگان خود آفریده است بی‌بهره سازد برعکس اسلام همانطوری که دیدیم دستور می‌دهد نصیب خود را از دنیا فراموش نکند.

طبق دستور اسلام شخص معتدل و مسلمان می‌تواند از دنیا برای آخرت استفاده کند و اصولاً دنیا در منطق دین مزرعه آخرت شمرده شده و کسانی که دنیای خود را فدای آخرت نمایند مانند آنهایی که آخرت خود را فدای دنیا می‌کنند مورد سرزنش واقع شده‌اند و عاقل آن کسی دانسته شده که بتواند دنیا را با آخرت جمع کند و از هر دو نصیب شایان ببرد!

اساساً اگر معنی زهد همان فرار از دنیا و ترك همه‌گونه تمتع دنیوی باشد دیگر موردی برای کار و کوشش و تأمین نیازمندیهای مختلف زندگی جسمانی و... نخواهد ماند در صورتیکه مقررات و دستورات مربوط به این‌گونه امور قسمت مهم تعالیم و احکام و اخلاقیات دین مقدس اسلام را تشکیل می‌دهد.

اکنون به این داستان خوب توجه کنید:

در جلد یازدهم بهادالانوار نقل می‌کند: روزی گرمی هوای تابستان به کمال شدت خود رسیده بود آفتاب سراسر مدینه و باغات و

۱. در کتاب وسائل، جلد دوم از پیغمبر اکرم (ص) نقل می‌کند: «بهترین شما کسی است که آخرت خود را برای خاطر دنیا ترك نگوید و همچنین دنیای خود را بخاطر آخرت خویش از دست ندهد و انگل مردم نباشد.»
و هم در کتاب ناسبرده روایت زیر نقل شده: «از ما نیست آن کسی که دنیای خود را برای آخرت و آخرت خویش را بخاطر دنیا ترك کند.»

مزارع را فراگرفته و شرربار بر آنها می‌تایید. در این حال مردی به نام «محمد بن منکدر» که خود را از زهاد و عباد و تارک دنیا می‌دانست تصادفاً به نواحی بیرون مدینه آمد، ناگهان چشمش به مرد فربه و درشت اندامی افتاد که معلوم بود در این وقت برای سرکشی و رسیدگی به مزارع خود بیرون آمده و بوسیلهٔ فربهی و خستگی به کمک چند نفر که معلوم بود کس و کارهای خود او هستند راه می‌رود.

با خود اندیشید این مرد کیست که در این هوای گرم خود را به دنیا مشغول ساخته است؟! نزدیکتر شد عجب! این مرد محمد بن علی بن الحسین (امام باقر (ع)) است؟! این مرد شریف دیگر چرا دنیا را پی جوئی می‌کند؟! حتماً لازم شد نصیحتی بکنم و او را از این روش بازدارم.

نزدیک آمد و سلام کرد امام نفس زنان و عرق ریزان جواب سلام داد، آنگاه رهگذر چنین گفت: آیا سزاوار است مرد شریفی مثل شما در طلب دنیا بیرون بیاید آن هم در چنین وقتی و در چنین گرمائی خصوصاً با این اندام فربه که حتماً باید متحمل رنج فراوان بشوید؟! چه کسی از مرگ خبر دارد؟ شاید همین الآن مرگ شما رسیده اگر در همچو حالی مرگ شما فرارسید چه وضعی برای شما پدید خواهد آمد آیا این عمل شایستهٔ شماست خیر خیر، هرگز شایستهٔ شما نیست.

امام باقر (ع) دستها از دوش کسان خود برداشت و به دیوار تکیه کرد و گفت اگر مرگ من در همین حال برسد و من بمیرم در حال عبادت و اطاعت و انجام وظیفه از دنیا رفته‌ام زیرا این کار من عین طاعت و بندگی خداست تو خیال کرده‌ای که عبادت منحصر به نماز و نماز و دعاست، من زندگی و خرج دارم اگر نار نکنم و زحمت نکشم باید دست حاجت بسوی تو و امثال تو دراز کنم من در طلب رزق می‌روم که احتیاج خود را از هر کس و نا کس سلب کنم ترس از

مرگ وقتی است که من در حال معصیت باشم نه در چنین حالی که در حال فرمانبرداری هستم.

زاهد: عجب اشتباهی کرده بودم خودم احتیاج کاملی به نصیحت داشته‌ام!

روش مسلمین در صدر اسلام

درباره روش عملی پیغمبر اکرم (ص) و اصحاب صفا نیز باید گفت همانطوری که امام صادق (ع) فرمود: وضع اقتصادی عمومی در آن زمان اقتضا می‌کرد که مردم به حداقل ضروریات زندگی اکتفا کنند زیرا هنوز بیشتر مسلمانان فقیر و بی‌چیز و بیکار بودند حتی عده‌ای از مهاجرین که به مدینه هجرت می‌کردند خانه برای سکونت نداشتند این بود که در سکوی (صفا) مسجد زندگی می‌کردند.

این جریان اختیاری نبود و لذا تعداد اهل صفا هم در نوسان بود و هر کدام که به نوائی می‌رسید مسجد را ترک می‌گفت و تازه واردین جای آنها را می‌گرفتند.

وضع اقتصادی مسلمانان طوری بود که در پاره‌ای از جنگها برای چند نفر از سپاهیان اسلام فقط یک دانه خرما در روز می‌رسید و آنها مجبور بودند چند نفری با یک خرما امرار معاش کنند. این موضوع هیچگونه ارتباطی به زهد و ترک دنیا نداشت.

با وجود این پیغمبر همواره جلوی افراطها را می‌گرفت و کسانی که می‌خواستند به روش رهبانان عمل کنند مورد سرزنش پیغمبر (ص) واقع می‌شدند و خود پیغمبر (ص) نمونه عملی اعتدال و میانه‌روی سلام بود و از تمتعات مشروع و حلال دنیا بهره‌مند می‌شد و در عبادت و طاعت خدا نیز آنی فروگذار نبود.

۱. نقل از داستان داستان.

پیغمبر اسلام (ص) هرگز خانه بدوش نبود و به حالت مجرد هم زندگی نمی کرد و جز عبادت های مشروع که دیگران را به آن امر می فرمود ریاضت هم نمی کشید.

پیغمبر اکرم (ص) از جهت خانواده نه همسر را اداره می کرد و همواره در رفع حوائج خود و دیگران می کوشید و به تمام امور دینی و امور اجتماعی و سیاسی و اداری مسلمانان رسیدگی می نمود و خود نیز در شادی و اندوه مسلمانان شرکت می جست و همواره پاکیزگی و استعمال عطر و مسواک و شانه و مرتب نمودن سر و وضع (در برابر آئینه) که همه نمونه بارز و مظهر نشاط در زندگی است از جمله برنامه های پیغمبر اسلام (ص) در زندگی خصوصی خویش بود و از این نمونه ها در سنن و آداب نبی اکرم (ص) فراوان می توان یافت.

و نیز روایات و احادیث زیادی که از پیغمبر اسلام (ص) در زمینه نکوهش و ذم رهبانیت و منع کسانی که از روش رهبانان مسیحی پیروی کنند نقل شده، خود داستانهای مفصلی دارد که ما در اینجا به نقل دو داستان زیر اکتفا می کنیم و کسانی که طالب تحقیق بیشتر باشند می توانند در کتابهای قلبیس ابلیس و حدیقة الشیعه و بحال الانواد قسمت زیادی از آنها را مطالعه نمایند.

عده ای از اصحاب رسول خدا (ص) هر کدام در یک موضوعی با خود شرط و پیمانی بسته بودند بدین ترتیب که امیر المؤمنین (ع) قسم یاد کرده بود که هرگز شبها به خواب نرود، بلال نیز قسم خورده بود که روزها چیزی نخورد و نیاشامد و عثمان بن مظعون هم چنین قسم یاد کرده بود که هرگز با زن نزدیکی نکند.

روزی همسر عثمان بن مظعون با عایشه ملاقات می کند و عایشه از وی که زن زیبایی بود می پرسد چیست که ترا آشفته و بی نشاط می بینم (مالی اراک متعطلة) همسر عثمان در پاسخ می گوید برای

خاطر چه کسی به خود زینت دهم مدتی است شوهرم به من توجه نمی کند او رهبانیت اختیار نموده و لباس خشن به تن کرده و زهد پیشه ساخته است!

عایشه جریان را به رسول خدا (ص) گزارش می دهد پیغمبر (ص) از منزل خارج می شود و دستور می دهد امروز نماز بصورت اجتماع انجام می گیرد.

خبر در مدینه می پیچد و مردم سر ازیر مسجد می شوند پیغمبر (ص) بالای منبر رفته پس از حمد و ستایش خدا چنین می فرماید:
«چه شده عده ای طیبات را بر خود تحریم نموده اند آگاه باشید من که پیغمبر شما هستم شبها می خوابم و به غریزه جنسی خود پاسخ می دهم و روزها هم افطار می کنم هر کسی از روش و سنت من سرپیچی کند از من نیست.

آن سه نفر از جا بلند می شوند و می گویند: یا رسول الله ما بدین کار قسم یاد کرده ایم در این صورت تکلیف ما چیست؟!
خدا این حکم و آیه را نازل می کند. لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرة مسا کین تا آخر آیه.

داستان دوم از این قرار بود که روزی پیغمبر اسلام (ص) با اصحاب خود نشسته و برای مردم از حالات قیامت سخن می گفت سخنان آن حضرت در دل جمعیت چنان اثر بخشید که دلها ریخت و مردم به گریه افتادند و سپس ده نفر از آنان در خانه عثمان بن مظعون گرد آمده پیمان بستند که روزها را روزه بگیرند و شبها بیدار بمانند و بر

۱. مائده: ۸۹. تفسیر المیزان جلد ششم، صفحه ۱۸ و تفسیر علی بن ابراهیم قمی و مجمع البیان در ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تحرم طیبات ما احل الله لکم» نیز مراجعه شود.

فراش هرگز نخوابند و گوشت نخورند و با زن و عطر نزدیکی ننمایند و لباس خشن بپوشند و دنیا را ترک گویند و در زمین گردش کنند و بعضی از آنان تصمیم گرفتند آلات تناسلی خود را قطع کنند.

جریان به اطلاع پیغمبر اکرم (ص) رسید پیغمبر (ص) خود را به خانه عثمان بن مظعون رسانید ولی وی را در آنجا نیافت مدتی نگذشت عثمان با اصحاب خود خدمت پیغمبر (ص) شرفیاب شدند موضوع مطرح شد و عثمان بدان اعتراف نموده و گفت «ما جز خیر قصدی نداشتیم» پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «من بدین کارها مأسور نشده‌ام» آنگاه خطاب به جمعیت فرمود: «برای نفسهای شما بر شما حقی است شما هم روزه بگیرید و هم افطار کنید، هم شب زنده‌داری کنید و هم بخوابید من این چنین هستم هم خواب دارم و هم شب زنده‌داری، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و هم گوشت و چربی می‌خورم و با زنها هم آمیزش می‌کنم. هر کس از روش و سنت من سرپیچی نماید از من نیست.

آنگاه پیغمبر اکرم (ص) مردم را جمع کرد و اینگونه خطبه راند: چه شده عده‌ای زنها و غذا و عطر و خواب و شهوات دنیا را بر خود حرام کرده‌اند اما من هرگز شما را امر نمی‌کنم که قسیس و رهبان باشید زیرا خودداری نمودن از گوشت و زن از آیین من نیست و همچنین صومعه نشینی از دین من نیست، سیاحت است من روزه است و رهبانیت آنان جهاد، شما خدا را عبادت کنید و شرک به خدا روا ندارید و حج بجا بیاورید و عمره و نماز را برپا بدارید و زکات را رد نکنید و در ماه رمضان روزه بگیرید راست بروید تا بر شما راست آید.

قبل از شما مردمی در شمال سختی هلاک شدند زیرا آنها بر خود سختی هموار ساختند خداوند هم به آنها سختی دفت و اینها هم که در صومعه‌ها و دیرها زندگی می‌کنند از پس مانده‌های همانها

علی (ع) زہد خود را تفسیر می کند

جای تردید نیست کہ زندگانی امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار سادہ و بی آرایش و نمونہ کاملی از زہد بود، پوشاک و خوراک آن حضرت حتی در بعضی از مواقع از اندازہ ضروری ہم کمتر بود.

خوب است علت و فلسفہ این روش را از زبان خود آن حضرت بشنوید اینک بہ داستان زیر از نہج البلاغہ درست توجہ کنید!

علی (ع) بعد از خاتمہ جنگ جمل وارد بصرہ شد، در خلال ایامی کہ در بصرہ بود روزی بہ عیادت یکی از یارانش بہ نام «علاء بن زیاد حارثی» رفت این مرد خانہ مجلل و وسیعی داشت علی ہمین کہ آن خانہ را با آن عظمت و وسعت دید بہ او گفت: این خانہ بہ این وسعت بہ چه کار تو در دنیا می خورد در صورتی کہ بہ خانہ وسیعی در آخرت محتاج تری؟! ولی اگر بخواهی می توانی ہمین خانہ وسیع را وسیلہ ای برای رسیدن بہ خانہ وسیع آخرت قرار دہی بہ اینکہ در این خانہ از ہمان پذیرائی کنی صلہ رحم نمائی، حقوق مسلمانان را در این خانہ ظاہر و آشکار کنی، این خانہ را وسیلہ زندہ ساختن و آشکار نمودن حقوق قرار دہی و از انحصار مطامع شخصی و استفادہ فردی خارج نمائی.

علاء - یا امیرالمؤمنین من از برادرم عاصم پیش تو شکایت دارم.

علی - چہ شکایت داری؟

- تارک دنیا شدہ، جامہ کهنہ پوشیدہ، گوشہ گیر و منزوی شدہ ہمہ چیز و ہمہ کس را رها کردہ.

۱. تفسیرالمیزان ج ۶، ص ۱۱۹.

— او را حاضر کنید.

عاصم را احضار کردند و آوردند علی (ع) به او رو کرد و فرمود:
ای دشمن جان خود. شیطان عقل تو را ربوده است، چرا به زن و فرزند
خویش رحم نکردی؟ آیا تو خیال می کنی خدائی که نعمتهای پاکیزه
و زیبا را برای تو حلال و روا ساخته ناراضی می شود از اینکه تو از
آنها بهره ببری؟ تو در نزد خدا کوچکتر از این هستی.

عاصم — یا امیر المؤمنین تو خودت هم که مثل من هستی
تو هم که به خود سختی می دهی و در زندگی به خود سخت می گیری تو
هم که جامه نرم نمی پوشی و غذای لذیذ نمی خوری بنابراین من همان
کار را می کنم که تو می کنی و از همان راه می روم که تو می روی.
— اشتباه می کنی، من با تو فرق دارم، من سمتی دارم که تو
نداری من در لباس پیشوائی و حکومت، وظیفه حاکم و پیشوا وظیفه
دیگری است خداوند بر پیشوایان عادل فرض کرده که ضعیفترین طبقات
ملت خود را مقیاس زندگی شخصی خود قرار دهند و آنطوری زندگی
کنند که تهیدست ترین مردم زندگی می کنند که سختی فقر و تهیدستی
بر آن طبقه اثر نکند بنابراین من وظیفه ای دارم و تو وظیفه ای.

فقر از نظر منطق اسلام

دیگر از موضوعاتی که بررسی آن از نظر منطق آیین اسلام
بمنظور درک میزان ارتباط تصوف با اسلام لازم است مسئله «فقر»
است که یکی از اصول اساسی و شعائر تصوف بشمار می رود.
فقر از نظر لغت به معنی احتیاج گفته می شود کسی که چیزی را
نداشته و بدان نیازمند باشد وی را نسبت به آن چیز فقیر گویند.
منظور ما از فقر در اینجا عبارت از نداشتن آن جمله چیزهائی
است که انسان در زندگی مادی و جسمانی به آنها احتیاج دارد از قبیل

لباس، مسکن، غذا و...

فقر به این معنی بدون تردید از نظر فطرت و ساختمان وجودی انسان محکوم می باشد و اساساً ادامه زندگی در این صورت امکان پذیر نیست و به همین جهت آفریدگار حکیم انسان را به نیروها و وسایل گوناگون مجهز نموده تا بتواند برای ادامه زندگی خود در دنیا از فقر رهایی یافته و نیازمندیهای خود را در شئون مختلف زندگی تأمین نماید. ناگفته پیداست که مطلب از نظر زندگی اجتماعی که انسان بالفطره از آن ناگزیر می باشد نیز اینچنین است زیرا پرواضح است که با وجود فقر حیات اجتماعی غیرقابل تحقق است و حتی اگر فقر بر نیمی از جامعه حکمفرما باشد نه تنها آن قسمت فاقد حیات اجتماعی می شود آن نیم دیگر نیز در صورت ارتباط فلج می گردد.

بطور کلی فقر از نظر علم الاجتماع از بزرگترین عوامل انحطاط و عقب ماندگی و فساد است و حتی چنانکه در منطق دین مقدس اسلام خواهیم دید اساساً فقر مادی معمولاً فقر معنوی و اخلاقی را نیز بدنبال دارد و این دو با یکدیگر نسبت مستقیم دارند (من لا معاش له لا معادله). ما نمی گوئیم آنهایی که دارای ثروت و تجملات دنیوی هستند در معنویات هم گوی سبقت را ربوده اند بلکه منظور ما این است که آن افراد و جامعه ای می توانند از فضیلت و اخلاق و سعادت معنوی و اخروی برخوردار گردند که پوششی برای تن و غذائی برای شکم و جائی برای زندگی داشته و خلاصه یک اقتصاد مستقلی داشته باشند و در غیر این صورت معمولاً تن برهنه و شکم گرسنه از عهده هیچ مسئولیتی برنخواهد آمد و چه بسا همه چیز را فدای تن و شکم سازد!

۱. در سفینه البحار، جلد اول ماده «حلل» نقل شده: پیغمبر اکرم همواره از اشخاص مورد توجه خویش از پیشه و شغلش سؤال می فرمود و اگر جواب منفی می دادند و می گفتند فلانی بیکار است می فرمود: دیگر از چشم من

بدیہی است بحث ما در اینجا «نوعی» است حالا اگر یک فرد و یا چند نفری در یک جامعہ ای از این روش پیروی کنند مانند مرتاضین ہندی نباید آن را کہ یک صورت استثنائی دارد بہ حساب عموم گذاشت۔ و اما اینکہ در صدر اسلام و عصر پیغمبرا کرم (ص) بیشتر مسلمانان در مضیقہ مالی و فقر مادی بسر می بردند البتہ یک وضع اجباری بودہ و مسلمانان چارہ ای جز تحمل بردباری نداشتند و با وجود این در تأمین حداقل ضروریات زندگی مسامحہ و دریغ نمی نمودند و آنہائی ہم کہ دستشان از ہمہ جا کوتاہ بود و حتی جائی برای سکنی جز مسجد نداشتند (اہل صفہ) در تکفل سایر مسلمانان بودند و البتہ آنہا ہم بتدریج صفہ را ترک می گفتند و زندگی مستقل پیدا می کردند و بہ ہمین جہت ہموارہ تعداد اہل صفہ در نوسان بود عدہ ای سرو سامانی پیدا می کردند و مهاجرین تازہ وارد جای آنہا را در صفہ می گرفتند۔

حتی تاریخ نشان می دہد کہ مسلمانان بہ دستور پیغمبر (ص) در پارہ ای موارد برای بدست آوردن غنیمت و بہبودی بخشیدن بہ اقتصاد عمومی با قافلہ های تجارتی مشرکین بہ نبرد می پرداختند و این مطلب از سہ نظر ضرورت داشت۔

۱. مشرکین ہموارہ در صدد آزار مسلمین و از بین بردن اساس

→ افتاد می پرسیدند چرا؟ می فرمود: ہر گاہ مؤمنی بیکار و فاقد شغلی کہ زندگی او را تأمین کند بماند در اینصورت با دین خود زندگی خواهد نمود۔ و نیز امام علی بن ابیطالب (ع) در ضمن یکی از وصایای خود بہ امام حسن مجتبی (ع) می فرماید: ہیچوقت کسی را کہ در طلب قوت خویش کوشش می کند مورد سرزنش قرار مده زیرا کسی کہ ہزینہ زندگییش تأمین نباشد و در فقر و تہیدستی بسر برد لغزش چنین کسی بیشتر است آدم فقیر ہموارہ در چشم مردم حقیر است کسی کوشش بہ حرفش فرا نمی دہد و قدر و منزلتش ہموارہ مجہول است۔

اسلام بودند و حتی در این باره پیمانها را نیز نادیده می گرفتند.
۲. از نظر تهدید و ارباب مشرکین زیرا که توطئه های آنها
موجودیت اسلام و مسلمین را تهدید می کرد.

۳. از نظر اقتصادی چه مسلمانان از نظر حقوق انسانی حق
حیات داشتند در صورتی که منابع و مواد ضروری در انحصار دیگران
بود و آنچه مهاجرین داشتند در مکه توسط مشرکین به یغما رفته بود.
شکی نیست که وضع ابتدائی مسلمین در سالهای اول هجرت
ادامه نیافت و بتدریج سطح زندگی مسلمانان رو به بهبودی گذاشت و
اکثر مسلمین صاحب شغل و ثروت شده و از بهره ها و مظاهر و زینتهای
دنیوی و تجملات مادی بهره کافی بردند.

چنانکه وضع مسلمین و انواع تجملات آنها به هنگام فتح مکه
خود نمونه این تغییر وضع زندگی شان بود.

اصولاً با توجه به اینکه «فقیر» با فطرت و مقتضیات سازمان وجودی
انسان سازگار نیست از همینجا نظریه اسلام نیز در این باره معلوم
می شود ولی باز برای توضیح بیشتر مطلب توجه خوانندگان را به چند
روایت زیر جلب می نمائیم.

پیغمبر اکرم (ص) با یک جمله کوتاه و جامع، حقیقت مطلب را
چنین بیان فرمود: **الفقر کادان یکون کفراً یعنی فقر از نظر نتیجه، مساوی با
کفر و متقارب با آن می باشد.**

امیر المؤمنین (ع) نظر به عواقب شوم و نکبت باری که فقر دارد
اینطور فرمود: **لو تمثل لی الفقر رجلاً لقتلته.**

اگر فقر در هیکل مردی برابر من پدید آید بیدرنگ آن را به قتل
می رسانیدم و نابودش می کردم.

باز با بیانی دیگر چنین می فرماید: **ما ضرب الله عباده بسوط اوجع من الفقر.**
یعنی خداوند هیچیک از بندگان خود را با تازیانه ای دردناکتر از فقر

نزدہ است۔

در ضمن یکی از خطبات دلنشین و آموزنده امیرالمؤمنین (ع) این جملہ جامع و پرمعنی نیز دیدہ می شود:

والقبر خیر من الفقر یعنی هنگامیکہ انسان بہ ذلت فقر مبتلا گردد جائی جز قبر برای او نیکو و سزاوار نیست۔

باز علی (ع) می فرماید: الفقر یخرص الفطن عن حجتہ، یعنی فقر شخص تیزهوش را مانع از بیان منطق و دلیلش می گرداند۔

و نیز می فرماید: الفقر فی الوطن غربۃ و الفقر الموت الاکبر، یعنی فقر در وطن بہ منزله غربت است و فقر مرگ بزرگ می باشد، نقل از (روضۃ الواعظین)۔

روایات در این بارہ زیاد است ولی ما در اینجا بمنظور اختصار بہ همین مقدار اکتفا نمودیم و بدیہی است مباحث گذشتہ دربارہ زہد و همچنین آنچه بعداً دربارہ مبارزہ با فقر بیان خواهد شد در توضیح مطلب مفید تواند بود۔

این نکتہ نیز لازم بہ تذکر است کہ اسلام در موارد فقر اجباری مانند اوضاع ابتدائی مسلمانان در اوائل ہجرت و یا کسانی کہ در اثر حوادث روزگار مبتلا بہ فقر می شوند و اختیار را از کف قدرت می دہند بمنظور تشویق اینگونه افراد و اینکہ فقر آنان را بہ شکست روحی و ناامیدی نکشانند و آنان نیز مانند دیگران در جستجوی فضل الہی و سعادت اخروی باشند از فقر و فقرا با عبارات مخصوصی تمجید نموده است مخصوصاً برای لغو امتیازاتی کہ از ناحیہ غنی و ثروتمندان است تولید شود و بطور کلی بمنظور تحکیم مبادی مساوات و برابری این موضوع را بیشتر مورد عنایت قرار دادہ است۔

مبارزه اسلام با فقر

اسلام برای اینکه عفریت فقر از میان افراد و جامعه اسلامی رخت بر بندد و مسلمانان با کمال عزت، زندگی مستقل و آبرومندانہ ای داشته باشند و در تأمین نیازسندیهای حیاتی محتاج و کل به دیگران نباشند به مسئله کار و فعالیتهای اقتصادی اهمیت زیاد قائل شده و همانطوری که در سابق دیدیم برای انتظام اقتصاد یک قسمت از قوانین و دستورات خود را به این قسمت اختصاص داده است.

در وسائل الشیعه، جلد دوم قبل از شروع به احکام و قوانین مربوط به معاملات، ابواب متعددی در زمینه ترغیب و تحریض به کار و کوشش برای تأمین احتیاجات خود و عیال و وجوب و فضیلت آن عنوان شده که هر کدام شامل روایات پرمعنی و متعددی است.

مطالعه این روایات بخوبی می‌رساند که اسلام تا چه اندازه مسلمانان را به کار و پیشه و صنعت و تجارت بمنظور تأمین هزینه زندگی واداشته و تا چه حد با فقر مبارزه نموده است. اینک چند روایت زیر را بعنوان نمونه به دقت مطالعه نمائید:

۱. عن ابی جعفر قال: انی لا بغض الرجل او ابغض للرجل ان یکون کسلاناً عن امر دنیاہ و من کسل عن امر دنیاہ فهو عن امر آخرتہ اکسل. (وسائل الشیعه ج ۲، باب ۱۸)
۲. عن ابی عبدالله قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله ملعون من القی کله علی الناس. (باب ۶).
۳. عن جعفر بن محمد عن ایبه قال کان امیر المؤمنین (ع) یقول: من وجد ماء و تراباً ثم افتقر فابعده الله. (باب ۹).
۴. عن موسی بن جعفر: من طلب هذا الرزق من حله ليعود به علی نفسه و عیاله کان کالمجاهد فی سبیل الله. (باب ۴).
۵. عن علی (ع): ان الله عزوجل یحب المحترف الامین. (فروع کافی،

۶. عن ابی عبدالله (ع): ايعجز احدكم ان يكون مثل النملة فان النملة

تجرالى جحرها (مسائل، ج ۲، باب ۴).

۷. علی بن ابی حمزه می گوید: ابوالحسن (ع) (امام موسی بن جعفر)

را دیدم که در زمین خود کار می کرد و قدمهای حضرت از عرق خیس

شده بود عرض کردم فدایت شوم عمله ها و افرادتان کجا هستند؟ چرا

به آنها دستور نمی فرمائید؟ فرمود ای علی (بن ابی حمزه) آنهایی که از

من و پدرم بهتر و افضل بودند به دست خویش در زمین خود کار

می کردند، عرض کردم آنها کدامند؟ فرمود: همانا رسول الله (ص) و

اسیرالمؤمنین (ع) و تمام پدران من همه به دست خویش کار می کردند

و این از پیشه انبیاء و مرسلین و اوصیاء و صالحین است (باب ۹).

۸. امام جعفر صادق (ع) به یکی از دوستانش فرمود: عزت خویش

را حفظ کن، عرض کرد کدام عزت را، فرمود اینکه صبح به بازاری روی

و سرکار خود می ایستی و بدین وسیله خود را محترم می داری. (باب

۱).

نقل است اسیرالمؤمنین (ع) حتی در روزهای اول خلافت خویش

سرکار خود در باغ خویش حاضر می شد و به زراعت می پرداخت.

وقتی طلحه و زبیر بمنظور کسب امتیازات بیشتر می خواستند با

علی (ع) ملاقات نمایند نزد عمار یاسر و ابوالهیثم آمدند و درخواست

وقت ملاقات نمودند عمار در پاسخ گفت ملاقات علی (ع) اذن نمی خواهد

او حاجب و دربانی ندارد، وی اکنون با لارگر و اجیر خود زبیل و

بیل و کلنگ برداشت و به نخلستان رفت تا در بئرالمک لار کند.

و در وجه نامگذاری این چاه به «بئرالمک» گفته اند که علی

(ع) آن را پس از خرابی استخراج کرد و نخلستانی در آن سرزمین

احداث نمود.

در زمان پیغمبر اکرم (ص) عده‌ای به حضور آن حضرت آمدند و عرض کردند که فلان کس همواره روزها روزه و شبها در عبادت است و همواره مشغول ذکر گفتن است حضرت پرسید: کدامیک از شما مخارج او را متکفل هستید؟ گفتند بطور دسته‌جمعی فرمود بنا بر این همه شما از او بهترید، مشابه این داستان از معلی بن خنیس نیز نقل (ناسخ- التوادیک، فصل کلمات حضرت رسول (ص)) شده که در خدمت امام- صادق (ع) یک چنین جریانی اتفاق افتاد حضرت فرمود: قسم به خدا آن کسی که روزی آن شخص را می‌دهد عبادتش بیشتر و بزرگتر است (تهذیب کتاب المکاسب).

همانطوری که گفتیم روایات در این باره بسیار است و تاریخ زندگی پیغمبر اکرم (ص) و اسیر المؤمنین (ع) و سایر ائمه نیز بهترین دلیل و گواه مطلب است.

ولی ما ناگزیر به جهت اختصار به همین مقدار اکتفا نمودیم اما خوانندگان محترم می‌توانند توضیح و مشروح آن را مخصوصاً درباره اهمیت کارهای تولیدی در کتاب مسائل الشیعه جلد دوم، کتاب التجارة و فروع کافی، باب المعیشتة جلد پنجم و سایر کتب اخبار و فقه مطالعه نمایند.

اکنون که بطور اختصار با روش عملی اسلام و منطق و نظر این آیین در باره دنیا وزهد و فقر آشنا شدیم موقع آن رسیده که روش عملی تصوف و مسئله زهد و فقر را از نظر صوفیه نیز از نظر بگذرانیم تا میزان رابطه تصوف و اسلام کاملاً روشن و نمایان گردد.

اولین نمودهای تصوف در تاریخ اسلام

در زمان حیات پیغمبر اکرم (ص) مسلمانان پیرو همان نوع طرز فکر و روش عملی معتدل و حد وسط (که تا بدینجا مختصراً بیان گردید) بودند و آن را از کردار و گفتار رهبر عالیقدر اسلام تعلیم می گرفتند و شئون مختلف زندگی خود را با آن تطبیق می دادند. و معمولاً همان طوری که نقل شده افراط و تفریطهایی که در پاره ای موارد از بعضی از مسلمانان سر می زد مورد انتقاد رسول اکرم واقع شده و پیغمبر (ص) از شیوع و ادامه آن بشدت جلوگیری بعمل می آورد.

تربیت یافتگان این مکتب که شخصیت روحی آنان با تعلیمات و روحیه دینی تشکل و انعقاد یافته بود همواره در فراز و نشیب زندگی پرماجرایی خود تا آخرین دقایق عمر نسبت به این مکتب و روش «وسط» اسلام و پیغمبر اکرم (ص) وفادار ماندند و پس از رحلت آن حضرت نیز علی رغم فساد زمان و مقتضیات روز، اعتدال و میانه روی را از کف نداده و به حقیقت از اسلام پیروی نمودند.

سلمانها، ابوذرها، مقدادها، عمارها هر کدام در عین اینکه مردان خدا و اهل فضیلت و آخرت بودند و در این راه از خود سعی و

عمل و به تمام معنی بندگی نشان می‌دادند، در مقابل نیز مرد زندگی در همه چیز سیانه‌رو، و نمونه اعتدال اسلامی بودند، آنها در خیر و شر و سرنوشت جامعه اسلامی که خود را عضو زنده‌ای از آن می‌دانستند شرکت می‌نمودند و حتی در مسائل اجتماعی و سیاسی و مبارزه برعلیه ظلم و ستم و انحرافات همواره در صف اول مبارزین قرار داشتند و به همان اندازه که به عبادت و بندگی و کمالات معنوی و تأمین سعادت اخروی و بالاخره جهات فردی می‌پرداختند، درباره نیازمندیهای اجتماعی و شئون دنیوی و تأمین عدالت اجتماعی و برقراری آزادیهای مشروع و امنیت و حقوق فردی و اجتماعی نیز علاقه و نشاط فراوان نشان می‌دادند و در این راه تا پای جان فداکاری و جانبازی می‌نمودند زیرا طبق تربیت اسلامی می‌دانستند که جنبه‌های مزبور از جهات اخروی و سعادت نهائی جدا نبوده و جز از این راه پیروی حقیقی از اسلام و تأمین کمال و سعادت اخروی امکان‌پذیر نیست کوشش در این راه را یکی از مسئولیتهای مهم دینی دانسته و آن را بزرگترین عبادت محسوب می‌داشتند.

اینان که نمونه‌های تربیت مکتب جهانی و جاودانی اسلام بودند هرگز از زندگی اجتماعی اعتزال نجستند و فرار از دنیا و بالاخره زندگی فردی اختیار ننمودند.

ولی مدتی نگذشت که کم‌کم مسلمانان این رویه پسندیده اسلام را ترك گفته و راه انحراف پیش گرفتند و جز عده معدودی در این ره اعتدال ثابت قدم نماندند و بتدریج انحراف در دو طرف افراط (جاه‌طلبی و دنیاپرستی) و تفریط (تزه و اعتزال و زندگی فردی) پدید آمده و جامعه اسلامی در آستانه خطرات و مشکلات بزرگ و ناگواری قرار گرفت.

تمایل به دنیا اولین قدم انحراف

پس از آنکه وضع اقتصادی مسلمانان در اثر فتوحات و بدست آوردن غنائم سرشار جنگی و بالاخره گسترش حکومت و سلطه اسلام، بهبودی یافت و مزه فریبنده «جاه و مال» در کام عده‌ای از محرومین و عناصر سست ایمان و منافق بخوبی انعکاس یافت، زمینه مساعدی برای پرورش و پیدایش یک انحراف مخوف پدید آمد.

اولین نمود این انحراف همان اوضاع و جنجالی بود که پس از رحلت پیغمبر اسلام (ص) بر سر خلافت و جانشینی آن حضرت رخ داد و با کمال تأسف این زمینه روزبروز در اثر توسعه روزافزون قدرت و نفوذ اسلام و سرازیر شدن گنجها و ثروت‌های ملل مغلوب و شکست خورده بسوی مرکز و مقر حکومت اسلامی (مدینه) مساعدتر و در نتیجه دامنه انحراف نیز وسیعتر و عموسیتز گردید.

همانطوری که پیغمبر اکرم (ص) پیش‌بینی کرده بود فتوحات و موفقیت‌هایی که نصیب مسلمانان شد بلا و فتنه بزرگی برای دین آنها گردید و موجب آن شد که مسلمانان از روش معتدل و حد وسط اسلام منحرف شده و به دنیا و مظاهر فریبنده و متاع‌های زودگذر آن تمایل و علاقه شدید پیدا کنند و بالاخره دل‌ودین در گرو آن نهند.

کار به جایی رسید که حتی آنانی که از اصحاب رسول اکرم (ص) شمرده می‌شدند نیز بدین انحراف آلوده شدند و پی‌جاءطلبی و امتیاز-طلبی و ثروت اندوزی افتادند، و در زمان خلافت عثمان سوءاستفاده و تجاوز به اموال عمومی و فساد هیئت حاکمه و بالاخره امتیازات و اختلاف طبقات بقدری بالا گرفت که جامعه اسلامی و حکومت را به آستانه انفجار کشانید، گرچه بالاخره حکومت ساقط شد و شخصیتی همچون علی بن ابیطالب که مجسمه عدالت و تقوا بود زمام امور را بدست گرفت و دست‌بنی امید و افراد فاسد و چپاولگر را از بیت‌المال

قطع و آنها را از کار برکنار نمود و حتی حاضر نشد بطور موقت هم حکومت معاویه را در شام امضاء نماید.

ولی دیگر کار از کار گذشته و فساد و دنیاپرستی و جاهطلبی همچون سرطان ریشه دوانیده و زمان دگرگون شده بود.

اگر امیرالمؤمنین پس از عمر حکومت را بدست می گرفت هنوز امکاناتی برای اصلاح وجود داشت و می توانست روش پیغمبر را از نو زنده سازد.

ولی اکنون (پس از عثمان) دیگر مردم با انحراف و امتیازات و بیعدالتی و دنیاپرستی خو گرفته، سران قوم در پی جاهطلبی و عموم هم در پی دنیا بودند.

این بود همین که امیرالمؤمنین خواست بالغو امتیازات مخالف اسلام و خلع ید جاهطلبان و یغماگران بنی امیه از بیت المال و حکومت، سروسامانی به اوضاع مسلمین بدهد و همان وضع و روش عادلانه پیغمبر اکرم (ص) را برقرار سازد با مخالفت شدید و جنجالها و فتنه انگیزیهای خونینی رو برو گردید و عناصر امتیاز طلب و جاه طلب و دشمنان دیرین اسلام یکی پس از دیگری قد علم کرده و آشوب و بلواهای خونین و دهشت آوری براه انداختند و با تحریکات و انواع وسایل عوامفریبی و تطمیع جامعه جوان اسلامی را به خاک و خون کشیدند.

آیا اساس و محرك اصلی قیام اصحاب جمل و لشکر کشی معاویه- ابن ابی سفیان که در نتیجه آن ده ها هزار تن کشته شدند و اساس حکومت و عزت اسلام متلاشی گشت جز جاهطلبی و امتیازطلبی و بالاخره دنیا- پرستی چیز دیگری بود؟

لازم به توضیح نیست که جنگ نهروان نیز که بنوبه خود ضربه مهلکی به جامعه اسلامی وارد آورد زائیده جنگ صفین بود که آتش آن به دست مرد ناپاک و جاه پرستی افروخته شده بود.

این وضع ناگوار و فلاکت بار در همین جا خاتمه نیافت بلکه روز بروز انحرافش عمیقتر و وسیعتر شده و توده مردم از حقیقت اسلام و تعالیم و سنت و روش پیغمبر اسلام (ص) فاصله بیشتر گرفتند تا آنجا که جای پیغمبر (ص) را که جایگاه فضیلت و عدالت بود مردان ناپاک و آلوده‌ای همچون معاویه و یزید و مروان و عبدالملک اشغال نمودند و توده مسلمان هم که روح شهامت و حقیقت اسلام را از دست داده و دنیا چشم و گوش آنها را گرفته بود چنین حکومت‌های صددرد ضد اسلامی را پذیرفتند.

حتی آنهایی که در قلمرو حکومت علی (ع) بودند و در مکتب علی (ع) عملاً سزۀ تقوا و عدالت را چشیده و آن خطبه‌های جانکاه علی (ع) را درباره نکویش دنیاپرستی و عواقب دردناک تمایل به دنیا و ظلم شنیده بودند دیری نپائید که به سوی دنیای معاویه سرازیر شدند تا آنجا که حاضر شدند امام حسن مجتبی (ع) را که با وی به اختیار بیعت نموده بودند دست بسته تسلیم معاویه کنند.

از این به بعد دیگر تفکر نسل بکلی عوض شده بود و جز عده معدودی که درک محضر پیغمبر (ص) را کرده و در مکتب علی (ع) تربیت یافته بودند، بقیه مردم، مسلمانانی بودند که یا اسلام را در مکتب بنی امیه فرا گرفته بودند و یا با اوضاع انحرافی و تبلیغاتی و تربیت آنان خو گرفته و اسلام را از دریچه وضع موجود می‌نگریستند.

یک مطالعه اجمالی درباره روحیه لسانی که برای از میان برداشتن امام حسین بن علی (ع) در زمین کربلا اجتماع نموده بودند و برای دریافت یک جایزه پست و ریاست و مال بی ارزش دست به کثیف‌ترین جنایت که در تاریخ بشر کم نظیر و یا بی نظیر است زدند خود نشان می‌دهد که انحراف مسلمانان آن عصر و شیوع روحیه دنیا پرستی در آن زمان تا چه حد بوده است؟!

با همین قیاس می توان این انحطاط و انحراف را در دوران حکومت بنی امیه مطالعه کرد و نظر به اینکه تفصیل در این مورد ما را از اصل بحث بازمی دارد لذا به همین اندازه اجمالی در اینجا اکتفا می شود و طالبین می توانند مشروح آن را در تاریخ اسلام مطالعه نمایند.

انحراف دیگر در راه تفریط

عکس العمل این انحراف این بود که عده ای هم به خیال خود برای اینکه خویشان را از آلودگیها و فساد و دنیاپرستی و اختلافاتی که دامنگیر اکثریت مسلمانان شده بود حفظ کنند، از اوضاع کناره گرفته و به زهد و ترک دنیا پناه بردند.

در حقیقت چاره ای که این دسته برای وارستگی و حفظ دین خود پنداشته و آن را روش عملی انتخاب نموده بودند دفع فاسد به افسد و از بیغوله به چاه پناه بردن بود و عواقب شوم و انواع گرفتاریهایی که از این راه به اسلام و مسلمین رسید کمتر از نتایج سوء انحراف اول نبود.

با مطالعه تاریخ اسلام روشن می شود که اولین قدمهایی که در این روش انحرافی برداشته شد از زمانی آغاز گردید که جاه طلبان و دنیاپرستان بر علیه یگانه وصی پیغمبر (ص) علی بن ابیطالب (ع) قیام نموده و به آرزوی رسیدن به خلافت مسلمانان را به نفاق و اختلاف و جنگ و خونریزی دچار ساخته بودند.

امثال عبدالله بن عمرو حسن بصری برای اینکه تن به بیعت کسی در ندهند و از رنج و تبعات آن در آسایش باشند به بهانه اینکه هنوز حق واضح نگشته! و پیغمبر (ص) سفارش فرموده که در فتنه ها خانه نشینی بهترین راه نجات است! از نصرت علی (ع) شانه خالی نموده و

از معرکه جان بدر بردند و گوشه‌گیری وزهد را برای خود سپر و پناهگاه اتخاذ نمودند.

چنانکه سیر تاریخ و حوادث بخوبی حقیقت و واقعیت خطمشی این افراد را روشن ساخت و نشان داد که این زهد و اعتزال تنها ماسکی بوده که اینگونه افراد می‌خواستند در سایه آن از زیر بار مسئولیتهای اجتماعی شانه خالی کنند بعنوان نمونه به دو مورد زیر توجه نمائید:

هنگامی که مهاجر و انصار پس از کشته شدن عثمان، علی بن ابیطالب (ع) را به اصرار تمام وادار به قبول خلافت نمودند در این میان عبدالله عمر حاضر نشد خلافت آن حضرت را به رسمیت بشناسد و حتی کلمات تعریض آمیزی هم به زبان می‌راند که یعنی این خلافت غیر قانونی است!!!

ولی همین عبدالله عمر در زمان عبدالملک مروان شبانه خود را به حجاج بن یوسف در مکه می‌رساند تا به نام عبدالملک با وی بیعت نماید در همان شب ده وارد مکه می‌شود به ملاقات حجاج می‌شتابد اظهار می‌کند که چون بر عمر خویش بیم دارد و از طرفی از پیغمبر (ص) شنیده است: «هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد مانند مردم جاهلیت دنیا را ترک گفته» اینک برای اظهار بیعت با امام وقت (عبدالملک مروان) از مدینه تا به مکه آمده است.

ولی حجاج فریب این نیرنگ و ماسک دروغین نخورده و بدینگونه پاسخ می‌دهد: «تو اگر این چنین مقدسی ده حتی نزد کسی چند ساعت شب را بدون امام بمانی چرا با علی (ع) با آن فضل و مرتبه اش بیعت نمودی در صورتی که پیش از چند قدم با تو فاصله نداشت آیا در آنوقت چنین حدیثی شنیده بودی؟!»

تو اکنون لایق آن نیستی که من برای بیعت دست بسوی تو

دراز کنم آنگاه پای خود را برای اخذ بیعت در اختیار عبدالله عمر گذاشت!!!

آری عبدالله عمر خلافت علی بن ابیطالب را غیرقانونی و غیررسمی می شمارد و ماسک زهد و اعتزال به خود می زند ولی برای بیعت با عبدالملک اسوی کذائی و حجاج بن یوسف که تاریخ هردو را به ناپاکی و خونخواری و جنایت های جبران ناپذیری یاد می کند شبانه خود را از مدینه به مکه می رساند و حاضر می شود به چنین ننگی تن در دهد که به عوض دست با پای حجاج بیعت کند. آری کسی که تن به عدالت ندهد یک چنین ذلت و تنگنای ظلمی هم در انتظار دارد فان فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضيق.

امام حسن بصری متوفای ۱۱۰ هجری پس از پایان جنگ جمل روزی اسیر المؤمنین در گذرگاه خویش حسن بصری را دید که مشغول وضو گرفتن است و آب زیاد بکار می برد اسیر المؤمنین به وی تذکر داد که این عمل وی دور از اعتدال اسلامی است حسن بصری در پاسخ گفت:

حال خود ببین که از جنگی برمی گردی که در آن اهل وضو و نماز را کشته ای و خون زیادی ریخته ای.

حضرت فرمود اگر این چنین بود و کارم را نادرست می پنداشتی چرا یاری آنها نمودی. گفت برای این کار آماده شدم و غسل نمودم و لباس پوشیدم ولی هنگام خروج صدائی شنیدم که می گفت: « کجا می روی قاتل و مقتول هردو در آتشند» این بود که منصرف شدم و روز دوم نیز این جریان تکرار شد. علی (ع) فرمود صاحب آن صدا را شناختی او برادرت شیطان بود و راست هم گفته زیرا قاتل و مقتول از سپاهی که به یاری آن می شتافتی در آتشند.

می گویند وی صومعه ای داشته که در آن به ریاضت مشغول بوده^۱ و در این باره داستانهای از او نقل می کنند. در صورتی که چنانکه گذشت صومعه و صومعه نشینی از عادات و آداب رهبانان مسیحی بوده و پیغمبر اسلام از آن نهی فرموده بود.

شیخ عطار درباره آغاز کار حسن بصری می گوید: وی به روم که در آن وقت مرکز مسیحیت بود تردد زیاد داشت و پاره ای از مراسم و حالاتی که در آخرین سفر خود در میان رومیان دید او را بر آن داشت که ترك شغل تجارت گفته زهد و ریاضت، و ترك دنیا پیشه سازد.

حسن بصری پس از بازگشت به بصره چنان خویشتن را در انواع مجاهده و عبادت افکند که بقول شیخ عطار تا آنجا که در عهد او کسی را یارای بالای آن ریاضت کشیدن نبود و در ریاضت به جایی رسید که گننتند هفتاد سال طهارت او در طهارت جای باطل می شد^۲.

عطار در تذکرة الاولیاء از وی نقل می کند که: «گفت به نزدیک من زیرک و دانا آن است که خراب کند دنیا را و بدان خرابی دنیا، آخرت را بنیاد کند و خراب نکند آخرت را و بدان خرابی آخرت دنیا را بنیاد نهد^۳».

و نیز: گفت اگر کسی مرا به خمر خوردن دعوت کند دوستتر از آن دارم که به طلب کردن دنیا خواند.

در صورتی که از نظر مبانی منطق اسلام طلب دنیا یک امر مشروع محسوب می شد بلکه در پاره ای از موارد حکم ضرورت و

۱. زهد و تصوف در اسلام، ص ۱۴۴ و تذکرة الاولیاء، ج ۱.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۳۶.

۳. این جمله درست برخلاف آن روایتی است که در بحث زهد از پیغمبر اسلام نقل نمودیم.

و جوب به خود می گرفت اما موضوع خمر حرام و ممنوع بشمار می رفت. در هر حال نفرت و انزجاری که در اواخر قرن اول هجری در اثر خونریزیها و کشمکشها و نفاق و سخت گیری و بیعدالتی و قتل- عامهای عمال معاویه و سایر خلفای بنی امیه پدید آمد و موجب شد که روحیه انحرافی زاهدنشی و دست بردن از دنیا و به گوشه گیری و به ریاضت و عبادت پرداختن روز بروز رایجتر و دامنه آن وسیعتر گردد و بدین ترتیب عده ای به نام عباد و زهاد و نساك پیدا شدند که از آن جمله مالک دینار و محمد واسع و رابعه عدویه و سفیان ثوری و حبیب عجمی را می توان نام برد.

عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال مالک می نویسد: «سالها بگذشتی که (مالک) هیچ ترشی و شیرینی نخوردی هر شبی به دکان طباحی شدی و دو گرده خریدی و بدان روزه گشادی، وقتی بیمار شد آرزوی گوشت در دل او افتاد، سه روز صبر کرد چون کار از دست بشد به دکان رواسی رفت و دوسه پاچه گوسفند بخرد و در آستین نهاد و برفت؛ رواس شاگردی داشت در عقب او بفرستاد شاگرد باز آمد گفت از اینجا برفت جایی که خالی بود آن پاچه را از آستین بیرون کرد و دوسه بار بیوئید پس گفت ای نفس بیش از اینت نرسد پس، آن نان و پاچه به درویشی داد و گفت این تن ضعیف من این همه رنج که بر تو می نهم مپندار که از دشمنی می کنم تا فردای قیامت به آتش نسوزی!»

و نیز نقل می کند مالک چهل سال در بصره بود و رطب هرگز نخورده بود و موقعی که رطب می رسید می گفت ای اهل بصره اینک شکم من از وی هیچ کاسته نشده و شکم شما که هر روز رطب می خورید هیچ افزون نشده است چون چهل سال بر این منوال گذشت

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۵۱.

بیقرار شد و آرزوی رطب کرد عاقبت، با نفس خویش گفت هرگز رطب نخواهم خورد خواه سرا بکشی خواه بمیر! تا آنکه شب هاتقی آواز داد رطب می بایست خورد مالک گفت یک هفته روزه باش چنانکه افطار نکنی و شب در نماز تا به روز آوری تا رطب دهمت! مالک چنان کرد پس به بازار آمد و رطب خرید و به مسجد رفت تا بخورد کودکی از بام آواز داد ای پدر، جهودی رطب خریده و در مسجد می رود تا بخورد پدر به مسجد آمد و مالک را بدید^۱.

و در شرح حال حبیب عجمی که وی را نیز مانند مالک دینار و محمد واسع و رابعه از شاگردان و هم مسلکان حسن بصری بشمار می آورد نقل می کند: وی ثروتمند بود تمام دارائی خود را از دست داد و ملازمت حسن بصری را اختیار نمود و بکلی از دنیا دست شست و در صومعه ای که بر لب فرات داشت به عبادت و ریاضت پرداخت، و پوستینی داشت که تابستان و زمستان آن را می پوشید وی را بدان جهت عجمی می گفتند که بیسواد و عامی بود و قرآن خواندن نمی دانست وقتی حسن بصری به صومعه وی وارد شد، دید حبیب به نماز ایستاده ولی «الحمد» را الهمد می خواند^۲.

و از جمله یاران هم مسلک حسن بصری زنی به نام رابعه عدویه است که گویا ابتدا مطرب بوده و در آخر عمر توبه نموده و به حسن بصری پیوسته است گویند تا وی در مجلس وعظ حسن بصری حاضر نمی شد حسن لب به سخن نمی گشود و وی را صومعه ای بود که در آن معتکف بود و به ریاضت و عبادت اشتغال داشت. وقتی حسن بصری را به حالت گریه دید گفت ای حسن این گریه از رعونات نفس است آب دیده نگهدار تا در اندرون تو دریائی شود بطوری که در آن دریا دل

۱. همان منبع، ص ۵۲.

۲. ایضاً، ص ۵۹.

را بجوئی بازنیابی الاعدملیک مقتدر!

وقتی حسن وی را پیشنهاد ازدواج داد رابعه گفت ازدواج بروجودی تعلق گیرد اینجا وجود برخاسته است. روزی چهار درهم به یکی داد و گفت مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام، آن مرد برفت و بازگردید و پرسید چه رنگ باید بخرم رابعه گفت چون رنگ بمیان آمد سیمها به سن ده سپس آنها در همهارا در دجله انداخت.

تذکرۃ الاولیاء درباره محمد بن واسع می‌گوید: یک روز به نزد قتیبه بن مسلم رفت در حالتی که جامه‌ای از صوف (پشم) به تن داشت قتیبه پرسید جامه صوف چرا پوشیدی؟ محمد همچنان ساکت بود تا اینکه قتیبه گفت چرا جواب نمی‌دهی! گفت اگر بگویم از زهد است که بر خود ثنا و تعریف گفته‌ام و اگر گویم از فقر و درویشی است که در اینصورت از حق تعالی گله کرده‌ام^۲.

و هم در شرح حال محمد واسع گوید: در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب می‌زد و می‌خورد و می‌گفت هر که بدین قناعت کند از همه خلق بی‌نیاز گردد و در مناجات گفتی الهی مرا برهنه و گرسنه می‌داری همچنان که دوستان خود را، آخر من این مقام به چه یافتم که حال من چو حال دوستان تو بود و سخن اوست که گفتی فرخ آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد.

دیگر از پیشروان زهد و تارکین دنیای (افراطی) این دور سفیان ثوری است که گویند بیست سال بردوام شبها هیچ خواب نکرد. وی نیز مانند رابعه دم از طلب معنی و باطن می‌زد، روزی جوانی را دید که چون از فریضه حج بازمانده بود آهی سرد برآورد سفیان چون این

۱. تذکرۃ الاولیاء، ج ۱، شرح حال رابعه.

۲. همان منبع، ج ۱، ص ۵۵.

حالت بدید وی را گفت چهل حج تا کنون انجام داده‌ام همه را به تو دادم تو این آه را به من ده. جوان گفت دادم. آن شب سفیان خوابی می‌بیند که هاتقی به وی می‌گوید: در این معامله که کردی آنچنان سودی بردی که اگر به همه اهل عرفات قسمت کنی توانگر شوند! از گفتار اوست که نقل می‌کنند گفت: این روزگاری است که خاموش باشی و گوشه‌گیری «زمان السکوت ولزوم البیوت» از وی پرسیدند اگر در گوشه‌ای بنشینم پس درباره کسب چه می‌گوئی؟ در پاسخ گفت از خدای بترس که هیچ خائفی را ندیدم که به کسب محتاج باشد و نیز گفت برای آدمی بهتر از آن هیچ نمی‌بینم که در سوراخی بگریزد و خود را در آن ناپدید کند^۲.

مشخصات این دوره

شاخص اصلی این دوره که تا اوایل قرن دوم هجری ادامه داشت همان زهد افراطی و تندروی در ترك دنیا و پشت‌پازدن به شئون زندگی مادی و تحقیر ثروت و مال دنیا و شغلهای دنیوی و بزرگداشت انزوا و ریاضت‌کشی و توکل مفرط بود و در این مدت نام و رسمی از تصوف و صوفی و مسائل نظری و سایر مبانی و عقاید صوفیگری در میان نبود. فقط زمزمه‌های بسیار مبهمی از توجه به معنی و باطن شریعت و همچنین نغمه‌های ساده‌ای درباره محبت و عشق به خدا از گونه و کنار شنیده می‌شد و در این قسمت هم بیشتر، رابعه عدویه و سلمان ثوری پیشقدم بودند و دیگران از قبیل حسن بصری و محمد باقر و مالک دینار و شفیق بلخی و فضیل عیاض روید زهد خشک و افراطی داشتند و به تعبیر و تحمل ریاضت و ترك دنیا اهمیت زیاد فائل بودند. این عده در حقیقت افرادی بودند که بواسطه تندروی در تزهد

۱ و ۲. تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۶.

تعبد و اعمال سلیقه در دین و ترس از اوضاع محیط و نیز بر اثر دوری از منطق صحیح و منابع اصلی اسلام به راه مبالغه و افراط افتادند و چون نتوانستند هم به تأمین معاش و اداره امور زندگی و ادای وظائف اجتماعی خود پرداخته و هم به تکالیف و عبادات دینی خود برسند از این رو به انزوا و تزهد پناه برده یکباره از دنیا و هر آنچه به پندار خود موجب آلودگی می شد چشم پوشیدند و راهی را در پیش گرفتند که از نظر تعالیم معتدل و منطق صریح آیین اسلام طریقه افراط و انحراف شناخته می شد.

این رویه را می توان قدیمترین نمودی از روح تصوف در تاریخ اسلام دانست که در اثر بروز و شیوع آن در میان مسلمین جمعی به عنوان زهد و فقر و تارك دنیا از دیگران ممتاز شدند و بدین وسیله شالوده پیدایش طریقه تصوف ریخته شد.

دوران اول

آغاز پیدایش تصوف در تاریخ اسلام

رفته رفته کار این روش حاد بالا گرفت و به تدریج از آن صورت سادگی و انفرادی و عادی خود بصورت یک کادر ممتاز و مسلک نوظهوری تغییر شکل داد. بدین ترتیب که در قرن دوم هجری دسته‌ای در میان مسلمانان پیدا شدند که روش زندگی و طرز دینداری آنان در نظر عموم عجیب خاص می نمود و رفتار و گفتار و حالات آنها شباهتی با سایر مردم مسلمان نداشت و در حقیقت این روش نوظهور در اثر اختلاط و بهم آمیختگی روش انحرافی سابق بارهبانیت و پاره‌ای از آداب و ریاضت‌های هندی بوجود آمده بود.

افراد این باند لباس خشن و پشمینه به تن می کردند و با وضع طاقت فرسا دور از مردم در صومعه‌ها و غارها زندگی می نمودند و دسته‌ای هم در صحراها به گردش می پرداختند چنانکه ابراهیم ادغم یکی از افراد متعین این دسته نه سال در غاری در نزدیکی نیشابور به ریاضت اشتغال داشت و چهار سال هم در صحراها می نشست. از معروفین این دسته می توان ابو هاشم لوفی و ابراهیم ادغم

۱. تذکره الاولیاء، شرح حال ابراهیم ادغم.

وذوالنون مصری و داود طائی و حارث محاسبی و معروف کرخی و حاتم
اصم و سری سقطی را نام برد.

جاسی در شرح حال ابوهاشم کوفی می نویسد: وی معاصر سفیان
ثوری بوده که وی در سال ۱۶۱ هجری از دنیا رفته است و از سفیان
ثوری نقل می کند که وی گفته تا هنگامی که ابوهاشم صوفی را ندیدم
ندانستم صوفی چه بوده؟ سپس می گوید اول کسی که وی را صوفی
خواندند وی بوده و پیش از وی کسی را بدین نام نخوانده بودند و
همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رمله
شاه کردند سبب آن است که امیری ترسا به شکار رفته بود و در راه
دو تن را دید از این طائفه (صوفیه) که فراهم رسیدند و دست در آغوش
یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و
بخوردند آنگاه برفتند امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر
خوش آمد یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید آن که بود؟ گفت ندانم.
گفت تراچه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. آن
امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش
گفت که این ما را طریقت است. گفت شما را جایی هست که آنجا فراهم
آئید؟ گفت نی. گفت من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آنجا
فراهم آئید پس آن خانقاه به رمله بساخت.

داستانی که سابقاً در مورد احتجاج امام صادق (ع) با سفیان ثوری
و گروه همفکر و همسلک وی نقل کردیم نشان می دهد که در آن عصر
گروهی ممتاز با روش عملی و طرز فکر ممتاز وجود داشته که بامشرعین
و مسلمانان سر مخالفت داشتند و حتی رفتار و روش امام صادق (ع) هم
برای آنها رضایت بخش نبوده است!

با در نظر گرفتن زمان حیات امام صادق (سنه ۸۳-۱۴۸ هجری)

۱. نفحات الانس، ص ۳۲-۳۳.

و سال فوت سفیان ثوری و ابوهاشم کوفی که به نام صوفی نامیده شده (سال ۱۶۱ هجری) معلوم می‌شود که پیدایش تصوف در نیمه اول قرن دوم هجری بوده است. نهایت هنوز تا اواخر قرن مزبور، تشکل صوفیه و تحزب آنها بصورت یک کادر با مقررات و آداب مخصوص فرقه‌ای صورت کاملی به خود نگرفته بود.

جای تعجب است که نویسنده کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، با وجود اینکه در پاورقی جلد دوم کتاب نامبرده سال فوت سفیان و ابوهاشم را سال ۱۶۱ هجری ضبط کرده در صفحه ۳۷ کتاب نامبرده ظهور نام تصوف و صوفی را در قسمت اخیر قرن دوم هجری دانسته است!

در هر حال در این قرن غیر از تزهّد و عبادت پردازي و ترك

دنیا و اعتزال یک زمزمه تازه‌ای هم از صوفیان بگوش می‌رسید یعنی در حقیقت این گروه دیگر کم‌کم آن جمود و تعبد و تخشع را که زهاد و عباد اولیه داشتند از دست می‌دهند و خود را پیرو حقیقی دین و باطن احکام شریعت می‌انگارند و روی این اصل ظواهر شرع را نیز طبق سلیقه خود تفسیر نموده و حتی فتاوی مخالف ظاهر شرع نیز می‌دهند چنانکه بشر حافی به شخصی که قصد حج داشت می‌گوید: اگر برای رضای خدا می‌روی برو و ام‌کسی بگزاریا بده به یتیم و یا به سردی مقل حال که آن راحت که به دل مسلمان رسد از صد حج اسلام پسندیده‌تر^۱. ولی با وجود این، مسلک تصوف در این عصر تنها یک مسلک و روش عملی بوده و اساس آن را همان تزهّد و تعبد (بصورت وبالغ) آمیزتر) و اعتزال و توکل نامحدود و تسلیم و سلب اراده و تحمل

۱. ابن خلدون در فصل ۱۱ مقدمه تاریخ خود، پیدایش نام صوفی را در اثنای قرن دوم نوشته است.
۲. تذکرة الاولیاء.

مشقات و ریاضت و دوری از دنیا تشکیل می‌داد و به عبارت دیگر تصوف تنها جنبه عملی و اخلاقی داشت و هنوز از مطالب نظری و مباحثی که بعدها با تصوف آمیخته شد چیزی در میان نبود و صوفیه اصطلاحات تازه و مخصوصی هم نداشتند.

در این میان تنها رابعه عدویه بود که کم و بیش از وی درباره محبت و عشق به خدا سخنانی در میان بود چنانکه شیخ عطار نقل می‌کند که وی به هنگام مرض به حسن بصری و شقیق بلخی و مانک دینار که به عیادت وی رفته بودند می‌گوید: در ادعای خود راستگو نیست کسی که الم و درد زخم و ضرب را در مشاهده مطلوب خویش فراموش نکند. و هم در راه مکه گوید: مرا رب باید با بیت چکار.

و نیز به وی نسبت دهند که وقتی از او می‌پرسند خدا را دوست داری؟ می‌گوید آری و از دشمنی با شیطان سؤال می‌کنند. می‌گوید دشمن ندارم. گویند چرا؟ جواب می‌دهد از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول علیه السلام را به خواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول الله که بود که ترا دوست ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. البته نباید از نظر دور داشت که رهروان این مسلک جدید در عین اینکه افراد ممتازی بودند و به حالت تفرق بسر می‌بردند عده‌ای در شام و عده‌ای در بصره و عده‌ای در بغداد و غیر ذلک دست به کار بودند تجمع و انضباطی در کارشان نبود چنانکه به گفته جامی در نفعات الانس ابوهاشم از مشایخ شام بشمار می‌آمده و در بصره هم پیروان حسن بصری باند صوفیه بصره را تشکیل می‌دادند و نیز در کوفه و بغداد فرقه‌ای به نام صوفی تشکیل یافته بود که پیشوای آنها به نام عبدك الصوفی معروف بوده است.

همین تفرق و پیدایش مسلک جدید در شهرهای مختلف اسلامی

موجب آن شده که دربارهٔ اولین شخص موسوم به «صوفی» اختلاف نظر پدید آید: بعضی از سران صوفیه مانند عبدالرحمن جاسی مؤلف نفعات- الانس ابوهاشم کوفی را اولین کسی می‌دانند که به نام صوفی خوانده شد، نامبرده تصریح می‌کند که پیش از وی کسی را بدین نام نخوانده بودند و اولین خانقاه هم در رملهٔ شام بنا گردید.^۱

وبعضی از مورخین هم مانند «ابن تیمیه» مؤلف کتاب صوفیه و فقرا آغاز ظهور صوفیه را در بصره دانسته و برخلاف گفته جاسی در کتاب نامبرده اظهار عقیده می‌کند که: اول کسی که دیر (خانقاه) کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند که عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. بعد اضافه می‌کند صوفیه بصره در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه می‌کردند و در این جهت از مردم سایر شهرها ممتاز بودند.^۲

«لوئی ماسینیون» مستشرق فرانسوی، متخصص در بحث تصوف و عرفان در طی مقاله‌ای که در دائرةالمعارف اسلامی راجع به تصوف نوشته اظهار عقیده نموده که «عبدك الصوفی» اول کسی است که به لقب صوفی ملقب شده است و در بلوانی که در اواخر قرن دوم هجری در اسکندریه به وقوع پیوست شورشیان نیز به نام «صوفیه» خوانده شدند و نیز مدعی است که کلمه صوفی ابتدا در کوفه شایع شده و قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق العاده بیدار کرد.^۳

نویسنده کتاب استوادنامه که بنا به گفته خود پس از هفده سال ریاست و ارشاد ترك قطبیت نموده در کتاب نامبرده چنین اظهار نظر می‌کند: اول کسی که زربار این ننگ و بدعت (تصوف) رفت و در

۱. نفعات الانس، ص ۳۲.

۲. به نقل از کتاب بحث در آئین و عقاید و احوال حافظ، ج ۲، ص ۴۴.

۳. همان منبع، ص ۴۲.

باطن فخر و به ظاهر در اواخر عنوان ثابتی شد ابوهاشم کوفی بود که رنجها به خود راه داد تا عراده صوفی راه افتاد و از او اخذ نمود حبیب عجمی و ادهم و ذوالنون که او دسته بندی کرده یک اصل و اساسی برایش قرارداد دست بدست گردانند تا به جنید رسید و میوه ریاستش را او چید و چشید و مقصود ایرانیان برآمد پی آنکه نام آنها به میان آید. در یکی از مجلات مقاله ای تحت عنوان «سرچشمه تصوف» به قلم یکی از اساتید معاصر دانشگاه تهران درج شده بود که نویسنده پس از انتقاد از کسانی که تا زمان وی چه در کشورهای اسلامی و چه در اروپا در باره تصوف بحث کرده اند اظهار عقیده نموده بود که تصوف شرق را حتماً باید به سه شعبه یا مسلک جداگانه و ممتاز تقسیم کرد.

و از آنجا که مقاله مزبور شامل نکات مفید و دقیقی بود و نویسنده آن نیز از محققین این بحث به شمار می رود لذا نگارنده مناسب دید که خلاصه آن مقاله در اینجا آورده شود.

استاد مذکور پس از تقسیم تصوف شرق به سه مسلک نوشته بود: نخست در قرن اول هجری در عراق و جزیره یا بین النهرین یعنی در سرزمینهای میان دجله و فرات طریقه ای پدید آمد که اصطلاح تصوف از آنجا آغاز شد.

مقارن ظهور اسلام در این ناحیه فرقه ای از قبیل ترسایان نستوری و منداییان و صابئین و پیروان مرقیون و ابن دیصان و پیروان عقاید هر سس بوده است که در افکار مردم آن سرزمین رخنه کرده بود. ریاضتها و عبادت های دشوار و زهد و ورع و اعراض از این جهان که مخصوصاً برخی از فرق ترسایان دیرنشین و تارك دنیا به آن خو گرفته بودند مردم آن سرزمین را بررسی انگیخت که از اعراض و هواجس دنیوی

۱. استوارنامه، ص ۲۲.

روی برگردانند و زاهد و عابد و ناسک شوند.
آنها برای اینکه خود را از تن آسائی دور کنند ریاضت‌های فراوانی
برخود هموار می کردند که از آن جمله پوشیدن جامه های پشمین زبر و
درشت بود و به همین جهت به مردانشان صوفی و به زنانشان صوفیه
می گفتند.

سپس به قاعده زبان عربی که از اینگونه صفات، مصدر باب
«تفعل» می سازند تصوف را به معنی گرائیدن به صوفی و صوفیه ساخته اند
و این اصطلاح از آنجا برخاسته است.

در چنین محیطی در آغاز قرن اول هجری در میان مردم این
سرزمین طریقه ای به نام «تصوف» پدید آمده است که ناچار می بایست
رنگ اسلامی بر آن باشد. در تعلیمات این گروه از صوفیه چیزی نه از
همه آشکاترست دعوت به زهد است و زیاده روی آنان در این زمینه در
کتابها مانده است.

در این طریقه بیشتر از تعلیمات سایر فرق مختلف عراق و جزیره،
تعلیمات ترسایان تارک دنیا نه دیرها و صومعه های فراوان در این ناحیه
داشته اند تأثیر بخشیده است و از سوی دیگر در نواحی دو سوی رود
نیل نیز در همین دوره، مسلکی که یک گونه از تصوف نه شبیه به
تصوف عراق و جزیره بوده پدید آمده است.

شعبه دوم از تصوف اواسط قرن دوم هجری در خراسان پدید
آمده و مبانی آن در عین اینکه از طریقه اول گرفته شده اما چون دور از
مراکز آن طریقه بوده بیشتر از افکار رایج در نقاط شمال شرقی ایران
بهره مند گشته است.

در این طریقه از تصوف بیش از همه چیز افکار مانوی و بودائی
و برخی از عقاید زردشتی مزدیستی تأثیر داشته است.

این طریقه در ایران و بعدها در هندوستان نیز رواج کامل یافته

و نویسندہ آن را بہ نام تصوف ایران و ہند اصطلاح کردہ است۔
شعبہ سوم از تصوف کہ نویسندہ آن را تصوف مغرب اصطلاح
نمودہ تفاوت آشکاری با تصوف ایران و ہند دارد و اساس آن را محمد بن
عبداللہ بن مسرہ بن نجیح معروف بہ ابن مسرہ متوفای سال ۳۱۹ ہجری
نہادہ است، وی در سال ۳۰۰ ہجری بہ تعلیمات خود آغاز کرد و مردی
تارک دنیا و ناسک بودہ و در صومعہای واقع در شہر قرطبہ در اسپانیا
می زیستہ است۔

تعلیمات وی بعدہا توسط محی الدین معروف بہ ابن عربی متوفای
سال ۵۶۰ ہجری تکمیل و تدوین گردیدہ و تفاوت فاحش آن با تصوف
ایران این است کہ پر از اسرائیلیات و تعلیمات یہود و نصاری مغرب
است۔

نویسندہ پس از تشریح مطالب فوق اظہار نظر کردہ کہ تصوف
عراق و جزیرہ در میان مسلمانان چندان نپائید و در دو طریقہ دیگر
شرق و غرب مستہلک شد و مراکز مهم تصوف عراق شہرہای بغداد
و بصرہ و کوفہ و اہواز و شوشتر و واسط بودہ است۔

«صوفی» و «تصوف»

توجیہات و تصرفات زیادہ کی درطی قرون متعدد اسلامی در بارہ مسائل تصوف بہ عمل آمدہ موجب شدہ کہ اغلب مبانی و اصول و فروع مسلک تصوف مورد اختلاف و محل انظار و آراء مختلف گردید زیرا مشایخ و بزرگان این مسلک خود را از ہر قید و حدی آزادی دانستند و تنہا مقیاس آنہا ذوق و احساسات لطیف بودہ ناگفتہ پیدا است کہ ذوق ہم یک امر لغزندہ و متغیر است این کہ اصول و فروع تصوف در ہر زمان بہ دست اہل ذوق زیور و می شدہ و ہر زمان آن بت عیار بہ شکل دیگری می آمدہ است!

در این میان حتی موضوع اصل کلمہ صوفی و جہت اشتقاق آن نیز مورد تغییرات و تصرفات واقع گشتہ با وجود اینکہ این موضوع صرفاً یک مسئلہ لغوی و ادبی است باز ذوق را در آن بکار انداختہ و مانند ہمیشہ از مخالفت با عقل و قواعد ہیچگونہ عراسی بہ خود راہ نہادہ اند!

غیر از صوفیہ دیگران نیز نظراتی در این بارہ اظہار نمودہ اند کہ درخور مطالعہ و تعمق بیشتری است اینک ما اقوالی را کہ در این

۱. بہ کتاب کشف المحجوب، ص ۲۳، واللمع فی التصوف، ص ۲۰-۲۱ مراجعہ شود.

موضوع به نظر رسیده تحت ده شماره از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم و در ضمن اگر احتیاجی باشد به اختصار به نقد آن نیز اشاره می کنیم:

۱. بعضی گفته اند 'اصل کلمه صوفی و تصوف از «صف» است و چون صوفیه از نظر مراتب معنوی و حضور قلب و مناجات و بلندی همت و تقرب به خدا در صف اول محسوبند و نیز از نظر مراتب ظاهری در نماز زودتر از دیگران حاضر می شود و در صف اول قرار می گرفته اند به این مناسبت نسبت آنها به صف داده شده و صوفی نامیده شده اند! چنانکه ملاحظه می شود مفسر در اینجا برخوردی ذوقی داشته است و هیچ ملاحظه نکرده که طبق قواعد عربی در این صورت لازم بود «صفی» گفته شود.

۲. بعضی گفته اند صوفی منسوب به «صوفة القفا» است و آن عبارت از موهائی است که در قسمت مؤخر سر می روید و دروجه این تسمیه نیز گویند چون صوفیه مانند این موها هین ولین می باشند لذا به آن منسوب گشته اند!

و نیز گویند: چون صوفیه بسوی حق گرائیده و از خلق انصراف و دوری جسته اند به همین مناسبت منسوب به صوفة القفا شده اند.

پیدا است که این دو وجه هم تفسیر بعد الوقوع است و مدتها پس از پدید آمدن کلمه، با ذوق ساخته و پرداخته شده است.

۳. عده ای گویند: از کلمه «صوفانه» مشتق شده و صوفانه گیاهی است نازک و کوتاه و زرد رنگ و چون صوفیه به گیاهان صحرا قناعت می کردند بدین جهت صوفی نامیده شدند.

این قول هم با قطع نظر از تفسیر آن از نظر ادبی مردود است زیرا نسبت به صوفانه «صوفانی» می شود، نه صوفی.

۱. نقل از کشف المحجوب، هجویری.

۲. به نقل از تلجیس ابلیس، ابن جوزی، ۱.

۴. جمعی می گویند: کلمه صوفی و تصوف از کلمه «صفه» گرفته شده و صفه یک قسمت از مسجدالنبی بوده که عده ای از مسلمانان بی چیز و غریب در آنجا سکنی اختیار کرده و به حالت فقر و زهد بسر می بردند و آنها را به نام اهل صفه می نامیدند.

گرچه «صوفیه» از این نظر بمنظور تحکیم سبنای اسلامی تصوف طرفداری می کنند و می خواهند بدینوسیله چنین وانمود کنند که تصوف در اصل از اهل صفه و خواص اصحاب پیغمبر اسلام گرفته شده و صوفیه پیرو مسلک آنها می باشند.

ولی این تفسیر هم به هیچوجه با قواعد ادبی سازگار نیست زیرا در این صورت می بایست «صفی» گفته شود بعلاوه چنانکه در سابق اشاره شد روش و وضع اهل صفه یک وضع اجباری و مربوط به وضع اقتصادی مسلمانان بود و ادامه هم نداشت و هر کدام بتدریج سروسامانی یافته «صفه» را ترك گفتند ولذا تعداد آنها همواره کم و زیاد می شد. بنابراین روش آنها یک روش متبع دینی نبود تا صوفیه آن را برای خود روش و شعار قرار دهند.

۵. عده ای گویند: صوفی منسوب به صفا است و صرفیه را بمناسبت صفای باطنی که دارند به صفا نسبت داده اند.

۶. برخی گفته اند از صفومشتق شده و صفو بمعنی برآزنده است و چون صوفیه برگزیدگان خلقتند از اینرو منسوب به صفو گفته اند. بدینهی است این دو وجه نیز با قواعد ادبی وفق نمی دهد و به همین جهت عده ای بمنظور فرار از اعتراض اهل ادب گفته اند که صوفی در اصل صنوی بوده و در اثر تغییر صوفی شده است.

۱. ریاض السباحه، ص ۳۰۶ و رساله قشیریه.

۲. این قول از صاحب دشحات نقل شده و در رساله قشیریه نیز نقل می کنند و همچنین ریاض السباحه، ص ۳۰۴.

غافل از اینکه از آغاز پیدایش صوفیه تا کنون ولو در مراحل ابتدائی کسی به نام صفوی نامیده نشده و حتی خود نویسندگان صوفیه نیز این نام را دربارهٔ احدی نقل ننموده‌اند.

جاحظ اولین نویسنده‌ای است که این کلمه را استعمال کرده و در کتاب بیان والتبیین از صوفی نامبرده است و جاسی هم در ففحات الانس تصریح نموده که ابوهاشم کوفی برای اولین بار به نام صوفی نامیده شده. بنابراین احتمال تصرف و تغییر در کلمه کاملاً مردود و بی‌وجه است. ۷. ابن خلدون در مقدمه معروف خود از عبدالکریم ابن هوازن قشیری (یکی از بزرگان و نویسندگان صوفیه) نقل می‌کند که: برای اسم صوفی اشتقاقی از نظر قواعد عربیه و قیاس وجود ندارد و ظاهراً لقب و جامد می‌باشد.

منصورعلیشاه معروف به کیوان قزوینی در استوادنامه می‌نویسد: «... معلوم می‌شود که از اول تسمیه صوفی به معنی اصطلاحی علم به نحو ارتجال بوده یعنی بی‌ملاحظه مناسبت با معنی لغوی و یا بغلبه علم شده...»

۸. ابن جوزی در قلبیس ابلیس نقل می‌کند: گفته‌اند غوث بن مر اولین کسی بود که صوفه نامیده شد به این مناسبت که مادرش برای اینکه از وی پسری باقی بماند نذر نمود که غوث اگر زنده بماند او را وقف خدمت کعبه نماید و چون طفل (غوث) را در خانه خدا نهاد وقتی در اثر شدت گرما آسیبی به او رسید مادرش گفت پسر من مانند صوفه شده است و سپس وی را صوفه نامیدند. و از این پس اشخاصی را که در انقطاع به او شبیه بودند نسبت به وی داده صوفیه نامیدند.

۱. مؤلف کتاب اللمع فی التصوف نیز از جمله کسانی است که مدعی است اسم

زمخشری نیز در کتاب اساس اللغه شبیه به این نقل را بازگو می کند و از بمعانی نیز در انساب نقل شده است.

۹. سورخ و محقق معروف «بیرونی» در کتاب ماللهند من مقوله مقبوله فی العقل او مزدوله می نویسد: جمعی از آنان (حکمای یونان) همه اشیاء را یک چیز می دانستند... (پس از شرح مختصری از عقاید آنان می نویسد) این بود رأی سوفیه که حکما هستند زیرا سوف در لغت یونانی بمعنای فلسفه است و فیلسوف یعنی خواستار فلسفه چون در اسلام قومی به عقاید آنان نزدیک شدند خود را سوفی نام گذاشتند و چون جمعی این لغت و اشتقاق آن را نمی دانستند صوفیه را به اصحاب صوفیه که در زمان پیغمبر بودند و به خدا توکل داشتند نسبت می دهند و بعداً این کلمه تصحیف شده و از صوف که بمعنای سوی بز است مشتق دانسته شد (نقل از ترجمه ماللهند، ص ۱۹).

مرحوم سید نعمت الله جزائری نیز در کتاب انوال النعمانیه نقل می کند «اسم تصوف ابتدا در فرقه ای از حکمای منجرف از راه حق استعمال می شده سپس در جماعتی از زنادقه نمود بر ائمه استعمال گردید و بعد از آمدن اسلام در گروهی از مخالفین اهل بیت عصمت استعمال شده مانند حسن بصری، سفیان ثوری و ابوهاشم سوفی و امثال اینان و نیز عده ای از مستشرقین اروپائی به مناسبت شباعت

→
صوفی قبل از اسلام هم سابقه داشته وعده ای بدان اسم منسوب بوده اند و این مطلب را از داستانی که از کتاب اخبار مکه نقل می کنند استظهار می نماید.

داستان مزبور این است که قبل از اسلام در بعضی از اوقات مکه از مردم خالی می شد و کسی نبود که بیت را طواف کند و در آن هنگام گاهی می شد که مردی صوفی از شهرهای دوردست به مکه می آمد و طواف می کرد و به وطن خود بازمی گشت. اللمع فی التصوف، ص ۲۲.

کلمه صوفی با لغت یونانی سوفیا و کلمه تصوف با تئوسوفیا معتقدند که کلمه صوفی و تصوف مأخوذ از دو لغت یونانی مذکور می باشد.

۱. عده ای برآنند که صوفی منسوب به صوف (پشم بز) است و تصوف هم به معنی پشمینه پوشی می باشد و پوشیدن لباس پشم داب و عادت انبیاء و صدیقین و حواریون و زهاد بوده است^۱. و چون صوفیه پشمینه پوش بودند آنان را صوفی نامیدند^۲.

در اینکه صوفی منسوب به صوف باشد و صوفیه زی پشمینه پوشی داشته سخنی نیست ولی نسبت پشمینه پوشی به پیغمبر اسلام و اصحاب آن حضرت کاملاً نادرست و ناروا می باشد.

مطالعه سیره رسول اکرم (ص) می رساند که آن حضرت لباس مخصوصی نداشتند و از همه رقم (کتان و پنبه و پشم و برد) دربر می کرده و حتی روایاتی از آن حضرت در ذم پشمینه پوشی و شباهت به رهبانان وارد شده است.

بعلاوه پشمینه پوشی به عنوان زهد و پارسائی خود خالی از ریا نبوده و لباس شهرت محسوب می شود که هر دو حرام و در ذم آن احادیثی از نبی اکرم (ص) نقل شده است^۳.

اساساً پشمینه پوشی تا اواسط قرن دوم هجری لباس مسیحیان و از خصائص رهبانان مسیحی شمرده می شده تا اینکه در این قرن (دوم) عده ای از مسلمانان این «زی» را بعنوان شعار زهد و ترک دنیا از رهبانان مسیحی تقلید نموده و آن را برای خود امتیازی پنداشتند در صورتی که در ابتدا حتی پایه گذاران تصوف هم آن را بدعت می شمردند چنانکه صاحب اغانی نقل می کند که سفیان ثوری (یکی از

۱. اللمع فی التصوف.

۲. مقدمه ابن خلدون فصل تصوف و اللمع فی التصوف.

۳. به تلبیس ابلیس مراجعه شود.

پایه گذاران تصوف) به کسی که لباس صوف (پشم) پوشیده بود گفت این لباس بدعت است. ما در آینده نیز در این مقوله سخنی به میان خواهیم آورد.

این بود قسمتی از اقوال و نظراتی که درباره اصل کلمه صوفی و وجه تسمیه آن گفته شده و آنچه در این میان بنظر می رسد این است که اگر کلمه صوفی عربی باشد بی شک در اصل استعمال و تسمیه این کلمه مناسبت پشمینه پوشی ملاحظه شده و به همین جهت در ابتدا صوفیه را به رغبانیت و تغییر رویه اسلام متهم می نمودند و از پشمینه پوشی آنان انتقاد می کردند چنانکه محمد بن سیرین یکی از دانشمندان قرون اولیه اسلام می گوید: قومی لباس پشمی می پوشند و چنین گمان می برند که این لباس عیسی بن مریم است در صورتی که رسول اکرم گاهی لباس کتان و گاهی پشم و گاهی پنبه دربر می کرد و سنت پیغمبر خودمان احق به اتباع و پیروی است.

ولذا بعضی از بزرگان صوفیه برای دفع این اعتراض به کلمی از این موضوع شانه خالی نموده و پشمینه پوشی صوفیه را انکار می کنند.

«قشیری» یکی از مشایخ و نویسندگان بزرگ صوفیه در رساله ای که درباره تصوف پرداخته است، ضمن اشاره به اقوال (در زمینه اشتقاق کلمه صوفی و تصوف) می نویسد:

اما قول آنهایی که گفته اند کلمه صوفی از صوف مشتق است «تصوف» یعنی لباس پشمینه پوشیدن چنانکه گویند «تقمص» وقتی کسی پیراهنی دربر نماید البته این قول را وجهی است ولیکن قوم و طائفه صوفیه به لباس پشمینه مخصوص نگشته اند.

ولی ناگفته پیداست که این اظهار نظر در حقیقت یک بام و دو هواست از طرفی اشتقاق کلمه صوفی و نسبت آن را به صوف قبول

می کند ولی از طرف دیگر پشمینه پوشی اصحاب خود را منکر می شود چرا؟ برای این که به صرفه مسلکشان نیست در اینجا باید پرسید پس به چه مناسبتی این اشتقاق و نسبت صورت گرفته است؟!

تعریف تصوف

اما درباره معنی تصوف و اینکه صوفی چه کسی را گویند باید اعتراف کرد که مشکل است یک تعریف جامع و مشخصی برای تصوف قائل شد زیرا تصوف همواره در تطور و تحول و تغییر بوده و در هر عصر و زمانی مفهوم جداگانه ای داشته است تصوف در قرن دوم یعنی در مکتب ابوهاشم کوفی و داود طائی و حسن بصری مفهومی غیر از مفهوم تصوفی که در مکتب جنید و بایزید بسطامی پرورش یافت داشته چنانکه صوفیگری جنید هم با صوفیسم امثال ابوسعید ابوالخیر و شمس تبریزی و مولوی دارای تفاوت فاحشی بوده است و همچنین در قرنهای بعدی که سیر آن در فصول آینده این کتاب به یاری خداوند متعال مشروحاً بیان خواهد شد.

البته بزرگان صوفیه صدها تعریف برای تصوف و معنی صوفی ذکر کرده اند و از هر کدام از مشایخ و رؤسای این فرقه چند تعریف در کتب مربوطه از قبیل کشف المحجوب هجویری و تذکرة الاولیاء و جز اینها نقل شده تا آنجا که ابومنصور عبدالقادر بغدادی متوفی سال ۴۲۹ هجری (که یکی از علمای معروف نیشابور است) برحسب حروف ابجد از روی تألیفات بزرگان و مشایخ و اقطاب متصوفه در حدود یک هزار تعریف جمع آوری کرده است.

ولی با وجود همه این تعریفات نتوانسته اند تعریف جامع الافراد و مانع الاغیاری برای تصوف بیان کنند و خود اینهمه اختلاف و

۱. طبقات سبکی، ج ۳، به نقل از زهد و تصوف در اسلام، ص ۸۶.

تغییری که در تعاریفات آنها وجود دارد کاشف از این است که هر کدام مفهوم علی حده‌ای برای تصوف و صوفی قائل بوده‌اند.^۱

در هر حال از مطالعه اینگونه تعاریفات و تاریخ تطورات تصوف این مطلب بطور اجمال به دست می‌آید که تصوف یک مسلک و طریقه لغزنده و متغیری بوده که از زهد خشک و ترک دنیا آغاز شده و بالاخره به مبالغه‌آمیزترین معانی و اشکال وحدت وجود و عشق و فنا پایان یافته است و در بین این دو نقطه آغاز و پایان رنگهای مختلف و صور و اشکال و معانی گوناگونی نیز به خود گرفته است.

بنابراین باید گفت تصوف یک مذهب خاص و منظم و محدود نیست و با در نظر گرفتن علل پدیدآورنده آن معلوم می‌شود که یک طریقه التقاطی بیش نبوده و از به هم آمیختن عقاید و افکار گوناگونی بوجود آمده است و به همین جهت حد و حصاری به خود ندیده و همواره در طی قرون و اعصار متمادی (از قرن دوم تا به امروز) با مقتضیات و شرایط و افکار هر دوره تغییر شکل داده است و از این رو برای آشنا شدن به تصوف هر دوره باید تمام آن مقتضیات و شرایط محیط و اوضاع را در نظر گرفت و تصوف را در قالبهای مختلف آن بررسی نمود.

شریعت در تصوف

حتی موضوع «شریعت» و مراعات مقررات و ظواهر شرع نیز در ازمنه و دورانهای مختلف در کادر تصوف یکسان تلقی نمی‌شد و مقتضیات زمان و مکان در نظر مشایخ صوفیه فرق می‌کرد.

فی‌المثل در آغاز ظهور تصوف، با قطع نظر از شاخ و برگهای اضافی پایه اصلی آن را همان تزهد و تعبد و تمسک فوق‌العاده به

۱. به کتابهای کشف‌المحجوب ص ۲۹-۲۸-۲۷ و اللمع ص ۳۵ و نیز عواید المعادف و رساله قشیریه مراجعه شود.

ظواهر شرع و عبادات و مقررات دینی تشکیل می‌داد ولی پس از مدتی چنانکه سابقاً نقل کردیم مشایخ صوفیه کمتر به شریعت عنایت و توجه داشتند و بیشتر به مسائل عرفانی از خود علاقه نشان می‌دادند و همچنین این موضوع در نوسان بود: گاهی مشایخ صوفیه به مقتضای زمان شرع را از شروط تصوف می‌شمردند و گاهی هم به ظواهر شرع اهمیت نمی‌دادند و گاهی هم قیودی می‌گذاشته‌اند.

تا اینکه پس از مدتی موضوع شریعت و طریقت در تصوف مطرح گردید و صوفیه خود را پیرو طریقت شمردند و شریعت را برای مراحل ابتدائی سلوک دانستند و کم کم حقیقت نیز اضافه شد آنگاه گفتند: شریعت، طریقت، حقیقت!!!

۱. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۱۹۵.

دورنمائی از تصوف در اولین دوران تکون آن (۱۵۰-۲۵۰ هـ)

مطالعه نخستین دوران تصوف در تاریخ اسلام که از نیمه قرن دوم هجری آغاز و در نیمه دوم قرن سوم با فوت سری سقطی (۲۵۳ هجری) مرشد و استاد جنید بغدادی پایان می یابد نظر به خصوصیات و امتیازاتی که از نقطه نظر طرز صوفیگری و وضع خاص فرقه نیمه متشکل صوفیان در این دوره کوتاه مشاهده می شود و نیز به جهت اختلاف فکری و عملی که بین صوفیان این دوره و صوفیان دوره های بعد وجود دارد حائز اهمیت فراوان بوده و از نظر درک ماهیت این جنبش حاد فکری و چگونگی تطورات و تحولات زیادی که در آن رخ داده است لامل ضرورت را دارد و درحقیقت می توان گفت که مطالعه دقیق مشخصات و خصوصیات این دوره اساس بررسیها و استنتاجات تاریخی بعدی را تشکیل می دهد.

آنچه بطور اجمال در این باره می توان گفت این است که تصوف در این دوره مراحل ابتدائی خود را می پیمود و اصول و تعالیم اساسی آن از یک نوع زهد افراطی و رهبانیت و فقر اختیاری و ریاضت ناشی و صورت ساده ای از باطن جوئی شریعت اسلام تجاوز نمی کرد و صوفیان سرشناس آن دوره از قبیل ابو هاشم کوفی و داود طائی و ذوالنون مصری

و معروف کرخی و ابراهیم ادهم و حاتم اصم و ابو حامد بلخی و محاسبی و ابوالعباس حمزه بن محمد هروی و سری سقطی و یحیی بن معاذ بطور متفرق در شهرهای کوفه و بصره و شام و مصر زندگی می کردند و هنوز مرکز ثابتی برای صوفیان بوجود نیامده بود.

صومعه ها و خانقاهها بیشتر جنبه خصوصی و فردی داشت و موضوع ارشاد و مراسم و آداب مرید و مرادی نیز شکل منظم و مرتبی به خود نگرفته بود.

افراد این فرقه با وجود اینکه معمولاً مورد اعتراض فقها و دانشمندان دینی بودند و از نظر مبانی اسلامی روش آنان افراطی و منحرف و مورد نکوهش قرار می گرفت ولی آنها توانسته بودند با همان روش خاص و منطبق به ظاهر جالب خود افکار عمومی را به خود جلب نموده محبوبیتی کسب نمایند و همین توجه و محبوبیت عمومی بود که آنان را در برابر مخالفین سرسخت و نسبت انحراف و زندقه حمایت و تشویق می نمود.

این محبوبیت بیشتر معلول دو جهت بود یکی اینکه تعلیمات و دستورات عملی و اخلاقی که اسلام در زمینه زهد و عدم دلبستگی یکجانبه نسبت به زخارف و مشتهیات دنیوی داشت در اذهان عموم مسلمین رسوخ و جا گرفته و مردم مدح زهد را در کتاب و سنت خوانده و یا شنیده بودند و پارسائی و وارستگی در نظر آنان یکی از بزرگترین فضائل و کمالات اخلاقی و معنوی محسوب می شد.

و از این رو چون صورت ظاهر صوفیان و تارکین دنیا راسی دیدند گفتارهای دقیق و جالب و روش تعبد و ریاضت کشی و تزهد آنان را به حساب زهد اسلامی گرفته و بدان به نظر اعجاب و تحسین می نگریستند و البته شدت علاقه ای که صوفیان این دوره نسبت به آداب و ظواهر شرع و حتی مستحبات از خود نشان می دادند خود

در جلب توجه عامه تأثیر بسزائی داشت بخصوص اینکه این عده ظاهراً از هر نوع اتهام مربوط به دنیاپرستی برکنار بودند و به گرد ریاست و جاه‌طلبی و سرید و مرادی و اخاذی از مردم نمی‌گشتند و برخلاف صوفیان دوره‌های بعد از برتری‌جوئی و بدگوئی از پیروان شریعت و فقها و دانشمندان اسلامی و دسته‌بندی علنی احتراز می‌جستند. جهت دیگر که اقبال و محبوبیت عامه را نسبت به این عده ایجاب می‌نمود وضع فاسد اجتماعی و اخلاقی آن دوره بود که مردم را از دستگاه حاکمه و وضع تجمل‌پرستی و عیاشی طبقات دنیاپرست و ستم‌پیشه بیزار و از دنیاداری متنفر می‌ساخت و طبیعی است بر اثر فشاری که از احساس ظلم و فساد بر روح و احساسات دینی مردم وارد می‌شد آنان را به عصیان و بدبینی و یک طرز تفکر منفی درباره وضع موجود سوق می‌داد و عکس‌العمل این روحیه و طرز تفکر همان اقبال و توجه به مردمانی بود که بصورت ظاهر، خود را از تمام آرایش‌های دنیوی بدور داشته و به همه چیز دنیا پشت‌پا زده و زهد و پارسائی پیشه نموده بودند.

این موضوع بقدری در روحیه عامه مسلمین تأثیر داشت که حتی هارون‌الرشید خلیفه مقتدر عباسی به ناچار بنابه مشورت و صلاحدید دوران‌دیشان و وزرای دربار از این نکته حساس استفاده نموده و شبانه برای دیدار فضیل عیاض زاهد معروف آن زمان به کلبه محقر وی رفت و از او پندها و اندرزهای فراوان گرفت!

و نیز چندین بار دیگر با افراد سرشناس این فرقه در دربار خلافت تماس گرفت و در برابر نصایح و اندرزهای آمرانه آنها چشم فشرد و اشکها ریخت.

در اینجا بمنظور مطالعه و بررسی وضع صوفیگری و خصوصیات

صوفیان این دوره از توضیح و تشریح چند موضوع که در حقیقت می توان آنها را بعنوان مشخصات اصلی این دوره معرفی کرد ناگزیریم.

رهبانیت و ترك دنیا اولین شکل تصوف

همانطوری که در ضمن بحثهای گذشته اشاره نمودیم اولین شکل تصوف که بطور بیسابقه از نیمه قرن دوم هجری در تاریخ اسلام ظاهر گشت همان روش رهبانیت و ترك دنیا بود که به جای تعلیمات معتدل اسلامی بعنوان زهد و پارسائی در میان جمعی از افراتیون مسلمان که عده ای از آنان تازه مسلمان نیز بودند رواج پیدا کرد.

طرز فکر عجیب و رفتار خشن این عده درباره دنیا و مظاهر آن از نمونه ها و داستانهای که ذیلاً از کتابهای بیوگرافی صوفیه از قبیل تذکرة الاولیاء و نفعات الانس نقل می شود بخوبی نمایان است.

داود طائی متوفای سال ۱۶۵ هجری گوید: ای پسر اگر سلامت خواهی دنیا را وداع کن، اگر کرامت خواهی، بر آخرت نیز تکبیر گوی! گویند وی پس از آنکه به ملاقات حبیب راعی رسید دیگر روی از دنیا برتافت و کتب خویش در آب انداخت و از مردم عزلت گرفت و اعراض از دنیا را تا آن حد رسانید که نان در آب می نهاد و آن را می آشامید تا خوردن و آشامیدن را یکی کند.

گویند خانه وسیع و بزرگی داشت و هر قسمت از آن ساختمان که ویران می شد به قسمت دیگر می رفت از او پرسیدند چرا تعمیرخانه نمی کنی گفت با خدا عهد کرده ام که به آبادانی دنیا نپردازم و بدین ترتیب تمام خانه او ویران گردید.

از داود پرسیدند چرا ازدواج نمی کنی گفت جرئت فریب دادن زن مؤمنی را ندارم!

در تذکرة الاولیاء نقل می کند که روزی هارون الرشید بنا به

شفاعت و وساطت ابویوسف قاضی معروف به خانہ داودطائی باریافت و به وعظ و نصیحت وی گوش فراداد و بسیار اشک فشانند!

ابراہیم ادہم کہ در بین سالہای ۱۶۱-۱۶۶ از دنیا رفتہ است در کتب صوفیان داستان شگفت انگیزی دارد کہ بامختصر تأمل و مقایسہ با شرح حالی کہ بہ بودا نسبت داده اند خیالی بودن آن روشن می شود. مشروح این داستان در تذکرۃ الاولیاء نقل شدہ ولی ما بہ جهت اختصار بہ نقل نفعات الانس اکتفا می کنیم.

بنا بہ نقل اخیر ابراہیم ادہم از شاہزادگان بلخ بودہ و وقتی بعنوان تفریح بہ شکار رفتہ بود صدائی شنید کہ ہان ابراہیم ترا برای این کار نیافریدہ اند.

در همان حال انقلابی در وی پدید آمد. توبہ کرد و سربہ مکہ نہاد و با عدہ ای از سران صوفیہ آن زمان ملاقات نمود و دست بہ طریقت زد.

گویند ابراہیم ادہم و علی بکار و حذیفہ سرعشی و سلم خواص دوست یکدیگر بودند و عہدہ نمودہ بودند کہ چیزی جز حلال نخورند و چون از یافتن حلال بی شبہہ باز ماندند بہ مقدار ضرورت اکتفا نمودند تا آنجا کہ نقل می کنند روزہ های سختکی می گرفت و روزہای جمعہ با نیم قرص نان افطار می کرد. در تذکرۃ الاولیاء می نویسند: وی بدین ترتیب نہ سال در غاری بسر برد!

از معروف لرخمی متوفای ۲۰۰ هجری نقل می کنند روزی کسی از او نصیحت خواست وی گفت بترس از آنکہ خداوند ترا در غاری درویشان و مسکینان بیند.

گویند وی پس از آنکہ بہ آیین اسلام گروید بہ داودطائی پیوست و بہ ریاضت و ترک دنیا پرداخت تا بہ زہد و تصوف معروف گشت از گفتار اوست کہ از وی نقل می کنند کہ گفت من راہ و روشی می دانم

کہ انسان را بہ خدای می رساند و آن اینکه از کسی چیزی نخواهی و مالک هیچ چیز نشوی تا کسی از تو چیزی نخواهد! و در آخرین دقایق عمر خود وصیت کرد کہ تنها پیراھن وی را بہ صدقہ دهند تا همان طوری کہ برھنہ بہ دنیا آمدہ از دنیا نیز برھنہ رود.

فتح بن علی الموصلی متوفای ۲۲۰ ہجری نیز از زہاد و تارکین دنیا محسوب می شود گویند روزی بہ ملاقات بشر حافی کہ از زہاد افراطی معروف آن زمان بود و بہ سال ۲۲۷ از دنیا برفتہ است آمد و خوردنی خواست و پس از صرف طعام مقداری نیز در گوشہ گلیم نهاد و بہ ہمراہ برد. دختر کمی این بدید و زبان بہ اعتراض گشود کہ گویند فتح پیشوای ستوکلان است و وی اینک طعام با خود می برد. بشر حافی چون این سخن بشنید گفت: فتح بہ شما درس توکل می آسوزد کہ چون توکل صحیح شود چنین کاری خلاف نباشد!

گویند روز عید اضحی از کوچہ ای می گذشت دید مردم قربانی می کنند و از شاہدہ آن انقلابی در او پیدا شد و گفت بارخدا یا تودانی کہ من از سال دنیا چیزی ندارم کہ قربانی کنم من این دارم در این هنگام انگشت برگلو نهاد و در خاک غلتید و بدین طریق چشم از جہان بر بست.

دیگر از صوفیان معروف این دورہ حاتم بن عنوان اصم است کہ سال وفات او را ۲۳۷ ہجری نوشته اند. از وی نقل می کنند کہ گفت: ہر کس بہ طریق تصوف آید باید چہار نوع مرگ بر خود ہموار سازد:

۱. مرگ سفید کہ عبارت از گرسنگی است.
۲. مرگ سیاہ کہ صبر و تحمل نمودن در مقابل آزار مردم است.
۳. مرگ سرخ کہ عبارت از مخالفت با نفس و مشتہیات آن است.
۴. مرگ سبز کہ برای پوشش و لباس پارہ برہم دوختن است.

و نیز گوید هربامداد شیطان به من می گوید: چه خواهی خورد؟
 من نیز در پاسخ می گویم: سرگ! می گوید: چه خواهی پوشید؟ پاسخ
 می دهم: کفن! بالاخره می پرسد: کجا خواهی بود؟ می گویم درگور!
 از سران بزرگ صوفیه این عصر حارث محاسبی متوفای ۲۴۳
 هجری است که تعلیمات و گفتارهای وی در تصوف نقش مهمی داشته
 و عده ای از صوفیان دوره های بعد طریقه خود را منسوب به وی دانند.
 گفتارهای وی در زمینه زهد و رضا و توکل و محاسبه شباهت زیادی
 به تعالیم انجیل و رهبانان مسیحی دارد.

گویند وی کتابهایی نیز در زمینه های فوق به رشته تحریر آورده
 است که از آن جمله کتاب **التفکر والاعتبار** را می توان نام برد.

حارث محاسبی عقیده خاصی درباره رضا دارد وی مرتبه رضا را
 از حالات (به اصطلاح صوفیه) می داند که از امور اکتسابی و اختیاری
 نبوده بلکه حالتی است که در ضمن مراحل سلوک به سالک دست می دهد
 به عقیده وی کسی می تواند راه به مقامات سلوک یابد نه نفس خود را
 به ریاضت و مجاهده رام کرده باشد.

ابوعبدالله حنیف شیرازی متوفای ۳۳۱ هـ خود از مشایخ
 بنام صوفیان دوره دوم بشمار می رود درباره وی گوید: از مشایخ و پیران
 متقدم پنج کس شایسته پیروی صوفیان است و بقیه را تنها قبول باید
 و از آن پنج تن ابتدا حارث محاسبی را بشمار می آورد، آنگاه می گوید:
 چون اینان بین علم و حقایق طریقت تصوف جمع نموده اند.

یکی دیگر از بنیانگذاران اولیه نهضت تصوف ده از بزرگترین
 شخصیتها و استوانه های نصوف در دوره اول بشمار رفته است شخصی
 است به نام ذوالنون مصری ده داستانهای اسرارآمیز و پراز عجائبی از
 او نقل کرده اند و گویند وی را مردم مصر زندیق و آدم مرموزی می دانستند.
 وی مرد سیاحی بوده و خاطرات عجیبی از مسافرتهای وی نقل

می کنند که از آن جمله ملاقات با یک عده افراد مرتاض و تارك دنیا و شوریده دل می باشد، ولی مشخصات و نام و نشان این افراد همچنان مجهول و نامعلوم مانده و تذکره نویسیها در این باره به عناوین مبهمی اکتفا نموده اند و هیچ بعید نیست که داستانهای مزبور نیز مانند داستان ابراهیم ادهم و سایر حکایات حیرت انگیز دیگری که از مشایخ قدیم خود نقل می کنند ساخته خیال پردازیهای صوفیانه پیران مرید پرور باشد.

تنها در این میان از شخصی به نام اسرافیل نام برده شده که گویا ذوالنون به جهت مسئله ای برای دیدار وی به غرب رفته است. در نفعات الانس شخص نامبرده را چنین معرفی می کند: اسرافیل از مقدمان است شیخ الاسلام گفت که وی از پیروان ذوالنون مصری است از مغرب بوده و به مصر رسیده بوده وی را سخنان است بسیار در زهد و توکل و معاملات نیکو.

گویند ذوالنون مصری طریقه زهد و ریاضت کشی و توکل را از شخص زاهدی که در خارج شهر در صومعه ای بسر می برده فرا گرفته و پس از ملاقات با وی طریقه تصوف را پیشه خود ساخته است.

ذوالنون مصری می گوید: زاهد مزبور را دیدم خویشتن را از درختی آویخته و با خود چنین می گفت: ای تن بامن مساعدت کن برای عبادت و بندگی و گرنه همچنین بدارمت تا از گرسنگی جان دهی با مشاهده این حالت حالم منقلب شد و گریه به من دست داد عابد صدای گریه مرا شنید و آواز داد کیست که بر کسی که شرمش اندک و جرمش بسیار است رحم می کند، نزدیک رفتم سلام کردم و از حالش جويا شدم گفت تن من با من قرار نمی کرد و می خواهد با مردم معاشرت و آمیزش کند، چون حالت تعجب مرا دید گفت ندانسته ای که معاشرت با خلق همه چیز بدنبال آرد آنگاه گفت اگر از من زاهدتر خواهی به

این کوه بشتاب ذوالنون می گوید: چون به آن کوه رسیدم جوانی دیده در صومعه نشسته و یک پای خویش بریده و به بیرون صومعه انداخته است نزدیک شدم و سلام کردم از حال وی استفسار نمودم گفت روزی بر در صومعه نشسته بودم زنی از اینجا بگذشت، دلم بر او متمایل گشت و به قصد تعقیبش یکپای از صومعه بیرون نهادم آوازی شنیدم که شرم نداری پس از سی سال عبادت اطاعت شیطان می کنی از این روی آن پای را بریدم تاچه پیش آید آنگاه او نیز سرا به سردی زاهدتر از خود حواله داد که به ملاقات وی نیز نائل گشتم...

دیگر از صوفیان معروف این دوره سری سقطی متوفای سال ۲۰۳ هجری و شاگرد معروف کرخی است که به زهد و ریاضت و ترک دنیا اشتیاق داشت.

گویند ابتداء کانی داشت روزی بازار آتش گرفت و ددان وی نیز در کام آتش فرو رفت جریان را به اطلاع سری رسانیدند در پاسخ گفت من نیز فارغ شدم! و از آن پس تمام دارائی خود را به درویشان داد و ترک دنیا پیش گرفت.

شاگرد وی جنید بغدادی می گوید: سری سقطی را جز به بیماری مرگ به حالت خواب ندیدم!

و نیز ابو حامد بلخی متوفای سال ۲۴۱ هجری و ابوتراب نخشبی متوفای ۲۴۵ و زکریا بن یحیی هروی متوفای ۲۵۵ و یحیی بن معاذ زری متوفای ۲۵۸ هجری را از صوفیان این دوره بشمار آورده اند که در شرح حال همه آنها موضوع ترک دنیا و ریاضت کشی و زهد پیش از همه به توجه خواننده را جلب می کنند.

این عده معمولاً از نظر اشتغالات دنیوی بیکار بودند و از سبب و کار وزن و بچه و مال و تمام مشتتهیات نفسانی چشم پوشیده و در

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳.

خوراك و پوشاك به حداقل و ضروری اکتفا نموده بودند و اکثرآً به
به حالت تجرد و انقطاع و صومعه نشینی بسر می بردند.

فقر اختیاری

از این رو همواره به حالت فقر و تنگدستی زندگی می کردند و
معاش آنها از راه صدقاتی که از مسلمانان دریافت می نمودند تأمین
می شد و حالت فقر در نظر آنان یکی از فضائل و امتیازات حسنه آنها
بشمار می رفت.

چنانکه روزی سردی ده هزار درهم نزد ابراهیم ادهم آورد تا
تقدیم وی کند ولی ابراهیم همه را رد کرد و در مقابل گفت: تومی خواهی
با ده هزار درهم نام مرا از دیوان فقر محو کنی؟!؟

ابراهیم خواص که از صوفیان اواخر این دوره است می گوید:
فقر رداء شرف و لباس سرسلین و زینت صالحین و تاج متقین... است.
البته اصطلاحاتی که بعدها درباره فقر در میان صوفیان معمول
گردید در گفتار صوفیان این دوره دیده نمی شود و در حقیقت فقر به همان
معنی لغوی و جنبه عملی آن مورد توجه صوفیان این دوره بوده است
و اما فقر به معنی عرفانی و جنبه نظری آن مانند سایر مسائل عرفانی
دیگر مخصوص دوره های بعد می باشد.

مشخصات دیگر این دوره

اصولاً در این دوره صوفیان زبان خاص و اسرار ناگفتنی و مطالب
عرفانی نداشتند و اگر نغمه هایی از امثال رابعه عدویه و ذوالنون مصری
و سری سقطی درباره معرفت و محبت و باطن جوئی شنیده می شد بسیار

۱. نقل از رساله قشیریه.

۱. اللمع فی التصوف، چاپ لیدن، ص ۴۸.

ساده و سطحی بود و از مقتضیات افکار محیط و استنباطات شخصی از احادیثی که در آن عصر نقل می‌شد و بالاخره از آنچه که از زبان رهبانان و تارکین دنیای مسیحی آن زمان می‌شنیدند تجاوز نمی‌کرد.

خوانندگان محترم نمونه روش عملی و طرز فکر و گفتار عرفای این دوره را در زمینه مقام عارف و معرفت و عشق و رضا و توادل و مسائل دیگر در مباحث آینده مطالعه خواهند نمود.

بطور کلی صوفیان این عصر چندان از شریعت و متشرعه فاصله نگرفته‌اند و تنها نقطه ضعفی که در رویه آنها مورد اعتراض قرار می‌گرفت روش تند و افراطی آنها درباره ترک دنیا و پشمینه پوشی و فقر بود که در نظر فقها و متشرعین مخالف روش معتدل اسلام محسوب می‌شد.

اصولاً تصوف در این دوره چندان تشکّل و سرعزیزی به خود ندید و همانطوری که در گذشته یادآور شدیم اکثر صوفیان این دوره با سیاحت و دورگردی و خانه به‌دوشی زندگی می‌کردند و عمده اقامت آنها در مصر و سوریه و عراق بود.

مذهب در تصوف

مقارن با ظهور تصوف انشعابات دیگری نیز در میان مسلمانان روی داد که بر اثر آن گروههای مختلفی که با یکدیگر در اصول عقاید و هم در احکام فرعی اختلاف عقیده داشتند در جامعه اسلامی پدید آمدند.

از نظر اصول عقاید دسته‌هایی از قبیل اشعری و معتزلی و حنبلی و شافعی و حنفی نیز مذاهب: حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی پدید آمدند.

مردم متشرع آن زمان هر کدام بنا به مقتضیات محیط و ذوق شخصی و شایعاتی که جهات سیاسی نیز در آن دست درآورد پیروی

مذهبی را انتخاب نموده و به فتاوی یکی از چهار فقیه نام برده عمل می کردند.

در مقابل فرقه ها و مذاهب مزبور گروه ممتاز دیگری نیز وجود داشت که عمده مشخص مذهب آنها عقیده خاصی بود که آنها درباره مسئله خلافت داشتند.

آنها معتقد بودند که پیغمبر اکرم (ص) در زمان حیات خود بنا به فرمان الهی شخص علی بن ابیطالب را به امامت و جانشینی خود تعیین نمود ولی دستور پیامبر اسلام پس از رحلت وی به مورد اجرا گذاشته نشد و افراد ناصالحی زمام امور مسلمین را به دست گرفته و منصب خلافت را اشغال نمودند.

و به عقیده آنها پس از امام علی بن ابیطالب دو فرزند بزرگوار آن حضرت به ترتیب به امامت و پیشوایی دینی رسیده و پس از شهادت امام حسین بن علی امامت به فرزندان آن حضرت به ترتیبی که شخص رسول اکرم تعیین نموده بود انتقال یافته است.

گروه مزبور که به نام شیعه و در زبان مخالفین بعنوان رافضی ها اشتهار داشتند در اصول و فروع پیروان اهل بیت بودند و از این رو آنان را در مقابل مذاهب اربعه سابق الذکر به نام «جعفری» نیز می نامیدند.

در این میان صوفیان این دوره (۲۵۰-۱۵۰) نیز که پایند به احکام و دستورات و ظواهر شرعی بودند از نظر مذهبی از مذاهب اربعه اهل سنت پیروی می کردند و به همین لحاظ در جبهه مخالف پیروان ائمه اهل بیت قرار داشتند و با وجود اینکه متصوفه این عصر با چند تن از ائمه اهل بیت همعصر بودند ولی در تاریخ و اخبار شیعه از تماس آنان با ائمه اهل بیت جز در موارد معدودی که ذیلاً بیان می شود سخنی بمیان نیامده است.

ما در بحثهای گذشته دو مورد از این تماسهای استثنائی را از نظر خوانندگان محترم گذرانندیم.

یک مورد مربوط به گفتگوی سفیان ثوری و جمعی از صوفیان هم مسلک او با امام جعفر صادق (ع) بود که امام بطور مشروح پاسخ اعتراضات آنها را از کتاب و سنت بیان نمود و مورد دوم درباره اعتراض صوفیه خراسان به امام علی بن موسی الرضا (ع) به هنگام اقامت آن حضرت در خراسان بود که در اینجا نیازی به تکرار آن دو نمی بینیم.

مورد دیگر ملاقاتی است که سفیان ثوری همراه با یک مرد قرشی با امام جعفر صادق (ع) می کند و ما اینک شرح این ملاقات را از اصول کافی در اینجا نقل می کنیم:

سفیان ثوری روزی از یک مرد قرشی ده از اهالی مکه بود درخواست نمود که وی را به خدمت امام جعفر صادق (ع) راهنمایی کند مرد قرشی می گوید با سفیان ثوری به سوی محل اقامت امام (ع) رهسپار شدیم و هنگامی به امام (ع) رسیدیم ده امام (ع) سوار بر سر لب شده آمده حرکت بود.

سفیان ثوری عرض کرد یا ابا عبد الله حدیث خطبه مسجد خف را برای ما بازگویی.

امام (ع) فرمود اکنون مرا به خود واگذار تا به دنبال تاز خود بروم الآن من سوار شده ام، هنگامی ده بازگشتم حدیث مزبور را بر تو می گویم.

سفیان اصرار کرد و امام (ع) را به قرابتی شد با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دارد قسم داد. مرد قرشی می گوید: در این هنگام امام (ع) از سبزه آمد و سفیان از امام (ع) درخواست نمود ده قدم و شاذلی فرستادند تا بتواند آن را یادداشت نماید پس از آنکه درخواست سفیان عملی شد امام (ع) فرمود: بشوئیس! بسم الله الرحمن الرحیم (در اینجا

امام (ع) خطبہ رسول اللہ را کہ در مسجد خیف انشاء فرموده بود برای سفیان املاء نمود^۱۔

سفیان خطبہ را نوشت و بار دیگر از لحاظ امام (ع) گذرانید مرد قرشی می گوید: امام (ع) سوار بر اسب شد و من هم با سفیان ثوری براہ افتادیم...

در راه بہ سفیان ثوری گفتم بہ خدا قسم ابو عبد اللہ ترا بہ چیزی ملزد ساخت کہ ہرگز از گردن تو ساقط نمی شود۔ سفیان گفت: آن مطلب کدام است؟ گفتم: سہ چیز است کہ دل هیچ مسلمانی را از آن گریز نیست۔

اول: اخلاص در عمل کہ ماسعنی آن را دانستہ ایم۔

دوم: نصیحت کردن بہ ائمتہ مسلمانان اما کیانند آن پیشوایانی کہ نصیحت نمودن آنان بر ما واجب است آیا معاویہ فرزند ابوسفیان است یا یزید بن معاویہ و یا مروان حکم و از اینگونہ افرادی کہ شہادت آنان مقبول نیست و نماز در پشت سر آنان صحیح نمی باشد؟

سوم: لزوم شرکت در جماعت آنان منظور از این جماعت چیست؟ آیا منظور فرقہ سرجئہ است کہ معتقدند کسی کہ نماز نخواند و روزہ نگیرد و از جنابت غسل نکند و کعبہ را ویران سازد و با مادر خویش ازدواج نماید چنین کسی بر، ایمان جبرئیل و میکائیل است^۲ و یا منظور

۱. متن خطبہ چنین است: نصر اللہ عبداً سمع مقالتي نوعاها و بلغها من لم يبلغه يا ايها الناس ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه ليس بفقير و رب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين وال لزوم لجماعتهم فان دعوتهم محيط من ورائهم المؤمنون اخوة تتكافى دمائهم و هم يدعوني من سواهم يسعي بدنتهم ادناهم، اصول کافی۔

۲. سرجئہ فرقہ ای از مسلمین هستند کہ معتقدند اگر کسی ایمان داشته باشد دیگر هیچ معصیتی بر او زیانی نمی رساند و از آنجا کہ بہ عقیدہ این عدہ عمل

فرقه قدریه است که اعتقاد آنان بر این است، که آنچه خدا خواست تحقق نمی پذیرد ولی آنچه مشیت شیطان بر، آن تعلق گیرد هستی یابد و یا جماعت حروریه است که از علی بن ایطالب برائت می جویند و به او نسبت کفر می دهند! یا اینان فرقه جهمیه است که می گوید هر چه هست معرفت خداست و ایمان جز معرفت چیز دیگری نیست؟!؟

سفیان با تعجب پرسید پس اینها چه می گویند (منظورش عقیده اهل بیت بود) گفتم اینها می گویند: علی بن ایطالب است آن امامی که نصیحت او بر ما واجب است و ملازمت جماعتشان هم همان اهل بیت می باشد.

سرد قرشی می گوید: سفیان چون این بشنید کاغذ را گرفت و پاره کرد آنگاه به من گفت کسی را از این کاغذ با خبر نکن!

در بعضی از کتب اخبار جریان تشریف داودطائی نیز خدمت امام جعفر صادق (ع) نقل شده که داودطائی از امام (ع) درخواست وعظ و اندرز می کند و امام (ع) پس از تعال زیاد او را به چند جمله نصیحت نموده و در ضمن متذکر می شود که این نصایح او را سودمند

→ در رتبه متأخر از نیت و اعتقاد می باشد لذا آنها را مرجند می گویند چون ارجاء در لغت عرب به معنی تأخیر انداختن و مهلت دادن آمده است.

۱. حروریه فرقه ای از خوارج است که ابتدا آنان در حروراء یکی از دهکده های کوفه گرد هم آمده و به جریان صفین اعتراض نمودند و از این جهت آنان را حروریه نامیدند.

۲. جهمیه پیروان جهم بن صفوان و از جبریه هستند و به عقیده آنها افعال معلول اراده و اختیار او نیست انسان مانند ماهی است که در آب شناور است و آن طرف حرکت می دهد و همه معلول اراده حق تعالی می باشد و سر بهشت و دوزخ خلود و ابدیت نیست و ایمان عبارت از معرفت قلبی است و در آن شدت و ضعفی نیست عمل و گفتار تأییری در ایمان ندارند و ایمان تنها با ایمان دیگران یکسان است!! و درباره معاد نیز عقاید بسیار عجیب دارند.

نخواهد شد.

عده‌ای جابر بن حیان یکی از شاگردان و اصحاب برجسته امام صادق (ع) را که در رشته‌های مختلف علوم تضرع و مهارت داشت و کتابهای متعددی در زمینه علوم گوناگون به رشته تحریر درآورده است به نام صوفی یاد نموده و از وی به «جابر بن حیان صوفی کوفی» تعبیر نموده‌اند. ابن ندیم در الفهرست می‌گوید وی به نام صوفی معروف بود و علی بن یوسف قفطی در تاریخ‌المکماء می‌نویسد: وی متبحر و حامل علم بود و به علم باطن اشتغال داشت.

البته در اینکه جابر بن حیان از شاگردان خاص امام صادق (ع) بوده شبهه و تردیدی نیست و این موضوع از کتابهایی که به قلم وی نگاشته شده بخوبی نمایان است.

یکی از رجال و شخصیت‌های بزرگ علمی معاصر در این باره می‌نویسد: من پنجاه رساله خطی قدیمی را دیده‌ام که در تمام آن جابر می‌گوید: «جعفر (ع) به من گفت»، «جعفر (ع) بر من املاء نمود»، «مولای من جعفر (ع) بر من روایت کرد».

ولی صوفی نامیدن وی جز یک اشتباه لفظی نمی‌تواند باشد و بطوری که از شرح حال جابر بن حیان برمی‌آید ظاهراً وی را به جهت تضرع و مهارتی که در علوم مختلف و از جمله علوم معقول داشته «صوفی» می‌گفته‌اند و شباهتی که بین دو کلمه «صوفی» با سین به معنی منسوب به حکمت و دوستدار فلسفه با کلمه «صوفی» بمعنی اصطلاحی آن وجود دارد مایه اشتباه و تحریف شده و از اینرو از وی به جابر بن حیان صوفی تعبیر کرده‌اند.

و نیز ممکن است این تعبیر از آن جهت باشد که عده‌ای از

نویسندگان بین زهاد مسلمین و فرقه صوفیه فرقی نگذاشته و اغلب بزرگان مسلمین را که به پرهیزکاری و پارسائی و زهد معروف بودند

در ردیف صوفیان به شمار آورده اند مخصوصاً که دیده اند تذکره نویسهای صوفیه افرادی از قبیل امام باقر (ع) و امام صادق (ع) و ابوحنیفه و شافعی و احمد حنبل و او ایس قرنی و امثال آنها را در زمره صوفیان در کتب خویش ذکر نموده اند.

بدیهی است که اعتقادی که فرقه های مذهبی مسلمین به شخصیت های مذکور دارند بدین ترتیب می تواند مایه کسب نام نیک برای صوفی که همواره مورد طعن متشرعه هستند باشد.

چنانکه شیخ عطار در تذکرة الاولیاء بایزید بسطامی را شاگرد امام جعفر صادق (ع) معرفی کرده و نیز نوشته شده که وی عنوان سقائی امام (ع) را داشته است.

ولی این مطلب به هیچوجه صحت ندارد زیرا وفات امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ هجری و وفات بایزید در سنه ۲۶۱ یعنی درست ۱۱۳ سال بعد از فوت امام صادق (ع) بوده است و بنا به نقل دیگر ده جاسی در نفحات الانس آن را نقل می کند بایزید بسطامی ۱۹۲ سال پس از فوت امام صادق (ع) یعنی در سنه ۳۴۰ هجری چشم از جهان پر بسته است. در صورتی که جاسی در نفحات الانس ده پیش از تذکرة الاولیاء مورد اعتماد است می نویسد بایزید از اهل رأی بود و چون شوری در دل وی افتاد مذهب در آن پدید نیامد.

بطوری که شهرستانی در کتاب الملل والنحل می نویسد: اصحاب رأی فرقه ای از اهل سنت هستند که پیرو ابوحنیفه نعمان بن ثابت مؤسس

۱. نفحات الانس، ص ۵۶.

باید توجه داشت که ما ذکر بایزید بسطامی را از آن جهت در اینجا به میان آوردیم که عده ای وی را نیز از طائفه اولی و صوفیان دوره اول تصوف بشمار آورده اند ولی ما به جهت تباین فکری که بین او و سایر صوفیان دوره اول دیده می شود وی را از صوفیان دوره دوم شمرده ایم.

مذهب حنفی می باشند.

تذکره نویسهای صوفیه معروف کرخی را که سر سلسله اکثر فرقه های صوفیه است دربان امام علی بن موسی الرضا (ع) بشمار آورده اند. شیخ عطار می نویسد:

نقل است شیعه روزی بردر امام علی بن موسی الرضا (ع) مزاحمت کردند و پهلوی معروف کرخی را شکستند و وی بیمار شد و چون وفات کرد همه ادیان مدعی شدند که وی از ماست و از آن جمله گروه ترسایان و جهودان بود.

باز می نویسد: پدر و مادر معروف کرخی ترسا بودند و وی به دست امام علی بن موسی الرضا (ع) مسلمان شد و از آن پس پدر و مادرش نیز اسلام آوردند.

این موضوع بقدری در میان متأخران صوفیه شهرت یافته است که اغلب مخصوصاً صوفیان ایران که پیرو مذهب تشیع هستند آن را جزو مسلمیات غیر قابل انکار تلقی می کنند و آن را بزرگترین سند تشیع معروف کرخی و صحت انتساب طریقه تصوف به ائمه اهل بیت می شمارند. بدین ترتیب که سلسله مشایخ خود را به معروف کرخی رسانیده و طریقه و خرقة وی را به امام رضا (ع) هشتمین پیشوای شیعیان نسبت می دهند.

در صورتی که این مطلب نیز با قطع نظر از اینکه ادعائی بیش نبوده و فاقد سند تاریخی است از چند جهت مورد تردید است:

۱. جاسی در نفحات الانس داستان فوق الذکر را درباره پدر معروف

۱. بعلاوه قبر معروف کرخی در بغداد است در صورتی که امام رضا در ایام ولیعهدی که مردم بر آن حضرت گرد آمده بودند در خراسان بسر می برد و هنگام حرکت از مدینه که محل سکونت آن حضرت بود از راه بصره به سوی خراسان عزیمت نموده.

کرخی نقل کرده است در کتاب نامبرده می نویسد:

نام پدر معروف کرخی فیروز و بعضی گفته اند فیروزان و بعضی گفته اند معروف بن علی الکرخی پدر وی مولی بوده دربان امام علی بن موسی الرضا رضی الله عنهما و گویند که بردست وی مسلمان شده بود روزی بار داده بود ازدحام کردند در پای آمد و در آن هلاک گشت.^۱
۲. گروههای دیگر صوفیه نسبت معروف کرخی را به داود طائی و نسبت وی را به حسن بصری درست می کنند و این عقیده اختصاص به صوفیان مذهب تسنن ندارد بلکه عده ای از صوفیان پیرو مذهب تشیع نیز نسبت خرقة و طریقه خود را به حسن بصری می رسانند و جمعی حسن بصری را مرید و خرقة پوش امام علی بن ابیطالب (ع) دانسته و عده ای دیگر خرقة وی را به ابوبکر بن ابی قحافه خلیفه اول نسبت می دهند.
در کتاب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر که اکثر سلسله های

صوفیه به وی می رسند سلسله اسناد وی را چنین معرفی می کنند:

شیخ را در طریقت شیخ ابوالفضل حسن بود به سرخس و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که وی را طاوس الفقرا گفته اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و او مرید ابومحمد عبداللہ بن محمد المرتعش بوده است و شیخ ابومحمد نیز مرید جنید بوده و وی مرید خال خود سری سقطی بوده و وی مرید معروف کرخی و وی مرید داود طائی است و وی مرید حبیب انصاری و وی مرید حسن بصری و وی مرید امیر المؤمنین (ع) یار و خلیفه و داماد سید رسول (س) آنکاه اضافه می کنند که شیخ ما (شیخ ابوسعید ابوالخیر) به مذهب شافعی انتما داشت.^۲

موضوع انتساب معروف کرخی در طریقت به داود طائی را تذکره

۱. نفحات الانس، ص ۳۹-۳۸.

۲. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ص ۱۰-۹.

نویسهای صوفیه صریحاً نوشته‌اند:

در تذکرة الاولیاء می‌نویسد: پس از آنکه معروف کرخی و پدر و مادرش مسلمان شدند آنگاه معروف به داود طائی افتاد و بسیار ریاضت کشید^۱.

در نفعات الانس نیز در شرح حال معروف کرخی می‌نویسد:
وی با داود طائی صحبت داشته است.

باید دانست «صحبت داشتن» تعبیری است که جامی در کتابش آن را برای بیان سند طریقت بکار می‌برد و منظور همان انتساب خرقة است بدیهی است اصطلاحاتی که درباره انتساب خرقة و صحبت و فرق بین پیر خرقة و پیر صحبت در نوشته‌های متأخرین صوفیه دیده می‌شود مخصوص دوره‌های بعد بوده و بیشتر بمنظور تصحیح و جرح و تعدیل سلسله سندها ساخته شده است و نمی‌تواند مفسر وقایع تاریخی محسوب گردد.

۴

۳. در کتب رجال و تراجم احوال شیعه که حاوی شرح حال و توثیق اصحاب ائمه اهل بیت و روایات احادیث آنها و رجال و اعیان شیعه می‌باشد چیزی در این باره دیده نمی‌شود.

بدیهی است اگر چنین مطلب اساسی صحت داشت و شخصیتی همچون معروف کرخی که شیخ و مرشد صوفیان عصر خود بود طریقت صوفیانه خود را از امام رضا (ع) اخذ نموده و یا بقول عده‌ای از صوفیه خرقة از دست امام (ع) پوشیده بود هرگز این موضوع از نظر رجال شیعه و روایات دور نمی‌ماند.

در صورتی که نه تنها درباره انتساب طریقت و یا خرقة معروف کرخی به امام رضا (ع) چیزی نقل نشده اصولاً از وی بعنوان یکی از صحابه و یا دربان آن حضرت نیز توثیق بعمل نیامده است و اگر در

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۲.

برخی از کتب رجال شیعه اسمی از معروف کرخی به میان آمده تنها به اینکه شخص مجهول الهویه‌ای بوده اکتفا شده است.

بعلاوه با قطع نظر از این مشکلات پیداست که تنها دربان امام (ع) بودن و یا در ردیف اصحاب آن بزرگوار محسوب شدن برای اثبات ادعائی که نقل شد کافی نیست.

زیرا نتیجه‌ای که از این گفتار و ادعا باید گرفت این است که آیا اساس طریقهٔ تصوف بر پایه مذهب تشیع و پیروی اهل بیت بوده و یا بر مبنای مذهب اهل سنت.

بدیهی است یک چنین موضوع مهمی با اینگونه مطالب و ادعاها درست نمی‌شود و حقیقت مطلب این است که تصوف در مراحل ابتدائی و دورانهای اولیه بر اساس مذهب سنت و جماعت بوده و سران اولیه صوفیه همه سنی و پیرو یکی از فقهای چهارگانه اهل سنت بوده‌اند.

البته نباید از نظر دور داشت، که صوفیان دوره‌های بعد چندان با مذهب سرو داری نداشتند و اختلافات مذهبی را برخلاف سنون طریقت می‌دانستند.

ولی همانطوری که یادآور شدیم صوفیان دوره نخستین تصوف از آنجا که به شریعت نزدیکتر بوده و هنوز با مطالب عرفانی و توجهات و تأویلات ذوقی انس نگرفته بودند لذا تبعیت از یک مذهبی برای آنها کاملاً امر طبیعی محسوب می‌شد.

چنانکه ذوالنون مصری شاگرد مالک انس بوده و مذهب وی را داشته است و در طریقت نیز پیرو اسرافیل در مغرب بوده است و نیز داود طائی شاگرد و پیرو مذهب ابوحنیفه بود و پیش حافی با

۱. نفحات الانس، ص ۳۲.

۲. همان منبع، ص ۴۱.

احمد حنبل مصاحبت داشت و با وی همعقیده بود.

در جریان اختلافی که دربارهٔ مسئله «مخلوق بودن قرآن» اتفاق افتاد بشر حافی در خانه نشست ولی احمد حنبل وارد میدان شد بر بشر حافی اعتراض کردند چرا از خانه بیرون نمی‌شوی و سخن نمی‌گویی و نصرت دین و تقویت اهل سنت نمی‌کنی بشر در پاسخ گفت: احمد حنبل در مقام پیغمبران ایستاده است، که چون وی تواند کرد مرا آن نیست^۱.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء فضیل بن عیاض و ابراهیم ادهم و بشر حافی و داود طائی و عبدالله مبارک را از شاگردان ابوحنیفه می-شمارد^۲.

برای آشنائی بیشتر به کتابهائی چون اللمع، کشف المحجوب شرح حال شیوخ و رضوان اکبر، صفحه ۵۲ و شرح نهج خوئی، جلد ششم، صفحه ۲۷۶-۲۳۹ مراجعه شود.

۴. موضوع دیگر که از نظر تشخیص مذهب صوفیان دوره اول که در حقیقت بنیانگذاران تصوف می‌باشند شایان توجه و مطالعه است، یک سلسله روایات و احادیثی است که در کتب حدیث شیعه دربارهٔ ذم و طرد فرقه صوفیه و مسلک تصوف به چشم می‌خورد. این احادیث که بسیاری از آنها شدیدالحن نیز می‌باشد فرقه پیشرو صوفیان را که معاصر ائمه اهل بیت بودند بعنوان یک دسته منحرف و گمراه کننده و ضد اهل بیت، معرفی می‌کند و در قسمتی از این روایات لعن و طرد صوفیه بطور صریح دیده می‌شود. برای اینکه خوانندگان محترم با لحن این احادیث آشنا شوند بجاست که قسمتی از آنها بعنوان نمونه در اینجا نقل گردد.

۱. ایضاً، ص ۴۴.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۸۶.

بزنطی از اسمعیل بن بزیع از امام علی بن موسی الرضا (ع) نقل می کند که امام فرمود: «کسی که به نزد او ناسی از صوفیه برده شود و نسبت به آنها ابراز تنفر و مخالفت نکند این چنین کسی از ما نیست و کسی که آنان را انکار نماید چنانست که در رکاب پیامبر خدا با کفار جهاد کرده باشد»^۱.

از بزنطی نقل شده که گفت مردی از اصحاب ما به امام صادق - جعفر بن محمد (ع) گفت: در زمان ما دسته ای پیدا شده اند که به آنها صوفیه گفته می شود شما درباره آنها چه می فرمائید؟ امام فرمود آنان دشمنان ما هستند هر کس به سوی آنها اظهار تمایل کند از آنها محسوب می شود و با آنها محشور خواهد شد. زود است که عده ای از مدعیان دوستی ما اهل بیت نسبت به آنها تمایل خواهند نمود و خود را تشبیه به آنها کرده و به نام و لقب آنها ملقب خواهند شد و گفته های آنان را تأویل و توجیه خواهند کرد آگاه باش! هر کس به آنها تمایل نماید از ما نیست و من از او بیزارم و هر کس نسبت به آنان ابراز مخالفت و انکار نماید و آنها را رد نماید مانند کسی است که پیش روی پیغمبر خدا با کفار جهاد کرده باشد»^۲.

سید مرتضی رازی از محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل می کند که گفت با امام هادی علی بن محمد (ع) در مسجد النبی بودم عده ای از اصحاب آن حضرت به خدمتش رسیدند و در میان آنها ابو هاشم جعفری نیز حضور داشت که مردی سخنگور و پیش امام هادی (ع) دارای احرام و منزلت ارجمندی بود مدتی نگذشت که جماعتی از صوفیه وارد مسجد شدند و در گوشه ای به حالت دائره ای نشستند و شروع به گفتن «لا اله الا الله» نمودند در این هنگام امام هادی (ع) فرمود: بدان مردم

۱. سفینة البحار، ج ۱۲ ص ۵۷.

۲. همان منبع، ج ۱۲ ص ۵۷.

فریبکار توجه نکنید اینها هم پیمانان شیاطین و ویران کننده مبانی دین هستند. اینها برای کسب استراحت و لذت بدنی خود را زاهد قلمداد می کنند و شب زنده داری را وسیله شکار حیوانات قرار داده اند و عمری را به اظهار گرسنگی می گذرانند تا مردمان خر را پالان بنهند و از آنها سواری بکشند. اینان ذکر تهلیل نمی گویند مگر برای اینکه مردم را فریب دهند خوراک خود را کم نمی کنند مگر برای اینکه قدح را پر کنند و دل مردمان احمق را بربایند، با مردم با کمال دوستی و اظهار محبت گفتگو می کنند تا آنها را به چاه اندازند. اوراد آنان رقص و کف زنی است و اذکارشان آوازخوانی و غنا. آنان را جز اشخاص نادان پیروی نمی کند و کسی جز احمقان به آنها عقیده مند نمی گردد. هر کس به زیارت یکی از زنده ها و یا مردگان آنان برود چنان است که به زیارت شیطان و بت پرستان رفته باشد و هر کس به یکی از آنان کمک نماید مانند کسی است که یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری کرده باشد در این هنگام یکی از یاران آن حضرت پرسید: اگر چه به حقوق شما اقرار نماید؟! محمد بن ابی الخطاب می گوید: امام به حالت غضب آلودی بر وی نگریست، و فرمود: این فکر را از خود دور کن! کسی که به حقوق ما اقرار و اعتراف داشته باشد نسبت به ما عاق نمی شود آیا نمی دانی اینها پست ترین گروه های صوفیه هستند و فرقه صوفیه همگی خود از گروه مخالف ما می باشند و رویه آنها با روش ما مغایر است و آنها را نمی توان جزء نصارا و یهود این امت نام نهاد اینها هستند که در خاموش ساختن نور خدا کوشش به خرج می دهند در صورتی که خداوند سرانجام نور خود را به کمال خواهد رسانید گو ده به دام کافران تلخ و ناگوار آید.

سید مرتضی رازی از امام حسن عسکری (ع) نقل می کند که به

۱. ایضاً، ج ۲، ص ۵۸.

ابی‌هاشم جعفری فرمود: روزگاری بر مردم خواهد رسید که به صورت خندان و شادند ولی دل‌های آنان تاریک و تیره است سنت در میان آنان بدعت و بدعت در میانشان سنت شمرده می‌شود و مؤمن پیش آنها کوچک و فاسق موقر و ارجمند محسوب می‌گردد زمامداران و حکمرانان آنها ستمکار و دانشمندان همواره ملازم درگاه ستمکاران هستند.

ثروتمندان و بزرگان آنها مواد ضروری فقرا را می‌ربایند و خردسالان بر بزرگان تقدم می‌جویند هر نادانی پیش آنان ناردان و هر فریبکاری فقیر محسوب می‌شود آنان بین مردان با اخلاص و ریاکاران تمیز نمی‌دهند و بیشتر را از گرگ نمی‌شناسند دانشمندان آنها بدترین مردمان روی زمین هستند زیرا آنها به فلسفه و تصوف می‌گرایند سوگند به خدا ده آنها از کینه‌توزان و انحراف جویانند در دوستی با دشمنان ما مبالغه می‌نمایند و شیعیان و دوستان ما را گمراه می‌کنند اگر به پستی برسند از رشوه سیر نمی‌شوند و اگر مأیوس شدند به ریا عبادت می‌کنند آگاه باش! که آنان راهزنان طریق مؤمنین و مبلغین مذهب خدانشناسان و ملحدین هستند هر کس آنها را ملاقات نماید لازم است از آنها دوری بجوید و دین و ایمانش را از دستبرد آنان محفوظ دارد سپس امام (ع) فرمود: ای ابا‌هاشم این مطلبی است که پدرم از پدرانش از جعفر بن محمد علیهم السلام نقل نموده آن را پنهان دار که از اسرار ماست!

از امام حسن عسکری (ع) نقل شده که فرمود: از امام جعفر صادق (ع) پرسیدند ابو‌هاشم کوفی چگونه آدمی است فرمود: وی شخص فاسد‌العقیده‌ای بوده و او همان کسی است که مذهبی را بسطب گذارد که آن را تصوف می‌نامند و وی این مذهب را بنا نهادی برای

۱. سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۷.

عقیده زشت و ناپسند خود قرار داد.

از پیغمبر اسلام نقل شده که به ابوذر غفاری فرمود: «هان ای ابوذر! در آخر الزمان گروهی می آیند که در تابستان و زمستان لباس پشمینه می پوشند و چنان می پندارند که بدین وسیله بر دیگران برتری می یابند اینان گروهی هستند که ملائکه آسمانها و زمین آنان را لعن می کنند».

از این قبیل احادیث، در کتب شیعه از قبیل کافی و وسائل الشیعه و انوار النعمانیه و حدیقه الشیعه و بحار الانوار و سفینه البحار فراوان یافت می شود و ما به جهت اختصار به چند روایت فوق الذکر اکتفا نمودیم.

سرسلسله های صوفیه

بر اثر انشعابات آند در قرون بعد در تصوف پیدا شد و رشته ها و فرقه های متعدد و مختلفه الفکری بوجود آمد هر دسته در صدد حفظ موقعیت خود در برابر فرقه های دیگر و گروه متشرعین برآمده و هر کدام سلسله مشایخ خود را به نحوی به اصحاب پیغمبر اسلام و یا به یکی از ائمه اهل بیت رسانیدند چنانکه سلسله رفاعیه و کمبیه، خرقة و سلسله مشایخ خود را به کمیل بن زیاد (یکی از صحابه بزرگوار امام علی بن ابیطالب) و فرقه نقشبندیه توسط ابراهیم ادعیم به امام

۱. همان منبع، ج ۲، ص ۵۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۱۱.

۳. نکته قابل توجه آنکه مرحوم شیخ حر عاملی محدث شهیر شیعه و مؤلف کتاب وسائل الشیعه کتاب مستقلی در این باره برشته تحریر در آورده و در حدود هزار حدیث در مورد ذم تصوف و فرقه صوفیه در آن جمع آوری نموده است.

این کتاب که اثنی عشریه نام دارد هنوز بطبع نرسیده و نگارنده آن را در کتابخانه شخصی یکی از دوستان فاضل دیده و مطالعه کرده است.

زین العابدین و سلسله شطاریه توسط بایزید بسطامی به امام جعفر صادق (ع) و سلسله ذهبیه و بعضی از فرقه های دیگر توسط معروف کرخی به امام علی بن موسی الرضا (ع) نسبت داده اند و همچنین فرقه هایی که در مذهب مشایخ اولیه خود باقی مانده و پابند به تسنن بوده اند سلسله مشایخ خود را توسط حسن بصری به امام علی بن ابیطالب (ع) و یا به ابوبکر خلیفه اول رسانیده اند.

البته ما در گذشته درباره بایزید بسطامی و معروف کرخی و انتساب آنها به ائمه اهل بیت سخن گفتیم اکنون لازم است در مورد انتساب تصوف به کمیل بن زیاد و رابطه ابراهیم ادهم با امام زین العابدین (ع) نیز گفتگوئی به عمل آوریم.

باتوجه به تاریخ پیدایش تصوف در میان مسلمین و اینکه موضوع سرید و سرادی و خرقة و اخذ طریقت از خصوصیات دوره های متأخر تصوف است جای تردیدی باقی نمی ماند که انتساب سلسله رفاعیه به کمیل بن زیاد مانند انتساب بعضی دیگر از فرقه های صوفیه به او پس قرنیه فقط بمنظور استفاده از عنوان و محبوبیت آنها بوده است. بویژه آنکه این دو صحابه بزرگوار امام علی بن ابیطالب (ع) بعنوان پارسائی و صاحب سری امام و پاره ای از اعمال «صوفی» هستند. اشتهار یافته و شیعیان نسبت به آن دو احترام و قداست خاصی قائل بودند.

گویند روزی کمیل بن زیاد در ردیف امیر المؤمنین (ع) نشسته بود در عرض راه کمیل از آن بزرگوار پرسید: حقیقت چیست؟ علی (ع) در پاسخ گفت: با حقیقت نمی توان ارتباط یافت نخست باید از خودی و خودبینی دوری جست کمیل گفت: آیا من صاحب سر تو نیستم؟ علی (ع) فرمود: بلی تو صاحب سر منی و لکن بدتو آن رسد که از

۱. نور الهدایه، ص ۲۸۸.

من...، کمیل بار دیگر به اصرار خود افزود و با حالت تضرع آمیخته به تعجب گفت: آیا مثل تو سائل خود را ناامید می کند؟!

آنگاه علی (ع) فرمود: حقیقت عبارت است از سبحات جلال که بدون اشاره ظهور پذیرد. کمیل به این مقدار قانع نشده خواستار توضیح بیشتر شد امیرالمؤمنین (ع) فرمود: حقیقت نابودی هر موهومی و تجلی و ظهور هر امر معلومی است. کمیل بار دیگر توضیح خواست علی (ع) پاسخ داد: نوری است که از سپیده دم ازل طلوع می کند و آنگاه آثار آن بر هیاکل توحید تجلی می نماید. کمیل باز گفت: بیان افزون کن. در این هنگام امام (ع) که ظاهراً به گفتگو در این باره تمایل نداشت فرمود: چراغ فرو نشان که صبح طلوع نمود!

و نیز در نهج البلاغه از کمیل بن زیاد نقل می کند: روزی امیرالمؤمنین دست مرا گرفت و بسوی صحرا روان شدیم چون به بیرون شهر رسیدیم آهی سخت برآورد و آنگاه سخنان متین و حکیمانه ای درباره ارزش دانش و موقعیت دانشمندان بیان فرمود و در پایان سخنانش به پیشوایان دینی اشاره نموده بار دیگر آهی سخت برآورد و گفت: بسیار مشتاق دیدار آنها هستم ای کمیل اگر می خواهی برگرد.

و از آن جمله فرمود: مردم سه دسته اند: عالم ربانی، طالب علم و آموزنده ای که بر راه نجات و رستگاری است، مگس صفتان ناتوان که از هر آوازی پیروی می کنند و با هر بادی می روند اینان از نور دانش روشنی نطلبیده اند و به پایه استواری پناه نبرده اند.

ای کمیل! ثروت اندوزان هلاک شدند در صورتی کسبه به

ظاهر زنده اند ولی دانشمندان پایدارند تا آنگاه که دنیا باقی است تن آنان از میان رفته است ولی صورتهایشان همچنان در دلها موجود می باشد. آگاه باش که در این جایگاه علوم فراوانی است (در این هنگام امام با دست خویش اشاره به سینه خود کرد) اگر فرا-

گیرنده شایسته‌ای پیدا می‌کردم آری افراد تیزهوشی را می‌یابم ولی از آنها مطمئن نیستم آنها دین را وسیله رسیدن به دنیا قرار می‌دهند و بوسیله نعمتی که خدا بر آنها داده بر بندگان خدا برتری می‌جویند و با حجت‌های الهی بر دوستان خدا اظهار غلبه می‌کنند و یا کسانی را می‌یابم که در برابر ارباب دانش فرمانبردارند ولی بصیرت جامع-الاطرافی ندارند با اولین شبهه شک و تردید در دلشان پدید می‌آید، بدان! نه این یکی اهل است و نه آن دیگری یا اشخاص شهوت پرست فاسدی را می‌بینم که اسیر شهوات خویش است و یا کسی را می‌یابم که همی جز ثروت‌اندوزی ندارد، اینها هیچکدام نگهدارنده شایسته دین نیستند شبیه‌ترین چیزها به این دو دسته (اخیر) چهارپایان چرنده هستند، آری این است که دانش به سرگگ حاملینش نابود می‌گردد^۱.

و نیز کمیل بن زیاد دعای بسیار پر مغز و آموزنده‌ای از امام علی (ع) نقل کرده که در شبهای جمعه خوانده می‌شود و جز اینها احادیث دیگری نیز از کمیل نقل شده که از اینرو وی را از محدثین نامی شیعه نیز بشمار آورده‌اند.

از همین چند موردی که در اینجا متذکر شدیم علت انتساب بعضی از فرقه‌های صوفیه به این صحابه عالیقدر علی (ع) روشن می‌گردد. چنانکه درباره اویس قرنی نیز همین مطلب کاملاً صدق می‌کند گویند پیغمبر اسلام درباره وی ده در آن هنگام در یمن بسر می‌برد فرمود: روح رحمان از سوی یمن به شام می‌رسد.

نقل می‌کنند روزی بمنظور دیدار و زیارت پیامبر اسلام از مدینه خویش برای مدت کوتاهی اجازه مسافرت گرفت ولی اویس هنگامی بر در خانه رسول‌الله در مدینه رسید ده آن حضرت در خانه نبود اویس چند ساعتی به انتظار نشست پیامبر اکرم (ص) به خانه برنگشت

۱. بقیه سخنان امیرالمؤمنین را در این باره می‌توانید در نهج البلاغه مطالعه کنید.

ناگزیر بنا به عہدی کہ با مادر خود داشت بدون اخذ نتیجہ از مسافرت خود بہ یمن بازگشت و ہنگامی کہ پیغمبر (ص) بہ خانہ رسید فرمود: نوری در این خانہ سی بینم چہ کسی بدینجا آمدہ بود: گفتند شتربانی اویس نام بود کہ پس از مدتی توقف بہ یمن مراجعت نمود فرمود این نوری کہ سی بینم از اثر وجود وی بودہ است.

گویند اویس در عبادت آن چنان بود کہ گاہ شبی را بہ یک رکوع و یا بہ یک سجدہ بہ پایان می رسانید و از نظر زہد نیز زندگی بسیار سادہ و بی آلاچی داشتہ و در خواب و خوراک و پوشاک با اقتصاد می گذرانید.

نقل می کنند اویس ہنگامی کہ شنید دندان پیابرا کرم در یکی از غزوات شکستہ است بر اثر محبتی کہ بہ آن حضرت داشت دندان خویش بشکست و وی سرانجام در جنگ صفین بہ سپاہیان علی (ع) ملحق شد و در همان جنگ نیز بہ شہادت رسید.

خلاصہ آنکہ این دو بزرگوار محبوبیت خاصی از نظر پارسائی بین مسلمین بالخصوص شیعہ داشتند و روی ہمین اصل صوفیان متأخر آن دو را در ردیف حسن بصری و ابراہیم ادہم و ذوالنون مصری و ابوہاشم کوفی و سفیان ثوری از صوفیان اولیہ بشمار آورده اند.

در صورتی کہ اختلاف فاحشی بین طرز فکر و رویہ عملی آن دو صحابی و این عدہ دیدہ می شود. اویس و کمیل ہر دو از حقیقت زہد اسلامی پیروی می کردند و نمونہ کامل پارسائی «اسلامی» بودند و در عین حال قدم بہ قدم از علی (ع) تبعیت می نمودند چنانکہ ہر دو در جنگ صفین شرکت جستند و با دشمنان علی (ع) جنگیدند.

ولی امثال حسن بصری زہد را بمعنی انقطاع از خلق و بیطرفی در امور اجتماعی و سیاسی تفسیر نمودند. ما در طی مباحث گذشتہ در این بارہ بتفصیل سخن گفتہ ایم تذکر آن مطالب در توضیح بیشتر

این اختلاف فکری و عملی مفید تواند بود.
 و اما ابراهیم ادهم؛ آنچه از کتب تذکره از قبیل حلیة الاولیاء
 و تذکرۃ الاولیاء و نفعات الانس و غیره برسی آید وی از سران اولیه
 صوفیه بوده و در اولین جنبشهای تصوف نقش مؤثری داشته است ولی
 در کتب رجال و تاریخ شیعه و همچنین تذکره‌ها و کتب قدیمی صوفیه
 شاهی برای ارتباط وی با امام زین العابدین (ع) دیده نمی‌شود
 بالخصوص که وفات ابراهیم ادهم در تاریخ ۱۶۶ و یا ۱۶۱ هجری
 روی داده و تاریخ وفات امام زین العابدین سال ۹۵ و یا ۹۴ هجری
 بوده است. بدیهی است با این فاصله زیاد هم‌عصر بودن ابراهیم با
 امام زین العابدین (ع) و ارتباط خاص آن دو بسیار مستبعد بنظر می‌رسد
 و نیز نباید از نظر دور داشت که ابراهیم ادهم بطوری که از شرح
 حال وی برسی آید دوران جوانی را در بلخ بسر برده و ورود وی به
 طریقه تصوف پس از ازدواج و پدر شدن وی اتفاق افتاده است بعلاوه
 همانطوری که گفته شد شیخ عطار وی را از شاگردان ابوحنیفه یاد
 نموده است.

خلاصه و نتیجه این بحث

خلاصه مطالبی که در این بحث گذشت و نتیجه‌ای که از نظر
 تاریخی می‌توان از آن گرفت این است که پایه‌گذاران اولیه طریقه
 تصوف (به طبقه اولی و سران اولیه تصوف بشمار می‌روند) عمکی بر
 مذهب اهل سنت بوده و نه تنها مدرک و شاهد قانع کننده‌ای برای
 تشیع و ارتباط خاص آنها با ائمه اهل بیت (چه از نظر رجال و تاریخ
 شیعه و چه از نظر تذکره‌های قدیمی صوفیه) در دست نیست بلکه
 مطالب و شواهدی که تا کنون گفته شد و نیز کتابهایی که از زمانهای
 قبل از عصر صفویه (که تصوف رنگ تشیع به خود گرفت) که از

مشایخ صوفیہ بازماندہ است بہترین گواہ و دلیل تسنن مشایخ اولیہ
تصوف محسوب می گردد.

اصولاً با قطع نظر از مطالبی کہ در گذشتہ یاد آور شدیم تنها
مطالعہ کتبی از قبیل؛ اللمع فی التصوف و کشف المحجوب و رسالہ
قشیریہ و تذکرۃ الاولیاء و نفعات الانس کافی است کہ موضوع مذہب
را در مراحل اولیہ تصوف بطور غیر قابل تردیدی روشن نماید.

بخش سوم

سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی

دوران دوم (۲۵۰-۵۳۵۰)

نهضت نوین تصوف

گفتیم تصوف پس از آنکه در نیمه اول قرن دوم به صورت یک طریقه زهد افراطی پیدا شد گرچه ابتدا چندان امتیاز و ظهوری نداشت ولی ذوالنون مصری در اواخر قرن مزبور علناً از آن سخن بمیان آورد و در زمان سری سقطی نیز اساس و اصول اولیه آن مشخص گشته امتیاز و آب و رنگ تازه‌ای یافت و بدین ترتیب از نیمه دوم قرن سوم با فوت سری سقطی تصوف به دست جنید بغدادی سپرده شد.

از این تاریخ تصوف وارد مرحله نوینی شده و در حقیقت دوره دیگری را که باید آن را دوران طلایی تصوف نامید آغاز می‌نماید. در این دوره تصوف تشکل خاصی به خود گرفته و صوفیان بصورت یک دسته ممتاز و مشخصی ظاهر می‌گردند و در نتیجه، صوفیگری از صورت پراکندگی به تجمع و مرکزیت گرائیده و حوزه مستقلی در شهر بغداد پیدا می‌کند.

جنید بغدادی که باید وی را بنیانگذار نهضت نوین تصوف در قرن سوم و چهارم دانست و بیش از مشایخ و پیران معاصر خود ریاست و تربیت سالکان طریقه تصوف را عهده‌دار بود خود در بغداد بسر می‌برد و اکثر صوفیان این دوره نیز در بغداد بودند و به ثار سلوک اشتغال می‌ورزیدند و عده‌ای از آنان پس از مدتی به اطراف پراکنده می‌شدند.

از مشایخ معروف این عصر می‌توان ابوسعید خراز متوفای سال ۲۸۶ هجری و ابوالحسین نوری متوفای ۲۹۵ و سهل بن عبدالله تستری متوفای ۲۸۳ و بایزید بسطامی متوفای ۲۶۱ و عمرو بن عثمان مکی صوفی متوفای ۲۹۶ را نام برد.

گرچه مشایخ سزبور معاصر جنید بغدادی محسوب می‌شدند ولی به اندازه وی در تحولات جدید تصوف نقش مؤثری نداشتند و اغلب مشایخ و صوفیان دوره بعد از تربیت شدگان جنید بغدادی می‌باشند و «حلقات» نیز که بمنزله جلسه تدریس علم طریقت و شیوه سلوک تصوف و محفل علمی صوفیان بشمار می‌رفت بیشتر به دست جنید اداره می‌شد. تا آنجا که امثال ابوسعید خراز و رویم و ابوالحسن نوری از بزرگان مشایخ این عصر خود را در ردیف شاگردان جنید می‌پنداشتند و نسبت به وی به نظر استادی می‌نگریستند، در صورتی که نویسندگان متأخر صوفیه این موضوع را به تواضع آنها حمل کرده و حتی آن را بر جنید نیز مقدم شمرده‌اند و بقول شیخ عطار مشهورترین و مقبولترین مذهب در طریقت مذهب جنید بوده است در هر حال طرز صوفیگری این عصر کاملاً باروش عملی و طرز تفکر صوفیان اولیه تفاوت داشت و مطالعه

۱. به نفعات الانس، ص ۷۳ و ۹۵ و تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۴۲ مراجعه شود.

و بررسی این اختلاف می تواند برای ما از دو نظر مفید واقع شود.

۱. از نظر درك ماهیت تصوف و تحولات جدید آن در دوره

دوم.

۲. از نقطه نظر درك پیدایش و چگونگی این اختلاف و علل و عواملی که در آن تأثیر بخشیده است.

از آنجا که بحث در مورد دوم احتیاج به تفصیل زیادتری دارد، لذا ما آن را بخش جداگانه ای قرار داده و در طی آن بخش از علل پیدایش و تحولات تصوف و منابع آن بطور مستقل و مفصل سخن گفته ایم.

در اینجا ما اصول اختلافات این دو دوره را تنها از نقطه نظر شناسائی ماهیت نهضت نوین تصوف (در دوره دوم) در تحت چند عنوان زیر بررسی نموده و آنها را به نام مشخصات این دوره می نامیم. مشخصات عمده مزبور را می توان در چند موضوع زیر خلاصه

کرد:

۱. تمایل تصوف به عرفان.
۲. صوفیان به رموز و اسرار پناه می برند.
۳. باطن جوئی حاد و برتری حقیقت بر طریقت.
۴. تشکل و تحزب صوفیه.
۵. حلقات صوفیه.
۶. نخستین تألیفات مشایخ صوفیه.
۷. مظاهر انشعاب در تصوف و آغاز دوره سوم.

تمایل تصوف به عرفان

در این دوره مشایخ صوفیه بجز زهد و ترك دنیا و ریاضت کشی یک سلسله مطالب دیگری را نیز مورد توجه کامل قرار داده و با

حرارت و اشتیاق زاید الوصفی از آنها سخن می گویند.

علاقه آنها به مسائل ذوقی جدید به اندازه ای است که قسمت عمده افکار آنها را به خود مشغول نموده و جنبه های عملی تصوف را بکلی تحت الشعاع قرار می دهد.

افکار و گفتار مشایخ این دوره معمولاً بر محور مطالب ذوقی و یک نوع عقیده به وحدت وجود و عشق و کشف و شهود و فنا دور می زند که در مقایسه با افکار و گفتار صوفیان اولیه کاملاً بی سابقه و نوظهور بنظر می رسد.

در این دوره است که دعوی «انی انالله» از صوفیان شنیده می شود و بایزید بسطامی داد «لیس فی جتی الا الله» می زند و از کشف و شهود و معراج و فنا سخن می راند و ترک دنیا را سنت و در مقابل، صحبت مولا (شهود) را فریضه می نامد و زهد را چنین تفسیر می کند:

زهد را ارزشی نیست من خودسه روز زاهد بودم روز اول از دنیا زهد ورزیدم، روز دوم از آخرت، روز سوم از آن چه غیر خداست، هاتقی آواز داد که ای بایزید تو طاقت ما نداری گفتم مراد من این است که به گوش می آید: یافتی آنچه را که می خواستی و هنگامی که بروی به جهت کمی زهد و عبادت او اعتراض نمودند در پاسخ: «نعره ای بزد و گفت زهد و عبادت از من شکافته اند».

وقتی از «راه حق» از وی پرسیدند در جواب گفت: «تو از راه برخیز که به حق رسیدی.» بار دیگر از راه وصول به حق پرسیدند، چنین جواب داد: «به کوری و کوری و گنگی.»

از وی پرسیدند چرا شب، نماز بجا نمی آوری گفت: مرا فراغت نماز نیست من گرد ملکوت می گردم و هر کجا افتاده ای هست دست او می گیرم.

در توصیف عارف اینطور بیان داشت: عارف آن است که در خواب

جز خدای نبیند و با کس جز وی موافقت نکند و سرخود جز با وی نگشاید.

روزی از وی درباره اسر به معروف ونهی از منکر پرسیدند: در جواب گفت: در ولایتی باشید که در آن اسر به معروف ونهی از منکر نباشد زیرا که هر دو در ولایت خلق است اما در حضرت وحدت نه اسر به معروف است و نه نهی از منکر.

گفتند: مرد، کی به حقیقت معرفت می رسد؟ گفت: آنگاه نه فانی گردد.

و نیز گفت: بنده را هیچ چیزی بهتر از آن نبود که فاقد همه چیز باشد نه دارای زهد باشد و نه علم و نه عمل و چون بی همه چیز باشد دارای همه چیز گردد^۱.

و نیز ابوسعید خراز متوفای سال ۲۸۶ هجری برای اولین بار از حالت بقا و فنا و دقایق آن صحبت می کند و کتابی به نام المر در اسرار طریقت می نگارد که بر اثر افکار و مطالب عرفانی که در آن بکار می برد مورد تکفیر فقها و دانشمندان قرار می گیرد.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن اشاره به جهات فوق جمله زیر را از آن کتاب نقل می کند:

ان عبداً رجع الی الله وتعلق بالله وسکن فی قرب الله قد نسی نفسه و ما سوی الله فلو قلت له من این انت واین ترید لم یکن له جواب غیر الله.

ترجمه آن چنین می شود: بنده به سوی خدا رجوع می کند و تعلق به خدای می گیرد و در قرب خدا ساکن می شود در حالی که خود و ما سوی الله را فراموش کرده است. اگر از او پرسید از نجا بوده ای و به کجا اراده کرده ای؟ جوابی جز خدا نخواهد داشت.

از سخنان منسوب به خراز است که می گوید: آغاز مقامات تحیر

۱. به تذکرة الاولیاء، شرح حال بایزید بسطامی مراجعه شود.

و فقر است سپس سرور یا اتصال و از آن پس فناست با انتباه و آخرین مرحله بقاست با انتظاراً.

ابوالحسین نوری از صوفیان بنام این دوره که در سال ۲۹۵ هجری درگذشته است، فقر و انزوا را محکوم می کند و تصوف را برتر از آن دو و غیر قابل تعلیم می شمارد و آن را یک نوع آزادی و اخلاق خدائی می نامد و معتقد است که هرگز از راه مجاهده بدست نمی آید. نقل می کنند روزی سردی را دید که در حال نماز دست بر محاسن می زد وی را گفت دست از محاسن «حق» بردار و نیز گفتارها و داستانهای زیادی در زمینه شهود و مراقبت و شوق و وجد از وی نقل کرده اند که قسمتی از آن در مباحث آینده به تناسب مقام نقل خواهد شد.

جنید بغدادی نیز در سائل عرفانی و حقایق نظری چنان بود که گوی سبقت را از معاصرین خود ربوده و بعنوان بنیانگذار اصلی تصوف نظری معروف گردید. ۴

شیخ عطار درباره وی می گوید: جنید نخستین کسی بود که علم اشارت و اسرار را منتشر کرد و بارها به کفر و زندقه وی گواهی دادند. جنید لباس پشمینه صوفیان اولیه را به دور انداخته لباس معمولی دانشمندان را به تن کرد و گفت «لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة» آنچه شایان اهمیت است خرقة و خرقة پوشی نیست اهمیت تنها از آن احتراق دل است و در توحید و عرفان چنان سخن راند که شاگردان وی از فهم آن اظهار عجز نمودند. روزی شبلی در مجلس جنید کلمه «الله» بر زبان راند جنید گفت اگر خدا غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهده حاضر نام او بردن ترك احترام است. گویند روزی جنید به منبر رفت و هنگامی که سخن می گفت از چهل نفر که در مجلس وی حاضر بودند ۱۸ تن جان

۱. به شرح حال ابوسعید خراز در تذکرة الاولیاء مراجعه شود.

دادند و ۲۲ تن بیهوش شدند.

جنید می گفت سی سال خدای به زبان من با من سخن گفت در حالی که نه جنید در میان بود و نه خلق را از آن آگاهی. روزی جنید سخن می گفت مریدی از جای برخاست و گفت من سخن ترا درک نمی کنم. جنید گفت عبادت هفتاد سال را زیرپای نه تا بدان برسی. مرید گفت نهادم ولی باز نمی رسم. جنید گفت اکنون سرزیرپای آر اگر نرسی جرم از من بدان.

جنید طریقه خود را چنین تعریف می کند: تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند. و درباره معرفت می گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند زیادت دین. گفت عارف و معروف او است. و نیز گوید: تا تو خدای و بنده می گوئی از آن شرك لازم می آید بلکه عارف و معروف یکی است. و درباره عشق و محبت می گوید این حقیقت آنجا تحقق پذیرد که یکی دیگری را گوید ای من!

دیگر از صوفیان شوریده دل این دوره حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی است که سخنان زیادی از آن دو درباره وحدت وجود و عشق نقل شده که قسمتی از آنها در آینده از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت. و از اینرو ما در اینجا به نقل نمونه افکار مشایخ این دوره اکتفا می کنیم و کسانی را که درصدد تحقیق هستند به شرح حال آنها ارجاع می دهیم.

برای درک طرز تفکر و روش صوفیگری حلاج و شبلی که نمونه ای از صوفیان این دوره هستند کافی است بدانیم که حلاج علیه السلام «انا الحق» می گفت و از وحدت و اتحاد خدا و انسان سخنان می سرود و شبلی نیز در عشق به خدا آن چنان بود که مانند دیوانگان خود را به آب و آتش

۱. به شرح حال جنید در تذکرة الاولیاء و نفعات الانس مراجعه شود.

می زد و خویشتن را از کوه پرتاب می نمود بطوری که وی را به زنجیر کشیدند.

روزی جنید به نزد وی رفت دید شبلی بدن خود را مجروح می کند گفت چرا این چنین می کنی؟ شبلی پاسخ داد حقیقت ظاهر شده است طاقت ندارم می خواهم شاید لحظه ای مرا به من دهند، گویند برای اینکه همواره در حالت حضور باشد خود را در مواقع غفلت به چوب می بست و در تعریف تصوف می گفت: تصوف برقی است سوزنده و تصوف نشستن در حضرت الله تعالی است بی غم.

از آنچه تا کنون گفتیم این مطلب بطور اجمال بدست آمد که تصوف در این دوره بیشتر جنبه عرفانی و نظری پیدا کرده و جنبه های عملی آن تحت الشعاع قرار گرفت و ریاضت کشی و تعبد و تزهد به مراحل ابتدائی سالک اختصاص یافت.

ولی تذکر این نکته نیز ضروری است که مشرب صوفیان این دوره در قسمتهای نوظهور صوفیگری یکسان نبود بطوری که در میان مشایخ این دوره کسانی نیز بودند که بین زهد و ریاضت کشی افراطی و مسائل جدید عرفانی و ذوقی جمع نموده و از نظریه ترك دنیا و تعبد دست نکشیده بودند و جنبه های عملی تصوف را در همه حال ضروری و لازم الاجرا می دانستند. در حقیقت عده ای از قبیل بایزید بسطامی و حلاج و شبلی معتقد به لزوم ادامه جنبه های عملی تصوف نبودند و وجود و عدم آن را درباره کسانی که به حق واصل شده و به مرحله فنا و بقاء رسیده اند یکسان می شمردند و به عبارت دیگر در نظر آنها جنبه های عملی تنها بعنوان وسیله و مقدمه برای رسیدن جهات عرفانی و درك شهود و فنا و اتحاد منظور می گردید.

ولی عده ای دیگر نیز از قبیل سهل بن عبدالله تستری (متوفای ۲۸۳ هجری) و ابو حفص حداد (متوفای ۲۶۴) و عباس بن حمزه نیشابوری

(متوفای ۲۸۸) و ابو حمزه خراسانی (متوفای ۲۷۰) و شاه شجاع (متوفای ۲۷۰ یا ۳۰۰) و علی بن سهل اصفهانی (متوفای ۲۸۰) بودند که مانند صوفیان اولیه به ریاضت و زهد و فقر اهمیت فراوان قائل بودند و تا پایان عمر آن را مراعات می نمودند.

در مقابل این دو دسته عده‌ای هم طریقه متوسطی را انتخاب نموده بودند که در واقع باید آنان را دسته محافظه کسار صوفیان این دوره نامید.

دسته اخیر با وجود توغل و علاقه وافری ده به جنبه‌های ذوقی و مسائل جدید عرفانی داشتند معمولاً احتیاط را از دست نمی دادند و مانند دو دسته فوق به مسائل جدید ده جنبه سری و پنهانی یافته بود و همچنین به فقر و خرقة پوشی تظاهر نمی نمودند.

از این دسته می توان جنید بغدادی و عمرو بن عثمان مکی (متوفای ۲۹۶) و رویم (متوفای ۳۰۳) و شیخ ابوسعید خراز را نام برد. عمرو بن عثمان شاگرد خود حلاج را به جهت تندروی وی از خود طرد نمود به همین جهت جنید بغدادی نیز حلاج را به خانه خود راه نداد. عمرو بن عثمان در جده منصب قضاوت داشت و جنید نیز در زی علماء و فقها بسر می برد و رویم بن احمد نیز مانند دنیا داران زندگی می نمود.^۱

پناه صوفیان به رموز و اسرار

موضوع دیگر که از خصوصیات این دوره است رموز و اسراری است که در تعبیرات و کلمات صوفیان این عصر دیده می شود. در این دوره با پیدا شدن افکاری از قبیل وحدت وجود و اتحاد و فنا و بقاء و عشق به خدا و نظایر آنها صوفیه مورد تکفیر فقها و متشرعین

۱. به شرح حال هر کدام از آنها در نفحات الانس مراجعه شود.

واقع شده ناگزیر از مقاصد خود به اشارات و رموز تعبیر می کنند و به حفظ مسائل نوظهور عرفانی و ذوقی بعنوان اسرار طریقت توصیه می نمایند. البته عده ای هم بودند که از فاش کردن این اسرار خودداری نمی کردند و بدون اندک ترسی آنچه را که از طریقت یافته بودند اظهار می نمودند از قبیل بایزید بسطامی و حلاج و شبلی که پاره ای از کلمات تند آنها در سابق گذشت.

جنید می گفت: اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عوام کفر نماید اگر عوام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند. و نیز جنید گفت: ما این علم (تصوف) را در سردابها و خانه ها پنهان می گفتیم شبلی آمد و آن را بر سر منبر برد و بر خلق آشکار نمود. و از همین جاست که دو طریقه «سکر» و «صحو» پیدا می شود اصحاب «صحو» مانند جنید و پیروان وی جانب اعتدال را در گفتار ملاحظه می کنند و همواره با کمالی محافظه کاری و احتیاط مطالب خود را پنهان و یا با اشارات و رموز تعبیر می کنند، ولی اصحاب «سکر» مانند بایزید بسطامی و طیفوریان که از بایزید تبعیت می کردند دیوانه وار خود را مظهر حق دانسته و هر ادعائی را از خود صحیح و بجا می دانستند و همین ادعاهاست که به نام «شطحیات» معروف شده است چنانکه از این شطحیات در کلمات حلاج و شبلی نیز دیده می شود.

باطن جوئی و برتری حقیقت بر طریقت

دیگر از مشخصات این دوره طرز تفکر خاصی است که در زمینه باطن جوئی شریعت از صوفیان این دوره ظاهر می گردد. بطوری که در بررسی دوره اول ملاحظه شد ماهیت تصوف در

۱. تذکره الاولیاء، ج ۲، ص ۲۵.

آن دوره جز طریقت و سلوک عملی چیز دیگری نبود ولی در این دوره
زمره حقیقت نیز به طریقت اضافه می شود و صوفیان توجه خود را بیشتر
به همان حقیقت و معنی و باطن معطوف می دارند و چندان به ظواهر
شریعت عنایتی به خرج نمی دهند.

بایزید بسطامی می گوید: حاجیان با تن، گرد کعبه طواف می-
کنند و بقاء می طلبند، ولی اهل محبت با قلب خویش گرد عرش
می گردند و لقاء می خواهند و این همه گفتگو و اشتغالات و آواز و
حرکت و آرزو که دیده می شود همه بیرون پرده است لکن درون پرده
خاموشی و سکوت و آرامش است و ذکر کثیر به عدد نیست بلکه به
حضور قلب است.

از معنی نماز پرسیدند گفت: نماز پیوستن است و پیوستن نباشد
مگر بعد از گسستن و نیز از وی نقل می کنند که گفت: اگر فردای
قیامت مرا به انجام ندادن وظایف مؤاخذه کنند دوستم دارم از آنکه
به انجام دادنم مسئول دارند چه هر آنچه کنم در آن «خودی» بود و
خودی از شرک است و شرک بدتر از گناه است مگر طاعتی از من صادر
گردد که «من» در میان نباشم!

سهل بن عبدالله تستری گوید: علماء سه قسمند اول عالمی است
که تنها علم ظاهر داند و علم خویش را با اهل ظاهر می گوید. دوم:
عالمی که به علم باطن آگاهی دارد و آن را با اهلش در میان می گذارد.
سوم: عالمی که علم او میان او و خداست و آن را با هیچکس
نمی تواند بگوید.

روزی جنید به اصحاب خود گفت اگر می دانستم که نماز مستحبی
فاضل تر از نشستن با شماست هرگز با شما نمی نشستم. گویند از وی
پرسیدند چرا سرق نمی پوشی؟ گفت اگر می دانستم که به سرق پوشی

۱. نقل از تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۵۴.

کاری برمی آید از آهن و آتش لباس به بیر می کردم و لکن هر لحظه در بساطن ما ندا می کنند که «لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة» و نیز می گفت مردانگی به سیرت است نه به صورت.
 بندگان دو قسمند: بندگان حق و بندگان حقیقت.
 حقیقت ذکر فانی شدن ذا کر در ذکر و ذکر در مشاهده مذکور است.^۱

تشکل و تحزب صوفیه

فرقه صوفیه بر اثر امتیازاتی که از نظر فکری و عملی با دیگر مسلمانان پیدا کرده بودند در این دوره بصورت یک حزب و دسته کاملاً مشخصی درآمدند و در واقع تصوف از صورت انفرادی خارج شده شکل اجتماعی و دسته جمعی به خود گرفت.

در این دوره سالکان و مبتدیان معمولاً گرد شیخی جمع شده و از وی اخذ طریقت و راهنمایی می نمودند و هر مریدی مجبور بود که از او امر سرشد و شیخ خود پیروی کند.

چنانکه اولین شکل این نوع مرید و مرادی را درباره جنید و مریدان وی مشاهده می کنیم که وی حتی به بعضی از مریدان خود دستور کبریت فروشی و گدائی می دهد تا بدین وسیله کبر و نخوت مرید فرو ریزد و قابل سلوک طریقت شود.

جنید می گفت: هر مریدی که ازدواج کند و علم بنویسد از وی هیچکار بر نیاید تصوف ذکر نمودن است به حالت اجتماع و وجدی است که از سماع به انسان دست می دهد و عملی است که به تبعیت انجام گیرد.

و نیز بایزید بسطامی و ابوسعید خراز و ابوبکر شبلی و دیگر

۱. نقل از تذکرة الاولیاء، شرح حال جنید بغدادی.

مشایخ این عصر هر کدام مریدهای متعددی داشتند که به ارشاد و مراقبت آنها همت می‌گماشتند چنانکه در شرح حال مشایخ این دوره داستانهای زیادی درباره روابط آنها با مریدان دیده می‌شود که ما به جهت اختصار از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

حلقات صوفیه

در نتیجه تشکل و تجزیه که در صوفیه پیدا شد صوفیان کامل و واصل برای ارشاد سالکان مبتدی جلساتی ترتیب دادند که در آن از راه و رسم سلوک و مطالب عرفانی و ذوقی تصوف سخن می‌گفتند و حقایق و معارف طریقت را تعلیم می‌دادند.

اینگونه مجالس که معمولاً به شکل دایره‌ای تشکیل می‌یافت به نام «حلقات صوفیه» نامیده می‌شد و بارونقترین آنها «حلقات» جنید بود که عده کثیری از مریدان برای استماع و فرا گرفتن طریقت در آن حلقات گرد هم می‌آمدند.

جنید بغدادی ابتدا به دستور مرشدش سری سقطی تشکیل مجلس داد و خود می‌گوید: با مردم سخن نگفتم تا آنکه سی تن از ابدال مرا دلالت نمودند که سزاوار است تو خلق را به خدای راغبانه‌ی نبی. البته مجلس داری و اداره حلقات احتیاج به صلاحیت و نبل به مقامات عالیه تصوف داشت و لازم بود شیخی که چنین مسئولیت بزرگی را به عهده می‌گرفت خود مراحل سلوک عملی را طی نموده و به قدر دافی ریاضت و مجاهدت بر خود هموار کرده و حقایق و معانی و دقائق طریقت و حقیقت را درک نموده باشد و بعبارت دیگران از نبل به مرحله فنا و بقا و اتصال به دستور شیخ و سربشی خود به ارشاد دیگران مأمور شده و به اصطلاح از خدا بسوی خلق گراشده باشد چنانکه جنید به دستور سری سقطی و شبلی بنا به اجازه جنید به امر ارشاد و

تشکیل حلقات پرداختند.

ولی باز عده‌ای از صوفیان پخته این دوره بودند که به منصب ارشاد و مجلس‌داری چنان بنظر اهمیت می‌نگریستند که حتی امثال جنید و شبلی را نیز در این باره به باد انتقاد می‌گرفتند.

چنانکه ابوالحسن نوری روزی بانگ بر جنید زد که تو وقت سختی و محنت صوفیان به کناری رفتی و به تحصیل علم و کار دانشمندان زدی اکنون سخن این طائفه مگوی!

و نیز در تذکرة الاولیاء در شرح حال ابوالحسن نوری می‌نویسد: نقل است شبلی مجلس می‌گفت نوری بیامد و بر کناری بایستاد و بر شبلی سلام کرد آن‌گاه گفت حق تعالی از عالمی که به گفتار خود عمل نکند راضی نشود اگر تو در مرحله عمل هستی از جاه خود را نگهدار و گرنه از آن جای فرود آی.

آنگاه می‌نویسد: شبلی چون در خود نگریست خود را راست نیافت و از منبر فرود آمد و چهار ماه در خانه نشست و بیرون نیامد.

نخستین تالیفات صوفیه

اگرچه صوفیان این دوره روی اصل مبانی خاصی که از نظر حقیقت‌طلبی و باطن‌جوئی داشتند با علوم ظاهری که در آن عصر شیوع داشت اظهار مخالفت می‌نمودند و مشایخ بزرگ این دوره از قبیل جنید بغدادی مریدان را از تحصیل علم منع نموده و جز آموختن آنچه را که در نماز بدان محتاج بودند تجویز نمی‌کردند. تا آنجا که جنید می‌گفت هر مریدی که علم بنویسد از وی هیچ‌کار بر نیاید!

۱. نفحات الانس، ص ۷۹-۷۸.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۲، شرح حال جنید.

و اصولاً علم را حجاب اکبر می دانستند (ما در مباحث آینده در این باره مشروحتر گفتگو خواهیم کرد).

ولی با وجود همه اینها عده‌ای از بزرگان مشایخ این دوره که از علوم ظاهری نیز بهره کافی داشتند دست به تألیف کتابها و رساله‌هایی درباره دقایق طریقت و معرفت و توحید و سایر مسائل عرفانی زدند که از قسمت عمده آنها جز نام اثری باقی نمانده است.

این ندیم که خود در اواخر همین دوره زندگی می کرده است و در سال ۳۸۵ هجری بدرود زندگی گفته در کتاب معروف الفهرست قسمتی از این تألیفات را نام برده است که ذیلاً بعضی از آنها را از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم:

۱. کتاب التفكير والاعتبار تألیف محاسبی.

۲. کتاب مکاید الشیطان و کتاب الاخلاص والنیة و کتاب التقوی

و کتاب زهد مالک دینار تألیف عبیدالله بن محمد بن عبید ستوفای سنه

۲۸۱.

۳. کتاب المحبه و کتاب الخوف و کتاب الورع و کتاب الرهبان تألیف

جنید بغدادی.

۴. کتاب دقایق المحبین، کتاب مواعظ العارفين و کتاب جوابات

اهل الیقین تألیف عبدالله بن سهل تستری.

۵. کتاب المنتمین من السیاح والعباد والمتصوفین تألیف ابو حمزه

صوفی. نگارنده گوید: در کتب تذکره صوفیه از دو تن بدنام ابو حمزه

یاد شده یکی ابو حمزه خراسانی ستوفای سنه ۲۷۰ و دیگری ابو حمزه

بغدادی ستوفای ۲۸۷ هجری و احتمال می رود منظور از ابو حمزه صوفی

همین ابو حمزه بغدادی باشد که شیخ عطار درباره وی می گوید در علم

کلام حظی تمام داشت و در علم تفسیر و روایات و حدیث به تمام

رسیده بود^۱.

۶. کتاب الابدال و کتاب مواطن العباد تألیف ابوالحسن احمد بن محمد دینوری که آن دو را از ابو حمزه صوفی روایت کرده است.

۷. کتاب طاسین الازل و کتاب علم البقاء والفناء و کتاب الیقین و کتاب التوحید و ۲ و کتاب دیگر تألیف حسین بن منصور حلاج^۲.
و نیز عده ای از مؤلفین متأخر صوفیه یک سلسله کتابهای را به صوفیان این دوره نسبت داده اند که اینک از کشف المحجوب و تذکرة الاولیاء و نفحات الانس نقل می شود.

۸. تصحیح الآداء، تألیف جنید بغدادی.

۹. کتاب محبت، تألیف عمرو بن عثمان مکی.

۱۰. غلط الواجدین، تألیف محمد رویم بن احمد.

۱۱. کتاب (غائب، تألیف حارث محاسبی.

۱۲. کتاب مرآة الحكماء، تألیف شاه شجاع کرمانی.

۱۳. تصانیف حاتم اصم که در تذکرة الاولیاء آنها را تصانیف معتبر و کم نظیر می نامد^۳.

۱۴. تصانیف متعدد ابوسعید خراز که در تذکرة الاولیاء تا چهارصد کتاب نوشته است^۴.

۱۵. تصانیف ابوبکر وراق که در ریاضات و آداب تألیف نموده

است.

۱۶. تألیفات ابراهیم خواص در معاملات و حقایق.

۱۷. تألیفات ابوبکر شبلی در احادیث.

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۱۷.

۲. به فن خاسس از مقاله خامسه کتاب الفهرست مراجعه شود.

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۲۱.

۴. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۳۴.

۱۸. کتاب الرعايه لحقوق الله، تأليف حارث محاسبی، این کتاب در سال ۱۹۴۰ در لندن به چاپ رسیده است.
۱۹. تألیف ابو عبدالله حنیف شیرازی متوفای سال ۳۳۱.
۲۰. کتاب مشاهده تألیف عمرو بن عثمان مکی، ابونصر سراج در کتاب اللمع فی التصوف این کتاب را به نامبرده نسبت داده است^۱.

مظاهر انشعاب در تصوف

از آنجا که در دوره اول تصوف از مسائل فکری اختلافی برکنار بود و نیز معمولاً بطور انفرادی صورت می گرفت لذا در آن عصر اختلاف شدیدی که موجب انشعاب در طریقه تصوف گردد به ظهور نپیوست.

ولی برخلاف دوره دوم که بتدریج با پیدا شدن افکار و عقاید جدید اختلافات فکری که در حقیقت نخستین مظاهر انشعاب در تصوف بود آغاز گردید و چون صوفیگری این عصر معمولاً بصورت دسته جمعی و ارشاد و سرید پروری بوده از این رو اختلافات فکری و عملی مشایخ این دوره موجب اختلاف دسته های سریدان و بالاخره انشعاب شد بدین ترتیب طریقه های مختلفی بوجود آمد.

البته دامنه این اختلافات در هر عصری وسیعتر می گردید و هر کدام از افراد دسته های مزبور پس از احراز مقام ارشاد با همفکران و هم مسلکان سابق خود فاصله می گرفت و عقاید خاصی برای خود اتخاذ می نمود که بالاخره منجر به انشعاب دیگر و پیدا شدن طریقه و دسته ای جدید مرکب از سریدانی که تحت سرپرستی آن سرشد بودند می گردید.

اصولاً مشایخ صوفیه با وجود اصول مشترک و مبانی و افکار متفق علیه و مسلمی که داشتند در عین حال هر کدام در طریقت آزاد

۱. بد صفحه ۶۹ کتاب نامبرده مراجعه شود.

بودند و در انتخاب آراء و افکار نظری اعمال نظر و اجتهاد می نمودند و شخصیت فکری و سلیقه های فردی آنها نیز در این باره بسیار مؤثر بوده است.

روی این اصل کلی است که از دوره دوم انشعابات و تفرقه ها در مسلک تصوف پیدا شده و صوفیه بزودی به فرقه ها و دسته های مختلفی که در ماهیت تصوف و شکل صوفیگری و بالاخره در فکر و عمل با یکدیگر اختلاف نظر داشتند منشعب گردیدند و این انشعابات همانطوری که در سابق نیز گفته شد با در نظر گرفتن ماهیت تصوف و مایه های ذوقی و تخیلی آن کاملاً طبیعی بود و لذا هیچگونه استبعادی ندارد اگر مشاهده کنیم که تنها در اواخر این دوره یعنی تا نیمه دوم قرن چهارم هجری دهها فرقه مختلفه الشکل والعقیده در میان صوفیه بوجود آمده است.

در هر حال اختلاف نظری و فکری ابتدا از مشایخ این دوره آغاز گردید، چه عده ای از صوفیان به نام این دوره از قبیل جنید بغدادی، ابوالحسن نوری، ابوسعید خراز، بایزید بسطامی، حمدون قصار، سهل بن عبدالله تستری با یکدیگر در پاره ای از امور مربوط به طرز صوفیگری اختلاف نظر داشتند چنانکه اولین مظهر این اختلاف به صورت انشعاب به دو دسته «اصحاب صحو» و «اصحاب سکر» پدید آمد و سپس مریدان و پیروان هر کدام از مشایخ مزبور طریقه مرشد خود را مذهب خویش قرار داده طریق جدید و ممتاز احداث نمودند و از این راه فرقه های زیر پیدا شدند:

۱. «جنیدیه» که از ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی پیروی می کردند و از آنجا که طریقه مزبور نسبت به سایر طرق به اعتدال نزدیکتر بوده است لذا بیشتر مورد قبول واقع شده و بطوری که عطار نوشته: بیشتر مشایخ بغداد در عصر وی و پس از وفاتش به طریقه و

مذہب او بوده‌اند و در طریقت مشهورترین مذہب طریقت جنید بوده است. طرفداران این طریقت ہمگی بر طریقت صحونند و سعی می‌کنند کہ بین طریقت، و شریعت و ظاہر و باطن جمع و توفیق دهند.

۲. «نوریہ» کہ پیرو ابوالحسن احمد بن محمدالنوری هستند و بہ موضوع «ایثار» اہمیت فوق العادہ قائلند معتقدند کہ تصوف را می‌توان بدون فقر نیز سلوک نمود و آن را با معاشرت و ترک انزوا جمع نمود. ہجویری در کشف المحجوب می‌نویسد: قانون مذہب نوری تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جنید باشد.

۳. «خرازیہ» کہ پیروان شیخ ابوسعید خرازند و اساس طریقت خود را بر مسئلہ فنا و بقاء نہادہ‌اند و چنانکہ در سابق نقل شد ابوسعید خراز اولین کسی بود کہ بطور صریح و مشروح از فنا و بقا سخن گفت.

۴. «طیفوریہ» پیروان بایزید طیفورین عیسی بسطامی کہ از اصحاب سکر هستند آنها صحو و خود آگاهی را حجاب اعظم می‌شمارند و سکر و مستی را نشانہ زوال شخصیت آدمی و نیل بہ فنا می‌دانند بیشتر شطیحات صوفیہ از این دستہ است بہ عقیدہ آنها در حالت سکر ارادہ و شخصیت بشری نابود می‌شود و آنچه از آنها صادر شود فعل شخص آنها نیست بلکہ در حقیقت انسان بہ منزلہ آلتی برای ارادہ و فعل حق محسوب می‌شود! و از اینرو دعوی «لا اللہ الا انا» و «سبحان ما اعظم شأنی» و «لیس فی جبتی الا اللہ» و «انا الحق» و امثال آن می‌کنند!

۵. «قصاریہ» کہ تابع حمدون بن احمد بن عمارہ قصار هستند و آنها را ملامیہ نیز گویند، چہ طریقت آنها این بودہ کہ خود بینی و مقبول شدن پیش مردم حجاب است و مدح و ستایش مردم سالک را از رسیدن بہ مراحل غائی باز می‌دارد روی این اصل معتقدند شخص

۱. تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۶.

سالک باید تمام اعمال نیک و فضائل خود را پنهان نماید و در خلوت بین خود و خدا به آنچه شرط سلوک است قیام نماید ولی در انظار عمومی طوری رفتار کند که از اعمال نیک او بیخبر باشند و او را به اعمال ناشایست متهم و ملامت کنند.

۶. «سهیلیه» که از طریق سهل بن عبدالله تستری پیروی می کنند و به ریاضت کشی و مجاهدت اهمیت فراوان می دهند و آن را بر دیگر وظائف طریقت مقدم می شمارند.

سهل بن عبدالله سرسلسله این فرقه مانند سایر صوفیان معاصر خود به حرف بازی و لفاظی چندان عنایتی نداشت و در مقابل عمل را وجهه نظر خود قرار داده بود. جامی در شرح حال وی می نویسد: وی در احوال قوی بوده اما در سخن ضعیف است. عطار در تذکرة الاولیاء می گوید: وی هرگز پشت به دیوار تکیه نمی داد و پای گرد نمی کرد و هیچ سؤالی را پاسخ نمی داد و پرسر منبر نیز فرا نمی شد.

برای اینکه با خصوصیات و طرز تفکر صوفیان این دوره بیشتر آشنا شویم لازم است در اینجا چند موضوع زیر را نیز از نظر بگذرانیم.

۱. نقش ایرانیان در تصوف

البته منظور ما در اینجا این نیست که ایرانیان و عقاید و افکار ایرانی تا چه اندازه در تحولات صوفیگری در تاریخ اسلام مؤثر و ذی دخل بوده اند چه این خود بحث جداگانه ای است که در طی بخش آینده ضمن علل و منابع تصوف از آن بتفصیل سخن خواهیم گفت.

آنچه در اینجا مورد نظر ما می باشد این است که همین اندازه به عنوان معرفی شخصیات مشایخ این دوره معلوم شود که عده کثیری از صوفیان این عصر ایرانی و از خراسان بوده اند و تحولات جدید تصوف نیز در این دوره به دست همین صوفیان ایرانی الاصل انجام

گرفته است. اینک نام بعضی از آنها را با ذکر تاریخ وفات در اینجا می آوریم:

۱. بایزید بسطامی که جد وی گبر بوده و در سال ۲۶۱ درگذشته است.
۲. ابو حفص حداد که در اصل از دهات نیشابور بوده و در سال ۲۶۴ از دنیا رفته است.
۳. ابواسحق نیشابوری متوفای سال ۲۶۵.
۴. ابراهیم ستنبه هروی از معاصران بایزید بسطامی است و از شهر کرمان بوده و در هرات رحل اقامت افکنده است.
۵. فتح بن شخرف المروزی که خراسانی الاصل بوده و در سال ۲۷۳ فوت کرده است.
۶. ابومزاحم شیرازی از معاصران جنید بوده و در سال ۳۴۵ از دنیا رفته است.
۷. همدون قصار که در نیشابور بوده و به سال ۲۷۱ فوت کرده است.
۸. سهل بن عبدالله تستری متوفای ۲۸۳ هجری.
۹. عباس بن حمزه نیشابوری متوفای سال ۲۸۸ هجری.
۱۰. ابو حمزه خراسانی متوفای ۲۷۰.
۱۱. ابوالحسن نوری که پدرش از اعیالی بغشور است (بغشور شهری است میان هرات و سرو) که به سال ۲۹۵ تا ۲۸۶ از دنیا رفته است.
۱۲. جنید بغدادی که در اصل از نهاوند بوده و در سال ۲۹۰ تا ۲۹۸ و یا ۲۹۹ فوت نموده است.
۱۳. نعمس بن الحسن الهمدانی از اهالی همدان که معاصر جنید بغدادی بوده است.

۱۴. شاه شجاع کرمانی که قبل از سال ۲۷۰ و یا ۳۰۰ هجری از دنیا چشم پوشیده است.

۱۵. ابو عثمان حیری نیشابوری متوفای ۲۹۸.

۱۶. طلحة بن محمد بن محمد الصباح النیلی الحیری متوفای ۳۰۲.

۱۷. یوسف بن حسین رازی متوفای سال ۳۰۳ یا ۳۰۴ هجری.

۱۸. علی بن سهل الاصفهانی معاصر جنید و عمرو بن عثمان مکی بوده است.

۱۹. علی بن شعیب اسقا که از حیره نیشابور و با ابو حفص معاصر بوده است.

۲۰. ابو عبدالله رجزی از مشایخ خراسان بوده و با ابو حفص مصاحبت داشته است.

۲۱. محمد بن فضل بلخی متوفای ۳۱۹ هجری.

۲۲. محفوظ بن محمود نیشابوری متوفای سنه ۳۰۳ یا ۳۰۴ هجری.

۲۳. ابو العباس احمد بن یحیی شیرازی استاد شیخ ابو عبدالله حنین بوده و بنید و سهل و رویم را دریافته بود.

۲۴. حسین بن منصور حلاج از بیضا (یکی از شهرهای فارس) بود و در سال ۳۰۳ به دار آویخته شد.

۲۵. عبدالله محمد خراز که از صوفیان ری به شمار می رفته است و قبل از سال ۳۲۰ از دنیا رفته.

۲۶. ابو العباس بن مسروق طوسی متوفای سنه ۲۹۹ هجری.

۲۷. ابو عبدالله محمد بن حنفی شیرازی متوفای سنه ۳۳۱ هجری.

۲. مذهب در دوره دوم تصوف

همانطوری که سابق براین نیز اشاره شد موضوع مذهب در

نهضت جدید تصوف چندان مورد توجه نبود و صوفیان این دوره به

اختلافات شدید مذهبی که در میان مسلمانان آن عصر در گرفته بود به دیده انتقاد می نگریستند و در حقیقت مقام طریقت را از این اختلافات برتر می پنداشتند و لذا تصوف در این دوره خود، در ردیف سایر مذاهب قرار گرفته و صوفیان مانند سایر فرق اسلامی فرقه مستقلی به حساب می آمدند.

مشایخ صوفیه در این عصر از نظر مذهب تعصب به خرج نمی دادند و می توان گفت که از نظر اصول و مبانی خاصی که داشتند نه تابع مذهب حنفی و حنبلی و شافعی و مالکی محسوب می شدند و نه پیرو اشاعره و یا معتزله و یا شیعه بودند.

چنانکه هیچکدام از پیروان مذاهب مذکور نیز آنها را از خود نمی شمردند و حتی آنان را محکوم به کفر و زندقه نیز می نمودند.

جنید بغدادی که نسبت به صوفیان دیگر این عصر معتدل و محافظه دار محسوب می شد بارها مورد تکفیر فقها و متشرعین واقع شد و وی را به زندقه نسبت دادند و همچنین سایر صوفیان این دوره نه از این نسبت هیچکدام در امان ماندند.

ولی از نظر عقیده ظاهراً معتقد به عقاید اهل سنت بودند و درباره هیچکدام از آنها نسبت تشیع در لثب مربوطه دیده نمی شود جز ابوحنیفه حداد که معتزله وی را از شیوخ شیعه امامیه به شمار آورده و نسبت زندقه به وی داده اند.

ولی امامیه از این مطلب ابا داشتند و از انتساب وی به خود تبری می جستند.

۳. کرامات و خوارق عادات

موضوع دیگری که در شرح حال صوفیان این دوره جلب توجه می کند یک سلسله کرامات و خوارق عاداتی است که بیولرانی نویسنده صوفیه آنها را در کتابهای خود به تفصیل نقل نموده اند.

این داستانها در پاره‌ای از موارد بقدری حیرت‌آور و شگفت‌انگیز است که انسان را به یاد اسطوره‌های سربوط به انسانهای ماقبل تاریخ می‌اندازد. بطوری که با هیچ عقل و منطقی سازگار نبوده و برای کسانی که پایبند به تعقل هستند غیرقابل هضم و مستحیل بنظر می‌رسد. تا آنجا که عده‌ای از صوفیان متأخر ناگزیر به جعلی بودن اغلب این داستانها اعتراف نموده و چنین توجیه کرده‌اند که اینگونه داستانها از طرف مخالفین تصوف بمنظور بدنام نمودن صوفیان و تخریب طریقه تصوف جعل و به‌مشایخ بزرگ صوفیه بسته شده است ولی نباید از نظر دور داشت که اغلب این داستانها در کتاب تذکرة الاولیاء نقل شده است که مؤلف آن خود از اقطاب و مشایخ بنام تصوف بشمار می‌رود.

در هر حال اصل تحقق کرامات و اعمال خارق‌العاده را صوفیه درباره سران خود مخصوصاً مشایخ این دوره به اتفاق پذیرفته‌اند و آنرا بعنوان حقیقتی از حقایق تصوف و سری از اسرار طریقت تلقی نموده‌اند و این موضوع از قدیمترین کتب موجوده صوفیه مانند *اللمع فی التصوف* و *رساله قشیریه* و *کشف‌المحجوب* کاملاً آشکار است و نویسندگان صوفیه درباره اقسام و کیفیات و موارد آن بتفصیل سخن گفته‌اند.

اینک برای نمونه چند مورد از کرامات مشایخ اولیه صوفیه را که در کتب صوفیه مانند *تذکرة الاولیاء* نقل شده است از نظر می‌گذرانیم: روزی یکی بر بایزید وارد شد و از حیا سؤال نمود شیخ جواب داد آن کس آب شد مردی درآمد آبی زرد دید گفت، یا شیخ این چیست؟ گفت: یکی از درد درآمد و سؤالی از حیا پرسید و من جواب دادم طاقت نداشت چنین آب شد در اثر شرم.

سهل بن عبدالله تستری ابتدا هر شبی به وقت سحر یکبار روزه می‌گشود تا آنکه هر سه شبانه روز به یکبار اکتفا نمود سپس هر پنج

شبانہ روزی یکبار بعد ہر ہفت شبانہ روز و پس از مدتی بہ بیست شبانہ روز و بالاخرہ بہ ہفتاد شبانہ روز یکبار رسانید۔

سہل بن عبداللہ تستری گفت سردی از ابدال بر من رسید و با او صحبت کردم و از من مسائل می پرسید از حقیقت و من جواب می گفتم تا وقتی کہ نماز بامداد بگزاردی و بہ زیر آب فروشدی و بہ زیر آب نشستی تا وقت زوال و چون اخی ابراہیم بانگ نماز کردی او از زیر آب بیرون آمدی یک سرسوی بر وی ترنشدہ بودی و نماز پیشین گزاردی پس بہ زیر آب درشدی و از آن آب جز بہ وقت نماز بیرون نیامدی مدتی با من بود ہم بدین صفت کہ البتہ هیچ نخورد و با هیچکس نشست تا وقتی کہ برفت۔

جنید در خانہ نشستہ ہمہ شب اللہ اللہ می گفت حکایت وی با خلیفہ گفتند کہ خلق بہ سخن او در فتنہ می افتند خلیفہ کنیز بی داشت بہ جمال او کسی نبود خلیفہ عاشق او بود دستور داد تا او را بہ لباس فاخر بیاراستند و پیش جنید فرستادند و گفتند خود را بروی عرضہ کن و حجاب بردار پس کنیز پیش شیخ آمد و آنچه دستور دادہ بودند انجام داد جنید را بی اختیار چشم بر وی افتاد و هیچ جواب نداد ناگہان جنید سر بر آورد و آہی کشید و در کنیزک دمید و در همان حال آن کنیز جان بداد خلیفہ را از این جریان آگاہی دادند آتش در جان او افتاد آنگاہ پیش جنید آمد و گفت یا شیخ آخر چطور دلت یاری داد چنین صورتی را بسوختی؟ جنید گفت ای امیر المؤمنین ترا شفقت بر مؤمنان چنین است کہ خواستی تارباضت چہل سالہ مرا بداد دمی مکن تا نکنند۔

نقل است از مریدی ترک ادبی صادر شد سفر کرد بہ مجلس شونیزہ بنشست جنید را روزی گذر بہ آنجا افتاد روی نگریست آن مردہ در حال از ہیبت شیخ بیفتاد و سرش بشکست و خون روان شد از

هرقطره نقش الله پدید آمد آنگاه جنید با وی سخن گفت در حال جان بداد.
ابوسعید خراز گفت روزی به صحرا سی رفتم ده سگ درنده به من
حمله کردند چون نزدیک آمدند روی به مراقبت نهادم ناگهان سگی
سفید در آن میان برایشان حمله نمود و همه را از من دور کرد و از من
جدا نشد تا آنکه دور شدم نگاه کردم سگ را ندیدم.

ابوالحسن نوری را از آن جهت نوری می گفتند که چون در شب
تاریک سخن گفتی نور از دهان او بیرون آمدی چنانکه خانه روشن
شدی و نیز شبها از صومعه او نوری به بالا می درخشید.

نقل است شبی اهل قادسیه شنیدند که دوستی از دوستان خدای
خود را در وادی شیران باز داشته است او را دریا بید مردم جمله بیرون
آمدند و به وادی سباع رفتند دیدند نوری گوری کنده در آن نشسته
و شیران به گرد او نشسته اند پرسیدند چرا چنین کردی گفت آرزوی خرما
در خود احساس کردم در این وادی فرو آمدم تا شیران مرا بدرند تا
دیگر نفس من خرما آرزو نکند.

شبلی گفته در بیابانها می گشتم به انجیر بنی رسیدم دست دراز
کردم تا بخورم از آن انجیر بن آواز آمد که عهد خود را نگهدار و از
من مخور که من ملک یهودی ام.

حلاج در دکان حلاجی به انگشت اشاره می کرد پنبه به یک سو
می شد و پنبه دانه بسوی دیگر از این روی وی را حلاج نام کردند.
نقل است یکی نزدیک حلاج آمد عقربی دید گرد او می گردد
قصه کشتن کرد حلاج گفت دست از وی بدار که دوازده سال است
او ندیم ماست و گرد ما می گردد.

حلاج با چهارصد صوفی روی به بادیه نهاد چون روزی چند
برآمد چیزی نیافتند حلاج را گفتند ما را سربریان لازم است گفت بنشینید
پس دست از پس می کرد و سری بریان کرده و دو قرص به یکی می داد

تا چهارصدسری بریان و هشتصد قرص بداد بعد از آن گفتند ما را رطب
می باید برخاست گفت مرا اینغشانید رطب از وی می بارید تا سیر بخوردند.
چون عشق و شور بر شبلی غلبه کرد خویشتن را در دجله انداخت
دجله موجی بر آورد و او را بر کنار افکند بعد از آن خویشتن را در آتش
افکند آتش در او کار نکرد و جائی که شیران گرسنه بودند خویشتن
را پیش آنها انداخت همه از او بر میدند خویشتن از سر کوهی فرو
گردانید باد او را گرفت و بر زمین نشانند.

نقل است یک بار پای او را به سنگ بشکستند هر قطره خون نه
از وی بر زمین می چکید نقش الله می شد.
نقل است که گفت چون به بازار می گذرم بر پیشانی خلق سعید
و شقی نوشته بینم.

نقل است که یک روز جنید با اصحاب نشسته بود پیغامبر (ص)
را دیدند که او در درآمد و بوسه بر پیشانی شبلی داد و بر رفت.
نقل است که شبلی گفت روزی پایم شکست و در بلی فرو رفت
آب بسیار بود دستی نامحرم دیدم مرا به کنار کشیده نگاه کرد شیطان
بود گفتم ای ملعون طریق تو دست زدن است نه گرفتن گفت آن مردان
را دست زدم که ایشان سزاء آند من در غوغای آدم زخم خورده ام
در غوغای دیگری نیافتم تا دو نشود.

۱. این داستانها از تذکرة الاولیاء و نفحات الانس با مختصر تغییر و تلخیص
نقل شده است طالبین می توانند برای مزید اطلاع به شرح حال هر کدام از
صوفیان مذکور مراجعه کنند.

پایان دوره دوم (۳۵۰-۴۰۰ هـ)

عصر تدوین تصوف

در اوایل قرن چهارم هجری با فوت جنید بغدادی و حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی و سایر هواداران و بنیانگذاران نهضت جدید تصوف، منحنی تکاملی تصوف به پایان رسید و سیر تکاملی آن متوقف و از حرارت و رونق اولیه نهضت به میزان قابل ملاحظه‌ای کاسته شد. ولی با در نظر گرفتن موقعیتی که تصوف در برابر سایر مذاهب اسلامی و افکار عمومی مسلمین داشت می‌توان گفت که با ظهور این فترت (که تا اواخر این قرن ادامه داشت و بعضیها آن را به عنوان انحطاط و شکست تلقی نموده‌اند) نه تنها طریقه تصوف در میان جامعه وسیع مسلمین آن عصر دچار شکست نگردید بلکه بیش از پیش براستحکام و عمق و نفوذ آن افزوده شد و موجب آن گردید که تصوف برای تحولات دیگری که در انتظار داشت و بنا به مقتضیات و عوامل مختلف غیرقابل اجتناب بود. آمادگی بیشتری پیدا کرده بتواند استقلال و موقعیت خود را علی‌رغم خطری که از ناحیه فقها و عامه مسلمین اساس آن را تهدید می‌کرد حفظ نماید.

وبه همین جهت بود که با سپری شدن این فترت کوتاه یعنی از

قرن پنجم بار دیگر سیر تکاملی تصوف بسرعت آغاز گردید و در طی قرنهای پنجم و ششم و هفتم یک سلسله تحولات و تطورات پیگیری در آن به وقوع پیوست و رونق و نفوذ و توسعه صوفیگری با آب و رنگ هرچه جالبتر و ذوقیتر به حد اعلائی خود رسید و به صورت لطیفترین افکار شاعرانه در قالب اشعار و غزلهای سحرآمیز جلال الدین رومی و شیخ فریدالدین عطار و سنائی و خاقانی و شیخ محمود شبستری جلوه نمود.

در هر حال نهضت صوفیگری گرچه در قرن چهارم از سیر تکاملی بازماند ولی در مقابل، این خصوصیت را داشت که عدّه زیادی از صوفیان ایرانی پس از تکمیل مراحل سلوک و تصوف در مکتب جنید به نواحی مختلف ایران از قبیل فارس، ری، بلخ، مرو، شیراز، نیشابور، آمل، خرقان، طوس، تستر، کردان پراکنده شده به ارشاد و اشاعه صوفیگری پرداختند و با انتشار تصوف در ایران ذوق و ابتکار خلاقه ایرانی نیز بر آن افزود شده مانند مرکبی که از سنگلاخها و راههای کوهستانی به جاده هموار و صافی رسیده و به دست سوار نارآزموده ای افتاده باشد در کمال سهولت و سرعت پیشرفت و رونق یافته سیر تکاملی دامنه داری را آغاز نمود.

از صوفیان ایرانی معروف این قرن ده در نقاط مختلف ایران به ارشاد و تعلیم مسلک تصوف اشتغال می ورزیدند می توان اشخاص زیر را نام برد:

ابوعبدالله حنیف شیرازی متوفای ۳۳۱ در فارس.

ابوالقاسم نصرآبادی متوفای ۳۷۲ در نیشابور.

مؤمل جصاص معاصر ابوعبدالله حنیف در شیراز.

ابوعبدالله تروغبذی متوفای ۳۵۰ در طوس.

ابوالقاسم الحقری متوفای ۳۶۸ در نیشابور.

ابونصر سراج متوفای ۳۷۸ در طوس.

شیخ ابوالفضل سرخسی مرید ابونصر سراج در سرخس.
شیخ ابوالعباس قصاب در اواخر قرن چهارم زندگی می کرده
در آمل.

شیخ احمد نصر در اواخر قرن چهارم زندگی می کرده در نیشابور.

ابوعلی دقاق متوفای سال ۴۰۵ هجری در نیشابور.

شیخ ابوالقاسم بشر یاسین متوفای ۳۸۰ در سهند.

شیخ عبدالرحمن السلمی متوفای ۴۱۲ در نیشابور.

ابوبکر وراق ترمذی معاصر ابوعبدالله حنفی در بلخ.

از بیانات گذشته این نکته نیز دستگیر شد که صوفیگری در قرن
چهارم خصوصیات و امتیازات علیحده‌ای از نظر ماهیت تصوف و روش
صوفیگری نداشته و در حقیقت پرتو و انعکاسی از همان نهضت تازه‌ای
بود که به دست امثال جنید بغدادی و بایزید بسطامی و شبلی در اواخر
قرن سوم هجری برپا شده بود و مشایخ بزرگ این عصر همه دست
پرورده جنید و معاصران وی بوده‌اند و نسبت به اساتید و شیوخ خود
عظمت و ابهت فوق‌العاده‌ای قائل بودند و شاید متوقف ماندن سیر تکاملی
تصوف در قرن چهارم معلول همین حسن نظر و عظمت فوق‌العاده‌ای
بود که صوفیان این عصر نسبت به مشایخ خود قائل بودند بطوری که
تمام افکار و اراده آنها در برابر این عظمت مقهور و مسخر گشته و
ابتکار را از دست آنها ربوده بود.

مهمترین تالیفات صوفیه این قرن

ولی باوجود این، خصوصیت بسیارشایان توجهی در نیمه دوم
قرن چهارم هجری دیده می‌شود که به لحاظ اهمیت فوق‌العاده‌ای که
دارد این قسمت را از سایر قسمتهای دوران دوم ممتاز و نمایانتر ساخته

و بدان اهمیت فراوانی بخشیده است.

خصوصیت مزبور این است که در این عصر تصوف بصورت تدوین درآمده و اصول و قوانین آن بطور منظم و مرتبی به رشته تحریر درسی آید و نیز مشایخ صوفیه طبقه بندی شده و شرح حال آنها نوشته می شود و در ضمن نویسندگان صوفی این عصر درباره اصول عقاید و مبانی تصوف به بحث و تحقیق پرداخته و برای توفیق و تطبیق آنها با عقاید و موازین شریعت اسلامی دست به تأویل و تفسیر کتاب و سنت زده و در این باره کوشش فراوانی به خرج می دهند.

البته ممکن است این تحول بزرگ در تاریخ تصوف این عصر از نظر ماهیت تصوف و تطورات آن چندان قابل ملاحظه تلقی نگردد زیرا که تغییر اساسی مهمی در ماهیت تصوف نبخشید ولی تردیدی نیست که تحول مزبور از نظر ادبی و شناسائی ماهیت و چگونگی صوفیگری آن زمان و همچنین از نظر تنظیم اصول و قوانین تصوف و دسته بندی آنها و معرفی شخصیت فکری و روش عملی سران اولیه تصوف بسی شایان توجه و حائز اهمیت، می باشد.

یکی از مهمترین کتابهایی که در این عصر تألیف شده کتاب *اللمع فی التصوف* است که مؤلف آن ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی یکی از سران بنام صوفیه قرن چهارم محسوب می شود.

ابونصر از سران اولیه تصوف سری سقطنی و سهل تستری رادبده بود و وی را صوفیه طاووس الفقرا نامند و به ریاضت های شاقه و کرامات عجیبه یاد می کنند.

۱. به صفحات الانس، صفحه ۲۸۳ و تذکرة الاولیاء، جلد دوم، صفحه ۱۵۴ مراجعه شود باید دانست که موضوع ملاقات ابونصر با سری سقطنی و سهل تستری بسیار بعید بنظر می رسد گویانکه در تذکرة الاولیاء و صفحات الانس نیز از آن یاد شده است چه فاصله بین تاریخ وفات سری سقطنی و ابونصر

شیخ ابونصر در کتاب نامبرده ضمن تحقیق در مبانی و عقاید و آداب عملی تصوف همه جا به آیات قرآن و احادیث منقولہ تمسک نموده، بین طریقت و شریعت توفیق می دهد و کرامات و اعمال خارق العاده برای صوفیان اولیه نقل می کند و قسمتی از شطحیات صوفیه را توجیه و پاره ای از اصطلاحات عرفانی تصوف را تفسیر می نماید.

دیگر کتاب معروف التعرف لمذهب التصوف است که توسط ابوبکر محمد بن ابراهیم نجاری (متوفای سال ۳۸۰ یا ۳۹۰ هجری) در نیمه دوم قرن چهارم به نگارش درآمده است.

اهمیت این کتاب از نظر شناسائی مسلک تصوف به اندازه ای است که مشایخ صوفیه درباره آن گفته اند «لولا التعرف لما عرف التصوف» اگر کتاب تعرف نبود هرگز تصوف شناخته نمی شد!

و نیز کتاب دیگری به نام قوت القلوب فی معامله المحبوب تألیف ابوطالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی است که بقول جامی در نفحات الانس این کتاب مجمع اسرار طریقت است و گفته اند که در اسلام یکچنین کتابی در دقایق طریقت تصوف نوشته نشده است. نامبرده از مکه برخاسته آنگاه مدتی در بصره بوده و سپس در بغداد رحل اقامت افکنده است. وی در سال ۳۸۶ بدرود زندگی گفته است^۱.

کتاب دیگری که بیشتر به اهمیت تاریخی این عصر افزوده است کتاب طبقات الصوفیه تألیف ابوعبدالرحمن محمد بن الحسین السلمی النیشابوری است که نورالدین عبدالرحمن جامی متوفای سال ۸۷۷ هجری آن را از زبان هروی که به اسلاء خواجه عبدالله انصاری برشته تحریر درآمده بود ترجمه نموده و با افزون طبقات و مشایخ بعد از عصر عبدالرحمن

→
 (۲۵۳-۳۷۸) صدویست و پنج سال و همچنین بین وفات سهل تستری و ابونصر (۲۸۳-۳۷۸) نود و پنج سال فاصله است.

۱. نفحات الانس، ص ۱۲۱.

السلمی به آن، کتاب نفحات الانس را تألیف کرده است^۱.
 عبدالرحمن سلمی در حدود صدتن از مشایخ نامی صوفیه را که
 در قرنهای دوم و سوم و چهارم می زیسته اند در این کتاب نام برده و
 شرح حال آنها را نوشته است. یکی از مشخصات مهم این کتاب این
 است که سلمی در تحریر بیوگرافی مشایخ خود تنها به نقل کرامات
 و اقوال و افعال آنها اکتفا ننموده نسبت به جهات تاریخی نیز عنایت،
 بخرج داده است. بدین معنی که مشایخ صوفیه را بر پنج طبقه تقسیم
 نموده، هر طبقه را عبارت از جماعتی قرار داده است که در عصر واحد
 و یا در ازمئه متقاربه زندگی می کرده و سرجمع و سرشد صوفیان آن زمان
 بوده اند و در هر طبقه نیز نام بیست تن از مشایخ و بزرگان صوفیه را یاد
 کرده است^۲.

همانطوری که گفته شد موضوع مهمی که در سه کتاب سابق-
 الذکر یعنی اللامع وقوت القلوب والتعرف جاب توجه می نند ترتیب
 و تنظیم خاصی است که در تشریح اصول و قوانین و آداب تصوف سرعی
 شده و تصوف بصورت مراحل و مقامات و احوال معین و مشخصی درآمده است.
 اینک ما بمنظور نشان دادن رشد تصوف در دوره دوم تاریخ
 پیدایش آن و شناسائی میزان طبقه بندی و تنظیم اصول و مبانی و آداب
 صوفیگری که از خصوصیات این عصر می باشد مراحل سلوک و مقامات
 و احوال سالک را بر طبق آنچه ابونصر سراج در کتاب اللامع فی التصوف
 آورده است در اینجا بطور اختصار می آوریم.

و پویندگان و پژوهشگران را که علاقه مند به ادامه این راه
 هستند به مطالعه کتابهای نامبرده شده ارجاع می دهیم و این نکته را
 در پایان این مرحله از بحث یاد آور می شویم آنچه که از تصوف و گرایشهای

۱ و ۲. به نفحات الانس ص ۴-۳ مراجعه شود.

عرفانی در بستر تاریخ بازمانده است تنها مسائلی است که در کتابهای پیشین آمده است و از طریق کتابت و قرائت به رهروان طریقت تصوف و عارفان انتقال یافته است و اما اسرار دیگری که بطور سینه بسینه از مشایخ صوفیه و عرفای بزرگ به تربیت شدگان و شاگردانشان رسیده است بیرون از این مقال و خارج از طور بحث ماست.

گرچه عرفائی چون خواجه عبداله انصاری سعی کرده اند همه گفتنیها را در زمینه تصوف و عرفان بازگو کنند و حتی کتابی چون منازل السائرین را برای تدریس علم تصوف برشته تحریر در آورند ولی بسیاری از اسرار تصوف و عرفان در این میان همچنان در سینه ها مانده و با صاحبان دل دفن گردیده است.

مهمترین مسائل عرفانی در اللمع فی التصوف

ابونصر عبدالله بن علی طوسی معروف به سراج در قرن چهارم هجری تحت شرایطی کتاب اللمع فی التصوف را نوشت که با رونق تصوف و ازدیاد صوفیان مسلک تصوف از طرف فقها سخت مورد انتقاد قرار گرفته بود و از سوی دیگر بدلیل گسیختگی گروههای صوفیه و عدم ارتباط صوفیان دور از هم با یکدیگر ناهمانگی و بی انسجامی در آراء و معتقدات صوفیه دیده می شد.

از اینرو سراج از اولین کسانی بود که ضمن تدوین آراء صوفیه به آرائه مستندات شرعی مسلک تصوف پرداخت و بطوریکه در مقدمه اللمع آمده است وی پس از استخاره با قرآن آراء صوفیان را جمع آوری و مهمترین اصول اعتقادی و اساس مذهب آنها را تدوین نمود و اخبار و آثار و اشعار و سؤال و جوابها و مقامات و احوال تصوف را گردآوری کرد تا محبت مردم را به این گروه جلب نماید و از خشم و نفرت دشمنان آنان بکاهد و از این طریق صوفیان حقیقی را با مدعیان دروغین

تصوف بازشناساند زیرا تعداد کسانی که خود را بهزی اهل تصوف درآورده و شبیه صوفیان نموده‌اند زیاد شده و هر کدام با تألیف کتابی نظرات و آراء شخصی خود را به مشایخ صوفیه نسبت داده و امر را مشتبه کرده‌اند و به گفته‌های سوهون بسنده نموده‌اند درحالیکه صوفیان حقیقی بین علم و حقیقت و عمل همواره جمع نموده‌اند ولی او (سراج) مقید است که چیزی برگفتار و احوال متقدمین صوفیه نیفزاید و از پیش خود چیزی نگوید^۱.

سراج بدین منوال نخست علم تصوف و مذهب صوفیه را در کتاب خود بیان می‌کند و سپس از طبقات محدثین و فقیها و انواع علوم آنها سخن بمیان می‌آورد و آنگاه به طبقات صوفیه و علوم و آثار آنها می‌پردازد و ویژگیهای تصوف و علوم اختصاصی صوفیان را مطرح می‌کند و مستندات شرعی این ویژگیها و علوم اختصاصی را بررسی-شمرد و آنها را جزء علوم دینی می‌شمارد و بر تخصص در رشته‌های علوم دینی تأکید می‌ورزد و ارجاع هر رشته از علوم دین را به اهل و متخصص آن الزامی قلمداد می‌کند و صوفیان را متخصص علم باطن شرع می‌شمارد و مؤمن و عارف را از یکدیگر جدا می‌سازد.

وی ضمن بیان احوال و مقامات اهل باطن و عرفا آیات قرآن را طبق معتقدات صوفیه تفسیر می‌کند و آراء و عقاید آنها را مستنبط از قرآن و اشارات و رموز آیات الهی می‌شمارد و صوفیان را پیروان راستین سیره رسول خدا (ص) و صاحبان رأی مستقیم و استنباط درست از سنت و حدیث پیامبر (ص) معرفی می‌کند.

ابونصر سراج برای تحکیم مستندات شرعی مذهب تصوف صحابه را نیز اهل عرفان و باطن و از زمره صوفیان اولیه می‌داند و در این راستا تقید صوفیان را به آداب ظاهری شرع توضیح می‌دهد و از

۱. اللمع فی التصوف، چاپ لیدن، صفحه ۴-۳.

اختلاف نظر در اقوال و آراء صوفیان سخن بمیان می آورد و در فصل دیگری از کتاب خود شرح مفصلی از سماع و آداب آن و وجد و صفات واجدین و کرامات اولیاء و مقامات اهل حق بمیان می آورد و کلمات مشکل و اصطلاحات صوفیه را شرح می دهد و فصلی را هم به بیان شطحیات صوفیه اختصاص می دهد و سخنانی را که به ظاهر مخالف شرع و عقل بوده ولی باطن آنها منطبق با موازین شرعی و عقلی بوده است توجیه می کند و در پایان اشتباهاتی را که در این زمینه رخ داده است بتفصیل مورد بحث قرار می دهد.

مهمترین مسائل

در میان مسائلی که ابونصر سراج در کتاب اللمع آورده است، سه موضوع اساسی بیش از مسائل دیگر حائز اهمیت است. زیرا با مطالعه این موضوعات اصلی می توان تصوف را آنگونه که در قرن چهارم هجری مطرح بوده است شناخت.

مسائل اساسی اللمع عبارتند از:

۱. احوال و مقامات صوفیه.
۲. مستندات شرعی تصوف از کتاب و سنت.
۳. شطحیات صوفیان.

ابونصر سراج در کتاب خود بتفصیل در توضیح مسائل فوق سخن گفته است و ما در اینجا به آن مقدار که در شناخت تصوف در قرن چهارم هجری مؤثر و ضروری است اکتفا می کنیم و علاقه مندان به بحث بیشتر را به خود کتاب ارجاع می دهیم.

۱. احوال و مقامات صوفیه در اللمع

به اعتقاد متقدمین صوفیه منظور از مقام عارف عبارت از مقام

و موقعیتی است که بنده در برابر خدا در جمع حالات خود از جمله عبادتها و مجاهدتها و ریاضتها و انقطاع به خدا احراز و احساس می کنند و مفهوم حال عبارت از آن حالتی است از صفا که به دل عارض می گردد و برخی هم حال را همان ذکر خفی دانسته اند^۱.

توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا، توکل و امثال آن از جمله مقامات تصوف است و حالاتی چون مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین از مراتب حال شمرده می شود.

مقامات عارف و صوفی بستگی به مجاهدات و عبادات و ریاضات او دارد ولی حالات این چنین نیستند وقتی حالات بردل عارض شوند جوارح و اعضای آدمی راحتی یابند. حالات زودگذرند ولی مقامات پایدار و نیز مقامات اکتسابی است ولی حالات بدون اختیار برقلب عارف و صوفی وارد می شود.

ابونصر سراج در توضیحاتی که درباره هر کدام از مقامات و حالات می آورد چندان تقیدی بر سرزبندی بین دو اصطلاح مزبور ندارد و گاه از مقام هم به حال تعبیری کند از آن جمله در بیان مقام زهد می گوید: زهد پایه احوال پسندیده و منازل نیکوست و آن نخستین کم خداجویان و از غیر خدا بریدگان است^۲.

مقام توبه: مقامات صوفی از توبه آغاز می شود و توبه در اصطلاح اهل باطن عبارت است از بازگشتن از هر چیزی جز خدا براساس این تفسیر بوده است که ذوالنون گفته است گناهان مقربین حسنات ابرار است و دیگری بر آن افزوده است که: رناء عارفان اخلاص

۱. اللمع فی التصوف، ص ۴۱.

۲. همان منبع، ص ۴۲.

۳. ایضاً، ص ۴۶.

۴. ایضاً، ص ۴۴.

سردین است زیرا عارف حتی از ملاحظه و التفات به اطاعت و عبادت‌های
قربی و حالات اولیہ اعمال عبادی خود نیز تائب است و این توبہ
کجا و توبہ از گناہ کجا؟

مقام ورع: ورع در تصوف تنها بمعنی خودداری از مشتبهات
و حلال و حرام مشتبه نیست بلکه منظور از آن عبارت است از خود-
داری از ہر چیزی کہ دل در برابرش مردد می‌شود و بہ ہنگام ارتکاب
آن ہیجان پیدا می‌کند و ہر چیز کہ دل را بیازارد گناہ است.^۱
سہل بن عبدالہ می‌گوید: حلال آن چیزی کہ با آن نتوان خدا
را معصیت کرد و مفہوم این سخن آن است کہ از غیر آنچه کہ انسان
را در عبادت خدا یاری دہد باید اجتناب نمود.

مرحلہ بالاتر ورع کہ اختصاص بہ واجدین دارد باز داشتن دل
از ہر چیزی است کہ آن را از یاد خدا باز می‌دارد چنانکہ سلیمان
دارانی گفت: ہرآنچہ کہ دل ترا لغو خدا مشغول کند شوم و بر تو گناہ
است و شبلی گفت ورع باز داشتن دل از ہر نوع تشتت خاطر است گرچہ
یک لحظہ باشد.^۲

مرحلہ اول ورع عموم است و مرحلہ دوم آن ورع خصوص و
مرحلہ سوم ورع خاص الخاص است و ورع در ہر حال زہد را طلب
می‌کند.

مقام زہد: زہد اساس احوال صوفیان است ہر سلوکی بر پایہ
زہد نباشد نافرجام است جنید در تعریف زہد گفتہ است: زہد آن است
کہ دست آدمی از مال تہی باشد و دل آدمی از طمع بہ آن.^۳
ولی این مرحلہ از زہد از آن مبتدیان است و مرحلہ دوم زہد

۱. ایضاً، ص ۴۵.

۲. ایضاً، ص ۴۶.

۳. ایضاً، همان صفحہ.

که صاحبان آن را متحققان در زهد می نامند عبارت از آن است که رویم ابن احمد گفته است: رها شدن از حظوظ نفس نسبت به هر آنچه که در دنیاست. در این مرحله زاهد حتی از حظ راحتی از دنیا و مورد ستایش قرار گرفتن نیز آزاد می شود. مرحله سوم زهد از آن کسانی است که هرگاه یقین داشته باشند که همه دنیا سال مشروع آنهاست و خداوند هیچ حساب و کتابی درباره تصرف آنها در دنیا نخواهد داشت و هیچ مقاسی را برای آنها نزد خدا از میان نخواهد برد با همه این احوال دست و دل به دنیا آلوده نمی سازند زیرا عارف مشغول به خداست و بغیر خدا توجه نمی کند و این مقام مقتضی فقر است.

مقام فقر: ابو عبدالله بن جلاء گفت معنی فقر آن است که آستینهایت را بتکانی و به دیوار بزنی آنگاه بگویی معبودم خداست^۱. صوفیان به معطی بسنده کرده اند و از عطایش گذشته اند چنانکه ابوعلی رودباری گفت که نیاز صوفیان زیان نرساند زیرا که خدا وجود آنهاست^۲.

مقام صدیقین در فقر آن است که حریری گفته است عارف معدوم را طلب نمی کند تا موجود را از دست ندهد^۳ و فقر همواره صبر را بدنبال دارد.

مقام صبر: صبر سه مرحله دارد، برخی متصبرند و بعضی صابر و برخی صبار و صبر حقیقی صبر مع الله نیست بلکه آنگونه که شبلی از عارفی شنید که صبر آن است که عارف از خدا صبر کند^۴. ذوالنون می گوید از عارفی عیادت کردم و گفتم در ادعای

۱. ایضاً، ص ۴۷.

۲. ایضاً، ص ۴۸.

۳. ایضاً، ص ۴۹.

۴. ایضاً، ص ۵۰.

محبت صادق نیست کسی که صبر برآزار محبوب نداشته باشد و او گفت بلکه صادق نیست مدعی محبت اگر به آزار دیدن از محبوب احساس لذت نکند.

و اما صبار کسی است که صبر او در راه خدا و برای و با خدا باشد و از صبر هم صبر نماید، بطوریکه اگر همه مصائب بر او نازل شود او را ناتوان نکند و حال او را تغییر ندهد^۱. و صبر واقعی توکل را ایجاب می کند.

مقام توکل: توکل نیز سه درجه دارد، منزل اول توکل از آن مؤمنین است و در این مرحله مؤمن بدن خود را به عبادت واسی دارد و قلب به رب می سپارد و بقدر کفاف مطمئن می شود اگر داشت شکر بجا می آورد و اگر نداشت صبر می کند و به مقداری که دارد رضایت می دهد.

دوالنون در این باره گفت: توکل آن است که انسان تدبیر خویش را واگذارد و از حول و قوه خویش بیرون آید^۲.

و اما توکل خواص آن است که حتی در توکل نیز توکل به خدا کند و سبب توکل نیز خدا باشد آنطور که یکی از عرفا گفت که توکل سرگ نفس به هنگام از میان رفتن لذت های او از اسباب دنیوی و اخروی است و سهل بن عبدالله نیز گفت توکل حقیقی است که جز برای اهل قبور شایسته نیست^۳.

و اما مرحله سوم که توکل خاص الخاص است به آنگونه است که شبلی گفته است آنچه برای خدا باش گوئی هرگز نیستی برخی گفته اند حقیقت توکل آن است که کسی را بر کمال ندانی زیرا کمال

۱. ایضاً، ص ۵۰.

۲. ایضاً، ص ۵۲.

۳. ایضاً، ص ۵۳.

فقط از آن خداست و بعضی نیز گفته‌اند اگر کسی بخواهد به حقیقت توکل برسد باید قبری برای خویش بکند و خود را در آن دفن کند و دنیا و اهل دنیا را بکلی فراموش نماید^۱. توکل موجب رضاست.

مقام رضا: قناد گفت رضا سکونت دل بر مسیر قضاء الهی است و جنید گفت رضا دست شستن از اختیار در زندگی است و برای اوزندگی در سختی و آسودگی یکسان باشد.

برخی از این مرحله گذشته و رضا را مقامی دانسته‌اند که عارف رضای خدا را از وی و رضایت خود را از خدا مشاهده می‌کند.

ابوسلیمان دارانی گفته است: اعمال خلق آن چنان نیست که خدا را راضی و یا خشمگین سازد بلکه خدا از تسانی رضایت دارد و آنها را به رفتار اهل رضا و اسی دارد و بر مردمی خشمگین گشته و آنها را به اعمال اهل سخت مبتلا نموده است^۲.

آخرین مقام: ابونصر سراج در پایان بیانات خود در رابطه با مقامات عارف و صوفی می‌افزاید: مقام رضا آخرین مرتبه مقامات صوفیان است و بعد از این مقام احوالی بر قلوب اهل باطن وارد می‌شود که آنها را بر غیبها مطلع می‌سازد و باطن آنها را صفا و جلا می‌بخشد و حقائق احوال را بر آنها مکشوف می‌دارد^۳.

حال مراقبت: حقیقت مراقبت آن چنان است که رسول خدا (ص) فرمود: خدا را عبادت کن آنچنانکه گوئی او را می‌بینی زیرا اگر تو او را نبینی او ترا می‌بیند.

حسن بن علی داسعانی گفت: بر تو باد که باطن خویش را مراقب باشی زیرا خدا بر اسرار باطنها و پنهانیهای دل آگاه است^۴.

۱. ایضاً، ص ۵۳.

۲ و ۳. ایضاً، ص ۵۴.

۴. ایضاً، ص ۵۵.

حالات مراقبت بر سه گونه است: گونه اول همان است که حسن- ابن علی داسعانی گفت و آن حالت مبتدیان است، و نوع دوم آن است که احمد بن عطا گفت که بهترین شما آن کسی است که حق را با حق مراقبت کند در فانی شمردن هر چه غیر حق است در حق، و حالت سوم حال بزرگان از اهل مراقبت است زیرا آنان خدا را مراقبت کنند و از خدا می طلبند که آنها را مراقبت نماید زیرا خدا بندگان خاص خود را به خودشان وا نمی گذارد (و هو تبولی الصالحین).

حال قرب: حال قرب از آن بنده ای است که با دل خویش قرب خود را به خدا مشاهده نماید و در تمامی حالات با قرب به خدا تقرب جوید و این حالت سه مرتبه دارد:

مرحله اول: تقرب به خدا با انواع عبادتها و اطاعتها چون می دانند خداوند به حال آنها آگاه و از هر چیز به آنها نزدیکتر است.

مرحله دوم: تقرب خواص است و آن چنان است که عامر بن- عبدالعیس گفت: به هیچ چیز ننگریستم مگر آنکه خدا را به آن نزدیکتر دیدم از خودم.

جنید گفت: خداوند به همان اندازه به دلی نزدیک می شود که آن دل خود را به خدا نزدیک می کند پس بنگر دل به کدام نزدیک داری؟

مرحله سوم: که حال به پایان رسیده هاست بدان گونه است که ابو حسین نوری گفته است: قرب القرب در معنی مورد اشاره ما همان بعد البعد است، و ابو یعقوب سوسی گفت: مادام که در اندیشه قرب است قریبی حاص نگردد تا آنکه از قرب نیز با قرب غافل شوی.

حال محبت: اهل قرب با حقیقت ایمان عنایت و هدایت الهی را در حق خود می نگرند و با احساس حب خدا آنها نیز محبت خدا را

۱. ایضاً، ص ۵۷.

می یابند و اهل محبت بر سه گونه اند:

حالت اول: محبت همان محبت عامه مردم است که از احسان خدا ناشی می شود این حالت چنان است که سمنون گفته است نه محبت صفاء دل با دوام ذکر است زیرا کسی که چیزی را دوست بدارد یاد آن را زیاد دارد.

حالت دوم: محبتی است که از نگاه دل به غناء الهی و جلال و عظمت و قدرت او ناشی می شود و این حالت از آن صادقین است و اثر آن چنانکه از ابو حنین نوری نقل شده در رسیدن سترها و پرده ها و کشش کردن اسرار و نهانیهاست، یک جرعه از این محبت به همه لذتهای ارزد. ابراهیم خواص گفت: محبت نابود کردن ارادات و سوزانیدن همه صفات و نیازهاست^۱.

حالت سوم: خاص صدیقین و عارفان بزرگ است که از معرفتشان به حب الله بدون علت و سبب ناشی می شود آنها به خدا محبت می ورزند بدون آنکه علتی بر آن باشد و اثر این نوع محبت، چنان است که ذوالنون گفته است: محبت صاف و بی تدورت و بی پیرایه خداوند آن است که محبت از دل و جوارح بیفتد تا آنکه در آنها محبتی نباشد و همه چیز در دیدار با خدا و برای خدا باشد، این است محبت داشتن خدا. ابو یعقوب سوسی گفت کسی طعم محبت خدا را نمی چشد مگر آنکه از دیدن محبت بیرون آید و به دیدار محبوب بسنده کند چنین عارفی محبتی است بدون محبت و این است معنی آن حدیث که فرمود:

فاذا اجبته كنت عينه الذي يبصر به و سمعه الذي يسمع به و يده الذي يبطش به^۲.

حال خوف: حالت قرب در برخی محبت می آفریند و در دل بعضی دیگر ایجاد خوف می کند زیرا دل اگر در حالت قرب لطف و محبت

۱. ایضاً، ص ۵۸.

۲. ایضاً، ص ۵۹.

خدا را بنگرد احساس محبت، می کند و اگر عظمت و هیبت خدا را ببیند احساس خوف و حیا و وجل می کند.

خوف را سه حالت است؛ حالت اول: خوفی است که با ایمان قرین است و این همان اضطرابی است که از علم به قدرت و سطوت معبود حاصل می شود و حالت عامه مؤمن مردم است.

حالت دوم: خوف از آن اوساط است که از ترس بریده شدن از خدا و عارض شدن کدورت و تیرگی بردل و صفای معرفت نشأت می گیرد این افراد از خود بیش از شیطان هراسناک هستند و هرگز سرنوشت خود را به عسی و سوف نمی سپارند:

حالت سوم: خوف مخصوص خاص الخاص است و آن چنان است که سهل بن عبدالله گفته است: اگر ذره ای از خوف خائفین را بر اهل زمین تقسیم کنند همگی به سعادت می رسند.

حالت رجاء: ابوبکر و راق گفت رجاء نفعه ای است الهی به دلنهای خائفین که اگر نبود عقل و جان از دست می دادند. رجاء نیز سه حالت دارد: رجائی فی الله و رجائی فی سعة رحمة الله و رجاء فی ثواب الله. به ترتیب از آن خاص الخاص و خواص و عامه مردم می باشد.

ذوالنون گفت رجاء آن است که انسان گرفتار در بیابان نیز با یاد خدا احساس اندوه غربت ننماید.

حال شوق: روایت است که بهشت اشتیاق می کند به دیدار سه نفر: علی، عمار و سلمان. شوق در بنده، هیجان دل به هنگام یاد محبوب است و برخی گفته اند شوق شعله ای است الهی که خداوند در دل اولیای خود برافروخته است.

۱. ایضاً، ص ۶۱.

۲. ایضاً، ص ۶۲.

اهل شوق در شوق سه حالت دارند: برخی اشتیاق به وعده های ثواب و فضل الهی دارند. و بعضی هم اشتیاق به محبوب دارند که از شدت محبت به لقاء آن دل پیوسته دارند. و جمعی دیگر نیز همواره شاهد قرب الهی و حضور در محضر محبوب دارند و آنها مشتاق بی شوق هستند.

حال انس: انس حالتی است که دل را از یاد هرچه که او را از خدا غافل می گرداند متوحش و گریزان می کند و در این هنگام است خدا با آن دل انس می گیرد.

برای انس هم سه حالت است: برخی با ذکر خدا انس می گیرند و از غفلت پرهیز می کنند و با طاعت خدا انس و با گناه استیجاب دارند چنانکه سهل بن عبدالله گفت: اولین مرحله انس آن است که بنده نفس و جوارح با عقل و عقل و نفس با شرع و آنگاه با عمل انس بگیرند و این همان آرامشی است که بنده با خدا می یابد.

حالت دوم: حال عارفی است که با خدا انس گرفته و از غیر خدا وحشت دارد چنانکه جنید گفته است: انس بد خدا آن است که خشیت برداشته شود و در عین حال هیبت در میان باشد و انس هم گفت انس فرح قلب است با محبوب.

در حالت سوم انس عارف از دیدن انس هم غافل است و خود را با خدا می یابد بدون آنکه احساس انسی در میان باشد.

حال اطمینان: حالت اطمینان مرتبه ای است پس بنده که از

حالت انس پدید می آید و بر سه نوع است:

مرتبه اول: مخصوص عامد مردم است زیرا هنگامی که به یاد

خدا هستند یاد خدا اطمینان را بر دلنهای آنان مسمولی می گرداند و

۱. ایضاً، ص ۶۴.

۲. ایضاً، ص ۶۵.

این حالت از اطمینان آن است که بنده ایمان دارد که دافع و مانعی جز خدا وجود ندارد.

مرتبه دوم: حالتی است که نتیجه رضا و صبر و اخلاص و انس به خداست و آن مفاد آیه قرآن است که فرمود:
ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون^۱.

مرتبه سوم: حالت اولیاء خدا و خاص الخاص است که دلنهای آنان قادر به اطمینان و آرامش در کنار خدا نیست زیرا آگاه به عظمت خدایند و خدا را بی مانند و بی همتا می دانند و همواره در عطش طلب و ازدیادند و آنان همواره در دریائی از تمنیات هستند که اوهام را به آن راهی نیست^۲.

حال مشاهده: عمرومکی گفته است مشاهده حالتی است که به دلها از غیب با غیب راه می یابد و نیز گفت: مشاهده پللی است بین رؤیت دل و رؤیت خارجی، زیرا رؤیت دل به هنگام کشف یقینی بدست می آید.

اهل شهود سه طائفه اند: گروه اول اشیاء را با دیده عبرت می نگرند و به همه چیز با دیده عقل و فکر نگاه می کنند.
گروه دوم: که اوساطند خلق را در قبضه قدرت حق مشاهده می کنند و وقتی به چیزی می نگرند در نگاه آنها جز حق جلوه ای ندارد.
گروه سوم: آنهایند که قلوب آنها با همه چیز خدا را می بینند و با خدا همه چیز را. آنها در عین غیبت حاضرند و با وجود حضور غائبند^۳.
حال یقین: یقین در قرآن بر سه گونه آمده است: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین. وقتی عارف حقایق یقین را استکمال کند هر

۱. نحل: ۱۲۸.
۲. ایضاً، ص ۶۸.
۳. ایضاً، ص ۶۹.

نوع بلائی برای او نعمت و هر آسایشی مصیبت تلقی می شود یقین نوعی مکاشفه است و مکاشفه بر سه نوع است: مکاشفه العیان که با دیدگان در روز قیامت حاصل می شود و مکاشفه القلوب که با یقین بر مؤمن حاصل می گردد و مکاشفه الآیات که با قدرت اعجاز انبیا و کرامت اولیاء پدید می آید.

مرحله نخست: یقین از آن عامه مردم است که از حالت اعتماد به آنچه در قدرت خداست و مایوس شدن از آنچه در دست دیگران است ناشی می شود همانگونه که جنید گفت یقین برداشته شدن شک است. مرحله دوم: یقین را اوساط دارند که در همه اوقات از معارضه دست شسته و یقین برای آنان همچون وطن گشته است.

مرحله سوم: که خاص الخاص است که حد آن قرار گرفتن دل در راستای اراده خداست و هر نوع وسیله ای از بین خود و خدا برداشته است.

یقین ریشه همه احوال است و حالات صوفیانه در آن به پایان می رسد و حد پایانی یقین به حقیقت تصدیق به غیب و نفی هر گونه ریب و شک رسیدن است و همچنین عارف در پایان یقین به استبشار و شیرینی مناجات و صفای نظر به خدا با مشاهده قلوب با حقائق یقین و ازاله علل می رسد.

۲. مستندات شرعی تصوف

ابونصر سراج در اثبات اینکه اهل صنفه و عرفان و صوفیان - فکر و عمل موافق با شرع هستند طی نه باب بدایات قرآن استناد می کند و در نه باب دیگر مطابقت با سنت رسول خدا (ص) را توضیح می دهد و بالاخره در طی هفت باب به سیره اصحاب متوسل می شود.

۱. ایضاً، ص ۷۱.

الف۔ مستندات قرآنی: آیات قرآن بیانگر این حقیقت است کہ در قرآن ہدایت و بیان دربارهٔ ہر مشکلی کہ برای انسان پیش می آید، آمدہ است و بخشی از فہم کتاب خدا مخصوص اہل آن می باشد و تدبیر و تفکر و تذکر جز از طریق حضور قلب امکان پذیر نیست۔
ان فی ذلک لذکر لمن کان لہ قلب او القی السمع و ہوشہید!
 شہید در این آیہ بمعنی حاضرالقلب است و فہم قرآن نہایت ندارد و نمی توان بحدی و ظاہری اکتفا نمود۔

قرآن دعوتی عمومی دارد و ہدایتی خاص کہ مخصوص کسانی است کہ خداوند آنها را برگزیدہ و مورد محبت خویش قرار دادہ است:
واللہ یدعوا الی دارالسلام و ینزل الی صراط مستقیم^۱۔
 اصطفاء و برگزیدگی دو نوع است: اصطفاء انبیا با عصمت و امداد غیبی و وحی و تبلیغ رسالت۔ دوم اصطفاء خاص مؤمنین کہ اثر آن حسن مجاہدت و تعلق بہ حقایق، و اینان نیز در احوال متفاوتند:
لکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً^۲۔

آیات زیادی در قرآن متعرض مقامات قانتین و قانتات و صادقین و صادقات و صابریں و صابرات و خاشعین و خاشعات شدہ و نیز حالات توبہ و انابہ و تفویض و رضا و تسلیم و قناعت و ترک اختیار را بیان نمودہ است۔

در عین اینکہ ہمہ مؤمنین مخاطب این آیاتند ولی در این منازل و مقامات و حالات یکسان نیستند و قرآن آنها را در این حالات بہ سہ درجہ تقسیم کردہ است۔

اولیاء خاص خدا آنهایند کہ بہ غیبی رسیدہ اند کہ از حقایق

۱. ق: ۳۷۔

۲. یونس: ۲۵۔

۳. مائدہ: ۴۸۔

بیرون است و این همان مفاد آیه است که:

الذین یؤمنون بالغیب^۱.

و غیب همان شهودی است که خداوند بر قلوب اشراق می کند

و خاص واجدین و عارفان و موحدان است^۲.

قرآن صاحبان قلوب را توصیف کرده و آنها را شایسته فهم

قرآن دانسته است و اینان را سابقون و مقربون معرفی کرده است.

السابقون السابقون اولئک المقربون^۳.

قرآن از ابرار و نعیم خاص آنها سخن گفته است و بین ابرار و

متقین فرق گذاشته و هر کس را به میزان قدرتش مکلف ساخته است.

لا تکلف نفس الا وسعها... فاتقوا الله ما استطعتم^۴.

ابونصر سراج همه اسرار علوم و حقایق عرفان را از دو حرف

قرآن قابل استنباط می داند زیرا مفهوم بسم الله والحمد لله آن است که

همه آنچه که در علوم خلق می گنجد قائم به ذات نیستند و همگی

بالله و لله هستند. به ابوالعباس بن عطا گفتند قلوب عارفان بر چه چیز

آرام گیرد؟ وی گفت به اولین حرف کتاب خدا و آن باء بسم الله است

زیرا مفهوم آن این است که بوسیله خدا همه اشیاء ظهور یافته و فنا

می پذیرد و با تجلی خدا حسن یافته و با استتار او زشتی گرفته است.

ابوسعید خراز گفته است هر حرفی از قرآن به میزان قرب و حضور

قلب برای مفهوم است وقتی الم را می شنوی برای الف علمی ظاهر

می گردد که غیر از علم لام باشد و با میزان محبت و صفاء دل و منزلت

قرب تفاوت در فهم رخ می دهد.

۱. بقره: ۳.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۱۱.

۳. واقعه: ۱۰.

۴. بقره: ۲۳۳.

۵. تغابن: ۱۶.

قلب سلیم کہ در آیه: **الامن اتی الله بقلب سلیم** آمده بر سه نوع است: نخست قلبی کہ خدا را شریک قائل نیست. دوم قلبی کہ در آن اشتغالی جز بہ خدا نیست. وسوم قلبی کہ جز بہ خدا قائم نیست، از همه چیز فانی گشته حتی از خدا نیز بخدا فانی شده است^۲.

ب- مستندات از سنت: قرآن تبعیت از رسول خدا (ص) را فرض شمرده است. **و اتبعوه لعلکم تهتدون^۳...** ان تطيعوه تهتدوا^۴.

آنچه از رسول خدا (ص) رسیده است بخشی را فقها و علما بصورت احکام حلال و حرام و حق و باطل جمع آوری کرده اند و اینان خواص از عامه هستند ولی در میان این خواص هم افرادی خاص الخاص وجود دارد و آنها تنها در حلال و حرام و حق و باطل از پیامبر (ص) تبعیت نمی کنند بلکه در تماسی حالات رسول خدا (ص) را اسوه خویش قرار می دهند و در اخلاق و افعال و احوال از پیامبر (ص) پیروی می نمایند.

رسول خدا (ص) فرمود: **عرض علی الدنيا فایبتها و دربارہ اش گفته اند کہ: انه (ص) لم یدخر شیئاً لغد و بہ بلال فرمود: انفق بلال ولا تخش من ذی العرش اقلالاً^۵**

در سیرہ آن حضرت نقل شده است کہ روزی دستمالی را بر خود بست آنگاه آن را بہ دور انداخت و فرمود: **کاد ان تلهینی اعلامہ**. یعنی چیزی نمانده بود کہ رنگها و نقشهای آن دلم را بہ خود مشغول دارد و فرمود نخستین کسانی کہ بہ بہشت وارد می شوند فقرا هستند. سردی بہ رسول خدا (ص) گفت ترا دوست دارم. فرمود: **خود را برای**

۱. شعراء: ۸۹.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۹۱.

۳. اعراف: ۱۵۸.

۴. نور: ۵۴.

۵. اللمع فی التصوف، ص ۹۶.

مصائب آمادہ کن!

رسول خدا (ص) آنقدر عبادت کرد کہ قدمہایش ورم کرد. بہ آن حضرت گفتند خدا گناہان ترا آمرزیدہ است چرا اینقدر خود را بہ مشقت و سختی و سی داری سی فرمود: **افلا اکون عبداً شکوراً**.
مردم در تبعیت از قرآن و رسول خدا (ص) بہ سہ گروہ تقسیم می شوند:

گروہ اول: آنہا ہند کہ بہ رخصتہا و مباحات و سہولتہائی کہ شرع تجویز کردہ است پایبند ہند.

گروہ دوم: کسانی ہستند کہ بیشتر بہ فرائض دل بستہ اند و سنن و حدود الہی را مراعات می کنند و در این راہ از بسیاری از مباحات چشم می پوشند.

گروہ سوم: بہ ہمہ رموز دین آگاہند و بہ احوال و اعمال پسندیدہ و مکارم اخلاق و معالی امور و حقایق اسرار دل بستہ اند آنگونہ کہ رسول (خدا) بہ حارثہ فرمود:

لکل حق حقیقہ ایمانک قال گرفت نفسی عن الدنیا فاسہرت لیلی و اظمأت نہاری.

ہمہ آنچه کہ دربارہ علم باطن گفتہ اند در چہار حدیث جمع

است:

۱. سئل رسول اللہ (ص) عن الایمان والاحسان؟ فقال: الاحسان ان تعبد-

اللہ کانک تراه.

۲. اخذ رسول اللہ (ص) بید عبد اللہ بن عباس و قال: یا غلام احفظ اللہ

یحفظک.

۳. الاثم ما حاک فی صدرک والبر ما اطمأن الیہ نفسک.

۱. همان منبع، ص ۱۰۰.

۲. ایضاً، ص ۱۰۲.

۳. ایضاً، ص ۱۰۴.

۴. الحلال بین والحرام بین.

مستنبطات نزد صوفیه: ابونصر سراج مذهب تصوف را مبتنی بر مستنبطات از قرآن و حدیث می‌داند و مستنبطات را چنین تعریف می‌کند:

مستنبطات عبارت از چیزی است که اهل فهم از محققین در موافقت با قرآن به استناد ظاهر و باطن آن بدست می‌آورند و همچنین با پیروی از رسول خدا (ص) به استناد ظاهر گفته و عمل آن حضرت و باطن آن می‌فهمند وقتی بر چنین عملی واقف شدند خداوند آنها را به چیزی که علم بدان نیافته‌اند آگاه می‌سازد و این همان علم الاشاره و علم سواریت‌الاعمال است که خداوند بر دل‌های اولیاء و قلوب اصفیاء مکشوف می‌کند چنانکه فرمود:

افلایتد برون القرآن ام علی قلوب اقفالها^۱.

جمعی اهل علمند و گروهی دیگر اهل استنباطند و خصوصیت اهل استنباط آن است که به غرائب علم و ابواب خفی علم آگاهی دارند^۲ و آنها تنها به ظواهر آیات و احادیث اکتفا نمی‌کنند و از باطن آن دو احوال و حقایق و اسرار را استنباط می‌کنند ارباب قلوب در مستنبطات خود اختلاف دارند اختلاف علما در علم ظاهر رحمت است و اما اختلاف بین اهل حق نیز رحمت است زیرا هر کدام در وقت و حال خود سخن می‌گویند و متناسب با وجد خویش جواب می‌دهد و حالات و منازل و مقامات ارباب قلوب متفاوت است^۳.

ابونصر سراج بخشی از مستنبطات صوفیه را از آیات قرآن و نمونه‌هایی از مستنبطات آنها از احادیث نبوی (ص) را ذکر کرده است

۱. محمد: ۲۴.

۲. اللمع فی التصوف: ص ۱۰۶.

۳. همان منبع، ص ۱۰۷.

کہ ما بدلیل سראعات اختصار از ذکر آن صرف نظر می کنیم^۱۔
ج۔ مستندات از سیرہ صحابہ: قرآن اصحاب رسول خدا (ص) را
 با صفت سابقون و اولون و با خصلت، مرضی خدا و راضی از خدا ذکر
 کرده است۔

والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار الذین اتبعوهم باحسان رضی الله
 عنهم و رضوا عند^۲۔

رسول (خدا) اصحاب خود را چنین توصیف کرده است:

اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهدیتهم^۳۔

صحابہ جملگی زہد پیشہ بوندہ اند و اہل عبادت و ارباب تقویٰ

و صاحب سر و باطن۔

جنید گفت اگر امیر المؤمنین علی علیہ السلام بہ جنگ گرفتہ نمی-

شد از علمش معانی بسیار سی آموختیم زیرا او سردی بود نہ علم بدنی
 داشت و آن علمی است کہ خداوند بہ خضر دادہ بود۔

علی علیہ السلام وقتی بہ نماز می ایستاد اندامش بدرزہ می افتاد

و رنگش دگرگون می شد و بہ وی گفتہ می شد نہ این حالت از برای

چیست؟ می فرمود: وقت اداء امانت فرا رسیدہ است دمان امانتی نہ

خداوند بہ آسمانها و زمین عرضہ کرد ولی:

فابین ان یحملنہا و اشقن منہا و حملہا الانسان^۴۔

نمی دانم من توان آن را دارم نہ ادای امانت را بدنیکی انجام

دہم یا نہ؟!^۵۔

پیامبر (ص) اصحاب صندہ را نہ ملتزم مسجد بودند کہ امی می-

۱. ایضاً، ص ۱۱۹-۱۰۹۔

۲. توبہ: ۱۰۰۔

۳. اللمع فی التصوف، ص ۱۲۰۔

۴. احزاب: ۷۲۔

۵. اللمع فی التصوف، ص ۱۳۲۔

داشت اهل صفة نه غذائی برای خوردن و نه لباسی برای پوشیدن داشتند و زندگی آنان از حداقل نیز پائینتر بود و با اینهمه خدا رسولش را موظف کرده بود که:

و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم^۱.

اکثر صحابه غیر اهل صفة نیز با فقر دست به گریبان بودند و آخرت را بر دنیا ترجیح داده و محبت خدا را بر محبت دنیا برگزیده بودند.

عبدالله بن عباس می گفت خداوند بنده خود را به فقر مبتلا می کند زیرا به دعای او اشتیاق دارد و هم می گفت بهترین جایگاه جایی است که در درون خانه ات داشته باشی نه کسی ترا ببیند و نه تو کسی را ببینی! انس بن مالک می گفت اولین کسی که روز قیامت وارد حوض می شود آنهایی هستند که با زهد و فقر و عبادت بدنهایشان آب شده و لاغر گشته باشند وقتی شب بر آنها فرا می رسد آن را با اندوه استقبال می کنند.

در گفتار و عمل هر کدام از اصحاب اشاره و لطیفه ای نهفته است که اهل حق و ارباب قلوب آنها را درک می کند^۲.

۳. شطحیات صوفیه

شطح بمعنی عبارت غریبی است که در حال فوران وجد و هیجان شدید آن پر زبان اهل باطن جاری می شود و شنونده را به تعجب و انکار و می دارد مگر آنکه شنونده از اهل شطح باشد و در علم شطحیات متبحر باشد.

زیرا خداوند قلوب اولیایش را بازگردانیده و به آنها اجازه اشرف

۱. کشف: ۲۸.

۲. همان منبع، ص ۱۴۱.

بر درجات متعالیه را داده است از اینرو برخی از آنها آنچه را که می یابد بر زبان می آورد و از حال خود خبر می دهد و آنچه را که بر سر و ضمیرش جلوه کرده توصیف می نماید و این اخبار و توصیف با عباراتی انجام می گیرد که احیاناً برای عامه مردم گمراه کننده است. چنانکه خداوند فرمود:

و رفعنا بعضهم درجات... و فوق كل ذي علم عليم^۱.

ابونصر سراج شطحیات را در قرآن از نوع قصه موسی و خضر می شمارد و در گفته های پیامبر (ص) نیز به حدیث: لو تعلمون ما اعلم لضحكيتم قليلاً ولبكيتم كثيراً استناد می کند و همچنین از علی علیه السلام نقل شده فرمود: علمنی رسول الله (ص) سبعین باباً من العلم لم يعلم ذلك احداً غیري^۲. وی در اللمع بخشی از شطحیات مشایخ صوفیه را نقل و تفسیر- هائی را که بزرگان صوفیه بر آن شطحیات گفته اند بازگو کرده است. از آن جمله بعنوان نمونه موارد زیر را در اینجا می آوریم:

۱. ابویزید بسطامی گفت یکبار خدا سرا بسوی خود بالا برد و در برابر خود پیا داشت و به من گفت خلق من می خواهند ترا ببینند گفتم سرا با وحدانیت زینت ده و انانیت را بر من بیوشان و به نای احدیت بالا ببر تا وقتی خلق تو سرا دیدند بگویند ترا دیده اند زیرا در آنجا دیگر تو هستی و من نیستم^۳.

۲. ابایزید بسطامی می گوید: نخستین حالتی که در سیر بسوی وحدانیت، حق یافتن آن بود که پرنده ای گشتم که جسمش از احدیت بود و بالهایش از دیموسیت همچنان در فضای لیفیت می لرزید^۴.

۱. زخرف: ۳۲.

۲. یوسف: ۷۶.

۳. اللمع فی التصوف، ص ۳۷۸.

۴. همان منبع، ص ۳۸۲.

ده سال تا رسیدم به فضائی که یک صد سیلیون برابر آن بود به طیران خود ادامه می دادم تا رسیدن به میدان ازلیت و در آنجا بود که درخت احدیت را دیدم پس از آنکه زمین و ریشه و شاخه ها و میوه های آن درخت را توصیف می کند می گوید: آنگاه نگریستم دیدم همه اینها نیرنگ بوده است^۱.

۳. ابایزید بسطامی گفت: سبحانی سبحانی و سبوح^۲.

۴. شبلی به دوستانش می گفت: بروید من همواره با شمایم هر

کجا که باشید و شما تحت رعایت و در قلمرو حفظ من هستید^۳.

۵. از شبلی درباره گفته ها و شطحیات بسطامی سؤال شد وی

گفت اگر ابایزید امروز بود بدست کودکان ما مسلمان می شد^۴.

۶. شبلی گفت: خداوند فرمان داد زمین مرا ببلعد اگر در من

فضیلتی باشد در مدت یک یا دو ماه چون جبرائیل و میکائیل را بیاد آورده^۵.

۷

۷. از شبلی نقل است که گفت: اگر به دل من خطور می کرد

ده جهنم با آتش و شعله اش تار موئی از من را می سوزاند هر آینه

مشرك می شدم^۶.

جنید به نقل ابونصر سراج در پاسخ و توجیه شطحیات گفته است

حکایت هائی که در این زمینه نقل شده مختلف است و ناقلین هم

اتفاق نظر ندارند و شاید این بدلیل اختلاف اوقات و تفاوت حالات

و موطن عارفان شطح گوی باشد که موجب شده هر کس که شنیده

۱. ایضاً، ص ۲۸۶.

۲. ایضاً، ص ۳۹۰.

۳. ایضاً، ص ۳۹۶.

۴. ایضاً، ص ۳۹۷.

۵. ایضاً، ص ۳۹۸.

۶. ایضاً، ص ۴-۶.

بتناسب دریافت خود نقل کرده است.

ولی شطحیات عمدتاً از فرو رفتن عارف در دریای عمیقی ناشی می‌شود که اختصاص به حال آن عارف دارد و در آن حال هر کس نمی‌تواند وضعیت وی را درک کند زیرا فقط کسی می‌تواند گفته‌های او را بفهمد که حالت وی را داشته باشد.^۱

کسی که در نزدیکی عارف قرار گرفته در جای او هرگز قرار ندارد و نمی‌تواند مثل او باشد و مانند او بفهمد هر کسی نه گامی برمی‌دارد فقط به میزان آن حقایق بر او مکشوف می‌گردد.^۲

جنید در مورد هر کدام از شطحیات نقل شده را به نوعی توجیه و تفسیر می‌کند و صوفیان پیش سکوت را از تهمت کفر و عدم تقید به ظواهر شرع تبرئه می‌نماید.

گرچه ابونصر سراج از شطحیات حسین بن منصور حلاج سخنی بمیان نیاورده است ولی بسیاری از عرفا شطحیات وی را نیز ناشی از حال سکر و بیخودی شمرده و وی را تبرئه کرده‌اند.

۱. ایضاً، ص ۳۸۱.

۲. ایضاً، ص ۳۸۲.

بخش چهارم

علل پیدایش تصوف در اسلام

تصوف در اسلام از کجا سرچشمه گرفته است؟

از مباحث گذشته این مطلب بطور اجمال روشن گردید که تصوف یک مسلک نوظهوری بود که پس از یک قرن ونیم، از آغاز طلوع اسلام در تاریخ اسلام بوجود آمد و از همان ابتدا بصورت یک مذهب وابسته به آیین اسلام معرفی گردید و بدین وسیله در ردیف سایر مذاهب انشعابی اسلام که در طی قرون اولیه یکی پس از دیگری بوجود می آمدند قرار گرفت.

ولی همانطوری که مشاهده شد روش عملی و مبانی اصلی این مسلک جدید طوری بود که با اساس تعلیمات اسلام، و روشن عملی آن اختلاف فاحش و حتی در پاره‌ای از موارد تضاد کامل داشت و روی این اصل بود که از همان آغاز دار، تصوف بصورت یک مسلک متمایز جلوه‌گر شد و پیروان آن در مقابل سایر مسلمین درجه ممتاز و مشخصی را تشکیل دادند.

در اینجا قهراً این سؤال پیش می‌آید که ظهور یک چنین مسلک نوبنیاد در اسلام روی چه علل و عوامل و شرایطی بوده و مبانی و

اصول ممتاز آن از کجا سرچشمه گرفته است؟

بدیهی است، احتمال اینکه هیچ عاملی جز اسلام در پیدایش مسلک و ظهور تصوف دست در کار نبوده کاملاً مردود است و این موضوع راسی توان با مطالعه اجمالی روش عملی و تعلیمات اسلام و تصوف و مقایسه آن دو بخوبی دریافت.

دانستن علل و عوامل آفریننده این مسلک نه تنها ما را به چگونگی و حقیقت و اساس آن واقف می‌سازد بلکه اصولاً این نتیجه اساسی را دربردارد که مطالعه کننده را با پایه‌های اساسی و مبانی و تعلیمات اصلی تصوف آشنا ساخته و موجب تمایز آن از شاخ و برگها و آمیختگی بعدی که در طی قرون متمادی بر آن افزوده شده است می‌گردد و بخوبی نشان می‌دهد که منحنی تکاملی تصوف در طول تاریخ اسلام روی چه علل و شرایطی ترسیم گشته است؟ و تصوفی که در ابتدا جز زهد افراطی و ریاضت کشی پایه اساسی دیگری نداشت، چگونه پس از دوسه قرن بصورت پیچیده‌ترین و وسیعترین و ذوقیتزین مسلکها و مکتبهای مذهبی و عرفانی درآمده و دقیقترین مسائل نظری و عرفانی را بوجود آورده؟

در اینجا برای روشن شدن مطلب توضیح دو نکته لازم است:

۱. منظور از علل و منابعی که ذیلاً برای پیدایش تصوف بیان

می‌شود این نیست که همه آن عوامل و جهات در ردیف هم و در یک زمان دست در دست هم داده مسلک تصوف را در تاریخ اسلام پدید آورده‌اند و هر کدام از آنها بطور مستقل از همان آغاز پیدایش تصوف در کیان این «پدیده» مؤثر بوده است چه همانطوری که از بیانات گذشته معلوم گردید تصوف در سیر تاریخی خود به یک صورت و شکل خاصی باقی نمانده، تحولات و تطورات زیادی را به خود پذیرفته است. از اینرو باید گفت هر کدام از آن علل و منابع در یکی از مراحل

پیدایش و نمو تصوف تأثیر بخشیده و مجموع پیدایش و تحولات تصوف معلول جهات مذکور بوده است و بعبارت روشنتر یک قسمت از این علل و عوامل در اصل پیدایش تصوف و قسمت دیگر در نمو تدریجی و سیر تکاملی آن ذی دخل بوده و در هر مرحله از این مراحل شکل و صورت تازه‌ای به این مسلک داده است.

بنابراین شاید مناسبترین و صحیح‌ترین تعبیر در این مورد این باشد که گفته شود: «علل و منابع پیدایش تصوف و نمو و تحولات آن در اسلام».

ولی در هر صورت قدر مسلم این است که تصوف بصورتی که در قرن سوم و چهارم هجری شکل پیدا کرد از تمام این منابع و عوامل برخوردار بوده و از مجموع آنها شکل یافته بود چنانکه در تحولات بعدی نیز علل و شرایط مزبور به صورتهای دیگری دست در تار بوده است.

۲. عده‌ای از مورخین و مستشرقین اروپائی که مطالعات و تحقیقاتی در زمینه تاریخ تصوف داشته‌اند روی پاره‌ای از قرائن که بنظرشان قطعی رسیده هر کدام پیدایش تصوف را معلول یک مأخذ خاصی دانسته و مسلک تصوف را تنها مولود آن یک عامل پنداشته‌اند. چنانکه بعضی از آنها تصوف را در اسلام مولود افکار و مذاهب هندی شمرده^۱ و بعضی دیگر آن را معلول فلسفه نوافلاطونی^۲ و دیگری از افکار «پلوتینوس»^۳ و جمعی هم مولود عکس العمل فکر آریائی^۴ مقابل افکار عربی^۵ و... دانسته‌اند.

۱. این نظریه را «فن کورس» مستشرق معروف ابراز داشته است.
۲. نیکلسن مستشرق شهیر انگلیسی نظریه مزبور را تأیید کرده است.
۳. احمد کسروی در کتاب صوفیگری.
۴. مرحوم دکتر غنی نظریه مذکور را نقل نموده است.

در صورتی که چنانکه خواهیم دید استناد پیدایش و نمو تصوف به یک علت و جهت خاص کاملاً اشتباه بوده و ظاهراً منشأ آن اختلاف بارزی است که در میزان نفوذ و تأثیر علل و منابع خارجی مذکور در میان تصوف مشاهده می شود.

ولی اگر ما کمی عمیقتر باشیم با ملاحظه شواهد و قرائن و ادله تاریخی گوناگونی که در دست است بخوبی خواهیم دریافت که هر کدام از شرائط و جهات مزبور به نوبه خود در انعقاد نطفه تصوف و سیر تکاملی و نمودریجی آن در تاریخ اسلام تأثیر و نفوذ خاصی داشته و تصوف به اصطلاح اسلامی از فعل و انفعال یک سلسله علل و عواملی به وجود آمده است که جهات مزبور قسمتی از آنها محسوب می شود. از میان این علل و منابع می توان جهات زیر را به عنوان مهمترین عوامل مأخذ تصوف (اسلامی) معرفی نمود:

۱. انحراف و افراط در زهد و قسمتی دیگر از تعلیمات اسلامی.
۲. شیوع دنیاپرستی و تجمل و آشوبهای سیاسی.
۳. تماس نزدیک مسلمانان با رهبانان مسیحی و تقلید از رویه آنان.
۴. نفوذ آداب و افکار هندی و بودائی.
۵. انتشار فلسفه و افکار یونانی مخصوصاً آراء عرفانی نوافلاطونی.
۶. تأثیر افکار ایرانی و مانوی و تغییر شکل مانویان.

اکنون باید هر کدام از جهات فوق را جداگانه تشریح نموده دلائل و شواهد آن را از تاریخ بیان کنیم.

افراط در تعالیم اسلام

اولین منشا و منبع ظهور تصوف

در مباحث گذشته ضمن بحث از نخستین جشنهای تصوف (در اسلام) این موضوع محقق گردید که زهد و ترك دنیا اولین نمود و شکل تصوف و قدیمترین عامل پیدایش فرقه صوفیه بود.

پی‌تردید زهدی که اولین متصوفه، از آن پیروی می‌کردند در اصل متخذ از اسلام و تعلیمات پیغمبر اکرم بود نهایت، این عده از حد معین و مقرری که در اسلام برای زهد بیان شده بود تجاوز نموده و آن را به حد افراط رسانیده بودند.

امثال حسن بصری و مالک دینار و ابوهاشم کوفی و سفیان ثوری زهدی را که در اسلام بمعنی «تهی بودن دل از دلبستگی و محبت شدید به دنیا» بود و عنی (ع) آن را عبارت از «ملو نشدن به گذشته و خوشحال و متکی نبودن به آنچه شخص از دنیا دارد» معرفی کرده بود، بصورت فرار از دنیا و ترك همه‌گونه لذائذ مباح و پشت پازدن به مشغول دنیوی و ریاضت‌کشی و فقر در آوردند.

در هر صورت نمی‌توان این مطلب را انکار کرد که تعلیمات اسلام در زمینه زهد و اهمیت فوق‌العاده به حیات اخروی دادن و ناپایداری

۱. نهج البلاغه.

این جهان در پیدایش فرقه صوفیه بدون تأثیر نبود جز اینکه پس از مدت کوتاهی هم در مسلک جدید (تصوف) زهد اسلامی بازهد و فقر و ریاضت کشی هندی و روش رهبانیت، آمیخته گردید ولی در عین حال اساس کار در اثر همان انحراف و تندروی در پاره‌ای از تعلیمات اسلامی صورت گرفت.

و عبارت دیگر همان تصوفی که در قرنهای سابق بر اسلام نیز در قالبهای مختلف (بودائی، تائوئیسم، رهبانیت، مکاتب گوناگون) ظهور نموده بود، اینک در اسلام هم بشکل زهد و در قالب ترک دنیا ظاهر گردید.

در حقیقت زهد اسلامی و پاره‌ای از تعلیمات اسلام مخصوصاً افراط در آنها زمینه را برای پیدایش صوفیگری و روش صوفیانه آماده ساخت و در اثر مساعدت عوامل دیگر نیز این آمادگی به مرحله کمال و فعلیت رسیده و بالاخره بدین وسیله تصوف در محیط اسلام نیز ریشه دوانید و در این قالب جدید رشد و نمو آغاز کرد.

بنابراین تأثیری را که می‌توان برای تعلیمات اسلامی در پیدایش تصوف قائل شد همین آماده نمودن محیط و مستعد کردن آن برای انعقاد نطفه تصوف است در اینجا برای این که اشتباه و سوء تفاهمی از سخن فوق نشود ناگزیر بار دیگر بطور صریحتر تکرار می‌شود که زهد و دیگر تعلیمات اسلامی آنطوری که در منطق قرآن و سنت پیغمبر اکرم تفسیر و بیان شده بود به هیچوجه چنین اقتضائی را نداشت بلکه این، انحراف و افراط عده معدودی بود که اینچنین آمادگی و اقتضائی را بوجود آورد.

از اینجا است که بعضی به اشتباه افتاده و چنین پنداشته‌اند که

۱. به بحث مربوط به میانروی و زهد در اسلام که در بخشهای سابق گذشته مراجعه شود.

تعلیمات اسلام در زمینه زهد و ناپایداری دنیا و سعادت و راحتی دنیا و اهمیت دادن به حیات اخروی و سعادت آن جهان خود زمینه تصوف را از ابتدا آماده کرده بود.

در صورتی که مطالعه و دقت در تعالیم مزبور (بطوری که قرآن و روش پیغمبر اکرم بیان می کند) بخوبی نشان می دهد که این مطلب کاملاً اشتباه بوده و دور از واقعیت، تعالیم اسلام است تنها آنچه قابل انکار نیست این است که افراط در زمینه های فوق و انحراف از جاده اعتدالی که اسلام مقرر داشته بود موجب این آمادگی گردید و چنین زمینه ای را بوجود آورد (برای توضیح بیشتر مطلب به بحث های سابق رجوع شود).

اما آیات و احادیثی که صوفیه بعدها برای تطبیق و ارتباط اصول و مبانی تصوف با آیین اسلام به آنها متوسل شده اند خود بحث جداگانه ای دارد که در محل مناسب خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ولی در اینجا بطور اجمال باید یادآور شد که بسیاری از آن احادیث یا مجعول بوده و فاقد سند صحیح هستند و یا اینکه تصرفاتی در تفسیر آنها به عمل آمده و متأخرین صوفیه مطابق ذوق و مبانی خود روایات را معنی کرده اند و همچنین در معانی آیات بیشتر مرتکب تاویلات بعیده و تفسیرهای بی مورد شده اند که قسمتی از آنها در آینده از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

بعلاوه اینگونه تطبیقها و تاویلهای معمولاً در زمانهای بعد، از طرف عده ای از صوفیه در مقابل معترضین و برای پاسخ به آنها بعمل آمده است و حتی بعضی از بزرگان صوفیه کتابهای مخصوصی در این زمینه بمنظور تطبیق تصوف با اسلام و از میان بردن تضادهای و اختلافاتی که در میان آن دو دیده می شود پرداخته اند.

ولی با وجود این باید اعتراف کرد که جانبداران صوفیه بالاخره

نتوانسته اند در منظور خود صد درصد موفقیت حاصل کنند و توافق کاملی
بین دو روش و طرز فکر (اسلام و تصوف) بدهند.

در هر حال همین مشابهت صوری بین زهد اسلامی و روش
صوفیانه نقش مؤثری در نمو روح تصوف و پیشرفت آن در میان مسلمین
داشته است. ابن جوزی در این باره می نویسد: علت اقبال مردم به تصوف
این است که مدح زهد در اذهان و نفوس مسلمین از ابتدا نقش بسته بوده
است و عموم مسلمین پارسائی را بزرگترین و با ارزشترین چیزها می شمرده اند
و از آنجا که صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز گفتار آنان
را لطیف و موافق ذوق دیدند گروهی به آنها گرویدند در صورتی که
روش قدما برخلاف رویه صوفیه خالی از خشونت و خشکی نبوده است.
بعلاوه تصوف هم ظاهرش آراسته به پاکیزگی و تعبد و زهد است
و هم باطناً راحتی و تسلی بخش می باشد و آن خشکی و خشونت را نیز
ندارد که مانع از سماع و امور ذوقی می گردد (و در حقیقت آزادی بیشتری
به شخص صوفی در زمینه امور ذوقی و طرز تعبد می بخشد).

عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی

ملاحظه میزان تأثیری که عوامل اجتماعی و سیاسی محیط در تکون و چگونگی پدیده‌های تاریخی دارد ما را برآن می‌دارد که همواره در مطالعات تاریخی اوضاع و احوال و مقتضیات گوناگون محیط رانیز بدقت مورد بررسی قرار داده و روی فعل و انفعالاتی که از این نظر صورت می‌گیرد مطالعه کنیم.

روی این اصل باید در مطالعه چگونگی پیدایش تصوف نیز جهات و عوامل و مقتضیات نیمه اخیر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری را در نظر گرفت و روی آن مطالعه کافی بعمل آورد و بدقت مناسبات نزدیک و ارتباط آن دو را بدست آورد.

از مطالعه‌ای که در بحث «اولین نمودهای تصوف» بطور اجمال و اختصار در این زمینه بعمل آوردیم این مطلب روشن گردید که پس از رحلت رسول اکرم انحراف و افراطی پدید آمد و مسلمانان برخلاف وصایای پیغمبر (ص) و تعلیمات اسلام به استقبال دنیا شتافته و به تجمل-پرستی و جاه‌طلبی آلوده شدند و این آلودگی و انحراف دم دم در اثر توسعه و پیشرفت روز افزون قلمرو حکومت مسلمین و افزایش غنائم و بیت‌المال بارزتر و بیشتر و شایعتر گردید و از اینرو مسلمین زهد و اعتدال اسلامی را از دست داده و مدتی نگذشت که وضع پراز هیاهو

و تکلف آسيز و ثروت اندوزی و دنیا طلبی جای آن زندگی ساده و آرام و معتدل را گرفت و فساد سراسر جامعه اسلامی را فرا گرفت.

احتیاج به توضیح ندارد که بیشتر مسلمانان در ابتدا بیچیز و فقیر و دارای زندگی ساده‌ای بودند ولی پس از مدت کوتاهی همین مسلمانان فاقد ثروت و دارائی، صاحب املاک و مزارع و سیم و زر انبوهی شده و تجملات زیادی بنهم زده و ثروت‌های کلانی را اندوخته بودند.

گویند زبیر پس از مرگ ثروت هنگفتی در حدود ۴ میلیون درهم از خود باقی گذاشت و همچنین قیمت املاک و مزارع طلحة بن عبدالله در حدود ۳ میلیون درهم برآورد می‌شد، بعلاوه هنگام مرگ در خزانه اش بالغ بر دو میلیون و دو سیست درهم نقد موجود بود. گویند نقدینه‌های وی یک صد کیسه چرسی سملو از زر بوده است و نیز نقل است ثروت زید بن ثابت به اندازه‌ای بود که توده‌های سیم و زر او را غلامان با تبر می شکستند و نیز عبدالرحمن عوف که از مهاجرین با سابقه بود دارای هزاران شتر و گوسفند و اسب و غیره شده بود. بقراری که گفته‌اند از نقدینه‌های وی پس از مرگش به هر کدام از زنهای او ۸۰ هزار درهم میراث رسید و عثمان هنگامی که کشته شد در نزد خزانه دار خود بالغ بر یک صد و پنجاه هزار (۱۵۰،۰۰۰) دینار و یک میلیون (۱،۰۰۰،۰۰۰) درهم نقد داشت و بهای املاک او در وادی القری و حنین و سایر اراضی در حدود یک صد هزار (۱۰۰،۰۰۰) دینار قیمت داشت و نیز شتران و اسبان فراوانی متعلق به او محسوب می‌شد و حتی گردن بند زرش به اندازه ثلث مالیات افریقا قیمت داشت!

از این نمونه‌ها در بین یاران پیغمبر (ص) و مسلمانان اولیه زیاد یافت می‌شود که جهتی جز انحراف و افراط و تمایل به دنیا و افزون طلبی که در اسلام مردود شمرده شده بود ندارد و از همینجا طرز تفکر عمومی و روحیه توده مسلمانان آن عصر نیز روشن می‌گردد.

عکس‌العملی که در مقابل این وضع در بین مسلمانان رخ داد این بود که عده‌ای هم از آن طرف به راه تفریط افتاده و از اجتماع و لذت و خوشیهای دنیا و شئون مادی کناره‌گرفتند و به ترک دنیا و پارسائی و زهد و تعبد گرائیدند، در این هنگام هرچه تمایل عمومی به دنیا و مظاهر آن بیشتر می‌شد تمایل به زهد نیز بطور متقابل در میان عده‌ای از مسلمانان شدت می‌گرفت تا آنجا که بتدریج به حد افراط رسید و همانطوری که در بحث سابق براین مطالعہ کردیم بصورت کاملاً مغایر تعالیم و سنت پیغمبر اسلام (ص) ظاهر شد و از همینجا شالوده صوفیگری ریخته شده به تدریج رو به نمو نهاد.

بنابراین می‌توان صوفیگری و روش صوفیانه را عکس‌العملی از وضع زندگی و تمایل و انهماک مسلمین به دنیا و مصالح مادی و تجمل و ثروت اندوزی (در آن عصر) دانست.

ابن جوزی می‌گوید: یکی از علل انتشار تصوف آن بود که این فرقه در اول امر از کسانی که سرگرم کارهای دنیا و مصالح مادی می‌شدند احتراز می‌جستند.

روی همین اصل بود که زهاد و پیشروان اولیه صوفیه در میان عامه مسلمین که در مقابل تنزل اخلاق و روح دنیاپرستی، یک روحیه مننی به خود گرفته بودند مورد تعظیم و احترام قرار می‌گرفتند و از این نظر موجبات تشویق و دلگرمی و در نتیجه نفوذ معنوی آنها فراهم بود و مردمانی که اوضاع اخلاقی محیط تأثیرات نامطلوبی در روحیه و طرز فکر آنان بجا گذاشته و تحت تأثیرشان قرار داده بود نسبت به اینگونه افراد در دنیا و ریاضت پیشه سخت ارادت می‌ورزیدند و احیاناً از آنان پیروی نموده و در سلک رهروان مسلک جدید در می‌آمدند.

بنابراین می‌توان گفت که عده‌ای از پیشروان اولیه صوفیه در

۱. قلبیس ابلیس، ص ۱۷۶.

حقیقت قربانیان اوضاع فاسد و روحیه دنیاپرستی آن عصر بوده و روش آنان یک نوع مبارزه منفی در برابر رویه افراطی و انحرافی مسلمین آن روز محسوب می شود.

از طرف دیگر هم از اواخر خلافت عثمان بلواها و آشوبهای سیاسی درگرفت و همانطوری که در سابق دیدیم بالاخره منجر به کشته شدن عثمان و روی کار آمدن علی (ع) گردید.

ولی چون علی (ع) مرد حق و عدالت و خواهان مساوات بود شروع به تصفیه و خلع یدیدادگران و جاه طلبان نمود و دست رد بر سینه امتیاز طلبان زد از این رو طغیانها و فتنه ها از طرف عناصر امتیاز طلب و جاه طلب برپا شد و کم کم دامنه اختلافات وسیع و بالاخره منجر به جنگهای خانمان سوز و وحشتناک خونینی گردید که شعله های سوزان آن قسمت عمده جامعه مسلمین را فرا گرفته و دهها هزار نفر در این صحنه های خونین به قتل رسیدند.

از آنجا که روحیه عمومی عوض شده بود و اکثریت متمایل به دنیا و منحرف گشته بودند بالاخره پس از شهادت علی (ع) بنی امیه حکومت را بدست گرفته و ظلم و ستم و فشار و جنایتکاری را درباره مسلمانان از حد گذراندند. بطوری که عمال آنان از هر طرف دست به غارت و چپاول و کشت و کشتار زده صحنه های فجیع و خونینی از کشتارهای دسته جمعی را بوجود آوردند، چنانکه کشتارهای بسربن ارطاة، واقعه خونین کربلا و قتل عام مدینه و قتل و غارت و سوزاندن مکه و خونریزیهای حجاج بن یوسف ثقفی و نظایر اینها نمونه هائی از این فجایع و نموداری از وضع اجتماعی و سیاسی قرن اول و اوایل قرن دوم هجری محسوب می گردد.

در اثر این ظلم و ستم که در تمام دوران حکومت بنی امیه ادامه

داشت فساد هرج و مرج و اعتراض عمومی همه جا را فرا گرفت و به همین جهت از اوایل قرن دوم هجری دیگر ارکان این حکومت فاسد متزلزل گشته و سروصداها و گیروودارهای سیاسی از نو آغاز گردید.

بنی العباس شروع به فعالیت نموده و مردم را بسوی خود دعوت می کردند و باقیافه حق به جانب و ماسک تشیع، توده را بر علیه بنی امیه تحریک می نمودند.

در مدت کوتاهی این گیروودارها بالا گرفته پس از کشمکشهایی که در این میان رخ داد بالاخره حکومت فاسد بنی امیه متلاشی شده و ساقط گردید و بنی العباس با هزاران نیرنگ و گشاده بازی براریکه خلافت نشستند و برای تحکیم موقعیت و سلطنت خود ابتدا شروع به بدل و بخشش نموده و سپس دست به کشتار و خونریزی زده و در پیدادگری و جنایت از بنی امیه هم قدمی فراتر نهادند. در تمام این مدت که جامعه مسلمین گرفتار جنگ داخلی و کشمکشهای سیاسی و خونریزی و ظلم بود یأس و عدم اعتماد و نفرت و انزجار و بی امنی و اضطراب خاطر همه مسلمین را فرا گرفته و آنان را از وضع زندگی موجود متنفر و بیزار نموده و با یک نوع اختناق دست به گریبان نموده بود.

روی این اصل عده ای از مسلمانان از وضع زندگی بکلی متنفر و منزجر گشته و اوضاع محیط را قابل تحمل ندیده به مبارزه منمنی برداختند و همین آشننگی و تنفر و انزجار که بطور عکس العمل مینمود اوضاع اجتماعی و سیاسی بود موجب گردید که عده ای همه چیز را رها کرده و به زهد و ترک دنیا و تصوف پناه ببرند.

چنانکه فرقه خوارج نیز در یک چنین شرایطی بوجود آمد و انحراف و شکاف دیگری در جامعه مسلمین از خود بجا گذاشت خلاصه مطلب آنکه پیدایش زهاد و عباد و سپس فرقه صوفیه در اوایل قرن دوم ارتباط کاملی با اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر داشت و اصولاً

تمایل به زهد و ترك دنیا در آن هنگام بیشتر جنبه اعتراض بر حکومت و اوضاع فاسد عصر به خود گرفته بود چنانکه این موضوع را در سابق درباره عبدالله بن عمر و حسن بصری دانستیم و نیز تاریخ زندگانی زاهدانه امثال معضد بن یزید عجللی و ربیع بن خثیم و عاصم بن عبدالقیس در دوران خلافت عثمان شاهد دیگر مطلب تواند بود.

باید دانست که این علل و عوامل و مقتضیات اجتماعی و سیاسی که در نیمه اول قرن دوم موجب بروز طرز تفکر صوفیانه و درویش مسلکی شد اختصاص به تاریخ صدر اسلام ندارد بلکه بطور کلی همانطوری که در اوایل این کتاب گذشت در هر عصر و زمان و در هر جا و مکان اگر شرایط و مقتضیات، مشابه آنچه در اینجا بیان نمودیم تحقق پذیرفته چنین عکس العملی نیز بوجود آورده است.

حتی این حقیقت تاریخی در تصوف مسیحی و اروپائی نیز صدق پیدا کرده و صوفیسم در قالب «مسیحیت» و «فراماسون» و «آماریک» غرب نیز همین گونه فراز و نشیب را در ظروف و مقتضیات مختلف زمانی و مکانی به خود دیده و بالاخره تاریخ تصوف در قرنهای اخیر نیز به نوبه خود این حقیقت را بطور بارزتری نشان داده است.

تأثیر رهبانیت در نضج و تشکل تصوف در اسلام

باید دانست آنچه از علل و مأخذ تا به اینجا بیان شد در حقیقت مربوط به جهات داخلی بود نه خلاصه و نتیجه آن این شد که گفتیم: افراط در زهد (اسلامی) تحت عوامل اجتماعی و اوضاع و شرایط محیط به شکل اولین نمود تصوف پدید آمد و این «نمود» در حقیقت برای تصوف هسته مرکزی و سنگ زیر بنا شد و اما عواملی که آن را در قرن دوم هجری بصورت یک مسلک مشخص و ممتاز درآورد عبارت از یک سلسله آداب و عادات و سمیئات ظاهری بود که به تدریج از منابع و مأخذ خارجی (غیراسلامی) و ملل و مذاهب دیگر برآن افزودند و آن را شکل نوظهور و متمایز بخشید بطوری که تا این اضافات و شاخ و برگها (که پس از مدت کوتاهی جزء اصول اساسی و حقیقت و ماهیت تصوف گردید) و تأثیر عوامل و منابع خارجی صورت نگرفت تصوف و فرقه نوظهور اسم و رسم و سروصورت متمایز پیدا نکرد.

در میان این منابع و مأخذ خارجی (غیراسلامی) رهبانیت می توان اولین مأخذ و مسلکی دانست که قبل از همه چیز در تشکل تصوف تأثیر بسزائی بخشید بدین ترتیب که روش رهبانیت توجه مکتب عده از مسلمانان متزهد و متصوف را به خود جلب نمود و آداب و رسوم و رویه آن (که مورد تقلید و تبعیت این فرقه واقع شده بود) رنگ

تازدای به تزهد و تصوف و طریقه ترک دنیای آنها بخشید.

البته با توجه به شدت تمایل و علاقه مسلمانان به زهد و پیدا شدن فرقه متزهد تندرو (متصوفه) تأثیر و نفوذ رهبانیت در رویه آنان (مخصوصاً پس از گشایش سرزمینهای شام و عراق و مصر که از سر اگزیم رهبانیت بشمار می رفت) کاملاً طبیعی و قهری بود زیرا دین مسیح از جمده ادیان قدیمی اعراب بود و پس از ظهور اسلام و انتشار آن نیز مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مناسبات و روابط نزدیکی داشتند و تعداد زیادی از سرتاخرین و راهبهای مسیحی غیر از آنهایی که در دیرها و صومعهها در اغلب نقاط (سرزمینهای اسلامی) پراکنده بودند همواره در میان مسلمین به دوره گردی و سیاحت مشغول بودند و با مسلمانان مخصوصاً متصوفه معاشرت و تماس و حتی مکالمات و مذاکرات بسیاری داشتند چنانکه نمونه های زیادی از این گفته گوها در تاریخ و هم در کتب تراجم صوفیه نقل شده است.^۱

البته این موضوع قبل از اسلام در عصر جاهلیت نیز سابقه ممتدی داشته و «در اشعار و تواریخ دوره جاهلیت نام عده ای از آنان (راهبهای دوره گرد و سیاح) و نیز تفصیلی از عادات و اخلاق آنها باقی مانده است.^۲»

طلیعه نفوذ و مبارزه پیغمبر اسلام

از اینرو نفوذ رهبانیت از همان ابتدا اسلام را تهدید می کرد و حتی در زمان حیات خود پیغمبر اکرم (ص) طلیعه آن ظاهر گردید

۱. بعنوان نمونه می توان دو حکایتی را که شیخ عطار در شرح حال ابراهیم خواص درباره ملاقات وی با جوانی ترسا و پیر راهب دیرنشین نقل کرده است یادآور شد خوانندگان برای اطلاع از تفصیل این دو حکایت می توانند به تذکرة الاولیاء شرح حال نامبرده مراجعه کنند.

۲. دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۶۶.

و عده‌ای از مسلمانان در مدینه نسبت به پاره‌ای از آداب و عادات رهبانیت ابراز تمایل نمودند ولی پیغمبر اکرم (ص) بشدت از این انحراف منع و جلوگیری نمود و رهبانیت را سخت مورد نکوهش فرار داد و کسانی را که در آستانه انحراف و تندروی قرار گرفته بودند به اعتدال و میانه‌روی واداشت.

داستانی که در سابق راجع به عثمان بن مظعون و دیگران نقل کردیم یکی از نمونه‌های این مطلب است و چنانکه ملاحظه شد این صحابی و یارانش تصمیم گرفته بودند که ترك دنیا و زن و فرزند نمایند و از خوردن گوشت خودداری کنند و شبها در عبادت و روزه‌ها را روزه باشند و حتی نقل شده که عثمان بن مظعون به پیغمبر (ص) گفت «اریدان اختصی» یعنی می‌خواهم خود را اختصا نمایم ولی رسول اکرم آنان را از این رویه بازداشت و فرمود: من، هم خواب می‌کنم و هم شب زنده‌داری، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و گوشت و چربی هم می‌خورم و بازنه‌ها نیز آمیزش دارم و این رویه من است هر آس از روش و سنت من سرپیچی نماید از من نیست. و نیز فرمود: خودداری نمودن از گوشت و زن از آیین من نیست، و همچنین صومعه و دیرنشینی از دین من نیست، سیاحت است من روزه است و رهبانیت آنان جهاد... و به نقل دیگر فرمود: حلقه دربینی کردن و رهبانیت پیشه‌ساختن و ترك ازدواج نمودن و به سیاحت و گردش پرداختن در اسلام نیست. و نیز نقل است که درباره عثمان بن مظعون فرمود: ای عثمان آرام گیر، سیاحت است من جهاد در راه خداست.

در طبقات ابن سعد نقل است که وقتی به پیغمبر اطلاع داده شد که عبدالله بن عمرو عاص خود را ملزم کرده است که همیشه روزه باشد و خواب را بر خود حرام کرده است تا تمام شب را بد تلاوت قرآن به سر برد. پیغمبر اکرم او را از این کار بازداشت و از جمله

فرمود: تن تو بر تو حقی دارد و خویشاوند تو بر تو حقی دارد و همسر تو نیز بر تو حقی دارد و نیز فرمود: کسی که همیشه روزه می‌گیرد هیچ روزه نگرفته! (یعنی پاداشی برای آن نیست).

و نیز درباره نهی از شکنجه‌های جسدی و تحمل مشقات و زیاده روی در زهد احادیث زیادی نقل شده که همه درباره جلوگیری از انحراف و تندروی مسلمانان و نفوذ رهبانیت می‌باشد.

تا آنجا که پیغمبر (ص) صریحاً به شخصی موسوم به عکاف بن وراعه هلالی که متمایل به رهبانیت شده بود فرمود: پس در این صورت از اخوان شیاطین هستی، تو اگر از راهبهای ترسایان و مسیحیان می‌باشی به آنها سلحق شو و اگر از ما می‌باشی باید بدانی یکی از سنن ما همسر اختیار کردن است.

و نیز در اسدالغابه و طبقات ابن سعد نقل می‌کند که به جریح راهب فرمود: اگر جریح راهب، فقیه و عالم بود آن وقت می‌فهمید که اجابت طلب مادرش برتر از عبادت او برای پروردگار عزوجل بود. و هم دو نفر از مسلمانان (عمران بن حصین و ابوالاحوص) را که با وجود توانائی سرو وضع ژولیده و بدی داشته مورد سرزنش قرار داده فرمود: وقتی خداوند نعمتی به بنده‌اش کرامت فرمود دوست دارد اثر آن را بر بنده‌اش ببیند.

از این قبیل حکایات و احادیث در کتب مربوطه زیاد دیده می‌شود که در آنها از رهبانیت و آداب و عادات رهبانان از قبیل: ترك حیوانی و گوشت خوردن، روزه وصال و اغلب اوقات را روزه بودن، لباس سیاحت و پشمینه، ترك ازدواج، اختصا، صومعه نشینی و... بشدت انتقاد و نهی و سرزنش شده است.

در قرآن نیز رهبانیت به عنوان یک بدعت و رویه ناپسند یاد

۱. طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۱۲۵.

شده و آیین حقیقی حضرت مسیح (ع) از لوث آن بدعت منزّه شمرده شده است آنجا که می فرماید: ثم قفینا علی آثارهم برسنا و قفینا بعیسی بن مریم و آتیناه الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها فاتینا الذین آمنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون'.

ما در بحثهای گذشته توضیحات لازم را در این زمینه دادیم و در اینجا احتیاج و ضرورتی به تکرار آن نمی بینیم.

در نتیجه اینهمه توصیه ها و انتقادهای و مبارزات پی گیر بود شد بالاخره رهبانیت نه تنها نتوانست در زمان حیات پیغمبر اکرم (ص) در رویه مسلمانان رسوخ و نفوذ پیدا کند بلکه مورد تنفر نیز واقع گردید و این تنفر و اجتناب عمومی از رهبانیت و عادات آن تا زمانی که اولین طلیعه فرقه تندرو متصوف ظاهر گشت ادامه داشت.

میزان نفوذ آداب رهبانیت

البته پس از آنکه مرا نیز مهم مسیحیت و رهبانیت از قبیل ساسان و مصر و عراق فتح گردید و مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مسیحی اختلاط و تماس بیشتری گرفتند خطر نفوذ و تأثیر آداب و عادات رهبانیت در مسلمین بیشتر شد.

از این رو کسانی که تحت عوامل و شرایط گذشته به تازگی و ترك دنیا و روش صوفیانه گرانیده بودند هنگامی که با مسیحیان و راهبها از نزدیک ارتباط و تماس پیدا کردند بزودی تحت تأثیر و رسوم و عادات زاهدانه آنها قرار گرفتند و شیفته یارسانی و رویه منحصر به آنها شدند و به تقلید از آداب و رسوم آنان، پشمینه پوشی و نچرده صورت دادند.

۱. حدید: ۲۷.

نشینی و ترك حیوانی و دیگر مختصات رهبانان را اختیار نمودند و بدین وسیله به روش انحرافی خود رنگ رهبانیت زده و فاصله بیشتری از تعالیم و روش اسلام گرفتند.

چنانکه پشمینه پوشی را که از خصوصیات و ممیزات رهبانان بود برای خود زی و لباس زهد و ترك دنیا اتخاذ نمودند و چنانکه در سابق گذشت به همین سبب نام صوفی (پشمینه پوش) بر آنها اطلاق شد. این موضوع چه درباره رهبانان مسیحی و چه درباره صوفیه قابل انکار نیست و حتی در پاره ای از اشعار دوره جاهلیت از راهبها و راهبه های دیرنشین به نام صوفی و صوفیه (باتاء تأنیث) یاد شده و در پاره ای از احادیثی که در زمینه نکوهش رهبانیت وارد شده از پشمینه پوشی نهی به عمل آمده است. و نیز این نوع لباس در میان دانشمندان و متشرعین مقید به شریعت همواره بعنوان زی و علامت رهبانیت مورد انتقاد واقع می شده است. ابن جوزی نقل می کند: شخص پشمینه پوشی نزد حماد (نه یکی از معروفین از اهل دانش و حدیث بشمار می رفت) آمد و حماد اشاره به لباس او نموده و گفت: این نصرانیت را از خود دور کن و نیز ابوالعالیه به شخص پشمینه پوشی گفت: اینکه پوشیده ای لباس رهبانیت است و هم ابن سیرین وقتی پشمینه پوشی بر او وارد شد از او روبرو گرداند و اظهار تنفر نمود و گفت: سنت پیغمبر خودمان (که کتان می پوشید) احق به اتباع است. مطالعه این جریانات بخوبی می رساند که پشمینه پوشی که صوفیه آن را برای خود شعار می دانستند ابتدا از خصوصیات و علامات رهبانیت بوده و از آنجا که بطور مسلم پیغمبر (ص) و اصحاب آن حضرت لباس مخصوصی نداشتند و از هر نوع لباس (کتان و پنبه و برد و پشم) به تن می نمودند روی این اصل نمی توان جز تقلید از رهبانان برای پشمینه پوشی سران اولیه صوفیه علت و جهت دیگری تصور کرد.

همچنین «ترک حیوانی نمودن» و خودداری از خوردن گوشت از آداب رهبانیت محسوب می شده چنانکه وقتی عثمان بن مظعون خواست چنین کند به همین جهت مورد انتقاد قرار گرفت و پیغمبر (ص) فرمود این مطلب از آیین من نیست و هر کس از سنت من سرپیچی نماید از من محسوب نمی شود.

در صورتی که همین موضوع یکی از ریاضت‌های آداب صوفیگری شد و مشایخ صوفیه همواره بدان عمل و توصیه می نمودند. مالک دینار که یکی از زهاد تندرو می باشد و در کتب صوفیه از بزرگان این فرقه بشمار رفته ضمن تعریض به حدیثی که درباره ترک خوردن گوشت نقل شده می گوید: ندانم که آن چه معنی است آن سخن را که هر که چهل روز گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده‌ام و عقل من هر روز زیادت است.

دیگر، «صوم وصال» و دائم الصیام بودن است که از جمله آداب و ریاضت‌های رهبانان بوده که صوفیه باز به تقلید از آنان به آن مواظب داشتند چنانکه نمونه آن را در سابق درباره ابونصر سراج مؤلف کتاب اللمع فی التصوف و ابراهیم ادهم و شمس تبریزی و مولانا جلال الدین رومی نقل نمودیم در صورتی که دائم الصیام بودن طبق روایتی که در همین بحث نقل کردیم بدون نتیجه و پاداش شناخته شده است و در روایتی که سابقاً درباره عثمان بن مظعون نقل شد پیغمبر (ص) فرمود: من، هم روزه می گیرم و هم افطار می کنم و عثمان و یارانش از دائم الصیام بودن منع فرمود.

دیگر از موارد نفوذ رهبانیت در تصوف اهمیت فوق العاده آن است که «تو دل» است که رهبانان دیرنشین بدان ممتاز بودند.

آنها بقدری در تو دل افراط می کردند که حتی نار خوردن برای

۱. تذکره الاولیاء، ج ۱، شرح حال مالک دینار.

کسب روزی و دوا خوردن و معالجهٔ مرض را مخالف توکل می‌شمرند و اینگونه کارها را از ضعف ایمان و یقین می‌پنداشتند.

احتیاج به توضیح نیست که توکل بدین معنی در اسلام اصل و اساسی ندارد و توکلی که اسلام تعلیم می‌دهد هیچگونه منافاتی با کار و کسب و معالجه ندارد نهایت وسائل را به دیدهٔ واسطه باید نگریست نه به دیدهٔ استقلال.

اصولاً توکل و رضا و تسلیم در موردی است که انسان آنچه از مقدمات که تحت قدرت و اختیار او می‌باشد انجام دهد و نسبت به نتیجهٔ اقدامات خود و نیز دربارهٔ چیزهایی که از حیطة قدرت و اختیار او بیرون است به خدا توکل کند و در برابر خواستهٔ الهی خاضع و راضی و تسلیم باشد چنانکه دعا نیز دربارهٔ کارهایی است که انسان به قدرت و اختیار خود نمی‌تواند از عهدهٔ آن کار برآید و الا کسی که با مختصر فعالیت و زحمت می‌تواند به آسانی کار مورد احتیاج خود را به انجام برساند در اینگونه موارد معنی ندارد بجای کار، دعا کند و از خدا طلب حاجت نماید و یا بگوید من توکل به خدا کرده و کار خود را به خدا واگذار نموده‌ام!

در روایت است شخصی شتر خود را همینطور رها کرده بود و می‌گفت: توکلت علی الله من به خدا توکل نموده‌ام. پیغمبر اکرم (ص) چون از حال وی اطلاع یافت فرمود: اعقلها و توکل علی الله. شتر را ابتدا ببند آنگاه به خدا توکل کن.

خداوند در قرآن کریم به پیغمبرش چنین دستور می‌دهد:
فاذا عزمت فتوکل علی الله! هنگامی که در کارهایت تصمیم گرفتی و مقدمات ارادهٔ تو پایان یافت آنگاه بر خدا توکل نما.
یکی از سنن جهان آفرینش که دربارهٔ تمام موجودات پدیده‌های

۱. آل عمران: ۱۵۹.

جهان حکومت دارد اصل علت و معلولی و سبب و مسببی است که بر طبق آن هر پدیده‌ای روی یک سلسله علل بوجود می‌آید. قرآن کریم این مطلب را در آیات متعدد گوشزد نموده و آن را از جمله سنن غیر- قابل تغییر الهی دانسته است.

در صورتی که توکل و رضا و تسلیم به آن معنائی که در گفتار و کردار مشایخ اولیه صوفیه دیده می‌شود با این اصل و سنت الهی سازگار نبوده و در حقیقت در همه کارها انتظار معجزه داشتن است!

اصل این طرز فکر از تعالیم رهبانیت و اناجیلی که در دسترس بوده سرچشمه می‌گیرد چنانکه در انجیل متی، آیه ۲۷-۲۵ از قسمت چهارم، باب ششم چنین می‌گوید: بنابراین به شما می‌گویم از بهر نفس خویش اندیشه مکنید که چه بخورید و چه بیاشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید آیا نفس از خوراک و بدن از پوشاک افضل نیست؟ سرغان هوا را نظر کنید که نه می‌دارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند آیا شما به مراتب از آنها افضل نیستید؟

اولین کسی که از مشایخ اولیه صوفیه مسئله توادل را بعنوان یک پایه اساسی برای مسلک تصوف عنوان نمود «حارث محاسبی» بود که در کتابهای وی گفته‌های اناجیل و طرز فکر رهبانیت بخوبی منعکس است.

نامبرده به مسئله توادل اهمیت زیادی قائل شده و آن را از جمله «حالات» سلوک طریقه تصوف بشمار آورده است.

حارث محاسبی روی همین اصل در تصوف مکتب خاصی بوجود آورده که پیروان آن به نام محاسبیان نامیده می‌شوند.

۱. الحضارة الإسلامية، ج ۲، ص ۱۱۰ و نیز به کتاب تلمیذ ابلیس، ص ۱۱۴ مراجعه شود.

در هر حال روش افراطی رهبانان از یک طرف و نوشته‌ها و گفته‌های حارث محاسبی از طرف دیگر موجب شد که توکل به همان معنی که در میان رهبانان معمول بود در تصوف رسوخ پیدا کرده و از سبانی آن گردد.

شیخ عطار در شرح حال رابعه عدویه نقل می‌کند که: عبدالواحد عاصر گوید، من و سفیان ثوری به بیمار پرسی رابعه در شدیم. از هیبت او سخن ابتدا نتوانستم کرد. سفیان را گفتم چیزی بگو. گفت اگر دعائی بگوئی این رنج بر تو سهل کند. روی بدو کرد و گفت یا سفیان تو ندانی که این رنج را به من که خواسته است نه خداوند خواسته است. گفت بلی. گفت چون می‌دانی پس مرا می‌فرمائی که از او درخواست کنم به خلاف خواست او دوست را خلاف کردن روا نبود. و هم از گفتار صوفیه در معنی توکل است که گویند: صوفی باید ابن الوقت باشد و نیز گویند: شخص باید مانند میت در دست غسل باشد و نیز گویند: داده ز بخشندگی و بنده‌نوازی مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا

خلاصه قدسای صوفیه به اندازه‌ای در توکل مبالغه و افراط نموده‌اند که رعایت عادیترین و ضروریترین چیزهای زندگی را مخالف توکل شمرده‌اند بطوری که هیچوقت در طلب غذا و لباس و پناهگاه برنیامده و برای تسکین هیچ دردی و معالجه هیچ مرضی دوا بکار نبرده‌اند و فقر اختیاری و بیکاری و بیرون رفتن از زیر بار مسئولیتها را توکل نامیده‌اند.

البته «توکل» بعدها در تصوف تعدیل شد و نیز پس از آسختن با مطالب عرفانی بصورت فنا و یکی از درجات عالیه توحید درآمد و بالاخره پس از آنکه مسائل تصوف تنظیم گردید (در نظر عده‌ای از صوفیه) از جمله «مقامات» و (در نظر عده‌ای دیگر) از جمله احوال بشمار رفت.

دیگر از عادات رهبانان که در تصوف نفوذ کرد، ترک ازدواج و مجرد زیستن بود که راهبها و راهبه‌ها بدان امتیاز داشتند. در صورتی که زناشوئی در آیین اسلام از جمله سنن لازم‌الاتباع شمرده شده و در مقابل، عزوبت و مجرد زیستن بسختی مورد نکوهش قرار گرفته است. در این مورد صراحت آیات قرآنی و کثرت احادیث و روایات به اندازه‌ای است که مطلب را غیرقابل تردید و از جمله مسلمات اسلام قرار داده است. بعنوان نمونه در اینجا به ذکر دو حدیث اکتفا می‌شود:

پیغمبر (ص) فرمود: زناشوئی از سنت من است و هر نس از سنت من اعراض و سرپیچی نماید از من نیست. و نیز فرمود: بدترین شما (یا بدترین جوانان شما) عذاب و بی‌زنان شما هستند.

ولی مشایخ اولیه صوفیه رویه رهبانان را در این مورد نیز پسندیده و عملاً از سنت پیغمبر اسلام اعراض نمودند و بعدها این موضوع از جمله آداب صوفیه گردید و اغلب صوفیان بطور مجرد در خانقاهها بسر می‌بردند و عده زیادی از مشایخ صوفیه حتی تا آخر عمر نیز به همان حالت مجرد باقی می‌ماندند.

و چه بسا به فکر «اختصاص» نیز می‌افتادند چنانکه «مجبوری» در کشف‌المحجوب حکایتی از ابوعلی سیاه‌سروزی (یکی از مشایخ صوفیه متوفی در سال ۴۲۴) نقل می‌کند که وقتی به فکر قطع التماسی خویش افتاده بود و این خود می‌رساند که تا مدت‌ها این فکر در سینه سالکین (صوفیه) پیدا می‌شده است، تا آنجا که همانطوری که در سابق نقل کردیم بعضی از صوفیه مدت‌ها در مخنت‌خانه به سر می‌برده‌اند.

همچنین سیاحت و دوره‌گردی نیز که از عادات رهبانان (مخصوصاً رهبانان سوریه‌ای نسطوری) بود و به همین جهت پیغمبر-

اکرم (ص) مسلمانان را از آن منع فرموده و بجای آن جهاد را توصیه نموده بود در آغاز پیدایش تصوف از خصوصیات صوفیان اولیه بشمار می رفت.

بطوری که نقل می کنند ابراهیم ادهم چهار سال در بیابانها می گشت و ذوالنون مصری (که بقول جاسی در نفحات الانس سر این طایفه یعنی صوفیه است) سیاح بود می گوید وقتی می رفتم جوانی دیدم که در وی شوری بود گفتم از کجائی ای غریب؟ گفت غریب کسی بود که با او مؤانست ندارد. بانگ از من برآمد و بیفتادم و بیهوش شدم چون بیهوش آمدم گفت چه شد گفتم دارو با درد موافق افتاد و بعدها هم این موضوع در میان صوفیه متأخر شیوع پیدا کرد و عده ای از آنها بطور خانه بدوشی زندگی می کردند.

دیرنشینی و خانقاه هم که از ابتدا تا کنون در میان صوفیه رواج دارد و از آداب صوفیگری محسوب می شود در اصل به تقلید از رهبانان بوده و حتی اولین خانقاه (بنا به اعتراف خود صوفیه) به امر امیر ترسانی برای صوفیان دوره اول بنا گردیده است!

در سبب توبه ذوالنون داستانی نقل می کنند که ما آن را بطور اختصار در اینجا بمنظور شاهد مطلب می آوریم: سبب توبه وی آن بود که او را نشان دادند به فلان جا زاهدی است. گفت قصد زیارت او کردم، او را دیدم خویشتن را از درختی آویخته و می گفت ای تن مساعدت کن با من به اطاعت و گرنه همچین بدارست تا از گرسنگی بمیری. گریه بر من افتاد، عابد متوجه من شد گفت این تن با من قرار نمی گیرد در اطاعت حق تعالی و با خلق آسختن می خواهد. آنگاه گفت از من زاهدتر اگر خواهی ببین. چون برآمدم جوانی دیدم در صومعه ای نشسته و یک پای بیرون «صومعه» بریده و انداخته و کرمها بر آن جمع

۱. نفحات الانس، ص ۳۵.

شده نزدیک او رفتم و سلام کردم و احوال پرسیدم. گفت روزی در این «صومعه» نشسته بودم زنی بدینجا بگذشت دلم مایل او شد یک پای از صومعه بیرون نهادم آنگاه به خود آمدم و آن پای را بریدم! و اینجا نشسته‌ام تا چه پدید آید! اگر می‌خواهی مردی از مردان خدا را ببینی بر سر این کوه شو ذوالنون گوید: آن کوه بقدری بلند بود که نتوانستم به آنجا روم پس خبر او پرسیدم گفتند دیرگاهی است مردی در آن «صومعه» عبادت می‌کند!...

باید دانست اعتزال و گوشه‌نشینی نیز که از جمله سنن سران اولیه صوفیه^۱ و همچنین متأخرین بوده از آداب رهبانیت و از عادات رهبانان دیرنشین محسوب می‌شده و در اسلام کاملاً مردود و مورد نکوهش قرار گرفته و برعکس چنانکه در بحثهای سابق دیدیم اسلام یک آیین اجتماعی است و فرد را عضو زنده‌ای از اجتماع می‌داند و از این نظر او را مسئول می‌شمارد.

و نیز موضوع دلق که این همه در اشعار و کتب صوفیه وارد شده و منظور از آن لباس مخصوص صوفیه است یعنی خرقه‌ای سه روی همه لباسها می‌پوشیده‌اند و ظاهراً پشمی بوده است و گاهی وحده‌زار (مربع) و گاهی رنگ برنگ بوده (دلق ملمع) از لباسهای مخصوص اساقفه نسطوریان بوده و از خرقه رهبانان تقلید شده که در قرون اولیه به رنگ سفید و بعدها سیاه‌رنگ و لبود بوده است.^۲

و بطوری که در مباحث گذشته این کتاب گفتیم رهبانان مسیحی بداوراد و اذکار اهمیت خاصی بودند و یک سلسله اسرار مکرر

۱. زهد و تصوف، ص ۱۵۵.

۲. چنانکه به نقل تذکرة الاولیاء ابراهیم ادهم نه سال د. یک غایب به ریاض اشتغال داشته.

۳. جلد دوم کتاب دکتر غنی، ص ۱۳.

مسئله اسم اعظم نیز در میان عده‌ای از آنان که پیرو مکتب «گیوستی-سیسم» بوده و به نام عرفای مسیحی نامیده می‌شدند رواج داشته است و همچنین مسئله عشق و محبت الهی هم در میان مسیحیان و رهبانان مزبور اهمیت فوق‌العاده داشت چنانکه در نوشته‌های بولس رسول نیز سابقه آن دیده می‌شود از جمله در یکی از رساله‌های خود می‌گوید: اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم بحدی که کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ هستم!

ما اگر رنگ تصوف قرن دوم و سوم و گفتار صوفیان اولیه را بررسی کنیم. چگونگی نفوذ موضوعات مذکور را (با وجود عدم سابقه آنها در اسلام) در مسلک نوظهور (تصوف) آن عصر کاملاً می‌یابیم. البته همین موضوعات بود که بعدها تحت عوامل دیگر پخته‌تر و منظم‌تر گشته و اشکال و صور دیگری به خود گرفت و اصول اساسی تصوف را تشکیل داد.

تربیت در دامن مسیحیت

مطلب دیگری نه در تأثیر و نفوذ آداب رهبانیت در ظهور مسلک و مرام متصوفه قرن دوم و شکل آن اهمیت فراوانی دارد و باید در اینجا به آن توجه بیشتری مبذول داشت این است که عده‌ای از سران اولیه این مسلک در خانواده‌های مسیحی تربیت یافته و در محیط مسیحیت رشد یافته بودند و بعضی از آنان تا پایان عمر نیز در مراکز مهم رهبانیت بسر می‌برده‌اند و هم در آنجاها بدرود زندگی گفته‌اند چنانکه جنید که صوفیه وی را سید الطایفه نامند پدر و مادر وی ترسا و مسیحی بوده و تربیت اولیه او در محیط مسیحیت بوده است.

۱. باب سیزدهم، رساله اول بقرنتیان.

و همچنین ذوالنون در مصر و ابوسلیمان دارابی و ابوهاشم صوفی در شام زندگی می کرده‌اند و نیز ابراهیم ادهم در شام می‌زیسته و هم در آنجا از دنیا رفته است. بعلاوه معمولاً جنبشهای اولیه تصوف ابتدا از بصره و شام آغاز شد و اولین خانقاه نیز در شام بنا گردید در صورتی که می‌دانیم عراق و شام و مصر از مراکز مهم رهبانیت و مسیحیت بوده است.

آیا تصوف زائیدهٔ نقشه خطرناک بیگانگان بود؟

البته بعضی‌ها خواسته‌اند این نفوذ و تأثیر را عمدی قلمداد نمایند و می‌گویند این بساط و فرقه‌بندی بر اثر سوء نظر مسیحیان که از توسعه و پیشرفت اسلام برآشفته بودند گسترده شد و ابتدا عده‌ای از تازه‌مسلمانان که سابقه مسیحیت داشتند و همچنین مسلمانان قاصر و فاقد علم و تشخیص، بدان گرویدند و سپس دامنه‌اش وسیع و ریشه‌اش عمیق گردید و شواهدی نیز بر این ادعا می‌آورند از جمله اینکه اولین خانقاه (که به منزله باشگاهی برای فرقه متصوفه محسوب می‌شد) به دستور یک نثر امیر ترسانی بنا شد طرفداران این عقیده می‌گویند خطر این سوء قصد از همان ابتدا متوجه اسلام بوده است و حتی در ایام حیات پیغمبر اکرم (ص) نقشه و توطئه خطرناکی تحت نظر امپراتور روم (دولت مسیحی آن عصر) کشیده شده بود که هدف آن سلاطین - ساختن اساس اسلام و نابود کردن تمام مسلمین بود ولی دامستان مسجد ضرار پرده از روی آن برداشت و وحی الهی پیغمبر اکرم (ص) او را از عواقب شوم آن مصون نمود و بدین وسیله توطئه عظیم مانع

جریان این توطئه از این قرار بود که قبل از جنگ تبوک عده‌ای از منافقین مدینه با مرد راهبی بدنام «ابوغامر» که پیش از اسلام در مدینه ریاست و بساط عریض و طویلی داشت بیعت می‌کنند و

او را برای ریاست در نظر می گیرند.

این مرد راهب که خیال ریاست مطلقه دینی و روحانی آن حدود را در سر می پرورانید پس از فتح مکه به طائف گریخته بود و چون اهل طائف به اسلام می گروند ناگزیر به سوی شام پیش امپراتور روم می شتابد و از آنجا به منافقین پیام می فرستد که آماده کار باشند و بدین منظور مسجدی بنا کنند و بزودی وی به کمک امپراتور روم و سپاهیان او به آنها خواهد پیوست و تابساط محمد (ص) را در مدینه از میان بردارند. از این رو منافقین نیز نقشه توطئه را بدین ترتیب طرح می کنند که ابتدا برای اینکه در اجتماعات و صفوف مسلمین شرکت نکنند و جنبه خود را در صف مقابلی مستقل سازند مسجدی بنا کنند و آنجا را مرکز اجتماع و فعالیت های خود قرار دهند و هنگامی که پیغمبر (ص) از مدینه بمنظور جنگ تبوک خارج می شود آنها تعلیل بورزند و در غیاب پیغمبر (ص) مدینه را متصرف شده بدین ترتیب مدینه را از دست مسلمین خارج سازند و آنگاه...

این بود که عده ای از آنان نزد پیغمبر (ص) می آیند و از دوری راه مسجد مدینه شکایت می کنند و از حضرت تقاضا می نمایند که اجازه بدهد آنان مسجدی در محل خودشان برای شبهای بارانی و برای بیماران و پیرمردان بسازند و بدین ترتیب اولین مرحله توطئه به مورد اجرا گذاشته می شود و مسجد معروف ضرار بنا می گردد و منافقین برای تحکیم موقعیت مسجد از پیغمبر (ص) درخواست می کنند که در آنجا اقامه جماعت فرماید ولی حضرت این کار را به بعد از مراجعت از جنگ موکول می سازد و به بهانه اینکه جنگ تبوک در پیش است از آن خودداری می کند!

۱. انما یستأذنک الذین لا یؤمنون بالله والیوم الآخر و ارتابت قلوبهم فهم فی

در اینجا موقع اجرای قسمت حساس توطئه فرامی رسد و پیغمبر- اکرم (ص) بسیج عمومی را برای جنگ با روم (تبوکک) اعلام می کند ولی منافقین طبق نقشه قبلی تعلل می ورزند تا بقیه نقشه شوم خود را اجرا کنند.

ولی خوشبختانه با نزول قسمتی از آیات سوره براءت^۱ پرده از روی توطئه برداشته می شود و پیغمبر (ص) از موضوع اطلاع پیدا نمود و بمنظور خنثی کردن آن علی (ع) را در مدینه بجای خود گماشت منافقین دست به تبلیغات زده و شایعات تحریک آمیزی درباره ماندن علی (ع) در مدینه و هجوم پادشاه دومة الجندل و قدرت امپراتور روم و سپاهیان وی برآه انداختند ولی تمام نقشه ها و فعالیت های آنان نقش بر آب شده و خداوند در چند آیه مقاصد شوم آنان را برملا ساخت و بسختی آنان را مورد نکوهش قرار داد و پیغمبر (ص) پس از مراجعت از تبوکک نیز دستور داد مسجد نامبرده را آتش زدند و آن را بدی نماند و ویران نمودند و بصورت مزبله اش درآوردند^۲.

در این زمینه شواهد دیگری نیز برای اثبات این مطلب نه تصوف زائیده سوء قصد مسیحیان بوده است آورده اند که ما در اینجا بمنظور اختصار از نقل همه آنها خودداری کردیم.

→
ربهم یترددون ولوارادوا الخروج لا عدوالة عدة ولكن كره الله انبعانهم
فتبطهم و قيل اعدوا مع القاعدین لـوخرجوا فیکم سازادو کم الاخبالا ولا
وضعوا خلالکم ببغونکم الفتنة و فیکم سماعون لهم والله علیم بالظالمین.

توبه: ۲۲-۲۳

۱. تفسیر مجمع البیان، ج ۵، ص ۷۳. و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۰۱ و تفسیر
المیزان، ج ۹.

۲. والذین اتخذوا سجداً ضراراً و کفراً و تفریقاً بین المؤمنین و ارضاداً لمن
حارب الله و رسوله من قبل ولیحلفن ان اردنا الا الحسنی و الله یشهدانهم
لکاذبون.
توبه: ۱۰۱

ولی در هر صورت ارتباط و نفوذ رهبانیت و تأثیر آن در تشکل
تصوف همانطوری که مشاهده شد بهیچوجه قابل انکار نیست و این
مطلب یک حقیقت تاریخی محسوب می شود.

نقش آراء ہندی، در تکوین و تحول تصوف در اسلام

در قسمت اول کتاب ضمن بررسی تاریخ تصوف در قرون ماقبل اسلام این مطلب معلوم گردید کہ رژیم درویش منشی و افکار صوفیانه در ہند ریشہ ہای عمیقی داشته و سرزمین تاریخی ہند سالیان دراز پیش از اسلام بدقتضای اوضاع و احوال و عقاید مختلف آن محیط یکی از مراکز سہم صوفیگری بودہ است بطوری کہ ما از آن سرزمین بعنوان «زادگاہ تصوف» یاد نمودیم و نیز گفتیم افکار و آداب تصوف اسلامی بہ اندازہای با آراء و تعالیم ہندی تشابہ دارد کہ بعضیہا گمان بردہاند اساس و نفوذ تصوف در اسلام فقط از ہند بودہ است۔ اکنون باید در اینجا طبق شواہد تاریخی میزان ارتباط افکار و آراء ہندی را با پیدایش تصوف و تحولات اولیه آن در اسلام بررسی نمودہ و آن قسمت از تعلیمات و آدابی را کہ از مذاہب و مکاتب و رژیمہای صوفیانہ ہندی در تکوین تصوف (بہ اصطلاح اسلامی) بہ کار رفتہ است مورد مطالعہ قرار دہیم۔

مطالعہ تاریخ اسلام نشان می دہد کہ از عصر حکومت بنی امیہ کہ قلمرو اسلام از سند گذشتہ تا سرحدات چین گسترش یافتہ بود، مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و مللی کہ تحت حکومت مسلمین درآمدہ بودند و از جملہ ہندیہا برقرار شدہ و اختلاط و

تردد و ارتباط بین آنها دائر گردید.

پیداست اینگونه مناسبات و رفت و آمدها و اختلاطها همانطوری که که در افکار هندیها تأثیر بسزائی بخشید و جماعت زیادی از هندیها و سایر مثل به آیین اسلام گرویدند.

همچنین تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی مآبانه مذاهب هندی نیز بطور متقابل نمی توانست در افکار مسلمانان بدون تأثیر باشد مخصوصاً اینکه یک سلسله جریانات و اتفاقاتی رخ داد که این ارتباط و نفوذ فکری را به میزان فوق العاده ای قوت بخشید.

از آن جمله نقل کتب و آثار هندی بود که از قرن دوم به بعد با کوشش فراوانی آغاز گردید و قسمتی از آداب و معارف مذاهب هندی و بودائی توسط جمعی از مترجمین به عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمین قرار گرفت.

از جمله مترجمین کتب هندی می توان «سنکه هندی» و «ابن دهن هندی» و همچنین کتابهایی که در زمینه آداب و معارف مذهبی و عقاید و سلوک هندیان در آن عصر ترجمه شد کتابهای: سند بادالکبیر، سند بادالصغیر، کتاب ادب الهند و الصین کتاب الهند فی قصة هبوط آدم، کتاب طرق، کتاب حدود منطق الهند، کتاب ملک الهند القتال والجهاد، کتاب بیدبا. و نیز دو کتاب بوذاسف و بوذاسف و بلوهر را نام برد.

آنچه در این میان باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد دو کتاب اخیر است که در حقیقت توصیف و تشریح یک روش زندگی صوفیانه و تابلوی از رژیم ترک دنیا و فلسفه و فقر و فنا بوده.

و دیگر کتاب بد است که ابن ندیم آن را در کتاب الفهرست خود آورده و گفته می شود که نام کتاب در اصل کتاب البدا بوده است. در هر حال این کتاب نیز به نوبه خود شرح زندگانی «بودا» حکیم و پیشوای مرتاض معروف هندیان و نیز مطالبی از صوفیگری مذاهب

هندی را در برداشته و مسائل مربوط به تعالیم و طرز زندگی و ریاضت-
 کشی و سلوک بودا را تعلیم و شرح می داده است چنانکه آثار این
 نوع مطالب در کتب اسلامی نیز دیده می شود و مرحوم شیخ صدوق در
 اکمال الدین و اتمام النعمة و مرحوم مجلسی در جلد هفدهم بحار الانوار
 و در بعضی دیگر از تألیفاتش داستان مفصلی تحت عنوان بوذا سف و بلوهر
 که شباهت زیادی با داستان بودا دارد نقل کرده اند و در کتب صوفیه
 نیز بصورت شرح حال یکی از مشایخ اولیه تصوف منعکس شده است.
 و در ضمن نباید از نظر دور داشت که از قرن دوم هجری تعداد
 زیادی از مرتاضین بودائی و جوکیهای تارک دنیا و دوره گرد هندی در
 ممالک اسلامی مخصوصاً شام و عراق پراکنده بودند ده حکایاتی از
 آنها در کتب قدیم اسلامی باقی مانده است.

چنانکه جاحظ در العیون درباره این راهبها و دوره گردها
 می گوید: به تجربه رسیده است که این راهبها و گداها همواره دو بند
 اقدام به سیاحت می کنند بطوری که هر وقت یکی از آنها دیده شود
 پیدا کردن رفیق او در آن نزدیکیها خیلی آسان است و عادت آنها این
 است که دو شب متوالی در یکجا نمی مانند آنکاه حکایاتی از وضع
 زندگی درویشی آنها نقل می کند.

گرچه جاحظ این سیاحان را به نام «راهبهای زندیق» یاد می کند
 که معمولاً بر پیروان مانئی اطلاق می شده ولی احتمال قوی می رود که
 این نام به جهت شباهت تامی که در بین مرتاضین سادوئی و
 راهبهای بودائی و دراویش جوکی هندی و دوره گردهای مانوی برده
 بر همه آنها اطلاق شده است. بعلاوه مانویت از مکاتب و تعالیم
 هندی بهره کافی برده و روش مانویان دوره گرد در حقیقت از عند
 سرچشمه گرفته است.

۱. العیون، ج ۴، ص ۱۴۷.

از این رو اگر سیاحانی که جا حظ از آنها یاد می کنند از سرتاضین بودائی و جوکی و سادوهای دوره گرد هندی نباشند مسلماً از آنهایی هستند که حامل آراء و آثار زهد و ترک دنیا و تعالیم هند و پیرو طرز زندگی سرتاضین دوره گرد هندی بوده اند.

بعلاوه در نیمه اول قرن دوم هجری مخصوصاً عصر بنی العباس که مجالس مناظره و محافل مخصوص عقاید و مذاهب برگزار می شد و ارباب مذاهب و پیروان ادیان متنوع در آن گرد هم می آمدند و آزادانه به بحث و مناظره و اظهار عقاید خود می پرداختند عده ای از پیروان مذاهب هندی و بودائی نیز در آن میان شرکت می کردند.

از روی هم رفته این شواهد و قرائن به دست می آید که بطور مسلم آراء و تعالیم مذاهب هندی در محیط اسلامی و در میان مسلمین انعکاس و نفوذ داشته است و از طرفی هم، چون این موضوع درست مقارن با اولین جنبشهای صوفیگری در اسلام بوده و نیز در تکوین طریقه تصوف (نوظهور) یک سلسله مطالب کاملاً مشابهی با آراء و عقاید و آداب هندی (بدون اینکه سابقه اسلامی داشته باشد) دیده می شود با در نظر گرفتن مجموع این مقدمات هیچگونه جای تردید باقی نمی ماند که طرز تفکر هندی تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه ای در انعقاد و نمو نطفه تصوف در اسلام داشته و مطالب متشابه در تصوف از همان منابع هندی اقتباس شده است.

گذشته از شواهد و قرائن تاریخی مذکور این نکته درخور تأمل و دقت است که عده ای از مشایخ طبقه اول صوفیه^۲ از بلخ هستند

۱. زهد و تصوف در اسلام، ص ۶۷.

۱. از آن جمله فضیل بن عیاض (متوفای ۱۸۷) و ابراهیم شماس و فتح بن شحزف (متوفای سال ۲۷۳) و شقیق بلخی (متوفای ۱۷۴) و داود بلخی و احمد بن خضرویه (متوفای ۲۰۴) و ابو حفص حداد و ابو محمد حداد را می توان نام برد.

و قسمت عمده انتشار تصوف و رونق آن در همان نواحی بلخ و خراسان بوده است و مسئله «فناء فی الله» در میان صوفیة این نواحی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر رواج بیشتری داشته و ابراهیم ادلم که در کتب صوفیه برای او شرح حالی مشابه شرح حال بودا نوشته شده اصلاً از بلخ بوده و یک امیرزاده بلخی می باشد تا آنجا که سری سقطی استاد جنید بغدادی گوید: مرا به هرات استادی است که فرائض نماز را من به وی آموزم اما علم توحید، او مرا تلقین می کند و نیز گوید تا این علم در خراسان بجای بود همه جای بود چون آنجا برسد (یعنی از آنجا رخت بر بندد) هیچ جای نیایی^۱.

ابوعلی سندی هم که استاد بایزید بسطامی است و وی در حقیقت گوید: که من از ابوعلی علم فنا در توحید می آموختم و ابوعلی از من الحمد و قل هو الله^۲. از اهلالی سند و نواحی بخارا و نزدیکیهای هند است.

در اینجا برای اینکه درست سر این نکته سهم روشن شود لازم است به این حقیقت تاریخی توجه داشت که «از سالهای پیش از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه ها و پرستشگاههای معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودائی بلخ بسیار مشهور بوده است»^۳.

این مطلب کاملاً استنتاجی را ده ما از شواهد تاریخی سابق الذکر نمودیم تثبیت و تقویت می کند و خود به تنهایی شاهد قابل اطمینانی بر نفوذ تعالیم بودائی و هندی در نکوبین و رواج و تحولات اولیه تصوف در اسلام محسوب می شود.

۱. نفعات الانس، ص ۵۳.

۲. همان منبع، ص ۵۷.

۳. قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص ۱۵۷.

یکی از اساتید معاصر دانشگاه تهران در این باره می نویسد: در تصوفی که در بلخ و خراسان و نواحی شمال شرقی ایران شیوع داشت بیش از همه چیزی افکار مانوی و بودائی مؤثر بود و این تأثیر به اندازه‌ای آشکار است که حتی گاهی تعبیرهای صوفیه ایران عیناً مانند تعبیرهای مانویان و بیشتر تقلید از تعبیرهای بودائیان در موضوع فصل و وصل و ترك و تجرید و توحید و فنا و استقامت و توکل و تفویض و تسلیم و صبر و رضا و شکر و ایثار و فقر و محبت و شوق و مکاشفه و مشاهده و معاینه و قبض و بسط و اتصال و انفصال و جمع و تفرید^۱ است. از زمان ساسانیان جمع کثیری از مردم تخارستان و بلخ به آیین بودائی گرویده بودند.

هنوز آثار بودائیان آن زمان در بلخ و باسیان باقی است و از جمله عقاید مانوی که در تصوف ایران آشکار است اعتقاد به نور و ظلمت است و قائل بودن به درجته پیشوایان از اوتاد و اقطاب و ابدال و هفت وادی سیر و سلوک و صفای باطن و ظاهر و تعلیمات فتوت و جوانمردی که از آغاز ظهور تصوف در ایران همواره تابع تصوف بوده و همه مشایخ ایران تصوف را وسیله ارشاد خواص و فتوت را وسیله ارشاد عوام می دانسته‌اند و بسیاری از ایشان فتوت را نامهایی به نظم و نثر فارسی و عربی پرداخته‌اند.

نکته مهم دیگری که در اینجا باید بدان توجه داشت موضوع مسافرت حسین بن منصور حلاج به هندوستان است^۲ که پس از مراجعت

۱. مجله آینده، شماره ۴۲-۴۱.

۲. شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن نقل داستانی به این مسافرت اشاره می کند آنجا که می نویسد: یک بار شیخ عبدالله تروغبدی (یکی از مشایخ صوفیه ساکن طوس) با اصحاب خویش به سفره نشسته بود به نان خوردن، منصور- حلاج از کشمیر (هند) می آمد قبائی سیاه پوشیده و دوسگ در دست، شیخ

از آنجا در صوفیگری غوغائی پیا کرد و در آن تحولی ایجاد نمود شیخ ابوسعید ابوالخیر در وصفش گوید: حلاج در علو حال است و در عهد وی در مشرق و مغرب کس چون او نبوده^۱ و در کتاب کشف المحجوب گوید: جمله متأخران او را قبول کرده اند^۲. حلاج از مسافرت خود مطالب و افکاری را به ارمغان آورد و آنها را در تألیفات خود گنجانید. ابن ندیم در الفهرست چهل و شش کتاب از تصنیفات حلاج را با نام ضبط کرده که از جمله کتاب «علم البقاء و الفناء» و «کتاب الیقین» و کتاب «التوحید» و کتاب «طاسین الازل» می باشد.

شعار فقر

در سباحث گذشته ضمن مقایسه روشن عملی صوفیگری با سیره اسلامی گفتیم با وجود اینکه فقر اختیاری از نظر اسلام مذموم شمرده شده بود صوفیه به آن اهمیت زیاد قائل شدند و آن را برای خود و مسلک و طریقه خود امتیاز و شعار مقدس! می دانند ولی با توجه به آنچه در بیان صوفیگری در هند و شعار فقر از نظر تعالیم هندی و فقر و مرتاضین بودائی و هندی گذشت می توان گفت که موضوع فقر نیز در کادر صوفیگری اسلام جنبه تقلید و اقتباس از فقر هندی دارد. البته نباید از نظر دور داشت که شعار فقر نه تنها در تعالیم و

→ اصحاب را گفت جوانی بدین صفت می آید و به استقبال می باید رفت که کار او عظیم است اصحاب برفتند و او را دیدند می آمد و دو سگ سیاه بر دست همچنان روی به شیخ نهاد شیخ او را بدید جای خویش بدو داد تا در آمد و سگان را با خود در سفره نشاند...

و نیز شیخ عطار ضمن شرح حال حلاج از مسافرت وی به هندوستان و چین سخن گفته است.

۱. همان منبع، ص ۱۵۰.

۲. نفعات الانس، ص ۱۵۱.

سیرة اسلام سابقه نداشت بلکه اصولاً در جنبشهای اولیه صوفیگری نیز سخنی از آن در میان متصوفه نبود و از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری مقارن با انتشار تعداد زیادی از فقرا و مرتاضین دوره گرد هندی در گوشه و کنار ممالک اسلامی در میان سران صوفیه مورد توجه قرار گرفته و از آن گفتگو به عمل آمد.

و هم اکنون در هند صوفیگران و مرتاضین هندی به نام فقرانامیده می شوند و شعار آنان «فقر» است چنانکه در میان صوفیه نیز همواره عنوان و شعار فقر مرادف با تصوف و همراه با عناوین و اسامی سلسله ها گفته می شود.

البته موضوع «فقر» در تصوف به تدریج با مطالب عرفانی نیز آمیخته شده و مشایخ صوفیه بعضاً از آن به معنی فنا و فقدان انانیت و خودی نیز تعبیر نموده اند و آن را حقیقت فقر شمرده اند.

شیخ ابو عبدالله حقیف متوفی سال ۳۳۱ هجری گوید: الفقر عدم الاملاك و الخروج عن احكام الصفات. (فقر آن است که هیچ تملکی نباشد و شخص از احکام صفات خودی بیرون شود).

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء نقل می کند: از ابو عبدالله بن الجلال پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقر گردد؟ گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند.

جلال الدین رومی (مثنوی) گوید:

چون فناش از فقر پیرایه شود	او محمد وار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد	چون زبانه شمع اوبی سایه شد

دیانای بودائیان و مراقبه صوفیان

از جمله آداب سلوك در تعالیم بودائی و هندی «دیانا» است که بمعنی در خود فرورفتن و سر به جیب تفکر شدن و تمرین سیر معنوی

نمودن است تا بدین وسیله روح سالک به روح کلی اتصال یابد.
 این موضوع از قرن سوم هجری به بعد در کادر صوفیگری اسلام
 نیز پیدا شد و از جمله آداب صوفیگری و سلوک طریقت گردید بطوری
 که صوفیان به آن اهمیت زیاد قائل شده و بدان مواظبت می نمودند.
 چنانکه از شرح حال قدسای مشایخ صوفیه (از قرن سوم به بعد)
 برمی آید آنها ضمن ریاضتها و سیر سلوک خود مدتہا در خلوت به
 مراقبت می نشستند و ساعتہا به حالت تفکر در خود فرو رفته و به
 اصطلاح خودشان از خود بی خود می شدند.

شیخ عطار در تذکرۃ الاولیاء از شبلی نقل می کند کہ: پیش
 نوری شدم او را دیدم به مراقبت نشسته کہ موئی برتن او حرکت
 نمی کرد گفتم مراقبتی چنین نیکو از کہ آسوختی گفتم از گربہ ای شد
 برسوراخ موش بود و او از من بسیار ساکن تر بود!

و نیز نقل می کند: شیخ کبیر ابو عبد اللہ محمد بن حنیف گفته
 یکبار شنیدم کہ در مصر پیری و جوانی به مراقبت نشستہ اند، بردوام
 آنجا رفتم دو شخص را دیدم روی بہ قبلہ کردہ سہ بار سلام کردہ جواب
 ندادند. گفتم بہ خدای بر شما کہ سلام مرا جواب دهید آن جوان سر
 بر آورد و گفت یا بن حنیف دنیا اندک است و از این اندک اندکی مانده
 است از این اندک نصیب بسیار بستان یا بن حنیف مگر فارغی کہ بہ
 سلام ما می پردازی این بگفت و سرفرو برد و من گرسنہ و تشنہ بودم
 گرسنگی را فراموش کردم ہمگی من ایشان گرفتند توقف کردم...

از اینگونه داستانہا در شرح حال سران صوفیہ زیاد دندہ می شود
 کہ کاملاً شبیہ همان حالت «دیانت» مرتاضین بودائی و ہندی است.
 و همانطوری کہ این حالت در سلوک بودائی و ہندی تمرین
 سیر معنوی و بمنظور رسیدن و اتصال بہ روح کلی است در تصوف نیز
 منظور از آن این است کہ سالک از این راه تمرین بیخودی کند و بہ

مرحله فنا و مشاهده حق نائل آید.

احمد بن عطا یکی از قدمای مشایخ صوفیه (معاصر جنید و ابوسعید خراز) گوید: خیر کم من راقب الحق بالحق فی فناء مادون الحق. (بهترین شما آنکس است که مراقبه حق کند بوسیله حق از راه استهلاک و فناء غیر از حق) ۱.

و نیز از وی پرسیدند بهترین اطاعتها چیست گفت: ملاحظه الحق علی دوام الاوقات ۲.

بزرگی پیش با یزید رفت او را دید سر به گریبان فکرت فرو برده چون سر بر آورد گفت ای شیخ چه کردی گفت سر به فنای خود فرو برده و به بقای حق بر آوردم ۳.

عیسی بسطامی گوید: سیزده سال با شیخ صحبت داشتم (منظور شیخ بایزید بسطامی است) که از شیخ سخنی نشنیدم عادتش چنان بودی سر بر زانو نهادی چون سر بر آوردی آهی بکردی و دیگر باره بر آن حالت باز شدی ۴.

البته مراقبت و فکر بعدها در تصوف به این صورت انجام می-گرفت که صوفی لفظ «الله» را در دل می گیرد و با قلم خیال نقش آن را روی صفحه دل یا در توی تجاویف دل و سینه و یا دل مجرد (روح-و جان) می نویسد و آنگاه با چشم دل در آن نگاه می کند بطوری که تمام فکرش در آن تمرکز یابد و مدتی به همین حالت سر به گریبان در سکوت و سکون فرو می رود ۵.

۱. اللمع فی التصوف

۲. نفعات الانس، ص ۱۴۲.

۳. تذکرة الاولیاء، ص ۱۴۶

۴. همان منبع، ص ۱۳۴.

۵. استوارنامه، ص ۱۹۴.

ولی آنچه بیشتر در میان متأخرین صوفیہ متداول است به این ترتیب است کہ مرید صورت خیالی قطب را در صفحہ دل و یا در فضای سینہ و یا در روح خود نقش می کند و مدتی سر بہ زانو در آن صورت مستغرق می شود^۱.

ناگفته نماند کہ «مراقبت و تفکر» صوفیان اغلب با ذکر خفی نیز همراه است موضوع ذکر خفی در تصوف داستان مفصلی دارد کہ اکنون جای تفصیل آن نیست ولی اجمالاً باید دانست کہ در صوفیگری هر مریدی بر طبق اجازہ و دستور قطب و مرشد یک نوع ذکر مخصوص قلبی دارد کہ باید آن را با ہیئت و حرکات مخصوصی چندین بار (۱۰ تا ۱۰۰) تکرار نماید و در موقع اشتغال بہ ذکر قلبی (خفی) در هر یک بار کہ بہ زبان خیال ذکر را می گوید یک بار بہ چشم خیال بہ آن صورت نظر کنند و آن ذکر قلبی را در حقیقت نام همان صورت خیالی (قطب) بدانند مثلاً اگر ذکر قلبی «الله» باشد آن را اسم همان صورت بشمارد و اگر «هو» و یا «هو الله» است مرجع ضمیر «هو» را در نظر وی همان صورت باشد^۲!!!

صوفیان موضوع در نظر گرفتن صورت قطب را توسعہ زیادی داده حتی در عبادات و فرائض نیز برای مرید ضروری دانسته اند.

حاج زین العابدین شیروانی ملقب بہ «مستعلیشاہ» در کتاب (یاض السیاحہ) می نویسد: پس در این حال باید کہ سالک در مجموع واحوال و افعال و اقوال از مراقبہ صورت مرشد غافل نشود در هنگام ذکر و ورد و طاعت و خدمت از وجہ شیخ خود ذاهل نگردد تا آنکہ سالک را از کشمکش خیال و اضطراب باز دارد^۳.

۱. همان منبع، ص ۱۹۸.

۲. ایضاً، ص ۱۹۹.

۳. (یاض السیاحہ، چاپ جدید، ص ۳۷۱).

ضمناً باید دانست اذکار و اوراد مخصوص دسته جمعی که سابقاً در میان صوفیه متداول بوده و در بعضی از سلسله‌های فعلی نیز رواج دارد نیز مانند فکر و مراقبت و اذکار قلبی در تعالیم هندی سابقه ممتد دارد بطوری که اکنون هم حلقه‌های اوراد و اذکار فقرا و سرتا‌ضین بودائی و هندی به‌اشکال و هیئتهای مخصوص در تکایا (که بمنزله خانقاه صوفیه است و جنگلهای هندوستان دائر و رایج است و از جمله آداب سلوک آنها محسوب می‌شود).

کیوان قزوینی ملقب به «منصور علیشاه» در استوادنامه خود درباره معنی ذکر جلی دسته جمعی می‌نویسد: لفظی یا فرازی را جمعی حلقه زنند و بلند بگویند پی‌درپی به اندازه خستگی و کم کم بلندتر کنند بعد برخیزند و کمر یکدیگر را بگیرند و در گفتن خم شوند تا حد رکوع و دیگری را به حلقه خود نپذیرند مگر نادر که شخص مهمی باشد (سپس داستان زیر را نقل می‌کند) چنانکه شبی این ناچیز (کیوان) در مسجد بمبئی سحر بود که وارد بر آنها شده کنار ایستادم با حال گریه و تذلل، همانکه فهمیدند جای برای من باز کردند و از دو طرف دست مرا گرفته کشیدند میان حلقه و کمر مرا گرفتند، من هم کمر یکی را گرفتم ولی نعره‌ای زدم و افتادم و غلتیدم تا وسط حلقه و غش کردم تا آنکه عمل آنها ختم شد!...

سنت شرق معروف فون کرمر معتقد است «ذکر» که که با شکل و هیئت مخصوصی در میان صوفیه ادا می‌شده در اصل از عادات هندی است و همچنین به عقیده او بکار بردن تسبیح برای شمردن ذکر و ورد اصلاً هندی است و در ابتدا در ممالک شرق اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ پیدا شده و بعد شایع شده است.^۲

۱. استوادنامه، ص ۲۰۷-۲۰۶.

۲. جلد دوم کتاب دکتر غنی، ص ۱۶۶.

البته باید دانست «مراقبت» غیر از معنای مذکور یک معنی ساده اخلاقی نیز دارد که در احادیث اسلامی نیز وارد شده است و آن عبارت از این است که انسان همواره خدا را ناظر اعمال خویش بداند و دائم مراقب اعمال و احوال خود باشد.

و همچنین درباره ارزش «تفکر» هم آیات متعدد و روایات زیادی هست که بطور صریح امر به تعقل و تفکر و تدبیر نموده و حتی برای آن ارزشی بالاتر از ارزش عبادت قائل شده است.

ولی منظور از این تفکر و تدبیر در منطق کتاب و سنت اسلام

دو چیز است:

۱. تفکر درباره صلاح و فساد خود و عواقب امور و اعتبار و اخذ پند از گذشته ها و بالاخره تأمین آنچه که سرانجام مایه سعادت زندگی در دو جهان گردد.

۲. تدبیر و تفکر در آثار خلقت و آیات و دلائل توحید و اسرار و چگونگی نظام آفرینش و دقایق توحیدی سازمان موجودات و جهان هستی.

چنانکه «ذکر» هم در اسلام طبق آیات قرآنی و روایات متعدد

به دو معنی وارد شده:

۱. همواره در یاد خدا بودن به دل و قلب.

۲. تسبیح و تقدیس خداوند به زبان.

بدیهی است تعالیم اسلام را در زمینه های فوق نمی توان ریشه و منشأ گفتارها و کردارهای سابق الذکر صوفیه محسوب دانست زیرا جز شباهت اسمی هیچگونه ارتباط و مناسبتی در میان نیست در صورتی که چنانکه گذشت تعالیم و آداب صوفیان در اینگونه موارد کاملاً با تعلیمات و آداب بودائی و هندی تطابق و توافق دارد.

نهایت چیزی که در اینجا درباره مناسبت «مراقبت» و «فکر» و

«ذکر» صوفیہ با تعالیم اسلامی می توان گفت این است کہ چون صوفیان اولیہ بر اثر تعلیم اسلام نسبت بہ موضوعات مذکور اہمیت زیاد قائل بودند بہ ہمین جهت مانند امر «زہد» بہ تند روی دچار شدہ و با اطلاع از آراء و آداب مشابہ بودائی و ہندی بدانہا تمایل نمودہ اند.

خرقہ پوشی

از جملہ آداب و رسوم فقرا و مرتاضین ہندی کہ در صوفیگری اسلام اہمیت فوق العادہ پیدا کردہ است موضوع خرقہ پوشیدن است کہ در میان ہندیان علامت فقر و انزوا و ریاضت کشی محسوب می شدہ چنانکہ در میان صوفیان نیز علامت انتصاب بہ ارشاد و سند و رمز فقر و صوفیگری شمرده می شود.

البتہ خرقہ پوشی در تصوف بہ این معنی غیر از آن پشمینہ پوشی است، کہ گفتیم متصوفہ اولیہ آن را از رهبانیت اخذ نمودہ اند و اصولاً خرقہ پوشی بمعنی خاص بیشتر از اواخر قرن سوم بہ بعد در میان صوفیہ رایج شدہ و در حقیقت می توان گفت کہ همان زی پشمینہ پوشی بودہ کہ پس از مدتی بر اثر نفوذ آداب و رسوم ہندی بصورت خاص خرقہ پوشی در آمدہ است.

بطوری کہ از سخنان طبقہ دوم صوفیہ برمی آید آنہا بہ مرقع نیز خرقہ می گفتہ اند ولی ما در سابق گفتیم کہ مرقع از جملہ آداب صومعہ نشینان مسیحی و رهبانان بودہ کہ بہ تقلید در صوفیگری نیز وارد شدہ است.

شیخ عطار نقل می کند کہ جنید جامہ بہ رسم علما پوشیدی اصحاب گفتند چہ باشد اگر برای خاطر اصحاب «مرقع» در پوشی؟! گفت اگر بدانمی کہ بہ مرقع کاری برآمدی از آہن و آتش لباس سازی

و در پوشمی ولكن به هر ساعت در باطن ما ندا می کنند که «لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة» (یعنی اعتبار به خرقة نیست آنچه معتبر و مهم است سوز دل است).

چنانکه ملاحظه می شود خرقة در گفتار جنید به همان سرقع- پوشی که در صوفیان طبقه دوم متداول بوده و در اصل از آداب رهبانیت محسوب می شده اطلاق شده است ولی در هر صورت خرقة و خرقة پوشی بعدها اهمیت بیشتری به خود گرفته و چنانکه اشاره شد رمز صوفیگری و نشانه و گواه برنیل به منصب ارشاد و کمال گردیده و رواج بیشتر این نوع خرقة پوشی چنانکه از کتب تذکره صوفیه بر- می آید از اواخر قرن سوم به بعد و در میان صوفیان نیشابور و خراسان (طوس) بوده است.

و این خود همانطوری که در سابق گفته شد شاهد دیگری برای نفوذ آداب هندی در این مورد محسوب می شود زیرا چنانکه گفتیم از سالیان دراز قبل از اسلام تعالیم و آداب و رسوم هندی و بودائی در شرق ایران رواج کامل داشته است.

فن درمر مستشرق معروف نیز خرقة پوشیدن را از رسوم هندی شمرده و از جمله عناصری دانسته که تصوف اسلامی از عادات و افکار هندی اخذ نموده است.

اما خود صوفیه معتقدند که هر کدام از مشایخ خرقة از دست پیر مرشد خود پوشیده و نسبت این خرقة پوشی را تا پیغمبر اسلام می رسانند و می گویند آن حضرت نیز از جبرئیل و جبرئیل از خدا خرقة پوشیده است^۲.

ولی پیدا است که اینگونه مطالب و ادعاها بعدها در تصوف

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ج ۱۲، ص ۱۰.

۲. ریاض الصیاحه، ص ۳۳۶ و سایر کتب صوفیه.

پیدا شده و هیچگونه مدرک و حتی شاهد تاریخی نیز برای آن از تاریخ و تذکره‌های صوفیه نمی‌توان یافت و تنها چیزی که در این باره از تذکره‌های صوفیه برمی‌آید این است که این رسم (خرقه‌پوشی) از اواخر قرن سوم که کادر صوفیگری دارای تشکیلات حزبی منظم و مرتب گردید بعنوان علامت و نسبت ارشاد و صوفیگری متداول شد در صورتی که پیشتر از آن جز پشمینه‌پوشی و مرقع‌پوشی چیز دیگری در میان نبوده است، توضیحات بیشتر این موضوع در جای خود خواهد آمد.

ریاضت کشی و خانه‌بدوشی

در میان تعالیم بودائی و هندی آنچه بیشتر اهمیت دارد و در حقیقت محور اساسی و مقصد سیر و سلوک محسوب می‌شود عبارت از کشتن نفس و خاموش نمودن آتش شهوات و تمایلات نفسانی و هوی و هوس می‌باشد. سالک و مرتاض بودائی و هندی بمنظور رسیدن به این مقام باید خود را با انواع مجاهدات و ریاضتهای شاقه و طاقت-فرسا تأدیب کند تا بتواند بدین وسیله به «نیروانا» نائل آید.

با ملاحظه گفتار و رویه صوفیان اولیه معلوم می‌شود که موضوع مخالفت با نفس و میراندن و ترویض آن که منبع شرور و هوی و هوسها و شهوات و عامل شیطانی، در وجود انسان شناخته شده تا چه اندازه فکر آنان را به خود مشغول ساخته و تا چه حد سالکین و مشایخ اولیه صوفیه در این راه مبالغه و اهتمام به خرج می‌داده‌اند، چنانکه قسمتی از داستانهای که در گذشته از صوفیان اولیه نقل کردیم نمونه و نمودار این مبالغه و تندروی تواند بود.

البته در میان صوفیان خراسانی و شرق ایران این موضوع شدت بیشتری داشته است بایزید بسطامی گوید: دوازده سال آهنگر نفس

خود بودم و در کوره ریاضت می نهادم و به آتش مجاهده می تاشتم و بر
سندان مذست می نهادم و پتک ملاست بر او می زدم تا از نفس خویش
آئینه کردم پنج سال آئینه خود بودم به انواع عبادت و طاعت آن
آئینه می زدودم، پس یک سال نظر اعتبار کردم بر میان خویش از
غرور و عشو و به خود نگرستن زناری دیدم و از اعتماد کردن بر
طاعت و عمل خویش پسندیدن، پنج سال دیگر جهد کردم تا آن
زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم، بنگریستم همه خلق مرده دیده
چهار تکبیر در کار ایشان کردم! و از جنازه همه بازگشتم و بی زحمت
خلق به مدد خدای به خدای رسیدم^۱.

و نیز عطار در شرح حال وی نقل می کند که چهل سال با
کوزه شکسته و پوستینی پاره پاره ریاضت و مجاهدت کرده «روزی وی
را گفتند که از مجاهده خود ما را چیزی بگو. گفت اگر از بزرگتر گویم
طاقت ندارید اما از کمترین بگویم. روزی نفس را داری بفرموده حروفی
کرد یعنی فرمانی نبرد، یک سالش آب ندادم. گفتم یا نفس! تن
در طاعت ده یا در تشنگی جان بده^۲.

ابوسعید ابوالخیر گوید^۳ «اذبح النفس والافلاتشغل برهات الصوفیه،
یعنی نفس خود را بکش و الا به ترهات و گفته های بی معنی صرفیه
گوش فرانده و نیز گوید: «الاسلام ان يموت عنك نفسك» اسلام آن است
که نفس تو در وجودت مرده گردد و نیز در تفسیر آیه فمن نكفر
بالتاغوت و يؤمن بالله می گوید: طاغوت هر کس نفس او است. پس کسی
از ریاضت های ابوسعید نیز در مباحث سابق نقل شده است که به این

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۳.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳. نقل از اسرار التوحید.

۴. بقره: ۲۵۶.

مبالغه و تندروی درباره سیراندن نفس در میان صوفیه بجائی رسید که
عدهای از آنان مدعی شدند که نفس خود را بصورت حیوانات دیده و
از خود دور ساخته اند و در این باره داستانهای عجیب و غریبی نقل
در داند.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء درباره حلاج نقل می کند که وی
هنگامی که از سفر هندوستان برمی گشت وارد بر عبدالله تروغبدی که
یکی از شاخه صوفیان طوس بوده می شود در حالیکه دو سگ سیاه
در دست داشته و سگان را با خود در سفره غذا می نشاند و پس از
رفتن حلاج سریدان به عبدالله تروغبدی اعتراض می کنند که این چه
حالت بود که سگ را بر جای خویش بنشاندی و ما را به استقبال این
شخص (حلاج) فرستادی که جمله سفره از نماز ببرد! تروغبدی در
جواب می گوید: این سگ نفس او بود که در پی او می دوید و در
بیرون مانده بود و سگ ما در درون ما مانده و ما از پی او می دویم!

هجویری در کشف المحجوب از محمد بن علیان نسوی که از
اصحاب جنید بوده نقل می کند که روزی چیزی چون روباه بچه ای
از گلوی من برآمد! و حق تعالی مرا آشنا گردانید دانستم که آن نفس
است وی را به زیر پای اندر آوردم هر لگدی که بروی می زدم وی
بزرگتر می شد... و از صوفی دیگری نقل می کند که گفت من بصورت
ساری دیدم و نیز از دیگری که گفت من نفس را بدیدم بر صورت
موشی. گفتم تو کیستی؟ گفت من هلاک غافلانم که داعی سر و سوء
ایشانم!...

در هر حال صوفیه ریاضت و سجاهدت را برای ترویض و سیراندن
نفس و از بین بردن شهوت و تمایلات نفسانی لازم و ضروری می دانستند
و در سیر و سلوک و رسیدن به مقامات و احوال بدان اهمیت فوق العاده

۱. کشف المحجوب

قائل بودند.

این بود که از هر نوع ریاضت و سختگیری فروگذاری نمی کردند بطوری که در بعضی از موارد با مقررات شرعی هم وفق نمی داد ولی چون آنها در طلب غایت سهمتری بودند به حفظ مقررات و ظواهر شرع نیز چندان توجهی نداشتند!

به همین جهت صوفیان طبقه اول و دوم در طرز ریاضت و مجاهدت از آداب رهبانیت و در پاره‌ای از موارد نیز از آداب و عادات مرتاضین بودائی و هندی تقلید نمودند و سپس بتدریج همانها از آداب و رسوم اصیل! صوفیگری بشمار رفت البته بعدها هم که صوفیگری (اسلامی) در هندوستان شعبه‌ای باز کرد و عده زیادی از اقطاب و مشایخ صوفیه ضمن سیاحت‌های خود به هندوستان مسافرت کردند و انواع ریاضت‌هایی مرتاضین بودائی و فقرای هندی را از نزدیک مشاهده کردند تأثیر و نفوذ آداب ریاضت دشی بودائی و هندی در صوفیگری اسلام تشدید گردید.

از جمله ریاضت‌هایی ده از قرن دوم هجری به بعد در میان صوفیان معمول گردید خاند بدوشی و ترك خانه و زن و فرزند نمودن بود که از آداب هندی و بودائی بشمار می رفت البته در ابتدا تقلید از رهبانیت نیز در این مورد بی تأثیر نبوده است.

شرح زندگانی شخص بودا نمونه داملی از طرز ریاضت دشی هندی است همانطوری که در مباحث سابق گذشت وی یکی از نماهنگان بودا بوده و در نیاز و نعمت بسر می برده است و در سن شانزده سالگی در کمال خوشی و تنعم ازدواج می کند و پس از مدتی صاحب فرزند می شود ولی طولی نمی کشد در اثر انقلابی که مشاهده می کند در دنیا و چند حادثه دلخراش و نالوار در او پدید می آید چاه و نعمت

۱. بد بحث «دورنمای تصوف» در همین کتاب مراجعه شود.

و خانه و زن و فرزند را رها کرده سر به بیابان و جنگلها می نهد و چندین سال در جنگلها و کنار رودخانه ای واقع در ناحیه ای موسوم به «ماگدا» در حالت انزوا و روزه به ریاضتهای شاقه می پردازد.

با ملاحظه شرح حال سران اولیه تصوف شباهت زیادی بین زندگی آنان و طرز زندگی بودا مشاهده می شود، ابراهیم اد هم اسیرزاده بلخ ترك همه چیز می کند و مدتها در غارها و بیابانها بسر می برد و همچنین ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تستری و ابوالحسین نوری و سری سقطی و بایزید بسطامی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و... مدتها به حالت خانه بدوشی و سیاحت ترك خانه و کاشانه گفته و بعضی تا آخر عمر به همان حالت مانده اند و عده ای هم به حالت معمولی بازگشته و زندگی از سر گرفته اند و این موضوع در حالات اکثر مشایخ و بزرگان طریقه تصوف از متقدمین و متأخرین مشهود است.

اکنون به داستان زیر که نموداری از طرز صوفیگری قرنهای اولیه پیدایش تصوف در اسلام می باشد توجه کنید.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال سری سقطی یکی از سران اولیه تصوف نقل می کند: روزی شخصی به نام احمد بن کاتب در مجلس سری سقطی حاضر می شود و گریان از آنجا بیرون می رود آن شب را هیچ نمی خورد دیگر روز باز به مجلس می آید و چون مجلس به آخر می رسد به خانه می رود و سوم روز نیز در مجلس حاضر می شود و پس از پایان مجلس پیش سری می رود و چنین اظهار می کند:

ای استاد آن سخن تو مرا گرفته است و دنیا را بر دل من گردانیده می خواهم که از خلق عزلت گیرم و دنیا را فرو گذارم مرا بیان کن راه سالکان را. سری گفت: راه طریقت خواهی یا راه شریعت یا هر دو خواهی آنگاه راه طریقت را اینطور بیان کرد: همه دنیا را پشت پای زنی و به هیچ از آرایش وی مشغول نشوی اگر بدهند قبول

نکنی. جوان پس از شنیدن کلمات سری روی به صحرا می نهد و طریقت
اختیار می کند!

مدتی می گذرد روزی پیرزنی موی کنده و روی خراشیده پیش
سری می آید و شکایت می کند که فرزندی داشتم جوان تازه روی،
روزی به مجلس تو آمد خندان و خرامان و بازگشت گریان و گدازان
اکنون چند روز است غایب شده و نمی دانم کجاست دلیم در فراق
فراق او بسوخت از بس زاری کرد سری را رحم آمد گفت دل تنگ مکن
که چون بیاید من ترا خبر دهم که وی ترک دنیا گفته است.

چون مدتی برآمد شبی احمد بیامد سری خاده را گفت برو پیرزن
را خبر ده، مادر احمد و عیال او پیش سری آمدند و کودک خردسالی
داشت آن را نیز بیاوردند چون مادر را چشم بر احمد افتاد بر آن حال
بدید خویشان در کنار او افکند و عیال نیز به یک سوی زاری می نورد
و کودک نیز می گریست خروشی از همه برآمد سری گریان شد! کودک
خویشان را در پای پدر انداخت هر چند کوشیدند تا او را بدخانه برند
سود نبخشید.

پس احمد خواست که برگردد زن گفت سرا به زندگی بیهوده
سردی و فرزندی یتیم دردی آنوقت که او ترا خواهد من چه کنم؟
لاجرم پسر را با خود برباید گرفت، گفت چنین کنم فرزندی را جامه نسوز
از وی بیرون نرد و پاره گلیم بر وی انداخت و زنبیل در دست او نهاد
و گفت روان شو! مادر چون آن حال بدید گفت من طاعت این کار
ندارم و فرزندی را در ربود. احمد زن را گفت ترا نیز به عمل خود
اگر خواهی پای سرا کشاده کن! پس احمد بازگشت و سردی به
نهاد تا سالی چند برآمد شبی نماز خفتن بود که نسبی زدی بدید
«سری» نهاد و گفت سرا احمد فرستاده است می گوید که سرا من
درآمده است سرا دریاب شیخ (سری) برفت احمد را دید در دروازه ای

بر خاک خفته و نفس به لب آمده! و آخرین دقایق عمر وی است...'

در یوزه گری

یکی دیگر از طرق ریاضت و آداب مجاهدت ہندی کہ در تصوف انعکاس یافته است در یوزه گری و گدائی است کہ بمنظور ترويض نفس و شکستن منیت، مشایخ صوفیہ سریدہا را بدان دستور می دادند. چنانکہ نقل است جنید دومرتبہ ابوبکر شبلی را امر بہ گدائی کرد و در ہر مرتبہ وی یک سال در یوزه گری می کرد، می گوید ہر روز گدائی می کردم و بدو (جنید) می بردم او آنہمہ بہ درویشان می داد و شب سرا گرسنہ ہمی داشت^۲.

و همچنین در اسرار التوحید از ابوسعید ابوالخیر نقل می کنند کہ بدنہا بہ گدائی مشغول شدیم کہ هیچ چیز سخت تر از این ندیدیم بر نفس ہر کہ ما را می دید بہ ابتدا یک دینار می داد چون مدتی برآمد کمتر شد تا بدانگی باز آمد و فروتر آمد تا بہ یک مویز و یک جوز باز آمد تا چنان شد کہ این قدر نیز نمی دادند^۳.

موضوع اساسی دیگری کہ ارتباط و مناسبات نزدیک تعالیم ہندی را با صوفیگری روشن می سازد تشابہ زیادی است کہ بین آن دو در چگونگی سیر و سلوک و ترتیب مقامات دیدہ می شود کہ سالک بتدریج آن مقامات را طی کردہ و ترقی می کند تا بہ مرحلہ نیروانا و فنا واصل گردد.

همانطوری کہ در مذہب بودائی و تعالیم ہندی برای اینکہ شخص سالک بہ بالاترین مراحل کمال و مقصد نہائی نائل آید باید

۱. تذکرۃ الاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۹ تا ۲۵۱ (نقل بہ اختصار).

۲. همان منبع، ج ۳، ص ۱۳۷.

۳. اسرار التوحید، ص ۳۴.

از مراحل گوناگونی گذشته و منزل بمنزل پیش برود و مقامات هشتگانه را بتدریج سلوک نماید در تصوف (اسلامی) نیز منازل و مقاماتی ترتیب داده شده که سالکین صوفیه باید در سیر و سلوک بسوی کمال مطلوب (که عبارت از وصول به حقیقت و فناء فی الله و بقاء بالله است) به ترتیب از همه آن مقامات بگذرند و بالاخره در وجود حق فانی شوند!

برطبق طبقه بندی ابونصر سراج (متوفای ۳۷۸) مؤلف کتاب **اللمع** در تصوف که برحسب ظاهر قدیمترین کتابی است که در تصوف بطور مشروح از طرف مشایخ صوفیه نگاشته شده مقامات سلوک شامل هفت مرحله است به ترتیب زیر:

توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

هجویری در **کشف المحجوب** در تعریف و معنی مقام سی گوید: پس مقام عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل احتیاج و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی.

باید دانست که مقامات در نزد صوفیه غیر از احوال است نه ابونصر سراج آن را تا ده سی شمارد به قرار ذیل:

حال مراقبه، قرب، محبت (عشق)، خوف، رجا، شوق، انس.

اطمینان، مشاهده، یقین.

هجویری در تعریف «حال» گوید: حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده بی تعلق مجاهدت وی آنگاه در فرق میان مقام و حال سی نویسد: مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب.

اگرچه در اینجا تعالیم و سیر سلوک بودائی و هندوی به طریق تصوف از نظر جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات فرق دارند ولی پیدا است که این تفاوت و خصوصیات مربوط به عوامل زمانی و مکانی و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات محیط سی باشد که به هر یک

رنگ مخصوصی زده و به شکل دیگری درآورده است و اما در عین حال در اصول مشترکند و از همین جاست که می توان حدس زد که می بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند^۱.

از جمله مسائل مشترک و مشابهی که بین تعالیم و عقاید هند و اصول اولیه تصوف وجود دارد می توان موضوع «فناء فی الله» و «فقر» و «ریاضتهای شاقه» و «فکر و مراقبه» و «اذکار و اوراد مخصوص دسته جمعی» و بالاخره «مقامات سلوک» و «دوره گردی و در یوزه گری» را نام برد. باید دانست همانطوری که اشاره شد این اشتراک و مشابهت طوری است که با قطع نظر از شواهد تاریخی گذشته می توان با مطالعه دقیق آن به آسانی پی برد که مسائل مزبور بیش از یک منبع نداشته و آنچه از مسائل مذکور در تصوف به اصطلاح اسلامی دیده می شود، انعکاس و اقتباسی از تعالیم کادر هندی می باشد.

از این رو لازم است در اینجا مسائل مزبور را از نظر دو کادر مذکور بمنظور درک این مشابهت و ارتباط بطور اجمال مطالعه کنیم ولی از آنجا که در اوائل کتاب، ضمن بحث از ریشه های صوفیگری در هند توضیحات لازم در پیرامون مسائل مزبور از نظر تعالیم هندی داده شد لذا در اینجا در آن زمینه بمنظور یادآوری به اشاره اجمالی اکتفا نموده و به بررسی موضوع از نظر کادر تصوف (اسلامی) می پردازیم.

نیروانای بودا و فناء صوفیه

گفتیم «نیروانا» که یکی از تعالیم بودائی و هندی است بمعنی استهلاک و فنای شخصیت و خودی و اتحاد و اتصال با روح کلی گفته می شود که طبق تعلیمات هندی می توان بوسیله ریاضتهای شاقه و

۱. جلد دوم کتاب دکتر غنی، ص ۱۶۵.

سلوک، به آن مرحله عالی رسید.

صوفیه از این معنی و مرحله به «فناء فی الله» تعبیر می کنند و فناء یکی از ارکان اساسی تصوف محسوب می شود.

با مطالعه صوفیگری قرن دوم و سوم هجری این مطلب روشن می شود که در جنبشهای اولیه صوفیگری در اسلام اثری از این موضوع در میان نبود و صوفیگری در چهارچوب تزهّد و تعبد افراطی و ترک دنیا و پاره ای از آداب رهبانیت محدود بود تنها از قرن سوم هجری به بعد یعنی پس از نیم قرن از آغاز پیدایش صوفیگری در اسلام زمره فناء فی الله ساز شد و در اساس این مسلک اهمیت فوق العاده یافت و سران صوفیه هر کدام با عبارات مختلف از آن به تفصیل سخن راندند.

در حقیقت باید گفت با پیدایش عقیده به «فناء» اولین تحول اساسی در کادر صوفیگری صورت گرفت بطوری که از آن پس سران صوفیه بجای تندروی در زهد و ترک دنیا به افکار ذوقی و عرفانی پرداختند و دیگر تزهّد و ریاضت کشی مقصد نهائی و غایت محسوب نمی شد و تنها در مراحل ابتدائی سلوک و برای رسیدن به مقام فناء و اتحاد ضرورت داشت. جامی می گوید: پیشین کسی که از صوفیان در فناء و بقاء سخن گفت ابوسعید خراز بود که وی شاگرد محمد بن منصور طوسی و معاصر با جنید بوده است.

از سخنان اوست که می گوید: حقیقت قرب با نی دل است از همه چیزها و آرام دل با خدای. و نیز می گوید: چون بنده ای به خدای رجوع کند و تعلق به خدای گیرد و در قرب خدای ساین شود، همه نفس خویش را، هم ماسوی الله را فراموش کند. اگر او را گوید: تو را لجانی و چه خواهی؟ او را هیچ جواب خوبتر از آن نباشد که گوید: الله. و نیز گوید: اول توحید فانی شدن همه چیزهاست از دل بردن و

۱. نفحات الانس، ص ۷۳.

به خدای بازگشتن به جملگی^۱. و نیز گوید: فنا متلاشی شدن است به حق و بقاء حضور است با حق^۲. هم او گوید: اول مقامات تحیر است با افتقار، پس سرور است با اتصال، پس فناست با انتباه، پس بقاء است با انتظار و از جمله اشعار منسوب به خراز است، که گوید:

الموحد یطرب من فی الوجد راحته والوجد عند وجود الحق مفقود

قد کان یطربنی وجدی فاذهبنی عن رؤية الوجد من بالوجد مفقود^۳

باید دانست که ظاهراً موضوع فنا ابتدا بیشتر جنبه اخلاقی داشته و منظور از آن استهلاك مبادی شر و موجبات بعد از حق متعال از خود بوده تا بدین وسیله مشخص متخلق به اخلاق الله گشته و به کمال قرب نائل آید چنانکه از آن به موت ارادی نیز تعبیر می کند و درباره آن گویند: موتوا قبل ان تموتوا.

بمیرای دوست پیش از سرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس ان چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
البته فنا به این معنی در سباحت اخلاقی نه تفصیل مورد بحث
قرار گرفته و نویسندگان صوفیه و علمای اخلاق در آن باره سخنان
زیادی گفته اند.

ولی پس از اختلاط با مسئله وحدت وجود مخصوصاً وحدت وجود نوافلاطونی موضوع فنا بیشتر جنبه عرفانی به خود گرفته و به معنی اتحاد و اتصال با خدا و از خود بیخود شدن و خدا گشتن و به مقام دعوی انا الحق رسیدن و فانی در خدا شدن و باقی به او بودن اطلاق شده است.

بایزید بسطامی (از بزرگان قدماء مشایخ صوفیه متوفای ۲۶۱)

گوید: از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء، چاپ سوم، ج ۲، ص ۳۵.

۳. نزهات الانس، ۷۶.

عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود^۱.

و نیز از سخنان اوست گوید: سی سال حق متعال آینه من بود اکنون من آینه خودم، یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شریک بود چون من نماندم حق تعالی آینه خویش است اینک بگویم که آینه خویشم حق است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید^۲.

ابوالحسین نوری (معاصر جنید و متوفای سال ۲۹۵ هجری) گوید: روزی به نور نگاه کردم و همچنان از نگاه بسوی او نایستادم تا آنکه خود همان نور شدم^۳.

هم او به جنید که روزی به دیدن نوری رفته بود گفت: سی سال است که چون او (خدا) پدید می آید من گم می شوم و چون من پدید می آیم او غایب می شود و حضور او در غیاب من است هر چند زاری می کنم می گوید یا من باشم یا تو. جنید در پاسخ گفت: چنان باید کرد که اگر برده شود به تو و اگر آشکارا شود به تو، تو تو نباشی و همه او (خدا) بود^۴.

حسین بن منصور حلاج علناً انا الحق گفتم و به همین جهت وی را تکفیر نمودند و به دارش زدند.

حلاج وقتی در سرای جنید بزد، جنید پرسید کیست؟ حلاج گفت: حق!^۵.

مولوی در یکی از غزلیهای دیوان شمس تبریزی ضمن توضیح اینک:

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء.

۳. نفحات الانس، ص ۱۹.

۴. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۴۲.

۵. نفحات الانس، ص ۱۵۱.

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد
 دل بسرد و نهان شد
 هر دم دگر آن یسار برآمد
 گه پسر و جوان شد
 پس از بیان اینکه آن بت عیار عیسی شد و نوح شد و خلیل و یوسف و صالح و یونس و موسی و...!!! می گوید:

بالله که هم او بود که می آمد و می رفت
 هر قرن که دیدی
 تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد
 دارای جهان شد
 حقا که هم او بود که می گفت انا الحق
 در صوت الهی
 «منصور» نبود او که بر آن دار برآمد
 نادان به گمان شد!
 شبستری در ضمن جواب از سؤالات هفتم پانزده گانه دیوان
 معروف خود می گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق
 بجز حق کیست تا گوید انا الحق
 همه ذرات عالم همچو منصور
 تو خواهی هست گرو خواه مخمور
 در این تسبیح و تهلیل انددائم
 در این معنی همه باشند قائم
 در آور وادی ایمن که ناگاه
 درختی گویدت انی انا الله
 روا باشد انا الحق از درختی
 چرا نبود روا از نیک بختی
 من و ما و تو و او هست یک چیز
 که در وحدت نباشد هیچ تغییر

در اسرار التوحید نقل می کند: شیخ (منظور شیخ ابوسعید ابو-
 الخیر است) گفت ما به نزدیک بوالعباس قصاب (وی از مشایخ صوفیه
 است و در قرن چهارم می زیسته) بودیم به طبرستان چون درویشان
 به نزدیک او آمدندی هر یکی را وایی و تمینی، او گفتی خداوندا هر
 کسی را وایی باید و سرا وایی نباید و هر کسی را سنی و سرا سنی نمی باید
 ما را آن باید کی نباشیم!

و نیز از قول شیخ بوسعید نقل می کند که: گفت ما به شهر مرو
 بودیم پیری صراف را دیدیم، گفت یا شیخ در همه عالم هیچکس را

۱. اسرار التوحید، ص ۲۱۷.

نبگذارد که شربتی آب به من دهد یا بر من سلام کند و همه خلق می خواهند تا ساعتی از خویشتن برهند و من می خواهم که یک ساعت بدانم که کجا ایستاده ام^۱.

شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید: حجاب میان بنده و خدای آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست پندار تو و منی تو حجاب تست از میان برگیر و به خدای رسیدی^۲.

در اسرار التوحید نقل می کند: روزی بر زبان استاد امام (ابوالقاسم قشیری مؤلف رساله قشیری) رفت که بیش از آن نیست کی بوسعید (شیخ ابوسعید ابوالخیر) حق سبحانه و تعالی را دوست دارد و حق سبحانه و تعالی ما را دوست دارد فرق چندین است در این ره که ما همچندان پیل ایم چند و بوسعید چند پشه. این خبر به نزدیک شیخ (بوسعید) آوردند شیخ آنکس را گفت کی برو و به نزدیک استاد شو و بگو که آن پشه هم توئی ما هیچ چیز نیستیم و ما خود در میان نیستیم^۳ (یعنی ما در مرحله فنا هستیم).

و هم از رباعیات اوست که گوید:

جسم همه اشک گشت و چشمم بگریست

در عشق تو بی جسم نمی بسازد زیست

از من اثری نماند و این عشق از چیست

چون من همه معشوق شدم عاشق نیست

شیخ عطار از بایزید بسطامی نقل می کند که شیخ گفت اول بار

که به خانه خداوند رفتم خانه دیدم، و دوباره که به خانه رفتم خداوند

خانه دیدم، سوم بار که به خانه دیدم خداوند خانه، یعنی در حق نام

۱. همان منبع، ص ۲۱۰.

۲. نفحات الانس، ص ۳۰۵ و اسرار التوحید.

۳. اسرار التوحید، ص ۲۴۹.

شدم.

یکی به در خانه بایزید شد و آواز داد، شیخ گفت: کراسی طلبی:
گفت: بایزید را. گفت: بیچاره بایزید سی سال است تا من بایزید را
می طلبم نام و نشانش نمی یابم. این سخن باذوالنون گفتند. گفت:
خدای برادرم را بایزید پیامرزد که با جماعتی که در خدای گم شده اند
گم شده است.^۱

و هم از بایزید نقل می کند: گفت از خدای بس به خدای رفتم
تا ندا کردند از من در من که ای تو من یعنی به مقام الفناء فی الله
رسیدم.^۲

گفت اگر توانید به سر قاعده «فنا» اول باز روید تا بدین حدیث
رسید و اگر نه این همه صلاح و زهد بادت که بر شما می زند.^۳

گفتند که مرد کی داند که به حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت:
آن وقت که فانی گردد در تحت لمطالع حق و باقی شود در بساط حق
بی نفس و بی خلق. پس او فانی بود باقی و باقی بود فانی و مرده ای
بود زنده و زنده بود مرده و محجوبی مکشوف بود و مکشوفی محجوب.^۴
از جنید نقل است که گوید: تصوف آن بود که ترا خداوند از
تو بمیراند و به خود زنده کند.

بایزید گوید: اگر فردا مرا در عرصات گویند چرا نکردی دوستر
دارم از آنکه گویند چرا کردی، یعنی هرچه کنم در وی «منی» بود و
منی شرک است و شرک بدتر از گناه است مگر طاعتی بر من رود که
من در میان نباشم.^۵

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۱۴۸-۱۴۷.

۲. تذکرة الاولیاء، ص ۱۵۱.

۳. همان منبع، ص ۱۵۲.

۴. ایضاً، ص ۱۵۸.

۵. ایضاً، ص ۱۵۹.

نفوذ فلسفه و عرفان

منشأ افکار ذوقی و نظری تصوف

قابل تردید نیست که اساس و منشأ اولیه افکار عرفانی و مباحث نظری فلسفی در اسلام همان فلسفه‌های یونانی و مخصوصاً فلسفه نوافلاطونی اسکندریه می‌باشد که از قرن دوم هجری در محیط اسلام و در میان مسلمین ترجمه و منتشر گردید این مطلب بقدری واضح و قطعی است که جز با انکار مسلمیات تاریخ نمی‌توان آن را انکار کرد. برای روشن شدن موضوع لازم است در اینجا بعنوان مقدمه تاریخ افکار فلسفی و عرفانی و مباحث نظری در اسلام به‌طور اجمال مورد مطالعه قرار دهیم:

تاریخ علوم اسلامی نشان می‌دهد که از اواسط حکومت بنی‌امیه اولین طلیعه مباحث علمی و رشته‌های علوم در میان مسلمین پدید آمد و عده‌ای از مسلمانان به تنظیم و ترتیب علم تفسیر و فقه و حدیث و ادبیات عربی همت گماشته و به گردآوری و تدوین کتب و همچنین درس و بحث در رشته‌های مزبور پرداختند.

گرچه این موضوع از همان صدر اسلام سابقه داشت و حتی علی (ع) خود به‌املاء رسول‌الله احکام و معارف اسلام را جمع‌آوری نموده و به تدوین درآورده بود که در بعضی از اخبار از آن به‌نام «جامعه

یاد شده است و همچنین در میان یاران پیغمبر (ص) و اصحاب علی (ع) عده‌ای بودند که به تدوین و گردآوری علوم فقه و تفسیر و حدیث توفیق یافتند چنانکه بعنوان نمونه می‌توان ابو رافع قبطنی مؤلف کتاب السنن و احکام والقضاء و علی بن ابی رافع مؤلف کتابی در فنون فقه و ثابت بن هرمز مؤلف کتاب جامع در فقه را نام برد.

ولی عمده شیوع و انتشار تدوین و گردآوری علوم و رسمیت بحث‌های علمی اسلامی از نیمهٔ اخیر دورهٔ حکومت بنی‌امیه آغاز گردید و در آن عصر مدینه و کوفه و بصره مراکز علمی محسوب می‌شدند و علوم متداول و مورد بحث عبارت بود از ادبیات عرب و قسمتی از علوم نقلی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و در اواخر خلافت بنی‌امیه پاره‌ای از مباحث عقلی نیز از قبیل مسئلهٔ حدوث و قدم کلام خدا (قرآن) و جبر و اختیار و چند مسئلهٔ ساده دیگر مربوط به عقاید اسلامی بر مباحث و رشته‌های علوم اسلامی افزوده شد و در حقیقت همین مسائل جزئی اعتقادی موجب پیدایش علم کلام و تکوین پایه‌های اولیه مباحث این علم جدید گردید.

در همین اوقات بود نقل و ترجمهٔ کتب و علوم و معارف ملل و مذاهب دیگر (غیر اسلامی) شروع شد و عده‌ای از زبان‌دانان دست به کار ترجمه شدند.

از اولین ترجمه‌های علمی که در دورهٔ بنی‌امیه صورت گرفته است می‌توان ترجمهٔ یک کتاب طبی را که توسط «سرجیوس» نامی در زمان سروان اموی انجام یافت بعنوان نمونه ذکر کرد.

بتدریج با ازدیاد رغبت مسلمین به فراگرفتن علوم، دایرهٔ نقل و ترجمه وسیعتر گردید و تعداد زیادی از کتب هندی و ایرانی (پهلوی) و یونانی به عربی ترجمه شد چنانکه از کتب هندی در سابق دو کتاب بلاهر و بوداسف و بد را نام بردیم و از کتب ایرانی نیز می‌توان منطق

ابن مقفع را که از زبان پهلوی توسط ابن مقفع ایرانی ترجمه شده بود
متذکر شد.

پس از انقراض حکومت بنی‌امیه و روی کار آمدن بنی‌عباس
(سال ۱۳۲ هجری) کار نقل و ترجمه کتب و علوم ملل دیگر شدت و
اهمیت فوق‌العاده یافت و تشویق خلفای عباسی نیز در این میان تأثیر
بسزائی داشت.

مؤلف کتاب الفهرست در کتاب نامبرده می‌نویسد:

مأمون ارسطاطالیس را در خواب دید و مسائل چندی از وی
پرسید و چون از خواب بیدار شد ترجمه کتابهای وی را خواستار شد و
به پادشاه روم نامه نوشت و از او خواست که قسمتی از کتابهای قدیمی
را برای وی ارسال دارد. اسپراتور روم گرچه ابتدا از انجام این عمل
امتناع داشت ولی بالاخره به خواسته مأمون جواب مثبت داده و تقاضای
وی را پذیرفت. مأمون برای انتخاب کتابهای مفید عده‌ای را از قبیل
حجاج بن مطروان بطریق و سلما صاحب بیت‌الحکمہ بسوی روم گسیر
داد و آنان در روم از کتابهایی که یافتند آنچه زبده‌تر و بیشتر بود
برگزیده و با خود آوردند و بنا به دستور مأمون آنها را به زبان عربی
ترجمه نمودند.

می‌گویند مأمون بقدری به کار ترجمه کتب علاقه داشت که در
مقابل هر ترجمه‌ای برابر وزن آن طلا می‌داد و از این رو مترجمین
زیادی از اطراف عراق و شام و ایران بر او جمع شدند و کتابهای زیادی
از زبان یونانی و فارسی و سریانی و سنسکریت و نبطی و لاتینی و گند
ترجمه کردند.

عده‌ای از این مترجمین از نصاری بودند و در دربار مأمون

۱. تاریخ‌التمدن‌الاسلامی، ج ۳، چاپ جدید، ص ۱۶۱.

۲. تاریخ‌التمدن‌الاسلامی، ج ۳، چاپ جدید، ص ۱۶۱.

پستهای حساسی داشتند چنانکه جرجی زیدان در کتاب تاریخ تمدن، ۱۸ نفر از آنان را نام می‌برد. این بود که بتدریج علوم مختلف از قبیل طب، هندسه، هیئت و نجوم، جغرافی و تاریخ ملل به عربی نقل و ترجمه شد و هم در این عصر مخصوصاً در زمان هارون الرشید و فرزندش مأمون فلسفه‌های یونان و افکار و عقاید فلاسفه اسکندریه که معروف به افلاطونیان جدید شده‌اند در قسمت‌های مختلف: منطق طبیعیات، الهیات، اخلاق، سیاست مدن ترجمه و بدین ترتیب کتب افلاطون و ارسطو و جالینوس و اقلیدس و بطلمیوس و افلوطن و فرفورئوس و فیثاغورث از حکمای یونان و اسکندریه در دسترس مسلمین قرار گرفت و عده‌ای مشغول مطالعه و درس و بحث آنها شدند.

البته قسمت عمده این ترجمه‌ها توسط سریانیها و صابئین آشنا به زبان عربی صورت می‌گرفت و بیشتر از زبان سریانی و بعضاً هم مستقیماً از زبان یونانی ترجمه می‌شد، در حقیقت کتب آنها اولین مأخذ و مراجع عربی در علوم نامبرده بشمار می‌رود. تعدادی از این کتب و ترجمه‌ها را می‌توان در الفهرست ابن ندیم مطالعه کرد.

موضوع دیگری که تذکر آن در اینجا لازم بنظر می‌رسد این است که باید دانست بیشتر افکار و عقاید و مطالب عرفانی و فلسفی که از راه ترجمه و نقل به دست مسلمانان رسیده است متعلق به فلسفه و مکتب یونانیان مقیم اسکندریه (افلاطونیان جدید) می‌باشد.

گرچه معروفیت فلسفه و مکتب افلاطونیان جدید به اندازه شهرت فلسفه افلاطون و ارسطو نیست ولی در عین حال بیشتر آراء فلسفی و عرفانی و نفوذ فکری در میان مسلمانان از افلوطن و فرفورئوس و سایر شاگردان افلوطن (افلاطونیان جدید) است و حتی بسیاری از مباحث و عقاید و آراء عرفانی و فلسفی که به افلاطون و ارسطو نسبت داده شد از افلاطونیان جدید می‌باشد و به غلط به ارسطو و دیگران منسوب شده

است.

مرحوم دکتر قاسم غنی در جلد دوم کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ضمن اظهار نظر فوق شواهد و قرائنی آورده است که ذیلاً قسمتی از آنها نقل می شود: در کتاب نامبرده می نویسد: فلسفه ای که در آن ایام در شام و در بین سریانیها که مترجم اولیه افکار فلسفی هستند زیاد شایع بود همان فلسفه افلاطونیان جدید بود.

مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف می گوید فلسفه شایع در زمان ما فلسفه فیثاغورث است و مقصود (مسعودی) از آن همان افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانی که مشهور به فلسفه شد یعقوب کندی است که به لقب فیلسوف العرب ملقب است این مرد با همه آشنائی که به فلسفه ارسطو داشته تابع افلاطونیان جدید بوده است.

ابونصر فارابی مثل کندی تابع افلاطونی جدید است بدون اینکه این اسم را شنیده باشد و با آنکه معروف است که کتاب نفس ارسطونی دیده شده که در پشت آن فارابی به خط خود نوشته این کتاب را صدبار خوانده ام باز همه جا آثار فلسفه نوافلاطونی آشکار است که غالباً بوسیله فرفورئوس شاگرد فلوطین منتشر شده و از راه مترجمین به حکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم یکی از نصارای لبنان یک جزء از انقیده فلوطین را به عربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا به نام حکمت الهی ارسطو منتشر کرده است.

(توضیح آنکه مؤلفات فلوطین را شاگردش فرفورئوس در شام جلد نشر داد که هر جلدی از آن را *Ennedes* نامیده اند).

کتاب اثولوجیا ترجمه ابن ناعمده حمصی که در حاشیه کتاب قبسات در طهران به چاپ رسیده و به غلط منسوب به ارسطو است یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألیف افلوطین یا ملنقط از

آثار اوست که در قرن سوم هجری ترجمه عربی آن منتشر شده است.
یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته هائی است که به غلط
به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول منسوب است و قاعدتاً متعلق به یکی
از عرفای پیرو نوافلاطونی موسوم به استفن بارسود ایلی سوری است
که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است.

یک نسخه از کتاب استفن که احتمال قوی دارد اصلاً به زبان
سریانی نوشته شده نه آنکه از یونانی ترجمه شده باشد در بریتیش
میوزیوم لندن موجود است و این نسخه که غالب سریانیها آن را از
استفن دانسته اند به غلط به شاگرد بولس رسول نسبت داده شده و ادعا
کرده اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوف و عرفان
قرون وسطی در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت یعنی
نسخه های فراوانی به زبان سریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری
بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری)
شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فرا گرفت و
کتاب او که به نام کشف اسرار الهی معروف شد به عقیده بعضی، شرق
و غرب را صوفی کرد یعنی ترجمه های یونانی و لاتینی آن سبب پیدا
شدن اصول تصوف اروپای غربی شده و ترجمه های سریانی آن در ملل
اسلامی یعنی در تصوف مسلمین که در اول زهد و ترک دنیا و اهمیت
دادن به حیات اخروی بوده نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است. حاصل
آنکه این اصطلاحات و افکار و آراء در بین مسلمانان غرب آسیا و
مصر از آنجا نفوذ یافت و اولین شکل منظم تصوف اسلامی از همین جا
پدیدار شد.

این فلسفه نوافلاطونی اسکندریه از هر یک از فرق مختلفه
فلاسفه چیزی گرفت و از همه بیشتر از افلاطون که نام آن فلسفه را

به خود داد و خود را نوافلاطونی نامید، زیرا اساس فلسفه ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاطون است.

در هر صورت نفوذ و تأثیری که انتشار فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی در اسلام داشت در سه قسمت متمایز: فلسفه، کلام، تصوف ظاهر گردید که اینک بطور اختصار به توضیح در پیرامون هر کدام از موارد مزبور می‌پردازیم.

تکوین فلسفه اسلامی

پس از نقل و ترجمه کتب و مبانی فلسفه یونان و افلاطونیان جدید با وجود نارسائی و خلل و دشواریهایی که در ترجمه‌ها وجود داشت عده‌ای از مسلمانان و دانشمندان از آن استقبال نموده و بدفرا گرفتن و مطالعه و درس و بحث آن پرداختند مخصوصاً که خلفای وقت نیز بدین کار علاقه زیاد نشان می‌دادند و با تشکیل مجالس علمی و محافل بحث و مناظره در ترویج آن می‌کوشیدند. حتی هارون الرشید و مأمون خود بهره‌وفانی از فلسفه داشتند و در بعضی از مباحثات و جلسات شخصاً طرف بحث قرار می‌گرفتند.

باید متذکر شد که در ابتدا بحثهای فلسفی بیشتر جنبه تقلید داشت و فلاسفه اسلامی شارح و مفسر عقاید و آراء فلاسفه یونان و اسکندریه محسوب می‌شدند.

ولی مدتی نگذشت که توسط عده‌ای از متفکرین و دانشمندان اسلامی مطالعه دقیق و تجدیدنظر در مباحث و مبانی فلسفه یونان و نوافلاطونی بعمل آمد و اساس و مبانی یک فلسفه نوین اسلامی بی‌ریزی گردید و بتدریج تکامل و توسعه یافتند. نظریات و مبانی جدیدتری در آن پدید آمد و نیز مباحث و فروع تازه‌ای بر آن افزوده گشت. البته

تکامل فلسفه با وضعی که در اسلام به خود گرفته بود با قطع نظر از ارزش علمی و فکری که داشت در ترقی و پیشرفت سایر علوم و معارف اسلامی نیز تأثیر شایانی بخشید و ضمناً عده‌ای از فلاسفۀ بزرگ اسلام با یک قسمت از نظریات صائب و ارزنده فلسفی خود توانستند قسمتی از معضلات فکری را حل و از این راه خدمتی به علوم اسلامی و پیشرفت و نفوذ فکری اسلام بنمایند.

با وجود همه اینها نباید از نظر دور داشت که چون مقیاس و میزان در فلسفه عقل و منطق و استدلال است ولذا مباحث فلسفی هیچوقت در حال جمود و در یک حال باقی نمانده و همواره در تطور و تحول بوده است، به همین جهت تضمین صحت و واقعیت مسائل و آراء فلسفی تا آنجا که عقل و برهان آن را تأیید می کرد امکان داشت، بدیهی است که یک چنین صحت و واقعیت فلسفی نظر به اختلاف آراء و روشهای متفاوت مطالعه و بحث و سنجش و احتمال نارسائی و اشتباه عقل و نقص استدلال، جز واقعیتی نسبی و قابل تحول نمی توانست باشد مخصوصاً آنجا که پای مباحث طبیعی در میان بوده این نسبت و تبدل آراء آشکارتر و روشنتر ظاهر می گشت.

روی این اصل تفسیر و تطبیق اصول و مبانی دینی که واقعیت غیرقابل تغییر آن بوسیله وحی الهی تضمین شده است با آراء و نظریات فلسفی مانند تطبیق و تفسیر افکار و نظریات دینی با مسائل و مبانی علوم طبیعی خالی از اشکال و اشتباه نبوده است و از اینجاست که در پاره‌ای از مسائل دینی خلط و اشتباه گریبانگیر بعضی از فلاسفۀ اسلام شده و آنها را دچار لغزش نموده است مخصوصاً در مواردی که منطق و استدلال را کنار گذاشته و مانند صوفیه عنان عقل را به دست ذوق و احساسات و عرفان بافی سپرده اند از انحراف و بیراهه رفتن مصون نمانده اند.

تکامل علم کلام در اثر نفوذ فلسفه

پر واضح است که مسلمانان در صدر اسلام با وجود بیانات جامع قرآن و توضیحات رسول اکرم (ص) و ایمان قاطع به وحی الهی، احتیاجی به علم کلام و بحث عقاید و مذاهب که بطور تفصیل متکفل براهین و دلایل عقاید اسلامی باشد نداشتند و معاشرت و مراوده و احتجاج با ملل و پیروان مذاهب دیگر نیز بسیار کم و اصولاً طوری نبود که مسلمانان در مقابل آنها در صدد تجهیزیات علمی و دفاع منطقی از عقاید اسلامی برآیند.

البته این وضع ادامه نداشت و در حقیقت با پایان یافتن حکومت خلفای راشدین مقتضیات و اوضاع بکلی عوض شد و اختلافات عقیده‌ای و انشعابات مذهبی دامنگیر جامعه اسلامی گردید.

و اولین نمودهای آن بصورت اختلاف در مسائل اعتقادی مذهبی پدید آمد و سپس بتدریج موجب انشعاب و پیدایش مذاهب گوناگون شده وحدت عقیده‌ای که اسلام به آن سفارش اکید کرده بود از دست رفت و همین اختلاف در عقیده و فکر منشأ و زیند انحطاط و تلاشی و بروز انواع اختلافات داخلی دیگر و بالاخره موجب سقوط جامعه معظم و مقتدر اسلامی گردید!

بر اثر اختلاف در مسائل اعتقادی طرفداران هر عقیده‌ای برای اثبات عقیده خود و دفاع از آن مجبور به استدلال و اقامه دلیل شده به ادله نقلی (کتاب و سنت) و عقلی پناه بردند و از همینجا مباحث اولیه و پایه‌های علم کلام بوجود آمد و با توسعه و پیشرفت قلمرو اسلام و اختلاط مسلمین با ملل و پیروان مذاهب و ادیان مختلف ناگزیر توسعه و بسط و رونق بیشتری یافت زیرا با وجود آن همه آزادی مذهبی و عقیده‌ای که رؤسا و پیروان مذاهب دیگر در حکومت‌های اسلامی داشتند و شیوع احتجاجات و مباحثات و فعالیت‌های مذهبی

بالاخره دانشمندان اسلامی مجبور بودند که بمنظور جلوگیری از نفوذ عقاید و افکار مذاهب و ملل غیراسلامی و اثبات حقانیت آیین اسلام و همچنین در مقام دفاع از عقاید و اصول اسلامی و رفع شبهات و جواب ایرادات دیگران به ترتیب و تنظیم دلائل و براهین علمی و نقلی و عقلی پردازند و در ضمن با عقاید و افکار دیگران نیز آشنائی پیدا کنند.

این نهضت علمی از نظر تاریخ درست مقارن با انتشار ترجمه های مکاتب فلسفی یونان و نوافلاطونیان بود و از اینرو علماء عقاید و مذاهب و کلام که همواره در صدد تهیه تجهیزات علمی و استدالات منطقی بودند از این فرصت حداکثر استفاده را کرده و از آراء و نظریات و مسائل فلسفی (یونان و اسکندریه) به میزان قابل ملاحظه ای بهره برداری نمودند البته نباید فراموش بشود که در هر حال منظور اثبات و یا رد عقاید و نظریات مذهبی بود.

به سرور زمان با تکامل فلسفه اختلاط و مزج بین فلسفه و کلام بیشتر شد و بتدریج مباحث زیادی از فلسفه از قبیل مسائل مربوط به «وجود» (هستی) و امکان و وجود و امتناع و ماهیت و مقولات عشر... وارد در علم کلام گردید و بدین وسیله بر رونق و توسعه آن بیش از پیش افزوده گشت.

نفوذ فلسفه در علم کلام موجب آن شد که برای تمایز فلسفه و کلام و حفظ حدود هر کدام از آن دو یک فرق و امتیاز اصطلاحی مقرر و بیان کنند، از این رو معروف شد که در علم کلام همواره بحث بر طبق سوازین و اصول دینی است و در فلسفه نظرتنها به عقل و منطق و برهان است و بس.

ولی با وجود این، شباهت بعضی از مباحث فلسفی و کلامی به اندازه ای بود که تمایز بین نظر فلسفی و کلامی در آنها با مقیاس مزبور

نیز مشکل و دشوار بنظر می رسید.

در پایان این بحث ناگفته نماند که علم کلام و بحث عقاید و مذاهب در هر عصر برای مسائل اعتقادی دینی ضرورت تمام دارند نهایت باید روش و مباحث و مبانی آن در هر عصر طوری باشد که بتواند از عهده جواب احتیاجات روز برآید چنانکه در عصر حاضر که بجای نزاع اشعری و معتزلی و افکار و عقاید کمونیستی و مسیحیت و فعالیت های مذاهب ساختگی و شبهات آنها اسلام و عقاید مسلمین را تهدید می کند، علم کلام قدیم فاقد ارزش و فایده اساسی است و باید طبق مقتضیات و روح زمان در آن تجدیدنظر کامل بعمل آید.

تأثیر فلسفه نوافلاطونی در تصوف

موضوع مهم و عمده در این بحث همین بررسی تأثیر و نفوذ فلسفه های یونانی و نوافلاطونی در تصوف و چگونگی و میزان این نفوذ است یعنی در حقیقت منظور ما از این مقدمه و بحث این بود که بدین وسیله زمینه بحث را برای پاسخ دادن به یک سؤال اساسی که در ضمن مطالعه تاریخ تصوف در اسلام با آن روبرو هستیم آماده کنیم، اینکه باید ضمن اشاره به سؤال مزبور به توضیح پاسخ آن پردازیم.

سؤال این است که با وجود اینکه جنبش های اولیه صوفیگری در اسلام فاقد اصول نظری فلسفی و عقاید عرفانی و ذوقی بود و صرفاً یک مسلک عملی محسوب می شد چگونه و از کجا پس از گذشتن یک قرن (بطور تقریب) از آغاز صوفیگری یعنی درست از اواسط قرن سوم هجری، تصوف بصورت یک مکتب خاص عرفانی درآمد و افکار و عقاید مخصوص نظری و ذوقی در آن پیدا شد بطوری که تصوف بدین وسیله بکلی تغییر شکل داده و ترتیبات نوینی به خود گرفت و همان عقاید و افکار تازه عرفانی و ذوقی اساس و پایه صوفیگری در قرن های بعد گردید.

برای روشن شدن پاسخ این سؤال باید به دو مطلب توجه داشت:

۱. چنانکه در مقدمه این بحث گفته شد انتشار و نفوذ افکار و عقاید فلسفی یونان و اسکندریه از قرن دوم هجری آغاز شد و در مدت خلافت بنی العباس روز بروز بر توسعه و شدت نفوذ آن افزوده گشت و از طرفی هم ضمن بحثهای سابق دانستیم که اولین جنبشهای صوفیگری در اسلام از نیمه اول قرن دوم شروع و در اواخر قرن دوم و نیمه اول قرن سوم هجری به بجهت ترقی خود رسید بطوری که بصورت یک مسلک وصف ممتاز و کادر منظم با اصول و فروع و آداب معین و ممتاز درآمد تا آنجا که توجه محافل روحانی و حتی خلفای عباسی وقت را نیز به خود جلب و معطوف نمود.

بنابراین می توان اینطور گفت که در قرن دوم دو جنبش و دو موج نوظهور متقارن (از نظر زمان) بطور موازی در صفحه تاریخ اسلام پدیدار شد، از یک طرف موج افکار فلسفی و عقاید نوافلاطونی و از سوی دیگر نهضت صوفیگری.

البته این دو موج در آغاز باهم فاصله داشت و اگر اختلاطی هم بود، بسیار ناچیز و نامحسوس بود و در حقیقت می توان گفت که پیشروی و توسعه آن دو در دو خط و در دو مسیر جدا صورت می گرفت ولی عمده مطلب و رمز سؤالی که مطرح شد اینجاست که آیا در قرن سوم که صوفیگری اساس نظری و عرفانی یافت این دو موج به هم رسیده و از اختلاط آن دو بود که چنین تحول اساسی در تصوف روی داد و یا اینکه تصوف از تأثیرات عرفان و فلسفه کاملاً برکنار بود؟

۲. با مطالعه صوفیگری قرن سوم هجری و مقایسه افکار و مبانی آن با نظریات و آراء فلسفه نوافلاطون مطلب کاملاً روشن و واضح می گردد زیرا این مطالعه و مقایسه بخوبی می رساند که همان افکار و عقاید نوظهور عرفانی و ذوقی که در قرن سوم موجب تحول صوفیگری

و تغییر شکل آن شد عبارت از یک قسمت از مباحث و نظریات فلسفه یونان و نوافلاطونی است که در آن عصر در میان مسلمین انتشار یافته بود و تشابه تامی بین قسمت نظری و عرفانی تصوف و نظریات عرفانی نوافلاطونی وجود دارد.

و چنانکه در اوائل کتاب گذشت از جمله مباحث و نظریات مهم عرفانی فلسفه های یونانی و نوافلاطونی مربوط به نظریه «وحدت وجود» و «عشق» و «کشف و شهود» و نظائر اینهاست.

در صورتی که همانطوری که خواهیم دید همین نظریه ها و عقاید عرفانی در صوفیگری قرن سوم به بعد از ارکان و مبانی اساسی محسوب می شود.

بدیهی است که وجود اینگونه آراء و نظریات عرفانی نوافلاطونی در تصوف بخوبی می رساند که صوفیگری در قرن سوم که مقارن با اوج و انتشار فلسفه نوافلاطونی بود تاچه اندازه تحت تأثیر و نفوذ عقاید نوافلاطونی قرار گرفته است و با ملاحظه اینگونه تشابه و نفوذ جای تردیدی باقی نمی ماند که قسمت نظری و عرفانی و ذوقی تصوف مأخوذ از فلسفه افلاطونیان جدید است.

بعلاوه قرائن و شواهد دیگری نیز در تاریخ دیده می شود که مطلب را روشنتر می سازد.

از آن جمله مشاهده می شود که سریانیها و صابئین که واسطه نقل فلسفه یونان و افلاطونیان جدید بودند در نواحی شام و مصر زندگی می کردند و بطوری که می دانیم شام و مصر در ابتدا از مراکز مهم تصوف بوده است.

و نیز در تاریخ می بینیم که پس از انتشار فلسفه های یونانی و اسکندریه و تشکیل حوزه های علمی در بغداد مرکز صوفیگری نیز به بغداد انتقال می یابد و تحول تصوف نیز که در سابق به آن اشاره

شد در بغداد صورت می‌گیرد و اولین مجمع روحانی و جلسات صوفیان به نام «حلقه» در بغداد تأسیس می‌شود و این موضوع درست مقارن با اواسط قرن سوم هجری یعنی آغاز پیدایش افکار عرفانی در تصوف می‌باشد.

اکنون باید شواهد و نمونه‌هایی از موارد تشابه افکار فلسفی و نوافلاطونی را با قسمت نظری و عرفانی تصوف در اینجا ذکر کرده و پاره‌ای از عقاید صوفیه را در این موارد مطالعه و بررسی نمائیم و از آنجا که سه موضوع نامبرده یعنی «وحدت وجود» و «عشق و محبت» و «کشف و شهود» از بارزترین موارد تشابه و نفوذ و اقتباس می‌باشد و در تصوف اهمیت فوق‌العاده دارد از اینرو با در نظر گرفتن اختصار در اینجا فقط به توضیح و بررسی آن سه مورد اکتفا می‌کنیم.

وحدت وجود از نظر صوفیه

در میان مباحث ذوقی و نظریات عرفانی که از فلسفه نوافلاطونی در میان مسلمین انتشار یافت موضوع وحدت وجود بیش از هر چیز توجه صوفیه را به خود جلب کرد بطوری که پس از نفوذ این عقیده در تصوف، یک انقلاب و وجد و حال عجیبی در کادر تصوف پیدا شد و عده‌ای از سران صوفیه از قبیل نوری و حلاج و بایزید بسطامی و شبلی سرمست باده «وحدت وجود» گشته و بعضی از آنان حالت جنون‌آمیزی به خود گرفتند.

مخصوصاً هنگامی که با مسئله «فناء» نیز توفیق و آسیخته گردید بصورت یک عقیده تند و ذوقی صرف درآمد که با هیچ منطق و دلیلی سازگار نبود.

تفسیری که صوفیه برای «وحدت وجود» قائل شدند حتی از نظریه وحدت وجود نوافلاطونیان نیز بمراتب افراطیتر و اغراق‌آمیزتر بود

چنانکه بعدها که در فلسفه تفاسیر و نظریات مختلف درباره «وحدت وجود» مطرح و مورد بحث قرار می گرفت از نظریه وحدت وجود صوفیه بعنوان افراطیترین نظرات یاد می شد.

برای آشنائی با نظریه صوفیه درباره مسئله وحدت وجود لازم است کلمات و گفته های خودشان را مطالعه کرد، اینک ما چند نمونه از گفتار سران اولیه صوفیه را در اینجا می آوریم.

ذوالنون مصری متوفای ۲۴۵ گوید: زنهار که به معرفت مدعی نباشی یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی، دیگر معنی آن است که چون عارف و معروف در حقیقت یکی است تو در میان چه پدید می آئی^۱.

چنانکه از صفت عارف پرسیدند گفت عارف بیننده بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی وصف و بی کشف و بی حجاب ایشان ایشان نباشد و ایشان بدیشان نباشند بل که ایشان که ایشان باشند به حق ایشان باشند^۲.

یوسف حسین از او پرسید با که صحبت کنم گفت با آنکه تو و من در میان نبود^۳.

نقل است که سری (سقطی متوفای ۲۵۳) خواست که یکی از اولیاء را ببیند پس باتفاق یکی را بر سر کوهی بدید چون به وی رسید گفت السلام علیک تو کیستی؟ گفت: او، گفت توجه می کنی؟ گفت: او، گفت توجه می خوری؟ گفت: او، گفتم این که می گویی «او» از این، خدای را می خواهی؟ این سخن بشنید زعره بزد و جان بداد^۴.

در شرح حال بایزید بسطامی متوفای ۲۶۱ نقل است که

۱. تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. همان منبع، ص ۱۲۳.

۳. ایضاً، ص ۱۲۷.

۴. ایضاً، ص ۲۴۸.

بار در خلوت بود برزباننش برفت که «سبحانی ما اعظم شأنی» (من منزهم چه بزرگ است شأن و مقام من) چون اعتراض کردند گفت: بایزید این است که می بینید آن بایزید نبود. پس گفت: «نزة الجبار علی لسان عبده» (خدای جبار خود را به زبان عبدش تقدیس و تنزیه نمود) ^۱.

و گفت سی سال خدای را می طلبیدم چون بنگرستم اوطالب بود و من مطلوب ^۲.

پرسیدند از امر معروف و نهی از منکر، گفت در ولایتی باشید که در وی امر معروف و نهی از منکر نباشد که هر دو در ولایت خلق است در حضرت «وحدت» نه امر معروف است و نهی منکر باشد ^۳.

و گفت خدای تعالی براسرار خلق مطلع است به هر سر که نگردد خالی بیند مگر سر بایزید که از خود پریند.

و گفت مثل من مثل دریاست که آن را نه عمق پدید است و نه اول و آخر پیدا است و یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت منم و گفت کرسی چیست؟ گفت منم، گفت لوح و قلم چیست؟ گفت منم، گفتند خدای را بندگانند بدل ابراهیم و موسی و عیسی صلوات الله علیهم اجمعین، گفت آن همه منم. گفتند می گویند که خدای را بندگانند بدل جبرائیل و میکائیل و اسرافیل گفت آن همه منم مرد خاموش شد؟ بایزید گفت بلی هر که در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست رسیده همه حق است اگر آن کس نبود حق همه را بیند عجب نبود ^۴.

بایزید را گفتند فردای قیامت خلائق در تحت لوای محمد علیه الصلوة والسلام باشند گفت به خدائی خدای! که لوای من از لوای

۱. ایضاً، ص ۱۳۴.

۲. ایضاً، ص ۱۳۵.

۳. ایضاً، ص ۱۵۷.

۴. ایضاً، ص ۱۶۰.

محمد (ص) زیادت است که پیغامبران و خلائق در تحت لوای من باشند یعنی چون «منی» را نه در آسمان مثل یابند نه در زمین صفتی دانند صفات من در غیبت غایب است و آن که در سراپرده غیب است از او سخن گفتن جهل محض است و سراسر همه غیب است پس چون کسی چنین بود چگونه این کس این کس بود بلکه این کس را زبان حق بود و گوینده نیز حق و گفت آنکه نطق او بی نطق بود و بی یسمع و بی بصر تا لاجرم حق بر زبان بایزید سخن گوید و آن آن بود که لوائی اعظم من لواء محمد (ص) بلی لوای حق از لوای محمد (ص) اعظیم تر بود چون رواداری که انی انا الله از درختی آید روادار که لوائی اعظم من لواء محمد (ص) و (سبحانی) ما اعظم شأنی از درخت نهاد بایزید آید. از جنید بغدادی متوفای ۲۹۷ که صوفیه وی را سید الطائفه گویند نقل است که گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو باز نگردم تا از محمد تا در تحت وطای من نیارد این آن معنی است که شیخ بایزید گفته است لوائی اعظم من لواء محمد.

شیخ عطار در شرح حال حلاج متوفای سال ۳۰۹ می نویسد: جمله برقتل او اتفاق کردند از آنکه می گفت: انا الحق. گفتند بگوی: هو الحق گفت بلی همه اوست شما می گوئید کم کم شده است بلکه حسین گم شده است بحر محیط گم نشود و کم نگردد.

حسین (حلاج) را بردند تا بردار کنند صد هزار آدمی! برد آمدند و او چشم گرد می آورد و می گفت حق حق حق انا الحق. ابو بکر شبلی که از سران صوفیه و معاصر جنید بوده و جنید در حدیث گفته: برای هر قومی تاجی است و تاج این قوم (صوفیه) شبلی است. درباره حلاج گوید: من و حلاج یک چیزیم اما مرا بددیوانگی نسبت کردند خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد.

شیخ ابوسعید ابوالخیر می گوید که هجده هزار عالم از بایزید

پر سی بینم و بایزید درسیانہ نبینم۔

در اسرار التوحید ضمن حکایات مقامات شیخ ابوسعید نقل می کند:
یک روز شیخ بوسعید در نشابور مجلس می گفت چون سخن گرم شد در
سیان سخن گفت لیس فی الجبۃ سوی اللہ و انگشت مسبحہ بر آورد در
زیر جبہ کہ پوشیده بود اینجا کہ سینہ مبارک او بود انگشت مبارکش
به جبہ بر آمد و بسیار از مشایخ حاضر بودند گفتند زیادت کن گفت
عارف و معروف او است۔

تا تو خدای و بنده می گوئی شرک می نشیند بدکہ عارف و معروف
یکی است چنانکہ گفته اند در حقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجاست
یعنی همه خدای است۔

غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید کہ بدانی انکار
کنی کہ این نہ توحید است۔

باز پرسیدند از توحید، گفتہ یقین است۔ گفتند چگونه؟ گفت آنکہ
بشناسی کہ حرکات و سکنات خلق فعل خدای است کہ کس را با او
شرکت نیست چون این بجای آوردی شرط توحید بجای آوردی۔

نقل است کہ شبی با مریدی در راه می رفت سگی بانگ کرد جنید
گفت لبیک لبیک! مرید گفت این چه حال است؟ گفت قوه و دمدمه
سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ
را درسیان ندیدم لاجرم لبیک جواب دادم۔

خدای تعالی سی سال به زبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در
سیان نہ و خلق را خبر نہ۔

ابوالعباس قصاب استاد و پیر شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید:
اگر کسی بودی کہ خدای را طلب کردی جز خدای، خدای
دو بودی۔

گفت خدای را خدای جوید خدا یابد خدا را خدا داند۔

و گفت وطاء من بزرگ است از او (یعنی از پیغمبر اسلام) چون
 بو محمد جوینی و چون استاد امام ابوالقاسم القشیری و استاد اسمعیل
 صابونی و مشایخی دیگر از بزرگان که کسی بر این سخن اعتراض نتوانست
 کردن و همه را وقت خوش شد! چنانکه بی خویشتن شده بودند و به
 موافقت شیخ همه مشایخ خرقها در میان نهادند!

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی
 (از مشایخ قرن چهارم صوفیه) نقل می کند: روزی مرقع پوشی از هوا
 درآمد! پیش شیخ (ابوالحسن خرقانی) پا بر زمین می زد و می گفت
 جنید و قتم و شبلی و قتم بایزید و قتم، شیخ برپاخواست و پا بر زمین زد و
 گفت: مصطفی و قتم و خدای و قتم.

گفت می اندیشم که فردا چون سرا از خاک برآری و خلف را در
 عرصات حاضر کنی (خطاب به خداست) من در آن موقف پیراهن بوالحسنی
 خود از سر بر کشم و در دریای وحدانیت غوطه خورم تا همه واحد بود
 و بوالحسن نماند و موکل خوف و مبشر رجای بر من باز نشیند.

و گفت که بوالحسن اویم گاه او بوالحسن من است.

باید دانست که پس از قرن چهارم وحدت وجود در میان صوفیه
 توسعه و رونق بیشتری یافت و صوفیان با آزادی بیشتر و کلماتی صریحتر
 آنچه را که پیشینیان شان به اشارت می گفتند بعبارت در آوردند. در اینجا
 بد نیست قسمتی از کلمات و اشعار صوفیان متأخر را نیز از نظر بگذرانیم:

جاسی در نفحات الانس در شرح حال ابو عبد الله بلدانی (اسلمی
 از مشایخ صوفیه معاصر شیخ صدرالدین روزبهان) نقل می کند: گاه
 وی گفته است که در اوائل از خلق انفراد جستیم و بازده سال در شرف
 لگام بسر بردم چون از کوه بازآمدم به صحبت زاهدان رسیدانی بیوسم
 بعد از چند گاه پیش وی رفتم فرمود که کجا بودی و چه آوردی؟ چون
 ساعتی بنشستم زاهدان من سؤالی کرد که جواب آن این بود که من

گفتم کہ من غیر خدا نیستم! زاهد گفت سخن منصور آوردی؟ من گفتم
 من بہ یک آہ کہ بر آرم تو انم کہ صد ہزار چون منصور پیدا کنم!
 و از جملہ اشعار وی است:

ما جملہ خدای پاک پاکیم
 از ہستی و نیستی ہمیشہ
 نی ز آتش و باد و آب و خاکیم
 عریان شدہ ایم و جامہ چاکیم
 کہ بیشک ہر دو عالم جز خدا نیست

*

تا حق بہ دو چشم سرنبینم ہر دم
 گویند خدا بہ چشم سرنتوان دید
 از پای طلب می نشینم ہر دم
 آن ایشانند و من چنینم ہر دم
 محیی الدین العربی کہ مؤسس فرقہ خاصی در تصوف است در
 کتاب فصوص الحکم می نویسد: اعتراض حضرت موسی (ع) بر ہارون
 در آن زمانی کہ بہ طرف قوم خود مراجعت نمود و آنها را گوسالہ پرست
 دید برای این بود کہ چرا نگذاشتی آنها گوسالہ را پرستش کنند!!
 سپس می گوید: عارف کسی است کہ خدا را در ہمہ چیز ببیند
 بلکہ او را عین ہر چیز ببیند. کلمات تند محیی الدین در این بارہ زیاد
 است.

ملای رومی (مثنوی) گوید:

ای دل تو بہ ہر خیال مغرور شو
 تا خود بینی تو از خدا دور شو
 پروانہ صفت کشتہ ہر نور شو
 نزدیک خود آی و از خدا دور شو

*

ای قوم بہ حج رفتہ کجائید کجائید
 معشوق ہم این جاست بیائید بیائید
 معشوق تو ہم سایہ دیوار بہ دیوار
 در باد یہ سرگشتہ شما در چہ ہوائید

*

نفس کل و هرچه زاد از نقش کل
رافضی انگشت بردندان گرفت
همچو طفلان با پدر آمیختند
چون علی را با عمر آمیختند

*

پیش از آن کاندرا جهان باغ رزو انگور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بسود
ما به بغداد ازل لاف انا الحق می زدیم
پیش از آن کین داروگیر و نکته منصور بود

*

آنها که طلبکار خدائید خدائید
بیرون ز شما نیست شماست شماست
چیزی که ز کردید گم از بهرچه جوئید
واندر طلب گم نشده بهرچراست
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید
جبریل امینید و رسولان شماست
هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضا
هم عیسی و رهبان و سماوات علانید
هم مهدی و هم مهدی و بیانی و عیانید
تاویل شماست چو تنزل خدائید
گد مظهر لاهوت و گهی مخبرنا سوت
گاهی شده دردی و گهی عین حقایق
در خانه نشینید و مگردید به هر سوی
زیرا که شما خانه و هم خانه خدائید

*

ما چون نگیم و تو زخمه می زنی
ما چه نائیم و نوا در ما زنت
زاری از ما نی تو زاری می کنی
ما چه کوهیم و صدای ما زنت

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
ما که باشیم ای تو ما راجان جان
ما عدمهائیم هستی ها نما
بردومات ما زتست ای خوش صفات
تا که ما باشیم با تودر میان
تو وجود مطلق و هستی ما!

*

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز
آب کوزه چون در آب جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
آب را از جوی کی باشد گریز
مجو گردد در وی و چون او شود
زین سپس نی گم شود نی بدلقا

*

پیر من و سرید من درد من و دواي من
فاش بگویم این سخن شمس من و خدای من
از تو به حق رسیده ام ای حق حق گزار من
شکر ترا ستاده ام شمس من و خدای من
شمس الدین کیشی گوید: ۴

هر نقش که بر تخته ی هستی پیدا است
آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دری سای کهن چو برزند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست
شیخ فریدالدین عطار گوید:

گر همه توئی همه جهان چیست
ور هیچ نیم من این فغان چیست
هم جمله توئی و هم همه تو
و آن چیست که غیر تست و آن چیست
چون هست یقین که نیست جز تو
آوازۀ این همه گمان چیست
شیخ عزالدین محمود کاشی مترجم عوارف المعارف و شارح قصیده

تائیه فرضیه در یکی از رباعیاتش گوید:

ای دوست میان ما جدائی تا کی چون توأم این توئی و مائی تا کی
با غیرت تو مجال گیری چونماند پس در نظر این غیرنمائی تا کی

شیخ رکن الدین علاءالدوله در پاسخ نامہ شیخ کمال الدین
عبدالرزاق کاشی گوید: در وسط مقام مکاشفہ حق در صورت دریائی
در نظر آمد کہ بہ صفت مواجی و مشتی و ماحی متصف است ولی در
نهایت مقام مکاشفہ این مطلب غلط افتاد در بدایت و وسط مقام توحید
خاصہ در سماع امثال این رباعی بسیار بر قوال داده ام:

این منم نہ منم اگر منی هست توئی وز در بر من پیر ہنی هست توئی
در راہ غمت نہ تن بہ من ماند نہ جان ورزانکہ سرا جان و تنی هست توئی

شیخ عطار در منطق الطیر گوید:

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست
اوست پس این جملہ اسمی بیش نیست
در نگر کاین عالم و آن عالم اوست
نیست غیر از او و گر هست او ہم اوست

*

ہر دہ کل شد جزو را با او چہ کار
وانکہ جان شد عضو را با او چہ کار
گر تو هستی مرد کل کل را ببین
دل طلب کل باش دل شود در تو

*

شہادہ نعمت اللہ گوید:

ما شہادہ جنہانیم کہ ائی چہ بود واصل بد خدا ایم خدائی چہ بود
یاری کہ در آیند ما در نکرد بیند کہ تجلی خدائی چہ بود

*

وصل و هجران که عاشقان گویند
از فنای من و بقای من است
نور من عالمی منور کرد
این همه روشن از ضیای من است
شمس مغربی گوید:

چون بحر نامتناهی است دائماً موج!

حجاب وحدت دریاست کثرت امواج
جهان و هرچه در او هست جنبش دریاست!
ز قعر بحر به ساحل همی کند اخراج
*

سبو بشکن که آبی نی سبوئی
ز خود بگذر که دریائی نه جوئی
سفر کن از من و مائی که مائی
گذر کن از تو و اوئی که اوئی

مذهب عشق

بطور کلی در مکتب عرفان و مسائل ذوقی و تخیلی آنچه بیشتر
ملاک استنتاج و مورد احتیاج است عبارت از احساسات سرشار ذوقی و
کشش روانی و تخیلی و عشق می باشد و شخص عارف و طالب این
مطالب تنها از این راه است که می تواند مطالب غامض عرفانی و
بطور کلی حقایق ماوراء این جهان را حل و خود را در دریای موج و
بیکران حقایق مستغرق گرداند و به عالمی دلخواه خود که با هفتاد
حجاب از نظرها پوشیده و غایب است! اتصال یابد!

پرواضح است که با سنجشهای عقلانی و برهانی چنین موفقیت
خطیری! امکان پذیر نیست کسی که می خواهد ارزش و واقعیت مطالب
را با عقل و برهان و دلیل بسنجد و مسئولیت عقل و قیود و حدود
برهان را قبول کند هرگز نمی تواند به چنین عالمی دست یابد و به
استنتاجات عرفانی برسد و اصولاً در این وادی پای استدلالیان چوبین
و لنگ و بی تمکین است! لذا باید که عقل و دلیل را کنار گذاشت و

با پای افزار عشق و مرکب تندرو ذوق و تخیل در آن وادی قدم نهاد تا بتوان به سرعت برق آسا حجب را پشت سر گذاشته سوانع را درنوردید و به آنچه اندر وهم ناید رسید!

روی این اصل در مکتب فلسفی افلاطون و افلاطونیان جدید اسکندریه مسئله «عشق» و «کشف و شهود» اهمیت فوق العاده داشته و قسمت عمده مسائل دیگر از قبیل وحدت وجود و سایر مطالب عرفانی از آن سرچشمه می گیرد شرح این موضوع بطور اختصار در اوائل این کتاب گذشت.

ولذا هرچند فلسفه نوافلاطونی نفوذ پیدا کرده است از جمله مسئله «عشق» و «محبت» نیز در آن جا رسوخ یافته و اهمیت شایانی به خود گرفته است چنانکه با نفوذ و تأثیر افکار و عقاید نوافلاطونیان در مسیحیت و عقاید کلیسا، موضوع عشق و محبت الهی از جمله معتقدات و افکار کلیسا و رهبانیت مسیحی گردیده و در میان عرفای مسیحی و رهبانان به شکل و رنگ مخصوص مسیحیت نمودار گشته است. و به همین جهت است که در کادر تصوف نیز این مسئله بعد اعلا انعکاس پیدا کرد و بصورت خاصی پرورش یافت و نظر به اختلاط و ارتباط عمیق و دقیقی که مسئله عشق با وحدت وجود داشت با نفوذ عقیده وحدت وجود در تصوف موضوع عشق نیز رونق و رواج تمام گرفت و بتدریج مسائل دیگر مربوط به تصوف را تحت الشعاع قرار داده و به آنها رنگ تازه ای بخشید و در دگرگونی و تحول صوفیگری قرن سوم و همچنین قرنهای بعد کاملاً مؤثر افتاد تا آنجا که یکی اساس تصوف گشته و همه چیز تابع این اصل و اساس گردید.

اساساً برداشت کار صوفیگری از قرن سوم به بعد که در مسیر خود، دارای یک سلسله مطالب عرفانی و عقاید و افکار نظری و ذوقی نیز شده بود طوری بود که برطبق همان اصلی که در بالا گفتیم صوفیه

احتیاج مبرسی به سلب مسئولیت از عقل داشتند تا خود را از قید عقل و استدلال رها ساخته و بی دغدغه بدسیر و سلوک پردازند این بود که علم را موجب تشویش خاطر اهل سلوک دانسته و عقل و منطق را از اعتبار انداختند و به حال و عشق متمسک شدند.

برطبق تنظیم و ترتیبی که از قرن چهارم به مسائل تصوف داده شد و تصوف بصورت تدوین درآمد مسئله عشق و محبت نیز از جمله «احوال» شمرده شد چنانکه ابونصر سراج در اللمع و هجویری در کشف المحجوب و قشیری در رساله قشیریہ ضمن بیان احوالی که در سیر و سلوک پدید می آید عشق و محبت را در ردیف «احوال» ذکر نموده و از آن سخن گفته اند و بعدها چنانکه خواهیم دید عشق پرورش و رونق بیشتری در تصوف مخصوصاً در اشعار و ادبیات صوفیه پیدا کرده تا آنجا که مساوق با هستی و حقیقت جهان و رمز آفرینش بشمار رفته است و بقول جامی در اشعة اللمعات (با وجود اینکه وی از صوفیان معتدل است) «کیف ینکر العشق و مافی الوجود الا هو» یعنی چگونه می توان عشق را انکار کرد و ناشناخته شمرد در صورتی که جز عشق در جهان چیزی وجود ندارد.

اینک قسمتی از کلمات و گفته های سران اولیه تصوف را درباره عشق در اینجا می آوریم و سپس پاره ای از بیانات و ترنمات و اشعار صوفیان متأخر را نیز برای مزید توضیح نقل می کنیم تا حقیقت امر از زبان خودشان معلوم گردد و در ضمن توسعه و تطور معانی و لطائف و نتایج عشق نیز در سیر تصوف درست روشن شود.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء می نویسد: نقل است که جنید گفت سری (سقطی) روزی از من از محبت پرسید گفتم که گروهی گفتند موافقت است و گروهی گفتند اشارت است و چیزهای دیگر گفته است «سری» پوست دست خویش را بگرفت و بکشید پوست از دستش

برنخواست گفت بعزت او که اگر گویم این پوست از دوستی او خشک شده است راست گویم و از هوش بشد! و روی او چون ماه گشت.
 «نقل است که سری گفت بنده به جائی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی خبر ندارد و از آن خبر بود اندر دل من تا آنگاه که آشکارا شد که چنین است.

در شرح حال معروف کرخی می نویسد: نقل است که یک بار شوق بروی غالب شد ستونی بود برخاست و آن ستون را در کنار گرفت و چندان بفشرد که بیم آن بود که آن ستون پاره شود!
 و گفت علامت اولیای خدا سه چیز است از ایشان از خدای بود و قرار ایشان با خدای بود و شغل ایشان در خدای بود.

در شرح حال ذوالنون مصری نقل می کند: نزدیک برادری رفت از آن قوم که در محبت مذکور بودند او را به بلائی مبتلا دید گفت دوست ندارد حق را هر که از دردالم یابد، ذوالنون گفت لیکن من چنین می گویم که دوست ندارد او را هر که خود را مشهور کند به دوستی او. آن مرد گفت استغفرالله و اتوبانید.

نقل است یک روز یارانش در آمدند او را دیدند که می گریست. گفتند سبب چیست گریه را؟ گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد خداوند را دیدم! گفت یا ابا الفیض خلق را بیافریدم برده جزء شدند، دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزء از آن ده جزء روی به دنیا نهادند یک جزء ماند، آن یک جزء نیز برده جزء شدند بهشت را برایشان عرضه کردم، نه جزء روی به بهشت نهادند، یک جزء ماند آن یک جزء نیز ده جزء شدند، دوزخ پیش ایشان آوردم همه برسیدند و پراکنده شدند، از بیم دوزخ پس یک جزء ماند نه به دنیا فریفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ ترسیدند. گفته بدانان من به دنیا نگاه نکردید و به بهشت میل نکردید و از دوزخ ترسیدید

چه می‌طلبید؟ همه سر برآوردند و گفتند: «انت تعلم ما نريد» یعنی تو می‌دانی که ما چه می‌خواهیم.

نقل است که ذوالنون گفت در بعضی از سفرهای خویش زنی را دیدم از او سؤال کردم از غایت محبت. گفت ای بطلال محبت را غایت نیست گفتم چرا؟ گفت از بهر آنکه محبت را نهایت نیست.

و نیز عطار در شرح حال بایزید بسطامی نقل می‌کند: گفت به صحرا شدم عشق باریده بود و زمین تر شده چنانکه پای مرد به گلزار فرو شود، پای من به عشق فرو می‌شد.

نقل است که یک روز سخن حقیقت می‌گفت و لب خویش می‌مزید و می‌گفت هم شراب خواره‌ام و هم شراب و هم شاقی. گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون ما را از پوست‌پس‌نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید.

گفت عشق او (حق تعالی) درآمد و هرچه دون او بود برداشت و از مادون اثر نگذاشت تا یگانه ماند چنانکه خود یگانه است. و گفت کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق.

سحال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی‌محبت قدری ندارد.

حق این است که اگر هر دو جهان در سر دوستی او کنی هنوز اندک باشد.

گفت بهشت را نزد دوستان حق خطری نباشد و با این همه که اهل محبت به محبت سهجورند کار آن قوم دارند که اگر خفته‌اند و اگر بیدارند طالب و مطلوبند و از طلبکاری و دوستداری خود فارغند، مغلوب مشاهده معشوقند که بر عاشق خود دیدن تواناست و درمقابله مطلوب به طلبکاری خود نگریستن در راه محبت طغیان است.

شبلی در عشق و محبت به حد جنون رسیده بود، عطار درباره وی نقل می کند که: یکبارگی قرار و آرام از او برفت و خویشتن را در دجله انداخت... پس از آن خویشتن را در پیش ایشان انداخت و نیز خویشتن از سر کوهی فرو گردانید.

چنان شد در سلسله و بندش کشیدند و بیمارستان بردند. جامی در نفعات در شرح حال وی می نویسد: شبلی بیست و دو بار در بیمارستان بوده.

کسی شبلی را گفت مرا دعائی کن این بیت بخواند:

مضی زمن والناس يستشفعون بی فهل لی الی لیلی العداة دلیل
وی را گفتند تو را خوش فربه می بینیم و محبتی که دعوی کنی
تقاضای لاغری می کند گفت:

احب قلبی و سادری بدنی ولودری ما اقام فی السمن
وقتی جمعی در خانه وی بودند در آفتاب نگریست، دید که
به غروب نزدیک است گفت که وقت نماز است برخاستند و نماز دیگر
بگذارند شبلی بخندید و گفت چه خوش گفته است آن کس که گفته
است:

نسیت الیوم من عشقی صلاتی فلا ادری غداتی من عشائی
فذكرک سیدی اکلی و شربی و وجهک ان رأیت شفاء ذانی

جامی غیر از موارد مذکور موارد دیگری را نیز نقل می کند
که شبلی به اشعار مجنون استشهاد می نموده و در حقیقت خود را مجنون
عشق و محبت الهی می شمرده است.

در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال شبلی آورده است: نقل است
که چنان گرم شد که پیراهن خود را بر آتش نهاد و می سوخت.
گفتند باری این از علم نیست که مال ضایع کنی گفت نه فتوای قرآن
است انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم خداوند می فرماید هر چه

دل بدان نگرد آن چیز را با تو به آتش بسوزند دل من بدین نگریست
 غیرتی در ما بجنبید! دریغ آمد که دل بدون او چیزی مشغول کنم.
 شبلی در غلبات وجد خویش چون مستی همی رفت بس خون
 برو دعوی کردند، خلیفه گفت ای شبلی تو چه می گوئی؟ گفت یا
 امیرالمؤمنین جان بود از شعله آتش عشق در انتظار لقاء جلال حق
 پاک سوخته و از همه علائق بریده از صفات و آفات نفس فانی گشته
 طاقتش طاق آمده صبرش کم شده.

شیخ عطار در حالات شاه شجاع کرمانی متوفای ۲۷۰ هجری که
 از قدمای مشایخ صوفیه بشمار می رود می نویسد: بعد از چهل سال
 شبی بخت خدای را بخواب دید! گفت بارخدا یا من تو را در بیداری
 می جستم در خواب یافتم، فرمود که ای شاه ما را در خواب از آن
 بیداریها یافتی، اگر آن بیداری نبودی چنین خوابی ندیدی. بعد از آن
 او را هر جا دیدندی که هر جا که رفتی بالشی می نهادی خفتی! و گفتی
 باشد که یکبار دیگر چنان خواب بینم عاشق خواب خود شده و گفتی
 یک ذره از این خواب خود را به بیداری همه عالم ندهم.

در تذکرة الاولیاء در شرح حال نوری می نویسد: جمعی پیش
 جنید آمدند و گفتند چند شبانروز است تا نوری به یک خشت می گردد
 و می گوید الله الله و هیچ طعام و شراب نخورده است و نخفته.
 نقل است که نوری با یکی نشسته بود و هر دو زار می گریستند
 چون آن کس برفت نوری رو به یاران کرد و گفت دانستید که آن
 شخص که بود گفتند نه. گفت ابلیس بود، حکایت خدمات خود
 می کرد و افسانه روزگار خود می گفت و از درد فراق می نالید! چنانکه
 دیدید می گریست، من نیز می گریستم.
 و گفت وجد زبانه ای است که در سر بجنبید و از شوق پدید
 آید که اندامها بجنبش آید یا از شادی یا از اندوه.

در تذکرة الاولیاء از جنید نقل می کنند: گفت محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من! گفت چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد.

سؤال کردند از محبت گفت آنکه صفات محبوب به دل صفات

محب بنشینند.

گفتند ابوسعید خراز را به وقت نزع تواجد بسیار بود، جنید گفت عجب نبود اگر از شوق او جان بپردی، گفتند این چه مقام بود؟ گفت غایت محبت و این مقامی عزیز است که جمله عقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را فراموش کند و این عالیترین مقامی است علم معرفت را در این وقت مقامی نبود که بنده بجائی برسد که داند خدای او را دوست می دارد، لاجرم این بنده گوید که به حق من بر تو و به جاه من نزد تو و نیز گوید که به دوستی تو مرا بس.

نقل است که جنید سخن می گفت، مریدی نعره بزد، شیخ او را از آن منع کرد و گفت اگر یکبار دیگر نعره زنی ترا منجور گردانم پس شیخ باز سر سخن شد آن مرید خود را نگاه می داشت تا حال به جائی رسید که طاقتش نماند و هلاک شد برفتند او را دیدند میان دلق خاکستر شده.

در هر حال مشایخ و سران اولیه تصوف همواره مدعی خشق و سوز قلبی بودند و آن را در سیر و سلوک لازم و بطور کلی آن را از مقدسات و مبانی اصلی تصوف می دانستند.

شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوسعید ابوالخیر از وی نقل می کند:

گفت ما را عزیمت شیخ ابوالعباس قصاب بدید آمد که تعجب

مشایخ بود، پیر ابوالفضل وفات کرده بود در قبضی زمانه می رفییم. در

راه پیری دیدیم که کشت می کرد نام او ابوالحسن خرقانی بود، حول

مرا بدید گفت اگر حق تعالی عالم پر ارزن کردی و آنکاه مرغی بیافریدی

و سوز این حدیث در سینه وی نهادی و گفתי این مرغ عالم از این
ارزن پاک نکند تو به مقصود نخواهی رسید و در این سوز و درد خواهی
بود که ابوسعید هنوز روزگاری نبود از این سخن قبض ما برخاست
و واقعه حل شد.

جاسی در نفعات ضمن شرح حال ابوسعید می نویسد:

روزی قوالی در پیش شیخ این بیت بخواند:

اندر غزل خویش نهان خواهم گشت

تا بر لب تو بوسه دهم چون تو بخوانی

شیخ گفت این بیت را که گفته است؟ گفتند عماره، گفت خیزید

تا به زیارت وی شویم پس شیخ با جمعی به زیارت وی شدند.

نامبرده نقل می کند ابوسعید توصیه کرده بود این آیات را در

پیش جنازه اش بخوانند:

خوبتر اندر جهان از این چه بود کار

دوست بر دوست رفت یار بر یار

آن همه اندوه بود و این همه شادی

و آن همه گفتار بود و این همه کردار

و هم از اشعار منسوب به ابوسعید است که گوید:

تا روی ترا بدیدم ای شمع طراز نه کار کنم نه روزه دارم نه نماز

چون با تو بوم مجاز من جمله نماز چون بی تو بوم نماز من جمله مجاز

روزی شیخ ابوسعید بیرون آمد و در زیر درختی نشست که برگ

آن زرد شده بود و این بیت را خواند:

تو از مهر زرد و من از مهر زرد تو از مهر ماه و من از مهر ماه

جاسی در کتاب اشعة اللمعات مسئله عشق را از نظر صوفیه چنین

بیان می کند:

«و کیف ینکر العشق و مافی الوجود الا هو» یعنی چون ناشناخته

ماند عشق؟ و حال آنکه در وجود نیست الا عشق.

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق

پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که ز سر عشق غافل مانم

چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

ولو لاه مظاهر مظاهر و اگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر

شده است، زیرا که حقایق اشیاء صورتجلیات اوست و ظهور ایشان به

تجلی وجودی او بعد از حصول شرایط که آنها نیز از صور تجلیات

اوست، پس وی در هر مرتبه از آن مراتب اگر مفقود بودی ظاهر

نشدی آنچه ظاهر شده است «وماظهر فمن الحب ظهر» و آنچه ظاهر شده

است از عشق ظاهر شده است.

شیخ روزبهان که از مشایخ و بزرگان صوفیه بشمار رفته است در

کتاب عبر العاشقین می نویسد:

... در اسم غلط مشوک که عشق و محبت یکی است. صفت

اوست (یعنی صفت خداست) و قائم به اوست در آن تغییر نیست بلکه

به خود عاشق است.

... چون خواست که کنز ذات به مفتاح صفات بگشاید ارواح

عارفان را به جمال عشق برایشان تجلی کرد و صفات خامس برایشان

ظاهر شد ایشان از هر صفتی لباسی یافتند.

... پس اصل عشق قدیم است، عاشق حق را عشق یا جان

قدیم است، عشق لبابه زمین قدم است که گرد درخت جان غافل چون

بدانجا رسید مأخوذ عشق گشت از آن ذروه به زیر نتوان آمد ده معشوق

حق شد و عاشق حق شد در عشق هم رنگ عشق شد چون عاشق

هم رنگ عشق شد، عاشق و معشوق یک رنگ شدند انگاه عاشق در

مملکت حق حاکم شود.

عشق کمالی حق است که از کمال حق است چون در عاشق
پیوندد از صرف حدوئیت به جلال الہیت ظاہر و باطنش ربانی شود
معدن اصل طلب کند.

باید دانست موضوع اتحاد عاشق و معشوق و عشق کہ در
کلمات سران صوفیہ زیاد دیدہ می شود و مخصوصاً شعرای صوفی
مسلک آن را با آب و تاب زیاد در غزلها و اشعار خود پرورش و شرح
و بسط داده اند و در حقیقت از فروع و نتایج دو مسئلہ اساسی «عشق»
و «وحدت وجود» محسوب می شود از جملہ عقاید عرفانی خاص
افلاطونیان جدید است و اصل آن از «فرفورئوس» یکی از فلاسفہ
افلاطونیان جدید می باشد.

شعرای صوفیہ نیز در اشعار خود بطور مشروح از عشق و عاشقی
و اوصاف معشوق و اسرار عشق ورزی و عالم و جذبہ و سوز عشق و
درد فراق سخنہا گفتہ و اشعار و غزلہای زیادی در این زمینہ سرودہ اند
کہ نمونہ ہائی از آن در زیر، از نظر خوانندگان می گذرد:

جلال الدین رومی در دفتر پنجم مثنوی می گوید:

عشق آن شعلہ است کو چون بر فروخت

ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

تیغ لا در قتل غیر حق براند

درنگر آخر کہ بعد از لا چہ ماند

ماند الا اللہ و باقی جملہ رفت

شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت

خود ہم او بود اولین و آخرین

شرك جز از دیدہ احوال مبین

ای عجب حسنی بود جز عکس آن

نیست تن را جنبشی از غیر جان

در جای دیگر می گوید:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد

*

او ز حرص و عیب کلی پاک شد
ای طیب جمله علت های ما
کوه در رقص آمد و چالاک شد

سخت تر شد بند من از بند تو
آن طرف که عشق می افزود درد

*

عشق را شناخت دانشمند تو
بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشنگر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت
عقل در شرحش چو خرد رگل بخت

چون به عشق آیم خجل باشم از آن
لیک عشق بیزبان روشنتر است
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
شرح عشق و عاشقی و عشق گفت

*

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست

تا کرد مرا خالی و پر کرد ز دوست

اجزای وجودی همگی دوست گرفت

نامی است ز من بر من و باقی همه دوست

*

فردا که به میحشراندر آید زن و سرد

من عشق ترا به کف نهم پیش آره

از بیم حساب رویها لردد زرد

گویم که حساب من از این باند کرد

*

از قد تو من بلند قد می کردم

تا تو تو بدی به گرد تو می گشتم

وز عشق تو من یکی به حسابی لردم

چون من تو شده به لرد خود می لردم

*

در سینه هر که ذره ای دل باشد

بی عشق تو زنده ایس مشکل باشد

با زلف چو زنجیر گره در گرهت دیوانه کسی بود که عاقل باشد
ملای رومی در دیوان معروف شمس تبریزی گوید:

باز شیری با شکر آمیختند عاشقان با یکدگر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند آفتابی با قمر آمیختند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقان جمله هم چون سیم و زر آمیختند

*

نفس کل و هرچه زاد از نقش کل همچو طفلان با پدر آمیختند
رافضی انگشت بر دندان گرفت چون علی را با عمر آمیختند

*

هله ساقی قدحی ده ز می رنگینم
تا که در دیر مغان روی حقیقت بینم
توبه بشکسته ام ای دل که به کام دل خود
دوسه روزی به در میکده خوش بنشینم
فارغ از توبه و زهد و ورع و تقوی ام
زانکه من مصلحت خویش در این می بینم

*

هله ای شاهد رعنا ز در حجره درآ
تا به روی تو شود شاد دل غمگینم
روی زیبای تو چون قبله اهل نظر است
گر بتابم رخ از این قبله یقین بیدینم

*

تو سپندار که من شعر به خود می گویم
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم
شمس تبریزی اگر روی به من بنمائی
من خود این قالب مردار بهم درفکنم

در میان من و معشوق همین است حجاب

وقت آن است که این پرده به بکش سو فکنم

پیرهن می بدم دم بدم از غایت شوق

که وجودم همه او گشت من این پیرهنم

شیخ محمود شبستری گوید:

زلعل اوست جانها جمله مستور

لب لعلش شفای جان بیمار

لبش هر ساعتی لطفی نماید

ز چشم اوست دلهاست و مخمور

ز چشم او همه دلها جگر خوار

به چشمش گرچه عالم در نیاید

*

به دم دادن زند آتش در افلاک

وز او هر گوشه میخانه ای شد

به بوسه می کند بازش عمارت

زلعلش جان ما مدهوش دائم

به عشوه لعل او جان می فزاید

مر این گوید که نه آن گوید آری

به بوسه هر زمان جان می نوازد

وزو یک بوسه و استادان از ما

جهانی می برستی پیشه کردند

به شوخی جان دمد در آب و در خاک

از او هر غمزه دام دانه ای شد

ز غمزه می دهد هستی به غارت

ز چشمش خون ما در جوش دائم

به غمزه چشم او دل می رباید

چو از چشم و لبش جوئی کناری

ز غمزه عالمی را کار سازد

از او یک غمزه و جان دادن از ما

چو از چشم و لبش اندیشه کردند

*

حدیث زلف جانان بس دراز است

چه شاید گفت از آن کان جای راز است

مپرس از من حدیث زلف پرچین

مجنبانید زنجیر مجانیسن

ز قدش راستی گفتم سخن دوش

سر زانش مرا گفتا فرو پوش

*

شراب و شمع و شاهد عین معنی است
که در هر صورتی او را تجلی است
شراب و شمع ذوق نور عرفان
بین شاهد که از کس نیست پنهان
اشعار زیر از جمله غزلهایی است که به شیخ عطار نسبت داده شده:

در عشق تو گم شدم به یک بار
سرگشته همی روم فلک وار
گر نقطه دل به جای بودی
سرگشته نبودسی چو پرگار
دل رفت زدست و جان بر آن است
کز پی برود زهی سرو کار

*

در عشق تو عقل سرنگون گشت
جان نیز خلاصه جنون گشت
خود وصف دلم چگونه گویم
کان کار به جان رسیده چون گشت
خون دل ماست یسا دل ماست
خونی که ز دیده ها برون گشت

*

تا قوت عشق تو بدیدم
سرگشتگیم بسی فزون گشت
درمان چه طلب کنم عشقت
ما را سوی درد رهنمون گشت
آن مرغ که بود زیر کش نام
در دام بلای تو زبون گشت
لختی پر و بال زد به آخر
از پای فتاد و سرنگون گشت

*

بجز غم خوردن عشقت غمی دیگر نمی دانم
که شادی در همه عالم از این خوشتر نمی دانم
گر از عشقت برون آیم به ما و من فرو مانم
ولیکن ما و من گفتن به عشقت در نمی دانم
ز بس کاندر ره عشق تو از پای آمدم تا سر
چنان بی پا و سر گشتم که پا از سر نمی دانم

*

ای روح توام مقصد وای روی تو مقصود
 بر آتش عشق تو دلم سوخته چون عود
 چه باک اگر عقل و دل و جان بنماید
 گو هیچ ممان زانکه توئی زینهمه مقصود
 در عشق چنانم که وجود و عدش نیست
 دانی تو که چون است نه معدوم و نه موجود
 مردانه بدین راه در ای دل غافل
 کز عشق نه مقبول بود مرد و نه مردود
 هر چیز که در هر دو جهان بسته آنی
 آن است ترا در دو جهان مونس و معبود
 عطار اگر سایه صفت گم شود از خود
 خورشید برون تابش از طالع مسعود
 نامبرده در منطق الطیر گوید:

چون کسی رانیست چشم آن جمال
 با جمالش چونکه نتوان عشق باخت
 هست آن آئینه دل در دل نگر
 گر تو می داری جمال یار دوست
 شیخ کمال خجندی گوید:

چشم اگر این است و ابرو این و ناز و عشوه این
 الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین
 شمس مغربی گوید:

دلی که با رخ و زلف تو هم نشین باشد
 مجرد از غم و شادی کفر و دین باشد
 بود ز کفر روز اسلام بیخبر آن دل
 که زلف و روی تو اش روز و شب قدین باشد

در کتاب مرصادالعباد تألیف نجم الدین کبری که از اکابر مشایخ صوفیه است و بقول جاسی «وی را شیخ ولی تراش نیز گفته اند به سبب آنکه در غلبات وجد نظر مبارکش برهر که افتادی به مرتبه ولایت رسیدی! چند رباعی زیر آمده است:

تا ظن نبری که ما ز آدم بودیم
بیزحمت ع و ش وق و گل و دل
کان دم که نبود آدم آن دم بودیم
معشوقه و ماو عشق همدم بودیم

*

ای شمع بخیره چند بر خود خندی
فرق است میان سوز کز جان خیزد
تو سوز دل مرا کجا ماندی
با آنکه به ریسمانش بر خود بندی

*

مائیم ز خود وجود پرداختگان
پیش رخ چون شمع تو شبهای وصال
آتش به وجود خود در انداختگان
پروانه صفت وجود خود باختگان

* ء

ما را جز از این زبان زبانی دگر است
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قلاشی و رندی است سرمایه عشق
قرائی و زاهدی جهانی دگر است

*

سودای میان تهی ز سر بیرون کن
استاد تو عشق است چو آنجا برسی
از ناز بکاه و در نیاز افزون کن
او خود به زبان حال گوید چون کن

*

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
سر نشتر عشق بزرگ روح رسید
صدفتنه و شور در جهان حاصل شد
یک قطره فروچکید نامش دل شد

*

۱. نفعات الانس، ص ۴۱۹.

ای سلسله زلف تو دلها بسته
وی غمزه خونخوار توجانها خسته
یارب منم این چنین به تو پیوسته
برخاسته من زمن توئی بنشسته

*

اصل گهرعشق زکانی دگر است
منزلگه عاشقان جهانی دگراست
وان مرغ که دانه غم عشق تو خورد
بیرون زد و کون زآشیانی دگراست
در اینجا تذکر این نکته لازم است که عقیده عشق را در مسلک
تصوف نباید تنها به این عنوان که یکی از اصول و عقاید صوفیگری
است تلقی کرد بلکه بطور کلی باید آن را نظر به اهمیت و عمق زاید-
الوصفی که در این مسلک پیدا کرده و موجب تحولات زیادی
در عقاید و شئون آن گردیده است اساس و مبنای نظری صوفیگری در
تاریخ اسلام دانست.

توضیح آنکه چنانکه در سابق اشاره شد عقیده عشق پس از
آنکه در تصوف کاملاً رسوخ و رواج پیدا کرد و طرف توجه و عنایت
خاص سران و مشایخ و شعرای صوفیه واقع شد بتدریج معانی وسیعتر
و دامنه دارتری به خود گرفته و هر زمان نکات و دقایق و لطایف و
معانی جدیدتری بدان افزوده گشت تا آنکه بالاخره دامنه آن به تمام
عقاید نظری کشانده شده بیشتر اصول و مبانی و افکار صوفیانه در آن
هضم گردید و بدین ترتیب اصول و عقاید تصوف روی این اصل و
اساس کلی و کشدار بصورت نوینی مورد تفسیر قرار گرفت.

و از آنجا که قیود و حدود این اساس یعنی مسئله عشق صرفاً
بسته به قدرت تخیل و تصرفات ذهنی و ذوق و حال اهلش بود از اینرو
عقاید و افکار صوفیگری همواره در یک حال باقی نمانده با اختلاف
ذوق و «حال» مشایخ و رهبران تصوف بالاوپایین و نوسان پیدا می-
کرد و چه بسا چیزی از آن کاسته و یا به آن اضافه می شد البته در هر
حال جای گفته گو هم نبود زیرا آنجا جای حال است نه جای مقال!

علاوه بر این، عقیده عشق یک سلسله افکار و عقاید دیگری نیز بوجود آورد که نه در اسلام سابقه داشت و نه صوفیان اولیه یعنی صوفیان قرن دوم از آن اطلاعی داشتند بلکه اساساً بامبانی و ظواهر شریعت اسلام ناسازگار و مخالف بود.

ما در اینجا به جهت مراعات اختصار از آن میان تنها به چند مورد زیر اشاره و اکتفا می کنیم:

۱. مشایخ صوفیه روی اصل عشق به خدا مدعی بودند که انسان در این راه یعنی در راه عشق به خدا به مقامی می رسد که حجاب و حشمت و قید بین او و خدا برداشته می شود و او را در این مقام سخنان و حالات و رفتاری پدید می آید که پیش عامه و برحسب ظواهر شریعت بس بزرگ و گستاخانه و گناه محسوب می شود.

چنانکه در عشقهای صوری و مجازی نیز که خود یکی از مراتب عشق و تجلیات آن است کمال عشق بین عاشق و معشوق وقتی تحقق می یابد که آداب و قیود و حدود از میان آن دو برود و آن دو نسبت به هم کاملاً گستاخ و بی حشمت و بی قید گردند و در این حالت است که رفتار و گفتار و حالات عاشق نسبت به معشوق کاملاً صورت خودی پیدا می کند و با آداب و رسوم معمولی وفق نمی دهد.

اصولاً برطبق این عقیده آداب و رسوم و حشمت آنجاست که دوئیتی در کار باشد در صورتی که میان عاشق و معشوق (صوفیان واصل بالله و خدا!) منیت و دوئیت از میان رفته و عاشقان واصل در جمال و جلال معشوق فانی گشته و خود را نیست کرده و به هستی او در آمده اند و از آنان جز قالبی تهی و پیراهنی باقی نمانده است بنابراین در این مرحله چه بسا مراعات قید و حشمت علامت بیمهری و بیوفایی و گناه و پیمان شکنی محسوب گردد.

اینک مراتب فوق را در گفتار سران صوفیه نیز برطبق آنچه در

کتب خود صوفیان آمده است بدقت مطالعه کنید:
شیخ عطار در تذکرة الاولیاء کلمات زیر را از جنید که صوفیان
وی را سید الطائفه اش خوانند نقل می کند:

گفت چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد!
سؤال کردند از انس، گفت آن بود که حشمت برخیزد!
گفت اهل انس در خلوت و سناجات چیزها گویند که نزدیک
عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در
احوال خویش بر آن مزید یابند.

بنده به جایی برسد که داند که خدای او را دوست می دارد
لاجرم این بنده گوید که به حق من بر تو و به جاه من نزد تو!
گفت این قومی باشند که برخدای باز کنند (!!) و انس بدو
گیرند و میان ایشان و خدای حشمت برخاسته بود و ایشان سخنهایی
گویند که نزدیک عامه شنیع باشد.

جنید گفت شبی به خواب دیدم که به حضرت خداوند ایستاده
بودم مرا فرمود که این سخنان تو از کجا می گوئی گفتم آنچه می گویم
حق می گویم فرمود که صدقت راست می گوئی.

و ضمناً در اینجا بعنوان نمونه به چند مورد از مکالمات و طرز
گستاخی مشایخ صوفیه که در تذکرة الاولیاء در شرح حال شیخ
ابوالحسن خرقانی (که بر طبق نقل جاسی در نفحات وی در تصوف
منتهی بوده) نقل شده توجه نمایند:

نقل است که شبی نماز همی کرد آوازی شنود که همان بوالحسن
خواهی که آنچه از تو می دانم با خلق بگویم تا سنکسار کنند تا
شیخ گفت ای بار خدایا خواهی تا آنچه از رحمت تو می دانم و از درم
تو می بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچکس سجودت نکند آواز آمدند
از تونه از من !!!

نقل است کہ روزی در حالت انبساط کلماتی می گفت بسرش
 ندا آمد کہ بوالحسن نمی ترسی از سرگ؟ گفت الہی برادری داشتم او
 از سرگ همی ترسید (!) اما من نترسم. گفت شب نخستین از نکیر و
 منکر ترسی؟ گفت: اشتر کہ چهار دندان شود از آواز جرس نترسد؟
 گفت از قیامت و صعوبات او ترسی؟ گفت: می اندیشم کہ فردا چون
 مرا از خاک برآری و خلق را در عرصات حاضر کنی من در آن وقت
 پیراھن بوالحسنی خود از سر بر کشم و در دریای وحدانیت غوطه
 خورم تا ہمہ واحد بود و بوالحسن نماند و موکل خوف و مبشر رجا
 بر من باز نشینند!!!

گفت ندا آمد کہ تو مائی و ما تو (ما) می گوئیم نہ تو (تو)
 خداوندی و ما بنده عاجز!!!

و یکبار می گفت الہی ملک الموت را بہ من مفرست کہ من جان
 بہوی ندهم کہ نہ از او ستدہ ام تا باز بدو دهم من جان از تو ستدہ ام
 و جز تو بہ کسی ندهم!

اما شعرای صوفیہ کہ دیگر در این بارہ غوغا کردہ اند و کار این
 بی حشمتی و گستاخی را کہ خود مدعی آن بودند بہ حد اعلی رسانیدہ
 و در اشعار و غزلہا و رباعیات خود تعبیرات و الفاظ عاشقانہ زندہ ای
 از قبیل ناز و کرشمہ و دلبر و طناز و لب لعل و زلف مشکین و خط و
 خال و دھان نوشین و کمان ابرو و اندام سیمین بکار بردہ و با اینگونہ
 تعبیرات با خدا عشق ورزی نمودہ اند و حتی در پارہ ای از اشعار نام
 شاہد را دربارہ حق متعال آورده اند.

۱. شیخ محمود شبستری گوید:

شراب و شمع و شاہد عین معنی است

کہ در ہر صورتی او را تجلی است

این موضوع با مراجعه به اشعار صوفیه کاملاً محسوس است و نیز اشعاری که ما درباره عشق از صوفیان نقل کردیم نمونه‌هایی از این تعبیرات و تشبیهات را دربر داشت.

البته پرواضح است که تأویلات و تفسیراتی که در این باره از طرف صوفیان مخصوصاً آنهایی که در صدد تطبیق مسلک تصوف با شریعت اسلام بوده‌اند دیده می‌شود نمی‌تواند اینهمه گستاخی را پرده‌پوشی نماید و علی‌رغم تمام آن تأویلات و تفسیرها و پرده‌پوشیها با مخالفت صریح اینگونه گفتارها و تعبیرات با آیات قرآنی که خداوند را از هر تشبیه و تمثیل و تنزیلی منزّه و سبزا و تقدیس می‌کند و همچنین با سنت پیغمبر اسلام و پیشوایان دین و سیره مسلمانان متشرع و پابند به ضوابط دینی کاملاً هویدا است و جز با همان ذوق و عشق نمی‌توان این نوع تعبیرات تند و بظاهر زننده را توجیه نمود.

۲. کار توسعه مبنای عشق در تصوف به جاهای باریکتری کشید و بالاخره طولی نکشید که عشق مجازی و شاهد بازی نیز مقبول طبع و ذوق جمعی از صوفیان واقع شد و مشاهده جمال زیبارویان و نازنینان گلرخ آئینه مشاهده جمال مطلق یار گردید! و برخی از مشایخ صوفیه این مرحله را بعنوان اینکه مجاز پل حقیقت است تقدیس نموده و آن را زردبان و وسیله ترقی معنوی و رسیدن به مراتب عالیّه عشق شمرده‌اند.

جاسی در نفحات نقل می‌کند: که کامل آن کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند به بصر همچنانکه

→ شراب و شمع ذوق نور عرفان

بین شاهد که از هر نس نیست پنهان

*

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر / مشو غافل ز شاهد بازی آخ

مشاهده می کند در مظاهر روحانی به بصیرت. **يشاهدون بالبصيرة الجمال المطلق المعنوی بما يعاينون بالبصر الحسن المقيد الصوری.** و جمال با کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی الله سبحانه مشاهده تواند کرد! و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند منزل شده به مراتب کونیه! و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به هاویه حیرت درنماند!!!

آنگاه می نویسد: حسن ظن درباره افرادی که از بزرگان (صوفیه) چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحالدین عراقی که به مطالعه جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می نمودند! آن است که ایشان در آن صور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کردند.

شیخ روزبهان بقلی که یکی از بزرگان و مشایخ صوفیه است در کتابی به نام **عبر العاشقین** به این موضوع پرداخته و در آن به تفصیل از مراتب و مراحل و انواع عشق مجازی و حقیقی از نظر صوفیه سخن گفته است و عشق را در هر حال که پدید آید ممدوح شمرده است.

نامبرده در کتاب مزبور پس از آنکه عشق را به طبیعی و روحانی و ربانی تقسیم کرده و موقعیت هر کدام از مراحل سه گانه رابطه آنها را چنین بیان نموده است: عشق طبیعی منهج (نردبان) عشق روحانی است و عشق روحانی منهج عشق ربانی است اقبال عشق الهی را جز به این مرکب نتوان کشید و راق صفا جمال قدم جز در این اقداح افراح نتوان نوشید!

روی همین است که در شرح حال مشایخ صوفیه ماجراها و داستانهای از عشق مجازی نیز دیده می شود که می توان آنها را نمونه

کوچکی از یک سلسله مطالب و ماجراهای ناگفتنی دانست.
 جامی در شرح حال شیخ روزبهان بقلی که وی را سلطان عرفا
 نامیده نقل می کند: ناگاہ به محبت زنی مغنیه مبتلا شد! و هیچکس
 نمی دانست و آن وجد و صیحه هائی که در وجد فی الله می زد همچنان
 باقی بود اما اول از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای مغنیه!
 سپس می نویسد: پس خدمت مغنیه را لازم گرفت!!!

جامی در نفعات الانس از شخص نامبرده نقل می کند:
 در کتاب الانوار فی کشف الاسرار آورده است که قوال (قوال
 در اصلاح صوفیان آن کسی را گویند که در موقع سماع ورقص صوفیان
 به آواز شعر می خواند) باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع
 سماع به جهت ترویج قلوب به سه چیز محتاجند روائح طیبه و وجه صبیح
 و صوت ملیح.

و نیز در شرح حال شیخ اوحالدین حامد کرمانی یکی از بزرگان
 صوفیه می نویسد: وی در شهود حقیقت توسط بد ظاهری صورتی می کرد
 و جمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده می نمود.

و نیز درباره نامبرده نقل می کند: چون وی (شیخ اوحالدین)
 در سماع گرم شدی پیراهن امردان چاک کردی و سینه بسینه ایشان
 نهادی!

و هم از اشعار اوحالدین است می گوید:
 زان می نگرم به چشم سرد در صورت زیرا که زمعنی است اثر در صورت
 این عالم صورت است ما در صوریم معنی نتوان دید مکر در صورت
 جامی در نفعات نقل می کند: از شیخ شمس الدین کبیری
 پرسیدند که در چه کاری؟ گشت ماه را در طشت آب می بینم!

شیخ عطار در شرح حال ابوحنص حداد مشوفای سال ۲۶۰ هجری
 پس از آنکه وی را بالقاب: «قطب عالم» و «پادشاه مشایخ علی الاطلاق»

و «خلیفہ حق» تعریف می کند داستان عشق ورزی وی را با کنیز کی چنین نقل می کند: ابتداء او آن بود که بر کنیز کی عاشق بود چنانکه قرار نداشت او را گفتند در شارسن نسابور جهودی جادوگر است که تدبیر کار تو او کند بوحفص پیش او رفت و حال بگفت او گفت ترا چهل روز نماز نباید کرد و هیچ طاعت و عمل نیکو نباید کرد و نام خدای بر زبان نشاید راند و نیت نیکو نباید کرد تا من حیلت کنم و ترا به سحر به مقصود رسانم. بوحفص چهل روز چنان کرد! بعد از آن جهود آن طلسم بکرد و سراد حاصل نشد! جهود گفت بی شک تو خیری در وجود آمده است و گرنه مرا یقین است که این مقصود حاصل شدی. بوحفص گفت من هیچ چیزی نکرده ام الا در راه که می آمدم سنگی از راه به پای باز کناره افکندم تا کس برونیتد جهود گفت میا زار خداوندی را که تو چهل روز فرمان او ضایع کنی و او از کرم این مقدار رنج تو ضایع نکرد..!!!

جاسی در نفعات ضمن شرح حال سلطان ولد فرزند جلال الدین روسی داستانی نقل می کند که در طی آن سلطان ولد هنگامی مولانا شمس الدین (معروف به شمس تبریزی) را ملاقات می کند که وی با فرنگی پسری صاحب جمال شطرنج می بازد چون وی می برد زرمی ستاند و چون آن پسر می برد سیلی می خورد.

و نیز در کتاب ناسبرده در شرح حال شیخ فخرالدین عراقی نقل می کنند: روزی شیخ پسری را می بیند و گرفتار وی می شود و پس از رفتن وی بی طاقت گشته بدنبال او و همراهانش تا هندوستان می رود! و وقت دیگر شیخ ضمن ملاقات با یکی از اسرای روم از او می خواهد که خواننده بی نظیر و زیبا روی آن زمان را که جمعی گرفتار دام عشقش بودند به او برساند و چون امیر تعلق خاطر شیخ را به وی

۱. تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۲۸۶.

درمی یابد کسی به طلب وی می فرستد و بقول جامی پس از غوغای عاشقان و رفع مزاحمت ایشان وی را به نزد شیخ می آورند و در آن موقع شیخ غزلها سروده که مطلع یکی از آن غزلها چنین است.
ساز طرب عشق که داند که چه ساز است

کز زخمه او نه فدک اندر تک و تاز است

و دیگر روزی گرد بازار کفشگران می گذشت نظرش بر کفشگر پسری افتاد شیفته وی شد و پیش وی رفت و سلام کرد...

شمس مغربی که بقول جامی از کبار اولیاء الله و عظماء مشایخ

صوفیه است در یکی از غزلهایش چنین می گوید:

دارد نشان یارم هر دلبری و یساری

بینم جمال رویش از روی هر نگاری

جز روی او نبینم از روی هر نگاری

نقشی از آن نگار است هر نقش و هر نگاری

عکسی از آن جمال است هر حسن و هر جمالی

جز خط او نخوانم از خط هر عذاری

و از جمله داستانهای عشقی مشایخ صوفیه داستان شردآوری

است که شیخ عطار آن را در منطق الطیر بصورت نظم آورده و با آب

و تاب زیاد در اطراف آن مداحی نموده است.

این داستان مربوط به عشق ورزی و دندادگی شیخ صنعان بدینک

دختر مسیحی است که شیخ باسوی سفیدش دل و دین از کف داده و

برای رسیدن به وصال دخترک حاضر می شود بد پیش نهادهای وی بسنی

براینکه شیخ اگر بخواهد بد کام دل برسد باید بت را سجده کند و

قرآن را بسوزاند و ترک دین و ایمان کند و جامی از شراب بیاشامد

تن در دهد تا اینکه سرسست جام شراب می شود و آخر الامر نیز بدک

سال خو کبانی می کند!

از این نوع معاشقه‌ها در شرح حال مشایخ و سران صوفیه زیاد نقل شده ولی همین اندازه که نقل شد در اینجا برای بحث ما کافی بنظر می‌رسد.

۳. همانطوری که در آغاز این بحث یادآور شدیم مکتب عشق و عاشقی با عقل و علم سازگار و هرآنکس که بخواهد در این وادی قدم نهد قبل از همه چیز باید به حساب عقل و علم و استدلالات برسد و شانه از مسئولیت‌های آن دو خالی کند تا بتواند با کمال آزادی در عوالمی که مخلوق دست مقتدر ذوق است با پروبال عشق به پرواز درآید و آنجا که دروهم ناید برسد!

روی این اصل صوفی که پیرو مکتب عشق است عقل و دانش را راهزن راه طریقت و حجاب اکبر وصال می‌شمارد و بدین وسیله خود را از هرگونه قید و شرطی آزاد می‌کند زیرا بدیهی است که جز این، راهی برای آنچه می‌طلبد ندارد. باید مقید به عقل و استدلال و مقتضیات علم باشد و دست از لاقیدی و عوالم بی‌سروته و وهم و خیال و ذوقیات بی‌اساس بکشد و یا سر در آستان عشق بسپارد و خود را از هرآنچه که او را در این راه قید و مانع است رها سازد...

مشایخ صوفیه نیز از ابتدا بمنظور تحکیم مسلک خود و فرار از اعتراض معترضین و ناقدین راه دوم را انتخاب نموده و عقل و دانش و کتاب و دفتر و نوشتن و آموختن را در سلوک مردود شمردند و آنها را حجاب و مانع رسیدن به مقامات و احوال دانستند و سالکین را از اشتغال به این امور منع و برحذر داشتند و بیش از حد در نکوهش عقل و ابراز تنفر و بیزاری از علوم آموختن و انتقاد علماء از خود جوش بخرج دادند و حتی در میان مشایخ صوفیه عده‌ای بیسواد و امی هم بوده و این موضوع خود یکی از مزایای آنها بشمار می‌رفته و افراد باسواد و درس‌خوانده‌ای هم که وارد این مسلک می‌شدند ابتدا به دستور

شیخ و مرشد معلومات خود را به دست فراموشی می سپردند و وسایل و ابزار تحصیل علم را نیز به انواع وسایل نابود می کردند.

چنانکه در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال یوسف بن حسین رازی معروف به «پیرری» که از سریدان ذوالنون مصری بوده می خزانیم که وی به دستور ذوالنون به شهر خود بازگشت می کند و هنگام وداع از ذوالنون وصیتی می خواهد و چنین می شنود:

ترا سه وصیت می کنم یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خرد
وصیت بزرگ آن است که هر چه خوانده ای فراموش کنی و هر چه نبشند ای بشوئی تا حجاب برخیزد^۱.

بایزید بسطامی گوید: هیچ چیز بر من دشوارتر از متابعت علم نبود^۲.

سهل بن عبدالله تستری که یکی از سران اولیه تصوف بشمار می رود و از پایه گذاران تصوف است گوید: هر دل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت تر گردد و علامت آن دل که با علم سخت گردد آن بود که دل وی به تدبیرها و حیلتها بسته شود و تدبیر خویش به خداوند تسلیم نتواند کرد^۳.

جنید سید الطائفة صوفیه که در بین قدمای سران اولیه تصوف مقامی بس بلند دارد بنا به نقل عطار در تذکرة الاولیاء گفتند: نشاید که سریدان را چیزی آموزند مگر آنچه در نماز بدان محتاج باشند و فایده و نقل هو الله احد تمام است و هر مریدی که زن کند و علم نوسد از وی هیچ نیاید.

و حتی برخی از مشایخ اولیه تصوف از کار نماز و سوره حمد

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۸۲.

۲. تذکرة الاولیاء، شرح حال بایزید بسطامی.

۳. تذکرة الاولیاء، شرح حال سهل بن عبدالله.

توحید را ہم ظاہراً بلد نبوده‌اند چنانکہ جامی در نفعات از شرح شطیحات شیخ روزبہان نقل می‌کند: بایزید گوید کہ من از ابوعلی (سندی یکی از سران اولیہ تصوف) علم فنا در توحید می‌آموختم و ابوعلی از من الحمد و قل ھہ اللہ^۱.

و ہم از جنید نقل شدہ کہ خواندن و نوشتن سبب پراکندگی حواس و اندیشہ صوفی است.

عبداللہ حاضر از قدمای مشایخ صوفیہ و خال یوسف بن حسین رازی کہ معاصر با ذوالنون بودہ بہ یوسف بن حسین وصیت کرد کہ: چون شب درآید برو و کتب خویش و ہرچہ از ذوالنون نوشتہ‌ای در دجلہ انداز^۲.

از شیخ ابوسعید ابوالخیر نقل است کہ گفت: رأس هذا الامر کبس المحابر و خرق الدفاتر و نسیان العلم^۳.

یعنی اولین شرط این کار (مسئلتک تصوف) پنهان نمودن دوات و مرکب و پارہ کردن دفترها و فراموش نمودن علم است.

و ہم از نامبرده نقل است کہ کتابہایش را بہ دست خویش در زیر خاک کرد و بر روی آن دکانی ساخت و نہالی بر آن فرو برد کہ پس از مدتی سبز و بزرگ گشت^۴.

مؤلف اسرار التوحید پس از نقل داستان فوق می‌نویسد: ... و در آن حال کہ کتابہا را در زیر خاک می‌کرد روی بہ کتابہا کرد و گفت نعم الدلیل انت والاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال^۵.

جامی در شرح حال عین الزمان گیلی می‌نویسد: وی نیز از خلفای

۱. نفعات الانس، ص ۵۷.

۲. نفعات الانس، ص ۹۹.

۳. اسرار التوحید.

۴ و ۵. همان منبع.

شیخ نجم الدین است بسیار دانشمند و فاضل بوده است در اوائل که عزیمت صحبت حضرت شیخ کرد به کتب خانه در آمد و از لطائف علوم عقلی و نقلی مجموعه ای انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد چون نزدیک خوارزم رسید شبی در خواب دید که شیخ با وی گفت که ای گیلیک پشته بینداز و بیا! چون بیدار شد اندیشه کرد که پشته چیست؟ من از دنیا هیچ ندارم و اندیشه جمع آن نیز ندارم. شب دوم همین خواب دید و شب سوم نیز از شیخ پرسید که شیخا پشته چیست؟ گفت آن مجموعه ای که جمع کرده ای. چون بیدار شد آن را در جیب خود انداخت چون به حضرت شیخ رسید گفت اگر آن مجموعه نمی انداختی ترا هیچ فائده نمی بود!

از اینگونه داستانها که حاکی از تحقیر و استخفاف علم و از بین بردن و نابود کردن کتب علمی می باشد در شرح حال مشایخ بزرگ صوفیه زیاد دیده می شود حتی از شبلی نقل است که گوید: کسی را می شناسم که وارد تصوف نشد مگر آنکه هفتاد صندوق کتاب را که با خط خود نوشته و حفظ کرده و به طرق متعدد روایت آن را تصحیح نموده بود همه را در رودخانه غرق کرد.

جلال الدین رومی (مثنوی) در یکی از رباعیاتش گوید:

عقل آمد و پند عاشقان پیش گرفت
چون در سرشان جایگه پند ندید

در ره بنشست و رهزنی! پیش گرفت
بای عمه بوسید و ره خویش گرفت

و نیز گوید:

من نیز چو تو عاقل و هشیار بدم
دیوانه و مست و لا ابالی گشتم

بر جمله عاشقان بدانکه پند
کوئی که عمده در این شاربده

مثنوی در بیان اینکه عشق برین دروان انسانی حکومت مطلق

دارد و با وجود آن عقل را ارجی نیست چنین می گوید:

۱. نفحات الانس، ص ۴۳۲.

عشق آسند عقل او آواره شد

صبح آسند شمع او بیچاره شد

عقل چون شجنه است چون سلطان رسید

شجنه بیچاره در کنجی خزید

*

از در دل چونک که عشق آید درون

عقل رخت خویش اندازد برون

شیخ عطار هم به همین معنی اشاره نموده می گوید:

عشق جانان آتش است و عقل دود

و چه بسا در راه عشق جنون را بر عاقلی ترجیح داده و دیوانگی

را ستوده اند مولوی در این باره گوید:

آزمودم عقل دورانیش را

بعد از این دیوانه سازم خویش را

* ۴

عقل را هم آزمودم سن بسی

زین سپس جویم جنون را مغرسی

خلاصه زبان حال صوفی عاشق درباره عقل این است که:

ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب

که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست

به عقیده مولوی که زبان گویای صوفیه است دلیل و برهان

را هزن است و علم و دانش بلای جان و مانع ترقی و فیوضات معنوی

است اینک چند نمونه از اشعار وی را در این زمینه در اینجا می آوریم:

پیش آن خورشید کوبس روشن است

در حقیقت هر دلیلی رهزن است

*

یا نهالی کارد اندر مغرسی؟

تخم کارد موضعی که کشته نیست

کاغذ اسپید نابنوشته باش

برنوشته هیچ بنویسد کسی

کاغذی جوید که آن بنوشته نیست

ای برادر موضع نا کشته باش

تا مشرف گردی از ن والقلم

تا بکار درتوتخم آن ذوالکرم

*

دل ز دانشها بشستند این فریق

زانکه این دانش نداند آن طیق

*

گر در این مکتب ندانی تو هجی

همچو احمد پری از نور حجی

*

عاشقان را شد مدرس حسن دوست

دفتر و درس و سبق شان روی اوست

*

علم تقلیدی بلای جان مساست

عاریه است و مانشته کان مساست

ز این خرد جاہل همی باید شدن

دست در دیوانگی باید زدن

کلمات صوفیه اعم از نظم و نثر در این زمینه بسیار است و حتی

عده‌ای از مشایخ صوفیه در کتب و اشعار خود از تحقیر و استخفاف

علم هم گذشته نسبت به علماء و فقهاء و دانشمندان اسلام نیز از

مذمت و تعریض و اهانت کوتاهی نکرده‌اند ما بمنظور اختصار از نقل

کلمات آنان که در این زمینه وارد شده خودداری نمودیم خوانندگان

می‌توانند نمونه‌های آن را در کتب و اشعار صوفیه مطالعه کنند.

۴. صوفیه روی اصل عشق مدعیند که چون در تمام ادیان و

مذاهب حتی بت پرستی و حیوان پرستی پرتوی از نور حقیقت روان

یافت و در حقیقت اینها راهنمایی است که در جستجوی حق پیروده

می‌شود بنابراین باید همه را یکسان دید و نسبت به پیروان تمام

مذاهب با یک نظر مهر و مودت نگریست!

به عقیده مشایخ صوفیه در راه عشق و سدوک تعصب و بی‌مهری

به هر مذهب و به هر کس که باشد روا نیست باید جنک هفتاد و دو

ملت را کنار گذاشت و با همه راه صلح و صفا پیمود چون همه در

طلب یارند و در جستجوی وصال!!!

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

در نظر صوفی پخته و حقیقی اسلام و مسیحیت و دیانت یهود و بت پرستی و ستاره پرستی و مذاهب و شعب اینها همه و همه یکسانند او مقید به هیچکدام نیست ولی نسبت به همه مرام صلح کلی دارد و اساساً موسی و فرعون، آدم و شیطان، علی و عمر بنظر صوفی حقیقی تفاوتی ندارند و اختلاف فقط در رنگهاست.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

*

راضی انگشت بر دندان گرفت چون علی را با عمر آمیختند
بر یکی تختند این دم آن دو شاه بلکه خود در یک کمر آمیختند
و بقول احمد غزالی که از مشایخ سلسله های معروف تصوف
است باید شیطان را «سید الموحیدی» نامید!

و یا بقول مثنوی:

ترك سجده از حسد گیرم که بود این حسد از عشق خیزد نزع خود
هر حسد از دوستی خیزد چنین که شود باد دوست گیری هم نشین

*

بی گنه لعنت کنسی ابلیس را چون نبینی از خود این تلبیس را
بنابر این حتی شیطان هم عاشق حق بوده! و حسد و ترك سجده
وی از دوستی و عشق او سرچشمه گرفته است و لذا نباید بی جهت او
را که بیگناه! است لعنت نمود!!!

پرواضح است درجائی که شیطان که در لسان ادیان و شرایع
بعنوان عامل گمراهی و ضلالت و منشأ انحرافات معرفی شده بیگناه
و عاشق حق باشد و اهانت به وی روا نبود حساب صاحبان مذاهب
باطله و حتی دین سازان که در حقیقت گمراه شده شیطان و عمال اویند

هم کاملاً صاف و روشن است لابد آنها هم عاشقند و بیگناه بنا بر این
سزاوار نیست صوفی عاشق بیجهت به آنها سوء نظر داشته لب به اعتراض
بگشاید!

محبی الدین عربی که مراحل تصوف را تا پایان رسانیده است

می گوید:

لقد كنت قبل اليه انكر صاحبي
فاصبح قلبي قابلاً كل صورة
و معبد اوثنان و كعبه طائف
ادین بدین الحب کیف توجّهت

اذا لم يكن ديني الى دينه دان
فمرعى لغزلان و ديراً لرهبان
و الواح تورات و مصحف قرآن
و كائبه فالحب ديني و ايماني

• همانظوری که در نظر صوفیان بخته و عارف عشق حکومت

مطلقه بر عقل دارد و در مرتبه ای مافوق مرتبه عقل و استدلال قرار

دارد همچنین نسبت به ادیان و مذاهب و آداب و رسوم و خواهر دینی

نیز حکم فرماست و قلمرو آن ماوراء حدود کفر و ایمان و اسلام و ی

سایر ادیان می باشد.

زبان حال مشایخ صوفیه و پیروان مسلک عشق همان است که

جلال الدین رومی در این رباعی گفته:

از کفر و ز اسلام برون صحرایی است
ما را به میان آن فضا سودائی است

عارف چو بدان رسید سر را بنهد
نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جانی است

آنها عاشقند و دلباخته و از غم کفر و ایمان رسته، روز و شب

در طلب یارند و غمی جز دوست ندارند، چنانکه شمس مغربی در

مطلع یکی از غزلیهایش می گوید:

دلی که با رخ و زلف تو همنشین باشد

مجرد از غم و شادی کفر و ایمان بسازد

بود ز کفر و ز اسلام بیخبر آن دل

که زلف و روی تو اش روز و شب قرین باشد

روی این اصل آنها نه تنها خود را مقید به ظواهر شرع و آداب و رسوم دینی نمی دانند بلکه اصولاً احتیاجی هم به بهشت موعود ندارند زیرا که دیدار یار و همنشینی با رخ و زلف یار آنان را بس است! شمس مغربی این مطلب را چنین بیان می کند:

مرا که جنت دیدار در درون دل است چه التفات به دار حور عین باشد
کجا ز لذت دیدار او خبر یابی ترا که میل به شیرو به انگبین باشد
شیخ روزبهان در کتاب *عبر العاشقین* مطلب را تمام کرده و راجع به امر و نهی که مبنای شرایع و آداب و ظواهر و واجبات و منهیات شرعی است طبق مشرب و مسلک خود چنین نظر داده است:

امر و نهی در راه عشق منسوخ است، کفر و دین از سرای عشق
محجوب است. آفاق در اشراق عشق محترق است، کون در تحت
سم رخس عشق مضمحل است.

پیش آنکس که عشق رهبر اوسته کفر و دین هر دو پرده در اوست
هرچه در کائنات جزء و کلند همه در راه عشق طاق پلند
آنگاه می نویسد: در عاشق گبری و کافری نیست، بد خوئی و
ابلهی نیست، کمال تحیر صفت عاشقان است، خضوع و خشوع صفت
بیدلان است.

طفل را بار عشق پیر کند باشه را عشق پشه گیر کند

بهشت جای زاهدان است، کنشت خرابات عاشقان است! صوفی
عاشق از تمام این قیودات آزاد است زیرا که راه عشق از این راهها
جداست و بقول مثنوی:

با دو عالم عشق را بیگانگی است واندر آن هفتاد و دودیوانگیست

*

مذهب عاشق ز مذهبها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

۱. به نقل د کترغنی در جلد دوم کتاب خود صفحه ۴۲۳.

خلاصه صوفی تا از دین و اسلام و کفر و ایمان و قیودات شرعی خود را نرھاند و از آنها پا فراتر ننهد لایق عشق نگردد! عشق حق آن وقت صادق شود کہ عاشق از همه اینها آزاد گردد!

شیخ عطار در بیان این مطلب می گوید:

جوهر عشق ار ترا بودی یقین بگذری از کفر و از اسلام و دین
آن زمان تو عشق را لایق شوی عشق حق را عاشق صادق شوی

بدیھی است این نوع آزادگی و بی بندوباری و ابن الوقتی بسا موازین شریعت اسلام و مقررات و حدود و احکام آن نمی سازد و از این رو به عقیده صوفی در مذهب عشق جمود بر این قیود و حدود و مراعات آنها به منزله زنجیرھائی است کہ پای سالک را بر ظواهر بند می کند و از سیر معنوی و طیران روح باز می دارد.

مراعات ظواهر شرع و آداب و مقررات تا آنجا است کہ سالک بدان وسیله برای مقامات و احوال و رسیدن به مرحله عشق آماده گردد پس از آن دیگر رجوع به قهقرا جایز نباشد.

به عقیده مشایخ صوفیه شریعت و آداب آن نردبانی است برای وصول به مقامات عالیہ معنوی و آنجا کہ مقصود حاصل آید دیگر بواسطه احتیاج نباشد!

سولوی در مقدمه جلد پنجم مثنوی نقل می کند: فرموده اند: لو ظہرت الحقائق بطلمت الشرایع، یعنی هنگامی کہ حقائق ظاهر شد دیگر شرایع باطل گردد آنگاه می گوید:

همچنانکہ مسی زر شود یا خود از اصل زر بود او را نہ بدعنبه کیمیا حاجت است کہ آن شریعت بود و نہ خود را در کیمیا مالدن کہ آن طریقت است چنانکہ گفته اند: «طلب الدلیل بعد الوصول انی المدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم».

و پس از تشبیه شریعت به آموختن علم کیمیا می گوید: ما زر

شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم ساعتاً الله ایم.

مولوی باز برای توضیح بیشتر مطلب مثال دیگری می زند آنجا که می گوید: شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن صحت ابدی و از آن هر دو فارغ شدن چون آدمی از این حیات مرد شریعت و طریقت هر دو منقطع شد حقیقت ماند.

و هم او در دفتر چهارم مشنوی گوید:

زانکه عاشق در دم تقدست مست

لاجرم از کفر و ایمان برتر است

کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست

کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

و در جای دیگر گوید:

نماز عابدان ذکر سجود است نماز عاشقان ترک وجود است

عین القضاة همدانی متوفای ۵۲۵ در رساله تمهیدات خود گوید:

... هر مذهبی که هست آنکه مقرر و ثابت بود که قالب و بشریت

بر جا بود و حکم و خطاب و تکالیف بر قالب است مادام که بشریت

بر جا باشد و اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد و بشریت افکنده و

از خود بیرون آمده تکلیف و حکم و خطاب از وی برخیزد و حکم جان

و دل قایم شود کفر و ایمان به قالب تعلق دارد و آنکس که تبدیل-

الارض او را کشف شده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود...

احوال باطن در زیر امر ونهی نباشد. باز در جای دیگر کتاب نامبرده گوید:

... جمله مذاهب هفتاد و دو داند که معروفند اما در راه سالک و

دیده او یکی بود و یکی نماید اگر فرق کند فاروق باشد و طالب را

فرق هنوز حجاب است.

۱ و ۲. مجله کادش، اسفندماه ۱۳۳۹.

و هم این رباعی منسوب به وی است که گوید:

آتش بزخم بسوزم این مذهب و کیش

عشقت بنهم بجای مذهب در پیش

تا کی دارم عشق، نهان در دل خویش

مقصود رهی توئی نه دین است و نه کیش

حلاج می گوید: اکنون که پنجاه ساله هستم تابحال هیچ

مذهب نگرفته‌ام اما از هر مذهبی آنچه دشوارتر است اختیار نموده‌ام

و امروز نماز کرده‌ام و هر نمازی غسلی کرده‌ام^۲.

البته اینها مطالبی است که بتدریج با توسعه و پرورش معانی

عشق و اصول دیگر تصوف پخته‌تر! و صریح‌تر و بارزتر شده است و الا

چنانکه در مباحث سابق گفته شد جنبشهای اولیه صوفیگری و نخستین

صورتی که نطفه تصوف در تاریخ اسلام به خود گرفت عبارت از همان

زهد مفرط و ترک دنیا و تعبد خشک به آداب و مقررات عبادی شریعت

اسلام بود.

ولی پس از مختصر زمانی که مبانی تازه نظری از گوشه و کنار

در مسدک نوظهور وارد گردید و از آن جمله مسئله عشق و وحدت

وجود در تصوف مطرح و مورد توجه و علاقه مشایخ اولیه واقع شد

اساس صوفیگری بکلی عوض شده و زمزمه آزادگی و بی بندوباری و

بی تعصبی و نداهای انا الحقی و لیس فی جنبی الا الله از مشایخ صوفیه

جای تزهد و تعبد مفرط مشایخ اولیه را شرفت ما در یکی از مباحث

گذشته میزان تقلید مشایخ و سران صوفیه را برطبق تواریخی که از

نویسندگان صوفیه بجا مانده است بطور اجمال بیان کردیم و بطور کلی

۱. مجله کاوش، اسفندماه ۱۳۳۹.

۲. تذکرة الاولیاء، ص ۱۱۷.

نظر صوفیه را درباره شریعت و آداب و احکام آن بررسی نمودیم و لذا
در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و با خوانندگان محترم به سراغ
اصل مطلب می‌رویم.

کشف و شهود

گفتیم میزان نفوذ و تأثیر فکری فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی را در بنیانگذاری اساس صوفیگری در قرن سوم هجری با قطع نظر از شواهد و دلایل تاریخی می‌توان در مشابهتی که بین آن دو موضوعات مربوط به وحدت وجود و «عشق» و «کشف و شهود» و سایر مطالب نظری و عرفانی مشابه وجود دارد مطالعه کرد.

ما تا بدینجا دو قسمت اول یعنی مسئله وحدت وجود و عشق را از نظر مشایخ صوفیه بررسی نمودیم اینک باید موضوع کشف و شهود را نیز که یکی دیگر از مختصات افکار عرفانی و ذوقی یونانی و نوافلاطونی می‌باشد و شرح آن در قسمت اول کتاب گذشت در سبک تصوف برطبق نظریه مشایخ و بزرگان صوفیه مطالعه کنیم.

البته باید دانست که مسئله کشف و شهود در تصوف مانند سایر مطالب ذوقی و عرفانی از قرن سوم هجری به بعد در طول زمان تطورات و تغییرات زیادی به خود دیده و تدریج رشد و توسعه یافته است و از این رو نظرات مشایخ طبقه اول صوفیه به طرز فکر صوفیان و مشایخ واقفاب بعدی در این زمینه مشاهده می‌شود و خود این تطورات و اختلافات نیز مانند اصل موضوع معلول رشد و تکامل افکار عرفانی و فلسفی در میان مسلمین بوده است.

قابل تردید نیست که عقیده به کشف و شهود یکی از مهمترین مبانی و اصول تصوف بشمار می رود بطوری که اگر مسائل مخصوص به تصوف و مطالبی که صوفیگری را از مذاهب اسلامی ممتاز و جدا ساخته از نظر موقعیت و اهمیت طبقه بندی بشود باید موضوع کشف و شهود را در ردیف اول آنها قرار داد زیرا نتیجه صوفیگری و سیر و سلوک بطوری که خواهیم دید در همینجا روشن می شود و مشایخ و سران صوفیه آن را دلیل بر حقانیت سسلک خود و بطلان سایر مذاهب می شمارند و قسمتی از ادعاها و کراماتی که صوفیه نسبت به مشایخ و بزرگان و اقطاب خود قائلند بر همین اساس استوار است.

بر طبق این عقیده مشایخ و سران صوفیه مدعیند سالک در اثر مجاهدات و ریاضتها و سیروسلوك به مرحله ای می رسد که حجابهای عوالم غیبی و ماوراء این عالم از میان برمی خیزد و حقایق و واقعیات مستور و پنهانی آن عوالم بر وی مکشوف می گردد و بدین وسیله صوفی سالک جمال حق و حقایق ماوراء الطبیعه را به رأی العین مشاهده می کند. این مرحله یکی از حالاتی است که به عقیده صوفیه برای سالک در مراحل سلوك رخ می دهد و در تصوف آنها را «حوال» می گویند. و این حالت در اصطلاح مشاهده و یا مکاشفه نامیده می شود و بعضاً هم آن دو را بطور جداگانه به دو مرحله مختلف از این حالت اطلاق می کنند.

چنانکه شیخ ابونصر سراج (یکی از قدمای مشایخ صوفیه) در کتاب معروف خود اللمع فی التصوف می گوید:

مشاهده و مکاشفه از حیث معنی به یکدیگر نزدیکند جز آنکه مکاشفه تمامتر است.

مطالعه گفته های سران اولیه تصوف از قبیل جنید بغدادی و همقطاران او می رساند که آنها مدعی بودند سالک در طی مقامات سلوك

بجائی نائل می شود که مرتبه فناء فی الله و وصال حق برای او حاصل می گردد! و بدون پرده مشاهده جمال حق می کند!

جنید در این باره گوید: مقامات به شواهد است هر که را مشاهدهت احوال است او رفیق است و هر که را مشاهدهت صفات است او اسیر است که رنج اینجا رسد که خودی برجای بود در شبانه روزی هزار بارش بپاید مرد چون او فانی شد و شهود حق تعالی حاصل گشت اسیر شد.^۱ و گفت سخن انبیاء خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت است از مشاهده.^۲

و در این حالت اگر مشغول ذکر باشد ذاکر در مشاهده جمال مذکور مستغرق می گردد چنانکه شیخ عطار از جنید نقل می کند که:
و گفت حقیقت ذکر فانی شدن ذاکر است در ذکر و ذکر در مشاهده مذکور!^۳ (عبارتی قریب به این معنی را از شبلی نیز نقل کرده است).
باز در معنی مشاهده از نامبرده نقل می کند: و گفت مشاهده غرق است و وجد هلاک.^۴

و به عقیده جنید وقتی که این نوع مشاهده و استغراق حاصل شد بندگی و عبودیت از عهده سالک ساقط می شود بشرط آنکه سالک خود را هیچ در میان نبیند.^۵

باز از کلمات جنید است که می گوید: معاینه شدن چیزی یا یافتن ذات آن چیز مشاهده است.^۶

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال سهل بن عبدالمطلب تستری از سران اولیه صوفیه از وی نقل می کند که: گفت اهل برکت

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء، ص ۲۳.

۳. همان منبع، ص ۲۷.

۴. ایضاً، ص ۲۵.

۵ و ۶. ایضاً، ص ۲۵.

را سه چیز دهند: حقیقت یقین و مکاشفه غیبی و مشاهده قرب حق تعالی.
و گفت تجلی بر سه حال است تجلی ذات و آن مکاشفه است و
تجلی صفات و آن موضع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است
و مافیها.

و حتی طبق گفته هائی که از مشایخ و سران صوفیه نقل شده
ایمان به خدا نیز بنوبه خود حجاب است و تا آن هم از میان نرود کشف
حقیقی حاصل نگردد چنانکه شیخ عطار از بایزید بسطامی نقل می کند
که: گفت چه گوئی در کسی که حجاب او حق است یعنی تا اوستی داند
که حق است حجاب است او می باید نماند و دانش او نیز نماند تا
کشف حقیقی بود^۱. و نیز از شبلی نقل می کند که: گفت توحید حجاب
موحّد است از جمال احدیت^۲.

از همه بالاتر اینکه در کلمات آنها ادعای وحی نیز دیده می شود
از جمله شیخ عطار در شرح طلال شیخ ابوالحسن خرقانی از او نقل
می کند که: گفت خدای تعالی به من وحی کرد! او گفت هر که از
این رود تو آبی خورد همه به تو بخشیدم!

و گفت به ما وحی کردند که همه چیزی ارزانی داشتیم غیر الخفیه!
بطوری که در تذکرة الاولیاء آمده است نامبرده که همواره نسبت
به کرامات و ادعاهای مشایخ سابق بر خود دست بالای دست می گذاشته
در مسئله مشاهده هم قدم بالا نهاده و آنرا نیز حجاب شمرده است^۳.
هجویری در کتاب کشف المحجوب که از کتب قدیمه صوفیه
است می گوید: حقیقت مشاهده بردو گونه باشد یکی از صحت یقین و
دیگری از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای

۱. ایضاً، ص ۱۴۸.

۲. ایضاً، ج ۲، ص ۱۴۹.

۳. ایضاً، ص ۱۹۹.

رسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند.

شیخ ابونصر سراج در کتاب اللمع از عمرو بن عثمان مکی نقل می کند که وی در کتاب مشاهده خود گفته: دلہای عرفا خدا را بطور دوام مشاهده نموده به هر شیء او را بدیده اند و به او تمام جهان آفرینش (کائنات) را مشاهده کرده اند و مشاهده آنان به پیش خدا و به خدا بوده و آنان غایب بوده اند در عین حضور و حضور داشته اند در حال غیاب.

هجویری در کشف المحجوب می نویسد: اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهده بود و آنچه اندر مغایبه بود آن را عمر نشمرند که آن ایشان را سرگ بر حقیقت بود چنانکه ابویزید (بسطامی) را پرسیدند که عمر تو چند است گفت چهار سال گفتند این چگونه باشد گفت هفتاد سال بود که اندر حجاب عمر گذشت اما چهار سال است تا وی را همی بینم و روزگار حجاب از عمر نباشد.

اکنون برای توضیح مطلب چند داستان از مکاشفات مشایخ و سران صوفیه بعنوان نمونه بر طبق آنچه در کتب خود صوفیه آمده است نقل می کنم.

شیخ عطار در شرح حال جنید نقل می کند روزی عشت نفر از سریدان خاص جنید به فکر جهاد افتادند و به همراهی جنید ساختگی جهاد نموده به جهاد رفتند شیخ عطار بقیه جریان را اینطور نقل می کند: چون صف بر کشیدند! مبارزی از کفار درآمد و هر عشت را شهید کرد: جنید گفت: نگاه کردم در هوا نه هودج دیدم ایستاده، روح هریکی را که شهید می شد از سریدان در آن هودج می نهادند پس یک هودج تهی ماند من گفتم شاید که آن از آن من باشد در صف

۱. اللمع فی التصوف، ص ۶۹.

۲. کشف المحجوب، ص ۲۵۹.

کارزار شدم آن مبارز که اصحاب را کشته بود درآمد و گفت ای ابوالقاسم
 آن هودج نهم از آن منست تو به بغداد باز رو و پیرقوم باش.
 (آنگاه مسلمان می شود و جهاد می کند و کشته می شود) جنید
 گفت جان او را نیز در آن هودج نهادند و ناپدید شدند.
 در این داستان با قطع نظر از جهات تاریخی آن که مبهم و
 فاقد مدرک بنظر می رسد یک نمونه از ادعاهای کشف حضرات اولیه
 صوفیه بیان شده است.

در تذکرة الاولیاء در شرح حال بایزید بسطامی چنین می خوانیم:
 گفت (بایزید بسطامی) بعد از ریاضات چهل سال شبی حجاب
 برداشتند، زاری کردم که راهم دهید خطاب آمد که با کوزه ای که
 توداری و پوستینی، ترابار نیست کوزه و پوستین بینداختم. ندائی شنیدیم
 که بایزید با این مدعیان بگوی که بایزید بعد از چهل سال ریاضت
 و مجاهدت با کوزه شکسته و پوستین پاره پاره تا نینداخت باریافت تا
 شما که چندین علایق به خود باز بسته اید و طریقت را دانه دام هواء
 نفس ساخته اید! کلا و حاشا که هرگز بار نیاید!

گفت به درگاه عزت شدم هیچ زحمت نبود، اهل دنیا به دنیا
 مشغول بودند و محبوب و اهل آخرت به آخرت و مدعیان به دعوی
 و ارباب طریقت بر تصوف و قومی به اکل و شرب و گریه، و قومی به سماع
 و رقص آنها که مقدمان راه بودند و پیشروان سپاه بودند و در بادیه
 حیرت گم شده بودند و در دریای عجز غرق شده!

گفت حق مرا به جائی رسانید که خلایق به جملگی در میان دو
 انگشت خود دیدم!

از این رقم مکاشفات و شهود در شرح حال بایزید زیاد دیده
 می شود تا آنجا که عطار در تذکرة الاولیاء داستان مفصلی درباره معراج
 رفتن بایزید و مشاهدات وی نقل می کند که ما به جهت اختصار از

نقل آن خودداری نمودیم و همچنین نامبرده در شرح حال هر کدام از مشایخ و سران صوفیه از این قبیل داستانها بعنوان مکاشفه و کراست زیاد نقل کرده است که این کتاب گنجایش نقل همه آنها را ندارد خوانندگان محترم می توانند آنها را در کتاب تذکره الاولیاء مطالعه نمایند.

البته ما در اینجا وارد این بحث نمی شویم که اینگونه داستانها و ادعاها تا چه اندازه صحیح و دارای ارزش است! و در صورت صحت هم اصل کشف و شهود حضرات برچه پایه و اساس بوده و روی چه علل از کجا و از چه مقدمات و منابعی سرچشمه می گیرد چه این موضوع فعلاً از قلمرو و بحثهای ما خارج است.

ولی همین اندازه تذکر این نکته لازم است که به عقیده خود مدعیان کشف و شهود هم چه بسیار از این کشف و شهودها که وهم و خیال و شیطانی باشد و از گمراهی شخص و خودبینی او سرچشمه می گیرد.

بعنوان نمونه به این داستان که در تذکره الاولیاء آمده است توجه کنید:

نقل است که مریدی را صورت بست که بد درجه کمال رسیده و تنها بودن مرا بهتر بود در گوشه ای رفت و مدتی بنشست تا چنان شد که هر شب شتری بیاوردندی و گفتندی که ترا به بهشت می بریم و او بر آن شتر نشستی و می رفتی تا جایی رسیدی خوش و خرم و قوی به صورت زیبا و طعامهای پاکیزه و آب روان و تا سحر آنجا بودی آنکه به خواب درشدی خود را در صومعه خود بافتی تا رعونت (یعنی حس و ضعف دماغ) در وی ظاهر شد و پنداری عظیم در وی سر برزد و به دعوی پدید آمد و گفت مرا هر شبی به بهشت می برند این سخن به جنید رسید برخاست و به صومعه او شد او را دید با تکبیر تمام. حال پرسید

همه با شیخ بگفت. شیخ گفت امشب چون ترا آنجا برند سه بار بگویی: لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم چون شب درآمد او را می بردند او به دل انکار شیخ می کرد چون بدان موضع رسید تجربه را گفت لا حول ولا قوة آن قوم به جملگی به خود شنیدند و برفتند و او خود را در مزبله ای یافت استخوان در پیش نهاده...!.

این داستان را هم از نفعات الانس جاسی بخوانید: و هم وی (یعنی، ابو عبدالله حقیف یکی از مشایخ بزرگ صوفیه) گفته است که ابو محمد خفاف با مشایخ شیراز یکجا نشسته بودند سخن در مشاهده می رفت هر کس به قدر حال خویش سخنی گفتند و ابو محمد خاموش بود. مؤمل جصاص وی را گفت تو هم سخنی بگویی! گفت هر سخن خوب که در این باب بود گفتند. مؤمل گفت به هر حال تو هم سخنی بگویی! گفت آنچه شما گفتید حد علم بود نه حقیقت، مشاهده آن است که حجاب منکشف شود و وی را عیان بینی. وی را گفتند تو این را از کجا می گوئی و این تو را چون معلوم شده است؟ گفت در بادیه تبوک بودم و فاقه و مشقت بسیار به من رسید در مناجات بودم که ناگاه حجاب منکشف شد وی را دیدم بر عرش خود نشسته سجده کردم و گفتم سولائی ما هذا مکانی و موضعی منک (اکنون به تتمه داستان خوب توجه کنید) چون قوم این سخن شنیدند همه خاموش شدند، مؤمل وی را گفت برخیز تا بعضی مشایخ را زیارت کنیم برخاست. مؤمل دست وی را گرفت و به خانه ابن سعدان مجدث درآمدند و سلام گفتند ابن سعدان تعظیم و ترحیب ایشان کرد مؤمل گفت: ای شیخ مامی خواهیم تو برای ما روایت کنی آن حدیثی را که از پیغمبر (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود: برای شیطان عرشی است در میان آسمان و زمین وقتی که خواست بنده ای را به فتنه اندازد و گمراه کند آن عرش را بر

۱. تذکره الاولیاء، ج ۲، ص ۱۸-۱۷.

او مکشوف می کند. ابن سعدان گفت: مرا حدیث کرد فلانی از فلان (وسند را تا به پیغمبر (ص) رسانید) که پیغمبر (ص) فرمود: «ان للشیطان عرشاً بین السماء و الارض اذا اراد بعبد فتنه کشف له عنده» چون ابو محمد این حدیث را بشنید گفت یکبار دیگر اعاده کن! اعاده کرد گریان شد و برخاست و بیرون رفت و چند روز وی را ندیدیم بعد از آن گفتیم در ایام غیبت کجا بودی؟ گفت نمازهایی را که از آن زمان گذارده بوده قضای کردم زیرا که شیطان را پرستیده بودم. پس گفت چاره نیست از آنکه به همان موضع که وی را دیده ام و سجده کرده ام بازگردم و وی را لعنت کنم پس بیرون رفت و دیگر خبر وی نشنیدیم!

البته این حدیث به طرق خاصه و شیعه نیز وارد شده است چنانکه مرحوم مجلسی در جلد هفتم بحار الانوار و همچنین مرحوم محدث قمی در سفینه البحار و نیز در رجال کشی مضمون حدیث مزبور را با شرح بیشتر از امام صادق (ع) نقل کرده اند و در قرآن نیز در دو آیه ۱۱۲ و ۱۲۱ از سوره انعام چنین می فرماید:

و کذلک جعلنا لکل نبی عدواً شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربک ما فعلوه فذرهم و ما یفترون... و ان- الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلواکم و ان اطعموهم انکم لمشركون.

و همچنین برای پیغمبری دشمنانی از شیطانهای بشری و جنی قرار دادیم که آنها مطالب فریبنده و غرورآمیز را بعضی به بعضی دیگر وحی و القا می کنند و اگر خدا می خواست چنین کارهایی از آنها سر نمی زد آنها را به حال خود بگذار با آنچه که افترا می بندند.

به تحقیق شیاطین به دوستان خود وحی و القاء مطالب می کنند... با شما مجادله کنند و اگر شما از آنها اطاعت کنید در این صورت شما از مشرکین محسوب می شوید.

۱. نفعات الانس، ص ۲۴۶-۲۴۵.

در مجمع البیان از ابن عباس نقل می کند که مراد از شیاطین ابلیس و لشکریان اویند و این معنی در روایات اهل بیت هم وارد شده است.

بدیهی است با مطالعه اینگونه روایات و آیات رمز و سرقسمت زیادی از مکاشفات وارده در کتب صوفیه در صورت صحت آنها روشن می شود و جای تردید باقی نمی ماند که قسمت عمده اینگونه مکاشفات حیرت آوری که در کتب صوفیه درباره مشایخ صوفیه نقل شده ناشی از یک نوع انحراف معنوی آنها می باشد.

جالبتر اینکه عده ای از مشایخ اولیه صوفیه در مقام شهود شیطان را نیز دیده اند و در این زمینه داستانهای شگفت انگیزی در تذکرة الاولیاء دیده می شود.

از آن جمله از سهل تستری (یکی از قدسای مشایخ صوفیه) نقل می کند که گفت: ابلیس را دیدم در میان قومی به همتش بند کردم چون آن قوم برفتند گفتم رها نکنم ترا تا در توحید سخنی نگوئی چون این بگفتم در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان روزگار حاضر بودندی انگشت تعجب در دندان گرفتندی!

و نیز در کتاب نامبرده از شبلی نقل شده که گفت روزی پایم به پلی خراب شده فرو رفت و آب بسیار بود دستی دیدم نامحرم که مرا به کنار آورد نگاه کردم آن رانده حق بود (شیطان). گفتم ای ملعون! طریقی تو غرق کردن است نه دست گرفتن این از کجا آوردی گفت آن ناسردان را دست زخم که ایشان سزایند.

و نیز می نویسد: نقل است که احمد خضرویه با هزار مرید به زیارت بایزید آمد و در میان ایشان دعواها و گفتگوها گذشت و بایزید خاموش شد. احمد به بایزید گفت یا شیخ! ابلیس را دیدم بر سر

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۳۳.

کوی تو بر دار کرده‌ای. شیخ گفت آری با ما عهد کرده بود گرد بسطام نگرود
اکنون یکی را وسوسه کرده است تا در خوف افتاده و شرط‌زدان آن
است که بر درگاه پادشاهان بر دارشان کنند^۱.

و نیز از یکی از بزرگان طریقت (تصوف) نقل می‌کند که گفت:
در روم بودم در جمعیت باطنی و حضوری (سکاشفه) ناگاه ابلیس را
دیدم که از هوا در افتاد. گفتم ای لعین این چه حالت است و ترا چه
رسیده است؟ گفت در نیشابور بودم این ساعت محمد بن اسلم در
متوضاتنجنحی بگرد من از بیم خود را اینجا انداختم و نزدیک بود که
از پای درآیم^۲.

در هر حال موضوع کشف و شهود بتدریج در میان صوفیه ریشه‌های
عمیقتری پیدا کرده و در میان متأخرین آنها روز بروز دامن‌دارتر و بر رونق
آن افزوده گشت و صوفیه آن را بعنوان عالیترین نتیجه سلوک و تنها
راه وصول به حقایق و ملاک تمیز حق از باطل سنگر و دژ محکمی برای
خود اتخاذ نمودند.

روی این اصل با وجود اینکه سران صوفیه معتقد بودند که
«احوال» یک سلسله حالات غیر اختیاری می‌باشد و بدون نعمد و اکتساب
در طی مقامات و سلوک برسالتک پدید می‌آید تا این حال مشایخ و
صوفیان متأخر برای اینکه زودتر و بیشتر بتوانند به این حالت و عالم
اسرارآمیز و حیرت‌انگیز راه یابند به انواع وسائل متوسل می‌شدند و
الحق هم در این زمینه دست به ابتکارات و اختراعات خوبی زدند و
برای این کار از اذکار مخصوص دسته‌جمعی و انفرادی و نعره‌های
عاشقانه و مستانه در مراسم وجد و سماع و رقص و پایکوبی و حتی

۱. همان منبع، ج ۱، ص ۴۱.

۲. ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۷.

از بعضی از گیاهان مخدر نیز استفاده‌های شایانی می‌بردارند.
 البته نباید فراموش کرد که رابطه مخصوص مرید و مرشد و
 نوع وظائف مرید و آداب تشریف و تلقینات مرشد و توجه مخصوص
 مرید نسبت به مرشد و قطب و امثال اینها که در میان صوفیان متأخر
 مرسوم شده هر کدام به نوبه خود در تخریر مریدها و بوجود آوردن
 حالات مخصوص از قبیل مشاهده بعضی از حالات جالب و رؤیت
 کرامات قطب و خوابهای فرح انگیز و عجیب و غریب تأثیر فوق العاده
 داشته است که امروز اصول روانشناسی جدید و تنویم مغناطیسی و
 آزمایشات مربوطه پرده از روی آنها برداشته و علل و عوامل آن را
 بدست داده است. در اینجا بدنیست بمنظور تکمیل این بحث چند مورد
 از مکاشفات صوفیان متأخر را نیز بیاوریم.

۱. در کتاب **صفوة الصفا** که یکی از مریدان شیخ صفی الدین
 اردبیلی شرح حال و کرامات وی را در آن گرد آورده است نقل شده
 که «پیر محمود» خادم خواجه افضل سراوی (یکی از مریدان شیخ
 صفی) می گوید: وقتی خواجه افضل از اردبیل از خدمت شیخ صفی قصد
 «سراو» کرد شیخ به او گفت در برابر من سوار شو، خواجه افضل سوار
 شد و حرکت کردیم چون به نیم فرسنگی اردبیل رسیدیم نگاه
 کردم دیدم شیخ بزرگ می شد و بزرگ می شد! به اندازه ای که تمام
 ولایت اردبیل از او پر شد! نعره ای زدم و بیخود گردیدم و از اسب
 در افتادم خواجه افضل از مشاهده این حالت خوشش نیامد و متحیرانه
 به من نگاه کرد! من آنچه را دیده بودم باز گفتم، گفت ای کور بصر!
 یعنی شیخ به آن اندازه است که در ولایت اردبیل بگنجد؟ آنچه را دیدی
 بقدر خودت دیدی!!

۲. باز در همان کتاب درباره یکی از مریدان کار کرده شیخ صفی
 نقل شده که روزی وی به شیخ گفت در عالم خواب دیدم سرآستین

شیخ از عرش بودی تا ثری! شیخ گفت فرزند، این را بقدر حوصله تو به تو نشان داده اند.

۳. در جای دیگر کتاب نامبرده از جبرئیل گیلانی نقل می کند از برادر خود «پیرمحمد» گفت اول مرتبه ای که به خدمت شیخ صفی رسیدم (حالت مکاشفه ای بر من دست داد) دیدم پای شیخ به تحت الثری و سرش به علیین و دوش راست او به کنار کوه قاف و دوش چپش هم به کنار کوه قاف است!! نعره ای زدم از خود برفتم بعد از ساعتی شیخ از من سؤال کرد چرا نعره زدی؟! آن صورت که دیده بودم عرض کردم!.

۴. جاسی در نفحات الانس در شرح حال شیخ ابوالقاسم گرگانی می نویسد: وی را حالتی قوی بوده است، در کشف واقعه مریدان آیتی بوده است ظاهر^۲.

آنگاه از صاحب کشف المحجوب نقل می کند که وی را واقعه ای افتاد و برای حل آن به ملاقات شیخ ابوالقاسم گرگانی رفت و هنگامی به وی رسید که شیخ واقعه وی را باستونی می گفت، صاحب کشف المحجوب می گوید گفتم اینها شیخ این واقعه من است! گفت ای پسر این ستون را خدای تعالی در این ساعت با من ناطق گردانید تا از من این سؤال کرد!

۵. باز جاسی در نفحات می نویسد: روزی شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم در طوس با هم نشستند بودند بر یک تخت و جمعی درویشان در پیش ایشان ایستاده، بردل درویشی گذشت که آیا منزلت این دو بزرگ چیست؟ شیخ ابوسعید روی بدان درویش کرد و گفت هر که خواهد که دو پادشاه بهم ببیند در یک وقت و یکجای و بر یک تخت درازنگرد! آن درویش چون این بشنید در هر دو بزرگ نگریست حق تعالی حجاب از پیش چشم وی برداشت (یعنی حالت مکاشفه بر وی دست

۱. هر سه داستان به نقل از جلوه حق.

۲. نفحات الانس، ص ۳۰۷.

داد) تا صدق سخن شیخ بردل وی کشف گشت^۱.

۶. در نفعات ضمن شرح حال محمد غزالی از یکی از اکابر مکاشفہ‌ای بدین مضمون نقل می‌کند کہ وی می‌گوید روزی ناگاہ از حس غایب شدم زمین پهناوری را مشاهده کردم کہ مردم بسیار هر کدام کتاب مجلدی در دست گرفته پیش پیغمبر اکرم (ص) ایستاده‌اند در این بین هر کدام از صاحبان مذاہب می‌آمد و عقاید خود بہ حضرت باز می‌گفت تا آنکہ شافعی آمد و حضرت براو مرحبا گفت! آنگاہ ابوحنیفہ آمد و از روی کتاب اعتقاد خود را خواند و همچنین یک یک از اصحاب مذاہب می‌آمدند و هر کہ عرض مذاہب خود می‌کرد وی را پهلوی دیگری می‌نشانند چون همه فارغ شدند (خوب دقت کنید) ناگاہ یکی از روافض (شیعیان) آمد و در دست وی جزوی چند جلد نا کرده! و در آن ذکر عقاید باطله ایشان، و قصد کرد کہ بہ میان آن حلقه درآید و آن را بر رسول بخواند یکی از آنان کہ پیش رسول صلی اللہ علیہ وآلہ و سلم بودند بیرون آمد وی را زجر و منع کرد! و جزوہا را از دست وی گرفت و بینداخت و وی را براند و اہانت کرد! آنگاہ می‌گوید نوبت بہ من رسید پیش آدم و در دست من کتابی بود مجلد، آواز دادم یا رسول اللہ این کتاب معتقد من و اهل اسلام است! اگر اذن فرمایی بخوانم حضرت فرمود چہ کتاب است؟ گفتم کتاب قواعد العقائد است کہ غزالی تصنیف کرده است و سپس می‌گوید کتاب را بر حضرت خواندم و اثر بشاشت و تبسم در روی مبارک حضرت ظاهر شد و حضرت غزالی را خواست و دست مبارک خود بہ وی داد^۲...

۷. از تألیفات محی الدین عربی نیز مکاشفہ‌ای بہ همین مضمون از بعضی از دستہ‌های صوفیہ نقل شدہ کہ وی گفتہ از جملہ خصوصیات

۱. نفعات الانس، ص ۳۰۸.

۲. نفعات الانس، ص ۳۷۲-۳۷۳.

آنها این است که در مکاشفات خود روافض را به صورت «خوك» مشاهده می کنند!!!

محمی الدین محمد بن العربی در کتاب معروف خود فتوحات داستانهای زیادی از مکاشفات خود و دیگر مشایخ صوفیه نقل کرده که نمونه ذیل نموداری از چگونگی آنها تواند بود.

۸. محمی الدین می گوید: من در عالم مکاشفه تمام انبیاء را از آدم تا محمد صلی الله علیه و آله وسلم مشاهده کردم و خداوند تمام مؤمنین از گذشتگان و آیندگان تا روز قیامت و مراتب و اقدار آنها را به من نشان داد و همچنین مرا بر تمام آنچه بطور اجمال ایمان آورده بودم از عوالم علوی آگاه ساخت و تمام اینها را در عالم مکاشفه مشاهده نمودم ولی این مکاشفه مرا مانع از ایمانم نشد و جمع نمودم بین ایمان و عیان را. منظور وی این است که با وجود اینکه تمام مطالب بر من کشف گردید و هر آنچه از شرع به من رسیده بود آن را بالعیان مشاهده نمودم ولی باز در عمل تبعیت از پیغمبر نمودم. آنگاه می گوید این معنی بندرت اتفاق می افتد و چه بسا از بزرگان که پس از کشف و مشاهده آنچه به آن ایمان دارند ترك ایمان گفته و به مقتضای کشف و شهود خود عمل بکنند و سپس اضافه می کند که خداوند مرا به خاتمت امری (ولایت) اختصاص داد که هرگز بخاطر من نمی گذاشت!

این بود قسمتی از موارد تشابه مبانی نظری تصوف با ادبک نظری و عرفانی یونانی و نوافلاطونی که برای اقتباس آن منبع و مأخذی جز همان افکار و عقاید فلسفی و عرفانی که از قرن دوم هجری در میان مسلمین انتشار یافته بود نمی توان یافت.

اکنون باید به اصل مطلب برگردیم و مطالعه خود را دوباره

۱ و ۲. نفحات الانس، ص ۵۴۹.

چگونگی رابطه تصوف و عقاید نظری و عرفانی یونانی و نوافلاطونی تعقیب نموده و قرائن و شواهد دیگری را در لابلای حوادث و جریانات قرن سوم هجری که مقارن با نهضت نوین تصوف و پیدایش مبانی عرفانی و نظری آن می باشد بررسی و جستجو کنیم.

چرا عقاید تصوف زیر پرده رفت؟

در میان جنبشهای تازه‌ای که از قرن سوم هجری در تصوف روی داد چند نکته و موضوع تاریخی از نظر بحث ما در خور مطالعه و دقت است.

از آن جمله اینکه می بینیم از این تاریخ به بعد مشایخ و سران صوفیه زبان رموز و تعبیرات اسرارآمیزی در گفته‌ها و کلمات خود به کار برده و عقاید و افکار و مبانی خود را با اشاره و رموز و اصطلاحات مخصوصی بیان کرده اند و عقاید جدید از قبیل وحدت وجود و عشق به خدا و کشف و شهود و وجد و امثال آن را بعنوان اسرار کتمان و پرده پوشی شده و سران اولیه سعی داشته اند که آنها از نامحرمان مکتوم بماند مخصوصاً به سریدان و صوفیان تازه کار توصیه می شد که از افشاء اینگونه اسرار خودداری کنند.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء از یکی از بزرگان صوفیه نقل می کند که وی می گوید: شبی که حسین بن منصور حلاج را به دار آویخته بودند تا روز زیر آن دار بودم چون روز شد صدائی شنیدم که می گفت: او را اطلاع دادیم بررسی از اسرار خود پس کسی که سرملوک فاش کند سزای او این است.

و نیز قریب به این عبارت را از شبلی هم نقل می کند و در جای دیگر می نویسد: جنید وی را ملامت کرد و گفت: و من ای پسر منصور در کلام تو فضولی بسیار می بینم.

جامی در نفحات الانس می نویسد: آنچه وی را (حلاج) افتاد به دعای استاد وی بود عمرو بن عثمان مکی که جزوه کی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان! وی آنها را پنهان برگرفت و آشکارا کرد و با خلق نمود سخن باریک بود! در نیافتند بر وی منکر شدند و سبجور ساختند. وی (عمرو بن عثمان) بر حلاج نفرین کرد و گفت الهی کسی بر او گمار که دست و پای او ببرد و چشم بر کند و بردار کند و آن همه واقع شد به دعای استاد وی^۱.

باز در جای دیگر از جنید نقل می کند که «ما این علم (اسرار تصوف) را در سردابها و خانه ها می گفتیم پنهان»^۲. از اینگونه فضایا و گفته ها معلوم می شود که تا چه اندازه سران صوفیه (پس از قرن سوم) در کتمان اسرار و عقاید خود می کوشیده و از افشاء و نقل سایرین نیز جلوگیری بعمل می آورده اند؟ خلاصه جریان همانطور بوده که مثنوی می گوید:

بر لبش قفل است و بردل رازها لب خموش ودل پر از آوازه
عارفان که جام حق نوشیده اند رازها دانسته و پوشیده اند
هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

البته این موضوع اختصاص به صوفیان قرن سوم به بعد دارد و قبل از آن نظر به اینکه خبری از این اسرار و عقاید نوشته در میان نبود لذا صوفیان اولیه و مشایخ قرن دوم نه تعبیرات سرسوز داشتند و نه اسرار مگو! چنانکه در میان گفته ها و کلماتی که از آنان درباره صوفیگری نقل شده چیزی از اینگونه «نهفتنیها» دیده نمی شود.

و از طرفی هم اگر اینگونه عقاید و اسرار اختصاصی صوفیه شده

۱. نفحات الانس، ص ۱۵۱.

۲. همان منبع، ص ۳۳ و نیز در تذکرة الاولیاء درباره جنید می نویسد: وی اولین کسی بود که علم اشارت منتشر کرد.

موجب استیاز آنها بود، از جمله عقاید و تعالیم اسلامی بود و از قرآن و سنت اخذ شده بود پس چرا در میان عموم مسلمین و در مقابل علماء و محدثین مخصوصاً ائمه اهل بیت (ع) که در آن عصر در قید حیات بودند تنها آنها به چنین عقاید و اسرار اختصاص و استیاز یافتند؟! اصولاً باید دید که چرا سرسلسله جنبانان صوفیگری و آنهایی که حامل این اسرار و عقاید بودند مورد اعتراض و طرد و تکفیر واقع شدند!

اگر آنها پیرو عقاید تشیع بودند چرا ائمه اهل بیت علیهم السلام آنها را از خود طرد و حتی آنها را لعن نمودند؟ (چنانکه بحث مشروح آن در فصل جداگانه‌ای خواهد آمد) و اگر عقاید اهل تسنن را داشتند پس چرا محدثین و علماء اهل سنت آن عصر زبان به نکوهش و تکفیر آنها گشودند و آنها را بدعتگذار و زندیق^۱ نامیدند و فتوای اعدام حلاج را دادند؟! ۴

پرواضح است که این جریانات علتی جز این نداشت که از قرن سوم عقاید تازه و بیسابقه‌ای در تصوف پیدا شده و سران صوفیه افکار و آراء نوظهوری اتخاذ نموده بودند که در نظر عامه و خاصه خارج از عقاید و تعالیم اسلامی محسوب می‌شد و روی این اصل علماء و فقها و محدثین زبان به اعتراض گشوده عقاید صوفیان را بدعت و کفر می‌شمردند و آنها هم ناگزیر برای حفظ ارتباط مسلک خود با اسلام مبادرت به پرده‌پوشی و کتمان نموده و در بیان مقاصد و افکار خود به تعبیرات اسرارآمیز و اصطلاحات رموز متوسل می‌شدند.

این عقاید و آراء و رموز و اصطلاحات که از اسرار اختصاصی

۱. به تذکرة الاولیاء، ص ۱۲۱، از جلد اول و ص ۶ از جلد دوم مراجعه شود باید دانست زندیق در اصطلاح آن عصر به کسانی گفته می‌شد که پیرو عقاید غیراسلامی بودند.

صوفیه شده بود عبارت از همان مطالبی بود که براساس وحدت وجود و عشق به خدا و کشف و شهود و کرامات و وجد و حال و مقامات و نظائر اینها که در قرن سوم در اثر نفوذ عقاید و نظریات عرفانی و فلسفی یونان و نوافلاطونیان در میان مسلمین انتشار یافت در تصوف پدید آمده بود.

مساعی صوفیه در تطبیق تصوف با اسلام

یکی دیگر از نکاتی که در مطالعه حالات مشایخ اولیه صوفیه و بررسی رابطه تصوف با اسلام جلب توجه می کند این است که مشاهده می شود از قرن سوم هجری به بعد جنبش تازه ای در تصوف بمنظور تطبیق عقاید و آداب و مبانی صوفیگری با موازین اسلامی پیدا شده و عده ای از بزرگان و نویسندگان صوفیه در این زمینه کوشش فراوان نموده اند و خواسته اند با یک سلسله توجیحات حتی الاسکان پاره ای از مبانی و نظریات و رسوم اختصاصی تصوف را با ظواهر بعضی از آیات قرآن مجید و احادیث توفیق بدهند و تضاد فیما بین را از میان ببرند.

و برای این منظور باب وسیعی برای تأویل آیات و تعالیم اسلامی باز کرده و آنها را برطبق عقاید و خواسته های مسلکی خود تائید و توجیه نموده اند.

چنانچه کتاب *اللمع فی التصوف* را در این باره می توان بعنوان نمونه در نظر گرفت، این کتاب که ظاهراً قدیمترین کتابی است که از صوفیان متقدم باقی مانده است در قرن چهارم هجری به همین مسائل یعنی برای توجیه مسائل مربوط به صوفیگری و تطبیق تصوف با اسلام نگارش یافته است.

مؤلف این کتاب شیخ ابونصر سراج از صوفیان نسبتاً معتدل و متشرع می باشد که خدمت بزرگی از این راه به صوفیان و مسلک تصوف

نموده است.

نامبرده در کتاب خود عقاید و آداب و مسائل مربوط به تصوف را به ترتیب مطرح نموده و با منطق شرع تا آنجا که توانسته است آنها را توجیه و در هر مورد با استشهاد از چند آیه و چند حدیث موضوع را با موازین شرعی تطبیق نموده و به همه آن مطالب رنگ اسلامی زده است و خود در مقدمه کتاب به این موضوع اشاره و اعتراف نموده که منظور وی از تألیف آن همان تطبیق و طرفداری از تصوف بوده است^۱.

نمونه‌های دیگر این موضوع را می‌توان در کلمات و داستانهای که از مشایخ و سران اولیه صوفیه در کتب صوفیه منقول است مطالعه کرد و ما مواردی از آنها را در ذیل نقل خواهیم کرد اکنون باید دید علت و منشأ این جنبش و این همه مساعی چه بوده است؟

پیدا است که علت و منشأ اصلی این موضوع را نیز باید در چگونگی عقاید و رسوم و آراء صوفیگری و همچنین رابطه آن با عقاید و تعالیم معهوده از اسلام جستجو کرد، زیرا ناگفته پیداست که تمام این تطبیقها و تأویلهای و توجیها برای از میان بردن تضاد و مخالفتی بود که بین اصول و مبانی تصوف و موازین و تعالیم اسلامی در نظر دانشمندان و افکار عمومی متشرعین و مسلمانان انعکاس یافته بود و جهت آن هم جز این نبود که اصول و مبانی تصوف در نظر آنها تازگی داشت و مطالبی کاملاً نوظهور و بی سابقه جلوه می‌نمود مخصوصاً که می‌دیدند اینگونه مطالب و مبانی از جاهای دیگر و از منابع غیر اسلامی در میان مسلمین انتشار می‌یابد خلاصه مطلب آنکه توجیه اصول و مبانی و مسائل مستحدثه تصوف و تطبیق آنها با موازین شرعی و تأویل آیات و احادیث و تعالیم اسلامی از جمله چیزهایی

۱. به‌اللمع فی التصوف، ص ۵ مراجعه شود.

می باشد که پس از انتشار عقاید ملل دیگر مخصوصاً آراء فلسفی و عرفانی پدید آمده و در اثر نفوذ آن عقاید و آراء در تصوف و سوء انعکاس آن از طرف مشایخ و سران صوفیه صورت گرفته است. البته بعدها موضوع تطبیق و توجیه در تصوف بیشتر مورد احتیاج واقع شد و از این رو بنا به مقتضیات زمان و میزان احتیاج، دامنه آن را وسیعتر و نیز باب تأویل را به بیشتر عقاید و تعالیم اسلام گسترش دادند.

در اینجا ذکر این نکته لازم است که توجیه مبانی و مسائل صوفیگری و تطبیق آن با تعالیم اسلام بیشتر از طرف صوفیان متشرع از قبیل شیخ ابونصر سراج و محمد غزالی و یا از طرف صوفیانی که برای تحکیم موقعیت خود و حفظ رابطه تصوف با اسلام حفظ ظاهر شرع را ضروری تشخیص می دادند انجام می گرفت چنانکه تأویلات عرفانی و ذوقی آیات و تعالیم اسلامی بیشتر از طرف صوفیانی صورت می گرفت که در ابراز عقاید صوفیانه خود آزادانه تر و بی پروا تر بوده و یا در دوره های رونق تصوف می زیسته اند.

و همینها هستند که اسرار صوفیه را آشکار نموده و کلمات نندی از قبیل آنچه از بایزید بسطامی و شبلی و حلاج نقل شده (و ما در سابق قسمتی از آن را نقل نمودیم) و در اصطلاح «شطحیات» نامیده می شود به زبان رانده اند در صورتی که عده ای دیگر از مشایخ صوفیان در مقام تطبیق و توفیق طریقت صوفیگری با شریعت اسلامی از آنها دفاع نموده و کلمات آنان را تأویل و توجیه نموده اند چنانکه سراج ابونصر سراج در کتاب *المع فی التصوف* نقل می کند که جنید بغدادی کتابی در تفسیر شطحیات بایزید بسطامی پرداخته و آنها را توجیه کرده است.

اینک بعنوان نمونه چند مورد از «تطبیقات» مشایخ اولیه

صوفیہ را در اینجا می آوریم.

۱. آیاتی را که در آن کلمه «مقام» آمده به «مقامات» اصطلاحی که برای خود در سیر وسلوک قائلند تطبیق کرده اند مانند آیه ما من الاله مقام معلوم.^۱

۲. درباره فقر اصطلاحی خود که آن را شعار مسلک صوفیگری می دانند به یک سلسله روایات از قبیل «الفقر فخری» و «الفقر عزلا هله» و نیز به آیه یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید تمسک نموده و با شعار خود تطبیق نموده اند.^۲

۳. درباره سرقع پوشی که سابقاً از جمله ممیزات ظاهری صوفیان بود از حسن بصری نقل می کنند که عده ای از اصحاب جامه های وصله دار و (سرقع) می پوشیدند و صوفیه هم بمنظور تشبه سرقع پوشی را زی خود قرار دادند.^۳

۴. در زمینه عقیده به محبت و عشق به آیاتی که در آنها محبت به خدا ذکر شده و همچنین به حدیث قدسی معروف استشهاد نموده و آنها را بر عقیده خود در عشق تطبیق نموده اند^۴ و چند روایت دیگر را نیز که هیچکدام سند صحیحی ندارند در مورد عشق نقل کرده اند.^۵

در کتاب اللمع فی التصوف نقل می کند که از ابن جنید پرسیدند محبت چیست؟ گفت دخول صفات محبوب و جایگزین شدن آن بر صفات و حالات محب (عاشق) و این به همان معنی است که (در حدیث قدسی) گوید: وقتی که بنده ام را دوست داشتم من از برای او چشم

۱. اللمع فی التصوف، ص ۴۳.

۲. کشف المحجوب، ص ۱۶-۱۵.

۳. کشف المحجوب، ص ۲۳۵.

۴. اللمع فی التصوف، ص ۵۸.

۵. طرائق، ج ۱، ص ۲۰۶.

بینا و گوش شنوا و دست فعال او می شوم'.

۵. درباره «حال شوق» که آن را یکی از حالات اصطلاحی

خود می شمارند دعائی از پیغمبر اکرم (ص) می آورند که اللهم انی
اسئلك لذة النظر الی وجهك والشوق الی لقاءك^۱.

۶. آیاتی از قبیل ان فی ذلك لذكری لمن كان له قلب او القی السمع

و هوشهید و «شاهد و مشهود» را با عقیده کشف و شهود آنطوری که در
سابق گذشت تطبیق می نمایند^۲.

در کتاب کشف المحجوب از ابوالعباس بن عطا (یکی از صوفیان

مقدم) نقل می کند که وی در تفسیر آیه ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا...
گوید: یعنی قالوا ربنا بالمجاهدة ثم استقاموا علی بساط المشاهدة^۳ و نیز به روایت
ابن عباس تمسک می کند که وی نقل می کند پیغمبر اکرم (ص) گفت:
شب معراج حق را بدیدم^۴.

۷. درباره عقیده وحدت وجود نیز آیاتی از قبیل والله المشرق والمغرب

فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم. و آیه نور را می آورند.

۸. هجویری در کشف المحجوب پس از بیان معنی «سکر» و «محو» به

اصطلاح صوفیه دو آیه از آیات کریمه قرآن را بر آن دو اصطلاح تطبیق
کرده می نویسد: چنانکه داود اندر حال «صحو» بود و فعلی از وی
بوجود آمد که خداوند تعالی فعل وی را بدو انصاف کرد و گفت و
قتل داود جالوت و پیامبر (ص) اندر حال «سکر» بود! فعلی از وی در
وجود آمد که خداوند تعالی فعل وی را به خود انصاف کرد و گفت

۱. اللمع فی التصوف، ص ۵۹.

۲. همان منبع، ص ۶۳.

۳. ایضاً، ص ۶۸.

۴. کشف المحجوب، ص ۵۸.

۵. ایضاً، ص ۲۵۹.

حج نکردی! باز گرد و بدین صفت حجبی بکن تا به مقام ابراهیم برسی^۱،
 ۲. باز ناسبرده در کتاب مذکور دربارهٔ صوم وصال که پیغمبر
 اکرم (ص) از آن نهی فرموده و در اسلام محرم شمرده شده ولی مشایخ
 صوفیه آن را یکی از ریاضات خود قرار داده‌اند نقل می‌کند که: ...
 پس ارباب مجاهدت (مشایخ اولیه صوفیه) گفتند که این نهی شفقت
 است نه نهی تحریم و گروهی گفتند که خلاف سنت باشد وصال کردن
 اما به حقیقت وصال خود محال بود! زانچه چون روز بگذشت شب روزه
 نباشد و چون عقد روزه به شب بندد وصال نباشد آنگاه از سهل بن-
 عبدالله تستری حکایت می‌کند که چون ماه رمضان بودی تا عید هیچ
 طعام نخوردی^۲.

۳. در سابق از سحی الدین عربی نقل کردیم که وی در مورد
 آیه ما منعک اذ رایتم ضلوا الا تتبعن افعصیت امری گفته، منظور از غضب
 نمودن موسی بر برادرش هارون این بود که چرا نکذاشتی گوسانه را
 بپرستند و مانع آنها شدی؟!^۳

۴. می‌گویند: روح القدس که در مریم دمید و او را آبستن نمود
 همان صورت فکریه سریم بود که آن وقت از دل و درون او بیرون آمد
 و آن دمید و سخن گفتن را بجا آورد و غایب شد و پس از چند ساعت
 همان بود که متولد شد و ماند و نامش عیسی شد^۴.

۵. می‌گویند: ملکی که برای پیغمبران (ص) وحی می‌آورد
 همان صورت فکریه پیغمبران بوده، موسی با صورت فکریه درونس
 همکلام می‌شد کوه‌طور صورت دل و خیال موسی است و رب الهی
 خواهش تجسم صورت فکر است^۵.

۱. کشف المحجوب، ص ۲۵۶.

۲. همان منبع، ص ۲۵۱.

۳ و ۴. استخواننامه، ص ۲۰۱-۲۰۰.

۶. می گویند: آیه لن ترانی یعنی تا کوه طور جسم تو و خود بینی تو بر سر پاست مرا نمی بینی والا همیشه نمایانتر از هر چیزم خودی را بگذار تا مرا بینی^۱.

۷. می گویند: تورات موسی (ع) و هر کتاب آسمانی کلام ظاهر شده صورت فکر است غیر ظاهر نشده که باطن است تا هفت و هفتاد بطن و کوه حراء محمد (ص) همان سینه و دل مخروطی اوست و جبرئیل پیام آور صورت فکریه اوست^۲.

۱ و ۲. استوارنامه، ص ۲۰۱-۲۰۲

نقش افکار عرفانی ایران در تصوف اسلامی

با اطلاعات و مدارکی که ما اکنون از تاریخ تصوف در اختیار داریم مشکل بتوان این مطلب را به ثبوت رسانید که افکار عرفانی و مبادی تصوف ایران باستان در پیدایش و بنیان گیری افکار صوفیانه در اسلام بطور مستقیم مؤثر بوده است.

گرچه مشابهات و مناسبات زیادی در مبانی و بسیاری از خصوصیات بین افکار صوفیانه ایران باستان و تصوف اسلامی مشاهده می شود^۱. ولی پیدا کردن چگونگی ارتباط حلقات این سلسله بنام پیوسته و مشتبک احتیاج به مدارک بیشتری دارد که متأسفانه نسبت به این مدارک ابهام خاصی در تاریخ تدوین شده به چشم می خورد.

با وجود این ابهام و اشکال اگر ما نتوانیم میزان تأثیر افکار عرفانی ایران باستان را در تکوین تصوف اسلامی بدست آوریم از این جهت تردیدی نیست که تصوف خاص ایرانی در شکل گیری و رشد و نمو و تحولات بعدی تصوف اسلامی اثر شایانی داشته و از حد مؤثر بشمار می رود.

از بررسی جهت ارتباط افکار صوفیانه ایرانی و اسلامی چنین

۱. به فصل «سیر تصوف در ایران باستان» از فصول اولیه همین کتاب مراجعه شود.

معلوم می‌شود که تصوف ویژه ایرانی به دو صورت در گسترش و رشد کمی و کیفی تصوف به اصطلاح اسلامی مؤثر بوده است.

۱. بطور غیر مستقیم

همانطوری که در مباحث گذشته بیان گردید مکتب فلسفی و عرفانی نوافلاطونی بر اثر یک سلسله تماسهای فکری نزدیک با افکار عرفانی فلاسفه اشراق و عرفای ایرانی بهره و توشه فراوانی برده و فلاسفه افلاطونیان جدید در پی ریزی عقاید فلسفی و مبانی عرفانی نوین خود استفاده شایانی از افکار فلاسفه ایرانی برده بودند.

سؤسس مکتب نوافلاطونی در سفری که بنا به اجبار و ضرورت به ایران نموده بود در مدت اقامت و توقف خود در ایران مبانی فلسفی و عرفانی فلاسفه و عرفای ایرانی را فرا گرفته و افکار جدید را هنگام مراجعت به اسکندریه به اربغان برده و از مزج آن با افکار افلاطون (یونانی) اساس مکتب جدیدی را در فلسفه و عرفان پی ریزی کرده بود.

ملاحظه میزان نفوذی که مکتب نوافلاطونی در پیدایش و مخصوصاً در شکل‌گیری و تحولات تصوف اسلامی داشته بطور ضمنی چگونگی نفوذ غیر مستقیم افکار عرفانی ایران باستان را در تصوف اسلامی به ثبوت می‌رساند.

۲. تصوف اسلامی در دامن عرفای ایرانی

این مطلب در خور کمال دقت و توجه است که جمعی از سران اولیه صوفیه و عرفا و مشایخ صوفیان دوره نهضت و گسترش تصوف، ایرانی بوده و ایرانیانی چون ابراهیم ادهم و بسایزید بسطامی و سهل تستری و سهروردی در صورت‌پردازی تصوف اسلامی سهم بزرگی داشته‌اند.

در حقیقت باید گفت تصوف به اصطلاح اسلامی از آن هنگام که

به دامن عرفا و صوفیان ایرانی افتاد بصورت روشنتر و سریعتری تحول و گسترش کیفی یافت و صوفیان ایرانی با سوابق فکری و کشش خاص عرفانی، تصوف را از حال بساطت به اوج عوالم دقیق و پر از اسرار عرفانی ارتقا دادند و بجای روش صوفیانه تند و خشن ریاضت و زهد افکار و حالات و مقامات معنوی دقیقی را پایه گذاری نمودند و جمعی چون شهاب الدین سهروردی با بنیانگذاری مکتب جدید عرفانی فلسفه و عرفان اشراق ایران باستان را در تصوف زنده کردند.

نفوذ فکری صوفیان ایرانی در تحولات عرفانی تصوف اسلامی بقدری روشن و در عین حال جالب است که عده ای از نویسندگان به اصطلاح ناسیونالیست ما معتقدند.

عده ای از عرفای ایرانی در احیای افکار عرفانی اصیل ایرانی پاپیای جنگجویان سنجشور ایرانی که با سلاح گرم در برابر نفوذ و قدرت نظامی و سیاسی مسلمین قیام کردند آنچه که شرط و ذاینه حفظ ملیت!! بود انجام دادند!

اگر سربازان جنگجوی ایرانی نتوانستند با شمشیر از حدود اراغی و استقلال سیاسی ایران دفاع نمایند اینان نتوانستند با قدرت فکری و ابتکار خاصی مکتب عرفان و تصوف اصیل ایرانی را بعنوان مظهر سنن ملی! تجدید و احیا نموده و از حدود فکری و علمی و اصالت دانش معنوی ایرانی قهرمانانه دفاع و حراست نمایند.

گرچه این مطلب با چنین اغراق تعصب آمیزی دور از حقیقت و سخنی به گزاف محسوب می شود ولی جای تردید نیست که فکر ایرانی در گسترش کیفی تصوف و تحولات عرفانی و نظری آن بی اثر نبوده است.

چنانکه این حقیقت نیز قابل انکار نیست که عده ای از مانویان

۱. به مقدمه چاپ جدید کتاب نفعات الانس جاسی مراجعه شود.

و مزد کیان پس از اختلاط با مسلمین برای آنکه از مصونیت کامل بهره‌مند باشند در ظاهر به سلک صوفیان درآمد و به نام تصوف معتقدات خود را حفظ نمودند.

مؤلف کتاب *دیاخ السیاحه* که خود از سران صوفیه قرن اخیر بشمار می‌رود در این باره می‌نویسد: اکنون جمعی از پیروان او (مزدک) بر این اعتقاد در ایران و سایر بلدان در کسوت مسلمانان پنهان و اکثر ایشان خود را درزی درویشان و صوفیان جلوه داده و نام وارستگی و لاقیدی بر خود نهاده و خویشان را بهتر اهل عالم و زبده اولاد بنی آدم می‌خوانند و خود را برتر از انبیای عظام و اولیای گرام می‌دانند.

وی پس از این گفتار این بیت شعر را نقل نموده:
مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز

ورنه در مجلس زندان خبری نیست که نیست
سپس می‌نویسد: فقیر را مکرر با این طایفه اتفاق صحبت افتاده و زبان بر اعتقادات خویش گشاده‌اند چنانکه وقتی از اوقات با یکی از این طایفه ملاقات اتفاق افتاد گفت سردی زنی را معین نمودن و از دیگران منع کردن و محارم را بر خود حرام گردانیدن بنا بر عادت و رسوم ملت است و کسی که گوید که عقل بر تصرف محارم تجویز نمی‌کند از خرد بیگانه است و هر که را عقل نیست دیوانه است!!

در دوران خلافت بنی‌العباس نیز محدودیتها و تضییقاتی که در مورد اقلیتهای غیرمسلمان از طرف حکام و خلفا بعمل می‌آمد بسیاری از مانویان را بر آن داشت که برای حفظ جان و فرار از عنوان موهون و منفور مانویت به دامن تصوف پناه ببرند و در کسوت صوفیان موجودیت خود را حفاظت نمایند.

پرواضح است که چنین اختلاط سری و تداخل سرموزانه تا چه مقدار در نفوذ افکار مانی و مزدک در روش صوفیانه هم مسلکان این چنین افراد ماسک زده مؤثر می توانست باشد.

بخش پنجم

تحولات و ادوار تصوف و عرفان پس از قرن سوم و چهارم هجری

بدنبال نهضت علمی جنید برای تدوین آراء و عقاید تصوف و تبریہ صوفیان و توجیہ شرعی مذهب تصوف تألیفات متعددی از مشایخ صوفیہ عرضه گردید کہ در قسمت پایانی فصل گذشتہ با یکی از معروفترین آنها بہ نام *اللمع فی التصوف* آشنا شدیم.

ولی ابونصر سراج تنها صوفی و عارفی نبود کہ با تألیف کتاب *اللمع* راہ جنید را دنبال و تکمیل نمود ابوطالب مکی نیز از عرفای قرن چهارم بہ تألیف کتاب *قوة القلوب* دست یازید و یکی دیگر از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف را در اختیار پژوهندگان این راہ نهاد.

ابوعلی حسن بن علی بن محمد بن اسحاق معروف بہ ابوعلی دقاق از صوفیان اواخر قرن چهارم است کہ دست ارادت بہ دامن ابوالقاسم ابراہیم بن محمد نصرآبادی داد کہ پیر خراسان و دست پرورده ابوبکر شبلی بود و چون در سال ۳۶۹ در سجاورت مکہ وفات یافت حلیفہ و جانشین وی گردید.

ابوعلی دقاق کہ استاد ابوالقاسم عبدالکریم بن عوازن معروف

به قشیری بود روشی چون بایزید بسطامی و جنید و شبلی داشت و همچنانکه او را علوم ظاهر و طریق زهد سیراب نکرده بود و ارادت و روش خانقاه هم او را اقناع نمی کرد و پیوسته زیادت و فزونی طلب می کرد^۱.

وی از صوفیان نیشابور و جامع شریعت و طریقت بشمار می رفت و واعظ و مفسر قرآن نیز بود و از بس در مناجاتها می گریسته او را شیخ نوحه گر لقب دادند وی در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ در گذشته است^۲. در عداد صوفیان قرن چهارم باید از ابوبکر ابراهیم بخاری مؤلف کتاب التعرف لمذهب التصوف و ابو عبد الرحمن سلمی که اولی متوفای ۳۹۵ و دومی متوفای ۴۱۲ است نام برد.

رونق تصوف و عرفان در فارس و خراسان

از اواخر قرن چهارم تصوف و عرفان از بغداد به فارس و خراسان انتقال یافت و صوفیان و عرفای مشهوری در دو منطقه شرق و جنوب ایران آوازه بلندی یافتند.

در فارس مشهورترین آنان ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی بود که به شیخ کبیر شهرت داشت وی دارای تألیفات و مریدان زیاد بود و به او کرامات فراوان نسبت می داده اند و در رعایت شریعت نیز اهتمام تمام داشته است تاریخ وفات وی را به سال ۳۷۱ هجری دانسته اند.

پس از وی شیخ ابواسحاق کازرونی مذهب تصوف را در فارس به پا داشت و به شیخ مرشد شهرت یافت و احوال و مقامات وی در

۱. مقدمه رساله قشیری، ص ۲۷.

۲. آشنائی با علوم اسلامی، از شهید مطهری، ص ۲۱۳، و مقدمه رساله قشیری ص ۲۹.

کتابی به نام فردوس المرشدیه گردآوری شده است.
ابن باکویه شیرازی که معروف به بابا کوهی بود از
دست پروردگان شیخ مرشد بوده است و وی با شیخ ابوسعید ابوالخیر
نیز دیدار و گفتگو داشته است^۱.

در خراسان نیز پس از ابوعلی دقاق دو صوفی نامدار به عرفان
و تصوف رونق فراوان بخشیدند و خود شهرهٔ تاریخ گشتند.

یکی از آن دو شیخ ابوسعید ابوالخیر بود که از مشهورترین
صوفیان و باحالتترین عارفان اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری
است و به سال ۴۴۰ درگذشته است.

از وی پرسیدند تصوف چیست گفت تصوف آن است که آنچه
در سر داری بنهی و آنچه که در دست داری بدهی و از آنچه بر تو
آید بجهی.

شرح حالات و کرامات وی را در کتاب اسرارالتوحید بطور مبسوط
آورده‌اند.

وی در روزگار محمود و مسعود غزنوی می‌زیسته است و مریدان
فراوان داشته است و آوازهٔ او بسیاری از عارفان و فلاسفه را به دیدارش
کشانید و از آن جمله حکیم معروف شیخ ابوعلی سینا با وی ملاقات و
خلوت نمود و گویند چون آن دو از خلوت بیرون آمدند حکیم دربارهٔ
صوفی گفت که هرچه من با علم بدست آورده‌ام او دیده است و صوفی
هم دربارهٔ حکیم گفت آنچه که من دیده‌ام او بعلم بدست آورده است^۲.
شیخ ابوسعید که پیر مینه لقب گرفته بود در وجد و رقص و
سماع و سخنان حاد عرفانی همواره راه افراط می‌پیمود بگونه‌ای که
نه تنها موجب خشم فقها و تکفیر آنان گردید بلکه عارفان و صوفیانی

۱. ادش میراث صوفیه، ص ۵۹.

۲. اسرارالتوحید، ص ۱۵۹.

چون قشیری را نیز بر مخالفت برانگیخت و وی بسط حال ابوسعید را در معاش و مجالس سماع ناخوش می داشت گرچه به روایت محمد بن منور در اسرار التوحید آخر الامر به سبب اشراف ابوسعید بر واقعات و خواطر از آن انکار بازگرائید و به شیخ گروید و در مجالس وی نیز حاضر شد.

ولی قشیری در کتاب خود نه در تراجم احوال مشایخ صوفیه و نه در بیان پیران معاصر خود نامی از ابوسعید نیاورده است و این امر می تواند نشانه عدم اعتقاد وی به پیر میهنه باشد.

ابوسعید ابوالخیر چنان به وجد و سماع اشتیاق داشت که مریدان را توصیه کرده بود که هرگاه صدای اذان را شنیدند نیز از رقص و سماع خویش باز نمانند. می گویند وی برخی از مریدانش را از سفر حج نیز باز می داشته است.^۱

گسترش تصوف در خراسان بیشتر مرهون نفوذ فوق العاده پیر میهنه و کثرت مریدان و دست پرورده های وی بوده است.

شهر نیشابور که مقارن رونق گرفتن تصوف در خراسان یکی از مراکز علمی و دینی بزرگ جهان بشمار می رفت و همچون بغداد و بخارا حائز اهمیت فراوان بوده است صوفی معروف ابوالقاسم قشیری را بسوی خود کشانید و وی که وارث ابوعلی دقاق بود در این شهر رحل اقامت افکند. وی را از صوفیان معتدل و پایبند شریعت شمرده اند. و از تسالیفات او است *ذو القلوب و لطائف الاشارات و ترقیب السلوک* و رساله *قشیری* که بصورت پیام گونه ای است که قشیری آن را به صوفیان شهرهای دور و نزدیک مسلمان نشین فرستاده است.

شروع این رساله بنا به روایت مقدمه رساله در سال ۴۳۷ و پایان آن در اوائل سال ۴۳۸ بوده است و انگیزه قشیری در نوشتن این رساله آن بوده است که صوفیان را از فساد در طریقت و انحراف از

۱. اذش میراث صوفیه، ص ۶۸.

تصوف واقعی باز بدارد و صوفی نمایان و مدعیان دوراز حقیقت را افشا نماید.

قشیری در این رساله که مهمترین اثر جاوید او است عقاید صوفیان را در زمینه توحید و صفات بیان می کند و سپس به شرح حال و نقل اقوال مشایخ صوفیه می پردازد و در این باب از معاصرانش نیز نام می برد و در این مقال در عین اختصار دقت قابل توجهی بکار می برد.

آنگاه شرح مصطلحات و تعابیر صوفیان را می آورد و در حدود پنجاه اصطلاح را در این باب تفسیر می کند و سپس به ذکر احوال و مقامات می پردازد ولی آن دو را از یکدیگر جدا نمی نماید.

قشیری در رساله خود کرامات و خوابهای صوفیان را نیز نقل می کند و در زمینه احوال صوفیان به هنگام مردن حکایت های شگفت انگیز و افسانه واری باز گو می کند که جز از طریق مذهب اشعری که تخلف معنول از علت را روا می شمارد قابل توجیه نیست.

قشیری از جمله صوفیانی است که تقید به ظواهر شرع را لازم می شمارد ولی در فروع پیروی از مذهب خاص را الزامی نمی داند و به مریدان توصیه می کند که فروع را همچون سلوک از پیران و مشایخ خود بیاموزند.

وی سماع را جایز می دانسته و خانقاهی در نیشابور داشته و به تسلیم بی چون و چرای مرید در برابر او امر شیخ برای رسیدن به منازل سلوک تأکید می کرده است.

نفوذ قشیری در تصوف و پرورش صوفیان تا آن حد بود که سالها شاگردانش مسلک او را زنده نگهداشته و طریقه قشیری را در تصوف بنیان نهادند و این طریقه تا قرون اخیر در هندوستان پیروانی داشته است.

قشیری برخلاف بسیاری از صوفیان در کوران حوادث زمان خویش قرار داشت و با رویدادهای زمان در می آمیخت هنگامیکه جمال الدین هبة الله محمد معروف به موفق که عنوان ریاست مذهب شافعیہ را داشت به سال ۴۴۰ هجری درگذشت ابوالقاسم قشیری در نشانیدن فرزند جوان هفده ساله وی به نام ابوسهل محمد بن موفق بجای پدر علی رغم وجود مشایخ و فقهای بزرگ مذهب معاخذت و اصرار نمود و بنابر توصیه وی طغرلبک ابوسهل را جمال الدین لقب داد و همین امر موجب خشم جمعی و بروز فتنه عظیمی گردید و پای قشیری به این ماجرای سیاسی کشانده شد و ناگزیر با علمای زمان خود در آویخت و پیام در رد منکرین اشعری فرستاد و سرانجام حمایت قشیری از مذهب اشعری موجب خشم مردم نیشابور و هجوم به خانه وی گردید و قشیری زندانی شد.

از سوی دیگر ابوسهل محمد بن موفق که از نیشابور فرار کرده بود با جمعی به شهر بازگشت و از حاکم خواست که قشیری را آزاد نماید در این واقعه مردم شهر نیز ابوسهل را یاری دادند و قشیری را از زندان بیرون کشیدند ولی عاقبة الامر ابوسهل زندانی شد و قشیری ناگزیر نیشابور را بسوی بغداد ترک گفت و پس از مدتها جلای وطن پس از کشته شدن ابونصر کندی در دوران وزارت نظام الملک که خود شافعی مذهب بود به خراسان بازگشت و ده سال باقیمانده عمر خود را در این دیار گذراند.

دیگر صوفیان قرن پنجم

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری از معروفترین صوفیان قرن پنجم

۱. شرح حال قشیری را جاسی و سبکی و ذہبی و ابن جوزی و ابن اثیر و ابن کثیر و نوه قشیری صاحب سیاق به تفصیل نوشته اند.

است کہ در سال ۷۰۴ هجری درگذشته است وی همزمان با قشیری بوده و چنانکہ از کتاب ہجویری بہ نام **کشف المحجوب** برسی آید وی **رسالہ قشیریہ** را در اختیار داشتہ و از سبک وی در تبیین اصول تصوف و بیان مقامات و احوال صوفیانہ و حالات مشایخ صوفیہ بہرہ بردہ است۔ از جملہ مشایخ معروف صوفیہ در قرن پنجم می توان خواجہ۔ عبد اللہ انصاری را کہ از اولاد ابوایوب انصاری صحابی بزرگ پیامبر اکرم (ص) شمرده شدہ است نام برد۔ خواجہ کہ در ہرات بدنیا آمد در همان زادگاہش بہ سال ۸۱۴ از دنیا رفت و از اینرو وی را پیر ہرات خواندند۔

کلمات قصار و مناجاتہا و رباعیات خواجہ بہ او شہرت جهانی دادہ است و کتاب **منازل السائرین** وی از کتب درسی سیروسلوک بشمار رفتہ و شرحہای زیادی بر آن نوشتہ شدہ است۔

خواجہ را فقیہ و محدث نیز شمرده اند و در عبادت و دعا مناجاتہایش آکنده از سوز و گداز و عرفان و عبودیت بودہ است۔

در قرن پنجم آوای بلندی کہ بہ دفاع از تصوف و عارفان برخاست صدای ابو حامد محمد غزالی بود کہ با شہرتی کہ کسب نمود بہ حیثیت و نفوذ و گسترش تصوف و اعتبار عرفا و صوفیان افزود۔

او بہ سال ۵۰۴ در طوس بدنیا آمد و سرانجام بہ سال ۵۰۵ در طوس مدفون گردید ولی در این میان تحولات شگفت انگیزی یافت و تحولی عظیم بوجود آورد۔

گرچہ برادرش احمد غزالی در تصوف و عرفان سابقہ بیشتر داشت و برخی ہم او را در گرایش ابو حامد محمد غزالی بہ تصوف عاملی مؤثر دانستہ اند و کتاب **سوانح** او در آداب صوفیہ شہرت بسزائی دارد ولی آوازہ محمد غزالی آن چنان بودہ است کہ نام برادر نام آور صوفیش را بی رونق ساختہ است۔

ابوحامد محمدغزالی که در جوانی به اوج شهرت رسیده و به مقام استاد ممتاز نظامیه بغداد نائل آمده بود و حتی از شخصیت علمی او برای به قدرت و خلافت رسانیدن مستظهر که جوانی شانزده ساله بود استفاده می شد^۱ یکبارہ در سفری به بیت المقدس در کنار قبر حضرت ابراهیم (ع) تحولی درونی در وی بوجود آمد و دست از شهرت و مقام و اقران شست و جامه صوفیان برتن نمود و راه عزلت در پیش گرفت و سالها در سفر و عزلت به سیروسلوک عارفانه پرداخت و علی رغم دعوت مکرر مقامات عالیہ حکومت تا پایان عمر به مدرسه نظامیه و سراکز علمی دیگر باز نگشت و خانقاه و سیروسلوک صوفیانه را بر مقامات و علوم ظاہری ترجیح داد.

غزالی شرح این تحول و گرایش معنوی را در کتاب المنقذ من الضلال آورده است و بدنبال این تولد جدید غزالی با سرسختی تمام به دو موضع جبهه گیری نمود و با دو گروه به مخالفت قد برافراشت.

گروه اول فلاسفہ بودند که سخت مورد تهاجم بی باکانه غزالی قرار گرفتند و وی در این موضع گیری دست به تألیف کتبی مانند المنقذ من الضلال زد و آراء فلاسفہ را گمراهی و جمعی از آنان را تکفیر نمود. گروه دوم فقہا بودند که انتقاد شدید غزالی از آنان موجب تکفیر وی توسط برخی از فقیهان گردید.

غزالی در دو اثر مشهور خود به نام احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت فقہ را از علوم ظاہری و دنیائی شمرد و تصوف و علم به احوال و سیر و سلوک صوفیانه را علم باطن و اشرف از علوم ظاہری دانست.

۱. غزالی نخستین کسی بود از علما و اساتید نظامیه بغداد که با ابوالعباس احمد معروف به مستظهر عباسی بیعت نمود و فرزند شانزده ساله مقتدی خلیفه مقتول را به خلافت رسانید مراجعه کنید به کتاب سیاست و غزالی تألیف هانری- لائوست، ج اول، ص ۸۳-۸۵.

غزالی از نادرترین صوفیانی است که به علوم دین تسلط کامل داشت و تألیفات ارزنده و زیادی در زمینه انواع علوم اسلامی دارد و برخی تعداد آن را بیش از هفتاد کتاب برشمرده‌اند.^۱

غزالی آن چنانکه خود مدعی است فهم بسیاری از مطالب کتابها و نامه‌هایش بر مردم زمان و معاصرانش ثقیل و دشوار بوده است.

در میان کتابها و آثار متعدد غزالی آنچه که در تصوف و سیرو سلوک نوشته مشهورترین و جذابترین است و بسیاری از علما و فقها نیز به دو کتاب معروف غزالی که در این زمینه نگاشته است اهتمام ورزیده و از نظر اخلاقی آن دو را ارزشمند شمرده‌اند.

غزالی در کتاب احیاء علوم الدین در آفات زبان به مسئله لعن مسلمان پرداخته و نظری ناروا در زمینه رد لعن یزید بن معاویه قاتل سیدالشهداء ابی عبدالله الحسین سبط رسول خدا (ص) اظهار نموده است و با تمام احتیاطهای صوفیانه و لرزشهای عارفانه معلوم نیست در این مورد چگونه راه احتیاط و توقف در شبهات را برگزیده و به این ورطه افتاده است.

غزالی در سیاست نیز لغزشی دارد که توضیح آن در این بحث نمی‌گنجد و مقال و مجالی دیگر لازم دارد.^۲

فقیه و محدث عارف شیعه محمد حسن فیض کاشانی کتاب احیاء علوم الدین غزالی را تنقیح و تهذیب نموده و به نام المعجزة البيضاء

۱. مقدمه کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۷ و مقدمه ترجمه احیاء علوم الدین ص ۲۵.
۲. سال ۱۳۶۴ کنگره ابو حامد محمد غزالی به همت یونسکوی ملی ایران و شرکت دانشمندان و متفکرین داخلی و خارجی آشنا با غزالی در دانشگاه تهران برگزار گردید و بنابه دعوت کنگره بحث مفصلی تحت عنوان اخلاق و رفتار سیاسی و ابو حامد محمد غزالی تقدیم کنگره نمود که در بخشی از آن لغزش سیاسی غزالی نیز مطرح شده است.

تألیف کرده است که از بهترین کتب اخلاقی و عرفانی مقبول محسوب می شود.

غزالی سماع را با شرایطی جائز می شمرد ولی به خطرهای و آفات آن نیز اشاره می نمود و از حضور زنان و پسران جوان که ممکن است اهل سماع را به تشویش وادارند منع می کرد.

غزالی همه اعتبار و امکانات علمی خود را به خدمت تصوف نهاد و از اینرو تحولی عظیم در محتوای عرفانی تصوف و اعتبار و رونقی افزون از حد متعارف به مذهب صوفیان و گسترش فوق العاده به قلمرو نفوذ تصوف بخشید و بویژه با تألیف دو اثر جاویدان خود: احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت همه شیفتگان و دوستاران آن دو را به تصوف مدیون ساخت.

خانقاه زاویه، دویره

با گسترش تصوف در مناطق خراسان بویژه در نیشابور بتدریج از اوائل قرن پنجم خانقاهها که با تفاوتی تکیه و زاویه و رباط نیز نامیده می شدند رو به افزایش نهادند و مراکز متعدد و با شکوهی با عناوین مختلف توسط نیکوکاران ساخته شد و به خلوت صوفیان و ریاضت و مراقبت و سیروسلوک و آموزش و تربیت صوفیان اختصاص یافت.

از آن جمله بود خانقاه صندوقی و خانقاه طرسوس و خانقاه ابوالفضل عمید خشاب و خانقاه محمود در سکه مسیب و خانقاه سلمی که به اسم ابوعبدالرحمن سلمی متوفای ۴۱۲ نام گرفته بود.

در شهرهای خراسان در کنار خانقاههای بزرگ ابنیه مخصوصی ساخته می شد که به نام دویره شهرت داشت و آن عبارت از اقامتگاه موقتی بوده که صوفیان مسافر در آن اقامت موقت می گزیده اند مانند

دویره صوفیہ در شہرنسا و دویره دلارام در سرخس و دویره سهل در اغیان.

در نیشابور نیز دویره‌های متعددی بہ نام مشایخ معروف صوفیہ بنا شدہ بود کہ از آن جملہ دویره ابوسعید ابوالخیر و دویره قشیری و دویره محمود صوفی بودہ است.

صوفیان گاہ در محلی بہ نام حظیرہ نیز بہ ذکر و مراقبت وسلوک می پرداختند کہ بنائنی شبیہ مقبرہ بودہ است^۱.

مقریزی در المواعظ والاعتبار نقل می کند کہ صلاح الدین ایوبی خانقاهی در مصر بنا کرد و آن را دارسعیدالسعداء نامید و مخصوص فقہای صوفیہ گردانید و اوقاف زیادی برای نگہداری آن تعیین کرد و این خانقاه بہ دویره الصوفیہ مشہور گردید^۲.

دویره الصوفیہ مصر کہ در سال ۵۶۹ بنا گردید نشان دہندہ گسترش شیوہ تصوف خراسان بہ دورترین نقاط سرزمینہای اسلامی است و برخی احتمال دادہ اند اصولاً دویره تصغیر دیر و متخذ از نحوہ صومعہ و دیر مسیحیان و رهبانان مسیحیت باشد.

در خانقاہا و زاویہ‌ها و دویرہ‌ها و رباطها و نظائر آنها صوفیان بہ اوراد و اذکار و ریاضات و مراقبت می پرداختند و ہر کدام چون شیخ زاویہ‌ای خاص برمیگزیدند و در فضای آن، گاہ با عبادت و گاہ با سماع و پایکوبی حال پیدا می کردند و بہ وجد و شوق و سکر و بیخودی می رسیدند و شیخ و مرشد بر کار مریدان نظارت می نمود و بہ تربیت آنان ہمت می گماشت و ہمین تربیت شدگان بودند کہ پس از مدتی ترک شیخ و آن خانقاه می گفتند و در شہری دیگر خود خانقاهی را

۱. مقدمہ (سالہ قشیریہ)، ص ۲۱.

۲. خطط مقریزی، چاپ بولاق، ج ۲، صفحہ ۴۱۴ تا ۴۱۶ بہ نقل باورقی، مقدمہ

(سالہ قشیریہ، ص ۲۰.

بنا می کردند.

صوفیان خانقاه‌نشین گاه مجرد و عزب بودند و گاه نیز دارای اهل و عیال ولی صوفی هر کجا وارد می شد جای او در خانقاه بود. وجود خانقاه‌ها و مراکز دیگر صوفیان در شهرهای مختلف و دور از هم خود وسیله ارتباط صوفیان را فراهم می آورد و مرز و فاصله را از میان آنان برمی داشت و نوعی وحدت و برادری و خویشاوندی را در میانشان برقرار می ساخت.

ابن بطوطه در سفرنامه خود در سراسر سرزمینهای اسلامی از خانقاه‌ها و مراکز تجمع صوفیان یاد می کند.

سلسله‌های صوفیه در قرن پنجم

فرقه‌های صوفیه در عین ارتباط و مشابهتی که در آراء و عقاید و اعمال و سیر و سلوک با یکدیگر دارند، اما تفاوت‌هایی نیز در میانشان وجود داشته است که نامهای مختلف سلسله‌هایشان از این اختلاف پرده برمی دارد.

عمده‌ترین سلسله‌های صوفیه در اوائل قرن پنجم هجری دوازده فرقه بوده:

۱. محاسبیه که پیروی از حارث محاسبی می کردند (۲۴۳-۱۶۵).
۲. قصابیه که به پیروان حمدون قصاب اطلاق می شده است، (متوفای سال ۲۷۱).
۳. طیفوریه که به پیروان بایزید بسطامی می گفتند. (متوفای سال ۲۶۱).
۴. جنیدیه پیروان جنید بغدادی (متوفای سال ۲۹۷).
۵. نوریه پیروان ابوالحسن نوری (متوفای سال ۲۹۵).
۶. سهیلیه پیروان سهل شوشتری (متوفای سال ۲۸۳ یا ۲۹۳).

۷. حکیمیه پیروان حکیم ترمذی (متوفای سال ۲۸۵).
 ۸. خرازیه پیروان ابوسعید خراز (متوفای سال ۲۷۷).
 ۹. خفیفیه پیروان ابو عبدالله خفیف.
 ۱۰. سیاریه پیروان ابوالعباس سیاری.
 ۱۱. حلمانیه پیروان ابو حلیمان دمشقی.
 ۱۲. فارسیه پیروان فارس دینوری (متوفای سال ۲۹۹).
- هجویری که خود از صوفیان قرن پنجم هجری (متوفای ۴۷۰) است در کتاب کشف المحجوب سلسله مشایخ صوفیه را بترتیبی که ذکر شد آورده است.

تذکرة های قرن پنجم

تا اواسط قرن پنجم تعداد صوفیان بدان حد رسیده بود که برای ضبط اسامی و شرح حال آنها دو تذکره بزرگ نوشته شد و گردآورندگان آن دو عبارت بودند از ابو عبدالرحمن سلمی متوفای سال ۴۲۱ صاحب کتاب طبقات الصوفیه و دیگری ابونعیم اصفهانی متوفای سال ۴۳۰ صاحب کتاب حلیة الاولیا.

در کنار این دو تذکره معروف کتابهایی چون اللامع فی التصوف والتعرف لمذهب التصوف و کشف المحجوب و مسالہ قشیریہ نیز حاوی شرح حال صوفیان قرون اولیه تا قرن پنجم می باشند که خود حائز اهمیت بسیارند.

۱. کشف المحجوب، ۱۶۴ و ۲۲۴.

تحولی نوین در تصوف و عرفان در قرن ششم و هفتم هجری

قرن ششم هجری را می توان با ذکر تحولی که عین القضاة همدانی تربیت یافته مکتب غزالی بوجود آورده آغاز نمود.

وی یکی از پرشورترین صوفیان بلندپرواز و عارفان سینه چاکمی است که زندگی صوفیانه اش انسان را به یاد منصور حلاج می افکند.

وی از سریدان سرسخت احمد غزالی و در نوشته هایش خود را شاگرد محمد غزالی می شمارد و می گوید: من اگرچه خواجه امام غزالی را ندیده ام شاگرد کتب او بوده ام در چنین چیزها و یقین دادم که بدین صفت بوده است^۱.

عین القضاة به سال ۹۲۴ ه در همدان چشم به جهان گشود و چنان در فراگیری علم شتاب داشت که در جوانی به مسند فتوا و تدریس رسید و در بیست و یک سالگی کتابی در علم کلام نوشت.

مطالعه آثار محمد غزالی او را چون خود به تحول درونی واداشت و ملاقات وی با احمد غزالی او را به تصوف کشانید و مصاحبت با عارف دیگری به نام برکه او را از مدرسه به خانقاه برد.

وی در کتب و مکتوبات خود به تصوف مایه های عرفانی تند

۱. نامه های عین القضاة، ج ۲، ص ۳۱۶.

بخشید که از حوصله فهم بسیاری خارج بود کتب و اشعار عین القضاة
 آکنده از آراء تند و شطحیات است از اینرو با وجود حمایتی که صوفیان
 از طرف خلفا و حکمرانان و حتی علما و عامه مردم برخوردار بودند
 و بازار تصوف رونقی بس زیاد داشت عقاید جدید و آراء تهورآمیز او
 سرانجام فقها و متکلمان را برانگیخت و مورد تکفیر قرار گرفت و به
 زندان بغداد افکنده شد و تلاش او برای تبرئه خویش حتی با نوشتن
 کتاب شکوی الغریب در زندان بغداد سودی نبخشید و وی را از
 بغداد به همدان آوردند و در همان مدرسه‌ای که تدریس می‌کرد به
 سال ۵۲۵ به دار آویختند.

عین القضاة به هنگام رفتن بالای دار پیش از سی و سه سال نداشت
 و برخی گفته‌اند بعد از سرگش جسد او را در بوریای پیچیدند و آتش زدند.
 کتابهای تمهیدات و زبدة الحقائق و یزدان شناخت و رساله‌های
 مکاتب وی که برخی به زبان عربی و برخی دیگر به فارسی شیوا
 نگارش یافته است عرفان غلیظ حلاج و شیخ اشراق را بخاطری آورد.
 شیخ احمد جام معروف به شیخ الاسلام نیز در اوائل قرن ششم
 در میان صوفیان آوازه بانند یافت و سلطان سنجر که معاصر وی بود به
 او ارادت تمام می‌ورزید.

شیوه صوفیانه شیخ جام به ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله
 انصاری شباهت داشت و از تندرویهای مخالف شرع پرهیز می‌نمود
 و او را ژنده پیل می‌نامیدند و در سال ۵۳۶ در شهر جام بخاک سپرده شد.
 وی شاعر زبردستی بود که اشعارش از عرفان و آراء صوفیه‌ای
 می‌گرفت از اشعار اوست که گفته است:

نوسید هم به باش که زندان جرعه نوش

نساگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

۱. ادب میراث صوفیه، ص ۷۲.

از نامدارترین صوفیان قرن ششم هجری شخصیت جنجالی و سرسلسله قادریه عبدالقادر گیلانی است که قبرش در بغداد قرار دارد، و بلندپروازیهای وی مشهور بین خاص و عام است.

عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ - ۴۷۱) که ابتدای حال در کسوت فقهای حنفی بود بتدریج به تصوف گرائید و در این امر شهرت بسیار یافت. یازده تن از چهل و نه فرزند این صوفی پاك باخته بعد از پدر به نشر تعالیم او همت گماردند و طریقت او را در سراسر جهان اسلام گسترش دادند.

عبدالقادر گیلانی مؤسس سلسله قادریه است که هم اکنون نیز در کشورهای عربی و اسلامی پیروان زیادی دارد. از سخنان اوست که گفت:

حلاج لغزید و کسی نبود که دست او را بگیرد و نجاتش دهد اما من هر کس را که چون حلاج بلغزد دست گیرم، صوفیان سلسله قادریه به خدمت و محبت مشهورند.

ابوالعباس احمد رفاعی نیز از صوفیان این قرن است که به سال ۵۱۲ در عراق متولد و در سال ۵۷۰ درگذشته است. وی بنیانگذار سلسله صوفیان رفاعیه است که از نظر ریاضت سریدان این طریقت گوی سبقت را از سلسله قادریه ربوده است و حلقه های ذکر و سماع این طایفه شگفت انگیز و احیاناً وحشتناک است و حالت بیخودی صوفیان رفاعی بویژه به هنگام لگدمال شدن در پیش پای شیخ طریقت دیدنی است.

از صوفیان تندرو این قرن شیخ روزبهان بقلی شیرازی است که بخاطر گفتن شطحیات زیاد شیخ شطاحش نامیده اند.

روزبهان دارای تسالیقاتی در زمینه مسائل عرفانی و مذهب تصوف است که از آن جمله عرایس البیان و عبر العاشقین است و

برخی از مؤلفات شیخ روزبهان مورد توجه مستشرقین قرار گرفته و توسط آنان انتشار یافته است.

مقامات روزبهان بقلی حاوی شرح حال شیخ شطاح است که مشحون از کرامات و احیاناً افسانه‌های خیالی و خرافی است.

روزبهان در کتاب معروف خود *عبر العاشقین عشق* را به پنج نوع تقسیم می‌کند و عالیترین نوع آن را الهی و منتهای مقامات عارفان می‌شمارد و جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را بدان راهی نمی‌شناسد و می‌گوید برای رسیدن به این مرحله عشق باید از همه انواع آن گذر کرد (عقلی، روحانی، بهیمی، طبیعی)'.^۱

روزبهان در سال ۶۰۶ درگذشت.

در اواخر قرن ششم هجری و اوائل قرن هفتم دو صوفی معروف همزمان در مصر و ایران وارث شایخ گذشته صوفیان بوده‌اند که یکی از آن دو ابن‌فارض صوفی نامدار مصر و دیگری شیخ عطار عارف و صوفی فارسی زبان نیشابور است.

ابن‌فارض (۶۳۲-۵۴۶) را دیوانی است که از میان قصاید آن قصیده تائیه کبری و قصیده تائیه صغری و قصیده خمیریه اش شهرت زیادتری دارد. در شرح حال وی گفته‌اند او را جذبه‌ای ناگهانی می‌گرفت و روزها او را از خود بیخود می‌نمود و چون به حال عادی بازمی‌گشت اشعاری املا می‌نمود و چون اشعار وی از افکار و ارادات قلبی تند برخوردار بود مدتها ترک شاعری می‌نمود تا آن حالت جذبه بازمی‌گشت و کار از سر می‌گرفت.

در سخنان ابن‌فارض رگه‌هایی از افکار تند حلول و اتحاد دیده می‌شود که شارحان اشعار وی اینگونه موارد را از باب سکر دانسته‌اند.

۱. مراجعه شود به کتاب *عبر العاشقین* با تصحیح و مقدمه پروفیسور لرین، ص

سعدالدین سعید فرغانی که یکبار قصاید استادش را به فارسی و بار دیگر به عربی شرح کرده است سکر را ناشی از محبت حق دانسته و اثر مستقیم اتصاف به محبت خالصه را چنین تعبیر کرده است:

عبد بعد از اتصاف به محبت خالصه عنان اختیار از کف داده و از قوت ذوق قادر به ضبط خویش نیست و محبان در مقام سلوک در این ورطه می افتند تا آنکه عنایت حق آنان را نجات داده به حالت صحو برگردانیده تا به توبه نائل آیند.

حالت سکر آنگونه که در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری آمده سه علامت دارد:

۱. تنگنایی که از اشتغال به خیر حاصل می شود در حالیکه عارف به تعظیم ایستاده است.

۲. در امواج شوق غوطه ور گردیده در حالیکه تمکن دائمی است.

۳. در دریای سرور غرق شده در حالیکه صبر بر او دشوار است. از آنجا که محبت الهی ساری در سالک سیار مسوجد جذبه و کشش بعین توحید است حال عبد سیار در بدایت بین صحو و محو دور می زند در این مقام سکر از احوال وارد بر سالک سیار است که عقل او را زائل نموده و منشأ اقوال و افعالی می گردد و مانند سکران اعمال و اقوال از تملک عبد خارج می شود.

جامی نیز بر اشعار ابن فارض شرحی نوشته است. گویند محی الدین عربی که معاصر ابن فارض بود به وی پیشنهاد کرد خود بر اشعارش شرحی بنویسد و وی در پاسخ گفت فتوحات مکیه تو شرح همین اشعار است.

از اکابر صوفیان این دو قرن شیخ فریدالدین عطار است که مسائل

۱. مقدمه مشارق الدرادی، شرح تأیید ابن فارض، ص ۶۸.

عرفان و تصوف را به نظم و نثر بیان کرده است و در تذکرة الاولیاء شرح حال بسیاری از صوفیان و عارفان را آورده است.

کتاب منطق الطیر عطار از شاهکارهای ادبی و عرفانی است و قریب به سی کتاب دیگر به وی نسبت داده‌اند و تاریخ تولد او را به سال ۵۱۳ و وفات وی را بین سالهای ۵۸۹ و ۵۹۷ و ۶۱۹ و ۶۲۷ و ۶۳۲ ثبت کرده‌اند جاسی قول چهارم و حاجی خلیفه نظر اخیر را ترجیح داده و برخی نیز علت فوت عطار را کشته شدن در فتنه مغول دانسته‌اند. شعرا و عارفان بعد از عطار وی را ستایش کرده‌اند و مولوی و شبستری خود را از رهروان آن عارف بزرگ دانسته‌اند. این شعر از مولوی مشهور است که گفت:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

بجز ابن فارض و عطار صوفیان نامداری نیز در قرن ششم هجری سرآمد سالکان طریق تصوف بوده‌اند که از آن جمله می‌توان شیخ نجم الدین خیوی معروف به «کبری» و شیخ مجد الدین بغدادی را نام برد. شیخ نجم الدین کبری تربیت شده و سرید شیخ روزبهان و داماد او بوده است و خود عرفا و صوفیان بلند آوازه‌ای را چون مجد الدین بغدادی و نجم الدین رازی تربیت نمود و بنیانگذار طریقه‌ای به نام کبرویه گردید.

بنه‌الدین ولد پدر مولانا رومی از دست پروردگان شیخ - نجم الدین کبری است شیخ کبری با وجود اینکه در حمله مغول از سردار مغولی امان نامه دریافت نمود ولی در کنار مردم باقی ماند و مردانه سلاح پوشید و از مردم دفاع کرد و در سال ۶۱۶ و ۶۱۷ - بقتل رسید از مؤلفات او است کتاب رساله‌های الهام الخائف و رساله - السائر الحائر الواجد.

۱. مقدمه تذکرة الاولیاء، ص ۷-۶.

وی آثار مهمی در شرح اصول تصوف از خود بجای گذاشته است که از آن جمله است: رساله فی السلوک، رساله الطریق، هدایة الطالبین و سه رساله نیز بفارسی نوشته است که شهرت دارد به نامهای: آداب- المریدین، مکینه الصالحین، وصول الی الله. از وی اشعاری نیز به فارسی باز مانده است.

سلسله کبرویه را فریتز مایر در مقدمه آلمانی کتاب فوایح الجمال و بدیع الزمان فروزانفر در شرح احوال عطار نیشابودی و نیز در طرائق الحقائق به تفصیل بیان نموده اند و برخی شیخ عطار را نیز از تربیت- یافتگان شیخ کبری دانسته اند.

شیخ مجدالدین بغدادی که گویا از شاگردان شیخ کبری بوده و تقریباً همزمان (۶۱۶) با شیخ خود بقتل رسیده است و از وی چند مکتوب حاوی اصول عرفانی و آداب تصوف و مراتب سیروسلوک و حالات و مقامات سالک و رساله‌ای به نام سفر که موضوع آن سفر خواص از عالم خاکی به عالم ملکوت است بجای مانده است.

از دیگر مشایخ صوفیه این دو قرن شیخ نجم الدین ابوبکر- عبداله بن محمدرازی است که شهرت به دایه داشته است.

وی صاحب کتابهای معروفی چون مرصاد العباد، رساله الطیر و رساله العشق است که به فارسی شیوا برشته تحریر درآورده است و وی در سال ۶۵۴ درگذشته است.

در اوایل قرن هفتم صوفی بلند آوازه نیز در بغداد می زیسته است که در عرفان و تصوف شهرتی بسزا یافته است وی شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی است که کتاب عواید المعادف از آثار ارزنده او است و شیخ سعدی نیز از سریدان وی بوده است.

این سهروردی عارف و صوفی که متوفای سال ۶۳۲ است غیر از

۱ و ۲. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۱۹۲.

سهروردی معروف به شیخ اشراق است که فیلسوف مقتول در حلب به سال ۵۸۱ بوده است.

سهروردی در زمان خود شیخ المشایخ صوفیه محسوب می شده و خانقاه وی در بغداد مورد توجه خاص و عامه مردم و سلاطین و خلفا بوده است و او بنیانگذار فرقه سهروردیه است.

اوحدالدین کرمانی نیز همزمان با شیخ سهروردی عارف می- زیسته است که ظاهراً چندان مورد احترام شیخ نبوده است وی از جانب مستنصر خلیفه عباسی در خانقاه و رباط مرزبانیه سمت شیخی داشته است.

می گویند وی طریقه خاصی در زمینه عشق به ظاهر داشته است که از طرف مشایخ زمانش مورد انکار بوده است و به همین دلیل شمس تبریزی در این باره وی را مورد سرزنش قرار داده است.

در قرن ششم و هفتم مغرب نیز از تصوف اشراق گروید و شیخ ابومدین مغربی اندلسی که سلسله طریقتش به شیخ عبدالقادر گیلانی متصل می شد در این سرزمین به نشر مذهب تصوف و تربیت سالکان عارف پرداخت که محی الدین عربی طائی اندلسی یکی از شاگردان مبرز وی بحساب آمده است.

به گفته استاد شهید مطهری عرفان اسلامی که از بدو ظهور قرن بقرن تکامل یافت و در هر قرنی عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند در قرن هفتم بدست محی الدین عربی جهش پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید و محی الدین عربی عرفان را در مرحله جدیدی کرد که تا آن زمان سابقه نداشته است و در حقیقت بخش علمی و نظری و فلسفی عرفان بوسیله او بنیانگذاری شد و عرفای

۱. نفحات الانس، جاسی، ص ۴۶۵.

بعد از وی از آثار او بهره‌مند گردیدند^۱.

محمی الدین عربی را برخی ولی کامل و جمعی قطب الاقطاب و عده‌ای هم تکفیر کرده‌اند و سمیت الدین نامیده‌اند بالغ بر نهصد کتاب به وی نسبت داده شده است^۲.

بزرگترین کتاب ابن عربی فتوحات مکیه است، که چون دائرة المعارفی مسائل عرفانی را شرح داده است و کتاب فصوص الحکم او پیچیده‌ترین متن عرفانی است که شرح‌های زیادی بر آن نوشته‌اند تألیفات محمی الدین را تا دویست جلد احصاء نموده‌اند که در حدود سی جلد آن بچاپ رسیده است.

بسیاری از نوشته‌های ابن عربی جز بر معدودی نامفهوم و شگفت‌انگیز و احیاناً کفرآمیز بنظر می‌رسد معراجیات و مکاشفات او که در فتوحات مکیه از آن سخن گفته است و نیز دقایق عرفانی که در فصوص الحکم آورده است موجب تکفیر وی را فراهم نموده است.

سال وفات محمی الدین را ۶۳۸ دانسته‌اند بدین ترتیب وی از عارفانی است که دو قرن ششم و هفتم را بهم پیوسته است و سلسله وی از طریق استادش به قادریه می‌رسد.

در نیمه دوم قرن هفتم چهره جلال الدین بلخی روسی معروف به مولوی (متوفای سال ۶۸۸) بیش از هر عارفی جلوه دارد و کتاب مثنوی او شهرت جهانی یافته است و شرح‌های متعددی به عربی و فارسی و ترکی بر آن نوشته‌اند.

مولوی در ابتدای حال چون عالمان به کار تحقیق و تعلیم می‌پرداخته است و از آن هنگام که با شمس تبریزی عارف معروف زمانش ملاقات و خلوت نمود (۶۴۲) تحولی عمیق در او بوجود آمد.

۱. آشنائی با علوم اسلامی، ۲۱۷.

۲. مقدمه آقای ویلیام چیتیک، بر نقد النصوص جامی، ص ۴.

و به سوی وی مجذوب گردید و ترک همه چیز و همه کس کرد و به راه سلوک افتاد.

دیوان غزل مولانا نام شمس را به خود گرفته است و همواره یاد وی در مضامین اشعارش او را به سوز و گداز واداشته است. اشعار مولانا هم حکمت و فلسفه است و هم عرفان و سیر و سلوک صوفیانه و هم لهیب عشق سوزان جذبه و سکر و هم اخلاق مستند به قرآن و حدیث.

تمثیلات مولوی در بیان دقیقترین مسائل عرفانی و اخلاقی هر باریک بینی را بشگفتی و او می دارد در عظمت آثار مولانا کافی است که صدها محقق و عارف والا مقام عمر خویش را بر سر تفسیر و شرح گفته های او نهاده اند.

صدرالدین محمد قونوی متوفای سال ۶۷۲ شاگرد و مرید و شارح کتاب محی الدین عربی است و معاصر مولانا بوده است و بزرگترین اثر قونوی مفتاح الغیب و نصوص و فکوک است. سرسلسله شاذلیه ابوالحسن شاذلی متوفی ۶۵۶ نیز در این قرن بسر می برده و بجز ایشان در قرن ششم و هفتم که اوج عرفان و تصوف است صوفیان و عارفانی بنام زندگی می کرده اند که ما به جهت اختصار بدانچه آوردیم اکتفا کردیم و مطالعه و تحقیق بیشتر را به مطولات ارجاع دادیم.

۱. اخیراً کتاب بسیار قطوری در چهار مجلد در زمینه اشرف الایمان مشنوی مولانا به نام از دنیا بدریا به اهتمام استاد محمدتقی جعفری منتشر شده است.

اعتدال در صوفیان قرنهای هشتم و نهم هجری

یکی از مشکلات طبقه‌بندی زمانی تحولات تاریخی - مخصوصاً اگر این طبقه‌بندی بصورت مقاطع قرن باشد - رابطهای تاریخی است که گاه دو قرن را بهم می‌پیوندد، در حالیکه نمی‌توان قهرمان این رابطه را در یک مقطع تاریخی مشخص قرار داد.

بعنوان مثال شیخ نورالدین، ابو محمد عبدالرحمن بن محمد اسفراینی متولد سال ۶۳۹ را که در سال ۷۱۷ از دنیا رفته است مشکل بتوان از مشایخ قرن هفتم یا هشتم دانست در حالیکه موقعیت شیخ اسفراینی در تحولات تصوف در حدی است که نمی‌توان از ذکر آن صرف‌نظر کرد. به این علت است که ما ناگزیر شرح تحولات قرن هشتم و نهم تصوف را با نام اسفراینی آغاز می‌نمائیم.

یکی از خصوصیات تصوف در قرنهای ششم و هفتم توجه فوق‌العاده مشایخ صوفیه به بعد نظری و عرفانی است و این گرایش با نوعی تندروی و رقت و ظرافت غیر قابل وصفی همراه بوده است که مشرب عرفانی ابن فارض و محی‌الدین عربی و مولانا از نمونه‌های این تحول عمیق می‌باشد.

ولی این بدان معنی نیست که تصوف زاهدانه و عملی و سنتی بفراموشی سپرده شده و خانقاه‌نشینی و سماع و آداب ذکر خفی و نظایر

آن جای خود را به عرفان نظری و مکاشفات و رموز بیخودی داده باشد.
اسفراینی نمونه صوفیانی است که درعین باریک اندیشی و غور
در اسرار مکاشفات عرفانی طریقت سنتی تصوف را آنگونه که از شاخ
گذشته به او رسیده است همچنان حفظ کرده است.

اسفراینی در خانقاه منسوب به شیخ ابوبکر کتانی واقع در روستای
کسرق از توابع اسفراین ولادت یافته^۱ نخستین تعلیم ذکر را از پورحسین
نماینده شیخ احمد گورپانی که شیخ صوفیان آن خطه بود آموخت.
شیخ احمد گورپانی (متوفی ۶۶۷) طریق تصوف را از شیخ علی لالا
(متوفی ۶۴۲) و او نیز از شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ نجم الدین
کبری اخذ نمود.

اسفراینی در رساله خلوت نشینی از شیخ نجم الدین کبری بعنوان
شیخ بزرگ بسیار نام می برد و در کتاب کاشف الاسرار نیز از شیخ مجدالدین
بغدادی به شیخ و سلطان تعبیر می کند.

قشاشی^۲ اسفراینی را مؤسس ذکر سه ضربی می شمارد که از آداب
خاص خلوت نشینی صوفیان آن زمان بوده است.

به روایت علاءالدوله سمنانی در تذکرة المشایخ اسفراینی خرّقه
تبرک را از دست شیخ رشیدالدین ابوعبدالله محمد بن ابی القاسم المتری
دریافت کرده است و او هم بنوبه خود از دست شیخ شهاب الدین سهروردی
متوفی ۶۳۲ گرفته است.

شیوه صوفیانه اسفراینی مانند نجم الدین کبری بر پایه هشت اصل
و نهایتاً بر اساس ذکر و خلوت استوار بوده است و هنر تعبیر با و ابواب
خلوت که عبارت از تفسیر رؤیاها و حالات روحانی مردان بوده شهرتی
بسیار داشته است.

۱. مقدمه کاشف الاسرار اسفراینی، ص ۹.

۲. به السوط المجید، چاپ حیدرآباد، ص ۱۵۵ مراجعه نمود.

بین اسفرائینی و شیخ علاءالدوله سمانی که خود از مشایخ عرفان بوده است ملاقاتها و مکاتباتی صورت گرفته است که در این مکتوبها به اصل بهره‌گیری از این نوع روان‌شناسی تأکید شده است^۱.

اسفرائینی در کتاب *کیفیه التسلک و الاجلاس فی الخلوۃ* بطور مشروح در زمینه سیر و سلوک، سلوک و خلوت‌نشینی بحث می‌کند و در این کتاب که به زبان فارسی تحریر یافته است^۲ طی هشت فصل بترتیب مسائل زیر را مورد بحث قرار داده است:

۱. فضیلت انسان و مقام معنوی و روحانی او در کائنات.
۲. حقیقت آفرینش انسان و هدف از این خلقت الهی.
۳. روش سیر و سلوک صوفیه و قواعد و اصول مذهب آنان.
۴. کیفیت تحصیل جمع بودن حواس و مشاعر به هنگام سلوک ربانی.

۵. آداب ذکرهای خفی و مجلی و تقسیم‌بندی آنها.
 ۶. فضیلت کسانی که به خدمت صوفیان همت می‌گمارند.
 ۷. پاسخ منکرین و دشمنان صوفیان.
 ۸. پاسخ کسانی که از فائده ترک دنیا سؤال می‌کنند.
- به عقیده اسفرائینی شرط رسیدن به مقام شیخ یا ولی در تصوف آن است که طریقت را از راه تلقین ذکر مشایخ و حقیقت را از راه السیر فی الله و فنا فی الله بیابان برده باشد.

اسفرائینی در عصر خود نقش سیاسی هم داشته است ارغوان‌خان مغولی با او مخالفت می‌ورزید ولی وزراء و سلاطین مسلمان زمان مانند

۱. پاسخ به چند پرسش از اسفرائینی، کاشف‌الامرار اسفرائینی، ص ۷-۱-۶۹.
۲. این رساله بضمیمه پاسخ و پرسشهای اسفرائینی و کتاب *کاشف‌الامرار* توسط مستشرق هرمان لندلت با همکاری دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل انتشار یافته است.

سعدالدین ساوجی (متوفی ۷۱۱) باوی روابط حسنه داشتند.
شیخ علاءالدین سمنانی متوفی ۷۳۷ که از شاگردان اسفراینی
محسوب می‌شد در تصوف عملی شهره‌زمان بوده و حتی خانهای مغول
را به خانقاه می‌کشانید. درباره چله‌نشینی وی گویند بیش از دویست و
هفتاد اربعین گرفت.

سمنانی در بعد نظری از افراط بدور بود و مشربهای عرفانی مانند
مسلك محی‌الدین عربی را نمی‌ستود. جاسی در نفحات الانس مکاتبات
شیخ عبدالرزاق کاشانی را با سمنانی در این زمینه نقل کرده است.^۱
شیخ علی‌رغم رویه صوفیانه دارای تفکر سیاسی-اجتماعی نیز
بوده است. او که در ابتدای جوانی ملازم اسرا و خانهای مغول بوده
در اواخر عمر اظهار تأسف می‌کرده که با ترك ملازمت اسرا دستش
از رسیدگی به کار ستمدیدگان کوتاه شده است.

مکتب عرفان نظری قرن هفتم هرگز با شهرت اسفراینی و شیخ
سمنانی متروک نگردید و توسط برخی از شاگردان این مکتب احیا و
بازسازی شد.

عبدالرزاق کاشانی متوفی سال ۷۳۵ از عرفای بنام قرن هشتم
با شرحی که بر فصوص‌الحکم و منازل‌العائزین نوشت در حقیقت جان
تازدای بر عرفان تند قرن هفتم دسید و وی همواره در برابر روش سمنانی
در تصوف و عرفان از مکتب محی‌الدین عربی دفاع می‌کرده است.
به نقل دوضات‌الجنات شهید ثانی از فقهای بنام عصر وی از
عبدالرزاق کاشانی بویژه از کتاب معروف وی در تأویل آیات، حجه-
فراوان کرده است.^۲

عبدالرزاق کاشانی رساله دیگری دارد که در آن اصطلاحات

۱. نفحات الانس، ص ۴۹۰-۴۸۲.

۲. دوضات‌الجنات، ج ۴، ص ۱۹۷.

صوفیہ رابتفصیل بیان نموده است^۱.

شیخ محمود شبستری صاحب اثر منظوم عرفانی گلشن داذ و سید حیدر علی مؤلف کتاب جامع الاسرار و عبدالکریم جبلی صاحب کتاب معروف الانسان الکامل از عرفای بنام قرن هشتم و از پیروان عرفان و تصوف نظری و حاسی مکتب محی الدین عربی بوده اند.

در آغاز قرن نهم ظهور مشہورترین چہرہ تصوف سید نعمۃ اللہ ولی کرمانی تحول جدیدی بہ تصوف بخشید او کہ بنیانگذار یکی از معروفترین سلسلہ ہای تصوف (نعمۃ اللہی) بود بدلیل طول عمرش (۹۵ سال) در دوسوم از قرن هشتم و ثلث اول قرن نهم می زیستہ است و نفوذ زیادی در صوفیان زمان خویش داشتہ است.

دوران تاتار و مغول در سراسر جہان اسلام (ایران، ہند، ترکستان، شام، روم، مصر، عراق، افریقا) دوران شکوفائی تصوف بودہ است و صوفیہ و فتیان و قلندران و در رأس آنها مشایخ صوفیہ ہموارہ مورد تکریم مسلمانان و حکام بودہ اند و نسبت صحبت و اسناد خرقہ مشایخ صوفیہ مانند سلسلہ اجازات حدیث بسیار با اہمیت تلقی می شدہ است و بہ ہمین دلیل بود کہ سلسلہ نعمۃ اللہی در کمترین مدت انتشار یافت و شاہ نعمۃ اللہ خود در اواخر عمر ساکن ماہان کرمان شد ولی آوازہ اش تا اقصی نقاط ہند پیش رفت چنانکہ امروز نیز از مشہورترین سلسلہ ہای تصوف بشمار می رود.

وی بہ ریاضت و خلوت نشینی اہمیت فوق العادہ قائل بودہ و در عین حال از نظر عرفان نظری نیز اشعار بسیاری سرودہ است کہ مشتمل بر مسائل عرفانی ظریفی می باشد.

سلسلہ نعمۃ اللہی برخلاف سلسلہ بکتاشیہ منسوب بہ حاجی بکتاش ولی متوفی ۷۳۸ کہ بہ نوعی مسامحہ در ظواہر شرع قائل

۱. همان منبع، ص ۱۹۸.

بودند نسبت به امور شرع پایبند بوده‌اند.
 در اوایل قرن هشتم سلسله قلندریه نیز رونق گرفت و در خراسان
 و هند و برخی از بلاد عرب شهرت بسزا یافت.
 قلندریه معمولاً موی سر و صورت را می‌تراشیدند و دلقی از
 پشم سبز برتن می‌کردند و پیروان این سلسله را دنباله‌رو سلسله
 ملامتیه دانسته‌اند و ملامتیه بیشتر در قرنهای سوم و چهارم شهرت
 داشته‌اند و بطوریکه عواید المعارف نقل می‌کند ملامتیه در طریقت
 خود به اخلاص اهمیت بیشتری می‌دادند و از اینرو سالک را برای
 بدگمانی در حق نفس و اجتناب از ریا به کارهای منکر و اسی داشتند.
 محی‌الدین عربی اینان را کاملان اهل طریقت می‌نامد^۲ و بسیاری
 از عرفا و صوفیان بنام مانند ابو حفص نیشابوری و حمدون قصار و ابو عثمان
 حیری و شبلی و بایزید بسطامی به این فرقه انتساب دارند.
 ابو عبد الرحمن سلمی با تألیف کتاب رساله الملامتیه اصول شیوه‌های
 ملامتیه را تدوین نمود و وی نیز مانند محی‌الدین عربی این فرقه را
 بسیار ستوده است.

از میان عرفای قرن هشتم و نهم صائِن الدین علی بن ترکه خصوصیتی
 قابل ذکر دارد وی که در اواخر قرن هشتم هجری در اصفهان چشم
 به جهان گشود در زادگاه خویش و سمرقند به کسب علوم و معارف
 الهی پرداخت و به تألیف متجاوز از شصت کتاب و رساله دست یافت
 و در سال ۸۳۵ یا ۸۳۶ در زادگاه خود بدرود حیات گفت.^۳
 این ترکه از بانیان تلقین فلسفه مشاء و فلسفه اشراق می‌باشد
 و اثر معروف وی بنام تمهید القواعد که بصورت کتاب درسی عرفان

۱. به عواید المعارف ص ۵۵-۵۴ مراجعه شود.

۲. فتوحات مکیه، ج ۱۲، ص ۴۶.

۳. مقدمه تمهید القواعد، ص ۶.

درآمده است شهرتی بسزا دارد.

کتاب تمهید القواعد شرح «رساله قواعد التوحید» تألیف ابو حامد محمد اصفهانی است که در زمان خویش به علم توحید و تصوف شهرت داشته است.

ابن ترکه در تمهید القواعد، قواعد توحید را مبتنی بر اصل اساسی وحدت حقیقی وجود و اعتباری بودن کثرات و تعیین حق به نفس ذات می‌داند. و تعیین اول را که جامع بین واحدیت و احدیت است منشأ همه تعینات می‌شمارد و تنها راه کمال انسان را در انحلال عقود و حصول اطلاق حقیقی وجود می‌داند و حقیقت انسانی را بدلیل سعه وجودی آن جامع و محیط بر بحرین: بحر اسماء الهیه و بحر حقائق کونیه می‌شناسد که توان مراتب را دارد و مراقبت و مواظبت نفس را نزدیکترین راه وصول این مرتبه می‌شمارد.

ابن ترکه ریاضتهای پرشقت را در طریق تصوف مذموم می‌داند و معتقد است اصول تصوف باید مبتنی بر طریق تعلیم برهانی باشد زیرا کشف و فکر از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و فرق آن دو فقط در شدت و ضعف دریافت است.

بنابراین هر چیزی که در طریق کشف مانع شمرده می‌شود در طریق تعلیم نظری نیز مانع است و نه همین دلیل تزکیه و تصفیه باطن حتی در طریق نظر استدلالی هم معتبر و شرط است و کشف هم مانند نظر موازین و قواعد خاص دارد که باید سالک طریق تصوف آن را مراعات کند.

ابن ترکه در قسمت پایانی تمهید القواعد می‌گوید اصحاب مجاهدت و سلوک باید ملکه علوم و معارف نظری را کسب کنند و هرگاه در سلوک به تحجیر افتادند با آن ملکه راه را استکشاف نمایند و اما آنها که شیخ مسلک و مرشد طریق دارند قفلها در دست او است و اقبال و

و احوال و افعال او بدست وی است هر سالکی منزلی و مقامی دارد
بر حسب وقت و استعدادش^۱.

در تصوف نظری قرن نهم باید از مولانا عبدالرحمن عمادالدین
معروف به نورالدین جامی متوفی ۸۹۸ نامی برد، زیرا که وی از شارحان
و مروجان مرام محی الدین عربی است و خود صوفی نامداری است که
زندگی صوفیانه مشایخ تصوف را نیز احیا کرده است.

گرچه جامی در شرح آراء ابن عربی از محمد بن اسحاق قونوی
و سعید الدین سعید فرغانی و مؤید الدین جندی و ابوالغنائم ملا
عبدالرزاق کاشانی و داود بن محمود قیصری پیروی می کند ولی بیشتر در
این وادی صعب العبور به صدرالدین رومی قونوی استناد می جوید و در
نقد النصوص در شرح نقش الفصوص که تلخیص فصوص الحکم ابن
عربی است وی را بزرگترین شاگرد مکتب ابن عربی می شمارد شرحی
که جامی بر لمعات نوشته تسلط وی را بر مبانی عرفان و خبرگی او را
نسبت به ریزه کاریها و مشکلات تصوف آشکار می سازد.

به روایت عبدالغفور لاری که از شاگردان جامی است و شرح حال
وی را به تفصیل نقل کرده است^۲ وی از پیروان طریقه نقشبندیه بوده
است و استاد و سرشد او سعد الدین کاشغری متوفی ۸۶۰ و با دو واسطه
سرید مؤسس طریقه نقشبندیه خواجه بهاء الدین محمد بن محمد نقشبند
بخاری متوفی ۷۹۱ بوده است^۳.

جامی از این اصل که جز از یک شیخ خرّقه را ستدن روا نباشد
پیروی می کرده است^۴. و به همین دلیل خرّقه از خواجه سعد الدین

۱. تمهید القواعد، ابن ترکه، ص ۲۷۴-۲۱۱.

۲. تکمله نفحات الانس شرح حال جامی.

۳. نفحات الانس، ص ۴۰۳.

۴. همان منبع، ص ۵۶۱.

داشت و ذکر از خواجه احرار (نصیرالدین عبداللہ متوفی ۸۹۵) ۱.
 جاسی در تصوف و سیر و سلوک بجز تذکرہ معروف رسائی در
 طریق صوفیان و طریق خواجگان و پاس انفاس و طریق توجہ خواجہ ہا
 و شرایط ذکر و طریق نقشبندیہ نوشتہ و رسالہ ای نیز در شرح معنی
 لا الہ الا اللہ بہ نام رسالہ تہلیلہ برشتہ تحریر در آورده است. و همچنین
 در عرفان کتابہای: لوایح و لوامع و اشعہ اللمعات و نقد النصوص و شرح
 الفصوص جاسی از شہرت برخوردار است و این مسئلہ جالب توجہ و
 حاکی از مسلک عرفانی جاسی است کہ نقد النصوص اولین اثر عرفانی
 جاسی و شرح الفصوص آخرین اثر مهم وی ہر دو شرحی بر آراء و مذہب
 عرفانی ابن عربی است ۲.

شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی متوفی اواخر قرن نہم ہجری
 شارح گلشن داذ شیخ محمود شبستری و معاصر میر صدرالدین دشتکی
 و علامہ دوانی است. ۴

قاضی نور اللہ در مجالس المؤمنین از وی بہ احترام یاد می کند و
 او سرید سید محمد نوربخش و او سرید ابن فہد حلی فقیہ معروف شیعی
 بودہ است.

شمس الدین لاهیجی خود سلسلہ فقر خویش را مستند بہ سید
 محمد نوربخش می کند و از طریق وی فرقہ خویش را بہ معروف کرخی
 می رساند ۳.

شرح گلشن داذ لاهیجی از متون عالی عرفانی است و وی تألیف
 این کتاب را در سال ۸۷۷ ہجری آغاز کردہ است.

۱. همان منبع، ص ۴۱۳-۴۱۶. شرح حال خواجه احرار.

۲. مقدمہ ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جاسی، ص ۲۵.

۳. شرح گلشن داذ لاهیجی، ص ۶۹۸.

دوران افتراق عرفان نظری از تصوف رسمی قرنهای دهم به بعد

بی شک پیمودن راه طریقت و طی کردن مقامات و رسیدن به حالات و یافتن بیخودی و مستغرق شدن در بحر توحید و فنا احتیاج به علم توحید و عرفان نظری دارد چنانکه از نظر عملی نیز ریاضتها و مراقبتهای طولانی و مراسم عملی دشوار و صعب العبوری را طلب می کند. صوفی بدون این دو بال هرگز قادر به پرواز در وادی مکاشفات نخواهد بود.

همانطوری که در مباحث گذشته گفتیم تصوف در قرون اولیه بیشتر بر عمل تکیه داشت تا نظر و بتدریج با بسط نظری و مسائل دقیق و پیچیده علم توحید عمیقتر و گسترش بیشتری یافت تا آنجا که گاه بعد نظری به جنبه های عملی تصوف فزونی گرفت و اوج این تحول را در قرنهای پنجم و ششم مورد مطالعه قرار دادیم.

ولی از قرن دهم دشواریهای علمی و عملی این راه موجب گردید هر دو تضعیف شود و راههای میانبری برای رسیدن به آنچه سالک صوفی می طلبد انتخاب گردد.

بعنوان مثال می توان از سماع و رقص بعنوان راه میانبر آسان برای رسیدن صوفی به بیخودی که تحصیل آن با نظر و عمل بسیار

دشوار می باشد نام برد. هجویری در کشف المحجوب می نویسد: قومی را دیدم که می پنداشتند تصوف جز رقص چیز دیگری نیست.

بیشک سماع و رقص اختصاص به صوفیان دوره های بعد نداشته و از قرن سوم و چهارم مسئله سماع در میان صوفیه مطرح بوده است و نمونه هایی از آن را می توان در شرح حال صوفیان نخستین در تذکره هایی چون تذکره الاولیاء و نفحات الانس مطالعه کرد.

سماع حرکتی پرشور بود که صوفیه از آن برای تحریک و نیل به حالت بیخودی استفاده می کردند و صوفی از این طریق حالت قبض و ملال را از خود دور می کرد.

صوفیان دوره های قرن ششم و هفتم در امر سماع متفاوت بودند غزالی در آن توقف داشت و شیخ ابوسعید ابوالخیر بدان تأکید می ورزید.

کسب حالات مطلوب برای صوفی از طریق سماع و رقص و قوالی امری ساده بود و از اینرو گاه در ضمن این عمل بسیاری جان خود را از دست می دادند.

همین عامل بود که صوفی را به مجالس سماع و رقص و قوالی می کشانید و در این مجالس ترانه های عاشقانه و عارفانه همراه با ساز یا بدون آن خوانده می شد و صوفیان دور قوال و مغنی حلقه می زدند و خاموش و آرام سر به گریبان برده نفسها را در سینه ها حبس می کردند و با سکون و سکوت زمینه شور و هیجان طوفانی را بر خود فراهم می آوردند نخست حالت وجد و سپس نعره صوفیانه آنها را به رقصهای تند و امی داشت و بدین ترتیب همه حاضران به پایکوبی و دست افشانی برمی خاستند گاه کسانی بودند که چنان تحریک می شدند که خرقة خویش پاره می کردند و گاه جان خویش از دست می دادند.

۱. کشف المحجوب، ص ۴۱۶.

مورخینی مانند ابن خلکان نمونه‌هایی از آن را نقل کرده‌اند.^۱
وجد و سماع و رقص صوفیه گاه اسرا و سلاطین را نیز به مجالس
آنها می‌کشانید چنانکه مستنجد خلیفه عباسی در مراسم عروسی خود از
رقص و سماع صوفیه بهره برد و هنگامیکه یک تن از صوفیان در
سماع بیخود شد و در مجلس جان داد خلیفه بر وی گریست و صوفیان
تا صبح گرد جنازه او رقص کردند.^۲

رقص و سماع نزد برخی از سلسله‌های صوفیه مانند مولویه
اهمیت فوق‌العاده داشت. می‌گویند خود مولانا گاه در کوچه و بازار
هم با اصحاب خود به رقص درسی آمد و گاه جنازه محبوبان خود را با
رقص و دف تشییع می‌کرد.

افراط در بهره‌گیری از حالت‌های غیرعادی و از وسائل غیرطبیعی
برخی از صوفیان را تا آنجا کشانید که استفاده از چرس و بنگ و مواد
سکرانگیز را تجویز نمودند و بعضی از معتدلین آنها مانند شاذلیه در
تحریک به صرف قهوه بسنده کردند.^۳

بدین ترتیب صوفیان برای سیر و سلوک مقامات و رسیدن به حالات
و شهود عرفانی و حتی آخرین مراحل صوفیانه نیازی به تحمل شدائد
کسب علوم و معارف نظری و یا ریاضتها و خلوت‌های طولانی نمی‌دیدند
و راه را با طی مراسم تشریفاتی و آداب و رسوم خاص نزدیکتر و آسانتر
می‌نمودند.

بیشک عوامل و زمینه‌های مختلفی نیز در این تحول مؤثر بوده
است که ما به جهت اختصار از توضیح آنها چشم می‌پوشیم و بدینجهت
آن می‌نگریم که چگونه با جدا شدن بعد نظری و عرفانی از صوف

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۹۵.

۲. مرآة الزمان، ص ۲۶۷.

۳. ارزش میراث صوفیه، ص ۹۴.

ایین سلوک بصورت تصوف رسمی و در قالب آداب و ظواهر و احیاناً بدعتها ظاهر شده است.

عارف و متفکر فقید شهید مطهری می گوید:

از این به بعد بنظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می کند تا این تاریخ (تا پایان قرن نهم) شخصیت‌های علمی و فرهنگی عرفان همه جزء سلاسل رسمی تصوفند و اقطاب صوفیه شخصیت‌های بزرگ فرهنگی و عرفانی محسوب می شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می شود: اولاً دیگر اقطاب متصوفه همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند ندارند، شاید نتوان گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق در آداب و ظواهر و احیاناً بدعت‌هایی که ایجاد کرده است می شود^۱.

با بوجود آمدن عارفان غیر صوفی و صوفیان غیر عارف دو جریان متفاوت از دل عرفان و تصوف برخاست و هر کدام در ادامه راهش تلطیف و یا پیراهه‌هایی به خود گرفت که بطور اجمال در اینجا به شرح آن می پردازیم.

۱. عرفای غیر صوفی

قرنهای دهم و یازدهم هجری شاهد ظهور عارفانی است که حتی با تصوف رسمی نیز سرستیز داشته‌اند و گاه در میان این عارفان کسانی دیده می شوند که در تندترین مسلک‌های عرفانی نیز تخصص دارند و مشابه آنها هرگز در میان متصوفه رسمی پیدا نمی شود^۲.

بدین ترتیب در ایران عرفان به آغوش فلسفه باز می گردد و به همت متفکران عارفی چون صدرالمتألهین شیرازی متوفی ۱۰۵۰

۱ و ۲. آشنائی با علوم اسلامی، شهید مطهری، ص ۲۲۳.

براساس تلفیق فلسفه مشاء و فلسفه اشراق، حالت وفاق و حتی مزجی بین عرفان و فلسفه بوجود می آید.

بی شک صدرالمتألهین بیش از متصوفه رسمی بر دقایق عرفان و رموز مکتب محی الدین مسلط بوده است و کتب وی آکنده از مباحث عرفانی و تجلیل از عارفانی چون محی الدین عربی است. در حقیقت صدرالمتألهین شیرازی به مکتب عرفان نظری محی الدین شکل فلسفی داد و جریان آن را به یک جریان کلیتر و گسترده تر تبدیل نمود و به آن دوام علمی و عقلی بخشید.

آراء عرفانی صدرالمتألهین در زمینه های مختلف چون روحی بر کالبد قواعد فلسفی وی حاکم است و در تماسی کتابهای وی بطور کاملاً واضحی متجلی می باشد، صدرالمتألهین نه تنها عرفان و فلسفه را به یک جریان نظری تبدیل کرد، بین آن دو و شرع نیز توفیق و التیام بخشید.

ملا محسن فیض کاشانی شاگرد متبحر صدرالمتألهین شیرازی متوفی ۱۰۹۱ نیز که از عارفان بنام زمان خویش است به پیروی از استادش این راه را پیمود و سعی نمود با تلخیص و تکمیل و تصفیه سلوک عملی برخی از عارفان صوفی مسلک گذشته حتی قواعد سیرو سلوک را از قید و بند عادات و رسوم ظاهری تصوف برهاند.

کتاب *المحجة البيضاء* که تهذیب *احیاء علوم الدین* غزالی است مبین نوعی سلوک عرفانی است که با تصوف در هدف موافق ولی در راه و طریق با آن متفاوت است زیرا زیربنای سیرو سلوک در مسلک فیض کاشانی براساس موازین شریعت و مستخذ از منابع شرع می باشد.

قاضی ابوسعید قمی شاگرد ملا محسن فیض نیز از رِعروان طریقه عرفانی ملا صدرا است و «اربعینات» او شاهکاری از تلفیق عرفان و فلسفه و شرع است و «روح الصلوة» وی بیانگر نمونه عارف متشرع

و فیلسوف سالک می باشد^۱.

صدرالمتألهین و شاگردانش را نمی توان نخستین عارفان غیر صوفی نامید زیرا قبل از آنها نیز در اعصار گذشته چنین کسانی بوده اند که علم توحید را با سلوک شرعی توأم کرده و از بیراهه رویهای صوفیانه بدور بوده اند.

در قرن دهم هجری شاید بتوان شیخ بهائی متوفای ۱۰۳۰ و میر-ابوالقاسم میرفندرسکی متوفای ۱۰۵۰ و میرداماد متوفی ۱۰۴۱ را مؤسس و شارح مکتب جدید عرفان منهای تصوف رسمی دانست.

در سال ۹۹۸ یعنی سالهای پایانی قرن دهم پایتخت ایران با موافقت شاه عباس به اصفهان انتقال یافت و حوزه علمیه اصفهان مرکز اساتید بزرگ فقه و حدیث و تفسیر و کلام گردید و در این میان حضور اساتید بزرگ عرفان و فلسفه چون شیخ بهائی و میرداماد و میرفندرسکی برشکوه این مرکز علمی افزود و صدرالمتألهین را برای کسب فیض از مکتب این بزرگان از شیراز به اصفهان کشانید.

رشد و تکمیل مکتب عرفانی منهای تصوف رسمی در زمان صفویه به اوج خود رسید بدون آنکه صفویه نقشی در این روند فکری داشته باشند.

این فیلسوفان و عارفان متبحر مانند همه عرفا به نوعی وحدت وجود قائل بودند ولی برخلاف بسیاری از صوفیان از هر نوع مخالفت با نصوص قرآنی پرهیز داشتند.

بعنوان مثال: شیخ بهائی و میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و فیض کاشانی و قاضی ابوسعید قمی جمله شیخ محمود شبستری را می ستودند ولی هرگز چنین سخن نمی گفتند:

چو اشیاء اند هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر

۱. به «روضات الجنات»، ج ۴، ص ۱۱ مراجعه شود.

وجود آنجا که باشد محض خیر است اگر شری است دروی آن زغیر است
 زیرا مفهوم کلام شبستری در دنباله این اشعار آن است که
 بت پرست آگاه به وجود بت، موحد است و موحد نا آگاه به بت مسلمان نیست!
 ملاحظه را بعنوان نمونه بارز مکتب عرفانی جدید هرگز به پیر
 طریقت یا مرشد یا خضر سیروسلوک اعتقاد نداشت و هرگز درباره کسی
 این چنین سخن نگفت:

کعبه من کنشت من دوزخ من بهشت من

مونس روزگار من شمس من و خدای من
 صدر المتألهین و همفکران و همسلکان قبل و بعد او هرگز مانند برخی
 از صوفیه که وی آنان را نادان می خواند انجام وظائف شرعی را تا
 آخر عمر بعد از رسیدن به مرتبه کمال بیهوده و یا غیر لازم نمی شمرد
 و صریحاً می گفت کسی که بدلیل کامل بودن از انجام وظائف شرعی
 خودداری کند کافر است و مدعیان قطبیت را که مدعی رابطه مستقیم
 با خدا بودند مشرک می دانست ولی در عین حال اثر پیرو قطب به دور
 از ریا و جاه طلبی را در تزکیه و تربیت سلوکی می پذیرفت و رابطه
 مستقیم آنها با خدا که صدای خدا را بشنوند و جواب خدا را بدهند
 را منکر بود و با تصوف به شکل اقامت در خانقاه و چله نشینها و سراغات
 آداب و ظواهر خاص مخالف بود و آن را ناشی از تنبلی می دانست.
 عرفان شناس معروف پرفسور عانری کربن پس از آنکه این احتمال
 را مطرح می کند که ملاحظه را شاید چیزهایی را می فهمید که از بیجه
 بروز فتنه نمی توانست بر زبان بیاورد می گوید:

بعید نیست ملاحظه را با این که عارف بوده از انحراف جهت بجا
 آوردن تکالیف شرعی را واجب دانسته است که فکر می کرده که بجا
 آوردن تکالیف مذهبی بهترین وسیله بقای انضباط بین طبقات عادی

مردم است^۱.

این نظریه که نمونه‌ای از استنباطات علمی غربی در زمینه مسائل اسلامی و شرقی است نه تنها خلاف واقعیت زندگی ملاصدرا است که زندگی ساده در کهک قم را بدلیل پایداری در عقاید خود بر زندگی مجلل در کنار مردم و شاه صفوی ترجیح داد اصولاً خط بطلانی است بر آنچه که این عرفان‌شناس غربی با زحمات زیاد در کتاب ۳۸۵ صفحه‌ای خود گردآوری کرده است.

وقتی هانری کربن عرفان‌شناس چنین می‌گوید دیگر جای تعجب نیست که سلف او پرفسور براون نام اصفا (ادبیه ملاصدرا) را جمع سفر و این کتاب را «سفرنامه ملاصدرا» دانسته است و فلسفه و عقاید صدر المتألهین را منشأ آراء شیخ احمد احسائی و وی را اساس آراء و عقاید بایه معرفی کرده است^۲ و به پیروی از براون علامه اقبال پاکستانی در رساله‌ای به نام توسعه حکمت در ایران، فلسفه ملاصدرا را منبع و منشأ عقاید جماعت بایه شمرده است^۳.

اکنون که آراء مختلف در زمینه مسلک ملاصدرا را مطرح کردیم ناگزیر باید این نظر را هم از دیده پنهان نداریم که برخی گفته‌اند تصوف در اغلب شعب علمی اثر عمیق گذاشته و این اثر در کتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و به عقیده وی طریقه اهل سلوک و مشرب اهل کشف و شهود در مکتب ملاصدرا از آن جهت مقدم بر طریقه اهل انظار است که عقل مستکمل به حکمت نظریه و عملیه و قلب عارف سالک بواسطه صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی است و بین او و واقع حجابی وجود ندارد و رفض تعینات و القاء

۱. ملاصدرا فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، هانری کربن، ص ۳۳۹.

۲. به تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ج ۴، فصل ادبیات بایه مراجعه شود.

۳. به نقل از شرح حال و آراء ملاصدرا، ص ۴.

حدود ملازم است با شهود اصلی حقائق در مقام و مخزن سعی موجودات^۱.
حقیقت این است که صدر المتألهین شیوه عرفانی و بحث فلسفی
و اعتقاد دینی را بطوری تلفیق کرده است که هر کس به هر کدام از
ابعاد سه گانه مباحثی که وی در پیش از چهل کتاب مفصل و عمیق
آورده است بنگرد بنظرش چنین می رسد که آن بعد در دید ملاصدرا
از اهمیت فوق العاده ای برخوردار بوده است.

صدر المتألهین آنجا که در برابر علمای ظاهری قرار می گیرد مسلکت
تعبد و تقلید و روش مجادله و استدلال خشک را نفی می کند و از
آنها به: ظلمات بعضها فوق بعض تعبیر می کند^۲.

و در جایی دیگر^۳ در برابر صوفیه می گوید: ابتدا اساس معرفت
و حکمت را بطور نظری بنیان نه تا همچون صوفیان نادان به ترهات، خود
را مشغول نداری که مصداق این آیه گردی:

اتى الله بنیانهم من القواعد فخر عليهم السقف عن فوقهم...^۴

و در موضع مقابل فلاسفه نیز می گوید: هرگز بر اقوال و آراء
متفلسفه تکیه مکن که جملگی فتنه است و لغزشگاه قدمها از راه صواب^۵.
عجیب آن است که همانها که ملاصدرا را متأثر از معارف صوفیه
دانسته اند تصوف را از تأثیر پذیری در برابر آراء و عقاید دیگران تبرئه
کرده اند^۶.

مکتب جامع فلسفی عرفانی صدر المتألهین بعد از وی توسط شاگردانش
استحکام بیشتری یافت و بجز فیض کاشانی می توان از آقا حسین خوانساری

۱. مقدمه الشواهد الربوبیه، ص سه الی پنج.

۲. مقدمه کتاب امفاد الیه.

۳. مقدمه الشواهد الربوبیه، ص نه.

۴. نحل: ۲۶.

۵. مقدمه الشواهد الربوبیه ص نه.

۶. همان منبع، ص هفتاد و نه.

متوفی ۱۰۹۸ و شیخ حسین تنکابنی متوفی ۱۱۰۴ نام برد.

دو فیلسوف و عارف ناسی: آخوند ملاعلی نوری متوفی ۱۲۴۶ و آخوند ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۸ با تألیف کتب عمیق و تربیت شاگردان وارسته مسلک صدرالمتألهین را احیا و به مرحله نوینی وارد نمودند.

۲. صوفیان غیر عارف

ظهور دولت صفویه در ایران با دو پدیده اجتماعی-اعتقادی همراه بود یکی گسترش تصوف و دوم رنگ شیعی به خود گرفتن تصوف که هر دو از علاقه و اعتقاد سلاطین اولیه صفویه نسبت به تصوف و تشیع نشأت می گرفت.

اخلاف شیخ صفی الدین اردبیلی مخصوصاً سلطان جنید و پسرش سلطان حیدر سعی کردند با کمک پیروان زیاد خود که در آذربایجان و شام و روم داشتند سلطنت صوری را نیز بر سلطنت معنوی خویش بیفزایند.

این صوفیان کشکول و تبرزین صوفیانه را به تیغ و کمان و شمشیر تبدیل نمودند و دولت صوفیانه ای را بنیان نهادند.

به روایت زندگی شاه عباس اول در این دولت سرداران داعیه دار به تهمت ناصوفیگری مجازات و از مقام خود برکنار می شدند.^۱

معروفترین سلسله صوفیه منسوب به شیخ صفی الدین اردبیلی حیدریه بودند که جدالها و کشمکشهای حادثه آفرین آنها با پیروان سلسله نعمة اللهیه در تاریخ مشهور است.

بجز دو سلسله حیدریه و نعمة اللهیه سلسله های دیگری نیز

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۹۸.

۲. زندگانی شاه عباس کبیر، ج ۱، ص ۱۸۵.

از صوفیه در عهد صفویه فعالیت داشتند که از آن جمله می توان صوفیان پیرو قطب الدین محیی جهرمی که به نام اخوان آباد شهرت داشتند و سلسله ذهبیه که منسوب به سید قطب الدین شیرازی متوفی ۱۱۷۳ بوده است و سلسله نقشبندیه و سلسله نوربخشیه را نام برد.

از اخوان آباد مکاتیب قطب باقی مانده است که بنا به روایت طرائق الحقائق مشتمل بر ۷۸۳ مکتوب در زمینه مسائل مختلف عرفانی و اخلاقی بوده است.^۱

و سلسله ذهبیه نیز که در روزگار سلطان حسین صفوی در فارس انتشار یافت به سبب تقیدی که از خود نسبت به تعالیم فقها نشان می دادند شهرتی بسزا یافتند.

رونق تصوف دولتی و سلسله های گوناگونی که سخت با یکدیگر درگیر بودند این مسلک را بصورت اسری تشریفاتی و آیین و رسوم خاص و مراسم ظاهری درآورد و صوفیان را از تحصیل معارف دقیق الهی و اسرار توحید و عرفان نظری بازداشت و به انجام مراسمی چند و زی خاص و نامهای مخصوص بسنده کرد و بتدریج با یک سلسله عملیهای خشک بدعت گونه آلوده کرد.

تهی شدن تصوف از مسائل علمی و نظری به علماء و فقهای زمان فرصت داد تا به مقابله و مبارزه علنی با آنها پردازند و حتی عارفانی چون ملا محمد تقی مجلسی پدر مجلسی معروف مجبور شدند از صوفیه برائت بجویند و حتی سلاطین صفویه که خود زاده خانقاه بودند به سرکوب صوفیه برخیزند و نهضت ضد تصوف بصورت بی سابقه ای شکل بگیرد و کتابهای زیادی در رد عقاید و احیانا در تکفیر آنها برشته تحریر درآید.^۲

۱. طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۶۶.

۲. کتابهای مرحوم مجلسی دوم و مقدسی اردبیلی نمونه بارز این رویه هاست

جالب این بود که در مواردی اقطاب و پیران صوفیه افرادی عامی و بیسواد بودند و نه تنها به لطائف و دقایق عرفانی و نظری علم توحید آگاه نبودند اصولاً از داشتن علم در حد نازل نیز محروم بودند و این رویه را با گفتهٔ مشایخ گذشته که علم حجاب اکبر است توجیه می کردند.

آشفستگی در تصوف تا آن حد پیش رفت که طریقهٔ تصوف توسط برخی از خلفای سلسله صفی علیشاهی با طریقه فراماسونری درآمیخت.^۱ ناگفته نگذیریم که صفویه همانطور که آغازگر نهضت صوفیه در ایران بودند سرانجام پس از یک تحول کامل آخر الامر نیز صوفی شدند و این موقعی بود که پس از استیلای افغان بقایای صفویان از ایران به هند مهاجرت کردند و از نوبساط ارشاد گشودند.^۲

از اواخر صفویه بازار تصوف در ایران از رونق افتاد و بتدریج از تعداد صوفیان کاسته گشت و به روایت دیاض السیاحه قریب هفتاد سال پس از انقراض صفویه کشور ایران از فقر و طریقت خالی بود و اسم طریقت گوش کسی نشنیده و چشم احدی اهل فقر ندیده مگر چند کس از فقرا در مشهد مقدس از طریقه نوربخشیه و چند نفر در شیراز از سلسله ذهبیه در زوایای گمنامی بودند و اگر جای دیگر نیز بوده خود را مشهور و در السنه وافواه مذکور نمی نمودند اسم طریقت در ایران مانند سیمرغ و کیمیا گشته بود.^۳

آمدن سید معصوم علی شاه دکنی از هند به ایران بار دیگر نام

سراجیه شود به کتابهای اعتقادات و عین الحیوة مجلسی و حدیقه الشیعه محقق اردبیلی و شرح نهج البلاغه میرزا حبیب الله خوئی.

۱. ادش میراث صوفیه، ص ۹۹.

۲. فوائد صوفیه، ص ۱۰۵.

۳. بستان السیاحه، چاپ سعدی، ص ۶۵۵.

تصوف را برزبانها جاری ساخت و به آن رونق بخشید ولی پس از اندک مدتی وی و نورعلیشاه توسط کریمخان زند تبعید شدند و پیروانشان مورد آزار قرار گرفته و احیاناً بقتل رسیدند و بدین ترتیب صوفیه منزوی گردیدند و اعتبار خود را با گرویدن به اسرار و نقل حالات مشایخ گذشته و تعصب به مراسم خشک و بیروح صوفیانه از دست دادند.

تصوف در آخرین مراحل تحولات خود در ایران بجائی رسید که نه تنها از عرفان نظری و علم التوحید تهی گشته بود، از سلوک عملی خالصانه و تهذیب نفس و چله نشینیهای نفس کش و ریاضتهای مشایخ واذکاری ریائیز بدور ماند و یک سلسله نامها و رسومات و تعصبات خشک جای عرفان نظری و عملی را گرفت و به نام صوفیگری ثبت گردید.

کتاب استوانه کیهان که خود مدتها در سلک صوفیان رسمی بوده است بهترین اثر زنده در توصیف تصوف رسمی است و گواهی صادق بر نحوه تحول تصوف در قرون اخیر.

برخی اصرار می ورزند تا دلیل گرایش تصوف به رسوم و رسوم ظاهری را فشار و آزار مخالفین بدانند ولی تاریخ عصر قاجار و بعد از آن نشان می دهد که صوفیه در این دوران از امنیت برخوردار بودند و چه بسا از طرف برخی از دولتمردان نیز مورد حمایت قرار می گرفتند. بعضی از مورخین و صاحب نظران ریشه و عامل اصلی افول و انحطاط تصوف را مستند به حمله مغول می دانند و منحنی تحولات مکتب تصوف را از حمله مغول به بعد روبه انحطاط ترمیم می کنند.^۱

۱. لغت نامه دهخدا، ماده صوف، ص ۲۸۴.

بخش ششم

عرفان متعهد و عارفان ربانی

از زمانی که محدثین و فقهای بزرگی مانند مجلسی دوم صاحب بحارالانوار و محقق اردبیلی انحرافات صوفیه را برملا کردند و در زمان زندیه و قاجاریه نیز حوادثی بر اثر مخالفت علما و فقها با صوفیه رخ داد و افشاگریهایی از خود پیروان تصوف رسمی بر علیه صوفیان انتشار یافت تصوف بمعنی حقیقی آن، یعنی سلوک روحانی برای تهذیب نفس و صفای دل و تحصیل کمال مطلوب زیر سؤال رفت و مشروع بودن تصوف مورد خدشه قرار گرفت ولی با این وصف در گذشته عارفانی بودند که علی رغم تبحرشان در عرفان نظری برای سلوک معنوی به پیروان و شایخ راه دست ارادت می دادند و از این طریق به تکمیل خود می پرداختند ولی از قرن دهم به بعد با تهی شدن تصوف از عرفان نظری از یکسو و دورماندن از صفا و اخلاص از سوی دیگر و پدید آمدن قشری عالم و متخصص در عرفان نظری رابطه عارفان اهل نظر و صوفیان خرقة به تن گسیخته شد و صاحب نظران در دقایق عرفان یا اصلاً از عرفان عملی و سیروسلوك سربرداشتند و یا اگر اهل سلوک بودند تعدادشان اندک بود و آنها هم از پیوستن به سلسله های رسمی صوفیه ابا داشتند

و خود را از آنان کنار می کشیدند.

در این میان افراد و گروه‌هایی هم بوده‌اند که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بمعنی درست آن بودند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی نموده و حالات و مکاشفات عرفانی را درک و تحصیل می کردند اما در هیچ مرحله با سلسله‌های رسمی تصوف ارتباط نداشته و حتی نسبت به آنان بی اعتنا بوده و احیاناً آنها را تخطئه نیز می نموده‌اند. این گروه که معمولاً خود از زمره فقها بوده‌اند آداب سلوک را از شریعت گرفته و در همه حال سیر معنوی خود را مستقیماً با سوازیق فقهی انجام می داده‌اند و الگوی کامل آنها زندگی پیامبر است و ائمه معصومین علیهم السلام بوده است.

بررسی تاریخ این مسلک که ما آن را بدنام عرفان متعهد نامیده‌ایم و همچنین مسائلی تاریخی پیروان آن که عارفان ربانیه بحثی طولانی لازم دارد که در جهت مراعات اختصار که از آن ناگزیریم به شرح چند تن از این عارفان ربانی بسنده می کنیم و بعنوان مقدمه خصائص این عارفان ربانی را ذکر می نماییم.

خصائص عارفان ربانی

عارفان ربانی در طریقته عرفانی و سیر و سلوک معنوی خصائص دارند که آنان را از گروه‌های عالمان بد عرفان نظری غیرمسلک و نیز از گروه‌های صوفیان بی حفا و دقیق پوششان بی عرفان متمایز می سازد.

۱. **تقدم تزکیه و تهذیب بر علم:** مستقیماً از تقدم این نسبت به زمان تزکیه مقدم بر تحصیل علم باشد و قبل از آنکه تحصیل برای کسب علم قبلاً طالب علم و عرفان خود را در لایه و جهت کرده باشد زیرا که این امر موجب تأخیر است و در آغاز تهذیب بلکه مستقیماً تقدم رتبی و اختلافی در اصالت و اوزن است زیرا عرفان

و علم بدون تزکیه ظلمت آفرین است ولی تزکیه بدون علم اگر امکان داشته باشد نوعی راه نجات است.

براساس این نظر حتی علم توحید و کشف رموز و اسرار عرفانی اگر توأم با تزکیه نباشد خود تبدیل به حجاب می شود بنابراین سلوک معنوی و عرفان خود یک وسیله است نه هدف.

۲. اصالت نصوص اسلامی و تعبد به آن: به این معنی که هرگاه تعبیرات قرآن و سنت در حد نص و دال قطعی باشد عارف فقیه هرگز دست به تأویل آن نمی زند و از مخالفت با آن اجتناب می ورزد و وحی قطعی را مقدم بر هر نوع مکاشفه و استنتاج عقلانی و عرفانی می داند و حقانیت واردات قلبی و مشاهدات عینی و نتایج استدلالی را با معیار وحی قطعی می سنجد.

۳. التزام به احکام دین: عرفای ربانی در هیچ مرحله و مقام و حالی خود را مستغنی از شرع و مستعفی از احکام دین نمی دانند و التزام به احکام و عمل به وظائف شرعی را واجب و بر همه کس و در همه حال (اجتماع شرایط تکلیف) الزامی می دانند.

عرفای ربانی در عین اینکه مصالح تشریح احکام را از نوع منازل و مقامات می شمارند ولی به این اصل اعتقاد ندارند که با گذشتن از منزلی حکم آن ساقط می گردد زیرا گذشتن از هر مرحله ای بمعنی از دست دادن آن نیست بلکه به مفهوم این است که با حفظ آن مرتبت رو به منزل دیگر دارد و حفظ هر مرتبتی مستلزم انجام وظائف خاص آن مرحله است و به این ترتیب جدائی بین شریعت و طریقت و حقیقت را مطرود می شمارند و هیچکدام را بدون دیگری معتبر نمی دانند.

۴. نفی امتیاز و خود بزرگی بینی: عارفان ربانی سلوک معنوی و علم توحید را برای خود امتیاز نمی بینند و خود را بزرگتر و مهمتر و مقربتر از دیگران نمی انگارند و خشوعشان همواره موجب تواضع در

برابر خلق خداست.

آن تعبیرها که برخی از عرفا و صوفیه دربارهٔ عامه مردم و قشریون و اهل ظاهر دارند هرگز از عرفای ربانی مشاهده نمی‌شود.

۵. اصالت ذکر و توجه به خدا: خود را همواره در محضر حق دیدن و دل به یاد خدا داشتن و مداومت به حالت ذکر از لوازم عرفان حقیقی و علم توحید است و عارفان ربانی این حالت را به هیچ قیمتی از دست نمی‌دهند.

۶. نیت عمل را تصحیح نمی‌کند: به عقیدهٔ عالمان بسالته و عارفان سالک شریعت هیچگاه نمی‌توان از راه نامشروع و مخالف احکام شرع به هدف توحیدی و قرب الهی نائل گشت و عمل هر قدر مقدس و عالی باشد نمی‌تواند عمل نامشروع را مشروع کند و آن را تصحیح نماید.

۷. تحریم بدعت: سالک واقعی وادی توحید به هیچ دلیلی به خود اجازه نمی‌دهد در حلال و حرام و واجب مداخله نماید و چیزی را از پیش خود برای خویشتن و یا دیگران باید یا نباید قرار دهد و هر نوع اضافه کردن چیزی را در دین و نفی چیزی را که جزء دین است بدعت و نامشروع می‌شمارد.

۸. عدم مطلق گرایی: الگو در نظر عارف متشرع معصومین علیهم السلام است و غیر از این حضرات هیچکس مطلق نیست و بطور مطلق هم قابل پیروی و مدح نیست و بجز معصومین علیهم السلام کسی واسطهٔ بین خدا و خلق نیست و از هر کس به میزان معرفت و قدرت ارشادش می‌توان در قرب به حق استفاده نمود.

۹. اسناد در دین: در سنن و آداب و اخلاق و سیره و فکر و ذوق آنچه که در قلمرو مباحات قرار می‌گیرد می‌توان از گروه‌های غیرمسلمان و اصولاً از عقلای هر قومی تقلید و پیروی نمود ولی آنچه

که به واجب و حرام مربوط می شود و یا بعنوان جزئی از دین مطرح می گردد پیروی در صورتی مشروع است که اسناد آن به دین مجرز گردد.

عارفان ربانی در علم توحید و نیز در عرفان عملی و سلوک طرق سیر الی الله به هرچه که می شنوند و تعلم می یابند اکتفا نمی کنند و در مورد اسناد آن به دین به بحث و تحقیق می پردازند و آنچه را که مربوط به دین است از اهل ذکر می پرسند و به ملائمت با طبع و یا مطابقت با ذوق بسنده نمی نمایند.

۱۰. اجتناب از گفتار مشتبّه و اغواکننده: صراحت گوئی لازمه

صداقت و خود یکی از سراحل صدق است کما اینکه سخن دوپهلوی گفتن که وجه یا جوهری از معانی آن احتمالاً موجب اغوا و اشتباه دیگران می گردد به دور از تقوای اسلامی است.

عارفان بالله و عالمان به علم توحید و سالکان راه الله بدلیل تقیدشان به صدق و صداقت و تعهد در برابر فکر و عمل دیگران هرگز سخنی این چنین نمی گویند و به بهانه رمزگوئی و یا زبان خاص موجب گمراهی و اشتباه دیگران نمی شوند.

بی شک تکلم به قدر عقول مردم و مراعات ظرفیت فکری مستمع و مخاطب هیچگاه مجوز آن نیست که با رمزگوئی آنان را دچار تحیر و تشویش فکری و احیاناً گمراهی نمود.

۱۱. التزام سواد اعظم: یکی از اصول کلی اسلام حفظ وحدت

کلمه و التزام سواد اعظم و بودن با مردم و اجتناب از تفرقه و گروم بندیهای اختلاف برانگیز است. عارف ربانی هرگز تحت هیچ نام و عنوانی گروهی را از اجتماع مسلمین جدا نمی کند و در برابر دیگران به صف آرائی و فرقه سازی نمی پردازد و وحدت مسلمین را با گروه بندی بهم نمی زند.

۱۲. بی خرقه و بی سلسله: خرقه و انحراف در سلسله های صوفیه یکی از نشانه های تصوف رسمی است ولی بسیاری از عرفا و سالکان بوده اند که از اینگونه مراسم و آداب ظاهری بدور بوده اند نه پیری داشتند و نه خرقه از کسی پوشیده و نه وارد سلسله خاصی می شدند.

۱۳. تقدم واقعت بر مصلحت: تمسک به احادیث ضعیفه و یا تأویلات غیر مستنده و نیز حکایات و قصص غریبه ای که عقل یارای پذیرفتن آنها را ندارد گرچه احتمالاً مصلحتی نیز در برداشته باشد و در بعضی از نفوس مبتدئه و ضعیفه مؤثر افتد ولی عارف واقعی و سالک حقیقی راه خدا هرگز نیازی به این تمحلات فاسده نمی بیند.

یکی از دلائل تهذیب احیاء علوم الدین غزالی توسط فیض کاشانی همین امر بوده است و بطوریکه در مقدمه المحجة البيضاء آمده است استناد غزالی به حکایات عجیبه و قصص غریبه و منقولات غیر معقول صوفیه و نقل مسائلی که اهل حق و عرفان را شمشیر می کرد موجب گردید با حذف این مسائل احیاء العلوم غزالی تهذیب شود.

عرفای ربانی

در میان علمای اسلام تعداد کثیری از زهاد و عباد و اهل سلوک و باطن و متخلق و مهذب و صاحب کرامت و مقامات هستند که بدون آنکه نام صوفی و عارف بر خود نهند و یا از جاده شریعت خارج شوند مقامات و احوال را سیر و به مراحل عالیه عرفان رسیده اند و عرفان نظری و عرفان عملی گوی سبقت را از دیگران ربوده اند.

مطالعه و مقایسه شرح حال عرفای معروف و صوفیان مشهور با عرفای ربانی که خصائصشان را در گذشته بیان نمودیم نشانگر این

۱. مقدمه المحجة البيضاء، ص ۲.

حقیقت است که تنها تفاوت اینان در دو قطب عرفان نظری و عرفان عملی تقید اینان به شرع و حفظ همه موازین وحی بوده است و جز این تفاوتی بین آنان نبوده است.

به همین دلیل است که در بسیاری از تراجم و تذکره‌های عرفا و صوفیه نام اینان نیز بمیان آمده و عرفای ربانی در زمره همان صوفیان رسمی آورده شده‌اند، حتی تبجر و توغل بعضی از این عارفان در تصوف نظری و عملی بمراتب بیش از صوفیان رسمی بوده است و برخی را نیز صرفاً بدلیل تمایلات عرفانی جزء صوفیان شمرده‌اند مانند شیخ بهائی و قاضی نورالله صاحب مجالس المؤمنین (مقتول بسال ۱۰۱۹ که از صوفیان نوربخشیه ذکر کرده‌اند)¹.

این گروه از عارفان در میان علمای اهل تسنن نیز اندک نیستند. مراجعه به تذکره‌هایی چون حلیة الاولیاء نشان می‌دهد که بسیاری از بزرگان عرفا که از اهل تصوف شمرده شده‌اند صوفی بمعنی رسمی آن نبوده‌اند.

احمد بن شمس الدین محمد بن فهد حلی: فقیهی زاهد و عارفی باذوق و جامع معقول و منقول و اهل باطن و کشف و سلوک بوده است. کتاب **عدة الداعی و نجاج الحاعی** وی معروف است و کتابی در **اسرار الصلوة به سبک اهل عرفان** نوشته و کتاب دیگر او به نام **التحصین و صفات العارفين** گویای دید عرفانی و میزان تبجر وی در علم توحید و عرفان عملی بوده است، کرامات و اخبار غیبیه‌ای به وی نسبت داده شده و قبرش مزار اهل دل و عالمان ربانی است وفات وی در سال ۸۴۱ بوده است².

احمد بن محمد معروف به مقدس اردبیلی: وی در زهد و مقامات

۱. (یاض العارفين، ص ۴۰۶ و (روضات الجنات، ص ۱۹۶ چاپ اول مراجعه شود.

۲. (روضات الجنات، ج ۱، ص ۷۴.

و کرامات زبانزد عام و خاص بوده و در فقه و عرفان و سلوک مرتبتی عالی داشت، وی در سال ۹۹۳ هـ در نجف اشرف دارفانی را وداع گفت. وی را بدلیل عرفان و زهدش مقدس می نامیدند و در معقول نیز همپای معاصرانش چون شیخ بهائی و میرداماد دارای تألیفات ارزنده ای بسود از آن جمله شرح الهیات، تجرید و تعلیقات بر شرح مختصر عضدی.

سید بن طاوس الحلّی: نام او رضی الدین علی بن سعد الدین است و دارای مقام کرامت و زهد و عرفان بوده و از شدت تقوا و عرفان جز یکبار فتوا نداده است و خود می گوید از آن زمان که با این آیه شریفه آشنا شدم که فرمود: **لو تقول علينا بعض الاقاویل لاخذنا منه الیمین** ... جز در کتاب **غیاث سلطان الودی لسکان الثری** (در موضوع قضاء نماز اموات) فتوایی نداده ام تا مبادا مشمول آیه شوم^۲. وی مستجاب الدعوة و صاحب کرامات بوده است.

ابوعلی احمد بن مسکویه: وی معاصر ابن سینا بوده و در علوم معقول و عرفان و اخلاص مقامی رفیع داشت و کتاب **الطهاره** در تهذیب الاخلاق او مشهور است. **خواجه نصیر الدین طوسی** کتاب **اخلاق ناصری** را بر منوال آن نگاشته است و کتاب: **الفوز الاصح** ابن مسکویه که در بیان حقایق نفوس و مقامات نوشته شده حائز اهمیت می باشد کتابهای از قبیل **الفوز الاکبر** و **آداب الدین والدنیا** به وی نسبت داده شده است.

روزی ابن سینا به مجلس درس ابن مسکویه حاضر شد و برای اظهار فضل و یا اختبار دانه گردوئی را که در دست داشت بر زمین افکند و گفت بگو مساحت این گردو چقدر است؟ ابن مسکویه بی درنگ

۱. حاقه: ۴۵-۴۴.

۲. همان منبع، ج ۴، ص ۲۲۶.

کتابی را که در کنار داشت به سمت ابن سینا گرفت و گفت: اما تو اول این کتاب را بخوان و اخلاق خود را اصلاح نما تا جواب سؤالی را که خواستی بگویم!

سید حیدر بن علی العبیدی الآملی: وی از علماء ظاهر و باطن و فیلسوفی متأله و عارفی فقیه بوده است چهار تفسیر بر قرآن نوشته که یکی بر مذاق اهل عرفان و تأویل است و کتاب وی در شرح فصوص-الحکم به نام نص النصوص معروف است.

سید حیدر آملی در نص النصوص گرچه برخی از آراء ابن عربی را مورد نقد قرار داده است ولی اصول کلی سلسلک او را که مبتنی بر وحدت وجود است پذیرفته است. گرچه وی به تصوف رسمی نیز وابستگی داشته است ولی توجیهی که درباره این وابستگی ذکر کرده است بسین سلسلک واقعی سید است. وی در جامع الاسرار می گوید: من از آغاز جوانی در پی کسب معارف حقه^ع بوده ام ولی آن را خواسته ام تنها از راه اجساد طاهرینم بدست آورم طریقه اجدادم در ظاهر همان شریعت شیعه است و در باطن حقیقت صوفیه و من توانستم بین آن دو توفیق دهم و یکی را با دیگری تطبیق نمایم زیرا من قواعد هر دو را آموختم و تمامی اجزای آن دو را با یکدیگر تطبیق دادم و جامع بین شریعت و حقیقت شدم و این واقعیت را نه بخاطر تفاخر بلکه بعنوان ذکر نعمت خدا بر زبان می آورم.

قطب الدین سید حیدر توفی: قطب الدین توفی از سادات مولوی است و عارفی دانای به علم توحید بوده و به هنگام تشریف به زیارت سرقه بطهر حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام هفت روز روی پای ایستاد تا اذن دخول بطلبد و صدائی شنیده شد که دریابید فرزندانم

۱. روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۵۷.

۱. روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۷۹.

حیدر را!

زین الدین بن علی بن احمد عاملی مشہور بہ شہید ثانی: کتاب **منیۃ المرید** شہید ثانی بیانگر اہتمام فوق العادہ ای است کہ شہید ثانی در مسئلہ سنوک ربانی و سیر معنوی در نتیجہ گیری از تحصیل علم قائل است و کتاب دیگر وی بہ نام **رسالہ فی شرح قولہ (ص) الدنیا مزدعہ الآخرہ**، نشانہ ای از عرفان و دید زاهدانہ است. شہید ثانی دارای کرامات بسیار بودہ کہ در شرح حال وی آمدہ است. در تاریخ وفات شہید ثانی گفتہ شدہ است: **مثنوی الشہید جنتہ (۹۶۵)**.

محمد بن حسین بن عبدالصمد الحارثی معروف بہ شیخ بہائی: اشعار و کتابہای عرفانی شیخ بہائی بیانگر مطالبی است کہ بسیاری بداند و آنها وی را از صوفیان رسمی شمردہ اند ولی شخصیت علمی و عرفانی شیخ بہائی بہ گونه ای بود کہ اہل مذاہب مختلف وی را از خود می دانستند. وی صاحب کرامات بودہ و می گویند سی سال بدحالت فقرا بہ سیاحت و ریاضت پرداخت و مصنفات وی در بیان این سیر و سلوک و اقامت در اصفہان بودہ است. در سال ۱۰۳۰ در مشہد مقدس دارفانی را وداع گفت.

مولا مہدی بن ابی ذر کاشانی معروف بہ نراقی: وی صاحب کتاب **جامع السعادات** و سبب طریق سلوک و تہذیب و بہتجیح شرعی است. نراقی از اجلہ تلامید و حید بہبہائی است و با وجود اینکه در زمان استادش تصوف رسمی سخت مورد حملہ و تحت فشار بود اما در سال ۱۰۳۰ یک سال بعد از فوت استادش **دنیایا** و **نہد** است بہ تہذیب عرفان پرداخت و در میان غوثی بر خور تصوف رسمی

۱. همان منبع، ص ۳۱۰.

۲. **روضات الجنات**، ج ۱، ص ۴۳.

۳. همان منبع، ص ۴۲.

عمومی بی اطلاع از اصول اخلاقی و سیر و سلوک معنوی راه سومی را انتخاب نمود و ضمن تخطئه گروه اول به طرح و شرح راه عرفان و طریقت حقیقی و مشروع همت گمارد.

نراقی در کتاب جامع الافکار و اللامعات العرشیه و شرح الشفا ضمن تبیین مبانی فلسفه اسلامی عرفان نظری را نیز از نظر دور نداشته و به شرح آن پرداخته است.

سید مهدی طباطبائی معروف به بحر العلوم: وی وحید زمانش در علوم عقلی و نقلی و عرفان بوده است از بحر العلوم کرامات زیادی نقل شده و مقامات معنوی و مکاشفات و احوال وی معروف است و قبرش همواره سزار بوده است.

کمال الدین میثم ابن المثیرم البحرانی: وی از علمای ربانی و فلاسفه مشهور و صاحب ذوق و اهل عرفان بوده است. از او کراماتی نقل شده و بزرگان فلسفه و عرفان افتخار شاگردی وی را داشته اند. داستان معروف حضور در جمع علما با زی فقرا و بی اعتنائی علما با وجود بیان دقایق علمی و حضور در نوبت دیگر با لباس فاخر و توجه علما به سخنان بی ربط وی و پاسخ دادن به تعارفات رسمی به اینکه همه این احترامات مربوط به آستین گشاد لباس جباران است که امروز پوشیده ام منسوب به همین عارف ربانی ابن میثم بحرانی است.^۱ شرح نهج البلاغه وی که بهترین شرح بر معارف الهی و مسائل عرفانی نهج البلاغه است شهرت بسزائی دارد و دو رساله دیگر ابن میثم در معراج و وحی و الهام مشحون از علم توحید و مسائل عرفانی است وی در سال ۶۷۹ وفات نموده است.

در قرون اخیر عارفان بنام و عالمان بالله و سالکان طریقت و

۱. ایضاً، ص ۲۱۷.

۲. دوضات الجنات، ج ۷، ص ۲۱۹.

حقیقت واقعی بسیار بوده‌اند که در عین حال از عالمان شرع نیز بوده‌اند از آن جمله‌اند آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا حسین سبزواری و میرزا ابوالحسن جلوه و ملا عبدالله زنوزی و آقا علی حکیم و میرزا هاشم رشتی و میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا محمد علی شاه‌آبادی و حاج شیخ مهدی مازندرانی و میرزا علی اکبر یزدی و سید علی قاضی و میرزا جواد تبریزی و مرحوم ملکی و علامه طباطبائی و آقای بهجت و دیگر کسانی که حتی بردن نامشان نیز بطول می‌انجامد.

امروز بارزترین عارف زمان و شاخصترین عالم ربانی و حامل علم توحید و اهل سلوک الهی حضرت آیة العظمی امام خمینی رهبر کبیر انقلاب اسلامی هستند که رهبری معنوی و افتای فقهی و پیشوائی سیاسی در وجود ایشان یکجا جمع شده است.

کتابهای چهل حدیث، اسرار الصلوة ومصباح الهدایه و شرح دعای سحر و دیگر آثار عرفانی و اشعار حضرت امام خمینی احیای عرفان واقعی و علم توحید و سلوک الهی در این عصر است و بارها در صحبت‌های عمومی و خصوصی بر این امر دقیق عرفانی تأکید داشته‌اند که علم توحید هم بدون تهذیب تاریکی است!

اسائه ادب به ساحت عارفان واقعی در محضرش سیئه کبیره شمرده می‌شود^۱ و شریعت و فلسفه و عرفان سه بعد مکمل وجود انسان محسوب می‌گردد.

حضرت امام در میان اساتید خود به استاد عرفانش مرحوم شاه‌آبادی احترام خاصی قائل است و از وی اینگونه تعبیر می‌کنند: شیخ عارف کامل ما شاه‌آبادی روحی فداه!

حضرتش در یکی از غزلها می‌فرماید:

۱. مصباح الهدایه، ص ۲۰۲.

از قیسل و قسال سدرسهام حاصلی نشد

جز حرف دلخراش پس از آنهمه خروش

دستی به دامن بت مه طلعتی ز نسیم

اکنون که حاصلم نشد از شیخ خرقة پوش

بسیاری از تربیت شدگان محضر علمی و عرفانی حضرت امام

به این نکته واقفند که بعد عرفانی ایشان بر همه ابعاد ممتاز و با هر شان برتری

دارد. کتابهایی چون پرواز در ملکوت و تفسیر سوره حمد و چهل حدیث

امام قسمتی از چهره معنوی و عرفانی آن حضرت را مکشوف داشته

است.

در کتاب مصباح الهدایه می فرمایند: با بیانی که گفتیم و پرده

از دیده بصیرت تو برداشتیم اینک می توانی میان سخنان اصحاب کشف

و معرفت ذوقی و سخنان حکیمان و راهروان راه برهان جمع نمائی گرچه

کویندگان این دو مقال هر کدام راهی را پیموده اند ولی در حقیقت

اختلافی در میان آنها نیست.

مجور اصلی و ریشه سخن اهل کشف آن است که خدای متعال در

آئینه های تعینات و اشکال وجودی موجودات و جلوه های حقایق و

محللهای رقائق ظهور فرموده است و گروه دوم بگونه دیگر تعبیر کرده

و گفته اند سلسله موجودات که از دو عالم اسر و خلق هستند همگی

مراتب فعل حضرت حق و درجات خلق و اسر می باشند ولی در عین حال

سالمتراب و لرب الارباب.

در مورد لزوم خلافت الهی در مشرب عرفان می فرماید: از مباحث

گذشته دانستی که ظهور اعیان خارجی بر حسب اقتضاء اسماء الهی

بر طبق نظامی است که در علم ربوبی و در محضر اعیان ثابت و وجود

دارد زیرا برای هر حقیقتی از حقایق اسماء الهی جلوه ای وجود دارد که

۱. عثمان منبع، ص ۱۰۰.

منشأ و ظاهر کننده آن در عالم غیب می باشد و حکم ظاهر و ظاهر-
کننده در سنت الهی همواره یکسان است.

بنابراین همانطور که سایر اسماء الهی جلوه‌ای در اعیان خارجی
دارد لازم است خداوند خایفه‌ای جامع همه صفات ربوبی و حقایق
اسماء الهی داشته باشد که این خلیفه جلوه‌گاه اسم اعظم الهی یعنی
الله باشد.

خلاصه آنکه چون در هر عالم کون هر آنچه که هست آیتی از
چیزی است که در غیب تحقق دارد پس باید برای حقیقت اسم اعظم
الهی نیز مظهری و جلوه‌ای در عالم عین وجود داشته باشد تا بر دیگر
حقایق عینی این جهان حاکم شود آنگونه که اسم اعظم الله بر سایر
اسماء الهی حاکم است.

در جای دیگر پس از آنکه دید عرفانی را از نگاه مکاشفان عارفانی
که به یاد عهد اول و قضاة نخستین ربوبی سخن گفته اند بیان می دارند
اسفار اربعه سلوک انسانی را بر حسب ظهور حقائق بر عینا کل مقصد
انبیا و اولیا چنین توضیح می دهند:

عارف کامل و شیخ مشایخ ما مرحوم آقا محمد رضا حسینی
در رساله‌ای که برای بیان اسفار اربعه نوشته اند می گوید:

سفر حرکتی است از موطن بسوی مقصد که با طی منازل حرکت
می گردد. سفر در امور مادی مستغنی از بیان است ولی در امور معنوی
چهار مرحله دارد:

مرحله اول: سفر از خلق بسوی خالق یا برعکس از حقیقت
نعمانی و نورانی که بین او و حسی که با وی همراه است
می تواند جمال حق را مشاهده نماید و با این سفر و جسد سلوک
حق می شود و بر او سحر غایت می گردد و راه سحر می آید.

۱. مصباح الهدایه ص ۱۵۱.

عنایت ربانی شامل وی گردد از آن حالت بیرون می آید و محو زائل می گردد و به عبودیت اعتراف می کند.

مرحله دوم: سفر از حق بسوی حق با حق است در این مرحله چون وجود سالک حق گشته پس بسوی کمالات حرکت می کند و همانطور که وجودش در وجود حق فانی شده بود صفاتش نیز در صفات حق فانی می گردد و این مرحله را مقام اخفی گویند که فنا از فانی شدن است.

مرحله سوم: سفر از حق بسوی خلق است که حالت صحو بر سالک عارض می گردد و او عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت را طی می کند و خطی از مقام دریافت حقائق و اسرار می یابد.

مرحله چهارم: سفر از خلق بسوی حق با حق است که سالک در این سفر با مشاهده عوالم دنیا کیفیت رجوع بسوی خدا را درمی یابد و اسباب و موانع بازگشت به خدا را تحصیل می کند.

سپس می فرمایند: بنظر من سفر اول که سفر از خلق بسوی حق مقید است حجابهایی را که جنبه یلی الخلق را دارد از میان برمی دارد و جمال حضرت حق را مشاهده می کند و این شهود بواسطه ظهور فعلی حضرت حق در عالم وجود است که در حقیقت همان ظهور ذات در مراتب هستی می باشد.

در سفر دوم حرکت از حق مقید بسوی حق مطلق است و در این دو سفر است که هرگاه انانیتی در او باقی مانده باشد شیطاننش او را به ادعای ربوبیت وامی دارد و شطحیات می گوید و به همین دلیل است که سالک باید مرشدی کامل داشته باشد مرشدی که راه صحیح سلوک را بداند و بیراهه ها را تشخیص بدهد.

در این هنگام است که هرگاه عنایات ربانی شامل او بشود همانطوری که شیخ عربی (محمی الدین عربی) گفته است مقام تقدیر

استعدادها از جانب فیض اقدس است خدای او را به خویشتن باز می‌گرداند و سفر سوم را آغاز می‌کند^۱.

در شرح دعای سحر می‌فرمایند: کسی که با قدم معرفت سلوک الی‌الله کند به هدف نهائی نمی‌رسد مگر آنکه در مقام سلوک منزلها و مرحله‌ها و معراجهای از خلق بسوی حق مقید را پشت‌سر بگذارد و کم‌کم قید را زائل کند و از نشئه‌ای به نشئه دیگر و از منزلی بمنزل دیگر منتقل شود تا آنکه بحق مطلق منتهی گردد چنانچه قرآن سلوک شیخ الانبیا حضرت ابراهیم را چنین توصیف کرده است.

و چون سالک الی‌الله از حضرت الهیه گذشت و به حضرت احدیت رسید حالت بیخودی بر او عارض شود و چون از آن رهائی یابد به حالت صحو رسد و امکان فرق گذاردن بر او حاصل می‌شود^۲.

در قسمت پایانی شرح دعای سحر می‌فرمایند: مادام که در حال مستی طبیعت هستی نمی‌توانی خود و خودی خود را شهود کنی و کتاب ذاتت را بخوانی و نور حقیقت وجودت را قرائت کنی پس ای عزیز از این ستمکده تاریک و خانه وحشتزا و نشئه تنگ بدر آی و حجاب طبع و طبیعت را پاره کن که تو از جهان قدس و طهارتی و از جایگاه نور و کرامت و چون حجابهای ظلمانی را پاره کردی، ظهور حق را در همه اشیاء خواهی دید که همگی نشانه اویند^۳.

۱. مصباح‌الهدایه، ص ۲۰۹-۲۰۴.

۲. شرح دعای سحر، ص ۳۶-۳۱.

۳. همان منبع، ص ۲۷۱.

بخش هفتم

سلسله‌های معروف صوفیه

تصوف رسمی استناد و انتساب به پیر و مرشد را به دو دلیل از شرایط ضروری سلوک و رسیدن به مقامات و درک حقیقت می‌شمارد نخست اینکه راه سیر و سلوک عرفانی بسیار دشوار و پر مخاطره است و کوچکترین اشتباه در طریق حقیقت به خسارتهای جبران‌ناپذیر معنوی و احیاناً سقوط به ورطه‌های شیطانی منتهی می‌گردد و چه بسا سالک بدلیل نداشتن پیر و مرشد در اثناء طریق بماند و آنچه که مقید است مطلق ببیند و یا مطلق را با تجلیاتش و مظاهر وجودیش اشتباه کند و به ضلالت دچار گردد صوفیه شطحیات را از آثار نوعی تحیر ناشی از مراحل ناقص سلوک می‌دانند.

دوم اینکه صوفیه وجود انسان کامل را که مظهر کامل اسماء و صفات حق است اسری حتمی تلقی می‌کنند و او را مظهر اسم اعظم الله که مستجمع جمیع صفات و اسماء الهی است می‌دانند و در سلوک و رسیدن به حقیقت توسل به این انسان کامل را ضروری و بدون آن سلوک را گمراه کننده می‌پندارند.

گرچه در تصویر این انسان کامل که حاصل ولایت مطلقه الهیه

است اختلاف نظر در میان صوفیہ وجود دارد اما اکثر پیروان تصوف رسمی بنوعی آن را بر سرشد و پیر خود تطبیق می کنند و او را مظهر ولایت تامہ و انسان کامل می دانند.

از اینرو مسئلہ اسناد و انتساب در میان صوفیہ از اهمیت فوق العادہ ای برخوردار است و هر صوفی باید بہ شیخ و سرشد و پیری انتساب داشته باشد.

صوفیان در نہایت سلوک و وصول بہ حقیقت از دست شیخ و سرشد و پیر طریقت اجازہ ارشاد می گیرند کہ در اصطلاح بہ آن خرقة پوشی می گویند.

عزالدین محمود بن علی کاشانی از صوفیان معروف دربارہ خرقة پوشی نزد صوفیان می گوید: از جملہ رسوم موضوعہ صوفیان یکی الباس خرقة است در تغییر لباس معنوی کہ مشایخ در ہدایت تصرف در احوال سرید آن راستحسن داشته اند و در سنت آن را سنی نیافتہ ہم لا حدیث امخالد کہ روایت است از رسول خدا (ص) کہ وقتی جسمی چند بہ حضرت او آوردند و در میان کلیمی بود سیاہ کوچک آن برداشت و روی بہ جماعت کرد و گفت من ترون اکسوہذہ شدہ خستوس ماندند فرمود کہ ایتوفی بامخالد. امخالد را حاضر کردند آن سنی را در وی پوشانند و گفت ابلی هذا و اخلقی و دوبار بہ آن گفت و سنی کلیم غلمی چند بود زرد و سرخ در انجا نگاه می کرد و می گفت امخالد هذا سنا و سنا بہ زبان حبشہ نیکو باشد و سساک بران سنا در تصحیح لباس الباس خرقة و حتمی بر عیاشی کہ رسم صوفیان بعید است و مع هذا درجہ از سنت آن را سنی نسبت بہ سنی متضمن فوائد است و مزاحم سنی نہ بخورد و سساک بران سنا مع صالح طریقی مشروع است.

وی فوائد خرقة پوشیدن را پرسی نمود کہ با بدانند

می آوریم:

۱. خرقة پوشیدن تغییر عادت و چشم پوشی از حلاوت لباس عادی است.
۲. دفع مجالست اقران سوء که معمولاً با متحدالشکل بودن مورد ابتلاء است.
۳. خرقة ظل ولایت شیخ است که بر وجود مرید افتد و شیطان از ظل اهل ولایت برسد.
۴. مرید با خرقة پوشیدن دیگر رنگ نمی پذیرد مانند جامه چرب شده که رنگ به خود نمی گیرد.
۵. اظهار تصرف شیخ در باطن مرید به سبب تصرف در ظاهر او و تصرف ظاهر او با خرقة پوشیدن علامت تصرف باطن او است.
۶. خرقة پوشی بشارت است بر مرید به قبول او از جانب خداوند زیرا وقتی بدست شیخ خرقة می پوشد علامت آن است که مرضی شیخ است و قبول شیخ علامت قبول حق است.
۷. پوشیدن خرقة بمعنی تعارف و تألف و هم سنخ شدن است زیرا تألیف اشباح علامت تألیف ارواح است و تعارف و تألف علامت جنسیت و معیت در عالم غیب است.
۸. خرقة پوشیدن مرید به دست شیخ علامت سر ارادت و نشانه محبت شیخ است.

خرقة ارادت و خرقة تبرک

صوفیان دو نوع خرقة را محترم می شمارند: یکی خرقة ارادت است که چون شیخ به نفوذ بصیرت و حسن فراست در باطن احوال

۱. لغت نامه دهخدا، ماده خرقة، صفحه ۴۵۱-۴۵۲ به نقل از مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ و تصحیح آقای همانی از صفحه ۱۴۷ تا صفحه ۱۵۱.

مرید بنگرد و در او آثار حسن سابقه بیابد و صدق ارادت او را در طلب حق مشاهده نماید وی را به خرقة مفتخر می سازد تا بدینوسیله به او بشارت دهد که مورد عنایت خاص حق قرار گرفته و دیده اش با این نسیم ربانی منور گردد چنانکه دیده یعقوب از نسیم فیض یوسف بینا شد.

دیگری خرقة تبرک است که معمولاً به کسانی پوشانده می شود که بدلیل حسن ظن و نیت تبرک در مورد خرقة صوفیان علاقه به پوشیدن آن پیدا می کند.

چنین طالبی به شرط اینکه ارادتش نسبت به شیخ واقعی باشد و از خودی بیرون آمده باشد بدو خرقة تبرک پوشانده می شود مشروط بر آنکه همنشین با اهل حق و صوفیان را ملازمت داشته باشد تا شاید به خرقة ارادت دست یابد.

سلسله های صوفیه

بدینترتیب در میان صوفیه به تناسب مشایخ و خرقة پوشی توسط آنها سلسله های متفاوت و متعددی بوجود آمد که اغلب به نام یکی از مشایخ نامدار معروف می شد و بتدریج هر سلسله به فرقه های فرعی انشعاب می یافته است.

نکته دیگری که در سلسله های صوفیه حائز اهمیت است چگونگی انتساب اولیه قدمای مشایخ صوفیه است که برخی مشایخ خود را منتهی به خلیفه اول و عده ای به امیرالمؤمنین علی علیه السلام و جمعی نیز به حضرت رضا (ع) انتساب می دهند.

سلسله های صوفیه را بگونه های مختلف ذکر کرده اند:

الف- مرحوم محقق اردبیلی در کتاب *هدیقه الشیعه* چندین

۱. همان منبع.

سلسله از معروفترین فرقه‌های تصوف را بتفصیل آورده است که ما در اینجا به اختصار اشاره می‌کنیم. این تقسیم‌بندی به لحاظ محتوای معتقدات صوفیه است.

۱. وحدانیه: که حق را به دریا تشبیه نموده و مخلوقات را چون موج و کف دریا می‌پندارند در میان این سلسله از پیروان مذهب تسنن و شیعه دیده می‌شود.

۲. واصلیه: که اعتقاد به وصول عارف سالک به حق در نهایت طریقت دارند.

۳. حبیبیه: محبت را پایان طریقت می‌دانند که موجب سقوط تکلیف می‌گردد.

۴. ولایتیه: مظهر ولایت مطلقه الهیه شدن را نهایت استقامت اربعه در سلوک و طریقت می‌دانند.

۵. مشارکیه: خود را شریک در مقام نبوت و وافی به آن مقام می‌دانند.

۶. شمراضیه: به مصاحبت حق و حال دل اعتقاد دارند.

۷. مباحیه: بر عارف واصل عمه چیز را مباح می‌شمرند.

۸. ملامتیه: اعتقاد به جبر دارند و گویند ارباب معاصی بر

اصحاب طاعت مقدمند.

۹. حالیه: به حال حاصل از سماع و رقص سنت پایبندند و آن را راه بیخودی می‌دانند.

۱۰. حوریه یا مدهوشیه: اعتقاد به هماغوشی با حوریان به

هنگام بیهوشی در سماع دارند.

۱۱. واقفیه و وقوفیه: وقوف بحق را ویژه خود می‌دانند.

۱۲. تسلیمییه: تسلیم را شرط اول عرفان و طریقت می‌شمارند.

۱۳. تلقینییه: مطالعه کتب غیر تصوف را منع می‌کنند و معرفت

را از طریق تلقین پیر ممکن می دانند.

۱۴. کاملیه: پیر را انسان کامل می شمارند.

۱۵. الهامیه: راه تحصیل علم را مکاشفه و الهام می دانند.

۱۶. نوریه: به دو حجاب ناری و نوری معتقدند.

۱۷. باطنیه: به بیخودی و مدهوشی رو می آورند و جنون را

دوست دارند و به باطن اعتقاد می ورزند.

۱۸. جوریه: ستم کردن را راه گریز از ریا می پندارند و از

شعب ملامتیه هستند.

۱۹. عشاقیه: به حق عشق می ورزند و آن را کمال مطلوب و

نهایت طریقت می دانند.

۲۰. جمهوریه: صلح کل هستند و هیچ فرقه و مذهبی را رد

نمی کنند.

۲۱. زرقیه: لباس فاخر پوشند و ادعای کشف و کرامت کنند

و به غنا و موسیقی علاقه فراوان دارند.

۲۲. کاهلیه: به عشق صوری علاقه مندند و به هرزه لری مبتلا

سرحوم محقق اردبیلی از چندین کتاب نام می برد که در شرح

سلسله های صوفیه از آنها بهره گرفته است مانند اصول الادیان

الفصول الثامه فی هدایه العامه و تبصرة العوام و بیان الادیان.

ب- بسیاری از مورخین سلسله های تصوف را به نحو ذیل

طبقه بندی کرده اند و هر سلسله ای را بدنام نکرده و تمیخ

نامیده اند مانند:

۱. معروفیه منسوب به معروف لرخمی.

۲. اباضیه منسوب به فضیل بن عیاض.

۳. جنیدیه منسوب به جنید بغدادی.

۱. حدیقه الشیعه، ص ۵۹۲-۵۹۱.

۴. سلمیہ منسوب بہ عبداللہ بن سلمی.
۵. محاسبیہ منسوب بہ حارث محاسبی.
۶. قصابیہ پیروان حمدون قصاب متوفی ۲۷۱.
۷. طیفوریہ پیروان بایزید بسطامی.
۸. نوریہ پیروان ابوالحسن نوری.
۹. سہیلیہ منسوب بہ سهل شوشتری.
۱۰. حکیمیہ پیروان حکیم ترمذی.
۱۱. خرازیہ پیروان ابوسعید خراز.
۱۲. خفیفیہ منسوب بہ ابو عبداللہ خفیف.
۱۳. سیاریہ منسوب بہ ابوالعباس سیاری.
۱۴. حلمانیہ منسوب بہ ابو حلیمان دمشقی.
۱۵. فارسیہ منسوب بہ فارس دینوری.
۱۶. قادریہ منسوب بہ عبدالقادر گیلانی.
۱۷. نقشبندیہ منسوب بہ بہاء الدین نقشبند.
۱۸. رفاعیہ منسوب بہ ابوالعباس احمد رفاعی.
۱۹. بدویہ منسوب بہ احمد البدوی.
۲۰. سہروردیہ منسوب بہ شہاب الدین سہروردی.
۲۱. شاذلیہ منسوب بہ ابوالحسن شاذلی.
۲۲. چشتیہ منسوب بہ معین الدین چشتی.
۲۳. مولویہ منسوب بہ مولانا ی رومی.
۲۴. بکتاشیہ منسوب بہ حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۳۸).
۲۵. صفویہ منسوب بہ شیخ صفی الدین اردبیلی.
۲۶. نعمۃ اللہیہ منسوب بہ شاہ نعمۃ اللہ ولی.
۲۷. نوربخشیہ منسوب بہ سید محمد نوربخش.
۲۸. اکبریہ یا حاتمیہ منسوب بہ محی الدین عربی.

۲۹. قونویہ منسوب بہ صدرالدین قونوی.
۳۰. حروفیہ منسوب بہ فضل اللہ حروفی.
۳۱. قاندیریہ منسوب بہ قطب الدین حیدر.
۳۲. نورعلی شاہی منسوب بہ نورعلی شاہ.
۳۳. رحمت علی شاہی منسوب بہ رحمت علی شاہ.
۳۴. محبوب علی شاہی منسوب بہ رحمت علی شاہ.
۳۵. گنابادیہ منسوب بہ ملاسلطان گنابادی.
۳۶. منورعلی شاہیہ منسوب بہ منورعلی شاہ.
۳۷. صفی علی شاہیہ منسوب بہ صفی علی شاہ.
۳۸. خوافیہ منسوب بہ زین الدین علی خوافی.
۳۹. ذہبیہ منسوب بہ آقامحمد کازرونی.
۴۰. کمیلیہ منسوب بہ کمیل بن زیاد.
۴۱. پیرجمالیہ منسوب بہ پیرجمال صوفی اردستانی.
۴۲. پیر حاجاتیہ منسوب بہ شیخ محمد بن احمد بن ابی نصر حازم.
۴۳. ناصریہ: منسوب بہ شیخ ناصرالدین ابن محمد کوفی.
۴۴. روزبہانیہ: منسوب بہ شیخ روزبہان بقلی.
۴۵. ادہمیہ: منسوب بہ بابا حافظ مشہور بہ کھنہ پوش.

نسبت صحبت و نسبت خرقہ

- برخی از صوفیہ مدعی هستند کہ مشایخ صوفیہ در علم طریقت دارای دو نوع استناد و نسبت می باشند:
۱. نسبت صحبت مانند شیخ محمد حموید کہ نسبت صحبت خود را بہ حضرت خضر می داند.
 ۲. نسبت خرقہ کہ فی المثل همان شیخ نسبت خرقہ خود را
۱. برای توضیح بیشتر بہ کتاب طرائق الحقیقہ مراجعہ نمایند.

از طریق ابوعلی فارسی به شیخ جنید بغدادی می‌رساند.
 اکثر خرقه‌های صوفیه به شیخ جنید می‌رسد که وی هم خرقه
 از دست شیخ سری سقطی و او از شیخ معروف کرخی گرفته است. در مورد
 خرقه معروف کرخی همانطور که در شرح دوره اول تصوف گفتیم اختلاف
 نظر دیده می‌شود.

صوفیان شیعه معتقدند وی از دست امام علی بن موسی الرضا
 علیهما السلام گرفته و برخی هم می‌گویند وی از شیخ داود طائی و او
 از جیب عجمی و او از حسن بصری و وی از علی علیه السلام خرقه
 گرفته است.

صوفیان سنی اسنادمشایخ خود را از طریق حسن بصری به خلیفه
 اول می‌رسانند در میان صوفیان سنی سلسله‌هائی دیده می‌شوند که
 طریقت خویش را به علی علیه السلام می‌رسانند.

تصوف و تشیع در ایران

شرایط اعتقادی ایران که محکوم تشیع بوده است همواره موجب
 آن گردیده است که سلسله‌های صوفیه ایران بر مذهب شیعه باشند.
 اگر در دورانهای قدیم این مسئله بصورت اکثریت بوده ولی
 بعد از قرن دهم بصورت صددرصد درآمده است و سلسله سلاطین
 صفوی را می‌توان نقطه اتصال تشیع و تصوف در قرنهای دهم به بعد
 دانست.

گرچه دلائل کافی بر شیعه بودن شیخ صفی‌الدین اردبیلی وجود
 ندارد ولی سلطان حیدر که عامل به قدرت رسیدن صوفیه در ایران است
 شیعه و سرسلسله صفویه شاه سلطان حسین نیز شیعه متعصبی بوده است
 و بدین ترتیب تشیع و تصوف درهم آمیختند ولی طولی نکشید که
 آن دو از یکدیگر جدا شدند و صوفیان با حرکتی که مجلسی دوم

صاحب بهادرالانوار برعلیه صوفیہ برانگیخت مورد بی سہری سلاطین صوفیہ قرار گرفتند و بنا بنوشته براون و سرجان ملکم در آمیختگی تصوف و تشیع موجب برخاستن عالمان شیعه از منشأ تصوف و تمایلات صوفیانه در میان شیعیان گردید تا آنکہ خود سری امرای قزلباش کہ صوفی بودند بہ خطری برعلیه حکومت و تشیع تبدیل گردیدند.

در این هنگام بود کہ اوضاع بہ ضرر تصوف، تغییر یافت و جنگ بین آن دو بہ فرو افتادن تصوف از موضع قدرت انجامید و در این میان یک فقیہ شیعی نقش سازماندهی را بر عینہ داشت و او شیخ الاسلام محمد باقر مجلسی (۱۰۳۰-۱۱۱۱) بود کہ تصوف را بدو تہ و صوفیان را نکفیر نمود.

حکومت صوفیان را از مرکز و پایتخت تبعید کرد و برنا شروع بہ حلقہ های ذکر و کلیہ مراسم صوفیانہ را ممنوع نمود و حتی بہ تہ و برچسبیدن آثار تصوف، سرزد از ساحہ گفتن منع شد و ذکر اشعار کوزہ گران خمیرہا بدلیل اینکه اگر در آنہا ذکر شود جنس باطنی می دہد شکستہ شد.

در پایان باید بدین نکتہ یاد آور شویم کہ وجود بعضی از صوفیان شیعه مذہب و ایرانیان صوفی مسلک کہ از شیخ برنا تہ و برچسبند دلیل آن باشد کہ تصوف از تشیع برخاستہ و در ایران بر تشیع تصوف بودہ است.

دکتر شبیری در کتاب تشیع و تصوف، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲ و در رابطه تاریخی آن دو را در قالب قانون عبادت صوفیان در ایران، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲

۱. تاریخ ادبیات، ج ۴، ص ۱۲-۱۱۹ و انقراض سلطہ صوفیہ، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲.
۲. همان منابع.
۳. فوائد صوفیہ، ص ۴۰.

کتاب دیگرش به نام الصلہ بین التشیع والتصوف رابطہ فکری آن دو برای زمینه سازی جهت استنتاج فوق مشروحاً بیان نموده است ولی نه توانسته چنین ادعائی را مدلل نماید و نه توانسته صریحاً آن را مطرح کند به اعتقاد ما تقارن تاریخی و نیز ارتباطات مقطعی و تشابه فکری و مشترکات عقیدتی هیچگاه دلیل بر رابطه علت و معلولی نمی تواند باشد چنانکه ابراز یک عقیده از دو متفکر دلیل کافی بر اتخاذ یکی از دیگری نیست.

فہرست منابع و ماخذ

۱. آشتیانی، جلال الدین. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. تہران: نہضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
۲. آشتیانی، مہدی. اساس التوحید در قاعدۃ الواحد و وحدت وجود. تہران: انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
۳. آملی، سیدحیدر. نص النصوص فی شرح فصوص الحکم. تہران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۳.
۴. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. تلخیص ابلیس. قاہرہ: ادارۃ الطباعة المنیریہ، ۱۹۲۸ م.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمۃ علامہ ابن خلدون. مصر: انتشارات مصطفیٰ محمد، [بی تا].
۶. ارانی، تقی. عرفان و اصول مادی. [بی م]، کارنگ، [بی تا].
۷. استیس، و. ت. عرفان و فلسفہ. ترجمہ بہاء الدین خرمشاہی. چاپ دوم، تہران: انتشارات سروش، ۱۳۶۱.
۸. اصفہانی، ابی نعیم احمد بن عبداللہ. حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۸۷ ہ. ق.
۹. انصاری ہروی، عبداللہ. منازل السائرین. ترجمہ دکتر روان فرہادی. تہران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۰. بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیہ. ترجمہ اکبر داناسرشت. چاپ سوم، تہران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۱. ترابی، علی اکبر. نظری در تاریخ ادیان. تہران: شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء، ۱۳۴۱.
۱۲. جامی، عبدالرحمن بن احمد. نقد النصوص فی شرح الفصوص. تہران: انتشارات

- انجمن فلسفہ ایران، ۱۳۵۶.
۱۳. جلابی هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب. لنینگراد: دارالعلوم اتحاد جماہیر شوروی سوسیالیستی، ۱۹۲۶ م / ۱۳۴۴ هـ. ق.
۱۴. حسن زاده آسلی، حسن. نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۱۵. حلبی، علی اصغر. گزیده متن (سائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء). تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۰.
۱۶. حضرت امام خمینی، روح الله. ادبیین. با شرح و پاورقی سیداحمد فہری. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۵.
۱۷. حضرت امام خمینی، روح الله. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. [بی م]، مؤسسہ پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۱۸. حضرت امام خمینی، روح الله. تفسیر دعای سحر. ترجمہ سیداحمد فہری. تهران: نہضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹.
۱۹. حضرت امام خمینی، روح الله. مصباح الہدایۃ الی الخلاقہ والولایۃ. ترجمہ سیداحمد فہری. تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۲۰. دہخدا، علی اکبر. لغت نامہ. تهران: مؤسسہ دہخدا، ۱۳۶۶.
۲۱. رازی، نجم الدین. مرصاد العباد. چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲۲. رضای تبریزی، نجیب الدین. نود الہدایۃ. تهران: چاپخانہ علمی، ۱۳۲۵ ش.
۲۳. روزبہان بقلی شیرازی، ابو محمد بن ابونصر. عبر العاشقین. تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۷.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین. ادش میراث صوفیہ. چاپ پنجم، تهران: انتشارات اسیر کبیر، ۱۳۶۲.
۲۵. زنوزی، عبد الله. لمعات الہیہ. تهران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۶. سراج طوسی، ابونصر عبد الله بن علی. اللمع فی التصوف. لیدن: مطبعہ بریل، ۱۹۱۴ م.
۲۷. سہروردی، شہاب الدین یحیی. حکمۃ الاشراف. ترجمہ دکتر سید جعفر سجادی. چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
۲۸. شبستری، سعد الدین محمود بن عبد الکریم. گلشن (اذ). تهران: طہوری، ۱۳۶۱.

۲۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد. الممل والنحل. قاهره: مؤسسه الحلبي و شركاء للنشر والتوزيع، ۱۳۸۷ هـ. ق.
۳۰. شیروانی، زین العابدین بن اسکندر. بستان السیاحه. چاپ دوم، ایران: [بی نا]، ۱۳۴۲ هـ. ق.
۳۱. شیروانی، زین العابدین بن اسکندر. ریاض السیاحه. تهران: کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۹.
۳۲. صائین الدین، علی بن محمد ترکه. تمهید القواعد. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة- الاربعه. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه. چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۶. صفا، ذیح الله. تاریخ ادبیات ایران. چاپ دوم، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۷.
۳۷. صفا، ذیح الله. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶.
۳۸. طوسی، نصیرالدین. شرح الاشارات والتنبیهاث ابوعلی سینا. تهران: انتشارات حیدری، ۱۳۷۹ هـ. ق.
۳۹. العربی، محی الدین. الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر، [بی تا].
۴۰. عین القضاة میانجی همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی. نامه های عین القضاة همدانی. [بی م]، بنیاد فرهنگ ایران، تاریخ مقدمه ۱۹۶۹ م.
۴۱. غزالی طوسی، محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۲ هـ. ق.
۴۲. غزالی طوسی، محمد بن محمد. کیمیای سعادت. چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۴۳. غزالی طوسی، محمد بن محمد. منهاج العابدین. ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی. ساوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
۴۴. غنی، قاسم. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. تهران: مطبعه بانک ملی ایران، ۱۳۲۲.
۴۵. فرغانی، سعیدالدین سعید. مشارق الدرادی (شرح تائیه ابن فارس). مشهد:

- چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۹۸ ه.ق.
۴۶. فریدالدین عطار نیشابوری، محمد بن ابی بکر. تذکرة الاولیاء. تهران: کتابخانه مرکزی ناصر خسرو، ۱۳۳۶.
۴۷. فریدالدین عطار نیشابوری، محمد بن ابی بکر. منطق الطیر (مقامات الطیور). چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۴۸. فرید وجدی، محمد. دائرة معارف القرن الرابع عشر العشرین. مصر: دائرة معارف القرن العشرين، ۱۳۸۶ ه.ق.
۴۹. قشیری، ابوالقاسم. ترجمه رساله قشیریہ. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۵۰. کاپلستن، فردریک. تاریخ فلسفہ. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۵۱. کاشانی، محسن. المحجة البيضاء فی تہذیب الاحیاء. تهران: مکتبہ الصدوق، ۱۳۴۱.
۵۲. کوربن، هانری. ارض ملکوت و کالبد انعام در روز (ستاخیز از ایران ہزدائی تا ایران شیعی). ترجمه سید ضیاء الدین دہشیری. تهران: مرکز ایرانی مطالعة فرهنگها، ۱۳۵۸.
۵۳. کوربن، هانری و جمعی از محاورشناسان. حداد الدین شیرازی. ترجمه ذبیح اللہ منصور. تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱.
۵۴. کولدزیہر، ایگناز. زہد و تصوف در اسلام. تهران: شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء، ۱۳۳۰.
۵۵. استاد شہید مطہری، مرتضی. آشنائی با علوم اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۵۶. معصوم علی شاہ شیرازی، محمد بن زین العابدین. طرائق الحقائق. تهران: انتشارات بارانی، ۱۳۴۵.
۵۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. حدیقہ الشیعہ. تهران: انتشارات گلی، [بی تا].
۵۸. منطقی السجستانی، ابوسلیمان. صوان الحکمہ و فلاث (مائل). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴.
۵۹. موسوی الخوانساری الاصبہانی، محمد باقر. روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات. تهران: مکتبہ اسماعیلیان، ۱۳۹۲ ه.ق.
۶۰. مہرین، مہرداد. فلسفہ شرق. تهران: مؤسسہ مطبوعاتی عطائی، ۱۳۴۲.
۶۱. میرداماد حسینی، محمد بن محمد. القبسات. دانشگاه مک گیل مونترال کانادا

- با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۶۲. سیهنی، محمد بن سنور. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. ترجمه عبدالهادی قنديل. مصر: الدار المصریة للتألیف والترجمه، ۱۹۶۶.
۶۳. نراقی، محمد مهدی. قرۃ العیون. تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۶۴. نیکلسون، رینولد آیلین. الصوفیة فی الاسلام. ترجمه نورالدین شریبہ. مصر: مکتبه الخانجی، ۱۳۷۱ ه.ق.
۶۵. الهاشمی الخوئی، حبیب الله. منهاج البراغه فی شرح نهج البلاغه. قم: مؤسسہ دارالعلم، ۱۳۸۶ ه.ق.
۶۶. هدایت طبرستانی، رضاقلی. ریاض العادین. تهران: دارالطباعة خاصه دولتی کارخانه حبیب الله، ۱۳۰۵ ه.ق.

