

عشق و عرفان

تجلی آن در شعر فارسی

از: دکتر دارپوش صبور

کتابفروشی زوار تهران شاه آباد

چاپ نخست ، خردادماه ۱۳۴۹

حق چاپ محفوظ و ویژه مؤلف است.

این کتاب در یکهزار و پانصد نسخه در چاپخانه
بانک بازرگانی ایران و با سرمایه کتابفروشی
زوارچاپ و به شماره $\frac{۲۴۸}{۴۹۳۱۷}$ کتابخانه ملی ثبت
گردید .

ازدکتر قاسم غنی	تاریخ عصر حافظ
» » »	تاریخ تصوف در اسلام
ازدکتر احمد علی رجائی	فرهنگ اشعار حافظ
از نیکلسون	اسلام و تصوف
از شارل ورنر	حکمت یونان
از محمد علی فروغی	سیر حکمت در اروپا
» » »	آئین سخنوری
از حمید حمید	مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر
ازدکتر بهاء الدین بازارکاد	تاریخ فلسفه سیاسی
ازدکتر سید باقر عطیفه	پناهندگی سیاسی
از ابوالعلاء معری	گفت و شنود فلسفی
ازدکتر رضا زاده شفق	چند بحث اجتماعی
ازدکتر غلامحسین یوسفی	نامه اهل خراسان
از شیخ نجم الدین رازی	عقل و عشق
از مجد خوافی	روضه خلد
از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری	تذکره الاولیاء عطار
از خواجه نظام الملک	سیاست نامه
از م. ی. قطبی	اینست بوف کور
از علی اصغر حلبی	تاریخ فلاسفه ایرانی
ازدکتر مؤیدی	خدای کوچک بیمار است

بها : ۳۰۰ ریال

به نام خدا

پیرامون این کتاب :

میان مردم این جهان بزرگ ، و برتر از زندگی مادی آنان ، معنویات ویژه‌ی وجود دارد که گرداننده‌ی زندگی راستین آنان است ، آن چنانکه از آغاز پیدایی آدمی ، بر زندگی و هستی و عواطف او فرمانروایی کرده است .

ما بر کیفیت‌های این چینی ، با این همه اهمیت ، نام‌هایی چون: عشق ، ایمان ، وجدان ، هنر و مانند این‌ها نهاده‌ایم تا با اشاره به نام کیفیت ، زبان گفتگوی خود را تا اندازه‌ی رسا کرده باشیم ، و گرنه مفاهیم این معنویات ، گاه آن چنان سترک و گسترده است که هرگز آدمی نمی‌تواند بی‌یاری احساس آنها را دریابد .

گسترش و تأثیر وجود این مفاهیم در زندگی آدمی ، همیشه پدیده‌های زندگی و واکنش‌های بی‌شمار روان وی را در دست نیروی خویش داشته است ، و ما از آثار وجود هر یک از آنها در تاریخ رویدادهای جهان هستی ، تمدن اجتماعی و اقتصادی و علمی و ادبی انسان ، چیزها می‌دانیم .

این همه اندیشه‌های پرشکوه فلسفی ، این توده‌های علوم اخلاقی

وانسانی که به دست اندیشه بلندپرواز دانشمندان و راهبران دین، چراغ راه بشریت قرار گرفته، و سرانجام این پرده‌های بی‌نهایت رنگارنگ که هستی آدمیان را زیور بخشیده، همه نقشی از تأثیر این کیفیت‌های درونی، و این انگیزه‌های چشم‌گیر انسان هاست، که در هر يك به گونه‌ی نمودار شده و بی‌هیچ دو دلی، تمدن بشر که از مجموع عوامل زندگی اجتماع‌های گذشته و حال مانند: هنر، مذهب، فلسفه..... ساخته شده، همواره رنگ پذیر این ودیعه‌های شکوهمند بوده است.

دگرگونی پی‌گیر این عوامل توانسته است تمدن‌های گوناگون قرون و اعصار مردم جهان را پدید آورد و به روش زندگی مادی و معنوی آنان سایه اندازد، اما آنچه بیش از هر چیز، از چگونگی و دگرگونی این پدیده‌ها رنگ پذیرفته و گام به گام تحول آنها را به مناسبت همراهی کرده است، ادبیات ملت هاست.

هنر، مذهب، فلسفه و مانند آنها، همواره در شیوه اندیشه بشر، به ویژه جای جای در ادبیات جهان که در هر حال چاشنی عشق داشته، از لطافت و ظرافت، و ذوق و حالی که همواره همراه عشق بوده، گرمی و شور گرفته است، تا جایی که می‌توان گفت: ادبیات ملت‌ها نه تنها آئینه تمام‌نمای زندگی آنان است، بلکه نمایشگر راستین عشق ورزی آنان نیز به‌شمار می‌رود و این اشعار، داستان‌ها، نمایش‌نامه‌ها، و سرانجام ادبیات مردم هر سامان است که به ما می‌نماید الهه عشق در روح و اندیشه آنان چگونه متجلی شده است.

در این میان، ادبیات کهن پارسی که سرشار از شکوهمندی است نیز از آغاز پیدایی، پایه‌های سنگین خود را بر دوش عشق گذاشته است، آن چنانکه عشق جایی به گونه میهن پرستی، خاستگاه جاویدان

حماسه‌های جهانگیر شده، زمانی در کمال جمال جلوه‌گری کرده، و گاه در پرنیان جامه‌پر راز عرفان، به گونه ویژه خویش تجلی یافته است. به هر حال در دریای بی‌کران و شکوهمند شعر و ادب، موجی نیست که به انگیزه و شور و عشق نخاسته و برگ‌های دفتر سترک ادبیات را به نگار خود زیور نداده باشد.

شایستگی پژوهش عشق و خاستگاه آن، و همچنین گونه‌های تجلیات ارزشمند این پدیده خدایی در ادبیات پارسی، نگارنده را بر آن داشت تا پایان‌نامه دوره لیسانس زبان و ادبیات پارسی خود را با هدایت استاد ارجمند جناب آقای دکتر خطیبی، در این زمینه بنگارد.

برهیچ فرزانه پوشیده نیست که پژوهش ارزنده در سرزمینی این چنین پهناور و پدیده‌یی کهن چون عشق، به ویژه عرفان که بر پایه‌های پاکیزه آن قرار گرفته، به کار گرفتن سال‌های بیشتری را نیازمندانست، و بریدن دشت پرشکوه عشق و عرفان، سواری بردبار و باره‌بی راهوار و زمانی بسیاری خواهد، باشد تا به گفته جلال‌الدین محمد مولوی، خمی از کوچه این شهر سترک و منظری از این گلزار بی‌مانند را رندانه بنگرد، و روشن است که آنچه در آن زمان و با یک سال و نیم پژوهش پی‌گیر به رشته نگارش در آمد، ره‌آوردی بود بس ناچیز و نارسا.

از آن پس دوستان و استادان دانش‌پرور، به ویژه دانشمند و محقق ارزنده و استاد گران‌مایه ام جناب آقای دکتر محمد معین تا زمانی که از نعمت سلامت بهره‌ور بودند، با مهر شاگرد‌پروری و بزرگواری ویژه خود، هر هنگام که افتخار دیدار دست‌می‌داد و گفتگویی از این رشته می‌رفت، نگارنده را به ساختن و پرداختن و انتشار این دفتر برمی‌انگیختند و از بخشش این شور، و امید به دستیابی این مهم دریغ نمی‌فرمودند، از این روست که پی‌گیری راه پژوهش

بیشتر، و تکمیل آنچه را که نگارش یافته بود به این استاد بزرگی که همواره سلامت ایشان را در سایه لطف پروردگار آرزو دارم و سپاسمند مهر بی پایانشان هستم مدیونم.

با این انگیزه و آگاهی از گستردگی موضوع، ویژه آن که ریشه‌های عرفان. با توجه به سیر فلسفه آن در گذشته‌های بسیار دور و برخورد آن با ادیان گوناگون تا ظهور اسلام به روشنی بررسی نشده و از سویی چگونگی واقعی تأثیر آن در شعر فارسی، که به راستی آفتاب ادبیات منظوم جهان است ناشناخته مانده، ناگزیر پژوهش گسترده دیگری، از آغاز پی‌گیری شد.

در این جا بر من است از تأثیر تربیت و راهنمایی‌های بزرگوارانه استاد علامه و محقق یگانه جناب **بدیع الزمان فروزانفر** که با بزرگی منشی و مهری بی‌دریغ و بی‌پایان، نگارنده را به گلگشت و سیر در گلستان بی‌مانند و شکوهمند دانش خود راهبر شده و به خوشه‌چینی از خرمن‌های یگانه و گوناگون خرد و روشن بینی، و آگاهی ملکوتی و شگفت‌انگیز خویش از عشق و عرفان بار دادند سخن گویم و به سپاس بی‌کران **یک شاعر** ناچیز که تربیت انسانی خود را هر چه هست - از دولت آن **یگانه عزیز دوران** و مهر شاکرد نوازش دارد، این دفتر را به **روان نازنین و جاویدان، و آستان دانش پرشکوهشان** تقدیم کنم.

در راه نگارش و تدوین این کتاب، آن‌چنان که در نمودار ما خذمورد استفاده آن در پایان یاد آور شده است ۶۲ جلد کتاب و دفاتر گوناگون بررسی شده و عشق و عرفان از دیرزمان، و آغاز پیدایی تا کنون، و تأثیر آن در شعر فارسی مورد پژوهش قرار گرفته، و در این راه کوشش بر این بوده است که پیرامون نام‌های کسان و مآخذ، تا جای امکان توضیح داده شود، ولی با این همه باید گفت که هیچ ادعایی در باره

چهار

کمال این مجموعه- به مناسبت گسترش موضوع- نمی رود و اگر کوششی در این راه به کار گرفته شده از این روی بوده است که :

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید
زیرا بودن ناقص بهتر از نبودنی تمام است، و چه بسا وجودی ناقص، انگیزه‌ی باشد تا در آینده به کمال رسد. از این رو آرزو دارم این نگاهت پژوهشی، در نظر اهل تحقیق و دانش پذیرفته آید و از راهنمایی‌های ارزنده ایشان بی بهره نمانم.

دکتر داریوش صبور

خرداد ماه ۱۳۴۹

آگاهی :

خواهشمند است پیش از خواندن کتاب نمودار نادرستی‌ها و درستی‌های چاپی را در پایان کتاب نگاه کنید .

نشانه‌ها :

ف . د	فرهنگ دهخدا
ف . م	فرهنگ معین
ت.ا.ا.	تاریخ ادبیات در ایران
د.ک.	در گذشت
ر.ک.	رجوع کنید به :

در این کتاب :

بخش نخست :

۱	عشق چیست ؟
۴	قدم عشق
۵	عشق از نظر پسیکوفیزیولوژی
۱۴	عشق شهوی - عشق معنوی
۱۸	من - او - من برتر
۲۲	نقش جمال در عشق
۲۷	عشق مادر عرفان
۳۳	عشق از دیده‌گاه اهل تصوف و عرفان

بخش دوم :

۵۴	تصوف و عرفان
۵۵	چگونگی نام‌گذاری صوفی
۵۹	پیدایی تصوف و عرفان
۶۱	الف - منابع شرقی
۶۲	تأثیر افکار زردشت
۶۳	تأثیر افکار بودا
۶۵	الف - منابع غربی
۶۷	مثل افلاطونی
۶۸	انجام سیر و سلوک
۶۸	اشراق و عشق

« در عدم هم ز عشق شوری هست
گل گریبان دریده می آید! »

بخش نخست

۱

عشق چیست؟

آن انگیزه‌ی بی‌که به کهن سالی عمر بشر، سهل است به دیرینگی جهان هستی وجود داشته و دارد، آن سائقه‌ی بی‌که هیچ ذره‌کاینات از دایره فرمان طبیعی آن بیرون نیست، آن واقعیت و موهبت جاویدی که حلقه وار بر گردن عالم وجود افتاده و آنرا به گردش گرم و دلخواه خود واداشته، و سرانجام آن معبود دیرینی که با همه سال خوردگی، جاودانه سرشار از طراوت و جوانی است (عشق) است.

مفهوم کیفیت گسترده و مسلمی که نظام ذرات جهان را به ریسمان محکم و مخلد خویش کشیده بزرگتر از آنست که در این سه حرف بگنجد، اما موجودات جهان همیشه آگاهانه و ناخودآگاهانه و خواه و ناخواه، گام به گام دستورهای قاطع آنرا پیروی کرده اند.

در این جا کلمات (آگاهانه) و (ناآگاهانه) برای انسان و حیوان به کار برده شده است، زیرا از وقتی که بشر به مرحله‌ی از رشد فکری و مدنیت رسید و جنبه

حیوانی خویش را ازدست داد ، سعی کرد مایهٔ این همه شور را بشناسد ، کوشش داشت انگیزه‌یی را که در او یک جهان هیجان و حرارت و خواست بدپا کرده دریا بد. تلاش بشر هرگز برای شناخت این نیرو پایان نگرفت، روز بروز بردانش او در بارهٔ آن افزوده شد، تا آنجا که هر کودک پس از پشت سر گذاشتن دوران طفلی، در اثر آشنایی با پیرامون خود به مفهوم آنچه در آن دوران ناخود آگاهانه ولی آرام، وی را به سوی خواسته‌های خویش و تمکین از تمایل‌های نفسانی می کشید پی برد و از عشق ، بیش و کم استنباط مفهوم آنچه-انی را که شاید کرد، اما هیچ گاه نتوانست آن معنی که پذیرش طبع و خاطر همگان را بسنده باشد برای آن بیان کند. بزرگان ، دانشمندان ، مفسران و محققان و عارفان و سرانجام همه پژوهش کنندگان عالم آگاه در این میدان کوشیدند . نتیجه اینکه اگر عشق زبان می داشت به هر زبان و به هر سازی این ترانه را از (قول ملای) رومی به مناسبت می خواند که:

هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

و از این جاست که هر برگه از پدیده های برتر و نمونه های انسانی دفتر بشریت به گونه یی از تفسیر این مفهوم رنگین است ، اما گاهی میان این مفاهیم همگونگی دیده می شود. آنچه آنکه میان بی نهایت رنگ واقع بین دورنگ اصلی به چشم ظاهر شباهتی می نماید ، اما حقیقت جز این است و ارزیابی درست ، تفاوت آنها را هر اندازه هم ناچیز باشد نشان خواهد داد .

عشق کیفیت حیات هستی است . اگر مفهوم گستردهٔ عشق را درک کنیم شاید بتوانیم بگوییم: آن هیجان و شوری که هر پدیده را در هستی روبه کمال می برد ، و آن تلاشی که برای اعتلا و رسیدن به اوج هر کیفیتی در عوامل طبیعت موجود است سببی جز عشق ندارد. نام این همه شوریدگی و جوش و کمال یابی عشق است. هستی و بودن کمال را می طلبد ، زیرا هر بودی در لحظهٔ پدید آمدن ناقص است، اسپرمی که از ترینه خارج می شود تنها و ناقص است . طبیعت این يك یاخته خود

به خود متوجه این نقص هست و میل و شوری که به سوی تخمک مادینه دارد بهترین گواه به نقص اوست .

نطفه یی که در بطن ماده به صورت يك ياختهٔ مرکب بسته می شود بازهم چنان احساس نقص دارد ، این احساس در طبیعت اوست و گرنه به سوی کمال نمی رفت و دیگر گونی نمی پذیرفت . نوزادی که از مادر زاده می شود در طلب کمال است که می گرید و این کمال جوئی و تلاش آگاهانه و نا آگاهانه همه مفهوم وسیع عشق است .

این معنی در عالم وجود همه جا صادق است ، آن دانه یی که بدر افشان روستایی در دل کشتزار می نشاند ، بی تابانه می شکفت ، سبزی می شود ، باشوق و وعشق به کمال ، سر به آسمان می کشد و این سیر تکامل را تا جای امکان ادامه می دهد . دیدیم که این عشق و شور در کوچک ترین یاختهٔ طبیعت وجود دارد ، از چه روی کوچک ترین یاخته نخستین جهان ، بانخستین صورت خود ، کوشش به ثمر رسیدهٔ عشق در راه بی نهایت کمال نیست ؟

گفتگو در این بود که این کمال یابی که عشقش نام دادیم ، در هر نوزاد نیز ادامه دارد ، چنانکه در همه موجود است ، اما کاملترین موجود به نسبت ، انسان است . وقتی ضمیر آگاه کودک به بیداری می گراید . این کمال یابی فزونتر می شود ، عقل و بینش وی آرام آرام او را به پرده برداری از آنچه ناشناخته است تشویق می کند ، علم به آنچه مایه هستی است عشق بشر را می انگیزد .

انسان همان گونه که از نبودن جنس مخالف خویش احساس نقص می کند و بی تابانه به دنبال رفع این نقص جنسی می رود و عشق شهوت گونه یا ابتدایی ترین عشقها را آشکار می نماید . برای رفع نقص معنوی و آگاهی به دانش چگونگی حیات و کمال معرفت نیز تا اندازهٔ امکان خود می رود و عالی ترین عشق را به گونهٔ ویژه و مقدس خود به ظهور می رساند .

قدم عشق

کلمه (قدیم) درست در مقابل واژه (حادث) است (و در علم کلام)، (حادث) آنچه را گویند که از نظر زمان به عدم پیوستگی داشته باشد. در آغاز، این مفهوم قدری دور به نظر می‌رسد ولی برای توجیه بیشتر بهتر است چنین بگوییم: تمام موجوداتی که آغاز زندگی آنها به نیستی پیوسته باشد، یعنی از عدم به وجود آمده باشند حادث‌اند زیرا می‌توان آغازی هر چند دور باشد، برای شروع زندگی و پیدایی آنها تعیین کرد، بنابراین تمام افراد بشر و آنچه از موجودات مادی در این جهان هست (حادث) است، حتی تمام جهان و منظومه شمسی از نظر دانشمندان و علم و حکمت حادث‌اند زیرا اعتقاد بر این بوده است که جهان از عدم به هستی پیوسته است.

(قدیم) درست مفهوم مخالف (حادث) را دارد زیرا حادث همیشه احتیاج به عاملی دارد که در پیوستن آن از عدم به هستی مؤثر باشد، و چون هیچ مفعولی نمی‌تواند فاعل عامل خود باشد، بنابراین همیشه (حادث)، مفعول و محصول (قدیم) است و (قدیم) آنست که از نیستی به هستی پیوسته باشد و نتوان برای آن زمان حدوث تعیین کرد.

عشق نیز نه به معنی عامیانه و محدودی که همگان از آن فهمی کنند، بلکه به مفهوم عالی و وسیع خود، اساس و نیروی همیشگی جهان مادی است، خواه این عشق با معیار معنویات و مادیات، و یا از دیدگاه فلسفه و حکمت و (فیزیولوژی) و (فیزیک) دیده و سنجیده شود. به هر حال نیرویی است که یا به جبر و یا به اختیار، از راه ضمیر ناخودآگاه و یا آگاه، عالم هستی را به کمال جویی و حدوث تازه، و کامل تر از ناقص برمی‌انگیزد.

بنا بر این با تعریفی که از مفهوم کلمه (قدیم) کردیم، چون عشق فاعل است هیچگاه نمی‌تواند محصول مفعول خود، یا آنچه حادث است قرار گیرد.

آیا چه کسی می‌تواند بگوید عشق از چه زمانی به وجود آمده است؟ آیا چه کسی می‌تواند سابقه زمانی محدود و باز شناخته‌ی برای حدوث عشق نشان دهد؟ پاسخ منفی است و ناگزیر باید آنرا (قدیم) دانست و تنها در مقام مقایسه بامبداء کلی یا فعال مایشاء و (قدیم مطلق)، یعنی ذات واجب‌الوجود و آفریننده جهانست که به بیانی می‌توان گفت: این (قدیم) خود (حادث) است.

۳

عشق از نظر (پسیکوفیزیولوژی)

گفتیم عشق نسبت به ذات پروردگار که بهتر است در این مقام (قدیم اول) نامیده شود حادث است و نسبت به هر پدیده دیگری قدیم، و این نسبت دوم را از آنجا یافتیم که عشق را مایه به وجود آمدن یا وسیله پدید شدن جهان هستی و اجرای اراده (قدیم اول) یا (مبدأ کل) گرفتیم. پس می‌توان با این تفسیر گفت: عشق مصدر اولی است که وسیله به وجود آمدن هستی و حدوث جهان و آنچه در اوست شده است.

همانطور که گفته شد، اگر عشق را ازدیدگاه وسیع‌تر و جامع‌تر از آنچه مفهوم ظاهری و ساده آن دارد نگاه کنیم، قبول این معنی بسیار آسان می‌نماید. از نظر اصالت ماده، کشش و کوششی که موجودات عالم هستی را روبه کمال می‌برد بیهوده نیست. نیازمند انگیزه‌ی بی‌است که این کمال جوئی را ایجاد می‌کند. از گردش (نوترن)^۲ های يك اتم ساده که تا امروز کوچکترین جزء مستقل هریاخته پذیرفته شده است، به گرد (پروتون)^۳ آن، از ترکیب و همبستگی اتم‌های يك مولکول و پیوستگی مولکول‌های تشکیل دهنده يك جسم

۱ - Psychophysiology : دانش مربوط به فیزیولوژی روانی.

۲ - Neutron

۳ - Proton

به نسبت‌های مختلف و خواص ویژه آنها ، از ترکیب دو ماده شیمیائی و جا به جا شدن مولکول‌های آنها و به وجود آمدن جسم ثالثی که از نظر شکل و خاصیت با عناصر اولیه خود کاملاً مغایرند ، تا ارتباط عناصر جماد و مایع و نبات و حیوان با جذب خاص خود، همه کم و بیش تابع این انگیزه اند، همه جا این پیوستگی به چشم می‌خورد و همه جا این زنجیر آشکار، که بنیان عالم هستی قرار گرفته و اجزای آنرا به هم پیوسته است خود نمائی می‌کند .

بر این زنجیر یا این انگیزه، که این همه جا به جا شدن و تلاش را برای رسیدن به کمال به وجود می‌آورد، جز عشق با مفهوم کامل تر آن چه می‌توان نام نهاد؟ اگر این انگیزه ازلی نباشد ، کوششها برای رسیدن به کمال فرو می‌نشیند و دیگر هستی‌های بی‌نیاز ندارد تا نقص وجود و اجزاء آنرا در راه کمال جبران کند .

برای روشن تر نمودن گفتاری که در پیش است به بیان مختصری درباره تحول علمی و دگرگونی جالبی که اساس روانشناسی را در قرون جدید گریزگون کرد نیاز داریم . انسان بنا به واکنش طبیعی ، ابتدا برای برطرف کردن ترس و سرگشتگی خود به نیروی تخیل ناپخته خویش به مفهوم مبهم و تازه‌ی به نام همزاد یا سایه یا جان و روان معتقد شد و چنین نتیجه گرفت که جز پیکر مرئی و محسوس خود (چیزی) نامرئی یا نیمه مرئی در خود دارد که بطور یقین و تحقیق روشن و شناختنی نیست ، همین قدر ممکن است چیزی باشد اثیری ، مانند باد یا هوا که اگر از بدن بگریزد مرگ دست می‌دهد .

اندیشه درباره این دومی ، یعنی روح ، چیزی که بشر به قوه اندیشه یا تخیل خود در خویش قائل شد از هزاران سال پیش مورد بحث علما و دانشمندان حکمت و فلسفه بود . (فیثاغورث)^۱ و (افلاطون)^۲ در عهد قدیم و (اگوستین)^۳ ، (تomas داسکن)^۴ ،

۱- Pythagoras: فیلسوف و ریاضی‌دان معروف یونانی (۴۹۷-۵۸۰ ق.م. رک:

ف.م.۰)

۲- plato فیلسوف بزرگ یونانی: (۴۲۷ یا ۴۲۸-۳۴۷ یا ۳۴۸ ق.م. رک: بریتانیکا

۳- Saint Augustin (۴۳۰-۳۵۴ ق.م. رک: ف.م.۰)

۴- Thomasd' Aquin: از الهیون ایتالیایی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ ق.م. رک: لاروس بزرگ.

(دکارت)^۱، (اسپی نوزا)^۲، در قرون بعد مفهوم روح را عمق و تجرد بخشیدند .
 (فیثاغورث) به روحی معتقد بود که مجرد از جسم و ماده از آسمان هبوط
 می کند و چند گاهی در قفس تن محبوس می شود و سپس از این تیره خاکدان به
 آشیانه مخلد خور بازمی گردد .

تأثیر این توجیه وسیله (فیثاغورث) که بقول (کورن فرد)^۳
 From Religion to Philosophy یا نماینده سنت عرفانی ضد علمی
 است به وسیله (افلاطون) و پیروانش در دوره های بعد چنان در اندیشه مسلمین هویدا
 است که نه تنها در آثار عرفانی فارسی زبانان دیده می شود، بلکه در آثار غیر
 عرفانی شاعران و منظومه های عشقی مانند: (سلامان و ابسال)، (دامق و عذرا)
 (شیرین و فرهاد) و (یوسف و زلیخا) روح به مفهوم و توجیه (فیثاغورث)
 پرداخته آمده است، به این معنی که همه جا همای بلند پروازی است که به دام دنیا
 افتاده و طوطی شکرشکنی است که از وسعت فضای لایتناهی به تنگنای زندان تن
 محبوس شده، یا کبوتری است که از جفت دور مانده و نبی است که از نیستان
 بریده شده است.

خلاصه آنکه تأثیر پیگیر این توجیه مایه شد تا انسان در قرون بعد مفهوم
 روح را آنچنان گسترده یافت که برخی حالات درونی خویش را که نمی توانست
 به عضو معینی نسبت دهد نشأ روح آنچنانی دانست و سرانجام روح، مصدر حالات
 و کراماتی شد و جنبه عقلی یافت^۴.

۱ - Rene Descartes: فیلسوف و ریاضی دان و فیزیک دان مشهور فرانسوی
 (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م.) رن: (م.م.).

۲ - Nicolas de Spinoza: شاعر بزرگ اسپانیولی، (متولد ۱۵۲۰ م.) رن:
 لاروس بزرگ.

۳ - Cornford

۴ - تحویل مفهوم (روان Psyche) به (روح Esprit) سرگذشت درازی دارد
 که شرح آن در حوصله این مقال نیست. علاقمندان به چگونگی این بحث می توانند به
 کتاب (فرویدیسیم) اثر (ا.ج. آریان پور) حاشیه (ص ۱۸) مراجعه کنند.

(افلاطون) مانند استاد خود روح را جوهری فعال خواند که در انسان دارای سه جلوه است: (عقلی، شوقی، شهوی) که وی جلوه عقلی را برترین آنها می دانست و معتقد بود کوشش بشر باید بر این باشد تا این جلوه، بر دو گونه دیگر چیرگی ورزد.

اما در مقابل، گروه دیگری از فلاسفه و پزشکان بعدها از دیدگاه دیگری به مفهوم روح نگریستند و بر خلاف میل مردم به انکار جنبه تجرد و لاهوتی آن پرداختند. (ارسطو)^۱، وحدت و هم آهنگی موجود میان فعالیت های اعضای بدن^۲ را (روح) نامید و سه گونه خاص برای آن قایل شد:

۱- (روح گیاهی) که کارش تغذیه و تولید مثل است:

۲- (روح حیوانی) که احساس و تخیل نیز می تواند.

۳- (روح عقلی) که باقی و خالد است.

رفته رفته انکار مفهوم روح و تجرد آن به تعبیر گذشته ریشه می گرفت. پزشکان یونانی در وجود روح تردید کردند و واکنش های بدن را پدیده حالات روانی به شمار آوردند. در قرن پنجم قبل از میلاد (الکمهون)^۳ از تأملی در چگونگی امر (دیدن) پی برد که مغز انسان خاستگاه نخستین حالات روحی است، ولی خاستگاهی که به خودی خود کار نمی کند و به وسیله حواس دیگر از عالم خارج مایه می گیرد.

این پژوهش معقول پی گیری شد تا در سه قرن قبل از میلاد (هروفیلوس)^۴ و دیگر پزشکان به وجود اعصاب واقف شدند و دریافتند که حواس ما از عالم خارج متأثر می شود و (پی های حسی)^۵ این تأثیرها را به مغز می رسانند و (پی های حرکتی)^۶

۱ - Aristote: فیلسوف بزرگ یونانی معروف به معلم اول (۳۲۲-۳۸۴ ق.م.). رك: لاروس بزرگ.

۲ - Organisme

۳ - Alkmaeon: شاعر یونانی (قرن هفتم ق.م.). رك: (ف.م.).

۴ - Herophilos: پزشک و (آناتومیست) یونانی. د. ك: (۳۳۵ ق.م.). رك: لاروس بزرگ.

۵ - Nerfs centripettes

۶ - Nerfs centrifuges

فرامین مغزی را به اندام های بدن منتقل می کنند .
 اما همگام با این افکار و عقاید هنوز برخی علمای اسکندریه که پرچمدار حکمت بودند همچنان روح را بر اساس عقاید پیشینیان به (نفخه) یا (روح عتیق) تعبیر می کردند و دانشمندان یهودی میان جسم و جان تفاوت بسیار قائل می شدند و سرانجام مسیحیت اعلام داشت که اختلاف این دو از زمین تا آسمانست .
 قدوس (اگوستن) حواس را بی اعتبار شمرد و توصیه کرد که برای دریافت حالات روحی باید سردر جیب مراقبت فرو برد زیرا نفسانیات را از راه حواس نمی توان شناخت .

آرا و افکار (اگوستن) در سراسر قرون وسطی مقبول افتاد ولی زمان با گردش بی پروای خویش پیمتازی می کرد تا سرانجام (رنسانس)^۱ اروپادنیای کهنه را با تمام مفاهیم و معتقداتش لرزانید و اساس بسیاری از آنها را واژگون کرد .
 رستاخیز دینی همراه با رنسانس یا تجدید حیات علمی و ادبی اروپا علم را از اسارت دین و متعصبان تاریک بین آزاد ساخت و کیش عیسوی را تصفیه کرد و رفته رفته بشر با چشمانی باز و روشن بین به تماشای عالم پرداخت و علم با جرأت و جسارت تمام از یوغ سنن سرپیچید .

(پومپونازی)^۲ متوجه شد که هیچ دلیلی برای تفکیک روح از جسم در دست نیست تا آنرا جوهری جاوید و این را فانی بدانیم . (ویوس^۳) با مطالعه و دقت، اعمال انسان و حیوان را سخت شبیه یافت و چه بسا انسان را مانند حیوان دستخوش کارهای دوراز عقل و صلاح دید . (فرنسیس بیکن)^۴ باب مشاهده و تجربه را گشود و معتقد بود که به قول (گالیله)^۵ حتی با هزار دلیل هم نمی توان یک حقیقت

۱ - Renaissance

۲ - Pomponazzi

۳ - Vives

۴ - Francis Bacon : فیلسوف بزرگ انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۱ م .)

رک : (ف. م.)

۵ - Galilée : منجم و فیزیک دان معروف ایتالیائی (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م .) رک : لاروس بزرگ .

تجربگی را باطل کرد. این کوششها فقط به نحو زیادی عقاید سخت و خرافی گذشتگان را تعدیل و یا پایه آنها را سست کرد ولی باز نتوانست مفهوم قدیمی روح را یکسره از عرصه روانشناسی بیرون کند.

(دکارت) و پیروانش اگر چه نسبت به عقاید و معارف گذشتگان شك کردند ولی از تاثیر سنت‌های دیرین. به کنار نمودند، به این معنی که از يك سرتضاد بین جسم و روح را مورد تأیید قرار دادند و از سوی دیگر حرکات حیوان‌ها را تحت تأثیر عامل مهمی به نام نفوس حیوانی پنداشتند.

از اواخر سده هفدهم بررسی پی گیر دانشمندان چنین نتیجه داد: عقلیون معتقد بودند که قوای عقلی جدا از بدن است ولی با این حال با آن ارتباط دارد. طبیعیون اظهار می داشتند حالات روحی مانند حرکات بدنی نمودهایی است کاملاً مکانیکی و مبتنی بر واکنش اعضای بدن و خاستگاه آن به هیچوجه خارج از مبانی متشکله و مادی بدن نیست و به این ترتیب پافشاری دانشمندان و دلایل معقول آنان رفته رفته (روح مجرد و همرون) را از روانشناسی طرد کرد و چگونگی حالات روحی که هر کس در خویش می یافت موضوع گفتگوشد تا آنجا که می گفتند به جای پژوهش روحی، حالات درونی انسان را باید کاوید.

این عقیده روشن، زمینه بررسیهای معقول تری را برای روانشناسی بنا نهاد و کوشش روانشناسان بر اساس روانکاوی بشر، کشفیات تازه و بدیعی را به دست داد به این ترتیب که اگر مفهومی به اعتقاد دانشمندان جدید برای روح قائل شویم، یعنی بگوئیم روح مجرد وجود ندارد، پس باید واکنشهای آنچنانی را که بدیده‌ی می دانستیم، به بدن نسبت داد یا بهتر بگوئیم باید يك منشأ مادی برای آن تصور کرد و روانشناسی را مانند (فیزیولوژی یا فیزیک) علمی و مادی گرفت^۱.

۱ - البته نمی توان روانشناسی را به سهولت به فیزیک یا شیمی که موضوعشان نمودهای ثابت و یکدست مادی است مانند کرد، زیرا موضوع مورد بحث روانشناسی، احوال دگرگون هزاران هزار انسان با تظاهرات مختلف است و این بیان اگر از نظر مفهوم واقعی صحیح باشد، در حقیقت تقریبی است.

این دلایل و معتقدان روز افزون آن، راه جدید و روشن و همه پذیری در مقابل بشر پژوهشگر قرارداد اما همچنان برخی از روانشناسان با سرسختی دست از مفهوم دیرین روح و روان بر نمی‌داشتند، تلاش آنان در نگاهداری مفهوم کهنه و ناپسند گذشته، درست پزشکان کوتاه فکری را می‌مانست که بخواهند بیمار محترزی را با داروهای پیش پا افتاده، یا به نیروی خرافی دعای چشم زخم و طلسم و دود اسفند درمان بخشند، اما رستاخیزهای علمی اروپا به ویژه (ماتریالیسم - دیالکتیک)^۱ چنانکه خواهیم دید مفهوم روان را به صورت گذشته بیش از پیش بی اعتبار ساخت تا آنجا که روانشناسی یکسره از صورت خیال پروری و عالم گمان و پندار بیرون رفت و پژوهشهای در این زمینه برای افتاد که پیش از آن طبیعیون نشان داده بودند، یعنی راه مشاهده و تجربه محسوس.

علمای متجدد و پیشروان روانشناسی از آن زمان به بعد خاستگاه و کنشهای بشر را اعصاب، یعنی سلسله پی‌ها دانستند و برای انسان چنانکه خواهیم دید یک (روان خود آگاه)^۲ و یک (روان ناخود آگاه)^۳ قائل شدند و معتقد گشتند که (خود آگاهی) از عقل و اندیشه و سرانجام از (اراده) است و رؤیا و خیال بافی و حال اغما که در مواردی خویشی دست می‌دهد مرحله بی‌استزائیده بیگانگی از عقل و اراده، اما (ناخود آگاهی) برتر از (خود آگاهی) است و منبع الهام و اشراق و نبوغ. بر همین روش (جیمز)^۴ روان را یکسره شامل روان خود آگاه پنداشت و روان ناخود آگاه را بسی ژرف و نیرومند تلقی کرد. (برگسون)^۵ نیز با بینش عارفانه خویش ناخود آگاهی را شناخت و توجیه کرد تا اینکه سرانجام در قرن نوزدهم رستاخیز ادبی و علمی که از دو قرن پیش از آن شروع شده بود در نتیجه دیگر گونی‌های سریع اندیشه‌های بشری به نتیجه رسید و دوران اندیشه‌های (دکارتی) به سر آمد و در قرن بیستم به روشی که شرح می‌دهیم روان پزشکی طرح شد.

۱ - Materialisme dialectique

۲ - Conscience

۳ - Inconscience

۴ - James

۵ - Bergson

اواسط نیمه دوم قرن نوزدهم تا حدود اواخر نیمه اول قرن بیستم مصادف با ظهور وزندگی (زیگموند فروید)^۱ دانشمند روان پزشکی اطریشی بود که بانوغ خود بخش جدیدی در علوم طبیعی و روان پزشکی جهان گشود و مسیر انبوهی اندیشه‌های گذشته را در این زمینه یکسره دگرگون کرد .

این مرد که تاریخ علوم وی را یکی از بزرگان دانش روانشناسی و صاحب مکتب نوینی در روان پزشکی به‌شمار می‌آورد ، با بررسی های پی گیر و توجه ویژه خود ، به یاری شواهد زنده و براهین قاطع ثابت کرد که تمام واکنش های بشر دارای منشأ روانی است و این تأثیر عوامل مختلف محیط زندگی اشخاص برسلسله پی‌ها و حاکم مطلق زندگی انسان و درون یابی و برون یابی اوست که منشأ چگونگی نمود واکنش های گوناگون وی در زندگی قرار می‌گیرد و بیشتر گونه های مشخصی از بیماریهای روانی و عوارض آنها را تشکیل می‌دهد . (فروید) حتی ثابت کرد بیشتر حرکات و اعمال و چگونگی های زندگی اشخاص ، سهل است نوابغ ، که در نظر ما بسیار ساده تلقی می‌شود ، در مقام سنجش بایک فرد معمولی و طبیعی در حقیقت یک بیماری روانی است ، با این تفاوت که چون بیشتر مردم به آن مبتلا هستند ، آنرا واکنشی طبیعی و معمولی می‌شمارند .

در حقیقت (فرویدسم)^۲ هیچ واکنش بشر را خارج از انگیزه های روانی او نمی‌داند و ریشه همه نگرانی ها ، ناکامی ها ، رنج ها ، کشش ها ، به ویژه معنویاتی که اندیشه های بشر را به خود مشغول داشته در عقده های روانی جستجو می‌کند .

(فروید) که د کترین جامع خود را بر بیشتر عوامل و واکنش های مادی و معنوی زندگی انسان ها پیاده کرده است ، در این بررسی و تحلیل طبعا به سراغ عشق هم رفته ، (گونه ویژه) این پدیده را بایک رشته دلایل ، به نوعی پدیده روانی غیر عادی تعبیر می‌کند .

۱ - Sigmund Freud (۱۸۵۶-۱۹۳۹ م.) رك: لاروس بزرگ .

۲ - Freudisme

اگرچه بیان عقیده (فروید) و دانشمندان روانشناس در اینجا مورد بحث نیست ولی تا آنجا که به رشته سخن ما مربوط می شود شایسته بررسی ودقت است. این مختصر نیز به مقالتی طویل نیاز دارد که سعی می کنیم چکیده و مطلوب از آن را با ایجاز و اختصار و تا آنجا که به اصالت منظور لطمه یی وارد نیاید مورد گفتگو قرار دهیم.^۱ از نظر (فروید) و (ماتریالیسم دیالکتیک) تمام واکنش های بشر ثمر بر خورد دو نمود **خواستن و نخواستن** است: خواستن آنچه مطلوب اوست و به او کام لذت می بخشد، و نخواستن آنچه موجب درد و ناراحتی اوست. پس می توان گفت: در وجود آدمی دو سائقه یا شور حکمروایی می کند. یکی شور و کوشش برای رسیدن به مطلوب مطبوع (خواستن) - که مایه (لذت گرایی) است، و دیگری هیجان و شور به خاطر گریز از منقور و نامطبوع (نخواستن) - که انگیزه (رنج پرهیزی) است، وجود آدمی و رشته پی های او عرصه پیکار و برخورد این دو سائقه است که هر لحظه پدیده یی از تصادم این دو نیرو می نماید، نخستین سائقه (تاناتوس)^۲ نام گرفته و دومی (اروس)^۳ خوانده شده است^۴ که اولی انگیزه کین و عداوت و نفرت است و دومی مایه مهر و عشق و محبت.

۱ - علاقمندان به بحث مفصل در این باره می توانند به کتاب (فرویدیسم) زیر عنوان نظام روانی انسان مراجعه نمایند.

۲ - Thanatos

۳ - Eros

۴ - (فرویدیسم) خرافات و افسانه های کهن (Mythologique) و مصطلحات و مفاهیم آنرا مفتاح توجیه مسایل روانی می شمارد و می کوشد از آنها سودجویی کند، چنانکه در نام گذاری دو سائقه یی که خود حاکم بر زندگی انسان قائل شده است از نام های (اروس و تاناتوس) استفاده کرده است.

اروس: (Amor یا Cupid لاتین) خدای عشق و پسری زیبا و آشوبگر است که چشمانی بسته دارد و از این رو رفتارش کورکورانه و ناسنجیده است. (اروس) کوری است که مشعل های مقدس و تیردانی زرین با خود حمل می کند و گستاخانی که به سوی مشعل ها یا تیردان (اروس) دست بازی کنند سخت کیفر می بینند، وی همیشه در صحبت مادرش (افرودیت Aphrodite) که الهه زیبایی است به سر می برد.

تاناتوس: (Mors رومی) نیز خدای بزرگ پسر شب و برادر خواب است. انتخاب این دو نام برای دو سائقه ای که (فروید) برای زندگی انسان قائل است با این مفاهیم اساطیری هم آهنگ است.

عشق شهوی - عشق معنوی

به عقیده (فروید) محور زندگی بشر، حتی از ابتدایی‌ترین دوران حیات بر دو پایه (لذت) و (رنج) استوار است. انسان همیشه به دنبال آرامش طلبی و کمال جوئی و کامروائی سراسیمه می‌دود و از ناخوشایندی‌ها و رنج و ملال و ناگواری‌ها دوری می‌گزیند، و همواره با دو نیروی جنگنده باهم، یعنی (کام جوئی) و (رنج پرهیزی) تلاش زندگی را ادامه می‌دهد.

در این گیرودار، آنچه مؤید حیات و انگیزه لذت جوئی انسان است، یعنی (اروس) در مقابل نیروی مخالف خود (تاناتوس)، از تمام عوامل متشکله خود، به ویژه (لی بیدو)^۱ سود می‌جوید و همه را به دفع (تاناتوس) می‌گمارد و در واقع این (لی بیدو) است که گردونه وجود انسان و نیروی محرک حیات مادی و جنسی است. (فروید) تمام کارهای انسان را از ابداع آثار هنری و اکتشافات و اختراعات علمی گرفته تا انحراف‌های روانی و آمیزش (فیزیولوژیک) زن و مرد، همه را بر اساس پدیده‌های جنسی استوار می‌داند.

چگونگی جنسی که (فروید) در تفسیر آن کوشیده است دارای مفهومی عالی‌تر و گسترده‌تر از معمول است، زیرا هم شامل لذت حسی و جسمانی است و هم بیانگر عواطف عالی و عشق لاهوتی و فعالیت‌های ناب و ارزنده روانی.

(فروید) از واژه جنسی مفهومی را اراده می‌کند که در عرف فارسی زبانان متقدم و عارفان ایرانی با کلمه شهوت افاده شده است زیرا برای ما شهوت گذشته از آنکه در وهله اول چگونگی ویژه تر و جنسی را ابلاغ می‌کند مفهوم کلی هوس

۱ - Libido واژه بی‌است جعلی از ریشه آلمانی (Libiden) که به معنای دوست داشتن است. مفهوم فرویدی (لی بیدو) نزدیک است به مدلول (Das libesleben) یا مهر زندگی یا کلمه مطلوب گوته (Lebenslust) یا عشق و علاقه به زندگی، زیرا در حقیقت (لی بیدو) خود (اروسی) است که اجزای مجزای ماده زنده را به یکدیگر می‌کشد و به تجمع سوق می‌دهد.

ومیل و اشتها را نیز در بر دارد و ترکیب هائی مانند (شهوت کلام) و (شهوت خوراک) و مانند آنها مؤید این امر است .

این شهوت که بهتر است با بیان اصیل تر آن میل و رغبت نامیده شود ، مانند تمام پدیده‌ها دارای درجات و گونه‌های مختلفی است که در فاصله پست ترین تا متعالی ترین آن قرارداد ، بطوریکه ابتدایی ترین گونه آن شهوت آمیزش جنسی و پاک ترین آن ، گونه ویژه‌یی به نام عشق با تمام مشخصات و الوهیت آنست که از روی طبع و یا به مدد ریاضت تربیت یافته و از عوامل ابتدایی شهوی منزّه شده است .

در نظر (فرویدست) ها ، عاطفه نیز ناشی از پاک ساختن (لی بیدو) است ، و به این ترتیب عشق و عاطفه مادری و عشق خاص عارفانه را نیز می توان گونه پیراج این پالایش دانست .

پیکار میان خوبی و بدی ، بیم و امید ، و خوشی و ناخوشی سبب شده است که (لی بیدو) برای دفع بدی همواره در تلاش باشد. بنا بر این بشر پیوسته در پرتروش موضوع و هدفی است که آن را کمال مطلوب قرار دهد و از ذات خویش در آن بتند و آرامش و خوشی را فراهم کند. به این ترتیب انسان همیشه سرشار از تلاش (لی بیدو) است و همواره خود را از امیال و آرزوها و کام‌های گوناگونی آکنده می یابد، هر کس به مناسبت محیط و آنچه می تواند او را زیر تأثیر بگیرد خواهان خواست ها و تمایلاتی است که (لی بیدو) کمال میل خود را متوجه وصول آن کند و برآستی مصداق :

همه کس طالب یار است چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

(حافظ)

بهترین بیانگر این اصل است .

این نیروی عجیب از دوران کودکی وجود دارد ، و از همان آغاز زندگی

در تلاش کام جویی است، با این ترتیب که آنگاه، کورویی بصیرت است، هشیار و خود آگاه نیست، غافل و لاشعور و ناخود آگاه است، و تنها موقعی آگاه و محدود و متعین می شود که با حقایق بیشتری آشنا می شود و موانع و محدودیت ها در سر راه او قرار می گیرد.

اینجاست که (لی بیدو) از نا آگاهی بیرون می آید و مصرح و مشخص می شود و به روشنی و خود آگاهی می پیوندد. روان (خود آگاه) در برابر روان (ناخود آگاه) سرمی افزارد، و (شعور) در مقابل (لاشعور) طلوع می کند یا به بیان کلی تر، (عقل) در برابر (عشق) برمی خیزد.

با اینحال به عقیده دانشمندان روان شناس این اعتبار ظاهر موضوع است و گر نه در حقیقت اساس هستی انسان در طبیعت، خود آگاهی نیست بلکه نا خود آگاهی صرف است، عقل نیست، عشق است. و به قول حافظ:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند
(فروید) می گوید:

ناخود آگاهی واقعیت حقیقی روان است.

انسانیت انسان و چشمه زاینده نبوغ و پدید آورنده کرامات و خوارق عادات، (روان ناخود آگاه) است.

عرفا همواره از نیروی درونی انسان و شکوه و قدرت آن سخن گفته اند.

(ادگار آلن پو)^۱ می نویسد:

هیچ نویسنده را جرأت آن نیست که تمام افکار و عواطف، خود را بروی کاغذ آورد زیرا کاغذ خواهد سوخت.

(لاروشفوکو)^۲ می گوید:

خوب است که ما تمام آرزوهای خود را نمی شناسیم.

خود قلم اندر نوشتن می شتافت چون رسید اینجا قلم، بر خود شکافت

(مولوی)

۱ - Edgar Allan.poe: نویسنده آمریکایی (۱۸۰۹-۱۸۴۹). رك: (ف.م).

۲ - F.de La Rochefoucauld: (۱۶۱۳-۱۶۸۰). رك: لاروس بزرگ.

هدف و غایت منظور عارفان نیز درك همین نیروی نهانی بوده است تا به مدر آن بتوانند به کمال مطلوب برسند، چنانکه در قول (مولوی) هویدا است :

چون بدر یا می توانی راه یافت سوی يك شبنم چرا باید شتافت ؟
هر که داند گفت با خورشید راز کی تواند ماند بایک ذره باز ؟
هر که کل شد جزء را با او چه کار ؟ وانکه جان شد عضو را با او چکار ؟

گر تو هستی مرد کل، کل را ببین
کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین

تعمق در مفاهیم مصطلحات صوفیه مانند : (جذبه، سکر، غیبت، محو، استهلاک، فنا، فنادر کل، محو الجمع) و از این گونه، نشان می دهد که اینان نیز تعبیراتی است از چگونگی علمی همین معنی، یعنی : رغبت عارفان به سرکوبی ظاهر و خودشکنی و کیفیتی که در این بیان (شیرین مغربی)^۱ کاملاً هویدا است :

نصیب ای مغربی از خوان وصلش نیابی تا که دست از خود نشویی
دست شستن از خود و خود آگاهی، تقرب به وادی بی خودی و در نتیجه پاکیزه داشتن نفس از آلودگی های مادی، جز پیوستن به اصالت بی خودی که عارف نام مرحله مکاشفه تمام را در آن می داند چیز دیگری نیست راستی به گفته (شیخ محمود شبستری)^۲ :

پری است از محبت و بی خود ز خود شدن

با این پراره چرخ بخواهی پری، پری

(فروید) با چنین اندیشه و بررسی ژرفی، تمام این نمودها را ثمر تخیلات پاک ناخود آگاهانه می شمارد .

رؤیا که به بیانی نزدیکی، و شاید همگونگی بسیاری با مکاشفه عرفا در نتیجه بی خودی از خویش دارد نمونه صادق و صافی اندیشه های نخستین و مجرد انسان است، و به همین دلیل از نظر تجزیه و تحلیل روانی مدار و طرح ناب ناخود-

۱- (مولانا محمد شیرین مغربی) معاصر (کمال خجندی) : د. گ (۷۹۲ یا ۷۰۸ ه. ق.)

رك : (نقحات الانس) ص ۶۱۳

۲- (شیخ سعدالدین محمود بن عبدالکریم) : د. گ (۷۲۹ ه. ق.) . رك :

(ف. م.)

آگاهی و مقتاح نیروهای ذات انسانی است که نه تنها در مزاج لاهوتی انسان قدیم، بلکه در اندیشه ناسوتی انسان جدید هم نفوذی قاطع دارد .
 به نظر (فروید) بسیاری از آنچه در نظر مردمان کوتاه بین معجزه و کرامت والهام و اشراق شمرده می شود، از رؤیا بر می خیزد و نشأة روان ناخود آگاه است^۱ و بر همین اساس فعالیت های ذوقی بشر مانند: (عرفان و هنر ناب) با حالت ناخود آگاهی پیوند تمام دارد^۲ و از همین روست که ارباب ذوق از دیر زمان به رؤیا نظر داشته و درباره آن بررسی های گسترده ای انجام داده اند .

۵

من - او - من برتر

بیان همه این احوال برای رسیدن به قدرت (روان ناخود آگاه) و اصالت آن به خاطر بررسی عشق از این نظر بود که (فروید) معتقد است که چون مرکز ثقل تمام کام های ما سائقه عشق است ، پس تمام جلوه های واژگی ما ، از جمله ناخوشی های روانی از سر خوردگی میل و نیروی (لی بیدو) برخاسته اند و البته رنگ جنسی دارند .

تجربه نشان داده است که بیشتر هنگامی که دستمان از همه جا کوتاه شود، سخت از عالم واقع می ریمیم و به ناخوشی های روانی پناه می بریم ، و عشق یکی از

۱- می گویند: پروفیسور (هیلمپرشت Hilperecht) هنگامی که سخت مشغول مکاشفه مقتاح کتیبه های بابلی بود، شبی راهبی را به خواب دید و رمز کتابت بابلی را از او آموخت. (اناتول فرانس Anatol Francois ۱۸۴۴ - ۱۹۲۴ م .) می نویسد : «من اعتقاد راسخ دارم که قدرت رؤیا بیش از واقعیت است.»

۲- (هبل F. Hebbel): شاعر دراماتیک آلمانی می گوید: بشر به وساطت شاعران خود خواب می بیند (اندیشه شاعرانه او در ضمیر ناخود آگاه چیرگی می یابد). پروفیسور (پرس کوت C. Prescott ۱۷۹۶-۱۸۵۹ م.) می گوید: «رابطه رؤیا و هنر و ادب بسی نزدیک است.» (فرویدسم) . پاورقی ص ۲۳۹.

چنین واژدگی های ناخود آگاه است که به صورت متعالی و گونه بر جسته خود تجلی کرده است .

این تحلیل در تمام مواردی که بشر به چیزی پناه می برد صادق است و (فروید) صاحب مکتب روانشناسی جدید از بررسی های بسیار ژرف خود در این باره چنین نتیجه گرفته است :

اگرچه کیفیت اصلی ذات انسان و مدار هستی او بر ناخود آگاهی قرار دارد، (خود آگاهی) بخشی است از (ناخود آگاهی) که در نتیجه تأثیر محیط و اندیشه و اراده تغییر صورت می پذیرد، ولی این دو کیفیت همیشه در پهنه بیکران وجود انسان در پیکارند .

(فروید) برای د کترین خود در این باره، گاه به جای (خود آگاهی) با کلمه (من) که باشعور و اراده است تعبیر می کند و در مقابل از (ناخود آگاهی) که لاشعور و ناپیداست با کلمه (او) نام می برد. (ناخود آگاهی) یا (او) ذات غریزی و وحشی بازمانده درون حیوانی ماست. ولی خود آگاهی یا (من) روشن و آشکار است. این (او) نه تنها از (من)، بلکه از همه کس مخفی است ولی هر گاه چهره می نماید (من) زمام او را در دست می گیرد زیرا در غیر این صورت کیفیت شعور و امتیاز انسان و حیوان از میان بر می خیزد و میل و شهوت (او) انسان را به تباهی و نابودی می کشاند. به همین دلیل گاهگاهی (او) برای زمام گسلی سخت تلاش می کند و سبب سرشاری (من) و کوشش آن برای پیشگیری از کارهای نادرست (او) می شود .

به عبارت بهتر: (من) (وظیفه دشواری بر عهده دارد زیرا هم با عالم خارج و شرایط مختلف اجتماعی سرو کار دارد و هم با (او) یعنی حد واسط (او) و دنیای مادی ، بدیهی است که در این گیرودار دشواری کار (من) تا چه پایه است ، زیرا (من) عنان داری است که خود از (او) مجزاشده و تربیت یافته است و (او) که اصل و منشأ (من) است به تمام امکانات و شیوه های تدبیر (من) آشناست .

اما صحنهٔ پیکار این دو عامل، یعنی وجود انسان، تنها میدان کارزار این دو مبارز نیست، يك عامل سوم هم در این میان خودنمایی می‌کند، عاملی که (من) در مقابل (او) و برای مقابله با آن از وجود خود می‌سازد و از آن نیروی بیشتری می‌گیرد و به ضرورت در پناهش مبارزه می‌کند، این عامل بانامی که (فریود) بر آن نهاده، (من برتر) خوانده شده، یعنی منی که کامل تر و قویتر و یاری دهندهٔ (من) است.

برای توجیه بهتر موضوع به توضیح کوتاهی نیاز است:
گفتیم (من) یا خود آگاهی بخشی است از (او) یا ناخود آگاهی که به دلایل گوناگون و جبر ضرورت‌های عالم خارج از (او) جدا می‌شود و لذت جویی بی‌حد (او) را تعدیل می‌کند و سلامت روانی را به وجود می‌آورد، اما چون تحمیلات عالم خارج بسیار است (من) یا خود آگاهی یا عقل واراده و تدبیر کاملانمی تواند بر (او) یا ناخود آگاهی چیره شود و راه تمنیات بیکران ناخود آگاهی یا نفس را بگیرد و زندگی معقول به آن ببخشد یا به عبارت دیگر آن را برابر با (کمال مطلوب) بسازد. از این رو (کمال مطلوب‌ها و خواست‌های عالی انسانی یا اجتماع) در ذهن افراد بشر بخشی از (من) را اشغال می‌کند که به نام (من برتر) نامیده می‌شود و در حقیقت قشری است از (من) که مانند آن، هم با (او) پیوستگی دارد و هم با عالم خارج، و می‌کوشد (من یا خود آگاهی) را در مقابل (او یا ناخود آگاهی) مدد دهد و طبع سرکش و نفس حیوانی انسان را با حقایق معقول سازگاری بخشد^۱ و تا جای امکان از کشش ناخود آگاهی به سوی بدی‌ها پیش‌گیری کند.

نخستین خاستگاه و برجسته‌ترین نمونهٔ (من برتر)، خودشیفتگی است که آثار ناپایداری به صورت غرور و خودپسندی و حب‌ذات در انسان باقی می‌گذارد. همین

۱ - با شرح بالا می‌توان از این سه عامل چنین تعبیر کرد که:

* (من) برابر است با نفس ناطقه و معقول انسانی که همان (خود آگاهی) است و عامل

مهم آن عقل است.

* (او) برابر است با نفس حیوانی یا حقیقت ذات انسان که سرشار از قوهٔ غضبیه و شهوت است.

* (من برتر) قشری است از من، که در (کمال مطلوب زندگی انسان) خلاصه می‌شود،

اما کمال مطلوبی که سنن اجتماعی آن را به وجود آورده است، و این عامل، مددکار (من)

است در مقابل (او) و سرکشی‌های آن.

حالت است که انسان را آرزومند شخصیت برجسته و کامل می کند، اما در مقابل این میل و آرزو موانعی موجود است، کاستی هایی در انسان دیده و احساس می شود که حصول به کمال مطلوب و شخصیتی برجسته را سخت دشوار می نماید، آنگاه انسان که دستش از همه جا در راه این تلاش کوتاه می ماند، به عالم خیال پناه می برد و طرح شخصیتی می افکند که مورد میل اوست، یعنی هم به خود او شباهت دارد و هم از معایب او خالی است. این شخصیت، این آرزو، این کمال مطلوب، همان (من برتر) است که (من) را در مقابل (او) پشتیبانی می کند و در این مراقبت از سرزنش (من) در مقابل پیروی از (او) دریغ ندارد، در این حال شخص احساس شرمندگی و انفعال می کند.

این يك کیفیت کلی بود از سودجویی (من) از (من برتر یا کمال مطلوب) در مقابل (او). حال این (من برتر) ممکن است در بسیار چیزهای گوناگون خلاصه شود که یکی از نمونه های عالی آن (عشق) است.

انسان هر گاه عاشق کسی شود، (من برتر) خود را بر او می افکند. به چهره واقعی و حقیقی او کاری ندارد، بلکه از او مظهر جمال و کمالی در پناه خیال می سازد و با نیروی آن، قشری از (من) را به صورت (من برتر) در می آورد و همه چیز را از خود آگاهی می راند.

عاشق برای وصول به کمال مطلوب، با معشوق که از آن (من برتر) ساخته است کوشش می کند به او نزدیک و شاید هما نند او شود، از او نیرو بگیرد و بر ناخود آگاهی و نتایج نامطلوب آن پیروز شود و این قول (مولوی) که می گوید:

از قد تو من بلند قدمی مردم و ز عشق تو من یکی به صد می مردم
تا تو تو بدی، به مردمی گشتم چون من تو شدم به مردم خود می مردم

۱- عشقی که در این جامورد نظراست، عشقی است پاکیزه و بی آرایش، و گرنه مفهوم نخستین میل و شهوت جنسی، جز توجه (لی بیدو) به گونه حیوانی و کام جویی از وسایل مادی چیز دیگری نیست، که با ناخود آگاهی یا (او) آمیخته و سبب چیرگی آن بر خود آگاهی یا (من) شده است.

شاهد گویایی بر کیفیت عشق عرفانی و نیرو دهنده عاشق است در مقابل تباهی های زندگی. به این ترتیب عاشق، (من) را بر معشوق یا (من برتر) عینیت می دهد و باو تشبه می جوید تا با آن همانند و یگانه شود.

گفتم که مگر عاشق و معشوق دو اند؟ خود هر دو یکی بود، من احوال بودم.
اما این یگانگی که به نیروی (لی بیدو) حاصل می شود چگونه است؟ (لی بیدو) در انسان يك سائقه است. این سائقه متوجه خود آگاهی و ناخود آگاهی هر دو است، ولی برای حصول این یگانگی تمام (لی بیدو) متوجه کمک به (من) می شود تا با سائقه و شور آن، (من) با (من برتر) یگانه و همانند شود.

از این روست که می گویند: (قدرت عشق) شگرف است و عاشق می تواند دست به کارهای بزرگ که در خور قدرت انسان های عادی نیست بزند، عاشق به نیروی تمام (لی بیدو) در راه وصول و همانند شدن به معشوق همه چیز را (او) می بیند و در راه وی از هیچ مانع و مخاطره ای نمی پرهیزد. حتی فراق را اگر به سود معشوق باشد با شکیمائی تاب می آورد.^۱

بنابراین آنچه مادر این گفتار (عشق) می خوانیم وجه روانی و متعالی و منزله سائقه جنسی یا (لی بیدو) است که حدت و شدت دارد و سبب هم آهنگی و توانایی عوامل روانی می شود.^۲

۱- (فریود) با بصیرتی شگرف نشان داده است که عشق با این همه کرامت، همانند ناخوشی های روانی است، زیرا در عشق اختلاف (من) و (من برتر) از میان می رود، زیرا در پناه خیال (من) خود را با (من برتر) می سنجد و خویش را ناقص می یابد، آنگاه تمام (لی بیدو) ی خود را متوجه (من برتر) می کند تا به آن به پیوندد. نمونه بارز این عشق را در عشق های عرفانی می توان دید و به همین دلیل عرفا و این گونه عاشقان از مردم عادی متمایزند، ولی باید اعتراف کرد که اگر عشق را يك بیماری یا نوع ویژه ای از تربیت غیر عادی روان بدانیم باید گفت که عشق پاك را باید ناخوشی مبارك و سودبخشی نام دهیم زیرا سود آن از زیانش بیشتر است.

۲- در ترجمه بی که (شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك) معروف به (شیخ اشراق) د. گ (۵۷۸ ه. ق.) از رساله (فی الحقیقه العشق) (ابوعلی سینا) کرده، آمده است: «عشق خاص تر از محبت است زیرا که همه عشق محبت باشد، اما همه محبت عشق نباشد، و محبت خاص تر از معرفت است زیرا همه محبتی معرفت است اما هر معرفتی عشق نباشد، و از معرفت دو چیز متقابل تولد کند که آنرا محبت و عداوت خوانند.

نقش جمال در عشق

با توجه دقیق به آنچه آمد کافی است اگر به بیان ساده گفته شود: جمال یکی از عوامل انگیزنده (لی بیدو) به سوی خویش است تا انسان با نیروی این سائقه (من برتر) از (من) بسازد و کمالی برای نقص آن به وجود بیاورد تا با توجه کامل به آن، از امیال ناخود آگاهی و نتایج ناپسند آن برهد.

خواستن زیبایی به مفهوم عالی و گسترده آن، از جمله درك لذت از جمال، با احساس و تعبیری که هر موجود به مناسب دستگاه و سازمان بدنی خود می کند فرمان انکار ناپذیر سائقه عشق است، زیرا دریافت لذت یکی از راههای تمرکز اندیشه و توجه به واحد و پرهیز از رنج و ناگواریهای زائیده شده از ناخود آگاهی است و بهمین مناسبت از دیر باز دانشمندان و فلاسفه بزرگ درك لذت را جایز و حتی برای سعادت لازم شمرده اند و جمال نیز یکی از عوامل انگیزنده لذت یابی است.

(ارسطو) می گوید:

اگر تأمل کنیم، لذت، فعالیت قوای نفس است و هر قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند فعل خود را بروز داده و آن فعل بالذات همراه است، مثلاً: باصره فعلش دیدن و موضوع آن دیدنی هاست، پس هر گاه چشم در زیباییها عمل، یعنی نظر کند، فعل خود را به بهترین وجه صورت داده و التذام می یابد، پس البته لذت جایز، بلکه برای سعادت لازم است. اما لذاید مختلفند و مراتب دارند. همچنان که باصره از لامسه و سامعه از ذائقه اشرفند، لذاید آنها هم اشرف می باشند.^۱

عشق نیز شوری است برای وصول به لذت. سائقه عشق برای حصول این معنی از تمام حواس انسان کمک می‌گیرد. برای درک زیبایی به معنای گسترده آن بانیر وهایی که از حواس بشری در اختیار دارد می‌کوشد و به آنها توسل می‌جوید، زیرا زیبایی بطور کلی کیفیت متعالی و پسندیده پدیده‌هاست، و در هر پدیده‌ی به صورتی متجلی است. طبیعت و عوامل آن، اصوات، ساخته‌های هنری و مانند آنها، هر یک می‌توانند در بردارنده گونه‌ویژه‌ی از زیبایی باشند که وسیله‌ی یکی از حواس درک شوند و کیفیت آنچنانی لذت را حاصل کنند.

بدیهی است میان این بی‌نهایت زیبایی، جمال انسانی که اشرف مخلوقات و برترین پدیده دست زیبا آفرین پروردگار است از هر جهت بر دیگر زیبایی‌ها برتری دارد و لذت حاصل از درک آن به وسیله مهم‌ترین حواس یعنی بینایی، برترین لذتها را نصیب می‌کند.

بنابر این می‌توان گفت جمال پرستی و دریافت لذت از این رهگذر، ارزنده‌ترین کوشش (اروس) یا سائقه لذت جویی در راه کمال است.

اما از آنجا که برای هر کیفیتی مراحل از ابتدایی‌ترین مراتب آن، تا اوج کمال وجود دارد برای عشق به جمال هم چنین درجاتی صادق است. (ارسطو) در دنباله گفتگوئی که در توجیه لذات و لزوم به وصول آن دارد می‌گوید:

اشرف لذایذ متعلق به اشرف اجزاء انسان، یعنی عقل^۱ است که عمل او تفکر است، از این گذشته همه فعالیت‌های نفس^۲ برای منظوری است مگر تعقل و تفکر که خود منظور است پس: لذت، آنهم بالاترین لذات است یعنی کمال سعادت

۱- با در نظر گرفتن خاستگاه تفکر از نظر (فیز یولوژی)، تصور می‌رود منظور (ارسطو)

از کلمه (عقل) همان (مغز) است زیرا تفکر، ویژه مغز است و شاید مفهوم امروزی عقل حاصلی از تفکر صحیح و محصولی درست باشد.

۲- لفظ (نفس) در این جا بیان کننده نیروی کلی انسان است.

است و فضایل نفسانی و عقلانی که پیش از این شرح داده ایم همه برای آنستکه انسان را آماده مقام تفکر کند که در واقع فعل الهی است و انسان به تفکر باری که فکر مطلق است تشبه می جوید .

علاوه بر مواردی که در اثبات حسن پرستی و نیکویی و لزوم لذت معنوی از جمال آورده شد مدارك واحادیث و اخباری نیز در اسلام مؤید شأن جمال است .
در سوره (یوسف) از قرآن کریم چنین عنوان شده است :

* نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين . «حکایت می کنیم برای تو بهترین داستان ها را به آنچه وحی کردیم به سوی تو این قرآن را و اگر چه بودی تو قبل از آن از بی خبران» .
در شأن جمال (یوسف) و توجه خداوند تعالی به زیبایی نیز اشارات روایات زیاد آورده شده است :

* ان لله جميل يحب الجمال^۱: «هما نا خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» .
* ان الله تعالى جميل يحب الجمال و يحب ان يرى اثر نعمته على عبده و يبغض البؤس التباؤس^۱: «هما نا خداوند متعال زیباست، جمال را دوست دارد و دوست دارد اثر نعمتش را بر بنده اش ببیند» .

* ان الله تعالى جميل يحب الجمال، سخی يحب السخاء ، نظيف يحب النظافة^۲
«هما نا خداوند متعال زیباست و زیبایی را دوست دارد . بخشنده است و بخشایش را دوست دارد، پاکیزه است و پاکیزگی را دوست دارد» .

* «اتانی ربی عز وجل فی احسن صورة»^۳ «پدیدار شد بر من خدای من عز وجل در زیباترین صورت» .

* رایت ربی فی احسن صورة^۴: «مشاهده کردم خدای خود در زیباترین صورتها»

۱- (جامع صغیر): ج ۱- ص ۶۷، (احیاء العلوم): ج ۴: ص ۲۱۲، (تلمیس ابلیس) طبع مصر: ص ۲۰۱، (کنوز الحقایق): ص ۲۵ . (عبر العاشقین): ص ۵۴-سوره ۱۲- آیه ۳۹

۲- (جامع صغیر): ج ۱ ص ۶۸ .

۳- (مسند احمد حنبل) ص ۳۶۸ . (مفتاح کنوز السنه): ص ۲۱۵ .

۴- (عبر العاشقین) : ص ۳۱ .

در دعای سحر آمده است :

* اللهم انى اسئلك من جمالك باجملة و كل جمالك جميل ، اللهم انى اسئلك
بجمالك كله: «خداوند! جستجو می کنم ترا از زیبایی تو در زیباترین گونه‌ات و تمام
مظاهر تو زیباست. خداوند! جستجو می کنم ترا با تمام زیباییهایت .»
* اطلبوا الخير عندا حسان الوجوه^۱: «جستجو کنید نیکی را نزد زیبارویان» .
* من فيه حبة و غلبة بالله ولله و فى الله يحب وجه الحسن^۲ «کسی که در
او دوستی و غلبه به خدا و برای خدا و در خدا باشد ، روى زیبا را دوست
می دارد.»

* ان رسول الله صلى الله عليه وسلم - كان يعجب الخضره و يعجبه وجه الحسن^۳:
«همانا که رسول خدا (ص) سرسبزی را دوست می داشت ، و دوست می داشت
صورت زیبارا.»

* ثلاث يزدن فى قوة البصر: النظر الى الخضره ، والنظر الى الوجه الحسن ،
والنظر الى الماء الجارى^۴ « سه چیز نوردیدگان را زیاد می کند : نگاه کردن
به سبزی و روى زیبا و آب روان.»

* ان رسول الله (ص) يامر بالجيوش: اذا ارسلتم رسولا، فاجعلوه حسن الوجه
والاسم^۵: «همانا پیامبر خدا دستور می دهد به لشکریان: که هر گاه قاصدی می فرستید
قرار دهید او را از زیبارویان و نیکو نامان .»

* اعتمدوا بحوائجكم صباح الوجه فان حسن الصورة اول نعمة لقاك من
الرجل^۶: «اعتماد کنید در بر آوردن نیازهای خود به زیبارویان پس به درستی که
زیبایی چهره نخستین نعمتی است که از مردی می بینی .»

۱- سفینه (بهار الانوار): ج ۱ . ص ۲۸۰

۲- (عبر العاشقين): ص ۹

۳ و ۴ - (عبر العاشقين): ص ۲۹

۶ - (عبر العاشقين): ص ۳۰

*من رزق حسن صورة و حسن خلق و زوجة صالحة و سخاء نفس فقط اعطى خیر الدنيا والاخره^۱ « کسی که روزی او گردیده است بر او زیبایی صورت و سیرت وزن نیکو کار و جوانمردی ، پس داده شده است به او نیکی دنیا و آخرت . »
 با مراتبی که در باره عشق، همچنین در مورد جمال و مرتبه‌یی که برای آن قایل شده اند دیدیم ، توجه عشق به زیبایی ، به ویژه جمال، امری شایسته پذیرفته شده است و لی باید دانست جمال پرستی از نخستین گونه، تا برجسته‌ترین نوع آن مراتبی دارد که پست‌ترینش میل و هوس و شهوت ، یا عشق مجازی و جنسی است که کیفیتی غریزی و مشترک در تمام موجودات برای تولید مثل و تنازع بقای آنان است و گونه متعالی آن عشق خاص به مفهوم عالی و پاکیزه آن .

چنین عشقی با پیوند عقل و نیروی تفکر از غرایز حیوانی پاک شده و از وجه مشخص تمایز میان انسان و حیوان برخوردار گشته است . چنین عشقی جمال و زیبایی را به صورت عالی‌ترین پدیده هستی و پرورده دست هنر آفریدگار در معرض لذت یابی قرار می‌دهد و از آن به عنوان موضوع انگیزنده اندیش و وسیله وصول به آفریننده کل و مبدأ جهان هستی سود می‌جوید .

به بیان بهتر می‌توان گفت : چنین عشقی مایه وصول به آفریننده از راه آفریده شده، با پای اندیشه و تفکر است .

۷

عشق، مادر عرفان

شاید نخست چنین عنوانی مایه شگفتی شود، ولی عشقی که ما آنرا مادر عرفان نام می‌گذاریم عشقی است که در نهایت اوج ، و پاکیزه ترین مفاهیم خود قرار دارد .

در بررسی ادبیات ایران از دیرباز تا کنون، هر کجا صحبتی از عرفان رفته،

تجلی کلمه عشق و جمال از مفهوم گسترده و گونه‌الهی آن هویدا است. هر چه در این پژوهش به گذشته‌های دورتر پرداخته شود هیچ جاعرفان مقدم بر عشق و جدا از آن دیده نمی‌شود، همچنانکه در قدمت عشق گفتیم همه جا عشق با تمام شکوه‌مندیش، به قدمت تمدن بشر و بسیار قدیم‌تر از آن تجلی می‌کند. بدون اینکه عرفان به گونه‌ی یا تعبیری وجود داشته باشد.

دیرینگی عشق از عرفان، و پیوستگی این دو با هم مؤید به وجود آمدن عرفان از عشق است، پس دور نیست اگر بگوئیم: **عرفان فرزند عشق و عشق مادر عرفان است.** این معنی در گفتار دیگر که به ریشه‌یابی عرفان در تاریخ بشر می‌پردازیم روشن‌تر خواهد شد. اگرچه اشاره مختصری به حکمت (فلوطين) ^۱ فیلسوف بزرگ قرن سوم میلادی در این باره گواه این مدعا می‌تواند باشد.

حکمت (فلوطين) مبدأ کل و مصدر کل را ذات یگانه‌آفریدگار، و عالم وجود را فیضانی از این مبدأ می‌داند و می‌گوید:

مبدأ نخست چون کامل است و بخل و دریغ ندارد، البته فیاض و زاینده است. پدر موجودات و مصدر آنهاست. زایش می‌کند همچنانکه خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز سرریز می‌شود و فرزند بلاواسطه او یعنی آنچه بدو از او صادر می‌شود در مراتب کمال به او نزدیک است اما البته به پایه او نیست. آن صادر اول عقل است و عالم معقولات (زیرا که عاقل و معقول متحدند) و او وجود است، زیرا مبدأ و مصدر برتر از وجود است و صور کلیه (به قول افلاطون مثل ^۲) در این عالم اند. و نه تنها کلیات یعنی اجناس و انواع دارای مثل می‌باشند بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. خلاصه این عالم، عالم نور و صفات و معقولات با وجود کثرت واحداند. هر یک همه‌اند و همه یکی

۱ - در بخش سوم توضیح کافی در این مورد داده شده است.

۲ - مثل: به ضم اول و دوم: در بخش سوم زیر عنوان (مثل افلاطون) توضیح

داده شده است.

هستند. آئینهٔ احدیت عقل است و معقولات نخستین مظهر او می باشد^۱ سپس (فلوطین) به بیان (صادر اول و دوم) یعنی عقل و نفس می پردازد و کیفیت (عقول و نفوذ جزئی) و (عالم جسمانی) و (ماده) را بررسی و توجیه می کند.

(فلوطین) چون (وحدت وجودی) است، کلیهٔ موجودات و پدیده‌ها را ناشی از مبدأ کل و متصل به او می داند و در پی کیفیت عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست، بلکه مرادش از حکمت همه جا وصول به حق، یعنی عالم معقولات و راههایی است که عبور به سرزمین سعادت و معرفت در آن ممکن باشد.

وی معتقد است روح یا نفس انسان که مصدر دوم است در (قوس نزول)^۲ از ملکوت به عالم ناسوت آمده و گرفتار ماده شده و به آلائشهای این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیت است آلوده گردیده است. پس اگر نفوسی بخواهند به مبدأ بازگشت کنند و با چراغ معرفت شاهراه سعادت و کمال مطلق را دریا بند و به سوی اصل خود یا صادر اول راهی بجویند باید از عالم مادی و آلودگیهای آن روی بر گردانند و به نظاره و سیر^۳ در عالم معنی پردازند و (قوس صعود)^۴ را طی کنند.

اما حکیم یونانی برای انجام سیر و سلوک و بیمودن این راه مشکل که باید پس از انجام تزکیه و تطهیر نفس از خواهشهای پست آغاز شود سه مرحله پیشنهاد می کند: (هنر)^۵ و (عشق)^۶ و (حکمت)^۷. اینجا است که بحث جمال و زیبایی مایهٔ اصلی کار قرار می گیرد^۸ زیرا (هنر) به عقیدهٔ (فلوطین) طلب جمال و حقیقت است یعنی

۱ - (سیر حکمت در اروپا) : ج ۱ ص: ۸۶ - ۸۷

۲- Paocession dans le monde

۳- Contemplation

۴- Conversion vers Dieu

۵- L' Art

۶- L' Amour

۷- La philosophie

۸- اگرچه از این قسمت گفتار (فلوطین) در بخش دوم و تأثیر فلسفهٔ (نوافلاطونی) در تصوف اسلامی نیز استفاده شده است، ولی برای روشن شدن مطلب و پیشگیری از مراجعهٔ مجدد خوانندگان این یاد آوری ضروری به نظر رسید.

جستجوی راستی و زیبایی، که هر دو یکی است. زیرا آنچه راست است زیبا است و هیچ زیبایی نمی تواند راست نباشد، و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود درمی آورد و وحدت می دهد. تابش روح است که بر جسم می افتد و پرتو عقل است که بر نفس می تابد. شوق و وجد و حالی که از مشاهده زیبایی به روح دست می دهد از آنست که به همجنس خویش برمی خورد و آنچه خود دارد در دیگری می یابد، چنانکه نغمات صوت صدای آهنگهایی است که در نفس موجود است و از آن سبب از استماع آنها نشاط حاصل می شود.

اهل ذوق و ارباب هنر دنبال تجلیات محسوس و زیبایی و حقیقت می روند، اما زیبایی جسمانی پرتوی از زیبایی حقیقی است که امری معقول است، یعنی به قوای عقل درآدمی شود. زیرا: اصل و حقیقت زیبایی چنانکه گفتیم (صورت) است، چه زیبایی بدن از نفس است، (روح) و زیبایی نفس از عقل، و عقل عین زیبایی یعنی (صورت) صرف می باشد. پس: همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست می دهد، برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل می شود و این عشقی است که هر حلقه دوم سیر و سلوک نفوس زکیه است.^۱

در این مقام هنوز عشق نا تمام است و عشق تام یا حکمت آنست که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد، یعنی به اصل و منشأ آن که مصدر و به وجود آورنده همه موجودات است می پردازد و جزع را وسیله وصول به کل قرار می دهد. پس نفس انسان از عشق ورزیدن به صورت، که خود محصول عشق ورزیدن به خاطر وصول به کمال حقیقت و مصدر مطلق است جز نظاره و مشاهده چیزی نمی خواهد. از دیدن صورت زیبا سیر نمی شود، زیرا معبود حقیقی او خیر یا وحدت است و تنها مشاهده و قبول آن طبع سالک را کفایت نمی کند، بلکه منظور نهایی وی پیوستن با اوست، چه وطن حقیقی ما وحدت است و آرزوی بازگشت از قوس نزول و پیرویدن قوس صعودی و رسیدن به میهن نخستین است که سیر به سوی آن با قدم سر میسر نیست، چشم سر را باید بست و دیده

دل را باید گشود . عشق به زیبایی فقط انگیزنده اندیشه و تفکر و نخستین گام است . وقتی جهان اندیشه و تفکر صحیح آنچه‌ای برای شخص پیدا شد، آن وقت درمی یابد که آنچه‌می‌جویم از ما دور نیست بلکه در خود ما است^۱ و این وصول به حق حالتی است که از آن می‌توان به (بی‌خودی) نام برد زیرا در آن حالت شخص از هر چیز، حتی از خود بیگانه است . بی‌خبر از جسم و جان ، وفاررغ از زمان و مکان ، و مستغنی از فکر و وارسته از عقل ، همه مست عشق است و میان خود و معشوق واسطه نمی‌بیند^۲ و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی ، عاشق و معشوق به توهم در پی آن می‌روند و به وصل یکدیگر کمال می‌جویند . اما این عالم مخصوص به مقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آورد و آنرا فنا و عدم می‌پندارد .

آنچه از حکمت (فلوطين) به اشاره در این بخش آمد از این روی بود که گفته شود چگونه عشق از گذشته‌های دور به صورت شکل گرفته خود توانست ریشه نموده‌های بر جسته و یادست کم‌عامل مؤثری در پدیده‌های عرفانی دوره‌های بعد شود.

در بخش دیگر این گفتار خواهیم دید چگونه مهرورزی به تمام مظاهر طبیعت و نموده‌های هستی از زمان‌های بسی‌دیرین تر از پیدایی حکمت (فلوطين) میان افراد بشر وجود داشته است . بهترین گواه این مدعا را می‌توان از کهن‌ترین آثار مکتوب در این باره بدست آورد ، این آثار بهترین نماینده نیروی بیکران عشق است ،

- ۱ - این معنی در ادبیات فارسی و قول بزرگان عرفا مانند (شبهلی) که می‌گفت: «در جبهه من جز خدا کسی نیست» و (حلاج) که «انا الحق» می‌گفت بسیار دیده می‌شود و در بخش‌های بعد بیان گسترده آن آمده است.
- ۲ - این معنی نیز در اصطلاحات عرفانی به گونه: (فناء فی الله ، استمهالك) و مانند آن دیده می‌شود.
- ۳ - من نخواهم لطف حق با واسطه . (مولوی).

در آنجا خوب می بینیم این جذبه خاص چگونه مدار اندیشه و افکار بزرگ قرار گرفته و هر زمان به گونه‌ی متجلی شده است، تا آنجا که در خشنده‌ترین انوار خود را در آسمان اندیشه‌های بشری عرضه، و از این راه فرزند برگزیده خویش را به نام (تصوف و عرفان) به جهان انسانی هدیه داشته است. از آن پس نیز در تمام منابع مربوط به تصوف و عرفان، اعم از نظم و نثر، در تمام اندیشه‌ها و عقاید و افکاری که در این زمینه ارائه شده، عشق به گونه‌ی جالبی بیانگر شیوه‌ی اندیشه متصوفان و عرفا و نماینده‌ی دیدگاه ویژه آنان در این باب است. در این آثار همیشه عشق را مدار نخستین و گام‌های آغازین بشر به دنیای ملکوت انسانی و انگیزه‌ی پاک‌ترین نمودهای بشری می‌یابیم، ویژه آنکه این تجلی در آثار عرفانی مربوط به قرون ششم تا هشتم هجری که برجسته‌ترین روزگار شکفتگی تصوف و عرفان است آشکار تردیده می‌شود و بسیار می‌نماید که چگونه عشق مایه کار و میان هسته اندیشه‌های عرفانی و انگیزه‌ی مر کب راهوار ذات انسان در راه کمال مطلوب و ذات واجب‌الوجود است.

اگرچه این سوار تیزتاز بر مر کب اندیشه انسانی و رهروان دشت وصال به مناسبت ذوق و تشخیص یا خواست ویژه آنان، هر جا به گونه‌ی وازراهی می‌تازد، اما همه جا تازنده تکین این پهن دشت، کیفیت خاص عشق است که با اصالت همیشگی خود نمود می‌کند و در حقیقت شاهپر مرغ تیزپیر اندیشه عارفان به سوی برترین ستمیغ اندیشه انسانی است، آنجا که همه کثرت‌ها و احداً اندوه همه (من)ها (او).

بنابر این سائقه عشق است که دشتی سرسبز و خرم به نام عرفان می‌سازد و عاشق را در این بهشت به راه سیر و سلوک می‌گمارد، او را به پویش خستگی ناپذیر، این راه که تصوفش نام داده‌اند تشویق می‌کنند تا به نیروی جاوید آن، مرحله عرفان یا آخرین منزلگاه عشق را دریابد.

نتیجه اینکه شاگردان مکتب عرفان هیچگاه از تاثیر عشق دور نمانده و هر يك آنها به شیوه خاصی به کار برده‌اند، برخی عشق را مایه گذشتن از مقامات سیر

وسلوک از راه خشکی و تقشف قرار داده اند و گروهی در طریق تعشق صرف از آن استفاده کرده اند. آنان که طریق تقشف داشتند، با عشق وصال به ذات احدیت مراحل کمال را می‌پیمودند و سیر مقامات می‌کردند و آنان که راه تعشق داشتند بیشتر جمال مخلوق را به عنوان اینکه نموداری از پر تو جمال حق است می‌پرستیدند و عشق خود را متوجه آفریده شده می‌کردند تا با کمال مهذب آن به آفریننده پیوندند. از این روست که بررسی عرفان ازدید گاه چند تن بزرگان اهل تصوف و عرفای کامل و حکما می‌توانند روشنگر مفهوم ویژه آن در این راه باشد.

۸

عشق ازدید گاه اهل تصوف و عرفان

برای بررسی عشق و کیفیت عرفانی آن از دید گاه بزرگان عرفا، مدارک بسیاری در دست است، چنانکه گفتیم دفتر از زندگی عرفان به حق، خالی از رقم عشق نیست و هر يك از ظن خویش در این مقام رسالات و دفترها پرداخته اند. بنا بر این تنها به آنچه در حوصله این مقال می‌تواند بیانگر چگونگی موضوع باشد کفایت می‌شود.

(شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش امیر کسهر وردی) معروف به (شیخ اشراق) در ترجمه‌یی که از رساله (فی حقیقه العشق) تألیف حکیم بزرگ (ابوعلی سینا)^۱ فراهم آورده نقل کرده است:

بسم الله الرحمن الرحيم (بسه نستعین)

نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين^۲

۱ - (۵۴۹ - ۵۸۷ ه. ق.)

۲ - (حجة الحق شیخ رئیس شرف الملک، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا) د. گ. (۴۲۸ ه. ق.) (تاریخ ادبیات در ایران) ج ۱. ص ۳۰۵.

۳ - آغاز سوره (یوسف). رک: ص. ۲۵. همین کتاب.

«حکایت می کنیم برای تو بهترین داستانها را به آنچه وحی کردیم به سوئ، بو
این قرآن را و اگر چه تو بودی قبل از آن از بی خبران»

ولولاکم ما عرفنا الهوی ولولا الهوی ما عرفناکم

گر عشق نبودی سخن عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی؟ که شنودی؟
ور باد نبودی، که سر زلف ربودی؟ رخساره معشوق به عاشق که نمودی؟

بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تا بئانک، اورا
عقل نام کرد که: (اول ما خلق الله تعالی العقل) و این گوهر راسه صفت بخشید:
یکی شناخت حق و یکی شناخت خود، و یکی شناخت آنکه نبود پس نبود.

از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت (حسن) پدید آمد که آنرا
(نیکویی) خوانند و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت (عشق) پدید آمد که آنرا
(مهر) خوانند و از آن صفت که به شناخت آنکه نبود پس نبود تعلق داشت (حزن) پدید
آمد که آنرا (اندوه) خوانند. و این هر سه که از یک چشمه سار پدید آمده اند، و
برادران یکدیگرند.

(حسن) که برادر مهین است در خود نگرست، خود را عظیم خوش^۱ دید،
بشاشتی در او پیدا شد، تبمسی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از او^۲ پدید آمدند.
(عشق) که برادر میانی است با (حسن) انسی داشت، نظرازوی بر نمی توانست
گرفت، ملازم خدمتش می بود، چون تبسم حسن پدید آمد، شوری در او افتاد، مضطرب شد
خواست که حر کتی کند (حزن) که برادر کهن بود در او آویخت، از آن آویزش
آسمان وزمین پیدا شد^۴...

۱- نبودی و غم عشق نبودی.

۲- خوب

۳- از آن تبسم.

۴- اشاره به اینکه محور زندگی آدمی (رنج ولذت) است.

از (کیمیای سعادت):^۱

اگر خواهی که خود را بشناسی بدان که ترا که آفریده اند از دو چیز آفریده اند: یکی این کالبد ظاهر که آنرا تن گویند و وی را به چشم ظاهر می توان دید و یکی معنی باطن که آنرا نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آنرا به بصیرت باطنی توان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید و حقیقت توان، معنی باطن است و هر چه جز آنست تبع وی است و لشکر و خدمتگزار ویست و ما نام آنرا دل خواهیم نهاد. چون حدیث دل کنیم بدانکه آن حقیقت آدمی را می خواهیم که گاه آنرا (روح) گویند و گاه (نفس) و بدین دل، نه آن گوشت پاره بخوایم که در سینه نهاده است از جانب چپ که آنرا قدری نباشد و آن ستوران را نیز باشد و مرده را باشد و آنرا به چشم ظاهر بتوان دید و هر چه آنرا به چشم بتوان دید از این عالم باشد که آنرا عالم شهادت گویند. و حقیقت دل از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است و براه گذر آمده است، و آن گوشت پاره ظاهر، مرکب و آلت وی است و همه اعضای

۱ - تألیف: (حجة الاسلام امام زین الدین ابو حامد محمد غزالی طوسی) د.ک. (۵۰۵ ه.ق.) از برجسته ترین فقیهان و عارفان قرن ششم هجری است که سلسله انتسابش به (شیخ ابوعلی فارمدی) عارف بزرگ نیمه دوم قرن پنجم که خود نسبتش در عرفان به (شیخ ابوسعید ابوالخیر) عارف شهرمی رسد می پیوندد.

زندگی (امام محمد غزالی) را به دو دوره بارز می توان تقسیم کرد، دوره نخست که مدار اندیشه وی بررسی علوم و مسایل دینی و فقه و شریعت و مخالفت و مبارزت پی گیر با فلسفه و دانشمندان این رشته بوده و کتاب مشهور (تهافت الفلاسفة) را در همین دوران برشته نگارش آورده و (ابن رشد اندلسی ۵۲۰ - ۵۹۰ ه.ق.) فیلسوف معروف ردی شدید به نام (تهافت التهافت) بر آن نوشته است و دوره دیگر زمانی که دگرگونی شدید معنوی در وی پدیدار شده و به سوی وارستگی و عزلت و عرفان میل کرده و به سیر و سلوک و سیاحت پرداخته است.

وی در تصوف مانند (شیخ ابوالقاسم قشیری) روش تشفی داشته و کوشش وی برای این بوده است تا مسایل دینی را با اساس تصوف و به عکس انطباق دهد. شرحی که در باب کیفیت وجود انسان و مقام دل که جایگاه عشق است از وی نقل شد شیوه تفکر و تفاوت اندیشه وی را در این زمینه با دیگر عارفان نشان می دهد.

برای شرح احوال جالب وی به کتاب (غزالی نامه) تألیف استاد (جلال الدین همائی) رجوع شود.

تن لشکرویند و پادشاه جمله تن وی است و معرفت خدای تعالی و مشاهدت جمال حضرت، بر وی صفتی است و تکلیف بر وی است و خطاب با وی است و عتاب و عقاب بر وی است و سعادت و شقاوت اصلی ویراست، و تن اندر این همه تبع وی است و معرفت حقیقت وی، و معرفت صفای وی کلید معرفت خدای تعالی است. جهد آن کن تا وی را بشناسی که آن گوهر عزیز است، و از گوهر فرشتگان است و معدن اصلی وی حضرت الهیت است، از آنجا آمده و از آنجا باز خواهد رفت و این جا به غربت آمده است و به تجارت و حراثت آمده است و پس از این معنی تجارت و حراثت را بشناسی. ان شاء الله تعالی.^۱

از (رسالة سوانح و مکتوبات):^۲

با عشق روان شد ز عدم مر کب ما روشن ز چراغ وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما تا باز عدم خشک نیابی لب ما



۱- لازم به یاد آوری است که آنچه در این باره از کتب و مآخذ مربوط نقل شده، برگزیده‌ها بی است که گاه بدون رعایت ترتیب آورده شده است، به این معنی که از برخی رسالات قسمتهای مختلف نقل گردیده است.

۲- تألیف: (شیخ المشایخ مجدالدین ابوالفتوح احمد بن الغزالی طوسی د. ک. ۵۱۷۰ ه. ق.) برادر کهنتر (امام محمد غزالی) و از اجله عرفا و افاضل عصر خویش است که در غیاب برادر خود به نیابت او در مدرسه (نظامیه بغداد) سمت تدریس داشت، وی سلسله انتسابش از طرفی به (ابوعلی فارمدی ۴۰۳-۴۷۷ ه. ق.) و در نتیجه به (شیخ ابوسعید ابوالخیر) می‌رسد و از طرف دیگر به (ابوبکر نساج. د. ک. ۴۷۸ ه. ق.) شاگرد (شیخ ابوالقاسم گرگمانی. د. ک. ۴۵۰ ه. ق.) می‌رسد. مکتب وی محضر تلمذ بزرگانی مانند: (ضیاء الدین ابونجیب عبدالقاهر سهروردی. د. ک. ۵۷۳ ه. ق.) عموی (شیخ شهاب الدین ابوحفص سهروردی. د. ک. ۶۳۲ ه. ق.) و (عین القضاة ابوالفضایل عبدالله بن محمد میانجی همدانی. مقتول به ۵۲۵ ه. ق. به تهمة الحد) و شیخ ابوالفضل بغدادی. د. ک. ۵۵۰ ه. ق.) و (حکیم سنایی. د. ک. ۵۳۵ ه. ق.) بوده است.

عشق از عدم از بهر من آمد به وجود من بودم، عشق را ز عالم مقصود
 از تو نبرم، تا نبرد بوی زعود روز و شب و سال و مه، علی رغم حسود
اتانی هواها قبل ان اعرف الهوی فصادف قلباً فارغاً فتمکنا^۱
 روح از عدم به وجود آمد، به سرحد وجود عشق، منتظر مر کب روح بود،
 در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد؛ اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد،
 خانه خالی یافت، جای بگرفت، تفاوت در قبله افتاد، عشق عارض است، اما حقیقت
 او از جهان منزله است که او را روی درجه‌تی نمی‌باید داشت تا عشق بود.

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا
 فاذا ابصر تنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا^۲



عشق پوشیدست، هر گز کس ندید ستش عیان
 لافهای بیهوده تا کی ز ننداین عاشقان
 هر کس از پندار خود در عشق لافی می‌زند
 عشق از پندار خالی، وز چنین و وز چنان



چون از تو به جیز عشق بجویم به جهان؟
 هجران و وصال تو مرا شد یکسان

۱- آمد نزد من عشق او پیش از آنکه من عشق را بشناسم - پس رو برو شد بادلسی
 آسوده، پس جایگزین شد در آن.

۲- من کسی هستم که عشق می‌ورزم. و کسی که دوست می‌دارم من است. مادور و حیم
 که فرود آمده‌ایم در یک بدن، پس وقتی مرا می‌بینی او را می‌بینی - و وقتی او را می‌بینی ما را
 دیده‌ای، شاید توجه (جلال الدین مولوی) شاعر بزرگ و عارف عالی‌قدر در شعر:

من کیم لیلی و لیلی کیست من هر دو یک روحیم اندر دو بدن
 نیز به این معنی بوده است.

بی عشق تو بودم نمدارد سامان
خواهی تو وصال جوی و خواهی هجران



مادرغم عشق غمگسار خویشیم شوریده و سرگشته کار خویشیم
محنت زندگان روزگار خویشیم صیادانیم وهم شکار خویشیم



آورده اند که اهل قبیله (مجنون) گرد آمدند و به قوم (لیلی) گفتند: این مرد از عشق هلاک خواهد شد، چه زیان دارد تا اگر یکبار دستوری باشد تا او (لیلی) را ببیند؟ گفتند: ما را از این معنی هیچ بخلی نیست ولیکن خود (مجنون) تاب دیدار او را ندارد. مجنون را بیاوردند و در خرگاه (لیلی) برگرفتند. هنوز سایه (لیلی) پیدا نگشته بود که (مجنون) را مجنون در بایست گفتن، برخاک در پست شد گفتند: ما گفتیم که او طاقت دیدار ندارد. این بود که با خاک سر کوی او کار دارد.

گرمی ندهد هجر به وصلت بارم با خاک سر کوی تو کاری دارم



بارگاه عشق ایوان جان است، بارگاه جمال، دیده عاشق است، و بارگاه سیاست عشق، دل عاشق است، و بارگاه درد هم دل عاشق، و بارگاه ناز و غمزه، معشوق است. نیاز دولت خود حلیت عاشق تواند بود.



اسرار عشق در حروف عشق مضمراست (عین) و (شین) عشق بود و (قاف) اشاره به قلب است. چون دل نه عاشق بود^۱، معلق بود، چون عاشق بود آشنایی باید، بدایتش دیده بود و دیدن، (عین) اشارت بدوست در ابتداء حروف عشق، پس شراب مالا مال عشق خوردن گیرد، و (شین) اشارت بدوست پس از خود بمیرد

و بدو زنده گردد، (قاف) اشارت قیام بدوست و اندرتر کیب این حروف بسیار است و این قدر در تنبیه کفایت است.^۱



نشان کمال عشق آنست که معشوق بلای عاشق گردد، چنانکه البته تاب او ندارد و بار او نتواند کشید و او بر در نیستی منتظر بود، دوام شهود در دوام بلا پیدا گردد.

بلاست عشق منم کز بلا نپر هیزم چه عشق خفته بود، من شوم بر انگیزم
مر ارفیقان گویند کز بلا پر هیزم بلا دل است و من از دل چگونه پر هیزم؟



الافاسقنی خمر او قل لی هی الخمر ولا تسقنی سراً اذا امکن الجهر^۲
دل گر چه زو وصل شادمان می بینم هم پای فراق در میان می بینم
در هجر تو وصل تو نهان می دیدم در وصل تو هجر تو عیان می بینم



عشق را همتی است که او معشوق متعالی صفت خواهد، پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوق نپسندد، این جا بود که چون با ابلیس گفتند :
ان عليك لعنتی « و به درستی که بر تو باد نفرین من » گفت: فبعزتك ،
یعنی من خود از تو این تعززدوست دارم که ترا هیچ کس دروا نبود و درخور نبود
که اگر ترا چیزی درخور بودی آن که نه کمال بودی در عزت^۳.
هان پیر تو عشق است چو آن جا برسی او خود به زبان حال گوید که چه کن

۱- یعنی (عین) نشانه دیدن و (شین) شراب عشق و (قاف) قیام به عشق است.

۲- «به من شراب بنوشان و بگو که این شراب است، به من منوشان پنهانی ، اگر آشکار ممکن باشد». تصویری رود شعراز (ابونواس ۱۴۶-۱۹۸ ه.ق.) باشد که غزالی به نقل آن مبادرت فرموده است .

۳- برای پیش گیری از اطالة کلام، از آوردن شواهد دیگر خودداری شد ، علاقه مندان در بیان بی خودی از خود در عشق، و عدم تمنای وصال معشوق از عاشق، و بسیاری موارد جالب دیگری توانند به صفحات ۴۱ و ۴۲ و ۷۵ و ۷۶ (سوانح و مکتوبات) غزالی مراجعه کنند .

از (رسالۃ لوائیح) ۱:

عشق چو از عشق هر چیز کہ جز معشوق بود محو کرد ، اورا فرمود کہ
 اکنون روی بہ دل بی جہت خود آر ، وی را ہزار قبلہ پندار ، زیرا کہ چون فراش
 لاساحت ، دل از غبار اغیار پاک کند ، سلطان (الا) دروی بی کمیتی نزول کند .
 اتانی ہوا ہا قبل ان اعرف الہوی فصادف قلبی خالیا فتمکننا^۲
 و این سر آن معنی است کہ گفتمہ اند کہ عاشق چون در خود نگرد معشوق را
 ببیند و چون در معشوق نگرد خود را ببیند . «الہؤمن مرآة المؤمن» . بہ عمری
 درد دل چون اورا دریابی زود دل را مسجود خود ساز و سر پیش او فرود آر و از کس
 باک مدار ، نبینی کہ ملائکہ معصوم چون سر «خلق اللہ آدم علی صورۃ» در آدم
 بدیدند بی اختیار دروی افتادند . «فقہوالہ ساجدین...»^۳



اگر این معنی در بتکدہ روی نماید روی بہ دست باید آورد و زنا گاہ گاہ
 بر میان وقت باید بست و از غم برست . و بہ یقین باید دانست کہ عاشق گران مایہ
 سبک رورا ہر چیز کہ جز معشوق است حجاب راہ معشوق است :

کعبہ و بتخانہ حجابند و بس روی دلہم سوی رخ یار کو ؟
 قبلہ بدل گشت در این رہ مرا خیز بگو قبلہ کفار کو ؟

ای عزیز چون خط . اب مستطاب «جاء الحق وزهق الباطل»^۴ وارد گشت
 بتان مکہ از لذت بشارت ظہور نور حق دروی افتادند «خر و اسجداً»^۵ .

تا قبلہ عشاق جہان روی توشد روی بت و بتگر ہمہ از سوی توشد
 چو گمان سر زلف تور ہبان چو بدید انگشت بر آورد و یکی گوی توشد



۱- رسالہ بی است در بیان عشق از (عین القضاۃ ہمدانی) بہ تصحیح و تحشیہ دکترا (رحیم فرمنش)

۲- رك : پاورقی ص ۳۷ ہمین کتاب .

۳- « پس بیفتید اورا سجده کنان » سورہ ۱۵ آیہ ۲۹

۴- « حق آمد و باطل ناچیز شد . » سورہ ۱۷- آیہ ۸۳

۵- « بر او فتادند برادران - اورا سجده کنان » سورہ ۱۲- آیہ ۱۰۱

عشق جز در آدمی صورت نگیرد، زیرا که هر گز ملکی را با ملکی دیگر عشق نبوده است و نباشد. و معقول در این اصل آنست که: ملک را از کمال استغراق به حضرت - **جلت عظمته** - پروای دید غیر نبود، پس او را بر غیر حق عشق نبود، باز آنچه او را احتراق نیست به آتش عشق و نار شوق از آن جهت است که او در محل مشاهده حاصل است و همیشه در پرتو انوار قربست، **امن** از بعد و حجاب، اما آدمی را بر مثل خود عشق ظاهر شود و آن دو سبب است یکی سبب (جلی) و دیگری (خفی). سبب جلی آنست که او مغلوب هواست و شهوت بر وجود او غالب است و او را به طبع مرد دفع آن را به جان طالب است چنانکه گرسنگی را به طعام دفع کنند و تشنگی را به آب، هر آینه چون شهوت قوت گیرد، هم از خود دفع باید کرد، و دفع او بواسطه صاحب جمالی که دل را بر او میلی مفرط بود تمام تر بود، و سبب خفی آنست که در صورت آدمی سری است که در بیان مانگنجد، عبارت از آن سردر عالم نبوت اینست که «**خلق الله آدم علی صورته**» پس جان که از عالم بی نشان او نشان است، «**قل الروح من امر ربی**»^۱ به حکم معنی خفی به هزار جان از دل قدم می سازد و به سوی عالم او می شتابد تا باشد که از ریحان عشق بویی بیابد، این معنی در تحریر و تقریر نتوان آوردن. کسی سرش نمی داند، زبان در کش زبان در کش.



در مبادی عشق، عاشق را ریایی بود با خلق و با معشوق. اما خلق چنان بود که عشق در دل دارد و برای سقوط جان اظهار نکند و از آن معنی خفی که چون آتش در باطنش افتاده است کسی را اخبار نکند بلکه اخبار بر خلاف حال کند اگر چه به باطن در آتش بود به ظاهر خرم و خوش بود.

تاجان دارم عشق تو در جان دارم	و ز خلق جهان به جمله پنهان دارم
از درد تو من ننالیم ای مایه عمر	چون درد ترابه جای درمان دارم

و ریای با خود چنان بود که عشق را بی خودی شمارد، و از قوت نفس زخم

عشق به مرهم بردارد، و حال خود از خود بپوشد، بانفس جامه صبر را پوشد و از درد نخرود، و این دشوارتر بود، و نفس در این حال بیدارتر بود، و از خودی بیزارتر بود، و روا بود که نفس لوامه^۱ وی باقوت بود، دلش را ملامت کند، گوید در - بی خودان نظر کن پس در عالم بی خودی سفر کن، سرمایه ایشان را در نظر آر، پس دل از نقد خود بردار، نباید که کیسه وجود تهی شود و کنار از او پرنگردد، و در این بندگی بماند چنانکه بیشتر نگردد:

می ترس دلا از آن که سرمایه عمر از دست تو کم شود تو مفلس مانی

و روا بود که نفس لوامه گوید: ای تردامن دم در کش و سر در گریبان حیرت کش، قدر خود بشناس و اندازۀ عشق او بدان، تو ذره بی و او آفتاب، اگر زره را آفتاب سبب ظهور است، فاما او را طاقت مقاومت آن نورست، او پادشاه است و تو گدا، و گدارا بر پادشاه عشق آوردن موجب هلاکی باشد، و از غایت بی باکی باشد.

او پاد شهت و تو گدایی ز بهار تا سر نکنی در سر کارش هشدار

و ریا با معشوق چنان بود که عشق را از او نهان دارد و درد در میان جان دارد، در خلأ دیده او چون دیده گریبان بود، و در ملا، لبش چون لب برق خندان بود و این عظیم دشوار بود. اما زود پرده دریده شود اگر به مثل مویسی شود، در زلف معشوق هم نهان ماند و انگشت نمای شود، زیرا که رنگ معشوق، دیگر بود، و رنگ عاشق دیگر، و آن چه در کتاب سوانح^۲ گفته است بدین معنی قریب است:

چون زرد بدید رویم آن شیرین کار

گفت او که دگر به وصلم امید مدار

زیرا که تو صد منی شدی در دیدار

تو رنگ خزان داری و من رنگ بهار

۱ - سخت نکوهنده، بسیار ملامت کننده، (نفس لوامه): نفسی که آدمی را پس از ارتکاب گناهی نکوهد. (مولوی) گوید:
چون زحیس دام پای او شکست
نفس لوامه بر او یابید دست
(ف. د.)

۲ - از (امام احمد غزالی)

و در این هر سه، مقام عاشق به هستی موصوف بود و به خود معروف، و چون هستیش در پرتو انوار معشوق روی به نیستی آورد، علت بر خیزد، عاشق را در این مقام با کسی روی نباید و از آن لوث و ریا بکلمی پاک گردد و عیار و بی باک گردد و آن را که در مقام اتحاد مقرر شود او را چه جای روی و ریا بود :

با من بودم به خود ریا بود مرا
وز دست غمت بسی بلا بود مرا
بادل گفتم چو از خودی رسته شدم
کان روی و ریا بگوچرا بود مرا

در (لمعه هفتم) کتاب (لمعات) تألیف شاعر جمال پرست قرن هفتم (ابراهیم فخرالدین عراقی)^۱ که (مولانا جامی)^۲ آنرا شرح کرده، در شأن عشق چنین آمده است:

عشق به اطلاق ذاتی خود در همه موجودات، چه علمی غیبی و چه وجودی شهادی، ساری است زیرا که اول به صورتش و ذاتیه خود بر خود تجلی کرده، اعیان ثابتی که ماهیات اشیاء اند در مرتبه علم متعین شدند. و ثانیاً منصب به احکام و آثار اعیان ثابتی و در عین ظاهر گشت موجودات خارجی ظاهر شدند و مراد به سریان وی در همه عموم تجلی اوست مرموجودات را ظاهر آ و باطناً، پس هیچ چیز را در هیچ مرتبه، بی وی تحقق نتواند بود، لاجرم ناگزیر جمله اشیاء است. «و کیف ینکر العشق و مافی الوجود الا هو»، یعنی چون ناشناخته ماند عشق؛ و حال آن که 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 در هر دو جهان هیچ نبینم جز عشق

۱- (شیخ فخرالدین ابراهیم بن شهریار) منخلص به (عراقی): (۶۱۰-۶۸۸

ه.ق.) رك: گنج سخن ج ۲

۲- (نورالدین عبدالرحمن بن احمد جامی): (۸۱۷-۵۸۹۸ ه.ق.) رك: گنج

سخن ج ۲

ولوله مظهر مظهر: « واگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است» زیرا که حقایق اشیا صورت تجلیات اوست: و ظهور ایشان به تجلی وجودی او بعد از حصول شرایط، که آنها نیز از صورت تجلیات اوست. پس وی در هر مرتبه از این مراتب که مفقود بودی ظاهر نشدی، آنچه ظاهر شده است **وماظهر فمن الحب ظهر** و آنچه ظاهر شده، از عشق ظاهر شده، و این اشاره به مبدئیت اوست بر اشیا، **والحب ظهر** یعنی هر چه ظاهر شد، و این اشاره به نوریت وی است که وی به ذات خود ظاهر است و ظهور سایر اشیا به اوست. **والحب سار فیه** یعنی عشق ساری است در آنچه ظاهر شده، چنان سریانانی که دانستی **بل هو الحب كله** یعنی: بلکه آنچه ظاهر شده همه عشق است چنانکه به تحقیق پیوست:

ترا زدوست بگویم حکایتی بی پوست

همه از اوست و گر نیک بنگری همه اوست

جمالش از همه ذرات کون، مکشوف است

حجاب تو همه پندارهای تو بر تو است

از (شیخ سیف الدین باخرزی):^۱

آورده اند که اسکندر رومی که جهان رام او بود و چرخ گردون غلام او، آرزو کرد تا حقیقت عشق را بداند. حکما را بفرمود تا در بارگاه همایون، محفلی عام ساختند و خاص عشق سخن گفتند^۲

یکی گفت: اول او وسواس است و آخر او افلاس.

دیگری گفت: زخمی است از کمان ابرو و کمین نظر، شرار آتشی است از رخسار جانان که بی دلان را بر جان و جگر رسد.

سوم گفت: اول او اسف است و آخر او تلف.

۱ - از عارفان بزرگ که سلسله انتسابش به (شیخ نجم الدین کبری) - مقتول به سال (۶۱۸ ه.ق.) در فتنه مغول - می رسد .

۲ - چنین مناظره و گفتاری با این روش ویژه در رساله (ضیافت) اثر (افلاطون) که عقاید خود را از زبان استادش (سقراط) در ضیافتی بیان می کند نیز دیده می شود .

چهارم گفت: میلی است بی نیل و سلی است همه وای وویل که «وافریادا
ز عشق وافر یادا»

پنجم گفت: شوقی است دایم، دردلی هایم.^۱
ششم گفت: موقف رسوایی است، مظنه انگشت نمایی است:
هر جا که هوایی بود ناچار بلایی بود
عاشق به همه جایی انگشت نمایی بود
هفتم گفت: عشق آنست که به وفا نیفزاید و به جفا کم نیاید:
گر عمر وفا کند جفاهای ترا آخر کم از آنکه تا قیامت بکشم
اسکندر در کتابخانه کلام الملوک را بگشاد و فرمود که اینها همه از روی
اقناع جواب است و از وجه اشباع صواب است اما جمال سلطان عشق هنوز در نقاب
است.

آن روز که زرکان گردون زده اند
مهر زرعاشقی دگرگون زده اند
واقف نشوی بر آن، که پس چون زده اند
کین زر زسرای عقل بیرون زده اند

☆☆☆

☆ عشق سلابی^۲ اوزار^۳ سلامت است، قلابی^۴ بازار ملامت است. باشیر
شرزه دوست شدن و در سایه او خفتن است.
☆ بامار گرز در انعکاس کاسه شراب سموم، حریف بودن است.
☆ بر رهگذر تر بران خوش خرامی کردن است.
☆ باتیغ بران هم نیامی کردن است، بدنامی را به جان غلامی کردن است،
اینست و از این بتر، هر که باور ندارد گوی برود و بیازماید.

۱ - تشنه و متحیر .

۲ - سلاب: میخی که در تله نهند، به چانه و یا گلوی موش و یا مار و یا ماهی فرو شود.

۳ - اوزار، پای پوش.

۴ - قلاب: میخی که پیشه‌وران بدان متاعها آویزند.

عشقت دهد اخدای تا بشناسی سوزدل عاشقان سرگردان را

بمستی است بی‌می، بستنی است بی‌پی .

اندر ره عشق چون و کی پیدا نیست مستان شده ایم، هیچ می پیدا نیست
مردان رهش به همت و دیده روند زان دوره عشق هیچ بی پیدا نیست
استاد علماء بشر، نقاد فقه و نظر (مولانا رضی الدین نیشابوری)^۱ در کتاب (مکارم
الاخلاق)^۲ آورده است که :

جوانی برای تحصیل علم به شهر بلخ آمد، در مدرسه بی نزول کرد، روزی
از درباغی برگذشت ناگاه نظر او بر زنی صاحب جمال افتاد، سلطان عشق آن دختر
در دل آن نیک اختر سراپرده تصرف بزد، لذت خواب و خورازاو زایل گشت، هر دم
آثار ضعف و سخافت ظاهر ترمی شد.

استاد چون تراجع فهم او مشاهده کرد، به استکشاف و تفحص گرداو بر آمد،
و جوان کسی را بر سر خود اطلاع نمی داد.

دردی که و را علاج روی تو بود از آمدن طبیب بیگانه چه سود؟

تا کار به جائی رسید که جوان صاحب فراش گشت، استاد شریکی را که با او
مقام محرمیت داشت نزد او فرستاد و به زبان او پیغامی داد که پنهان داشتن عشق
به حیا و سروت نزدیک است، اما چون کار به جان رسد، بر تو به شرع واجب است
که ما را خبر کنی که دل تو بسته کیست؟ تا اگر به وجه شرع ممکن گردد در
اجتماع شماسعی کنیم.

چون نقاب حیا از پیکر مراد بگشاد و منزل جانان نشان داد، اتفاق را
پدر دختر از مریدان مخلص استاد بود، به حکم اعتمادی که بر صدق اعتقاد و ارادت
او داشت او را طلب کرد و گفت: ترا بردیانت من آن اعتماد هست که هرگز به خلاف
شرع کاری رواندارم؟

۱ - از شاعران اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری.

۲ - این کتاب به (رضی الدین نیشابوری) نسبت داده شده است. (کشف الظنون). چاپ

ترکیه . بند ۱۸۱۱.

پدر دختر گفت : عقیدت من در زهد و ورع تو آنست که هرگز گناه صغیره‌یی
 پیرامن ضمیر تو نگردد. پس استاد صورت حال با او در میان نهاد و گفت :
 کار این جوان به وفات نزدیک است ، صواب آنست که دختر را بفرستی تا
 ساعتی بر بالین او بنشیند ، چون این مقالت برای صیانت نفسی معصوم می باشد ،
 ازوجه شرع رخصتی توان یافت و اگر جوان از هلاک بجهد نکاح کرده شود و شرایط
 و رسوم آنرا اقامت نموده آید. و اگر به جوار رحمت حق رود، تا به قیامت به تقصیر
 آن منسوب نباشیم، پدر دختر چون این سخن را بر قانون شریعت و منوال حکمت
 یافت گفت : **سمعا و طاعة** ، حالی برفت و دختر را به سرای امام فرستاد ، استاد ،
 اهل حرم را بفرمود تا آن واقعه بردل او سهل کردند و او را بر سر بالین جوان بردند.
 جوان چون جمال معشوق را بدید بی خود گشت .

چون دختر قوت ضعف جوان به سبب عشق خود بدید و تغییر احوال به واسطه
 ملاقات مشاهده افتاد بروی ببخشود و رقتی در وی پدید آمد و آب از چشمه چشم
 بگشاد و مر و آید آبدار در بازار رخسار عرض داد و گفت :

چون حال چنین بود ، هم از اول چرا اعلام نکردی تا کار بدین درجه
 نینجامیدی ؟

به تمام آن روز ترتیب خدمتی و شربتی که جوان بدان محتاج بود دختر به
 نفس خود اقامت نمود، چندان که عذرای آفتاب روی به حجله مغرب نهاد و طلایع
 لشکر قادر در اقطار پیدا شد ، جوان قطره‌یی چند اشک حسرت بر عارض خود
 ببارید و گفت :

آمد شب عشق و تو نباشی، دانم رو رو که من امشب نه همانا نامم
 در وصل تو بسته بود جانا، جانم چون تو رفتی، زدست شد در مانم

دختر با آب دیده ، شب خوش باد کرد جوان ، در عقب آن مسافر، جان را
 به مشایعت جانان از زوایای حجره تن ناتوان بیرون فرستاد و آن واقعه دردناک،
 هم در شب منتشر شد .

روز دیگر کما بیش هزار کس از اصحاب فضل و ارباب لطف و طبع ، که

ایشان را با آن جوان معرفتی نبود برای او جامه در نیل زدند^۱ و به مشایعت جنازه جوان عاشق بیرون آمدند.

هان ایدل وهان، ز عاشقی دست بدار
 کان زخم چشیده ای و دیده سر کار
 زان رفتن جوی جوی خون بر رخسار
 یاد آور و جای جای نه پای این بار

این خود حال و قال عشق بازان عالم مجاز بود، اما از احوال مشتاقان جمال جلال کریم کار ساز خبر چیست؟ این سخن بگذار تا وقت دیگر.



عارف بزرگ و عالی قدر (مولانا جلال الدین رومی) در بردن طبیبی غیبی بر سر بیمار^۲ می فرماید:

عاشقی پیدا است از زاری دل،	نیست بیماری چو بیماری دل
علت عاشق ز علتها جداست	عشق اصطرلاب اسرار خداست
عاشقی گرزینسرو گرزان سرست	عاقبت ما را بدان شهر رهبرست
هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل گردم از آن
گر چه تفسیر زبان روشنگر است	لیک عشق بی زبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت	چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل در شر حش چو خر در گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت ^۳
و باز در جای دیگر فرماید:	

هر لحظه به شکلی بت عیار در آمد	دل بردون نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد	گه پیر و جوان شد

۱- سیاه پوشیدند.

۲- دفتر اول مثنوی مولوی.

۳- سراسر دیوان (ملای روم) مشحون و سرشار از بیان عشق است و چون غرض در اینجا یادآوری مطالبی است که بتوانند نموداری از شیوه اندیشه بزرگان تصوف و عرفان در باره عشق باشد به مختصری که در حوصله این مقال بود کفایت شد.

همچنین از اوست :

و ندر او هفتاد و دویوانگی است
تخت شاهان، تخته بندی پیش او
بندگی بند و خداوندی صداع
خون به خون شستن محالست و مجال
روز و شب اندر قفس در می دهم
دوش ای جان بر چه پهلو خفته یی؟
الله الله اشتری بر نردبان
«یا جمیل الستر» خواند آسمان
سر بر آرد چون علم، کاینک منم
او بود ساقی نهان صدیق را
بادء آن جان بود ابریق من
چون مگو، والله اعلم بالصواب

باد و عالم عشق را بیگانگی است
غیر هفتاد و دو ملت، کیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع
آفت ادراک آن حالست، قال
من چو با سودا ثیانش محرم
سخت مست و بی خود و آشفته یی
عاشق و مستی و بگشاده زبان
چون ززار و ناز او گوید زبان
چون بکوشم تا سرش پنهان کنم
عشق چون شد بادهء تحقیق را
چون بجوئی تو، به توفیق حسن
آب گردد ساقی و هم مست آب

آتشی از عشق در جان بر فروز

سربه سر فکر و عبادت را بسوز

از (شاه نعمت الله ولی) ۱ است :

که انا الحق همی ز نم برحق
عجب است این محیط در زورق
اوست معشوق عاشق مطلق
تا گشودیم امر این مطلق
ظاهر خلق کرد و باطن حق
ما بقی تلبیس ابلیس شقی

منم آن رزید عاشق مطلوب
زورق اندر محیط نیست عجب
«لیس فی الدار غیره دیار»
دیده از غیر حق فرو بستیم
ظاهر و باطن تو ای شیدا
(شیخ بهایی) ۲ می فرماید: ۳
علم نبود غیر علم عاشقی

۱- (سید نورالدین نعمه الله بن عبدالله کرمانی) معروف به (شاه نعمت الله ولی

۲۳۰-۸۳۴ ه. ق.)

۳- جلد اول .

۲- (۹۵۳-۱۰۳۱ ه. ق.)

هر که نبود مبتلای ماهروی	نام او از لوح انسانی بشوی
دل که فارغ باشد از مهر بتان	لنه حیضی به خون آغشته دان
سینه فارغ ز مهر گلرخان	کهنه انبان نیست پراز استخوان
کل من لم يعشق الوجه الحسن	قرب اجل الله و الرسن
یعنی آنکس را که نبود عشق یار	بهر او پالان و افساری بیار



آنان که شمع آرزو ، در بزم عشق افروختند
 از تلخی جان کندنم ، از عاشقی واسوختند
 یارب چه فرخ طالعد آنان که در بازار عشق
 دردی خریدند و غم دنیا و دین بفروختند
 در گوش اهل مدرسه یارب بهائی شب چه گفت؟
 کامروز آن بیچارگان اوراق خود را سوختند

از: مناجات (خواجه عبدالله انصاری)^۱:

☆ الهی اگر چه بهشت چشم و چراغ است بی دیدار روی تو دردد و داغ است.
 ☆ الهی جمال تراست ، باقی زشتند و زاهدان مزدوران بهشتند.
 ☆ الهی به بحور و قصور ننازیم ، اگر نفسی با تو پودا زیم ، از آن هزارمشتی
 بسازیم ، اگر به دوزخ بری دعوی دار نیستیم و اگر به بهشت بری خریدار نیستیم .

از: (مولانا عبدالرحمن جامی)^۲

این عشق که هست جزء لاینفک ما	حاشا که شود به عقل ما مدرك ما
خوش آن که ز نور او دم صبح یقین	ما را برهاند از ظلام شك ما



۱- (شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله بن ابی منصور محمد الانصاری المروزی)
 عارف نامی قرن پنجم د . گ : (۴۸۱ ه . ق .)
 ۲ - رك: ص ۴۳ همین کتاب .

دامان غنای عشق پاك آمد پاك
 ز آلودگی نیاز با مستی خاک
 چون جلوه گرو نظارگی جمله خود است
 گرما و تو در میان نباشیم چه باک؟

☆☆☆

برعودلم نواخت يك زه زمه عشق زان زم زمه ام زپای تاسر همه عشق
 حقا که به عهد ها نیایم بیرون از عهدۀ حق گزاری یکدمه عشق

☆☆☆

نفحات وصلك او قدت، جمرات شوقك فی الحشا^۱

ز غمت به سینه کم آتشی، که نزد زبانه کما تشا^۲
 بتو داشت خو دل گشته خون، ز تو بود جان مرا سکون
 فہجر تنی فجعلتني، متحیرا متوحشا^۳
 دل من به عشق تو می نهد، قدم وفا به ره طلب
 فلئن سعی فبه سعی، ولئن مشی، فبه مشی^۴
 ز کمند زلف تو هر شکن، گرهی فتاده به کار من
 به گره گشایی زلف خود، توز کار من گرهی گشا
 تو چه مظهری که ز جلوه تو صدای صبحه صوفیان
 گذرد ز ذرّه لامکان که خوشا جمال ازل خوشا
 همه اهل مسجد و صومعه، پی ورد صبح و دعای شب
 من وز کرطه و طلعت تو، من الغداة الی العشا^۵

۱- «نسیم های خوش وصل تو شرارهای اشتیاق تو را در دل من شعله ور کرد.»

۲- «چنان که تومی خواهی.»

۳- «پس دوری گزیدی از من و مرا سرگردان و تنها باز گذاشتی.»

۴- «پس اگر کوشش می کنی یا گامی برمی دارد برای آنست.»

۵- «از صبح تا شام.»

چه جفا که جامی خسته دل ز جدایی تونمی کشد؟

قدم از طریق وفا بکش سوی عاشقان بلا کشا



هرچند آنچه از آثار بزرگان عالم تصوف و عرفان درباره عشق آورده شد تا بیانگر دیدگاه آنان از این نظر قرار گیرد، دریا به کوزه کردن و خروار به مشت داشتن بود، اما روزنی بود که به منظر پرشکوه گلزار اندیشه های تابناک ارجمندان دنیای عشق و عرفان به مناسبت نیاز و در حوصله این مقال گشوده شد، و گر نه در گلنهای گلستان پر جلال عرفان، گلبرگی نیست که از عطر عشق سرشار نباشد، گلی نیست که این رایحه دلپذیر و جاودانی را به گونه بی ویژه و نمودی مطبوع ننماید.

نتیجه آنکه:

نیروی عشق نیروئی است جاودانی و غیر قابل انکار، نیرویی است شگرف و بی پایان، که در صورت سیر نزولی و میل به مناهی قادر است بشر را تا حد کمال حیوانی سوق دهد و با میل به کمال و پاکیزگی، با قدرت پرشکوه آن: رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند.

در این بخش، نخست کوشش شد تا چگونگی این نیرو و عمل عشق از نظر پزشکی مورد بررسی قرار گیرد، زیرا بدون تردید هیچ واکنشی از نخستین گونه و پست ترین، تا کمال و غایت و متعالی آن نمی تواند از چهارچوب بدن انسان و اعضای متشکله آن، به ویژه دستگاه عصبی خارج باشد. پس نیاز بود کیفیت چنین پدیده‌یی که قرن‌ها نوابغ و بزرگان در راه خود پرورده، از دیدگاه پزشکی بررسی شود و خاستگاه نهال عشق و به ثمر رساندن میوه ارزنده‌یی مانند تصوف و عرفان مورد تحلیل روانی قرار گیرد.

در کتاب (طرائق الحقایق) زیردعنوان (فی معنی العشق باصطلاح الاطباء)^۱ و (فی معنی العشق باصطلاح العرفا)^۲ اقوالی به زبان غربی در این مورد نقل شده است

۱- ص ۴۰۴. تألیف (معصوم علی شاه ۱۲۷۰-۱۳۴۶ ق.م)

۲- ص ۴۰۵.

ومی‌رساند که در گذشته نیز گهگاه به این موضوع مختصر توجهی شده است ولی سیر تمدن و دانش پزشکی، به ویژه روان‌پزشکی امروز نمی‌تواند داوری خود را به آنچه اساس استوار علمی نداشته محدود نماید. به این مناسبت در ابتدای این گفتگو تاجایی که در حوصله گفتار بود به بررسی این مطلب پرداخته شد.

بخش دوم

۱

تصوف و عرفان

این بخش یکی از مهمترین و جالب ترین قسمت‌های گفتگوی ماست ، زیرا شناخت واقعی مفهوم وسیع و عمیقی که تصوف و عرفان در راه زندگی بزرگان ایجاد کرده، همچنین داوری درست و منطقی آن به صورت شایسته، کاری است سترک و درخور تأمل، آن چنان که به سادگی از سر آن نمی توان گذشت .

واژه‌های تصوف و عرفان و صوفی و عارف، همه جا باهم آمده است و چنانکه خواهیم دانست همبستگی معنوی این کلمات ملازمت آنها را ایجاب می کند. برای شناسایی مفهوم واقعی این کلمات و سیری که تصوف و عرفان در طی قرون و اعصار گذشته داشته است بهتر است گفتگو را در چگونگی مفهوم آنها آغاز کنیم.

(تصوف) به بیان ساده واژه معرف و جامع روشی است توأم از فلسفه و مذهب، که به عقیده پیروان آن، تنها راه وصول به حق و حقیقت است.

پیروان مکتب تصوف که از اواخر قرن دوم هجری در اسلام و کشورهای

اسلامی به ویژه ایران پدید گشتند و مریدان بسیاری یافتند به خاطر شیوه تفکر، لباس، خوراک، عبادت و ریاضت ویژه خویش به نام (صوفی) مشهور شدند.

صوفیان پیرو مکتب تصوف اند و سالکان راه طریقت، و به همین دلیل به آنها (اهل طریقت) هم می گویند. اینان در جستجوی حق و حقیقت می کوشند و در راه این پژوهش از راه ریاضت و تعبد و انجام مابانی گوناگون دیگری که برای وصول به مقصود مقرر است می روند تا به مرحله کشف و شهود که همان مرحله عرفان است نایل آیند. در این صورت صوفی عارف می شود و عرفان آخرین مرحله راه تصوف است. به طور کلی رفتار و آداب و عقاید و طریقه گروه صوفیان که به گونه های مختلف سراسر تاریخ اسلام و ایران را زیر تأثیر گرفت و بخش نوی را در زندگی مادی و معنوی و اجتماعی مردم گشود و حتی در بیشتر پدیده های هنری آنان، به ویژه شعر فارسی نمود شگرفی آشکار کرد، شایستگی آن دارد که بیشتر مورد بحث قرار گیرد.

۲

چگونگی نام گذاری (صوفی)

چنان که گفتیم پیروان تصوف را صوفی نام نهاده اند. علت و موجب نام گذاری این گروه به روشنی معلوم نیست. (فرهنگ دهخدا) که از بهترین و اصیل ترین فرهنگ های فارسی است نیز در مورد این کلمه مصرح نیست و درباره پیدایی واژه صوفی و اینکه چرا صوفیان را به این نام خوانده اند به بیان نظرات گونه گونه مبادرت کرده، از راه نقل عقاید، چگونگی نام گذاری این کلمه را چنین می نویسد:

«گروهی گفته اند تصوف منسوب به اهل «صفه» است که جماعتی از فقرای مسلمانان صدر اسلام بودند و در صفه مسجد پیغمبر سکونت داشتند و از صدقات روزی می خوردند، لیکن این وجه تسمیه درست نیست زیرا نسبت صفه (صفی) است نه (صوفی).»

(سمعانی م ۴۸۴) در (الانساب) نویسد :

در این نسبت اختلاف کرده‌اند ، بعضی گفته‌اند صوفی به (لبس صوف) منسوبست و بعضی گویند از (صفا) است و بعضی آنرا نسبت به (بنی صوفه) دانند که جماعتی از عربند و با زهد بسر می‌برند.

بعضی گفته‌اند نخستین کسی که خود را وقف خدمت خدا کرده، مردی بود (صوفه) و اسم حقیقی وی (غوث بن مر) بود و زاهدان که از جهت انقطاع از ماسوی الله بدوشبیه بودند صوفیه نامیده شدند . بعضی گویند صوفی منسوب به (صوفانه) است که گیاه نازک کوتاهی است و چون صوفیه به گیاه قناعت می‌کردند صوفی نامیده شدند .

این وجه تسمیه نیز درست نیست، در این صورت باید نسبت آن (صوفانی) باشد نه (صوفی).

بعضی گفته‌اند منسوب است به (صوفة القفا) یعنی موهائی که در قسمت پشت سر می‌روید .

چند تن از مستشرقان به سبب شباهت صوتی که بین کلمه (صوفی) و لغت یونانی (سوفیا)^۱ موجود است و همچنین مشابهت دو کلمه (تصوف) و (تئوسوفیا)^۲ گفته‌اند کلمه صوفی و تصوف مأخوذ از لغت یونانی (سوفیا و تئوسوفیا) است . اما مستشرق آلمانی (نولدکه)^۳ خطا بودن این تصور را اثبات کرده و (نیکلسن)^۴ و (ماسینیون)^۵ نیز این تخطئه را تأیید کرده‌اند . جمعی کثیر بر آنند که صوفی به

۱- Sophia

۲- Theosophia

۳- Theodor Noldeke خاورشناس آلمانی ۱۸۳۶-۱۹۳۰ م. صاحب کتاب

تحقیق درباره قرآن و تاریخ دوره ساسانی و قبل از اسلام. (لاروس بزرگ)

۴- Reynold Alleine Nicholson خاورشناس انگلیسی ۱۸۶۸-۱۹۴۵ م.

مؤلف کتاب ادبیات عرب و صاحب تحقیقات در عرفان اسلامی.

۵- Louis Massingon خاورشناس فرانسوی ۱۸۸۳-۱۹۶۲ م. مصنف آثاری

درباره حلاج و سلمان پاک (پارسی) و غیره. (لاروس بزرگ).

(صوف: پشم) منسوب است از آن جهت که اینان پشمینه پوشند .

(ابو نصر سراج) در (اللمع) آرد:

آنهارا صوفی می نامیم زیرا پشمینه پوشند و پشمینه پوشی داب انبیا و صدیقان و حواریون و زهاد بوده است.

(قشیری) از صوفیان او آخر قرن چهارم که تانیمه قرن پنجم هجری بسر می برده در رساله قشیریه آورده: این طایفه غالباً صوفی نامیده می شوند و این لفظ جامدی است .

اما گفته آنان که گفته اند صوفی از (صوف) مشتق است چندان بی جا نیست ولی صوفیان به پوشیدن صوف به خصوص نیستند.

بعضی گویند صوفی از (صفا) آید لیکن این اشتقاق بعید به نظر می رسد و گروهی گفته اند صوفی مشتق از (صف) است، بدین جهت که این طایفه از جهت قلب در صف اولند .

شاید بهترین فرض همان است که (صوفی) را کلمه عربی و مشتق از (صوف) بدانیم ، بدان جهت که زاهدان و مرتاضان قرون اول اسلام لباس پشمین خشنی می پوشیدند و معنی کلمه (تصوف) را (پشمینه پوشیدن) دانیم، ما نند آنکه (تقمص) به معنی پوشیدن پمراهن است، سپس این کلمه بالفعل عارف مرادف شده و همه عارفان را صوفی گفته اند، پشمینه پوشند یا نه .

(ابن جوزی)^۱ در (تلبیس ابلیس) آرد:

«اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست هجری پیدا شد و صوفیان آن عهد سخنان بسیاری در این باره گفته اند که حاصل آن اینست که تصوف عبارت است از ریاضت نفس و مجاهده برای تبدیل اخلاق رذیله به اخلاق جمیله ، از قبیل زهد و حلم و صدق و امثال آن که در دنیا و آخرت پسندیده است . سپس (ابن جوزی) نویسد :

۱- (ابو نصر عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی .د.ک: ۳۷۳ تا ۳۷۷ ه.ق.)
رک: (ترجمه رساله قشیریه)

۲- (امام ابو الفرج بن الجوزی البغدادی د.ک: ۵۹۷ ه.ق.)

«بلی این قوم نخست چنین بودند و سپس ابلیس آنان را بفریفت و هر روز تلبیس تازه‌یی برای آنان پیش آورد.»
هم (ابن جوزی) نویسد :

«در زمان پیغمبر نسبت بدایمان و اسلام بود ، سپس زاهد و عابد پیداشد ، سپس جماعتی آمدند که دنیا را یکسره ترك گفته و به انزوا و عبادت پرداختند .»
از خصوصیات این دوره اینست که زهاد و پیشروان تصوف زبان مرموز و مخصوصی ندارند و نام صوفی و کلمه تصوف و عرفان از نام های دوره بعداست .
(ابونصر سراج) در (اللمع) آرد :

«اینکه گفته شده است کلمه صوفی نام تازه ایست که مردم بغداد پدید آورده اند درست نیست ، زیرا این نام در عهد (حسن بصری) معروف بوده است ، (سفیان ثوری)^۲ گفته است : اگر (ابوهاشم)^۳ صوفی نبودد قایق ریا را نمی شناختم .
(ماسینیون) در مقاله خود در دائرة المعارف اسلامی می نویسد :

« کلمه صوفی برای اولین بار در نیمه دوم قرن دوم هجری پدید آمد . کلمه جمع (صوفیه) در ذکر شورش مختصری که به سال (۱۹۹) هجری در اسکندریه رخ داد دیده می شود و نیز در آثار (محاسبی)^۴ و (جاحظ)^۵ نامی از فرقه نیمه شیعی عارفانه‌یی که در کوفه تأسیس شده بود و آخرین پیشوای آن فرقه (عبدك صوفی) است به نظر می رسد .»

(عبدك صوفی) در حدود ۲۱۰ هجری در بغداد مرده است و او مردی منزوی و زاهد بود و نخستین کسی است که به صوفی ملقب شد .

۱- (ابوسعید حسن بن یسار ۲۱ - ۵۱۱۰ ه . ق .) از زاهدان برجسته صدر اسلام
رك : (تذكرة اولیاء)

۲- (ابوعبدالله سفیان بن سعید ۹۷ - ۱۶۱ ه . ق .) از رویان حدیث . رك :
(تذكرة اولیاء ه)

۳ - معاصر (سفیان ثوری)

۴ - (حارث بن اسد د . ك : ۲۴۳ ه . ق .)

۵- د . ك : (۲۵۵ ه . ق .)

(ماسینیون) نویسد :

«در قرن اول سالکان طریقت به نام صوفی معروف نبودند و این نام در قرن سوم شهرت یافت .»

نخستین کسی که به صوفی ملقب شد (عبدك صوفی) است و او پیش از (بشر بن حارث حافی)^۱ و نیز قبل از (سری سقطی)^۲ بوده است .

بنا بر این کلمه صوفی که ابتدا در کوفه شایع شد قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق العاده یافت زیرا در این تاریخ مقصود از صوفیه **جامعه عراق** بود مقابل (ملا متیه) که عرفای خراسان بودند . از قرن چهارم به بعد دیگر این حد از میان رفت و همه عرفای مسلمان را صوفی گفتند . البته غالب بزرگان صوفی این تحقیقات تاریخی را نمی پذیرند و کلمه صوفی و متصوف را مستحدث نمی شمارند و بعضی از آنان گفته اند صوفی لفظی (جاهلی) است که پیش از ظهور اسلام هم طوایف عرب آن لغت را می دانستند .

۲

پیدایی تصوف و عرفان

مطالعه سطحی در این باره چنین می نماید که مکتب تصوف از صدر اسلام به بعد به وجود آمده و هواخواهان و پیروانی یافته است ولی در حقیقت علت این تصور این است که افکار ریشه دار آنچنانی و فلسفه های ژرف این مکتب با برخورد بامبانی اسلام و شکل پذیری تازه شکفتگی ویژه یافت و به صورت جالب تری رواج گرفت و گرنه به حکم آنکه هیچ پدیده بی نمی تواند ناگهانی و بدون زمینه پیشین متشکل شود ، و هر عاملی صورت دگرگونی یافته و کاملتر گذشته است ،

۱- (ابونصر بشر بن حارث حافی ۱۵۰ - ۲۲۷ ه . ق .) رك : ترجمه (رساله قشیریه)

۲- (ابوالحسن سری بن مغلس د ۰ ک : ۲۵۷ ه . ق .)

باید قبول کنیم که زمینه مکتب‌های تصوف و عرفان و اندیشه‌های معنوی و گسترده‌یی که با دیگر گونیهای ویژه این نام را پذیرفت، از دیرباز موجود و در دنیای باستان به صورت مبانی حیات و فلسفه زندگی مردم آن روزگار متجلی بوده است.

شاید از گاهی که بشر با تفکر و اندیشه به گونه عمیق‌تری آشنا شد، در جستجوی به وجود آورنده دستگاه با عظمت و پرشکوه عالم وجود و مبدأ انتشار این همه قدرت منظوم می‌اندیشید و هر اندیشه تازه‌یی را در این باره، دربار گاه عقل و منطق می‌سنجید و آنرا به گونه قابل قبولی می‌پذیرفت.

این اندیشه‌های نخستین در دست متفکران اقوام و ملل و سرانجام در دست فلاسفه بزرگ تکوین می‌یافت و طی قرون و اعصار، در دست زمان و مقتضای مناسبات و عوامل علوم دینی و فلسفی راه تکوین و تکامل و یا دست کم راه تحول می‌پیمود.

بهترین دلیل آشکار این امر، همین چگونگی اندیشه‌های نخستین عرفانی و فلسفه مربوط به آنست که باریشه‌های کهن خود با هر يك از ادیان که بر خود کرده، به گونه‌یی نمودار شده است.

ادیان برای راهنمایی بشر به راههای پسندیده زندگی ابلاغ و اصول آن وسیله افکار هادیان بشریت به گونه جالبی عرضه می‌شود، و روشن است که در مراحل نخست قبول آن کندترو سپس در زمان تعبد است. تعبدی که از دست متعصبان آن نمی‌توان رهائی داشت.

اما افکار هر فرد، اندیشه‌های درون یاب هر کس، به ویژه فلاسفه، آن هم فلاسفه‌یی که تاحدی نیز بندی پذیرش مبانی دینی نیز هستند گریبان منطق را رها نمی‌کند، اینجاست که وقتی دین و مبانی آن در اندیشه شخص فلسفی قرار می‌گیرد، فیلسوف سعی می‌کند آن را با اصول منطقی بسنجد و یا برای فلسفه خویش لباس شرعی تهیه ببیند.

این جاست که دین و فلسفه به دست قدرت تأویل و اندیشه قوی و تیزرو فیلسوف، نخست برای مدتی، سپس برای همیشه آشتی می کنند و در این موقع فلسفه قدیمی به گونه تازه تری جلوه گرمی شود.

ریشه های عرفان و تصوف و فلسفه مربوط به آن نیز هر زمان با برخورد ادیان و مبانی دینی به گونه خاصی تجلی کرده و در حالی که از افکار و عقاید مردم باستان مایه گرفته، در دست اقوام و ملل و معتقدات آنان، با حفظ هسته مرکزی خویش شکل های گوناگون مختلف پذیرفته و سرانجام باشیوه تازه تری نمود کرده است. چنانکه همین اندیشه ها با انطباق با تورا به صورتی جلوه کرده که با عرفان مسیحی و تصوف و عرفان اسلامی که گونه شاخص خویش را دارد تفاوت دارد و چنانکه خواهیم دید در این زمان، یعنی دوره اسلامی و حتی دوره های بعد از اسلام نیز در فروع و تفسیر یکسان باقی نماند و به دست فقها و عرفا و اهل سیر و سلوک به گونه های مختلفی تعبیر و تأویل گردید و صور دیگری یافت، اما حقیقت اینست همیشه هسته مرکزی این افکار یکی بوده و در حقیقت این همه صور مختلف و تعابیری که بر آن بسته اند شاخ و برگ است که بر حسب مبانی و موارد بر آن افزوده شده است و گرنه:

در شبستان ازل شمع یکی بیش نبود بزم را از پروانه چراغان کردند

با توجه به این مطالب برای درک و دانش چگونگی پیدائی تصوف یا مفهومی که از این نام استنباط می شود نخست به بررسی منابع خارجی آن در ادوار قبل از اسلام می پردازیم و سپس سیر تکوین آن و تأثیر اسلام را در مبانی فلسفی عرفان گذشته، و سرانجام تصوف اسلامی و دیگر گونی های آن را در قرون مختلف مطالعه می کنیم.

الف - منابع شرقی

منظور از منابع خارجی تصوف بررسی عوامل و افکار و عقایدی است که در گذشته های دور در اندیشه بشر ریشه گرفته و قبل از اینکه در قالب فلسفه شکل پذیر شود وجود داشته است. ضمن پژوهش در این باره و بررسی افکار و عقاید و روش

زندگی پیشینیان، مبانی عملی وهسته مرکزی عرفان امروزی را در معتقدات و اعمال رهبانان هند، افکار هندی و ایرانی و بودائی که مخصوصاً از جنبه ریاضت و ترك دنیا مؤثر بوده اند می بینیم، زیرا ریشه اصلی اندیشه وصول به مبدأ کل و پی بردن به حقیقت وجود و منشأ هستی و همچنین اندیشه برای بهتر زیستن و آرایش روح به وسیله دور ماندن از بدیها، همواره برای بشر وجود داشته است و آدمیان همواره برای وصول به این منظور، زهد و پرهیز، و ریاضت نفس و خودداری از تمایلات دنیوی را بهترین وسیله می دانستند.

کارما در اینجا بررسی ادیان و مبانی آنها نیست زیرا در این صورت سخن به درازا خواهد کشید، ولی تحقیق و پی گیری در افکار و عقاید (زردشت) ^۱ پیامبر باستانی ایران و مبانی موضوعه از طرف او مراتب اعتقاد به لزوم زهد و پرهیز و ترغیب بشر به (گفتار نیک و کردار نیک و اندیشه نیک) را نشان میدهد.

تأثیر افکار زردشت

بررسی افکار و عقاید (زردشت) و مطالعه سرودهای مذهبی (سلماتها) بهترین گواه و نمودار مبانی عرفان و افکار و عقاید و پژوهش جلوه خالق بزرگ در وجود و جمال مخلوق است و نمونه های زیر که از همین سرودهای مذهبی نقل می شود خیلی خوب می تواند این واقعیت را بنماید که در دین (مزدیسنا) همه مظاهر طبیعت ستوده می شوند، چون همه از پر توها و تجلیات (اهورمزد) به شمار می آیند.

ازیسنا (۶) بند (۸):^۲

«فرشتگان پاک گنبارها^۳ وردان پاکی را می ستائیم».

- ۱- تاریخ تولد و زادگاه (زردشت) به تحقیق آشکار نیست ولی محققین ظهور او را از قرائن موجود بعد از ۱۳۸۰ و پیش از ۴۹۰ قبل از میلاد مسیح حدس زده اند.
- ۲- نقل ازیسنا. صفحه ۱۴۷. نگارش استاد (ابراهیم پورداود).
- ۳- جشنها.

از یسنا (۶) بند (۱۰):

«اهورا ومهر بزرگواران آسیب نه یا بندگان را می ستاییم. ستار گارن و ماه و خرا^۱ با گیاهه برس^۲م مهردهخدای^۳ همه ممالک رامی ستاییم».

از یسنا (۶) بند (۱۱):

«ترا ای آذرپس راهورا، پاک ورد^۴ پاک کی را می ستاییم با همه آتشها و آبهای نیک، بهترین مزدا^۵ پاک رامی ستاییم، و همه گیاههای مزدا^۶ پاک رامی ستاییم».

از یسنا (۶) بند (۱۵)

«این آبها و زمینها و گیاهها رامی ستاییم، و این جاها و روستاها، چراخورها و میهنها و آبخورها رامی ستاییم. و دارنده این روستاها رامی ستاییم، آن آهورمزدارا».

تأثیر افکار بودا

اندیشه‌ها و عقاید (بودا) * شخصیت بزرگ باستانی و مذهبی و بهتر بگوییم پدر

۱- خورشید .

۲- (به فتح اول و سکون ثانی و فتح ثالث) گیاهی مقدس که دسته‌بی مرکب از هفت تر که از آنرا موقع خواندن سرودهای مذهبی در دست می گیرند.

۳- شهر یار.

۴- جوانمرد .

۵- Bouddha (دانا) یا (چاکیا مونئی Cakyamuni، انزوای چاکیاها le Solitaire des Cakyas) که مؤسسن بودیسم Bouddhisme را به این نام می شناسند .

نام اصلی وی (سیدارتا گوتما Siddharta Gautma) و فرزند رئیس طایفه (چایکا) ها بود . وی دارای فلسفه خاص و افکار و عقاید مربوط به خویش است که بنیان مذهب جدیدی برضد (فرمالیسم Formalisme) برهمنان یا دلبستگی و قید بسیار به رسوم و تشریفات قرار گرفت. وی با عقاید خویش برضد دلبستگی‌های دنیوی و آنچه اصول فلسفه مادی- که ماده را به صورت برمی گرداند- مبارزه کرد . وی معتقد بود که زندگی یعنی رنج بردن، و رنج نیز ناشی از احساس و عواطف است. پس برای فرار از رنج باید از تعلقات دنیوی و پرداخت به خود صرف نظر کرد و این تنها وسیله گریز از رنج است .

بودایی واقعی کسی است که وفادار به عقاید بودا و معتقد به بیخود^۷، از خویش و ناکامی مطلق باشد و امروز ۵۰۰ میلیون نفر از مردم جهان در خاور دور پیرو دین بودایی هستند.

فلسفه شرق مبنی بر صرف نظر کردن از خود به خاطر گریز از رنج و اعتیاد به ناکامی و نابودی کامل و مطلق است. و همچنین داستان زندگی او^۱ بهترین معرف ریشه‌های اصلی و سرچشمه این اندیشه‌هاست. صرف نظر از این مطالب، توجه به معانی گوناگونی که برای واژه (بودا)^۲ آورده شده و معنی اشراق که در نام (فلسفه اشراق) موجود است ظن این همبستگی دیرین را بیشتر می‌کند.

متأسفانه تا قبل از شکفتگی تمدن اصیل یونان، جز اینکه بدانیم قسمتی از فلسفه دیرین عرفان در افکار و عقاید و دستورات (زردشت) و (بودا) و راهبان هندی موجود است، اطلاع درست‌تری از ریشه‌های اصلی و عوامل مؤثر در عرفان و سایر منابع خارجی در این مورد نداریم.

به قول مؤلف (سیر حکمت در اروپا)^۳ «هر چند هنوز این مسأله حل نشده است و شاید هیچ‌گاه هم به درستی نشود که تمدن و دانش و حکمت در کدام نقطه روی

۱ - رك : ص ۶۳ همین کتاب.

۲ - کلمه (بودا) از ریشه (بودی Bodhi) یعنی اشراق است و بودا یعنی روشن شده، و چنانکه خواهیم دید این نام گذاری به علت روشن شدن باطن (بودا) و آشنائی او به حقیقت حیات و زندگی بوده است.

زمان زندگی او را در ۶۰۰ قبل از میلاد مسیح حدس می‌زنند و می‌گویند ۸۰ سال زندگی کرده است. پدرش از پیشگویان شنیده بود که فرزندش یا پادشاهی خواهد رسید و یا (بودا) خواهد شد. برای جلوگیری از انزوا و عزلت وی، پدرش دستور داد و وسایل رفاه و آسایش و انواع نعمت‌ها را برای او فراهم کردند ولی تاریخ باستان‌حاکمی است که او پس از مشاهده يك انسان بیمار و يك پیرمرد و يك مرده، دنیا و زندگی را سراسر رنج یافت و برای آشنایی به فلسفه حیات، آواره بیابان‌ها شد و زندگی دنیوی را رها کرد.

وی بر اثر همین اندیشه نزد دوتن از مرتاضان آن زمان به ریاضت پرداخت و همچنان زیر درختی چهارزانو نشست تا سرانجام پس از يك شب درون‌یابی و ریاضت و غلبه بر نفس، به حقیقت عالی رنج پی برد و (بودا) شد و تا سن ۸۰ سالگی به رهبری مردمان مشغول بود. فلسفه او در هندوچین و ژاپون رواج یافت و پایه‌های استوار معتقدات مذهبی انبوهی از مردم را تشکیل داد.

۳ - (محمد علی فروغی - ذکاء الملك)

زمین آغاز شده است، ولیکن تمدنی که امروزه دستگیری اروپائیان در جهان برتری یافته، بی گمان دنباله آنست که یونانیان قدیم پی گیری کرده، مبانی و اصول آن را از ملل باستانی مشرق زمین، یعنی مصر و سوریه و کلمده و ایران و هندوستان دریافت داشته اند.

هنگامی که یونانیان در راه علم و هنر افتادند، بر آن شدند که مراتب آن را از ملل شرق - که از دیر گاه در راه فرهنگ و تمدن گام برداشته بودند - فرا گیرند. به این ترتیب قوم پر استعداد یونانی، جمله و ما حاصل آن دانش ها را گرفته، در قالب ذوق سرشار خود ریختند و تحقیقات عمیق نیز بر آن افزودند و به همه رشته های ذوقی و منطقی، صورتی چنان بدیع دادند که اقوام دیگر، خاصه مردم اروپا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها شدند و از آن چشمه زلال بهره بردند.

به راستی هم چنین است، وقتی زمان به قرن پنجم قبل از میلاد میرسد، چهره شکفته تمدن یونان نمود بهتر و گویاتری از اندیشه های فلسفی را در قالب سخنان ارزنده حکمای آن پدیدار می کند.

ب - منابع غربی

(افلاطون)^۱ فیلسوف و حکیم بزرگ یونان با چهره درخشان حکمت و نبوغ فلسفیش، اندیشه های این چنین را ژرف تر و مستدل تر و رساتر بیان می کند و چنانکه خواهیم دید فلسفه اشراق را بنیاد می نهد و حکمای بعد از او هم چنان بر سر این مسأله و تجزیه و تحلیل آن می کوشند تا با ظهور مسیح و اصول دیانت وی و تعبیر و تفسیر مبانی فلسفی گذشته، بر اساس دین مسیح یا به عکس، تأویل و تفسیر مبانی دینی بر اساس فلسفه های موجود رنگ دیگری به خویش می گیرد و سرانجام در قرن سوم میلادی با ظهور (پلوتین)^۲ یا (فلوطين) و فلسفه تازه او (نوافلاطونی)^۳

۱ - رك : س ۶ همین کتاب .

۲ - رك : س ۲۸ همین کتاب .

۳ - Neo-platonisme

بزرگ‌ترین عامل مؤثر در پیدایی تصوف امروزی به وجود می‌آید .

بررسی فلسفه (افلاطونیان اخیر) که به فلسفه (نوافلاطونی) معروف است کاملاً وجه تشابه و همبستگی آنرا با عقاید پیشینیان و مردم شرق باستان نشان می‌دهد، و خود بیانگر این است که همان اندیشه‌های نخستین گذشته، به دست اندیشه‌های بزرگ نوابغ فلسفی و متفکرین یونان عتمدن، در قالب وسیع فلسفه ریخته شده و به صورت مستدل و منطقی درآمده است، چنانکه به شیوه محسوس می‌بینیم مبانی آغازین: خیر و زهد و پرهیز و نیکوئی و پی‌جوئی در پژوهش حقیقت زندگی و مبدأ اصلی، و در نتیجه گوشه‌گیری و فارغ شدن از تعلقات دنیوی و پرداختن به مبدأ کل، به صورت جالبی در افکار فلسفی (افلاطون) و حکمای بعد از او متجلی شده و به ویژه فلسفه (پلوتین) - که پیروان آنرا (افلاطونیان اخیر) می‌نامند - در عرفان اسلامی و سیر تکوین آن در قرون بعدی مؤثر بوده است؛ ولی هیچ‌گاه نباید فراموش کرد که اصالت ریشه‌های اصلی این اندیشه‌ها و فرهنگ آنها در شرق چنان مورد توجه بوده که فلسفه (نوافلاطونی) نیز مقدار زیادی افکار و آرای خود را از شرق گرفته و (فلوطين) برای آگاهی از آرای فلسفی شرقیان به این مناطق سفر کرده است.

اکنون برای توجیه بیشتر مطلب، از آن جایی که تأثیر فلسفه (نوافلاطونی) در تصوف و عرفان اسلامی بسیار مورد نظر است و خود این فلسفه نیز تا حدودی بر اساس فلسفه و افکار (افلاطون) در این مورد قرار دارد. نخست به بیان بسیار مختصر افکار (افلاطون) و فلسفه اشراق وی می‌پردازیم تا بررسی فلسفه (نوافلاطونی) و میزان تأثیر آن بر فلسفه عرفان اسلامی روشن شود .

(سیر حکمت در اروپا) مینویسد :

«اساس حکمت (افلاطون) بر این است که محسوسات ظواهر اند نه حقایق»

و عوارضند و گذرنده ، نه اصیل و باقی و علم^۱ بر آنها تعلق نمی گیرد ، بلکه محل حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق می گیرد عالم معقولات است .^۴

مثل افلاطونی

بر اساس و مفهوم واقعی حکمت (افلاطون) و بیان معنی بالا است ، به این معنی که هر امری از امور عالم چه مادی باشد - مثل حیوان و نبات و جماد - و چه معنوی - مانند درشتی ز خردی و شجاعت و عدالت و غیره - اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و به حواس درک نمی شود و تنها عقل آن را درمی یابد و آن را در زبان یونانی به لفظی ادا کرده که معنی آن صورت ، و حکمای ما (مثال)^۲ خوانده اند . مثلاً می گویند : مثال انسان یا انسان فی نفسه^۳ و مثال بزرگی و مثال برابری یا مثال یگانگی ... یعنی آنچه به خودی خود و به ذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و به درجه کلی انسانیت است یا بزرگی است ، یا برابری یا یگانگی یا ... پس (افلاطون) معتقد است بر این که هر چیز صورت یا مثال حقیقت دارد ، و آن یکی است ، مطلق و لاین تغییر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی ، و افرادی که به حس و گمان ما درمی آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان و فانی اند و فقط پرتوی از مثل خود می باشند و نسبتشان به حقیقت ، مانند نسبت سایه است به صاحب سایه ، و وجودشان به واسطه بهره ایست که از مثل ، یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها از آن بیشتر باشد به حقیقت نزدیک ترند و حقیقت مثل است که انسان تنها به قوه عقل و به سلوک مخصوص آنها را درک تواند کرد .

۱ - لفظ علم به معانی مختلف استعمال می شود . گاهی به معنی دانستن است به طور مطلق (Savoir) ، وقتی مجموعه ای از معلومات مرتبط به یکدیگر است که یک یا چند فن را تشکیل می دهد (Science) ، و زمانی به معنی ادراک و حاصل شدن صورت اشیاء است در ذهن یا عقل (Connaissance) ، و در این جا مراد معنی اخیر است .

Idée - ۲

L'homme ne soi - ۳

انجام سیر و سلوک

(افلاطون) برای پی بردن به حقیقت و وحدت مطلق ، به انجام سیر و سلوک معتقد است ، وی می گوید : اگر چه افراد کثیر و متجانس را در تحت یک حقیقت - که (مثال) آنها خواندیم - در آورده ایم ، اما (مثل) را متکثر یافته ایم . اصل این است که مراتب (مثل) را در بیابیم زیرا بسیاری از آنها نیز تحت یک حقیقت واقع می شوند ، چنانکه در مادیات ، مثل حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره ، جزء یک حقیقت کلی تر است که حیوانیت باشد ، و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیره ، نیز می توان گفت اینها نیز تحت یک حقیقت واحد ، یعنی فضیلت درمی آیند و حقایق زیردست ، تابع و متکی به حقایق فرادست می باشند . پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم و سرچشمه اصلی را دریابیم به حقیقت واحدی می رسیم که شامل تمام حقایق می شود و آن (خیر) و (حسن) است و این دو به عقیده (افلاطون) علت اصلی و مبدأ و منشأ همه حقایق است .

وی می گوید : (نیکویی) خورشیدی است که دنیای معنوی در پرتو آن روشنی و از نور آن گرمی می گیرد و این نیکویی است که عالم حقایق را روشن می نماید و « همچنانکه اشیاء ظاهر به گرمی خورشید موجود می شوند ، حقایق هم به برکت خیر مطلق وجود می یابند که به این بیان ، پرورگار عالم هم اوست .

در ک این عالم و حصول این معرفت برای انسان به (اشراق) است که مرتبه کمال علم است و مرحله سلوک که انسان را به این مقام می رساند (عشق) است»

چون سخن از عشق رفت در این باب (افلاطون) بیان جالبی دارد که توجه به آن لازم است .

اشراق و عشق

(افلاطون) می گوید :

«روح انسان در عالم (مجردات) پیش از ورود به این حقیقت، زیبایی و حسن مطلق، یعنی (خیر) را بی‌پرده و حجاب دیده است، پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که پیش از این در کک کرده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد، به سوی او پرواز می‌کند، عواطف و عوالم محبت همه همان شوق بقای حق است، اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است، و عشق حقیقی سودایی است که به سر حکیم می‌زند، و همچنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی، و مولد فرزندوما به بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهائی داده، مایه ادراک اشراقی، و دریافتن زندگی جاودانی، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت، و خیر مطلق و زندگانی روحانی است و انسان به کمال دانش وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده جمال او نایل شود. و اتحاد و عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

این است که علم و حکمت (افلاطون) در عین این که ورزش عقل است، از سرچشمه عشق آب می‌خورد و با آن که آموزنده شیوه (مشاء-استدلال) است سالک طریق (اشراق) ذوق می‌باشد و این جمله که بیان کردیم خلاصه و لب تحقیقات اوست و گرنه در هر يك از این مسایل مباحثات طولانی دارد که در این جا از ورود در آنها باید صرف نظر کنیم.

وجود باری

این موضوع نیز از موارد مورد بحث (افلاطون) است. اثبات وجود باری به عقیده (افلاطون) به استدلال میسر نیست، بلکه به کشف و شهود است، همچنان که

۱ - نام حکمت ارسطو است که در یونانی (پریپاتتیکوس Peripateticus) گویند ولی در این جا منظور شیوه (استدلال) است زیرا حکمت (ارسطو) نیز بر این اساس استوار بوده است. (سیر حکمت در اروپا) ج ۱. ص ۴۵

وجود خورشید را جز به مشاهده آن نتوان مدلل نمود که : « آفتاب آمد دلیل آفتاب » . اما می توان گفت :

چون کلیه موجودات متحرک کند ، البته محرک کی دارند و چون همه طالب خیرند پس البته خیر مطلق غایت وجود است ، پیدایی جهان ، اثر فیض بخش پروردگار است که بخل و دریغ ندارد و به سبب کمال اوست ، چه هرکاملی زاینده است و نتیجه اجتماع ، غنای اوست با فقر ما سوای او که نیستی است . اما از پرتو خیر هستی نما می شود .

به عقیده (افلاطون) کوشش در نزدیک شدن به عالم ملکوت یعنی آشنا و همدم کردن نفس انسان با (مثل) و حقایق ، تشبه به ذات باری و صفات و کمالات ، و هریک از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی است :

فضیلت سر : (جنبه عقلی) حکمت است . **فضیلت دل :** (همت و اراده) شجاعت است ، **فضیلت شکم :** (قوة شهوانی) خودداری و پرهیزکاری و عفت است ، و چون این فضایل را جمعاً بنگریم (**عدالت**) می شود ، و همین که در آدمی موجود شد خرسندی و سعادت مندی دست می دهد .

این بود اندیشه و چگونگی فلسفه (افلاطون) تا آن جایی که تصور می رفت ارتباط مستقیم و تأثیر واقعی در پی ریزی های فلسفه عرفان امروزی داشته باشد . میان فلاسفه و حکمای یونان ، از (افلاطون) که بگذریم ، مشرب عرفانی

و روشهای شبیه و نزدیک به شیوه عرفای قرون بعد را به گونه ویژه در (**کلمی ها و رواقی ها**) می بینیم که تا اندازه یی اطلاع از شیوه آنان بی مورد به نظر نمی رسد . مؤسس سلسه یی از حکمای یونان باستان ، یکی از شاگردان (**سقراط**)^۱ بنام (**انتیس طینس**)^۲ بود که در پیروی از اندیشه ها و عقاید استاد خود (سقراط) راه

۱ - حکیم و فیلسوف بزرگ و ارجمند یونان (قرن پنجم ق . م .) و معاصر (اردشیر درازدست و داریوش دوم) .

۲ - (Antisthène متولد ۴۲۴ ق . م) فیلسوف یونانی و شاگرد (سقراط) .

مبالغه رفت و همچنان غایت وجود را فضیلت ، و فضیلت را در ترک همه بهره گیری های جسمانی و روحانی دانست .

علت نام گذاری پیروان طریقه (انتیس طینس) به (کلبی)^۱ آن بود که گفتگوهای وی را در محلی از شهر آتن که به مناسباتی آنرا (سگ سفید)^۲ می خواندند انجام می گرفت و پیروان او در شیوه انصراف از دنیا و بی اعتنائی به علائق دنیوی چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم و تمدن و معاشرت دست برداشته و حالت دام و دد اختیار کردند .

در احوال ایشان است که : « بالباس کهنه و پاره و سر و پای برهنه و موی ژولیده ، مانند درویشان میان مردم می رفتند ، و در گفتگو هر چه بر زبانشان می گذشت بی ملاحظه می گفتند ، بلکه در زخم زبان اصرار داشتند^۳ و به فقر و تحمل رنج و درد ، سرافرازی می کردند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگانی اجتماعی به آن مقید شده اند ترک کرده حالت طبیعی را پیشه ساخته بودند» .

« بهترین نمونه کامل این عده (دیوجانس)^۴ است که در رفتار و آداب و حرکات و طرز زندگی او حکایت بسیار نقل شده است و چنانکه می دانیم گفته اند در ترک اسباب دنیوی کار را به جایی رسانید که در خم منزل کرد^۵ و تنها یک کاسه آب برای نوشیدن داشت که وقتی روزی دید جوانی با مشت از نهر آب می نوشد آن کاسه را نیز انداخت تا معلوم شود در دنیا به آنهاهم نیازی نیست» .

۱ - Cynosarge

۲ - Cynique

۳ - اکنون در زبان های اروپائی (Cynisme) به معنی پررویی و بیشرمی و بی ملاحظه

حرف زدن است .

۴ - (Diogene - Dyojanos) فیلسوف یونانی پیرو مکتب (کلبی) ۲۱۳-

۳۲۳ ق . م .

۵ - این نسبت در شرق به (افلاطون) داده شده و اشتباه است . خواجه فرماید :

جز افلاطون خم نشین شراب سر حکمت به ما که گوید باز ؟

«وقتی او را دیدند میان روز با فانوس روشن می‌گردید، سبب پرسیدند گفت: انسان می‌جویم^۱ و نیز وقتی ابناء و وطنش او را تبعید کردند کسی به‌طعن گفت: هم‌شهریان تو را از شهر راندند گفت: نه‌چنین است من آنها را در شهر گذاشتم»^۲.

و معروف است که (اسکندر کبیر) در حالی که بالای سراو ایستاده و میان او و خورشید حایل شده بود گفت: «از من چیزی بخواه.»
گفت: «می‌خواهم سایه خود را از سرم کم کنی.»

با بررسی در افکار و عقاید فلاسفه قرون قبل از میلاد، دیگر مرحله‌جالبی که بتوان به‌بیانی آن را پایه‌های نخستین اندیشه‌ها و فلسفه‌های عرفانی قرار داد نمی‌یابیم تا در مسیر تکوین افکار عرفانی به‌شرح آن بپردازیم، ولی وقتی همراه زمان. این پژوهش را ادامه دهیم پس از (ارسطو) و شاگردان او میدان فلسفه یونان را از قهرمانانی مانند گذشته آن خالی می‌یابیم، در سالهای دوم و سوم پس از میلاد قسمت‌دیگری از جهان مرکز دانش شد. این بخش (اسکندریه) بود که مراکز تعلیم آن در آن زمان کمال رونق داشت. به‌ویژه این که (بطلمیوس)^۳ یکی از سرداران (اسکندر)، (اسکندریه) را پایتخت خود قرار داد و در آنجا به‌جمع‌آوری و تشویق اهل حکمت و علم همت گماشت.

در این جا باز ناگزیر باید گفت که چون (اسکندریه) به‌مشرق متصل بوده و از آنجا ارتباط با مصر و ممالک آسیا آسان بوده است یونانیان در آن دوره با افکار مشرق زمینی بیشتر مأنوس شدند و این کیفیت در فلسفه ایشان بهتر محسوس می‌شود.

۱ - بدون تردید شعر معروف (مولانا جلال‌الدین) که فرموده است:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست،
باتوجه شاعر عارف به‌این موضوع سروده شده است.

۲ - سیر حکمت در اروپا. ج ۱. ص ۷۳

۳ - (Ptolémée ۳۶۰ - ۲۸۳ ق. م.)

برترین حکمای این دوره در حوزه اسکندریه (افلاطونیان اخیر) نامیده شده‌اند، زیرا آنها از یک جهت افکار و عقایدی جدید، براساس حکمت (افلاطون) بنا کردند، و چون این عده همان آراء و افکار و حکمت (افلاطون) را باصورت جدیدتر و وسیع‌تری بیان کردند و حتی از آداب و حکم و فلسفه شرق نیز بهره‌مند شدند، می‌توان ایشان را در بنیاد کار خویش مستقل دانست و اصلتی را در فلسفه ایشان جستجو کرد. و همین فلسفه (نوافلاطونی) که اشاره کردیم بعدها در افکار مردم شرق و تصوف آنان تأثیر جالبی داشته است. بنابراین جای آن دارد که در مورد فلسفه (نوافلاطونی) که مولود افکار (افلاطونیان اخیر) است از نظر پژوهش در مبانی عرفان و سیر تکوین آن بررسی بیشتری انجام دهیم.

افلاطونیان اخیر

(سیر حکمت در اروپا) در مورد (افلاطونیان اخیر) چنین می‌نویسد :

مؤسس این سلسله را (آمونئوس ساکاس)^۱ از مردم مصر می‌دانند که در پایان مائه دوم و نیمه مائه سوم میلادی در اسکندریه می‌زیسته است ولی از احوال و تعلیمات او چندان آگاهی نداریم. سپس در باره فلسفه (نوافلاطونی) چنین اشاره می‌شود.

کلمه فلسفه‌یی که (به افلاطونیان اخیر) منتسب است و در واقع باید آنرا (حکمت اشراق) و (عرفان) نامید مربوط به (فلوطين)^۲ نامی است از یونانیان مصر که اصلاً رومی بوده و در اسکندریه خدمت (آمونئوس ساکاس) نموده و

۱ - (Ammonios Saccas) فیلسوف معروف اهل اسکندریه (پایان قرن دوم

و نیمه اول قرن سوم میلادی.)

۲ - (Plotinus ۲۰۴ - ۲۷۰ م .) . رك : (سیر حکمت در اروپا) ج ۱

به برکت همدمی او از فلسفه و عرفان بهره‌مند و خواهان آشنائی با حکمت ایرانیان و هندیان شده است ، برای این مقصود وی همراه با (گوردیانوس)^۱ امپراتور روم که با (شاپورین اردشیر) ساسانی جنگ داشت به ایران آمد و در بازگشت به روم رفت و آنجا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ درگذشت. بسیار کسان به او ارادت می‌ورزیدند که از جمله (گالیانوس)^۲ امپراتور روم و زوجه او بودند. نزد مؤبدان و پیروان مقامی ارجمند داشت و صاحب کشف و کرامتش دانستند . در این که سالک و مرتاض بوده حرفی نیست ، زندگانی دنیا را به چیزی نمی‌شمرد ، هیچ‌گاه از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی گفتگی و بی‌به‌میان نمی‌آورد . از گفتن روز و ماه ولادت خویش که می‌خواستند عید بگیرند خودداری می‌کرد.^۳

وقتی تقاضا کردند بگذارند شمایل او را نقش کنند گفت:

«تن اصلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بطلبیم ؟ بدن برای روح به منزله گور و زندان است، سایه و تصویر اوست و قابل آن نیست که سایه و تصویر برای او قرار دهیم» .

در تأثیر افکار او می‌گویند یکی از بزرگان روم از اثر تعلیمات وی چنان آشفته شد که اموال و کسان خود را رها کرد و از جاه و مقام و اعتبارات خویش گذشت و زندگانی درویشی اختیار کرد ، چنانکه هر دو روز يك بار خوراك می‌کرد.

این بود تأثیر فلسفه (فلوطين) پی‌گذار فلسفه (نوافلاطونی) که عقاید

۱ - (Gordian) قرن سوم میلادی .

۲ - (Gallien ۲۵۳ - ۲۶۸ م .)

۳ - با توجه به این روایات و سایر افکار و عقاید مربوط به (فلوطين) ، وجه تشابه آن را با اندیشه‌های عرفانی امروز و تأثیر جالب این فلسفه در عرفان بعد از اسلام می‌توان دریافت .

خود را در پنجاه و چهار رساله نوشت و شاگرد وی (فرفور یوس)^۱ صاحب رساله (ایساغوجی) که از مریدان ویژه او بود آن را در شش مجلد، هر یک مشتمل بر نه رساله مرتب کرده و از این رو آن تصانیف، (رسالات نه گانه)^۲ نامیده شده است. فلسفه (فلو طین) که با تأثیر خود قسمت جالبی از عرفان اسلامی را نسخیر کرد بر اساس (وحدت وجودی)^۳ و اشراق و عشق و حکمت تمام قرارداد شده است.

وحدت وجود

این فیلسوف حقیقت را واحد میدانند و احدیت را مبدأ اصلی و منشأ کل وجود می‌شمارد، چنان که معتقد است تمام عالم وجود، تراوش و فیضانی^۴ از همین مبدأ نخستین و مصدر کل است. وجود وقتی کامل می‌شود که به کل بازگشت نماید و به آن به پیوندند.

وی معتقد است بشر در سیر و سلوک خود برای پیوستن به مبدأ کل در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس صعود به حس^۵ و تعقل^۶ و اشراق و کشف و شهود^۷ نایل می‌شود.

باری تعالی و توحید

عقیده (فلو طین) درباره وجود باری چنین است: او (مبدأ نخستین)^۸ و موجد کل موجودات اولست و به اصطلاح (ارسطو) به صورت مطلق و فعل تام می‌باشد،

۱ - Farfûryûs (۳۰۴ - ۲۳۳ یا ۲۳۴ ق . م .) رك : (ف . م)

۲ - Ennèads

۳ - Panthèiste

۴ - Emanation

۵ - Perception

۶ - Raisonnement

۷ - Intuition

۸ - Le premier principe

اوقوهٔ فعاله است (قوه به معنی قدرت نه مقابل فعل) واحدیش مبری از تعداد و شماره و تقسیم. وجود باری کامل و (غیر محاط و محدود)^۱ و محیط بر کل است. نمی توان گفت صورت دارد یا زیبا است یا عاقل است زیرا: (او منشأ و نفس صور و زیبایی و فکر و عقل است.)

نباید گفت : عالم و مدرك است چه او ورای علم و ادراك است . به عبارت دیگر نسبت دادن علم و ادراك به او منافی توحید است یعنی : سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند شد . مرید نیست ، زیرا که نقصی در او نیست تا طالب چیزی باشد . کل اشیاء است اما هیچ يك از اشیاء نیست .
(سیر حکمت) می نویسد :

(فلوطین) از مبدأ و مصدر کل گاهی تعبیر به (احد)^۲ می کند زمانی به (خیر)^۳ ، وقتی به (فکر مجرد)^۴ یا (فعل تام)^۵ ، اما هیچ يك از این تعبیرها را هم تمام نمی داند و هر تعبیر و توصیفی را مایهٔ تحدید و تصغیر (۱) می خواند که او برتر از وصف و وهم و قیاس است ، حتی او را (وجود) نمی گوید و برتر از وجود و منشأ وجود می شمارد و می گوید برای وصول به او باید از حس و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد . هر چند فکر و تعقل نردبان عروج به سوی حق است، اما برای رسیدن به (۱) کوتاه است و وارد حرم قدس نمی تواند بشود .

در این باب میان (افلاطون) و (فلوطین) مختصر اختلافی هست ، یعنی با آنکه (فلوطین) سیر و سلوك در عالم وجد و حال را از (افلاطون) آموخته ، نظرش در بارهٔ حق و اصل وجود از استاد برتر رفته است زیرا که (افلاطون)

Illimite – Infini – ۱

L'un – ۲

Le bien – ۳

Pensée pure – ۴

Act pure – ۵

خیر و حق را اعلی مرتبه مثل و رأس معقولات می‌دانند و (فلوطین) او را برتر از آنها می‌پندارد . به طور خلاصه به عقیده (فلوطین) :

وجود باری برتر از همه چیز و مبدأ و منشأ و مصدر کل است ، عالم وجود فیضانی از مبدأ اول یا وجود پروردگار است . صادر اول این مبدأ که به او نزدیک‌تر است (عقل)^۱ و صادر دوم (نفس)^۲ است که عقول و نفوس جزئی از اجزاء آنها هستند .

جسم آخرین و ضعیف‌ترین پرتو ذات احدیت است ، صورتی است که در ماده قرار گرفته و ماده جز بی‌صورتی و بدی وزشتی و نقص و عیب چیزی نیست. وی چون چیزی جز وحدت وجود را مطرح نمی‌بیند و خاستگاه همه پدیده‌ها را مبدأ کل می‌داند ، دیگر در پی توجیه عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست . بلکه مراد وی از حکمت ، وصول به حق و عالم باطن یا معقولات است، او حکمت حیات و دانش فلسفی و سیر و سلوک را برای عبور از عالمی که نیل به سعادت و معرفت در آن ممکن نیست - عالم محسوسات - می‌خواهد ، تا به نیروی آن از عالم صورت و ماده گذشته و به عالمی که سعادت و معرفت در آن حاصل می‌شود دست یابد .

(فلوطین) برای زندگی بشر (قوس نزول)^۳ و (قوس صعود)^۴ قایل شده است ، (قوس نزول) مرحله‌یی است از گرفتاری و توجه انسان به عالم محسوسات و مادیات که عالم مجازی است ، و (قوس صعود) اعراض از عالم مادی و نظاره و سیر در عالم معنوی است ، و مراتب و مراحل همین قسمت است که در تصوف قرون بعد تأثیر کلمی گذاشته است.

L'intelligence - ۱

L'ame - ۲

Paocssion. dans le monde - ۳

Conversion vers Dieu. - ۴

قوس صعود

(فلوطين) برای پیمودن این راه ، تزکیه و تطهیر نفس از آرایش و اغراض و خواهش‌های مادی و پست را مقدمهٔ ضروری سیر و سلوک می‌داند و معتقد است هر انسانی برای پی بردن به عالم معنوی و حق و حقیقت باید نفس خود را از این عوامل به‌دور کند و بعد در راه سلوک معنوی گام گذارد.

به عقیدهٔ او سلوک معنوی سه مرحله دارد: (هنر)^۱ ، (عشق)^۲ ، (حکمت)^۳ و اکنون به توجیه این سه عامل مهم سیر و سلوک از دیدگاه اندیشهٔ وی می‌پردازیم.

۱ - هنر

«هنر طلب حقیقت و جمال است ، جستجوی راستی و زیبایی هر دو یکی است ، زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبایی جز راست نبود و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود درمی‌آورد و وحدت می‌دهد ، تابش روح است که بر جسم می‌افتد و پرتو عقل است که بر نفس می‌تابد ، چنان که زیبایی نور به سبب دوری او از جسمانیت است که نسبت به جسم به منزلهٔ روح می‌باشد . شوق و وجد و حالی که از مشاهدهٔ زیبایی برای روح دست می‌دهد از آن است که به هم جنس خویش برمی‌خورد و آنچه خود دارد در دیگری می‌یابد ، چنان که نغمات صوت صدای آهنگهایی است که در نفس موجود است و از آن سبب از استماع آنها نشاط حاصل می‌شود.

اهل ذوق و ارباب هنر دنبال تجلیات محسوس زیبایی و حقیقت می‌روند ، اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی ، پرتوی از زیبایی حقیقی می‌باشد که امری معقول است ، یعنی به قوای عقل ادراک می‌شود».

L, Art - ۱

L'amour - ۲

La philosophie - ۳

۲ - عشق

اصل و حقیقت زیبایی « صورت » است (همان صورت که به عقیده ارسطو فعلیت یافته ماده است) ، چه زیبایی بدن از نفس است (روح) ، و زیبایی نفس از (عقل) ، و عقل عین زیبایی ، یعنی (صورت) صرف می باشد ، پس ، همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست می دهد ، برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معقول ، یعنی فضایل و کمالات حاصل می شود ، و این عشقی است که مرحله دوم سیر و سلوک نفوس زکیه است .

اما در این مقام هنوز عشق ناتمام است ، و عشق تام (حکمت) است .

۳ - حکمت

(حکمت) یا عشق تام آنست که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد ، یعنی به اصل و منشأ آن که (خیر و نیکویی) است و مصدر کل (صور) و همه موجودات و فوق آنها و مولد آنهاست ، زیبایی نفوس و عقل ، مطلوب و معشوق نمی - شود ، مگر آن که به نور خیر منور و به حرارتش افروخته شده باشد . چنان که در عالم ظاهر شمایل و پیکر بی جان ، دل نمی ربايد ، و لطیفه نهایی که عشق از آن خیزد جان است ، از آن رو که به خیر نزدیک است .

پس : نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول ، نظاره و مشاهده می خواهد ، اما هنوز آرام نمی گیرد و بی قرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و به مشاهده او قانع نیست بلکه وصول او را طالب ، و جویای (اتحاد)^۱ با اوست چه : وطن حقیقی ما وحدت است و آرزوی ما بازگشت به آن میهن می باشد و سیر به سوی آن با قدم سر میسر نیست . چشم سر را باید بست و دیده دل را باید گشود . آن گاه دیده می شود که آنچه می جویم از مادور

نیست بلکه در خود ما است^۱ و این وصال یا وصول به حق، حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن (بی‌خودی) است، در آن حالت شخص از هر چیز، حتی از خود بیگانه است. بی‌خبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته، مست عشق است و میان خود و معشوق، یعنی، (نفس و خیر مطلق) واسطه نمی‌بیند و فرقی نمی‌گذارد، و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق به توهم در پی آن می‌روند^۲ و به وصل یکدیگر آن را می‌جویند و لیکن این عالم مخصوص به مقام ربوبیت است. نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آورد و آنرا فنا و عدم می‌پندارد. حاصل آن که، آن عالم‌دهی است و دیردیر دست می‌دهد چنان که (فلوطین) معتقد بود در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است.

این بود مختصری از اساس حکمت (فلوطین) فرد برجسته (افلاطونیان اخیر) که فلسفه (نوافلاطونی) را به او نسبت می‌دهند. البته آنچه در این جا از حکمت (فلوطین) بیان شد مجموعی از تمام فلسفه او و مقداری بود که تأثیر آن از باب وجودش، در اندیشه‌های عرفانی قرون بعد غیر قابل تردید به نظر می‌رسید.

اما تأثیر این اندیشه‌ها در سیر فلسفه و تصوف چگونه بوده و عرفا و

۱ - Extase

- ۲ - در فصول بعد ضمن بیان سیر تصوف و عرفان اسلامی خواهیم دید که گفته (بایزید بسطامی) که می‌گوید **در جبهه من جز خدا کسی نیست**، و (حسین بن منصور حلاج) که **«انا الحق»** می‌گوید تا چه اندازه به این تحلیل بستگی دارد.
- ۳ - شعر (مولانا جلال‌الدین رومی):
- من کیم؟ لیلی و لیلی کیست من
هر دو یک روحیم اندر دو بدن
مؤید این مطلب است.

اشراقیون آیا مشرب عرفان را از (فلوطين) و پیروان او دریافته‌اند یا نه ، بحثی است که در آینده به تجسس آن خواهیم پرداخت ولی آنچه در این گفتار ناگفته مانده ، تأثیر (مسیحیت) است که همراه این تحولات فلسفی شده و عرفان مسیحی را به گونه ویژه خود پدید آورده است .

عرفان مسیحی

قوم یهود که حضرت «عیسی» در میان ایشان ظهور نمود، از خویش فلسفه و حکمتی نداشتند و تنها کسی که در تاریخ قوم یهود تاحدی توانسته بود محتویات (تورات) را با اساس و مبانی فلسفه و حکمت یونان وفق دهد (فیلون)^۱ بود که مذهب (تثلیث)^۲ را که قرن‌ها بعد اصول مذهب عیسویان قرار گرفت بیان کرد و بعید به نظر نمی‌رسد که (فلوطين) هم از تحقیقات وی متوجه به (اقانیم سه گانه)^۳ شده باشد . اما جالب این‌جاست ، همین که عیسویت از یهود تجاوز کرد و میان اقوام دیگر انتشار یافت طبعاً برای اثبات حقانیت آن، در مقابل منکران و مخالفان به محاجه و مباحثه نیاز داشت و این امر نیز میسر نبود مگر با توسل به کلمات حکما و استدلال بر مبانی آرای فلسفی و حکمی ایشان .

همین نیاز و پژوهش و کوشش در این راه ، پیروان دین مسیح را به بلندی گفتار و عقاید فلاسفه و مقام شامخ اندیشه‌های بلند ایشان چنان معتقد ساخت که برخی گمان بردند که ایشان معرفت را از کتاب مقدس کسب کرده‌اند و برخی دیگر تصور کردند حکما خود ملهم بوده و از همان منبع که انبیا درك معرفت

۱ - (Philon) فیلسوف یهودی (۱۱۰ - ۴۰ ق. م.)

۲ - Trinité

۳ - (اقنوم) لفظی سریانی است و اقانیم سه گانه که عبارتند از ، (پدر) و (پسر) و (روح القدس) از مبانی مذهب مسیح و در شمار علم الهی مسیحی است . در علم الهی مسیحی (پدر) وجود مطلق است و منشأ قدرت ، (پسر) کلام اوست با عقل که به آن وسیله مخلوق را آفریده است ، و (روح القدس) رابطه میان پدر و پسر ، و جنبه محبت است .

کرده ، بهره‌ور شده‌اند . در نتیجه این عوامل ناگزیر اذهان بزرگان دین- مسیح نیز به درون‌یابی مسایل و مبدأ و معاد متوجه شد و با قید به‌متابعت تعالیم (تورات) و (انجیل) از حکمت (افلاطون) و (فیلون) و (فلوطین) و اخلاقیات رواقیان اقتباس‌هایی کردند و (حکمت الهی مسیحی) یا (علم‌معرفة الله)^۱ را که تقریباً مبین اصول عقاید مسیحیان بر مبنای علمی ، و شبیه علم کلام در نزد مسلمین است وضع کردند .^۲

به طور کلی می‌توان گفت فلسفه (ادریه) آ یا (گنوستی سیسم)^۳ آمیخته‌یی از فلسفه‌های شرقی و یونان و مسیحی است و همین فلسفه است که اساس (عرفان مسیحی) را تشکیل می‌دهد . این فلسفه در قرون اول میلادی با دین مسیحی پیش می‌رفت تا این‌که رفته‌رفته با دیگر گونی‌های کمی ، رنگ مذهبی گرفت و جزو معتقدات کلیسا شد . مدار بحث این فلسفه ، منشأ عالم و علت شروری است که در دنیا پدید شده است .

اگرچه پیروان این فلسفه به مناسبت اختلاف در افکار و عقاید، در جزئیات به شعب گوناگونی تقسیم شده‌اند ، ولی روی هم اقوال آنان را می‌توان چنین خلاصه کرد :

- *خدا ابدی و ازلی است، یعنی نه آغاز دارد و نه پایان .
- *کمال خدا برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است .
- *این خدای ازلی و ابدی مصدر خیر است .
- *ماده هم ابدی ، و قائم به‌ذات خویش است ، اما مصدر شر است .

۱ - (Theologie) که قدمای مسلمین (ائولوجی) خوانده‌اند .

۲ - مأخوذ از (سیرحکمت در اروپا) ج ۱ ص ۹۵ .

۳ - عرفای مسیحی .

۴ - (Gnosticisme)

*تأثیر خدا در ماده مستقیم نیست ، بلکه به واسطه نیروهایی است که واسطه بین او و ماده است ، و بزرگ‌ترین این نیروها (پسر) ^۱ است که به (کلمه) تعبیر می‌شود .

در (تورات) از این نیروها به ملایکه تعبیر شده است و این همان است که (افلاطون) آن را (مثل) و (رواقیون) آن را (علل فعاله) می‌نامیده‌اند ، پس می‌بینیم که همیشه بین عقاید و افکار وجوه مشترک و تکیه‌گاه معقول وجود دارد که برای هر دسته از فلاسفه و یا پیروان ادیان که بین دین و فلسفه‌های موجود انطباقی حاصل کرده‌اند به گونه‌ی صورت‌پذیر شده است .

دیگر از مبانی و معتقدات فلسفه (عرفان مسیحی) این است که :

*ماده مایل به شر است و این نیروها شایق به‌خیر ، و این امر سبب تعارض دائمی است .

*فضیلت از آن کسی است که ماده را مقهور روح سازد .

*یکی از وسایل احراز فضیلت زهد است .

یکی از مسایل مهم و قابل توجه در (عرفان مسیحی) اهمیت اوراد و اسماء و رموز میان پیروان آن است . اینان به واسطه خاصی در نظر خود ، با شیاطین و ارواح شریر به مبارزه می‌پرداختند و موضوع (اسم اعظم) که بعضی از اولیای اسلام به قول خود بر آن وقوف داشته‌اند نیز به عقیده (نیکلسن) از عقایدی است که از حکمای (ادریه) ، یعنی عرفای مسیحی گرفته شده است

در این جا شایسته است به مناسبت ، به آنچه (شیخ عطار)^۲ شاعر و عارف بزرگ ایران در احوال (ابراهیم ادهم)^۳ آورده است و خود دلیل بارزی بر اعتماد به (اسم اعظم) در میان مسلمین است اشاره شود .

(شیخ) می‌فرماید :

۱ - یکی از اقانیم سه‌گانه .

۲ - (شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری د.ق.ک: ۶۲۷

ه . ق . ه

۳ - از عرفای بزرگ اسلامی . (د . ک : ۱۶۲ ه . ق . ک .)

چون مردم بر مقامات او مطلع شدند (ابراهیم) از بیم شهرت روی به بادیه نهاد ، یکی از اکابر دین در بادیه بدو رسید . نام مهین خداوند بدو آموخت و برفت ، مهین خدای را بخواند ، در حال (خضر) را دید علیه السلام . گفت : ای (ابراهیم!) آن برادر من بود (داود) که نام مهین در تو آموخت ، پس میان (خضر) و او بسی سخن برفت و پیر او (خضر) بود علیه السلام^۱

(نیکلسن) در کتاب (صوفیه اسلام) معتقد است که صوفیه قدیم کلمه (صدیق) را از مذهب مانوی گرفته اند ، قبل از (نیکلسن) یکی از مستشرقان انگلیسی نیز همین عقیده را که به ظاهر درست می نماید نیز داشت .

به هر حال قراین موجود نشان می دهد که عرفان مسیحی نیز در تصوف و عرفان اسلامی قرون بعد مؤثر بوده است و می توان آن را از عوامل خارجی تصوف و عرفان اسلامی به شمار آورد ، مثلاً پدر و مادر (معروف کرخی)^۲ که از متصوفین بزرگ اسلامی است از مسیحیان (صابی) بین (بصره و واسط) بوده اند و حکمت (ادریه) بین (صابیان) رایج بوده است .

(نیکلسن) معتقد است اصطلاح (هفتاد هزار حجاب) که صوفیان آخرین در کلمات خود آورده اند مأخوذ از (ادریون) است که گویند هفتاد هزار حجاب بین عالم ماده و حقیقت مطلق حایل است و در موقع تولد هر کس ، روحی که باید به آن بدن تعلق بگیرد از این هفتاد هزار پرده می گذرد ، نیمه درونی این پرده ها حجاب های نوری هستند و نیمه بیرونی حجاب های ظلمت .

از این سه عامل مهم یعنی :

۱ - افکار و عقاید (زردشت) و (بودا) و به طور کلی تأثیر عقاید فلسفی شرق در عقاید فلاسفه قدیم یونان .

۱ - (تذکره الاولیاء) ، تصحیح (میرزا محمدخان قزوینی . س ۹۰ .)

۲ - (ابومحفوظ معروف بن فیروزالکرخی : د . ک : ۲۰۰ هـ . ق .)

رك : (تذکره الاولیاء)

۲- عقاید (افلاطون) و (فلوطین) و فلسفه (نوافلاطونی).

۳- عرفان مسیحی .

که بگذریم تا قرن دوم هجری که تقریباً معادل قرن هشتم پس از میلاد است دگرگونی چشم گیری در مبانی فلسفه عرفانی آن چنان که به تواند عامل مهم و مؤثر در فلسفه اسلامی باشد نمی یابیم ، زیرا همان طور که گفته شد افکار و عقاید بزرگان و حکمای قوم پس از چندی که در مسیر افکار پژوهشگرانه‌یی قرار گرفت شکل ویژه‌یی می پذیرد و با تفاوت های بسیار ناچیز صورت خویش را حفظ می کند، مگر این که عامل موثر دیگری از شمار يك فلسفه تازه و یایکی از ادیان با ظهور خود آن را به گونه نو و رایج دیگری در آورد .

بنابراین نباید انتظار داشت که تا ظهور دین اسلام و حتی قرون نخستین اسلامی که هنوز پایه های دین استحکام آن چنانی خویش را نیافته و مراتب تأویل و تفسیر و انطباق معانی دینی و فلسفی به عمل نیامده بود تغییری در فلسفه تصوف و عرفان پدید آید . ولی بسیار روشن است که وقتی دین بزرگ و پر قدرتی مانند اسلام بر میلیون ها افراد بشر حاکم شد ، این تحول ناگزیر مورد انتظار است .

بخش سوم

۱

عوامل پیدایی تصوف در اسلام

بحث مزبور را به این سبب زیر چنین عنوانی مطالعه می‌کنیم که آنچه تاکنون گفتیم عامل پیدایی اندیشه‌ها و عقاید و فلسفه‌های بود که پس از اسلام و آمیختن با مبانی آن به نام تصوف موسوم شد، و گرنه تصوف و عرفان نامی است که بعد از اسلام به فلسفه‌های گذشته یاد شده، و گونه‌های تحول یافته آن داده شده است.

در پیدایی تصوف اسلامی باید دو عامل را مورد نظر داشت:

۱ - منابع خارجی: که در پایه فلسفه‌های باستانی شرق و تأثیر آن در فلسفه یونان و فلسفه (نوافلاطونی) مطالعه شد.

۲ - منابع اسلامی.

در مورد نخست، یعنی منابع خارجی، علاوه بر آنچه گفته شد این یادآوری لازم است که برخی پیدایی تصوف را در اسلام، واکنشی از نثراد (آریایی)

مغلوب در مقابل نژاد و مذهب (سامی) می‌دانند، زیرا بر آنند که ایرانیان با به وجود آوردن این مکتب، در مقابل همه‌گیری اندیشه‌ها و عقاید عربی مانعی پدید کردند.

شاید دلایل این دسته از آن‌جا سرچشمه گرفته باشد که ما شکفتگی تصوف و عرفان را در قرون اسلامی موقعی به‌خوبی احساس می‌کنیم که نفوذ بزرگان و دانشمندان ایرانی در دستگاه خلفای اسلامی به اندازه‌ی رسیده بود که در تمام شئون، به‌ویژه فرهنگ اسلامی به‌تمامی دیده می‌شد، و به همین دلیل ترجمه کتب و انتشار آرا و عقاید فلاسفه یونان و مبان‌ی دیرین تصوف و عرفان و در دسترس قرار دادن آن، توانست این مکتب را به‌صورت جدیدی میان مسلمانان رواج دهد، اما یک عامل و یک مشکل دیگر مانع است که این امر را علت اساسی پیدایی تصوف اسلامی بدانیم، زیرا برخی از پیشروان تصوف نیز از بومیان (سوریه) و (مصر) و از نژاد خالص عرب بودند و هیچ مناسبتی با اندیشه‌ها و نژاد آریایی نداشتند.

به این ترتیب، این عقیده، یعنی تأثیر و واکنش اندیشه ایرانی مغلوب در مقابل مذهب (سامی) را فقط می‌توان یکی از عوامل مؤثر در پدید آمدن تصوف اسلامی دانست نه سبب اصلی آن.

گروهی نیز سرچشمه تصوف اسلامی را تعلیمات بودایی شمرده‌اند، غافل از آن‌که تأثیر اندیشه‌های هندی در تمدن اسلامی وابسته به دوره‌های بعد است. گروه دیگری نیز چنان‌که اشاره شد تصوف اسلامی را نتیجه تماس فراوان مسلمانان و مسیحیان و آمیختگی افکار و عقاید، آنان با یکدیگر، همچنین زائیده عرفان مسیحی و رهبانیت مسیحی می‌دانند. به هر حال هر کدام از این عوامل و همچنین فلسفه (نوافلاطونی و حکمت عرفا و اشراقیون) قبل از اسلام را تنها سرچشمه تصوف شمردن، هر یک مواجهه با مشکلی می‌شود. اما قدر مسلم این است که این عوامل هر یک به‌سهم نیروی تأثیر خود، در پدید آوردن تصوف اسلامی

مؤثر بوده‌اند و ما از نظر اهمیتی که هر یک در تکمیل تصوف اسلامی به گونه ویژه داشته‌اند به بیان آنها می‌پردازیم :

الف - تأثیر عرفان مسیحی

(عرفان مسیحی) یکی از عوامل مؤثر در تصوف اسلامی است، زیرا رهبانیت و زهد، مهمترین تعلیمات انجیل و موافق با روح مسیحیت است و می‌توان گفت این مذهب بیش از دیگر مذاهب آماده پذیرش اندیشه‌های زاهدانه و عارفانه است. همان‌طور که گفته شد، مدت‌ها قبل از ظهور اسلام اندیشه‌های عرفانی در در دیانت مسیح و یهودت مکن یافته بود و (فیلون) حکیم یهودی در سالهای نخستین قرن اول میلادی با (تورات) همان تاویلات و تفسیرات عارفانه را کرد که بعدها صوفیه با (قرآن کریم) کردند، و نیز آرای (فلوطین) که در اصطلاح ملام و نحل، (شیخ یونانی) نامیده شده و فلسفه (نوافلاطونی) همه در مسیحیت نفوذ بسیار داشته است، گروهی از مسیحیان به نام مرتاضان و توابعان و تارکان دنیا در همه جا می‌گشتند و در اشعار و تواریخ دوره جاهلیت نام عده‌ی زاهد از قبیل (ابن ابی الصلت)^۱ و (صوفی) برده شده و نیز تفصیلی از عادات و اخلاق مرتاضان مسیحی باقی مانده است.

روایاتی که از صدر اسلام باقی مانده نیز ما را به تماس مسلمانان با رهبانان مسیحی رهنمون می‌شود^۲ مثلاً: انتشار اسلام در سوریه و عراق و مصر، تماس مسلمانان را با راهبان مسیحی بیشتر کرد، چنان که بهتر از پیشتر به عادات و اعمال و اندیشه‌ها و گفته‌های آنان آشنایی یافتند و بسیاری از آنها را پذیرفتند، به طوری که برخی از دشمنان صوفیه آنها را متشبه به راهبان مسیحی دانسته‌اند، زیرا

- ۱ - (امیه ابن عبدالعزیز ابن ابی الصلت اندلسی دانی معروف به ابی الصلت مغربی ۴۶۰-۵۲۹ ه. ق.) حکیم و ریاضی‌دان و پزشک و شاعر. رك : (ف. د.)
- ۲ - مراجعه شود به کتاب (تلمیسی ابلیس) باب (نقد مسالك الصوفیه فی لباسهم) از (ابوالفرج عبدالرحمن بن ابوالحسن علی بن محمد بغدادی ۵۰۸ یا ۵۱۰-۵۹۷ ه. ق.) از جمله می‌گوید: شخص پشمینه پوشی نزد (ابوالعالیه) آمد و او گفت: (انما هذه ثياب الرهبان) : دهان این جامه رهبانان است.

به تدریج تاثیر نزدیکی مسلمانان و مسیحیان مایه شد تا برخی از گفته‌های (انجیل) در بیانات مرتاضان و زاهدان و پیشروان تصوف رواج بیشتری پیدا کند .
یکی از مسایلی که در بین زاهدان مسلمان در قرن دوم رواج یافت خودداری از خوردن غذاهای حیوانی بود^۱ که درست همین عادت را میان رهبانان و ناسکان مسیحی می‌یابیم .

در کتب تذکره صوفیان قرن اول مکالمات و مذاکرات بسیاری که بین مسلمانان متجدد و مرتاضان مسیحی پیش آمده نقل شده است ، و از مجموع آنها می‌توان دریافت که رفتار و گفتار رهبانان در صوفیه قرون اول اسلامی کم و بیش مؤثر بوده است . مثلاً حکایتی است که (مسیح) از مقابل سه تن گذشت که رنگ پریده و لاغر بودند . از آنان علت لاغری و رنگ پریدگیشان را پرسید ، گفتند: به خاطر ترس از جهنم است ، مسیح سه نفر دیگر را دید که لاغر تر و رنگ پریده تر بودند . پرسید : چرا چنین شده‌اید ؟ گفتند : از آرزوی بهشت . مسیح گفت : شما چیزی می‌طلبید که خلق شده و بر خداست که حاجت شما را بر آورد . آن گاه سه تن دیگر را دید که بسیار لاغر و رنگ پریده بودند ، از آنان پرسید : چرا چنین شده‌اید ؟ گفتند : عشق به خدا ما را چنین کرده است ، مسیح فرمود : شما نزدیک‌ترین مردمید به او . این حکایت با بعضی گفته‌های (رابعه عدویه)^۲ که از عرفای به نام قرن دوم هجری است بسیار شبیه است .

حکایت دیگری به این معنی هست که مرتاض مسلمانان از راهبی پرسید: «بزرگترین علامت ایمان چیست؟» گفت: «وقتی قلب مؤمن مسخر عشق بشود».

۱ - رجوع شود به (تلبیس ابلیس) باب (نقد مسالك الصوفیه فی مطعمهم و مشربهم) و نیز رجوع شود به جزو سوم (احیاء علوم الدین) ص ۳۶. که می‌نویسد: (عثمان بن مظعون) به پنجم گفت: «نفسی تحدثنی ان اترك اللحم، قال مهلا فانی احبه ولو احبته لاکلته» «دلم می‌خواهد که گوشت نخورم . گفت آرام باش پس به درستی که من آن را دوست دارم و اگر به آن می‌رسیدم آن را می‌خوردم .»
۲ - (بنت اسماعیل . د . ک . ۱۳۵ یا ۱۸۰ ق . ه .) . رك: (ترجمه رساله قشیریه)

وقتی بین (مالک بن دینار)^۱ و (محمد بن واسع)^۲ از صوفیان قرن دوم این مسأله طرح شد که سعادت و استراحت خاطر در چه چیز است؟ (مالک) گفت: «سعادت در این است که انسان قطعه زمین مزروعی داشته باشد که قوت خود را به دست آورد و محتاج به خلق نگردد.» (محمد و واسع) گفت: «خوشبخت کسی است که صبح غذایی داشته باشد و نداند شام چه خواهد داشت و چون شامی به دست آورد نداند فردا چه خواهد کرد؟» حالا هر گاه این قبیل سخنان را که نزد صوفیه فراوان است و به عبارت مختلف این معانی تقریر شده است، با عبارت ذیل که در باب ششم (انجیل متی) وارد است مقایسه کنیم شباهت فراوانی می بینیم:

«به شما می گویم از بهر جان خود اندیشه نکنید که چه خورید یا چه آشامید و یا برای خود چه پوشید. آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نه می کارند و نه می دروند و نه در انبارها ذخیره می کنند و پدر آسمانی شما آنها را می پروراند.»

آیا شما از آنها بهتر نیستید؟ در سوسن های چمن تأمل کنید چگونه نمو می کنند. اندیشه نکنید و نگویید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم. اول ملکوت خداوند است، او را بطلبید که این همه برای شما افزوده خواهد شد، پس در اندیشه فردا مباداشید.»

از طرف دیگر پشمینه پوشی یا تصوف که اشاره شد کلمه صوفی از آن ناشی است، از عادات راهبان مسیحی است که سپس در صوفیه هم شعار زهد محسوب شده است.

(دلق) که این همه در اشعار و کتب صوفیه از آن صحبت شده است و همه جا به معنی لباس صوفیه و خر قه یی است که روی لباس ها می پوشیده اند و ظاهر آپشیمی بوده است، خر قه رهبانان است که به ظاهر در قرون نخستین سفید رنگ و سپس

۱ - (ابویحیی البصری . د . گ : ۱۲۷ ه . ق .) از زاهدان قرن دوم هجری .
رك : (ترجمه رساله قشیریه)

۲ - (ابوبکر بصری . د . گ : ۱۲۱ ه . ق .) از زاهدان و محدثین قرن دوم هجری .
رك : (ترجمه رساله قشیریه)

سیاه رنگ شده است . معمولاً دلق را اگر وصله‌دار بوده ، (دلق مرقع) و اگر رنگ به رنگ بوده ، (دلق ملمع) می‌نامیده‌اند ، اما میان صوفیه اسلام دلق همواره سیاه و کبود بوده است و آنرا (دلق ازرق) گفته‌اند .

«سوگواران» که (فردوسی) در شاهنامه از آنها صحبت می‌کند ، مقصود اساقفهٔ نسطوریان مسیحی است که در قرن سوم به ایران پناهنده شده‌اند و آنها هستند که لباس پشمینهٔ خشن را روی بدن می‌پوشیده‌اند تا نوعی ریاضت کشیده باشند . اصطلاح صوفی و صوفیه (به‌صیغهٔ تأنیث) که فارسی آن پشمینه‌پوش است به‌مردان و زنان دین مسیح اطلاق می‌شده است ، و نیز موضوع عشق و محبت الهی که بعدها از مواضع مهم تصوف شده ، از اساس بزرگ مسیحیت به‌شمار می‌آید . (بولس)^۱ رسول در باب سیزدهم رسالهٔ اول به (قرنتمان) می‌گوید: «اگر به‌زبانهای مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم ، مثل نحاس صدادهنده و سنج فغان‌کننده شده‌ام ، و اگر نبوت داشته باشم و جمع اسرار همهٔ علوم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم به‌حدی که کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ سود نمی‌برم .»

حاصل آن که مسیحیت از راه مرتاضان و فرقه‌های سیار ، و راهبان به ویژه فرقه‌های سوریه‌یی که در اطراف گردش می‌کردند و غالباً (نسطوری) بودند به صوفیهٔ اسلام چیزهای بسیار آموختند ، زندگی در صوامع و خانقاه‌ها نیز تا اندازه‌یی تقلید از مسیحیان و راهبان است .

به‌طور کلی می‌توان گفت: تماس مسیحیان و راهبان آنان با مسلمانان و برخورد اندیشه‌ها و عقاید ایشان در تصوف اسلامی مؤثر بوده ، حتی برخی از بزرگان صوفیه از جمله (جنید بغدادی)^۲ که اصلاً ایرانی و نهاوندی بوده و (ابو عبد الله خفیف)^۳ که او را یکی از پنج تن مقتدایان شمرده‌اند از پدر و مادری مسیحی است ، و

۱ - ملقب به (حواری نجبا) . شهید در ۶۷ م . ر ك : (ف . م .)

۲ - (ابو القاسم جنید بن محمد بغدادی . د . گ : ۲۹۷ یا ۲۹۹ ه . ق .) از عرفای مشهور قرن سوم هجری . ر ك : (تذکره الاولیاء) .

۳ - از عارفان مشهور قرن چهارم هجری . د . گ : (۳۷۱ ه . ق .) ر ك :

(ترجمه رسالهٔ فشریه) .

این بهترین دلیل پیوستگی نزدیک مسیحیان و مسلمانان ، و تاثیر مسلم افکار و عقاید آنان در صوفیه و تصوف اسلامی است.

ب - تأثیر فلسفه (نوافلاطونی)

همان طور که در چگونگی پیدایی عرفان مسیحی دیدیم ، (نوافلاطونی) یکی از عوامل مهم این پدیده محسوب می شد . اگرچه تاثیر عرفان مسیحی از راه تماس و مراوده و برخورد افکار و عقاید مسیحیان و مسلمانان تا اندازه‌ی غیر مستقیم ، راه این فلسفه را در تصوف و عرفان اسلامی باز کرد ، ولی آنچه مسلم و غیر قابل تردید است ، تاثیر مستقیم و شدیدی است که فلسفه (نوافلاطونی) در تصوف قرون سوم و چهارم اسلامی به جای گذاشته است .

این تاثیر که با بررسی مختصر و انطباق این فلسفه و افکار و عقاید متصوفان قرن سوم و چهارم ، کاملاً به چشم می خورد ، بدون شک در نتیجه آشنایی عرب با ملل مختلفی که اسلام آورده بودند پدید آمد .

در نتیجه ، افکار و عقاید آنان مورد توجه قرار گرفت و رسوم و آداب ایشان میان مسلمانان شایع شد و سرانجام ترجمه های گوناگون از کتب فلسفه یونانی ، به ویژه فلسفه (نوافلاطونی) به زبان عربی سبب شد تصوف اسلامی تا حد جالب توجهی مستقیماً از این فلسفه متأثر شود .

چنان که دیدیم اساس فلسفه (فلوطین) وحدت وجود است که شاید بتوان آن را به جمله «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها»^۱ تعبیر کرد . او می گوید:

- * حقیقت یکی است و منشا وجود ، همان حقیقت واحد است .
- * هستی مطلق اوست و مابقی هر چه هست نمودی است از او :

۱ - «حقیقت ، بسیط و مطلق تمام چیزهاست و هیچ کدام از آنها نیست .»

* خداوند در عین این که منشا همه چیز است و همه چیزها از او صادر شده است ، هیچ يك از اشیاء نیست.

وی تعبیرها و وصف های گوناگون از خدا می کند ولی باز هر تعبیر و هر وصفی را خطا می داند و حتی می گوید: «خدا را وجود هم نمی توان گفت ، زیرا او از وجود بالاتر است و وجود فیضی است از فیوضات او.»

* برای وصول به خدا باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد ، و حس عقل برای پیمودن این راه کافی نیست.

* طریق سیر و سلوک سه مرحله دارد: مقامات سیر و سلوک ، محبت ، معرفت.

۱ - مقامات سیر و سلوک عبارت است از طلب حقیقت و مجاهده برای رسیدن به آن ، و این مقامی است کسبی.

۲ - محبت حالی است که از مشاهده زیبایی حقیقت برای طالب پیش می آید.

۳ - معرفت کامل، وصول به حقیقت تامه است و این مرحله کمال است زیرا کمال، غایت وجود است و هر موجودی مایل به این کمال است، یعنی رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده، و بازگشت به وطن اصلی یعنی اتصال به مبدأ کل.

برای پیمودن این راه باید چشم از دنیا بست و به او گشود و با بی خودی او را در خود دید .

این ها نمونه هایی از خلاصه افکار (فلوطين) است که اساس فلسفه او را تشکیل می دهد .

با مختصر دقت در این آرا خواهیم دید تا چه اندازه این فلسفه برای صوفی زاهدی که از دنیا و آنچه در اوست - به حکم آنکه فانی است دل کننده و به آنچه باقی است دل سپرده - خوش آیند است و تا چه اندازه منتهای آرزوی خود را در فلسفه (فلوطين) می یابد .

دقت کافی در اساس و عقاید متصوفان ایرانی ، نزدیکی بسیار و گاه

انطباق اندیشه‌های آنان را با این فلسفه نشان می‌دهد. میزان این نزدیکی و گاه یگانگی، تردیدی باقی نمی‌گذارد که انتشار اندیشه‌های (فلوطين) میان مسلمانان بیش از هر چیز در تصوف و عرفان مؤثر بوده است.^۱

به این ترتیب فلسفه (نوافلاطونی) از عوامل و منابع خارجی مهمی بود که با تأثیر شدید خود تصوف اسلامی را از صورت زهد عملی بیرون آورد و اساس بشری و علمی به آن بخشید.

حقیقت آن که موضوع وحدت وجود در فلسفه (نوافلاطونی) بیش از هر چیز نظر صوفیه را به خود جلب کرده است. زیرا وحدت وجود دنیا را آئینه قدرت حق می‌بیند و هر موجودی در حکم آئینه‌ی است که خدا در آن جلوه گر شده

۱ - (سیر حکمت در اروپا) می‌نویسد: این که آیا عرفا و اشراقیون ما مشرب عرفان را از (فلوطين) و پیروان او دریافته یا مستقیماً از منابعی که (فلوطين) اقتباس نموده گرفته‌اند مسأله غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد، محتاج به تفحص بسیار است. نظر به کمال شباهت شیوه (افلاطونیان اخیر) با تعلیمات عرفانی و تصوف مشرق زمین به ملاحظه این که درمائه ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از (افلاطونیان اخیر) بودند به ایران آمدند بعضی از محققین بر این شده‌اند که عرفان و تصوف از آن منبع بیرون آمده است. اما از آن جا که می‌دانیم (فلوطين) خود برای استفاده از حکمت مشرق به ایران آمده و از گفته‌های دانشمندان اشراقیون اسلامی هم برمی‌آید در این کشور از دیرگاه حکمای یونان بوده‌اند که در مسلک اشراق قدم می‌زده‌اند می‌توان تصور کرد که (افلاطونیان اخیر) عقاید خود را از دانشمندان شرق گرفته باشند. اشاراتی را که بعضی از نویسندگان یونان به مرتاضین هند کرده‌اند و ایشان را حکمای «Cymmnsphistes» خوانده‌اند نیز می‌توان مؤید این نظر دانست. (سیر حکمت در اروپا. ج ۱ ص ۹۲)

و سپس در پاورقی اضافه می‌کند:

چنین به نظر می‌رسد که (فلوطين) در ممالک ما معروف نبوده و رسالاتش ترجمه نشده است، اما قسمتی از رسایل نه‌گانه او را به‌عنوان (اثولوجی) به‌عربی ترجمه کرده‌اند و به (ارسطو) نسبت داده‌اند. همچنین بعضی از رسایل پیروان (فلوطين) نزد مسلمین به (ارسطو) منسوب شده است و از این رو حکمای ما پاره‌ی از عقاید (فلوطين) را در ضمن حکمت (ارسطو) اختیار کرده‌اند، چنان که الهیات (شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا) به عقاید (فلوطين) نزدیک است.

باشد، و هر چه در جهان است همه ظاهری و نمودی است و هستی مطلق وجود حقیقی خداست^۱. انسان باید بکوشد تا پرده‌ها را بدرد و خود را مورد جلوه کامل جمال حق قرار دهد و به سعادت ابدی برسد. سالک باید با پر و بال شوق و عشق به طرف خدا به پرواز آید و خود را از قید هستی و خوشی که نمودی بیش نیست آزاد کند و در خدا که وجود حقیقی و مبدأ و منشأ و مصدر کل است محو و فانی شود. حاصل آن که عقاید (نوافلاطونی) از قبیل وحدت وجود و اتحاد عقل و عاقل و معقول و فیضان عالم وجود از مبدأ اول، گرفتاری روح انسان در بند بدن و آلودگی به آلایش‌های ماده، میل روح به بازگشت به وطن و مقر اصلی خویش، و راهی که برای بازگشت و اتصال به مبدأ اول باید پیمود، همچنین عشق و مشاهده و تفکر و سیر در خود، و ریاضت و تصفیه نفس و وجد و مستی روحانی و بی‌خودی و بی‌خبری از خود، از میان بردن تمنیات و شخصیت خویش که حجاب بزرگ اتصال به خداست و عرفا در این موضوع گفته‌اند که «وجود کذب لایقاس به ذنب»^۲ و فنای کامل جزء در کل و امثال آن تأثیر بسیار عمیقی در تصوف نظری اسلام کرده است.

از مسایل مهمی که تصوف از فلسفه (نوافلاطونی) اقتباس کرده، مسأله (عشق به خدا) است که صوفی آن را مدار همه جد و جهدهای خود قرار داده است و چنان که خواهیم دید این موضوع در ادبیات ایران به ویژه شعر فارسی از قرن پنجم به بعد تأثیری عمیق گذاشته است.

به هر حال فلسفه (نوافلاطونی) را نیز یکی از منابع مؤثر و مهم خارجی تصوف اسلامی باید شمرد، زیرا در نتیجه تأثیر ژرف آن و عوامل دیگر، تصوف از صورت زهد عملی اسلامی خارج شد و با اساس نظری در آمیخت و این امر به اندازه‌ی مورد اعتراض علمای دین - که به هیچوجه حاضر به آشتی با فلسفه و

۱ - «هر چه در کارگاه امکان است پرده‌دار جمال جانان است»

(فغانی شیرازی)

۲ - «وجود خود تو گناهی است که با هیچ گناهی قابل قیاس نیست».

علوم نبودند - قرار گرفت که تقریباً می‌توان گفت مورد تکفیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و برخی نیز به قتل رسیدند، و این پیش‌آمد سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذو وجوه و مرموز ادا کنند، به طوری که ظواهر شرع در آن رعایت شود. به ویژه بر آن شدند که تصوف و عرفان را به وسیله تفسیر و تأویل باقرآن کریم و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده این مهم به خوبی برآمدند و پایه تأویل را بر جایی گذاشتند که دست (فیلون) تأویل‌کننده تورات هم به آن نرسید و سرانجام از آن پس تصوف و عرفان را، اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه دادند و گفتند:

«ما زقرآن مغز را برداشتیم» .

پ - تأثیر عقاید بودایی و مانوی

هنگامی که خاندان ساسانی هنوز بر اریکه حکومت تکیه داشت، (مانی)^۱ از اخلاف خاندان اشکانیان مذهبی را تبلیغ می‌کرد که آمیخته‌یی از اصول تعلیمات (زردشت) و (بودا) و (مسیح) به شمار می‌رود. (مانی) مانند (بودا) پیروان خویش را به دو گروه (منتخبان) و (شنوندگان) تقسیم کرد. گروه نخست همانند (بهکیو) های بودایی نبایست تأهل اختیار می‌کردند، گوشت نمی‌خوردند و گرد دروغ و نادرستی نمی‌گشتند و اگر (شاپور) پادشاه ایران در آخرین لحظه منکر این روش نشده بود نتایجی به بار می‌آمد که امروز دیگر کسی قادر به ادای سخن درباره آن نبود.

از آغاز حکومت (بنی عباس) و تقریباً اواخر قرن اول و آغاز قرن دوم هجری، جماعتی از تارکان دنیا و دوره گردان هندی و مانوی در عراق و سایر

۱ - بنیان‌گذار مکتب مانوی ۲۱۵ یا ۲۱۶ تا ۲۷۳ م. که برای تبلیغ مذهب خود به هندوستان رفت و کمی بعد وسیله (شاپور اول) به ایران خوانده شد و از ایران با فرستادن نامه کار تبلیغ خود را در هندوستان ادامه داد. او هم نویسنده و هم نقاش و یک سازمان دهنده موفق بود در پایان زندگی وسیله (بهرام اول) به دار آویخته شد. رنک: (لاروس بزرگ)

کشورهای اسلامی پراکنده شدند و همان گونه که در قرن اول از رهبانان بسیار مسیحی سخن می‌رفت، در قرن دوم ذکر تارکان دنیا به میان می‌آمد که نه مسلمان بودند نه مسیحی و (جاحظ)^۱ آنان را (رهبان الزنادقه) می‌نامد و به موجب شرح (جاحظ) اینان از زهاد و مانویه بوده‌اند. از ویژگیهای این سیاحان: قدس، طهارت، صدق و مسکنت است. اینان نیز به نوبه خود در صوفیان مسلمان تأثیر کرده‌اند و هم اینانند که سرگذشت (بودا) را منتشر کرده، او را به سبب این که قدرت و شوکت را پشت سر نهاده، به لباس فقر در آمد نمونه کامل زهد شناسانده‌اند. نکته قابل توجه آن که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام مذهب بودایی در شرق ایران، یعنی بلخ و بخارا، و نیز در ماوراءالنهر رواج داشت و بودائیان، صومعه و پرستشگاه‌های معروفی داشته‌اند، به‌ویژه صومعه‌های بودایی بلخ بسیار مشهور بوده است.

در نخستین قرون اسلامی، بلخ و نواحی آن از مراکز مهم تصوف بوده است و صوفیان خراسان در آزاد منشی و تهور فکری، پیشرو صوفیان به شمار می‌رفته‌اند.

چنان که از آثار مسافران و زائران چینی دریافت می‌شود، مذهب با افکار هند و درهم آمیخت، راهبان و شخصیت‌های مذهبی (بودیسم) در سراسر این سرزمین، از خوارزم گرفته تا ختن و افغانستان، یعنی ماورای پیشروترین جماعات مذهبی هند پراکنده بودند. از این‌رو شگفتی آور نیست که بینیم اندیشه‌ها و روش‌های تصوف در خراسان، راه پیشرفت و توسعه در پیش گرفت؛ و چنان که خواهیم دید مردمانی از همین سرزمین برخاسته‌اند که با این شیوه اندیشه

۱ - (عمر و بن بحر بن محبوب ابن فراهه کنانی بصری) مکنی به

(ابوعثمان) و معروف به (جاحظ ۱۶۰ - ۲۵۵ هـ. ق. ۰) رک: (ف. م)

به افکار صوفیانه جامعه عمل پوشاندند و همگامی با فلسفه آن، اشعار آن سرزمین را الهام بخشیدند و از این راه نظمی در تصوف به وجود آوردند و رسوم نگهداری نفس و ژرف نگری در مسأله حیات و هستی و وجود را معمول داشتند.

عقیده (فناء فی الله) که تا اندازه‌ی برخوردار از اندیشه‌های هندی است، به وسیله بزرگانی مانند (بایزید بسطامی) و (ابوسعید ابوالخیر) شایع شد. (گولدزیهر)^۱ مستشرق مجارستانی معتقد است: صوفیان قرن دوم سرگذشت (ابراهیم ادهم) یعنی شاهزاده‌یی را که از تاج و تخت صرف نظر کرد تا زندگی مذهبی و مقدس در پیش گیرد، در قالب سرگذشت (بودا) ریخته، شنیده‌های خود را از داستان زندگی (بودا) اساس سرگذشت (ابراهیم ادهم) قرار داده‌اند.

ت - تأثیر منابع اسلامی

همان‌طور که عقاید گوناگونی در مورد منابع خارجی تصوف اسلامی وجود دارد، عده‌یی نیز معتقدند که تصوف به صورت خاص خود در ممالک اسلامی پیدا شده است و شباهتی که بین آرای متصوفه و مسایل عرفانی دیگر اقوام موجود است دلیل آن نیست که تصوف ایرانی زائیده آن اندیشه‌ها باشد، بلکه هر دو معلول يك علت‌اند.

صوفیان خود بر آنند که مأخذ تصوف (قرآن و حدیث) است و بس. و هر جا هم که ظاهر قرآن با استناد آنان موافق نبوده، به تأویل دست زده‌اند تا بدانجا، چنان که خواهیم دید، قرآن خود اگر با تصوف مناسب نباشد لا اقل زمینه را برای آن به گونه ویژه‌یی که پس از اسلام رواج یافته مناسب گردانیده است.

۱ - Igac Goldzeiher (۱۸۵۰ - ۱۹۲۰ م .) رك : (ف.م)

مضمون برخی آیات ، به‌ویژه (آیات مکی) با کمال روشنی در حکم اساس آموزشهای تصوف به‌شمار می‌رود ، و همچنین بسیاری از (آیات مدنی) نیز مؤید این معنی است. یعنی همان موقعی که غالب عربها در انتظار غنایم جنگی به سر می‌بردند ، باز قرآن می‌فرماید که منظور از غزوات تنها فواید مادی نیست ، بلکه غایت عالی‌تری باید محرک مؤمنین باشد.

* «تبتغون عرض الحیوة الدنيا فعندالله مغنم كثيرة»^۱
 * «تریدون عرض الدنيا والله یرید الاخرة»^۲

برخی آیات نیز چنان است که صوفیان به‌خوبی می‌توانستند آن را برطبق مذاق خود تأویل و تفسیر کنند، آنچه مسلم است این که اسلام دین اعتدالی است ، در عین حال که پیروان خود را به پرستش خدا و ترك هوای نفس فرمان می‌دهد و آخرت را هدف نهایی مسلمان می‌داند ، مانع بهره‌مندی او از نعمتهای این جهان نیست .

قران کریم می‌فرماید :

* «ابتغ فیما آتاک الله الدار الاخرة و لاتنس نصیبك من الدنيا و احسن كما احسن الله اليك و لاتبغ الفساد فی الارض ان الله لایحب المفسدین .»^۳
 * «قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطیبات من الرزق قل هی للذین آمنوا فی الحیوة الدنيا خالصه یوم القیامة كذلك تفصل الایات لقوم یعلمون»^۴

۱ - سورة ۴ ، آیه ۹۶ : «می‌جوئید نتایج دنیا را در حالی که نزد خداوند نعمتهای بسیاری است»

۲ - سورة ۸ آیه ۹۸ : «شما مال دنیا را می‌خواهید و خداوند آخرت را می‌خواهد.»
 ۳ - سورة ۲۸ ، آیه ۷۷ : «بجوی خانه آخرت را در آنچه خداوند به تو داده است ، بجوی و بهره خود را از دنیا فراموش کن ، نیکی کن آن چنان که خداوند در حق تو نیکی کرده است . در دنیا پی فساد مگیر ، به درستی که خداوند مفسدان را دوست نمی‌دارد.»

۴ - سورة ۷ ، آیه ۳۰ : «بگو چه کسی زینت و روزیهای پاکیزه خداوند را که برای بندگان پاکش بیرون آورده حرام کرده است ؟ بگو آن برای کسانی است که در زندگی دنیا صمیمانه به روز رستخیز ایمان آورده‌اند ، همچنین شرح می‌دهیم آیات را برای کسانی که بدانند.»

روایات بسیار در کتب اهل حدیث یافت می‌شود که پیغمبر اسلام مسلمانان را از تحمل ریاضت‌های سخت و افراط در زهد و عبادت منع کرده است در عین حال در آیات قرآن و در روایات نبوی مضامینی است که می‌توان به تعبیری آن را منشأ افکار عرفانی شمرد ، مانند این آیات :

* «اللہ نور السموات والارض مثل نوره کمشکوۃ فیہا مصباح ...»^۱

* «الم تر ان اللہ یعلم ما فی السموات و ما فی الارض ما یکون من نجوی

ثلاثه الا هو رابعهم ...»^۲

* «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ...»^۳

* «نحن اقرب الیه من حبل الوریث ...»^۴

* «ومارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی ...»^۵

توجه دقیق به مفاهیم و مبانی آن آیات ، و شباهتی که از این نظر با افکار و عقاید عرفانی فلاسفه یونان که به طور مشروح در باره آن صحبت کردیم دارد ، مبین این است که بدون هیچ تردید این آیات در اذهان برخی مسلمانان مؤثر واقع شده و تکامل یافته است و به این ترتیب از عوامل پیدایی و یا تقویت و رشد افکار صوفیان در قرن بعد بوده است .

مهمترین عامل حیاتی مذهبی مسلمانان قرن اول ، ترس از خدا و قیامت

بود ، و به این ترتیب می‌توان گفت :

۱ - سورة ۲۴ آیه ۳۵: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است ، مثل نورش چون

چراغی است که در آن چراغی باشد ...»

۲ - سورة ۵۸ ، آیه ۸ : «آیا ندیدی که خداوند به آنچه در آسمان‌ها و زمین است

آگاه است و نمی‌شود راز و نجوایی بین ستمن ، مگر خداوند چهارمی آنان باشد ...»

۳ - سورة ۲ ، آیه ۹: «مشرق و مغرب از آن خداوند است ، پس هر کجا روی

نهدی آنجا روی خداوند است ...»

۴ - سورة ۵۰ ، آیه ۱۵: «ما از ورید انسان به او نزدیک‌تریم ...»

۵ - سورة ۸ آیه ۱۷ : «آن‌گاه که تو انداختی ، نینداختی ، خدا انداخت ...»

منظور اینست که هر چه از آدمی سر می‌زند به خواست و اراده خداوند است .

آیات قرآنی که در آن خطا کاران را از عذاب الهی و آتش جهنم بیم می‌دهد ، و مسلمانان را به انزوا و تسلیم کامل در مقابل اراده حق امر می - فرماید ، قدیم‌ترین شکل تصوف اسلامی است .



این بود مختصری از عوامل و منابع خارجی و اسلامی که در گونه و ویژه تصوف ، از صدر اسلام به بعد مؤثر بوده است ، اما باید در نظر داشت که هیچ - گاه درست نخواهد بود اگر بگوییم تصوف اسلامی یکسره مجموعی از عوامل خارجی است و یا این که مانند خود صوفیه معتقد شویم جز قرآن و حدیث ، منشأ و مبدایی ندارد .

حقیقت این است که منابعی را که سرچشمه تصوف فرض کرده‌اند جزئی از علت تامه است ولی هیچ يك از آنها علت تامه محسوب نمی‌شود .

اما باید به طور کلی تصوف اسلامی را متشکل از چه چیز بدانیم ؟ با در نظر گرفتن کلیات باید گفت که تمام این عوامل ، چه خارجی و چه داخلی به مناسبت مؤثر بوده‌اند ، یعنی آنچه ما امروز به نام تصوف می‌شناسیم دارای سه منبع اصلی می‌تواند باشد : قرآن ، تعلیمات فلسفه هند ، فلسفه (نوافلاطونی) ، که خود فلسفه اخیر به نوبه خود روش توأمی از عوامل (یونانی و هند و مسیحیت) است و به عقیده پژوهشگران درست نیست که آن را یکسره شاخه‌یی از فلسفه یونانی بدانیم ، زیرا فلسفه‌هایی که به وسیله گروه‌های مختلف اندیشگران و صوفیان همچون پیروان (افلاطون) و (ارسطو) پدید آمد ، جنبه خارجی و ظاهری داشته است . فلسفه از نظر اینان تحقیق و تعمق در طبیعت بود . از طرف دیگر فلسفه (نوافلاطونی) جنبه قوی مذهبی داشت و نظر پیروان آن مادی و غیراستدلالی بود . این اختلاف ریشه در اصول عقاید ، سبب نفوذ فلسفه هند شد که در قرون نخستین مسیحیت ، به میزان قابل توجهی در (اسکندریه) حکم فرما بود .

اصول غیر یونانی (وحدت وجود) ، یکتاپرستی (اوپانیشاد) ، و دیگر اصول معنوی و اخلاقی هند ، ایده‌ال‌یسم (افلاطون) را به گونه‌ی فلسفه عرفانی مبدل ساخت که هدف آن حصول تسلط روح است بر جسم ، و نه صرفاً ارضای کنجکاوی معنوی . عرفان از سویی به سیر تکاملی اصول منطقی مسیحیت یاری کرد و از سویی دیگر به تصوف اسلامی ، آن‌چنان‌که اندیشه‌های (هندوی) از راه فلسفه (نوافلاطونی) در پایه‌های تصوف اسلامی راه یافت .

این بود اساس پدید آمدن تصوف اسلامی به طور کلی ، ولی باید توجه داشت : همان‌گونه‌که منابع خارجی تصوف متفاوت بوده ، مذاق و سلیقه و شیوه و اندیشه و پسند صوفیان اسلامی نیز گونه‌گون بوده است ، و به این ترتیب تأثیر هر یک از عوامل در صوفیان مختلف چنین بوده است که هر کس عقیده‌ی را که با ذوق و حال خود موافق یافته ، از هر کس و هر جا بوده ، گرفته است ، ولی همیشه زبان حالشان این بوده است که :

شاخ گل ، هر جا که می‌روید گل است خرمی ، هر جا که می‌جوشد گل است

این نیز مهم و جالب توجه است که چون تصوف مسلکی پرشور ، ورستا-خیزی دارای زندگی و روح است ، صوفیه عوامل گونه‌گونی را که از منابع متنوع گرفته‌اند ، در بوتۀ ذوق و اثرۀ خود ذوب کرده ، پدیدۀ بی‌مستقل و بدیع به وجود آورده‌اند که فقط با تجزیه و تحلیل دقیق می‌توان به آن پی برد . چنان‌که اگر چه این عوامل و فلسفه‌ها در عراق عامل گسترش اندیشه‌های اسلامی و به وجود آوردن نوع تصوف قرون نخستین اسلام به‌شمار می‌رود ، ولی پس از نفوذ بزرگان و دانشمندان ایرانی در دستگاه اعراب و تمدن سامی ، دگرگونی راستینی در اندیشه‌های این زمان دیده می‌شود که همانها سرانجام مایه پدید آمدن دگرگونی‌هایی در شیوه تصوف قرون بعدی شد .

بخش چهارم

۱

تاریخ پیدایی تصوف اسلامی

چنان که گفته شد به طور دقیق نمی‌توان در صدر اسلام، یعنی هنگامی که هنوز رهبران مسلمانان پایه‌های دین را به گونه دلخواه و همه‌گیر مستحکم نکرده بودند مرحله‌ارزنده‌یی از تصوف و عرفان را جستجو کرد.

علت مهم این امر را می‌توان اشتغال خاطر عامه مردم در صدر اسلام دانست، زیرا در دوره کوتاه زندگی پیغمبر اسلام (ص)، به سبب سرگرم بودن مسلمانان به غزوه‌ها و نبردها، و نپرداختن به گفتگوهای مذهبی، مجالس برای پرورش اندیشه‌های صوفیانه، و بحث و مشاجره در این باره پدید نیامد.

در زمان (ابوبکر)^۱ و (عمر)^۲ نیز اسلام هم‌چنان گسترش خود را

۱ - (ابن ابی قحافه) : از قدمای صحابه رسول (ص)، و پدر عایشه زوجه پیغمبر و

(بقیه پاورقی در صفحه بعد .)

نگاه‌داشت و اگرچه در پایان خلافت عمر، مسلمانان به کشورهای همسایه حمله بردند، ولی چون تمام اوقات مسلمین صرف زد و خورد می‌شد مجالی برای بحث و مجادله فکری پدید نمی‌آمد تا در اثر آن فلسفه‌های کهن با مبانی دینی در آمیزد و به رنگ ویژه‌ی جلوه‌گر شود.

اما این وضع هم‌چنان دوام نیافت و به‌مرور زمان تغییر پذیرفت چنان‌که در دوره خلافت (عثمان)^۱ و (علی‌ع)^۲ محیط مناسب‌تری برای رشد افکار گوناگون مذهبی به وجود آمد.

در سالهای اول اسلام به عللی که ذکر شد میان (صوفی) و يك (مسلمان) تفاوت بسیاری وجود نداشت به این معنی که صوفی از این جهت انزوا اختیار می‌کرد که بیشتر در آیات قرآن و اخبار پیغمبر دقت کند و به وسیله او را و از کار به خدا نزدیک‌تر شود تنها فرقی که میان آنان وجود داشت این بود که صوفیان به بعضی از مفاهیم قرآن بیشتر اهمیت می‌دادند، مثلاً اهمیت ذکر، یعنی قرائت قرآن، یا تکرار یکی از نامهای خدا نزد آنان از اهمیت نماز واجب کمتر نبود و حتی برخی از آنان چنان اعتقادی به توکل و تفویض به خداوند داشتند که حتی دعای شفای بیماران و درخواست روزی را هم خلاف توکل به‌پروردگار می‌دانستند.

(بقیه پاورقی از صفحه قبل):

نخستین خلیفه اسلام و اولین خلفای راشدین .د.گ: (۱۳ هـ .ق.) در مدینه . (ف . م)

۲ - (ابن خطاب) : از صحابه رسول (ص)، و دومین خلیفه اسلام از خلفای راشدین

(۱۳ - ۲۳ هـ .ق.)، به دست (فیروز) مکنی به (ابو لؤلؤ) کشته شد . (ف . م)

۱ - (ابن عفان): سومین خلیفه از خلفای راشدین و سومین خلیفه اسلام (آغاز

خلافت ۲۳ هـ . ق. مقتول ۳۵ هـ . ق.) . (ف . م)

۲ - (ابن ابوطالب) - (ابی طالب) - بن عبدمناف ابن عبدالمطلب بن هاشم):

مکنی به : (ابوالحسن، ابوتراب، ابوالهیجاء، و ملقب به : امیر المؤمنین ، اسدالله، حیدر حیدر کرار ، شاه مردان ، شاه ولایت ، مولای متقیان (ولادت : ۳۰ عام الفیل در کعبه -

شهادت ۴۰ هـ . ق. در کوفه) . (ف . م)

این بود وضع تصوف در قرن اول اسلام . اما چنان که خواهیم دید پایدار شدن مبابی دین اسلام و برخورد آن با افکار و عقاید فلاسفه گذشته که از راه آشنایی با کتب و علوم برای بزرگان مسلمان حاصل می شد، ناچار تحولی در این امر پدید آورد.

۲

تصوف در قرن دوم

تصوف این قرن خواه ناخواه دنباله تصوف قرن اول است علاوه بر این که: این دوره مصادف با پدیداری گروه ویژه‌ی است که باید به سبب لباس و روش و سکونت ویژه‌شان نام جداگانه‌ی به آنان داد.

(ابراهیم ادهم) ، (بشر حافی) ، (معروف کرخی) ، (سری سقطی) ، دسته‌ی بودند که در کمال گوشه گیری به سر می بردند و در تهذیب و تزکیه نفس تا حد سخت گیری برخوردار می گوشیدند و اعتقاد و اعتماد تامی بر توکل و لطف خداوند داشتند . اما باید دانست که در این دوره هنوز تصوف شکل عملی و گونه ویژه و جداگانه نیافته بود.

در این دوره از الفاظ محبت الهی به معنی خاص و وحدت وجود و امثال آن سخنی در میان نبود، اما قدر مسلم این است که در آثار (رابعه) مضامینی دیده می شود که آثار تصوف به مفهوم واقعی از آن پیداست .

۳

تصوف در قرن سوم و چهارم

در قرن سوم هجری تصوف به مرحله‌ی از رشد و کمال رسید که می توان به آن اعتبار گفت: تصوف به صورت شکل گرفته خود از این قرن آغاز شد. البته

نیاز به یادآوری نیست که این حکم نسبت به قرن‌ها تقریبی است، نه آن که روزی ماه یا سالی معین از مجموع يك قرن مورد نظر باشد، زیرا چنان که گفتیم هیچ تحولی يك باره شکل نمی‌گیرد و هیچ پدیده‌ی به‌ویژه آن که معنوی و اجتماعی هم باشد بزودی کمال نمی‌یابد و همیشه سیر دگرگونی اندیشه‌ها و آرا میان بشر تدریجی بوده و هست.

باید دانست که در آغاز مفهوم تصوف نزد صوفیان بسیار ساده بود و از حدود قرآن و حدیث و تشبه به پیغمبر و اولیای دین و زهد و تعبد و مقدم شمردن آخرت بر دنیا، پیشی نمی‌گرفت ولی رفته‌رفته این اندیشه‌ها افزونی یافت و به اندازه‌ی مبالغه و افراط رسید، این ترتیب نیز دیری نپایید زیرا آشنایی کم‌کم مردم آن زمان با علوم و ادبیات و فلسفه و تراجم کتب معتبر در این زمینه پایه‌های ذوقی آنان را برانگیخت و رفته‌رفته صوفیان چیزهایی از منابع گوناگون به تصوف افزودند.

همین آمیخته‌ها تصوف را رو به کمال برد، چنان که به‌مناسبت تکوین آن در هر زمان معنی و مفهوم آن تغییر یافت و هر مرشد و پیشوایی به گونه‌ی ویژه‌ی از آن تعبیر کرد و حتی يك مرشد در مراحل مختلف، سیر و سلوک خود مفاهیم گوناگون از تصوف داشته و به گونه‌های مختلف از تصوف تعبیر و تعریف کرده است.

برای مثال و آشنایی بیشتر به چگونگی دگرگونی تصوف در قرن دوم و این که چه تحولاتی یافته تا در قرن سوم به حد کمال آن روز خود رسیده است، کافی است که (جنید) را با خال و مرشد خود (سری سقطی) و (سری سقطی) را با معلم و مرشدش (معروف کرخی) مقایسه کنیم.

این سه نفر از بزرگان مشایخ صوفیه و مورد قبول همه این گروه‌اند و یکی پس از دیگری مرید و مرشد بوده‌اند یعنی (جنید) مرید (سری سقطی) و او مرید (معروف کرخی) بوده است.

(معروف کرخی) کد پدر و مادرش ترسا بوده و سپس اسلام آورده‌اند، مردی است زاهد و متعبد و خیر و حلیم و تارک دنیا، با اتکال به اعمال و رسوم شرع، و زهدش به درجه‌ایست که می‌خواهد تنها پیرهنی که دارد به صدقه بدهد تا همان‌طور که برهنه به دنیا آمده است برهنه از دنیا برود. رفتار او با مردم چنان بود که (عطار) می‌گوید:

«پس چون وفات کرد از غایت خلق و تواضع او بود که همه ادیان در او دعوی کردند، جهودان و ترسایان و مؤمنان، هر یک گروه گفتند که وی از ما است.»
وی وقتی برای این که دل سقایی را که می‌گفت: (رحم الله من شرب)^۱ به دست آورد، روزه خود را شکست.

اما در بررسی احوال و عقاید (سری سقطی) که مرید اوست می‌بینیم که با مرشدش تفاوت‌هایی دارد. وی اضافه بر زهد بسیار و ریاضت و ترس از خدا، شفقت به خلق و ایثار را برای دستگیری مهم می‌شمارد، از حقایق و توحید سخن می‌گوید و از عشق و محبت صحبت می‌کند (حسنات الابرار، سیئات المقربین)^۲ آموزش می‌دهد و بعضی سخنان تازه به زبان می‌آورد از جمله می‌گوید:^۳

☆ «فردا امتان را به انبیا خوانند ولیکن دوستان را به خدای بازخوانند.»

☆ «شوق برترین مقام عارف است.»

☆ «در بعضی کتب منزل نوشته است. خداوند فرمود که ای بنده من چون ذکر من بر تو غالب شود من عاشق تو شوم، و عشق در این جا به معنی محبت است.»
☆ «عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد، و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد، و آب نهاد است که زندگانی دلها همه بدو بود، و آتش رنگ

۱ - «خدا بی‌خشايد کسی را که بنوشد.»

۲ - نیکی‌های پاکان بدیهای مقربان است.» : از این جمله این مفهوم اراده شده است که مقام نزدیکان به خدا و مقربان آن قدر عزیز است که آنچه برای پاکان نیکی بشمار می‌رود در نظر مقربان ناچیز و بلکه از شمار بدی‌هاست.

۳ - اقوالی که از (سری سقطی) و (جنید) نقل گردیده از (فرهنگ دهخدا) گرفته شده است.

است که عالم به تو روشن گردد.»

☆ «زبان تو ترجمان دل تو است و روی تو آئینه دل تو است. بر روی تو پیدا شود آنچه در دل پنهان داری.»

☆ «دلها سه قسم است: دلی است مثل کوه، که آن را هیچ از جای نتوان جنبانید، و دلی است که مثل درخت بیخ او ثابت، اما باد گاه گاه آن را حرکتی می دهد، و دلی است مثل پری که با بادی می رود و به هر سوی می گردد.»

☆ «مقدار هر مردی در فهم خویش بر مقدار نزدیکی دل او بود به خدای.»
 ☆ «الهی عظمت تو مرا بازبرید از مناجات تو، و شناخت من به تو مرا انس داد با تو.»

وی در سیر عرفانی و طریق تهافت خویش به باطن و معنی شریعت بیشتر اهمیت می دهد و می گوید:

☆ «اگر نه آنستی که تو فرموده‌یی که مرا یاد کن به زبان، و گرنه یاد نکردمی. یعنی تودر زبان که به لہو آلوده است، بهز کر تو چگونه گشاده گردانم؟»
 اما (جنید بغدادی) که به لقب (سید الطایفه) و (لسان القوم) ملقب است و (سلطان المحققین و سید المشایخ) خوانده شده است، نمونه‌یی است از کمال تصوف معتدلانه، بررسی گفتار و عقاید او خوب نشان می دهد که تصوف با وی وارد مرحله تازه‌یی شده است، حال آن که فاصله زمانی او و (سری سقطی) چنین دگرگونی را ایجاب نمی کند.

در دوره (جنید) صوفیان دست از ریاضت به حد افراط و میراندن جسد و فخر به فقر برداشته اند و فحوای کلام آنان این است:

ریاضت مرحله اول سیر و سلوک و امری لازم برای آماده کردن زمینه و ورزش برای حیات روحانی مهمتری است. (جنید) می گوید:

☆ «پس از چهل سال ریاضت و طاعت مرا گمان افتاد که به مقصود رسیدم، در

ساعت هاتفی آواز داد که یا (جنید) گاه آن آمد که ز نار گوشه تو، به تو نمایم. چون این بشنیدم گفتم: خداوندا (جنید) را چه گناه؟ ندا آمد که: «گناهی بیش از این می خواهی که تو هستی؟» (جنید) آه کرد و سر در کشید و گفت:

« من لم یکن للوصال اهلا فکل احسانه ذنوب »^۱

از جمله های زیر که از (جنید) برای ما باقی مانده می توان به اختلاف شیوه اندیشه و روش او در تصوف، با اسلافش پی برد و دانست که چرا (جنید) تا این اندازه مورد اعتراض فقها و اهل ظاهر واقع شده و مکرر به کفر و زندقه منسوب شده است.

شاید برای گواه این مدعا بیان این جملات که از او نقل شده است کافی باشد:
 ❖ «سی سال بردردل نشستم به پاسبانی، و دل را نگاه داشتم. تاده سال دل من مرا نگاه داشت، اکنون بیست سال است که نه من از دل خبر دارم، نه از من دل خبر دارد.»

❖ «روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند، باز چنان شدم که من به رغبت ایشان می گریستم، اکنون چنان شدم که من نه از ایشان خبر دارم و نه از خود»

❖ «خدای تعالی سی سال به زبان (جنید) با (جنید) سخن گفت و (جنید) در میان نه و خلق را خبر نه.»

❖ «بیست سال بر حواشی آن علم سخن گفتم، اما آنچه خواهم آن بود نگفتم، که زبان ها را از گفتن منع کرده اند، و دل را از ادراک محروم گردانیده.»

❖ «خوف مرا منقبض می گرداند و رجا مرا منبسط می کند، پس هر گاه که منقبض شوم به خوف، آن جا فنای من بود، و هر گاه منبسط شوم به رجا، مرا بهمن باز دهند.»

۱ - هر که شایسته وصل نباشد، تمام نیکویی هایش گناه است»

☆ «اگر فردا مرا خدای گوید که مرا ببین، نبینم، گویم: چشم در دوستی غیر بود و بیگانه، و غیرت غیریت مرا از دیدار بازمی‌دارد که در دنیا بی‌واسطه چشم می‌دیدم».

☆ «تا بدانستم که «ان‌الکلام‌لفی‌الفواد»^۱ سی‌ساله نماز قضا کردم.»

☆ «اگر دانمی که نمازی بیرون فریضه دو رکعت، فاضل‌تر از نشستن با شما بود، هرگز با شما ننشستمی»^۲.

«نقل است که (جنید) چون در توحید سخن گفتی هر بار به عبارتی دیگر آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی، روزی (شبلی) در مجلس (جنید) گفت: اگر خدای غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهده حاضر نام او بردن ترك حرمت است».

«نقل است که در بغداد دزدی را آویخته بودند (حنید) برفت و پای او را بوسه داد، از او سؤال کردند گفت: «هزار رحمت بروی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سر آن کسار کرده است.» و باز از اوست:

☆ «این سینه تو حرم خاص خدای است، تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه مده.»

☆ «دل دوستان خدای جای سر خدای است و خدای سر خود را در دلی نهد که در وی دوستی دنیا بود.»

بررسی بیشتر و دقت و نکته‌یابی در برخی از گفته‌های (جنید) بیانگر

۱ - بقیه این جمله چنین است: «... و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلاً، یعنی: «همانا

سخن در دل است و زبان وسیله‌ی برای بیان مکنونات دل است.»

۲ - این جمله را (جنید) خطاب به اصحاب خویش گفته است.

اعتقاد به مسأله (وحدت وجود) است که برای آشنایی بیشتر چند نمونه از آن نقل می‌شود:

☆ «نقل است که شبی با مریدی در راه می‌رفت سگی بانگ کرد (جنید) گفت : (لبیک) مرید گفت : این چه حال است ؟ گفت : قوه دمدمه سگ از قهر حق تعالی دیدم، و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم، لاجرم (لبیک) جواب دادم.»

☆ «تصوف آن بود که تورا خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند.»

☆ «هر که گوید (الله) بی مشاهده، این کس دروغ‌زن است.»

☆ «معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند زیادت کن. گفت:

عارف و معروف اوست.»

و گفتی: «فضل مساعدت با برادران، کم از فضل روزه نبود»

و باز گفته‌اند:

«جنید جامه به رسم علما پوشیدی، اصحاب گفتند: ای پیر طریقت چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع درپوشی؟ گفت: اگر بدانمی که به موقع کاری برآمده، از آتش و آهن لباس‌سازی و درپوشمی و لکن به هر ساعت در باطن ندا می‌کند که: «لیس الاعتبار بالخرقه، انما الاعتبار بالخرقه»^۱

باری از این سخنان فراوان از (جنید) نقل شده است که با مختصر دقتی معرف شیوه اندیشه اوست، و نشان می‌دهد وی طاعت و عمل را تامه نجات نمی‌داند و از افراط در زهد و میراندن بدن اعتراض می‌کند و به لباس و صورت ظاهر اهمیت نمی‌دهد.

شاید برای بهتر نمودن تحولی که با وجود (جنید) در تصوف و افکار مربوط

به این مکتب در قرن سوم و چهارم صورت پذیرفت شایسته باشد ضمن آوردن نمونه‌های دیگری از سخنان وی، توجه خوانندگان عزیز به طور کلی به انطباق و مشابهت‌هایی که میان این افکار و فلسفه‌های قدیم موجود است نیز جلب شود.

✧ «طاعت علت نیست بر آن‌چه در ازل رفته است ولیکن بشارت می‌دهد بر آن‌که در ازل، کار که رفته است در حق طاعت کننده، نیکو رفته است.»

✧ «مرد به سیرت مرد آید نه به صورت.»

✧ «یک روز دلم گم شده بود، گفتم الهی دلم بازده، ندایی شنیدم که یا (جنید)

ما دل بدان ر بوده‌ایم تا با ما بمانی، تو بازمی‌خواهی که باغیر بمانی؟!»

از مقایسه گفته‌های (جنید) با سخنان متقدمین او، دگرگونی فکری بسیار مهمی که در این عصر پیدا شده و هم‌چنین افکار تازه و اصطلاحات و تعبیرات خاصی که پدید آمده است به خوبی درک می‌شود. به طور کلی دگرگونی اندیشه‌های عرفانی در این عصر چنین خلاصه می‌شود:

✧ عدم اعتنا به مرقع و صورت ظاهر درویشی و پشمینه پوشی.

✧ اعتقاد به آن‌که زهد و ترك دنیا و عبادت، منظور نهایی و غایت مطلوب نیست، بلکه مقدمه‌ایست برای منظور عالی‌تر.

✧ عدم اعتماد بر طاعت، به این دلیل که ممکن است حجاب راه شود.

✧ قایل شدن اهمیت فراوان به عشق و محبت ودل و بی‌خودی و دل‌باختگی،

و یکی دانستن (عارف و معروف) و همه‌چیز را مظهر حق دیدن.^۱

کشش بسیار تصوف این قرون به سوی مسأله (وحدت وجود) منحصر به این عده از متصوفین نیست، بلکه در مورد بزرگان دیگر صوفیه مانند (ذو النون

۱ - نخستین تأثیر فلسفه (نوافلاطونی) را در همین تحول می‌توان دید.

مصری^۱ و (بایزید بسطامی)^۲ و (حسین بن منصور حلاج)^۳ و (ابو بکر شبلی)^۴ با مختصر تفاوتی که در اندیشه‌ها و بیان آنان دیده می‌شود مصداق دارد. مسأله مهم این که چنین تحولی همراه با افکار و عقاید ویژه صوفیان، که پدید آورنده راستین این دگرگونی بود سخت مورد توجه قرار گرفت و به ویژه فقها این سخنان را برای جامعه مسلمان خطرناک احساس کردند و صوفیه را به بدعت گذاری و گاه الحاد و کفر متهم ساختند^۵، بدیهی است در چنین موقعیتی گزیری جز این نبود که بزرگان صوفیه برای توجیه افکار و عقاید خود بیش از پیش به قرآن و حدیث و تفسیر و ادله عظیمه و امثال آن متشبث شوند و با تمام مخالفتی که مبانی و اصول تصوف، با تألیف و تصنیف دارد - و به گفته (ابو سعید ابوالخیر)^۶ قدم اول پاره کردن دفتر و فراموش کردن علم است - این دسته هم ناگزیر دست به تألیف و تصنیف زنند و با سلاح کتاب به دفاع از خود برخیزند.

(ذوالنون مصری) که به قول (جامی) رئیس و سر صوفیان به‌شمار می‌رود،

۱ - (ابو الفیض ثوبان بن ابراهیم . د . ک : ۲۴۵ ه . ق .) . رك : (تذكرة الاولیاء) .

۲ - (طیفور بن عیسی . د . ک : ۲۶۱ ه . ق .) . رك : (تذكرة الاولیاء) .

۳ - (ابوالمغیث حسین پسر منصور ، مقتول در ۳۰۹ ه . ق .) . رك : (تذكرة الاولیاء) .

۴ - (دلف بن جحدر . د . ک : ۳۳۴ ه . ق .) .

۵ - (فرهنگ دهخدا) در این باره می‌نویسد : «حتی (جنید بغدادی) با آن که از صوفیان معتدل بود و طریق او طریقه «صحو» بوده است باز مورد تکفیر واقع شده است چنان که (شیخ عطار) در (تذكرة الاولیاء) در شرح حال او می‌گوید : «او را تصنیف عالی است در اشارات و حقایق معانی و اول کسی که در علم ، اشارات منتشر کرد او بود و با چنین روزگار بارها دشمنان و حاسدان به کفر و زندقه او گواهی داده اند» .

۶ - (ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر میهنی . د . ک : ۴۴۰ ه . ق .) .

نخستین کسی است که برای گریز از اعتراض معترضین ، رموز صوفیانه به کار برده است . ولی (ذوالنون) از صوفیان معتدل است و در تألیف خود از معرفت الهی بیشتر صحبت می کند تا از اتحاد و وصول .

(خواجه عبدالله انصاری) درباره (ذوالنون) می گوید :

«... و پیش از وی مشایخ بودند و لیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت و چون (جنید) پدید آمد، در طبقه دیگر این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت و چون (شبلی) پدید آمد این علم را با سر منبر برد و آشکارا کرد و (جنید) گفت : ما این علم را درسرداها و خانه‌ها می گفتیم پنهان ، (شبلی) آمد آن را بر سر منبر برد و بر خلق آشکارا کرد» .

«(ذوالنون) گفت سه سفر کردم و سه علم آوردم ، در سفر اول علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت ، و در سفر دوم علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت ، و در سفر سوم علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام. (فبقیة شریداً وحیداً)»^۱.

اول علم (توبه) بود که آن را خاص و عام قبول کنند ، و دوم علم (توسل و معاملات و محبت) بود که خاص قبول کنند نه عام ، و سوم علم (حقیقت) بود که نه به طاقت علم و عقل خلق بود ، و در نیافتند و وی را مهجور کردند و بروی به انکار برخاستند تا آن گاه که از دنیا برفت .

(ذوالنون) اهل کیمیا و فلسفه بود و از فلسفه (نوافلاطونی) اقتباس بسیار کرد و با تصوف آمیخت . (بایزید بسطامی) از (ذوالنون مصری) و (جنید بغدادی) قدم پیش نهاد و اندیشه‌های (وحدت وجود)ی را بیان کرد تا آنجا که «لیس فی

جبتی سوی الله» گفت .

بایزید) مؤسس فرقه جدیدی در تصوف است که به پیروان طریقه (سکر)^۱ موسومند ، در حالی که دسته معتدل مانند (جنید) وامثال او از اصحاب طریقه (صحو)^۲ به شمار می روند .

(حسین بن منصور حلاج) که یکی از بزرگان و مشاهیر صوفیه است در طریقه (وحدت وجود) راه افراط می پیماید و آشکارا (انا الحق)^۳ می سراید. (حلاج) به شیوه منظم و مرتبی از اتحاد خداوند و انسان سخن می گوید و سخنان اوست که بعدها مدار صحبت (ابن العربی)^۴ و غیره شد .

۱ - «درجبه من نیست مگر خدا .»

۲ - طریقه ایست که هدف غایی آن غلبه محبت حق وسیله ترک صحبت ، و اختیار عزلت است و حصول مراد در این طریقه ، مراقبت باطن است که روش (جنید) نیز بود . رك : (ف . د) .

۳ - در لغت به معانی هوشیاری و هوشیار شدن از مستی و از مستی به هوش آمدن است و مقابل سکر و مستی استعمال می شود ولی در اصطلاح اهل تصوف عبارت است از : معاودت قوت تمیز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خود (از نفایس الفنون) رك : (ف . د) .

(صحو) در اصلاح صوفیه ، کم و نابود کردن اوصاف و عادات ، و (سکر) به معنی استیلای سلطان حال است و بعضی گفته اند: (صحو) عود کردن به طرف ترتیب افعال و فنا و سقوط اوصاف بشری است (غیاث الغات) ، و در تعریفات از او : (صحو) بازگشت عارف است به احساس پس از غیبت و زوال احساس به سوی کمترین درجه ، اندر (صحو) رؤیت بازماندگی بشریت بود (کشف المحجوب هجویری ص ۲۳۲) .
مولوی فرماید :

موج خاکی فهم و وهم و فکر ماست موج آبی صحو و سکر است و فناست

ای تو نارسته از این فسانی ربساط تو چه دانسی صحو و سکر و انبساط

باز آن جان به حق ، او محو شد باز ماند از سکر و سوی صحو شد
۴ - من خدا هستم .

۵ - (محبی الدین ابوبکر محمد بن علی حاتمی طائی مالکی اندلسی .

۵۶۰ - ۶۳۸ ه . ق .) از بزرگان متصوفه اسلام . رك : (ف . م) .

حاصل این که تصوف واقعی به صورت اصیل خود به دست بزرگان متصوف این عصر- یعنی قرن سوم و چهارم- بنیاد شد و اگر طی مرور زمان و در قرون بعد، دگرگونی‌هایی یافت مربوط به فروع آن، یعنی در تعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی مقامات سیر و سلوک و امثال آن بود، این را باید به یاد داشت که جنبه فلسفی تصوف به دست بزرگانی از قبیل (غزالی) و (ابن‌العربی) و (سهروردی)^۱ در زمانهای بعد تحقق یافت و توفیق در هم‌آهنگی میان شرع و تصوف و دستورهای سیر و سلوک، همچنین تعیین مقاماتی که سالک باید بپیماید و قوانین و اصول آن، با رعایت اصول شرع و استناد به قرآن و حدیث نیز به همت مردمی از قبیل (قشیری)^۲ و (ابونصر سراج) و (هجویری)^۳ و (غزالی) صورت پذیرفت.

به طور کلی برای تشخیص تفاوت‌های تصوف قرن دوم و سوم سه عامل مهم را باید یاد کرد:

اول، آن که در قرن سوم، تصوف به تفکر و تدبیر بیشتر توجه کرد و اندیشه‌های منطقی تا اندازه جالبی بیشتر از گذشته در آن راه یافت و ریاضت‌های شاق و زندگی سخت و پرمشقتی که صوفیان قرن دوم از شمار (ابراهیم‌ادهم) و (رابعه عدویه) و مانند آنان اساس نجات می‌دانستند به وسیله بزرگان متصوف قرن سوم مانند (جنید) و پیروانش از اهمیت افتاد، و تا اندازه‌ی متروک شد و زهد و ترک دنیا و طاعت و عبادت فقط وسیله سیر و سلوک و مقدمه وصول به هدف

۱ - (ابوحفص عمر سهروردی . د . ک : ۶۳۲ ه . ق .)

۲ - (زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحة بن محمد قشیری . ۳۷۶-۴۶۵ ه . ق .) از اکابر علما و متصوف قرن پنجم هجری . رک : (ترجمه رساله قشیریه) .

۳ - (علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی) متصوف و نویسنده عرفانی قرن پنجم هجری . رک : (تذکره الاولیاء) .

عالی‌تری قرار گرفت، نه این‌که خود منظور غایی و هدف نهایی باشد. چنان‌که (جنید) به لباس علما در می‌آمد و به گفته (عطار) در (تذکره‌الاولیاء) (ابوبکر شبلی) و (ابوحفص حداد)^۱ با تجمل و تکلف از یکدیگر پذیرایی می‌کردند.

در این قرن (بایزید) به ادامهٔ ریاضت و زهد قایل نیست و معتقد است که سالک باید از دنیا و آخرت خود بگذرد و به‌اصل موضوع و هدف اصلی پردازد و (ابوسعید خرازی)^۲ می‌گوید: «جوع طعام مرتاضین و تفکر خوراک عرفاست». دوم این‌که صوفیه در نتیجهٔ شیوع افکار وحدت وجودی هدف تصوف و منظور اصلی و نهایی صوفی را اتصال به خدا می‌دانستند و به آنچه در راه این منظور، هم بسته به راه وصول آن نبود اهمیت نمی‌دادند و بدیهی است این‌گونه عقاید و افکار نظراً و عملاً نزد متشرکان و فقها پسندیده نبود سهل است، خطرناک نیز شمرده می‌شد، زیرا علاوه بر آن که اعتقاد به وحدت وجود، به عقیده‌اهل ظاهر مخالف با توحید اسلام به شمار می‌آمد، صوفیان به‌مبانی و احکام شرعی نیز وقعی نمی‌نهادند و از این جهت نیز مورد ملامت فقها واقع می‌شدند، حتی برخی از بزرگان صوفیه مانند (قشیری) و (هجویری) این دسته را ابالی را سرزنش کرده‌اند.

در این احوال عده‌یی از بزرگان صوفیه کوشیده‌اند که میان مبانی دینی اسلام و طریق تصوف و آرای متصوفه انطباقی حاصل کنند و به اصطلاح (شریعت و طریقت) را آشتی دهند و موافقتی بین آن‌ها به وجود آورند. مثلاً اصحاب (صحو) پیوسته به دفاع از اصحاب (سکر) برخاسته و کلمات آنان را تفسیر و

۱ - (عمر و بن مسلم نیشابوری . د . د . ک : ۲۶۶ ه . ق .) از نامداران مشایخ خراسان . رك : (تذکره‌الاولیاء).

۲ - (احمد بن عیسی بغدادی . د . د . ک : ۲۷۷ ه . ق .) رك : (تذکره‌الاولیاء).

توجیه کرده و معاذیری برای آن سخنان تراشیده‌اند و به وجهی از وجوه، برخی گفته‌های زنده آنان را موافق شرع جلوه داده‌اند.

این نکته را نیز باید در نظر داشت: این که می‌گوییم تصوف در این قرن به کمال رسید، مقصود این نیست که طرق صوفیانه قرن دوم يك باره از میان رفته باشد، زیرا همه صوفیان در قرن سوم و دوران تحول تدریجی تصوف با یکدیگر هم عقیده بودند و در همان حال که دسته‌یی از بزرگان متصوفه در این قرن با نهایت شور و حرارت پیرو تصوف پخته و شکل گرفته این عصر بودند، دسته‌یی دیگر همچنان پیروی از مراتب سیر وسلوک و شیوه اندیشه متصوفان قرن دوم را ادامه می‌دادند و حتی برخی از آنان زاهدان و مرتاضان معتدل صدراسلام را به خاطر می‌آوردند، به این ترتیب در هر ناحیه به مناسبت، يك قسم تصوف موجود بود، مثلاً صوفیان خراسان دارای بینش گسترده و از پیروان و معتقدان به وحدت وجود و بیشتر از اصحاب (سکر) بودند و حریت فکری و آزاد منشی آنان به مراتب بیشتر از صوفیان عراق و دیگر نقاط بوده است، جالب‌تر آن که نه تنها کیفیت تصوف در بلاد مختلف متفاوت بود، بلکه در افراد مختلف نیز رنگ و ویژه‌یی داشت، یعنی در حالی که هر فرقه‌یی از صوفیه اصول مشترکی داشته‌اند باز شخصیت افراد در آنچه مربوط به طرز فکر و فهم و شیوه و سلیقه مخصوص خود بود، محفوظ بوده است، هم چنان که این مسأله هنوز هم بین عرفا دیده می‌شود و به طور کلی در تمام مسایل نظری مصداق دارد.

این مسایل جزئیات موضوع تصوف در قرون است ولی از نظر بررسی تکوین تصوف باید گفت، قدر مسلم اینست که شکل تصوف به صورتی که در قرن سوم گفته شد در این قرن چیرگی ویژه‌یی یافت و به گونه تکمیل شده‌یی پایه تکوین خود در قرون بعدی قرار گرفت.

سومین وجه تمایز تصوف قرن دوم وسوم این است که در قرن اخیر صوفیه به سبب یافتن خصوصیات و مقررات و رسوم و آداب ویژه، به شکل حزب و فرقه مخصوص در آمدند و هر حزبی زیر نظر و راهنمایی و سرپرستی شیخ و مرشد و پیری در آمد که کاملاً بر مریدان مسلط بود و افراد ناگزیر از رعایت اوامر او بودند.

به طوری که گفته شد از اواخر قرن دوم هجری و به ویژه در بخش نخست قرن سوم، افکار تازه‌یی از شمار (عشق، محبت، عرفان، معرفت، فنا، بقا) و امثال آن وارد تصوف شد که با اصول و اندیشه‌های گذشته، یعنی: (زهد، تعبد، طلب، نجات اخروی) و غیره هم گام پیش می‌رفت.

بدیهی است با پیدا شدن این اندیشه‌ها، رموز و تعبیرات ویژه‌یی نیز به میان آمد که از مهم‌ترین آنها تا کیدی بود که در نهفته نگاهداشتن اسرار حق از نامحرم می‌شد. (شیخ عطار) می‌گوید:

«بزرگی گفت آن شب که (حسین بن منصور حلاج) را بردار کرده بودند
تا روز زیر آن دار بودم و نماز می‌کردم، چون روز شد هاتقی آواز داد: اورا

۱ - رك، ص ۱۱۳ همین کتاب. وی از اجله عرفا و پیرو عقیده (وحدت وجود) در تصوف قرن سوم بود که قرب خدای متعال را در جماعت می‌جست و سرانجام به سبب افراد در عقاید ویژه خود مورد تکفیر فقها و علمای دین قرار گرفت و سر خود را در این راه باخت.

آقای (دکتر ذبیح‌الله صفا) در جلد اول (تاریخ ادبیات در ایران) می‌نویسد: و علت اصلی اختلاف ائمه دین با (حسین بن منصور) اشاعه فکر (وحدت وجود) به وسیله دسته‌یی از صوفیان این عهد بود، نتیجه این فکر غالباً به این می‌کشید که برخی از مشایخ صوفیه سخنانی که دال بر ظهور و جلوه حق در همه چیز و از جمله در خود آنان است بر زبان آوردند، و این موضوع معمولاً سبب تکفیر آنان بود و (حلاج) هم یکی از آن قوم است قتل (علی‌السلامغانی) منسوب به شلمغان یکی از قراء واسط) در سال ۳۲۲ هجری نیز بر اثر چنین جریانی بوده است.

علاقمندان به زندگی و آرا و افکار (حلاج) می‌توانند به کتاب هـای: (کشف المحجوب، تذکرة الاولیاء) و یا (عشق بزرگتری وجود ندارد) (گردآوری عباس گلجان) مراجعه کنند.

اطلاع دادیم برسری از اسرار خود ، پس کسی که سر ملوک فاش کند سزای او این است .^۱

و نیز از (شبلی) نقل کند :

«آن شب برسر گور او شدم ، تا بامداد نماز کردم ، سحر گاه مناجات کردم ، خواب بر من غلبه کرد ، به خواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان آمد که سر ما با غیر گفت .»^۲

شاهد دیگر این که وقتی (حسین بن منصور) نزد (جنید) رفت و از (صحو) و (سکر) سخن راند (جنید) او را ملامت کرد و به اعتدال دعوت نموده گفت :

«و من ای پسر (منصور) در کلام تو فضولی بسیار می بینم و عبارت بی معنی»^۳
 حاصل آن که سال خوردگان صوفیه و مردم با حزم و تجربه آنان به دیگران آموزش می دادند که از آشکار کردن اسرار خودداری کنند و اگر افشا ضروری باشد ، باید از طریق توسل به رموز و اصطلاحات ویژه عمل شود ، این گونه احتیاطها از آن بود که تصوف رنگ دیگری به خود گرفت و از زهد ساده نخستین خود خارج شد تا جایی که مورد اعتراض جمله فقها و علما قرار گرفت. زیرا به هر حال اندیشه آنان بر اساس وحدت وجود قرار می گرفت .

فقها درباره خداوند می گفتند : «خالقی است خارج از خلق ، و هستی بی است غیر ممزوج با اشیاء» و این درست مخالف عقاید متصوفین و (وحدت وجود) بود و به همین سبب نیز بسیاری از مسلمانان و فقها عقیده صوفیه را در این باره

۱ - اشاره شاعر غزلسرای بزرگ ایران (حافظ) که فرموده است :

گفت آن یار کنز و گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

مؤید توجه (خواجه) به این موضوع است .

۲ - (تذکره الاولیاء) ج ۲ ص ۲۶

۳ - (تذکره الاولیاء) ج ۲ ص ۱۲

مخالف توحید اسلام می‌شمردند و آن را بدعت و کفر می‌دانستند، برخی محققان شرقی و غربی چون عقیده (وحدت وجود) و بعضی از عقاید صوفیه را با صورت ظاهر عقاید اسلامی مخالف یافته‌اند گویند: آن عقاید از منابع غیر اسلامی وارد تصوف اسلامی شده است و هر يك تصوف را به منبع و منشأ مخصوصی منسوب داشته و همان منبع را یگانه سرچشمه فرض کرده‌اند.

این تنها مورد اختلاف فقها با صوفیان نبود، بلکه اصولاً چون قدیم‌ترین شکل تصوف اسلامی زهد و ترك دنیا بود. پس از شیوع فلسفه بین مسلمانان، تشتت آرا و اختلاف عقیده بین دانشمندان سبب به وجود آمدن دسته‌های گوناگون شد، و در این میان به طور کلی گروهی با نهضت علمی به مخالفت پرداختند. این دسته راه وصول به معلول را ارادات قلبی و مکاشفه می‌دانستند^۱ اما سرانجام علی‌رغم فقها و مخالفت ایشان درباره وحدت وجود، این عقیده در میان خواص مسلمانان و به ویژه ایرانیان راه یافت، عاملی که سبب اقبال مردم به تصوف گردید یکی زهد و پارسایی بود که اسلام آن را ستوده است و صوفیان با اختیار این شیوه محبوبیت بیشتری میان عامه مردم برای خود فراهم می‌دیدند. دیگر این که از این راه در مباحث دینی به عقل و منطق که سلاح خاص است متوسل نمی‌شدند و می‌کوشیدند تا قلب و احساسات عامه را تسخیر کنند.

۱ - بحث و تحقیق در اصول عقاید صوفیه و تحلیل کرامات آنان در قرن چهارم شیوع یافت و نتیجه مباحث این باب به ابن‌سینا منجر شد و وی در کتاب (الاشارات و التنبیهات) خود بحث دقیقی در اصول عقاید عرفا و تملیف زاهد و عارف و کیفیت اتصال نفوس به عقل فعال و اطلاع به حقایق از این طریق و مراحل کمال و سیر روحی عرفا و موضوع کشف و شهود و کرامت اولیاء آورده و به اتکاء مبانی فلسفی خود این امور را اثبات کرده است.

(تاریخ ادبیات در ایران . تألیف آقای دکتر صفا ، ج ۱)

تصوف در قرن پنجم

قرن پنجم دوره چیرگی ترکان سلجوقی است ، در این عصر تعصب و نزاع‌های مذهبی بین فرقه‌های مسلمانان شیوع یافت و دانشمندان به جای بحث در حقیقت علم و کشف واقعیات ، علم را وسیله پیشرفت عقاید شخصی و اثبات مدعای مذهبی خود قرار دادند .

هرچند در این عصر مدارس بسیاری بنا گردید و موقوفات فراوانی به شاگردان این مدارس اختصاص یافت ولی در این گونه مراکز ، نه بحث آزاد علمی در میان بود و نه طالبان به دنبال واقعیات علوم بودند، بلکه هدف از بر پا کردن آن‌ها مبلغانی بود که در فنون جدل و مناظره تربیت شوند و بتوانند مذهب خود را از راه استدلال فلسفی اثبات کنند ، چنان که در آن زمان آثار مخالفان خود را کتب ضاله می‌شمردند .

در قرن پنجم (اشعریان) که مردمی خشک و ظاهر بین بودند و دشمن عقل و منطق به شمار می‌رفتند چیرگی یافتند و در نتیجه خشکی و تعصب، جانشین واقع بینی و حقیقت‌جویی شد .

شکفت آن که بسیاری از معاریف صوفیه این قرن ، به‌ویژه صوفیه قسمت اخیر قرن پنجم ، بسیار متعصب و خشک و پابند به ظواهر بوده‌اند ، و همان‌طور که حجة الاسلام (غزالی) به تکفیر فلاسفه برخاسته بود و مطلق مباحث و آرا و حکمت ماوراء الطبیعه را باطل و کفر شمرده (تهافت الفلاسفه) می‌نوشت ، (خواججه عبدالله انصاری) از صوفیان اواخر قرن پنجم ، از آزادمنشی و حریت ضمیری که از شیوخ صوفیه انتظار می‌رود محروم بود و راه وصول به حق را در پیروی از ظواهر مذهب

(حنبلی) می دانسته و در امر به معروف و نهی از منکر و مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق و حتی تفسیر و تفسیق و تکفیر صوفیه که از رعایت ظواهر شرع و به جا آوردن آداب مذهب (حنبلی) انحراف می جستند ، بر هر محتسب و فقیهی پیشی می گرفته است .

صوفیان قرن پنجم با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و بدیهی است که همه آنها را صرفاً از آن که در قرن پنجم می زیسته اند نمی توان زیر يك حکم کلی - هر چند به تقریب و تخمین باشد - در آورد ، بلکه چون به دقت آثار و اقوال آنان را مطالعه کنیم ، می بینیم هر يك دارای فکر و سلیقه و شیوه زندگی و آموزش ویژه ای هستند . تا آن جا که تفاوت برخی از آنها با یکدیگر فراوان است . مثلاً (شیخ ابوالحسن خرقانی)^۱ که از کاینات کناره جسته و در گوشه انزوا مستغرق جذبه های صوفیانه است و (شیخ ابوسعید ابی الخیر) که یکی از افراطی ترین عرفای وحدت وجود ، و عارفی سرمست و خندان و اهل صحبت و سماع و شور و وجد است و (بابا ظاهر عریان)^۲ عاشق سوخته ، که با دل سوزترین دوبیتی های خود روح مذهب تصوف ، یعنی عشق را با لطیف ترین و طبیعی ترین و بی پیرایه ترین واژه ها بیان کرده ، و (شیخ احمد غزالی) صاحب کتاب (سوانح) و (شیخ ابوالقاسم فشیری) عارف میانه روی که از افراط و تفریط بر کنار است و (حجة الاسلام غزالی) که صوفی اهل ظاهر و متشرعی است و (حافظ ابونعیم اصفهانی)^۳ مؤلف

۱ - (علی بن جعفر . د . ک : ۴۲۵ ه . ق .) از بزرگترین صوفیان قرن چهارم و پنجم هجری . رک : (تذکرة الاولیاء) .

۲ - از شاعران و عارفان اواسط قرن پنجم هجری ، معاصر (طغرل سلجوقی) د . ک : (۴۱۰ ه . ق .) .

۳ - (احمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق بن موسی بن مهران اصفهانی) ۳۳۴ یا ۳۳۶ - ۴۳۰ ه . ق .) رک : (ف . د) .

(حلیة الاولیاء) که (ابوبکر ، عمر ، عثمان ، ابو موسی اشعری ^۱ ، طلحه ^۲ ، زبیر ^۳ ، سعد بن ابی وقاص ^۴ ، ابو عبیده جراح ^۵ ، را از صوفیه شمرده است و پیر هروی (خواجه عبدالله انصاری) صاحب (طبقات الصوفیه و منازل السائرین) و (شیخ الاسلام احمد نامقی جامی) ^۶ معروف به (ژنده پیل) از صوفیان اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم که طریقت را عبارت از توبه دادن گناهکاران و امر به معروف و نهی از منکر و خم شکستن و خمخانه خراب کردن می دانسته است و صدها عارف دیگر که هر یک خصوصیتی داشته اند همه در قرن پنجم می زیسته اند. به طور کلی می توان گفت : در قرن پنجم ابداع و بحث آزاد در فلسفه و علم تعطیل شد و هر چه مخالف مذهب و سیاست پنداشته می شد به کنار رفت ، بر تصوف هم از حیث مبانی و اصول چیزی افزوده نشد ولی همان مسایل و اصول که در قرن های پیش به صوفیان این قرن به میراث رسید، پخته تر و کتب فراوان در مبحث تصوف نگاشته شد.

در این قرن به علت افزایش تعصبات مذهبی و مجادلات و مناظرات فرق مختلف، عرفا هم برای فرار از اعتراض و مزاحمت اهل ظاهر، می کوشیدند تا طریقت را به مذاق و سلیقه اهل ظاهر و تمایلات مذهبی نزدیک کنند و به این

۱ - (عبدالله بن قیس بن سلیم صحابی. د. ک: ۴۲ یا ۵۲ ه. ق. ۰) رک: (ف. د).

۲ - (ابن عبیدالله بن عثمان بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مره قرشی تیمی. ۲۸ - ۳۶ ه. ق.) رک: (ف. م).

۳ - (ابن عوام قرشی. د. ک: ۳۶ ه. ق.) رک: (ف. م).

۴ - (مالک بن وهیب بن عبدمناف قرشی زهری ۱۷ - ۵۵ ه. ق.) رک: (ف. م).

۵ - (عامر بن عبدالله بن جراح. د. ک: ۱۸ ه. ق.) رک: (ف. د).

۶ - (ابن محمد ابن جریر ۴۴۱ - ۵۳۶ ه. ق.) رک: (ف. د).

منظور دست به تألیف کتب زده، هر اصل عرفانی را با استناد به آیات قرآن و احادیث و موازین شرعی ثابت کردند و موافق کتاب و سنت جلوه دادند، با این حال، تماس تصوف با منابع مختلف، به ویژه حکمت اشراق و فلسفه (نوافلاطونی)، و همچنین تأثیر وجود عرفای بزرگ قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، نگذاشت صوفیه در ظلمت تعصب گم شوند و در همین قرن هم صوفیه در مشرب و حال و مذاق و معرفت و حسن قریحه و سلامت فکر و اخلاق پسندیده و پاکدامنی از باقی فرق متمایز بودند.

نکته جالب و مهم دیگری که در تصوف این قرن مشاهده می شود نفوذ روز افزون آن در شعر فارسی است که درباره آن به تصفیل سخن خواهیم گفت.

۵

تصوف در قرن ششم

در این قرن صوفیه مورد احترام غالب مردم بودند و خاص و عام به آنان توجه داشتند. این حالت در قرن پنجم آغاز شد و در این قرن به گونه چشم گیری بیشی گرفت. علت توجه بیشتر طبقات، حتی امرا و سلاطین به تصوف، این بود که از سویی بیشتر دانشمندان دینی و فقها و محدثین با تقلید منصب قضا و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و وعظ و احتساب و امامت جماعت وظیفه خور دیوانی به شمار می رفتند و خواهی نخواهی در امور شرعی که بر عهده آنان بود از دیوانیان جانب داری می کردند و همین امر سبب دلسردی عامه از ایشان شده بود و احترامی که درباره آنان به عمل می آمد ظاهری بود و باطناً به زهد و پارسایی آنان معتقد نبودند. از طرفی هم مشایخ صوفیه تصوف را به رنگ دین و مذهب آراسته بودند و در کتابها و نوشته های خود با استشهاد به آیات قرآن و احادیث،

این مسلک را در نظر عوام دلپسند می‌ساختند. حتی گذشته از زهد، و اجتناب از معاصی، برخی مشایخ در امر به معروف و نهی از منکر نیز اهتمامی به سزاداشتند و گاه گاه امرا و سلاطین را موعظت و به عدل و احسان و رعایت زیردستان ارشاد می‌کردند.

این بی‌طمعی و اعراض از دنیا از يك سو، و مبالغه‌مريدان در مقامات روحانی مشایخ و علم بر مغیبات و اشراف بر خاطرها و قدرت بر کرامات و خوارق عادات آنان از سوی دیگر، به مشایخ صوفیه اهمیت و عظمت ویژه‌ی می‌بخشید و سبب شده بود که مورد احترام و تکریم آمیخته به خوف امرا و پادشاهان واقع شوند. دیگر از ویژگی‌های تصوف در قرن ششم این است که در نتیجه خستگی و آزرده‌گی مردمان از نزاع‌های مذهبی شیعی و سنی و اسماعیلی و اشعری و معتزلی، و هم‌چنین جنگ‌های صلیبی در میان ویزگان و هوشمندان، تمایلات صلح‌جویانه‌ی نسبت به همه مذاهب پدید شده بود.

به این ترتیب صوفیان که مذهب خود را مذهب (عشق و محبت) و طریقه (صلح و صفا) می‌شمردند از دیگران برای ابراز این فکر مستعدتر بودند و می‌توان گفت: در قرن ششم تخم این عقیده در ذهن برخی از عرفا کاشته و به تدریج شکفته شد و چنان که خواهیم دید در آثار و گفته‌های صوفیان بزرگی مانند (سنائی) و (عطار) با بهترین بیان در برابر اندیشه‌های عمومی قرار گرفت و در قرن هفتم با وجود (مولانا جلال‌دین رومی) به حد کمال رسید.

۶

تصوف در قرن هفتم:

تصوف در قرن هفتم دنباله‌ تصوف در قرن پنجم و ششم است که با ظهور

برخی از بزرگان عرفا به ویژه (محمی الدین ابن العربی)^۱ و (مولانا جلال الدین رومی) به کمال نضح و پختگی خود رسید.

وضع علوم و چگونگی بحث و تحقیق و شیوه اندیشه مشتغلین به حکمت و شیوع مناظره و جدل، و سرگرمی به درگیرهای مذهبی در اوایل قرن هفتم نیز مانند قرن پنجم و ششم است. فقط حادثه هجوم مغول جریان تصوف را نخست در خراسان و شرق ایران و سپس در دیگر ایالات منقطع می‌سازد.

در این قرن تصوف و عرفان شکستگی ویژه‌ی یافت و رنگ علوم و مباحث فلسفی به خود گرفت و به گونه دیگر علوم درآمد، یعنی تصوف که از این به بعد می‌توان آن را (علم عرفان) یا (تصوف) نامید جزء علوم رسمی شد.

از اواخر این قرن کتاب (فصوص الحکم)^۲ و به تبع آن کتاب‌های دیگر از شمار (فکوک قونیوی) و (لمعات شیخ عراقی) و (قصاید ابن فارض)^۳ کتاب درسی تصوف گردید و عده‌ی به‌تعلیم و تعلم آن‌ها سرگرم شدند و فضایل صوفیه شروح و ایضاحاتی به آن‌ها افزودند. پیشوای این دوره (شیخ محمی الدینی ابن العربی) صاحب (فتوحات مکیه و فصوص الحکم) است و پس از او شاگردانش به ویژه (صدرالدین قونیوی)^۴ که مطالب فلسفه الهی را از قبیل وجود مطلق و ربط حادث به قدیم و امثال آن مورد بحث قرار داد و کتب آنان پس از آن که چندی را بین رد و قبول و اقبال و ادبار گذرانید، سرانجام در شمار کتب درسی تصوف شد.

از ویژگی‌های تصوف قرن هفتم نفوذ و بیشی و اهمیت خانقاه‌هاست که در

۱ - رك ۱ صفحه ۱۱۵ همین کتاب.

۲ - از: (ابن عربی).

۳ - د.ک: (۶۶۷ ه. ق.).

۴ - (صدرالدین محمد اسحاق ابن محمد بن یوسف بن علی د.ک: ۶۷۱ یا

۶۷۳ ه. ق.) عارف و دانشمند معروف. رك: (ف. م.).

قرن‌های گذشته برای اجتماع صوفیه با سادگی شروع شده بود و در این قرن به اوج عظمت رسید، چندان که منصب (شیخ الشیوخی) در شمار مناصب رسمی دولتی به شمار آمد و خانقاه از مرکز مهم اجتماعی شد.

اضافه بر این که خانقاه مرکز مهم و مؤثر اجتماعی بود، کارهای دیگری نیز مانند تربیت و تکمیل و تهذیب مرید، و تهیهٔ مرشد برای دستگیری و هدایت طالبان و ارشاد مبتدیان انجام می‌داد.

تعلیم و تربیت در خانقاه را به‌طور اجمال می‌توان به دو طبقه تقسیم کرد: نخست آموزش‌های شفاهی مانند پندها و دستورهایی که شیخ مرشد به طالبان می‌داد و مجالس وعظ و تذکیر که از سنن جاری و خانقاهای صوفیه به شمار می‌رفت و بزرگان طایفه برای تبلیغ و یا ارشاد و تهذیب مجلس می‌گفتند، و دیگر آموزش‌های علمی مانند ریاضت‌های مختلف، از قبیل: روزه، نماز و ذکر و چله نشینی و گدایی و درسهای علمی دیگر از قبیل آداب سماع و سفر و امثال آن.

عده‌یی از مردم باذوق و صاحب‌دل بدون این که رسماً صوفی باشند به خانقاه رفت و آمد داشته‌اند. این‌ها بیشتر مردم با حالی بوده‌اند که از محراب و منبر طرفی نبسته، خسته از قیل و قال مدرسه و از آفات روزگار در صحبت صوفیه ساعتی به فراغ دل میگذرانیده‌اند. ویژه آن که در غالب خانقاه‌ها شعر و سماع و قول و غزل هم به گرمی و شور محفل صاحب دلان می‌افزوده است، این است که از هر گروه مردم، از امرا و سلاطین گرفته تا عوام و مردم راه‌نشین، به خانقاه رفت و آمد می‌کرده‌اند.^۱

۱ - تلخیص از (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ . ج ۲ ص ۵۵۰) .

درمورد خانقاه‌ها و چگونگی بنیاد آنها رجوع شود به جلد دوم (تاریخ ادبیات در

ایران تألیف آقای دکتر (ذبیح‌الصفی) .

تصوف در قرن هشتم و نهم

در قرن هشتم مکتب عرفانی (سهروردی) ، (ابن عربی) ، (ابن فارض) رونق یافت و کتاب‌هایی مانند (عوارف المعارف و فصوص) جزء کتب درسی شد و شروح و تعلیمات مهمی بر آنها فراهم آمد. قرن هشتم عصر ظهور عارف بزرگ و سخن‌سرای ایران (خواججه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی)^۱ است که پرشورترین مضامین عرفانی را در قالب دل‌پذیرترین واژه‌ها ریخت.

حافظ در اشعار خود عرفا را ستوده است، لکن به متصوفه عصر چندان خوشبین نبوده و گاهگاه از نکوهش آنان نیز دریغ نکرده است. در این قرن عرفای بزرگی مانند (شیخ زین‌الدین تایبادی)^۲ ظهور کردند و هر يك سرگرم مسایل عرفانی بودند.

در این قرن بایستی از دو عارف بزرگ دیگر که به سبب تأثیر آنان در صوفیه قرون بعد، در سلسله متصوفه اهمیت به‌سزایی دارند نام برد، نخست (شاه نعمت‌اله ماهانی کرمانی) مؤسس سلسله‌یی از عرفا که بعدها به فرقه‌های گوناگون تقسیم شد، و دیگر (نورالدین عبدالرحمن جامی) که کتب و منظومه‌های عرفانی او شهرت بسیار دارد.

۱ - (اوایل قرن هشتم تا ۷۹۲ ه. ق.) رك : (ف . م) .

۲- (Taybadi) ابوبکر زین‌الدین تایبادی . د . ک : ۷۹۱ ه . ق . رك : (ف . د) .

تصوف از دوره صفویه تا امروز

در عهد صفویه تصوف وارد مرحله نئی شد زیرا چنان که دیدیم در قرن گذشته وظیفه پيشوایان صوفیه ارشاد و تهذیب و تکمیل نفس مریدان بود و صوفیان به دنیا توجهی نداشتند و سیادت و برتری را در وصول به حق و کمال نفس انسانی می‌دانستند. در قرن نهم یکی از مشایخ صوفیه یعنی (شیخ جنید)^۱ جسد (شاه اسماعیل) که معاصر با (امیرجهان‌شاه ترکمان قره‌قوینلو)^۲ بود در صدد برآمد که از گروه صوفیان و مریدان خود برای تحصیل نیرو استفاده کند و سلطنت صوری را با نفوذ معنوی توأم سازد. وی به این منظور صوفیان را به جهاد با کفار تحریر کرد و خود را (سلطان جنید) خواند^۳ از این تاریخ صوفیان صوف پوش به لباس رزم درآمدند و چندی نگذشت که (شیخ جنید) با ده هزار تن صوفی به آهنگ جهاد با عیسویان حرکت کرد و از رود ارس گذشت ولی در آن جنگ کشته شد.

پسر او (سلطان حیدر) برای آن که صوفیان و مریدان صفوی را از دیگران ممتاز و مشخص گرداند طاقیه ترکمانی را از سر ایشان برداشت و به تاج سرخ دوازده ترک مبدل کرد و به همین مناسبت آنان را از این تاریخ (قرلباش) نامیدند. در آغاز کار (شاه اسماعیل اول)^۴ مریدان و متابعان او را تا مدتی هم چنان

۱ - رك: (ف. د) ذیل (صفویه).

۲ - (مظفرالدین ۸۳۹ - ۸۷۲ ه. ق.) سومین پادشاه (قره قوینلو) رك: (ف. د).

۳ - د. گک: (۹۳ ه. ق.) رك: (ف. م).

صوفی می‌خواندند و به‌همین مناسبت در کشورهای اروپا پادشاه صفوی را هم که آوازه شهرتش به آن کشورها رسیده بود صوفی بزرگ می‌نامیدند تا این‌که بعد ها عنوان صوفی و قزلباش با یکدیگر مرادف شد .

در زمان (شاه طهماسب)^۱ گروهی از شیعیان و اولاد مریدان قدیم صفویه از دیار بکر و دیگر نواحی آسیای صغیر به ایران آمدند و به گروه صوفیان پیوستند چنان‌که هنگام مرگ (شاه طهماسب) شماره صوفیان در قزوین به ده هزار تن رسیده بود.

صوفیان از دیگر طوایف قزلباش به شاه نزدیک‌تر و نسبت به اوفدا کارتر بودند . رئیس صوفیان هر طایفه را (خلیفه) می‌گفتند و رئیس تمام صوفیان (خلیفه الخلفا) لقب داشت، و این مقام یکی از مقامات بزرگ بود زیرا (خلیفه الخلفا) از دید صوفیان، نایب مرشد کامل به شمار می‌رفت و همه پذیرش احکام او را مانند فرامین شاه لازم می‌دانستند.

اگر یکی از صوفیان به مرشد کامل دروغ می‌گفت مستحق مرگ می‌شد و صوفیان دیگر او را به سزایش می‌رسانیدند ولی (شاه عباس)^۲ صوفیان را از نظر انداخت و مشاغل مهمی را که در دست داشتند از آنان گرفت تا آن‌جا که کار ایشان از ملازمت و نگاهبانی شاه، به جارو کشی ساختمان‌های دولتی و درباری و دژخیمی و مانند آن گرایید.

آنچه درباره صوفیان در عصر صوفیه آورده شد تنها مخصوص پیروان (شیخ صفی‌الدین)^۳ و جانشینان او ست ولی در همین عصر گروهی از صوفیه

۱ - (پسر شاه اسماعیل صفوی) د.ک: (۹۸۴ ه.ق.) رك: (ف.م) .

۲ - ملقب به کبیر. (ابن محمد خدا بنده ۹۷۸ - ۱۰۳۸ ه. ق .) رك: (ف.م).

۳ - (ابوالفتح اسحاق بن امین‌الدین جبرائیل د. ک ۷۳۵ ه.ق.) رك :

به پیروی از مشایخ سلف، سرگرم مسایل عرفانی بودند و در خانقاه‌ها مریدان را تربیت می‌کردند و به مشاغل دیوانی و مقامات دنیوی توجهی نداشتند.

از اواسط دولت صفویه قدرت علمای شریعت افزایش یافت و به همان نسبت کار صوفیان روی به بازگشت نهاد و مخالفت با آنان آغاز گردید و صحبت ارتداد و کفر و زندقه آنان به میان آمد تا آن جا که در اوایل حکومت قاجاریه (معصومعلی شاه کنی) به قتل رسید و گروهی از صوفیه ایران را ترك گفته، برای حفظ جان خویش به هندوستان و دیگر نقاط گریختند.

(معصومعلی شاه کنی) مرید (علیرضاد کنی)^۲ از سلسله (نعمت‌اللهی) دکن است که در عصر (کریم‌خان زند)^۳ برای ارشاد به ایران عزیمت کرد و بنیاد نوی برای آن سلسله در ایران و افغانستان نهاد.

در عصر قاجاریه هر چند صوفیان رونقی نداشتند، لیکن بر اثر استقرار حکومت و آرامش نسبی، از هجوم و حمله و آزار مصون بودند، لیکن آن سازمان وسیع و خانقاه‌های منظم دیگر وجود نداشت و می‌توان گفت از حمله مغول به بعد مکتب تصوف نیز مانند سایر شئون علمی و ادبی، روز به روز راه انحطاط پیمود.

۹

نتیجه

در چگونگی پدید آمدن تصوف اسلامی و ریشه‌های آن، عقاید و آرا چنان گسترده و گونه‌گون است که نقل همه آنها با دلایل بسیاری که برای هر

۱ - رك: ص ۵۲ همین کتاب.

۲ - ملقب به (رضاعلیشاه دکنی ۱۱۴۵-۱۲۱۵ ه. ق.).

۳ - نخستین پادشاه سلسله زندیه، جلوس (۱۱۶۳ ه. ق.) رك: (ف.م.).

يك استوار و نموده شده است به تدوین مجلدات زیادی نیاز دارد، اما آن چه در خور این گفتگو به شمار می‌رفت اشاره به نتیجه مختصری بود که از ارزیابی معقول آرا به دست آمده و تقریباً گونه همه‌پذیری یافته است .

در این بخش نیز سیر دگرگونی تصوف و عرفان را از آغاز اسلام تا زمان حاضر به طور اختصار بررسی کردیم و نمود آن را در اندیشه هر یک از پیشروان و صاحب مکتبان به نام این شیوه مورد مطالعه قرار دادیم ، حاصل آن که به نظر نگارنده : ریشه‌های تصوف اسلامی را نباید در اندیشه‌های پیش از اسلام جستجو کرد و آن را فرزند فلسفه یونان و دیگر عواملی که در بخش‌های گذشته از آن سخن گفتیم دانست ، زیرا در آن زمان هنوز وسایلی که بتواند پیوند بین افکار و اندیشه‌ها و جهان اسلامی باشد وجود نداشت، بلکه صرف نظر از وجود حکمت (فلوپین) و عقیده (وحدت وجود) که خود از عقاید و افکار و منابع خاور زمین مایه گرفته است، و هم‌چنین عرفان مسیحی و عقاید بودایی و مانوی ، نخستین درخشش تصوف اسلامی را باید در (قرآن کریم) کتاب آسمانی مسلمانان و آموزش‌های برتر آن دانست و عوامل دیگر را اسباب نمودهای گوناگون و مؤثر در پدیدآوردن گونه‌های آن و دگرگونی تصوف مذهبی به تصوف علمی و منطقی به شمار آورد .

پدید آمدن چنان کتاب بزرگی با آن آموزش‌های برجسته ، آن هم در دوران جاهلی و اوج انحطاط تمدن بین‌النهرین ، در روزگارانی که مردم آن سامان دختران خود را در نخستین روزهای تولد زنده به گور می‌کردند ، هسته عظیم و مدار مسلم دگرگونی بزرگ اندیشه مردم آن زمان قرار گرفت، چنان که پدید آمدن (تورات) و (انجیل) میان قوم یهود و عیسویان چنین تحولی را در پی داشت .

همان گونه که در گذشته اشاره شد ، آنچه در این کتابها نموده می‌شد ، آموزش‌های ارزنده و راهنمایی‌های پرارجی بود تا بشر وسیله آن از راه تهذیب نفس به برترین درجه انسانی صعود کند ، و منزله از زشتی‌ها و پلیدی‌های نفس ، پایه‌های برترین عالم خداوندی را دریابد ، در این کتابها ، اصل مهم توجه به ذات خداوند از راه تنزیه و تهذیب و پیوستن به حق و حقیقت و شریف‌ترین پایه انسانی بود ، ولی راهها و آموزش‌هایی که برای این پیوستن ، وسیله راهنمایان بشریت و رهبران بزرگ دنیا نموده می‌شد به مناسبت پذیرش مکان و زمان و پرورش اندیشه‌ها کم و بیش متفاوت بود و همین تفاوت‌ها گاه (تورات) و زمانی (انجیل) و سرانجام روزگاری (قرآن کریم) را با یک هدف معین و مشخص میان بشر به وجود آورد .

بدیهی است اقوام و ملت‌ها از نظر قدرت اندیشه و توانایی تحلیل و فهم مسایل به هیچ وجه یکسان نیستند ، اگر بخواهیم مردم روی زمین را از این نظر گروه‌بندی کنیم کاری بیهوده است ، زیرا به شمار مردم روی زمین و به شمار شکل‌های ظاهر آنان ، اندیشه‌ها و عقاید گوناگون وجود دارد ، ولی به طور کلی می‌توان مردم هر قوم را به مناسبت نیروی تحلیل روانی و فهم و ادراک مسایل ، به چهار دسته (عالی) و (خوب) و (متوسط) و (نارس) تقسیم کرد .

روشن است هنگام آشکار شدن یک پدیده اجتماعی ، کار فهم و ادراک گروهی که از این نظر ، دچار نارسایی هستند معین است ، اینان زمان‌های بسیار به خاطر نگاهداری معتقدات و سنت‌های گذشته خویش مبارزه می‌کنند ، زیرا ناتوانی درک آنان زائیده ذات پرورش نیافته دوران بهمیت است و چنین ایجاب می‌کند که دیر زمانی خار راه آموزش‌های انسانی قرار گیرند .

گروه (متوسط) به مناسبت نزدیکتر بودن به گروه (خوب) ، برای دریافت

مسائل آمادگی بیشتری دارند و با قدری سرسختی پدیده‌ها را متحمل می‌شوند ولی هر دوی این گروه، پس از پذیرش آنچه آموخته‌اند، بدان سخت متعصب‌اند، زیرا آنچه از راه تعبد پذیرفته آید دور از تعصب نخواهد بود.

گروه (خوب) آنهایی هستند که با مختصر عنایتی به راهبری گروه (عالی) مسائل را پذیرا می‌شوند و به اندیشه‌ها و عقاید برتر سرمایه‌گذارند، این گروه نیز زمان درکشان سریع‌تر از دیگران است ولی هیچ‌گاه در دایره آنچه پذیرفته‌اند به تفکر و پژوهش نمی‌نشینند.

اما گروه (عالی) که می‌توان از آن به عنوان نوابغ عالم بشریت نام برد، مردمی هستند که تعداد بسیار کمی از مردم جهان را تشکیل می‌دهند، دیدگاه ایشان با هر سه گروه دیگر متفاوت است، اینان به مناسبت استعداد مزاجی و پروردگی روحی و میزان دانش و دقت در مسائل، هیچ پدیده‌یی را در جهان بیهوده نمی‌پذیرند، این دسته با مرغ تیز پراندیشه بر فراز عالم معقولات پرواز می‌کنند و در مقابل هر پدیده‌یی علت‌یابی را اصل اول، و توجیه معقول و پژوهش فکری را مایه پذیرایی قرار می‌دهند و به همین دلیل کارشان دور از تعصب و تحجر و تعبد است، و برای این است که راهنمایان عالم بشریت و روشنگران اندیشه‌های انسانی و منتقد و مفسر پدیده‌ها هستند.

به این ترتیب تکلیف این چهار دسته مردم در مقابل کتب آسمانی که به گواه تاریخ تا کنون راه ملت‌ها را تغییر داده روشن است. مقابله این چهار گروه - اگر این تقسیم بندی را به تقریب صحیح انگاریم - با آنچه در مورد نیروی تحلیل اندیشه و پذیرش مسائل در آنان گفتیم، با آموزش‌های ادیان و کتب مدون آنها چنین نتیجه می‌دهد که گروه (متوسط) و (نارس) با اختلاف زمانی، یکی آرام‌تر و دیگری با سرسختی با آن مواجه می‌شوند و به راهبری راهنمایان سر می‌نهند

و در باره آنچه برای نخستین بار پذیرفتند، چون قدرت تحلیل و پژوهش ندارند سخت متعصبند و غیر قابل انعطاف، دیر می‌پذیرند و دیر پذیرفته خویش را رها می‌کنند، ولی گروه (خوب) شاگردان معقول و آرام کلاس ادیانند، شاگردانی که زود و خوب می‌فهمند ولی کمتر به ترکیب آنچه پذیرفته‌اند دست می‌یازند. اما این همه تعابیر و تفاسیر و تأویلات گوناگون که از مذاهب مختلف شده است و دسته‌ها و گروه‌ها و فرقه‌ها را در ادیان پدید کرده و به راستی بشر را دچار سرگردانی ساخته، پرداخته دست اندیشه گروه عالی است که از سر مسایل بزرگ که سرنوشت زندگی مادی و معنوی بشر را تعیین می‌کند به بیهوده نمی‌گذرند و در آن به تحقیق و تفسیر و تأویل می‌پردازند. تا آن جا که به گواہ زمانه، گاه مورد تکفیر و الحاد گروه متعصب واقع می‌شوند و جان خود را در راه این کار می‌نهند.

حال این اصل را در مورد دین مبین اسلام و آموزش‌های آن بررسی می‌کنیم، ظهور (قرآن کریم) و انتشار و تبلیغ آموزش‌های معنوی آن، صرف نظر از سه گروه نخستین، گروه (عالی)، یعنی آنان را که مدار افکارشان اندیشیدن معقول و پژوهش برای یافتن حقیقت بود به این امر گرفتار کرد و آنان را پس از چندی با بزرگترین معمای زندگی روبرو ساخت.

مبارزات شدید و سرسختانه‌یی که در بدو ظهور قرآن میان مردم عربستان در گرفت پوشیده نیست، این مبارزات را می‌توان به دو قسمت کرد: نخست قسمتی که به سبب بروز مکتبی جدید، میان مردمی که آمادگی ذهنی برای پذیرش آن نداشتند پدید آمد، و دوم درگیری‌هایی که براساس مناظرات و مباحثات دامنه‌دار مسلمین درباره مفهوم آیات قرآنی قرارداد داشت، در زمان میان این دو تقریباً اوضاع آرام بود و کار آموزش‌های قرآنی روشن، زیرا از وقتی که دین اسلام

میان مردم آن سامان پذیرفته شد ، تا پایان حکومت خلفای راشدین مناسبات بسیاری این آرامش را ایجاب می کرد .

این مناسبات عبارت بودند از :

۱ - قاطعیت و قدرت و تدبیر خلفای راشدین در رهبری مسلمین و اداره دستگاه اسلامی .

۲ - سرگرمی قوم مسلمان به کشور گشایی و غزوه و نبردها به منظور همه گیری و ترویج آموزش های اسلامی .

۳ - عدم توجه به تعبیر و تفسیر و چگونگی آیات ، به علت نداشتن فرصت و وجود عوامل بالا .

ولی پس از این دوره که از نظر مورد بحث ما باید دوره آرامش نام گذاشت ، بی تدبیری و ناشایستی خلفای اسلام و گذشت زمان و آسودگی از نبرد های مذهبی ، استمرار و دقت بیشتری را در برگزیدگان قوم مسلمان پدید آورد که یا به مناسبت سیاست زمان و یا به راستی به سبب دانش و دلیل یابی ، در این باب توجه تعمق بیشتری کنند و عقاید و اندیشه های خود را آزادانه باز گویند .

از این زمان در گیری های بخش دوم که دامنه آن تا چندین قرن پیاپی کشیده شد آغاز گرفت ، مناظرات و مباحثات و تآویل و تفاسیری که هر یک از صحابه یا بزرگان و فقها و دانشمندان مسلمین به مناسبت فهم و دانش خود در پذیرایی آیات و مفاهیم قرآنی می کردند سبب برخورد شدید آرا و جدایی اندیشه ها و روش مردم مسلمان می شد ، زیرا هر یک از اینان ، راههای نموده شده برای درست زندگی کردن و شناخت ذات احدیت و وصول به حق و حقیقت را به گونه یی تعبیر و تفسیر و پیشنهاد می کردند .

چنین کیفیاتی که گریبانگیر سیر دین مبین اسلام گردید بامختصر پژوهشی در سایر ادیان، از جمله (یهود) و (مسیح) نیز دیده می‌شود. بهترین گواه این مدعا فرق مختلف (سفاردی)^۱ و (اشکنزی)^۲ در دین یهود و (کاتولیک)^۳ و (ارتدکس)^۴ و (پروتستان)^۵ و (گریگوری)^۶ و (نسطوری) در دین مسیح است.

بررسی ریشه‌های این درگیری‌ها و چگونگی تعابیر و تفاسیری که سبب جدایی مسلمانان - از نظر فکر و عقیده در اصول و فروع دین - به فرقه‌های مختلف گردید مدار این گفتگو نیست،^۷ بلکه نتیجه‌یی که از آن به دست آمد در ریشه‌یابی تصوف اسلامی یاری بسیار می‌کند. و چنین به نظر می‌رسد که متفکرترین دسته‌میان دسته‌های گوناگونی که به این طریق در اسلام پیدا شدند فرقه (معتزله)^۸ بوده است. که روش خدا پرستی و دین‌داری را بر مدار اندیشه‌های صحیح و معقول استوار کرد.

ایمان، ایمان را به (قلب) و اقرار را به (لسان) و عمل را به (جوارح) و افزایش ایمان را در انجام کارهای خیر می‌دانستند و عقیدهٔ راسخی به خلق قرآن داشتند

۱ - (به کسر اول و فتح چهارم). بیشتر یهودیان مشرق و اسپانیا و پرتغال را تشکیل می‌دهند.

۲ - (به فتح اول و سوم و چهارم و سکون دوم). بیشتر یهودیان دیگر مناطق اروپا هستند.

۳ - Catholique

۴ - Orthodox

۵ - Protestant

۶ - Grigori

۷ - علاقه‌مندان به این بحث می‌توانند به کتاب (تاریخ ادبیات در ایران. ج ۱) تألیف آقای دکتر (ذبیح‌الله صفا) مراجعه فرمایند.

۸ - در وجه تسمیهٔ این فرقه رجوع شود به پاورقی: (ص ۴۴) تاریخ ادبیات در ایران.

و به همین دلیل مورد اتهام فرق متعصب دیگر قرار می گرفتند .

علت بزرگی و اساسی این امر ، بی توجهی مردم آن روز به علوم عقلی و نداشتن آگاهی از آن بود ، زیرا از مطالعه در تواریخ و کتب چنین نتیجه می شود که عرب در صدر اسلام و قسمت بزرگی از دوره (بنی امیه) به هیچ روی توجهی به علوم عقلی و فلسفی نداشته ، بلکه کتاب الله و سنت رسول را برای سعادت دو دنیا کافی می دانسته و به مسایل دیگر نمی پرداخته است . تاریخ تصوف نشان می دهد که در این فاصله صوفیانی مانند: (رابعه عدویه)، (سقیان ثوری)، (ابراهیم ادهم) ، (داوود طایی)^۱ ، (شقیق بلخی)^۲ زندگی می کردند و در این زمان توجهی به علوم عقلی و فلسفی نمی شد و تراجم و کتبی از این باب در دست نبود تا تأثیر مستقیمی از عقاید و فلسفه یونانی یا ایرانی در افکار آنان بگذارد، و اگر ، در سال های پایان این روزگار توجهی به علوم عقلی شده بود آن چنان گسترده نبود که به مرحله تأثیر برسد . بنا بر این انگیزه روش صوفیانه این گروه را باید در هسته مرکزی آموزش های اسلامی ، یعنی قرآن کریم یافت که به گونه یی ویژه، آنان را به راهی برد که امروز در شمار صوفیان نخستین اسلام به شمار روند .

این وضع تصوف در کشورهای عربی بود ، ولی نفوذ علوم عقلی ، به ویژه دانش های یونانی قبلاً همراه با رواج آئین (مسیح) در شاهنشاهی ساسانی صورت گرفته بود و هم گام با نفوذ بارز و شدید ایشان در دستگاه خلافت اسلامی راه رواج می پیمود .

۱ - (ابوسلیمان داوود بن نصیر طایی د . گ : ۱۶۰ ه . ق .) رك ۱

(تذکره الاولیاء) .

۲ - د . گ : (۱۷۴ ه . ق .) رك ۱ ، (تذکره الاولیاء) .

در دوره (انوشیروان)^۱ پناهنده شدن هفت تن از دانشمندان روی شناس یونانی به ایران، زمینه چنین دگرگونی را فراهم کرد، زیرا در این زمان در (بیزانس) بر اثر تعصب امپراتور روم، آزادی عقاید و افکار به هیچ‌روی وجود نداشت و به فرمان (ژوستینیانوس)^۲ امپراتور، در سال ۵۲۹ میلادی دبستانهای فلسفی (آتن)^۳ و (اسکندریه) و (رها) بسته شد و هفت تن از بزرگان مدرسه (آتن) که به همت (ابرقلس)^۴ دایر شده و پراکنده‌روش (نوافلاطونی) بود، از قلمرو حکومت وی به (تیسفون) روی آوردند و از طرف شاهنشاه ایران به گرمی پذیرایی شدند و حتی (انوشیروان) شخصاً با برخی از این فیلسوفان به ویژه (پریسکیانوس) مباحثاتی داشت.^۵

وجود این دانشمندان و به سر بردن آنان در ایران برای مدتی کوتاه، به آشنایی دانشمندان ایرانی به علوم عقلی و پیشرفت آن، کمک شایانی کرده بود و همین امر سبب شد که ایرانیان پس از نفوذ در دستگاه خلافت عباسی افکار و عقاید این چنین را بین مردم آن سامان رواج دهند. از این رو تقریباً از میانه‌های نیمه دوم قرن دوم هجری، ترجمه کتب در دستگاه خلفای عباسی رو به فزونی

۱ - لقب خسرو اول شاهنشاه ساسانی (جلوس ۵۳۱ - د. گ. : ۵۷۹ م.) رك : (ف. م).

۲ - Ioustinianus امپراتور روم شرقی (۴۸۴ - ۵۶۵ م.) رك : (ف. د).

۳ - Athène

۴ - Proclus فیلسوف نوافلاطونی یونانی (۴۱۰ - ۴۸۵ م.) رك : (ف. م).

۵ - نام‌های این هفت تن چنین است: (دمسکیوس Damascius قرن ۵ - ۶ م.

اهل سوریه، سمپلیکیوس Simplicius قرن ۶ م. اهل کیلیکیه، یولامیوس - Eu

lamios - قرن ۵ - ۶ م. اهل فریگیه، پریسکیانوس Priskianus قرن ۵ م.

اهل لیدیه، هرمیاس Hermias قرن ۵ - ۶ م. اهل فنیقیه، دیوجانوس Diogeène

اهل فنیقیه، ایسیدروس Isidoros ۵۷۰ - ۶۳۶ م. اهل غزه) . رك : (بریتانیکا) .

۶ - ترجمه ناقصی از کتاب تدوین شده، که مجموعه پاسخ‌های (پریسکیانوس) به

پرسش‌های (انوشیروان) است، به زبان لاتین در دست است .

گذاشت و مترجمانی مانند: (جورجیس بن بختیشوع)^۱، (ابوزکریا یوحنا بن ماسویه)^۲، (نوبخت اهوازی)^۳، (ربن الطبری)^۴، (ابن المقفع)^۵، (ابو حفص عمر بن فرخان الطبری)^۶ و بسیاری مانند آنان که از ذکر نام ایشان برای پیش گیری از اطاله کلام خودداری می شود، رستاخیز ترجمه و نقل علوم را به وجود آوردند و ترجمه هایی از منطق و ما بعد الطبیعه و طب و هندسه و حساب و هیئت و نجوم و کشاورزی و سرانجام حکمت و غیره به زبان عربی فراهم ساختند و بدین ترتیب دانش های مختلف ملل مشهور و آثار تمام دانشمندان طراز اول دنیای قدیم - از هندوستان گرفته تا یونان و اسکندریه - را در دسترس علمای اسلامی قرار دادند .

از این گاه است که رفته رفته دگرگونی در تاریخ تصوف احساس می شود و شیوه اندیشه صوفیان از این به بعد کم و بیش با متقدمان خود متفاوت به نظر می رسد .

نکنه گفتمی دیگر این که میان گرم سیری مبارزات و برخورد افکار و عقاید، که از دیرپذیری گروه نا آشنا به مبانی فلسفی و حکمی و متعصب در امور دینی مایه می گرفت، ظهور دسته یی از مسلمانان ایرانی در قرن چهارم که خود را (اخوان الصفا و خلان الوفا) نامیدند به این دگرگونی یاری بسیار کرد. بدون

۱ - پزشک منصور خلیفه عباسی - د . گک : (۱۵۲ ه . ق .) رك : (ف . م) .

۲ - د . گک : (۲۴۳ ه . ق .) .

۳ - منجم معروف (منصور) خلیفه عباسی و معاصر وی . رك : (تاریخ ادبیات در ایران . ج ۱ ص ۱۰۹ - ۱۱۴) .

۴ - (ابوالحسن علی بن سهل ربن طبری پزشک معروف . د . گک : قرن سوم هجری .) رك : (ف . م) .

۵ - (عبداله . روزبه . مقتول در ۱۴۲ یا ۱۴۳ یا ۱۴۵ ه . ق .) رك : (ف . م) .

۶ - (نیمه دوم و سوم قرن هجری .) رك : (ف . م) .

این که به خواهیم تأثیر معتقدات این دسته را پایه استواری برای دگرگونی تصوف به شمار آوریم به نظر می‌رسد این گروه باشیوه اندیشه و عقاید ویژه خود^۱ و تدوین رسالاتی که از بیم متعصبان مذهبی بدون نام و نشان و ذکر مؤلف منتشر می‌کردند توانستند در نزدیک کردن حکمت یونانی و دین مبین اسلام استوارترین گام‌ها را بردارند.

در این رسالات کشش گروه مزبور به سوی عقلای یونان و فلسفه ایران و هند، از راه بزرگی داشتی که نسبت برگزیدگان این اقوام نشان داده‌اند کاملاً هویداست. فلسفه در نزد (اخوان الصفا) همان معنی عمومی را داشت که نزد حکما. به این ترتیب خوب می‌بینیم که جهان تصوف از قرن دوم به بعد راهی دیگر در پیش می‌گیرد، تا آن که در قرن چهارم با وجود دانشمندان و متصوفان میان‌ه‌روی مانند (قشیری)، چهره عارفانی پاک‌باخته مانند (حسین بن منصور حلاج) و (ابو سعید ابی‌الخیر) که سرشار از عقاید افراطی وحدت وجود هستند در آسمان عرفان می‌درخشد و بدین ترتیب تصوف اسلامی را که - به سبب شیوه ویژه پیروان آن در خداپرستی و رسیدن به حق و حقیقت در مراحل نخست، می‌توان یکی از فرق دین اسلام به شمار آورد، راه دیگری در پیش می‌گیرد.

جنگ‌های صلیبی - که دوست سال یعنی از (۴۹۲ هجری) تا اواخر قرن هفتم به طول انجامید - ارتباط و آمد و شد مسیحیان و علمای مسیحی را به کشورهای اسلامی بیشتر کرد، رفت و آمد به کلیساها و آشنایی مسلمان با افکار و عقاید

۱ - برای اطلاع از عقاید ایشان رجوع شود به: ص ۳۱۹ از کتاب (تاریخ ادبیات در ایران) ج ۱ - به طور کلی شیوه فکر و عمل و تأثیر این گروه تقریباً افکار و عقاید و طرز کار (اومانیست‌ها humaeistes) را در بنیان‌گذاری (رنسانس) اروپا به یاد می‌آورد.

اهل کلیسا بیشی گرفت و در نتیجه عرفان مسیحی نیز تأثیر خویش را بر تصوف اسلامی از سوی دیگر آغاز کرد و آزادی افکار و عقاید، به ویژه در آسیای صغیر که اصلاً یونانی نشین بود به وجه بارزی نمودار شد چنان که نمونه‌یی از تجلی این آزادگی را در تصوف (مولوی) به خوبی مشاهده می‌کنیم. این عوامل روی هم سبب شد که گروهی از دانشمندان، با حفظ اعتدال و دست کشیدن از تعصب‌های متقدمان خویش، با اندیشه‌یی معقول به آشتی دادن دین و فلسفه همت گمارند.

از این گروه بزرگان ارجمند و دانشمندان نامبردار مانند (شیخ ابوالقاسم قشیری) صوفی فقیه و معتدل قرن چهارم و (شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرکسهروردی) عالم کم‌نظیر فن حکمت قرن ششم، که از پیش‌روان حکمت‌اشراق است. و همچنین (امام محمد غزالی) عالم و فقیه و صوفی بزرگ قرن ششم و (محمی‌الدین بن العربی) عارف شهیر قرن هفتم را می‌شناسیم که گام‌های استواری در این راه برداشتند و به تصوف مایه علمی بخشیدند.

حاصل اندیشه‌های تابناک این گروه که نامشان جاودانه در تاریخ درخشان تصوف و عرفان خواهد درخشید، روشنگر راه سالکان پهنه تصوف و عرفان و چراغ‌روران این طریق قرار گرفت تا آنجا که به این ترتیب تصوف به ارجمندترین پایه‌های تاریخی خویش رسید.

هم گام با این گروه که در علمی ساختن تصوف اهتمام داشتند، گروهی نیز پا بر سر همه چیز گذاشته و بدون توجه به تعصب فقها در راه رسیدن به برترین پایه‌های انسانی جنبه افراط پیش گرفتند. به نظر این گروه عبادت و انجام کارهای مذهبی برای انسان کامل ضروری نبود و حرام و حلال وجود نداشت، این دسته از صوفیان که دسته (اباحیه یا مباحیه) را نیز شامل می‌شود چنان عقاید

افراطی داشتند که شاید برای زمان ما هم بسیار تند و غیر قابل قبول به نظر رسد^۱ حتی دنباله این عقاید در صوفیان (حریریه) قرن هفتم نیز ادامه داشت. عده‌یی از صوفیان نیز نه به افراط این دسته، بلکه آرام‌تر، از راه تعشق طی سیر وسلوک می‌کردند که (عین القضاة همدانی) و (امام احمد غزالی) و (الوحد الدین کرمانی)^۲ و (فخرالدین ابراهیم عراقی) را سردسته آنان و بارزترین نمونه پیروان جمال‌پرستی می‌توان شمرد، حال آن‌که در همین زمان صوفیانی مانند (ژنده پیل) عارف متعصب به امور دینی نیز زندگی می‌کردند.

چنان که دیده می‌شود این قرن نیز سرشار از رده‌های گوناگون و انواع صوفیانی است که هر يك به طریقی راه وصول به حق پیموده‌اند، در این میان دسته روشنفکر، بردسته متعبد و متعصب به امور دینی برتری داشته‌اند. بدیهی است تضاد روش افراطی این دسته و مقام معنوی و اجتماعی عرفای بزرگ، با تلاشی که برای معتدل ساختن مبانی و تفسیر و تأویل آن با مبانی فلسفی می‌کردند، هم‌چنان که پیروان بسیاری برای ایشان فراهم می‌دید، دشمنان فراوانی از متصیین مذهبی و علما و فقهای دین برای آنان تهیه می‌کرد، چنان که می‌دانیم بر اثر همین اختلاف و ناسازگاری‌ها دشمنان سرسخت این عده، نه تنها تألیفاتی مانند: (تلبیس ابلیس) که به وسیله (ابوالقرج بن جوزی) در رد صوفیه نوشته شد، بلکه عارف بزرگ و شهیر این زمان (عین القضاة همدانی) را در سال ۵۲۵ سوزاندند و عده دیگری را هم چنان به تهمت کفر و زندقه به سر نوشت (حلاج) و (شلمغانی) دچار کردند و از همین جاست که می‌توان ریشه‌های رازپوشی

۱ - (سیدمرتضی داعی) برخی عقاید این گروه را در کتاب (تبصرة العوام) خویش که گویا در (قرن ششم) هجری تألیف شده آورده است.
 ۲ - (ابوحامد یا حامد کرمانی) د. ک: (۶۳۵ ه. ق. ۰) رك: (ف. م.)

و سخن به کنایه و استعاره گفتن را میان متصوفان و عرفا جستجو کرد .
 با همه این احوال در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم ، بذری که با
 اصالت تمام از اندیشه‌های تابنده گذشتگان در زمین پر استعداد و آماده افکار مردم
 و رهروان این طرق پاشیده شده و رفته رفته سر برافراشته بود روز به روز بر و مند-
 تر شد ، و سرانجام ظهور سلسله (کبرویه) به رهبری (شیخ ابوالجناب نجم
 الدین احمد بن عمر الخیوقی) ملقب به (الکبری و شیخ ولی تراش)^۱ و سلسله
 (سهروردیه) به هدایت (شیخ ابو حفص عمر سهروردی) و چهره‌های درخشانی
 مانند (محی الدین بن عربی) و (مولانا جلال الدین رومی) نهال تصوف و عرفان را
 به گونه شایسته‌یی رو به کمال برد .

به قول (عز الدین محمود کاشانی)^۲ مؤلف (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه)^۳،
 در قرن هفتم و هشتم هجری دو مکتب مهم یا دو طریقه بزرگ در تصوف وجود

۱ - (مقتول در ۶۱۸ هجری) در فتنه مغول و جهاد خوارزم .

۲ - از عرفای قرن ششم هجری که (مولانا عبدالرحمن جامی) در کتاب (نجات
 الانس - ص ۴۲۸ چاپ نول کنور) نام و شرح احوال او را آورده است .

۳ - از کتب مفیدی است در تصوف و عرفان، که به اهتمام استاد (جلال الدین همایی)
 و با مقدمه جالبی از ایشان طبع و نشر شده و اشعار زیر :

ما را شکی نماند در این، گر ترا شکی است
 در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری
 گس صورتش به بینی و گس ماده، یکی است

* * *

تا تویی در میانه خالی نیست
 چهره وحدت از نقاب شکی
 گر حجاب خودی براندازی
 عشق و معشوق و عاشق است یکی
 که از وی در این کتاب نقل شده چنین می‌نماید که وی نیز از عرفای وحدت وجودی
 است .

داشت، یکی طریقهٔ (عطار و مولوی) که آن را (تصوف عاشقانه) می‌نامیم و دیگر مکتب (سهروردی) و (محمی‌الدین بن عربی) و (ابن فارض) که از آن به (تصوف عابدانه) می‌توان نام برد.^۱

گروه اخیر در بخشیدن جنبهٔ علمی به تصوف نهایت مؤثر بودند و در حقیقت تحت تأثیر حکمت اشراق و فلسفهٔ (پلوتن) و توجیه آن با مبانی اسلامی، دو مکتب بزرگ تصوف علمی (محمی‌الدین بن عربی) و (ابن فارض) را از نظر کوششی که در آن برای آشنایی مبانی تصوف و فلسفه به کار رفته باید شاخه‌یی از علم کلام دانست.

در این زمان روندگان راه عرفان در این مکاتیب علوم عرفانی را از کتب (محمی‌الدین) و اشعار (ابن فارض) و اعمال طریقت و رسوم خانقاه را از (عوارف-المعارف) می‌گرفتند و در مجمع مشایخ سهروردیه رسالهٔ (قشیریه) و (احیاءالعلوم غزالی) و (عوارف‌المعارف سهروردی) و (فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم محمی‌الدین عربی) مطالعه می‌شد ولی آنان که پیروی (مولوی) می‌کردند از طریق اشتغال به وجه و سماع و ترانه و اشعار به سیر و سلوک مشغول بودند چنان‌که در حوزهٔ (مولوی)، (حدیقهٔ سنائی) و (الهی‌نامهٔ عطار) و مثنوی‌های (مولانا) خواننده می‌شد.

با توجه به آنچه از چگونگی تصوف در دست مطالعه ماست، دور نیست اگر بگوئیم قرن پنجم و به‌ویژه ششم دوران شکفتگی، و قرن‌های هفتم و هشتم زمان باروری تصوف و عرفان است زیرا چنان‌که دیدیم مقارن این دوران است که

۱ - باید توجه داشت که سلسلهٔ (کبرویه) نیز از عرفای به نام این قرن‌اند و این تقسیم‌بندی از نظر (تصوف عاشقانه و شاعرانه و عابدانه) است که در پیش از آنها به عنوان گروه افراطی و معتدل یاد کردیم.

تصوف به گونه‌ی شکل گرفته خود در اوج برتری و نیرو، فارغ از دشمنی‌ها و اختلافات آن چنانی، به صورت یکی از علوم در آمد و به راه خود افتاد.

اگرچه نیروی این ترقی و گرم سیری، تصوف و عرفان را تا قرن نهم تقریباً حفظ کرد و در این عهد نیز کتب عرفانی که از آن نام بردیم، به ویژه تألیفات مشایخ بزرگ قرن هفتم و هشتم در شمار کتب درسی در آمد، ولی دیگر به جز (شاه نعمت‌اله ولی) و سپس (مولانا عبدالرحمن جامی) مؤلف (نفحات الانس) چهره‌های درخشان دیگری در تاریخ تصوف این زمان نمی‌بینیم که شایسته سنجش با مشایخ متقدم صوفیه باشند.

به نظر نگارنده: پس از قرن نهم انحطاط عرفان شدت یافت و این سیر نزولی در نیمه دوم قرن دهم به گونه‌ی آشکاری هویدا شد، در این عصر کار تصوف به سیاست و لشکرداری و سپاه برداری کشید و مقام صوفیان از جنبه معنویت خارج شد، چنان که از سرداری سپاه تا یک سپاهی ساده تعمیم یافت و کار عرفان از صورت و کیفیت پر ارج معنوی، به جهان مادی و اجتماعی گرایید.

رواج تشیع در زمان (شاه اسماعیل صفوی) به مناسبت نیاز سیاست روز و پدید آوردن سدی بزرگ از ایمان و تعصب مردم در مقابل ترکان عثمانی که اهل سنت بودند و استفاده از نفوذ تصوف و عرفان و قدر کلام و نفوذ معنوی عقاید مشایخ برای تعمیم این منظور، رفته رفته روح آزادگی عرفان را از بین برد و نتیجه زحمات متقدمین را بیهوده ساخت و از آن جا که هیچ کار بی‌اساس به سامان نخواهد رسید، چنان که دیدیم کار صوفیان که به مناسبت نیاز، تعدادشان از هزارها تجاوز کرده بود به امر (شاه عباس) به پاسداری و رفتگری دربار انجامید.

در کار عرفان این زمان، آن آزادگی روح، آن افکار بلند و اندیشه‌های تابناک که از وجود امثال (مولوی)ها و بزرگان مشایخ عرفا دیده می‌شد، به هیچ

روی نمودی ندارد، آنچه از این قرن به بعد دیده می‌شود، روش تقشف به گونه‌ی منحنط خویش است، نفوذ تعصبات دینی که به مناسبت نیاز سیاسی در تصوف ایجاد شده بود کار این دانش را قرن‌ها عقب برد و باز تصوف به گونه‌ی شدید بامبانی دینی، آن هم با هزار گونه تفسیر و تأویل و تغییر و تبدیل و روایت و حدیث آمیخت، چنان که نمونه آشکار این حالت را در کتاب (طرایق الحقایق)^۱ و (عرفان الحق)^۲ و مقایسه آن با دیگر آثار عرفانی گذشته و اشعار عارفانی مانند (مولوی) می‌توان دید.



در بررسی تاریخ تصوف دو مسأله بسیار مهم که در آغاز از نظر دور می‌ماند ولی بامختصر ژرف نگری به اهمیت بسیار آن می‌توان پی برد، مسأله صوفیان ظاهری و کرامات و خوارق عادات متصوفین و عارفان بزرگ است که همه جا جلب نظر می‌کند.

اگرچه در مورد صوفیان ظاهری بسیار سخن رفته و در بیشتر آثار عرفانی از نظم و نثر، به ریسار و سألوس آنان اشاره شده است ولی در مورد کرامات و خوارق عادات عارفان بزرگ و چگونگی آن، پژوهشی که بر اساس علت یابی باشد انجام نگردیده و به همین سبب بسیاری از پژوهشگران امروزی را در مورد مقام ارجمند و بزرگان طایفه تصوف دچار اشتباه عظیم ساخته است، و به مناسبت درخور است که از بیان آنچه در این دو مورد به نظر می‌رسد خودداری نشود.

- ۱ - تألیف: (محمد معصوم شیرازی) معروف به (معصوم علیشاه) رك : ص ۵۲
همین کتاب .
- ۲ - تألیف: (حاجی میرزا حسن اصفهانی ۱۲۵۱ - ۱۳۱۶ ه.ق.) معروف به (صفی علیشاه) .

صوفیان ظاهری و کرامات و خوارق عادات

دلیل پیدایی صوفیان ظاهری را باید در قدر و منزلت و اهمیت به‌سزایی که این گروه از اواسط قرن پنجم تا حدود پایان قرن هشتم یافتند جستجو کرد، زیرا اشاره و گلابیه صوفیان و عرفا از متظاهرين به تصوف و عرفان، در آثار نظم و نثر عرفانی این قرون بیشتر و به گونه روشن‌تری دیده می‌شود.

تاریخ زندگی گذشته بشر نشان داده است که هرگاه دسته‌یی از مردم به علمی در اجتماع صاحب ارج و مقام می‌شوند، گروه بيشماری برای دست‌یابی به آن علل، واتصاف به صفات آنان تلاش می‌کنند، میل دسترسی به مقام و ارزشی که مورد نظر آنان است تا جایی است که بدون توجه به استعداد ذاتی، تنها به صرف میل شدید پیوستن به گروه مورد نظر و خود پرستی، به صفات آنان تظاهر می‌کنند بی‌آنکه از معنویت ایشان چیزی همراه داشته باشند.

بنابراین چه گفته شد، می‌دانیم که رواج تصوف و عرفان از نیمه‌های دوم قرن پنجم شروع شد و تا اواخر قرن هشتم به اوج خود رسید، در این مدت توجه مردم، هم‌گام با گسترش و تعمیم تصوف و عرفان به مقام شامخ و منزلتی که مشایخ بزرگ این گروه به مناسبت شایستگی و قدرت نبوغ خویش در این راه به دست آورده بودند^۱ زیادتر شد. در پایان این دوران که تصوف يك امر متعالی و ذوقی نمود کرده و نفوذ اجتماعی راهبران بزرگ آن مورد توجه همگان قرار گرفته بود بیشتر مردم اهل خانقاه شده بودند، حتی آنان که مایه‌یی در این رشته نداشتند،

۱ - در سیر تصوف مربوط به قرون هفتم و هشتم به این موضوع اشاره شده است.

هم نشینی با صوفیان واقعی و اهل سیر و سلوک را مغتنم می‌شمردند و در مجالس سماع آنان به تفنن شرکت می‌جستند ، طبیعی است میان این گروه عده‌یی نیز به هوس دست‌یابی به مقام مشایخ بی‌هوده تلاش می‌کردند و خود را به صفات ایشان می‌نمودند و به ظاهر آنان می‌آراستند تا از این نمذ کلاهی برگیرند و خویش را به اعتبار تظاهرات تو خالی، از این قماش بنمایند .

شاید دور نباشد اگر بگوئیم همین امر یکی از اسباب قابل توجه انحطاط عرفان در دوره‌های بعد گردید ، زیرا بدیهی است دانشمندان و نوابغ همیشه گروه اقلیت را تشکیل می‌دهند و آن شور و استعداد که در این دسته یافت می‌شود، در عامه مردم نیست، بنابراین روشن است وقتی گروهی گمراه ، خود را در شمار عارفان در آورند و بدون مایه به این امر تظاهر کنند ، اصالت عرفان تا چه اندازه در گذر گاه خطر قرار می‌گیرد .

این گروه که گویا تعداد آنان نیز بسیار بوده است همیشه مزاحم خاطر عرفا و اهل تصوف شده و شکوه و شکایت آنان را برانگیخته‌اند ، برگزیدگان تصوف و عرفان نیز به این امر توجه داشتند و در آثار خود هر کجا مناسبت و فرصتی یافته‌اند در رسوا ساختن این گروه کوتاهی نکرده‌اند .

شاید (مولوی) بیش از هر کس در آثار خود به این موضوع توجه داشته است، چنان که در دفتر اول (مثنوی) تزویر زاهدان ریایی و متظاهرين به تعرف را سخت انتقاد کرده و در دفاتر دیگر مثنوی نیز مکرر با بیان بسیار شیوا و مؤثری از این مانند در رسوایی آنان کوشیده است .

از دفتر اول :

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد

همسری با انبیا برداشتند
گفته اینک ما بشر ، ایشان بشر
گر چنین بنماید و گه ضد این
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست
روی هر يك می نگر ، می دار پاس
چون بسی ابلیس آدم روی هست
زان که صیاد آورد بانگ صغیر
بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش
حرف درویشان بدزد مرد دون
کار مردان روشنی و گرمی است
جامه پشمین از برای کد کند

از دفتر چهارم:

ورنه این زاغان دغل افروختند
بانگ دهد گر بیاموزد قطا
بانگ پر رسته ، زپر بسته بدان
حرف درویشان بدزیده بسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید^۳
هر هلاک امت پیشین که بود
بانگ بازان سپید آموختند
راز دهد گو و پیغام سبا
تاج شاهان را ز تاج هدهدان
تا گمان آید که هست او خود کسی
ننگ دارد از هلاک او یزید
زان که چندل^۴ را گمان کردند عود

۱ - منظور گروهی هستند که به کذب معروف بوده اند و سرگروه آنان ادعای نبوت می کرده است .

۲ - مراد حضرت رسول اکرم (ص) است .

۳ - (بایزید بسطامی) .

۴ - صندل .

کوری کوران ز رحمت دور نیست کوری حرص است کان معذور نیست

☆ ☆ ☆

صاف خواهی جبه بشکاف ای پسر تا از آن صفوت بر آری زود سر
هست صوفی آن که شد صفوت طلب نه لباس صوف و خیاطی و دب
صوفئی گشته به پیش این لثام الخیاطة و اللوطة و السلام^۱
از دفتر پنجم :

هم صغیر مرغ آموزند خلق کاین سخن اندر دهان افتاد و حلق
لیک از معنی مرغان بی خبر جز سلیمان قران خوش نظر
حرف درویشان بسی آموختند منبر و محفل بدو افروختند
یا به جز آن حرفشان روزی نبود یاد در آخر رحمت آمد در گشود

☆ ☆ ☆

صوفئی آن صوفئی این اینت حیف آن ز سوزن مرد و این را طعمه سیف
نقش صوفی باشد او را، نیست جان صوفیان بد نام هم زین صوفیان
بر در و دیوار جسم گل سرشت حق ز غیرت نقش صد صوفی نوشت
تا سحر آن نقشها جنبان شود تا عصای موسی پنهان شود
از دفتر ششم :

همچو آن خامان با طبل و علم که الخ خانیم در فقر و عدم
لاف شیخی در جهان انداختند خویشان را بایزیدی ساختند
هم ز خود سالک شده ، واصل شده محفلی وا کرده در دعوتکده
خانه داماد پر آشوب و شر قوم دختر را نبوده زان خبر
ولوله ، که کار نیمی راست شد شرطهایی کان ز سوی ماست، شد

خانه‌ها را رفته و آراسته
 زین هوس سرمست و خوش برخاسته
 زان طرف آمد یکی پیغام؟ نه!
 مرغی آمد اینطرف زان بام؟ نه!
 زین رسالات مزید اندر مزید
 در مضاحك يك جوابی نارسید
 فی ولیکن یار ما زین آگهست
 زان که ازدل سوی دل، پنهان رهست
 پس از آن یاری که امید شماست
 از جواب نامه ره خالی چراست؟
 نه تنها در آثار منظوم (مولوی) به اندازه کافی به این گروه اشارت رفته
 است، بلکه چنان که خواهیم دید غزل سرای بزرگ ایران (حافظ) نیز سخت
 به مخالفت با این گروه برخاسته و تا توانسته به آنان که بادلق ازرق کوس صوفیگری
 می‌زنند تاخته است.

در تأیید همین امر مؤلف (عرفان الحن)^۱ می‌نویسد:

«گروهی به ضدیت ائمه برخاستند و خود را به لباس اهل تصوف آراستند
 و صوفی نبودند، به ظاهر درویش و در باطن گرگی به لباس میش، در مغازها
 نشستند، صوفها پوشیدند، نسبت خرقه را به (ابی بکر) و بعضی به (علی علیه السلام)
 دادند، اظهار کرامت‌ها کردند، و از آن جا که در هر رو، طالب باطل زیاده
 از طالب حق است بسیاری به آنها گرویدند و فتنه شایع شد. حق و باطل درهم
 آمیخت. چون وقاحت از حد گذشت ابطال اهل ظلمت و ضلال بر اهل حق
 واجب گشت و این اختصاص به صوفیه هم نداشت، در میان علمای شریعت و اهل
 ظاهر هم از این قبیل بسیارند که مذمتشان از ائمه انام علیهم السلام وارد شده،
 آن قدر اخبار که در مذمت علمای خدا شناس وارد است صدیکش در ذم صوفیه
 ازرق لباس نیست.»

«بدان که ما بین اهل شریعت و اهل طریقت یعنی عالم ظاهری و عارف حقیقی

اختلافی نیست، در صورتی که عالم متشرع را اغراض دنیوی دامن گیر نباشد و عارف صوفی تصفیه قلب و نفس کرده باشد، هر دو بر سر يك مطلبند و نزاعی باهم ندارند زیرا که اصل مطلب تصوف و لب سخن اهل معرفت این است که بعد از تحصیل عقاید حقه اسلامیة اثناعشریه باید به قدر ضرورت از دنیا گرفت و به کم قناعت کرد و نفس سرکش را به ریاضت داشت تا به قول احکام الهی مطیع شود و قلب را همیشه با خدا داشت تا ملکه شود و غیر خدا از خاطر برود و آنچه در این کتاب گفتیم شؤونات همین مطلب است، عالم اگر این مطلب را منکر نیست خودش هم بالعقیده صوفی است، از لفظ صوفی حذر دارد و اگر منکر است غیر از این چه می گوید؟ (صاد) و (واو) و (فاء) مردود است یا اخلاق رذیله غیر محمود؟»

مختصر آن که چهره متصوفان و شکایت صوفیان واقعی از این گروه، همه جا در کتب و مآخذ مربوط به تصوف و عرفان به چشم می خورد و روش متظاهرين به تصوف، هم گام با علل دیگر از شمار روایات بی اساس و نامعقول در خرق عادات و کرامات، چنان کار این امر را متزلزل کرد که ایمان و اعتقاد مردم روشنفکر به مصداق شعر (حافظ) که می فرماید:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

وای اگر از پس امروز بود فردایی

يك باره از تصوفی که هر بی سروپای ژنده پوش و هر کشکول به دست و تبرزین بر دوش پشمینه پوشی ادعا می کرد برگشت و انکار تصوفی را که تنها نمود آن خرقه پشمینه یی باشد لازم دانستند و زبان حال مردم با این گروه چنین بود:

اگر از پشم، کس درویش بودی

رئیس پشم پوشان میش بودی

تأثیر نامناسب متظاهرين به تصوف و کرامات حیرت آوری را که به عارفان بزرگ منسوب کرده اند. و از آن سخن خواهیم گفت - در حکایتی از موش و گربه (شیخ بهائی) دانشمند و عارف و شاعر قرن دهم می توان دید . شیخ ذیل حکایتی در سؤال گربه از موش می نویسد :

«شیخی با جمعی از مریدان ازدهی بیرون آمده به دهی دیگر می رفت، در اثنای راه دید که مردی از باغ بیرون آمد و سبدی بر سر دارد و می رود، شیخ با خود گفت که در این جا می توان کراماتی ظاهر نمود زیرا که اکثر مردم این ده (رئیس حسین و رئیس عزالدین و خالو قاسم) نام دارند و این مرد هم البته یکی از این اسمها را دارد و سبد او نیز میوه دارد . اولی آن است که این مرد را صدا زنی و بگویی که سبد میوه را بیاورد تا خورده شود، و سپس با خود گفت که اگر آن کار به وقوع پیوست عجب کراماتی ظاهر گردد و نان تو در میان مردم ارادل پخته گردد و در این باب شهرت تمام می کنی ! پس روی به آن مرد نموده گفت :

«ای رئیس عزالدین - رئیس حسین - خالو قاسم شهریار !»

آن مرد چون اسم رئیس شنید جواب داد و رو به عقب نمود ، دید شیخ با جمعی از مریدان می رود .

شیخ گفت : (سبد میوه را بیاور تا بخوریم !)

آن مرد پیش آمد و گفت : ای شیخ مرا (عمو عید) می خوانند و سبد من هم از میوه نیست .

شیخ با خود گفت که این دروغ می گوید، اگر این اسم را نداشت جواب نمی داد ، گویا در دادن میوه مضایقه دارد ، یا این که مرا بی کرامات تصور می کند . پس از این خیال گفت :

«ای مرد مرا خبر داده اند که آنچه در سبد است نصیب من و مریدان است و تو به علت میوه ندادن نام خود را (عموعید) گذاشته‌ی و دروغ می‌گویی و انکار میوه هم می‌کنی.»

آن مرد قسم یاد کرد که یا شیخ از شما عجب دارم، اگر این سبد میوه داشت البته به شما می‌دادم.

شیخ گفت: «ای مرد اگر راست می‌گویی سبد را بر زمین بگذار تا ما خود نگاه کنیم، اگر میوه نداشته باشد سبد را بردار برو.»

آن مرد نمی‌خواست که سبد را بر زمین بگذارد زیرا سبب خجالت می‌گردید از این جهت در زمین گذاشتن سبد مضایقه می‌نمود.

شیخ این دفعه خاطر جمع گردید و گفت:

«در رموز و عالم خفا به من گفته‌اند که این سبد نصیب من و مریدان من است و تو ای مرد شك در قول مکن و سبد را بگذار.»

آن مرد لاعلاج شده سبد را بر زمین گذاشت.

چون شیخ نگاه کرد دید آن سبد پر از سرگین الاغ است زیرا مدت‌ها الاغ در باغ چریده بود و آن مرد سرگین‌ها را جمع نموده در سبد گذارده بود و به‌خانه می‌آورد.

چون شیخ آن سرگین را بدید از روی خجالت به مریدان خود گفت:

«هر کس که به نور عشق فروزان است شروع در خوردن کند می‌داند که

این چه لذت دارد.»

پس مریدان هر يك به تقلید یکدیگر تعریف می‌کردند، یکی می‌گفت:

بوی مشک به مشام من می‌رسد، دیگری می‌گفت: اگر عنبر به این خوشبویی

بود البته به صد برابر طلا نمی‌دادند، دیگری می‌گفت: «هر گز شکر را به این

چاشنی ندیده‌ام ، باری تا آن ازسگ کمتران يك سبد سر گین را بخورند و تعریف کردند . شیخ با خود می گفت کسه هر کس از این بچشد و دل خود را بد نکند باطن او البته صاف گردد و قوت گرسنگی و تشنگی به هم می‌رساند .
ای موش نمی‌دانم در این مدت که در سلك صوفیان بوده‌ی از این لقمه‌های لذیذ خورده‌ای ؟ »

نمونه دیگر نوشته طنز آمیز و بسیار جالب علامه (دهخدا)^۱ در مجموعه ارزنده (چرند و پرند) اوست می‌نویسد :

« ای انسان چقدر تو در خواب غفلتی ، ای انسان چقدر گند و پلیدی ؟ از هیچ لفظ پی به معنی نمی‌بری ، از هیچ منطوق درك مفهوم نمی‌کنی : هیچ وقت از گفته‌های پیشینیان عبرت نمی‌گیری ، هیچ وقت در حکم و معارف گذشتگان دقت نمی‌کنی ، با این همه خود را اشرف مخلوقات حساب می‌کنی ، با این همه سر تا پا از کبر و نخوت غرور و خودپسندی پری . باری از مطلب دور افتادیم در نه هزار و نهصد و نود و نه سال پیش، يك روز يك نفر از عرفای دوره کیان خرقة ارشاد را به سر کشیده ، با زور و قوت مراقبه يك ساعت بعد از آن به عالم مکشفه داخل شد ، وقتی که در آن عالم مجرد شفاف ، پرده‌های ضخیم زمان و مکان از جلو چشمش مرتفع شد ، در آخرین نقطه‌های خط استقبال ، یعنی در نه هزار و نهصد و نود و نه سال بعد چشمش افتاد به يك غول بیابانی که درست قدش به اندازه (عوج بن عنق)^۲ بود ، درحالی که يك گلیم قشقایی را به وزن دوست و نود و هشت من سنگ شاه به جای ریش به خود آویخته و گنبد رواری هم مرکب از هشتصد

۱ -- (علی اکبر ابن‌خانبا ۱۲۹۷ - ۱۳۷۵ ه . ق .) دانشمند و لغوی و نویسنده

معروف . رك : (ف . م) .

۲ - مردی افسانه‌یی . برای آگاهی از شرح احوال او رجوع شود به (ف . م) .

و نود و دو پارچه عبا و قبا و ارخالق از البسهٔ شعار خلفای عباسی (یعنی سیاه) شل و شلاته ژولیده و گوریده به سر گذاشته و يك جفت پوست خربزه‌های چهار جو را که به تصدیق اهل خبره هر دو تا دانه‌اش بار يك شتر است، به پا کشیده بود، با قدم‌های بلند از عالم غیب رو به عالم شهود می‌آمد.

مرشد مزبور که به محض دیدن این هیئت هولناک چشمش را از ترس روی هم گذاشته بود، محض این که برای دفعهٔ آخر این غول صحرای مکاشفه رادرست و رانداز کند. چشمش را باز کرد، این دفعه دید يك نفر از ملایکه‌های غلاظ و شداد قدری از دوده‌های تنوره‌های جهنم در يك کاسهٔ تنباکو خمیر کرده و با يك قلم کتیبه نویسی از آن خمیر برداشته در پیشانی همین غول بیابانی چیزی می‌نویسد. مرشد صبر کرد تا ملایکه کارش را به انجام رسانید، آن وقت مرشد در پیشانی همان غول با خط جلی این دو کلمه را خواند: «سید علی را بپا».

از دیدن این منظرهٔ هولناک و عوالم مرموز و مجهول، ترس بر شیخ مزبور مستولی شده و تکانی به خود داده، خرقة را يك سوانداخته به عبارت اخری از قوس صعودی به قوس نزولی، و از عالم ملکوت به عالم ناسوت، و از جهان حال به دنیای قال مراجعت کرد. درحالی که از کثرت غلبهٔ حال عرق از سر و ریشش می‌ریخت و خود به خود می‌گفت: «سید علی را بپا».

آن بنده‌های صاف و صادق خدا، آن مریدهای خاص الخاص مرشد، یعنی آن ده‌های شش دانگ شیخ هم که تا حال مراقب حال شیخ بودند، این دو کلمه را از زبان او شنیده و آن را از قبیل شطحیات (هذیان العرفاء) فرض کرده و محض تشبیه^۱ به کامل يك دفعه با شیخ هم آواز شده آنها هم گفتند: «سید علی را بپا».

این دفعه این کلمه را با شیخ گفتند. اما بعدها هم خودشان در هر محفل

۱ - در متن چنین است اولی به نظر می‌رسد (تشبیه) درست‌تر باشد.

انس ، درهر مجلس سماع و یا هر ذکر شبانه و یا هر ورد سحر گاه باز این دو کلمه را گفتند .

اگر نوع انسان در خواب غفلت نبود ، اگر فرزند آدم بلید و کند نبود ، اگر نوع بشر در کلمات بزرگان غور و تأمل لازمه را به جا می آورد ، این ورد را باید این مریدها اقلاً آن وقت بفهمند که مقصود ازین سرجوشی دیگ عرفان چیست ؟ اما افسوس که ذره‌یی هم از معانی این دو کلمه صاف ساده نفهمیدند و مثل تمام معماهای عرفان لاینحل گذاشتند .

پس از آنها هم در مدت نه هزار و نهصد و نود و نه سال تمام هر وقت يك دزد ، يك قلاش و به اصطلاح يك دست شیره‌یی از يك راسته بازار عبور کرده باز همه کاسب‌های آن راسته به هم گفتند که «سیدعلی را بپا» .

هر ساعت هم يك مشتری ناخنکی ، رفت از دريك دكان بقالی ماست بگیرد ، فوراً استاد بقال به‌شا گردش رساند که «سیدعلی را بپا» .

در توی هر قهوه خانه ، در گود هر زورخانه ، و در سرهر پاتوق هم وقتی بچه‌های يك محله ، يك آدم ناباب میان خودشان دیدند باز به يك دیگر اشاره کردند که «سیدعلی را بپا» .

در نه‌سال پیش ازین هم وقتی که (میرزا محمد علی خان پرورش)^۱ در حالت تب دق هذیان می گفت ، در روزنامه (ثریا) خبری ذیل عنوان (مکتوب از تبریز) با الفاظ « این شخص تبریزی نیست و سید یزدی است » باز رساند که « سید علی را بپا » .

روزنامه حکمت هم وقتی که در نمره چهارم سال ۱۳۱۷ در تحت عنوان :
« شیر را بچه همی ماند بدو توبه پیغمبر چه می مانی بگو »

۱ - (محمد علی خان کاشانی ك . ك : ۱۳۲۰ ه . ق .) مدیر روزنامه هفتگی

(پرورش) چاپ (قاهره) که به (پرورش) موسوم شده بود . رك : (تاریخ مطبوعات در ایران) .

از شرارت حاجی (سیدمحمدزیدی)^۱ برادرزاده همین (سیدعلی) شرح می‌داد، باز به کنایه به ما حالی کرد که «سیدعلی رایبا».

در همین رمضان گذشته هم در وقعه^۲ (سعیدالسلطنه)^۲ جناب آقا (سیدجمال)^۳ و جناب (ملك المتكلمین)^۴ در مسجدشاه، مسجدصدر، انجمن آذربایجان و مسجد سپهسالار، در ضمن هزاران نطق غرا صریح به ما گفتند که «سیدعلی رایبا».

ما انسان‌های ظلوم و جهول، ما آدم‌های کند و بلید، مردمان احمق بی‌شعور، نه از مکاشفه آن پیر روشن ضمیر، و نه از کار و اوراد مریدهای او و از مذاکرات کسبه بازار، و نه از گفتار استاد بقال و نه از لغزهای بچه‌های تهر و از عبارت (ثریا) و (حکمت) و نه از بیانات آقا (سیدجمال) و (ملك المتكلمین) به قدریک ذره از مقصود و مفهوم و معنای این مثل سایر نفهمیدیم، بلکه چیزی نفهمیدیم. از تاریخ آن مکاشفه، قرن‌ها، سال‌ها، ماه‌ها، روزها، ساعات و دقیق گذشت و همین الفاظ میلیون‌ها دفعه بر سر زبان‌های خرد و بزرگ، وضیع و شریف، و عارف و عامی مکرر شد، و ما هیچ به اهمیت تهدید و تنبیه مندرج درین دو کلمه بر نخوردیم، تا کی؟ تا وقتی که همین (سیدعلی) را درست بعد از نه هزار و نهصد و نود و نه سال بعد از تاریخ آن مکاشفه در میدان توپخانه دیدیم که:

۱ - از مخالفان مشروطه . رك : كتاب : (انقلاب ایران) تألیف (ادوارد براون)

ص ۱۵۲ .

۲ - حکمران قزوین . رك : كتاب (انقلاب ایران) ص ۸۷ .

۳ - (واعظ‌اصفهان‌ی مقتول در هنگامه مجلس در جنبش مشروطیت) . رك : كتاب

(انقلاب ایران) ص ۲۱۲ به بعد .

۴ - (حاجی میرزا نصرالله) از آزادی خواهان و رهبران مشهور صدر مشروطیت .

رك : كتاب (انقلاب ایران) ص ۱۱۴ به بعد .

دیگش سربار است ،	بر توپ سوار است
توحید شعـارست ،	اسلام مدار است
با فرقه الواط ،	هم خوابه و یارست
در پیش دوچشمش ،	مسلم سر دارست
که غرق شراب است ،	که گرم قمار است
با آن خر نوری ،	با حسن دهوری
که عاشق دین است ،	که طالب یارست



به این ترتیب بسیار روش است که تا چه اندازه به کار ابتدال تصوف و عرفان و مفهوم از دست رفته آن توجه داشته و چگونه آن را به انتقــــاد گرفته اند .

گرامات و خوارق عادات

برای بررسی سیر تصوف و عرفان و آشنایی به احوال و شیوه اندیشه مردان بزرگ این راه، خوشبختانه کتب ارزنده‌یی مانند: (کشف المحجوب)، (تذکره الاولیاء)، (اسرار التوحید)^۱، (نقحات الانس)^۲ و تألیفات بسیار دیگری در دسترس محققان و علاقه مندان به پژوهش در تصوف و عرفان قرار دارد که هر کدام از آنها در شمار مدارك و آثار ادبی و تاریخی بزرگ کشور ما به شمار است و بهراستی

۱ - تألیف: (محمد بن منصور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید میرهنی) رك : مقدمة (اسرار التوحید).
 ۲ - تألیف: (مولانا عبدالرحمن جامی) رك : ص ۴۳ همین کتاب .

گنجینهٔ پر بهایی را در این زمینه تشکیل می‌دهد که در نوع خود بی‌نظیر است . اما متأسفانه آنچه در تمام این آثار ، همه جا به نحو بارزی خودنمایی می‌کند ، صحبت از کرامات و خوارق عادات بزرگان قوم متصوف و مشایخ عالی‌مقدار عارفان است ، شدت این گفتگو تا آنجا است که در هر يك از این آثار ارزنده که صحبتی از عارفی گران‌مایه‌رفته، برای تأیید او بیش از چند برابر شرح‌احوال و روش کار و شیوهٔ اندیشه‌اش صفحاتی طویل در کرامات و عجایب معجزه‌آسای شخصیت وی پرداخته آمده است . اگر چه موجودیت و ارزش آشکار و معنوی بزرگان متصوف و عارفان ارجمندی که نام ایشان در این گونه مجعوه‌ها آورده شده غیر قابل انکار، و مقام شامخ آنان به گواهی تاریخ عرفان تا سرحد تعظیم و تفخیم است ولی عجایب مذکور در خوارق عادات آنان در تمام مدارك تاریخی و ادبی به اندازه‌ی است که انسان را دچار شگفتی و سرگردانی می‌کند ، مدارك و روایات این چنینی با همه تنوع و بسیاری، دربارهٔ هر يك از بزرگان این گروه، آن‌چنان غیر طبیعی و باور نکردنی است که با خروارها سریش به اندیشهٔ راست و پذیرش خاطر معقول محققى که در نیمهٔ دوم قرن بیستم به پژوهشگری این موضوع برخاسته نمی‌چسبد و از گوارش پذیرش فکر و طبع وی در همه حال نمی‌گذرد . برای تأیید این موضوع چند نمونه از آنچه در این زمینه آمده است نقل می‌شود :

از کتاب : (اسرار التوحید)^۱

«از خادم‌شیرخ (پیر محمد شوکانی) و از برادر او (زین‌الطایفه عمر شوکانی) شنیدم که ایشان هر دو گفتند که ما از پدر خویش شنودیم کی گفت : من جوان

۱- این کتاب وسیلهٔ (محمد بن منور) نوادهٔ (شیخ ابوسعید) در حدود (۵۵۳) - (۵۹۹) تألیف شده و یکی از آثار زیبا و شیوای منثور فارسی است .

بودم که فرزندان (شیخ بوسعید) - قدس الله ارواحهم العریز و رحمهم رحمه واسعہ - مرا از (میپنه) به خدمت خانقاه شیخ فرستادند (نیشابور) ، و در خدمت درویشان مشغول بودم. يك روز به گرما به شدم کی در پهلوی خانقاه بود و شیخ در آن حمام بسیار رفتی ، چون به گرما به در شدم و موی برداشتم ، پیری بیامد و خواست کی مرا مغمزی و خدمتی کند، مانع شدم و گفتم تو مردی بزرگی و پیری ، و من جوان ، بر من واجب باشد که ترا خدمت کنم . گفت: بگذار تا ترا مغمزی بکنم و حکایتی است بر گویم . من بگذاشتم ، او حکایت آغاز کرد و گفت کی من جوان بودم و بر سر چهار سوی این شهر دکانی داشتم و حلوا گری کرد می، چون يك چندی این کار کردم و سرمایه یی به دست آوردم ، هوس بازرگانی در دل من افتاد، از دکان برخاستم ، برگ سفر راست کردم ، و من از شهر بیرون نرسیده بودم ، کاروانی بزرگ بجانب بخارا می رفت ، من نیز اشتر بگری بگرفتم و در صحبت ایشان روانه شدم. چون به (سرخس) رسیدیم و روزی در آن جا مقام کردیم و روی به مرو نهادیم چنانک عادت پیاده روان باشد ، پاره یی در پیش بر فتمی و بخفتمی تا کاروان در رسیدی، پس برخاستمی و با کاروان بر فتمی. يك شب برین ترتیب می رفتم ، شب بی گاه گشته بود و من سخت مانده و خسته و خواب بر من غلبه کرده ، پاره یی نیک پیش تر شدم و از راه يك سو شدم و بخفتم، در خواب بماندم کاروان در رسید و بر فتمه و من در خواب مانده ، تا آن گاه کی گرمای آفتاب مرا بیدار کرد . برخاستم و هیچ حال اثر کاروان ندیدم ، ریگ بود و هیچ راه ندیدم ، پاره یی گرد بر دویدم ، راه گم کرده ، چون مدهوش شدم پس با خود اندیشه کردم که چنین که پاره یی از این سوی و پاره یی از آن سوی می دوم به هیچ جای نرسم، مصلحت آنست که من با خود اجتهاد کنم و دل با خویشتن آرم تا رای من قرار گیرد به جانبی روانه شوم ، این خاطر با خویشتن مقرر کردم و اجتهاد

به جای آوردن و يك طرف اختیار کردم و می رفتم تا شب در آمد ؛ تشنگی در من اثری عظیم کرده بود که گرمای گرم بود . چون هوا خنک تر شد من اندک قوتی گرفتم و با خود گفتم که به شب روم بهتر باشد ، ' آن شب همه شب رویدم تا بامداد ، چون روز شد نگرستم ، جمله صحرا ریگ دیدم و خار و خاشاک ، و هیچ اثر آبادانی ندیدم ، شکسته شدم . بر آن تشنگی و گرسنگی و ماندگی هم چنان می رفتم تا آفتاب گرم شد و تشنگی از حد گذشت ، بیفتادم و تن به مرگ بنهادم . پس با خویشتن اندیشه کردم کی در چنین جایگاهی الاجهد سود ندارد و تن به مرگ بنهادن بعدهم جدها باشد . مرا يك چاره دیگر مانده است و آن آنست کی ازین بالا های ریگ بالایی که بلندتر است طلب کنم و خویشتن به حیل به سر آن بالا افکنم و گرد این صحرا در نگرم ، باشد کی جایی آبادانی یا آبی یا خانه صحرا نشینان به دست آرم ، اگر به دست آرم فهو المراد ، واگر نه ، بر سر آن بالای خاک خویشتن فرو برم و تن به مرگ دهم ، پس بنگرستم بالایی بزرگ دیدم ، خود را بر سر آن بالا افکندم و بدان بیابان نگاه کردم ، از دور سیاهی به چشم من آمد ، نیک نگاه کردم ، سبزی بود ، پس قوی دل شدم و با خود گفتم هر کجا سبزی باشد آب بود ، و هر کجا که آب بود ممکن بود که آدمی باشد ، بدین سبب قوتی در من پدید آمد و از بالا به زیر آمدم و روی بدان سبزی نهادم ، چون آن جا رسیدم پاره یی زمین شخ دیدم ، چند تیر پرتابی در میان آن ریگها و پاره آب صافی از زمین بیرون می آمد و می رفت و گرد بر گرد آن چشمه ، چندان از آن زمین پاره آب می رسید که گیاه رسته بود و سبز گشته ، من فراز شدم و پاره یی از آن آب بخوردم و وضو ساختم و دو رکعت نماز گزاردم و سجده شکر کردم کی حق سبحانه و تعالی ، جان من باز داد ، و با خود گفتم که مرا این جا مقام باید کرد و از این جا هم روی نیست ، باشد کسی پاره یی از آن بیخ گیاه بخورد و از آن

سرچشمه دورتر شدم و بر بالای ریگ بلند شدم و سر بالایی ریگ بازادم چنان که گوی باشد در آن گو شدم و خاشاک گرد خویش بنهادم، چنانک کسی مرا نمی دید و از میان خاشاک به همه جوانب می نگرستم گفتم : نباید حیوانی موزی مرا المی رساند یا خدای ناترسی پدید آید و مرا بیم هلاک باشد . در میان آن خاشاک پنهان شده بودم و به اطراف آن بیابان نظاره می کردم ، چون وقت زوال شد . سیاهی بی از دور پیدا شد ، روی بدین آب نهاد ، سپید پوست ، ضخیم ، فراخ چشم ، محاسنی تا ناف ، مرقع صوفیانه پوشیده و عصایی و ابریقی در دست و سجاده بی بردوش افکنده . و کلاه صوفیانه بر سر نهاده و چمچمی در پای کرده ، نور از روی او می تافت ، به کنار آب آمد و سجاده بیفکند به شرط متصوفه ، و ابریق آب بر کشید و در پس بالا شد و استنجایی به جای آورد و باز آمد ، بر کنار چشمه بنشست و وضویی ساخت و دو گانه بگزارد و دست برداشت و دعایی بگفت و سنت بگزارد و قامت و فریضه بگزارد و محاسن به شانه کرد و سجاده بردوش افکند و عصا و ابریق برداشت و رو به بیابان نهاد و برفت ، تا از چشم من غایب نشدم از خود خبر نداشتم از هیبت او و از مشغولی به دیدار او و نیکویی طاعت او ، چون او از چشم من غایب شد ، و من با خویشتن رسیدم ، خود را بسیار ملامت کردم کی این چه بود کی من کردم ؟ همه جهان آدمی طلب می کردم که مرا از این بیابان مهلك برهاند ، مردی یافتم چنین نورانی ، از وی راه طلب نکردم . گفتم اکنون جز صبوری روی نیست باشد کی باز آید ، منتظر می بودم تا اول نماز دیگر در آمد . همان سیاهی از دور پدید آمد . دانستم که همان شخص است ، چون نزدیک آمد ، هم او بود ، هم برقرار آن کرت نماز دیگر بگزارد ، من این بار گستاخ تر شده بودم ، آهسته از میان خاشاک بیرون آمدم و از آن بالا فرو آمدم ، چون از نماز فارغ شد و دست برداشت و دعا بگفت برخاست تا برود ، دامنش

بگرفتم و بگفتم: ای شیخ از بهر الله مرا فریاد رس، مردی ام از نیشابور و با کاروانی به بخارا می‌شدم، امروز دو روز است تا راه گم کرده‌ام و کاروان برفته است و من در این بیابان منقطع شده‌ام و ره نمی‌دانم. او سر درپیش افکند، يك نفس را سر بر آورد، دست من بگرفت، من بنگریستم، شیری دیدم که از آن بیابان برآمد و پیش او آمد و خدمت کرد و بیستاد. او دهان بر گوش شیر نهاد و چیزی به گوش او فرو گفت، پس مرا بر آن شیر نشانده و موی گردن او به دست من داد و مرا گفت: هر دو پای در زیر شکم او محکم دار و هر کجا او بیستاد از او وی فرو آید و از آن سوی کی روی او باشد برو، من چشم فراز کردم و شیر برفت. يك ساعت بود، شیر بیستاد، من از او فرو آمدم و چشم باز کردم، شیر برفت، راهی دیدم گامی چند بر فتم کاروان سرا دیدم، آنجا فرود آمده شاد شدم، با ایشان به بخارا شدم و از متاعی که برده بودم سودی نیک بکردم و متاع نیشابور بخریدم و باز آمدم و دیگر بار بدکان نشستم و با سر حلواگری رفتم و چند سال برین بگذشت. يك روز به کاری به کوی (عدنی کویان) فرو شدم. بر در خانقاه انبوهی دیدم، پرسیدم کی چه بوده است؟ گفتند کسی آمده است از میهنه، شیخ (بوسعید ابوالخیر) ش گویند کی پیر و مقتدای صوفیان است و او را کرامات ظاهر، درین خانقاه نزول کرده است و امروز مجلس می‌گوید، و این مردمان به مجلس او رغبت می‌نمایند و این ازدحام از آنست، گفتم من نیز در روم تاچه می‌گوید. چون از در خانقاه در شدم، ستونی بود بر کنار رواق، آنجا بایستادم و او بر تخت نشسته بود و سخن می‌گفت، در روی نگریستم آن مرد را دیدم که در آن بیابان مرا بر آن شتر نشانده بود، او روی از دیگر سوی داشت کی سخن می‌گفت، چون سخن او شنیدم او را باز شناختم، خواستم که این حال باز گویم، او حالی روی به من کرد و گفت: های نشنیدستی هر آنچه ببینند در ویرانی، نگویند در آبادانی،

چون این سخن بگفت نعره‌یی از من برآمد و نیز از خود خبر نداشتم و بی‌هوش بیفتادم ، شیخ با سرسخت شده بود و مجلس تمام کرده ، چون به‌هوش بازآمدم ، شیخ از مجلس دست باز داشته بود و مردم رفته بود و جمع پراکنده شده ، درویش نشسته بود و سر من در کنار گرفته ، چون باخویش آمدم برخاستم ، آن درویش گفت : شیخ فرموده است که بر ما در آی . من پیش شدم و درپای او افتادم . شیخ مرا بسیار مراعات کرد و تبرگی از آن خویش به من داد ، و (حسن مؤدب) ^۱ را گفت تا مرا جامه‌های نو آورد ، و آن جامه حلواگری را از سر من برکشید و آن جامه‌ها را در من پوشانید و طبقی شکر در آستین من کرد و گفت : این به نزدیک کودکان بر و باما عهد کن که تازنده باشم من ، این سخن را با خلق نگویی و سر را فاش نگردانی .

من سخن شیخ قبول کردم و با او قول کردم و تا شیخ زنده بود . در حال حیات او ، این حکایت با کس نگفتم ، چون او بدار بقا رحلت کرد من این حکایت با تو بگفتم . «



نه تنها این گونه روایات در کرامات (شیخ ابوسعید) بسیار نقل شده است ، بلکه در مورد هر یک از اجله مشایخ صوفیان کم و بیش چنین داستان‌های عجیب آورده‌اند. جای دیگر در بیان قدرت کرامت (حسین بن منصور - حلاج) چنین گفته‌اند :

« گویند (رشید خرد سمرقندی) عزم کعبه کرد ، در راه مجلس می گفت ، روایت کرد که (حلاج) با چهارصد صوفی روی به بادیه نهاد ، چون روزی چند برآمد

۱ - یکی از مریدان ویژه (شیخ ابوسعید) که پیوسته در خدمت وی می بود . رك : (اسرار التوحید) .

چیزی نیافتند ، حسین را گفتند : ما را سر بریان می‌باید ، گفت : بنشینید پس دست از پس می‌کرد و سری بریان کرده با دو قرص به یکی می‌داد تا چهارصد سر بریان و هشتصد قرص بداد ، بعد از آن گفتند : ما را رطب می‌باید، برخاست و گفت : مرا بیفشانید ، رطب از وی می‌بارید تا سیر بخوردند، پس در راه‌ها جا که پشت خاربنی باز نهادهی رطب بار آوردی .»

جای دیگر در اثبات کرامات (شیخ عبدالقادر سمیلانی)^۱ که از اقطاب صوفیان است می‌نویسد :

کسی پرسید چرا به مکه نمی‌روی ؟ ... شیخ دست بلند کرده میان دو انگشت خود نشان داده به پرسنده گفت: ببین! پرسنده نگاه کرد و دید کعبه در هوا به گرد سر شیخ می‌چرخد .»

و باز در (تذکره الاولیاء) چنین آمده است:

«نقل است از (ابراهیم ادهم) که روزی بر لب دجله نشسته بود و بر خرقة ژنده خود پاره می‌دوخت، سوزنش در دریا افتاد، کسی از او پرسید: که ملکی چنان از دست بدادی چه یافتی ؟ اشاره کرد به دریا که سوزنم باز دهید، هزار ماهی از دریا بر آمد که هر يك سوزنی زرین به دهان گرفته، (ابراهیم) گفت: سوزن خویش خواهم، ماهیکی ضعیف بر آمد، سوزن او به دهان گرفته. گفت: کم‌ترین چیزی که یافتم به ماندن ملك بلخ این است ، و دیگرها تو ندانی.»

آنچه در این زمینه به عنوان شاهد مثال نقل شد به راستی مشتی از خروار و يك از هزار بود، زیرا از این قبیل عجایب شگفت‌آور که کارش به تعبیری شاید از کرامت گذشته، به شعبده و سحر و اعجاز رسیده ، به حدی به مشایخ بزرگ صوفیه نسبت داده شده است که اگر يك یا چند از آنها را برای اثبات پیامبری و

رسالت در ادیان برجسته می‌آوردند کافی بود و نگارنده تصور نمی‌کند هزاریک این کرامات معجز آسا در ادیان بزرگ زردشت و یهود و مسیح و اسلام برای تثبیت قدرت و اعتقاد امت به زردشت و موسی و عیسی و حضرت رسول (ص) نسبت داده شده باشد، زیرا کرامات و معجزاتی که آن هم به روایات گوناگون به این بزرگان جهان بشریت منسوب کرده‌اند شاید از تعداد انگشتان دست تجاوز نکند و شگفتی آن مثلاً در مار شدن عصای موسی، و خون شدن نیل، یا باز شدن راه عبور در دریا و شفای بیماران محتضر و سر انجام شق القمر، بی‌هیچ دو دلی بیش از این نیست که کریمی شیری درنده در صحرا بیافریند و به خدمتش گمارد. یا مریدان را به ایثار سرهای بریان و قرصه‌های نان در بیابان میهمان کند و از راه کرامت بوته‌های خار را با قدم خود به خرما بن بدل سازد و یا سر انجام ماهیان بی-شمار دریایی را آن‌چنان مرید و فرمان بردار سازد.

درست است که چگونگی الهام و پیش‌بینی وسیله ضمیر ناخود آگاه از نظر پزشکی روانی تا حد بسیاری ثابت شده است، اما این تا جایی است که حکم عقل در مقابل برهان و مشاهدات علمی جاری است. حکما و فلاسفه نیز از گذشته به این امر توجه داشته‌اند، چنان که در (مصباح الهدایة و مفتاح الکمایة) به‌ویژه درباره کرامات و خرق عادات از قول حکما چنین آمده است که:

«نفس ناطقه انسانی ذاتاً از سنخ مجردات است و به حکم سنخیت مایل است که به اصل خویش اتصال پیدا کند، اما پیوند بدن و علایق عنصری و شواغل حسیه، حجاب و مانع او از اتصال به عالم مجردات شده و ناله‌اش از اینست که.

از نیستان تا مرا بیریده‌اند از نقرم مرد و زن نالیده‌اند

و هر وقت که حجاب مادیات از میان برداشته شود و نفس ناطقه به منادی عالیه

اتصال یافت ، صوری که درعالم مجردات موجوداست مانندآینه‌های متعاکس در نفس انسانی نقش می‌بندد و به هر نسبت که حجاب‌ها مرتفع گردید، نقوش و عکوس مترائیه روشن تر و صافی تر خواهد بود . «

«آینه ت دانسی ز چه نماز نیست؟ **زان که زنگار از رخس ممتاز نیست**
روتو زنگار از رخ دل پاک کن **بعد از آن آن نور را ادراک کن**

این موضوع تا حد بسیاری درست است چه از نظر پزشکی روانی نظری و چه شواهد عملی و موجود ، زیرا هنوز هستند کسانی که از طریق ریاضت و تربیت نفس از عهده کارهایی برمی آیند که از بشر معمولی ساخته نیست ، ولی باید دانست که این قدرت به حدودی معقول محدود می‌شود و دیگر آن چنان نیست که بتوان آن را به اندازه بی‌تعمیم داد تا بزرگی از قدرت باطن و کرامت نفس، بایک نظر در صحرائی شیری پدید کند و در گوش او چیزی بگوید و راه گم کرده‌یی را بر کرده‌اش نشانند و یال شیر را افسار گونه به دستش سپارد تا آن شیر که حتماً به رغم مدعی روایت ، از جمله ویزگان و مریدان نیز بوده است ! به پیروی اراده مراد ، سرگشته‌یی را به منزل مقصود برساند یا این که کار کرامت بزرگان این قوم به شعبده گراید و عارفی گران‌مایه در بیابانی بی‌آب علف از خوان گسترده نعمت کرامت خویش چهارصد سر بریان و هشتصد قرصه نان مریدان را ارزانی دارد، و یا کار اعجاز مراد تا به جایی رسد که جمع ماهیان به جبران یک سوزن به دریا افتاده، هزاران سوزن زرین به پیشگاهش تقدیم کنند تا مراتب ارادت آنان نیز درست آید .

! گر با توجه به حقیقت تصوف و عرفان و چگونگی برتر آن که پاکیزه ترین راه به سوی کمال انسانی است داوری کنیم و مقام ارزشمند و مسلم بزرگان این طریق را دور از این بی‌موده گویی‌ها پنداریم ، در جای باید پذیریم که تمام شنیده‌ها و گفته‌ها از این قبیل، رقع‌های ناهنجاری است که از خاستگاه فکر

علیل و دور از سلامت، معتقدان به اوهام و خرافات، بر پیراهن زیبای تصوف و عرفان پیوند شده است.

هر چه هست از قامت ناسازوبی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

(حافظ)

این بلارا از قماش همان گروه که متعصبانه دین اسلام را به اقوال غیر قابل قبول و روایات نامعقول آمیختند بر سر تصوف آوردند. اینان که تصور می‌رود جز مریدان نامرید، و پیروان خام اندیش و تنگ بین بزرگان این قوم نبوده‌اند، از شدت تعصب و اعتقاد، برای تحمیل وجود و ترویج نفوذ و قدرت راهبران بزرگ تصوف، دست به پرداختن چنین افسانه‌های کودکانه می‌زدند و به جای آن که بگذارند تانفس حقیقت در دل عقل نشیند، می‌کوشیدند اندیشه‌های ناتوان را اسیر این ترهات سازنده به قوت این پندارها، مقامی برای تایید پیش‌تازان این گروه بسازند ولی از مصداق:

به پندار و افسانه دل باختن از این باختن کار خود ساختن

نه تنها کار خود، بلکه کار پاک‌ترین راه وصول به کمال انسانی را نیز از دل باختن به پندار و افسانه ساختند و یک‌سره آن را به ابتذال کشیدند.

شاید اگر اینان را پیروان نامعقولی نینگاریم، باید دشمنانی بسیار دور اندیش یا تیز بینشان به‌شمار آوریم که با کمال تردستی و سایل انکار آیندگان را بر این قوم فراهم ساخته‌اند.

این آمیختگی یا بهتر بگوئیم پیوندهای نادرست، تنها گریبان گیر تصوف و عرفان نیست، در تاریخ رخ داده‌های جهان هر کجا که مرام و روشی برای راه‌نمایی

بشریت تجلی کرده است ، مانند این گروه مردمانی بوده اند که باتیسه روایات سست و نامعقول ، ضربه های تأسف آوری به ریشه های پاک آن نواخته اند . تصوف و عرفان نیز که راهی است برای رسیدن به اوج کمالات انسانی ، همان گونه دچار این آلودگی ها شد که ادیان و مرام های دیگر جهان .

به هر حال تردید نیست که این گفته ها که برای تأیید و تحمیل مقام بزرگ مشایخ آمده ، زائیده اندیشه های خام و ناستوار بوده است ، زیرا ارزش معنوی آنان در راه درست و گام های استواری است که در آن برداشته اند ، ولی به نظر نگارنده تأثیر ناهنجار و تأسف آور این دوستی های نادرست را باید یکی از عوامل انحطاط تصوف دانست ، زیرا زمانه یی که روشنگر خاطر هاست ، بنیان عقیده پژوهندگان این راه راست کرد و بیشتر انکار قاطع آنان را علیه تصوف و عرفان و راهبران بزرگ برانگیخت ، بدون این که توجه آنان را به درستی یا نادرستی این روایات جلب کند . برای شاهد کافی است به کتاب (صوفیگری) که وسیله (سید احمد کسروی) مورخ و محقق معاصر در انکار صوفیه پرداخته شده است اشاره شود. سراسر این کتاب مشحون از اشاره به روایات نامعقول و نادرستی است که در این زمینه از بزرگان نقل و یا به آنان نسبت داده شده است. نویسنده پایه انکار را با دلایل قاطع آمیخته باطنز و تمسخر ، بر اساس چنین روشی نهاده و ابتذال صوفیگری را به رغم خویش نموده است در حالی که آنچه به مشایخ بزرگ نسبت داده و به شمار کرامات آنان گذاشته اند ، در تمام کتب به صورت روایت و نقل است ، همه جا در این گونه افسانه ها صحبت از (گویند) و (فلان گفت از فلان شنیدم که فلان می گفت) رفته و هرگز در نوشته های مشایخ گران مایه چنین لاف ها و گزاف ها از زبان آنان درباره کرامات خودشان نیامده است و شاید اگر چنین توجیهی برای مؤلف می بود ، تا این اندازه در عقاید خویش تعصب نمی ورزید .



در پایان این بخش و پیش از آن که به شرح تجلی عشق و عرفان در شعر فارسی پرداخته شود ، برای پیش آگهی خوانندگان ارجمند به یادآوری نام برخی از بزرگان متصوفه با تاریخ درگذشت آنان بر حسب سال هجری قمری می پردازیم^۱:

* رابعه عدویه	د.گ: ۱۳۵ یا ۱۸۰	(ت . ر . ق)
* داوود طایبی	» » ۱۶۰	(ت . ا)
* سفیان ثوری	» » ۱۶۱	« «
* ابوهاشم صوفی	معاصر (سفیان ثوری)	« «
* ابراهیم ادهم	د.گ: ۱۶۲	« «
* شقیق بلخی	» » ۱۷۴	« «
* فضیل بن عیاض	» » ۱۸۷	« «
* معروف کرخی	» » ۲۰۰	« «
* ابوسلیمان دارابی	» » ۲۰۳ یا ۲۰۵	« «
* فتح موصلی	» » ۲۲۰	« «
* بشر بن حارث حافی	» » ۲۲۷	(ت . ر . ق)
* احمد حواری	» » ۲۳۰	(ت . ا)
* حاتم اصم	» » ۲۳۷	« «
* احمد خضروه	» » ۲۴۰	« «

۱- تاریخ درگذشت عارفان به سال هجری قمری و از کتب (ترجمه رساله قشیریه ، تذکرة الاولیاء ، فرهنگ معین- اعلام- و تاریخ ادبیات در ایران) گرفته شده است که به ترتیب به نشانه های (ت.ر.ق) ، (ت.ا) ، (ف.م) ، (ت.ا.ا) مشخص شده است .

(ت.ا)	د.ک: ۲۴۳	* محاسبی
» »	۲۴۵ » »	* ذوالنون مصری
» »	۲۴۵ » »	* ابوتراب نخشبی
» »	۲۵۷ » »	* سری سقطی
» »	۲۵۸ » »	* یحیی معاذ رازی
» »	۲۶۱ » »	* بایزید بسطامی
» »	۲۶۶ » »	* بو حفص حداد
» »	۲۷۱ » »	* حمدون قصار
» »	۲۷۷ » »	* ابوسعید خراز
» »	۲۸۰ » »	* علی بن سهل اصفهانی
(ت.ر.ق)	۲۸۸ » »	* شاه بن شجاع کرمانی
(ت.ا)	۲۸۹ » »	* ابو حمزه بغدادی
» »	۲۸۹ » »	* ابو عبدالله مغربی
» »	۲۹۱ » »	* ابراهیم خواص
» »	۲۹۱ » »	* عمرو بن عثمان مکی
» »	۲۹۵ » »	* ابوالحسین نوری
» »	۲۹۷ » »	* سمنون محب
» »	۲۹۷ یا ۲۹۹ » »	* جنید بغدادی
» »	۲۹۸ » »	* ابو عثمان حیری
» »	۲۹۹ » »	* ممشاد دینوری
» »	۳۰۳ » »	* رویم بن احمد
» »	۳۰۹ » »	* ابو حمزه خراسانی

(ت.ا)	مقتول در ۳۰۹	* حسین بن حلاج
» »	د. گ: ۳۲۸	* ابوعلی ثقفی
» »	» » ۳۷۱	* ابو عبدالله خفیف
(ت.ر.ق)	» » ۳۷۳ - ۳۷۷	* ابو نصر سراج ^۱
(ت.ا)	» » ۴۲۵	* ابو الحسن خرقانی
» »	» » ۴۴۰	* ابو سعید ابی الخیر
» »	» » ۴۶۰	* ابوعلی دقاق
(ت.ر.ق)	» » ۴۶۵	* ابو القاسم قشیری
(ف.م)	» » ۴۶۵	* علی بن عثمان هجویری ^۲
(ت.ا)	» » ۴۷۷	* ابوعلی فارمدی
(ف.م)	» » ۴۸۱	* عبدالله انصاری ^۳
» »	» » ۵۰۵	* محمد غزالی
» »	» » ۵۲۰	* احمد غزالی
» »	مقتول در ۵۲۵	* عین القضاء همدانی
(ت.ا.ا)	» » ۵۵۰	* ابو الفضل بغدادی ^۴

۱- صاحب کتاب (اللمع) که نام و شرح حال عده‌ی از عرفا را تا زمان خود آورده است .

۲- صاحب کتاب معروف (کشف المحجوب) . به قول وی در زمان او تنها سیصد تن از مشایخ بزرگ صوفیه در خراسان زندگی می‌کردند که هر یک در تصوف مشرب و ویژه‌ی داشتند .

۳- وی تطبیق سنت عرفا را با دین اسلام در هرات متدوال کرد.

۴- شاگرد (احمد غزالی) و منشأ تربیت بسیاری از صوفیان قرن ششم . نسب سلسله (نعمت‌الله‌ولی) به او می‌انجامد.

* عبدالقاهر سهروردی ^۱	د. گک:	۵۶۳	(ف. م)
* مجدالدین بغدادی	مقتول در	۶۰۷ یا ۶۱۶	(ت. ا. ا.)
* نجم‌الدین عمر الخیوقی ^۲	د. گک:	۶۱۸	» »
* فریدالدین عطار نیشابوری ^۳	» »	بعد از ۶۱۸	(ت. ا. ا.) مقدمه .
* محمد بلخی ^۴	» »	۶۲۸	(ت. ا. ا.)
* سیف‌الدین باخرزی ^۵	» »	۶۲۹	(ف. م)
* ابو حفص عمر سهروردی	» »	۶۳۲	» »
* اوحدالدین کرمانی	» »	۶۳۵	» »
* محی‌الدین بن عربی ^۶	» »	۶۳۸	» »
* جلال‌الدین مولوی	» »	۶۷۲	(ت. ا. ا.)
* صدرالدین قونوی ^۷	» »	۶۷۱ یا ۶۷۳	(ف. م)
* فخرالدین عراقی ^۸	» »	۶۸۸	(ت. ا. ا.)
* نجم‌الدین رازی ^۹	معاصر (مجدالدین بغدادی و عطار)	» »	» »
* سلطان ولد ^{۱۰}	د. گک:	۷۱۲	(ف. م)

۱- پیر (نجم‌الدین کبری) و (ابو حفص عمر سهروردی) و مبدأ سلسله (قاهریه).
 ۲- معروف به: (الکبری یا شیخ ولی تراش) و بنیان گذار سلسله (کبرویه).
 ۳- در پاورقی صفحه ۸۳ همین کتاب در گذشت (عطار) ۶۲۷ نقل شده است که مأخوذ از (نفحات الانس) است ولی در مقدمه (تذکره الاولیاء) در گذشت او را بعد از سال (۶۱۷ ه. ق.) دانسته‌اند.

- ۴- پدر (جلال‌الدین محمد مولوی).
 ۵- مؤسس سلسله (سهروردیه) و صاحب (عوارف المعارف).
 ۶- عامل مهم پیوند فلسفه و حکمت اشراق با مبانی دینی و عرفانی.
 ۷- شاگرد (محی‌الدین بن عربی) و صاحب کتاب‌های (فکوک و مفتاح الغیب).
 ۸- شاعر بزرگ و جمال پرست و صاحب کتاب (لمعات).
 ۹- شاگرد (فضل‌الدین بغدادی) و صاحب کتاب (مرصاد العباد).
 ۱۰- پسر (جلال‌الدین محمد مولوی).

خواجهوی کرمانی ^۱	د. گک: ۷۵۳	(ف.م)
حافظ شیرازی	» » ۷۹۲	» »
نعمت‌الله ولی ^۲	» » ۸۳۴	(ت.ا.ا)
عبدالرحمن جامی ^۳	» » ۸۹۸	(ف.م)
محمدحسن اصفهانی ^۴	» » ۱۳۱۶	» »

اکنون برای بیش آگاهی علاقه‌مندان، به‌نمایش نمودار انتساب چندسلسله از عارفان بزرگ‌قرن‌های ششم و هفتم مبادرت می‌شود.

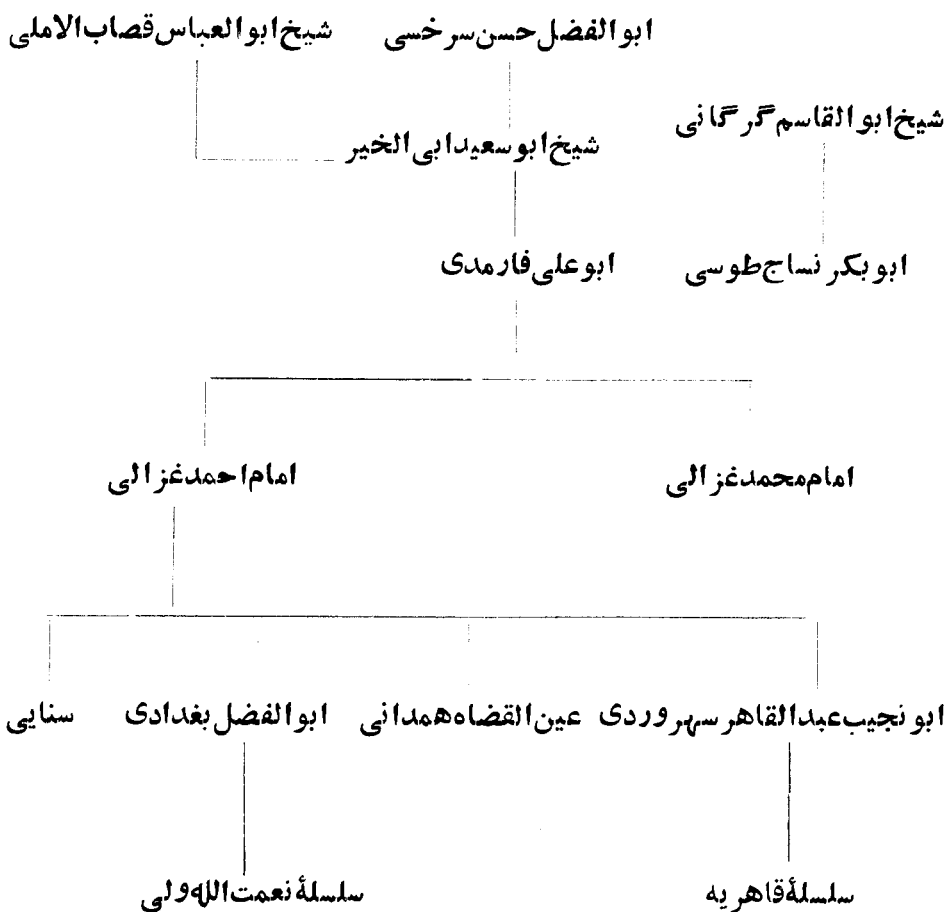


-
- ۱- ابوالعطاء کمال‌الدین محمود بن علی بن محمود کرمانی متخلص به (خواجه).
 - ۲- موسس سلسله (نعمت‌اللهی).
 - ۳- شاعر معروف و صاحب کتاب‌های (نفحات الانس و نوايح).
 - ۴- معروف به (صفی‌علیشاه).

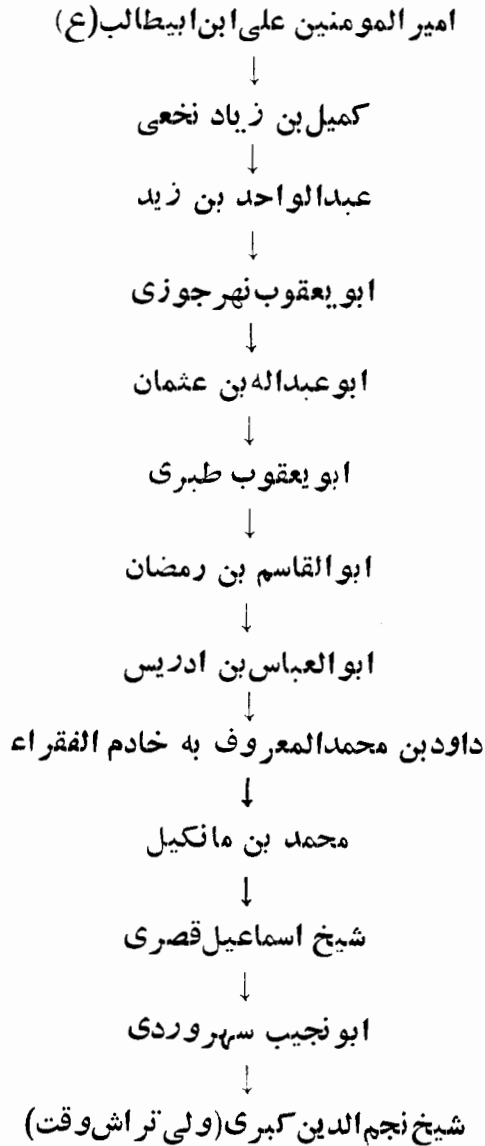
نمودار سلسله انتساب

(شيخ ابو سعيد ابى الخير، ابو على فارمدى، امام محمد غزالى، امام احمد غزالى)

ابو نصر سراج طوسى



نمودار سلسله انتساب (شیخ نجم الدین کبری)



پیروان مکتب (شیخ نجم الدین کبری) موسس سلسله
(کبرویه)

مجدالدین بغدادی
 شیخ سیف الدین باخرزی
 عین الزمان گیلی
 شیخ نجم الدین دایه
 شیخ فریدالدین عطار
 شیخ بهاء الدین محمد بلخی (بهاء ولد)
 سعدالدین حموی
 مولانا جلال الدین محمد بلخی
 شیخ علی لالا

پیروان مکتب (ابو حفص عمر سهروردی) موسس سلسله
(سهروردیه)

نجیب الدین بزغش شیرازی
 شیخ احمد بسوی
 ابوالفضل بغدادی
 خواجوی کرمانی
 عز الدین نطنزی صاحب ترجمه (عوارف المعارف).
 شمس الدین صفی

بخش پنجم

تجلی عشق و عرفان در شعر فارسی

۱

نظری به آغاز شعر فارسی

پیش از آن که بر گهای زرین تاریخ شعر و ادب ایران را به سوی گذشته‌های دور و روزگاران کهن ورق بزیم بیان این حقیقت لازم است که به گواهی تاریخ شعر در جهان، یا بهتر بگوییم همین تاریخ دیرین و ارزنده و درخشان شعر فارسی، هیچ گاه شعر نتوانسته است از تأثیر آنچه پیرامون شاعر می‌گذرد دور بماند، زیرا شعر راستین و ناب، بیان آهنگین و دل‌پذیر اندیشه لطیف شاعر است و اندیشه شاعر جز عوامل رنگ پذیرفته محیط زندگی و واکنش خیال بلند پرواز او در مقابل تأثیر این عوامل چیز دیگری نیست، به همین دلیل است که با مختصر دقتی در اشعار هر زمان می‌توان چگونگی وقایع تاریخی، دینی، اجتماعی، حتی زندگی اقتصادی مردم را گهگاه دریافت. به بیان رساتر باید گفت: شعر آئینه گویای اندیشه شاعر است که نقش‌های گوناگون زمان‌ها را باز می‌نماید.

به این ترتیب تردید نیست پدیده بزرگی مانند تصوف و عرفان، با آن کمال و برجستگی که درباره اش سخن گفتیم، عروس شعر فارسی را ساخت زیر تأثیر گرفته واز پرند زیبای وجود خویش جامه‌یی لطیف برای آن ساخته و صدها بار بر جلوه و درخشندگیش افزوده است.

با آنچه از عشق گفتیم بدیهی است تا جایی که از طریق فلسفه وحدت وجود فرزندی چون عرفان را در ایران پدید نکرده بود، گهگاه به گونه‌های بسیار ساده در انواع سروده‌های موزون عارفان یا شاعرانی که به بیان مضامین عارفانه در شعر کوشی داشتند بیان می‌شد، ولی از آن گاه که شکل‌پذیری شعر فارسی به گونه ویژه خود آغاز شد، نموداندیشه‌های این چنینی در شعر فارسی بیش‌تر گرفت و در حقیقت از قرن چهارم و پنجم به بعد، عرفان با شکل ویژه خویش و به مناسبت سیر تکامل آن، در سروده‌های موزون زبان فارسی باشکفتگی بیشتری تجلی کرد و شعر فارسی که برای بیان مفاهیم عرفانی به ترکیب و پیوستگی تازه و اژه‌های خاص نیاز داشت به ویژه در غزل و مثنوی دگرگونی گسترده‌یی یافت تا آن جا که این دگرگونی مایه رنگ‌پذیری شعرو سرشاری آن از مفاهیم عرفانی شد و بخش سترک و درخشانی از ادبیات عرفانی را در شعر فارسی پدید آورد.

اینک گفتگوی ما پیرامون چگونگی نمود عشق و عرفان در شعر فارسی است، ولی عشق و عرفانی که هیچ گاه از یکدیگر جدا نبوده و شعر سرزمین ما را با پیوستگی تمام در استخدام خویش گرفته است.

برای پژوهش در این زمینه به یادآوری مختصری از چگونگی آغاز شعر نیاز داریم. تاریخ کهن شعر و ادب فارسی نتوانسته به طور قطع نخستین کسی را که به سرودن شعر موزون و مقفای فارسی دری پرداخته است روشن کند و آنچه در این زمینه به دست داده، نام کسانی است که بر اثر مدارک موجود، هر یک به گونه‌یی آمیخته با دودلی، نخستین شاعر پارسی‌گوی شناخته شده‌اند که از آن

شمار (محمد بن وصیف سگزی^۱ و بسام کورد^۲)، رامی توان نام برد^۳. ولی می‌دانیم که از این شاعران - اگرچه هر کدام را پیش گام سرودن شعر موزون و مقفای فارسی انگاریم - جز پاره‌بی‌ابیات پراکنده که در درستی انتساب آنها نیز تردید است در دست نیست، حال آن که زمان شکفتگی زبان فارسی را به گونه شعر و باشکل ویژه خود در شعر (رودکی)^۴ در دست داریم و به این ترتیب باید وی را پیش گام‌ترین شاعران، یاپدر شعر فارسی به شمار آوریم و حدود نیمه دوم قرن سوم را سال‌های آغاز شعر شکل گرفته فارسی بدانیم.

۱- دبیر سایل (یعقوب لیث صفاری) که به قول صاحب (تذکره دولتشاه) نخستین شعر خود را به فارسی، در شعری که به زبان عربی در مدح (مأمون) ساخته بود سروده است و به قول صاحب (تاریخ سیستان) نخستین شاعر فارسی گوی بوده است و به نظر می‌رسد اولین شعر فارسی خود را بعد از سال ۲۵۱ هجری سروده باشد. ر ک: (تاریخ ادبیات در ایران. ج ۱ ص ۱۶۵-۱۸۲).

۲- صاحب (تاریخ سیستان) وی را که از (محمد بن وصیف) پیروی می‌کرده و هم‌چنان معاصر (یعقوب لیث) بوده است نیز مانند (محمد بن وصیف) از پیش آهنگان و سرایندگان نخست شعر فارسی می‌داند.

۳- دیگر تذکره نویسان مانند (عوفی) در (لباب الالباب) و (شمس قیس) در (المعجم فی معایر الاشعار العجم) و (دولتشاه) در (تذکره دولتشاه) و (هدایت) در (مجمع الفصحاء) و دیگر نوشته‌های خود نام (محمد بن مخلم، حنظله بادغیسی، محمود و راق، فیر و ز مشرقی، ابوسلیک گرگانی، عباس مروزی، ابو حفص سعیدی، بهرام گور) را در شمار نخستین کسانی که به سرودن شعر فارسی در دست زده‌اند آورده‌اند ولی با توجه به شواهد منطقی تاریخی و سنجش آنها باید قول صاحب (تاریخ سیستان) را در مورد شناختن (محمد بن وصیف) به عنوان نخستین شاعر فارسی گوی درست تر دانست. ر ک: (تاریخ ادبیات در ایران. ج ۱ ص ۱۶۵-۱۸۲).

۴- (ابو عبد الله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی. د. ک: ۳۳۹ ه. ق.) ملقب به (سلطان شاعران و پدر شاعران) ر ک: (تاریخ ادبیات در ایران ج ۱).

مفاهیم شعر (رودکی) به بهترین گونه نشان دهندهٔ يك (رآلیسم)^۱ در شعر فارسی است و همین (رآلیسم) در شعر شاعران برجستهٔ معاصر یا پس از وی مانند: (شهید بلخی، رابعه، عنصری، فرخی) که هر يك به سهم خویش یکی پس از دیگری آسمان شعر فارسی را با آثار درخشان خود روشنی بخشیدند نیز دیده می‌شود، جز آن که گهگاه مضامین و مفاهیم عشقی که ویژهٔ نازک‌خیالی و پرواز اندیشه و (رمانتیسم)^۲ روح ایرانی است نیز در سروده‌های آنان جلوه می‌نمود ولی همین مضامین نیز کشش آشکاری به سوی (رالیسم) داشت، به این معنی که مفاهیم عشقی در سروده‌های این گونه شاعران نیمه‌های دوم قرن سوم و قرن چهارم و پنجم، به صورت عشق مجازی و يك خاصیت طبیعی و حقیقی که در وجود آدمی است نموده می‌شد و به هیچ روی پیوستگی با عشق حقیقی و عرفانی نداشت تا آن که به طوری که خواهیم دید با وجود (سنایی) در قرن پنجم نمود مفاهیم عرفانی در شعر شکل گرفتهٔ شاعران فارسی گوی تحقق یافت.

به طور کلی شکل و قالب شعر فارسی تا این زمان بر مضمون و مفاهیم معنوی آن چیرگی دارد، زبان شعر بسیار ساده، دوزواژه‌های عربی و در کمال فصاحت و بلاغت و روانی است، کنایات و استعارات و تشبیهات در شعر این زمان دیده نمی‌شود و یا اگر وجود داشته باشد بسیار محدود و معدود است، اشعار این دوران در بحور سهل و کوتاه، و بسیار دلنشین سروده شده و فهم آن برای خواننده تفکر و تعمق در معنی را ایجاب نمی‌کند.

مضامین اشعاری با این شیوه را، احساسات و وطن پرستی و شاه دوستی، مدایح غرادر بزرگ داشت سلاطین، و گهگاه تغزلات عاشقانه که بیشتر در اشعار (فرخی) نمودار است تشکیل می‌دهد، وصف در شعر قرن چهارم در گونه‌های مدحی و حماسی

وعشقی، همراه باغراق و پیش گویی، و در امور مر بوط به ابزار جنگی مانند تیرو کمان و نیزه و طبیعت کاملاً منطبق با واقع است، و به همین دلیل می‌تواند نمایشگر يك (رآلیسم) و (ناتورالیسم)^۱ در شعر فارسی آن زمان باشد.

شعر فارسی در قرن پنجم نیز با مختصر دگر گونی نامحسوس، دنباله راه اشعار قرن چهارم را پی گیری کرده است، به این معنی که مضامین شعری با نازک خیالی بیشتری هم چنان بر خاسته از مادیات پیرامون زندگی شاعران است، با این فرق که توجه به علوم عقلی در این قرن، ورود مضامین علمی را در شعر پایه گذاری کرد و به این ترتیب در نتیجه نیاز به بیان این مفاهیم رفته رفته تشبیهات دقیقی که نمونه بارز آن را در شعر (منوچهری)^۲ می‌توان یافت، و همچنین واژه‌های عربی، شکل شعر را از نظر لفظ نمود تازیبی بخشید و تغزلات شاعرانه را گونه تازه‌یی داد و سرانجام پایه غزل را با مفهوم معمولی که از آن یاد شده است در شعر (قطران)^۳ نمودار کرد.

به طور کلی اشعار این زمان نیز مبلغ افکار و روش و خوش بینی شاعران بر اساس آرامش اوضاع عمومی است، ولی از این دوره به بعد می‌بینیم که عوامل و پدیده‌های درخشان تصوف و عرفان، چگونه گذرگاه شعر فارسی را به گونه شکوفایی تغییر داد.

۱- Naturalisme

- ۲- (ابوالنجم احمد بن قوص بن احمد منوچهری دامغانی د. ک: ۳۲۰ ه. ق.)، در نام احمد بن قوص تردید کرده‌اند. (تاریخ ادبیات در ایران . ج ۱).
- ۳- (شرف‌الزمان حکیم ابو منصور قطران عضدی تبریزی). در گذشت او را (هدایت) به سال ۶۵ ه. نوشته است ولی از دیوان او شواهدی به دست می‌آید که حیات او را بعد از این سال هم معلوم می‌دارد. (تاریخ ادبیات در ایران ج ۱).

جلوه‌های نخستین عرفان در شعر فارسی^۱

چنان که می‌دانیم شعر آئینه تمام‌نمای احساسات و هیجان و نازک‌خیال‌های درون آدمی است که به نیروی طبع موزون شاعر و سراینده، به وسیله کلمات آهنگین به شیوه دل‌آویز و خاطر‌نوازی سروده می‌شود و شنونده را به دنیای پرشکوه و خاطر‌انگیز درون شاعر رهنمون می‌گردد.

تاریخ شعر و ادب فارسی گواهاست که عشق بزرگ‌ترین انگیزنده هیجان‌های لطیف و شاعرانه درون آدمی است و هر چه این عشق بیشتر از خاستگاه معنویت و جذبۀ شور خداوندی سرچشمه گرفته باشد، پوینده راه عشق را - اگر طبعی موزون باشد - جانسوزتر و بی‌پروا تر به نغمه‌سرایی و می‌دارد. و به همین مناسبت است که جلوه‌های عشق عرفانی در ادبیات شعر فارسی بزرگ‌ترین و جاودانی‌ترین سرمایه را به آن بخشیده و شعر فارسی را از هر نظر مستغنی کرده است.

در حقیقت پیدایی شعر در میان صوفیان را می‌توان به سه عامل مهم نسبت

داد:

- ۱- نیاز احوال صوفیان به بیان احساسات و هیجان‌های درونی.
- ۲- هم‌آهنگی شعر و سماع که مایه تمرکز حواس شنونده به شنیده‌ها می‌شود.
- ۳- تاثیر شعر در تربیت و راهنمایی مریدان مشایخ و اهل عرفان.

۱- در این گفتار از تقریرات و افادات استاد علامه (بدیع الزمان فروزانفر) در

دوره (دکتری زبان و ادبیات فارسی) استفاده شده است.

پیش از آن که به بیان جلوه‌های نخستین عرفان در شعر فارسی بپردازیم باید دانست به‌طور کلی از چه زمان سرودن شعر میان صوفیان آغاز شده و سرانجام بیان اندیشه‌های آسمانی عرفانی به زبان شعر به سروده‌های فارسی انجامیده است.

بر اساس روایات موجود، پیش آهنگ صوفیان در کار سرودن شعر (عبدالله بن مبارک^۱) است که در کتاب (الورقه)^۲ نوزده بیت که در زمینه زهد سروده شده به وی نسبت داده شده است ولی چون این اشعار بیشتر به زهدیات (ابوالعتاهیه)^۳ شبیه است، از این رونمی‌توان وی را نخستین شاعر صوفی دانست.

در کتاب (اللمع) نام بیست نفر از صوفیه آمده و روی هم ۱۹۷ بیت شعر از آنان آورده شده است. در (حلیة الاولیاء)^۴ مجموعاً ۳۳۰ بیت شعر به بیست و پنج نفر از صوفیه که در نیمه‌های قرن سوم تا اواخر قرن چهارم هجری می‌زیسته‌اند نسبت داده شده است و از این میان می‌توان (ذوالنون مصری،^۵ سری سقطی،^۶ یحیی بن معاذ رازی^۷) را نام برد که هر سه تن در نیمه اول قرن سوم هجری زندگی می‌کرده‌اند و به این ترتیب می‌توان آغاز شعر صوفیانه را در نیمه اول قرن سوم هجری دانست و این همان روزگاری است که سماع هم میان صوفیان متداول شده و تقریباً تصوف رنگ راستین

۱- ابو عبد الرحمن عبدالله مروزی د. ک: ۱۸۱ ه. ق. (از محدثان و تابعان نامدار. رک: تذکره الاولیاء).

۲- از: (محمد بن داود جراح د. ک: ۲۷۹ ه. ق.) از وزیران بنی عباس.

۳- (ابو اسحاق اسماعیل بن قاسم د. ک: ۲۱۱ یا ۲۱۳ ه. ق.) شاعر عرب.

رک: (ف. م).

۴- از (حافظ ابو نعیم اصفهانی) رک: ص ۱۲۳ همین کتاب.

۵- رک: ص ۱۱۳ همین کتاب.

۶- رک: ص ۵۹ همین کتاب.

۷- ابو ذکریا یحیی رازی. د. ک: ۲۵۸ ه. ق. حکیم و واعظ و پرهیزگار

یگانه ایالت ری در سده سوم هجری ۰ رک: (تذکره الاولیاء).

خود را یافته و از زهد جدا شده است، و (ابوالحسن نوری)^۱ و (سمنون محب) برای نخستین بار اصطلاحات عرفانی و صوفیانه از شمار: (صحو، سکر، ذکر، نسیان) رادر شعر خویش وارد کرده اند و پس از ایشان تازمان (محمی الدین بن عربی) لطفی در اشعار صوفیانه عربی دیده نمی شود.

اما در مورد پیدایی شعر عرفانی در ادبیات فارسی باید گفت از همان آغاز پیدایی شعر درری، حتی شاید پیش از آن که نغمات موزون فارسی می رفت تا شکوفا شود و به دست طبع گهر آفرین (رودکی) در نیمه های آخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری نخستین گامها را در راه تکوین و تکامل بردارد، مضامین عرفانی بر پایه های عشق به ذات پروردگار و مفهوم گسترده آن به رشته نظم کشیده می شد و پایه های شعر عرفانی را که جلوه گاه اندیشه بی کران و جهان بینی ژرف صوفیان و عارفان روی شناس بود بنیان می نهاد.

چنین به نظر می رسد که صوفیان و رهروان جهان عرفان در آغاز، اندیشه های تابناک خویش رادر جملات فارسی چند پاره (مقطع)، که برخی از آنها نیز وزن هجایی داشته است بیان می کرده اند تا آنجا که در پاره یی از آنها نیز می توان وزن عروضی جستجو کرد.

با آن که می گویند (بایزید بسطامی) که در نیمه های اول قرن سوم زندگی می کرد، امی بوده است، در (رسالة النور من کلمات طیفور)^۲ دو روایت از (حبیب بغدادی) نقل شده است که یکی از جملاتی که از (بایزید) برای وی نقل کرده اند، او به عربی چنین ترجمه نموده است.

۱ - (احمد بن محمد نوری. د. گک: ۲۵۸. ق. ۰). رك: (تذكرة الاولیاء).

۲ - (ابوالحسن سمنون بن حمزة بصری. د. گک: پیش از ۲۹۷. ق. ۰). رك: (تذكرة اولیاء).

۳ - این رساله در (۱۹۵۴. ق. ۰) تألیف شده و نویسنده آن شناخته نشده است.

حبه حبی و حبی حبه
وده ودی و ودی وده
عشقه عشقی و عشقی عشقه

چنان که ملاحظه می‌شود این جملات موزون و به وزن (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن) است و دور نمی‌نماید که شاید آنچه (بایزید) به زبان فارسی گفته مقطع و دارای وزن و سجع بوده باشد.

و باز جمله دیگری به او منسوب است که گفت: «آمد آمد آمد به سرا» و جمله دیگری موزونی به وزن (فاعلاتن فع) از شخصی به نام (ابوموسی) از پیروان (بایزید) نقل شده است که گفت: «آن دل دلین، نه دل گلین».

توجه به روایات بالا و هم‌چنین این که در مجالس صوفیان ایرانی گروه انبوهی حاضر می‌شدند و به سماع می‌پرداختند و به شعر خوانی دست می‌زدند نشان می‌دهد که طبعاً شعر صوفیانه لا اقل نبایستی دیرتر از انواع اشعار دیگر پدید آمده باشد و به این ترتیب باید تاریخ آغاز پیدایی این گونه شعر را در زبان فارسی و به (وزن رباعی) در نیمه‌های قرن سوم دانست.

اشعاری در کتاب (اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر ۳۵۷-۴۴۰) آمده که یاد حضور او خوانده شده و یا خود او پرداخته است، تعداد این اشعار به صد بیت می‌رسد که شصت و یک بیت آن به وزن رباعی و بیشتر اشعار صوفیانه وسی و یک بیت آن در وزن‌های گوناگون و غیر صوفیانه است.

اگر به قول (محمد بن منور) نویسنده (اسرار التوحید) بسنده کنیم، نخستین رباعی که (ابوسعید) در کودکی از قوالی در مجلس سماع شنیده به این مضمون است:

این عشق، بلی عطاى درویشان است
خود را کشتن، ولایت ایشان است
دینار و درم نه زینت مردان
جان کرد نثار، گار آن مردان است

که با توجه به تاریخ تولد و سالهای کودکی (ابوسعید) شگفت نیست اگر این شعر، با قافیه نادرست میان سالهای ۳۶۰ و ۳۷۰ هجری ساخته شده باشد، چنان که در اشعار (ذوالنون مصری) نیز دو قطعه با قافیه نادرست وجود دارد.

در (اسرار التوحید) پیر (ابوسعید) شخصی از اکابر صوفیه به نام (ابوالقاسم بشر بن یاسین)^۱ یاد شده و اشعار زیر را به وی نسبت داده و یا گفته اند که وسیله وی خوانده شده است.

بی تو جانا قرار نتوانم کرد^۲ احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر بر تن من زبان شود هر مویی یک شکر تو از هزار نتوانم کرد
که با توجه به زمان در گذشت وی در (۳۸۰ ه. ق.) باید گفت این گونه شعر در نیمه های قرن چهارم و نزدیک به صدسال پس از اشعار صوفیانه به زبان عربی، در زبان فارسی وجود داشته است.

در کتاب (تمهیدات) از (عین القضاة همدانی) رباعی زیر به شخصی به نام (یوسف عامری) نسبت داده شده است:

در کوی خرابات، چه درویش و چه شاه
در راه یگانگی، چه طاعت چه گناه
بر کنگره عرش، چه خورشید، چه ماه
رخسار قلندی، چه روشن، چه سیاه

چنین شخصی مشهور و معروف نیست و احتمال می رود منظور (ابوالحسن محمد بن یوسف عامری) باشد که در صورت درستی این تصور، این رباعی را نیز در

۱- د. کک: (۳۸۰ ه. ق.) رک: (اسرار التوحید. ص ۱۹).

۲- در حاشیه نسخه کتابخانه (سلیم آغا) افزوده شده است: در این رباعی نقل و عقل موزون در مصراع اول چنین است: «بی تو نفسی قرار نتوانم کرد»، رک: (باورقی ص ۱۹ اسرار التوحید).

شمار رباعیات نخستین صوفیانه باید دانست ولی آنچه در آن جای هیچ دودلی باقی نیست این است که در صفحه ۱۵۲ کتاب (تمهیدات) شعر زیر به وزن و شیوه رباعی به (ابوعلی دقاق)^۱ نسبت داده شده است :

شهر و وطن جان ، ز جهان بیرون است وز هر چه مثل زنی از آن بیرون است
این راز نهفته از نهان بیرون است یعنی که خدا از دو جهان بیرون است
جانها ز حق است و حق ز جان بیرون است آن با نقطه است و نقطه زان بیرون است
و به این ترتیب با توجه به هفتاد و هفت سال زمان زندگی وی، زمان سرودن شعر بالا را می توان اوایل نیمه دوم قرن چهارم تصور کرد .

در (نفحات الانس) و (ریاض العارفین)^۲ از یک شاعر صوفی دیگر به نام (ابو ذر بوزجان)^۳ نام برده و شعری به این مضمون از وی نقل شده است:

توبه روز ازل مرا دیدی دیدی آن که به عیب بگزیدی
توبه علم آن و من به عیب همان رد نکن آنچه را پسندیدی
به این ترتیب چنان که مشاهده می شود ، شعر صوفیانه نیز از همان زمان که شعر فارسی به طور کلی با وزن ترانه و رباعی سروده شده و راه تکامل پیموده است ، به احتمال قوی هم چنان با ترانه و رباعی آغاز شده و نمونه هایی از آن که از گذشته های دور در دست است نیز از همین گونه است.

۱- گذشته از روایات (اسرار التوحید)، (ابوعلی دقاق) در ۴۰۵ هجری در گذشته و ورودش در تصوف به سال (۳۶۶ ه.ق.) بوده است . پیراو (ابوالقاسم نصر آبادی). د.گ: ۳۶۶ ه.ق.) بوده است.

۲- از (رضاقلی خان هدایت) صاحب (مجمع الفصحاء).

۳- د.گ: (۳۸۳ ه.ق.). در (انس التائبین) از (شیخ احمد جام) که کتابی به زبان فارسی فصیح در تصوف است از قصاید عربی (ابو ذر بوزجان) نیز ابیاتی نقل شده است. این کتاب دارای ۴۲ باب و یک نسخه خطی آن در کتابخانه ملی و نسخه بسیار کهن آن متعلق به استاد (جلال الدین همایی) است.

در کتاب (سوانح) از (امام احمد غزالی) که در زمینه عشق پرداخته شده، مقداری رباعیات صوفیانه آمده است که در کتاب (تمهیدات) از (عین القضاة) و (کشف الاسرار^۱) نیز گونه‌های بسیاری از این شمار دیده می‌شود.

از جمله اشعار صوفیانه، اشعاری است که به زبان‌های محلی سروده شده و نونه‌های آن در کتاب (فردوس الرشیدی^۲) که مانند (اسرار التوحید) که در شرح حال و کلمات (ابو اسحاق ابراهیم بن شهریار^۳) پرداخته شده آمده است. این اشعار به لهجه کازرونی سروده و وسیله خود (ابو اسحاق ابراهیم) بر سر منبر خوانده شده است.

ترانه‌های منسوب به (باباطاهر) با آن که در درستی انتساب تمامی آنها به وی جای دودلی است نیز از همین گونه اشعار محلی است که به زبان (لری) سروده شده است و به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که اشعار صوفیانه به لهجه‌های محلی نیز از قدیم‌ترین اشعار صوفیانه به شمار می‌رود.

۳

آغاز تاثیر عرفان در شعر فارسی

با آنچه گذشت روشن می‌شود که هم‌زمان با هنگامی که سرودن سخن‌موزون در همه زمینه‌ها در زبان فارسی آغاز شده مضامین عارفانه که حاصل اندیشه بزرگ مردان و پيشتازان این گروه بوده است نیز در ترانه‌های محلی و رباعیات جلوه نموده است.

-
- ۱- از: (رشیدالدین ابوالفضل ابن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبیدی) در گذشت وی معلوم نیست ولی (کشف الاسرار) در (۵۲۰ ه. ق.) وسیله او تألیف شده است.
- ۲- از: (ابو سعید بهادر).
- ۳- (ابو اسحاق ابراهیم بن شهریار بن زادن فرخ بن خورشید) ک ۴۲۶ ه. ق. از صوفیان مشهور قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در نواحی جنوب ایران، ر.ک: (ف. م.).

چنان که گذشت مضامین شعر فارسی را - از آغاز پیدایی تانیمه‌های قرن پنجم، به ویژه تانظهور (سنایی) - وصف و مدح و اشعار عاشقانه تشکیل می‌داد و در این مورد نیز حدود آن از عشق‌های مجازی تجاوز نمی‌کرد، تنها سروده‌های گروه ویژه‌یی از متصوفین و عارفان آن زمان بود که تجلی‌گاه عشق و جذبه معنوی به ذات یگانه خداوند به‌شمار می‌رفت ولی با گسترش روزافزون مبانی تصوف، به ویژه در قرن پنجم و ششم چنان که خواهیم دید رفته رفته تأثیر ژرف و گسترده این روش در شعر فارسی بیش‌ی گرفت.

باید دانست که از سوی دیگر تانیمه‌های قرن پنجم و ظهور (سنایی) مدت‌ها می‌گذشت که مردم در زندگی یکنواختی به سر می‌بردند و دگرگونی ویژه‌یی که بتواند مسیر روحی و اجتماعی آنان را تغییر دهد و مسایل شکوفایی را برای آنان پدید آورد تا خواه ناخواه در شعری که آئینه زمان و اجتماع هرملتی است جلوه‌گر شود در زندگی آنان پدید نیامده بود و به همین مناسبت مضامین شعر فارسی پس از يك قرن ونیم، دیگر به کهنگی گراییده بود ولی رفته رفته نفوذ تربیت اسلامی در شاعران، رواج و افزونی مدارس و علوم اسلامی، آگاهی از روایت و حدیث و تاریخ و فلسفه و حکمت اسلامی، شیوه اندیشه شاعران را دگرگون کرد و به ویژه آثار بزرگانی مانند (خواجه عبدالله انصاری) و (ابوالقاسم قشیری) تصوف دوره‌های گذشته را که تا آن زمان گونه علمی نیافته بود به سوی تصوف فنی و علمی هدایت کرد و نیروی روش تصوف و عرفان روز به روز استوارتر و گسترده‌تر از پیش فزونی یافت. گسترش تدریجی عرفان هم زمان بادورانی بود که شاعران آن روزگار بیشتر در خدمت سلاطین بودند و برای حفظ موقعیت خود و به دست آوردن جاه و مقام ارجمندتر، به ستایش و مدح فرمانروایان و گزافه‌گویی در نمایش بهتر صفات آنان می‌پرداختند، حال آن که دین مبین اسلام هرگونه مدح و ستایش را جز در مواردی که پندآموز و عبرت‌انگیز باشد شایسته نمی‌شمرد. ولی رواج روش تصوف و اندیشه‌های برتر آن که بر پایه‌های عشق معنوی و پیوستن به ذات یگانه خداوند و معبود ازلی استوار بود، و پرهیز از بستگی‌های دنیایی

و تربیت نفس و بی‌نیازی کامل را از شرایط نخستین عرفان قرار داده بود، به یاری منع و کراهتی که نسبت به مدح و ستایش بی‌مورد در اسلام وجود داشت، قدر این شیوه ناپسند و پرداختن به وصف و مدح و تغزلات عاشقانه آن روزگار را شکست و توجه شاعران و علاقه‌مندان به سخن موزون را از این گونه مسایل به بیان مضامین عرفانی و عشق معنوی و سیر و سلوک و استغنا و رضا و فنا و بقا و وصل و ماندن آن کشانید و به این ترتیب در اواخر قرن پنجم، نفوذ اندیشه‌های عرفانی و توجه مردم آن روزگار به تصوف و عرفان تا بدانجا رسید که قدرت شاعران را نیز زیر تأثیر گرفت چنان که شاعر به دربار میرفت و سلطان به خانقاه می‌گرایید. رواج تصوف و عرفان در قرن پنجم و ششم به جایی رسید که تقریباً در هر شهری رباطها و خانقاهها و ساختمان‌هایی بنام **(دوویره)** وجود داشت که صوفیه و عارفان بزرگ در آن‌ها مجالس می‌کردند و همه جا انبوه چشم‌گیری از مردم در این گونه مجالس حاضر می‌شدند و گاه اجتماع در این مجالس به جایی می‌رسید که سطوح بام‌های این جایگاه‌ها از انبوه مردم پوشیده می‌شد. این گسترش روزافزون تصوف و عرفان؛ به ویژه لطافت و ذوق و شور و حالی که در این شیوه وجود داشت مایه می‌شد که حتی آنان که در این راه گام بر نمی‌داشتند نیز با خواندن اشعار عرفانی که بیانگر اندیشه‌های بلند و استوار و پرشور و حال‌عارفان بود در مجالس خود ذوق و شور و حالی می‌انگیختند. به این ترتیب رفته‌رفته شیوه تصوف و جلوه‌های آن در شعر فارسی تأثیر گذاشت تا این که نخستین جلوه‌های شکل‌گرفته مضامین عرفانی در اشعار **(مجدوبن آدم سنایی)** نمودار شد. (سنایی) نخستین شاعری است که بیش از هر شاعر دیگر تا زمان خود زیر تأثیر اندیشه‌های راستین تصوف قرار گرفت و با آن که در میان اشعار ارزنده‌وی بر اثر شیوه گذشته هزل و هجو شاعران دیگر و به ویژه مدح و ستایش **(بهرام‌شاه)** به چشم می‌آید باز می‌توان وی را نخستین شاعری دانست که عرفان را

به گونه‌ی آشکار وارد شعر فارسی کرد و جای آن دارد در باره شیوه و آثار وی بیشتر گفتگو شود.

اشعار (سنایی) - که تاریخ شعر فارسی وی را نخستین شاعری می‌شناسد که بیش از هر شاعر دیگر تا آن زمان اصطلاحات و مفاهیم عارفانه را در شعر خویش آورده است - بهترین نمونه برای مقایسه با اشعار و آثار سراینده‌گان گذشته معاصر با وی و تأثیر عرفان در شعر فارسی برای نخستین بار است؛ زیرا مطالعه آثار وی نشان می‌دهد که هنوز تأثیر شیوه‌های گذشته شعر و مضامین پیشین در سروده‌های وی باقی است و در قصاید او آگاهی‌هایی از تعبیر خواب و موارد دقیقی از علوم اسلامی و پزشکی و ریاضیات دیده می‌شود که نه‌ودار معلومات وسیع او در این موارد است تا آن جا که می‌توان گفت **(حدیقة الحقیقة)** وی جلوه گاه مجذوعه‌یی از علوم و گاه روایات اسلامی است که به صورت دست و پا شکسته و مشوش در آن نه‌وده شده است و حتی هنوز اشعار وی در مراحل عرفانی به پایه‌یی نرسیده است که وی را در سرودن شعر به قول (ملای رومی) که می‌فرماید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

از بند پوست برهاند و سخت گرفتار مغز سازد و یا جلوه‌های دل‌انگیز معبود راستین، بند لفظ و قافیه و صنعت کلام را از طبع وی بردارد، به همین سبب هر جا که مضامین خوش و اندیشه‌های خود را گرفتار لفظ کرده به سرودن اشعاری سست دست زده است. مثلاً در قصیده‌یی که به مطلع **«ای منزله ذات تو عما یقول الظالمون»** آغاز می‌شود، چون مقید شده است که قافیه را با **(واو و فون)** بیاورد، و همچنین در باب دوم **(حدیقه)** در اشعاری که در وصف قرآن کریم سروده و آیات را تضمین کرده است به همین ترتیب شیوایی و دل‌انگیزی سخن را از دست داده است.

به هر حال چون (سنایی) نخستین شاعری است که مضامین و اصطلاحات عرفانی را وارد شعر فارسی کرده است نمی‌توان تصوف و عرفان را به گونه‌ی شکوفای آن، و چنان که در اشعار شاعران عارف پس از او تجلی کرده است در شعر او مجسم دید زیرا

وی بخشی از زندگی شاعرانه خود را به سرودن مدایح و زهدیات گذرانیده و خواه ناخواه پیوستگی خویش را با گذشته کاملاً رها نکرده است، به همین سبب اشعار وی - به جز غزلیات و چند ترجیع بند - را از نظر چگونگی به سه بخش (مدایح) و (زهدیات) و (قلندریات) می‌توان تقسیم کرد.

مجموع قصاید و غزلیات (سنایی) به ۷۲ مبرسد که از ۴۰۸ غزل و ۳۱۲ قصیده تشکیل شده است و از این ۳۱۲ قصیده، ۱۰۱ مربوط به (زهدیات) و ۹۹ قصیده مربوط به (قلندریات) است که دوسوم مجموع قصاید وی را تشکیل می‌دهد و بقیه قصایدش در زمینه‌های مدح و وصف و ازین گونه است که به شیوه مدایح (فرخی)^۱ و (مسعود سعد)^۲ سروده شده است.

باید دانست که (زهدیات) وی به تمامی مربوط به زهد نیست بلکه مانند قصیده‌یی به مطلع: «ای خداوندان مال‌الاعتبار، الاعتبار» به صورت خطابی و وعظ سروده شده و بیانگر چگونگی دگرگونی‌های روزگار و پند گرفتن از آن است و بیشتر آنها مانند قصیده به مطلع: «مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا» از شمار اشعاری است که زهد به مفهوم بازشاخته (روی گردانی از دنیا) را بیان نمی‌کند و با آن که در شمار (زهدیات) او آورده شده است به سبب داشتن مضامینی مانند: سیر وسلوک، احوال قلب، اخلاق صوفیه و حقایق تصوف، نام اشعار صوفیانه به آنها می‌دهیم و از همین شمار است قصیده‌یی به مطلع:

طلب ای عاشقان خوش رفتار طلب ای شاهدان شیرین کار

که باید آن را از شمار (قلندریات) وی دانست.

۱ - (ابوالحسن علی بن جوئوغ فرخی . د . د . گک : ۴۲۹ ه . ق .) . رك : (گنج

سخن) ج ۱ .

۲ - (مسعود بن سعد سلمان . د . د . گک : ۴۳۸ - ۴۴۰ - اوایل قرن ششم هجری)

رك : (گنج سخن) ج ۱ .

لفظ **(قلندر)**^۱ در قرن چهارم وجود داشته و گاه در (اسرار التوحید)، از جمله در رباعی به مطلع: **«ناکمی گویبی قلندری و غم غم»** آمده است. به طور کلی (قلندیات) به اشعاری گفته می‌شود که مضامین آنها درست برخلاف مضامین (زهديات) است؛ به این معنی که در این گونه اشعار مفاهیم بر پایه‌های بی‌علاقه‌گی به دنیا، بسی‌پروایی، لالابالی‌گری و تشویق به این گونه امور بیان شده و با اصطلاحاتی ویژه، از گونه: **(خرابات، میخانه، میکده)** و برخی اصطلاحات زردشتی و عیسوی چون: **(زنار، کستی، مغ)** و غیره همراه است و روی هم نمودار اینست که آدمی در راه‌های از تعلقات و پیوستگی‌هایی که مایه اشتغال انسان به مسایلی جز ذات معشوق ازلی می‌شود، همان گونه که به رسوم دینی پشت پا می‌زند، باید در بند رسوم تصوف نیز نباشد.

به هر حال اشعار قلندری و (قلندیات) همواره نماینده روش **(ملامت)** است که مورد توجه و سیره پیروان گروه (ملامتیه) بوده است. مرکز این گروه در شهر (نیشابور) و پیرویشرو آنان (ابوحفص حداد) و (حمدون قصار) بوده‌اند. پیروان این روش وظیفه داشتند کرامات و وجد و شور و حال خود را پنهان کنند و به این-ترتیب روشن است که رقص و پای کوبی و سماع و خرقة دریدن در روش آنان وجود نداشته و حتی گاهگاه در رسوا ساختن صوفیان ظاهری و متظاهر به کرامات کوشیده‌اند و از همین روی واژه **(طامات و تلبیسات)** درباره آنان مصداق پیدا کرده و آنان را در معرض ملامت دیگران قرار داده‌است. از این رو است اشعاری را که بیانگر این روش باشد **(قلندریات)** نام داده‌اند.

روشن نیست که آیا پیش از (سنایی) نیز دیگران به سرودن اشعار قلندرانه دست زده‌اند یا نه، ولی در میان آثار (عین‌القضاة) و رباعیاتی که به (ابوسعید) - دور نیست که واژه (قلند) با (کلندر) به معنی (تقویم) یکی بوده باشد، چون لباس گروه قلندران از مجموع تکه‌های رنگارنگ دوخته می‌شده و تقویم هم از جداول رنگارنگ تشکیل می‌شده است.

ابی‌الخیر) منسوب است گهگاه از این گونه مضامین به چشم می‌خورد و چون (عین‌القضاة) معاصر (سنایی) بوده است می‌توان گفت که (سنایی) نخستین مبتکر اشعار قلندرانده در شعر فارسی است.

این روش در شاعران بعد از (سنایی) از جمله در شاعران غیر عارف مانند (خاقانی)^۱، (سعدی)^۲، (خواجو)^۳، (سلمان ساوجی)^۴ تأثیر گذاشت، ولی نفوذ این روش را در اشعار (فخرالدین ابراهیم عراقی) و (حافظ) بدخوبی می‌توان دید. شعر (حافظ) با آن که اصطلاحات شعر قلندرانده و صوفیانه (سنایی) مانند: (قلاش، پاکباز، می‌فروش) را دارد، از یک نوع تمسخر رندانه، و گاه گاه گونه‌ی بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی (رافضی) که ویژه شعر (خیام)^۵ است بهره‌مند است که در شعر (سنایی) دیده نمی‌شود و می‌توان گفت: اگرچه اشعار (سنایی) نیز مانند اشعار (حافظ) از لحن انتقادی مایه دارد ولی این حال در شعر (حافظ) لطیف‌تر و همه‌جانبه‌تر است و در حقیقت شعر (حافظ) واژه‌های اشعار قلندرانده (سنایی)، و بیش و ویژه‌ی از خیام را دربر دارد و به این ترتیب نه تنها باید (سنایی) را نخستین شاعری دانست که تجلیات روش عرفان را به گونه آشکاری در شعر خویش آورده است. بلکه باید گفت که (قلندریات) او در شعر عارفانه فارسی تأثیری ژرف به جای گذاشته است.

- ۱- (افضل‌الدین بدیل‌بن‌علی خاقانی شروانی . د.گ: ۵۹۵ ه.ق.) ر.ک: (گنج سخن) ج ۲ .
- ۲- (شیخ مشرف‌بن‌مصالح سعدی شیرازی . د.گ: ۶۹۱ یا ۶۹۴ ه.ق.) ر.ک: (گنج سخن) ج ۲ .
- ۳- (ابوالعطاء کمال‌الدین محمود بن علی بن محمود کرمانی . د.گ: ۶۸۹ ه.ق.) ر.ک: (گنج سخن) ج ۲ .
- ۴- (جمال‌الدین سلمان بن علاء‌الدین محمد ساوجی . د.گ: ۷۷۸ ه.ق.) ر.ک: (گنج سخن) ج ۲ .
- ۵- (ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری . د.گ: ۵۲۷ ه.ق.) ر.ک: (گنج سخن) ج ۲ .

اثر دیگر از (سنایی) که گفتگو از آن به سبب آن که وی از شاعرانی است که باشیوه و ویژه خود اثری ژرف در ادبیات عرفانی و اشعار صوفیانه فارسی باقی گذاشته است بی‌مناسبت نیست (حدیقة الحقیقه) است که بنا بر معروف حاوی ده تا دوازده هزار بیت، و روی هم آمیخته‌یی از دانش‌های گوناگون اسلامی است که با روشی استوار و ترکیبات چند واژه‌یی پرداخته شده و پیوند جملات در ترکیب اشعار آن بسیار دقیق است و از این روی می‌توان گفت این اثر، از نظر واژه و ترکیبات مانند يك فرهنگ لغت به شاعران پس از (سنایی) که در راه سرودن منظومه‌ها و اشعار عرفانی گام نهاده‌اند مایه داده است، تا آن‌جا که حتی برخی شاعران مانند (خاقانی) که خود اهل سیر و سلوک و مقامات عرفان نبوده‌اند، با روشی خوب و دقیق از آن سودجویی کرده و حتی ارزشمندی آن تا جایی بوده است که در دوران (جلال‌الدین مولانا) به آن سوگند یاد می‌کرده‌اند.

از سوی دیگر باید گفت که با وجود این امتیاز، (حدیقه سنایی) دارای يك طرح کلی نیست، و با آن که ابیات آن هر يك به سهم خود استوار و خوب است، در طرح کلی، چنان‌که در مطالب مربوط به تعبیر خواب مشاهده می‌شود، ارتباط منطقی ندارد و باب‌های آن نیز بدون پیوند درست با یکدیگر عنوان شده‌اند، ولی آنچه از نظر بررسی تجلی عشق و عرفان در شعر فارسی روشن است این است که بدون هیچ دودلی (حدیقه سنایی) به‌طور کلی بر ادبیات منظوم فارسی تأثیر فراوان گذاشته است تا جایی که حتی (نظامی)^۱، با آن که خواسته است (مخزن الاسرار) خود را يك اثر ابتکاری پدید آورد، چه در این اثر، و چه در منظومه (هفت پیکر) خویش از روش (سنایی) در برگزیدن وزن و حتی ترکیب واژه‌ها تقلید کرده و (اوحدی)^۲ نیز در مثنوی (جام جم) خویش تا حدی در ترکیب واژه‌ها و انتقادی که

۱- (جمال‌الدین ابو محمد الیاس بن یوسف نظامی گنجه‌یی. د. گ: ۶۱۴

ه. ق.) رك: (گنج سخن) ج ۲.

۲- (رکن‌الدین اوحدی مراغه‌یی اصفهانی. د. گ: ۷۳۸ ه. ق.) د. گ:

(گنج سخن) ج ۲.

(سنایی) در (حدیقه) از طبقات اجتماع کرده از وی متأثر بوده است.^۱

نکتهٔ جالب دیگر آن که (سنایی) نخستین شاعری است که باپرداختن (حدیقه) وزن مثنوی را که تا آن زمان برای سرودن مضامین داستانی به کار می‌رفت برای بیان مضامین عرفانی برگزید و چنان که خواهیم دید شاعران ارزندهٔ پس از او مانند (عطار) و (مولوی) شاهکارهای شعر عرفانی را در این وزن به ادبیات فارسی ارزانی داشتند.

با آنچه به‌طور اختصار درمورد (سنایی) گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت:
 ۱- بدون تردید (سنایی) نخستین شاعری است که مضامین عرفانی را به گونهٔ شکوفایی در شعر خویش آورده و راه نمود و تجلیات عرفان را در شعر فارسی هموار ساخته است.

۲- اگرچه آثار (سنایی) به سبب آن که سر آغاز شاعران، در کار سرودن اشعار عارفانه، به گونهٔ گسترده و بسیار است و هنوز پیوستگی خویش را با گذشته از دست نداده است، یک‌دست و کامل نیست، و در آثار وی هنوز نمونه‌هایی از مدح و ستایش و گاه هزل دیگران دیده می‌شود، ولی باز وی برای بیان اندیشهٔ وسیع عارفانه، اصطلاحات و واژه‌ها و ترکیبات ویژه‌یی را در شعر خویش وارد کرده، که خواه ناخواه شاعران و شعر فارسی را تحت تأثیر قرار داده و پایهٔ استغنای شعر فارسی را از این نظر استوار کرده است.

این بود سر آغاز کار تجلی عشق و عرفان در شعر فارسی، که (سنایی) را به حق باید پرچم‌دار راستین آن شمرد، ولی این نکته را باید باز گفت که چون هیچ دگرگونی و تحولی، به ویژه در زبان و ادبیات که آئینه اجتماع است، بدون مقدمه و ناگهان و کامل پدید نمی‌آید، نمود و عشق و عرفان در شعر (سنایی) نیز جامع و کامل نبود، زیرا (سنایی) همان گونه که گفته شد، شاعر دوران خویش بود،

۱- با این که مثنوی (جام جم) از نظر پختگی و کمال به ارزش (حدیقه) نمی‌رسد ولی انتقادی که در پایان (جام جم) دربارهٔ طبقات اجتماع وجود دارد برخلاف انتقادات (سنایی) که دارای جنبهٔ شخصی است، عمومی‌تر و بهتر پرداخته شده است.

شاعر روزگارانی بود که هنوز آثار مدح و ستایش زورگویان، به طمع جاه و مقام و زندگی بهتر در آن دیده می‌شد، شاعر زمانی بود که زهد و قیود زاهدانه به شدت در آن فرمانروایی می‌کرد و وصف و هزل و گوندهای آن به مناسبت در اشعار شاعران چهره می‌نمود، به این ترتیب باز اگر (سنایی) با همه نبوغ شاعرانه و عارفانه و پیوستگی خود با گذشته خویش، هنوز پایش در زمین بند باشد و اندیشه‌اش چون (عطار) و (مولانا)، بی آن که به زهد و مدح و ستایش و لفظ وقایه اندیشد، بر فراز اندیشه‌های انسانی و در جهان سترک عشق پر نگیرد، جای شگفتی نیست و باهم چنان از نظر پیش آغازی در کار وارد کردن مضامین عرفانی در شعر فارسی و پایه‌گذاری استغنائی آن، باید ارزش بزرگی برای وی قایل بود و این انتظار را چنان که خواهیم دید باید از شاعران عارف پس از وی داشت که شاید آسان‌تر و گرم‌سیرتر از وی در راهی که (سنایی) هموار ساخته بود گام نهادند.

پس از (سنایی) که در حقیقت معانی و مفاهیم عرفانی و اصطلاحات و واژه‌های پیوسته به آن را در شعر فارسی به گونه‌بی‌سابقه‌یی پایه‌گذاری کرد، به نام و آثار درخشان (عطار و مولوی) برمی‌خوریم. هر چند گفتگوی ما در این بخش پیرامون تجلی عشق و عرفان در شعر فارسی است و بررسی و پژوهش در آثار و احوال و شیوه اندیشه این بزرگان شعر و عرفان، خود به پرداختن دفترهای بسیار نیاز دارد، ولی از آن جا که اینان پس از (سنایی) بزرگترین جلوه‌های عرفان را در شعر فارسی نمودند و به گواهی راستین آثار ارزنده خویش شعر فارسی را از این نظر مستغنی و بی‌رقیب ساختند، اشاره کوتاهی به چگونگی شیوه آنها به طور کلی بی‌مناسبت نیست.

(عطار) نیز در دیوان قصاید و غزلیات خویش از (سنایی) پیروی کرده است ولی خواننده با کمی ژرف اندیشی در آثار (عطار) به خوبی در می‌یابد که وی چه در قصاید و غزلیات و چه در مثنوی‌های (اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر) به ویژه در یک دستی مضامین عرفانی کوشیده است. اگر چه (اسرارنامه) از ۲۲ مقاله که بسیاری مسایل فلسفی در آن طرح شده تشکیل شده است ولی باید گفت این

اثر از نظر ارزندگی و وحدت موضوع و یک دستی اندیشه به مرتبه دیگر مثنوی‌های (عطارد) نیست، (الهی نامه) نیز بر پایهٔ پیکار با خرافات پرداخته شده است و هنوز نمی‌تواند نمودار پرواز اندیشهٔ بیشتر (عطارد) بعد از (سنایی) در این زمینه باشد ولی در (مصیبت نامه و منطق الطیر) به ویژه روح پرشکوه شیخ نیشابور و آزادگی و پرواز اندیشهٔ عارفانهٔ وی جلوه می‌کند و نیروی سخن و قدرت تمثیل وی را در زبده‌ترین اشعار عرفانی فارسی نمودار می‌سازد.

آنچه از بررسی شیوهٔ اندیشهٔ (عطارد) در آثارش روشن می‌شود این است که مانند (سنایی) به گذشته زاهدانه و بیان سخنانی از این دست توجه ندارد و پایش هم‌چنان در بند زمین نیست، بلکه روح وی مشتاق‌تر و بی‌خویش‌تر، و اندیشهٔ او عاشقانه‌تر و عارفانه‌تر در آسمان جذبۀ خداوندی و بر فراز مسایل عرفانی پرواز می‌گیرد و او را برخلاف (سنایی) از بند صنعت کلام و تکلف لفظ در شعر رهایی می‌بخشد، و در نتیجه گونیهی از پیوستگی و یک دستی موضوع به سروده‌های او می‌دهد، و چنین روشی است که شاید پایه‌های تکامل و اوج نمود عشق و عرفان را با وجود (مولانا جلال‌الدین محمد مولوی) در شعر فارسی استوار می‌سازد.

این تنها ویژه‌گی آثار (عطارد) نیست، بلکه چنان که خواهیم دید وی نخستین کسی است که با پرداختن اثر ارزنده و گرانمایی چون (منطق الطیر) نخستین پایه‌های (نشانه‌گرایی) یا (سمبولیسم)^۱ در معنی را، قرن‌ها پیش از مغرب زمینیان، در شعر فارسی بنیان‌گذاری کرد.

پس از (عطارد)، آسمان شعر و عرفان در ادبیات فارسی با نام و آثار بی‌مانند یکی از درخشان‌ترین اندیشمندان و شاعران عارف جهان، یعنی (مولانا جلال‌الدین محمد مولوی)^۲ روشنی می‌گیرد و یکی از بزرگ‌ترین پدیده‌های اندیشهٔ بشری را به دست می‌دهد که از نظر پرواز اندیشه، جهان بینی و نمان بینی عارفانه، و گسترش

۱- SymLolisme . رك : (ف.م) اعلام .

۲- (جلال‌الدین محمد بن بهاء‌الدین محمد مولوی بلخی . د.ک: ۶۷۲

ه. ق.) رك : (گنج سخن) ج ۲ .

معنی، خود جهان‌دیگری است و بیش از شاعری و قید و بند سخن و صنعت کلام، همه‌جا فلسفه و حکمت و دنیای پیرشکوه عرفان و مفاهیم لطیف در آن به چشم می‌آید، آثار (مولوی) در غزل‌ها و مثنوی‌ها، همه‌جا نمودار آنست که سراینده با طبع سخن‌آفرین و موزون خوش‌براستی‌رها از اندیشیدن به قافیه، با جذب‌بیهی عاشقانه به مشاهده جمال دل‌داسر گرم است و از این روست که تجلی عشق و عرفان را در شعر فارسی به اوج برده و آثاری به ادبیات ایران، حتی جهان‌عرضه کرده است که گفتگو پیرامون ارزش آن در این مختصر نمی‌گنجد.

به این ترتیب روشن است که دگرگونی اندیشه‌ها، به‌ویژه نمود اندیشه‌های گسترده و ژرف عرفانی و بیان عشقی که بر پایه‌های عرفان استوار است ناگزیر در شعر فارسی مؤثر افتاده و اگر چه در آغاز به نظر می‌رسد که آنچه از تصوف و عرفان به شعر فارسی رسیده است واژه‌ها و اصطلاحات ویژه آن است که از قرن سوم، با پیدایی و نمود تصوف در ایران وارد شعر شده است. ولی چنان که خواهیم دانست، بهره شعر فارسی از نظر معانی و مفاهیم عرفانی بیشتر و ارزنده‌تر از ورود واژه‌ها و اصطلاحات عرفانی و دگرگونی شکل شعر از این نظر است.

۴

تأثیر تصوف و عرفان در شکل شعر فارسی

از آن‌جا که بیان هر مضمون و مفهوم تازه، به واژه‌ها و ترکیبات و اصطلاحات ویژه‌ی نیاز دارد، جلوه معانی و مفاهیم عرفانی در شعر فارسی نیز ناگزیر با ورود نعابیر تازه‌ی همراه بود که نمونه‌های آن را در نوشته‌های (جنید) و سخنان دیگر صوفیان می‌توان دید.

(ابونصر سراج) ۱۷۳ و (ابوالقاسم قشیری) ۵۲ اصطلاح ویژه عرفانی را در نوشته‌های خویش آورده‌اند. این اصطلاحات که تمام آنها عربی بود و روز به‌روز با گسترش نفوذ و نمود عرفان در شعر فارسی بیش‌ی می‌گرفت و گاه به گونه متداول

نیز در اشعار دیگر فارسی وارد می‌شد بیش از هر شاعر دیگر نخست در آثار (سنایی) و سپس در آثار نثر و نظم دیگر بزرگان شعر و ادب به ویژه (کشف‌المحجوب هجویری)، (تذکره‌الاولیاء، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر) شیخ نیشابور آمده و حتی (عطار) در (مصیبت‌نامه) خویش بسیاری از آنها را به شعر تفسیر کرده است.

شمار این اصطلاحات در نثر و شعر فارسی رفته رفته به جایی رسید که در قرن نهم (نعمت‌الله ولی) نزدیک به ۵۸۵ اصطلاح را که در اشعار شاعران گذشته مانند (رودکی) و (عنصری) دیده نمی‌شد به زبان فارسی تعریف کرد.

از سوی دیگر نیز چون هدف تصوف و عرفان در حقیقت عدول از ظاهر به باطن است و این شیوه خواه ناخواه با گونه‌ی از تأویل همراه است، بسیاری از واژه‌های متداول در زبان فارسی از شمار: (پیمانه، ساغر می، مستی، میکده) که در اشعار غیر صوفیانه نیز دیده می‌شود در اشعار عرفانی به گونه ویژه استعمال شد و مفاهیم خاصی که مورد نظر اندیشمندان عارف بود از آن اراده گردید، چنان که ترکیباتی که وسیله صوفیه با این واژه‌ها ساخته می‌شد مفهوم مستقل یا پیوسته به اصل آنها را تغییر می‌داد، مثلاً ترکیب‌هایی از شمار: (بادۀ عشق، می باقی، میکده وحدت، می وحدت) اگر توجیه و تأویل صوفیانه همراه نداشته باشد، معنی هیچ یک از واژه‌های ترکیب‌کننده خود را نمی‌رساند و اضافه آنها به یکدیگر درست نیست. به این ترتیب باید توجه داشت که گذشته از ورود واژه‌ها و اصطلاحات ویژه عرفانی در شعر فارسی، پدید آوردن این گونه ترکیب‌ها با توجیه صوفیانه نیز مایه دگرگونی شیوه بیان و تعبیر در شعر فارسی شد.

اگرچه ورود این اصطلاح‌ها و ترکیب‌ها به‌طور کلی زبان شعر فارسی را بی‌نیاز ساخت، ولی باید گفت که از سوی دیگر مایه پدید آمدن تأویل و توجیه ناشیانه در بسیاری از آثار شاعران گردید، چنان که حتی شرح‌کنندگان و مفسران در موارد غیر لازم به گونه گمراه‌کننده‌ی به تأویل نوشته‌ها و اشعار پرداختند.

اکنون برای آن که خوانندگان گرامی به برخی از واژه‌ها و اصطلاحات که در شعر شاعران پیش از (سنایی) چندان دیده نمی‌شد و به وسیله او در شعر فارسی گسترش یافت آشنا شوند به یادآوری آنها، و تعبیری که در عرفان از آنها شده است مبادرت می‌شود:

(صومعه): اطاق ویژه‌یی که صوفی یا زاهد در آن به سر می‌برد و آن را (زاویه) هم می‌گویند.

(خرابات)^۱: جایی که صاحبان آن گبر یا ترسا بودند و در آن جا پنهانی شراب می‌نوشیدند و موسیقی می‌نواختند و مردم رند و لالابالی در آن جا به عیش می‌پرداختند ولی در اصطلاح صوفیان خانقاه و مجلس شیخ را (خرابات) گویند.

(خراباتی): کنایه از اهل خرابات و به اصطلاح (صوفی) را گویند.

(قلاش): که از اصطلاحات (سنایی) است و بعدها صوفیان به قلندران و سالکان پرشور گفتند.

(ابدال): از یاران قطب.

(طامات): افسانه‌های خرافی.

(ترهات): سخنان بیپوده.

(منیت): خودشناسی و شخصیت دوستی.

(حقیقت): ضد مجاز

(قبض): گرفتگی دل درویش در وقت ریاضت.

(بسط): گشادگی دل درویش در وقت ریاضت.

(وجود): اشاره به ذات واحد، که حقیقت تنها اوست^۲.

(کشف)^۳: حالتی که در آخرین منزل وصول به سالک روی نماید و حقایق وجود بر او کشف شود^۴.

۱- مرا می‌باید و راه خرابات

چونی و چندی و چرائی نیست

۱- نخواهم من طریق راه وطامات

۲ و ۳- در مقام وجود منزل کشف

۴- صوفی در این مرحله به مرتبت عرفان می‌رسد و عارف می‌شود.

(فقر) : فقیری و درویشی و صوفیگری و بی‌نیازی از تعلقات دنیایی.

(فاقه) : گرسنگی و ریاضت‌کشی.

(لاوالا) : اشاره به نفی همه چیز و وحدت وجود و یکی بودن کلیه موجودات است. (سنایی) برای نخستین بار گوید :
از در دروازه (لا) تا به دارالمک شاه

هفت هزار وهفتصد وهفتاد راه و راهزن است

یعنی از روزی که تربیت منفی را پذیرفتی و ترك دنیا و تعلقات آن کردی تا روز وصول و کشف، این مقدار راه، و در هر طریق، آن اندازه رهن و دزد و شیطان است.^۱

(مرقع) : (خرقه) : جبهه سراسر وصله دار که پوشش مشایخ بوده است.

(سائوس) : ریاکاری و عوام‌فریبی.

(حال) : کیفیتی که هنگام سیر و سلوک و پس از آن به سالک دست می‌دهد.

(مصطفی) رفت از جهان و (حال) بر ما حل نکرد

(بوحنیفه) رفت و زودرگرد عالم قال ماند.

(تسلیم) : اطاعت محض و رضا به هر چه پیش آید.

(نفی و اثبات) : از اصطلاحات مشکل صوفیه است.

(صفت) : اشاره به صفت خدا.

(صفا) : پاک‌ی دل صوفی و خالی‌شدن از دل بستگی‌ها.

(صحو) : هوشیاری و حاضر بودن حواس صوفی.

۱- در جای دیگر گفته است :

نیایی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی

کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت (لا)

چو (لا) از حد انسانی فگندت در ره حیرت

پس از نورالوهِیت به‌الله‌آی از (الا)

۲- اشاره به رازهای عرفان است که به حدکمال حل شدنی نیست.

(محو) : فرورفتن صوفی در خویش و بی‌خبری از پیرامون خود ، و این حال ضد (صحو) است^۱.

(فنا) : بی‌خویش شدن در راه خدا با وجود زندگی^۲.

(ملکوت) : ضد عالم مادی و جایگاه حیات و زندگی روحانی است.

(دقت) . لحظه‌یی که صوفی به تفکرات روحانی مستغرق شود .

(صفای وقت) : قوت و شدت نوع تفکرات در دقایق اندیشگری .

(ناموس) : اصول و مقرراتی که زندگی صوفی را در بند داشته و او را به شخصیت و علایق دنیا نزدیک می‌کند .

(طریقت) : راه و رسم تصوف .

(باطن) : حقایقی که ظواهر مغشوش، آن را بپوشاند و اهل باطن دارندگان این حقایق اند که به ظواهر اعتنایی ندارند .

(قلندر) : طایفه‌یی از صوفیان که به هیچ قیدی پابند نیستند ، حتی ظواهر شریعت و (قلاش و اوباش ورنند و تردامن و پا کبار و مقامی^۳ و کم زن و شاهد باز) همه از اصطلاحات قلندران است که گروه‌های مهم صوفیه بوده‌اند .

(غیرت) : که آن را تنها شایسته خدا می‌دانند زیرا اگر صوفی به جز او به چیزی عشق بورزد ، غیرت معشوق وی را محو می‌کند .

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد

برق (غیرت) به‌صدش حال پریشان دل کرد

(اسرار) : رازهای پنهان صوفیان که غالباً مرداد همان (وحدت وجود) است.

(محرم و نامحرم) : محرم صوفی و نامحرم زاهد و فقیه ریاکار است .

(درد) : از ریاضت‌های درونی و شدت طلب سالک است .

۱- این اصطلاح درست معادل (سکر) است .

۲- (سنایی) گاه برای این اصطلاح ، گونه فارسی آن را که (نیستی) است آورده است :
دل به تحفه هر که او در منزل جانان کشد از وجود (نیستی) باید که خط برجان کشد
۳- قمارباز .

(خامی و پختگی) : در مراتب سیر و سلوک به کار می رود .
 (خوف) : ترس از عدم وصول به ذات خداوند که گاهی يك عمر باید در طلب گذرانید .
 (رجاء) : امید پیوستن به خداوند که گاهی در يك لحظه امکان مکاشفه و شهود میسر می شود .

در همین معنی گفته اند :

غرّه مشو که مر کب مردان مرد را در سنگالرخ باده به پی ها بریده اند
 نو میدهم مباش که رندان جرعه نوش نا گه به يك ترانه به منزل رسیده اند
 (سماع) : مجلسی که در آن صوفی همراه با موسیقی شعر می خواند . سماع از نظر برخی از صوفیان جایز نیست .

(آن) : برای نخستین بار (سنایی) این ضمیر اشاره را به معنی لطف و زیبایی گیرنده‌یی که از حد و وصف بیرون باشد به معشوق نسبت داده است و (حافظ) در بیان همین معنی سروده است :

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد
 باید دانست که از این گونه واژه‌ها و اصطلاحات نمونه‌های دیگر بسیاری مانند : (صدق ، شوق ، محبت ، معرفت) که برای نخستین بار در شعر (سنایی) به کار رفته است در آثار او دیده می شود^۱ که با گسترش روزافزون آنها صورت الفاظ متشکله شعر فارسی را به مناسبت معانی مورد نظر تغییر کرد .

لازم بیادآوری است که نه تنها بعضی از مفاهیم یا اصطلاحات ویژه‌یی از شمار آنچه در شعر (سنایی) برای نخستین بار آمده است و از آنها نام بردیم ابلاغ می شد، بلکه چنان که گفتیم علل بسیار دیگری مایه شد تا از برخی واژه‌های ساده فارسی نیز به صورت کنایه ، برای بیان مفاهیم استفاده شود .

۱- اصطلاحات مزبور از مقاله (ملك الشعر ای بهار) زیر عنوان : (دورنمای تصوف در ایران) مندرج در مجله (پیام نو ، دوره دوم ، شماره ۵) گرفته شده است .

علت این امر را باید در سخن سر بسته گفتن صوفیان و اهل عرفان جستجو کرد، به این ترتیب که آغاز قرن پنجم که عقاید نوافلاطونی و وحدت وجودی با تصوف اسلامی آمیزش نزدیک یافت به شدت مورد اعتراض فقهای متعصب و اهل شریعت واقع شد، زیرا چنان که می‌دانیم بنا بر فلسفه نوافلاطونی و وحدت وجود، اتحاد عاقل و معقول، فیضان عالم وجود از مبدأ اول، گرفتاری روح انسان در بند بدن و آلودگی به آرایش‌های ماده، میل روح به بازگشت سوی وطن و جایگاه اصلی خود و راهی که برای بازگشت و اتصال با مبدأ اول باید پیمود، و عشق و مشاهده، اندیشه و سیر در خود و ریاضت و تصفیه نفس و وجد و مستی روحانی و بی خودی و بی-خبری از خویش و از میان بردن تعینات و شخصیت خود که حجاب بزرگ اتصال به خداست و عرفا در این موضوع گفته‌اند که: (وجودك ذنب لایقاس به ذنب)، و فنای کامل جزء در کل و امثال آن عقاید و آراء در تصوف نظری اسلامی به گونه ژرفی تأثیر کرده و (عشق به خدا) که صوفی آن را مدار همه کوشش‌های خود نهاد و همه چیزهای دیگر مانند: زهد و ریاضت و مقامات سلوک را تابع آن قرارداد، اقتباس از فلسفه (نوافلاطونی) و (وحدت وجود) بود که سرانجام تصوف را به گونه علمی پدید آورد.

با توجه به این روش، آشکار است که خواست صوفی پرواز با پر عشق به سوی ذات یگانه خداوند یا مبدأ نخستین است، بنا بر این آنچه هدف و مورد نظر تصوف است برتر از فلسفه قراردعی گیرد، زیرا نهایت مقصود فلسفه و کمال مطلوب حکمت آن است که انسان به صفات خداوند که مثال خیر و کمال و جمال است آرایش یابد، ولی تصوف می‌خواهد انسان در ذات یگانه خداوندی محو و فانی گردد و با این فنا به بقای خداوندی دست یابد.

بدیهی است این گونه اندیشه‌ها با عقیده (توحید) سازگاری نداشت و از همین روی صوفیه را مورد تکفیر و مزاحم فقها و مشرعیان قرارداد و زندگی را بر آنان

دشوار کرد . صوفیه که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند، در قرن چهارم و پنجم از یک سو به تأویل و تفسیر عارفانه قرآن دست زده و تصوف را با اسلام تطبیق دادند و از سوی دیگر متمایل به رمز و سر شده ، خود را در میان حقایق عرفانی به تعبیرات ویژه مقید ساختند، به این معنی که در پرده سخن گفتند و کلمات را در معانی مجازی بسیار دور به کار بردند و پیروان تصوف را به پنهان داشتن اسرار و لب فرو بستن توصیه نمودند .

چنان که (مولوی) درین باره گفته است :

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند



چون که اسرار ت نهان در دل بود آن مرادت زود تر حاصل بود
گفت پیغمبر هر آن کوسر نهفت زود گردد با مراد خویش جفت



سر غیب آن را سزد آموختن کوز گفتن لب تواند دوختن



بر لبانش قفل و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوزها
عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند

به همین دلیل رفته رفته عرفان را بسیار مرموز ساختند و هزاران اصطلاح و تعبیرات قابل توجیه و مستعد تفاسیر گوناگون به وجود آوردند . از عشق خدایی باواژه‌ها و تعبیرات عشق مجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به دقت اهل نظر و عرفا واگذار کرده ، می‌گفتند :

لیک داند هر که او را منظر است کاین فغان این سری، هم‌زان سراسر است

از این روست که هر کس در ادبیات ایران به ویژه در شعر فارسی تتبع کرده باشد به این نکته دست می‌یابد که از قرن پنجم دسته‌ی اشعرا پدید شدند که زبان و مصطلحات آنان در عین این که از حیث لفظ تقریباً همان لفظ و همان مصطلحات دیگر

شاعران است، درحقیقت معانی مجازی تمثیلی و مفاهیم عرفانی را به استفاده و کنایه می‌رساند، و شیوه بیان و نمود اندیشه‌های اشرافی و عرفانی و ذوقی و شطحیات در این گونه اشعار از کرانه دریافت و اندیشه بیشتر مردم که با آن آشنایی ندارند بیرون است، از این شمار است: (فنا، بقا، صحو، سکر، قبض، بسط، جمع و تفرقه، جمع‌الجمع) و مانند آنها.

چنان که گفته شد اشعار قرن سوم و چهارم هجری (دوره صفاریان و سامانیان و اوایل غزنویان) ساده و روان و خالی از تصنع و تکلف، و از نظر معنی ملایم طبع و اندیشه همگان است. شاعران این زمان بیشتر واژه‌ها را در معنی واقعی آنها به کار برده‌اند و اگر گهگاه نیز مفهومی مجازی از واژه‌ها خواسته‌اند از حدود عرف و عادت که در زبان فارسی باز شناخته شده است بیرون نیست.

در قرن پنجم تصوف و عرفان و مصطلحات و تعبیرات و استعارات و کنایات وارد شعر شد و تقریباً ریشه‌های (سمبولیسم)^۱ در کلمه، شعر را فرا گرفت و تصوف و عرفان مدار صحبت عده بسیاری شاعران شد، چنان که شاعران غیرمتصوف نیز زبان‌شان از این واژه‌ها خالی نماند و اگر چه تکرار، فهم معانی را آسان می‌کند، ولی در زمینه عرفان روزه روزمعانی و فهم درست آن را دشوارتر کرد.

چنین می‌نماید که به آوردن شواهدی از اشعار بسیار مربوط به قرن سوم و چهارم و آثار برخی از شاعران غیرمتصوف که با کلماتی در معنای تمام خودشان آورده شده است نیازی نباشد، تنها ارزیابی این گونه اشعار با معانی ساده و درخور کلمات آن و بدون همراهی هیچ منظور پوشیده و رمزی، بامفاهیمی که بعدها در اشعار عرفانی از همین کلمات مورد نظر قرار گرفته نشان می‌دهد که میدان معانی الفاظ تا چه اندازه دگرگون شده است و این همان مبحثی است که در آغاز این گفتار بیان شد که گاه برای چندین مفهوم و منظور و مقصود بیش از یک کلمه در دست تداول نداریم، چه رسد که بخواهیم منظور خود را نیز در لباس تعبیرات ویژه و به نیروی رمز و استعاره

و کنایه نیز بیان کنیم ، بنابراین به خوبی روشن است که شعر در قرن پنجم و از آن پس ، یعنی از همان گاهی که تصوف به گونه نخستین خود در راه کمال پای نهاد و با فلسفه آشنا شد از صورت ساده خود بیرون آمده و دایره معلومات خود را وسیع کرد ، چه صورتی پذیرفت ، زیرا چنان که نویسنده معروف فرانسوی (بوفن)^۱ می گوید:

« کلام نفس متکلم است »^۲ و دلالت الفاظ و کلمات همیشه متناسب با گسترش اندیشه گوینده است ، چگونگی دانش ها و معارف اکتسابی و شیوه اندیشه شاعر ناگزیر از شعر او آشکار می شود ، یعنی بی آن که شاعر بخواهد و تعمدی داشته باشد ، گفتار او از چگونگی دانش های دریافت شده او که به واسطه ممارست ملکه اوشده حکایت می کند .

در قرن پنجم نیز دانش های عرفانی باز بان شعرای عرفانی در شعر فارسی جلوه گر شد و برخلاف اشعار قرن چهارم معنی واژه عشق ، بر اساس مفاهیم عرفانی ، چنان از صورت ساده خود گسترش گرفت که تمام عالم هستی در آن گنجانده شد ، و پایه هر کمالی گشت ، چنان که در شعر (مولوی) هویداست :

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب ، کلی پاک شد
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
جمله معشوق است و عاشق پرده بی	زنده معشوق است و عاشق مرده بی
عشق آن زنده گزین کاو باقی است	و ز شراب جان فرایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا	یافتند از عشق او کار و کیا

(عطارد) در (منطق الطیر) می گوید :

چشم من گرمی نگرید آشکار	جان نهان می گرید از عشق توزار
هر که را خوش نیست دل با درد تو	خوش مبادش زانکه نبود مرد تو

۱- (Geroge – Louis ‘ Buffon) طبیعی دان و نویسنده فرانسوی ۱۷۰۷-۱۷۸۸م

۲- (ف. م) . اعلام

ذره‌بی دردم ده ای درمان من زان که بی دردت بمیرد جان من
 کفر کافر را ، و دین دیندار را ذره دردت دل (عطار) را
 و نیز در (منطق الطیر) در جمع مرغان ، بلبل را که مثال دلباختگی و حالت
 و شور و سوز و گداز عاشق و مجذوب است به سخن آورده می گوید :

بلبل شیدا در آمد مست مست نه زعشق او نیست، نه از عقل هست
 معنی بی او در هزار آواز داشت زیر هر معنی جهانی راز داشت
 شد در اسرار معانی نعره زن کرد مرغان را زبان بند از سخن
 گفت بر من ختم شد اسرار عشق جمله شب می کنم تکرار عشق
 نیست چون داوود يك افتاده کار تا زبور عشق خوانم زار زار
 رازی اندر نی ز گفتار من است زیر چنگ از ناله زار من است
 گلستان‌ها پر خروش از من بود دردل عشاق جوش از من بود
 باز گویم هر زمان رازی دگر در دهم هر لحظه آوازی دگر
 عشق چون بر جان من زور آورد همچو دریا جان من شور آورد
 هر که شور من بدید از دست شد گد چه بس هشیار آمد مست شد
 چون نبینم محرمی سالی دراز تن ز من با کس نگویم هیچ راز
 چون کند معشوق من در نو بهار بوی مشک خویش در عالم نثار
 من نمایم خوش به روی او دلم حل کنم از طلعت او مشکلم
 باز معشوقم چو نا پیدا شود بلبل شوریده کم گویا شود
 زان که رازم در نیابد هر یکی راز بلبل گل بداند بی شکی
 من چنان در عشق گل مستغرقم کز وجود خویش محو مطلقم
 در سرم از عشق گل سودا بس است زان که معشوقم گل رعنا بس است
 طاقت سیمرغ نارد بلبلی بلبلی را بس بود عشق گلی
 چون بود صد برگ دلدار مرا نیست غم بی برگی کار مرا
 گل که حالی بشکفت چون دلکشی از همه در روی من خندد خوشی

چون ز زیر پرده گل حاضر شود خنده اش در روی من ظاهر شود
کی تواند بود يك شب بلبلی خالی از عشق چنان خندان گلی

این نوع عشق و معشوق که مدار صحبت صوفیه است اشعار آنان را با شعر شاعران قرن چهارم متمایز می‌سازد، زیرا معشوق در آن تغییر یافته و معنی عشق اوج گرفته و شاعر گسترش دیگری به الفاظ داده، و از این روی اگر زیبایی شعر در گذشته به سبب روانی و سلاست و طنطنه کلمات بود، پس از نفوذ عرفان در شعر زیبایی آن بر پایه عطف معانی و نازک خیالی‌های معنوی و به کار بردن الفاظ درمعانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور و تعبیرات دقیق برای مؤثر ساختن این گونه اندیشه‌ها قرار گرفت.

نکته دیگر این که بیان مفاهیم دقیق در شعر، برخلاف اشعاری که روان و طبیعی و سروکارش با الفاظ و معانی روشن است بیشتر نیازمند به کار بردن استعاره و تشبیه و صنایع ادبی است، از این روی در اشعار قرن چهارم که از حیث اعتدال میان اندیشه‌ها و الفاظ و معانی و تعبیرات، برجسته‌ترین آثار ادبی ایران است، «صنعت» پایه شعر نیست، درحالی که در دوره‌های بعد که تصوف و عرفان در شعر نفوذ پیدا می‌کند، به‌ویژه هنگامی که صوفیه آزادی گفتار ندارند و مورد مزاحمت مدعیانند و ناگزیرند با رمز و اشاره و ابهام و کنایه سخن بگویند، صنعت در شعر ناگزیر به گونه چشم‌گیرتری چهره می‌نماید و نمونه‌های ظریفی از خود به دست می‌دهد که ارزنده‌ترین آنها را در شعر (حافظ) می‌توان یافت. (حافظ) به اندازه‌ی میان مفاهیم ظریف و الفاظ و تعبیرات و صنایع ادبی، اعتدال و موزونی برقرار ساخته که لطف و زیبایی شعر فارسی در کار او به کرانه اعجاز رسیده است و درعین آن که کمتر بیتی در دیوان او خالی از صنعت است، باز روشنی و روانی و لطف و شیوایی اشعار او چنان است که هیچ اثری از تکلف دیده در آن دیده نمی‌شود.

حاصل این که شعر فارسی به‌مناسبت ورود معانی و مفاهیم عرفانی در آن، از قرن پنجم به بعد رفته رفته صورت دیگری به خود گرفت، به این معنی که اشعار

از این دوره به بعد کم و بیش از نظر شکل و معنی متعادل شد ، معانی عرفانی بیشتر در شکل غزل ، آمیخته با استعاره و کنایه شدید ، و معانی نسبتاً پیچیده همواره با واژه‌های مخصوص عرفانی و عربی بیان می‌شد و هم‌چنان تا اواخر قرن ششم که اوج نمود عرفان در شعر فارسی است راه تحول می‌پیمود .

در میدان تصوف و عرفان سرایندگان بسیاری بارهٔ راهوار سخن رانده‌اند ، ولی تردید نیست که زبان اینان به مناسبت آن که هر یک گذشته از تفاوتی که از نظر سلاست طبع و روانی بیان و استواری زبان و شیوهٔ ویژهٔ خود با یکدیگر داشته‌اند فلسفهٔ عرفان را از دیدگاه خاصی می‌دیدند همانند نیست ، در میان این گروه کسانی هستند که ذوق شاعری را با نبوغ عرفانی آمیخته و شاهکارهای بدیع و شکوهمندی به ادبیات شعر فارسی بخشیده‌اند که هر یک در نوع خود بی‌مانند است . تعداد این عده مانند (سنایی) ، (عطار) ، (مولوی) (عراقی) ، (حافظ) و (جامی) که اشعار آنان از این نظر دارای پرواز شگرف و برجسته‌ایست محدود و انگشت شمار است . بیرون از این عده ، دو گروه دیگر را می‌توان نام برد: اول عده‌یی از عارفان بزرگ مانند : (ابوسعید ابی‌الخیر ، نجم‌الدین کبری ، روزبهان بقلی^۱ ، احمد غزالی ، مجدالدین بغدادی ، خواجه عبدالله انصاری ، عین‌القضاة همدانی) و بسیاری دیگر از این گروه که در بیان مفاهیم عرفانی گاه از زبان شعر استفاده می‌کردند ، دوم گروهی از شعرای بزرگ که بدون آن که سالک راه تصوف و عرفان باشند تحت تأثیر این پدیده و آموزش‌های آن ، غیرمستقیم با مضامین این چنینی تفنن می‌کردند و بامختصر دقتی در آثار این سه گروه اختلاف شیوهٔ آنان از نظر شکل شعر فارسی به گونهٔ زیر آشکار می‌شود :

۱- پس از (سنایی) اصول تصوف و مضامین مربوط به آن در اشعار ، به ویژه در غزل‌ها دیده می‌شود ، و شاعرانی را که برای بیان مضامین عارفانه گونه‌های خاصی

۱- (ابو محمد بن ابونصر بقلی شیرازی دیلمی . د.گ : ۶۰۶ ه. ق.) از عارفان جمال‌پرست و مشهور به (شیخ شطاع) ، ر.ک : (ف.م) .

به شعر فارسی بخشیدند به سه دسته می‌توان تقسیم کرد .

الف: آنهایی که معانی تصوف و عقاید (وحدت وجود) را در لباس اصطلاح نکتته‌اند بلکه بد شیوه گذشته و با همان واژه‌های معمول و متداول تا اندازه‌ی این گونه مفاهیم را بیان کرده‌اند و شاید بتوان (نظامی گنجوی) و (سعدی) را از آن دسته شمرد .

ب: شاعرانی مانند: (خاقانی شروانی) و (کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی)^۱ که گاهی نیز اصطلاحاتی از آن شمار که گویای اسرار عارفانه است در شعر خویش به کار برده‌اند .

پ: شاعرانی که سروده‌هایشان سرشار از مفاهیم و معانی و مقاصد عرفانی در لباس اصطلاحات ویژه تصوف و عرفان است و از این نظر پیرو (سنایی) بوده‌اند. برجسته‌ترین این گروه (عطار) و پس از وی (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی) شاعر و اندیشمند گران پایه و بی‌مانند قرن هفتم هجری است که دیوان بزرگ غزلیات و شش دفتر مثنوی وی شهرت جهانی دارد .

درباره شکل شعر (مولوی) باید گفت با وصف آن که وی به مناسبت تعداد بسیار اشعارش، یکی از شاعران به نام جهان ادبیات فارسی به شمار است، شعر او خالی از صنایع لفظی است، و با این که در آن دوران معنی و لفظ در شعر فارسی با یکدیگر برابری می‌کردند، سروده‌های (مولوی) به دلیل توجه بی‌پایانی که وی به بیان اندیشه‌ها و مفاهیم برتر عرفانی داشته، صرفنظر از برخی اصطلاحات صوفیانه، از نظر روانی شبیه به اشعار قرن چهارم و پنجم است، مطالعه مثنویات (ملای روم) بی‌توجهی وی را نسبت به شکل شعر و استغراق او را در معانی و مفاهیم بلند کاملاً نشان می‌دهد. این موضوع که به ویژه در شعر عرفانی قرن هفتم استثنایی به نظر

۱- (خلاق المعانی کمال‌الدین اسماعیل بن جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق

اصفهانی د.گ: ۶۳۵ ق.هـ). رك: (گنج سخن) ج ۲ .

می‌رسد گویا گهگاه توجه خود او را نیز جلب کرده که دلیل این نمود را چنین بیان کرده است :

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه اندیش من قافیه دولت تویی در پیش من
گفت و صوت و حرف را برهم زدم تا که بی این هر سه با تو دم زدم
تا علت بی توجهی خود را بدلفظ، در مقام هم صحبتی با معشوق ازلی بنماید،
در جای دیگر درجه معنی و تفوق آن را بر لفظ چنین تعبیر می کند :

معنی آن باشد که بستاند ترا بی نیاز از نقش گرداند ترا
معنی آن نبود که کور و کر کند مرد را بر نقش عاشق تر کند
گر بود لفظت کثر و معنیت راست آن کثری لفظ مقبول خداست
بنابراین می توان گفت که شعر (مولوی) از نظر تجلی معانی و توجه و اعتقاد
وی به این موضوع از نظر لفظ معادل معنی نیست، ولی مثنویها و غزلیات وی نه تنها
از اصطلاحات عرفانی خالی نیست، بلکه (مولانا) خود نیز الفاظ و اصطلاحاتی
وارد شعر کرده که بعد از وی رایج گشته است .

از صوفیان مشهور دیگری که در شمار شعرایند (اوحالدین مرغه‌یی) از شعرای
قرن هشتم و معاصر مغول را می توان نام برد که او نیز گاهی اصطلاحات عرفانی
را در شعر آورده است .

یکی دیگر از چهره‌های درخشان شعر فارسی که فلسفه و سیاست و عرفان را
مانند (مولوی) -- که از آن هر جنبه بخواهند توانند ساخت -- در دست خویش
دارد (خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی) غزل سرای بی مانند زبان فارسی است.
درباره شعر (حافظ)، سخن از روانی، استواری، شیرینی، صنعت کلام و پرواز
اندیشه و رقت خیال گفتن، قدر خویش بردن است، زیرا چنین می نماید که زبان این
شاعر ارجمند در غزل عرفانی، به شیوه خاص اومیان تمام شاعران نظیر نداشته باشد،
همچنان که آمیختگی عشق و عرفان به نیروی اندیشه و طبع وی که در حقیقت باید آن را

تجلی عرفان حافظانه در شعر نام نهاد در تاریخ عرفان نظیر ندارد .

شیوه دانشین به کاربردن اصطلاحات خاص عارفانه در شعر ، سرشاری و استغنای کاملی به سخن (حافظ) بخشیده و سبب شده است که اهل تحقیق روش ویژه او را در شعر ، بذری از شیوه هندی -- که از قرن نهم به بعد رواج یافت -- به شمار آورند .
(شیخ محمود شبستری) ^۱ صاحب (گلشن راز) و (مولانا عبدالرحمن جامی) شاعر ارزنده قرن نهم هجری که از شمار مشایخ بزرگ و صوفیان به نام سلسله (نقشبندیه) نیز هست ، همچنان مانند (حافظ) و (اوحدی) مفاهیم عرفانی را با اصطلاحات و الفاظ خاص خود ترکیب کرده و بسیار زیبا و شیوا آورده اند .

البته باید به خاطر داشت که شاعرانی مانند (شاه نعمت الهولی) معاصر (حافظ) و سرسلسله صوفیان (نعمت الهی) و **(قاسم انوار)** ^۲ و (اوحالدین کرمانی) و **(نشاط اصفهانی)** ^۳ و برخی دیگر از شعرا و صوفیان متأخر نیز در اشعار خود از اصطلاحات عارفانه استفاده کرده اند .

۵

تأثیر معانی و مفاهیم تصوف و عرفان و تجلی آن در شعر فارسی

بررسی جلوه گری مفاهیم تصوف و عرفان در شعر باید با شیوه خاصی صورت پذیرد ، زیرا به طور کلی الهام شعرای عارف در نتیجه عشق و جمال است و الهام صوفیان دیگر در نتیجه صفای نفس و تهذیب اخلاق و صفای باطن ، که غایت

۱- (سعدالدین محمود بن عبدالکریم . د. گ : ۷۲۰ ه. ق) عارف مشهور .

رک : (م. ف) .

۲- (معین الدین علی بن نصیر بن هارون تبریزی . معروف به قاسم انوار .

د. گ : ۸۳۷) رک : (گنج سخن) ج ۲ .

۳- (میرزا عبدالوهاب . معروف به متمدالدوله . د. گ : ۱۲۴۴ ه. ق) رک :

(گنج سخن) ج ۳ .

آن عرفان است . بنابراین در اشعار عارفانه که به دو شکل ویژهٔ مثنوی و غزل سروده شده، نباید آموزش‌های عرفانی را به گونهٔ درس خانقاه و سیر و سلوک انتظار داشت، به همین دلیل نیز بیشتر اشعار عرفانی سرشار از عشق پاک و منزّه و متعالی مربوط به تصوف است که همه‌جا سرانجام به نتیجهٔ اتحاد عارف و معروف و شرح مقام ملکوتی انسانی می‌رسد، و هر گاه سخن از مراحل تصوف، یعنی سیر و سلوک صوفیان به میان آمده، نه از باب تعریف و استدلال و تدریس است، بلکه اشاراتی است که شاعر در بیان عشق عارفانه و پیمودن راه تصوف و وصول به حق و غایت عرفان، ناگزیر از یادآوری آنها بوده است .

بنابراین ما نیز از دو سوی تجلی مفاهیم عرفانی را در شعر فارسی بررسی می‌کنیم: یکی تجلی عشق عرفانی در شعر فارسی، و دیگر اشاراتی که در شعر فارسی به مقامات سیر و سلوک شده است .

۶

تجلی عشق عرفانی در شعر فارسی

اگرچه توجه به مسألهٔ وحدت و وجود رفته رفته میان اهل تصوف شدت یافت و عشق عرفانی رفته رفته جای خود را در شعر فارسی باز کرد، ولی نهایت شکفتگی این معنی را بیشتر در اشعار (عطار و مولوی) و (حافظ) شاعران بزرگ و ارزشمند زبان فارسی می‌توان جستجو کرد .

(عطار) که پس از (سنایی) نخستین شاعر و عارف ارجمندی است که در راه تصوف و عرفان گام زده، به گونهٔ بسیار چشم‌گیری مفاهیم عشق و عرفان را در اشعار بدیع و زیبا، باشیوه‌یی دلنشین نمودار کرده است. وی از سلسلهٔ (کبرویه) و معاصر (شیخ کبیر روزبهان بقلی) است که در تصوف شیوهٔ افراطی عاشقانه داشته است . غزلیات و مثنویات عاشقانه و عارفانهٔ (عطار) به ویژه کتاب (منطق الطیر) وی که یکی از شاهکارهای ادبیات فارسی و حاوی مثنوی‌های عارفانه است مبین کار و جهان بینی

و نهان بینی و پرواز خیال اوست . کتاب (منطق الطیر) نه تنها از نظر عرفانی و شعری مجموعه گرانمایی است ، بلکه از نظر ذوقی که سراینده آن در گزینش راه بیان معنی به کار برده بسیار جالب است^۱ .

پس از وی (مولوی) را می توان یکی از مشاهیر و نوابع بزرگ عالم شعر و عرفان و نمونه بارز تجلی دهنده مسایل و مباحث عرفانی در شعر فارسی به شمار آورد . وی در کودکی هنگامی که با پدرش (بهاء الدین محمد بلخی) که خود از شمار عارفان به نام بود و راه سفر مشرق می پیمود تاسرا انجام در (قونیه) جای گزین شود ، در (نیشابور) محضر (شیخ عطار) را دریافت و پس از استقرار در آسیای صغیر ، سیر و سلوک خود را در راه تصوف ادامه داد و یکی از مشاهیر ارزنده عالم عرفان و از ستارگان درخشان شعر و ادب فارسی گردید .

تصوف (مولوی) را تا هنگامی که نزد (برهان الدین محقق ترمذی)^۲ کار می کرد باید از سنخ تصوف (امام محمد غزالی) و (ابوالقاسم قشیری) دانست ، یعنی گونه ای تصوف عابدانه ، که روش تعشق کامل در آن به چشم نمی آید ، ولی از وقتی که وی به صحبت (شمس تبریزی)^۳ پیوست و این همنشینی رستاخیز شگرفی در خاطر او پدید آورد^۴ دیگر برای (مولوی) در هیچ یک از کمالان و رسیدگان این

۱- قهرمانان (عطار) را در (منطق الطیر) گروهی از مرغان تشکیل می دهند که در سفر به قاف و وصول به (سیمرغ) ، (هدهد) را دلیل راه برمی گزینند . مورد نظر شیخ از (سیمرغ) ، ذات واجب الوجود ، و (هدهد) پیرومرشد ، و مرغان دیگر سالکان راه طریقت و عرفان اند .

۲- د.گک: (۶۳۸ ه.ق.) ر.ک: (تاریخ ادبیات در ایران) ج ۳ ، ص ۱۶۵ .

۳- مقدمه استاد (همایی) بر مثنوی (ولدنامه) .

۴- راجع به انقلاب و آشفته گی مولوی (افلاکی) روایت کرده است که روزی مولانا در حالی که از مدرسه پنبه فروشان (قونیه) بیرون آمده ، براستری سوار شده ، به اتفاق جماعتی از طلاب علم می گذشت (شمس تبریزی) به او برخورد ، پرسید که (بایزید بظامی) بزرگتر است یا (محمد بن عبدالله ص) مولانا گفت: این چه سئوالی است ؟ (محمد) بقیه پاورقی در صفحه بعد

جهان نظیر و همانندی که به شیوایی و دلنشینی و ژرف‌نگری او کمال عرفان را در شعر نموده باشد ، نمی‌توان یافت .

مثنوی (ملای رومی) از همان بیت نخست :

بشنواین نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند
تا پایان دفتر ششم که می‌گوید :

چون فناد از روزن دل آفتاب ختم شد والله اعلم با الصواب

که قریب بیست و شش هزار بیت است سرشار از نکات و اشارات حکمت عرفان است که مولانا رنگ قرآن و حدیث به آن زده و به مذاق مسلمین در آورده و با بهترین اسلوب بیان کرده است و همان پنجاه بیت نخستین آغاز مثنوی خلاصه‌ی است از امّات مسایل (نوافلاطونی) که به صورت بدیعی آورده شده است .

مثنوی (مولوی) نه تنها از گرانبها ترین آثار ادبی ایران و جامع ترین کتاب

تصوف اسلامی و با حال ترین منظومه عرفانی است ، بلکه به گفته خود او :

نردبان آسمان است این کلام هر که از این بررود، آید به بام
نی به بام چرخ ، کو اخضر بود بل به بامی کز فلک برتر بود

بقیه پاورقی از صفحه قبل :

خاتم النبیین است، چگونه می‌تران (بایزید) را با او مقایسه کرد؟ (شمس‌الدین تبریزی) گفت:

پس چرا پیغمبر می‌فرماید : (ماعر فناءك حق معرفتك) و (بایزید بسطامی) گوید :

(سبحانی ما اعظم شانی) ، (مولانا) به طوری آشفته شد که از استر بیفتاد و مدهوش شد ،

با (شمس) به مدرسه رفت و تا چهل روز در حجره‌ی با او خلوت داشت .

به گفته (دولت‌شاه) ، (شمس) از (مولانا) پرسید غرض از آموختن علم چیست ، (مولانا) گفت

فرا گرفتن آداب شریعت ، (شمس) گفت : اینها همه الفاظ است ، (مولانا) گفت تو بگو ،

(شمس) گفت : علم آنست که ترا به معلوم رساند و این بیت (سنایی) را خواند که :

علم کز تو نه ترا بستاند جهل از آن علم به بود صدبار

این جواب (مولانا) را منقلب و حیران ساخت چندان که دست از قیل و قال

مدرسه برداشت . (رساله استاد فروزانفر در تحقیق احوال و زندگی مولوی) .

بام گردون را از او آمد نو
گردشش باشد همیشه زان هوا^۱
اندیشه‌های عرفانی ویژه (مولوی) تصوف او را رنگ خاص و مقامی ارجمند
داده، آن چنان که بسیاری از بزرگان قوم تصوف مانند (صدر الدین قونوی)
مؤلف (مفتاح الغیب) که از شاگردان بزرگ و تربیت‌شدگان برجسته (محمی الدین
عربی) بود، با مخالفتی که در آغاز با وی داشتند بعد در شمار مریدان او
درآمدند.

تقریباً معاصر (مولوی)، (شیخ ابراهیم فخر الدین عراقی) شاعر عارف و عاشق
وارسته و بی‌خویش قرن هفتم است که در طریق عاشقی گونه ویژه‌یی از عرفان را
را به شکل برتر خود در شعر نمودار کرده است.

(حافظ) نیز از شاعران ارجمندی است که تحلیل چگونگی تجلی عشق و
عرفان در شعر او نیاز به گفتگوی فراوان و شاید کتب بسیاری دارد که در حوصله
این مثال نیست.

اکنون از آن جا که نمود عشق و عرفان را در اشعار این شاعران بهتر و بیشتر
می‌توان یافت، برای بررسی چگونگی عشق عرفانی به آوردن شواهدی از سروده‌های
شاعران در این زمینه مبادرت می‌شود.

در بیان عشق عرفانی

☆☆☆ از . (سنایی)

وی غارت کرده این و آنم	ای ناگزیران ^۲ عقل و جانم
وی خاک جمال تو گمانم	ای نقش خیال تو یقینم
چون با تو بوم همه جهانم	تا با خودم از عدم گم گم
تا به تو بمانم ار بمانم	در بازم با تو خویشان را

۱- این ابیات را در مثنوی چاپ (علاء الدوله) به (سلطان ولد) پسر (مولوی)

نسبت داده‌اند.

۲- ناگزیر.

پرسی که به تن چه‌ای؟ کمانم
 آنم که چو هر دو حرف آنم
 کی تو که کنی کم از دهانم
 حقا که بود به از جنانم
 در حجره تنگ کن فکانم
 در سایه دامن زمانم
 هر چند که رایگان گرانم
 زیرا که هنوز در میانم
 با جان چه کنم؟ نه ز آسمانم
 انداخته از بقا نشانم
 يك راه بر آی، تا نمانم
 بنمای جمال، تا بدانم
 تا مرکب پی بریده رانم
 تا نامه نانبشته خوانم
 پذیر مرا که من چنانم

گویی که به دل چه‌ای؟ چو تیرم
 پیش تو به قلب و قالب ای جان
 ای شکل دهان تو کم از نیست
 گر با تو به دوزخ اندر آیم
 تا چند چهار میخ داری
 تا چند فسرده روح خواهی؟
 بی هیچ بخر مرا هم از من
 مانند میان خود، کنم نیست
 با تن چه کنم؟ نه از زمینم
 پرداخته از فنا سرشتم
 من سایه شدم، تو آفتابی
 بردار نقاب، تا ببینم
 خواننده تو باش نزد خویشم
 در نامه به جای دیده بنشین
 تو عاشق هست و نیست خواهی

در دیده ز بیم غیرت تو

اکنون نه سنائیم، سنانم



از حل و از حرام گذشته است کام عشق

هستی و نیستی است حلال و حرام عشق

تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد،

زقار و کفر و میکده آمد نظام عشق

خالیست راه عشق ز هستی بر آن صفت

کز روی حرف پرده عشق است نام عشق

بر نطع عشق مهره فرو باز ، بهر آنک
 از عین و شین و قاف تبه شد قوام عشق
 چندین هزار جان مقیمان سفر گزید
 جانی هنوز تکیه نزد در مقام عشق
 این طرفه تر، که هر دو جهان پاک شد ز دست
 با این هنوز گردن ما زیر و ام عشق
 برخاست اختیار و تصرف ز فعل ما
 چون کم زدیم خویشتن از بهر کام عشق
 اندر کشت و صومعه بی بیم و بی امید
 در باختیم صد الف از بهر لام عشق
 برداشت پرده های تشابه ز بهر ما
 تا روی داد سوی دل ما پیام عشق
 مستی همی کنم ز شراب بلا ولیک
 هر روز برتر است چنین ازدحام عشق
 آزاد مانده ایم ز کام و هوای خویش
 تا گشته ایم از سر معنی غلام عشق
 دام است راه عشق و نهاده به شاهراه
 بادام و بند خلق سنایی به دام عشق
 زان دولتی که بی خبران را نصیبه ایست
 کم باد نام عشق و گم باد نام عشق
 چون یوسف سعید بفرمودم این غزل
 بادا دوام دولت او چون دوام عشق
 مثنوی عشقنامه (سنایی) با این ابیات آغاز می شود :

عشق مرغ نشیمن قدم است
 در بدایت وجود غیر خورد
 چون غذا شد وجود غیر او را
 خورش آنکه زخود نه از غیر است
 در هوای خودش بود طیران
 قوت او که وجود و گه عدم است
 تا نهایت همین قدم سپرد
 به قدم قطع گشت سیر او را
 وصفش آنکه زسیر دل ضیر است
 خود بخود در جمال او نگران
 و در آغاز دیوانش در بیان استغنائی معشوق لایزال و شوق ارباب حال ضمن
 قصیده مفصلی فرماید :

ای در دل مشتاقان ، از عشق تو بستانها
 وز حجت بی چونی ، در صنع تو برهانم
 در ذات لطیف تو ، حیران شده فکر تنها
 بر علم قدیم تو ، پیدا شده پنهانها
 در بهر کمال تو ، ناقص شده کاملها
 در عین قبول تو ، کامل شده نقصانها
 در سینۀ هر معنی ، بفرورخته آتشها
 بردیده هر دعوی ، بر دوخته پیکانها
 تا آن جا گوید :

مستان تو از شوقت ، در کوی تو سرگردان
 از خلق جدا گشته ، خرسند به خلقانها
 از سوز جگر چشمی ، چون حقه گوهرها
 وز آتش دل آهی ، چون رشته مرجانها
 چه خوش بود آنوقتی ، کز سوز دل از شوقت
 در راه تو می کلاند ، از دیده گلستانها
 ای پایگه امرت ، سرمایه درویشان
 وی دستگه نهیت ، پیرایه خندانها

صد تیر بلا پیران ، بر ما زهر اطرافی
 ما جمله بهوشیده ، از مهر تو خفتانها
 حقا که فرو ناید ، بی شوق تو راحتها
 ولله که نکو ناید ، بی علم تو دستانها
 گاه طلب از شوقت ، بفکنده همه دلها
 وقت سحر از بامت ، برداشته الحانها
 ای کرده دوا بخشی . لطف تو بهر دردی
 من درد تو می خواهم ، دور از همه درمانها
 کی نام کهن گردد ، (مجدود سنایی) را
 نو نو چو می آراید ، در وصف تو دیوانها



سبب عاشقی نه نیکویی است	آفت دلبران نه همه رویی است
عشق ذات و صفات و شرکت نیست	بت پرستیدن از سیه رویی است
عشق هم عاشق است و هم معشوق	عشق، دورویه نیست یک رویی است
مایه عشق ، بی نصیبی دان	هر که گوید جز این، سمر گویی است
قطع کردم سخن تمام نگفت	راحت عاشقان ز کم گویی است

وباز در جای دیگر کمال عشق را چنین بیان می کند .

وجود عشق عاشق را ، وجود اندر عدم سازد
 حقیقت نیست آن عشقی که بر هستی رقم سازد
 نسازد عشق رنگ از هیچ رویی بهر مخلوقی
 که رنگ عشق بیرنگی وجود اندر عدم سازد
 جمال عشق آن بیند که چشم سر کند بینا
 سماع وصل آن بیند که گوش سراصم سازد

شفا سازد دل و جان را و عاشق را شفا سوزد
 سقم سوزد رگ و پی را و عاشق را سقم سازد
 هر آنکس را که دل چون آبنوس آمد بدو گونه
 نباشد عاشق از او اشک چون آب بقم سازد
 یکی باشد یکی هفده چو اندر مجلسی ماندن
 چو دست عشق مژده بر بساط خویش کم سازد
 کرا در خانه خم ندهند چون کوس از پی آوا
 بود بی علم اگر در عاشقی خود را علم سازد
 علم بودن به عشق اندر ، مسلم نیست جز آنرا
 که همچون کوس ، جای خورد ، بیرون شکم سازد
 به باغ بندگی باید چو سوسن سرو آزادی
 هر آنکو وقت کشتن همچو گل خود را خرم سازد
 کرا چون سیب وقت سرخ رویی دل سیه گردد
 سپید آید اگر رخ چون بهی زرد و دژم سازد
 به مهر عشق در ملك خدا آن ده خدا گردد
 که شادی شاخه دل در میان شهر غم سازد
 چوزیر و بم بدان عاشق میالایی و گریانی
 که تسکین غم از عشق نوای ازیر و بم سازد
 ندارد ملك جم در چشم عاشق وزن چون دارد
 که دست عاشق از کهنه سفالی جام جم سازد
 نشست عاشق اندر بتکده واجب کند زیرا
 که آه عاشقان از بتکده بیت الحرم سازد
 نباشد نصب و رفع و خفض ، عاشق را که اندر عشق
 غم آن دارد کجا بر فعل مستقبل الم سازد

عروس عشقی بی کس نیست تا هر نا کس از کوری
 کبودی در کند خود را به عشقش متهم سازد
 بدان تا شهد عشق از حلق هر نا اهل دور افتد
 طیبیب عشق هر ساعت زشهد خویش سم سازد
 نشان شیر در تقویم دال آمد از آن معنی
 هر آن عاشق که شد چون شیر، قد چون دال خم سازد
 دل همچون کباب عاشق اندر رگ بسوزد خون
 اگر چند از کتاب از روی طب قانون دم سازد
 هر آن چشمی که عشق از طبله خود سر مه بی دادش
 سر آن تا جور بیند که بر خاکش قدم سازد
 چه می گویم که داند این مگر آن کز دل صافی
 (سنایی) وار خود را بنده شاه عجم سازد



پس از (سنایی) چنان که گفته شد (عطار) را باید یکی از شاعران بزرگ و
 ارجمند و عرفای به نام زمان وی به شمار آورد، وی نیز معانی و مضامین عرفانی
 را در بیان شاعرانه، و به ویژه عاشقانه خویش با کمال لطافت و روانی و شیرینی آورده
 است که برای آشنایی به چگونگی نمود عشق در آثار او، به عنوان نمونه به نقل برخی
 از ابیات وی در این زمینه مبادرت می شود.

در عشق تو گم شدم به يك بار	سر گشته همی روم فلك وار
گر نقطه دل به جای بودی	سر گشته نبودمی چو پرگار
دل رفت ز دست و جان بر آنست	کز پی برود زهی سر و کار
ای ساقی آفتاب پیر کین	بر جانم ریز جام خون خوار
خون جگرم به جام بفروش	کز جانم جام را خریدار
در پای فتادم از تحیر	در دست تحیرم بمگذاز

جانی دارم که در حقیقت
 نفسی دارم که از جمالت
 تا کی به عدم نمی‌سانی؟
 تا کشف شود در آن وجودم
 من نعره زنان چو مرغ در دام
 هرگاه که این می‌سرم شد
 این بیداری اگر نباید
 انکار نمی‌کند ز اقرار
 اقرار نمی‌دهد ز انکار
 از روی وجود پرده بردار
 اسرار دو کون و علم اسرار
 بیرون جهم از مضیق پندار
 پر مشک شود جهان ز انوار
 (عطار) شود ز خواب بیدار



در عشق تو عقل سرنگون گشت
 خود وصف دلم چگونه گویم؟
 خون دل ماست با دل ماست
 بر خاک درت به زاری زار
 تا قوت عشق تو بدیدم
 درمان چه طلب کنم که عشقت
 آن مرغ که بود زیر کش نام
 لختی پر و بال زد به آخر
 (عطار) که بود کشته تو
 جان نیز خلاصه جنون گشت
 کان کار بجان رسیده چون گشت
 خونی که ز دیده‌ها برون گشت
 از بسکه بخون بگشت خون گشت
 سر گشتگیم بسی فزون گشت
 مارا سوی درد رهنمون گشت
 در دام بلای تو زبون گشت
 از پای فتاد و سرنگون گشت
 دریاب که کشته تر کنون گشت

جای دیگر در معنی عشق می‌گوید :

رهبان دیر را سبب عاشقی چه بود
 از نیستی دودیده به کس می‌نکرد باز
 چون درفتاد در محن عشق زان سپس
 در ملت مسیح روا نیست عاشقی
 ما نا که یار ما به خرابات برگذشت
 می‌گفت هر که سود کند در بلا فتد
 رهبان طواف دیر همی کرد ناگهان
 کاو روی را ز دیر به خلقان نمی‌نمود
 وز راستی روان خلائق همی ربود
 از مهر دل عبارت عیسی همی شنود
 او عاشق از چه گشت و چرا در بلا فرود
 وز حال دل به نغمه سرودی همی سرود
 عاشق زیان کند و جهان از برای سود
 کاو زان نگار بتان ناگهان شنود

بر شد به بام دیر چو رخسار او بدید
دیوانه شد ز عشق بر آشفته در زمان
آتش به دیر در زد و بتخانه در شکست
باده زد دست یاز دمام همی کشید
سر مست و بیقرار همی گفت و میگریست
نا کردنی بکردم و نا بودنی به بود



هر که را در عشق تو کاری بود
یک زمان مگنار با درد خودم
مست گشتم ، گر تو گویی صبر کن
دل ز من بردی و گفتمی غم مخور
گر مرا در عشق دین و دل نماند
دل شد از دست و زجان ترسم از آن
بی نمکدان لب ت در هر دو کون
گر بهای بوسه خواهی ، جز به جان
نافه وصلت که بویش کس نیافت
ای عجب بی زلف عنبر بیز تو



در راه تو ، هر که خاک در شد
هر خاک ، که ذره بی قدم گشت
تا تو نشوی چو ذره نا چین
هر کو به وجود ، ذره آمد
در هستی خود ، چو ذره گم شد
ذره ز چه ترسد ؟ از که ترسد ؟
گر ذره راه نیست خورشید
در عالم عشق ، معتبر شد
در عالم عشق ، تاج سر شد
نتوانی از این قفس بدر شد
فارغ ز وجود خیر و شر شد
ذاتی که ز عشق معتبر شد
زیرا که ز خویش بی خبر شد
پیوسته چرا چرا چنین به سر شد

(عطار) چو ذره تا فنا شد در دیده خویش مختصر شد



عشق جمال جانان ، دریای آتشین است
 گر آتشی بسوزی ، زیرا که روی این است
 جانی که شمع رخشان ، ناگاه بر فروزد
 پروانه چون بسوزد ، آن سوختن یقین است
 گرسر عشق خواهی ، از کفرودین گذر کن
 کانجا که عشق آمد ، چه جای کفرودین است
 عاشق که در ره آید ، اندر مقام اوّل
 چون سایه‌یی بخواری ، افتاده بر زمین است
 چون مدتی بر آید ، سایه نماند اصلا
 کز دور جایگاهی ، خورشید در کمین است
 هر کس که در معنی ، زین بحر باز یابد
 در ملک هر دو عالم ، جاوید نازنین است
 تو مرد ره چه دانی ؟ زیرا که مرد ره را
 اوّل قدم در این ره ، بر چرخ هفتمین است
 (عطار) اندر این ره ، چاهی فتاد کانجا
 بر تو ز جسم و جان است ، بیرون ز مهر و کین است



از (عطار) که بگذریم با اشعار (مولانا جلال‌الدین رومی) رو به رو می‌شویم، همان گونه که اشاره شد در اشعار (مولوی) به راستی نمی‌توان با یادآوری چند بیت یا چند قطعه و غزل و مثنوی از وی ، عشق (مولوی) گونه را در شعر فارسی باز نمود ، بلکه تمام آثار او ، هر جا و هر کلامه ، غرق از مضامین عشقی و عرفانی و سرشار از فلسفه عشق به ذات معبود و معشوق ازلی است ، ولی برای این که

نمونه‌یی از دید (مولوی) دربارهٔ عشق عرفانی نشان داده شود، و از طرفی تجلی عشق عرفانی در شعر او بررسی گردد، به نقل چند قطعه از این شاعر بزرگ مبادرت می‌شود.

عاشقی پیداست از زاری دل	نیست بیماری چو بیماری دل
علت عاشق ز علت‌ها جداست	عشق اصطراب اسرار خداست
عاشقی گرزین سرو گرزان سراسر است	عاقبت ما را بدان سر رهبر است
هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گر چه تفسیر زبان روشن گراست	لیک عشق بی زبان روشن تراست
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شر حش چو خرد در گل بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلالت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد ترا همچون سمر	چون بر آید شمس، انشق القمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقی است او را امس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد	می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر



عشق آن جایی که می‌افزود درد	بو حنیفه و شافعی درسی نکرد
هر که را در عشق این آئین بود	فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
گر جدا دانی ز حق این خواجهر را	گم کنی هم متن و هم دیباچه را
عاشقان را شد مدرّس حسن دوست	دفتر و درس و سبقتشان روی اوست
درسشان آشوب و چرخ و ولوله	نی زیادات است و باب سلسله
سلسلهٔ این قوم جعد مشکبار	مسألهٔ دور است، اما دور یار
با دو عالم عشق را بیگانگی است	واندر آن هفتاد و دو دیوانگی است

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع



عشق آمد و از غیر برداخت مرا برداشت بلطف چون بیانداخت مرا
شکر است خدایرا که مانند شکر در آب وصال خویش بگذاخت مرا



عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا خالی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت نامی است زمن بر من و باقی همه اوست



فردا که به محشر اندر آید زن و مرد از نیم حساب روی ها گردد زرد
من عشق ترا به کف نهم پیش آرم گویم که حساب من از این باید کرد



اگر آهی کشم صحرا بسوزم جهان را جمله سر تا پا بسوزم
بسوزم عالم از کارم نسازی چه فرمایی بسازم یا بسوزم ؟



دل داغ تو دارد ارنه بفروختمی در دیده تویی اگر نه بردوختمی
جان منزل تست ورنه روزی صدبار درپیش تو چون سپند بر سوختمی



گرتاب بر آن زلف نگون اندازی زهاد ز صومعه برون اندازی
ورعکس جمال خود بروم^۱ اندازی بتها به سجود سرنگون اندازی



جز عشق نبود هیچ دمساز مرا نی اول و نی آخر و آغار مرا
جان می دهد از درد نه آواز مرا کای کاهل راه عشق در باز مرا



عشق بحری ، آسمان دروی کفی
 دور گردون را ز جذب عشق دان
 جسم خاک از عشق بر افلاک شد
 آتش عشق است کاندر نی فتاد
 مرحبا ای عشق خوش سودای ما
 عشق جوشد بحر را مانند ریگ
 عشق بشکافد فلک را صد شکاف
 عشق آن شعله است کوچون بر فروخت
 با که گویم در همه ده زنده کو؟
 عشق را صد ناز و استکبار هست
 تو بیک خاری گریزانی ز عشق
 هر چه جز عشق است شد ما کول عشق
 عشق ز او صاف خدای بی نیاز
 با محمد بود عشق پاک جفت
 منتهی در عشق او چون بود فرد
 من بر آن افراشتم چرخ سنی
 گر نبود بهره عشق پاک را
 در نیابد عشق در گفت و شنید
 هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون زلیخایی اسیر یوسفی
 گر نبودی عشق کی گشتی جهان
 کوه در رقص آمد و چالاک شد
 جوشش عشق است کاندر نی فتاد
 ای دوای جمله علت دای ما
 عشق سازد کوره را مانند دیگ
 عشق لرزاند زمین را بی گزاف
 هر چه جز معشوق باقی، جمله سوخت
 سوی آب زندگی پوینده کو؟
 عشق با صد ناز می آید به دست
 خود به جز نامی چه می دانی ز عشق
 دو جهان یکدانه پیش نول عشق
 عاشقی بر غیر او باشد مجاز
 بهر عشق او خدا لولاک گفت
 بس هم او را زانیا تخصیص کرد
 تا علیو عشق را فهمی کنی
 کی وجودی داد می افلاک را؟
 عشق دریایی است قصرش ناپدید
 چون بد عشق آیم خجل گردم از آن



عشق جز دولت عنایت نیست
 عشق را بوحنیفه شرح نکرد
 لایجوز و یجوز را اصل است
 علم عشاق را نهایت نیست
 جز گشاد دل و هدایت نیست
 شافعی را در او روایت نیست

عاشقان غرقه اند در شکر آب
وز شکر مصر را شکایت نیست
نیست شو نیست از خودی زیراك
بتر از هستیت جنایت نیست
هر که را بر غم و ترش دیدی
نیست عاشق وزان ولایت نیست
جان مخمور چون نگوید شکر
باده‌یی را که حد و غایت نیست



در سینه هر که دزه‌یی دل باشد
بی عشق تو زندگیش مشکل باشد
با زلف تو زنجیر گره‌در گره است
دیوانه کسی بود که عاقل باشد



ای قوم به حج رفته ، کجائید کجائید
معشوق همین جاست ، بیایید بیایید
معشوق تو همسایه دیوار به دیوار
در بادیه سر گشته شما در چه هوأید ؟
گر صورت بی صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم بنده و هم قبله شما
صد بار از این راه بدان خانه برفتید
یکبار از این خانه بدان بام بر آئید
گر قصد شما دیدن آن کعبه جان هاست
اول رخ آئینه به صیقل بزدائید



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
چون بهار سرمدی حق رسید
شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

هم شب قدر آشکارا شد چو عید
نقش کل و هر چه زاد او نقش کل
رافضی انگشت بردندان گرفت
بریکی تختند این دم هر دو شاه
من دهان بستم تو باقی را بدان
بر شرابی کز کف ساقی خوری
خیر و شر و خشک و ترزان مست شد

بهر نور (شمس تبریزی) تنم

شمع و ارش با شرر آمیختند



(عراقی) شاعر عارف و عاشق پیشه افراطی در (لمعات) خود عشق را چنین
بیان می کند :

عشق در پرده می نوازد سازد
هر نفس نغمه یی دگر سازد
همه عالم صدای نغمه اوست
راز او از جهان فرو افتاد
سیر او از زبان هر ذره

عاشقی کو که بشنود آواز
هر زمان زخمه یی کند آغاز
که شنید این چنین صدای دراز؟
خود صدا کی نگاهدارد راز؟
خود تو بشنو که من نیم غماز



پر تو حسن او چو پیدا شد
وام کرد از جمال خود نظری
عاریت بستد از لب شگری
چتر بر داشت بر کشید علم
بی قراری عشق شور انگیز

عالم اندر نفس هویدا شد
حسن رویش بدید و شیدا شد
ذوق آن چون بیافت گویند
تا بهم بر زند وجود و عده
شر و شوری فکند در عالم



سرّ عشقت کس تواند گفت ؟ نی
 دیده هر کس به جاروب مژه
 از گلستان جمال دلگشات
 آفتابا در هوایت ذره ام
 حلقه بر در می زدم گفتمی : در آی
 آخر این بخت مرا بیداری
 از برای تو (عراقی) طاق شد

درّ وصف کس تواند سفت ؟ نی
 خاک در گاهت تواند رفت ؟ نی
 هیچ بی دل را گلی بشگفت ؟ نی
 آفتاب از ذره رخ بنهفت ؟ نی
 اندر آن بودم که غیرت گفت ؟ نی
 هیچ کس را بخت چندین خفت ؟ نی
 از همه خوبان و با تو خفت ؟ نی



گفتم که ، کرای تو بدین زیبایی ؟
 هم عشقم و هم عاشقم و معشوقم
 و در دیوان مشحون و سرشار از مفاهیم عشق عرفانی خود سروده است

گفتا : خود را که خود منم یکتایی
 هم آینه ، هم جمال و هم بینایی

در حسن رخ خوبان ، پیدا همه او دیدم
 در چشم نکو رویان ، زیبا همه او دیدم
 در دیده هر عاشق ، او بود همه لایق
 و ندر نظر وامق . عذرا همه او دیدم
 دلدار دل افکاران ، غم خوار جگر خواران
 یاری ده بی یاران . هر جا همه او دیدم
 مطلوب دل در هم ، او یافتم از عالم
 مقصود من پر غم ، ز اشیا همه او دیدم
 دیدم همه پیش و پس ، جز دوست ندیدم کس
 او بود ، همه او ، بس ، تنها همه او دیدم

آرام دل غمگین ، جز دوست کسی مگزین
 فی الجمله همه او بین ، زیرا همه او دیدم
 دیدم گل بستانها ، صحرا و بیابانها
 او بود گلستانها ، صحرا همه او دیدم
 هان ! ای دل دیوانه ، بخرام به میخانه
 کاندر خم و پیمانہ ، پیدا همه او دیدم
 در میکده و گلشن ، می نوش می روشن
 می بوی گل و سوسن ، کاینها همه او دیدم
 در میکده ساقی شو ، می درکش و باقی شو
 جویای عراقی شو ، کورا همه او دیدم



نخستین باده کاندر جام کردند
 ز چشم مست ساقی وام کردند
 چو با خود یافتند اهل طرب را
 شراب بی خودی در جام کردند
 به گیتی هر کجا درد دلی بود
 به هم کردند و عشقش نام کردند
 جمال خویشتن را جلوه دادند
 به یک جلوه دو عالم رام کردند
 نهان با مهر می گفتند رازی
 جهانی را از این اعلام کردند
 چو خود کردند راز خویشتن فاش
 (عراقی) را چرا بد نام کردند ؟



منم ز عشق سراز عرش برتر آورده
 به زیر پای سر نه فلك در آورده
 به بحر نیستی از بیخودی فرو رفته
 سر خودی زدر بیخودی در آورده
 نهاده پای طرب بر سر بساط نیاز
 گرفته دست تمنا و سر بر آورده
 همای همت من باز کرده بال طرب
 دو کون و چرخ دروزیر یک پر آورده
 اساس قصر جلالم عنایت ازلی
 بسی ز کنگره عرش برتر آورده
 در میان شاعران پارسی گوی که در بیان عشق عرفانی شعر سروده اند (سعدی)

نیز چهره درخشانی است، ولی مدارك موجود نشان می‌دهد که نمی‌توان وی را پیرو
 طریقتی معین دانست^۱، به هر حال از آن جا که وی به مسایل عرفانی و طریق
 سیر وسلوک کاملاً آشنایی داشته ومضامین عشق عرفانی و جمال پرستی را گهگاه در
 اشعاری مانند آنچه نقل می‌شود آورده است، به برخی از آنها اشاره می‌شود.

گر کسی وصف او ز من پرسد بی دل از بی نشان چه گوید باز ؟
 عاشقان کشتگان معشوقند بسر نیاید ز کشتگان آواز^۲



ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
 این مدعیان در طلبش بی خبر اند کان را که خبر شد خبری باز نیامد



یکی صورتی دید صاحب جمال مگر دیدش از شورش عشق حال

۱ - در مقاله‌ ارزندی که زیر عنوان (سعدی و سهروردی) به خامه استاد ارجمند
 (بدیع‌الزمان فروزانفر) در (سعدی نامه) مندرج است چنین اشاره شده است که :
 « تصور می‌نمایند (سعدی) را با (محی‌الدین محمد بن علی طائفی اندلسی - ۶۳۸)
 ملاقاتی دست داده باشد . چه زمان حیات وی با روزگار سیاحت و تحصیل شیخ مطابقت
 دارد و (سعدی) به طور قطع باشواهدی که در اشعار دارد به شام مسافرت کرده و شاید
 در شهر (دمشق) او را دیده باشد ، اما از تعلیمات (محی‌الدین) در آثار (سعدی) چیزی
 مشهود نمی‌شود ، ولی به طور قطع (سعدی) محضر (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) را درك
 کرده زیرا نام او را در بوستان ضمن این شعر :

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دواندرز فرمود بر روی آب
 یکی آنکه در جمع بدین‌مباش دگر آنکه در نفس خود بین‌مباش

آورده است و در همین کتاب سه مطلب از وی نقل می‌کند و در آثار و اشعار وی
 مناسباتی با اصول و مبانی (شهاب‌الدین) به نظر میرسد و اشعار منقول از (سعدی) در
 این باب می‌تواند نموداری از این مدعا باشد .

۲ - بیان این معنی است که خود در بوستان می‌فرماید :

وگر سالکی محرم راز گشت ببندند بر وی در بازگشت
 کسی را در این بزم ساغر دهند که داروی بیهوشی در دهند
 کسی ره سوی گنج قارون نبرد وگر برد ، ره باز بیرون نبرد

بگفت ارچه صیت نکویی رود نه با هر کسی هر چه گویی رود
 نگارنده را خود همین نقش بود که شوریده را دل به یغما ربود
 چرا طفل یکروزه هوشش نبرد که در صنع دیدن چه بالغ چه خرد
 محقق همان بیند اندر ابل که در خو برویان چین و چگل



پرتاوس در اوراق مصاحف دیدم
 گفتم این منزلت از قدر تو می بینم بیش
 گفت خاموش که هر کس که جمالی دارد
 هر کجا پای نهد، دست نیارندش پیش



عشق در عالم نبودی گر نبودی روی زیبا
 ورنه گل بودی، نخواندی بلبلی بر شاخساری
 هر که منظوری ندارد عمر ضایع می گذارد
 اختیار اینست، دریاب ای که داری اختیاری



نهوسمه است آن ، به دل بندی خضیب است
 نه سرمه است آن ، به جادویی که حیل است
 سر انگشتان صاحب دل فریبی
 نه در حنا ، که در خون قتیل است
 الا ای کاروان محمل برانید
 که ما را بند بر پای رحیل است
 هر آن شب در فراق روی لیلی
 که بر مچنون رود ، لیلی طویل است

کمندش می دواند پای مشتاق
 بیابان را نبرد چند میل است
 چو مور افتان و خیزان رفت باید
 و گر خودره به زیر پای پیل است^۱
 حبیب آن جا که دستی بر فشاند
 محب از سر نیشاند، بخیل است
 ز ما گر طاعت آید شرمساریم
 و ز ایشان گر قبیح آید جمیل است
 بدیل دوستان گیرند و یاران
 ولیکن شاهد ما بی بدیل است
 سخن بیرون مگوی از عشق (سعدی)
 سخن عشق است و باقی قال و قیل است



اکنون با آن که عرض نمونه تجلی عشق عرفانی در شعر (حافظ)، در این
 مختصر کاری است نارسا و دیوان (خواجه) سرشار از انوار عشق و عرفان است،
 بر روش تدوین تا جای امکان و با اختصار در این زمینه شواهدی یاد می شود:
 خیال روی تو، در هر طریق همزه ماست
 نسیم موی تو، پیوند جان آگه ماست
 به زعم مدعیانی که منع عشق کنند
 جمال چهره تو، حجت موجه ماست
 بین که سبب زنخدان تو چه می گوید
 هزار یوسف مصری فتاده درچه ماست

۱ - بیان دیگری از مضمون:

شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
 سرزنشها گر کند خار مغیلاں غم مخور

درره منزل لیلی که خطر هاست به جان
 در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم

اگر به زلف دراز تو دست ما نرسد
 گناه بخت پریشان و دست کوتاه ماست
 به حاجب در خلوتسرای خاص بگو
 فلان، ز گوشه نشینان خاک در گه ماست
 به صورت از نظر ما اگر چه محجوب است
 همیشه در نظر خاطر مرفه ماست
 اگر به سالی، (حافظ) دری زند بگشای
 که سالهاست که مشتاق روی چون مه ماست



ز خوبی، روی خوبت خوبتر باد	جمالت آفتاب هر نظر باد
دل شاهان عالم زیر پر باد	همای زلف شاهین شهپرت را
چو زلفت در هم وزیر و زبر باد	کسی کو بسته زلفت نباشد
همیشه غرقه در خون جگر باد	دلی کو عاشق رویت نباشد
دل مجروح من پیشش سپر باد	بتا چون غمزهات ناولک فشانند
مذاق جان من زو پر شکر باد	چو لعل شکرینت بوسه بخشد
ترا هر ساعتی حسنی دگر باد	مرا از تست هر دم تازه عشقی

به جان مشتاق روی تست (حافظ)

ترا بر حال مشتاقان نظر باد



در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
 عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
 جلوه‌ی کرد رخت، دیدم ملک عشق نداشت
 عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد
 برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
 مدعی خواست که آید به تماشاگه راز
 دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
 جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت
 دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد
 دیگران قرعه قسمت همه بر پیش زدند
 دل غم دیده ما بود که هم بر غم زد
 (حافظ) آن روز طرب نامه عشق تو نوشت
 کسه قلم بر سر اسباب دل خرم زد



عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
 عارف از خنده وی در طمع خام افتاد
 حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد
 این همه نقش در آئینه اوهام افتاد
 این همه عکس می‌ونقش نگارین که نمود
 يك فروغ رخساقی است که در جام افتاد
 غیرت عشق زبان در همه خاصان بپرید
 کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
 من زمسجد به خرابات نه خود افتادم
 اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
 چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
 هر که در دایره گردش ایام افتاد

درخ زلف تو آویخت دل از چاه زرخ
 آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
 آن شدای خواجه که در صومعه بازم بینی
 کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
 زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
 کانکه شد کشته او، نیک سرانجام افتاد
 هر دمش بامن دلسوخته لطفی دگرست
 این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد
 صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی
 زین میان (حافظ) دلسوخته بدنام افتاد



دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
 و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
 بی خود از شعشعۀ پرتو ذاتم کردند
 باده از جام تجلی صفاتم دادند
 چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
 آن شب قدر که این تازه براتم دادند
 من اگر کام روا گشتم و خوشدل چه عجب
 مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
 هاتف آن روز به من مژده این دولت داد
 که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
 بعد از این روی من و آینه وصف جمال
 که در آنجا خبر از جلوۀ ذاتم دادند

این همه شهد و شکر کز سخنم می ریزد
 اجر صبریست کز آن شاخ نباتم دادند
 همت (حافظ) و انقاس سحرخیزان بود
 که ز بند غم ایام نجاتم دادند



با مدعی مگویی ، اسرار عشق و مستی
 تا بی خبر بمیرد در درد خود پرستی
 عاشق شو ارنه روزی ، کار جهان سر آید
 ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
 دوش آن صنم چه خوش گفت ، دره مجلس مغانم
 با کافران چه کارت ، گر بت نمی پرستی
 سلطان من خدارا ، زلفت شکست ما را
 تا کی کند سیاهی ، چندین دراز دستی
 در گوشه سلامت ، مستور چون توان بود
 تا نرگس تو باما ، گوید رموز مستی
 آن روز دیده بودم ، این فتنه ها که برخاست
 کز سر کشی زمانی ، با ما نمی نشستی
 عشقت به دست طوفان خواهد سپرد (حافظ)
 چون برق از این کشاکش ، پنداشتی که جستی



و اینک نمونه هایی از جلوه عشق عرفانی در آثار دیگر شاعران :

از (خواجهی کرمانی) :

دوشم از کوی مغان دست به دست آوردند
 ز خرابات سوی صومعه مست آوردند

هیچ می خواره ندارد طمع حور بهشت
 این بشارت به من باده پرست آوردند
 ساقیانش ز می عشق چو کردندم نیست
 به می دیگرم از نیست به هست آوردند
 زلف و خال و خط خوبان همه رنجست، آنها
 از کجا این همه تشویش به دست آوردند
 این شگرفان که نگنجند در آفاق ز حسن
 در چنین سینه تنگ از چه نشست آوردند؟
 قلب و سالوس و ریا را نشکستند درست
 مگر این قوم که در زلف شکست آوردند



از (نعمت‌الله‌ولی) :

جان چه باشد گر نباشد عاشق جان پروری
 دل چه ارزد گر نوزد مهر روی دلبری
 من چه بازم گر بازم عشق یار نازکی
 باده نوشی، جان فزایی، دلبری، مه پیکری
 دیده تا دیده جمالش در خیالش روز و شب
 بی سروپا سو به سو گردید در هر کشوری
 خسرو شیرین خوبان جهان یار منست
 فارغ است از حال فرهاد غریبی غم خوری
 مهر رویش در دل ما همچو روحی در تنی
 عشق او در جان ما چون آتشی در مجمری
 دیده تر دامنم تا می زند نقشی بر آب
 در نظر دارد خیال عارض خوش منظری



ما عاشق مستیم و طلبکار خدائیم ،
 ما باده پرستیم و از این خلق جدائیم
 بر طور وجودیم چو موسی شده از دست
 بی پا و سر آشفته و جویسای بقائیم
 روحیم که در جسم نباشد که نباشیم
 موجیم که در بحر به یک جای نپائیم
 در صومعه سینه ما یار مقیم است
 ما از نظرش صوفی صافی صفائیم
 ما غرق محیطیم ، نجوئیم دگر آب
 ای بر لب ساحل تو چه دانی که کجائیم ؟
 گاهی چو هلالیم و گهی بدر منیریم
 گاهی شده در غرب و گه از شرق بر آئیم



عشق جانان من غذای من است	این چنین خوش غذا برای من است
هر کسی را غذا بود چیزی	نعمه الله من غذای من است
با تو گویم غذای من چه بود	این غذا دیدن خدای من است
عقل بیگانه شد ز ما و برفت	شاه عشق آمد ، آشنای من است
گر کسی در هوای جنّت هست	جنّت و حور در هوای من است
دنی و آخرت بود دوسرا	دوسرای چنین نه جای من است
وصل و هجران که عاشقان گویند	از فضای من و بقای من است
نور من عالمی منور کرد	این همه ، روشن از ضیای من است

من دعاگوی نعمه اللهم
 این چنین خوش دعا، دعای من است



همه عالم به نور او نگرم	جام گیتی نماست در نظرم
شادی عاشقان و غم نخورم	ساغر می مدام می نوشم
قدمش بوسه ده ، بجو خبرم	هر کجا رند سرخوشی بینی
روی ساقی مدام در نظرم	جام مـسی مـسی نمایدم روشن
لاجرم پادشاه بحر و برم	یافتم ملك صورت و معنی
چه کنم این رسیده از پدرم	دو جهان می کنم فدای یکی
پیش سلطان عشق معتبرم	بنده سید خرابساتم

از (کمال الدین محمود خجندی) :

عشق حالست که جبریل بر آن نیست امین

صاحب حال شناسد سخن اهل یقین

جرعه‌یی بر سر خاک از می عشق افشانند

عرش و کرسی همه بر خاک نهادند جبین

اهل فتوی که فرورفته کلك و ورق اند

مشرکانند که اقرار ندارند به دین

مفلس عشق ندارد هوس منصب و جاه

خاک این راه به از مملکت روی زمین

شب قربست ، مرو ای دل حق دیده به خواب

که سر زنده دلان حیف بود بر بالین

ای که روشن نشدت حال دل سوختگان

همچو شمع از سرجان خیز و بر آتش بنشین



از (قاسم انوار) :

ره بیابانست و شب تاریک و پایم در گل است
 عشق و بیماری و غربت مشکل اندر مشکل است
 این چنین ره را به دشواری توان رفتن مرا
 هم‌رهم عمرست و عمر نازنین مستعجل است
 سخت حیران است و سرگردان ولی دارد امید
 دل بدان لطفی که ذرات جهان را شامل است
 زاهدان گر قصه‌های عشق را منکر شوند
 آشنا دانند که ما را این سخن نا قابل است
 صوفی خلوت نشین را کز محبت دل تهی است
 گر به صورت می نماید حق، به معنی باطل است
 ناصح از درد دل ما کی خبر دارد که ما
 در میان موج دریائیم و او بر ساحل است
 گفتمش جان و دل و دین باختم در راه تو
 در تبسم گفت : (قاسم) صبر کن کار دل است



سرمایهٔ سعادت ما درد یار بود
 ورنه به سعی ما گره از کار کی گشود ؟
 در دست هر چه هست که این درد چاره ساز
 با جان آدمی به مثل آتشست و عود
 رندی که ره به کوی خرابات عشق برد
 جان را ز دست محنت ایام در ربود
 بگشای رخ که دیر شدست انتظار ما
 تا جان بر آن جمال فشانیم زود زود

از حال عشق عقل ندانست شمسه‌یی
 خود را هزار بار بدین حالت آزمود
 با عقل خواجه گونه بگوئید کای سلیم
 سودای یار و آنکه فکر زیان و سود؟
 شیدا و رند و عاشق و دیوانه گشت و مست
 هر کس ز عشق بازی (قاسم) سخن شنود



از لذت عاشقی چو مسرور شوی
 در لشکر عاشقان چو منصور شوی
 از طلعت خوداگر دمی دور شوی
 در نور شوی و عاقبت نور شوی



آن روز که آن گنبد مینا بستند
 وین طارم نه سپهر اعلا بستند
 نی کتم عدم بود، نه شمع و آتش
 نی رشته، که عشق یار برما بستند



خوشدل شدم که دادم، دل را به دلستانی
 مائیم و در هوایش، دردی و داستانی
 از زلف او چه گویم، سودای خانه سوزی
 وز چشم او چه گویم؟ از باده سر گرانی
 سیمرخ قاف، قریبم، از آشیان پریده
 بر خاک آستانی، داریم آشیانی
 من از جهان عشقم، وز دودمان عشقم
 آراسته جهانسی، فرخنده دودمانی
 دانی که ملک جاوید، اندر جهان چه باشد؟
 چشمی که باز باشد، پیوسته در عیانی

گر سرّ عشق خواهی ، از خویشتن فنا شو
 باشد ز شرّ هستی ، یا بی دمی امانی
 ای عاشق سبک رو ، در ظل عاشقی شو
 نشنیده باشی از کس ، زین راست تر بیانی
 گر گویدم که دل ده ، دل را فدایش سازم
 چون گویدم که جان ده ، جان را دهم روانی^۱
 بگشای چشم عبرت ، تا بینی از حقیقت
 بر شاهراه وحدت ، پیوسته کاروانی
 گویند عاشقی را ، در خفیه دار اما
 پوشید چون توانم ، سرّی ز غیب دانی



از (مولانا عبدالرحمن جامی) :
 دامن غنای عشق پاک آمد پاک
 ز آلودگی نیاز با مستی خاک
 چون جلوه گر و نظارگی جمله خوداوست
 گرما و تو در میان نباشیم چه باک؟



این عشق که هست جزو لاینتک ما
 حاشا که شود به عقل ما مدرك ما
 خوش آنکه ز نور او دم صبح یقین
 ما را برهاند از ظلام شك ما



مائیم به راه عشق پویان همه عمر وصل تو به جدّ و جهد جویان همه عمر

يك چشم زدن خيال تو بيش نظر بهتر ز جمال خوبرويان همه عمر



رخ گرچه نمی نمائیم سال به سال
 حاشا کسه بود مهر ترا بیم زوال
 دارم همه جا ، با همه کس ، در همه حال
 در دل ز تو آرزو ، و در دیده خیال



بر عود دلم نواخت يك زمزمه عشق زان زمزمه ام ز پای تا سر همه عشق
 حقا که به عهد ها نیایم بیرون از عهده حق گزاری یکدمه عشق^۱



پرتو شمع رخت عکس بر افلاک انداخت
 قرص خورشید شد وسایه برین خاک انداخت
 برقی از شعشعه طلعت رخشان تو سوخت
 شعله در خرمن مشتی خس و خاشاک انداخت
 خوش بر آن رخس که عشقت فلک سرکش را
 طوق در گردن از آن حلقه فترک انداخت
 می خرامیدی و ارواح قدس می گفتند
 ای خوش آن پاک که سردرره این پاک انداخت
 ذوق مستان صبحی زده بزم تو دید
 صبح در اطلس فیروزه خود چاک انداخت
 طوطی ناطقه را سیر خط و عارض تو
 زنگ تشویر^۲ در آئینه ادراک انداخت

۱ - این رباعیات از کتاب (لوایح) جامی گردآوری شده است .

۲ - شرمساری .

جامی اهلیت اندیشه عشق تو نداشت
همش رخت درین موج خطرناک انداخت



از (شیخ بهایی) :

هر چه در عالم بود لیلی بود ما نمی بینیم در وی غیروی
حیرتی دارم از آن رندی که گفت: چند گردم بهر لیلی گردحی
ای (بهایی) شاهراه عشق را جز به پای عشق نتوان کرد طی



آن دل که تو دیدیش ، زغم خون شد و رفت
وز دیده خون گرفته بیرون شد و رفت
روزی به هوای عشق سیری می کرد
لیلی صفتی بدید و بیرون شد و رفت



عشاق به غیر دوست عاری دارند از حسرت آرزوی او بیزارند
و آنان که کنند طاعت از بهر بهشت عشاق نیند ، بهر خود در کارند



او را که دل از عشق مشوش باشد هر قصه که گوید همه دلکش باشد
تو قصه عاشقان همی کم شنوی بشنو بشنو که قصه شان خوش باشد



بر درگه دوست هر که صادق برود تا حشر ز خاطرش علایق برود
صد ساله نماز عابد صومعه دار قربان سر نیاز عاشق برود



یک چند در این مدرسه ها گردیدم از اهل کمال نکته ها پرسیدم

يك مسأله‌یی که بوی عشق آید از آن در عمر خود از مدرّسی نشنیدم



ای عاِشق خام ، از خدا دوری تو ما باتو چه کوشیم که معذوری تو
تو طاعت حق کنی به امید بهشت رو رو نه تو عاشقی ، که مزدوری تو



تا از ره و رسم عقل بیرون نشوی يك درّه از آنچه هست افزون نشوی
من عاقلم ! ار تو لیلی جان بینی دیوانه تر از هزار مجنون نشوی



ساقیا بده جامی ، زان شراب روحانی
تا دمی بر آسایم ، زین حجاب جسمانی
بهر امتحان ایدوست ، گر طلب کنی جان را
آنچنان بر افشانم ، کز طلب خجل مانی
بی وفا نگار من : می کند به کار من
خنده های زیر لب ، عشوه های پنهانی
دین و دل به يك دیدن ، باختیم و خرسندیم
در قمار عشق ایدل ، کی بود پشیمانی
ماز دوست غیر از دوست ، مطلبی نمی خواهیم
حور و جتّ ای زاهد ، بر تو باد ارزانی
رسم و عادت رندی است ، از رسوم بگذشتن
آستین این ژنده ، می کند گریبانی
زاهدی به میخانه ، سرخ روز می دیدم
گفتمش مبارك باد بر تو این مسلمانی
زلف و کاکل او را ، چون بیاد می آرم
می نهم پریشانی ، بر سر پریشانی

خانه دل ما را ، از کرم عمارت کن
 پیش از آنکه این خانه ، رو نهد به ویرانی
 ماسیه گلیمان را ، جز بلا نمی شاید
 بر دل (بهایی) نه ، هر بلا که بتوانی



این بود نمونه‌هایی از چگونگی جلوۀ عشق عرفانی در سروده‌های شاعرانی
 که خود اهل عرفان بوده ، یا برسبیل تقنن و تأثیر پذیری هر يك بیان گر چنین
 عشقی در سروده‌های خویش بوده‌اند و اینك به یادآوری چند نمونه از سروده های
 عارفانی که مفاهیم عشق عرفانی را در سخنان موزون و به شیوۀ شعر بیان داشته‌اند
 مبادرت می‌شود :



از رباعیات منسوب به (شیخ ابوسعید ابی‌الخیر) :
 ما را به جز این جهان جهانی دگر است
 جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
 قلاشی و عاشقیش سرمایه ماست
 قرائی و زاهدی جهانی دگر است



تا روی ترا بدیدم ای شمع تراز
 چون باتو بوم، مجازمن جمله نماز
 نی کار کنم ، نه روزه دارم ، نه نماز
 چون بی تو بوم، نمازمن جمله مجاز



آنجا که نیایی نه پدیدمی گویی
 عاشق کنی و مراد عاشق جویی
 آنجا که بیایی از زمین برویی
 اینست خوشی و ظریفی و نیکویی



از (شیخ ابوالجناب نجم‌الدین کبری) :

چون عشق به دل رسید، دل درد کند درد دل مرد ، مرد را مرد کند
در آتش عشق خود بسوزد ، آنگاه دوزخ ز برای دیگران ، سرد کند



حاشا که دلم از تو جدا خواهد شد
یا با کس دیگر آشنا خواهد شد
از مهر تو بگذرد ، که را دارد دوست ؟
وز کوی تو بگذرد ؛ کجا خواهد شد ؟



عقل از ره تو حدیث و افسانه برد در کوی تو ره مردم دیوانه برد
هر لحظه چومن هزار دلسوخته را سودای تو از کعبه به بتخانه برد



مستم ز خرابات و لکن می نه نقلم همه عشق است و حریم شی نه
در خانه خلوتم نشانی ، پی نه عالم همه درمن است و من دروی نه



ای دیده تویی معاینه دشمن دل پیوسته به باد بر دهی خرمن دل
از دیده به روی دلبران درنگری و آنگاه نهی گناه بر گردن دل



زان باده نخورده ام که هشیار شوم آن مست نبوده ام که بیدار شوم
یک جام تجلی جمال تو بس است تا از عدم و وجود بیزار شوم



از (مجدالدین بغدادی) :

هر آن کسی که ز هجران سپر بیندازد ز عشق خویش به عشق کسی نپردازد
هر آن که پای نهد در قمارخانه عشق نخست بازی باید نصیبه دربازد

لب ار به بوسهٔ خاک درش عزیز شود ز کبر بر نلک آن لحظه سر برافرازد
 هزار بیلک تغییر گر خورد دل تو ز عشق دم نزند خویشتن فرا سازد
 اگر وفا کند آن دلبر ارجفا ، دل من به جز وفا نکند چون همی بدو نازد^۱



دیوانه نباشد آن که از زر ترسد عاشق نبود هر که ز خنجر ترسد
 تا چند ز سر بریدنم بیم کنی ؟ آن کس که سر تو دارد از سر ترسد



چرخ و مه و مهر ، در تمنای تواند سرو و گل و لاله در تماشای تو اند
 ارواح مقربان قدسی شب و روز ابجد خوانان لوح سودای تو اند



تا مرد ز عشق خاک بر سر نکند از جملهٔ عاشقان تو سر بر نکند
 روشن نشود با تو سرو کار کسی کوسر به سر کار تو اندر نکند



آن دم که نبود بود ، من بودم و تو سرمایهٔ عشق و سود من بودم و تو
 امروز دی و هر آنچه دیروز و راست نه دیر بد و نه زود ، من بودم و تو



آن روز که کار وصل را ساز آید وین مرغ از این قفس به پرواز آید
 از شه چو سفیر ارجعی روح شنید پرواز کنان به دست شه باز آید



مائیم ز خود وجود پرداختگان آتش به وجود خود در انداختگان

۱ - (محمد عوفی بین ۵۷۲ - ۶۳۵ هـ . ق .) در (لباب الالباب) صفحهٔ ۱۳۰
 گوید : روزی در خوارزم از لفظ مبارک او شنیدم . و سپس ابیات بالا را از وی نقل
 می‌کند .

پیش رخ چون شمع تو شبهای وصال پروانه صفت وجود خود باختگان

☆☆☆

مردان رهش زنده به جانی دگرند مرغان هواش از آشیانی دگرند
منگر تو بدین دیده بدیشان ، کایشان بیرون زدو کون درجهانی دگرند^۱

☆☆☆

شمع ازلی ! دل منت پروانه جان همه عالمی ، مرّ جانانه
از شور سرزلف چو زنجیر تو خاست دیوانگی دل من دیوانه

☆☆☆

از شبنم عشق ، خاک آدم گل شد صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
سر نشتر عشق بر رگ روح زدند یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

☆☆☆

شمعی است رخ خوب تو ، پروانه منم دل خویش غم تو است ، و بیگانه منم
زنجیر سر زلف تو بر گردن تست در گردن من فکن که دیوانه منم

☆☆☆

از (امام احمد غزالی) :

از بس که دلم طریق عشق تو سپرد اشکم به من و تو برهمی رشک برد
بنگر که به دیده درهمی چون گذرد تا نگذارد که دیده در تو نگرد

☆☆☆

در (تحفة العرفان^۲) از صفحه ۱۰۸ به بعد اشعاری زیر عنوان: (فی الاشعار-
لحضرة الشيخ) از (شیخ روزبهان بقلی) معروف به (شیخ کبیر یا شیخ شطاح) نقل

۱ - این رباعی به گونه زیر به (ابوسعید ابی الخیر) منسوب است :
مردان خدا ز خاکدان دگرند مرغان هوا ز آشیان دگرند
منگر تو بدین چشم بدیشان ، کایشان بیرون زد کون در مکان دگرند

۲ - تألیف : (روزبهان بقلی) رك : ص ۲۱۵ همین کتاب .

شده است که از آنها قصاید و غزلیاتی بامطالع زیر در عشق عرفانی جالب است :

منم که مطلع صبح ازل جنان من است

منم که خازن سرّ قدم روان من است

☆☆☆

هر شب که سر به طارم خضرا بر آورم گرد از تمام عرش به غوغا بر آورم

☆☆☆

بیا تا دست از این عالم بداریم بیا تا پای دل از گل بر آریم

☆☆☆

یوسف مصری ! که دست از عشق تو ببریده اند

شاهد عصری ، که عشقت را به جان بخبریده اند

☆☆☆

بیا که جان جانم در بر افتاد دلم از آفرینش بر تر افتاد

☆☆☆

چون فروشد زورق از دریای اخضر نیم شب

شد جهان مانند خون دریای عنبر نیم شب

☆☆☆

از (عین القضاة همدانی) در (لوايح) :

جانم ز ولع خیمه به صحرا می زد آتش به وجود عقل دانا می زد

بی مرسل و منزلی به سرمایه عشق پیوسته دم از رفیق اعلی می زد

☆☆☆

اول از او بد این حکایت عشق پس بگو عشق را بدایت نیست

عشق چون آتش است روحانی روح کس را از او شکایت نیست

عشق چون بر لطیفه عینی است بی نشان است ، از او شکایت نیست

بوالعجب سوره ایست سوره عشق چار مصحف از او يك آیت نیست

این بود نمونه‌های مختصری از تجلی عشق عرفانی در شعر فارسی که از زبان شاعران عارف و عارفان شاعر آورده شد، به این ترتیب با سنجش چگونگی این گونه اشعار با تغزلات و اشعار عاشقانه دیگر مر بوط به قرن چهارم و پنجم هجری و قرون بعد، به خوبی دگرگونی راه تجلی عشق معنوی و عرفانی و عشق صوری و مادی که در سرودهای فارسی بسیار دیده می‌شود آشکار می‌گردد، ولی باید دانست اگرچه تجلی عرفان از قرن پنجم به بعد به گونه عشق عرفانی در شعر فارسی بیشتر است ولی محدود نیست، بلکه مشاهیر عارفان و شاعران کوشش کرده‌اند مراتب و مقامات سیر و سلوک و مراحل تصوف را نیز به گونه کامل و همه جانبه در شعر توجیه و توصیف نمایند، بنابراین مقدار زیادی از گنجینه اشعار عرفانی نیز سرشار از مضامین این چنینی است که آگاهی از آنها برای پژوهشگران نمود عرفان در شعر فارسی لازم است، به همین سبب برای رعایت اصالت در کار این کتاب کوشش می‌شود نمونه‌هایی نیز از نمود مقامات سیر و سلوک در شعر فارسی در دست رس قرار گیرد.

۲ - در بیان مراتب و مقامات تصوف و عرفان در شعر فارسی

چنان که گذشت، اصل در تصوف، رسیدن به مراحل و مراتب برتر انسانی و کشف و شهود معبود یکتا و خداوند یگانه است که هر دسته از صوفیان برای وصول به این هدف، راه‌هایی برمی‌گزینند، گروهی اهل حال‌اند و معتقدند برای اتصاف به صفات معشوق ازلی و کشف و شهود ذات واجب‌الوجود، توفیق الهی و استعداد شخص بسنده است و دیگر به سیر و سلوک و ریاضت و پیمودن مراتب تصوف و سیر در مقامات آن نیاز نیست، چه توجه به همین مقامات عارف را مقید می‌کند و خاطر او را از معشوق به سیر در مقامات پابند می‌سازد، در حالی که عاشق جز به جلو دیدار معشوق نباید بیندیشد.

گروهی از عارفان که اهل مقام‌اند نیز گذشته از توفیق خداوندی، ریاضت و پیمودن مقامات عرفانی و سیر و سلوک را برای تزکیه نفس و رهایی از آنچه جز

معشوق است ضروری می‌دانند و از این راه بانظر پیرو مرشد و در اثر تربیت او در وصال معشوق و سرانجام کشف و شهود می‌کوشند. گروهی از این دسته به طور کلی سه اصل (شریعت، طریقت، حقیقت) را پایه‌های راستین سیر وسلوک و وصول به مقصود می‌دانند.

علم (شریعت) در نظر صوفیان، علمی است که مستند آن قرآن و حدیث، و موضوع آن اوامر و نواهی شرع و افعال و اقوال و ظواهر اعمال مردم است و به تکلیف و کسب حاصل می‌شود، و به همین دلیل آن را علم (رسمی و کسبی) خوانند. علم (طریقت) علمی است که هدف آن تکمیل نفس و ترقی صفات روحانی و تهذیب انسان از صفات زشت حیوانی و خوی‌گری او به اخلاق پسندیده و سرانجام تصفیه قلب است، اساس این علم بر مشاهده و کشف است نه استدلال و برهان، و از این روی آن را علم (کشفی و ذوقی) خوانده‌اند.

علم (حقیقت) علمی است که هدف آن شناسایی خداست، وصول به این هدف از دایرهٔ تعلیم و تکلف خارج است، و از این روست که آن را علم (وهبی و لدنی) گفته‌اند، یعنی دانشی که بی واسطهٔ مخلوق، مستقیماً از طرف خداوند به عارف افاقه می‌شود و به اصطلاح عرفا مصداق (و علمناه من لدنا علماً^۱) است.

مطالعهٔ تاریخ تصوف و بررسی اندیشه‌های عارفان بزرگ و ارجمندی که روشنگر تصوف قرون و اعصار گذشته است نشان می‌دهد که هر دسته از آنان یکی از این سه اصل را برگزیده و برای رسیدن به مقصود در آن راه گام زده‌اند. گروهی مانند (شیخ احمد نامقی) معروف به (شیخ جام) راه (شریعت) معقول را به گونهٔ ویژه برگزیدند و در تصوف راه تقشف پیمودند و گروه دیگر مانند (حلاج و عراقی و مولوی) که روش افراطی داشته و سخت مجذوب فلسفهٔ وحدت وجود بودند راه تعشق گرفتند و اصل (حقیقت) را برگزیدند، میان این دو گروه، میان روانی چون (قشیری و غزالی) وجود داشتند که برای وصول به خداوند از راه تزکیه نفس طی مراتب (طریقت) را واجب می‌شمردند، و بر همین اساس تصوف دارای مقامات

و مراحلی شد که سالک بایستی برای گذشتن از آن‌ها یکی پس از دیگری زیر نظر مراد و مرشد خویش بکوشد.

اما بررسی در مراتب و مقامات (طریقت) نیز نشان می‌دهد که هر یک از بزرگان عارفان در جزئیات این مقامات با یکدیگر هم اندیشه نیستند و فقط طرح کلی آن مورد پذیرش ایشان است، زیرا هر یک از مشایخ صوفیان بنیادکار و طریقت خود را بر ورزش یکی از مقامات و تحقق بدان، یاسیر در یکی از احوال و مراقبت آن نهاده‌اند، چنانکه برخی (سکر) و عزلت، و گروهی (مراقبت باطن) و دست‌هایی (صحبت و ایثار) را اصل قرار داده‌اند^۱.

(سهروردی) و کلیه مشایخ که متصدی امور رباط^۲ها می‌شده‌اند (خدمت‌خلق)^۳ و بندگی مردان را، اصلی اصیل و رکنی استوار می‌شناخته‌اند و برای خدمت و شرایط آدابی قایل بوده، آن را از جمله عمل صالح و برتر از نوافل می‌دانسته‌اند.

(سعدی) قدم را بالاتر نهاده (طریقت) را تنها در خدمت شمرده و این معنی را در ضمن حکایت (تکلمه و درویش صاحب‌دل) چنین بیان می‌کند:

۱ - تاریخ تصوف در اسلام، تألیف دکتر (قاسم غنی) ص ۵۱۹.

۲ - رباط در اصل به معنی محلی است که اسبان را در آن‌جا می‌بندند و چون همیشه در سرحد، اسبان حاضر و آماده داشته‌اند، رباط را به معنی سرحد استعمال کرده‌اند و در اصطلاح صوفیان بر محلی اطلاق می‌شده که عده‌یی از اهل ریاضت و مردان طریق گردآمده به اصلاح نفس و جهاد اکبر می‌پرداخته‌اند و هر یک از رباطها شیخی داشته که متصدی تکمیل و ارشاد سالکان بوده است و معتقدان این طایفه رباط‌های بسیار بنا کرده و املاک پرحاصل بر آنها وقف کرده بودند و ساختن رباط چون بنای مساجد و مدارس میان مسلمین قرن ششم و هفتم معمول گردیده و مشایخ رباطها در عداد قضاة و مدرسین به شمار بودند و صوفیه برای ورود و اقامت و ریاست در رباط آدابی مخصوص داشته‌اند که (سهروردی) در باب ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۸ از کتاب (عوارف) آنها را شرح داده است.

۳ - طریق (حمدون قصار) نیز، در خدمت درویشان بوده است.

در اخبار شاهان پیشینه هست که چون تکه بر تخت زنگی نشست
 چنین گفت یکره به صاحب‌دلی که عمرم بسر رفت بی حاصلی
 بخوام به کنج عبادت نشست که دریا بم این پنج روزی که هست
 چو بشنید دانای روشن نفس بتندی بر آشفته کای تکه بس
 طریقت^۱ به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلخ نیست
 تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش
 به صدق و ارادت میان بسته دار ز طلعات و دعوی زبان بسته دار
 قدم باید اندر طریقت، نه دم که اصلی ندارد دم بی قدم

بعضی از مشایخ نیز که ذوقی نداشته‌اند و به پیروی (**ظاهریان**) سماع ساخت
 منکر بوده و عیش را بریران محرم داشته‌اند، مانند (**نقشبندیان**) که از پیروان
 (**بهاء‌الدین محمد نقشبند**^۲) هستند و اکنون هم سلسله آنها در خراسان و کردستان
 وجود دارد و آنان ذکر جلی را نیز منکرند و با هر گونه قیل و قال مخالف‌اند .
 برخلاف این عده برخی از بزرگان طریقت مانند مشایخ (**قادریه**) و
 و **بکتاشیه و مولویه**) که سماع را صیقل روح و لطیف کننده حس و محرک شوق
 شمرده و آن را برای تکمیل و اصلاح سالکان سببی قوی دانسته‌اند مجالس سماع
 ترتیب می‌داده و گاه آن را بر عبادت ترجیح نهاده‌اند . این سماع در خانقاه‌ها
 دایر بوده و یکی از وظایف مهم بشمار می‌آمده و آداب و شرایط مخصوصی برای
 آن قایل بوده‌اند^۳ و گفتگوی بسیار در علت تأثیر آن کرده‌اند (مولانا جلال‌الدین)
 گوید :

بس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چرخ بگرفتیم ما

۱- عبادت .

۲- د. گ (۵۷۹۱ ه. ق.) .

۳- باب ۲۵ (عوارف‌المعارف) .

بانگ گردشهای چرخ است این که خلق می سرایندش به طنبور و به حلق
 مؤمنان گویند کاتار بهشت نغز گردانید هر آواز زشت
 ما همه اجزای آدم بوده ام ایم در بهشت آن لحنها بشنوده ایم
 گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی یادمان آید از آنها اندکی
 پس غذای عاشقان آمد سماع که در آن باشد خیال اجتماع
 و به همین دلیل (مولانا جلال الدین) به نص پسرش (سلطان ولد) سماع را بر
 نمازهای نافله ترجیح می داده است .

(امام محمد غزالی) قایل به تفضیل بوده و سماع را هر گاه متضمن فسادی
 نباشد روا داشته است^۱ به ویژه برای کسانی که دل از محبت حق لبریز دارند و در
 سماع یاد خدا می کنند و اندیشه تباهی از ایشان به دور است ، و (سهروردی) نیز
 همین عقیده را تأیید نموده^۲ سماع را با همین شرط روا می داند و (سعدی) به پیروی
 آنان گفته است :

جهان پر سماع است و مستی و شور ولیکن چه بیند در آئینه کور
 نینمی شتر بر سماع عرب که چو نش به رقص اندر آرد طرب
 شتر را چو شور و طرب در سر است اگر آدمی را نباشد خر است
 هم چنین درباره رقص و دست افشاندن و پای کوفتن و خرقة در انداختن که
 مشایخ را بر اثر وجد سماع روی می داد، (سهروردی) اعتقاد دارد که این رواست
 و از سستی و بی خودی جان، آن حرکتها و جنبشها برتن پدید می آید و مشایخ
 در این کار نه به اختیار خودند و بر مشروعیت آن به اخبار و آثار تمسک می جوید^۳
 (سعدی) نیز بر همین رأی می رود و از جانب صوفیان عذر خواسته ، گوید :

چو شوریدگان می پرستی کنند به آواز دولاب مستی کنند

۱ - (احیاء العلوم) طبع مصر . جلد دوم . ص ۱۸۱ - ۲۱۰ .

۲ - (عوارف المعارف) باب ۲۲ .

۳ - (عوارف المعارف) باب ۲۵ .

به چرخ اندر آیند دولاب وار چو دولاب بر خود بگریند زار
 مکن عیب درویش مدهوش مست که غرقست، از آن می زند پا و دست
 ندانی که شوریده حالان مست چرا برفشانند در رقص دست
 گشاید دری بر دل از واردات فشانند سر دست بر کایمات
 حالش بود رقص بریاد دوست که هر آستینش جانی در اوست
 گرفتم که مردانه ای در شنا برهنه توانی زدن دست و پا
 بکن خرقة نام و ناموس و زرق که عاجز بود مرد با جامه غرق

این دوبیت آخرین، اشاره است به رسم صوفیان، که چون درسماع گرم می شدند و حالتی دست می داد خرقة پاره می کردند و به سوی رامشگر می انداختند و آن خرقة به حکم جمع بود و آنان را درباره درانیدن خرقة و بخشیدن آن به مطرب و تقسیم میانه جمع، اقوال بسیار و آداب مخصوص است^۱ :

برخی دیگر از صوفیان عقیده دارند که پرستش جمال و عشق به صورت، آدمی را به کمال معنی می رساند، که چون معنی جز در صورت نتوان دید و جمال ظاهر آئینه دار طلعت غیب است، پس ما که خود در قید صورت و گرفتار صوریم به معنی مجرد، عشق نتوانیم داشت و از این رو بنیاد طریقت خود را بر اساس جمال پرستی مٔکی ساخته، به زیبایی صورت عشق می ورزیده اند. (امام احمد غزالی^۲) مؤلف کتاب (سوانح) و (فخرالدین عراقی^۳) صاحب (لمعات) که از شاگردان (صدرالدین قونوی) است بر این عقیده بوده و مباحث عرفان را دره و لفات خود به اصطلاح عشق و عاشق و معشوق بیان کرده اند.

(اوحدالدین کرمانی) که معاصر (سعدی) و از نزدیکان (محمی الدین عربی)

۱ - (عوارف المعارف) باب ۲۵ .

۲ - (کلیات عراقی طبع هند. ص ۲۳۸). که عراقی در حکایتی منظوم این عقیده (احمد غزالی) را می رساند .

۳ - (عراقی) در مثنوی که به بحر خفیف نظم کرده، این روش را آشکارا می نماید .

به شمار می‌رفت نیز همین روش را داشت و در خانقاه وی این طریقه رواج می‌یافت ولی (سهروردی)^۱ با این آئین مخالفت می‌ورزید و عاشقان صورت را از بند هوی آزاد نمی‌پنداشت .

(سعدی) در کتاب بوستان که به ظاهر کمی بعد از مراجعت به شیراز ، و موقعی که هنوز فکرش بکلی از تعلیمات (نظامیه) و (مستنصریه) و خانقاه (سهروردی) آزاد نشده است ، به ردّ مذهب جمال پرستان ، که خویش را پیا کباز و صاحب نظر می‌خوانند کوشیده و در پایان باب هفتم ذیل این حکایت :

یکی صورتی دید صاحب جمال
بگردیدش از شورش عشق حال
از زبان (بقراط) می‌گوید :

بگفت ار چه صیت نکویی رود
نگارنده را خود همین نقش بود
چرا طفل يك روزه هوشش نبرد
محقق همان بیند اندر ابل
نه با هر کسی هر چه گویی رود
که شوریده را دل به یغما ربود
که در صنع دیدن، چه بالغ چه خرد
که در خوب رویان چین و چگل

و در حکایت به مطلع :

« ز دریای عماق بر آمد کسی » از باب اول ، به این عقیده اشاره کرده است^۲.
اشاره مختصر بالا از این باب بود که دانسته شود ارباب عرفان برای وصول به مقصود عالی و هدف نهایی خویش تا چه اندازه راه‌های مختلف برگزیده‌اند ، به همین دلیل میان این قوم در طی تاریخ تصوف ، فرق مختلفی مانند (محاسبیه) ، (قزاریه) ، یا (ملامتیه) ، (طیفوریه) ، (جنیدیّه) ، (نوریّه) ، (سهیلیّه) ، (حکیمیه) ، (حراریّه) ، (حقیقیّه) ، (سیاریّه) ، (حلولیه) پیدا شدند که هر يك مقامات ویژه‌یی را در سیر وسلوك قایل بودند.

۱ - (سهروردی) در باب نهم (عوارف المعارف) بر عقیده آنان که صورت خوب را مظهر خدا می‌دانند و نظر را مباح می‌شمارند ، انکار عظیم می‌کند و در باب ۲۱ می‌گوید این فریفتگان از هوی و خود کامی رهایی نیافته‌اند .

۲ - از مقاله (سعدی و سهروردی) در (سعدی نامه) نوشته (استاد فروزانفر) .

در (حَدِيقَةُ الشَّيْخِ) در باب ذکر مذاهب صوفیه آمده است که بعضی گفته‌اند: «چهار مذهب اصل است و باقی فرعی، آن چهار مذهب عبارتند از: (حلولیه، اتحادیه، واصلیه، عشاقیه)، بعضی دیگر گفته‌اند شش است و (تلقینیه و زراقیه) را نیز بر آن افزوده‌اند و برخی دیگر با افزودن (جدتیّه) آنرا هفت دانسته‌اند. به عقیده برخی دیگر، اصل مذهب تصوف فقط (حلولیه و اتحادیه) است و به عقیده اینان از متأخرین صوفیه مذهب دیگری که اساس آن (وحدت وجود) است ساخته و آنرا اصل قرار داده‌اند. به عقیده این عده (حلولیه) گویند: خدای تعالی در ما حلول کرده است و هم چنین در ابدان جمیع عارفین، و بطلان این مذهب ظاهر است و هر عاقل را علم قطعی حاصل است که حلول کننده محتاج است به محل بدیهه، و عقل حاکم است که هر چه محتاج است به غیر (ممکن) است، پس خدای تعالی اگر حلول کند در غیر، لازم می‌آید که (ممکن) باشد نه (واجب) «نعوذ بالله من هذا الاعتقاد».

(اتحادیه) گویند ما با خدای یکی شده‌ایم و همچنین خدای تعالی با همه عارفان یکی می‌شود و عقل به بطلان این مذهب قاضی است.
(شیخ محمود شبستری) در این باره گوید:

کسی کو عقل دور اندیش دارد	بسی سر گشتگی در پیش دارد
ز دور اندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی، دیگر حلولی
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
دو چشم فلسفی چون بود احوال	ز وحدت دیدن حق شد معطل
ز نایب نایبی اندر راه تشبیه	ز یک چشمیست ادراکات تنزیه
تناسخ زان سبب شد کفر و باطل	که آن از تنگ چشمی گشته حاصل
چرا که بی نصیب از هر کمال است	کسی کورا طریق اعتزال است
کلامی کو ندارد ذوق توحید	به تاریکی دراست از عین تقلید
رمد دارد دو چشم اهل ظاهر	که از ظاهر نبیند جز مظاهر

چہ نسبت خاک را بارب از باب	عدم کی راه دارد اندراین باب
و زو سیر و سلو کی حاصل آید	عدم چہود کہ با حق واصل آید
بگویی در زمان استغفراللہ	اگر جانت شود زین معنی آگاہ
تعالی شأنہ عما یقولون	منزہ دانش از چند و چہ و چون

با يك نظر اجمالی به مطالب بالا، کیفیت تنوع مطلب از باب مقامات و مراتبی که سالکان و صوفیان و عارفان برای پیمودن راه تصوف قایلند روشن می‌شود، آشکار است که تمام انواع این عقاید به گونهٔ بسیار گسترده، با توجیه و تفسیر و تأویل و تعبیر و دلایل بسیاری که اقامه شده است در اشعار شاعران عارف و عرفای شاعر نمود کرده است و بیان تمام آنها جزء به جزء و گونه به گونه نیاز به تدوین کتب مفصل دارد. بنابراین در این مقال برای اختصار و روشن شدن نمود مقامات تصوف و عرفان به ترتیبی که در کتاب (اللمع) از (ابونصر سراج) آورده شده و از قدیم‌ترین آثاری است که از صوفیه باقی مانده توجیه شده است، ولی باید دانست که نویسندگان صوفی هر يك با دید ویژه و با کم و بیش تفسیر، مقامات طریقت را تقسیم نموده‌اند، چنان که (غزالی) در (احیاءالعلوم) و (کیمیای سعادت) و (قشیری) در (رسالهٔ قشیریہ) و (سهروردی) در (عوارف‌المعارف)، هر يك مقامات و احوال سالکین را به گونه‌ی تقسیم کرده‌اند، مثلاً (عطار) در مقالهٔ سی و هشتم (منطق‌الطیر) می‌گوید: مرغی از (هدهد) که دلیل راه برای رسیدن به (سیمرغ) شده بود چگونگی راه را پرسید و مشکلات طریقت را استفسار کرد، (هدهد) در جواب گفت:

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی در گه‌است
بازناید در جهان زین راه کس	نیست از فرسنگ آن آگاہ کس
چون نیامد باز کس زین راه دور	چون دهندت آگہی ای نا صبور
چون بشد آن جامگہ گم سر بسر	کی خبیر بازت دهند ای بی خبیر
هست وادی (طلب) آغاز کار	وادی (عشق) است از آن پس بی کنار

۱- (هدهد) در (منطق‌الطیر) و اصطلاح (عطار) نشانهٔ پیر و مراد و دلیل راه و (سیمرغ) ذات واجب‌الوجود و مقصود و منظور عرفا و (مرغان) سالکان راه طریقت‌اند.

پس سیم وادی از آن (معرفت) هست چارم وادی، (استغنا) صفت
 هست پنجم وادی (توحید) پاك پس ششم، وادی (حیرت) سهمناك
 هفتمین، وادی (فقر) است و (فنا) بعد از این وادی روش نبود روا
 درکشش افتری روش گم گرددت گر بود يك قطره قلزم گرددت
 اما مصنف کتاب (اللمع) که تقسیم بندی او در این گفتگو مدار صحبت ما
 است. مقامات سالک را در سه اصل (طریقت)، (معرفت) و (حقیقت) خلاصه
 می کند و برای (طریقت) هفت مقام: (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر،
 توکل، رضا) را قایل است که صوفی پس از ورزش اخلاقی و تمرین وصول به هر
 يك از آنها می تواند به مقام بعدی پردازد.

همان طور که یادآوری شد، توجه به این مقامات در طریقت، خاطر شاعران
 عارف را رنگ بخشیده و در اشعار عارفانه فارسی اشارات کافی به مبانی و توجیه و
 تفسیر آنها شده است که اینک به اختصار به شرح و نقل شواهدی از آنها مبادرت
 می شود.

۱- توبه

عبارت است از يك نوع تغییر حال و تحوّل در طالب، که او را به نقص
 خود آگاه کند و شوق طلب به کمال را در وی پدید آورد، در این حال شخص
 طالب است ولی وقتی برای نیل به کمال خود، مرشد و مرادی یافت مرید می شود
 تا آن که در راه سیر گام گذارد و سالک شود.

در حقیقت می توان گفت این مقام آغاز حیات تازه‌یی در انسان است، چنان که
 در شرح حال (ابراهیم ادهم) که می گویند از امرای (بلخ) بوده^۱ (مولوی)

۱- برای اطلاع از تمام داستان (ابراهیم ادهم) که مورد اشاره شعر (مولانا) است،
 رجوع شود به جلد دوم (تاریخ تصوف در اسلام) تألیف آقای دکتر (قاسم غنی)

فرماید :

بر سر تختی شنید آن نیک نام
گام های تند بر بام سرا
بانگ زد بر روزن قصراو، که کیست؟
سر فرود کردند قومی بوالعجب
هین چه می جوئید؟ گفتند اشتران
پس بگفتندش که تو بر تخت وجاه
طقطقی و های و هوئی ، شب زبام
گفت باخود این چنین زهره کرا؟
این نباشد آدمی ، ماناپری است
ما همی گردیم شب بهر طلب
گفت اشتر بام بر، که جست هان
چون همی جوئی ملاقات اله
(توبه) وقتی کامل است که توبه گر پس از آگاهی به نقص خویش در پی
کمال رود ، (عطارد) در این باره می گوید :

گر نبودى مرد تائب را قبول
گر گنه کردى ، در او هست باز
گر در آيى از در صدقى دمی
و (مولوی) در دفتر چهارم در تأیید بازبودن جاودان در (توبه) فرماید :

توبه را از جانب مغرب دری
تا ز مغرب سر زند بر آفتاب
هست جنت راز رحمت هشت در
این همه گه باز باشد گه فراز
هین غنیمت دار ، در بازاستزود
باز باشد تا قیامت بر روی
باز باشد آن در ، از وی سرمتاب
یک، در (توبه)، زان هشتای پسر
وان در (توبه) نباشد جز که باز
رخت آنجا کش به کوری حسود

ولی همان طور که گفته شد برای (توبه) به پیر و مرشدی نیاز هست که
سالک بتواند نقص خود را به راهبری وی مرتفع کند و راه کمال پیماید ، این
مرشد در تصوف به اسامی مختلف مانند (پیر) ، (ولی) ، (شیخ) ، (قطب) ، (دلیل راه)
نامیده شده و هم چنان در شعر تجلی کرده و مورد بحث قرار گرفته است .

۱- به اصطلاح متأخرین صوفیه ، (قطب) شیخی است که به مرحله کمال و استغنا

(عطارد) در (منطق الطیر)، آن جا که تصمیم مرغان را برای طلب (سیمرغ) بیان می کند به شرح زیر به این نتیجه می رسد که مرغان مصمم می شوند برای پیمودن این راه، رهبری داشته باشند و از او اطاعت کنند.

عزم ره کردند، راهی بس درست	از برای ره سپردن گشته چست
جمله گفتند این زمان ما را به نقد	پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری	زان که نتوان یافت راه خودسری
در چنین ره صاحبی باید شگرف	تا توان بگذشت از دریای ژرف
حاکم خود را به جان فرمان بریم	جز به حکم و امر او ره نسپریم

(مولوی) در دفتر دوم مثنوی زیر این مطلع :

آن یکی يك (شیخ) را تهمت نهاد
 کاو بد است و نیست بر راه رشاد
 گفتگوی زیبایی دارد، تا آن جا که می گوید :

کیست کافر؟ غافل از ایمان (شیخ)
 کیست مرده؟ بی خبر از جان (شیخ)
 (حافظ) با این که آشکار نیست دست ارادت به کسی داده و یا پیر و مرشدی
 برای خویش گزیده باشد در این مورد اشاره بسیاری دارد و (شیخ) و (مراد) را با
 اصطلاحات ویژه‌یی مانند (خضر) و (مرغ سلیمان) و امثال آن آورده است :

گذار بر ظلمات است (خضر راهی) کو؟

مباد کآتش محرومی آب ما ببرد



به کوی عشق منه بی (دلایل راه) قدم
 که من به خویش نمودم صدا هتمام و نشد



سعی نابرده در این راه به جایی نرسی
 مزد اگر می طلبی طاعت (استاد) بیر



من به سر منزل عنقانه به خود بردم راه
 قطع این مرحله با (مرغ سلیمان) کردم



گذرت بر ظلمات است بجو (خضر) رهی که در این مرحله بسیار بود گمراهی



قطع این مرحله بی هم رهی (خضر) مکن . ظلمات است بترس از خطر گمراهی



فکر خود و رای خود ، در عالم رندی نیست
کفر است در این مطلب ، خود بینی و خود رایی



مگر (خضر) مبارك پي تواند که این تنها به آن تنها رساند



به می سجاده رنگین کن ، گرت (پیر مغان) گوید

که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل ها
عطار) نیز در (منطق الطیر) در باب انتخاب مرغان (هدهد) را ، به عنوان
مرشد و دلیل راه برای رسیدن به (سیمرغ)، مثنوی زیبایی به این مطلع دارد :
گفتگو کردند با (هدهد) بسی راه دان تر چون نبود از وی کسی
تا آن جا که (هدهد) آن ها را به ترك جان در صورت عاشق بودن ، وایثار ،
اگر چه زاهد یا فلسفی باشند ، این چنین تشویق می کند :

خواه زاهد ، خواه باشی فلسفی	چون به ترك جان بگویی عاشقی
عشق گواز کفر و ایمان بر تراست	منکری گر گوید این بس منکر است
بر گذشت از کفر و از اسلام هم	هر که را در عشق محکم شد قدم

۱ - در همین معنی در مثنوی مولوی قطعه شیوا و رسایی وجود دارد که با این ابیات آغاز می شود :

صلح ها باشد اصول جنگ ها	هست بی رنگی اصول رنگ ها
موسیقی با موسیقی در جنگ شد	چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی	رنگ را چون از میان برداشتی

(بقیه پاورقی در صفحه بعد .)

۲- ورع

شریعت حلال و حرام را روشن ساخته ، ولی گاه در میان حلال و حرام شبهت‌های گوناگون که گاهی بسیار مشکل است پیش می‌آید که هر که گرد آنها گردد ، بیم آنست که در حرام بیفتد ، ورع سه مرحله دارد :

اول - این که شخص از هر چه در حلال یا حرام بودن آن شبهه پیدا می‌کند پرهیزد .

دوم - ورع اهل دل است ، که شخص چون قلبش از بجا آوردن امری خودداری کرد ، آنرا ترك کند .

سوم - ورع عارف واصل است ، و آن است که به قول (ابوسلیمان دارایی) ، هر چه قلب را از توجه به خدا باز دارد مشئوم است و به قول (سنایی) :

به هر چ از راه وامانی ، چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هر چ از دوست دور افتی ، چه زشت آن نقش و چه زیبا .

۳- زهد

صوفی دلبستگی به دنیا را مایه خطاها ، و ترك دنیا را ، سرچشمه هر خیر می‌داند
زهاد از نظر صوفیان بر سه گروهند .

۱- صاحبان زهدی که دستشان از دنیا ، قلبشان از طمع دنیا خالی

(بقیه پاورقی صفحه قبل) :

و به این ترتیب اسلام و مسیحیت و یهود و همه ادیان را در مقام صفا و بی‌رنگی به يك چشم می‌نگرد و سرانجام می‌گوید :

اصل بیند دیده چون اکمل بود
این‌دویی اوصاف دیدهٔ احوال است
هین سخن را نوبت لب‌خایی است
قوتم بشکست چون این‌جا رسید
از این مثنوی جالب‌تر در بیان این مفهوم ، داستان (موسی و شبان) مولوی در مثنوی

دو همی بیند چومرد احوال بود
ورنه اول آخر ، آخر اول است
وربگوئی حلق را رسوایی است
چون توانم کرد این‌سر را پدید
است .

است .

۲- صاحبان زهدی که به قول (رویم بن احمد) ، قلب ، هر لذتی را باید در آن ترك کند، حتی لذتی که از خود زهد و آسایش خاطر آن دست می دهد .
 ۳- زهد طبقه خواص ، که هفت شهر عشق را به قول (عطار) گشته و بهست نیست جهان پشت پا زده اند . این طبقه حتی در زهد هم زاهدند ، زیرا زهد پرداختن به نپرداختن به این دنیا است ، اینان به قول (حافظ) بر هر چه هست چار تکبیر زده ، (ماسوی الله) را مرده انگاشته و به هیچ چیز نمی پردازند .

۴ - فقر

فقر آن است که زاهد نه تنها از لذایذ غیر مشروع ، که وظیفه هر مسلمان است پرهیز کند ، بلکه از لذایذ مباح و مشروع هم چشم پبوشد ، زیرا فقر فقط غنا نیست ، بلکه فقدان میل و رغبت به غنا است ، یعنی هم قلب صوفی باید تهی باشد، وهم دستش، واز این روست که صوفی (الفقیر فخری) می گوید و بامباهات خود را فقیر و درویش می نامد .

(مولوی) در این باب می فرماید :

مال و زرسر را بود همچون کلاه	کل بود آن ، کز کله سازد پناه
آن که زلف و جعد رعنا بایش	چون کلاش رفت خوشتر آیدش
مرد حق باشد ، به مانند بصر	پس برهنه به ، که پوشیده نظر
وقت عرضه کردن آن برده فروش	بر کند از بند ، جامه عیب پوش
ور بود عیبی ، برهنهش کی کند ؟	بل به جامه خدعه بی با وی کند
گوید این شرمنده است از نیک و بد	از برهنه کردن ، او از تو رمد

۱- آوردن شواهد و امثال در باب (زهد و ورع) زاید است زیرا هر دو لازم و ملزوم اند و هر دو در نتیجه کشتن نفس حاصل می گردد ، یا به عکس در نتیجه وصول به این مقامات ، نفس تهذیب می شود و آثار منظوم عارفانه جای جای مشحون از نمود این مقام های عرفانی است .

خواجهدر عیب است غرقه تا به گوش
 کز طمع عیبش نبیند طامعی
 ور گدا گوید سخن چون ز زرکان
 کار درویشی و رای فهم تست
 زان که درویشی و رای کارهاست
 بلکه درویشان و رای ملک و مال
 حق تعالی عادل است و عادلان
 آن یکی را نعمت و کالا دهند
 آتشش سوزد که دارد این گمان
 (فقر) فخری نزرگراف است و مجاز

خواجهدر عیب است غرقه تا به گوش
 کز طمع عیبش نبیند طامعی
 ور گدا گوید سخن چون ز زرکان
 کار درویشی و رای فهم تست
 زان که درویشی و رای کارهاست
 بلکه درویشان و رای ملک و مال
 حق تعالی عادل است و عادلان
 آن یکی را نعمت و کالا دهند
 آتشش سوزد که دارد این گمان
 (فقر) فخری نزرگراف است و مجاز



او محمد وار بی سایه بود
 چون زبانه شمع او بی سایه شد
 تا ز طماعان گریزم در غنا
 تا ز حرص اهل عمران وارهند

چون فناش از (فقر) پیرایه شود
 (فقر فخری) را فنا پیرایه شد
 (فقر فخری) بهر او آمد سنی
 گنجها را در خرابی زان نهند



امن در (فقر) است، اندر (فقر) رو
 از بالای اغتنا خود بیش نیست

چون شکسته می رهد، اشکسته شو
 محنت (فقر) ارچه کم از نیش نیست

۵ - صبر

مقتضی فقر است و اگر سالک جو یای حق ، در فقر صبر و تحمل را شعار خود
 نسازد نتیجه بی به دست نخواهد آورد ، و نه فقط فقر بدون صبر بی نتیجه است ،
 بلکه سیر در دیگر مقامات سلوک هم مقتضی (صبر) است ، اینست که صوفی ها
 (صبر) را يك نیمه ایمان ، بلکه هسته ایمان می دانند ، از (مولوی) است :

این تانی پرتو رحمان بود و آن شتاب از زمره شیطان بود
زان که شیطانش بترساند ز فقر بار دیگر (صبر) را بکشد به قعر



مکر شیطان است تعجیل و شتاب لطف رحمان است (صبر) واحتساب



صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو (صبر) آدم ندید



(صبر) را با حق قرین کن ای فلان آخر و العصر را آن گه بخوان
(صبر) آرد آرزو را فی شتاب کن والله اعلم بالصواب



و نیز در دفترهای شش گانه مثنوی، ابیاتی مانند زیر هست که به خوبی اهمیت
(صبر) را در مقامات سیر و سلوک روشن می کند :

با تانی گشت موجود از خدا تابش روز این زمین ، وین چرخها
ورنه قادر بود کز کن فیکون صد زمین و چرخ آوردی برون
آدمی را اندک اندک آن همام تا چهل سالش کند مرد تمام
گرچه قادر بود کاندک یک نفس از عدم پیران کند پنجاه کس
و نیز از (حافظ) است :

گویند سنگ لعل شود در مقام (صبر)
آری شود ولیک به خون جگر شود



۶- توکل

به اعتقاد صوفیه ، مقام (توکل) از عالیترین مقامات مقربین و از مقاماتی
است که هم از جهت علم فهم آن غامض ، و هم در عمل به جا آوردن آن بسیار دشوار

است ، (توکل) از فروع توحید است ، یعنی توحید حقیقی اصل و پدید آورنده (توکل) است .

توحید از نظر (غزالی) چهار مرتبه دارد^۱ که از مهم‌ترین آن مرتبه (لب توحید) مقررین است که به طریق کشف و بواسطه نور حق ، معتقدند که اشیاء گوناگون با وجود کثرت صادر از واحد است و مرتبه (لب‌اللب توحید) ضد یقین است که صوفیه آنرا فنای در توحید می‌گویند ، و آن این است که عارف جز واحد چیزی نمی‌بیند. و از آن جهت آن را (فناء فی التوحید) می‌گویند که صوفی در این مرتبه خود را در بین نمی‌بیند و این غایت مکاشفات است که اسرار آن نباید به زبان آید یا در کتابی نوشته شود ، زیرا به عقیده عارف ، افشای سر ربوبیت کفر است .

(مولوی) در دفتر نخست مثنوی در (قصه نخجیران) و بیان (توکل) و ترک جهد کردن می‌گوید :

طایفه نخجیر که دائماً مورد حمله شیر و با او در کشمکش بودند فرستادگانی نزد شیر فرستادند که به اندازه حاجت تو وظیفه‌ی برای تو مقرر می‌داریم و هر روز به تومی رسانیم که دیگر دست از صید ما برداری و شرحی در فواید (توکل) بیان کردند ، شیر در جواب آن‌ها شرحی از فضیلت جهد و کوشش و سعی و عمل سخن راند. نخجیران بار دیگر دلایلی در ترجیح (توکل) بر جهد گفتند ، شیر نیز با دلایلی جهد را بر (توکل) ترجیح نهاد .

در طی این گفت و شنود طولانی که سعی می‌شود خلاصه بیان گردد، ادله دو طرف بر سود و زیان (توکل) است و حد اعتدال معلوم می‌شود :

الحذر دع لیس یعنی عن قدر ^۲	جمله گفتند ای حکیم با خبر
رو توکل کن (توکل) بهتر است	در حذر شوریدن شور و شر است
تا نگیرد هم قضا با تو ستیز	با قضا پنجه مزنی ای تند و تیز

۱- (تاریخ تصوف در اسلام) ج ۲. ص ۲۸۷ با استناد به قول (غزالی) در (احیاء العلوم) .

۲- مضمون عبارت « اذا دخل القدر بطل الحذر » (هرگاه قدر وارد شود پرهیز باطل

مردم باید بود پیش حکم حق تا نیاید زحمت از رب الفلق
و شیر می گوید :

گفت آری گر (توکل) رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر به آواز بلند با (توکل) زانوی اشتر ببند^۱
همز الکسب حبیب الله شنو از (توکل) در سبب کاهل مشو
چهد کن جدی نما تا وارهی ورتو از جهدش بمانی ابلهی
نخجیران دوباره گفتند .

نیست کسبی از (توکل) خوبتر چیست از تسلیم خود محبوب تر
طفل تاگیرا و تا پویا نبود مرکبش جز شانه بابا نبود
چون فضولی کرد و دستوپا نمود در عنا افتاد و در کور و کبود
آن که او از آسمان باران دهد هم تواند کو به رحمت نان دهد
شیر گفت :

گفت شیر آری ولی رب العباد نردبانی پیش پای ما نهاد
پایه پایه رفت باید سوی بام هست جبری بودن این جاطرح خام
سعی شکر نعمتش ، قدرت بود جرّ تو انکار آن نعمت بود
شکر نعمت ، نعمت افزون کند کفر ، نعمت از کفّت بیرون کند

۷- رضا

ارتباط کاملی بانفس دارد ، و در اثر کشتن نفس، که عنصر فاسد بدن و روح

۱ - اشاره به حدیثی است که گفته اند : شخصی شتر خود را مهمل رها کرده بود و می گفت « توکلت علی الله » پیامبر اکرم (ص) ملاحظه کرده فرمودند (اعقلها و توکل علی الله) بیندیش و سپس به خداوند توکل کن .

شهوانی و خور و خواب است حاصل می‌شود .

(مولوی) در دفتر اول مثنوی بیان گسترده‌یی در باره کشتن نفس دارد که با این اشعار آغاز می‌شود :

ماند خصمی زان بتر در اندرون ،	ای شهبان کشتیم ما خصم برون
شیر باطن سخره خرگوش نیست	کشتن این، کار عقل و هوش نیست
کو به دریاها نگردد کم و کاست	دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
کم نگردد سوزش آن خلق سوز	هفت دریا را در آشامد ، هنوز

تا آن جا که در نیروی نفس و زیان خواسته‌های آن داد سخن می‌دهد و با این

اشعار کشتن آن را در نیروی حق و عشق به حق می‌داند و می‌گوید :

این قدم حق را بود ، کو را کشد	غیر حق خود کی کمان او کشد
در کمان نهند الا تیر راست	این کمان را باژگونه تیر هاست
راست شو چون تیرو واره از کمان	کز کمان هر راست بجهد بی گمان
چون که وا گشتم ز پیکار برون	روی آوردم به پیکار درون
قوتی خواهم ز حق دریا شکاف	تا به سوزن بر کنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفها بشکنند	شیر آن است آن که خود را بشکنند
تا شود شیر خدا از عون او	وا رهد از (نفس) و از فرعون او

یادر حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده پنداشت و در رسن‌ها

پیچیده به بغداد آورد ولی اژدهای افسرده از تابش آفتاب به حرکت آمد ، مارگیر

را خطاب کرده ، می‌گوید :

نفت اژدهاست او کی مرده است	از غم بی آلتی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون ، او	که به امر او همی رفت آب جو
آن که او بنیاد فرعونى کند	راه صد موسی و صد هارون زند
کرمک است این اژدها از دست فقر	پشه‌یی گردد ز مال و جاه ، صغر
اژدها را در دار در برف فراق	هین مکش او را به خورشید عراق

تا آن جا که می گوید: کشتن اژدهای نفس کار هر کسی نیست و مرد راه می خواهد:
هر خسی را این تمنا کی رسد موسیعی باید که اژدها کشد
و (عطار) در (منطق الطیر) در این باب از قول یکی از مرغان می گوید :
دیگری گفتش که نفسم دشمن است چون زنم تک زانکه رهن بامن است
(نفس) سگ هرگز نشد فرمان برم می ندانم تا ز دستش جان برم
آشنا شد گرگ در صحرا مرا و آشنا نه این سگ رعنا مرا
گفت ای سگ در جوارت کرده خوش همچو خاکی پایمالت کرده خوش
(نفس) تو هم احوال و هم اعور است هم سگ و هم کاهل و هم کافر است
گر کسی بستایدت اما دروغ از دروغی نفس تو گیرد فروغ
نیست روی آن که این سگ به شود کز دروغی این چنین فربه شود
بنده دارد در جهان این سگ بسی بندگی سگ کند آخر کسی؟
صد هزاران دل برد از غم همی وین سگ کافر نمی میرد همی
یافت مردی گور کن عمری دراز ساییلی گفتش که چیزی گوی باز
چون تو عمری گور کندی در مغاک چه عجایب دیده ای در زیر خاک
گفت این دیدم عجب ، بر حسب حال کاین سگ نفسم همی هفتاد سال
گور کنند دید و یک ساعت نمرد یک دم فرمان یک طاعت نبرد

و باز (مولوی) در این باره می گوید :

(نفس) فرعونی است هان شیرش مکن تا نیارد ییاد زان کفر کهن ،
گر بگوید ، ورنه بنالد زار زار او نخواهد شد مسلمان هوش دار
و در دفتر ششم گوید :

(نفس) کافر خود همی ندهد امان گشت طاغی چون که فارغ شد زنان
آدمی خود مبتلا بهتر بود زان که زار و عاجز و مضطر بود
و (حافظ) در جلو گیری عادت نفس می گوید .

در خلاف آمد عادت بطلب کام ، که من
کسب حمیت از آن زلف پریشان کردم

و (شیخ محمود شبستری) گوید :

نمی‌دانم به هر جایی که هستی
خلاف رسم و عادت کن که رستی
و (سنایی) در بیان این معنی دارد .

کان که رست از رسم و عادت گوید او را سنتش

کای قفس بشکسته اینک شاخ طویی مرحبا
پس از کشتن نفس و رهایی از خوی حیوانی و شهوانی و شهوات، که مقدمه
رضاست ، مقام (رضا) حاصل می‌گردد ، (مولوی) در بیان (رضا) در دفتر سوم
مثنوی در قصه (اولیا) که به احکام قضای الهی راضی‌اند و لایه نکنند که این حکم
را بگردان، بامطلع :

بشنو اکنون قصه آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان

شرح جالبی را آغاز کرده ، تا آن جا که می‌گویند :

هر چه آید پیش ایشان خوش شود سنگ اندر راهشان گوهر بود

جملگی یکسان بودندشان نیک‌بود از چه باشد این ز حسن ظن خود

و سرانجام در دنبال همین قصه در گفتگوی (بهلول و درویش) و همچنین
در دفتر سوم بعد از قصه «ر بودن عقاب موزه پیغمبر(ص) را» با این شعر بیان مطلب
می‌کند :

عبرت است این قصه‌ای جان‌مرتورا تا شوی راضی تو در حکم خدا

و هم‌چنان در ابیات دیگر مانند .

ای مسلمان بایدت تسلیم جست زانکه مقصود از ازل تسلیم تست



عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد ای عجب من عاشق این هر دوزد

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش بهر خوشنودی شاه فرد خویش
پیرامون (رضا) گفتگو می کند .

سرانجام به عقیده عرفا (رضا) آخرین مقام سالک طریقت است ، یعنی ماورای آن مقامی نیست ، بلکه آخرین مرحله ورزش اخلاقی مرد راه تصوف و تهذیب نفس است و در این مرحله است که زاهد پس از قبول توحید و توکل و کشتن نفس قهراً تن به رضا می دهد و معتقد خواهد شد که در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر او است و این (رضا) ثمرهٔ محبت کامل به خداست چنان که (مولوی) در دفتر سوم مثنوی ضمن قصهٔ (اولیا) می فرماید :

گفت بهلول آن یکی درویش را چونی ای درویش واقف کن مرا
گفت چون باشد کسی که جاودان بر مراد او رود کار جهان
سیل و جوها بر مراد او روند اختران زانسان که او خواهد شوند
و جای جای صحبت از مفهوم (رضا) رفته ، تا آن جا که گوید :

چون قضای حق (رضا) ی بنده شد حکم او را بندهٔ خواهنده شد
بی تکلف مانی ، بی مزد و ثواب بلکه طبع او چنین شد مستطاب
زندگی خود نخواهد بهر خود نی پی ذوق حیات مستلذ
این بود شرح مختصری از مقامات سالکان راه طریقت تصوف و عرفان و نمود آن ها در شعر فارسی . البته باید دانست که مقامات نامبرده در تصوف از مقولهٔ معاملات است و نباید آن را با امور ذهنی سالک اشتباه کرد ، زیرا در مقابل هر یک از مقامات ، تاثیر باطنی و حالت نفسی ویژه یی مانند یک واکنش روحی در سالک پیدا می شود که (حال) و مجموع آن ها (احوال) نامیده می شود و (ابونصر) در کتاب خویش این (احوال) را شامل ده (حال) که عبارتند از (مراقبه ، قرب ، محبت یا عشق ، خوف ، رجا ، شوق ، انس ، اطمینان ، مشاهده ، و یقین) بیان کرده است .

مقامات هفتگانه یی که از آن گفتگو رفت از شمار امور اکتسابی و در اختیار

واراده سالک است، در صورتی که (احوال) ده گانه بالا از مقوله احساسات و انفعالات روحانی و نفسی است که در اختیار انسان نیست و از جمله مواهب و فضایی به شمار می رود که از جانب خداوند به قلب سالک و بدون این که او اراده‌ی در این باب از خود داشته باشد نازل می گردد، این احوال همراه با اصطلاحات گونه گونه دیگری مانند: (فنا، جذبه، بی خودی، سکر، صحو، حال، وجد، شرب، سماع) و غیره که از ملازمات احوال صوفیان است کم و بیش به گونه های ویژه، چه آشکار و چه به طور تلویح، در اشعار عارفانه فارسی تجلی کرده است و بهترین و برجسته ترین نمود آن که در حقیقت بر آمد و چکیده و سرچشمه تمام احوال است عشق است که نمونه های بسیاری همراه با توضیح کافی در این زمینه آورده شد.

در این جا ضروری به نظر می رسد که نمود عالی ترین و برجسته ترین روش عارفان یعنی (وحدت وجود) را که به گونه شدید عرفان را، به ویژه از قرن ششم تا نهم زیر سلطه خویش گرفت در شعر فارسی مورد توجه قرار دهیم. شرحی که راجع به فرق دوازده گانه صوفیه و مقامات تصوف بدان اشاره شد، بیشتر مربوط به قرون چهارم و پنجم بود، و لی از وقتی که فلسفه و عقیده (وحدت وجود) گسترش شایسته یافت، برداشت صوفیه از (طریقت) در طی قرون فرق کرد، و سرانجام عقیده مزبور تصوف اسلامی را در دوران های بعد، کاملاً زیر نفوذ گرفت.

بنابراین عقیده، صوفیان می گفتند: جز خدا هیچ وجودی حقیقی نیست و هر چه هست نمودی از خداست و جز آن (سایه) و (نمودی) بیش نیست، خدا و عالم امکان دو وجه از یک چیزاند و این دو وجه مکمل یکدیگر و لازم و ملزوم هم اند، به این معنی که مخلوقات ظهور خارجی خالق اند.

به عبارت دیگر منظور عرفا این است که موجودات باهمه کثرت و گونه گونی که دارند، چون آینه هایی هستند که یک چیز (واحد حقیقی)، یعنی خدا، در همه آن آینه ها جلوه گر شده، و به مناسبت آینه های گوناگون و تعدد آنها، آن

چیز واحد و حقیقی صورت عالم کثرت و تعدد را پدید آورده است . و در حقیقت این شعر در بیان این معنی صادق است :

يك روی در صد آینه گر می کند ظهور

آئینه ها صد است ، ولی رو همان یکی است

به همین دلیل باید خدا را که حقیقت واجد و مطلق است در همه اشیا ساری دانست و (ماسوی الله) را عدم شمرد و تنها به او و ذات او عشق ورزید ، زیرا به گفته (مولوی) :

جمله معشوق است و عاشق پرده‌یی

زنده معشوق است و عاشق مرده‌یی

و یا به گفته (فغانی شیرازی) ^۱ :

يك چراغ است در این خانه که از پر تو آن

هر کجا می نگرم انجمنی ساخته اند

و برای وصول به مقصود ، سالک باید باسیر و سلوک مقامات ، یا باجذب و بی‌خودی و عشق تمام از خویشتن بپردازد و از خود خالی شود تا به حق پیوندد . به این ترتیب در شعر فارسی ، به ویژه از نیمه‌های قرن پنجم که روز به روز عقیده به (وحدت وجود) بیشتر رنگ می گرفت ، آثار و نمود فراوانی از این فلسفه در عرفان و شعر عرفانی فارسی دیده می شود ، تا آن جا که می توان گفت در قرون بعد شیوع این عقیده بین عرفا به جایی رسید که تمام اشعار عرفانی را زیر تجلی خویش گرفت .

تأثیر فلسفه (وحدت وجود) و مفاهیم آن را در شعر فارسی ، بیش از هر جا در شعر (مولانا جلال‌الدین) و مثنوی‌ها و غزلیات شیوا و عارفانه وی می توان جستجو کرد ، زیرا سخن وی به راستی جای سرشار از گونه‌های مختلف تجلی این عقیده ویژه است . و پس از وی نیز هیچ کجا اشعار عارفانه را از فلسفه (وحدت وجود)

۱- (بابا فغانی شیرازی . د. گ. ۹۲۵ ه. ق.) .

خالی نمی‌یابیم چنان‌که این عقیده ویژه در تصوف، کمال جالبی به شعر فارسی بخشیده است چنان‌که از سروده‌های زیر که برای بیش آگاهی و به عنوان نمونه در بیان این مضمون آورده می‌شود به این حقیقت می‌توان پی برد :

(مولوی) در مثنوی فرماید :

چون زیك دریاست این جوها روان
چون که جمله از یکی دست آمده
چون همه انوار از شمس بقاست
چون زیك سرمه است ناظر را کحل
وحدتی که دید با چندین هزار
کی بگنجد در مضیق چند و چون
پا در این دریا منه ، کم گو از آن
نی که جان من ، فدای بحر باد
تا که پایم می‌رود رانم در او
و در جای دیگر می‌گوید : آن‌ها که ناظر به صفات خداوند باشند در بادیه

کثرت سرگردانند، ولی عارف چون غرق دریای ذات است به وحدت می‌رسد :

صنع بیند مرد محجوب از صفات
واصلان چون غرق ذاتند ای پسر
طاعت عامه ، گناه خاصگان
چون که اندر قعر جو یا شد سرت
عامه را باشد نظر بر فعل و اسم
شیشه چندین رنگ و نور او یکی است
عامه را با شیشه و رنگ است کار
گر نظر در شیشه داری گم شوی
ور نظر بر نور داری وارهی

در صفات آنست کو گم کرد ذات
کم کنند اندر صفات او نظر
وصلت عامه ، حجاب خاصه دان
کی به رنگ آب افتد منظرت
پیش خاصه محو گردد وصف و رسم
که از او این رنگ ظاهر بی‌شکی است
خاصه را با روشنی باشد قرار
زن که از شیشه است اعداد دویی
از دویی و اعداد جسم منتهی

از نظر گاه است این مغز وجود اختلاف مؤمن و کبرویهود
(مولوی) در دیوان شمس غزلیات شیوایی در این باب دارد که برای رعایت
اختصار به نقل ابیاتی چند از آن مبادرت می‌شود :

دل برد و نهان شد	هر لحظه به رنگی بت عیار در آمد
گه پیر و جوان شد	هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد
آن دلبر زیبا	منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت
قتال زمان شد	شمشیر شد و از کف کرار بر آمد
تسیح کنان شد	عیسی شد و برگنبد دوار بر آمد
خود رفت به کشتی	گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق
آتش گل از آن شد	گه گشت خلیل و زد دل نار بر آمد
خود درد و دوا بود	ایوب شد و صبر همی کرد ز درمان
از بهر طهارت	یونس شد و در بطن سمک بود به دریا
بر طور روان شد	موسی شد و خواهنده دیدار بر آمد

(مولوی) در دفتر پنجم در اتحاد طالب و مطلوب گوید :

در صبوحی ، کای فالان ابن الفلان	گفت معشوقی به عاشق ز امتحان
یا که خود را؟ باز گوی ای بوالکرب	مر مرا تو دوست داری ای عجب !
که پرم من از تو از سر تا قدم	گفت من در تو چنان فانی شدم
در وجودم جز تو ای خوش کام نیست	بر من از هستی من جز نام نیست
همچو سر که در تو بحر انگین	زان سبب فانی شدم من این چنین
پر شود او از صفات آفتاب	همچو سنگی کو شود کل لعل ناب
پر شود از وصف خود او پشت و رو	وصف آن سنگی نماند اندر او
دوستی خود بود آن ، ای فتمی	بعد از آن گردوست دارد خویش را
هر دو جانب جز ضیاء شرق نیست	اندر این دوستی خود فرق نیست
تا به لعلی سنگ تو انور شود	جهد کن تا سنگیت کمتر شود

صبر کن اندر جهاد و در غنا
 وصف هستی می رود از پیکرت
 وصف سنگی هر زمان کم می شود
 وصف فعلی در تو محکم می شود
 و باز در بیان (وحدت وجود) از (مولوی) است :

آن‌ها که طلبکار خدائید ! خدائید
 چیزی که نکردید کم از بهره جوئید؟
 اسمید و حروفید و کلاسیدو کتابید
 هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضا
 هم مهدی و هادی و بیانید و عیانید!
 که مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت
 در خانه نشینید و مگردید به هر سوی
 ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش
 آن کس که نزائید و نزاید ز شما کس
 آن رفت که در چشم نیاید که نباشد
 خواهید که بینید رخ اند رخ معشوق
 تابو که چو مولانا رومی به حقیقت
 این جمله که گفتم ز شما یافت وجودی
 از عرض خدا تا به ثری تخت شمائید
 هر رمز که مولا به سراید به حقیقت

شمس الحق تبریز چو سلطان جهان است

آن‌ها که طلبکار سخائید کجائید؟



ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی
 ما چو نائیم و نوا در ما ، ز تست
 زاری از ما نی ، تو زاری می کنی
 ما چو کوهیم و صدا در ما ، ز تست

تو وجود مطلق و هستی ما
حمله مان از باد باشد دم به دم
جان فدای آن که نا پیداست ، باد
گفت ایزد «مار میت اذ رمیت»^۱
ما کمان و تیراندازش خداست

ما عدم ، مائیم هستی ها نما
ما همه شیران ، ولی شیر علم
حمله مان پیدا و نا پیداست باد
توز قرآن باز خوان تفسیر بیت
گر بپرّانیم تیر ، آن نی زماست



بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
بی گره بودیم و صافی همچون آب
شد عدد چون سایه های کنگره
تا رود فرق از میان این فریق

منبسط بودیم و یک گوهر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
چون به صورت آمد آن نور سره
کنگره ویران کنید از منجنیق



آب را از جوی کی باشد گریز
محو گردد در وی و چون او شود

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز
آب کوزه چون در آب جو شود



ما ز دریائیم دریا می رویم
ما ز بی جائیم و بی جا می رویم
لاجرم بی دست و بی پا می رویم
ما به جذب حق تعالی می رویم
همچو بالا هم به بالا می رویم
باز هم در خود تماشا می رویم
از علا تا رب اعلی می رویم
زان جهت فوق ثریا می رویم
تا بدانی که کجاها می رویم

ما ز بالائیم بالا می رویم
هم از این جا و از آن جا نیستیم
کشتی نوحیم ، در طوفان نوح
قل تعالوا، آیت است از جذب حق
لا ، که آن را در پیش الاالله است
همچو موج از خود بر آوردیم سر
همّت عالی است بر سرهای ما
احتراق است اندرین دور قمر
خوانده ایم انالیه راجعون

۱- « تو نینداختی چون انداختی » اشاره به (آیه ۱۷ از سوره ۸) .

هین ز همراهان و منزل یاد کن پس بدان که هر دمی ما می‌رویم
 راه حق تنگ است چون سم‌الخیاط ما مثال رشته یکتا می‌رویم
 روز خرمن گاه ما ، ای کور موش گرنه کوری ، بین که بینا می‌رویم
 زین سخن خاموش کن با ما بیا بین که ما از رشك ، بی ما می‌رویم

(شمس تبریزی) بیا همراه ما

ما به کوه قاف عنقا می‌رویم



روزها فکر من اینست و همه شب سخنم
 که چرا غافل از احوال دل خویشتم
 به چه کار آمده‌ام ؟ آمدنم بهر چه بود ؟
 به کجا می‌روم آخر منمایی وطنم
 مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا
 یا چه بودست مرا روی از این سوختنم
 آنچه از عالم علوی است من آن می‌گویم
 رخت بر بسته برانم که بدانجا فنکم
 خنک آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
 به امید سر کویش پر و بالی بزدم
 کیست آن گوش که او می‌شنود آوازم ؟
 یا کدامین ، که سخن می‌کند اندر دهنم
 کیست در دیده که از دیده برون می‌نگرد
 یا چه شخصی است بگویی که منش پیرهنم
 تا به تحقیق مرا منزل و ره ننماید
 يك دم آرام نگیرم ، نفسی دم نزنم

می و سلم بچشان تا در زندان ابد
 از سر عربده مستانه به هم در شکنم
 نه به خود آمدم این جا که به خود باز روم
 آن که آورد مرا ، باز برد تا وطنم
 تو مپندار که من شعر به خود می گویم
 تا که هشیارم و بیدار ، یکی دم نزنم
 شمس تبریز اگر روی به من بنمایی
 من خود این قالب مردار به هم در فکنم
 در میان من و معشوف همین است حجاب
 وقت آنست که این پرده به یک سو فکنم
 پیرهن می بدرم دم به دم از غایت شوق
 که وجود همه او گشت ، من این پیرهنم
 بیش این قالب مردار چه کار است مرا ؟
 نیستم زاغ و زغن ، طوطی شیرین سخنم
 مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
 دو سه روزی قفسی ساخته اند از بدنم
 نفس را یاره بگیرم که از این اقلیم است
 ببرم صحبت هندو . که ز ملک ختنم
 ای نسیم سحری بوی وصالش به من آر
 تا من از شوق ، قفس را همه درهم شکنم
 جای دیگر در بیان (حق الیقین) و بی خود شدن از خود و مقام عرفان و
 عالم وحدت وجود گوید :
 چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم
 نه ترسا و یهودیم ، نه گبرم ، نه مسلمانم

نه شرقیم ، نه غربیم ، نه بریم ، نه بحریم
 نه ارکان طبیعیم نه از افلاك گردانم
 نه از خاکم ، نه از بادم ، نه از آبم نه از آتش
 نه از عرشم ، نه از فرشم ، نه از کونم ، نه از کانم
 نه از هندم ، نه از چینم ، نه از بلغار و سقسینم
 نه از ملک عراقیم ، نه از خاک خراسانم
 نه از دنیا ، نه از عقبی ، نه از جنت ، نه از دوزخ
 نه از آدم ، نه از حوا ، نه از فردوس رضوانم
 مکانم لامکان باشد ، نشانم بی نشان باشد
 نه تن باشد ، نه جان باشد، که من از جان جانانم
 دویی از خود برون کردم ، یکی دیدم دو عالم را
 یکی جویم ، یکی گویم ، یکی دانم ، یکی خوانم
 هو الاول ، هو الاخر ، هو الظاهر ، هو الباطن
 به غیر از هو و یا من هو ، دگر چیزی نمی دانم
 ز جام عشق سر مستم ، دو عالم رفت از دستم
 به جز رندی و قلاشی ، نباشد هیچ سامانم
 اگر در عمر خود روزی ، دمی بی او بر آوردم
 از آن وقت و از آن ساعت ، ز عمر خود پشیمانم
 اگر دستم دهد روزی ، دمی با دوست در خلوت
 دو عالم زیر پا آرم : اگر دستی بر افشانم
 عجب یاران، چه مرغم من ؟ که اندر بیضه پرّانم
 درون جسم آب و گل ، همه عشقم همه جانم
 لای شمس تبریزی ، چنان مستم در این عالم
 که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ درمانم

در دفتر سوم فرماید :

«ما رمیت اذ رمیت»^۱ از نسبت است

آن تو افکندی که در دست تو بود
مشت مشت تو است، افکندن زماست

در دفتر چهارم گوید :

این مگیر از فرع و این از اصل گیر

«ما رمیت اذ رمیت» از ابتلاست

و از رباعیات شیوای (مولوی) است در این معنی :

جان ودل و دیده در رهش فرسودم

خود هر دو یکی بود من احوال بودم

اول که حدیث عاشقی بشنودم

گفتم که مگر عاشق و معشوق دواند



پروانه صفت کشته هر مور مشو

نزدیک خود آی و از خدا دور مشو

ای دل تو به هر خیال مغرور مشو

تا خود بینی تو ، از خدا دور شوی



جانی ودلی، ای دل و جانم همه تو

من نیست شدم در تو، از آنم همه تو

ای زندگی تن و توانم همه تو

تو هستی من شدی ، از آنی همه من



هر مردمکش را ملکی می بینم

برعکس تو من دو را یکی می بینم

در هر فلکی مردمکی می بینم

ای احوال اگر یکی دو می بینی تو



آخر به هزار غصه بگداخت مرا

چون من همه او شدم بر انداخت مرا

اول به هزار لطف بناوخت مرا

چون مهره مهر خویش می ساخت مرا

واژ غزلیات جالب وی در این معنی است :

ناگهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید
 کز نهبش این همه شور و فغان آمد پدید^۱
 راز خود می گفت با خود آن نگار جلوه گر
 راز او بیرون فتاد ، این آفتاب آمد پدید
 خواست تا اعیان ثابت را ز علم آرد به عین
 ذات و اسماء و نعوت بی کران آمد پدید
 حسن خود را کرد پس بر روح اعظم جلوه بی
 عقل و نفس و عرش و فرش و آسمان آمد پدید
 خواست تا خود را به خود بنماید اوز آنسان که اوست
 مظهر جامع چو آدم در جهان آمد پدید
 حضرت سلطان برون زد خیمه ذات و صفا
 لشکر بی حد و حصرش را مکان آمد پدید
 بر جهان پاشید هر گنجی که مخزون داشت عشق
 تا به هر جانب هزارش بحر و کان آمد پدید
 آن که بی نام و نشان و صورت و آیات بود
 بی نشان در صورت نام و نشان آمد پدید
 آن که فارغ بود و مستغنی به کل از این و آن
 ناگهان با این و با آن در عیان آمد پدید
 در این جا به همین مقدار از اشعار (مولوی) که بزرگترین نماینده فلسفه
 (وحدت وجود) در شعر فارسی است و دیوانش آکنده از مفاهیم این چنینی است
 کفایت کرده ، به شواهد دیگری در این باره از شاعران دیگر می پردازیم:

۱ - به یاد آور مفهوم غزل زیبای حافظ با مطلع :

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد



از (شیخ ابوسعید ابولخیر^۱) :

بس که جستم تا بیابم من از آن دلبر نشان
تا گمان اندر یقین گم شد ، یقین اندر گمان
در خیال من نیامد ، در یقینم هم نبود
نی نشانی که صواب آید از او دادن نشان



چند گاهی عاشقی ورزیدم و پنداشتم
خویشتن شهره بکردم ، کوچنین و من چنان
در حقیقت چون بدیدم ، زو خیالی هم نبود
عاشق و معشوق من بودم ، ببین این داستان



در راه یگانگی نه کفر است و نه دین
یک گام ز خود برون نه و راه ببین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین
با ما سیه نشین و با خود منشین



۱ - اشعار از کتاب (اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید) اخذ شده ، اگرچه بیشتر اشعاری که به نام شیخ موجود است منسوب به اوست ، ولی در کتاب مزبور اشعار بالا زیر عنوان : « ابیات که بر زبان شیخ ما قدس الله روحه العزیز رفته است » نقل شده است . البته باید توجه داشت که (شیخ ابوسعید) با این که در قرون قبل از شیوع کامل فلسفه وحدت وجود در عرفان می زیست ، عملاً یکی از متفکران و پیروان این عقیده بود .

از (سنایی) :

ای نیست شده ذات تو در پرده هست
 ای صومعه ویران کن و زئار برست
 مردانه کنون چو عاشقان می در دست
 جز خار و خمار از تو چه برداند بست



اندر طلبت هزار دل کرد هوس با عشق تو صد هزار جان باخت نفس
 لیکن چو همی می نگرَم ، از همه کس با نام تو پیوست جمال همه کس



تا با خودی ارچه همنشینی با من ای بس دوری ، که از تو باشد تامن
 در من نرسی تا نشوی از خود گم کاندر ره عشق ، یا تو گنجی یا من



دل ها همه آب گشت و جان ها همه خون
 تا چیست حقیقت از پس پرده چون^۱
 ای بر علمت خرد^۲ رد و گردون دون
 از تو دو جهان پر و تو از هر دو برون



از (عطار) :

گر جمله تویی همه جهان چیست
 هم جمله تویی و هم همه تو
 چون هست یقین که نیست جز تو
 چون نیست غلط کننده پیدا
 چون کار جهان فنای محض است
 ور هیچ نیم من این فغان چیست ؟
 و آن چیست که غیر تست و آن چیست ؟
 آوازه این همه گمان چیست ؟
 چندین غلط یکان یکان چیست ؟
 چندین تک و پوی در جهان چیست ؟

۱ - پرده درون (نفحات الانس) .

۲ - ای با علمت خرد رود .

برما ، چو وجود نیست ما را چندین غم و درد بی کران چیست؟
 چون زنده به جان نیم ، به عشقم پس زحمت جان در این میان چیست؟
 (عطار) ضعیف را از این سر
 جز گفت میان تہی نشان چیست؟



عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست اوست ، پس این جمله اسمی بیش نیست
 در نگر کاین عالم و این عالم اوست نیست غیر از او و گرهست ، اوهم اوست
 ای دریغا هیچ کس را نیست تاب دیده ها کور و جهان پر آفتاب
 گر بینی این خرد را کم کنی جمله او بینی و خود را گم کنی
 ای زپیدایی خود بس ناپدید ! جمله بر عالم تو و کس ناپدید
 جان نپان در جسم و تو در جان نپان ای نپان اندر نپان ، ای جان جان
 هم ز جمله بیش و هم بیش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه
 عقل و جان را گرد ذات راه نیست وز صفات هیچ کس آگاه نیست



ذره ذره در دو گیتی فہم تست هر چه را گویی خدا ، آن و ہم تو است
 عقل در سودای او حیران بماند جان ز عجز انگشت در دندان بماند
 ہین مکن چندین قیاس ای حق شناس زان کہ ناید کار بی چون در قیاس
 هر چه آن موصوف شد آن کی بود با منت آن گفتن آسان کی بود؟
 آن مگو چون در اشارت نایدت دم مزن چون در عبارت نایدت
 تو درو گم شو حلولی این بود هر چه این نبود فضولی این بود
 در یکی رو ، وز دویی یک سوی باش یک دل و یک قبلہ و یک روی باش
 هر کہ در کوی تو دولت یار شد در تو گم گشت و ز خود بیزار شد
 حضرت حق است دریای عظیم قطره یی خرد است جنات نعیم
 قطره باشد هر کہ را دریا بود هر چه جز دریا بود سودا بود

چون به دریا می توانی راه یافت
 هر که داند گفت با خورشید راز
 هر که کل شد جز ورا با او چه کار؟
 گر تو هستی مرد کل، کل را ببین!

سوی يك شبنم چـرا باید شتافت
 کی تواند ماند با يك ذره باز
 وان که جان شد عضو را با او چه کار
 کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین



چون کسی را نیست چشم آن جمال
 با جمالش چون که نتوان عشق باخت
 هست آن آئینه دل ، در دل نگر
 گر تو می داری ، جمال یار دوست
 دل به دست آر و جمال او ببین
 پادشاه تست در قصر جلال
 پادشاه خویش را در دل ببین
 گر تورا پیدا شود يك فتح باب

وز جمالش هست صبر ما محال
 از کمال لطف خود آئینه ساخت
 تا ببینی رویش ای صاحب نظر
 دان که دل آئینه دیدار اوست
 آینه کن جان ، وصال او ببین
 قصر روشن ، ز آفتاب آن جمال
 عرش را در ذره یی حاصل ببین
 در درون سایه بینی آفتاب

سایه در خورشید گم بینی مدام
 خود همه خورشید بینی والسلام

هم چنین شیخ قصیده یی در بیان مسأله مهم (وحدت وجود) در ۲۹ بیت
 ساخته و (عبدالرحمن جامی) آن را شرح کرده است که چند بیت آن نقل می شود :

ای روی در کشیده به بازار آمده
 خلقی بدین طلسم گرفتار آمده
 غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است
 کاین جا نه اندک است و نه بسیار آمده
 این جا حلول کفر بود ، اتحاد هم
 کاین وحدتی است ، لیک به تکرار آمده
 يك عین متفق که جز او ذره یی نبود
 چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

بر خویش عرضه دادن ، خود بود کار تو

با صد هزار کار به يك کار آمده
 خود در دو کون از تو برون نیست هیچ کار
 صد شور از تو در تو پدیدار آمده
 ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت،
 مطلوب را که دید طلبکار آمده؟
 بویی به جان هر که رسیده است از این حدیث
 از کفر و دین هر اینه بیزار آمده
 گر هر دو کون موج بر آورد صد هزار
 جمله یکی است، لیک به صد بار آمده
 بر هر که گشت يك نفس این سر، آشکار
 انقاس بر دهانش چو مسمار آمده
 با این همه ستاره اسرار چون فلک
 سر گشتگی نصیبه (عطار) آمده



از (شیخ نجم الدین رازی) :

کی بود ما ، زما جدا ماند من و تو رفته و خدا ماند
 پس زبانی که راز مطلق گفت راست جنبید اگر انا الحق گفت



ای نسخه نامه الهی که تویی
 وی آینه جمال شاهی که تویی
 بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
 از خود بطلب هر آنچه خواهی، که تویی



ای درّ به چنگ آمده در عمر دراز آورده ترا ز قعر دریا به فراز
غواص نهاده بر کف دست نیاز غلطیده زدست و پس به دریا شده باز



ای سلسله زلف تو دل‌ها بسته وی غمزه خونخوار تو جان‌ها خسته
بارب منم این چنین به تو پیوسته بر خواسته من زمن، تویی بنشسته



از (شیخ محمود شبستری^۱) در (گلشن راز):
هر آن چیزی که در عالم عیان است
چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خط و خال و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نیکوست
صفات حق تعالی لطف و مهر است
رخ و زلف بتان را زان دو، بهرست^۲



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
شراب این‌جا، ز جامه شمع و مصباح بود شاهد فروغ نور ارواح

۱ - از شاعران بزرگ عارف که مثنوی (گلشن راز) وی شهرت دارد، و پس از (مولوی) می‌توان او را از بهترین شعرائی دانست که تا قرن هشتم در زمینه تصوف شعر سروده‌اند.

۲ - این مثنوی دارای ابیات زیاد و بسیار شیوا و دل‌انگیز است که برای رعایت ایجاز از آوردن تمام آن خوداری شد.

شراب و شمع و شاهد ، جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر
 شراب بی خودی در کش زمانی مگر از دست خود یابی امانی
 بخور می تا ز خویشت وا رهند وجود قطره با دریا رساند



محقق را چو از وحدت شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
 دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید ، اول خدا دید
 جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی زپیدایی است پنهان
 جهان را سر به سر در خویش می بین هر آنچه تا آخر آید پیش می بین
 من و تو عارض ذات وجودیم مشبك های مشکوة وجودیم
 همه يك نوردان اشباح و ارواح گه از آئینه پیدا ، گه ز مصباح
 جز از حق نیست دیگر هستی الحق (هو الحق) گوی خواهی یا (انا الحق)



از (فخرالدین عراقی) در (لمعات) :

آفتابی در هزاران آبگینه تاسافته ،

پس به رنگ هر یکی تا بی عیان انداخته

جمله يك نور است لیکن رنگهای مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته



تو جهانی لبك چون آبی پدید جمله جانی لبك چون گردی نپان
 چون که پیدایی چو پنهانی مدام چون نپان گردی چو پیدایی عیان
 هم عیانی هم نپان هم هر دو بی هم نه اینی هم نه آن، هم این و آن



حجاب روی تو هم روی تست در همه حال

نپانی از همه عالم ز بسکه پیدایی

به هر که می نگرم صورت تو می بینم
 از این میان همه در چشم من تومی آیی
 ز رشك ، تا نشناسد ترا کسی ، هر دم
 جمال خود به لباسی دگر بیارایی



نظارگیان روی خوبت چون در نگرند از کرانها
 درروی نوروی خویش بینند زین جاست تفاوت نشانها



در هر آئینه ، روی دیگر گون می نماید جمال او هر دم
 گه بر آید به کسوت حـوا گه در آید به صورت آدم



چون جمالش صد هزاران روی داشت
 بود در هر ذره دیداری دگر
 لاجرم هر ذره را بنمود باز
 از جمال خویش رخساری دگر
 چون يك است عدد از بهر آنك
 تا بود هر دم گرفتاری دگر



از (خواجه شمس‌الدین محمد حافظ ^۱):

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد
 عاشق از خندهٔ می در طلب خام افتاد

۱- اشعار (حافظ) از نسخهٔ جدید که به‌اهتمام آقای (پژمان بختیاری) فراهم گشته و به نظر نگارنده از اصح نسخ است گرفته شده و تنها به آوردن ابیاتی که بیانگر عقیده (وحدت وجود) است کفایت رفته است .

حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد
 این همه نقش در آئینه او هام افتاد
 این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
 يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
 غیرت عشق زبان همه خاصان بیرید
 از کجا سر غمش در دهن عام افتاد



سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد
 آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
 طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
 مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
 کو به تأیید نظر ، حلّ معما می کرد
 گفتم این جام جهان بین ، به تو کی داد حکیم
 گفت آن روز که این گنبد مینامی کرد
 بی دلی در همه احوال خدا با او بود
 او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد



در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
 عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

۱ - درحاشیه نسخه (پژمان) ، آمده است که در یکی از نسخ معتبر «گوهری را که به برداشت صدف در همه عمر ، آمده و بامعنی و مطلع سازگارتر است ، ولی با این یادآوری به نقل صورت معمول مبادرت شد .

جلوه‌ی کردرخت ، دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

☆☆☆

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

واندر آن ظلمت شب ، آب حیاتم دادند

بی خود از شعشعۀ پرتو ذاتم کردند

باده از جام تجلی صفاتم دادند

بعد از این روی من و آینه‌ی وصف جمال

که در آن جا خبر از جلوه‌ی ذاتم دادند

☆☆☆

حجاب چهره‌ی جان می شود غبار تنم

خوشادمی که از آن چهره پرده برفکنم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس؟

که در سراچۀ ترکیب ، تخته بند تنم

بیا و هستی (حافظ) ز پیش او بردار

که با وجود تو کس نشنود زمن ، که منم

☆☆☆

در نظر بازی ما بی خبران حیران‌اند

من چنینم که نمودم ، دگر ایشان دانند

عاقلان نقطه‌ی پرگار وجودند ولی

عشق داند که در این دایره سرگردانند

جلوه گاه رخ او دیده‌ی من تنها نیست

ماه و خورشید همین آینه‌ی می گردانند

از (شاه نعمت‌الله ولی) :

ما شاه جهانیم گدایی چه بود ؟
یاری که در آئینه ما در نگرد
واصل به‌خدائیم ، جدایی چه بود ؟
بیند که تجلی خدایی چه بود ؟

از (شیخ بهایی) :

من آینه طاعت معشوق وجودم
ابلیس نشد ساجد و مردود ابد شد
از عکس رخس مظهر انوار شهودم
آن دم که ملایک همه کردند سجودم
تا کس نبرد ره به شناسایی ذاتم
گه مؤمن و گه کافر و گه گبر و یهودم



تا کی به تمنای وصال تو یگانه ،

اشکم شود از هر مژه چون سیل روانه

خواهد به سر آید شب هجران تو یانه ؟

ای تیر غمت را دل عشاق نشانه

جمعی به تو مشغول و تو غایب زمیانه

رفتم به در صومعه عابد و زاهد

دیدم همه را پیش رخت راکع و ساجد

در میکده رهبانم و در صومعه عابد

یعنی که ترا می‌طلبم خانه به خانه

روزی که برفتند حریفان پی هرکار

زاهدسوی مسجد شد و من جانب خمار

من یار طلب کردم و او جلوه گه یار

حاجی به ره کعبه و من طالب دیدار

او خانه همی جوید و من صاحب خانه

هر در که زدم ، صاحب آن خانه تویی تو

هر جا که روم ، پرتو کاشانه تویی تو

در میکده و دیر که جانانه تویی تو
هر جا که روم ، پرتو کاشانه تویی تو

مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه

بلبل به چمن ، زان گل رخسار نشان دید
پروانه در آتش شد و اسرار عیان دید
عارف ، صفت روی تو در پیر و جوان دید
یعنی همه جا عکس رخ یار توان دید
دیوانه منم من ، که روم خانه به خانه

بلبل به قوانین خرد راه تو پیوید
دیوانه برون از همه ، آئین تو جوید
تا غنچه بشکفته این باغ تو بوید
هر کس به زبانی صفت حمد تو گوید

بلبل به غزل خوانی و قمری به ترانه

بی چاره (بهایی) که دلش زاز غم تست
هر چند که عاصیست ، ز خیل خدم تست
امید وی از عاطفت دم به دم تست
تقصیر (بهایی) به امید کرم تست
یعنی که گنه را به از این نیست بهانه

از (صفی علی شاه) :

هستی نبود سزای کس ، غیر خدا
در هستی ما شروط هستی نایاب
او هستی محض و ما سوی هست نما
در هستی حق کمال هستی پیدا



ای آن که خدای خویش دانیم تو را
گویند خدای را به حاجات بخوان
طاعت به سزا کجا توانیم تو را
حاضرتر از آنی که بخوانیم تو را



از معنی «کنت و کنز» دریاب نکات،
گشتند به ذات او نماینده و ذات
حق کرد یکی تجلی از ذات به ذات
معلول شود به عین علت اثبات



چون شاهد ما به خود نمایی برخاست
سری است در این نکته که عارف گوید
اشیا همه را بیک تجلی آراست
در هر شیئی تمام اشیا پیداست



گوید همه چیز و هر کسی حق با ماست
چون نیک نظر کنی، درو حق پیداست
حق نیست نهان ز دیده اهل شهود
پیدا شو و بین که هر چه پیداست خداست

در میان اشعار عارفانه زبان فارسی دو ترجیع بند، جالب، یکی از (فغانی شیرازی)^۱ و دیگر از (هاتف اصفهانی)^۲ موجود است که شاید بتوان آن‌ها را از بهترین ترجیع بندهای شعر فارسی در زمینه (وحدت وجود) دانست. اگر چه مدارك کافی در مورد این که دو شاعر مزبور اهل تصوف و عرفان باشند در دست نیست، ولی اشعار زیر نمونه آگاهی و توجه کافی آنان به عقیده (وحدت وجود) است.
از (فغانی شیرازی):

ای ز غیب الغیوب کرده نزول
قدسیان را به طاعت تو مدار
چار طبع از کمال حکمت تو
بحر و کان را ز جامعیت تو
سبزه‌ها را از اقتضای قضا
به سرا پرده نفوس و عقول
عرشیان را به حضرت تو ووصول
اثر و فعل کرده اند قبول
نقدهای خزینه شد محصول
داده بی گاه و گاه ذبول

۱- رك: ص ۲۸۴ همین کتاب. آغاز دگر گونی شیوه شعر فارسی از (عراقی به هندی) را در آثار (فغانی) می‌توان دید.

۲- (سید احمد هاتف اصفهانی). نیمه اول قرن دوازدهم - اواخر ۱۱۹۸ ه.ق. رك: (ف.د).

کرده‌یی زین میان امین انسان
تا به حدیست وحدتت با خلق
حیرتی داشتم درین معنی
که ز روی معیّت و نسبت
هم‌خودش خوانده‌یی ظلوم و جهول
که نمی‌گنجد اتحاد و حلول
تا رسید این بشارتم ز رسول
عرض و جوهر و فروع و اصول

هرچه در کارگاه امکان است
پرده دار جمال جانان است

چینی‌یی در نگار خانه چین
قد رعنا و صورت زیبا
عارض دلفریب و حلقه زلف
غنچه‌های دمیده خندان
شکل لیلی و هیئت مجنون
آب‌بی‌رنگ را به صورت رنگ
ما به الامتیاز این همه شکل
آنچه باقی بود چه خواهد بود؟
این مثل را نمود ای عارف
مجلسی ساخت همچو خلد برین
سرو آزاد و لاله و نسوین
گل سیراب و سنبل پرچین
لاله‌های شکفته رنگین
نقش فرهاد و صورت شیرین
داد در دیده خرد تزیین
چون شود طرح، لا‌علی‌التعین
باز کن دیده را و نیک بین
تا شود پاک و روشنت که یقین

هرچه در کارگاه امکان است
پرده دار جمال جانان است

بلبل‌ی ناله‌یی عجب می‌کرد
شام، زلف بنقشه را می‌دید
به نوا آب را گره می‌زد
ناله می‌کرد از کورشمه گل
جلوه شاخ ارغوان می‌دید
شب، نمی‌رست از فغان تا روز
غنچه می‌دید و تنگ دل می‌شد
باز می‌جست نسبت هر یک
در چمن بود و گل طلب می‌کرد
صبح، بر روی گل طرب می‌کرد
به نفس باد را ادب می‌کرد
گل، تبسم به زیر لب می‌کرد
وز دل خون چکان شغب می‌کرد
روز، فریاد تا به شب می‌کرد
بوی گل می‌شنید و تب می‌کرد
همه را پرسش از حسب می‌کرد

تا نگوویی که بلبل مشتاق طلب یار ، بی سبب می کرد

هرچه در کارگاه امکان است

پرده دار جمال جانان است

می کند در هزار پرده ظهور	آفتاب من از دریچه نور
بر فراز درخت ایمن و طور	گه شود آتش و سخن گوید
گل سیراب و نرگس مخمور	گه برون آرد از دل آتش
داغ جان سوز عاشق مهجور	پرتو آفتاب طلعت اوست
قصر یاقوت و حشمت فغفور	در طربخانه های هشت بهشت
جام فیروزه و شراب ظهور	قدح انگین و ساغر شیر
دست زهاد و عقد طره حور	سر ما و کمند فتنه عشق
عشق و معشوق و ناظر و منظور	مست و مخمور و خفته و بیدار

هرچه در کارگاه امکان است

پرده دار جمال جانان است

آتشی در دل از چراغی داشت	مبتلایی ز عشق داغی داشت
که چو مجنون هوای راغی داشت	نوبهاران دلش ز خلق گرفت
هر طرف نوشکفته باغی داشت	از ریاحین و لاله در صحرا ،
یک دمش لاله یی ایی داشت	یک دمش غنچه یی حدیثی گفت ،
نالۀ کبک و بانگ زاغی داشت	چون نبودش نوای مرغ چمن
می سرود و به خویش لاغی داشت	بسته برعود دل بریشم آه
وه چه روشن دل و دماغی داشت	یافت در جمله رنگ و بوی حبیب
که ز خلق جهان فراغی داشت	داشت جمعیتی چنان با خود
وز لب هر کسی سراغی داشت	یار می جست از زمین و زمان

هرچه در کارگاه امکان است

پرده دار جمال جانان است

خیز ای مطرب غزل پرداز
هر لطافت که روی بنماید
آمد آن شاخ گل کرشمه کنان
گیره از غنچه دلجم بگشود
کای هوا خواه حسن ده روزه
زیر هر پوست مغز نغزی هست
نافه را مشک جوی و گل را بوی
گشته هر دل به دلبری مایل
چشم یعقوب و جلوۀ یوسف

هر چه در کارگاه امکان است
پرده دار جمال جانان است

می صاف و معاشران ظریف
هر درخت گلی به وصف گلی
همه را داده دوست جام مراد
طاق ابروی ساقیان ملیح ،
کرده آهنگ پرده عشاق
در سماع از نوای منطق طیر
بزمگاهی بدان صفت که خرد
مطرب از تار ارغوان طرب ،
این نوا می زنند کز ره عشق

هر چه در کارگاه امکان است
پرده دار جمال جانان است

داشتم لعل پاره بی من مست
سودم آن پاره ها به زیر قدم
از کفم ناگهان فتاد و شکست
توتیا ساختم به قوت دست

چون بدین خاک تیره در پیوست
 جملگی گشته آفتاب پرست
 که درو غیر مهر نقش نبست
 زیر سنگ غمش بیاید خست
 جرعه نوشان بامداد الست
 زاهوی دام ، تا به ماهی شست
 می زنند این نوا بلند ، نه پست

هر چه در کارگاه امکان است

پرده دار جمال جانان است

چید و در کوره کرد بهر عرق
 شد لبالب بیاله یی ز مرق
 پاره یی خاک بود بی رونق
 تا کجا رفت آن گل چو شفق
 سبز و گلگون و مشکی و ازرق
 هیچ یک را نشد جدا ز ورق
 اوست باقی به ذات خود صدق
 پرده چون باز شد ز روی طبق ،
 گشت چون روز روشنم الحق

هر چه در کارگاه امکان است

پرده دار جمال جانان است

بر در گلشنی شدیم مقیم
 هم‌رهش نکبت بهشت نعیم
 که چه باشد نسیم و چیست شمیم؟
 چه کند امتیاز بوی نسیم
 زنده دل ، زان نسیم ، جسم رمیم

نور خورشید از دریچه صبح
 دیدم آن ذره‌های نورانی
 یار خورشید و لعل پاره دلی است
 تا شود ذره و به مهر رسد
 کی بود کی ، که بشکنند خماز
 که درین صید گاه شیر شکار
 کبک کپسار و مرغ دریا بار

باغبان از درخت ، چند ورق
 کوره چون کار خویش کرد تمام
 آنچه باقی بماند از آن همه گل
 عقل در شیشه ماند ازین حیرت
 رنگ زرد و بنفش و سیمایی
 همه در نیل عشق یک رنگ است
 از من و از تو عاریتمی است
 گل چو رو از نقاب غنچه نمود ،
 از ره علم عین و صدق یقین

من و ساقی و یک دو یار ندیم
 ناگاه از بوستان نسیمی خاست
 کیست آگاه تا بگوید راست
 آن که از بوی گل شود بی خود
 جان نسیم است و معنی او یار

دلی از درد و غصه گشته دو نیم
تا کنم جان و دل به او تسلیم
نشود از تعلّم و تعلیم
باز یابد ز فکر و طبع سلیم
گوهر شجر آغ و درّ یتیم

هر چه در کارگاه امکان است
پرده دار جمال جانان است

چه کنم حیرتی عجب دارم
کو نسیمی ز بوستان وصال؟
ای (فغانی) بدان که کشف رموز
هر که را جوهری است در فطرت
که زر و لعل و لؤلؤ لوی شهوار

از (هاتف اصفهانی) :

وی نثار رخت ، همین و همان
جان نثار تو ، چون تویی جانان
جان فشاندن به پای تو آسان
درد عشق تو ، درد بی درمان
چشم بر حکم و گوش بر فرمان
ورسر جنگ داری ، اینک جان
هر طرف می شتافتم حیران
سوی دیر مغان کشید عنان
روشن از نور حق ، نه از نیران
دید در طور ، موسی عمران
به ادب گرد پیر ، مغ بچگان
همه شیرین زبان و تنگ دهان
شمع و نقل و گل و می و ریحان
مطرب بذله گوی خوش الحان
خدمتش را تمام بسته میان
شدم آن جا به گوشه بی پنهان
عاشقی بی قرار و سرگردان

ای فدای تو ، هم دل و هم جان
دل فدای تو ، چون تویی دلبر
دل رهاندن ز دست تو مشکل
راه وصل تو ، راه پر آسیب
بندگانیم جان و دل بر کف
گر دل صلح داری ، اینک دل
دوش از سوز عشق و جذبۀ شوق
آخر کار شوق دیدارم ،
چشم بد دور ، خلوتی دیدم
هر طرف دیدم آتشی ، کان شب
پیری آن جا به آتش افروزی
همه سیمین عذار و گل رخسار ،
عود و چنگ و دف و نی و بربط ،
ساقی ماه روی مشکین موی ،
مغ و مغزاده ، موبد و دستور
من شرمنده از مسلمانانی
پیر پرسید ، کیست این؟ گفتند :

گرچه ناخوانده باشد این مهمان
ریخت در ساغر آتش سوزان
سوخت هم کفر از آن وهم ایمان
به زبانی که شرح آن نتوان
همه ، حتی الوریث و الشریان

گفت : جامی دهیدش از می ناب
ساقی آتش پرست و آتش دست
چون کشیدم ، نه عقل ماند و نه دین
مست افتادم و در آن مستی
این سخن می شنیدم از اعضا

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وحده لا اله الا هو

ور به تیغم برند بند از بند
وز دهان تو نیم شکر خند
که نخواهد شد اهل ، این فرزندان
چه کنم کاوفتاده ام به کمند
که ز عشق تو می دهنم پند
گفتم ای دل به دام تو در بند
هر سر موی من جدا پیوند
ننگ تثلیث بر یکی تا چند
که اب و ابن و روح قدس نهند
وز شکر خنده ریخت آب از قند
تهمت کافری به ما مپسند
پر تو از روی تابناک افکند
پر نیان خوانی و حریر و پرنده
شد ز ناقوس ، این ترانه بلند

از تو ای دوست نگسلم پیوند
الحق ارزان بود ز ما صد جان
ای پدر پند کم ده از عشقم
من ره کوی عافیت دانم
پند آنان دهند خلق ای کاش
در کلیسا ، به دلبر ترسا
ای که دارد به تار زنتارت
ره به وحدت نیافتن تا کی
نام حق یگانه چون شاید
لب شیرین گشود و با من گفت :
که گر از سر وحدت آگاهی
در سه آئینه شاهد ازلی
سه نگردد بریشم از او را
ما درین گفتگو ، که از یک سو

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وحده لا اله الا هو

ز آتش عشق دل به جوش و خروش
میر آن بزم ، پیر باده فروش

دوش رفتم به کوی باده فروش
محفلی نغز دیدم و روشن

باده خواران نشسته دوش به دوش
 پاره‌بی مست و پاره‌بی مدهوش
 دل پر از گفتگوی و لب خاموش
 چشم حق‌بین و گوش راست نیوش
 پاسخ آن به این : که بادت نوش
 آرزوی دو کون در آغوش
 کای تو را دل قرارگاه سروش
 درد می بنگر و به درمان گوش
 کای ترا پیر عقل حلقه به گوش
 دختر رز به شیشه برقع پوش
 و آتش من فرو نشان از جوش
 آه اگر امشب بود چون دوش
 ستم ، گفت : هان زیاده منوش
 فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
 مابقی سر به سر خطوط و نقوش
 این حدیثم سروش گفت به گوش

چاکران ایستاده صف در صف
 پیر در صدر و می کشان گردش
 سینه بی کینه و درون صافی ،
 همه را از عنایت ازلی ،
 سخن این به آن : **هنیألك**
 گوش برچنگ و چشم برساغر ،
 به ادب پیش رفتم و گفتم :
 عاشقم دردناك و حاجت مند
 پیر خندان به طنز با من گفت :
 تو کجا ما کجا ، ای از شرمت
 گفتمش سوخت جانم ، آبی ده
 دوش می سوختم از این آتش
 گفت خندان که هین پیاله بگیر
 جرعه‌ی در کشیدم و گشتم
 چون به هوش آمدم یکی دیدم
 ناگهان از صوامع ملکوت

که یکی هست و هیچ نیست جز او
وحده لا اله الا هو

آنچه نادیدنی است آن بینی
 همه آفاق گلستان بینی
 گردش دور آسمان بینی
 وان چه خواهد دلت همان بینی
 سر ز ملك جهان گران بینی
 بر سر از عرش سایبان بینی

چشم دل باز کن که جان بینی
 گر به اقلیم عشق روی آری
 بر همه اهل آن زمین به مراد
 آنچه بینی ، دلت همان خواهد
 بی سرو پا گدای آن جا را
 هم در آن پابرهنه قومی را

بر دو کون آستین فشان بینی
 آفتابیش در میان بینی
 کافر مگر جوی زیان بینی
 عشق را کیمیای جان بینی
 وسعت ملک لا مکان بینی
 وانچه نادیده چشمت ، آن بینی
 از جهان و جهانیان بینی
 تا به عین الیقین عیان بینی

که یکی هست و هیچ نیست جز او
 وحده لا اله الا هو

در تجلی است یا اولی الابصار
 روز بس روشن و تو در شب تار
 همه عالم مشارق الانوار
 بهر این راه روشن هموار
 جلوۀ آب صاف در گل و خار
 لاله و گل نگر در آن گلزار
 بهر این راه توشه پی بردار
 که بود نزد عقل بس دشوار
 یار جو بالعشی والابکار
 باز می دار دیده بردیدار
 پای او هام و پایه افکار
 جبرئیل امین ندارد بار
 مرد راهی اگر ، بیا و بیار
 یار می گوی و پشت سر می خار

گاه وجد و سماع هر یک را
 دل هر ذره را که بشکافی
 هر چه داری اگر به عشق دهی
 جان گذاری اگر به آتش عشق
 از مضیق حیات در گذری
 آنچه نشنیده گوشت ، آن شنوی
 تا به جایی رساندت که یکی
 با یکی عشق ورز از دل و جان

یار بی پرده از در و دیوار
 شمع جویی و آفتاب بلند
 گرز ظلمات خود رهی ، بینی
 کور و ش قاید و عصا طلبی
 چشم بگشا به گلستان و بین
 ز آب بی رنگ ، صدهزاران رنگ
 پا به راه طلب نه از ره عشق
 شود آسان ز عشق کاری چند
 یار گو با لغدو والآصال
 صد رخت لن ترانی ار گوید
 تا به جایی رسی که می نرسد
 بار یابی به محفلی کان جا
 این ره ، آن زاد راه و آن منزل
 ورنه ای مرد راه چون دگران

(هاتف) ارباب معرفت که گهی
 از می و بزم و ساقی و مطرب ،
 مست خوانندشان و گه هشیار
 وز مغ و دیر و شاهد و زَنار
 قصد ایشان نهفته اسراری است
 پی بری گر به رازشان دانسی
 که به ایما کنند گاه اظهار
 که همین است سر آن اسرار

که یکی هست و هیچ نیست جز او
 وحده لا اله الا هو

۷

عرفان به شعر فارسی چه داده است؟

از آنچه در این بخش پیرامون تجلی عشق و عرفان در شعر فارسی بیان شد ، چنین برمی آید که با ورود و تأثیر عشق و عرفان در شعر فارسی ، گذشته از آن که از قرن سوم به بعد ، رفته رفته واژه‌ها و اصطلاحات و ترکیب‌های بسیاری وارد زبان فارسی شد ، و از قرن پنجم و بعد از (سنایی) گسترش بیشتری یافت و سرانجام استغنائی و ویژه‌یی به شعر فارسی بخشید ، به‌طور کلی این پدیده لطیف و روحانی ، هدف شعر فارسی را دگرگون کرد ، زیرا پیش از آن ، آرمان شاعران متوجه سلاطین و امیران ، و روی هم رفته اشخاص معین و مدح و ستایش و گزاف‌گویی پیرامون صفات آنان ، و یا نمایشگری و توصیف غنایی طبیعت بود ، چنان که نمونه‌های چشم‌گیر آن در قصاید و تغزلات شاعرانی چون (رودکی ، عنصری ، فرخی ، منوچهری) و مانند آنان به خوبی آشکار است .

اگر شعر را آن چنان هنری بدانیم که بتواند گذشته از دارا بودن يك کیفیت ارزنده ادبی ، يك جامعه را به تهذیب اخلاق و تربیت نیروی ملکوتی و سرانجام کمال انسانی راهبر شود ، و دور از هر گونه تعصب و خودخواهی ، با بینشی که ویژه ارزیابی شعر در جهان واقعی است بخوایم شعر فارسی را از نظر آرمان‌های آن بررسی کنیم ، باید صمیمانه گفت که سروده‌های فارسی تا قرن پنجم ، جز در مواردی که

مضامین آن را مسایل اخلاقی تشکیل می‌دهد، مگر به بیان مدح و ستایش و وصف، پیرامون هدف برتری نمی‌گردید و روشن است که این گونه اشعار در زمانی که ما زندگی می‌کنیم، هیچ ارزش دیگری جز ارزش ادبی ندارد و بهره‌ی جزذات حاصل از وزن و صنعت و بازی با واژه‌ها و نازک‌خیالی شاعر و چیره‌دستی وی در به‌کار بردن تشبیهات و نمودن اوصاف لطیف دربر ندارد و از آنچه هدف انسانی شعر به‌شمار می‌رود بیگانه است.

از قرن پنجم به بعد و از زمانی که مفاهیم عشق و عرفان در اندیشه تا بنام بزرگان شعر فارسی و سروده‌های ارزشمند آنان خودنمایی می‌کند. برآستی شعر فارسی در راه کمال واقعی هنری خود گام می‌نهد و روز به روز به نمایش برترین آرمان‌های انسانی و کمال آن نزدیک می‌شود، چنان که هر اندازه پژوهشگری، در این زمینه پی‌گیری شود، دگرگونی شگرف و تندسیر شعر فارسی بیشتر به چشم می‌آید، و به‌روشنی دیده می‌شود که اندیشه‌های عرفانی چگونه هدف شعر را به‌جای آن که به شخص یا مسایل ساده و ویژه‌ی متوجه باشد، به سوی اجتماع سیر داده، حتی در سروده‌های **(عطار و مولوی و حافظ)** آرمان شعر را در مرحله‌ی برتر و بالاتر از انسانیت قرار می‌دهد.

به‌طور کلی باید توجه داشت که ارزنده‌ترین مایه اندیشه‌های عرفانی، که شعر فارسی را دگرگون کرد و آن را به‌گونه لطیف‌ترین هنر شعر جهان درآورد، **(عشق عرفانی)** بود که مفهومی بسیار ارزنده‌تر و گسترده‌تر از مفهوم عشق پیش از آن داشت و با نمود آن در شعر فارسی، نه تنها مسأله عشق که پیش از آن پیرامون پیوستگی‌های جسمی و جنسی دور می‌زد، جنبه مادی خود را از دست داد و به برترین ارزش ملکوتی خود رسید، بلکه مسایلی که برای رسیدن به حد‌اعلای عشق یا وصال معنوی معشوق مورد نیاز بود، در شکفتگی اندیشه‌های بلند و پاکیزه‌گی اخلاقی، و دورماندن آدمی از خواستها و سرکشی‌های نفس سخت تأثیر کرد و شعر فارسی را جنبه‌ی معنوی و ملکوتی و کمالی از لطافت و پاکیزه‌گی بخشید.

به این ترتیب عشق شاعران از بند هموس و خواست‌های مادی رهایی گرفت

و رفته رفته از دام گیسو و کمان ابرو و تیر نگاه و دیگر کشش‌های معشوق زمینی آزاد شد و به معبود ازلی و مبدأ کل یا بهتر بگوئیم ذات خدای یگانه که مایهٔ عالم هستی است گرایید، روح آسوده از جسم و تمناهای آن، در راه وصال معشوق آسمانی بی‌قراری‌ها کرد و برای هم‌رنگی با معشوقی چون او منزله و پاک، به تهذیب نفس و پرهیز از خودکامگی پرداخت، راستی آن که عشق چشم از زمین برگرفت و معشوق را در آسمان جست.

چنین بود که عارفان پیرامون عشق بحث فنی کردند تا آن‌جا که عشق و مفهوم آن در (احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی) و (تمهیدات عین القضاة) و (لمعات عراقی) و (رسالهٔ عشق نجم‌الدین رازی) و مانند آن‌ها به گونهٔ یک معنای انسانی و روحانی جلوه گر شده و پیرامون آن، به عنوان یک وسیلهٔ ارزندهٔ تربیت نفس و راه رسیدن به خدا و حقیقت‌گفتگو شده است، حال آن‌که چنین مفهومی در عشق‌های متجلی در شعر دورهٔ سامانی، که غایت آن کامیابی شهوانی است هرگز دیده نمی‌شود و روح تصوف با این‌دگرگونی معنوی و نگرش ملکوتی چنان کیفیتی در شعر فارسی پدید آورد که مفهوم کامیابی جنسی و مادی را حتی در غزلیات و سروده‌های (سعدی) نیز بسیار کم‌تر از گذشته می‌نگریم، چه رسد به اشعار (عطار و عراقی و مولوی) و مانند آنان.

برای روشن بینی بیشتری در این مورد، اگر تغزل‌ها و غزلیات پیش از تجلی و شکفتگی تصوف و نمود آن در شعر فارسی را ارزیابی کنیم، خواهیم دید که این‌گونه اشعار همه‌جا نگران وصف اندام معشوق و چشم و ابرو و گیسو و بناگوش اوست که به یاری تشبیهات و استعارات لطیف و استادانه، آثار ادبی درخشانی را به وجود آورده است، ولی جز در موارد بسیار نادر، آن‌هم خیلی ناچیز -- چنان‌که در برخی سروده‌های (فرخی) و (مسعود سعد) دیده می‌شود -- به هیچ روی سوز و حال روحانی در آن‌ها نمی‌توان یافت و اگر چنین بیانی درست باشد، شاید به توان آن را به یک اثر (ابژکتیف^۱ یا عینی) تعبیر کرد، حال آن‌که عشق عرفانی

متجلی در سروده‌های عرفانی^۱ را با کیفیت روحانی و ملکوتی خود می‌توان اثری (سوئزکتیف یا ذهنی) دانست.

بی‌هیچ‌دودلی، این اختلاف و دگرگونی، برآمد تصور و دیدی است که شاعران نسبت به عشق و عاشق و معشوق داشته‌اند و به همین دلیل عشق صوفیانه و عرفانی و مضامین سروده‌های شاعرانی که در تصوف سخن گفته‌اند متوجه معنی و مفهوم گسترده و ملکوتی عشق است نه صورت زمینی و چگونگی مادی آن، به‌این دلیل عارف عاشق هیچ‌گاه کام‌یاب نیست و از جور و فراق معشوق، به خاطر ارضای نفس خود فریاد و فغان نمی‌کند و او را به باد ناسزا نمی‌گیرد و به رضای وی، هرچه باشد سر می‌نهد، زیرا بر او روشن است که معشوق ازلی و آسمانی او که خداوند است، برخلاف معشوق‌های انسانی و زمینی که سرمایه خیر و شر هستند، چیزی جز نیکویی و صلاح و پاکیزگی نمی‌زاید و تجلیات او هرچه باشد دلپذیر و نیکوست، این جاست که عاشق عارف بر لطف و قهر معشوق مجدانه عشق می‌ورزد و قهر او را که در چشم و معیار ارزیابی آدمیان قهر می‌نماید، چون لطفش می‌پرستد و ستایش می‌کند، و اگر گه‌گاه نیز عشق خود را تا اندازه‌ی به جمال معشوق دنیایی متوجه کند، نیز نه با آرمان جنسی و کام‌یابی است، بلکه بی‌خواست هیچ‌گونه وصال، معشوق زمینی را به عنوان نمونه‌ی از تجلی جمال الهی و کمال حسن که شایسته پرستیدن است و بویی از صفات و جمال وی دارد، به مصداق «المجاز قنطرة الحقیقه»^۲ می‌نگرد تا از مصنوع به صانع نزدیک شود.

موهبت دیگری که در سایه عرفان، شعر فارسی را زیوری لطیف و دل‌انگیز داده، اخلاق ویژه عرفانی با تمام گستردگی و سترگی آنست، زیرا اخلاق عرفانی نیز دارای ویژه‌گی‌های مخصوص خویش است که با روش اخلاق حکما و فلاسفه حتی بزرگان دین متفاوت است، زیرا روش اخلاقی و دستورات و اندرزهای اینان در حالی که بر پایه‌های انسانیت و گذشت و نوع دوستی استوار است، مصالح

۱- Subjectif

۲- «مجاز پل حقیقت است».

واقعی شخصی را به مصداق :

مخور هر چه داری و چیزی بده برای دگر روز چیزی بنه
از نظر دور نمی دارد و در حقیقت باید گفت اخلاق فلاسفه گوناگونی سیاست، و اخلاق
دینی نیز ویژه حوزه متدینین است، چنان که مثلاً (قرآن کریم) به مصداق: «محمد
رسول الله و الذین معه اشداه علی الکفار رحما بینهم»^۱ و «لا تتخذوا
عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیهم بالمودة»^۲ به سبب رسم هدایت که مقتضی
دین است مهر بانی میان خود و سختی بر کافران را مجازمی دارد ولی در اخلاق صوفی
که توجهی به تعلقات دنیوی نداشته و در اندیشه آخرت هم آن چنان نیست که او
را از یاد حق و معشوق ازلی باز دارد جنبه جهانی و عام رعایت می شود و تمام موجودات،
از هر گونه و بر هر روشی باشند چون نمونه بی از صنع و جمال الهی اند
به چشم مهر و محبت نگریسته می شوند و روشن است وقتی لطف و محبت همگانی
باشد، نمودهای چشم گیر و درخشان زیر از آن به وجود می آید:

- ۱- مهر ورزی به نوع انسان و حتی به انواع موجودات، حتی آنچه در
شریعت به تحقیر و نجس بودن آن اشاره شده است .
- ۲- از میان رفتن امتیاز رنگ و نژاد و زبان و ملیت و آئین و مقام و عقیده
بین افراد به مصداق :

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

- ۳- بی اعتنائی به دنیا و احساس قناعت در زندگی دنیوی که آدمی را به تمرکز
حواس و توجه بی پایان به معنویات رهنمون می شود و از خشم و شهوت و آزرنگ
و ریا و دوگانگی که نتیجه تلاش های مادی است به دور می دارد و در نتیجه اندیشه ها
و گفتار آنان را از آلودگی به گدایی و گدامنشی، ستایشگری و هجو و هزل و غرور رهایی

- ۱- «محمد (ص) رسول خداست و آنان که با او هستند بر کافران سخت گیر و باخود
مهربان و بخشنده اند». آیه ۲۹، سوره ۴۸ (فتح) .
- ۲- «مرا دشمن خود و دشمنان خود را دوست مگیرید، می فرستید به سوی ایشان به
دوستی» آغاز سوره (ممتحنه) .

می‌بخشد، و از استغنا و جذبه و شور و حال، و کمال لطف و پاکی سرشار می‌کند. چنین افرادی با هر چه بدی و ناپاکی است به نیروی استغناوی بیم زیان ستیزه‌جویی می‌کنند و در حقیقت امیر شهوت‌اند، نه اسیر شهوت.

به این ترتیب با آغاز رواج عشق و اخلاق عرفانی و گرایش بزرگان و شاعران چیره دست به این شیوهٔ پسندیده، اندیشه‌های تابناکی در شعر فارسی پدیدار گشت که پیش از آن به هیچ روی مانندش در سروده‌های فارسی دیده نمی‌شد و چنین کیفیتی با گسترش روز افزون خود، شعر فارسی را آن چنان رو به کمال و جاودانگی برد که مانندش از نظر آرمان‌های انسانی و اخلاق ملکوتی و لطافت و دل‌انگیزی در تمام ادبیات شعر و نثر جهان یافت نمی‌شود و از آن گاه که تصوف و عرفان از روش و گرم‌سیری خود باز ایستاد، شعر فارسی از رونق و صفا و روشنی گذشته خالی ماند و جز آنچه بود، دیگر گوهرهای تابناک آن چنانی که عروس شعر فارسی را زیور و آرایش می‌بخشید در آن دیده نشد.

پایان

فروردین ۱۳۴۹

نام‌های کسان

شماره‌هایی که درشت‌تر چاپ شده نشانه صفحاتی است
که شرح بیشتری پیرامون نام‌ها دربردارد .

ابن سینا :

(ابوعلی سینا) را نگاه کنید .

ابن فارض :

۱۲۷-۱۲۹-۱۴۶ .

ابو اسحاق ابراهیم بن شهریار :

۱۹۲ .

ابوالحسن خرقانی :

۱۲۳-۱۷۵ .

ابوالحسین نوری :

۱۷۴-۱۸۸ .

ابوالعالیه :

۸۸ .

ابوالعباس بن ادريس :

۱۷۹ .

ابوالعباس قصاب‌الآملی :

۱۷۸ .

ابوالعتاهیه :

۱۸۷ .

ابوالفضل بغدادی :

۳۶-۱۷۵-۱۷۸-۱۸۰ .

الف

آریان‌پور (ا. ح) :

۷

ابراهیم ادهم :

۸۳-۸۴-۹۸-۱۰۵-۱۱۶ -

۱۳۹-۱۶۸-۱۷۳-۲۶۹ .

ابراهیم خواص :

۱۷۴ .

ابرقلس :

۱۴۰ .

ابن ابی‌الصلت :

۸۸ .

ابن‌العربی :

(محمی‌الدین بن عربی) را نگاه

کنید .

ابن‌المقفع :

۱۴۱ .

ابن جوزی :

۵۷-۵۸-۸۸-۱۱۶-۱۴۴ .

ابن رشد اندلسی :

۳۵ .

- ابو الفضل حسن سرخسی :
 . ۱۷۸
- ابو القاسم بن رمضان :
 . ۱۷۹
- ابو القاسم گرگانی :
 . ۱۷۸-۳۶
- ابو بکر :
 ۱۵۳-۱۲۴-۱۰۳
- ابو بکر نساج :
 . ۱۷۸-۳۶
- ابو تراب نخشی :
 . ۱۷۴
- ابو حفص حداد :
 ۱۹۷-۱۷۴-۱۱۷
- ابو حفص سغدی :
 . ۱۸۳
- ابو حفص (عمر بن فرخان طبری) :
 . ۱۴۱
- ابو حمزه بغدادی :
 . ۱۷۴
- ابو حمزه خراسانی :
 . ۱۷۴
- ابو ذر بوزجان :
 . ۱۹۱
- ابو ذکریا یوحنا بن ماسویه :
 . ۱۴۱
- ابو سعید ابی الخیر :
 - ۱۴۲-۱۲۳-۱۱۳-۹۸-۳۵
 - ۱۷۵-۱۶۷-۱۶۶-۱۶۲
 - ۱۹۷-۱۹۰-۱۸۹-۱۷۸
 . ۲۹۴-۲۵۵-۲۱۵
- ابو سعید خراز :
 . ۱۷۴-۱۱۷
- ابو سلیم گرجانی :
 . ۱۸۳
- ابو سلیمان دارایی :
 . ۲۷۳-۱۷۳
- ابو عبدالله بن عثمان :
 . ۱۷۹
- ابو عبدالله خفیف :
 . ۱۷۵-۹۱
- ابو عبدالله مغربی :
 . ۱۷۴
- ابو عبیده جراح :
 . ۱۲۴
- ابو عثمان حیری :
 . ۱۷۴
- ابو علی ثقفی :
 . ۱۷۵
- ابو علی دقاق :
 . ۱۹۱-۱۷۵
- ابو علی سینا :
 . ۹۴-۳۳-۲۲
- ابو علی فارمدی :
 . ۱۷۸-۱۷۵-۳۶-۳۵
- ابو ثؤلؤ :
 . ۱۰۴
- ابو موسی اشعری :
 . ۱۲۴
- ابو نصر سراج :
 - ۱۷۸-۱۷۵-۱۱۶-۵۸-۵۷
 ۲۶۸-۲۰۳

- ابو نعیم اصفهانی :
۱۲۳ .
- ابو نواس :
۳۹ .
- ابوهاشم صوفی :
۵۸-۱۷۳ .
- ابو یعقوب طبری :
۱۷۹ .
- ابو یعقوب نهرجوزی :
۱۷۹ .
- احمد بسوی :
۱۸۰ .
- احمد جام :
۱۲۴-۱۴۴-۱۹۱-۲۶۱ .
- احمد حنبل :
۲۵ .
- احمد حواری :
۱۷۳ .
- احمد خضرویه :
۱۷۳ .
- احمد مقدس اردبیلی :
۲۶۷ .
- ادگار آلن پو :
۱۶ .
- ادوارد برون :
۱۶۰ .
- اردشیر دراز دست :
۷۰ .
- آرسطو :
۸-۲۳-۲۴-۷۲-۷۵-۷۹ -
۹۴-۱۰۱ .
- اسپی نوزا :
۷ .
- اسکندر کبیر :
۷۲ .
- اسماعیل صفوی :
۱۳۰ .
- اسماعیل قصری :
۱۷۹ .
- افلاطون :
۶-۷-۸-۲۸-۴۴-۶۵-۶۶ -
۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۳ -
۷۶-۸۲-۸۳-۸۵-۱۰۱-۱۰۲ .
- افلاکی :
۲۲۰ .
- الکمنون :
۸ .
- امونیوس ساکس :
۷۳ .
- اناتول فرانس :
۱۸ .
- انتیس طینس :
۷۰ .
- انوشیروان :
۱۴۰ .
- اوحدالدین کرمانی :
۱۴۴-۱۷۶-۲۱۸-۲۶۵ .
- اوحدی مراغه‌یی (رکن‌الدن) :
۱۹۹-۲۱۷-۲۱۸ .

بهرام گور :

. ۱۸۳

پ

پرس کوت :

. ۱۸

پریسکیانوس :

. ۱۴

پژمان بختیاری :

. ۳۰۲-۳۰۱

پورد اوود (ابراهیم) :

. ۶۲

پومپونازی :

. ۹

ت

تایبادی :

. ۱۲۹

تماس داکن :

. ۶

ج

جاحظ :

. ۹۷-۵۸

جامی :

- ۱۴۵-۱۲۹-۱۱۳-۵۰-۴۳

- ۲۱۵ - ۱۷۷ - ۱۶۱ - ۱۴۷

. ۲۹۷-۲۵۹-۲۱۸

ب

باباطاهر عربان :

. ۱۹۲-۱۲۳

بایزید بسطامی :

- ۱۱۵-۱۱۴-۱۱۳-۹۸-۸۰

- ۱۷۴ - ۱۵۲ - ۱۵۱ - ۱۱۷

. ۱۸۹-۱۸۸

برگسن :

. ۱۱

برهان الدین محقق ترمذی :

. ۲۲۰

بسام کورد :

. ۱۸۳

بشر بن حارث حافی :

. ۱۷۳-۱۰۵-۵۹

بشر بن یاسین :

. ۱۹۰

بطلمیوس :

. ۷۲

بودا :

. ۹۸-۹۷-۹۶-۸۴-۶۴-۶۳

بولس :

. ۹۱

بهاء الدین محمد نقشبند :

. ۲۶۳

بهرام اول :

. ۹۶

بهرام شاه :

. ۱۹۴

جرجیس بن بختیشوع :

. ۱۴۱

جنید بغدادی :

۱۰۹-۱۰۸-۱۰۷-۱۰۶-۹۱

- ۱۱۳- ۱۱۲- ۱۱۱- ۱۱۰

- ۱۱۷- ۱۱۶- ۱۱۵- ۱۱۴

. ۲۰۳-۱۸۸-۱۷۴-۱۲۰

جهانشاه ترکمان :

. ۱۳۰

جیمز :

. ۱۱

ح

حاتم اصم :

. ۱۷۳

حافظ :

- ۱۲۹- ۱۲۰- ۷۱- ۱۶- ۱۵

- ۱۷۷- ۱۷۱- ۱۵۴- ۱۵۳

- ۲۱۵- ۲۱۴- ۲۰۸- ۱۹۸

- ۲۲۲- ۲۱۹- ۲۱۸- ۲۱۷

- ۲۷۶- ۲۷۴- ۲۷۱- ۲۴۱

. ۳۱۶-۳۰۱-۲۹۳-۲۸۰

حسن بصری :

. ۵۸

حسن مؤدب :

. ۱۶۷

حلاج (حسین بن منصور) :

- ۱۱۹- ۱۱۵- ۱۱۳- ۸۰- ۳۱

- ۱۶۷- ۱۴۴- ۱۴۲- ۱۲۰

. ۲۶۱-۲۵۰-۱۷۵-۱۶۸

حمدون قصار :

. ۱۹۷-۱۷۴

حنظله بادغیسی :

. ۱۸۳

خ

خاقانی :

. ۲۱۶-۱۹۹-۱۹۸

خضر :

. ۸۴

خواجوی کرمانی :

. ۱۹۸-۱۸۰-۱۷۷

خیام :

. ۱۹۸

د

داوود :

. ۸۴

داوود بن محمد :

. ۱۷۹

داوود طایبی :

. ۱۷۳-۱۳۹

دکارت :

. ۱۰-۷

دمسکیوس :

. ۱۴۰

دولت‌شاه سمرقندی :

. ۲۲۱-۱۸۳

دهخدا (علی اکبر) :

. ۱۵۷

دیوجانس :

. ۷۱

ذ

ذبیح الله صفا :

. ۱۳۸-۱۲۸-۱۲۱-۱۱۹

ذوالنون مصری :

- ۱۸۷-۱۷۴-۱۱۴-۱۱۳

. ۱۹۰

ر

رابعه عدویه :

- ۱۷۳-۱۳۹-۱۱۶-۱۰۵-۸۹

. ۱۸۴

رین الطبری :

. ۱۴۱

رحیم فرمنش :

. ۴۰

رشید سمرقندی :

. ۱۶۷

رضی الدین نیشابوری :

. ۴۶

رودکی :

- ۲۰۴ - ۱۸۸ - ۱۸۴ - ۱۸۳

. ۳۱۵

روزبهان بقلی :

. ۲۵۸-۲۱۹-۲۱۵

روییم بن احمد :

. ۲۷۴-۱۷۵

ز

زبیر :

. ۱۳۴

زردشت :

. ۹۶-۸۴-۶۴-۶۲

ژ

ژوستی نیانوس :

. ۱۴۰

س

سری سقطی :

- ۱۰۸-۱۰۷-۱۰۶-۱۰۵-۵۹

. ۱۸۷-۱۷۴

سعدالدین حموی :

. ۱۸۰

سعدبن وقاص :

. ۱۳۴

سعدی :

- ۲۳۹ - ۲۳۸ - ۲۱۶ - ۱۹۸

- ۲۶۶ - ۲۶۵ - ۲۶۴ - ۲۶۲

. ۳۱۷

سعید السلطنه :

. ۱۶۰

- سہروردی (ابونجیب) :
 . ۱۷۹-۱۷۸-۳۶
 سہروردی (حبش بن امیرك) :
 . ۱۴۳-۳۳-۲۲
 سہروردی (عبدالقاہر) :
 . ۱۷۶
 سیداز تاگو تما :
 . ۶۳
 سید جمال واعظ :
 . ۱۶۰
 سید محمد یزدی :
 . ۱۶۰
 سیف الدین باخرزی :
 . ۱۸۰-۱۷۶-۴۴

ش

- شاپور اول :
 . ۹۶-۷۴
 شاپور دوم :
 . ۷۰
 شاہ بن شجاع کرمانی :
 . ۱۷۴
 شبستری (شیخ محمود) :
 . ۲۹۹-۲۱۸-۲۸۰-۲۶۷-۱۷
 شبلی (ابوبکر) :
 -۱۱۷-۱۱۴-۱۱۳-۱۱۰-۳۱
 . ۱۲۰
 شقیق بلخی :
 . ۱۷۳-۱۳۹

سفیان ثوری :

. ۱۷۳-۱۳۹-۵۸

سقراط :

. ۷۰-۴۴

سلطان حیدر :

. ۱۳۰

سلطان ولد :

. ۲۶۴-۲۲۲-۱۷۶

سلیمان ساوجی :

. ۱۹۸

سمپلیکیوس :

. ۱۴۰

سمعانی :

. ۵۶

سمنون محب :

. ۱۸۸-۱۷۴

سنایی :

-۱۹۳-۱۸۴-۱۷۸-۱۲۶-۳۶

-۱۹۷-۱۹۶-۱۹۵-۱۹۴

-۲۰۱-۲۰۰-۱۹۹-۱۹۸

-۲۰۶-۲۰۵-۲۰۴-۲۰۲

-۲۱۶-۲۱۵-۲۰۸-۲۰۷

-۲۲۸-۲۲۲-۲۲۱-۲۱۹

. ۳۱۵-۲۹۴-۲۸۰-۲۷۳

سنت اگوستن :

. ۹-۶

سہروردی : (ابوحض) :

-۱۴۵-۱۲۹-۱۱۶-۳۶

-۲۳۹-۱۸۰-۱۷۶-۱۴۶

. ۲۶۸-۲۶۶-۲۶۴-۲۶۲

طلحه :

. ۱۲۴

طهاسب صفوی :

. ۱۳۱

ع

عایشه :

. ۱۰۳

عباس صفوی :

. ۱۳۱-۱۴۷

عباس گلجان :

. ۱۱۹

عباس مروزی :

. ۱۸۳

عبدالقادر گیلانی :

. ۱۶۸

عبدالله انصاری :

-۱۷۵-۱۲۴-۱۲۲-۱۱۴-۵۰

. ۲۱۵-۱۹۳

عبدالله بن مبارك :

. ۱۸۷

عبدالواحد بن زید :

. ۱۷۹

عبدك صوفی :

. ۵۹-۵۸

عثمان :

. ۱۲۴-۱۰۴

شلمغانی :

. ۱۴۴-۱۱۹

شمس الدین صفی :

. ۱۸۰

شمس تبریزی :

. ۲۲۱-۲۲۰

شمس قیس رازی :

. ۱۸۳

شهید بلخی :

. ۱۸۳

شیخ بهایی :

. ۳۰۴-۲۵۳-۱۵۵-۴۹

شیخ جنید :

. ۱۳۰

شیرین مغربی :

. ۱۷

ص

صدرالدین قونیوی :

. ۲۶۵-۲۲۲-۱۷۶-۱۲۷

صفی الدین اردبیلی :

. ۱۳۱

صفی علیشاه (محمدحسن اصفهانی) :

. ۳۰۵-۱۷۷-۱۴۸

ط

طغرل سلجوقی :

. ۱۲۳

عمر و بن عثمان مکی :

. ۱۷۴

عنصری :

. ۳۱۵-۲۰۴-۱۸۶

عوج بن عنق

۱۵۷

عوفی :

. ۲۵۷-۱۸۲

عیسی (مسیح) :

-۱۳۸-۹۶-۹۱-۸۹-۸۲-۸۱

. ۱۳۹

عین الزمان گیلی :

. ۱۸۰

عین القضاة همدانی :

-۱۷۸-۱۷۵-۱۴۴-۴۰-۳۶

-۲۱۵-۱۹۷-۱۹۲-۱۹۰

. ۳۱۷-۲۵۹

غ

غزالی (احمد) :

-۱۲۲-۱۱۶-۴۲-۳۹-۳۶

-۱۷۸-۱۷۵-۱۴۴-۱۲۳

-۲۶۱-۲۵۸-۲۱۵-۱۹۲

. ۲۶۵

غزالی (محمد) :

-۱۷۵-۱۴۳-۱۲۳-۳۶-۳۵

-۲۶۸-۲۶۴-۲۲۰-۱۷۸

. ۳۱۷-۲۷۷

غوٹ بن مر :

. ۵۶

عثمان بن مظعون :

. ۸۹

عراقی (فخرالدین ابراهیم) :

-۲۱۵-۱۹۸-۱۷۶-۱۴۴-۴۳

-۲۶۵-۲۶۱-۲۳۶-۲۲۲

. ۳۱۷-۳۰۰

عزالدین محمود کاشانی :

. ۱۴۵

عزالدین نطنزی :

. ۱۸۰

عطار نیشابوری (فریدالدین) :

-۱۱۶-۱۱۳-۱۰۷-۸۳

-۱۴۶-۱۲۶-۱۱۹-۱۱۷

-۲۰۱-۲۰۰-۱۸۰-۱۷۶

-۲۱۵-۲۱۲-۲۰۴-۲۰۲

-۲۲۸-۲۲۰-۲۱۹-۲۱۶

-۲۷۱-۲۷۰-۲۶۸-۲۳۱

-۲۹۴-۲۸۰-۲۷۴-۲۷۲

. ۳۱۷-۳۱۶-۲۹۵

علی بن ابی طالب (ع) :

. ۱۷۹-۱۵۳-۱۰۴

علی بن سهل اصفهانی :

. ۱۷۴

علی رضا دکنی :

. ۱۳۲

علی لالا :

. ۱۸۰

عمر :

. ۱۲۴-۱۰۳

عمر شوکانی :

. ۱۶۲

فیروز مشرقی :

. ۱۸۳

فیلون :

. ۹۶-۸۸-۸۲-۸۱

ق

قاسم انوار :

. ۲۴۹-۲۱۸

قشیری (ابوالقاسم) :

-۱۲۳-۱۱۷-۱۱۶-۵۷-۳۵

-۱۹۳-۱۷۵-۱۴۳-۱۴۲

. ۲۶۸-۲۶۱-۲۲۰-۲۰۳

قطران تبریزی :

. ۱۸۵

ک

کریم خان زند :

. ۱۳۲

کسروی (احمد) :

. ۱۷۲

کمال الدین اسماعیل :

. ۲۱۶

کمال الدین محمود خجندی :

. ۲۴۸

کمیل بن زیاد نخعی :

. ۱۷۹

کورن فرد :

. ۷

ف

فتح موصلی :

. ۱۷۳

فرانسیس بیکن :

. ۹

فرخی :

. ۳۱۷-۳۱۵-۱۹۶-۱۸۴

فردوسی :

. ۹۱

فر فریوس :

. ۷۵

فروزانقر (بدیع الزمان) :

. ۲۶۶-۲۲۱-۱۸۶

فروید :

-۱۸-۱۷-۱۶-۱۴-۱۳-۱۲

. ۲۲

فغانی شیرازی :

. ۳۰۶-۲۸۴-۹۵

فلوطين :

-۷۳-۶۶-۶۵-۳۱-۲۹-۲۸

-۸۰-۷۸-۷۷-۷۶-۷۵-۷۴

-۹۳-۹۲-۸۸-۸۵-۸۲-۸۱

. ۱۴۶-۱۳۳-۹۴

فضل الدین بغدادی :

. ۱۷۶

فضل بن عیاض :

. ۱۷۳

فیثاغورث :

. ۷-۶

محاسبی :

. ۱۷۴ - ۵۸

محمد (ص) « پیغمبر اکرم » :

۲۷۸ - ۲۲۰ - ۱۰۴ - ۱۰۳

. ۳۱۹ - ۲۸۱

محمد بلخی :

. ۲۲۰ - ۱۸۰ - ۱۷۶

محمد بن مخلد :

. ۱۸۳

محمد بن منور :

. ۱۸۹ - ۱۶۲ - ۱۶۱

محمد بن واسع :

. ۹۰

محمد بن وصیف :

. ۱۸۳

محمد شوکانی :

. ۱۶۲

محمد علی فروغی :

. ۶۴

محمد علی کاشانی (پرورش) :

. ۱۵۹

محمد قزوینی :

. ۸۴

محمد مانکیل :

. ۱۷۹

محمود وراق :

. ۱۸۳

محمی الدین بن العربی (ابن عربی) :

- ۱۲۹ - ۱۲۷ - ۱۱۶ - ۱۱۵

- ۱۷۶ - ۱۴۶ - ۱۴۵ - ۱۴۳

. ۲۶۵ - ۲۳۹ - ۲۲۲ - ۱۸۸

گی

گالیانوس :

. ۷۴

گالیله :

. ۹

گردیانوس :

. ۷۴

گلدزیپتر :

. ۹۸

ل

لاروشفوکو :

. ۱۶

لیلی :

. ۸۰ - ۳۸

م

ماسینیون :

. ۵۹ - ۵۶

مالک بن دینار :

. ۹۰

مانی :

. ۹۶

مجدالدین بغدادی :

. ۲۵۶ - ۲۱۵ - ۱۸۰ - ۱۷۶

مجنون :

. ۳۸

میبدی :

۱۹۲ .

ن

نجم الدین رازی :

۱۷۶-۱۸۰-۲۹۸-۳۱۷ .

نجم الدین کبری :

۴۴-۱۴۵-۱۷۶-۱۷۹-۱۸۰-

۲۱۵-۲۵۶ .

نجیب الدین بزغش شیرازی :

۱۸۰ .

نشاط اصفهانی :

۲۱۸ .

نظامی گنجوی :

۱۹۹-۲۱۶ .

نعمت الله ولی :

۴۹-۱۲۹-۱۴۷-۱۷۵-۱۷۷-

۲۰۴-۲۱۸-۲۴۶-۳۰۴ .

نولدکه :

۵۶ .

نیلسن :

۵۶-۸۳-۸۴ .

و

وی وس :

۹

ه

هاتف اصفهانی :

۳۰۶-۳۱۱ .

مرتضی داعی :

۱۴۴ .

مسعود سعد سلمان :

۱۹۶-۳۱۷ .

مسیح :

(عیسی را نگاه کنید) .

معروف کرخی :

۸۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۷۳ .

معصوم علیشاه :

۵۲-۱۳۲-۱۴۸ .

ملك المتكلمين :

۱۶۰ .

ممشاد دینوری :

۱۷۵ .

منوچهری دامغانی :

۱۸۵-۳۱۵ .

مولوی (جلال الدین محمد) :

۲-۱۶-۱۷-۳۱-۳۷-۴۲-

۴۸-۷۲-۸۰-۱۲۶-۱۲۷-

۱۴۲-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-

۱۴۸-۱۵۰-۱۵۳-۱۷۶-

۱۸۰-۱۹۵-۱۹۹-۲۰۰-

۲۰۱-۲۰۳-۲۱۰-

۲۱۲-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-

۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-

۲۳۱-۲۳۲-۲۶۱-۲۶۳-

۲۶۴-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-

۲۷۴-۲۷۵-۲۷۷-۲۷۹-

۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۴-

۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۹۲-

۲۹۳-۳۱۶-۳۱۷ .

هر و فیلوس :

• ۸

همایمی (جلال الدین) :

• ۲۲۰-۱۹۱-۱۴۵-۳۵

هیلمپرشت :

• ۱۸

هبل :

• ۱۸

هجویری غزنوی (علی بن عثمان) :

• ۱۷۵-۱۱۷-۱۱۶

هدایت (رضاقلی خان) :

• ۱۹۱-۱۸۵-۱۸۳

هرمیاس :

• ۱۴۰

نام کتابها

الورقه :

. ۱۸۷

الهی نامه :

. ۱۴۶-۲۰۱-۲۰۲

انجیل :

. ۱۳۳-۹۰-۸۹-۸۸-۸۲

. ۱۳۴

انس التائبین :

. ۱۹۱

انقلاب ایران :

. ۱۶۰

ب

بحث در آثار و افکار و احوال حافظ :

. ۱۲۸

بهار الانوار :

. ۲۶

ت

تاریخ ادبیات در ایران :

. ۱۳۸-۱۲۸-۱۲۱-۱۱۹-۳۳

. ۱۷۷-۱۷۳-۱۴۲-۱۴۱

. ۲۲۰-۱۸۵-۱۸۳

الف

احیاء العلوم :

- ۲۶۸-۲۶۴-۱۴۶-۸۹-۲۵

. ۳۱۷-۲۷۷

ادبیات عرب :

. ۵۶

اسرار التوحید :

- ۱۶۸-۱۶۷-۱۶۲-۱۶۱

- ۱۹۲-۱۹۱-۱۹۰-۱۸۹

. ۱۹۷

اسرار نامه :

. ۲۰۱

اشارات و تشبیهات :

. ۱۲۱

الانساب :

. ۵۶

اللمع :

- ۱۸۷-۱۷۵-۵۹-۵۸-۵۷

. ۲۶۹-۲۶۸

المعجم فی معانی الاشعار العجم :

. ۱۸۳

- تاریخ تصوف در اسلام :
۲۶۲-۲۶۹-۲۷۷
- تاریخ سیستان :
۱۸۳
- تاریخ مطبوعات در ایران :
۱۵۹
- تبصرة العوام :
۱۴۴
- تحفة العرفان :
۲۵۸
- تحقیق درباره قرآن و تاریخ دوره
ساسانی و قبل از اسلام :
۵۶
- تذكرة الاولیاء :
- ۱۱۶ - ۱۱۳ - ۹۱ - ۸۴ - ۵۸
- ۱۲۰ - ۱۱۹ - ۱۱۸ - ۱۱۷
- ۱۶۸ - ۱۶۱ - ۱۳۹ - ۱۲۳
- ۱۸۸ - ۱۸۷ - ۱۷۶ - ۱۷۳
۲۰۴
- تذكرة دولتشاه :
۱۸۳
- ترجمه رساله قشیریہ :
- ۱۱۶ - ۹۱ - ۹۰ - ۸۹ - ۵۹ - ۵۷
۱۷۳
- ترجمه عوارف المعارف :
۱۸۰
- تلبیس ابلیس :
۱۴۴-۹۰-۸۸-۵۷-۲۵
- تمهیدات :
۳۱۷-۱۹۲-۱۹۱-۱۹۰
- تورات :
۸۱-۸۲-۸۳-۸۸-۹۶-۱۳۳
- تهافة التهافه :
۳۵-۱۲۲
- جام جم :
۱۹۹-۲۰۰
- جامع صغیر :
۲۵
- چ
- چرند و پرند :
۱۵۷
- ح
- حدیقة الحقیقة :
۱۴۶-۱۹۵-۱۹۹-۲۰۰
- حدیقة الشیعه :
۲۶۷
- حلیة الاولیاء :
۱۲۴-۱۸۷
- ر
- رسالة النور من كلمات الطیفور :
۱۸۸
- رسالة ایساغوجی (اغولوزی) :
۷۵-۹۴
- رسالة تحقیق احوال درزندگی مولوی :
۲۲۱

رسالة عشق :

. ۳۱۷

رسالة في الحقيقة العشق :

. ۳۳-۲۲

رسالة قشيره :

. ۲۶۸-۱۴۶

رياض العارفين :

. ۱۹۱

ط

طبقات الصوفيه :

. ۱۲۴

طرايق الحقايق :

. ۱۴۸-۵۲

ع

عبر العاشقين :

. ۲۷-۲۶-۲۵

عرفان الحق :

. ۱۵۳-۱۴۸

عشق بزرگتری وجود ندارد :

. ۱۱۹

عوارف المعارف :

- ۲۶۲ - ۱۷۶ - ۱۴۶ - ۱۲۹

۲۶۶ - ۲۶۵ - ۲۶۴ - ۲۶۳

. ۲۶۸

غ

غزالی نامه :

. ۳۵

غیاث اللغات :

. ۱۱۵

ف

فتوحات مکیه :

. ۱۴۶-۱۲۷

س

سعدی نامه :

. ۲۳۹

سوانح و مکتوبات (رساله) :

. ۲۶۵-۱۹۲-۱۲۳-۳۹-۳۶

سیر حکمت در اروپا :

- ۶۹-۶۶-۶۴-۳۰-۲۹-۲۳

. ۹۴-۸۲-۷۶-۷۳-۷۲

ص

صوفیگری :

. ۱۷۲

صوفیه اسلام :

. ۸۴

ض

ضیافت (رساله) :

. ۴۴

فردوس الرشديه :

. ۱۹۲

فريدو يسم :

. ۱۸-۱۳-۷

فرهنگ دهخدا :

- ۱۱۳-۱۰۷-۸۸-۵۵-۴۲

- ۱۲۹-۱۲۴-۱۲۳-۱۱۵

. ۳۰۶-۱۴۰-۱۳۰

فرهنگ معين :

- ۷۵-۱۷-۱۶-۹-۸-۷-۶

- ۱۱۴-۱۰۴-۹۸-۹۷-۹۱

- ۱۲۹-۱۲۷-۱۲۴-۱۱۵

- ۱۴۰-۱۳۲-۱۳۱-۱۳۰

- ۱۷۳-۱۵۷-۱۴۴-۱۴۱

- ۲۱۲-۱۹۲-۱۸۷-۱۷۷

. ۲۱۸-۲۱۵

فصوص الحكم :

. ۱۴۶-۱۲۹-۱۲۷

فكوك قونيوى :

. ۱۷۶-۱۲۷

ك

كشفا الاسرار :

. ۱۹۲

كشفا الظنون :

. ۴۶

كشفا المحجوب :

- ۱۷۵-۱۶۱-۱۱۹-۱۱۵

. ۲۰۴

كنوز الحقايق :

. ۲۵

كيمياى سعادت :

. ۲۵

گ

گلشن راز :

. ۲۱۸

گنج سخن :

. ۲۴۸-۲۱۸-۲۱۶-۴۳

ل

لاروس بزرك (فرانسه) :

. ۹۶-۵۶-۱۶-۱۲-۹-۸-۷-۶

لاروس بريتانىكا :

. ۱۴۰-۶

لباب الالباب :

. ۲۵۷-۱۸۳

ق

قرآن كريم :

- ۱۰۰-۹۹-۹۸-۹۶-۸۸-۲۵

- ۱۱۳-۱۰۶-۱۰۴-۱۰۱

- ۱۳۳-۱۲۵-۱۲۴-۱۱۶

- ۱۳۹-۱۳۸-۱۳۶-۱۳۴

. ۳۱۹

منازل السائرين :

. ١٢٤

منطق الطير :

- ٢١٣ - ٢١٢ - ٢٠٤ - ٢٠١

- ٢٧١ - ٢٦٨ - ٢٢٠ - ٢١٩

. ٢٨٠ - ٢٧٢

ن

نقايس الفنون :

. ١١٥

نفحات الانس :

- ١٧٦ - ١٦١ - ١٤٧ - ١٤٥ - ١٧

. ٢٩٥ - ١٩١ - ١٧٧

و

ولدنامه (مثنوى) :

. ٢٢٠

هـ

هفت پيكر :

. ١٩٩

ي

يسنا :

. ٦٣ - ٦٢

لمعات :

- ٢٦٥ - ٢٣٦ - ١٧٦ - ١٢٧ - ٤٣

. ٣١٧

لوايح :

. ٢٥٩ - ٢٥٢ - ١٧٧ - ٤٠

م

مثنوى مولوى :

. ١٥٠ - ٤٨

مجمع الفصحا :

. ١٩١ - ١٨٣

مخزن الاسرار :

. ١٩٩

مرصاد العباد :

. ١٧٦

مسند احمد حنبل :

. ٢٥

مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه .

. ١٦٩ - ١٤٥

مصيبت نامه :

. ٢٠٤ - ٢٠٢ - ٢٠١

مفتاح الغيب :

. ٢٢٢ - ١٧٦

مفتاح الكنوز السنه :

. ٢٥

مكارم الاخلاق :

. ٢٠٢ - ٤٦

نام کتاب‌هایی که در تهیه و نگارش این کتاب
مورد مطالعه و بهره‌برداری قرار گرفته است:

- ۱- کشف‌المحجوب از : (هجویری غزنوی) .
- ۲- تذکرة الاولیاء از : (عطار نیشابوری) به کوشش (محمد قزوینی) .
- ۳- تذکرة الاولیاء » » » » دکترا (محمد استعلامی) .
- ۴- منطق‌الطیر » » » » دکترا (محمد مشکور) .
- ۵- اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر از : (محمد بن منور)
به کوشش دکترا (ذبیح‌الله صفا)
- ۶- عبر العاشقین از : (روزبهان بقلی) به کوشش دکترا (محمد معین) .
- ۷- تاریخ ادبیات در ایران (۳ جلد) از : دکترا (ذبیح‌الله صفا) .
- ۸- گنج سخن (۳ جلد) » » » »
- ۹- تحول نظم و نثر فارسی » » » »
- ۱۰- تحول شعر فارسی از : (زین‌العابدین مؤتمن) :
- ۱۱- مثنوی و لیدنامه مقدمه از : استاد (جلال همایی) ،
- ۱۲- سعدی‌نامه (مقاله سعدی و سهروردی) از : استاد (بدیع‌الزمان فروزانفر) .
- ۱۳- تحقیق احوال و زندگی (مولوی) » » » »
- ۱۴- طریق‌الحقایق از : (معصوم علیشاه - محمد معصوم شیرازی) .
- ۱۵- نفحات‌الانس از : (عبدالرحمن جامی) .
- ۱۶- غزالی‌نامه از : استاد (جلال همایی) .
- ۱۷- تاریخ تصوف (۲ جلد) از : دکترا (قاسم غنی) .
- ۱۸- اصول تصوف از : دکترا (احسان استخیری) .
- ۱۹- مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه از : (عزالدین محمود کاشانی) به کوشش استاد
(جلال همایی) .
- ۲۰- سیر حکمت در اروپا (جلد دوم) از : (محمد علی فروغی) :

- ۲۱- عرفان الحق از : (صفی علیشاه) .
- ۲۲- لوائح از : (عین القضاة همدانی) .
- ۲۳- حکمت الهی از : (فارابی) .
- ۲۴- کیمیای سعادت از : (امام محمد غزالی) .
- ۲۵- سوانح از : (امام احمد غزالی) .
- ۲۶- لمعات از : (فخرالدین عراقی) .
- ۲۷- صوفیگری از : (احمد کسروی) .
- ۲۸- قلمرو سعدی از : (علی دشتی) .
- ۲۹- نقشی از حافظ » » »
- ۳۰- سیری در دیوان شمس از : (علی دشتی) .
- ۳۱- لوائح از : (عبدالرحمن جامی) .
- ۳۲- چرند و پرند از : (علی اکبر دهخدا) .
- ۳۳- فرویدیسیم از : (ا.ح. آریان پور) .
- ۳۴- عشق بزرگتری وجود ندارد از : (عباس گلجان) .
- ۳۵- احیاء العلوم از : (امام محمد غزالی) .
- ۳۶- اللمع از : (ابونصر سراج) .
- ۳۷- ترجمه رساله قشیریه از : استاد (بدیع الزمان فروزانفر) .
- ۳۸- یسنا به کوشش (ابراهیم پورداوود) .
- ۳۹- قرآن کریم .
- ۴۰- حدیقه الحقیقه از : (سنایی) به کوشش استاد (مدرس رضوی) .
- ۴۱- فرهنگ دهخدا از : (علی اکبر دهخدا) .
- ۴۲- فرهنگ معین از : دکتر (محمد معین) .
- ۴۳- غیث اللغات از : (غیاث الدین محمد جلال الدین رامپوری) .
- ۴۴- لاروس بزرگ (فرانسه) .
- ۴۵- لاروس بریتانیکا (انگلیسی) .
- ۴۶- مثنوی مولوی .
- ۴۷- دیوان شمس .
- ۴۸- دیوان عراقی .
- ۴۹- دیوان سنایی .
- ۵۰- دیوان عطار (غزلیات و قصاید) .
- ۵۱- کلیات سعدی .

- ۵۲ - دیوان حافظ (سه نسخه به کوشش: دکتر خانلری، دکتر غنی، پژمان بختیاری).
- ۵۳ - دیوان شیخ بهایی .
- ۵۴ - دیوان فغانی .
- ۵۵ - دیوان هاتف .
- ۵۶ - دیوان صفی‌علیشاه .

مقالات :

- ۵۷ - مولانای روم از : (مجله عرفان - شماره اول سال ۱۳۳۲ ، شماره دوم، سال هفدهم) .
- ۵۸ - تأثیر (سنایی و مولوی) بر (سعدی و حافظ) از : (مجله عرفان - سال شانزدهم) .
- ۵۹ - سبک حکیم سنایی از : (مجله عرفان - شماره نهم - سال هفدهم) .
- ۶۰ - دورنمای تصوف در ایران از : (مجله پیام‌نو - دوره دوم - شماره پنجم) .
- ۶۱ - روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان از : (نشریه ایران شناسی - شماره ۳) .
- ۶۲ - تصوف و منشأ آن در اسلام از : (مجله کاوه - شماره صفحه دستی ۵۶۷) .

خواهشمند است پیش از خواندن کتاب ، نادرستی‌های زیر را درست کنید:

دردست	نادرست	سطر	صفحه
داشته	دشته	۲	۱
قول (ملای رومی)	قول (ملای رومی)	۱۱	۲
۷۲۰	۷۲۹	یاورقی (۲)	۱۷
آغاز	آغاز	۱۵	۲۹
۳	۲	۱۲	۵۹
توراة	توراه	۸	۶۱
ازپروانه	ازپروانه	۱۵	۶۱
گیاه	گیاه	۳	۶۳
اناالحق	اناالحق	پاورقی (۲)	۸۰
مسیحی	مسیحیی	۲۲	۹۱
توکل	نوکل	۱۵	۱۰۴
که	کد	۱	۱۰۷
تصوف	(ناخوانا)	۱۰	۱۰۸
زمانی	(ناخوانا)	۱۷	۱۰۸
طریق	طربین	پاورقی (۵)	۱۱۳
افراط	افراد	پاورقی (۱)	۱۱۹
قشیری	قشیری	۱۶	۱۲۳
تفصیل	تصفیل	۹	۱۲۵
قرن ششم	قرن قرن ششم	۹	۱۲۶
خانقاه‌های	خانقاه‌های	۹	۱۲۸
نداشتند	نداشتند	۴	۱۳۰
بهیمیت	بهیمیت	۲۰	۱۳۴
توجه و تعمق	توجه تعمق	۱۴	۱۳۷
۱۴۰	۱۴	شماره صفحه	۱۴۰
متعصبین	متصبین	۱۴	۱۴۴
ریا	ریار	۱۳	۱۴۸
ولی	اولی	پاورقی	۱۵۸
تشبه	تشبیه	«	۱۵۸
د. گ	ك. گ	پاورقی	۱۵۹
ابوحفص	ابوحفص	پاورقی (۳)	۱۸۳

نادرست	درست	سطر	صفحه
افکار روشن	افکار و روش	۱۲	۱۸۵
خیالی‌های	خیال‌های	۲	۱۸۶
قلندری	قلندی	۱۷	۱۹۰
نمونه‌های	نونه‌های	۵	۱۹۲
معبود	معبوذ	۲۵	۱۹۳
مجدودبن آدم	مجدودبن آرم	۱۸	۱۹۴
می‌شناسد	می‌شناسد	۳	۱۹۵
بازشناخته	بازشناخته	۱۴	۱۹۶
ویژه	ویزه	۶	۱۹۷
بی‌ایمانی	بی‌ایمانی	۹	۱۹۸
دقیق	دقیق	۹	۱۹۹
تعاير	تعاير	۱۸	۲۰۳
پاکباز	پاکبار	۱۳	۲۰۷
مراد	مرداد	۱۹	۲۰۷
فارسی به	فارسی را به	۱۸	۲۰۸
آوازا	آوزها	۱۲	۲۱۰
شاعران	شاعرن	۱۷	۲۱۱
تکلف در آن	تکلف دیده در آن	۲۲	۲۱۴
چرا چنین	چرا چرا چنین	۲۲	۲۲۰
می‌فتاد	۴(مصرع دوم) نی‌فتاد		۲۳۴
ساز	سازد	۱۲	۲۳۶
شکایت	اشکایت	۱۶	۲۵۹
بوده‌ایم	بوده‌ام‌ایم	۳	۲۶۴
هم‌چنان	هم‌چنان	۲۲	۲۷۰
اژدهاست	اژدهاست	۲۰	۲۷۹
دار	دردار	۲۴	۲۷۹
اسرارالتوحید	اسرارالتوحید	پاورقی(۱)	۲۹۴
پاکیزگی	پاکیزه‌گی	۲۴ و ۲۲	۳۱۶
ویژگی	ویژه‌گی	۲۱	۳۱۸
دستورهای	دستورات	۲۲	۳۱۸
اشداء ^۱	اشداء ^۱	۵	۳۱۹
رحماء ^۲	رحماء ^۲	۵	۳۱۹

واژه‌هایی مانند : (ویژه‌گی ، پاکیزه‌گی) از نظر نگارش به گونهٔ : (ویژگی و پاکیزگی) و بدون (ه) درست است .

از همین نویسنده :

منتشر شده است :

- ۱- غدد پارائیروئید و بیماریهای آن .
- ۲- صدف : تذکره سخنوران روز .
- ۳- پنج پر : مجموعه پنج داستان کوتاه .
- ۴- عربان : مجموعه ده داستان کوتاه .
- ۵- تالار آینه : مجموعه دوازده داستان کوتاه .
- ۶- صدف : تذکره سخنوران روز (جلد دوم و چاپ دوم) .

منتشر خواهد شد :

- ۱- نقدی برقصاید و غزلیات عطار .
- ۲- ضمیر در زبان فارسی .
- ۳- پژوهش انتقادی در تحول شیوه شعر فارسی قرن نهم (فغانی شیرازی) .
- ۴- فرهنگ عامه ایران .
- ۵- پژوهش انتقادی در شعر معاصر فارسی .